

DAS MENSCHENBILD DES NIKOLAUS VON KUES IN DER GESCHICHTE DES CHRISTLICHEN HUMANISMUS

Von Eusebio Colomer, Barcelona*

Hegels These, daß die Philosophie immer zu spät kommt, daß sie „als der Gedanke der Welt erst in der Zeit erscheint, nachdem die Wirklichkeit ihren Bildungsprozeß vollendet und sich fertig gemacht hat“¹, erscheint besonders zutreffend in der Übergangszeit vom Mittelalter zur Renaissance. Seit den Anfängen des 14. Jahrhunderts bricht sich eine neue Auffassung vom Menschen und von der Welt ihre Bahn, anfangs zögernd, dann mit zunehmendem Impuls in allen Sphären des Lebens. Bevor die Philosophen den neuen Geist in ihrem Denken aufnahmen, entwickelte er sich und lebte in den großen Dichtern, Schriftstellern, Künstlern und Moralisten der Epoche. In diesem Falle schien das Leben dem Denken vorauszuweichen. Minervas Eule erhob sich, wenn nicht eben in der Abendröte zum Fluge², so doch, als die Sonne schon eine Weile am Horizont stand.

Berühmte Geschichtsschreiber der Renaissance haben so oft auf diese Tatsache hingewiesen, daß es sich erübrigt, noch einmal darauf zurückzukommen³. Wenn ich sie nun am Anfang meiner Ausführungen erwähne, so nur, weil ich denke, daß in ihrem Lichte einige Aspekte des problematischen Verhältnisses von Humanismus und Renaissance klarer zu Tage treten. Der Humanismus bedeutet zweifellos „die erste und weitläufigste intellektuelle Bewegung, die die Geschichte der Philosophie in der Renaissancezeit prägt“⁴.

Wenn wir heute von Humanismus reden, so verstehen wir darunter im allgemeinen eine philosophische Denkweise, die den Wert, die Würde und die Individualität des Menschen hervorhebt. Wir müssen uns aber vor Augen halten, so wie es P. O. Kristeller unterstrichen hat, daß die derzeitige Auslegung des Begriffes „Humanismus“ – so wie er endgültig am Ende des vorigen Jahrhunderts geprägt wurde – nicht völlig identisch ist mit dem, was er in seinen Anfängen in der Renaissance bedeutete⁵.

Um den ursprünglichen Sinn der humanistischen Bewegung zu erfassen,

* Ich möchte meiner Schwägerin, Frau Andrea Colomer geb. Eisenfuhr, für ihre Hilfe bei der deutschen Fassung dieser Arbeit meinen herzlichen Dank aussprechen.

¹ G. W. F. HEGEL, *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, Werke (hrsg. v. H. GLOCKNER), Bd. VII, Stuttgart 1952, S. 36.

² Vgl. EBD. S. 37.

³ Siehe z. B. E. CASSIRER, *Individuo y cosmos en la filosofia del Renacimiento*, Buenos Aires 1951, S. 13.

⁴ P. O. KRISTELLER, *Huit philosophes de la Renaissance italienne*, Genf 1975, S. 11.

⁵ Vgl. EBD. S. 11 f.; 28 ff.

müssen wir den Ausdruck „Humanismus“ auf *humanitas* und *humanitates* zurückführen, von denen er ja eigentlich herkommt. Nun, ein Humanist war, wenn wir den Dokumenten der Epoche Glauben schenken, ein Mann, der die *humanitates* lehrte, d. h. eine organische Zusammenfassung verschiedener Disziplinen wie Grammatik, Rhetorik, Poesie, Geschichte und Morallehre. Der Humanismus wurde aus den *studia humanitatis* heraus geboren, was bedeutet, daß er in erster Linie eine Bewegung mehr gelehrten und literarischen Charakters war denn philosophischen. Das besagt allerdings nicht, daß der Humanismus keinen tiefen und entscheidenden Einfluß auf die Entwicklung der Philosophie gehabt hätte, ganz im Gegenteil; zuerst unmerklich, dann immer entschlossener wandte er sich der Philosophie zu und gewann so die Bedeutung, die wir ihm heute zuerkennen.

Schon zu Zeiten von Varro und Cicero bedeutete das Wort *humanitas* die Erziehung des Menschen als solchen, das, was die Griechen παιδεία nennen. Wenn also die humanistische Bewegung mit solcher Sorgfalt die *humanitates* bzw. die humanistischen Fächer pflegt, so geschieht das aus dem Glauben an ihre Fähigkeit den Menschen zu formen, ihn von neuem zu seiner authentischen menschlichen Form zu verhelfen⁶. Hier verknüpfen sich Humanismus und philosophische Problematik. Die neue humanistische Kultur springt heraus aus dem geschlossenen Kreise der *studia humanitatis* und hinterläßt ihre Spuren in den philosophischen Fächern, die traditionsgemäß an der Universität gelehrt werden. Obwohl es angesichts der riesigen Unterschiede in grundsätzlichen Fragen unmöglich ist, die Grundlagen eines philosophischen Glaubensbekenntnisses zu rekonstruieren, das allen Humanisten gerecht würde, gibt es doch einen Aspekt, in dem sich alle einig sind: das Interesse für die ethischen und menschlichen Probleme und die Bejahung des Wertes und der Würde des Menschen und seiner einzigartigen Bedeutung im Mittelpunkt des Weltalls⁷. Wir werden sehen, daß gerade dieses Thema eines der wichtigsten in dem philosophischen Denken der Epoche wurde.

In der hier vorliegenden Arbeit wollen wir die ersten Schritte des philosophischen Humanismus untersuchen, vom Ende des 14. Jahrhunderts an bis zum Ende des 15. Ein solch weitläufiger Plan verlangt nach einem Anhaltspunkt; in diesem Fall haben wir das Denken von Nikolaus von Kues zu einem solchen erwählt. Wenn diese Ausführungen also eine Epoche der Geschichte des Humanismus streifen, so nur als Vor- oder Nachgeschichte zu dem Menschenbild des Cusanus.

Die wichtigsten Glieder in dieser Kette sind, außer NvK, Ramon Sibiuda, Marsilio Ficino und Giovanni Pico della Mirandola. Ihre Beziehungen zu Cusanus haben alle eine verhältnismäßig solide, geschichtliche Grundlage. Was Ramon Sibiuda betrifft, so stand seine *Theologia naturalis* in der Cusanusbi-

⁶ Siehe N. ABBAGNANO, *Historia de la filosofia*, Bd. II, Barcelona 1955, S. 11.

⁷ Vgl. P. O. KRISTELLER, a.a.O., S. 31.

bliothek⁸. Marsilio Ficino bezieht sich einmal in seiner Briefsammlung auf *quaedam speculationes Nicolai Caisii Cardinalis*⁹. Pico della Mirandola spricht den Wunsch aus, nach Deutschland zu reisen, um die Kueser Bibliothek kennenzulernen¹⁰, wenn er auch in seinen Werken Cusanus niemals zitiert. Auf ihn weist jedenfalls häufig der Enkel und geistige Erbe Picos, Gian Francesco hin¹¹.

I

Ramon Sibiuda (1385?–1436)

Das erste Glied in unserer Kette ist, wie gesagt, Ramon Sibiuda. Als Doktor der Medizin und Theologieprofessor in Toulouse scheint er keinerlei Kontakt mit der humanistischen Bewegung zu haben. Sein einziges Werk, das *Liber creaturarum sive de homine*, seit seiner zweiten gedruckten Ausgabe auch *Theologia naturalis* betitelt, ist in einem Latein verfaßt, daß auch der unbegabteste Schüler der Humanisten mit Recht als barbarisch bezeichnet hätte¹². Seine 330 Titel handeln von Gott, der Schöpfung, der Trinität, dem Glauben, der Gottesfurcht, der Heiligen Schrift, der Geistigkeit der Seele, von den Engeln, dem Sündenfall, der Erlösung, den Sakramenten und dem Jüngsten Gericht. Würden wir Sibiudas Werk nach der Auswahl dieser Themen beurteilen, so erschiene es als eines mehr der unverdaulichen theologischen Lehrbücher der dekadenten Scholastik. Hingegen verdiente das Werk die Wertschätzung von Jacques Le Fèvre d'Étaples und Charles de Bouelles, wurde von Montaigne in einer bekannten *Apologie* behandelt und erlebte von 1484–1648 nicht weniger als 13 Ausgaben, abgesehen von vielen Übersetzungen und Neuauflagen¹³. Es gibt eine Erklärung für die Bedeutung, die Sibiuda zuerst in den französischen humanistischen Kreisen und später in dem Europa der Renaissance und des Barocks erlangte. Mit Hilfsmitteln aus der mittelalterlichen Überlieferung (hauptsächlich Llull, aber auch Augustinus, Anselmus und Hugo von Sankt Viktor) errichtete Sibiuda ein Gebäude, das zukunftsweisend wurde; ganz so, als ob er, vielleicht ohne sich selber darüber im klaren zu sein, der mächtigen Stimme der Renaissance gehorchte¹⁴.

⁸ Das Werk findet sich im Cod. Cus. 196, fol. 1–202. Vgl. J. MARX, *Verzeichnis der Handschriftensammlung des Hospitals zu Cues*, Trier 1905, S. 182.

⁹ *Epistol.*, Lib. IX, *Opera omnia*, ed. H. PETRI, Basel 1576, Bd. I/2, S. 899.

¹⁰ Vgl. L. DOREZ-L. THUASNE, *Pic de Mirandole en France*, Paris 1897, S. 159.

¹¹ Vgl. E. GARIN, *G. Pico della Mirandola. Vita e dottrina*, Florenz 1936, S. 120, Anm. 1.

¹² Siehe R. SABUNDUS, *Theologia naturalis seu Liber creaturarum*. Faksimile-Neudruck der Ausgabe Zulzbach 1852. Mit literargeschichtlicher Einführung und kritischer Edition des Prologs und des Titulus I von F. STEGMÜLLER, Stuttgart-Bad Cannstatt 1966.

¹³ Vgl. darüber F. STEGMÜLLER, *Einführung*, a.a.O., S. 4* f.

¹⁴ Vgl. M. MENÉNDEZ PELAYO, *Historia de los Heterodoxos españoles*, Bd. II, Santander 1947, S. 344. Siehe auch T. und J. CARRERAS ARTAU, *Historia de la filosofía española. Filosofía cristiana*

Tatsache ist, daß Sibiuda in seinem Denken den Menschen ganz bewußt in die Mitte stellt. Die Absicht seines Werkes mag so mittelalterlich sein, wie sie will; es handelt sich darum, Vernunft und Offenbarung – das *Liber Creaturarum* und das *Liber Scripturae* – in Einklang zu bringen; Sibiuda jedoch schlägt dabei einen neuen Weg ein, ohne irgendeine *auctoritas* zu Hilfe zu rufen und ganz konzentriert auf die Erforschung des Menschen, so wie später Cusanus in seinem *Idiota*, auch wenn er nicht von einer Analyse des Geistes in seiner Funktion des Messens ausgeht¹⁵. Aus diesem Grunde gibt Sibiuda seinem eigenen Denken den Namen *scientia de homine*. In dieser Wissenschaft ist der Mensch gleichzeitig das Objekt und das Subjekt. Sibiuda versucht den Menschen zu lehren, sich selber zu erkennen und aus dieser Erkenntnis heraus dann Gott, ohne einen anderen Zeugen zu befragen als den Menschen selber und ohne sich auf eine andere Erfahrung zu berufen als die menschliche Erfahrung. Sibiuda schreibt:

„Diese Wissenschaft beweist alles durch den Menschen selbst und durch alle jene Dinge, die der Mensch gewiß aus eigener Erfahrung kennt. Keine Erkenntnis ist ja gewisser, als diejenige, die auf der Erfahrung fußt, besonders auf der Erfahrung jedes Eigenen bei sich selbst. Darum sucht diese Wissenschaft keinen anderen Zeugen als den Menschen selber¹⁶.

Hierin beruht für Sibiuda die Gewißheit seiner neuen Methode. Der Mensch sucht immer nach Gewißheit; niemand anderes kann sie ihm besser gewähren als die ihm nahestehenden Zeugen, und niemand steht dem Menschen näher als der Mensch. Da, wo die menschliche Erfahrung versagt, wie in den Offenbarungen des Glaubens, stellt Sibiuda die Regel auf, daß das, was dem Menschen liebens- und begehrenswert erscheint, das Wahre, und sein Gegenteil das Falsche ist. Wenn die menschliche Erfahrung der Prüfstein für die natürliche Gewißheit ist, so ist es für den Glauben die Harmonie mit der menschlichen Natur. Der Weg zur Gewißheit führt unweigerlich über das eigene Bewußtsein. Diese betont anthropologische Wendung stellt Sibiudas Philosophie mitten in die humanistische Bewegung, auch wenn sein Stoff noch so mittelalterlich anmutet.

Nach diesem allgemeinen Überblick über die Problematik des *Liber Creaturarum* werden wir nun seine hauptsächlichsten Neuerungen untersuchen. Der Kosmos, das Weltall als das „große Buch, von Gottes Finger geschrieben“, mit seinen Kreaturen, die als Buchstaben fungieren¹⁷, ist ein klassisches Thema des mittelalterlichen Platonismus, dessen Einfluß über Sibiuda hinaus selbst noch

de los siglos XIII al XV, Bd. II, Madrid 1943, S. 102. Über Sibiudas Menschenbild siehe R. Pou, *La antropología del „Liber creaturarum“ de R. Sibiuda*: Anal. sacr. Tarrac. 42 (1969) 211–270.

¹⁵ Vgl. M. DE GANDILLAC, *La Philosophie de la „Renaissance“*: Histoire de la Philosophie, hrsg. v. Y. Belaval, Bd. II, Tours 1973, S. 257.

¹⁶ *Theologia naturalis seu Liber creaturarum*, a.a.O., S. 33*: Haec scientia . . . per ipsummet hominem omnia probat, et per illa quae certitudinaliter homo cognoscit de se ipso per experientiam. Nulla autem certior cognitio quam per experientiam, et maxime per experientiam cuiuslibet intra se ipsum. Et ideo ista scientia non quaerit alios testes, quam ipsummet hominem.

¹⁷ Vgl. EBD. S. 35*: Quaelibet creatura non est nisi quaedam littera, digito Dei scripta; et ex

bei Cusanus zu entdecken ist¹⁸. Allerdings versieht ihn Sibiuda mit einem neuen Akzent, wenn er ausdrücklich die bevorzugte Stellung des Menschen hervorhebt. Dieser gehört auch in das Buch der Kreaturen, aber als „Hauptbuchstabe“, nämlich desjenigen, der die anderen Buchstaben und das ganze Werk erst verständlich macht¹⁹.

Aus diesem Gedankengang heraus erklärt sich Sibiudas Verhältnis von Mensch und Welt. Er behauptet den Vorrang des Menschen über alle Dinge. Der Mensch ist „die höchste Wirklichkeit dessen, was in der Welt existiert“²⁰, aber diese Überlegenheit entfernt ihn nicht von den anderen Wesen, sondern verbindet ihn im Gegenteil mit ihnen durch ein doppeltes Band, ein ontologisches und ein teleologisches. Der Mensch faßt das Weltall zusammen, ein Weltall, das seinerseits seine Blicke auf den Menschen konzentriert. Wir haben gesehen, daß Sibiuda vorgibt, den Menschen seiner eigenen Erkenntnis und damit der Gottes zuzuführen. Zu diesem Vorhaben benötigt er zwei Leitern, eine, die von den niederen Kreaturen zum Menschen, und eine zweite, die vom Menschen zu Gott führt. Der erste Aufstieg fußt auf der herkömmlichen Betrachtung der vier Stufen des Seins: *esse, vivere, sentire, intelligere*²¹. Diese ontologischen Abstufungen verteilen sich auf die Kreaturen in verschiedener Form, der Mensch allein faßt in sich die vier Grade zusammen, ohne daß noch etwas hinzugefügt werden könnte²². Diese ontologische Überlegenheit des Menschen wird ihrerseits zum teleologischen Vorrang. Die Bedeutung der Kreaturen liegt nicht in ihnen selber, sondern in dem Menschen. Für Sibiuda, so wie später für Ignatius von Loyola, „sind alle Dinge dieser Welt für den Menschen geschaffen worden“²³.

„Sieh dir dieses Universum an, o Mensch, und überlege, ob es in ihm etwas gibt, das dir nicht zum Vorteil gereicht; du siehst, die ganze Natur arbeitet für den einen gemeinsamen Zweck: dich zu beschenken und dir ihre Dienste anzubieten“²⁴.

Diese ontologische Gemeinschaft des Menschen mit seinen schwesterlichen Kreaturen öffnet ihm gleichzeitig den Zugang zum gemeinsamen Vater. Nach-

pluribus creaturis, sicut ex pluribus litteris, est compositus liber unus, qui vocatur liber creaturarum.

¹⁸ Vgl. *Sermo VIII* (h XVI, N. 16, Z 16–17): Est enim mundus quasi „liber“ digito Dei scriptus. Vgl. auch hierzu den Parallelenapparat.

¹⁹ Siehe *Theol. nat.*, a.a.O., S. 36*: In quo libro etiam continetur ipse homo, et est principaliter littera ipsius libri.

²⁰ EBD. S. 48*.

²¹ Vgl. EBD. S. 50*; S. 3 ff. Siehe besonders EBD., S. 52*: Sic ergo ista quattuor, scilicet esse, vivere, sentire et intelligere continent omne, quod est; et omnia clauduntur in istis quattuor; et nihil est extra ista. Per intelligere enim comprehenduntur discernere et velle libere.

²² Vgl. EBD. S. 6 ff; S. 71 ff. Siehe besonders EBD. S. 6: In quarto gradu sunt omnia illa quae habent esse, vivere, sentire et intelligere, discernere, velle et nolle libere, sive quae habent liberum arbitrium. In isto gradu sunt homines, quibus nihil deficit in natura, neque aliud potest eis ultra addi.

²³ EBD. S. 126: Concludams ergo iterum ex dicitis, quod omnia quae sunt in mundo facta sunt propter hominem, et quod nulla creatura inferior homine est propter seipsam.

²⁴ EBD. S. 123.

dem Sibiuda die vier Stufen des Seins, nämlich „sein, leben, wahrnehmen und erkennen“, die wir im Weltall vorfinden, untersucht und festgestellt hat, daß sie alle vier im Menschen zusammengefaßt sind, ohne daß der Mensch etwas dazu getan hätte, kommt er zwangsläufig zu folgendem Schluß:

„Das, was du, Mensch, bekommen hast, gab dir derselbe, von dem auch die anderen Wesen erhielten, was sie sind . . . Du bist also Eigentum dessen, dem auch alles andere gehört . . . Jemand, größer als du, gab dir, was du dein eigen nennst“²⁵.

Der anfängliche Anthropozentrismus des Sibiuda entfaltet sich zu einem definitiven Theozentrismus. Das *nosce teipsum*, Achse seines Denkens, gipfelt in der Erkenntnis Gottes. Auf religiöser Ebene führt dieser Gedanke zu einer Frömmigkeit franziskanischen Stils, in der die Funktion der Geschöpfe darin besteht, den Menschen auf seinem Weg zu Gott zu begleiten. Aus diesem Grunde „entfernt sich der Mensch um so mehr von sich selber und von seinem Schöpfer, je mehr er sich von den Geschöpfen entfernt“²⁶.

Welcher ist nun für Sibiuda der tiefste Ursprung dieser menschlichen Vorrechte? Er liegt dort, wo auch seine Besonderheit als Mensch seine Wurzel hat: in seiner intellektuellen Natur mit ihrer doppelten Auszeichnung, der des Selbstbewußtseins und der der Freiheit. Die anderen Dinge haben ihre eigene Natur; der Mensch besitzt nicht nur eine eigene Natur, sondern er weiß, daß er sie besitzt²⁷, und daß er über sie verfügen kann. Dieser letzte Gesichtspunkt ist für Sibiuda der wichtigste. Mehr noch als das Selbstbewußtsein, hält er die freie Willensentscheidung für den hauptsächlichsten Wert des Menschen²⁸. Menschsein bedeutet vor allem Freiheit und Selbstverfügung. Auf der ganzen Welt gibt es nichts Edleres und Größeres als die Freiheit. Dank ihrer ist der Mensch „mehr wert als die ganze Welt“²⁹. Sie macht den Menschen zum König der Schöpfung, da alles, was existiert, zu seiner freien Verfügung steht, damit er ungezwungen darüber verfügt und auf diese Weise über sich selbst verfügen kann³⁰. Dank des freien Willens wird der Mensch zum „lebenden Abbild Gottes“³¹. Der Kreis der Schöpfung hat sich in einem Geschöpf geschlossen,

²⁵ EBD. S. 9.

²⁶ EBD. S. 76: *Quantomagis elongas te a creaturis, tantomagis elongas a teipso et a tuo conditore.*

²⁷ Vgl. EBD. S. 117: *Sed est unus alius modus differendi specialis, qui solum convenit homini, per quem modum specialiter homo differt ab omnibus. Et iste modus non est per habere, sed per cognoscere se habere . . . Homo ergo non solum plus et maiorem dignitatem habet, sed etiam cognoscit se habere.*

²⁸ Vgl. EBD. S. 133: *Ulterius debet homo seipsum ponderare per suum proprium valorem, videlicet per liberum arbitrium.*

²⁹ EBD. S. 136: *Plus ergo sine dubio valet homo, quam totus mundus. Siehe auch EBD. S. 132: Deus dedit homini magnum donum, quando dedit homini ipsummet hominen. Plus igitur dedit illi in hoc, quam quando dedit sibi totum mundum, quia homo plus valet quam totus mundus.*

³⁰ Vgl. EBD. S. 134: *Ecce ibi . . . Imperatorem et Regem totius naturae . . . Omnia ergo, quae sunt in homine, laborant in ipso continuo et incessanter, ut maneat et sedeat ipse rex, scilicet liberum arbitrium.*

³¹ Vgl. EBD. S. 136: *Neque potuit (homo) elevari per naturam, nec maiorem accipere dignitatem*

das gleichzeitig Endzweck und Vollendung ist, das völlige Ebenbild und Gleichnis seines Schöpfers³². Aus diesem Grund kann der Mensch niemandem außer Gott seine Freiheit geben, noch kann er Gott etwas anderes geben als seine Freiheit. Wenn nichts Geschaffenes dem freien Willen überlegen ist und der freie Wille alles Geschaffene übertrifft, so kann nur Gott auf ihm sitzen. „Seht den freien Willen in Gottes Sitz verwandelt: dort kann nur Gott herrschen“³³.

Sibiudas Philosophie gipfelt zwangsläufig in einer großartigen Abhandlung über die Liebe. Er versteht unter der Liebe die echteste und ausschließliche Eigenschaft des Menschen; diejenige, die ihm am nächsten steht, da sie von ihm vollbracht wird. Tatsächlich ist die Liebe „die erste Gabe des Willens“³⁴. Liebe setzt Freiheit voraus. Eine erzwungene Liebe wäre keine solche. Andererseits ist es die Liebe, die der Freiheit ihren endgültigen Wert verleiht. Es stimmt wohl, daß der Wille seine Natur nicht ändern kann, aber er kann die Beschaffenheit und Form des begehrten Gegenstandes annehmen, denn „so wie der geliebte Gegenstand, so ist die Liebe und so ist der Wille, wie die Liebe ist“³⁵. Daraus folgt, daß der Wille den Namen des begehrten Gegenstandes, in den er sich aus Liebe verwandelt, erhellt. Wenn also

„der Wille die Erde liebt, heißt er irdisch; wenn er tote Dinge liebt und stumme, heißt er tot und stumm; wenn er tierische Dinge liebt, heißt er tierisch; wenn er den Menschen liebt, heißt er menschlich, und wenn er Gott liebt, so heißt er göttlich. So kann sich der Mensch aus Liebe freiwillig in etwas Anderes, Edleres oder Niederes, verwandeln“³⁶.

Sibiuda beurteilt hier den Menschen im Hinblick auf seine Gegenüberstellung mit der gesamten Wirklichkeit, von den niederen Geschöpfen bis hin zu Gott, ganz so, wie es später Cusanus und Pico, jeder auf seine Weise, taten. So erscheint der Mensch von neuem im Mittelpunkt der Schöpfung, da es ihm allein zukommt, mit einer geordneten Liebe die verschiedenen Stufen der Wirklichkeit, die wir im Weltall vorfinden, gewissermaßen auszugleichen, wenn auch die ganze Schöpfung der Liebe wert ist. Selbstverständlich bezwei-

naturalem, quia tractus est et elevatus usque ad Dei similitudinem et imaginem vivam. Nam liberum arbitrium est imago Dei viva.

³² Vgl. EBD. S. 136: Unde sine dubio in homine est plena Dei imago et similitudo creata, nec ultra est ascensus . . . In scala naturae nulla creatura est supra, quia in eo est finis et complementum, et plena et completa imitatio, imago et similitudo creatoris.

³³ EBD. S. 135: Ulterius autem liberum arbitrium nihil portat creatum vel sedet in eo, quia nihil creatum est supra ipsum, sed ipsum est supra omnia: ergo solum creator debet ibi sedere . . . Ecce liberum arbitrium factum est sedes Dei, ibi enim solus Deus debet imperare, dominare et regnare.

³⁴ EBD. S. 148: Sola autem voluntas potest dare et primum quod dare potest est amor. Ergo amor est primum donum voluntatis.

³⁵ EBD. S. 173: Ipsa voluntas recipit modum, formam et naturam rei amatae . . . et denominatur a re amata, quia talis est amor, qualis est res amata et talis est voluntas, qualis est amor.

³⁶ EBD. S. 173: Ideo si voluntas amat terram, tunc dicitur terrena vel terra et amor dicitur terrenus. Et si amat res mortuas ac mutas, tunc dicitur mortua et muta. Et si amat res brutales et bestiales, tunc dicitur brutum et bestiale et amor brutalis. Et si amat homines, tunc dicitur humana. Et si amat Deum, tunc dicitur divina et amor divinus. Et ita homo potest per amorem mutari, transformari et converti in aliam rem nobiliorem vel turpiorem, libere et sponte.

felt Sibiuda nicht, daß die erste Liebe nur Gott gehört. Indem der Mensch Gott aus Liebe dient, vereint er sich ganz mit ihm. Auf diese Weise faßt die Verpflichtung zur Liebe die ganze Welt zusammen und bringt sie zur Vollendung. Alle Dinge haben ihren Ursprung in der ersten Liebe, und in dieser Liebe werden sie vollbracht³⁷.

Welchen Raum nimmt Christus, Gott und Mensch, in Sibiudas Denken ein? Werden wir bei ihm, wie später bei NvK, eine enge Verbindung von Anthropologie und Christologie finden? Diese Verbindung besteht, aber sie hat andere Grundlagen. Sibiuda führt das Thema Jesus Christus aufgrund der Notwendigkeit der Erlösung in sein Denken ein. Der Mensch in seiner derzeitigen Lage als gefallener Mensch schreit nach einem Erlöser. Dieser muß zwangsläufig Gott und gleichzeitig auch Mensch sein³⁸. Sibiudas Beweisführung ähnelt derjenigen von Cusanus im 3. Buch *De docta ignorantia*, nur daß hier der Leitfaden rein soteriologisch ist. Erst später, als es für ihn feststeht, daß nur ein Gott-Mensch den gefallenen Menschen erlösen kann, nimmt dieser Gott-Mensch, der sich in einen Menschen verwandelt hat, eine neuartige Beziehung zu der erneuerten Welt auf. Dieser neue Mensch wäre dann das großartigste Geschöpf, das man sich denken könnte, da es mit dem Schöpfer verbunden wäre³⁹. Aus dem gleichen Grund wäre er ein unendlicher Mensch und würde alle Geschöpfe unendlich übertreffen; denn es gibt keinen Vergleich zwischen dem Endlichen und dem Unendlichen⁴⁰. Endlich wäre er der Herr der Schöpfung, da alle Geschöpfe für den Menschen geschaffen wurden, und allen Menschen überlegen⁴¹. Der soteriologischen Problematik folgend ist Sibiuda, also gewissermaßen zu der ontologischen zurückgekehrt. Schließlich ist die Welt für den Menschen und der Mensch im Hinblick auf den kommenden Gott-Menschen geschaffen.

³⁷ Vgl. EBD. S. 161: *Deinde homo debet servire Deo per amorem, et sic homo serviendo Deo colligatur cum Deo . . . Et sic obligatio amoris complet ac consumat ac colligat totum mundum. Unde primo ab amore omnia procedunt et processerunt, et in amore consummantur.*

³⁸ Vgl. EBD. S. 421: *Ideo concluditur, quod, cum illud, quod debet homo solvere Deo pro satisfactione, debet esse maius, quam quidquid est citra Deum, et hoc non est nisi Deus . . . nullus potest facere istam satisfactionem, nisi Deus, et nullus debet et tenetur facere nisi homo; ergo oportet quod ille, qui faciet, sit Deus et homo, ita quod sit una et eadem persona, quae sit Deus et homo . . ., ut idem sit Deus qui est homo. Nam si aliter coniungantur, impossibile est, quod satisfactio fiat, quoniam, si sit alius Deus et alius homo, tunc Deus faceret quod non debet, et homo faceret quod non potest.*

³⁹ Vgl. EBD. S. 445: *Et quoniam iste homo erit maior creatura et altior, quae possit esse vel cogitari . . ., quia Deus et homo, ideo in quantum homo ratione illius unionis cum Deitate erit super omnes creaturas et omnis creatura erit inferior.*

⁴⁰ Vgl. EBD. S. 433: *Ideo ille homo erit infinitus et plus valebit quam omnes homines, cum sint finiti, et etiam quam omnes creaturas, cum non sit comparatio inter finitum et infinitum.*

⁴¹ Vgl. EBD. S. 445: *Item etiam erit Dominus omnium creaturarum mundi, quia omnes creaturas sunt propter hominem et ipse erit Dominus super totam naturam humanam, et per consequens super omnes alias creaturas.*

Vergebens würde man jedoch vom Sibiudas Gedankengang eine eindeutige Anerkennung des Primates Christi vor aller Schöpfung erwarten. Das entscheidende Motiv der Menschwerdung ist bei ihm ausschließlich das Erlösungsmotiv. Zwar zieht er aus seiner langen Betrachtung die Schlußfolgerung, daß, wie Gott die Welt geschaffen und für den Menschen vorbereitet hat, so wird er auch die menschliche Natur für die Aufnahme dieses neuen Menschen vorbereiten⁴². Der Anhaltspunkt für diese Folgerung ist aber nur die Voraussetzung der Sünde. Eine Berücksichtigung der Menschwerdung ohne den Sündenfall ist bei Sibiuda nicht vorhanden⁴³.

Es ist schwierig, in der Philosophie vor Sibiuda eine so überlegte Hinwendung zum Selbstbewußtsein zu finden, das zum Angelpunkt der inneren und äußeren Wahrheit des Menschen wird. Wenn das *Liber Creaturarum* von Paul IV. auf den Index gesetzt wurde, und später die Indices von Pius IV. und von dem spanischen Großinquisitor Quiroga das Verbot für das Vorwort aufrechterhielten, so nur deshalb, weil der kirchlichen Obrigkeit seine massive und wenig nuancierte Behauptung von der wegweisenden Funktion des Menschen zur Wahrheit gefährlich erschien. Natürlich dürfen wir nicht vergessen, daß auf dem Grunde von Sibiudas Denken die Behauptung beruht, daß „der Mensch nach Gottes Maß geschaffen wurde, als sein höchstes Abbild, und davon ausgehend versteht es sich nur zu gut, daß er selber das Maß aller Dinge ist“⁴⁴. Diese Überzeugung christlichen und augustinischen Ursprunges hinderete Sibiuda daran, in die „Verabsolutierung“ des Menschen im Sinne des modernen Denkens zu verfallen. Wir müssen auf Cusanus warten, damit die Tendenzen, die Sibiuda in seinen Gedankengängen andeutet, ihr fehlendes Gleichgewicht und eine tiefergehendere philosophische und theologische Grundlegung erhalten.

⁴² Vgl. EBD. S. 453: Et ideo possumus arguere, quod sicut Deus praeparavit istum mundum propter hominem, ut esset conveniens ad suscipiendum hominem . . . ; ita similiter praeparabit et disponet naturam humanam et homines, ut sint convenientes ad suscipiendum istum hominem, quoniam quodammodo sicut primus homo se habebat ad totum mundum, in quo susceptus est . . . , ita se habebit iste homo ad totam humanam naturam et ad omnes homines, quia iste homo debet suscipi ab hominibus et dari naturae humanae. Et ideo sicut primus homo erat super omnes creaturas, ita iste homo oportet, quod sit super omnes creaturas.

⁴³ Vgl. EBD. S. 451: Et apparet de facto quod voluntas et intentio Dei fuit dare talem hominem, alias sequeretur quod . . . nullus homo attingat finem, propter quem factus est, et per consequens omnes homines frustra essent et viverent, et omnes creaturae frustra servirent hominibus, et totus mundus esset frustra.

⁴⁴ L. MARTÍNEZ GÓMEZ, *Bosquejo de Historia de la filosofía española*: Anhang I zu J. HIRSCHBERGER, *Historia de la Filosofía*, Bd. I, Barcelona 1954, S. 461.

Nikolaus von Kues (1401–1464)

Nikolaus von Kues ist auch ein Denker zwischen zwei Zeiten. Es ist fragwürdig, ob seine Philosophie den Höhepunkt des Mittelalters oder den Anfang der Neuzeit bedeutet, oder ob sie nicht beides gleichzeitig ist, so wie es auf eine Epoche paßt, in der sich das Alte und das Neue unlöslich miteinander verbinden. Woran wir allerdings nicht zweifeln können, ist die Tiefe und die Originalität, mit denen Cusanus die Gesamtheit der philosophischen Problematik angeht, ausgehend von einem gemeinsamen Grundsatz, der ihm erlaubt, sie zu beherrschen. Einer der hauptsächlichsten und bezeichnendsten Züge seines Denkens ist der Sinn für eine „harmonische und fortschreitende Globalität“, in der, laut eines Satzes von Gandillac, „die Einzigartigkeit und die Verschiedenheit ihren eigenen Wert behalten“⁴⁵.

Diese Dialektik von Ganzheit und Eigenart – Angelpunkt der Philosophie des Cusanus – wird besonders deutlich im Thema des Menschen. Das cusanische Menschenbild entspricht seinem Bild von Gott und der Welt. Aus diesem Grund definiert er den Menschen durch sein polares Verhältnis zu Gott und zur Welt. Gott gegenüber ist der Mensch ein „zweiter Gott“ oder ein „menschlicher Gott“; der Welt gegenüber eine „menschliche Welt“ oder eine „kleine Welt“⁴⁶. Lassen Sie uns mit diesem zweiten Gesichtspunkt beginnen, da die Vertiefung in ihn uns zwangsläufig zum ersten hinführt. Der Mensch ist eine Welt im Kleinen. Natürlich handelt es sich hier um die cusanische Auslegung des klassischen Motives vom Mikrokosmos. Jedoch übernimmt Cusanus niemals etwas, ohne es umzuwandeln. Hier in unserem Fall verbindet er das klassische Thema des Mikrokosmos mit der Mittlerstelle des Menschen im Universum und der Schöpferkraft des Geistes.

Wirklich ist der Mensch eine Welt im Kleinen, nicht nur, weil er in seiner Natur die sinnliche und die intellektuelle vereint; nicht nur, weil in ihm die verschiedenen Stufen des Seins „eingefaltet“ sind, die sich im Weltall „entfalten“⁴⁷, sondern vor allem auch, weil er, in die Mitte der Schöpfung gestellt, auf dem höchsten Punkt der sinnlichen Natur und auf dem niedrigsten der

⁴⁵ *La Philosophie de la „Renaissance“*, a.a.O., S. 34.

⁴⁶ Vgl. *De coni.* II, 14 (h III, N. 143, Z. 7–10): Homo enim Deus est, sed non absolute, quoniam homo. Humanus igitur est Deus. Homo etiam mundus est, sed non contracte omnia, quoniam homo. Est igitur homo microcosmos aut humanus quidam mundus; *De beryl.* 6 (h XI/1, S. 7, Z. 6–7): Quarto adverte Hermetem Trismegistum dicere hominem esse secundum Deum.

⁴⁷ Vgl. *Doct. ign.* III, 3 (h I, S. 126, Z. 29–S. 127, Z. 3): Humana vero natura est illa, quae est supra omnia Dei opera elevata et paulo minus angelis minorata, intellectualem et sensibilem naturam complicans ac universa intra se constringens, ut microcosmos aut parvus mundus a veteribus rationabiliter vocitetur; *De coni.* II, 14 (h III, N. 143, Z. 10 – N. 144 Z. 2): Regio igitur humanitatis Deum atque universum mundum humanali sua potentia ambit . . . Intra enim humanitatis potentiam omnia suo existunt modo. In humanitate igitur omnia humaniter, ut in ipso universo universaliter explicata sunt: quoniam humanus existit mundus.

intellektuellen, im Horizont von Zeit und Ewigkeit, in sich das Höchste mit dem Niedersten vereint und so zu einem wirklichen Band und einer wirklichen Klammer der Welt wird⁴⁸. Und so, wie er die verschiedenen Sphären des Weltalls in sich umfaßt, dank der Schöpferkraft seines Geistes, gibt er gleichzeitig dieses Weltall wieder.

Nun besteht aber die Ähnlichkeit zwischen Gott und dem Menschen gerade in dieser geistigen Kreativität; dank ihrer ist der Mensch ein *secundus deus*. Wie Gott die realen Seienden schafft, so schafft der Mensch die rationalen, d. h. die mathematischen Begriffe und die der anderen Dinge, die künstlichen Gebilde, die Werkzeuge oder die Werke der Kunst; dieses alles ist der menschlichen Vernunft ähnlich, so wie jenes der göttlichen⁴⁹. Der menschliche Geist nähert sich also Gott durch seine schöpferische Kraft, allerdings unterscheidet er sich durch die Art des Vorgehens. Gott schafft, was er begreift, der Mensch begreift nur, was Gott vorher erschaffen hat. Seine Erkenntnis bringt nicht, wie die Gottes, das Reale hervor, sondern er eignet sich es an und gibt es im Geiste wieder. „Wie das Wort Gottes wesenschaffend, so ist unser Geist nachbildend“⁵⁰.

Diese Dialektik von Ähnlichkeit und Unähnlichkeit zwischen dem menschlichen und dem göttlichen Geist betrifft allerdings nicht in gleichem Maße alle Werke des Menschen. Cusanus nimmt dabei die mathematischen Begriffe und die Kunstwerke aus. Diese Ausnahme ist wichtig; denn durch sie kommt ein typischer Zug des Selbstbewußtseins des Renaissancemenschen zum Ausdruck. Für Cusanus bedeuten die mathematischen Wissenschaften die reinste Form des menschlichen Wissens. Sie haben in unserer Vernunft ihren Ursprung, so wie die realen Seienden ihren Ursprung in der göttlichen haben. Aus diesem Grunde besitzt keine andere Wissenschaft die Gewißheit der Mathematik⁵¹. Ähnliches läßt sich von den Werkzeugen und Kunstwerken sagen. Um sie herzustellen, benutzt der Mensch das Material, das er in der Natur vorfindet; die Form jedoch, die er dieser Materie gibt, entstammt nicht der Natur, sondern seiner Kunst. Der Handwerker sagt:

⁴⁸ Vgl. *Ven. sap.* 32 (p I, fol. 214^v): *Quam pulchre copulam universi et microcosmum hominem in supremo sensibilis naturae et infimo intelligibilis locavit, connectens in ipso ut in medio inferiora temporalia et superiora perpetua. Ipsum in horizonte temporis et perpetui collocavit, uti ordo perfectionis deposcebat.*

⁴⁹ Vgl. *De beryl.* 6 (h XI/1, S. 7, Z. 8–11): *Nam sicut Deus est creator entium realium et naturalium formarum, ita homo rationalium entium et formarum artificialium; quae non sunt nisi sui intellectus similitudines, sicut creaturae Dei divini intellectus similitudines.*

⁵⁰ *Brief an Nikolaus Albergati* (CT IV 3, S. 34, N. 22). Wir können hier auf diese Problematik nicht näher eingehen. Siehe darüber E. COLOMER, *De la Edad Media al Renacimiento. Ramón Llull – Nicolás de Cusa – Juan Pico della Mirandola*, Barcelona 1975, S. 189 ff; S. 228 ff.

⁵¹ Vgl. *De poss.* (h XI/2, N. 43, Z. 7–12; N. 44, Z. 1–2): *Nam in mathematicis quae ex nostra ratione procedunt et nobis experimur inesse sicut in suo principio per nos ut nostra seu rationis entia sciuntur praecise, scilicet praecisione tali rationali a qua prodeunt, sicut realia sciuntur praecise praecisione divina, a qua in esse procedunt . . . Si igitur recte consideravimus, nihil certi habemus in nostra scientia nisi nostra mathematica.*

„Ich ahme nicht die Gestalt irgendeines Naturdinges nach. Solche Formen von Löffeln, Schalen und Töpfen kommen nur durch menschliche Kunst zustande. Meine Kunst besteht deshalb mehr im Zustandebringen als im Nachahmen geschaffener Gestalten, und darin ist sie der unendlichen Kunst ähnlicher“⁵².

Zu all diesem müssen wir noch die Funktion hinzufügen, die dem Menschen in der Abschätzung der Werte zusteht. Im Bereich des Endlichen vollbringt der menschliche Geist das vergleichende Messen von verschiedenen Dingen und teilt ihnen den gebührenden Wert zu. Wenn wir Gott als den Münzmeister ansehen, der die Münzen prägt, so hat der Mensch die Rolle des Bankiers, der ihren Wert festsetzt. Die menschliche Vernunft gibt nicht dem Wert das Sein, aber ohne sie wäre es unmöglich, das Vorhandensein irgendeines Wertes zu erkennen. Ohne die Kraft des vernünftigen Erkennens gäbe es keinerlei Wertschätzung und somit keinerlei Wert. In diesem Punkt erkennen wir deutlich die Kraft des Geistes; denn ohne ihn hätte die ganze Schöpfung keinen Wert. Wenn Gott also seinem Werke einen Wert geben sollte, mußte er den anderen Dingen die vernünftige Natur begeben⁵³.

Wo liegt die Wurzel dieser menschlichen Schöpferkraft? Cusanus erkennt nur eine mögliche Antwort an, und diese befindet sich in seiner Theorie der Teilhabe. Wenn alles Endliche dem Unendlichen in einem Teilhabeverhältnis gegenübersteht, so hat auch der menschliche Geist teil daran, aber eben gerade als Geist. Mit anderen Worten: der menschliche Geist ist das „lebendige Abbild“ des absoluten Geistes⁵⁴.

Dem menschlichen Selbstbewußtsein entspricht also auch der Stolz und die Demut dessen, der sich als lebendiges Abbild Gottes weiß, aber er weiß auch, daß es nur ein Abbild ist⁵⁵. Als *lebendiges* Bild Gottes ist das Vermögen des Menschen unendlich, nichts Endliches kann es erschöpfen. So ist der menschliche Geist nicht nur fähig, diese sinnliche Welt zu erkennen, sondern zehntausend und unendliche Welten⁵⁶. E. Cassirer unterstreicht mit Recht, daß in Cusanus zwei Formen eines relativen Unendlichen vorkommen, im Gegensatz zu Gott also das absolute Unendliche. Eine von beiden erscheint in der Welt, die andere im menschlichen Geist. In der einen spiegelt sich die Unendlichkeit in dem Bild des Weltalls wider, das keine räumliche Grenzen kennt; in der anderen wird die Unendlichkeit durch die Tatsache ausgedrückt, daß der Geist auf seiner fortschreitenden Bahn kein *ne plus ultra* anerkennt, und keine Grenzen für seinen Drang⁵⁷.

Allerdings täuscht sich Cassirer, wenn er in diesem unbegrenzten Vermögen des Geistes den philosophischen Ausdruck des „faustischen Geistes“ der

⁵² *De mente* 2 (h V, S. 51).

⁵³ Vgl. *De ludo* II (p I, fol. 167^v).

⁵⁴ Vgl. *De sap.* I (V, S. 17); *De mente* 3 ff. (h V, S. 57 ff.). Siehe auch *De coni.* I, 11 (h III, N. 56).

⁵⁵ Siehe darüber K. JASPERS, *Nikolaus Cusanus*, München 1964, S. 35 f.

⁵⁶ Vgl. *De quaer.* 3 (h IV, N. 44).

⁵⁷ Vgl. *Individuo y cosmos en la Filosofía del Renacimiento*, S. 95 f.

Renaissance sucht⁵⁸. Obgleich er sich seiner Schöpferkraft sehr bewußt ist, vergißt der Mensch bei Cusanus doch nie seine Gegebenheit als Kreatur. Sein Wissen ist Abbild von Gottes Wissen und kann so niemals göttlich sein. Auch das weiß der Mensch. Er ist sich darüber im klaren, daß er das lebendige Abbild Gottes ist, aber nur ein *Abbild*. Und indem er das weiß, weiß er auch von seinen Grenzen. Und so weiß er sich, obgleich es paradox klingt, als *interminus terminus, mensura mensurata*. Der Mensch kann alles messen, ohne selber von jemandem gemessen zu werden; denn nur Gott ist sein Maß⁵⁹. Für NvK ruht die Würde des Menschen auf dem „Wert der vernünftigen Natur“, dem höchsten Wert nach Gott⁶⁰. Nun besteht diese, unsere rationale Natur, nicht nur aus dem Erkenntnisvermögen, sondern auch aus der Freiheit der Entscheidung. Durch die Erkenntnis kann der Mensch alles erfassen, durch die Freiheit kann er alles sein.

„Der Bereich der menschlichen Natur umfaßt in seiner menschlichen Möglichkeit Gott und das Weltall. Der Mensch kann also ein menschlicher Gott sein, und wie auf menschliche Weise Gott, so kann er auch ein menschlicher Engel, ein menschliches Tier, ein menschlicher Löwe oder Bär oder jedes andere sein. Innerhalb der Möglichkeit der menschlichen Natur existiert alles auf seine Weise“⁶¹.

Für Cusanus bedeutet also die Freiheit nicht nur die Fähigkeit des Wählens, sondern vor allem die eigene Verwirklichung. So wie die Erkenntnis, ist es eine kreative Freiheit, in der der Mensch sich formen und verformen, gewinnen oder sich verlieren kann. Die Größe der Freiheit besteht nun darin, daß der Mensch, wenn er sich selber erwählt, Gott wählt. Der gleiche Denker, der in der ontologischen Ordnung das Prinzip der Individualität aufgestellt hat:

„Kein Wesen kann mit irgendeinem anderen zu irgendeiner Zeit ganz gleich sein“⁶²
und der es auf die anthropologische angewandt hat:

„Da niemand in allen Einzelheiten wie der Andere ist, weder in der sinnlichen Wahrnehmung noch in der Vorstellungskraft, noch in der Vernunftseinsicht, noch im Handeln, im Schreiben, im Malen oder in sonst einer Kunst, so würde einer den Anderen doch mit Genauigkeit nicht erreichen, auch wenn er tausend Jahre sich bemühte, ihn in irgendeiner Hinsicht nachzuahmen“⁶³,

gibt diesem gleichen Prinzip einen ethischen und religiösen Sinn, indem er dem Menschen als höchstes Gebot auferlegt, sich selber zu erwählen und zu verwirklichen. Gott selber will diesen individuellen Charakter seiner Kreatu-

⁵⁸ Vgl. EBD. S. 95.

⁵⁹ Vgl. *De mente* 9 (h V, S. 89).

⁶⁰ *De ludo* II (p I, fol. 167^v): Dum profunde consideras, intellectualis naturae valor post valorem Dei supremum est.

⁶¹ *De coni.* II, 14 (h III, N 143, Z. 10–15): Regio igitur ipsa humanitatis deum atque universum mundum humani sua potentia ambit. Potest igitur homo esse humanus Deus atque, ut deus, humaniter potest esse humanus angelus, humana bestia, humanus leo aut ursus aut aliud quodcumque. Intra enim humanitatis potentiam omnia suo existunt modo.

⁶² *Doct. ign.* III, 1 (h I, S. 122).

⁶³ EBD. II, 1 (S. 62 f).

ren. Er hat dem Menschen die Freiheit als Teilhabe an seiner unendlichen Freiheit geschenkt. Und er schätzt sie so sehr, daß er hofft, daß der Mensch sich freiwillig besitzt, damit auch er sich frei dem Menschen übergeben kann. Gott spricht schweigend mit dem Menschen, der versucht ihn zu erreichen: *Sis tu tuus, et ego ero tuus.* („Sei du dein eigen und ich werde dein eigen sein“⁶⁴.) Nur der Mensch, der sich selber besitzt, kann auch Gott besitzen.

So wie das Weltall im ganzen, so hat jedes Individuum ein unmittelbares Verhältnis zu Gott, ein Verhältnis, das nicht passiv, sondern aktiv ist. Cusanus hat diesen Gedanken mit der bekannten Anspielung auf ein Porträt von Roger van der Weiden, der alle anblickt, die ihn anblicken, verdeutlicht⁶⁵. Das Gleiche ereignet sich in unserem Verhältnis zu Gott. Unser Sein sowie unsere Erlösung hängen davon ab, ob Gott uns anblickt. Aber diese Tatsache entbindet uns nicht der Verpflichtung, auf seinen Blick mit unserem Blick zu antworten. Und je nachdem, wie unser Blick ausfällt, liebevoll, zornig oder gleichgültig, so sieht uns auch Gott an⁶⁶. So drückt NvK seine Auffassung des persönlichen und unübertragbaren Schicksals des Menschen aus. Der Mensch verwirklicht sich als Individuum Auge in Auge mit Gott.

Das Menschenbild von Cusanus verbindet zwei offensichtlich entgegengesetzte Aspekte: seine Zugehörigkeit zur Welt und seine absolute Einzigartigkeit als Individuum. Den Menschen versteht Cusanus nur im Verhältnis zu der Welt, der er angehört, die er als Mikrokosmos zusammenfaßt, die er in seiner Erkenntnis wiedergibt und in der seine Freiheit tätig ist; gleichzeitig ist der Mensch ein einzigartiges und unwiederholbares Individuum, dessen Aufgabe es ist, in seiner völligen Einzigartigkeit, Auge in Auge mit dem Absoluten, sich selber zu verwirklichen und auf diese Weise dazu beizutragen, daß die Welt sich verwirklicht.

Nun verstehen wir auch, warum die Christologie einen so wichtigen Platz in Cusanus' Denken einnimmt. Der Gedanke von einem Gott-Menschen, den Cusanus in dem dritten Buch seines Werkes *De docta ingorantia* entwickelt, ist kein überflüssiger theologischer Anhang, sondern die legitime Krönung seiner kosmologischen und anthropologischen Auffassung⁶⁷. Die tiefe Kluft zwischen Gott und der Welt, zwischen dem absoluten Unendlichen und dem relativen Endlichen kann nur dann überbrückt werden, wenn Gott selber die menschliche Natur, die als *natura media* das ganze Weltall zusammenfaßt, übernimmt und sie bis zu ihrer unendlichen Grenze emporhebt⁶⁸. Allerdings

⁶⁴ *Ven. sap.* 7 (p I, fol. 102^v).

⁶⁵ Vgl. *De vis.* Praefatio (p I, fol. 99^r).

⁶⁶ Vgl. EBD. 5 (fol. 100^v).

⁶⁷ Vgl. E. CASSIRER, *Individuo y cosmos en la filosofía del Renacimiento*, S. 58 f.

⁶⁸ Vgl. *Doct. ign.* III, 3 (h I, S. 126 Z. 20–28): Maximo autem, cui minimum coincidit, convenit ita unum amplecti, quod et aliud non dimittat, sed simul omnia. Quapropter natura media, quae est medium connexionis inferioris et superioris, est solum illa, quae ad maximum convenienter elevabilis est potentia maximi infiniti Dei. Nam cum ipsa intra se complicit omnes naturas, ut

kann nur ein wirklicher Mensch zu dieser Union mit Gott emporgehoben werden, da die Menschheit nur in konkreter und individueller Form existiert⁶⁹. Der Gott-Mensch wird so zur echten Klammer der Welt. Vollendung und Erfüllung des Weltalls bedeutet gleichzeitig die völlige Verwirklichung der Menschheitsidee.

Die Tatsache der Menschwerdung bleibt auch für Cusanus eine Glaubenswahrheit, aber seine Idee, der Gedanke an einen Gott-Menschen, ist eine Vernunftwahrheit, die sich aus seinem besonderen Menschenbild ableitet und in ihr gipfelt. Wenn wir an dem Gedanken Jakob Burckhardts festhalten wollen⁷⁰, den grundsätzlichen Charakterzug der Renaissance in ihrer doppelten Entdeckung der Welt und des Menschen zu sehen, müssen wir zugeben, daß diese sehr früh in NvK ihre religiöse und christliche Erfüllung fand.

Marsilio Ficino (1433–1499)

Zwischen NvK und Marsilio Ficino liegt nur eine Generation. Wenn wir jedoch das Menschenbild beider Denker gegenüberstellen, sehen wir neben den offensichtlichen Übereinstimmungen einen deutlichen Unterschied in der Problemstellung und besonders in dem Tonfall und der geistigen Haltung.

Das cusanische Denken war so in dem Glauben der Kirche verwurzelt, daß er das Problem einer möglichen Trennung nicht spürte. Ficino dagegen hat in seiner Umgebung die Problematik dieser Trennung mit all ihren zerstörerischen Folgen für Glauben und Denken erlebt. Deshalb ist die erklärte Absicht seines Denkens die Erneuerung und Vorantreibung der Gemeinschaft von Religion und Philosophie. Der Titel seines Hauptwerkes drückt klar die Absicht aus: Die *Theologia Platonica* versucht, das christliche Denken mit dem alten Saft des Platonismus neu zu beleben. Bei einem Versuch dieser Art muß der Mensch zwangsläufig im Mittelpunkt stehen; denn was der florentinische Denker unter den bekannten Begriffen der *pia quaedam philosophia* und *docta religio* sucht, ist gerade die geistige Erneuerung des Menschen.

Aus diesem Grunde dreht sich das Denken von Ficino gänzlich um die Zentralität des Menschen. Alles, was besteht, läßt sich in die fünf Stufen des Seins aufteilen: den Körper, die Beschaffenheit, die Seele, den Engel und Gott. Die menschliche Seele steht im Mittelpunkt⁷¹. Für Ficino ist sie der geistige

supremum inferioris et infimum superioris, si ipsa secundum omnia sui ad unionem maximitatis ascenderit, omnes naturas ac totum universum omni possibili modo ad summum gradum in ipsa pervenisse constat. Siehe auch *Sermo XXII*. „Dies sanctificatus“ (ed. E. HOFFMANN-R. KLIBANSKY: CT I 1, S. 30, Z. 21–23): Nam nisi Deus assumpsisset humanam naturam, cum illa sit in se ut medium alias complicans, totum universum nec perfectum, immo nec esset.

⁶⁹ Vgl. *Doct. ign.* III, 3 (h I, S. 127, Z. 7–10): Humanitas autem non est nisi contracte in hoc vel illo. Quare non esset possibile plus quam unum verum hominem ad unionem maximitatis posse ascendere, et hic certe ita esset homo quod Deus, et ita Deus quod homo.

⁷⁰ Vgl. *Die Kultur der Renaissance in Italien*, Stuttgart 1922, Bd. I, S. 141.

⁷¹ Vgl. *Theol. plat.* I, 1: Proinde, cum huc ascenderimus, hos quinque rerum omnium gradus,

Mittelpunkt der Welt, das dritte Reich zwischen dem Reich des Sinnlichen und dem des Geistigen. Die Seele steht in der Zeit und über der Zeit, sie ist unbeweglich wie die höheren Dinge und beweglich wie die niederen, sie erkennt die einen, ohne die anderen zu vergessen, sie stimmt mit den einen und den anderen überein und ist deshalb der Mittelpunkt der Natur, Kette des Weltalls, Angesicht aller Dinge, Knoten und Verknüpfung der Welt⁷².

Das cusanische Lob des Menschen begründete sich vor allem auf der geistigen Schöpferkraft. Ficino, der das Wunder der Schönheit beachtete, beruft sich vor allem auf die Kreativität des Menschen in der Kunst und der Technik. Der Mensch begnügt sich nicht wie die Tiere, die naheliegenden Bedürfnisse des Körpers zu befriedigen; unser Geist tut einen Sprung nach vorne und zeigt seine Schöpferkraft in der Anfertigung von unzähligen Gegenständen, Werkzeugen und Kunstwerken.

„Bei diesen Kunstwerken kann man sehen, wie der Mensch alles Material der Welt und dieses auf alle Arten zu gebrauchen versteht, als wenn alles ihm untertan wäre . . . Und er ist auch nicht zufrieden mit einem Element oder mit einigen von ihnen wie die Tiere, sondern er benutzt sie alle, als wäre er allen Herr. Er schreitet über die Erde, segelt auf dem Wasser, steigt mittels sehr hoher Türme in die Luft hinauf, ganz zu schweigen von den Flügeln des Dädalus oder Ikarus. Er zündet sich das Feuer an, benützt die Flamme vertrauensvoll und ist das einzige Wesen, das sie genießt . . . Mit himmlischer Macht steigt er zum Himmel empor und mißt ihn . . . Da der Mensch nun aber die Ordnung der Himmel, woher sie kommen und wohin sie gehen . . . beobachtet hat, wer könnte leugnen, daß er so, wie er ist, beinahe denselben Genius besitzt, wie der Schöpfer der Himmel, und auch irgendwie Himmel machen könnte, da er sie sogar schon jetzt macht, wenn auch aus anderem Material, aber doch in einer sehr ähnlichen Ordnung?“⁷³

Diese Schöpferfähigkeit des Menschen auf dem Gebiet der Technik und der Kunst stellt ihn neuerlich zwischen Welt und Gott. Ficino vergleicht vor allem den Menschen mit der Natur. Menschliche Künste bringen von sich aus alles hervor, was die Natur selbst hervorbringt. Maler und Bildhauer ahmen die Wirklichkeit nach und mit ihren Kunstwerken beweisen sie, daß wir nicht Sklaven der Natur sind, sondern ihre Nebenbuhler. Wie später Bacon, hebt

corporis videlicet molem, qualitatem, animam, angelum, Deum, invicem comparabimus. Quoniam autem ipsum rationalis animae genus inter gradus huiusmodi medium obtinens vinculum naturae totius apparet, regit qualitates et corpora, angelo se iungit et Deo, ostendemus id esse prorsus indissolubile, dum gradus naturae connectit.

⁷² Vgl. EBD. III, 2: In universo Dei opere connexio partium est ponenda, ut unius Dei unum quodque sit opus. Deus et corpus extrema sunt in natura et invicem diversissima. Angelus haec non ligat; nempe in Deum totus erigitur, corpora negligit . . . Qualitas etiam non connectit extrema, nam declinat ad corpus, superiora relinquit, relictis incorporeis fit corporalis. Hucusque extrema sunt omnia, seque invicem superna et inferna fugiunt, competentia carentia vinculo. Verum essentiali ista tertia interiecta talis existit, ut superiora teneat, inferiora non deserat . . . Est enim immobilis, est et mobilis. Illinc cum superioribus, hinc cum inferioribus convenit. Si cum utrisque convenit, appetit utraque. Quapropter naturali quodam instinctu ascendit ad supera, descendit ad infera. Et cum ascendit, inferiora non deserit, et dum descendit, sublimia non relinquit. Nam si alterutrum deserat, ad extremum alterum declinabit, neque vera erit ulterius copula mundi.

⁷³ EBD. XIII, 3. Siehe darüber M. LANDMANN, *De Homine. Der Mensch im Spiegel seines Gedankens*, Freiburg-München 1962, S. 148 ff.

Ficino die Macht des Menschen über die niedere Natur hervor, deren Werke er „verbessert und vervollständigt“⁷⁴. Wir dürfen jedoch in diesem allen keinen faustischen oder promethischen Geist der Renaissance sehen. Wie Gandillac schreibt, bleibt die Ästhetik des Ficino dem platonischen Motiv der Nachahmung treu⁷⁵. Der florentinische Philosoph lobt Zeuxis, weil er Weintrauben so den echten ähnlich gemalt habe, daß sogar einige Vögel nach ihnen gepickt hätten. Und wenn er gewisse technische Gegenstände erwähnt, wie die sprechenden Statuen der Ägypter, das Planetarium des Archimedes oder die Uhrenautomaten, so präzisiert er, daß der menschliche Geist, der hier seine schöpferische Kraft zeigt, die Materie den Formen unterwirft, die in der göttlichen Intelligenz schon vorher bestanden⁷⁶.

Die Macht des Menschen über die Natur ist also keine absolute, sondern eine abgeleitete. Aber auf ihr beruht der tiefe Grund der Ähnlichkeit des Menschen mit Gott.

„Wir erkennen die unermessliche Größe unserer Seele daran, daß selbst die Herrschaft über diese Welt sie nicht befriedigt; denn es wäre ihr, wenn sie diese Welt unterworfen hat, nicht genug, falls sie erführe, daß es noch eine andere gibt, die noch nicht unterworfen ist. So rief Alexander, als er Anaxarchus dem Nachfolger von Demokritus versichern hörte, daß es noch unzählige Welten gäbe, aus: Was für ein Elender bin ich, daß ich sie noch nicht unterworfen habe! So wünscht sich der Mensch keinen über sich und keinen ihm gleich, und er duldet nicht, daß irgend etwas von seiner Herrschaft ausgeschlossen ist. Dieser Zustand ist aber der Gottes nur. Darum wünscht sich der Mensch den Status eines Gottes“⁷⁷.

Aus diesem Grunde ist für Ficino der Mensch Gottes Stellvertreter auf Erden. Seine Weltherrschaft ahmt gewissermaßen die göttliche Vorsehung nach.

„Daher ist der Mensch, der im allgemeinen für alle Dinge, lebendige und leblose, vorsorgt, eine Art Gott. Sicher ist er der Gott der Tiere; denn er macht von ihnen allen Gebrauch, er beherrscht sie und unterrichtet viele von ihnen. Es ist auch klar, daß er der Gott der Elemente ist, denn er bewohnt und kultiviert sie alle. Endlich ist er der Gott aller Dinge; denn er handhabt, verändert und gestaltet sie alle“⁷⁸.

Schließlich, worum es auch immer geht, der Mensch ist ihr Herr.

„Er ist ohne Zweifel ein Gott auf der Erde. Weit davon entfernt, weniger göttlich zu sein aufgrund seiner Fleischlichkeit, ist sein Geist äußerst göttlich, denn sogar unter diesen irdischen Bedingungen vollbringt er noch göttliche Werke und während er die niedrigeren Dinge beherrscht, entfernt er sich nicht von den höheren“⁷⁹.

Zu all diesem müssen wir noch die Macht hinzufügen, die der Mensch über sich selber hat. Wenn es Gott eigen ist, alles zu sein, so kann der Mensch alles

⁷⁴ Vgl. EBD. XIII, 3.

⁷⁵ *La Philosophie de la „Renaissance“*, a.a.O., S. 50 f.

⁷⁶ Vgl. *Theol. plat.* X, 4.

⁷⁷ EBD. XIII, 4.

⁷⁸ EBD. XIII, 3.

⁷⁹ EBD. XVI, 6: *Denique qualiscumque terra sit huius homo est dominus. Est utique Deus in terris. Neque eo minus divinus putandus est hominis animus, quia corpore fragili circumdetur, sed ideo divinissimus, quoniam etiam in fece terrena, si modo terra sit vilis, contra tum loci naturarum, tum corporis farcinam tam divina opera peragit, ut dum inferiora gubernat, a superioribus non discedat.*

werden. Und so betont Ficino, ganz so wie Cusanus und Pico, das Vermögen des Menschen, sein Leben frei innerhalb einer Reihe von Möglichkeiten, die die Gesamtheit des Wirklichen umfassen, zu entfalten.

„Der Mensch lebt ein pflanzliches Leben, wenn er den Leib pflegt; ein tierisches, wenn er den Sinnen nachgibt; ein menschliches, wenn er nach der Vernunft handelt; ein Heldenleben, wenn er die natürlichen Dinge untersucht; ein Engelleben, wenn er die göttlichen Geheimnisse erforscht; ein göttliches Leben, wenn er alles dank der göttlichen Gnade bewerkstelligt. Alle Menschen erleben in irgendeiner Form diese Dinge in ihrem Geist, obwohl jeder auf andere Weise. So bemüht sich die Menschheit, alles zu sein, indem sie alle Formen des Lebens nachahmt“⁸⁰.

Trotz seiner Gottähnlichkeit, oder besser, wegen ihrer selbst, trägt der Mensch aber ein härteres Leben als die anderen Wesen. Ihn kennzeichnet, was Ficino die *inquietudo animi* nennt⁸¹. Der Mensch ist das von Natur aus dynamische Wesen, daß keine immanente Vollendung in sich trägt. Er allein verhält sich im Leben nie ruhend, er allein ist an diesem Platze nicht zufrieden⁸². Sein Geist sucht eifrig, durch seine Natur getrieben, nach den Gründen und den Ursachen der Dinge. Bei dieser Suche findet er oft etwas, was er nicht wollte. Oder er findet das nicht, was er wollte. Und so sucht er beständig etwas Weiteres und kommt niemals zur Ruhe. Nichts Sinnloseres kann man sich daher vorstellen als den Menschen, der durch seinen Geist das vollkommenste und zugleich das am wenigsten vollendete aller Kreaturen unter dem Himmel ist. Als Symbol dieses paradoxen Zustandes des Menschen spielt Ficino auf den klassischen Prometheusmythos an. Dieser kam zum Besitz des göttlichen Feuers, aber wurde deswegen

„durch das beständige Nagen der fressendsten aller Wunden gequält, durch die Qual der Wißbegierde. Und diese Qual wird solange dauern bis der Mensch zu demselben Platz zurückgetragen wird, von dem er das göttliche Feuer empfing“⁸³.

Darum wächst für den Menschen aus der *inquietudo animi* ein neuer Stolz und, wie eine Qual, so ist sie ihm doch auch ein Glück. Denn in ihr liegt ein

⁸⁰ EBD. XIV, 3: An conatur (animus) omnia fieri, sicut Deus est omnia? Conatur mirum in modum. Vitam siquidem agit plantae, quatenus saginando indulget corpori. Vitam bruti, quatenus sensibus adulatur. Vitam hominis, prout de humanis negotiis ratione consultat. Vitam heroum, quatenus naturalia investigat. Vitam daemonum, prout mathematica speculatur. Vitam angelorum, prout divina inquirat mysteria. Vitam Dei, quatenus Dei gratia omnia operatur. Omnis hominis anima haec in se cuncta quodammodo experitur, licet aliter aliae. Atque ita genus humanum contendit omnia fieri, cum omnium agat vitas. Quod admiratus Mercurius Trismegistus inquit: magnum miraculum esse hominem, animal venerandum et adorandum, qui genus daemonum noverit, quasi natura cognatum, quive in Deum transeat, quasi ipse sit Deus.

⁸¹ Vgl. EBD. I, 1: Cum genus humanum, propter inquietudinem animi inbecillitatemque corporis et rerum omnium indigentiam, durio rem quam bestiae vitam agat in terris, si terminum vivendi natura illi eundem penitus atque caeteris animantibus tribuisset, nullum animal esset infelicium homine. Siehe darüber M. LANDMANN, *De Homine*, S. 152 ff.

⁸² Vgl. *Theol. plat.* XIV, 7: Anxietas huiusmodi hominis ipsius est propria, siquidem a viribus animi propriis oritur. Quamobrem homo solus in praesenti vita vivendi habitu quiescit nunquam; solus hoc loco non est contentus. Solus igitur homo in regionibus his peregrinatur, et in ipso itinere non potest quiescere, dum ad patriam aspirat caelestem.

⁸³ *Epistola* Lib. II, a.a.O., S. 675 f.

Beweis für die Göttlichkeit des Menschen, daß er nicht für das Endliche, sondern für das Unendliche geplant ist. Der unendliche Wissensdrang des Menschen kann nur durch Gottes eigene Unendlichkeit ausgefüllt werden. „Für das Unendliche schuf Gott den Menschen, dem kein Endliches, so groß es sei, Genüge gibt“⁸⁴. Durch seine Vernunft den anderen Wesen überlegen, und doch durch das immer weiter Drängende dieser selben Vernunft unvollendeter und unglückseliger als sie, wird der Mensch, nach Ficino und, wie früher, beim Cusanus, Ruhe und Vollendung erst bei Gott finden.

Darum ist die Unsterblichkeit der Seele bei Ficino in den Mittelpunkt gestellt, die in seinem Meisterwerk, der *Theologia Platonica*, genau diesen Untertitel trägt: *De immortalitate animarum*. Für ihn ist die Forderung nach der Unsterblichkeit der Seele die unweigerliche Folge seines Menschenbildes. Wenn nur Gott den unendlichen Durst des Menschen stillen kann, wenn sich unser Geist mit dem vollen Gewicht seines Verlangens ihm zuwendet, dann müssen wir annehmen, daß dieses Verlangen seine endgültige Erfüllung in dem ewigen Leben der unsterblichen Seele erfahren wird. Sonst wäre der Mensch hauptsächlich ein unerfülltes Wesen, was mit Gottes Weisheit und Güte und mit dem Platz, den er ihm im Herzen des Weltalls eingeräumt hat, unverträglich wäre⁸⁵.

Nun findet auch hier die Christologie von Ficino ihren Platz. Der Mensch in seiner gegenwärtigen Lage verlangt nach Erlösung. Damit er sich mit Gott vereinen kann, ist es notwendig, daß Gott sich vorher mit ihm vereint. Die Bedeutung jedoch, die Ficino der Erlösung zukommen läßt, ist die einer *reformatio*, d. h. die einer Reform oder Erneuerung, durch die der Mensch, und durch den Menschen die gesamte Natur, in seiner ursprünglichen Form wiederhergestellt und neuerlich zu Gott geführt wird. Ficino beobachtet, daß es Gott ebenso gemäß ist, die entstellten Dinge wiederherzustellen, wie sie von Anfang an herzustellen. Indem er sich mit dem Menschen vereint, in dem als

⁸⁴ *Theol. plat.* XIV, 4.

⁸⁵ Vgl. EBD. XIV, 1: Totus igitur animae nostrae conatus est, ut Deus efficiatur. Conatus talis naturalis est hominibus non minus quam conatus avibus ad volandum. Inest enim hominibus semper ubique, ideo non contingentem alicuius hominis qualitatem, sed naturam sequitur speciei . . . Potest igitur quandoque nixus humanus in Deum intentus expleri. Nam quis hunc inseruit animis nostris, nisi ipse Deus, quem petimus . . .? Esset autem Deus (ut ita loquar) tyrannus iniquus, si ea nobis mandaret aggredienda, quae nunquam possemus implere. Esset quoque sagittarius imperitus, ac nimium temerarius, si desideria nostra velut sagittas ad se seu signum dirigeret, neque addidisset spiculis pennulas, quibus quandoque signum attingeret. Esset denique infortunatus, si conatus suus, quo nos ad se rapit, numquam finem suum consequeretur. Quamobrem potest animus noster aliquando fieri Deus, postquam ad id naturaliter contendit sollicitante Deo. EBD. XIV, 2: Nempe si impossibile sit finis ultimi consecutio, universa tum species tum actio speciei contingens est, fortuita et inanis. Quiescit quandoque oculus speciei gratiosae conspectu, quiescit auris melodia, et quisque sensus quandoque suis satiatur et impletur obiectis. Ratio vero, istorum regina . . . tam infelix erit, tam artifice naturae neglecta, ut oberret semper, quiescat nunquam?

natura media alle Dinge eingeschlossen sind, und indem er so zum „Knoten und Verknüpfungspunkt“ des Weltalls wurde, bewirkte Gott,

„daß es auf der Welt nichts Unförmiges, nichts Verachtenswertes gäbe, da er ja die irdischen Dinge mit dem König des Himmels verband und sie auf diese Weise gewissermaßen den himmlischen gleichstellte“⁸⁶.

Ficinos Denken erreicht in diesem Punkt seine endgültige Kohärenz. Indem Gott den Menschen als Knotenpunkt aller Dinge zu sich erhob, erhob er mit ihm die ganze Welt⁸⁷. Gleichzeitig wurde der Mensch in seiner Gottähnlichkeit bestätigt. Von nun an ist sein Weg zu Gott ohne Hindernisse.

„Weil Gott sich unmittelbar an den Menschen geschlossen hat, müssen wir verstehen, daß unser Glück darin besteht, uns unmittelbar an Gott anzuschließen. Hörten die Menschen also endlich auf, ihrer Gottesähnlichkeit zu mißtrauen, so würden sie auch aufhören, sich in den Gefilden des Todes zu verlieren“⁸⁸.

In Ficinos Denken haben Gott, Mensch und Welt ein enges Verhältnis zueinander. In dem Maße, in dem der Mensch sich seines Verhältnisses zu Gott bewußt wird, wächst auch der Wert, den er sich selber und der Welt zugesteht.

⁸⁶ *De christ. relig.* c. 18: Non minus ferme est deformia reformare, quam formare simpliciter ab initio . . . Decuit igitur Deum omnium effectorem perficere quae defecerant, quemadmodum per insensibile verbum omnia creaverat . . . Quid sapientius quam universi decorem miram primae et ultimae rationis copulam fieri . . . ? Sic ergo et declaravit et fecit ut nihil esset in mundo deforme, nihil penitus contemnendum, cum regi caelorum terrena coniunxit atque ea quodammodo coelestibus adaequavit.

⁸⁷ Vgl. EBD. c. 15: Memento quoque eodem Verbum ipsum naturam assumpsit humanam . . . Sic infinita bonitas, quae se communicare vult omnibus, tunc modo quadam aptissimo seipsam cunctis communicavit, quando sibi coniunxit hominem, in quo tamquam in media rerum specie cuncta comprehenduntur, neque mutat tunc sedem suam divina maiestas, cum sit semper ubique, neque se ad humana quasi per defectum deiecit divina sublimitas, sed humana ad se potius elavavit. EBD. c. 16: Quae super rationalem animam sunt, solum aeterna sunt, quae infra illam temporalia sunt, ipsa vero partim aeterna, partim etiam temporalia. Deum imitatur unitate, angelos intellectu, speciem propriam ratione, bruta sensu, nutritione plantas, essentia carentia vita. Est igitur animal hominis quodammodo omnia . . . Decet autem Deo communi omnium duci universam creaturam quodammodo iungi, non quidem sparsim, quia Deus summa unitas est, immo vero summatim naturae igitur humanae Deus uniatum oportet, in qua sunt omnia. Si enim illis quae supra eam sunt, tanquam creaturarum rerum extremis iungeretur, neque ad media rerum neque ad alia extrema coniunctio eiusmodi pertineret. Similiter si illis quae infra nos sunt iungeret semetipsum. Perfecto infinita unitas opera sua univert summpere et invicem et ad ipsum, cum ab initio in homine cuncta concluderit, deinde sibi devinzerit homine.

⁸⁸ EBD. c. 19: Proinde quia Deus homini absque medio se coniunxit, meminisse oportet nostram felicitatem in eo versari, ut Deo absque medio haereamus . . . Desinant igitur, iam desinant homines suae divinitati diffidere, ob quam diffidentiam mortalibus se ipsos immergunt.

Pico della Mirandola (1463–1494)

Zwischen Marsilio Ficino und seinem Schüler, Pico della Mirandola liegen nur 30 Jahre. Trotzdem ist der Unterschied zwischen dem Menschenbild des jungen und frühverstorbenen Denkers und dem seines Meisters auf den ersten Blick festzustellen. Natürlich versteht Pico den Menschen genau wie Ficino und Cusanus aus seiner Mittelstelle zwischen der Welt und Gott. Von Gott zu seinem Ebenbild erschaffen, stellt der Mensch eine „vierte Welt“ dar, die alles umfaßt, was sich in den drei anderen Welten befindet⁸⁹. Der Mensch hat mit den Körpern die vier Elemente gemein, mit den Pflanzen das vegetative Leben, mit den Tieren das Sinnliche und mit den Engeln das Geistige⁹⁰. Allerdings will Pico damit etwas mehr ausdrücken als die abgedroschene Idee vom Menschen als Mikrokosmos, der im Kleinen die verschiedenen Ebenen des Makrokosmos widerspiegelt⁹¹. Wenn Pico sich die alte griechische Auffassung vom Mikrokosmos zu eigen macht, so nur, um ihr sogleich eine neue Auslegung zu geben, indem er den Menschen durch sie als „Mittler“ zwischen Gott und der Welt auftreten läßt. Der Mensch, in die Mitte des riesigen Universums gestellt, nimmt als Welt im Kleinen an ihren beiden Extremen teil und wird so zum „Bindeglied und Verknüpfungspunkt“ der irdischen und himmlischen Wirklichkeit⁹². Für Pico begründet sich hierauf die Gottesebenbildlichkeit des Menschen, auf welcher die letzte Erklärung der unübertrefflichen menschlichen Würde beruht. Es handelt sich hierbei um eine spezifisch menschliche Eigenart, die ihn von jedem anderen irdischen oder himmlischen Geschöpf unterscheidet⁹³.

Nun allerdings beruht Picos Menschenbild weder wie bei Cusanus auf der geistigen Natur, noch wie bei Ficino auf der künstlerischen oder technischen

⁸⁹ Vgl. *Hept.* V, 6 (Opere, ed E. GARIN, Firenze 1942–1951, vol. I, S. 300): Hactenus de tribus mundis supercaelesti, caelesti et sublunari. Nunc agendum de homine, de quo est scriptum: „Faciamus hominem ad imaginem nostram“, qui non tam quartus est mundus, quasi nova aliqua creatura, quam trium quos diximus complexus et colligatio. Siehe auch EBD. Al. prooem. (S. 192): Est autem, praeter tres quos narravimus, quartus alius mundus, in quo et ea omnia inveniantur quae sunt in reliquis.

⁹⁰ Vgl. EBD. V, 6 (S. 304).

⁹¹ Vgl. EBD. Al. prooem. (S. 192): Tritum in scholis verbum est, esse hominem minorem mundum, in quo mixtum ex elementis corpus et caelestis spiritus et plantarum anima vegetalis et brutorum sensus et ratio et angelica mens et Dei similitudo conspicitur.

⁹² Vgl. EBD. V, 7 (S. 304): Homini mancipantur terrestria, homini favent caelestia, quia et caelestium et terrestrium vinculus et nodus est. Siehe auch *Commento* 12 (S. 478): La natura dell'uomo, quasi vincolo e nodo del mondo, è collocata nel grado mezzo dell'universo; e come ogni mezzo partecipa de gli extremi, così l'uomo per diverse sue parti con tutte le parti del mondo ha comunione e convenienza.

⁹³ Vgl. *Hept.* V, 6 (S. 302): Nos autem peculiare aliquid in homine quaerimus, unde et dignitas ei propria et imago divinae substantiae cum nulla sibi creatura communis comperiat.

Kreativität, sondern genau auf dieser Fähigkeit, die verschiedenen Naturen des Weltalls in der Einheit seines Wesens zu verbinden und beizuordnen. Aus diesem Grund ist der Mensch das Geschöpf, das am meisten dem Schöpfer gleicht. Mensch und Gott stimmen überein das zu sein, was Pico eine *mutua continentia mundorum* nennt, jeder auf seine Weise, so wie es dem wesentlichen Unterschied entspricht, der zwischen Vorbild und Abbild besteht.

„Gott enthält alles, als seinen Ursprung in sich, der Mensch hingegen enthält in sich alles als Mittelpunkt, woraus folgt, daß in Gott alle Dinge vollendeter sind als in sich selber; im Menschen jedoch die niederen Dinge edler und die höheren entartet werden“⁹⁴.

Aus diesem Grunde zeigt uns Pico in seiner *Oratio de hominis dignitate* den himmlischen Künstler, nachdem er das Schöpfungswerk vollbracht hat, wie er in einem schöpferischen Traum das neue Geschöpf ersinnt, das an Vollkommenheit alle anderen vorherigen übertreffen soll. Der himmlische Vater wird seinem neuen Sohn keinerlei einzigartige und besondere Eigenart mitgeben, sondern ihn mit allen Gaben beschenken, die er vorher unter die anderen Kreaturen verteilt hatte⁹⁵. Deswegen wird der Mensch von der restlichen Schöpfung beneidet und geliebt; denn alle Geschöpfe erkennen in ihm etwas Eigenes⁹⁶. Deswegen ist der Mensch auch mehr als ein Teil des Weltalles, sein „Fürst“, sein „Kopf“⁹⁷. Ihm dienen alle Geschöpfe. Zu ihm führt das ganze Weltall. Und auf ihm wie auf einem Gipfel bleibt die Schöpfung stehen⁹⁸.

Bis hierher stimmte Pico im Wesentlichen mit Ficino und NvK überein, da er wie sie den Menschen als „Mittler“ zwischen dem Höheren und dem Niederen betrachtete und aus diesem Grund als „Bindeglied“ des Weltalls. Das Neue seines Denkens besteht darin, daß sich an dieses klassische Thema sogleich das neue der Freiheit anknüpft. Tatsächlich ist es möglich, daß der Mensch durch seine Freiheit sozusagen seine eigene Natur bestimmt, da er keine bestimmte Natur besitzt, sondern eine Zusammenfassung aller ist. Und so richtet Pico an den Menschen durch Gottes eigenen Mund folgende denkwürdigen Worte, in denen Burckhardt und Cassirer nicht zu Unrecht einen der gelungensten Äußerungen des Renaissancegeistes erblickten:

„Keinen bestimmten Sitz, keine eigentliche Gestalt, keinen besonderen Auftrag habe ich dir, Adam, verliehen, damit du habest und besitzest, was du immer als Sitz, als Gestalt, als Auftrag dir wünschen mögest. Alle anderen Wesen in der Schöpfung habe ich bestimmten Gesetzen unterworfen. Du allein bis nirgends beengt und kannst dir nehmen und erwählen, das zu sein, was du nach deinem Willen zu sein beschließt. In die Mitte der Welt habe ich dich gestellt, damit du frei nach allen Seiten Umschau zu halten vermögest und erspähest, was dir behage. Nicht himmlisch, nicht irdisch und auch nicht sterblich habe ich dich erschaffen. Denn du selbst sollst, nach deinem

⁹⁴ *Hept.* V, 6 (S. 303 f). Siehe darüber E. COLOMER, *De la Edad Media al Renacimiento*, S. 244 f.

⁹⁵ Vgl. *Oratio de hom. dig.* (S. 104): Statuit tandem optimus opifex, ut cui dare nihil proprium poterat, commune esset quidquid privatim singulis fuerat.

⁹⁶ *Hept.* V, 6 (S. 304): Nec mirum alicui videri debet amari illum ab omnibus in quo omnia suum aliquid, immo se tota et sua agnoscunt.

⁹⁷ EBD. III, 7 (S. 264).

⁹⁸ EBD. I, 6 (S. 220): Supremus omnium et princeps homo, quo mundi corruptibilis natura progressa sistit pedem et receptui canit.

Willen, dein eigner Werkmeister und Bildner sein und dich nach der Form, die dir zusagt, bilden und gestalten. So steht es dir frei, auf die unterste Stufe der Tierwelt herabzusinken oder zu den höchsten Sphären der Gottheit aufzusteigen⁹⁹.

Drei grundsätzliche Züge kennzeichnen die Auffassung der Freiheit bei Pico. Vor allen Dingen besagt Freiheit Selbstbestimmung. Gott gibt den anderen Geschöpfen ein festes und bestimmtes Wesen zusammen mit einer begrenzten Handlungssphäre. Im Gegensatz dazu, erlegt Gott dem Menschen bei seiner Erschaffung kein abgeschlossenes Wesen auf, sondern überläßt seine Verwirklichung einer unendlichen Reihe von Möglichkeiten.

„In den Menschen allein streute der Vater bei seiner Geburt den Samen ein zu allem Tun und die Keime zu jeglicher Lebensführung. Wie ihrer ein jeglicher wartet, so werden sie erblühen und Früchte tragen. Sät er Pflanzensamen, so wird Pflanze sein. Pflügt er die Triebe der Sinnlichkeit, so wird er verwildern und ein Tier werden. Folgt er der Vernunft, so erstet aus ihm ein himmlisches Wesen. Entwickelt er aber die Vernunft, so wird er ein Engel und Gottessohn sein. Und wenn er endlich, unzufrieden mit dem Lose aller Geschöpfe sich in den Mittelpunkt seiner eigenen Einheit zurückzieht, dann wird er mit Gott selbst eins werden und emporgehoben in die einsame Finsternis, in welcher der Vater über alles, was ist, thront, selbst über alles seinen Thron errichten¹⁰⁰.

Was der Mensch von Gott mitbekommt, ist wie der Marmorblock, aus dem der Bildhauer sein Werk meißelt. Pico nennt diesen göttlichen Anfang ein „Werk von ungewisser Form“¹⁰¹ und bezeichnet den Menschen aufgrund seiner „verschiedenen, vielgestaltigen und veränderlichen Natur“¹⁰² als Proteus oder Chamäleon, das in der Lage ist, sich das Antlitz aller Dinge anzueignen¹⁰³. Im Lichte dieser wesentlichen Unbestimmtheit lassen sich die zwei anderen Züge von Picos Freiheit verstehen, nämlich die Selbsterwählung und der kreative Charakter. Der Mensch ist unter der Bedingung geboren, „das zu sein, was er will“¹⁰⁴. Da er kein festgelegtes Antlitz hat, kann er sich selber eines geben¹⁰⁵. Diese Selbsterwählung hat schöpferischen Charakter, da der Mensch sich in „Bildhauer und Planer“ seiner selbst verwandelt, in den Autor seines Selbstbildnisses¹⁰⁶.

Mit seinem Loblied auf die Freiheit hat Pico della Mirandola eines der typischsten Menschenbilder der Renaissance geschaffen. Es hat keinen Sinn, in

⁹⁹ *Oratio de hom. dig.* (S. 104). Siehe darüber E. COLOMER, a.a.O., S. 246 ff.

¹⁰⁰ EBD. S. 106: *Nascenti homini omnifaria semina et omnigenae vitae germina indidit Pater; quae quisque excoluerit illa adolescent et fructus suos ferent in illo. Si vegetalia, planta fiet. Si sensuality, obrutescet. Si rationalia, caeleste evadet animal. Si intellectualia, angelus erit et Dei filius, et si nulla creaturarum sorte contentus in unitatis centrum suae se receperit, unus cum Deo spiritus factus, in solitaria Patris caligine qui est super omnia constitutus omnibus antestabit.*

¹⁰¹ EBD. (S. 104): *Igitur hominem accepit indiscretae opus imaginis.*

¹⁰² EBD. (S. 108): *... homo variae ac multiformis et desultoriae naturae animal.*

¹⁰³ Vgl. EBD. (S. 106).

¹⁰⁴ EBD. (S. 108 f.): *... hac nati sumus conditione ut id simus, quod esse volumus.*

¹⁰⁵ Vgl. EBD. (S. 104): *... ut quam faciem ... tute optaveris, pro voto, pro tua sententia, habetas et possideas.*

¹⁰⁶ Vgl. EBD. (S. 106): *... ut tui ipsius quasi arbitrarius honorariusque plastes et fictor, in quam malueris tute formam effingas.*

Nikolaus Cusanus oder Marsilio Ficino eine gleichartige Stelle zu suchen, in der das Selbstbewußtsein des Menschen in der ersten Renaissancezeit einen so betonten Ausdruck findet, ausgenommen einige Gesichtspunkte aus den vorher zitierten beiden Texten *De coniecturis* und *Theologia Platonica*. In seinem Begriffe der Freiheit ist Pico zweifellos weiter gegangen als seine beiden Vorgänger, aber es ist kein Grund vorhanden, aus ihm eine Art Sartre *avant la lettre* zu machen, der noch vor dem französischen Denker die Freiheit als absolute Selbstbestimmung formuliert hätte. Bei Pico kann der Mensch noch keine „Bruttoexistenz“ sein, die sich selber ihre Essenz verleiht, weil bei ihm der Mensch immer noch ein Geschöpf Gottes ist. Aus dem gleichen Grund können wir nicht ohne weiteres die Gegenüberstellung akzeptieren, die Jaspers von der absoluten Freiheit Picos und der abbildlichen Freiheit Cusanus' macht¹⁰⁷. Die Freiheit des Sich-selbst-wählens bei dem letzteren ist nicht bei Pico einfach zur Freiheit des Sich-selber-schaffen-könnens verkehrt. Auch bei Pico, wie Jaspers andererseits zugibt, ist die Freiheit unweigerlich geschaffene Freiheit. Im Grunde ist Picos Begriff der Freiheit nicht radikal verschieden von dem des Cusanus oder Ficinos. In ihnen allen erkennen wir den gleichen grundsätzlichen Gedanken der verhältnismäßigen „Unbestimmtheit“ des menschlichen Wesens. Der Mensch kann auf menschliche Weise alles sein oder kann menschlicherweise alle Arten von Leben führen. Seine Aufgabe ist es, sich frei in seiner eigenen Einzigartigkeit zu verwirklichen und sich so vor Gott entscheiden und über seinen Platz im Weltall bestimmen zu können. Die Wertschätzung der Freiheit fällt bei Pico nicht zusammen mit der Verachtung des Erkennens. Wie unser Philosoph anlässlich seiner Polemik gegen die Astrologie unterstreicht, besteht die Größe des Menschen im Gegenteil in der Macht seines Geistes. Dank dieser Macht ist der Mensch größer als der Himmel und alle seine Sterne.

„Die Wunder des Geistes sind größer als die des Himmels . . . Denn außerhalb des Menschen gibt es nichts Großartiges auf der Erde und außerhalb des Geistes gibt es nichts Großartiges im Menschen; wenn du zu ihm aufsteigst, übertriffst du den Himmel; wenn du dich zum Leibe herabbeugst und dann zum Himmel hinaufschaut, so kommst du dir wie eine Fliege oder etwas noch Geringeres vor“¹⁰⁸.

Nun bringt auch bei Pico der Geist die Erkenntnisfähigkeit mit sich.

„Der Mensch ist nicht das, was wir sehen, so schwach und irdisch, sondern er ist Geist, ist Vernunft, die die ganze Himmelskugel und den ganzen Zeitablauf übertrifft“¹⁰⁹.

¹⁰⁷ Vgl. *Nikolaus Cusanus*, S. 165 f.

¹⁰⁸ *Ad astrol.* III, 27 (vol. II, S. 414): Nam miracula quidem animi, ut diximus, coelo maiora sunt . . . ; nihil magnum in terra praeter hominem; nihil magnum in homine praeter mentem et animum; huc si ascendis, caelum transcendis; si ad corpus inclinas et caelum suscipis, muscam te vides et musca aliquid minus.

¹⁰⁹ *Hept.* II, 7 (S. 242): Neque enim homo, ut scriptum in *Alcibiade*, hoc quod videmus fragile et terrenum, sed animus est, sed intellectus, qui omnem ambitum caeli, omnem decursum temporis excedit.

Man erinnert sich unwillkürlich an das „denkende Rohr“ von Pascal. Denn dank dieser Geisteskraft umfaßt und übertrifft diese hilflose und zerbrechliche Kreatur, die wir Mensch nennen, alle anderen Geschöpfe des Weltalls, anstatt von ihnen übertroffen zu werden. So wird der Mensch zum *universi contemplator*, zu dem Wesen, das Gott in das Herz der Welt gesetzt hat, damit es die Schöpfung bis auf den Grund kennen und in ihr seinen Schöpfer erkennen möge. „Laßt uns also in uns selbst eindringen“, mahnt Pico, „damit wir in uns neben allen Welten, den Vater und das Vaterland erkennen“¹¹⁰.

Die Hauptlinien des Denkens von Pico laufen wie bei Cusanus und Ficino in der Person des Gott-Menschen zusammen. Tatsächlich kann niemand besser als der fleischgewordene Gott die Rolle des Menschen als Band und Knoten des Weltalls auf einzigartige und ungewöhnliche Weise ausüben. Deshalb

„war es angebracht, daß derjenige, welcher Abbild des unsichtbaren Gottes ist, Erstgeborener der gesamten Schöpfung, in dem alles geschaffen wurde, sich mit dem durch ein unaussprechbares Band verknüpfte, der, zu Gottes Ebenbild erschaffen, jeglichen Geschöpfes Knoten und des ganzen Universums Zusammenfassung ist“¹¹¹.

Andererseits braucht der Mensch seit dem Sündenfall durch Adam einen Vermittler, und nur der kann wirklich Vermittler sein, welcher in sich beide Extreme verbindet. Deshalb

„konnte sich der Mensch nur durch denjenigen, welcher in sich selber Gott und Mensch vereint hat, mit Gott vereinigen, und dieser, als echter Vermittler, kann so die Menschen mit Gott einen, daß so, wie in Ihm Gottes Sohn den Menschen übernimmt, die Menschen durch Ihn zu Gottes Kindern werden“¹¹².

Schließlich:

„wenn durch den Menschen die ganze Natur in Gefahr war, konnte sein Bruch weder im Stich gelassen noch geheilt werden, es sei denn durch den, der die ganze Natur erschaffen hatte“¹¹³.

Auf diese Weise verbindet Pico die kosmische und soteriologische Funktion des Gott-Menschen mit der Gesamtheit seiner Philosophie von den Menschen und der Welt. Der Schlußstein des Gebäudes ist kein anderer als Jesus Christus.

„So wie der Mensch die äußerste Zusammenfassung aller niedrigen Wesen, so ist Jesus Christus die äußerste Zusammenfassung aller Menschen“¹¹⁴.

¹¹⁰ EBD. IV, Prooem. (S. 268).

¹¹¹ EBD. V, 7 (S. 308): Nam et congruum fuit ut qui est imago Dei invisibilis, primogenitum omnis creaturae, in quo condita sunt universa, illi copularetur unione ineffabili qui ad imaginem factus est Dei, qui vinculum est omnis creaturae, in quo conclusa sunt universa.

¹¹² EBD. VI, 7 (S. 322): Admonemur hinc magni illius sacramenti . . . : non posse hominem Deo coniungi nisi per eum qui, cum in se ipso hominem Deo coniunxerit, verus mediator effectus, potest ita homines Deo annectere ut, sicut in eo Filius Dei hominem induit, ita per eum homines Dei filii fiant.

¹¹³ EBD. V, 7 (S. 308): Nec erat, si cum homine tota natura periclitabatur, eius iactura aut negligenda aut reparanda per alium quam per quem tota fuerat instituta natura.

¹¹⁴ EBD. I, 7 (S. 220): Quemadmodum autem inferiorum omnium absoluta consummatio est homo, ita omnium hominum absoluta consummatio est Christus.

In ihm erreicht der Mensch seine Vollendung. Er ist jene *copula indissolubilis*, durch die der Mensch und mit ihm die ganze Welt von der Vielfalt zur Einheit zurückgeführt wird.

Im Ablauf dieser Ausführungen haben sich die Gedankengänge einer Reihe von Philosophen der ersten Renaissance gekreuzt. Ihr Ausgangspunkt ist nicht immer der gleiche, auch nicht ihr geistiger Horizont oder ihre philosophischen Voraussetzungen. Jedoch, alle diese Gedankengänge, so verschieden sie sind, laufen an einer einzigen Kreuzung zusammen, nämlich einer Auffassung des Menschen als *natura media*, Verbindungsglied zwischen den verschiedenen Sphären des Seins, und von hier aus laufen sie wieder zum Ausgangspunkt zurück, dem Gedanken des Gott-Menschen als endgültigem Band zwischen Gott und der Welt und zwischen den Menschen und Gott, in welchem sich der Ablauf der Schöpfung schließt und das Ende sich von neuem an den Anfang reiht.

In dieser Reihe von Denkern gehört NvK der zentrale Platz und nicht nur aus chronologischen Gründen. In seinem Denken bereitet sich der Schritt vom Mittelalter zur Neuzeit vor und wird zum Teil schon vollbracht. Er verstand es, besser als jeder andre, die Keime des neuen Menschen und Weltbildes, das in seiner Epoche aufkam, zu sammeln und indem er ihm die tiefgehendste und ehrgeizigste metaphysische Grundlage gab, überlieferte er es seinen Nachfolgern. Ausgesprochen oder nicht, steht er unter der gesamten Philosophie der Frührenaissance.

Die Absicht dieser Arbeit war es jedoch nicht, die Einflüsse, die diese Autoren miteinander verbinden, genau aufzuzeigen, sondern die Kontinuität einer Tradition zu unterstreichen, deren Ursprung vielleicht in den Quellen und Beweggründen zu suchen ist, auf denen sie fußt. Diese Tradition liegt jedenfalls klar zu Tage. Alle diese Philosophen sehen den Menschen in der Welt und doch außerhalb der Welt. Der Anhaltspunkt ist immer Gott. Der Mensch lebt sein Leben in dieser Welt, in der Erkenntnis und der Freiheit, die Gott ihm geschenkt hat; auf diese Weise erhebt er sich über die Welt und geht auf seinen Schöpfer zu. Der Mensch gestaltet die Welt, aber geleitet von einer überweltlichen Idee. Wenn wir hier von Humanismus reden wollen, so handelt es sich um einen theologisch untermauerten und im Glauben der Kirche verwurzelten Humanismus.

Selbstverständlich fehlen nicht die Spannungen zwischen Glauben und Denken, wie zum Teil bei Pico, aber ohne daß es zum Riß gekommen wäre, was später auf tragische Weise das Schicksal von Giordano Bruno bestimmte. Weder bei Ramon Sibiuda oder Nikolaus von Kues, noch bei Marsilio Ficino oder Pico della Mirandola, führt die Bejahung des Menschen, seines Wertes, seiner Würde, seiner Freiheit und seiner Mittlerstelle im Herzen des Weltalls zum Vergessen Gottes. Der Mensch mitsamt seinem schöpferischen Geist bleibt immer geborgen in der Welt, in der abbildlichen Nähe beziehungsweise Ferne zu dem Schöpfergott, der ihn und alle seine Möglichkeiten übergreift.

Selbst Mittelpunkt der Welt, hat der Mensch seinen Mittelpunkt außerhalb der Welt, in dem transzendenten Gott, von dem er stammt und zu dem er zurückkehren muß.

In einer Zeit wie der unseren, in der es nicht an Stimmen fehlt, die übereilt den baldigen „Tod des Menschen“ ankündigen, nachdem sie genau so übereilt den endgültigen „Tod Gottes“ verkündigt hatten, mag uns die Anstrengung jener Philosophen des ersten Humanismus, den Menschen im Lichte Gottes zu verstehen, um das neue Selbstbewußtsein des Renaissancemenschen im alten Bewußtsein seines göttlichen Ursprungs zu verwurzeln, einen Weg weisen zur Lösung einer zeitgeschichtlichen Krisis.