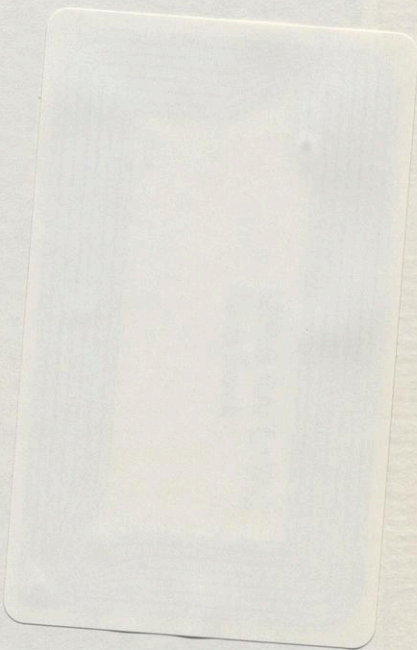




N12<509742386 021



UB Tübingen

HEINR. SCHUMACHER
Buchbinderei
Schreibwaren · Einrahmungen
7417 PFÜLLINGEN

**UNSTERBLICHKEIT UND
ESCHATOLOGIE 23.24
IM DENKEN DES 1916. 1918
NIKOLAUS VON KUES**

**MITTEILUNGEN UND FORSCHUNGSBEITRÄGE
DER CUSANUS-GESELLSCHAFT**

gelöst

~~N12<507186861 021~~

UB Tübingen

CUSANUS-GESELLSCHAFT

VEREINIGUNG ZUR FÖRDERUNG DER CUSANUS-FORSCHUNG

E. V.

BERNKASTEL-KUES

Mitteilungen und Forschungsbeiträge

In Verbindung mit dem Vorstand der Cusanus-Gesellschaft

hg. von KLAUS KREMER und KLAUS REINHARDT

unter Mitwirkung von: MARIANO ALVAREZ-GÓMEZ, Salamanca –
WERNER BEIERWALTES, München – KARL BORMANN, Köln –
EUSEBIO COLOMER, Bilbao – DONALD F. DUCLOW, Philadelphia –
WILHELM DUPRÉ, Nijmegen – KURT FLASCH, Bochum – HANS-
GEORG GADAMER, Heidelberg – MAURICE DE GANDILLAC,
Neuilly sur Seine – NIKOLAUS GRASS, Innsbruck – LUDWIG HA-
GEMANN, Mannheim – HERMANN J. HALLAUER, Bonn-Bad Go-
desberg – FRITZ HOFFMANN, Erfurt – JASPER HOPKINS, Minnea-
polis – ALFRED KAISER, Trier – KARL-HERMANN KANDLER, Frei-
berg – RAYMOND KLIBANSKY, Oxford – ERICH MEUTHEN, Köln –
SATOSHI OIDE, Sapporo – PETER-TAKASHI SAKAMOTO, Tokyo –
GIOVANNI SANTINELLO, Padova – HANS GERHARD SENGER,
Köln – PAUL E. SIGMUND, Princeton – JOACHIM W. STIEBER,
Northampton – MOROMICHI WATANABE, New York – REINHOLD
WEIER, Trier – KAZUHIKO YAMAKI, Yamanashi

Redigiert im Institut der Cusanus-Gesellschaft für Cusanus-Forschung an der Univer-
sität und Theologischen Fakultät Trier unter Mitarbeit von Dr. Alfred Kaiser.

MITTEILUNGEN
UND FORSCHUNGSBEITRÄGE
DER CUSANUS-GESELLSCHAFT

23

UNSTERBLICHKEIT UND ESCHATOLOGIE
IM DENKEN DES
NIKOLAUS VON KUES

Akten des Symposions
in Trier vom 19. bis 21. Oktober 1995

Herausgegeben von Klaus Kremer und Klaus Reinhardt



1996

PAULINUS-VERLAG, TRIER

MITTEILUNGEN
UND FÖRSCHUNGSBEITRÄGE
DER CUSANUS-GESELLSCHAFT

23

UNSTERBLICHKEIT UND ESCHATOLOGIE
IM DENKEN DES
NIKOLAUS VON KUES

Akten des Symposiums

in Verbindung mit dem 21. Oktober 1985

Hrsg. von KLAUS KREMER und KLAUS REINHARDT

MAURICIO ALVAREZ GOMEZ, Salamanca -
WERNER BEIERWALTES, München - KARL BORMANN, Köln -
EUSEBIO KAME, Bilbao - DONALD F. DUCLOW, Philadelphia -
WILHELM DUPE, Nijmegen - KURT FLASCH, Bochum - HANS-
GEORG GADAMER, Heidelberg - MAURICE DE GANDILLAC,
Neuchâtel am Jura - NIKOLAUS GÖSS, Innsbruck - LUDWIG HA-
GEMANN, Mannheim - GÖTTFRID LAUER, Bonn-Bad Go-
desberg - FRITZ HOFMEIER, München - JAMES HOPKINS, Minnea-
polis - ALFRED KAISER, Trier - HERMANN KANDLER, Frei-
berg - RAYMOND KLEIN, Bonn - RICHARD MEUTHEN, Köln -
SATSUHI OIDE, Sapporo - KAZUO SAKAMOTO, Tokyo -
GIOVANNI SANTINELLI, Rom - KASPER GERHARD SENGEL,
Köln - PAUL E. SICHEL, München - WILHELM W. STIEBER,
Northampton - MORITZ W. STIEBER, New York - REINHOLD



ISBN 3-7902-1364-0

Satz: Cusanus-Institut Trier, Dr. Alfred Kaiser

Satzsystem: TUSTEP, entwickelt und programmiert am Zentrum für Da-
tenverarbeitung, Abteilung Literarische und Dokumentarische
Datenverarbeitung der Universität Tübingen

Druck: Paulinus-Druckerei GmbH, Trier

ZA 711-23

INHALT

VORWORT	VII
KLAUS KREMER Zum Tode von Josef Stallmach	IX
TEILNEHMERLISTE	XIII
ERÖFFNUNG DES SYMPOSIONS	
Stadtbürgermeister Dr. Helmut Gestrich, Vorsitzender der Cusanus-Gesellschaft	1
HAUPTREFERATE (mit Diskussion)	
GIOVANNI SANTINELLO In welchem Sinne versteht Cusanus Charakter und wechselseitige Bezogenheit von Leib und Seele im Menschen? Wie versteht er demzufolge den Tod?	3
KLAUS KREMER Philosophische Überlegungen des Cusanus zur Un- sterblichkeit der menschlichen Geistseele	21
HELMUT MEINHARDT Das Geheimnis des Todes und der Auferstehung Jesu Christi nach Cusanus, ineins damit sein Ver- ständnis der Auferstehung der Toten	71
KLAUS REINHARDT Christus – Richter der Lebenden und der Toten	89
LUDWIG HAGEMANN Die »letzten Dinge« in der Sicht des Korans: Ster- ben und Weiterleben in islamischer Deutung	119

HANS GERHARD SENER

Das Zeit- und Ewigkeitsverständnis bei Nikolaus von Kues im Hinblick auf die Auferstehung der Toten

139

WALTER ANDREAS EULER

Auferstehung und Unsterblichkeit als Frage der Grundlegung von Religion

165

REGISTER

Personenregister

189

Sachregister

193

Ortsregister

197

Handschriftenregister

197

Stellenregister zu Werken des Nikolaus von Kues

198

VORWORT

Band 23 in der Reihe der »Mitteilungen und Forschungsbeiträge der Cusanus-Gesellschaft« bringt die Vorträge des 10. Internationalen Cusanus-Symposiums, das vom 19.–21. Oktober 1995 in Trier stattfand. Erstmals wird hier eine Thematik im Denken des Nikolaus von Kues aufgegriffen, die in den bisher vorliegenden Publikationen zu Cusanus höchstens am Rande gestreift, aber nicht zentral behandelt wurde, nämlich die cusanische Auffassung über Unsterblichkeit und Eschatologie. In sieben Untersuchungen wird diese Problematik angegangen: in der Untersuchung über die Bezogenheit von Leib und Seele in diesem Leben (G. Santinello) sowie derjenigen über die philosophisch aufgezeigte Unsterblichkeit der menschlichen Seele (K. Kremer). Mit den beiden Abhandlungen über Tod und Auferstehung Christi und der Toten (H. Meinhardt) und über Christus als Richter der Lebenden und Toten (K. Reinhardt) schiebt sich dann die Unsterblichkeit des ganzen Menschen, nicht nur seiner Seele, in den Vordergrund. Einer der menschlichen Seele von Hause aus zukommenden Unsterblichkeit tritt daher die Unsterblichkeit des Menschen als göttliches Gnadengeschenk gegenüber, ohne daß, wie die Diskussionen zeigen, ein Ausgleich beider Unsterblichkeitsbegriffe bei Cusanus gesehen wird. Ein Beitrag über die »letzten Dinge« in der Sicht des Korans (L. Hagemann) darf natürlich im Kontext dieser Thematik bei dem stärkstens am Islam interessierten Nikolaus von Kues nicht fehlen. Die beiden Aufsätze über das Zeit- und Ewigkeitsverständnis (H. G. Senger) und die Bedeutung von Auferstehung und Unsterblichkeit für die Begründung von Religion (W. A. Euler) beschließen den Zyklus der Untersuchungen.

An dieser Stelle komme ich gern der angenehmen Pflicht nach, einen mehrfachen Dank abstaten zu dürfen. Er gilt zunächst meinem engsten Mitarbeiter im Cusanus-Institut, Herrn Dr. A. Kaiser, für die erneute Erstellung des Satzes und der fünf Register dieses Bandes. Sodann sage ich Frau J. Hoffmann besonderen Dank, die nicht nur das Teilnehmerverzeichnis angefertigt, sondern vor allem die Transkription der auf Band aufgezeichneten und daher nicht immer leicht zu entschlüsselnden Diskussionsbeiträge übernommen und geleistet hat.

Last not least gilt mein Dank dem Paulinus-Verlag, und zwar zweifach, nämlich sowohl für die Drucklegung als auch für die bewährt gute Zusammenarbeit.

Trier, den 31. August 1996

Klaus Kremer

ZUM TODE VON JOSEF STALLMACH

Am 29. Juli 1995 ist Josef Stallmach – für viele ganz überraschend – verstorben. Seit 1960, d. h. seit Gründung der Cusanus-Gesellschaft gehörte er ihrem Wissenschaftlichen Beirat an, und noch 1990 hielt er auf dem anlässlich des 550. Jahrestages von *De docta ignorantia* veranstalteten internationalen Cusanus-Symposion in Trier einen vielbeachteten Vortrag mit dem Thema: »Der Verlust der Symbiose von Weisheit und Wissenschaft in Neuzeit und Gegenwart« (veröffentlicht in MFCG 20, 1992).

J. Stallmach wurde am 21. Februar 1917 in Hindenburg/Oberschlesien geboren, wo er auch Kindheit und Jugend verbrachte. Mit 11 Jahren trat er in den Bund Neudeutschland ein, der ihm zur geistigen Heimat wurde. 1937 nahm er das Studium der Philosophie an der Philosophisch-Theologischen Hochschule Berchmannskolleg in Pülach bei München auf. (heute: Hochschule für Philosophie München) Nach sechs Jahren Kriegsdienst und Gefangenschaft begab er sich im WS 1945/46 zum Weiterstudium von Philosophie und zum Studium der Klassischen Philologie nach Göttingen und Tübingen. In Göttingen wurde er 1950 mit einer Arbeit über »Ate. Zur Frage des Selbst- und Weltverständnisses des frühgriechischen Menschen« zum Dr. phil. promoviert, wechselte noch im gleichen Jahr an die 1946 wiedereröffnete Mainzer Universität und erhielt dort an dem von Professor Karl Holzammer geleiteten Philosophischen Seminar II eine Assistentenstelle. Hier legte er auch 1956 seine Habilitationsschrift vor. Sie trägt den Titel: »Dynamis und Energeia. Untersuchungen am Werk des Aristoteles zur Problemgeschichte von Möglichkeit und Wirklichkeit«. Entsprechend der gewählten Fächerverbindung von Philosophie und Klassischer Philologie zeigt sich spätestens hier schon, bei aller Zugewandtheit zu modernen philosophischen Problemen und Autoren wie Nikolai Hartmann, Martin Heidegger und Edith Stein, seine Vorliebe für die großen Klassiker der Philosophie, die sich für ihn neben Aristoteles insbesondere an Thomas von Aquin und für seinen ganzen letzten Lebensabschnitt an Nikolaus von Kues konkretisierte. Sein letztes Buch von 1989, »Ineinsfall der Gegensätze und Weisheit des Nichtwissens«, ist diesem gewidmet, und zu keinem anderen Denker hat er mehr Aufsätze geschrieben als zu diesem. 1965 wurde er zum ordentlichen Professor für Philosophie an der Johannes-Gutenberg-Universität in Mainz ernannt, wo er bis zu seiner Emeritierung 1983 ein gerade auch von den Studierenden geschätzter akademischer Lehrer war.

Themen seines intensiven philosophischen Suchens waren u. a. klassische Begriffe wie Möglichkeit und Wirklichkeit, sodann, durch N. Hartmann und vor allem M. Heidegger erneut angestoßen, der Seinsbegriff, der ihn etwa zum Seinsverständnis bei Thomas von Aquin und Meister Eckhart zurückfragen läßt, vor allem aber die metaphysischen und gnoseologischen Begriffe, die Nikolaus von Kues zur Darstellung seines Denkens verwendet: Einheit-Vielheit und Einheit-Andersheit, Einfaltung-Ausfaltung, das Andere-das Nichtandere, belehrte Unwissenheit und Ineinsfall der Gegensätze sowie die verschiedenen Erkenntnisstufen bei gleichzeitiger Betonung der Stufen von Verstand (*ratio*) und Vernunft (*intellectus*) bzw. Einsicht, wie er *intellectus* gerne übersetzte. Gerade dem Verständnis vom Ineinsfall der Gegensätze hat J. Stallmach viel denkerische Mühe gewidmet. Hatte doch der Heidelberger Theologieprofessor Johannes Wenck in seiner Kampfschrift gegen Cusanus von 1443 in diesem Begriff die Gefahr einer Vernichtung der Wissenschaften gesehen.

J. Stallmach sucht sich dem Begriff des Ineinsfalls der Gegensätze dadurch zu nähern, daß er zunächst auf den schon vor Cusanus geläufigen Gedanken hinweist, daß in Gott zwar alle Dinge sind, aber natürlich als die Urbilder (*exemplaria*) aller Dinge. »Mit dem vorgängigen Einbeschlossensein in der Einheit des Urgrundes ist also ein ursprüngliches Einssein von allem gegeben, und von daher wird auch der kühne Gedanke der *coincidentia oppositorum* schon verständlicher. In ihm verbindet sich eine gewisse Dialektik des *Einen* und *Vielen* mit einer Dialektik von *Ursache* und *Verursachtem*«, schreibt er. Grundlegend für das Verständnis des Ineinsfalls der Gegensätze und überhaupt für das cusanische Denken ist nun aber der Gedanke vom Primat der Einheit, die aller Vielheit und der damit notwendigerweise implizierten Verschiedenheit, Andersheit und Gegensätzlichkeit vorausgeht. Die Gegensätze treten also nicht schon im Urgrund, im Einen selbst, auf, sondern erst in dem von ihm Geschaffenen. In der Schrift »Vom Sehen Gottes« steht Gott daher jenseits aller Gegensätze. Jedoch nicht nur unter ontologischem, sondern auch unter gnoseologischem Aspekt ist die Einheit früher als die Vielheit. So verweist J. Stallmach auf das Wort des Cusanus in dessen Schrift »Von den Mutmaßungen«: »Unser Geist muß mit all seiner Kraft um den Begriff der Einheit kreisen, um ihn immer gründlicher zu erfassen; denn die ganze Vielheit des Erkennbaren hängt von seiner [= der Einheit] Erkenntnis ab, weil die Einheit in jedem Wissen das ist, was gewußt wird«. Einfaltung aller Urbilder in Gott, so daß sie in Gott nichts anderes als Gott

selbst sind, und Primat der Einheit vor jeder Vielheit, das allein genügt noch nicht, um die cusanische *coincidentia oppositorum* zu verstehen. Erst indem Cusanus in seiner Gnoseologie nicht bloß, wie Stallmach schreibt, »mit der Zweistämmigkeit Sinne-Verstand«, sondern »mit einer Dreistämmigkeit Sinne-Verstand/ratio-Vernunft/intellectus« arbeitet, kann er sowohl dem von den Aristotelikern verteidigten Kontradiktionsprinzip als auch seiner neuen Einsicht vom Ineinsfall der Gegensätze Rechnung tragen. Ersteres gilt für den Bereich des im Vielheitlich-Gegensätzlichen sich bewegenden Verstandes, letzteres für die »die Gegensätze über- und zusammenschauende und schließlich noch sich selbst auf das absolut Eine transzendierende *Vernunft*«.

Damit ist zu guter Letzt der Aufstieg zur mystischen Theologie angesprochen, ein Zurücklassen auch der Vernunftserkenntnis; »nicht allerdings«, wie J. Stallmach treffend schreibt, »zu einer höheren Form des Wissens (etwa im Sinne der Gnosis), sondern hinein in ein Nichtwissen, . . . in eine Metaphysik der Unbegreiflichkeiten«, als wir nun unser Nichtbegreifenkönnen begreifen. Wie Cusanus selbst kreist auch J. Stallmach in seinem Denken immer wieder um diese *coincidentia oppositorum* und die damit gegebene Weisheit des Nichtwissens, so daß gerade die Erforschung der cusanischen Gnoseologie ein Schwerpunkt in seinem Denken wird. Im Anschluß an R. Haubst spricht er von der »gottinnigen Gottsuche« und glaubt, schon bei Cusanus die Wendung des erkennenden Bewußtseins vom Sein der Gegenstände zurück auf die im Subjekt selbst liegenden Bedingungen der Möglichkeiten ihres Gegenstandsseins, also die transzendente Fragestellung neuzeitlicher Philosophie, initiiert zu sehen.

Ein weiterer wichtiger Schwerpunkt in den Arbeiten von J. Stallmach zu Cusanus ist die Frage, wie man die cusanische Metaphysik beurteilen solle: als Einheitsmetaphysik (so J. Koch) oder als Seinsmetaphysik. J. Stallmach zweifelt mit guten Gründen die Tauglichkeit dieser Alternative an. Er verweist auf die durchgehend fundamentale Bedeutung des Geistes bei Cusanus, so daß sich von daher gesehen eher der Ausdruck Geistmetaphysik nahelegt. Diese steht nun für J. Stallmach nicht in Alternative zur Seinsmetaphysik. Denn als Metaphysik kann sie nur eine solche des *seienden* Geistes bzw. des geistigen *Seins* sein. Und »offenbar vermag überhaupt nur ›Sein‹ von der Art des *Geistes* ›Einheit‹ in dem Sinne zu sein, daß sie als Einfachheit zugleich allumfassende ›Einfaltung‹ ist«. Einheitsmetaphysik, die das Problem des Vielen nicht ausläßt, wird so mit innerer Notwendigkeit zu einer Metaphysik des Geistes.

Eine tragische Krankheit hat J. Stallmach auf den Weg verwiesen, den er im cusanischen Schrifttum so oft vorgezeichnet fand: Wie die Sinnlichkeit in der Welt der sinnenfälligen Dinge herrscht, so die Verstandesnatur über die Sinnlichkeit, die Vernunftnatur über die Verstandesnatur und der König der Könige, Gott, über die Vernunftnatur. Diesem König der Könige, seinem Licht, hat J. Stallmach sich anvertraut, als ihm seine Krankheit zunehmend den Dialog mit seinem menschlichen Umfeld erschwerte. Der Wissenschaftliche Beirat der Cusanus-Gesellschaft hat in J. Stallmach einen hervorragenden Lehrer, einen gläubigen Forscher und edlen Menschen verloren.

Klaus Kremer

VERZEICHNIS DER TEILNEHMER

am Symposion vom 19.–21. Oktober 1995

»Unsterblichkeit und Eschatologie im Denken des Nikolaus von Kues«

(Zusammengestellt von Judith Hoffmann)

- Alvarez-Gómez, Mariano, Prof. Dr., Universidad de Salamanca, Apartado de Correos 19, 37008 Salamanca, Spanien
- Ancuta, Emanoil, Prof. Dr., Academia Romana, Institutul de Filosofie, Str. Abud 140, App. 3, 78186 Bukarest 2, Rumänien
- André, João Maria, Prof. Dr., Rua dos Continhos 38, 1°-FR, 30005F Coimbra, Portugal
- Aris, Marc-Aeilko, Dr., Wiss. Mitarb., Cusanus-Institut, Domfreihof 3, 54290 Trier
- Beierwaltes, Werner, Prof. Dr., Am Fischerwinkel 19, 82031 Grünwald
- Benz, Hubert, Dozent, Dr., Untere Sohlstr. 27, 55218 Ingelheim
- Berberich, Otto, Rektor, St. Nikolaus-Hospital, Cusanustr. 2, 54470 Bernkastel-Kues
- Blum, Paul Richard, Privatdozent, Dr., Bischof-Kindermann-Str. 21, 61462 Königstein
- Bocken, Inigo, Rijkssstraatweg 78, NL-6573 Beek-Ubbergau (Nijmegen)
- Bredow, Gerda von, Prof. Dr., Königsbergerstr. 136, 48157 Münster
- Casarella, Peter, Prof. Dr., Department of Theology, The Catholic University of America, Washington, D. C. 20008, USA
- Colomer, Eusebio, Prof. Dr., Centre Borja, Llaceres, 30, 08190 Sant Cugat del Val·lès, Barcelona, Spanien
- Comoth, Katharina, Dr., Gereonshof 6, 50670 Köln
- Dahm, Albert, Dr., Pfarrer, An der Josefskirche 1, 66663 Merzig
- Dieckvoß, Hans Hermann, Fraktionsvorsitzender der F. D. P., Plauener Str. 10, 67663 Kaiserslautern
- Duclo, Donald F., Prof. Dr., 1914 Nectarine Street, Philadelphia, PA 19130, USA
- Dupré, Dietlind, Kroonsingel 41, NL-6581 Malden b. Nijmegen
- Dupré, Wilhelm, Prof. Dr., Kroonsingel 41, NL-6581 Malden b. Nijmegen
- Ebert, Hermann, Dr., Schmiedgasse 1, 83377 Vachendorf
- Euler, Walter, Dozent, Dr., Cusanus-Institut, Domfreihof 3, 54290 Trier
- Feilzer, Heinz, Prof. Dr., Fritz-von-Wille-Str. 3, 54296 Trier
- Fischer, Balthasar, Prälat Prof. Dr., Weberbach 17/18, 54290 Trier
- Fugmann, Ursula, Dr., Brumleby 335, DK-2100 Kopenhagen Ö
- Gandillac, Maurice de, Prof. Dr., 3 rue Rigaud, F-92200 Neuilly sur Seine
- Gestrich, Helmut, Dr., Stadtbürgermeister, Vorsitzender der Cusanus-Gesellschaft, Birkenweg 9, 54470 Bernkastel-Kues
- Gritzner, Dorothea, Amtswiese 8, 38667 Bad Harzburg
- Gümmer, Margreth, Rögenstieg 9, 22359 Hamburg
- Hagemann, Ludwig, Prof. Dr., Universität Mannheim L 13, 17/1, 68131 Mannheim
- Hallauer, Hermann J., Dr., Waldstr. 82, 53177 Bonn-Bad Godesberg
- Helander, Birgit, Dr., Peter-Lambert-Str. 4, 54292 Trier

- Hettich, Rainer, Prof. Dr., Präsident der Universität Trier, Olewiger Str. 189, 54286 Trier
- Hoffmann, Fritz, Prof. Dr., Rückertstr. 3, 99096 Erfurt
- Hoffmann, Judith, Sekretärin, Cusanus-Institut, Domfreihof 3, 54290 Trier
- Kaiser, Alfred, Dr., Wiss. Mitarb., Cusanus-Institut, Domfreihof 3, 54290 Trier
- Kandler, Karl-Hermann, Dr., Kirchenrat, Domgasse 6, 09599 Freiberg
- Kneip, Gottfried, Antoniusstr. 5, 54290 Trier
- Knoch, Wendelin, Prof. Dr., Bahnhofstr. 15, 45525 Hattingen
- Koyama, Chumaru, Prof., Waseda Universität, 177 Nerima-ku, Shakujii-Dai, 1-25-2 Tokyo, Japan
- Kremer, Klaus, Prof. Dr., Direktor Cusanus-Institut, Domfreihof 3, 54290 Trier
- Krieger, Gerhard, Prof. Dr., Theologische Fakultät Trier, Universitätsring 19, 54296 Trier
- Laarmann, Matthias, Wiss. Mitarb., Katholische Theologische Fakultät Bochum, Dogmatik, Universitätsstr. 150, 44780 Bochum
- Landau, Karlheinz, Promovend, Hengsbergerstr. 40, 66954 Pirmasens
- Marciński, Peter Kazimierz, Dr., Leiter Thomistisches Institut Warschau, Ul. Dominikanska 2, 02-738 Warschau, Polen
- Martini, Heiner, Dr., Auf Schwarzfeld 3 a, 54292 Trier
- Meinhardt, Helmut, Prof. Dr., Justus-Liebig-Universität Gießen, Otto-Behagel-Str. 10/C1, 35394 Gießen
- Meuthen, Erich, Prof. Dr., Leipziger Str. 7, 50858 Köln
- Neusius, Gabriele, Wilhelm-Deuser-Str. 50, 54294 Trier
- Obielu, Clement, Dr., Regens, Seat of Wisdom Seminary, P. O. BOX 2124, Owerri Nigeria, Afrika
- Okazaki, Fumiaki, Prof., Heiwamachi 3-21-10-14, 921 Kanazawa, Japan
- Overdick, Franz, Mühlenweg 4, 54340 Klüsserath
- Overdick-Gulden, Maria, Dr. med. i. R., Mühlenweg 4, 54340 Klüsserath
- Passow, Cord, Dr., Kolberger Str. 28 c, 76139 Karlsruhe
- Pauli, Heinrich, Dr., Wiss. Mitarb., Cusanus-Institut, Domfreihof 3, 54290 Trier
- Reichert, Helga, Lehrerin, Schießgasse 30, 73574 Iggingen
- Reinhardt, Klaus, Prof. Dr., Direktor Cusanus-Institut, Domfreihof 3, 54290 Trier
- Reuter, Anna, Cusanus-Geburtshaus, 54470 Bernkastel-Kues
- Ritter, Katharina, Im Graben 22, 54597 Schwirzheim
- Ronsdorf, Heike, Wiss. Hilfskraft/Promovendin, Emmastr. 4, 42287 Wuppertal
- Roth, Ulli, Blüchenstr. 14, 79110 Freiburg
- Sakai, Osamu, Prof., 17-28 Nango 2 chome, Otsu, Shiga, 520 Japan
- Sakamoto, Peter Takashi, Prof. Dr., 45-15 Higashi-mine-machi, Ota-ku, Tokyo, Japan 145
- Schaber, Johannes, Pater OSB, Benediktinerabtei St. Alexander und Theodor, Sebastian-Kneipp-Str. 1, 87724 Otto-beuren
- Schelp, Claudia, Studentin, Hunsrückstr. 6-6 a/II/140, 54295 Trier
- Schnarr, Hermann, Dr., Wiss. Mitarb., Cusanus-Institut, Domfreihof 3, 54290 Trier
- Schneider, Markus, Student, Dietrichstr. 30, 54290 Trier
- Schneider, Stefan, Dr., Pfarrer, Dillinger Str. 5, 66679 Losheim-Wahlen
- Schüßler, Werner, Dr., Privatdozent, Ringstr. 9, 54316 Pluwig
- Schützeichel, Heribert, Prof. Dr., Windstr. 17-19, 54290 Trier
- Senger, Hans Gerhard, Dr., Thomas-Institut, Universitätsstr. 22, 50923 Köln

- | | |
|--|---|
| Shioji, Kenichi, Prof. Dr., 1–9–10 Shioya-Kitamachi, Tarumi, Kobe, 655, Japan | Wikström, Iris, Dozentin, Dr., Kirsikkatie 5, 20720 Turku, Finnland |
| Spital, Hermann Josef, Dr., Bischof der Diözese Trier, Liebfrauenstr. 1, 54290 Trier | Wolf, Václav, Prof. Dr., Karls Universität Prag, 160 00 Praha 6, Thákurova 3, Tschechische Republik |
| Stieber, Joachim W., Prof. Dr., Smith College, Northampton/Massachusetts 01063, USA | Wrege, Hans-Theo, Prof. Dr., Dachsbau 13, 24837 Schleswig |
| Thiel, Detlef, Dr., Schenkendorfstr. 1, 65187 Wiesbaden | Wrege, Ilse, Lehrerin, Dachsbau 13, 24837 Schleswig |
| Thomas, Michael, Dr., Deutschherrenstr. 12 a, 54290 Trier | Yamaki, Kazuhiko, Prof., Minowa 2014, Takane, 408 Yamanashi, Japan |
| Thülen, Herbert von, Am Bornberg 16, 35444 Bibertal | Yamashita, Kazumichi, Prof. Dr., 3–8–10, Sakura Mino-shi, Osaka 562, Japan |
| Wege, Bodil, Dr., Am Bornberg 16, 35444 Bibertal | Zenz, Mechthild, Mercatorstr. 11, 55127 Mainz-Marienberg |
| Weier, Reinhold, Prof. Dr., Kleine Eulendorfpfütz 10, 54290 Trier | Zirker, Herbert, Prof. Dr., Alte Poststr. 29, 54344 Kenn |
| Weyer, Bernhard, Dr., OstD. i. R, Folwiese 54, 51069 Köln | |

ERÖFFNUNG

Stadtbürgermeister Dr. Helmut Gestrich,

Vorsitzender der Cusanus-Gesellschaft

Zur Eröffnung des Internationalen Cusanus-Symposiums 1995 begrüße ich Sie alle sehr herzlich. Aus dem Kreis der Teilnehmer und Gäste möchte ich namentlich begrüßen:

Herrn Abgeordneten Hans Hermann Dieckvoß, Vorsitzender der FDP-Fraktion im Landtag Rheinland-Pfalz, Herrn Professor Dr. Rainer Hettich, den Präsidenten der Universität Trier, Herrn Professor Dr. Werner Beierwaltes als Vorsitzenden der Heidelberger Cusanus-Commission, den Vorsitzenden des Wissenschaftlichen Beirats der Cusanus-Gesellschaft, Herrn Professor Dr. Klaus Kremer, und seinen Kollegen, Herrn Professor Dr. Klaus Reinhardt, die beide gemeinsam das Cusanus-Institut leiten, alle Mitglieder des Wissenschaftlichen Beirats, und hier besonders den Senior, Herrn Professor Dr. Maurice de Gandillac, die vielen Teilnehmer, die von weit her gekommen sind, allein aus Japan 7 und aus Amerika 3 Professoren, die Referenten und Diskussionsleiter des Symposiums und alle, die sich um die Vorbereitung verdient gemacht haben, hier wieder mit großem Dank Herrn Professor Dr. Klaus Kremer, Herrn Dr. Alfred Kaiser und Frau Judith Hoffmann.

Die Tatsache, daß der Wissenschaftliche Beirat der Cusanus-Gesellschaft mit dem heute beginnenden Symposium die Reihe der großen Symposien durch eine neue Form ergänzt, zeigt uns, daß es bei der Aufarbeitung des geistigen Vermächtnisses des Nikolaus von Kues keinen Mangel an Themen gibt. Die geschichtliche Gestalt und sein Wirken in seiner Lebenszeit sind von großer Faszination. So konnte in diesem Jahr der 500. Jahrestag des Reichstages von Worms nicht begangen werden, ohne auf den Beitrag des Cusanus zur Reichsreform hinzuweisen. Auf diesem Reichstag hat er natürlich keine eigene Rolle gespielt, weil er 30 Jahre vorher gestorben ist und es keine Vorbereitungsphase gab, in der wissenschaftliche Arbeiten zur Reichsreform die theoretischen Grundlagen erarbeitet hätten. Doch vieles, was 1495 in Worms beschlossen wurde, war von ihm vorgedacht, und vieles, was er vorgedacht hatte, wäre wert gewesen, in Worms beschlossen zu werden.

Wir wissen, daß die Bedeutung des Nikolaus von Kues weiterreicht als seine Beiträge zur Bewältigung der Probleme seiner Zeit. Er war Vordenker in dem Sinn, daß wir bei den uns heute berührenden Fragen bei ihm Antworten finden können, die zeitlos sind. Unsere Symposien haben in den letzten Jahren Fragen in vielen Feldern gestellt, zuletzt 1993 nach seinem Verständnis von Kirche und Respublica christiana. In diesem Jahr geht es um die philosophisch-theologischen Fragen nach Unsterblichkeit und Eschatologie im Denken des Nikolaus von Kues. Wer könnte behaupten, solche Fragen interessierten ihn nicht? Wer auch nur wenige Augenblicke innehält im Getriebe des Lebens, stellt sich die Frage, wohin sein Weg endgültig führt. Die Antworten darauf bei einem der großen Denker des christlichen Abendlandes zu suchen und zu finden, ist die Aufgabe dieses Symposions. Ich wünsche ihm im Namen der Cusanus-Gesellschaft einen reichen Ertrag.

IN WELCHEM SINNE VERSTEHT CUSANUS CHARAKTER UND WECHSELSEITIGE BEZOGENHEIT VON LEIB UND SEELE IM MENSCHEN? WIE VERSTEHT ER DEMZUFOLGE DEN TOD?

Von Giovanni Santinello, Padua

Einleitung

An einer Stelle von *De mente* bringt Cusanus ein Verzeichnis verschiedener Ausdrucksweisen über den Geist, die er bei Platonikern und Peripatetikern gefunden hatte; er ist aber überzeugt, daß diese Unterschiede sich schließlich leicht in Übereinstimmung auflösen lassen sollten:

»Glaubst du, daß unser Geist Harmonie oder sich selbst bewegende Zahl oder Zusammensetzung aus Selbigem und Verschiedenem oder aus teilbarer und unteilbarer Wesenheit oder Entelechie ist? Denn solcher Ausdrucksweisen bedienen sich die Platoniker und Peripatetiker. Ich glaube, daß alle . . . solches oder anderes haben sagen können. . . Ich glaube nicht, daß sie etwas anderes meinten, als ich gesagt habe, wenn sie auch eine andere Ausdrucksweise verwendeten.«¹

Es ist sehr wichtig, dies in Erinnerung zu bringen und zwar, daß die Verschiedenheit unter den Philosophen ihre Ausdrucksweisen betrifft und vielleicht nicht den begrifflichen Inhalt. Es handelt sich nur um Mutmaßungen, weil »eine bejahende Feststellung über das Wahre, wenn sie von Menschen ausgesprochen wird, immer nur Mutmaßung ist.«²

Indem wir zu einer Antwort über die wechselseitige Bezogenheit des Leibes und der Seele in der Sicht des Cusanus aufgefordert werden, haben wir uns einer Vielheit von bejahenden Feststellungen in den cusanischen Schriften zuzuwenden. Wir hoffen, sie zur Einheit der Übereinstimmung zusammenfließen lassen zu können. Manchmal gelingt es dem Cusanus leicht, manchmal schwieriger, die Verschie-

¹ *De mente* 7: h²V, N. 97, Z. 4-9; N. 99, Z. 3-4. – Übersetzungen jeweils nach der zweisprachigen Ausgabe derselben Schrift von R. STEIGER, NvKdÜ H. 21: *Der Laie über den Geist* (Hamburg 1995).

² *De coni.* I, Prol.: h III, N. 2, Z. 4f. – Übersetzungen jeweils nach der zweisprachigen Ausgabe derselben Schrift von J. KOCH + u. W. HAPP, NvKdÜ H. 17: *Mutmaßungen* (Hamburg 1971, ²1988). Entgegen Koch und Happ übersetze ich ratio immer mit Verstand, intellectus mit Vernunft.

denheit der Behauptungen ohne Widerspruch aufzuheben und sie zu einer gewissen Einheit der Übereinstimmung zu bringen. Wenn er z. B. sagt, daß die Seele aus Selbigem und Verschiedenem bestehe, ist er sich bewußt, daß dieser Satz fast identisch ist mit dem anderen: die Seele besteht aus Einheit und Andersheit. Im allgemeinen wird die Benutzung solcher Ausdrücke wie Selbig-Verschieden, Einheit-Andersheit usw. im Rahmen der pythagoreisch-platonischen Lehre von Harmonie und Zahl gebracht. Und so können wir sagen, daß die verschiedenen Bestimmungen der Seele letztlich auf die Dualität der pythagoreisch-platonischen Theorie der Zahlen und der peripatetischen Theorie der Substanz-Entelechie reduziert werden können.

I Verhältnis von Geist und Seele sowie von Leib und Seele. Begegnung mit vorgegebenen historischen Positionen

Ich möchte diese zwei Auffassungen in der Spannung ihres Gegensatzes zu erhellen versuchen: die peripatetische Auffassung der Seele als Entelechie, als Form des organischen Leibes, *versus* die platonische Auffassung der Seele als Zusammensetzung von Einheit und Andersheit. Auch dieser Gegensatz wird am Ende in der Einheit versöhnt. Vorher aber soll die Verschiedenheit der Bedeutungen, die beide Überlieferungen charakterisieren, herausgearbeitet werden.

1. Ich beginne mit der Geist-Seele Auffassung, die im ganzen Dialog *De mente* gründlich diskutiert wird. Das erste Problem betrifft den Namen und den Begriff selbst von *mens* (deutsch: der Geist) und die Differenz zum Namen *anima* (die Seele). Gefragt, ob Geist und Seele etwas Verschiedenes seien, antwortet der Laie:

»Das glaube ich sicher: [Geist und Seele sind etwas Verschiedenes]. Denn der eine ist der Geist, der in sich besteht (*in se subsistens*), der andere der im Leib. Der Geist, der in sich besteht, ist entweder unendlich oder Abbild des Unendlichen. Von denen aber, die Abbild des Unendlichen sind, gebe ich zu, daß einige – da sie nicht die größten und absoluten oder unendlichen sind, die in sich selbst bestehen – den menschlichen Leib beseelen können, und dann räume ich ein, daß diese von ihrer Aufgabe her Seelen sind.« Der Philosoph erwidert: »Du räumst also ein, daß das nämliche Geist und Seele des Menschen ist: Geist an sich, Seele von seiner Aufgabe her?« Der Laie: »Das räume ich ein.«³

³ *De mente* 1: h²V, N. 57, Z. 8–16.

Die erste große Differenz unterscheidet Geist und Seele: das eine, der Geist, ist das An-sich-Sein, weil er in sich selbst besteht; das andere, die Seele, besitzt ihr Sein als Sein-im-Anderen, weil sie als Seele nur in dem beseelten Leib existiert. Das An-sich-Sein, der Geist, ist entweder jenes Sein, das unendlich ist (Gott), oder eine Vielheit von Geistern, die an sich sind, aber nur als Abbilder des Unendlichen (engelhafte oder menschliche Geiste). Alle diese Geiste sind An-sich-Seiende als Abbilder des göttlichen Geistes.

2. Was bedeutet es nun zweitens, Bild oder Abbild (*imago*) zu sein? Es ist erforderlich, das Verständnis dieses Punktes zu vertiefen. Der Begriff des Abbildes wird an der zitierten Stelle nicht *expressis verbis* behandelt. Man muß weiterlesen bis zur Nr. 74 und dabei die tiefe theologische Bedeutung entdecken. Diese Vertiefung erreicht man durch den Gegensatz von Abbild bzw. Bild (*imago*) versus Ausfaltung (*explicatio*):

»Beachte, daß Bild (*imago*) und Ausfaltung (*explicatio*) etwas Verschiedenes sind. Denn die Gleichheit (*aequalitas*) ist der Einheit (*unitas*) Bild. Aus der Einheit nämlich einmal genommen entsteht die Gleichheit, weswegen der Einheit Bild die Gleichheit ist. Und nicht ist die Gleichheit Ausfaltung der Einheit, sondern die Vielheit [ist Ausfaltung der Einheit]. Die Gleichheit ist daher Bild der Einfaltung (*complicatio*) der Einheit, nicht Ausfaltung.«⁴

Es gibt also – so könnte man sagen – ein erstes Bild als Bild der Einheit, d. h. des unendlichen Geistes Gottes. Dieses erste Bild ist von derselben Vollkommenheit wie der Vater. Nikolaus nennt es Gleichheit der Einheit. Der hl. Thomas von Aquin unterscheidet: *imaginem esse*, das wird nur vom Sohne Gottes gesagt, und: *ad imaginem esse*, und das gehört dem Menschen zu.⁵ Der Geist, der Bild des unendlichen absoluten Geistes ist, besitzt diese Eigenschaft durch die Vermittlung der *imago prima*, der Gleichheit Gottes. Seine Geburt aus dem Inneren Gottes wird nicht in die Äußerlichkeit der Welt ausgefaltet; er ist nicht Ausfaltung (*explicatio*), wie es die Vielheit der weltlichen Dinge ist. Es handelt sich vielmehr um eine Geburt des Geistes im Sinne der Teilhabe an der Natur Gottes selbst: um eine Vielheit von

⁴ Ebd. 4: N. 74, Z. 12–16.

⁵ THOMAS V. AQUIN, *S. th.* I 35, 2 ad 3 um: Et ideo ad designandum in homine imperfectionem imaginis, homo non solum dicitur imago, sed *ad imaginem*, per quod motus quidam tendentis in perfectionem designatur. Sed de Filio Dei non potest dici quod sit *ad imaginem*, quia est perfecta Patris imago. Vgl. auch Cusanus, *Sermo CCLI* (248): V₂, fol. 188^{rb}: Quare homo non est imago vera ut Filius, sed est *ad imaginem ipsius creatus*.

Abbildern, deren Urbild das absolute vollkommene Bild als Gleichheit Gottes ist. Das sind die engelhaften und menschlichen Geiste.

Kehren wir nun zur Nr. 57 von *De mente* zurück. Es gibt eine Gemeinschaft der menschlichen Geiste mit den anderen engelhaften aufgrund einer geheimnisvollen Teilhabe am göttlichen Leben. Dies betont die Verschiedenheit von Geist als Abbild und von vegetativ-sinnlicher Seele, und zwar nicht nur der von Tieren und Pflanzen, sondern auch der des Menschen. Der menschliche Geist gehört zur göttlichen Welt der Geiste. Diese Nachbarschaft erleichtert allerdings nicht das Verständnis der Beziehungen des Geistes zur vegetativ-sinnlichen Seele. Abschließend anerkennt Cusanus jedoch die Einheit von Geist und Seele im Menschen. Menschlicher Geist ist ein solcher, weil er wie alle anderen Geiste ein An-sich-Seiendes ist. Einen Leib zu beseelen bedeutet, in ihm vegetativ-sensitives Leben in den Akt zu bringen; das kommt nicht von der Natur jenes an-sich-seienden Wesens, sondern von der Aufgabe, die einigen Geistern zugeteilt wurde: »Du räumst also ein, daß das nämliche Geist und Seele des Menschen ist: Geist an sich, Seele von seiner Aufgabe her.«⁶

3. Nun ein drittes Problem, das Cusanus aus der peripatetischen Überlieferung übernommen hat: Ob der Geist (*intellectus*) Substanz oder einfach ein Vermögen (*facultas*) der Substanz sei; ob er Substanz oder einfache Form einer Substanz sei. Die Antwort des Laien stimmt mit dem oben erklärten Begriff des Geistes überein:

»Der Geist (*mens*) ist eine lebendige Substanz, die wir in uns erfahren, wie sie innerlich (*interne*) spricht und urteilt, und die sich mehr als jede andere von allen geistigen Kräften, die wir in uns erfahren, der unendlichen Substanz und absoluten Form angleicht. Ihre Aufgabe in diesem Leib ist, den Leib zu beleben, und aufgrund dessen wird sie ›Seele‹ genannt. Daher ist der Geist eine substantielle Form oder Kraft, die in sich alles auf ihre Weise einfaltet, sowohl die beseelende Kraft, durch die er den Leib beseelt, indem er ihn mit vegetativem und sinnlichem Leben belebt, als auch die verstandesmäßige, die vernunftvolle und die zur geistigen Schau fähige Kraft.«⁷

Nicht einfach eine Form, sondern Substanz; nicht einfach ein Vermögen, so wie es der Intellekt für die Peripatetiker war, sondern Subjekt einer Vielheit von Kräften, die er in sich einfaltet (*complicatio*). Wie Gott absolute Form (z. B. *absoluta forma essendi*) ohne Materie genannt werden kann, so können wir unseren Geist als substantielle Form betrachten, die alle Vermögen in ihrer Kraft ohne vorausgesetzte Materie

⁶ *De mente* 1: h²V, N. 57, Z. 14f.

⁷ Ebd. 5: N. 80, Z. 8–15.

einfaltet. Wir haben eine innerliche (*interne*) Erfahrung von der Präsenz dieser Geist-Seele in unserem Leibe, indem wir ihre intellektuelle Wirksamkeit sowie ihr vegetativ-sinnliches Beleben und ihr innerliches Sprechen und Urteilen in uns erfahren.

4. Diese innerliche Rede wird von Cusanus als Zeichen vollständiger Autonomie des Geistes betrachtet. Als anerschaffene Urteilskraft gelangt sie zu der Verwirklichung ihres übersinnlichen Vermögens. Dieses Thema von der geistigen Innerlichkeit wird in engem Bezug zur Frage behandelt, ob es im Geist anerschaffene Begriffe gebe.

»Aristoteles sagte, unserem Geist oder unserer Seele sei kein Begriff anerschaffen . . . Plato dagegen sagte, die Begriffe seien ihr anerschaffen, aber die Seele habe sie infolge der Last des Leibes vergessen.«⁸

Dazu nimmt nun Cusanus solch eine Position ein, daß es ihm gelingt, Aristoteles mit Plato in Übereinstimmung zu bringen. Ohne Zweifel hat Gott unseren Geist in den Leib zu seinem Besten gesetzt, nicht zufällig oder zur Strafe. Der Leib steht im Dienst des Geistes, besonders des erkennenden. Dieser besitzt keine anerschaffenen Begriffe, die er im Leib verloren hätte. Er bedarf vielmehr eines mit Organen ausgestatteten Leibes, ohne den es nicht die unerläßliche Anregung geben könnte, und diese Anregung kann nur vermittelt sinnlicher Vorstellungsbilder erfolgen. Darin also scheint Aristoteles der richtigen Meinung zu sein, daß der Seele keine Begriffe von Anfang an anerschaffen sind, die sie beim Eintritt in den Leib verloren hätte. Doch bedarf unser Geist auch einer Urteilskraft, durch die er urteilen kann, ob er Fortschritte in der Erkenntnis gemacht hat.

»Diese Urteilskraft ist dem Geist von Natur aus anerschaffen. Durch sie urteilt er selbständig über Beweisgründe, ob sie schwach, stark oder schlüssig sind. Wenn Plato diese Kraft den anerschaffenen Begriff genannt hat, hat er nicht völlig geirrt.«⁹

5. Noch eine andere platonische Lehre wird von Cusanus im Zusammenhang mit dieser Theorie von den anerschaffenen Begriffen gebracht: nämlich die Lehre von der Präexistenz der Seele. Pythagoreer und Platoniker lehrten, daß unser Geist »vor dem Leibe dagewesen ist und später in den Leib versetzt wurde.«¹⁰ Auch in diesem Falle sucht Cusanus nach der Übereinstimmung des antiken Denkens mit dem christlichen Glauben. In welchem Sinne ist also der Geist älter als sein

⁸ Ebd. 4: N. 77, Z. 1–4.

⁹ Ebd. Z. 23–26.

¹⁰ Ebd. 5: N. 81, Z. 1f.

Leib? »Der Natur nach, nicht der Zeit nach«, so lautet die Antwort des Laien.¹¹ Und doch wird die Bezogenheit von Seele und Leib so dargestellt wie die eines göttlichen Samens mit dem passenden Boden, worin er gesetzt wurde. Der Same bleibt selbständig und unabhängig von dem Boden, der nur die Gelegenheit zu seiner Aktualisierung ist.

Anerschaffenheit der Urteilkraft und Präexistenz der Seele sind platonische Motive, die eine große Wirkungsgeschichte hinsichtlich des Miteinander von Geist und Leib ausgelöst haben, und zwar eines solchen Geistes, der An-sich-Seiendes bleibt und nur der Aufgabe nach als Seele einen Leib zu beleben hat. Cusanus bemüht sich, die Lehre des Geistes als Seele mit der Selbständigkeit einer Seele als Geist zusammenzubringen.

6. Die Theorie von der unmittelbaren göttlichen Schöpfung des Geistes erleichtert das Problem nicht. Das Mißverhältnis des angewandten folgenden Beispielen wird von Cusanus stark betont, indem er doch die materiellen Elemente der schönen Kunst des Löffelschnittens am besten entwickeln läßt.

Um die Erschaffung der menschlichen Seele zu veranschaulichen, benutzt Cusanus im Gleichnis des Spiegellöffels alle mögliche Elemente der Ästhetik. Zweimal sagt der Laie, daß der Löffel schön ist, weil der Holzschnitzer angemessene Proportionen aus der Materie hervorholte, in der die Löffelform widerstrahlen konnte. Widerschein der Form und Proportion der Teile des Stoffes: da haben wir die begrifflichen Elemente für eine Definition des Schönen, die Nikolaus aus dem *Kommentar* Alberts des Großen zu *De divinis nominibus* in seinen Randbemerkungen hervorgehoben hatte.¹² Die peripatetische Ontologie (Materie und Form, Akt und Potenz usw.) hat nicht nur eine metaphysische, sondern auch eine ästhetische Bedeutung. Die Schönheit des Produktes verstärkt seine ausdrucksvolle Macht im Rahmen des Sinnlichen.

Der Sinn eines Spiegellöffels könnte so auf den Punkt gebracht werden: Er ist aus zwei Formen zusammengesetzt: die eine ist die Löffelform (= Seele), die andere die Spiegelform (= Geist), und diese unab-

¹¹ Ebd. Z. 4.

¹² ALBERTUS MAGNUS, *Super Dionysium de divinis nominibus*: Alberti Magni Opera omnia, t. XXXVII, p. I (ed. Colon., Münster 1972): Dicendum quod pulchrum in ratione sua tria concludit, scilicet splendorem formae substantialis vel accidentalis super partes materiae proportionatas et terminatas, sicut corpus dicitur pulchrum ex resplendentia coloris super membra proportionata, etc. (IV 72, S. 182 a-b, Z. 38-42).

hängig von jener, zu der sie hinzugefügt wurde. Hier scheint Cusanus Nachfolger von der Theorie der Vielheit der Formen im selben Subjekt zu sein, wie sie der hl. Bonaventura vertritt. Aber es gelingt Cusanus nicht so recht, durch die Zusammensetzung zweier Formen ein einheitliches Produkt hervorzubringen.

7. Der Geist wird aufgrund seiner Aufgabe Seele genannt, weil er als Seele den Leib durch das vegetativ-sensitive Leben belebt. Das haben wir schon gesehen. Aber wie kann das geschehen? Wie ist es möglich, daß ein geistiges Wesen den materiellen organischen Körper berührt, indem es als Seele das vegetativ-sinnliche Leben mitteilt? Diese wechselseitige Bezogenheit von Seele und Leib ist kein unmittelbares Verhältnis. Sie bedarf einer Vermittlung durch ein feineres materielles Element, nämlich den sogenannten Arteriengeist. Plastisch und beweglich ist dieser Arteriengeist, der unsere Seele bis zu den einzelnen Sinnesorganen trägt, wo sie sich mit seiner Hilfe im Sehen, im Hören usw. dem Sichtbaren, dem Hörbaren usw. angleicht. So wird die Erkenntnis der sichtbaren Welt sowie der Welt der Einbildungskraft und des schlußfolgernden Denkens (*ratio*) erklärt.¹³ Die Theorie des Arteriengeistes stammt aus der Tradition des Augustinismus und ist im 12. und 13. Jh. unter den Philosophen und Physikern (Ärzten) sehr verbreitet.¹⁴ Sie ist ein gutes Beispiel, um sich die organische Einheit Leib-Seele vorzustellen.

8. Ein weiterer Gedanke, um die wechselseitige Bezogenheit von Leib und Seele zu charakterisieren, wird anlässlich der Diskussion über die averroistische Theorie, daß nämlich eine einzige Vernunft in allen Menschen sei, dargeboten. Cusanus antwortet, er verstehe nicht, wie eine einzige Vernunft (*intellectus*) in allen Menschen sein könnte:

»Denn weil der Geist eine Aufgabe hat, dessentwegen er ›Seele‹ heißt, so verlangt er eine passende Gestalt des Leibes, der ihm angemessen ins Verhältnis gesetzt ist, die so, wie sie sich in dem einen Leib findet, keineswegs in einem anderen zu finden ist. Wie also die Identität der Proportion nicht vervielfältigt werden kann, so auch nicht die Identität des Geistes, die ohne die angemessene Proportion den Leib nicht be-seelen kann.«¹⁵

¹³ *De mente* 7: h²V, NN. 100–104.

¹⁴ Vgl. M. FATTORI e M. BIANCHI (Hgg.), *Spiritus*, in: *Lessico intellettuale europeo* (Roma 1984); ebd. J. HAMESSE, *Spiritus chez les auteurs philosophiques des 12e et 13e siècles* 157–190.

¹⁵ *De mente* 12: h²V, N. 142, Z. 14–19.

Angemessenes Verhältnis, Identität der Proportion, welche die Bezogenheit der Seele mit ihrem Leib als einzigartig¹⁶ und individuell ermöglicht, so daß sie nicht vervielfältigt werden kann: da haben wir die Bedingungen nach der Möglichkeit einer Beseelung. Es ist, als ob Seele und Leib nach der Geburt, während des Lebenslaufes, immer mehr in ein Verhältnis zueinander träten. Daraus entsteht der individuelle und persönliche Charakter der Seele und ihrer erkennenden Vermögen. Es gibt also eine Vielheit von sinnlich-vernunfthaften Seelen, so wie es auch eine Vielheit von Leibern gibt. Wenn die Natur des Geistes einmal außerhalb des Leibes von aller Mannigfaltigkeit der Materie befreit ist und wir auch nach Aufhebung der mannigfaltigen Materie die Vervielfältigung der Zahl nicht erfassen, so hört deshalb nicht die Vielheit der Seelen auf, die Zahl des göttlichen Geistes ist.

Zum Schluß dieser Darstellung von Problemen, die sich mit der peripatetischen Auffassung der Seele als Entelechie des Leibes befassen, sei es mir gestattet, mit Cusanus folgende Frage zu beantworten, die eine klare platonische Färbung besitzt: Welches ist der Platz unserer Geist-Seele im Rahmen verschiedener Wesen des Universums? Von oben, d. h. von den himmlischen Engel-Chören herabsteigend »stehen nämlich die Seelen in der Mitte, daß durch sie der Abstieg der Intelligenz in das Untere und das Zurückfließen des Unteren zum Oberen geschehen . . . Die Endglieder vereinen sich, d. h. daß die oberste see-lische Natur mit der untersten des Vernunftbereiches und die unterste mit der obersten des Körperbereiches zusammenfallen.«¹⁷ Sich vereinigen (*uniri*) – zusammenfallen (*coincidere*): Man beginnt hier in *De coniecturis* die eigentlich cusanischen Ausdrücke zu hören.

II Leib und Seele nach der Schrift *De coniecturis*

1. Im Gegensatz zu jener dualistischen Theorie der aristotelischen Leib-Seele-Bezogenheit möchte ich nun die andere, mehr einheitliche Theorie kurz behandeln, die in *De coniecturis* dominierend ist. Man könnte sie infolge der Anwendung von den pythagoreisch-platonischen Kategorien der Einheit-Andersheit die dialektische Lösung des Problems heißen. Einheit-Andersheit sind platonische Gattungen aus

¹⁶ Vgl. G. VON BREDOW, *Participatio singularitatis. Einzigartigkeit als Grundmuster der Weltgestaltung*, in: AGPh 71 (1989) 216–230.

¹⁷ *De coni.* II, 16: h III, N. 155, Z. 8–13.

dem *Sophistes* und *Timaeus*,¹⁸ die eine synthetisch-dynamische Behandlung des Problems in *De coniecturis* gestatten. Die peripatetische Lösung dagegen benutzt sozusagen eine analytisch-beschreibende Methode, wie wir soeben in der Darlegung von *De mente* erfahren haben.

2. Der erste Teil von *De coniecturis* ist der Erklärung der allgemeinen Prinzipien von der Kunst der Mutmaßungen gewidmet; an erster Stelle steht die Theorie von den vier Einheiten: »... Ich habe aus der Anordnung der Zahlen einige Grundlagen meiner Mutmaßungen entwickelt«, schreibt Cusanus.¹⁹ Dann folgt als zweites Prinzip die paradigmatische Figur P, nämlich das Gleichnis von den zwei Pyramiden des Lichtes und der Finsternis, die sich gegenseitig durchdringen, um die begründende Bewegung des Universums darzustellen: der Abstieg der Einheit des Lichtes und der Aufstieg der Andersheit der Finsternis. Es handelt sich nicht um zwei verschiedene Bewegungen (absteigen – aufsteigen), sondern um eine einzige. Jedes Moment des Abstieges der Einheit ist (koinzidiert) ein Moment des Aufstieges der Andersheit: »... Das All und alle Welten und alles, was in ihnen ist, bestehen aus Einheit und Andersheit, die aufeinander zuschreiten.«²⁰

3. Ein bedeutsames Beispiel dieser dialektischen Einheit als Koinzidenz von Einheit und Andersheit, wodurch in fortschreitender Weise die Konstruktion des Universums geschieht, ist für Cusanus die Zusammensetzung von Seele und Leib als eine von Einheit und Andersheit.

»Das Fortschreiten von der Einheit zur Andersheit ist zugleich (*simul*) ein Zurückschreiten von der Andersheit zur Einheit. Beachte dies besonders sorgfältig, wenn du nach Weise der Vernunft (*intellectualiter*) die Einheit in der Andersheit sehen willst.«²¹

Abstieg und Aufstieg sind also zugleich (*simul*), und nur der Intellekt vermag solch gleichzeitige Einheit zu erfassen; es sind nicht zwei Bewegungen, sondern eine einzige, bei der jede Stufe Abstieg der Einheit und Aufstieg der Andersheit, ein sich gegenseitiges Durchdringen beider ist. Es folgt dann das Beispiel mit der Einheit von Seele und Leib: »Wenn ich sage, daß die Seele im Körper ist, so bedeutet

¹⁸ K. BORMANN, *Zur Lehre des Nikolaus von Kues von der »Andersheit« und deren Quellen*, in: MFCG 10 (1973) 130–137.

¹⁹ *De coni.* I, 9: h III, N. 37, Z. 3f.

²⁰ Ebd. N. 39, Z. 1f.; zu Figura P vgl. ebd. N. 41.

²¹ Ebd. I, 10: N. 53, Z. 1–3.

das, sie schreitet so in den Körper fort, daß die körperliche Einheit [Andersheit] in sie hineinschreitet.«²²

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

»In der einfachen Vernunft (*intellectus*), so begreife, ist das Fortschreiten mit dem Zurückschreiten verbunden. Dann magst du zu jenen geheimen Erkenntnissen gelangen (*ad arcana illa pervenire*), die jenseits des Verstandes (*ratio*), der das Fortschreiten vom Zurückschreiten trennt, allein in der reinen Vernunft (*intellectus*), die die Gegensätze zum Einen einfaltet (*complicare*), einigermaßen wahr erreicht werden. Den dorthin einzuschlagenden Weg haben sich die Philosophen und Theologen, die nur Verstandesschlüsse ziehen (*ratiocinantes*), durch die Aufstellung ihres ersten Prinzips [das Prinzip vom Widerspruch] selbst verschlossen.«²³

Was ist also der Mensch, jene Einheit von Seele und Leib? Er ist »jenes Geheimnis« (*arcanum illud*, wie Cusanus gesagt hat), d. h. die Einheit der Seele in der Andersheit des Leibes, aber so, daß die Abstiegsphase der Seele gleichzeitig Aufstiegsphase des Leibes ist. Das bedeutet: Was wir Seele nennen, könnten wir Leib nennen, und was wir als Leib bezeichnen, könnten wir als Seele bezeichnen. Anders ausgedrückt: Der Mensch ist eigentlich weder Seele noch Leib, sondern das vom Intellekt in der Einheit (Seele-Leib) geschaute Geheimnis.

Was bringt nun diese Grundlegung des Problems durch die Kategorien Einheit-Andersheit anderes als die vorher behandelte Grundlegung durch die aristotelischen Begriffe von Materie und Form? Der Unterschied besteht vielleicht darin: Die aristotelische Grundlegung könnte die große Täuschung aufkommen lassen, nämlich daß wir eine

²² Ebd. Z. 3–5.

²³ Ebd. Z. 7–12. Auch wenn er von dem Unterschied der aus Seele und Körper zusammengesetzten Wesen handelt, wird Cusanus sich mit ähnlichen Ausdrücken auf die Figura P beziehen: vgl. ebd. II, 10: h III, N. 120, Z. 3–8: »Schau auf die Figur P und nimm als Einheit die Seele, als Andersheit den Körper. Aufwärts geht die Körperlichkeit in die Geistigkeit, abwärts der Geist in die Körperlichkeit über. Abstieg des Geistes und Aufstieg des Körpers sind dasselbe: also mußt du beides verbinden, um den Unterschied der Körper aus dem Unterschied der Seelen zu begreifen und ebenso den Unterschied dieser Seelen aus dem Körper zu vermuten«.

vollständige Wissenschaft über die Leib-Seele-Bezogenheit besitzen, indem wir darüber Folgerungen des analytischen Verstandes mittels der Kategorien Materie und Form, Substanz und substantielle Form, Vermögen usw. zu ziehen versuchen. So ist die vernünftelnnde Sprache der aristotelischen Ontologie: eine große Mutmaßung, aber keine endgültige und vor allem keine aufgrund des Kontradiktionsprinzips notwendige Wissenschaft.

Die Begründung, die man dagegen in *De coniecturis* lesen kann, transzendiert die Mutmaßungen des Verstandes und versucht, die Wirklichkeit der Seele und des Leibes und deren Bezogenheit durch die Einheit der intellektuellen Schau zu gewinnen. Es ist kein diskursives Denken, sondern eine intellektuelle Vision aufgrund des Prinzips vom Ineinsfall der Gegensätze (Einheit-Andersheit, Abstieg-Aufstieg, Licht-Finsternis usw.). Daraus erwächst ein Wissen, das keine mehr durch das Prinzip vom Widerspruch begründete Theorie ist, sondern eine anschauliche Intuition jener Einheit, worin Seele und Leib koinzidieren.

Das intuitive Prinzip vom Ineinsfall der Gegensätze vorausgesetzt, so wird es nunmehr möglich, von da her schlußfolgernde, diskursive Kenntnisse über den Menschen gemäß dem »üblichen Weg« zu gewinnen, jene Kenntnisse, die man in den Schlußkapiteln (14. bis 17.) von *De coniecturis* liest: Mutmaßungen des Verstandes. So versteht man die Analysen, die Cusanus am Menschen vornimmt. Das Wesen des Menschen besteht »aus der Einheit des Lichtes der menschlichen Natur und der Andersheit der körperlichen Finsternis.«²⁴ Dann teilt er den sinnlichen Menschen in drei Regionen ein, und er spricht davon wie von Körperteilen (*partes corporales*), weil wir es mit der in den Körper abgestiegenen Seele und mit dem in die Seele aufgestiegenen Körper zu tun haben, so daß es gleichgültig ist, ob wir von Körperteilen oder von Seelenteilen sprechen.²⁵ Von hier aus ergibt sich auch das wunderbare Bild, welches den Menschen als das *mirabile Dei opificium* beschreibt: das Sich-Ausweiten des Lebens wie von einem Mittelpunkt, beginnend bei den Sinnen, als ob sie etwas Flüssiges wären, das sich dann über ein Netz von organischen Adern bis zum Verstand (*ratio*) ausbreitet und in das unbegrenzte Meer (*mare interminum*) der Vernunft (*intellectus*) einmündet.²⁶ Und schließlich ist noch das Bild der kleinen Welt zu erwähnen, des menschlichen Mikrokosmos, das

²⁴ Ebd. II, 14: h III, N. 140, Z. 3f.

²⁵ Ebd. Z. 7–16.

²⁶ Ebd. N. 142, Z. 1–9.

Cusanus in der antik-mittelalterlichen Tradition vorfand. Bei Cusanus dient dieses Bild dazu, um in der Einheit der menschlichen Natur die auf menschliche Weise eingeschränkte Präsenz aller Seinsstufen zu verdeutlichen. Die Teilhabe des Menschen, einerseits an der intelligiblen und engelhaften göttlichen Welt, andererseits an der organischen und anorganischen Welt des sensiblen Universums, bringt die Gefahr des Dualismus nicht mehr mit sich. Wie die Leibnizsche Monade ist der Mensch nicht eine Summe von Teilen, sondern ein Ganzes im Ganzen. Er ist Zentrum und Kreis; und aus dem eigenen Zentrum breitet sich das eigene Sein im Kreis aus, im Kreis der menschlichen Natur, die alles auf menschliche Weise einfaltet.²⁷

III Der Tod in cusanischem Verständnis

1. Aus der Situation des Menschen und aus der Sicht seiner Zusammensetzung von Seele und Leib folgen verschiedene Denkweisen des Cusanus über die Wirklichkeit des menschlichen Todes. Es fehlen bei ihm nicht Reflexionen über den Tod als Befreiung der Seele, die im Körper lebt wie ein Gefangener im Kerker, etwa in der Martinspredigt: »... in carne corporea incarceratus spiritus«, der sich »via paupertatis et modicitatis« vervollkommenet. Für ihn ist es Gewinn, »ut e carcere exutus spiritus ad libertatem caelestem ... se convertat.«²⁸ In ähnlicher Weise spricht sich Cusanus in der Predigt *Promisi hodie* aus: »anima spiritualis ... in corpore ut in carcere seu ut nauta in navi.«²⁹ In diesen Texten wird der Tod, wie im platonischen *Phaidon*, als Befreiung des Geistes vorgestellt.

2. Aus der aristotelischen Auffassung der Seele als Entelechie oder substantieller Form des Leibes entspringt ein mehr komplexer Begriff des Todes. Denn die Verbindung einer Form als formender Kraft mit einem organischen Leib ist naturgemäßer als jede andere. Tod eines organischen Leibes bedeutet, daß die Einheit nach innerlichem, fort-dauerndem Mitleben der Trennung gewichen ist. Zum Tod als Trennung liest man in *De docta ignorantia* III:

²⁷ Ebd. NN. 143f.

²⁸ *Sermo* XL: h XVII, N. 16, Z. 2–5; N. 18, Z. 8–11.

²⁹ *Sermo* CLIII (146): V₂, fol. 49^{vb}.

»Der Mensch aber ist aus Körper und Seele geeint, deren Trennung ist der Tod. . . Es geschah zeitlich und räumlich eine Trennung, so daß in der Todesstunde Seele und Leib nicht am gleichen Ort und zur gleichen Zeit beisammen waren.«³⁰

Ein wenig weiter spricht Cusanus von der Trennung des Intellekts von den sinnlichen Vorstellungsbildern. Über die Zeit erhoben ist er frei und losgelöst von ihnen.³¹ In diesem Kontext ist auch bedeutungsvoll der Gegensatz zwischen dem ewigen Leben der Seligen und dem »geistigen Tode« der Verdammten.

3. Wenn man dagegen im Rahmen einer dialektischen Auffassung die Bezogenheit von Seele und Leib als Einheit und Andersheit denkt, dann wird der Tod als Vergänglichkeit (*corruptio*) vorgestellt. Vergänglichkeit aber bedeutet »Sieg der Andersheit.«³²

4. Zusammenfassend können wir sagen: Erstens: Tod ist Befreiung; zweitens: Tod ist Trennung; drittens: Tod ist Vergänglichkeit. Viertens: Der Tod wird auch als Auflösung des Zusammengesetzten in seine Bestandteile konzipiert. Diese Auffassung findet sich in der kosmologischen Konzeption des Cusanus, wo er von der »Beschaffenheit der Erde« spricht. Die Einheit der Welt besteht aus »wechselseitigen proportionalen Beeinflussungen aller einzelnen Sterne. So können wir nämlich nicht wissen, ob etwas schlechthin vergänglich ist oder nur hinsichtlich dieses oder jenes Seinsmodus«, so daß der Modus zugrunde geht, »ohne daß für den Tod Platz sei, wie Vergil sagt.«³³

»Und wer könnte wissen, ob alle Einflüsse, die vorher in der Zusammensetzung eingeschränkt waren, in der Auflösung zurückkehren, so daß ein Lebewesen, das jetzt als Individuum einer bestimmten Art in der Erdregion als Einschränkung aus allem Einfluß der Sterne existiert, so sich auflöst, daß es zu seinen Ursprüngen zurückkehrt, oder ob nur die Form zu ihrem Urbild oder zur Weltseele zurückkehrt . . ., oder die Form nur zu dem ihr zugehörigen Stern zurückkehrt . . ., die Materie aber zur bloßen Möglichkeit zurückkehrt, wobei der einheitstiftende Geist in der Sternbewegung verbleibt? . . . Oder finden die Formen einer jeden Region in einer höheren Form, etwa der geistigen, ihre Ruhe und erreichen durch sie jenes Ziel, welches das Ziel des Universums ist?«³⁴

³⁰ *De docta ign.* III, 7: h I, S. 140, Z. 10f. u. Z. 19–21 (NN. 223 u. 224).

³¹ Ebd. S. 141, Z. 28–S. 142, Z. 1 (N. 226).

³² *De coni.* II, 11: h III, N. 129, Z. 20.

³³ *De docta ign.* II, 12: h I, S. 108, Z. 30–S. 109, Z. 5 (N. 172); vgl. VERGIL, *Georgica* 4. 226; diese Stelle ist bei MACROBIUS, *Comm. in somn. Scip.* 2, 12, 26 zitiert. Die unmittelbare Quelle des Cusanus dürfte daraus geschöpft haben.

³⁴ *De docta ign.* II, 12: h I, S. 109, Z. 11–24 (N. 173).

Diese Eschatologie, in der Denkweise der »belehrten Unwissenheit« ausgedrückt, akkumuliert eine Vielheit von Möglichkeiten, nicht zu dem Zweck, um eine endgültige Lösung, die absolut wahre, zu finden, sondern um den die Wahrheit verbergenden Schleier als göttliches Geheimnis zu bewahren. Die Fragen bleiben hinsichtlich der Wissenschaft unaufgelöst.

DISKUSSION*

(Gesprächsleitung: Prof. Dr. Wilhelm Dupré, Nijmegen)

DUPRÉ: Es gibt verschiedene Fragen, die sich zumindest mir hier aufdrängen. Vielleicht könnte man eben dort anfangen, wo das Thema Form und Wirklichkeit eingeführt wurde. Der Löffelschnitzer, der dem Löffel seine Form verleiht. Wo kommt die her?

KREMER: Vielleicht darf ich noch einmal für das Auditorium die Sache mit dem Löffelschnitzen vortragen. Was will Cusanus daran verdeutlichen? Der Löffelschnitzer sucht sich ein edles Holz aus und versucht zunächst, die Löffelform herauszuarbeiten. Nachdem er sie herausgearbeitet hat, poliert er weiter, bis daraus die Spiegelform wird, so daß wir also zwei Formen haben, die Löffelform und die Spiegelform. Jetzt ist folgendes interessant: Die Spiegelform hat als solche vor der Existenz des Löffels nicht existiert. Sie ist aber andererseits von der Löffelform unabhängig. Denn am Löffel kann der Stiel oder sonst etwas abgebrochen sein, die Spiegelform bleibt erhalten, und außerdem ist ja die Spiegelform nicht auf die Löffelform eingeschränkt. Sie kann sich an vielen anderen möglichen Formen explizieren. Das bedeutet aber nun: Da die Spiegelform für den Geist steht, wird damit die Selbständigkeit und Unabhängigkeit des Geistes gegenüber der Löffelform, für die die Seele steht, dargestellt. Aber jetzt taucht natürlich sofort das Problem auf: Wie ist es dann mit der Einheit der Seele bestellt, die Cusanus auf der anderen Seite immer wieder betont? Und es ist ganz interessant, daß er nach Darlegung dieses Löffelgleichnisses sagt: So hat Gott aus der geeigneten Materie die Proportion der animalischen Natur herausgeführt und ihr den Geist hinzugefügt. Und Santinello hat m. E. sehr zu Recht bemerkt, daß es Cusanus an dieser Stelle nicht so recht gelingt, die Einheit der menschlichen Geist-

* Herr Santinello konnte krankheitshalber den Vortrag selbst nicht halten. Kremer übernahm dies und versuchte auch zu antworten.

seele zu retten. Das Gleichnis vom Löffelschnitzer ist zwar ein sehr schönes Gleichnis, aber ich würde Herrn Santinello darin zustimmen, daß es die Einheit der Seele nicht besonders gut veranschaulicht. – Wie denkt Cusanus sonst über die Einheit der Seele zu ihren Kräften? Wir haben die vier Grundkräfte in der Seele bzw. im Geist: die Sinnlichkeit, die Vorstellungskraft, dann den Verstand und schließlich die Vernunft als krönenden Abschluß sowie gelegentlich, in *De mente* natürlich besonders, noch die darüberstehende *intellectibilitas*, die wir jetzt aus dem Spiel lassen können. Cusanus sagt so: Die Seele faltet diese Kräfte ein. Die Seele besteht nicht aus der Substanz der Seele und den Akzidentien der von ihr unterschiedenen Vermögen, wie das wohl bei Thomas von Aquin vorliegt, sondern die Seele faltet alle diese Kräfte ein bzw. besteht aus ihnen, so daß die Seele bzw. der Geist als ganzer Sinnlichkeit, Einbildungskraft, Verstandes- und Vernunftkraft genannt werden kann. Umgekehrt lehrt Cusanus, daß, da jede dieser vier Kräfte eine Kraft des Geistes ist, sie auch Geist sind, so wie die Teile einer Linie auch Linie sind. Aber deswegen ist die Sinnlichkeit nicht Einbildungskraft, und die Einbildungskraft ist nicht Verstand oder Vernunft. Auf diese Weise gelingt es ihm viel besser, die Einheit der Seele bzw. des Geistes verständlich zu machen.

BLUM: Ich möchte an die Anwendung der Dialektik von Einheit und Andersheit bei der Frage des Todes anknüpfen. Das Problem ist einerseits das Problem der Individuation oder des Individuums, sodann entsteht das Problem, das in dieser Dialektik vor allem in bezug auf *De coniecturis* dargestellt worden ist. Man kann von einer Nobilitierung des Leibes durch den Geist und umgekehrt von einem Abstieg des Geistes in den Leib sprechen. Im Tod wird diese Dialektik schlicht zerschnitten. Nun besagt die Dialektik aber eine Funktion, und wenn es in der zitierten Reaktion auf den Averroismus heißt, der Geist ist Seele wegen seiner Aufgabe (*officium*), dann verliert der Geist seine Aufgabe, wenn er aufhört, Seele zu sein. Denn Seele sein heißt: im Leib sein. Was bedeutet dann der Tod? Aristotelisch gesehen ist das ganz einfach: Ende der Leib-Seele-Einheit ist der Tod. Im christlichen Horizont bzw. in der platonischen Tradition, die die christliche Denkweise bekanntlich mitformuliert hat, entsteht dieses Problem erst richtig. Diese Dialektik von Einheit und Andersheit, bezogen auf den Tod, ist mir nicht klar.

KREMER: Ob ich Ihnen weiterhelfen kann, weiß ich nicht. Ich möchte nur noch folgendes sagen. Mit Einheit-Andersheit in *De coniecturis* hat Cusanus offenbar ein anderes, und zwar, so würde ich meinen, ein

ganzheitliches Verstehensmodell des Menschen gewonnen. Das ist imponierend, aber offenbar ist er damit doch nicht zufrieden. *De coniecturis* ist 1443 vollendet, *De mente* 1450. Er verläßt daher die frühere Position wieder, so daß ich meine, daß Cusanus selbst keine endgültige Antwort in dieser Sache vorgelegt hat.

DUPRÉ: Ich möchte noch eine kleine Bemerkung dazu machen. In *De mente* stellt Cusanus diese Problematik ausdrücklich dar und zwar, indem er den Philosophen fragen läßt: Wie ist das jetzt, wenn wir sterben? Gehen wir dann in der platonischen Weltseele auf, oder geht unser Geist in dem einen alles umfassenden aristotelischen Geist auf? Cusanus möchte weder das eine noch das andere als Antwort haben. Vielleicht können Sie diesen Gedanken noch mitberücksichtigen.

KREMER: Cusanus wendet sich gegen die Auslegung des Aristoteles, daß es nur eine einzige Vernunft gäbe, die in allen Menschen tätig sei. Diese Auslegung von *De anima* III 5 läßt sich nicht halten. Denn dort heißt es ganz klar, daß das zweifache Prinzip, das tätige und leidende, in und damit in jeder Seele ist. Ich denke, damit ist der averroistischen Interpretation der Boden entzogen. Aber er hat sie vorgetragen, und sie hat Geschichte gemacht. Gleichzeitig wendet Cusanus sich gegen die Auflösung unserer Seelen in die Weltseele beim Tod. Und zwar mit folgendem Grund: Nach Cusanus muß ein Verhältnis bestehen zwischen dem Leib und seiner Seele. Und da jeder Leib von jedem anderen Leib unterschieden ist, besteht in jedem Leib eine jeweils singuläre Proportion zu seinem Geist. Wie daher diese singuläre Proportion eines Leibes zu seinem Geist nicht vervielfältigt werden kann, so kann auch nicht der eine Geist vervielfältigt werden, so daß ein Geist in allen sei. Es muß also so viele Geiste geben, wie es auch verschiedene Leiber gibt. Aus demselben Grund lehnt Cusanus auch die Auflösung der Seelen in eine Weltseele ab.

PASSOW: Ich erinnere mich, irgendwo bei Cusanus gelesen zu haben, daß er von der Humanseele und der Weltseele spricht. Das habe ich so verstanden, daß eben die Humanseele die Weltseele plus Geist, etwas naiv gesagt, darstellt. Und daß sich beim Tod dann Weltseele und Geist trennen.

KREMER: Die Konzeption, die wir bei Platon und den Neuplatonikern haben, daß, wie es für den menschlichen Leib eine diesen menschlichen Leib belebende Seele gebe, so auch der Kosmos durch eine einzige Weltseele belebt werde, hat Cusanus abgelehnt. Aber trotzdem spricht er in einem gewissen Sinne wie die Platoniker von der Weltseele als einem Prinzip, das die Weltordnung durchdringt.

Jedoch nicht mehr im Sinne einer eigenständigen Seele, die sich so zum Universum verhielte, wie sich bei uns die Individualseele zu unserem Leibe verhält.

BEIERWALTES: Ich möchte noch an die Frage anknüpfen, die Herr Blum gestellt hat. Es ist hier die Rede gewesen von Befreiung, von Trennung, von Auflösung – ein Gedanke, der aus der Tradition stammt und den Cusanus favorisiert hat. Mir scheint das Modell Einheit und Andersheit oder: Durchdringung der Einheit in der Andersheit, die Aufhebung der Andersheit in die Einheit, für das Leben das plausibelste zu sein, obwohl die Schrift *De coniecturis* früher ist als *De mente*. Denn die Differenz, gerade in *De mente*, zwischen Löffelform und Spiegelform bleibt ja. Die Frage ist aber dennoch, was oder wer bleibt, wenn der Tod Rückzug oder Entzug der Einheit aus dem Materiellen bzw. aus dem Leib bedeutet? Wohin zieht denn diese Einheit sich zurück? Ist das sozusagen die Umkehrung der ersten Bewegung, nämlich der *explicatio*, zu einer *reductio* in die Einheit? Nur eine *reductio* der Einheit in sich selbst? Ich glaube, man muß sagen, daß dieser Gedanke von Cusanus nicht zu Ende gedacht worden ist. Nicht aus Unfähigkeit, sondern weil die Frage einfach nicht zu lösen ist.

KREMER: Die Seele ist, wie Santinello selber in diesem Referat betont hat, mit dem Leib lebenslang gewissermaßen zusammengewachsen. Daher stellt sich die Frage: Wird sie selbst denn jetzt nicht auch vom Tod beeinträchtigt? Der Tod müßte irgendwie doch auch die Seele betreffen! Nicht nur, indem sie jetzt ein mehr oder weniger geliebtes oder unliebsames Prinzip endlich los wird, sondern indem sie etwas vermißt, mit dem sie zusammengewachsen war. In welcher Wirkung auf die Seele zeigt sich das? Das Referat hat diese Problematik nicht behandelt.

von BREDOW: Ich möchte nur eine ganz kurze Bemerkung machen. Ich habe den Eindruck, daß Herr Santinello absichtlich nicht den späten Cusanus mit hereingezogen hat. Wenn ich nur überlege, was etwa im *Globusspiel* zu diesen Fragen gesagt wird, dann ist das meiner Auffassung nach ein wesentlicher Fortschritt in der Problematik. Sie wird niemals ganz gelöst. Aber es wird mehr gesagt als in *De mente*. Auch wesentlich mehr als in *De coniecturis*.

DUPRÉ: In *De mente*, wo Cusanus über die Namen nachdenkt, geht es ihm vor allen Dingen darum, daß es für uns Menschen ein Wissen gibt, das nicht im Sinne einer aristotelischen Abstraktionslehre begriffen werden kann. Und dieses Wissen, ein uns anerschaffenes Urteil (*iudicium concreatum*), ist, wie mir scheint, für ihn ein Hinweis darauf,

daß wir Menschen schon hier in diesem Leben einer Wirklichkeit zugewandt sind, die von der Zeit nicht wirklich berührt werden kann, auch wenn sie die Kraft ist, die in allen möglichen Konstellationen durch die Zeit hin wirksam wird.

PHILOSOPHISCHE ÜBERLEGUNGEN DES CUSANUS ZUR UNSTERBLICHKEIT DER MENSCHLICHEN GEISTSEELE

Von Klaus Kremer, Trier

Norbert Hinske
anlässlich der Vollendung seines 65. Lebensjahres zugeeignet

Einleitung*

Ich möchte sieben Vorbemerkungen machen, die Charakter, Gang, Ziel und Grenze meiner Abhandlung verdeutlichen sollen:

1. Der von mir im Titel gewählte Begriff »Geistseele« lässt sich vielleicht einmal bei Cusanus belegen. Im *Sermo* CLIII (146) vom 7. April 1454 fällt der Ausdruck *anima spiritualis*.¹ Meistens spricht Cusanus

* Zur Zitationsweise einige Hinweise:

Ich lege die in den letzten MFCG-Bänden (20–22) übliche Zitationsweise der cusanischen Schriften zugrunde. Die Schrift *De ludo globi* wird nach den Nummern und Zeilen der von H. G. SENER besorgten und bald im Druck erscheinenden Ausgabe der Heidelberger Akademie der Wissenschaften (= h IX) zitiert. (H. Senger hat mir dankenswerterweise den endgültigen Text im voraus zur Verfügung gestellt.) Die unedierten *Sermones* zitiere ich gemäß der kritischen Zählung von R. HAUBST in h XVI/0, p. XLVII–LV, wobei der leichteren Orientierung wegen die frühere von J. KOCH stammende Zählung in Klammern beigefügt ist. Maßgeblich für den Text der überwiegend noch nicht kritisch edierten *Sermones* ist nicht der Pariser Druck (= p) von 1514, sondern der Codex Vaticanus latinus 1245 (= V₂). Unter diesem Kürzel, mit Angabe von Blatt (fol.) und Kolumnen, wird er zitiert. Von den noch nicht edierten Predigten liegen die *Sermones* XLIX–LVI (40–44, 51, 45/46, 47) in ihrer endgültigen Textgestalt vor; sie werden daher schon nach h XVII/3 unter Angabe der Nummern angeführt; ebenfalls liegen die *Sermones* LVII–LXXV (52–57, 64, 59, 65, 60–61, 67–68, 62, 66, 63, 69–70) in ihrer endgültigen Numerierung vor und werden daher nach h XVII unter Angabe der Nummern zitiert; zur hier vermißten Predigt 58 vgl. h XVI/0, XXXVI, Anm. 252.

¹ V₂, fol. 49^{vb}. Eindeutig in die Richtung der *anima spiritualis* weisen aber auch folgende Ausdrücke: *Sermo* LXXI (62): h XVII, N. 20: Die vis electiva der Maria ist der intellectualis spiritus; ebd. N. 24: et deus testimonio conscientiae adesse sentitur et spiritualiter videtur oculo animae, qui est intellectus; *Sermo* LXIX (67): h XVII, N. 22: Die anima rationalis ist aufgrund ihrer Freiheit apta . . . ad omnem motum spiritua-lem; *Sermo* CCXX (217): V₂, fol. 140^{ra}: In verbo autem rationalis hominis est sonus, et

jedoch vom *intellectualis* bzw. *rationalis noster spiritus*,² von *anima rationalis* bzw. *intellectiva* oder einfach von der *anima*,³ oder auch vom *intellectus* bzw. *motus intellectualis animae humanae*.⁴ Sachlich macht das keinen Unterschied zur *anima spiritualis*. Cusanus bekundet einen sehr freien Gebrauch im Umgang mit den Termini. Allein in einem einzigen Argumentationsstrang im *Sermo CCLXXXVIII* (285) werden gleichbedeutend für den Träger der Unsterblichkeit gebraucht: *virtus intellectualis*, *intellectus*, *vita intellectiva*, *anima*, *spiritus*, *intellectualis natura*, *natura spiritualis*, *anima rationalis*.⁵ Den Unterschied von *mens* und *anima*, den Cusanus sehr schön am Anfang von *De mente*⁶ herausarbeitet, setze ich als bekannt voraus.

2. Soweit ich das cusanische Schrifttum überblicke, spricht Cusanus im Zusammenhang mit der Unsterblichkeit der menschlichen Geistseele nie von Beweis/Beweisen (*demonstratio* / *demonstrare*), sondern von Zeigen: *ostensio*, *ostendere*,⁷ von einem Erfahren (*experiri*), Sehen (*videre*) und von manuduktorischen Zeichen der Unsterblichkeit;⁸ davon, daß die Überzeugung gewonnen werden kann, daß die Seele unsterblich ist: *ex his et aliis persuaderi potest animam immortalem esse*, heißt es im *Sermo CLIII* (146).⁹ Eine derart kühne Behauptung, wie sie Descartes in seinem den *Meditationes* beigefügten und für die Theologen der Sorbonne bestimmten Widmungsschreiben in bezug auf die Existenz Gottes und die Unsterblichkeit der Seele aufstellt, nämlich »die ... Gründe« dafür dahin zu bringen, »daß sie als durchaus zwingende Beweise angesehen werden müssen,«¹⁰ liegt Cusanus offenbar

sub sono spiritus informans et enutriens spirituale naturam, quae est intellectualis; *Sermo CCLX* (257): V₂, fol. 204^{va}: Et ita Moyses dicit homini vitam datam per inspirationem rationalis animae seu spiritus; ebd. fol. 205^{vb}: Sic videtur quod quoad spirituale intellectuale naturam, quae est in homine; *Sermo LXXIII* (63): h XVII, N. 8: Ratio est lux spiritualis.

² *De docta ign.* II, 1: h I, S. 62, Z. 20 (N. 93, Z. 19); *De sap.* I: h ²V, N. 17, Z. 1; *Sermo CCLXXXVIII* (285): V₂, fol. 279^{rb}.

³ *De ludo* I: h IX, N. 22, Z. 12; N. 25, Z. 10; N. 26, Z. 1; *Crib. Alk.* II, 1: h VIII, N. 132, Z. 4; *Sermo CLI* (144): V₂, fol. 46^{ra-rb}; *Sermo CCLXXXVIII* (285): V₂, fol. 278^{va}, 279^{rb} et passim; *De sap.* I: h ²V, N. 17, Z. 9; *De mente* 5: h ²V, N. 81, Z. 1; 13: N. 147, Z. 17.

⁴ *De ludo* I: h IX, N. 24, Z. 2. 6.

⁵ V₂, fol. 279^{ra-rb}.

⁶ *De mente* 1: h ²V, N. 57, Z. 7–16.

⁷ Ebd. 15: N. 157, Z. 1; N. 159, Z. 9; *Sermo CCLXXXVIII* (285): V₂, fol. 279^{ra} (2 x).

⁸ *Sermo CCLXXXVIII* (285): V₂, fol. 278^{rb} (2 x), 278^{va} (2 x); für *videre* ebd. 278^{vb}, 279^{ra} (6 x); für manuductoria signa: *De docta ign.* III, 10: h I, S. 149, Z. 26 (N. 240); *Sermo CLI* (144): V₂, fol. 46^{rb}.

⁹ *Sermo CLIII* (146): V₂, fol. 50^{ra}.

¹⁰ *Meditationen*. Mit sämtlichen Einwänden und Erwiderungen, übers. u. hg. v. A. Buchenau (Leipzig 1915, Hamburg ²1972) XV. Philos. Bibliothek, Bd. 27.

fern. Er hat augenscheinlich nicht der cartesischen Vorstellung geschmeichelt, daß es nach den vorgelegten Beweisen »keinen [Menschen] mehr auf der Welt geben [werde], der es wagte, die Existenz Gottes oder die reale Verschiedenheit des menschlichen Geistes vom Körper in Zweifel zu ziehen.«¹¹ Mit dem Verzicht auf einen Beweis will Cusanus jedoch nicht die Tragfähigkeit seiner diesbezüglichen Überlegungen in Frage stellen.¹² Wie ja auch die parallel verlaufende Absage des Cusanus an Gottesbeweise keinen Verzicht auf philosophische Begründungen für Sein und Wesen Gottes bedeutet.

3. Cusanus trägt viele philosophische Gründe und Begründungen für die Unsterblichkeit der menschlichen Geistseele vor. Er tut das nicht nur *de facto*, wie z. B. im Schlußkapitel von *De mente*,¹³ sondern betont es ausdrücklich: *Multis modis*, auf vielfache Weise kann dies erfahren werden, schreibt er im *Sermo CCLXXXVIII* (285).¹⁴

4. Die philosophischen Begründungen schotten sich nicht gegenüber theologischen Überlegungen ab. Wir werden dies bei dem einen oder anderen Gedankengang sehen. Eine Abschottung der Philosophie gegenüber der Theologie ist dem cusanischen Denken bekanntlich fremd. Aber auch das Umgekehrte lehnt er ab.

5. Die Termini für die Unsterblichkeit der menschlichen Seele umfassen etwa folgende Palette: *incompactibilitas*, *immortalitas*, *non deficere* bzw. *dissolvi non posse*, *non destruitur*, *semper vivere*, *non divisibilis*, *non posse mori*, *non perire*.¹⁵ Einen Unterschied im Gebrauch von *immortalitas* und *incompactibilitas* habe ich in der hier anstehenden Frage nicht

¹¹ Ebd. XVI.

¹² Unser Wissen über die Unsterblichkeit unseres Geistes ist genauso sicher wie das über die Menschlichkeit unserer Natur: *De mente* 15: h²V, N. 159, Z. 11–14.

¹³ Ebd. N. 156, Z. 1–N. 160, Z. 14.

¹⁴ V₂, fol. 278^{rb}.

¹⁵ In der Reihenfolge der genannten Termini sind die Belege: *incompactibilitas*: *De coni.* II, 16: h III, N. 163, Z. 5f. 6f. 9. 15–20; *De mente* 15: h²V, N. 152, Z. 2; N. 157, Z. 4f.; N. 158, Z. 18 (für Gott); *Sermo CCLXXXVIII* (285): V₂, fol. 278^{va} (2 x); fol. 279^{ra}; *immortalitas*: *De coni.* II, 16: h III, N. 163, Z. 9; *De mente* 15: h²V, N. 156, Z. 2; N. 157, Z. 1; N. 159, Z. 9. 10. 12f.; *Sermo CCLXXXVIII* (285): V₂, fol. 279^{ra} (7 x); *non deficere posse*: *De mente* 15: h²V, N. 157, Z. 17; N. 158, Z. 6; *Crib. Alk.* II, 15: h VIII, N. 132, Z. 5; *De sap.* I: h²V, N. 17, Z. 18; *dissolvi non posse* (*non resolubilis*): *De mente* 15: h²V, N. 157, Z. 14f. 21; *non destruitur*: ebd. N. 158, Z. 4; *semper vivere*: ebd. N. 157, Z. 17; *non divisibilis*: ebd. N. 158, Z. 2; *non posse mori*: *Sermo CLXXXIX* (183): V₂, fol. 92^{rb}; *non perire*: *Sermo CCLXXXVIII* (285): V₂, fol. 278^{va}.

erkennen können. Im *Sermo* CLIII (146) z. B., aber auch in der Überschrift von Kap. 15 in *De mente*, wird die Seele bzw. die *mens* im selben Atemzug als *immortalis et incorruptibilis* bezeichnet (V₂, fol. 49^{vb}; h²V, N. 156, Z. 2).

6. Ich beanspruche nicht, alle philosophischen Argumente des Cusanus für die Unsterblichkeit der Seele entdeckt zu haben. Das hätte ein Studium seiner Schriften von Anfang bis Ende erforderlich gemacht. Aber ich habe viele und, wie ich meine, sehr wichtige Argumente aufgestöbert. Es sind dies die folgenden neun, wobei die Titel für die einzelnen Argumente sich aus den cusanischen Ausführungen ergeben:

Unsterblichkeit der menschlichen Geistseele a) aufgrund ihres unwandelbaren Erkenntnisgegenstandes, b) aufgrund ihres ihr anerschaffenen *iudicium* und ihrer Abbildhaftigkeit gegenüber der *mens increata* bzw. der *veritas*, c) aufgrund der Schau (*visio*) des Intellektes in sich selbst, d) aufgrund ihrer Herkunft nicht von einem zeugenden, sondern von einem schaffenden Prinzip, e) aufgrund ihrer der Zeit nicht unterliegenden Tätigkeit und damit der Horizont-Stellung des Menschen, f) aufgrund der ihr wesenhaft (*ex sua essentia / per se*) zukommenden Selbstbewegung, g) aufgrund ihres Geliebt- und Gerichtetwerdens durch Gott, h) aufgrund ihres Unendlichkeitsdranges bzw. ihrer Sehnsucht nach Unsterblichkeit und schließlich i) aufgrund ihrer Ähnlichkeit mit der an sich unzerstörbaren Zahl. Letzteres wird sich als eine vielschichtige und nicht leicht zugängliche Argumentation erweisen. Nicht eigens behandle ich die von Cusanus auch ins Feld geführte allgemeine Überzeugung der Menschen von der Unsterblichkeit der menschlichen Seele.¹⁶ Sie spielt für Cusanus im Hinblick auf die genannten neun Gründe eine subalterne Rolle.

7. Aus der Auflistung der Argumente ergibt sich, daß ich eine Darstellung und kritische Würdigung systematischer Natur versuche. Dabei will ich das kontextuelle Umfeld der einzelnen Überlegungen möglichst miteinbeziehen, damit die Systematik sich nicht wie ein Panzer über die einzelnen Gedankengänge ausbreitet und ihnen so Gewalt antut. Eine systematische Behandlung scheint mir auch aus Zeitgründen geboten zu sein. Denn die einzelnen Begründungen jeweils aus dem Gesamt der betreffenden Schriften heraus zu entwickeln, sie gar chronologisch zu entfalten, würde eine an Umfang

¹⁶ *De mente* 15: h²V, N. 159, Z. 6–14.

überdimensionale Abhandlung verursachen. Sie ist ohnehin schon groß genug.

Kap. 1: Darstellung der cusanischen Argumente zugunsten der Unsterblichkeit der menschlichen Geistseele

§ 1 Die menschliche Geistseele ist unsterblich aufgrund ihres unwandelbaren Erkenntnisgegenstandes

Diese cusanische Überlegung im Schlußkapitel von *De mente* sieht folgendermaßen aus: Die Schau unseres Geistes (*intuitio mentis*) berührt das Unveränderliche. Durch unseren Geist werden nämlich die Formen der Dinge von der Veränderlichkeit abgezogen (*abstrahiert*) und in den unveränderlichen Bezirk der Notwendigkeit der Verknüpfung (*necessitatis complexionis*) versetzt. Das kann keinen Zweifel aufkommen lassen, daß die Natur unseres Geistes von jeder Veränderlichkeit befreit ist. Sie zieht nämlich an sich (*attrahit*), was sie von der Veränderlichkeit abzieht (*abstrahit*). Die unveränderliche Wahrheit der geometrischen Figuren findet sich ja nicht auf dem Fußboden, sondern im Geist. Forscht die Seele sodann durch Organe, ist das von ihr Gefundene ein Veränderliches. Forscht sie dagegen durch sich (*per se*), dann ist das von ihr Gefundene ein Beständiges (*stabile*), Klares (*clarum*), Durchsichtiges (*limpidum*) und Festes (*fixum*). Daher kann die Seele nicht zur Natur der veränderlichen Dinge gehören, die sie mit der Sinneswahrnehmung berührt, sondern nur zur Natur der unveränderlichen, die sie in sich selbst findet.¹⁷

Dieselbe Überlegung – unveränderliche Seele (Geist), weil unveränderliche Erkenntnisgegenstände – findet sich im Prinzip schon in Kap. 7 derselben Schrift, wenn auch mehr implizit.¹⁸ Gemäß der im ersten Kapitel von *De mente* getroffenen Unterscheidung von der *mens* als belebendem Prinzip des Körpers, die daher in ihn eingetaucht ist (*immersa*), und der *mens* an sich, wenngleich mit dem Körper vereinigungsfähig, bewirkt unser Geist, indem er auf seine Unwandelbarkeit schaut, Angleichungen nicht an die in die Materie eingetauchten Formen, sondern an solche, wie sie an sich und durch sich sind. Er

¹⁷ Ebd. N. 156, Z. 12–21. Vgl. auch *De docta ign.* III, 10: h I, S. 149, Z. 22f. 27–S. 150, Z. 4 (N. 240); hier der wichtige Satz: *quia locus incorruptibilium incorruptibilis*. Ferner *Sermo CLXIX* (162): V_{2v}, fol. 63^{rb}.

¹⁸ *De mente* 7: h ²V, N. 103, Z. 1–5; 8: N. 111, Z. 6–9.

erfaßt die unwandelbaren Wesenheiten der Dinge, indem er sich selbst als Instrument gebraucht, sich also nicht mehr eines organischen Lebensgeistes bedient, wie dies bei Sinneswahrnehmung, Vorstellung und Verstand (*ratio*) der Fall ist.¹⁹ Als Beispiel wird wiederum der im Geist erfaßte und der in irgendeiner Materie vorgefundene Kreis angeführt.²⁰ »Daher ist der Kreis im Geist Urbild und Maß des Kreises auf dem Fußboden. Deswegen sagen wir, daß die Wahrheit der Dinge im Geist in der Notwendigkeit der Verknüpfung sei, nämlich in der Weise, wie es die Wahrheit der Sache erfordert.«²¹

Die Grundüberlegung aus Kap. 15 von *De mente* kehrt auch in der für unsere Thematik so bedeutsamen Predigt CCLXXXVIII (285) vom 8. September 1458 wieder. Wir erfahren (*experimur*) in unserem Geist, erklärt Cusanus, die Fähigkeit zur Weisheit und Unsterblichkeit daraus, daß unser Geist zu dem geneigt ist, was unzerstörbar ist. Das umfaßt er, wie wir es in den Künsten sehen. Unsere Seele vermag sich nämlich aus partikulären, vergänglichen Erfahrungen zu deren allgemeinem Grund (*universalem rationem*) hinzuwenden und so die Kunst zu erlangen.²² »Sich aber zum allgemeinen Grund der partikulären Dinge hinwenden zu können, ist Zeichen dafür, daß die Seele, die dies vermag, nicht an ein vergängliches körperliches Instrument gebunden ist, wie dies bei den Organen der Sinnesfähigkeiten der Fall ist. Darum ist sie der Wissenschaft und der Künste und der Weisheit fähig, die [alle] von den partikulären, vergänglichen Dingen getrennt sind. Darum geht die Seele nicht zugrunde, wenn der Körper zugrunde geht« (*Et hinc non perit anima, quando corpus perit*).²³

Noch deutlicher wird unser *Sermo*, wenn er die Unsterblichkeit unserer Seele damit begründet, daß diese den aller Gegensätzlichkeit und daher auch aller Zerstörbarkeit vorausgehenden Ursprung von allem zu schauen vermag. Der dabei leitende Grundsatz lautet: »Das Vergängliche wird durch ein vergängliches Auge, das Zusammengesetzte durch Zusammengesetztes, das Stoffliche durch Stoffliches und [überhaupt] Ähnliches durch Ähnliches berührt. Daher wird das Unvergängliche durch Unvergängliches, das Einfache durch Einfa-

¹⁹ Vgl. dazu ebd. N. 97, Z. 1–N. 102, Z. 20.

²⁰ Ebd. N. 103, Z. 6–10.

²¹ Ebd. Z. 10–12. Zum Verhältnis der mathematischen Figuren in irgendeiner Materie und ihrer Formen im Geist vgl. auch *De theol. compl.* 1: h X/2a, N. 2, Z. 1–27; *De poss.*: h XI/2, N. 60, Z. 1–24.

²² V₂, fol. 278^{rb–va}.

²³ Ebd. fol. 278^{va}.

ches, das Unstoffliche durch Unstoffliches gesehen. Daraus ergibt sich (*ex quo habes*), daß der Intellekt einfach und unzerstörbar ist, weil er den einfachen und unteilbaren Ersten Ursprung – unteilbar in jeder Art der Teilung bei den Geschöpfen – und in ihm alles Prinzipiierbare schaut, während dieser selbst keines von allen Prinzipiaten ist.²⁴

Dieser letzte Gedanke wird dann noch etwas vertieft und verbreitert: Vertieft, weil die Seele durch den *habitus fidei* über ihre intellektuelle Natur erhoben ist und so mittels des Glaubens sogar zu allen *credibilia* voranschreiten kann, die erst recht der einfachen und gänzlich unteilbaren Sphäre angehören.²⁵ Verbreitert durch folgende Ausführungen: Insofern die Seele an den Körper gebunden ist, nimmt sie wahr (*sentit*). Aber durch ihre Wesenheit, wie sie in sich ist, insofern sie nämlich getrennt ist von der Belebung jenes Körpers, ist sie auf eine gewisse Weise losgelöst (*absoluta*) von der partikulären Einschränkung. Daher schaut sie auf die allgemeinen, eingeschränkten Prinzipien (*principia universalis contracta*) und erweist so ihre Fähigkeit zur Weisheit und zum unsterblichen Leben.²⁶

²⁴ Ebd. Zum Prinzip simile simili vgl. Note complémentaire, in: *Proclus, Théologie Platonicienne*, Livre I. Texte établi et traduit par H. D. SAFFREY et L. G. WESTERINK (Paris 1968) 135f.

²⁵ *Sermo CCLXXXVIII* (285): V₂, fol. 278^{va}.

²⁶ Ebd. fol. 278^{vb}. Cusanus führt weiter aus: Betrachtet der Intellekt die Erkenntniskraft der Sinne, dann sieht er, wie diese zwar von einem versagenden Organ abhängt, aber nicht erlischt, insofern sie eine Kraft der Seele ist. Denn wenn das Organ wieder hergestellt ist, nimmt sie wieder wie früher wahr, ohne daß ein neues Vermögen bzw. eine neue Kraft, wahrzunehmen, geschaffen wurde. So sieht der Intellekt auch, was in der Vorstellungskraft passiert, nämlich daß infolge eines weniger geeigneten Organs die Verstandesseele weniger zur Vorstellung geeignet ist und wie ein Mensch auf Zeit wegen eines gehemmten Organs das Gedächtnis verliert und nachher wieder erlangt. Die Erinnerungskraft verbleibt daher in der Verstandesseele, wenn sie auch aktuell aufhört. Wie auch der Schreiber ohne Feder das Vermögen zum Schreiben behält. So versagt die Verstandeskraft zwar aktuell beim Ausfall des Organs, aber sie bleibt im Intellekt. Wie der Intellekt in seiner Schau kein sinnenhaftes Organ benutzt, wenn er die intelligibilia betrachtet, sondern dies nur bei Betrachtung des sinnlich Gegebenen tut. Dann benutzt er nämlich ein sinnenhaftes Organ, und ähnlich benutzt er ein Organ, wenn er das Vorstellungsmäßige (*imagibilia*) betrachtet, da es von sinnenhafter Natur ist. So auch, wenn er sich verstandesmäßig ausbreitet, weil er zwischen den Dingen hin und her läuft (*discurrit*), die er aus dem Sinnenhaften geschöpft hat. Bei der Schau der intelligibilia dagegen, die wegen des Überragens an Einfachheit und wegen der Uneinschränkbarkeit jener absoluten Natur nicht in etwas Sinnenfälligem bezeichnet werden können, gebraucht er kein sinnenhaftes Organ mehr, sondern nur seine Einfachheit, die der Natur der intelligibilia gleichförmig ist. Jene schauende Kraft im Intellekt versagt daher nicht. Da sie nicht von einem

R. Steiger verweist in der Heidelberger Ausgabe von *De mente* für die daraus zu Anfang zitierte Passage auf *De immortalitate animae* und die *Soliloquia* des Augustinus, ferner auf Robert Grosseteste und Bonaventura als Quellen. Nachzutragen ist m. E. hier der platonische *Phaidon*, den Cusanus wiederholt und gründlich studiert hat.²⁷ Denn dort wird erstmalig die Unsterblichkeit der menschlichen Seele aus der Unwandelbarkeit und dem Sich-immer-auf-dieselbe-Weise-Verhalten der der Seele innewohnenden Ideen aufzuzeigen versucht. Die Idee der Gleichheit bzw. das an sich Gleiche unterscheidet sich nämlich von den gleichen Dingen dadurch, daß sie sich nicht wie diese bald so, dann wieder anders verhält.²⁸ Was von der Idee der Gleichheit gilt, trifft nach Platon für alle Ideen zu.²⁹ Da die Seele, wie Platon an der Idee der Gleichheit aufzeigt, die ihr innewohnenden Ideen nicht erst nachträglich aus der Sinneserfahrung erworben haben kann, etwa durch Abstraktion, hat sie diese bereits mit in die Welt gebracht,³⁰ wenngleich sie sie wiederum infolge ihrer Inkarnation vergessen, aber deswegen nicht völlig verloren hat.³¹ Daraus zieht Platon die Folgerung: »Wenn dem, was wir immer im Munde führen, dem Schönen und Guten und jeder solchen Wesenheit, ein wirkliches Sein zukommt, und wir, was aus der Sinneserfahrung kommt, auf dies alles beziehen, als ein vorher Gehabtes, das wir als das Unsrige wieder auffinden, und das Sinnenfällige mit ihm vergleichen, dann muß notwendig, ebenso wie dieses ist, auch unsere Seele sein, auch ehe wir noch geboren worden sind.«³²

Richtig ist, daß Platon mit dieser Überlegung streng genommen nur die Präexistenz der Seele begründen kann, die Cusanus natürlich nicht annimmt. Aber in der cusanischen Überlegung von der Konfor-

Organ abhängig ist, vermag nichts sie zu hindern, daß sie in Freiheit (libere) immer schauen kann. Wie wenn Auge und Sehkraft der Seele identisch, nämlich die Seele selbst wären. Das Sehen würde dann niemals aufgrund des Alters oder einer sonstigen Indisponiertheit des Organs Schaden erleiden (ebd. fol. 278^{vb}–279^{ra}). Vgl. auch *De mente* 7: h²V, N. 105, Z. 1–15, bes. Z. 7–12; *De coni.* II, 16: h III, N. 163.

²⁷ Vgl. J. MARX, *Verzeichnis der Handschriften-Sammlung des Hospitals zu Cues* (Trier 1905) 164f.: Cod. Cus. 177 mit zwei verschiedenen Übersetzungen des *Phaidon*, von denen die erstere fol. 1^v–29 zahlreiche Randbemerkungen aufweist. Vgl. auch J. HIRSCHBERGER, *Das Platonbild bei Nikolaus von Kues*, in: NIMM (Firenze 1970) 113–135.

²⁸ *Phaid.* 74 b 4–e 8.

²⁹ Ebd. 75 c 7–d 6.

³⁰ Ebd. 75 b 4–c 6.

³¹ Ebd. 75 d 7–76 a 6.

³² Ebd. 76 d 7–e 4.

mität der Einfachheit des Intellektes mit der Einfachheit der Natur der *intelligibilia* bzw. mit der einander zugeordneten Gleichheit von unveränderlichen Formen und unveränderlichem Geist, welcher das Erkenntnisprinzip »Gleiches durch Gleiches« zugrunde liegt, spiegelt sich die platonische Einsicht wider, daß, wenn die Erkenntnisinhalte der Seele unveränderlich und ewig sind, dies auch für die Seele zutreffen muß.

§ 2 Die Unsterblichkeit der Seele aufgrund ihres ihr anerschaffenen *iudicium* und ihrer Abbildhaftigkeit gegenüber der *mens increata* bzw. der *veritas*

Die Überlegung wird ebenfalls im Schlußkapitel von *De mente* kurz dargelegt:

In Kap. 4 von *De mente* läßt Cusanus die von Platon in der Seele angenommenen vielen apriorischen Ideen nicht gelten. Er schlägt sich auf die Seite des Aristoteles, führt allerdings nicht dessen *intellectus agens*, sondern eine dem Geist anerschaffene Urteilskraft (*concreatum iudicium, vis iudiciaria menti naturaliter concreta*) ein.³³ Diese müsse man annehmen, da sonst z. B. ein Tauber keine Fortschritte beim Erlernen des Zitterspiels machen könnte, wenn er bei sich nicht ein inneres Urteil über die Harmonie besäße.³⁴ Platon dennoch ein wenig entgegenkommend, erklärt Cusanus dann: »Wenn Platon diese (Urteils-) Kraft als anerschaffenen Begriff bezeichnet hat, habe er sich nicht gänzlich geirrt.«³⁵

Im Schlußkapitel unserer Schrift argumentiert Cusanus nun folgendermaßen: Mit der dem Geist (*mens*) anerschaffenen Urteilskraft, vermöge derer dieser über alle Verstandes-Gründe (*rationes*) urteilt, welche Gründe aus dem Geist stammen, läßt sich erkennen, daß keiner dieser Gründe an das Maß des Geistes heranreicht. Unser Geist bleibt daher für jeden Verstandes-Grund unmeß-, unbegrenz- und unbestimmbar. Nur der ungeschaffene Geist mißt, bestimmt und begrenzt ihn wie die Wahrheit ihr lebendiges Abbild, das aus ihr, in ihr und durch sie geschaffen ist. Wie könnte aber ein Abbild, das der Widerschein der unvergänglichen Wahrheit ist, zugrunde gehen, es sei denn, daß die Wahrheit ihren mitgeteilten Widerschein vernichtete.

³³ *De mente* 4: h²V, N. 77, Z. 22–24.

³⁴ Ebd. Z. 19–22.

³⁵ Ebd. Z. 25f.

Wie es daher unmöglich ist, daß die unendliche Wahrheit den mitgeteilten Widerschein wegnimmt – denn sie ist die absolute Güte –, so ist es unmöglich, daß ihr Abbild, welches ja in nichts anderem als ihrem mitgeteilten Widerschein besteht, jemals verschwinde. Denn auch der Tag verschwindet nicht, solange die Sonne strahlt, nachdem überhaupt einmal durch die Widerstrahlung der Sonne Tag geworden ist.³⁶

Zwei Kernsätze scheinen mir diesen Gedankengang zu stützen:

1. Gott ist die absolute Güte, von der Cusanus in *De visione Dei* schreibt, daß sie sich nicht nicht jedem Aufnahmefähigen mitteilen kann,³⁷ unbeschadet der Freiheit Gottes bei der Schöpfung.³⁸

2. Wie die Nicht-Nichtmitteilung ein Wesensmerkmal der absoluten Güte Gottes ist, so offenbar auch die Nichtzerstörung bzw. die Erhaltung des einmal geschaffenen, lebendigen menschlichen Abbildes. Denn der Geist des Menschen allein ist im eigentlichen Sinne Abbild, lebendiges Abbild Gottes, alles andere dagegen nur Explikation und Ähnlichkeit Gottes, und zwar vermittelt des menschlichen Geistes.³⁹

Frage man Cusanus, warum nur auf den menschlichen Geist die Nichtzerstörbarkeit zutrifft, nachdem er einmal geschaffen worden ist, und nicht auch auf die außermenschlichen Geschöpfe, so verweist er uns auf den einmaligen Charakter eines lebendigen Abbildes im vollen und ganzen Sinn des Wortes. Dieses ist aus, in und durch sein Urbild geschaffen,⁴⁰ vermag seine Ruhe weder in sich noch in einem

³⁶ Ebd. 15: N. 158, Z. 12–N. 159, Z. 5. Ähnliche Überl.: *Sermo* CLIII (146): V₂, fol. 49^{vb}. – In NvKdÜ, H. 10: *Der Laie über den Geist. Idiota de mente* (Hamburg 1949) übersetzen HONECKER und MENZEL-ROGNER in N. 158, Z. 13 rationibus überhaupt nicht, rationes/rationem/ratione in Z. 13. 14 u. 15 einfach mit »Gedanken/Gedanke«. R. STEIGER in NvKdÜ, H. 21: *Der Laie über den Geist* (Hamburg 1995) übersetzt gut rationibus (Z. 13) mit »Verstandesinhalten«, ebenso Z. 13 u. Z. 14 rationes, Z. 15 ratione fälschlicherweise mit »Verstand« statt mit Verstandesinhalt. Vgl. auch *De mente* 7: h²V, N. 98, Z. 6–12.

³⁷ *De vis.* 4: Santinello, N. 12, Z. 1f.

³⁸ Vgl. *De dato* 4: h IV, N. 109, Z. 15f.; *De ven. sap.* 27: h XII, N. 81, Z. 12; N. 82, Z. 10–12; *De ludo* I: h IX, N. 19, Z. 9–11; *Sermo* CCLXXXVIII (285): V₂, fol. 279^{rb}: deus ... et voluntate sua creat ... imprimit voluntate sua suam similitudinem.

³⁹ *De mente* 3: h²V, N. 73, Z. 1–11; 4: NN. 74–76; 15: N. 158, Z. 10f.; *De sap.* I: h²V, N. 17, Z. 1–3; N. 25, Z. 11–N. 26, Z. 1; *De coni.* II, 16: h III, N. 156, Z. 9–27; *De pace* 4: h VII, N. 12; S. 12, Z. 16–S. 13, Z. 6; *Sermo* VIII: h XVI, N. 17, Z. 30–35; *Sermo* LXXIV (69): h XVII, N. 8; *Sermo* CL (143): V₂, fol. 45^{ra-rb}; *Sermo* CLXVIII (161): V₂, fol. 60^{va}.

⁴⁰ *De mente* 15: h²V, N. 158, Z. 16f.

anderen, sondern nur in seinem Urbild als seinem Grund, seiner Ursache und seiner Wahrheit zu finden.⁴¹ Cusanus veranschaulicht es am Vergleich von Sonne und Tag: Ist einmal durch die aufstrahlende Sonne Tag geworden, so bleibt der Tag auch, solange die Sonne scheint. Dieses auf Plotin⁴² zurückgehende Gleichnis will nicht das Abhängigkeitsverhältnis von *mens creata* und *mens increata* umkehren, als ob der ungeschaffene göttliche Geist nicht ohne den geschaffenen menschlichen Geist zu sein vermöchte. Ist dieser aber einmal geschaffen, und zwar als das dem göttlichen Geist unübertreffbar nächste Abbild, wie es die zahlreichen cusanischen Ausführungen über den menschlichen Geist verdeutlichen,⁴³ dann muß er auch an der einzigartigen Prärogative Gottes, nämlich dessen Unsterblichkeit, teilhaben. Denkt man wie Cusanus den Abbild-Gedanken im strengen Sinne des Wortes durch, dann können auch dem Abbild all die Merkmale nicht fehlen, die das Urbild auszeichnen. Allerdings sind sie nur auf der Ebene des Abbildes realisiert, womit der Unterschied zum Urbild gewahrt wäre.⁴⁴

⁴¹ *Sermo* CCLXXXVIII (285): V₂, fol. 279^{rb}: Nam viva imago vita intellectiva non potest quietem nec in se nec in »alio« aliquo habere. *Sermo* CCLX (257): V₂, fol. 206^{ra}: Adhuc attende, quod anima rationalis est ut speculum in se recipiens vultum Dei in eo signatum, ut ait Propheta. Sed omnis imago in speculo sensibili convertit se ad suum exemplar. Si respicis in speculum, oritur tua imago, quae se ad te »respicientem« convertit et nequaquam ad aliud. Et ostenditur per similitudinem, quod imago etiam destructo speculo vult ad exemplar reverti et non se dividere in partes, sed ex integro reverti. Sic et imago Dei in anima non vult se alteri communicare, sed reverti ad creatorem, et alae reversionis sunt caritas. Sed si non revertitur est ex eo, quia est amore mundi retenta et inclinata per concupiscentiam, quae in hoc saeculo dominatur. – Ut ait Propheta bezieht sich auf Ps 4, 7: Signatum est super nos lumen vultus tui, Domine (Vulgata-Übers.).

⁴² *Enneade* II 3,18,19–22: »Denn solange Geist und Seele da sind, werden die Formkräfte (Logoi) einströmen in die niedere Seelenform, gleichwie, solange die Sonne da ist, alle die Lichtstrahlen aus ihr hervorgehen werden.«

⁴³ Vgl. dazu die Zusammenstellung der entscheidenden Grundzüge über den menschlichen Geist als Abbild der göttlichen Weisheit in meinem Aufsatz: *Weisheit als Voraussetzung und Erfüllung der Sehnsucht des menschlichen Geistes*, in: MFCG 20 (1992) 132–141. Vier Grundzüge nenne ich dort: 1. Weil der Geist sich und sich als Abbild erkennt; 2. weil er erst in der Weisheit als seinem Urbild zur Ruhe kommt; 3. weil er sich mehr und mehr seinem Urbild angleichen kann; 4. weil er in einen unaufhörlichen Erkenntnisprozeß involviert ist und daher auf diese Weise die Unendlichkeit der göttlichen Weisheit nachahmt (134f.). Ebd., Anm. 148, auch die einschlägigen Arbeiten von G. v. BREDOW und R. STEIGER. Vgl. auch oben Anm. 39.

⁴⁴ Vgl. gerade *De vis.* 15: Santinello, N. 76, Z. 1–6, bes. Z. 4–6: et video in ea (= facies mea) coincidere imaginem cum veritate faciali, ita quod quantum imago intantum vera.

Von den zu unserer in Frage stehenden Stelle⁴⁵ in der Heidelberger Ausgabe angeführten Quellenbelegen ist ein Wort des Cassiodor am aufschlußreichsten:⁴⁶ »Leicht erweisen wir (*approbamus*) durch die wirklich wahren Worte, daß wir unsterbliche Seelen sind. Denn wenn wir lesen, daß sie nach dem Bild und Gleichnis ihres Schöpfers (*auctoris*) gemacht sind, wer wagte es da, sie gegen die heilige Autorität sterblich zu nennen, so daß in eher unkluger Weise behauptet würde, daß sie von der Ähnlichkeit mit ihrem Schöpfer abwichen? Denn wie könnte ein Abbild oder eine Ähnlichkeit Gottes sein, wenn die Seelen der Menschen in das Ende des Todes eingeschlossen würden.«

§ 3 Unsterblichkeit der menschlichen Geistseele aufgrund der Schau (*visio*) des Intellektes in sich selbst

Zwar mit der vorgenannten Argumentation zusammenhängend, aber doch auf einer anderen Tragsäule beruhend, stellt sich diese Überlegung dar. Sie ist enthalten in dem philosophisch tiefgründigen *Sermo* CCLXXXVIII (285) vom 8. September 1458, der sich buchstäblich als Fundgrube für unsere Thematik erweisen wird. Ich bringe sie zunächst in der wörtlichen Übersetzung von Cod. Vat. Lat. 1245⁴⁷: »Beachte, der Intellekt schaut auf die Verstandeserkenntnisse (*rationes*) und beurteilt, welche Verstandeserkenntnis wahr ist und welche auf die Unsterblichkeit schließt und welche nicht. Er sieht (*videt*) daher seine Unsterblichkeit, wenn er sieht, daß die eine Verstandeserkenntnis näher an ihre Erfassung herankommt als eine andere und daß sie (die Unsterblichkeit) in der einen genauer (*praecisius*) widerstrahlt und gezeigt wird (*ostendi*) als in der anderen. Dieses Urteil könnte der Intellekt aber nicht haben, wenn er die Unsterblichkeit seiner selbst ganz und gar nicht sähe (*non videret*). Der Intellekt sieht sich daher als unsterblich, wenn er sieht, daß sie (die Unsterblichkeit) durch keine form- oder bezeichnenbare Verstandeserkenntnis derart entfaltungsfähig ist, daß sie nicht noch besser und genauer entfaltet und aufgezeigt werden könnte. Er beurteilt daher die Verstandeserkenntnis aus der Schau seiner Unsterblichkeit heraus (*ex visione immortalitatis*) und nicht umgekehrt die Unsterblichkeit aus der Verstandeser-

⁴⁵ *De mente* 15: h²V, N. 159, Z. 2–4.

⁴⁶ CASSIODORUS, *De an.* IV, 127–137: CCSL XCVI 542. Vgl. auch die übrigen zur Stelle angegebenen Belege in h.

⁴⁷ Fol. 279^{ra}. – Hervorhebungen in der Übersetzung von mir.

kenntnis heraus (*non econverso immortalitatem ex ratione*). Und wenn irgendein Verstandesgrund auf die Unsterblichkeit schlosse (*concluderet*), so bliebe dies dennoch unbekannt, solange der Intellekt dies nicht beurteilte. Auch sähe der Intellekt bei diesem Urteil nicht nur auf den Verstandesgrund, sondern [auch] auf die Wahrheit (*in veritatem*), gemäß deren in dem Verstandesgrund gefundener Konformität er das Urteil fällte, daß der Verstandesgrund wahr sei. Wägt man alle Dinge richtig ab, dann scheint der Intellekt also nicht in dem Verstandesgrund, sondern in sich die unvergängliche Natur seiner Einfachheit zu sehen« (*non in ratione, sed in se videre incorruptibilem naturam suae simplicitatis*).

Im Unterschied zu der in § 2 dargestellten Argumentation, die zwar apriorische Ideen im platonischen Sinne ablehnt, nicht aber eine anerschaffene Urteilskraft, von deren Höhe aus die ihr untergeordneten *rationes* beurteilt werden, ob sie schwach, stark oder schlüssig sind (*debiles, fortes aut concludentes*),⁴⁸ wird in der neuen Argumentation zwar auch nicht mit apriorischen Ideen, aber auch nicht mit der *vis iudiciaria menti naturaliter concreata*, sondern mit der Schau der Unsterblichkeit durch den Intellekt in sich selbst operiert. Weder eine dem Verstandesbereich und seinen vielfältigen Gründen übergeordnete Idee im Intellekt noch eine anerschaffene Urteilskraft beurteilt die Verstandesgründe hinsichtlich der Unsterblichkeit des menschlichen Intellektes, sondern die durch den Intellekt vollzogene Schau seiner eigenen Unsterblichkeit. Der Intellekt arbeitet nicht mit einem Begriff bzw. einer Idee seiner Unsterblichkeit, um die einschlägigen Verstandeserkenntnisse auf ihre Stichhaltigkeit hin beurteilen zu können, sondern mit der Schau, dem Sehen seiner eigenen Unsterblichkeit. Deshalb kann Cusanus erklären, daß der Intellekt dabei zugleich die Verstandeserkenntnisse und die Wahrheit, nämlich die eigene Unsterblichkeit, sieht. Auf diese Weise erkennt er, wie weit die Konformität der Wahrheit mit den angeführten Verstandesgründen reicht. Voraussetzung für die Prüfung der vom Verstand vorgelegten Schlußfolgerungen zugunsten der Unsterblichkeit des Intellektes ist daher die Schau der eigenen Unsterblichkeit im Intellekt und durch den Intellekt selbst.⁴⁹

⁴⁸ *De mente* 4: h²V, N. 77, Z. 24f.; vgl. auch ebd. 15: N. 158, Z. 12f.; *De quaer.* 1: h IV, N. 25, Z. 4–16.

⁴⁹ Ich habe diese Argumentation bisher nur im *Sermo* CCLXXXVIII (285) gefunden. – *Videre* ist wesentlich für den Intellekt; vgl. *Sermo* CLXIX (162): V₂, fol. 62^{rb}: *intellectus . . . est quasi visus: non ut sensibilis, qui videt alia et non se, sed ut vivus visus se ipsum et in se ipso omnia videns.*

Grundlegend für diesen Gedankengang ist die dem Platonismus – Neuplatonismus entnommene Überzeugung, daß die untergeordnete Erkenntnisschicht durch die ihr übergeordnete und höhere beurteilt wird, wie die höhere auch die untere einfaltet (*complicat*).⁵⁰ Das führt zu der konsequenten Einsicht, daß der Intellekt seine eigene Unsterblichkeit sehen muß, um aus dieser Schau heraus die angeführten Verstandesgründe für die Unsterblichkeit beurteilen zu können.

§ 4 Unsterblichkeit der menschlichen Geistseele aufgrund ihrer Herkunft nicht von einem zeugenden, sondern von einem schaffenden Prinzip

Auch für diese Argumentation ist *Sermo* CCLXXXVIII (285) besonders ergiebig. Wir treffen, wie bereits angedeutet, in diesem *Sermo* auf eine ganze Kette von Argumenten, weshalb Cusânus bald zu Anfang erklären kann, daß die Unsterblichkeit der menschlichen Seele »auf vielfältige Weise« (*multis modis*) erfahren werden könne.⁵¹ Im folgenden will ich diese weitere und eigenständige Überlegung in ihren mannigfaltigen Aspekten darzustellen versuchen.

Aspekt 1:

Stammte die intellektuelle Kraft (*virtus intellectualis*) von einem zeugenden Prinzip, dann folgte auch sie der Natur und Bedingung der Gegebenheiten, die von dem zeugenden Prinzip herrühren. Wie vom Auge und der Sinneswahrnehmung, die von Natur aus auf die Farbe bzw. die Sinnesgegenstände ausgerichtet sind, müßte dann vom Intellekt gesagt werden, daß er sich nicht in Freiheit zum Wollen, Sich-erinnern und Einsehen verhielte. Er würde dann durch die Natur oder könnte durch einen anderen Menschen gezwungen werden. Wir erfahren (*experimur*) jedoch das Gegenteil. Denn er hat die Freiheit, zu lieben oder zu wollen und zu erkennen usw.⁵²

⁵⁰ Vgl. *Sermo* CCII (198): V₂, fol. 115^{vb}: *Perfectio enim naturae intellectualis complicat omnem sensibilem perfectionem sicut cognitio intellectualis omnem sensibilem valet cognitionem et omnem talem ambit et se super omnem talem expandit explicative et in se omnem unit et colligit complicative.*

⁵¹ Vgl. V₂, fol. 278^{rb}.

⁵² Ebd. 279^{ra}. Vgl. dazu auch *Sermo* CLII (145): V₂, fol. 48^{va}.

Aspekt 2:

Im Unterschied zur Sinnesfähigkeit altert der Intellekt nicht. Senioren legen an den Tag, daß sie zwar in ihren Sinnesfähigkeiten nachlassen, dagegen im Intellekt und an Weisheit noch frisch und kräftig sind. Also kann der Intellekt nicht von einem sterblichen und vergänglichen Prinzip herrühren.⁵³

Aspekt 3:

Der Mensch wird gesättigt und gelangt an ein Ende bei den Dingen, die er von dem zeugenden Prinzip hat. Zuweilen möchte er nämlich weder sehen noch hören, was er sieht oder hört. Anders ist das beim Einsehen und Wollen. Immer nämlich möchte er das, was er einsieht, besser einsehen, das, was er liebt, mehr lieben usw. Die ganze Welt genügt ihm nicht, da sie sein Verlangen nach Einsehen nicht erfüllt, wogegen der Sinneswahrnehmung ein einzelner Gegenstand genügt. Nur Gott genügt daher dem Intellekt, von dem er sein Sein hat und dessen Abbild er ist. Denn als lebendiges Abbild vermag das intellektuelle Leben weder in sich noch in irgendetwas anderem Ruhe zu finden, sondern einzig in seinem Urbild als in seinem Grund, seiner Ursache und Wahrheit.⁵⁴

Aspekt 4:

Stammte die Seele – *anima* heißt es jetzt statt *intellectus* – von dem zeugenden Prinzip, dann geschähen alle ihre Werke von Natur aus (*naturalia*). Sie könnte dann keine moralischen Werke vollbringen, z. B. Gerechtigkeit und Klugheit üben. Der Vater zeugt ja seinen klugen Sohn nicht aufgrund seiner eigenen Klugheit. Der Sohn ist daher nicht von Natur aus klug (*naturaliter*), sondern er hat von Gott den Geist, welcher deshalb der unsterblichen Tugend fähig ist, weil er von einem unsterblichen Vater stammt. Wäre der Mensch von Natur aus tugendhaft, dann träfe dies auf jeden Menschen zu, so wie jeder Mensch die Fähigkeit zum Lachen hat. Weil die intellektuelle Natur geistig ist, darum ist sie nicht erzeugbar. Wäre sie erzeugbar, dann auch vergänglich. Wir sehen dies beim Brot, wenn aus ihm Fleisch wird. Die Gestalt des Brotes wird zerstört, das Fleisch erzeugt. Aber

⁵³ *Sermo* CCLXXXVIII (285): V₂, fol. 279^{ra}.

⁵⁴ Ebd. 279^{ra-rb}. Vgl. auch *Sermo* CLII (145): V₂, fol. 48^{va-vb}.

die Gestalt (*species*) der geistigen Natur kann nicht wie die Gestalt einer körperlichen Natur zerstört werden, die ein Zugrundeliegendes (*subiectum*) und eine Materie besitzt, die für verschiedene Gestalten aufnahmefähig ist.⁵⁵

Aspekt 5:

Ein letzter und daher stärkster Grund für die Irreduzibilität der Verstandesseele (*anima rationalis*) auf ein zeugendes Prinzip: Sie trägt vor allem eine Zweckbestimmung in sich, die höher ist als bloß die Form des Menschen zu sein, nämlich Gott zu erkennen, zu lieben und der gleichen. Daher stammt der *intellectus* – dieser steht jetzt für die gerade genannte *anima rationalis* – von einem schöpferischen Prinzip (*a creante*),⁵⁶ was Cusanus andernorts immer wieder lehrt, daß der Intellekt bzw. die Seele (unmittelbar) von Gott geschaffen und darum unsterblich sei.⁵⁷

Cusanus gibt uns insgesamt fünf Negativkriterien für die Unmöglichkeit an die Hand, die Seele von einem zeugenden, d. h. zugleich vergänglichen Prinzip herzuleiten: 1. Aufgrund ihrer erfahrbaren Freiheit ist sie vom naturhaften, nötigen Einflüssen unterworfenen Geschehen ausgenommen. 2. Ihr Intellekt ist nicht wie die Sinnesfähigkeiten der Erosion des Alterns und damit der schwindenden Kraft ausgesetzt. 3. Ihr Einsehen und Lieben z. B. ist im Hinblick auf die weltlichen Gegenstände und Güter, einzeln wie im ganzen genommen, durch eine strukturell unaufhebbare Unterbefriedigung bzw. – was dasselbe ist – durch einen permanenten Antriebsüberschuß gekennzeichnet. Da sie von Gott stammt, genügt allein er ihr. 4. Sie ist durch moralisches Verhalten ausgezeichnet, was ebenfalls die Herleitung aus einem zeugenden Prinzip verbietet. 5. Über ihre weltimmanente Bestimmung hinaus, die Form des Menschen zu sein, weist sie welttranszendierenden Charakter auf, nämlich Gott erkennen und lieben zu wollen.

Die fünf Kriterien lassen sich mit Cusanus auch in dem einem Satz zusammenfassen: Weil die intellektuelle Natur geistig (*spiritualis*) ist,

⁵⁵ *Sermo* CCLXXXVIII (285): V₂, fol. 279^{rb}.

⁵⁶ Ebd. Im *Sermo* CCII (198): V₂, fol. 116^{ra} heißt es zur Zielbestimmung der Seele: Sie ist geschaffen, ut sibi ostendatur gloria omnipotentis creatoris; ut attingat visionem gloriae maiestatis eius.

⁵⁷ Vgl. z. B. *De ludo* I: h IX, N. 22, Z. 9f.; N. 25, Z. 7. 14; *Sermo* CLIII (146): V₂, fol. 49^{vb} u. 50^{ra}; *Sermo* CCII (198): V₂, fol. 116^{va}; *De sap.* I: h 2V, N. 17, Z. 1f. Vgl. Anm. 36.

darum ist sie nicht erzeugbar.⁵⁸ Oder um den *nervus probandi* auf andere Weise bloßzulegen: Da der Ursprung der Seele nicht auf ein zeugendes Prinzip zurückgeführt werden kann, kann sie nur von einem schöpferischen, d. h. aus dem Nichts schaffenden Urgrund herühren – eine andere Alternative stellt sich nicht. Mit ihrer Unerzeugbarkeit ist dann auch ihre Unsterblichkeit gegeben,⁵⁹ so wie mit ihrer Erzeugbarkeit ihre Sterblichkeit gegeben wäre. *Sermo* CLIII (146) ergänzt: Was dagegen von Gott mittels der endlichen Kreatur hervorgebracht wird, die keine unendliche Macht haben kann, hat ein Ende, wie der von Menschen hervorgebrachte Mensch sterblich ist. So ist es auch bei den Pflanzen und anderem.⁶⁰

Ich möchte in diesem Zusammenhang an Aristoteles erinnern, für den die Sinnenseele, die die Form des Leibes bildet, vom Vater gezeugt und daher sterblich ist.⁶¹ Unsterblich ist nur der *Nous poiëtikos*, der nach Aristoteles jedoch »durch die Tür« (θύραθεν) in uns gekommen ist.⁶²

§ 5 Unsterblichkeit der menschlichen Geistseele aufgrund ihrer der Zeit nicht unterliegenden Tätigkeit und damit der Horizont-Stellung des Menschen

Im *Sermo* CLIII (146) vom 7. April 1454 schreibt Cusanus: »Ferner scheint die Tätigkeit der Seele (*anima*) nicht der Zeit zu unterliegen. Eine Sache (*res*) wird nämlich durch ihre Tätigkeit erkannt. Die Tätigkeit von zeitlichen Dingen ist nämlich zeitlich. Ein zeithafter Körper wird in der Zeit (*temporaliter*) bewegt, wie z. B. jemand, der nach Rom gehen will, über mehrere Tage wandert. Die Tätigkeit der Seele dagegen vollzieht sich ohne Zeit, wie wir erfahren, wenn wir denken und uns einbilden, plötzlich jenseits des Meeres zu sein.«⁶³

⁵⁸ *Sermo* CCLXXXVIII (285): V₂, fol. 279^{rb}.

⁵⁹ Vgl. auch *Sermo* CLIII (146): V₂, fol. 49^{vb}: Sicut igitur anima, quae audit verba, non est ab alio quam a Verbo immediate, tunc anima ipsa est immortalis et incorruptibilis. Fol. 50^{ra}: Ex his et aliis persuaderi potest animam immortalem, quia est immediate a Deo.

⁶⁰ Ebd. fol. 49^{vb}.

⁶¹ *De part. an.* I 1; 641 a 17–b 10; *De an.* II 2; 414 a 18–25.

⁶² Für das »durch die Tür« vgl. *De gen. an.* II 3; 736 b 27f.; für die Unsterblichkeit vgl. *De gen. an.* II 3; 737 a 9f.; *Met.* XII 3; 1070 a 24–26; *De an.* II 2; 413 b 26; III 5; 430 a 17. 23; *EN* X 8; 1178 a 22.

⁶³ V₂, fol. 50^{ra}. Vgl. auch schon *De docta ign.* III, 10; h I, S. 149, Z. 22f. (N. 240): Intellec-

Im *Sermo* CLXX (163), gehalten am 1. Januar 1455 in Innsbruck, wird der sinnhaften Seele jene Seele gegenübergestellt, die über die sinnhafte Bewegung urteilt. Sie ist frei, nicht an irgendein körperliches Glied oder Organ gebunden. Sie mißt, teilt, setzt zusammen und zählt. Von sich aus setzt sie die Maße fest (*facit ex se mensuras*), weswegen die *mens* nach dem *mensurare* benannt wird.⁶⁴ Deswegen unterliegt sie nicht der Bewegung oder Zeit, was jetzt offenbar nicht nur für die Tätigkeit der Seele (*anima/mens*), sondern auch für sie selbst gilt (vgl. Anm. 63). Durch keine Zeit kann das die Zeit messende Maß begrenzt oder gemessen werden. Wie auch die Kreatur die Allmacht des Erschaffenden nicht begrenzen kann. Daher scheint der Geist (*mens*), insofern er mit dem Menschen mittels der sinnhaften Seele verbunden ist, auf dem Gipfel der Zeit zu stehen (*esse in summitate temporis*), insofern er nämlich losgelöst und nicht an die sinnhaften Bewegungen oder Organe gebunden ist. Er umfaßt die Zeit und jedes Zeit-, Sinnen- und Körperhafte. Er scheint am Beginn der Ewigkeit zu stehen. Aus diesem Grund kann der Geist (*mens*) nur im Punkt der Koinzidenz von Kreis und unendlicher Geraden gesehen werden. Deshalb wird er der Horizont von Zeit und Ewigkeit geheißt.⁶⁵

Folgende Erkenntnisse scheinen mir den Gedankengang zu leiten:

1. Eine Sache wird durch ihre Tätigkeit erkannt (*res... per suam operationem*), eine ebenfalls in der Scholastik verbreitete Lehre, auf die später auch Descartes in seiner Kontroverse mit Thomas Hobbes zurückgreifen wird, um die in der *Zweiten Meditation* intuitiv gewonnene Erkenntnis: »Ich bin ein denkendes Ding« (*res cogitans*) in ihrem richtigen Verständnis herausarbeiten zu können.⁶⁶ Denn auch nach Descartes können wir »die Substanz nicht unmittelbar aus sich selbst

tualis natura, quae supra tempus est et corruptioni temporali non subdita. Hier also nicht nur auf die operatio der anima, sondern auf sie selbst bezogen. Ebenfalls *De ludo* II: h IX, N. 94, Z. 6–14; *De mente* 15: h 2V, N. 156, Z. 14f. 19f.; *De coni.* II, 16: h III, N. 163.

⁶⁴ Vgl. auch *De mente* 1: h 2V, N. 57, Z. 5f.; 2: N. 58, Z. 6. Zu 57, 5f. vgl. die zahlreichen Belege im Apparat von h.- Die unitas von anima rationalis et sensitiva im Menschen steht für Cusanus außer Frage: s. z. B. *De ludo* I: h IX, N. 26, Z. 9–17; II: N. 96, Z. 10f.; *De coni.* II, 16: N. 158, Z. 1–14; *De mente* 5: ebd. N. 80, Z. 12–15; 11: N. 141, Z. 2–10 (fundamentale Stelle). Vgl. auch unten Anm. 176.

⁶⁵ *Sermo* CLXX (163): V₂, fol. 65^{ra}. – Hervorhebung von mir.

⁶⁶ A. a. O. (Anm. 10) 20 u. 156–160.

erkennen, sondern nur daraus, daß sie das Subjekt bestimmter Tätigkeiten ist.«⁶⁷

2. Wer über eine Sache urteilt, sie von und aus sich mißt – wir kennen diese Überlegung schon aus den §§ 2 und 3 –, überragt die Sphäre des Beurteilten und Gemessenen und kann daher nicht mehr unter sie subsumiert werden. Das Maß kann ebensowenig vom Gemessenen wie der Schöpfer vom Geschöpf gemessen werden.

3. »Der Wesensgrund der Seele hängt daher nicht von der Zeit ab, sondern der Wesensgrund des Bewegungsmaßes, das Zeit genannt wird, hängt von der Verstandesseele ab«, heißt es in *De ludo globi*.⁶⁸ Die Verstandesseele geht der Zeit voraus (*anterioriter se habet*), vergleichbar dem Gesichtssinn und Auge. Vermag dieser aktuell auch nicht ohne Auge zu sehen, so hat er doch nicht vom Auge, daß er Gesichtssinn ist. Denn das Auge ist [bloß] sein Organ.⁶⁹

4. »Hebt man [daher] die *anima rationalis* auf, kann die Zeit, die das Maß der Bewegung ist, weder sein noch gedacht werden; denn sie ist der Wesensgrund oder die Zahl der Bewegung.«⁷⁰ Dieser Gedanke erinnert an Augustins Spekulation über die Zeit in den *Confessiones*⁷¹ und gelangt in die Nähe von Kants Bestimmung der Zeit als Anschauungsform des inneren Sinnes.⁷²

5. Da die Seele alles Zeitliche und Sinnenhafte mißt, unterliegt sie an sich nicht mehr den Gesetzen von Zeit und körperlicher Bewegung. »Sondern vielmehr umgekehrt verhält es sich«, erklärt der Kardinal in *De ludo globi*.⁷³ »Denn die Seele gebraucht die Zeit als Instrument und Organ zur Unterscheidung der Bewegung. Die Unterscheidungsbeziehung der Seele kann deshalb durch keinerlei Zeit gemessen werden; darum ist sie auch durch Zeit nicht begrenzbare und aus diesem Grund immerwährend« (*perpetuus*).⁷⁴

⁶⁷ Ebd. 159.

⁶⁸ *De ludo* II: h IX, N. 94, Z. 6f. Vgl. *Sermo* CLXX (163): V₂, fol. 65^{va}: Nam tempus non est nisi ex intellectu, qui est in corpore subdito motibus.

⁶⁹ *De ludo* II: h IX, N. 94, Z. 8–10. Vgl. dazu *De docta ign.* III, 9: h I, S. 147, Z. 28 (N. 236); III, 10: S. 149, Z. 22f. (N. 240).

⁷⁰ *De ludo* II: h IX, N. 93, Z. 12–14.

⁷¹ *Conf.* XI 20, 26: Sunt enim haec (praeteritum, praesens et futurum) in anima tria quaedam et alibi ea non video.

⁷² *KrV*, B 49 u. 51: Bd. 2 Weischedel (Darmstadt 1968) 80 u. 81f.

⁷³ h IX, N. 94, Z. 12.

⁷⁴ Ebd. N. 94, Z. 12–14; ferner N. 95, Z. 1–10. Zu *perpetuus* vgl. die Anm. 65 in der

6. Ja, die Seele bewegt, ohne sich zu ändern (*animam movere et non mutari*),⁷⁵ worauf im nächsten Paragraphen näher einzugehen sein wird.

7. Aufgrund der Eigenart unserer Geistseele, trotz ihrer prinzipiellen Unabhängigkeit vom Körper dennoch mit ihm verbindungs-fähig und *de facto* verbunden zu sein, ergibt sich die Horizontstellung des Menschen: auf dem Gipfel der Zeit und am Beginn der Ewigkeit zu leben. Das ist ein bis in die Antike zurückreichender Gedanke,⁷⁶ der an einer ganzen Reihe von Stellen im cusanischen Schrifttum auftaucht.⁷⁷ Die Mitte von höherer, engelhafter und niedrigerer, sinnlicher Natur erlangt nun die Natur beider Extreme, heißt es im *Sermo* CLIII (146),

Übersetzung von *De ludo globi* durch G. v. BREDOW: NvKdÜ, H. 13: *Vom Globusspiel* (Hamburg 1978) 116: *Perpetuus* will den Unterschied zur *aeternitas* Gottes hervorheben. Nach v. BREDOW ist »die immerwährende Dauer das Bild der Ewigkeit im Zeitlichen. . . Die Seele ist »immerwährend« will sagen: sie hat teil an der Ewigkeit.« Der Mensch lebt schon in *initio aeternitatis*, aber noch in *summitate temporis*, also im Koinzidenzpunkt beider. Zu *perpetuus* vgl. ferner *De ludo* II: h IX, N. 99, Z. 3–5: Una igitur *aeterna* et simplicissima dei intentio, stans et permanens, causa est omnium. Sic in anima rationali una est *perpetua* et finalis intentio acquirere scientiam dei (Hervorhebung v. mir). Vgl. auch ebd. N. 101, Z. 17; I: N. 24, Z. 14; N. 32, Z. 7 u. N. 33, Z. 2f.: Ideo sicut deus aeternus, ita ipsa [=anima] *perpetua*. In perpetuo enim aeternitas melius relucet quam in temporalis. Cusanus scheint nirgendwo eine nähere Bestimmung von *perpetuitas* anzugeben. Nicht nur ich, sondern auch H. G. Senger von der Heidelberger Arbeitsstelle der Cusanus-Edition am Thomas-Institut der Kölner Universität, von mir zu Rate gezogen, hat bisher keine einschlägige Stelle finden können. Klar ist, daß die *perpetuitas* non-finibilis ist und daß sie wohl auch der Zeitdimension enthoben ist. – Zum klassischen Begriff der *perpetuitas* bei Boethius im Sinne eines nach vorn wie hinten unbegrenzten Zeitflusses vgl. *De cons. philos.* V 6: 400, 18–402, 59 Stewart Rand (London 1953). Vgl. dazu J. GRUBER, *Kommentar zu Boethius De consolatione philosophiae* (Berlin 1978) 409f. u. bes. 279 zu III m. 9: O qui *perpetua* mundum ratione gubernas. Die Gott allein zukommende *aeternitas* als interminabilis vitae tota simul et perfecta possessio in *De cons. phil.* V 6: 400, 9–11. Vgl. auch Anm. 79.

⁷⁵ *De ludo* II: h IX, N. 98, Z. 1.

⁷⁶ Vgl. dazu N. HINSKE, Art. »Horizont«, in: HWPh, Bd. III (Basel/Stuttgart 1974) 1187–1194.

⁷⁷ *De conc. cath.* I, 2: h²XIV/1, N. 34, Z. 9–11 u. *De coni.* II, 16: h III, N. 155, Z. 9–11: Mitte-Stellung der anima; *De docta ign.* III, 6: h I, S. 136, Z. 7–10 (N. 215) u. *De coni.* II, 10: h III, N. 123, Z. 18–22: Mitte-Stellung der ratio gegenüber sensus und intellectus; *De mente* 14: h²V, N. 154, Z. 6–9; *Sermo* CLIII (146): V₂, fol. 50^{va}; *Sermo* CLXXII (165): V₂, fol. 70^{rb}: non est (scl. mens nostra) tamen penitus a quantitate loci et temporis per infinitum absoluta, sed est quasi in horizonte, ubi incipit contractio et desinit absolutio; *De ven. sap.* 32: h XII, N. 95, Z. 9–21; N. 96, Z. 4f.; *De coni.* II, 16: h III, N. 155, Z. 8–14.

weswegen der Mensch hinsichtlich seines *spiritus rationalis* zur höheren, unzerstörbaren Natur gehört (*naturae superioris incorruptibilis*).⁷⁸

Aufgrund ihrer Zeitüberlegenheit und der daraus resultierenden Horizont- bzw. Koinzidenz-Stellung von Zeit und Ewigkeit kommt der menschlichen Geistseele daher die Exemption vom Zugrundegehenkönnen und das heißt, die Unsterblichkeit zu. Um diese von der Gott allein zustehenden *aeternitas* zu unterscheiden, wählt Cusanus in der Regel das Adjektiv *perpetuum*.⁷⁹

§ 6 Unsterblichkeit der menschlichen Geistseele aufgrund der ihr wesenhaft (*ex sua essentia / per se*) zukommenden Selbstbewegung

Dieser Gedankengang wird vornehmlich im ersten Buch von *De ludo globi* entwickelt, wobei auch hier, wie schon so oft, die Promiskuität in der Terminologie auffällt. Bald ist von *anima intellectiva* (*intellectualis*) oder *rationalis*, bald bloß von *anima*, *intellectus*, *mens* oder auch *spiritus* die Rede, wie wir gleich sehen werden.

Ausgehend von dem Vergleich zwischen der der Fixsternsphäre durch Gott anerschaffenen (*concreatus*) Bewegung und der durch Menschenhand geschaffenen Bewegung eines Globus ergibt sich die Frage nach der Bewegung des Menschen, die wir allgemein der Seele zuschreiben. Die Bewegung des Globus, von einem Menschen zwar angestoßen, jedoch ohne daß der Globus vom Menschen selbst bewegt werde, wenn er diesen laufen sehe, sei vielleicht das beste Beispiel, um die Erschaffung der Seele einzusehen, schreibt der Kardinal. Denn aus der Seele ergebe sich die Bewegung im Menschen.⁸⁰

Gott ist nun weder die Seele, noch bewegt der Geist Gottes den Menschen, genausowenig wie der Schöpfergott oder sein Geist die letzte Sphäre bewegt. Aber er hat im Menschen eine Bewegung ge-

⁷⁸ *Sermo* CLIII (146): V₂, fol. 50^{ra}; *De ven. sap.* 32: h XII, N. 95, Z. 19–21: ideoque per mortalitatem animalitatis non extingui spiritum intelligentiae perpetuis conexum.

⁷⁹ Vgl. oben Anm. 74. In *De mente* 12: h²V, N. 144, Z. 10–16, wird unter Berufung auf die Gott allein zukommende Unsterblichkeit in 1 Tim 6, 16 (qui solus habet immortalitatem) festgestellt: Gott allein wohnt aufgrund seiner Natur (secundum naturam) die Unsterblichkeit inne; er allein ist unendlich und schlechthin absolut, wogegen die von jeder Mannigfaltigkeit der Materie befreiten Naturen nicht von jeder Veränderlichkeit befreit sind, da sie von Gott verändert und vernichtet (mutari et interimi) werden können.

⁸⁰ *De ludo* I: h IX, N. 22, Z. 1–10.

schaffen, die sich gemäß den Platonikern⁸¹ selbst bewegt (*motus seipsum movens*). Das ist die *anima rationalis*, die sich und all das Unsrige bewegt.⁸² Im Verlauf der Darstellung ist dann von der *anima per se mota*,⁸³ vom *intellectus seipsum movens*⁸⁴ bzw. vom *motus intellectualis seipsum movens*⁸⁵ die Rede. Diese sich selbst bewegende Bewegung ist zu unterscheiden von der Fremdbewegung, wie sie z. B. dem Globus eignet, die ihm nicht natürlicherweise, sondern akzidentell und in der Form von Gewalt zukommt (*non naturalis, sed accidentalis et violentus*).⁸⁶ Die Selbstbewegung dagegen ist dem bewegenden Prinzip von Natur aus zukommend (*naturalis*),⁸⁷ darum Substanz, in sich subsistierend und daher mit dem bewegenden Prinzip, der Seele, identisch.⁸⁸ Darum kann sie auch nicht aufhören,⁸⁹ selbst dann nicht, wenn wegen der restlos versagenden Gesundheit des Körpers die das Sinneswesen belebende Bewegung aufhört.⁹⁰ Denn die intellektuelle Bewegung der menschlichen Seele kommt dieser ohne den Körper zu, und sie übt sie ohne diesen aus.⁹¹

Cusanus exemplifiziert seinen Gedankengang wieder am Globus: »Wenn der Globus dagegen vollkommen rund wäre, wie es zuvor gesagt worden ist, würde [seine Bewegung] niemals aufhören, weil die runde Bewegung für jenen Globus natürlich und keineswegs gewaltsam wäre. So hört die Bewegung, die das Sinneswesen belebt, niemals auf, den Körper zu beleben, solange dieser lebensfähig und gesund ist, weil sie natürlich ist.«⁹²

Umgekehrt ist dagegen zu sagen: »Ohne Leben ist der Körper nämlich wahrer Körper. Jene Bewegung, die dem Körper akzidentell zukommt, kann daher aufhören. Aber deswegen hört nicht die sub-

⁸¹ Senger führt im vorgesehenen Quellenapparat von *De ludo* an: PLATO, *Phaidr.* 245c, 245e 6–246a 2. Verweis auch auf MACROBIUS u. PS.-BEDA mit Stellenangaben.

⁸² *De ludo* I: h IX, N. 22, Z. 10–12 u. Z. 2f.

⁸³ Ebd. N. 25, Z. 14f.

⁸⁴ Ebd. Z. 10f.

⁸⁵ Ebd. N. 24, Z. 3–8.

⁸⁶ Ebd. N. 23, Z. 1f.

⁸⁷ Ebd. Z. 6f.

⁸⁸ Ebd. N. 24, Z. 3f. 7f. 10f.; N. 25, Z. 3f. 14–16.

⁸⁹ Ebd. N. 24, Z. 8. Senger verweist dazu im vorgesehenen Quellenapparat auf *Phaidr.* 245c 5–246a 3. Vgl. auch *De mente* 15: h ²V, N. 157, Z. 17–19: *Motus se ipsum movens quomodo deficit? Habet enim vitam sibi compaginatam, per quam est semper vivens, sicut sphaera semper rotunda per sibi compaginatam circumum.*

⁹⁰ *De ludo* I: h IX, N. 24, Z. 1f.

⁹¹ Ebd. Z. 2f.

⁹² Ebd. N. 23, Z. 3–7. Das »zuvor« bezieht sich auf N. 21, Z. 8–13.

stantielle, sich selbst bewegende Bewegung auf. Denn jene Kraft, die auch Geist (*mens*) genannt wird, verläßt den Körper, wenn sie aufhört, in ihm zu beleben, Sinneswahrnehmungen und Vorstellungen zu haben. Diese Tätigkeiten hat jene Kraft nämlich im Körper, die sie auch hat, wenn sie dieselben nicht ausübt; nichtsdestoweniger bleibt sie in dauerndem Sein (*in perpetuum*), mag sie auch räumlich vom Körper getrennt werden. Mag jene Kraft auch an einem Ort umschrieben werden können, so daß sie nur dort ist, dennoch nimmt sie keinen Raum ein (*non occupat locum*), weil sie Geist ist. Denn aufgrund ihrer Anwesenheit teilt sich die Luft nicht auseinander, noch wird ein Ort besetzt, so daß dieser weniger an Körper als zuvor aufnähme.«⁹³

Im weiteren Dialog will der Gesprächspartner Johannes dann vom Kardinal noch eine Vertiefung der Einsicht von der anima als *motus substantialis* erfahren.⁹⁴ Der Kardinal belehrt ihn, daß alles an Bewegung bloß Partizipierende ein Prinzip voraussetzt, *quod per se movetur* bzw. was dasselbe ist: *ex sua essentia*. Das ist die *anima intellectiva* bzw. der *intellectus* ... *seipsum movens*⁹⁵ – die Strukturgleichheit dieser Überlegung mit derjenigen vom *ens per participationem* und *ens per essentiam* in S. th. I 44, 1 und im Prolog zum Johanneskommentar des Aquinaten liegt auf der Hand.⁹⁶ Wäre ferner die Rundheit so groß, daß sie nicht größer sein könnte, »dann würde sie sich durchaus selber bewegen und wäre gleichermaßen Bewegendes und Bewegbares. Die Bewegung, welche Seele genannt wird, ist daher dem Körper anerschaffen und ihm nicht aufgenötigt (*impressus*) wie dem Globus, sondern als Bewegung durch sich (*per se motus*) dem Körper verbunden und zwar derart, daß sie von ihm trennbar ist; daher ist sie Substanz.«⁹⁷

Punctum saliens der cusanischen Überlegung ist offensichtlich: Alle Bewegung aufgrund von Teilhabe (*per participationem*) führt schließlich auf ein durch sich (*per se*), essentiell (*ex sua essentia*) Bewegendes und Bewegtes zurück. Das ist für Cusanus die *anima intellectiva* bzw. die *mens* bzw. der *intellectus*. Diese sich selbst bewegende Bewegung

⁹³ Ebd. N. 24, Z. 9–17.

⁹⁴ Ebd. N. 25, Z. 3f.

⁹⁵ Ebd. Z. 7–11. Zu *motus ex participatione* vgl. auch *De docta ign.* II, 10: h I, S. 97, Z. 27–S. 98, Z. 13. 19–25 (NN. 153f.); *Sermo XXXVII*: h XVII, NN. 6–10; ferner die *nota* SINGER zu *De ludo* I: h IX, N. 21, Z. 16f.

⁹⁶ *Super Evang. S. Joannis*, Ed. V. revisa (R. Cai), Ausgabe Marietti (Turin – Rom 1952) N. 5, S. 2. Vgl. auch *S.th.* I 2, 3, c.; *De pot. Dei* III 5.

⁹⁷ *De ludo* I: h IX, N. 25, Z. 13–16.

ist ebenso substantiell, wie die substantielle Seele Selbstbewegung ist. Substantielle Seele und selbstbewegendes Prinzip koinzidieren. Eine derart sich selbst bewegende Seele kann selbstverständlich kein Ende haben, obwohl sie, weil von Gott geschaffen, einen Anfang hat.

Weil die menschliche Geistseele von Gott geschaffen ist, darum unterscheidet sie sich auch vom unbewegten Beweger des Aristoteles, ebenfalls deshalb, weil ihr bloß, wie schon vermerkt,⁹⁸ die *perpetuitas* und nicht die *aeternitas* zukommt. Andernfalls könnte der Eindruck entstehen, Cusanus wolle nunmehr die menschliche Geistseele mit dem Titel des aristotelischen unbewegten Bewegers ausstatten. In diese Richtung könnte aber die bisher noch zurückgestellte cusanische Aussage weisen, daß die Seele bewege, ohne sich zu verändern: *animam movere et non mutari*.⁹⁹ Das ist jetzt zu behandeln.

Cusanus selbst stellt mit folgender Aussage den Anschluß an Aristoteles her: »Wie Aristoteles sagte, daß Gott wie das Ersehnte bewege.¹⁰⁰ Denn jenes von allen ersehnte Gut bleibt fest in sich und bewegt alles, was das Gute begehrt, auf sich hin.«¹⁰¹ Die Übertragung dieses aristotelischen Motivs auf die menschliche Geistseele sucht Cusanus folgendermaßen zu erläutern:

Die *anima rationalis* beabsichtigt (*intendit*), ihre Tätigkeit hervorzubringen. Indem ihre Absicht (*intentio*) fest besteht, bewegt sie Hände und Instrumente, wie wenn z. B. der Bildhauer einen Stein behaut. Die Absicht sieht man in der Seele unwandelbar feststehen, während sie Körper und Instrumente bewegt. Auch der Schöpfer schafft alles, indem seine Absicht ewig (*aeterna*), unbeweglich und unwandelbar feststeht.¹⁰²

Die Absicht ist aber nichts anderes als der Entwurf (*conceptus*) oder das vernunfthafte Wort (*verbum rationale*), in dem alle Urbilder der Dinge sind. Die eine, ewige (*aeterna*) und ganz einfache Absicht Gottes, die feststehend und bleibend ist, ist daher die Ursache von allem. So ist auch in der Verstandesseele die eine, immerwährende (*perpetua*) und letzte (*finalis*) Absicht, das Wissen über Gott zu erlangen, d. h. auf begriffliche Weise das Gut in sich zu besitzen, nach dem alle streben. Niemals nämlich wandelt die Verstandesseele, sofern sie Verstandesseele ist, jene Absicht.¹⁰³ Cusanus nennt dies die *prima intentio*,

⁹⁸ Vgl. oben Anm. 74.

⁹⁹ *De ludo* II: h IX, N. 98, Z. 1 u. N. 97, Z. 11–14; vgl. oben S. 40, Punkt 6.

¹⁰⁰ *Met.* XII 7; 1072b 3.

¹⁰¹ *De ludo* II: h IX, N. 98, Z. 1–3.

¹⁰² Ebd. Z. 3–9.

¹⁰³ Ebd. N. 99, Z. 1–6; vgl. auch den zu Anm. 111 gebrachten Text.

die Erste Absicht, im Unterschied zu den anderen, den Zweiten Absichten (*secundae intentiones*) der Seele. Weichen diese von der Ersten Absicht ab, dann wandeln sie sich, während das Erste Verlangen fest bestehen bleibt (*primo desiderio firmo permanente*).¹⁰⁴ »Wegen der Wandlung solcher Absichten wandelt sich jedoch die Verstandesseele nicht, weil sie in der Ersten Absicht fest beharrt. Und die Unwandelbarkeit jener Ersten Absicht ist die Ursache des Wandels solcher Zweiten Absichten.«¹⁰⁵

Der Gesprächspartner Albert bestätigt aus seiner Sicht noch einmal die Parallelität zwischen der Absicht in Gott und in der Verstandesseele: Beide haben eine unwandelbare Absicht, gemäß der sie alles wirken und bewegen. »Deshalb ist kein Zögern angebracht: Wenn die Absicht fest beharrt, dann bewegen Gott und die Verstandesseele, ohne selbst bewegt oder gewandelt zu werden. Denn wenn die Absicht fest besteht, besteht auch der Beabsichtigende fest, der von der Absicht nicht bewegt wird. In Gott ist die Absicht nichts anderes als der beabsichtigende Gott selbst. So ist auch in der Verstandesseele die Absicht nichts anderes als die beabsichtigende Seele.«¹⁰⁶ Das von den Zweiten Absichten Gesagte müsse jedoch sehr beachtet werden, weil es viele Zweifel beseitige, fügt Albert seinem Gedankengang noch an.¹⁰⁷

Den Unterschied von wandelbaren Zweiten Intentionen und unwandelbarer Erster Intention macht der Kardinal dann sehr plastisch deutlich. Beabsichtige ich zu sehen, zu hören, spazierenzugehen, mir etwas im Gedächtnis vorzustellen, so bewege ich dabei immer das betreffende Sinnesorgan. Wende ich mich aber den unkörperlichen Gegebenheiten zu, dann trenne ich mich von all den genannten körperlichen Dingen. Will ich z. B. meine Seele sehen, die nicht Gegenstand des sinnlichen Sehens ist, dann werde ich sie besser sehen, wenn ich die sinnlichen Augen geschlossen halte. Ich mache also die Seele selbst zum Instrument, um das Unkörperliche zu sehen. Beabsichtige ich, die Wissensgebiete (*disciplinas*) zu erfassen, wende ich mich der einsehenden Kraft der Seele zu (*ad virtutem animae intelligentialem*), beabsichtige ich hingegen, den Grund und die Ursache von allem zu erfassen, wende ich mich der geistig schauenden, ganz einfachen und ganz starken Kraft der Seele zu (*ad intellectibilem animae*

¹⁰⁴ Ebd. Z. 7f.

¹⁰⁵ Ebd. Z. 8–11.

¹⁰⁶ Ebd. N. 100, Z. 1–7.

¹⁰⁷ Ebd. Z. 7f.

simplicissimam fortissimamque ... virtutem).¹⁰⁸ Dann fällt ein Satz, dessen Inhalt uns eher von Descartes als von Cusanus her bekannt ist: »Die Seele sieht daher das Unkörperliche besser als das Körperliche, weil sie das Unkörperliche sieht, indem sie in sich hineinschreitet, das Körperliche dagegen, indem sie aus sich herausschreitet.«¹⁰⁹ – Descartes' *Zweite Meditation* ist überschrieben mit den Worten: »Über die Natur des menschlichen Geistes; daß er leichter erkennbar als der Körper.«¹¹⁰ Cusanus kommt dann auf die unwandelbare *Erste Intention* zu sprechen: »Und bei all diesen Dingen beabsichtigt die Seele nur das eine, nämlich durch ihre denkende Kraft (*rationalem fortitudinem*) ihre und aller Dinge Ursache zu sehen und zu erfassen, so daß, wenn sie die Ursache und den Grund von allem und ihrer selbst in ihrer lebendigen Vernunft (*ratione*) gegenwärtig fühlt, sie das höchste Gut, immerwährenden (*perpetua*) Frieden und [immerwährendes] Entzücken genießt (*fruat*). Denn was sucht der vernunfthafte Geist, der von Natur aus zu wissen begehrt, anderes als die Ursache und den Grund von allem? Und er kommt nicht zur Ruhe, solange er sich selbst nicht weiß. Das kann aber nur geschehen, wenn er seine Sehnsucht zu wissen, nämlich die ewige (*aeterna*) Ursache seiner *ratio*, in sich selbst, d. h. in seiner Erkenntniskraft (*virtute rationali*) sieht und wahrnimmt« (*sentit*).¹¹¹ Damit ist die unwandelbare Erste Intention unseres Geistes erneut charakterisiert, die Cusanus in *De visione Dei* ebenfalls, wenn auch noch nicht unter diesem Namen, so eindrucksvoll herausgearbeitet hat.¹¹²

Wiederum bestätigt der Gesprächspartner Albert die Darlegung des Kardinals, insbesondere die Ausrichtung unserer Seele auf die *Erste Absicht*,¹¹³ und beschließt dies mit der Feststellung: »Von allen wißbaren Künsten Kenntnis zu haben ist nämlich wenig im Vergleich zu der schöpferischen Kunst von allen Künsten.«¹¹⁴

So nahe Cusanus bei dieser tiefgründigen Spekulation die menschliche Seele auch an Gott herangerückt haben mag – Unwandelbarkeit

¹⁰⁸ Ebd. N. 101, Z. 1–12.

¹⁰⁹ Ebd. Z. 12–14.

¹¹⁰ A. a. O. (Anm. 10) 16.

¹¹¹ *De ludo* II: h IX, N. 101, Z. 14–21; vgl. dazu die schon zitierte Stelle, N. 99, Z. 4–6 (s. Anm. 105). Vgl. ferner *De poss.*: h XI/2, N. 38, Z. 8–17.

¹¹² *De vis.* 5: Santinello, N. 16, Z. 1–7; dazu meinen Aufsatz, a. a. O. (Anm. 43) 122; ferner *Sermo* CCII (198): V₂, fol. 116^{ra}: Deus est ipsa bonitas, quae ab omnibus desideratur u.: Deus bonus spiritus est, quem omnes boni spiritus desiderant.

¹¹³ *De ludo* II: h IX, N. 102, Z. 1–8.

¹¹⁴ Ebd. Z. 8–10.

hinsichtlich der *prima intentio*, Ineinsfall von *prima intentio* nicht nur mit dem *deus intendens*, sondern auch mit der *anima intendens* –, ihre wesensmäßige Differenz zu Gott bleibt gewahrt. Denn im Unterschied zu Gott kennt die Seele wandelbare Zweite Absichten,¹¹⁵ und sie ist nicht wie Er *aeternus*, sondern nur *perpetua*.¹¹⁶ Der vermeintliche Widerspruch zwischen der Aussage im ersten Buch, daß die Seele als Selbstbeweger zugleich *movens* und *mobile* sei,¹¹⁷ und derjenigen im zweiten Buch, wonach sie wie Gott nicht bewegt werde,¹¹⁸ löst sich auf, wenn man unter letzterem die Fremdbewegung versteht. Denn auch der unbewegte Bewegter des Aristoteles ist so strukturiert, daß er hinsichtlich seiner Bewegung weder *per se* noch *per accidens* von einem anderen bewegt wird. Dies schließt Selbstbewegung im Sinne von Sich-Denken nicht aus.¹¹⁹

Der hier zu § 5 oben¹²⁰ nachgeholte Gedankengang sollte natürlich die unbegrenzte Fortdauer und daher die Unsterblichkeit der menschlichen Seele dartun.

§ 7 Unsterblichkeit der menschlichen Geistseele aufgrund ihres Geliebt- und Gerichtetwerdens durch Gott

In ihrer Kürze mutet diese Überlegung im *Sermo* CLIII (146) mit dem Titel *Promisi hodie* fast wie ein Aphorismus an. Das Thema der Unsterblichkeit der Seele wird allerdings ausdrücklich darin behandelt, wie wir schon früher gesehen haben.¹²¹ Seiner Kürze wegen bringe ich den Text in wörtlicher Übersetzung:

»Die Kreatur, die Gott zu lieben und die Gerechtigkeit und die Wahrheit und die unsterblichen Tugenden zu pflegen vermag, vermag ebenfalls von Gott auf unsterbliche Weise geliebt zu werden. ›Ich liebe

¹¹⁵ Ebd. N. 99, Z. 7–11.

¹¹⁶ Vgl. die Belege in Anm. 74.

¹¹⁷ *De ludo* I: h IX, N. 25, Z. 14; vgl. oben S. 43 mit Anm. 97.

¹¹⁸ Ebd. II: N. 100, Z. 3f.

¹¹⁹ Vgl. *Phys.* VIII 6; 259a 20–31 u. 2; 253a 7–21. Vgl. auch die treffliche Feststellung des THOMAS VON AQUIN in: S. c. G. I 13, § *Sciendum autem*: Secundum hoc ergo dicebat (scl. PLATO) primum movens seipsum movere quod intelligit se et vult vel amat se. Quod in aliquo non repugnat rationibus ARISTOTELIS: nihil enim differt devenire ad aliquod primum quod moveat se, secundum PLATONEM; et devenire ad primum quod omnino sit immobile, secundum ARISTOTELEM.

¹²⁰ S. oben S. 37ff.

¹²¹ S. oben S. 37ff. – Vgl. *De docta ign.* III, 8: h I, S. 145, Z. 1–3 (N. 232).

die mich Liebenden« [heißt es nämlich im Buch der Sprüche, 8, 17]. Und weil die Liebe nicht nur im Willen, sondern [auch] in der Vorzeigung (*exhibitione*) eines Werkes das Wohlwollen zeigen muß, die Guten in dieser Welt aber unterdrückt werden und ihnen [daher] unsterbliches Wohlwollen nicht erwiesen werden kann, darum wird es ihnen in der unzerstörbaren Welt erwiesen. Auch die Gerechtigkeit Gottes verlangt, daß eine Vergeltung der Verdienste geschehe. Wie könnte diese jenem zuteil werden, der es vorzog, für die Gerechtigkeit zu sterben, wenn er durch sein Sterben gemäß dieser Welt gänzlich ausgelöscht wäre« (*secundum hunc mundum foret penitus extinctus*)?¹²²

Noch kürzer äußert sich dazu die Schrift *Cribratio Alkorani* von 1460–61: »Der vernunftbegabten Seele (*animae intellectivae*) hat Gott es ermöglicht, in Freiheit zu leben und dem Urteil unterworfen zu werden, falls sie den Irrtum der Wahrheit vorzieht; sie wird daher nicht vergehen, da sie dem göttlichen Gericht unterworfen ist.«¹²³

¹²² *Sermo* CLIII (146): V₂, fol. 49^{vb}. Vgl. *Sermo* CCXXII (219): V₂, fol. 142^{vb}: qui (creator) non potest non diligere diligentes eum, cum sit ipsa bonitas sine invidia et acceptatione personarum se communicans omnibus ipsam invocantibus. *De ludo* I: h IX, N. 26, Z. 1–8 bringt bloß die Leidensfähigkeit und Belohnungswürdigkeit der Seele. – Über die Gottesliebe des Menschen vgl. die tiefsinnigen Ausführungen im *Sermo* CLXXII (165): V₂, fol. 68^{vb}–69^{ra}: Creavit igitur deus quandam naturam . . . in qua coincidunt intelligere et diligere.

¹²³ II, 15: h VIII, N. 132, Z. 4–6. Der Quellenapparat verweist zu dieser Stelle auf: DIONYSIUS PSEUDO-AREOPAGITA, *De div. nom.* IV 2: PG 3; 696 CD (DIONYSIACA I, p. 150 sqq.); THOMAS VON AQUIN, *S. th.* I 75, 6, c.; ebd. 75, a. 2 et 3 et notam; DERS., *In Sent.* IV 47, 1, 1. – Vgl. auch *De ludo* I: h IX, N. 52, Z. 1–12: Wegen des Glaubens an den Sohn Gottes zu sterben bedeutet, als Vergeltung das ewige Leben zu erlangen. »Wie sollte nämlich Gott, der gerecht und treu (pius) ist, die Treue dessen, der für die Ehre Gottes selbst stirbt, nicht belohnen? Oder was für eine Belohnung sollte er geben, wenn nicht das Leben für den, der für ihn das Leben gegeben hat? Ist Gott etwa weniger edel als ein Edelmann, der die Treue des Dieners reichlich belohnt bis hin zur Gemeinschaft (consortium) in seinem Reich? Und wenn gar der Gläubige für die Ehre von Gottes Sohn den ewigen Tod zu erleiden erwählt hat, wie wird ihm dafür eine Belohnung gegeben werden, wenn nicht die des Lebens, wo er immer und ewig sich bewußt sein kann, wahrhaft zu leben und sich zu freuen?« – Schwierigkeiten bereitet das Verständnis hier: »den ewigen Tod (aeternam mortem) zu erleiden«. Vom »zweiten Tode« (mors secunda) ist *Apk* 20,14 die Rede, ebenso 21,8. Das wird offenbar aufgegriffen von AUGUSTINUS, *De civ. Dei* XIII 8, wo er im späteren Sinne von Cusanus zweimal von der mors aeterna, im Sinne der *Apk* dreimal sogar von der mors secunda spricht. Gemeint ist in *Apk* wie bei AUGUSTINUS die ewige Verdammnis. Was bedeutet daher bei Cusanus: »Um der Ehre des Gottessohnes wegen den ewigen Tod zu erleiden?« Der Hinweis von G. V. BREDOW, a. a. O. (Anm. 74) 107 Anm. 96, auf *De civ. Dei* XIII 7 ist nicht zutreffend, weil hier bloß die Wirkungsähnlichkeit von Taufe und Martyrium ungetaufter Menschen um Christi willen be-

Genaugenommen enthält die zitierte erste Textpassage zwei Gedankengänge, wie es durch das beiden Gedankengängen jeweils vorausgestellte *Item* zum Ausdruck kommt. Sie hängen jedoch zutiefst zusammen, und so kann man sie in Form eines Syllogismus auf einen Nenner zu bringen versuchen:

Die Gerechtigkeit Gottes erfordert eine über den bloßen Willen hinausgehende tatkräftige Vergeltung der Verdienste, wie sie in der Gottesliebe, in der Pflege von Gerechtigkeit bis zum Tod hin, von Wahrheit und überhaupt von allen unsterblichen Tugenden vorliegen (Prämisse). Die Guten werden aber in dieser Welt unterdrückt, ja sie sterben für die Gerechtigkeit (Untersatz). Also muß Gott sie in einem unvergänglichen Leben bzw. in einer unvergänglichen Welt belohnen (gegebenenfalls bestrafen), was ihr Fortleben nach dem Tod voraussetzt.

Man denkt bei dieser Überlegung natürlich sofort an den moralischen Gotteserweis von Kant,¹²⁴ aber mehr als den Gedanken, daß ein Ausgleich für sittliches Tun hier in einer künftigen, unvergänglichen Welt erfolgen müsse, haben die cusanische und die kantische Überlegung kaum gemeinsam. Bleibt es nach Kant doch bei dem Postulatscharakter von Gott, Unsterblichkeit und sogar von Freiheit, von der weder die Wirklichkeit noch die Möglichkeit aufgezeigt werden konnte, wie Kant erklärt.¹²⁵ Jedoch gerade die spekulative Vernunft

handelt wird. Es geht wohl um *Röm* 9,3: »Denn ich wünschte selbst verflucht zu sein fern von Christus für meine Brüder, meine Stammverwandten dem Fleische nach.« Vgl. *Mose Ex* 32, 30–32.

¹²⁴ *Kpr V*, A 204–238: Bd. 6 Weischedel (Darmstadt 1968) 242–264.

¹²⁵ *Kr V*, B 586: Bd. 4 Weischedel (Darmstadt 1968) 505f.: »Man muß wohl bemerken: daß wir hiedurch nicht die Wirklichkeit der Freiheit, als eines der Vermögen, welche die Ursache von den Erscheinungen unserer Sinnenwelt enthalten, haben dartun wollen. Denn, außer daß dieses gar keine transzendente Betrachtung, die bloß mit Begriffen zu tun hat, gewesen sein würde, so könnte es auch nicht gelingen, indem wir aus der Erfahrung niemals auf etwas, was gar nicht nach Erfahrungsgesetzen gedacht werden muß, schließen können. Ferner haben wir auch gar nicht einmal die Möglichkeit der Freiheit beweisen wollen; denn dieses wäre auch nicht gelungen, weil wir überhaupt von keinem Realgrunde und keiner Kausalität, aus bloßen Begriffen a priori, die Möglichkeit erkennen können. Die Freiheit wird hier nur als transzendente Idee behandelt, wodurch die Vernunft ... sich aber in eine Antinomie mit ihren eigenen Gesetzen ... verwickelt. Daß nun diese Antinomie auf einem bloßen Scheine beruhe, und, daß Natur der Kausalität aus Freiheit wenigstens nicht widerstreite, das war das einzige, was wir leisten konnten, und woran es uns auch einzig und allein gelegen war.« – Die beste jüngere Arbeit über den moralischen Gotteserweis von Kant stammt von A. WINTER, *Der Gotteserweis aus*

hat für Cusanus einen Zugang zu Sein und Wesen Gottes, wenn auch bloß in Form der *docta ignorantia*. Das und anderes mehr braucht und kann hier nicht weiter erörtert werden.

Ich möchte an dieser Stelle jedoch noch den Text bringen, den Cusanus an seine beiden vorgelegten Überlegungen anschließt. Kant hätte auch diesen Text so nicht schreiben können.

»Die Geistseele (*anima spiritualis*), die eine Substanz ist und nichts Gegensätzliches enthält, ist im Körper wie im Kerker oder wie der Schiffer im Schiff. Sie wird nicht vernichtet, wenn der Kerker oder das Schiff vernichtet werden. Darum sagte David: »Führe meine Seele aus dem Kerker heraus, damit sie Deinen Namen preisen kann« (Ps 141, 8). Der Körper ist das Werkzeug der Seele, so wie es der Hammer für die werkzeugliche Kunst ist; diese geht nicht zugrunde, wenn der Hammer zertrümmert wird. Aristoteles hat dies an einem Beispiel gezeigt: »Hätte der Greis das Auge eines jungen Menschen, dann sähe er wie ein junger Mensch.«¹²⁶ Und wir erfahren anhand des Berylls, daß nicht die Seele, sondern das Organ (*membrum*) usw. alt wird. Die Seele ist im Körper wie das Sonnenlicht in der Luft; verläßt dieses auch die Luft, so [verläßt] es dennoch nicht die Sonne. Daher geht die vegetative Seele nicht zugrunde, wie dies [schließlich] beim Feuer in der Kohle [der Fall ist], auch nicht die sensitive [Seele], wie dies [bei der Flamme] in der Kerze [der Fall ist], noch die Verstandes [-Seele] (*rationalis*), wie der [Sonnen-] Strahl in der Luft [verschwinden kann].«¹²⁷

praktischer Vernunft. Das Argument Kants und seine Tragfähigkeit vor dem Hintergrund der Vernunftkritik, in: K. Kremer (Hg.), Um Möglichkeit oder Unmöglichkeit natürlicher Gotteserkenntnis heute (Leiden 1985) 109–178. – Für die Freiheitsproblematik bei Kant ist jetzt maßgeblich die Arbeit von K. KAWAMURA, *Spontaneität und Willkür. Der Freiheitsbegriff in Kants Antinomienlehre und seine historischen Wurzeln*: Forschungen und Materialien zur Deutschen Aufklärung, hg. v. N. Hinske. Abteilung II, Band 11 (Stuttgart-Bad Cannstatt 1996).

¹²⁶ *De an.* I 4; 408b 21f.

¹²⁷ *Sermo* CLIII (146): V₂, fol. 49^{vb}–50^{ra}. Anders die Übersetzung des letzten Satzes bei SCHARPFF, *Des Cardinals und Bischofs Nicolaus von Cusa wichtigste Schriften in deutscher Übersetzung* (Freib. i. Br. 1862, ND Ffm. 1966) 467. Zu diesem Satz vgl. *Sermo* CLXV (158): V₂, fol. 50^{va}, wo ebenfalls das Zitat des Aristoteles gebracht wird. Dann heißt es: *Nam anima se habet quodammodo ut flamma candelae. Non enim stat per ipsam, quod non semper illuminet aequae clare et lucide, sed per candelam et materiam.* – Mit der Feststellung über die Seele: *non habens contrarium*, rückt diese erneut in die Nähe Gottes, von dem es im *Sermo* CCLXXXVIII (285): V₂, fol. 278^{va}, heißt, daß er das *principium* sei, *quod omnem contrarietatem antecedit et ita omnem corruptionem.*

§ 8 Unsterblichkeit der menschlichen Geistseele aufgrund ihres Unendlichkeitsdranges bzw. ihrer Sehnsucht nach Unsterblichkeit

In seinem Beitrag zum Brixener Cusanus-Jubiläum 1964 spricht G. Gawlick von dem »Unendlichkeitsdrang des Menschen« als cusanischem »Argument« für dessen »Unsterblichkeit.«¹²⁸ Er beruft sich dafür auf die Nummer 17 im Buch I von *Idiota de sapientia*.¹²⁹ R. Haubst weist dann 1991 darauf hin, daß Cusanus seit der 1441 in moselfränkischer Sprache gehaltenen Vaterunser-Erklärung »als Prediger mehr und mehr auch von der Erfahrung der dem Menschen angeborenen Sehnsucht nach Unsterblichkeit, Wahrheitserkenntnis und Liebe« ausging, »um den suchenden Geist auf Gott als ... das Ziel von allem desto nachdrücklicher hinzulenken.«¹³⁰

In dem schon mehrmals zur Sprache gekommenen Schlußkapitel von *De mente* setzt Cusanus folgenden Satz an den Anfang seiner verschiedenen Überlegungen zur Unsterblichkeit der menschlichen Seele: »Ich zweifle aber überhaupt nicht daran, daß jene, die den Geschmack der Weisheit haben (*gustum sapientiae habentes*), die Unsterblichkeit [unseres] Geistes nicht leugnen können, wie ich darüber anderswo dem Redner das, was sich mir damals darbot, offengelegt habe.«¹³¹ Gemeint ist ebenfalls die schon genannte Stelle in *De sapientia*. Schauen wir uns daher den betreffenden Abschnitt an.

Unser vernunftthafter Geist hat sein vernunftthafte Sein von der ewigen Weisheit. Dieses Sein ist der Weisheit gleichförmiger als jedes andere nichtintellektuelle Sein. Daher erweist sich das Hineinstrahlen oder Sichergießen der Weisheit in eine reine Seele als eine sehnsüchtige Bewegung (*motus desideriosus*), die auf einer Erweckung beruht (*in excitatione*). Wer nämlich in vernunftthafter Bewegung die Weisheit sucht, der wird, von innen angerührt und seiner selbst vergessen, wenn auch im Körper so dennoch gleichsam außerhalb des Körpers,

¹²⁸ Zur Nachwirkung cusanischer Ideen im siebzehnten und achtzehnten Jahrhundert, in: NIMM, a. a. O. (Anm. 27) 225–239, hier 231 Anm. 15.

¹²⁹ Ebd.

¹³⁰ R. HAUBST, Zur Edition der Predigten und anderer Cusanus-Werke, in: MFCG 19 (1991) 142. Vgl. auch D. BORMANN-KRANZ, Untersuchungen zu Nikolaus von Kues *De theologicis complementis* (Stuttgart 1994) 31 (Beiträge zur Altertumskunde, Bd. 56): Der menschliche Geist ist auf der Suche nach unbegrenztem Wissen, dem er sich allerdings nur annähern kann. Dieses unendliche Suchen nach der vorausgesetzten, aber nie völlig zu erreichenden [göttlichen] Wahrheit »[verleiht] ihm Unsterblichkeit«. Auch hier erfolgt die Berufung auf die Nummer 17 in *De sapientia*.

¹³¹ *De mente* 15: h²V, N. 156, Z. 8–12.

zur vorausverkosteten Wonne der Weisheit entrückt. Aller sinnlichen Dinge Gewicht vermag ihn nicht von der Einigung mit der ihn anziehenden Weisheit zurückzuhalten. In außer sich gebrachter Verwunderung läßt er die Sinne hinter sich, läßt die Seele unsinnig werden, so daß er alles außer der Weisheit für nichts erachtet. Für jene ist es wonnevoll, diese Welt und dieses Leben verlassen zu können, damit sie ungehinderter sich zur Weisheit der Unsterblichkeit forttragen lassen können. Dieser Vorgeschmack der Weisheit läßt die Heiligen jedes erscheinend Ergötzliche verabscheuungswürdig finden und alle körperlichen Qualen mit gleichmütigster Seele ertragen, um die Weisheit desto schneller zu erlangen.¹³² »Dieser [Vorgeschmack] lehrt uns [auch], daß dieser unser zur Weisheit hingewendeter Geist niemals vergehen kann. (*Haec nos instruit hunc nostrum spiritum ad ipsam conversum numquam deficere posse.*) Wenn nämlich dieser Körper unseren Geist mit keinem sinnlichen Band halten kann, auf daß er sich in höchster Begier zu ihr forttragen lasse, nachdem er seinen Dienst am Körper aufgegeben hat, dann kann er niemals mit dem vergehenden Leib vergehen.«¹³³

Folgende Momente sind zu beachten: Abstammung unseres vernunfthaften Geistes von der ewigen Weisheit; daraus resultierend ein hohes Maß an Gleichförmigkeit mit dieser ewigen Weisheit und zugleich ein Vorgeschmack von ihr in unserem Geist; die sehnsuchtsvolle Hinwendung unseres Geistes zu ihr setzt ein Angeregtwerden von ihrer Seite her voraus bzw. sie muß den menschlichen Geist anlocken (*attrahere*); Vorgeschmack von ihr und ihr anlockender/anziehender Charakter erweisen sich in einer reinen Seele so stark, daß diese ihr zuliebe alles Sinnenhaft-Vergängliche hinter sich läßt, und zwar schon in diesem irdischen Leben, noch in einem Körper weilend und dennoch schon gleichsam außerhalb seiner lebend. Zuletzt: Die der Weisheit zugehörige Wonne macht auch das Streben unseres Geistes nach ihr wonnevoll.¹³⁴

Cusanus will wohl folgendes sagen: Schon in diesem körperlichen Dasein kann unser vernunfthafter Geist wegen seines Vorgeschmackes von der Weisheit und wegen deren anziehendem Charakter durch keine noch so starken körperlichen Bande derart festgehalten werden, daß er nicht über diese körperlichen Bande hinaus zur Einigung mit der ewigen Weisheit strebte. Das Hingewendetsein zur ewigen

¹³² *De sap.* I: h²V, N. 17, Z. 1–14.

¹³³ Ebd. Z. 14–18; vgl. auch N. 16, Z. 1–10.

¹³⁴ Ebd. N. 16, Z. 7–10.

Weisheit, und das bedeutet ja Hinstreben zu ihr, was selbstverständlich nicht immer ein bewußtes Streben sein muß, ist der Grund für die Unsterblichkeit unseres Geistes. Anders ausgedrückt: Aufgrund der Abstammung unseres Geistes von der ewigen Weisheit sind wir derart strukturell auf diese hin angelegt, daß unser Streben nach ihr zwar durch diese oder jene Abirrungen irritiert, verzögert oder abgelenkt, aber niemals zum Erlöschen gebracht werden kann. Es vermag allerdings die ewige Weisheit nicht in ihrem Ansich, sondern nur annäherungsweise zu erreichen, weswegen es unendliches Streben nach dem Unendlichen ist. Nochmals anders gesagt: Wenn der die Weisheit vorschmeckende Geist essentiell auf die ewige Weisheit hin orientiert ist, dann würde sein gleichzeitiges Zugrundegehen mit dem Ende des Körpers diese wesenhafte Ausrichtung auf die ewige Weisheit widerlegen bzw. wenigstens in Frage stellen. Denn wenn unser Geist nach der Lehre des Cusanus von der ewigen Weisheit stammt, durch sie und zu ihr hin bewegt wird,¹³⁵ kann das Ende des Menschen im Tod nicht auch das Ende des Geistes bedeuten. Einfacher formuliert: Der Vorgeschmack (*praegustatio*) der Weisheit drängt aus seiner Natur heraus zum Geschmack (*gustus*) der Weisheit, was in diesem Leben allerdings noch nicht möglich ist. Angelpunkt der Überlegung ist daher die wesenhafte Hinordnung unseres Geistes auf die ewige Weisheit.¹³⁶ Damit wird zugleich die Nähe und Berührung dieser cusanischen Überlegung mit der in § 1 vorgebrachten Begründung der Unsterblichkeit aufgrund des unwandelbaren Erkenntnisgegenstandes,¹³⁷ aber auch mit der in § 4 vorgeführten Argumentation aufgrund der Herkunft der Seele nicht von einem zeugenden, sondern von einem schaffenden Prinzip¹³⁸ sichtbar.

¹³⁵ Ebd. Z. 5f.

¹³⁶ Ebd. N. 17, Z. 14f. Das wird auch deutlich am Beispiel vom Magnet und Eisen, wobei der Magnet für den göttlichen Grund, das Eisen für das menschliche Prinzipiat steht: *De conc. cath.* I, 2: h²XIV/1, N. 10, Z. 1–3; *De sap.* I: h²V, N. 16, Z. 10–18; *De pace* 12: h VII, N. 40; S. 38, Z. 9–17; *Sermo* CLVIII (151, v. 9. 06. 1454): V₂, fol. 54^{va-vb}; *Sermo* CCXII (209, v. 21. 12. 1455): V₂, fol. 129^{vb} u. 132^{ra}; *Crib. Alk.* III, 21: h VIII, N. 237, Z. 1–10. Vgl. auch *De vis.* 16: Santinello, N. 80, Z. 7. 10–12: In meiner Sehnsucht (*desiderium*) nach Gott strahlt der unendliche Gott wider (*reluces*); *Sermo* CLII (145): V₂, fol. 48^{vb}.

¹³⁷ S. oben S. 25ff.

¹³⁸ S. oben S. 34ff.

§ 9 Unsterblichkeit der menschlichen Geistseele aufgrund ihrer Ähnlichkeit mit der an sich unzerstörbaren Zahl

Für diese cusanische Überlegung stütze ich mich vornehmlich auf das Schlußkapitel von *De mente* und den *Sermo* CCII (198) vom 7. 9. 1455, aber auch auf *Sermo* CCLX (257) vom 1. 1. 1457 und auf *De coniecturis*.

I Seele als gleichsam zusammengesetzte Einfachheit

Die Seele des Menschen fällt, wie Cusanus im *Sermo* CCII (198) ausführt, von der reinen Einfachheit Gottes ab (*cadens a pura simplicitate*).¹³⁹ Sie ist daher eine gleichsam zusammengesetzte Einfachheit (*quasi composita simplicitas*), aber wegen ihrer unmittelbaren Herkunft von Gott ist dies eine Zusammensetzung aus ihr selber, nicht aus einem Anderen, ihr Fremden.¹⁴⁰ So wie es im Adler eine gewisse leichte Schwere gibt (*quaedam levis gravitas*). Deswegen vermag er sowohl über die Erde zu schreiten als auch zum Himmel zu fliegen. Ähnlich wendet sich die Seele entweder demjenigen zu, was der Andersheit unterliegt, oder den ewigen Dingen, die unveränderlich sind und sich immer auf dieselbe Weise verhalten.¹⁴¹ Die gleichsam zusammengesetzte Einfachheit unserer Seele wird in *De mente* als Koinzidenz von Einheit und Andersheit, von Teilbarkeit und unteilbarer Einheit, als Einfaltung (*complicatio*) von dem Selben und Verschiedenen bestimmt.¹⁴² Darum könne sie bzw. der Geist (*mens*) nicht zugrunde gehen.¹⁴³

Auch *Sermo* CCII (198) lehrt die Zusammensetzung der Seele aus dem Selben und Verschiedenen bzw. aus dem Einen und Anderen oder aus dem Ungleichen und Gleichen (*impari et pari*) bzw. aus dem Unteilbaren und Teilbaren.¹⁴⁴

Diese Struktur der *anima* bzw. *mens* zeige eine große Ähnlichkeit mit der Zahl auf, weswegen die Philosophen die Seele auch mit der Zahl verglichen.¹⁴⁵ Die Zahl ist nämlich einfach und zusammenge-

¹³⁹ *Sermo* CCII (198): V₂, fol. 115^{va}.

¹⁴⁰ Ebd.

¹⁴¹ Ebd. 115^{va-vb}.

¹⁴² *De mente* 15: h²V, N. 158, Z. 1–3; ebd. 7: N. 97, Z. 17–21.

¹⁴³ Ebd. N. 158, Z. 2. 4f.

¹⁴⁴ V₂, fol. 115^{va}.

¹⁴⁵ Ebd. (2 x). Vgl. *De mente* 15: h²V, N. 158, Z. 1; *De coni.* I, 2: h III, N. 9, Z. 1–11; I, 7: N. 27, Z. 3–8.

setzt. So ist die Zahl ›Drei‹ einfach, weil sie nicht teilbar ist. Sie läßt nämlich kein Mehr oder Weniger zu. Dennoch ist sie aus dem Gleichen und Ungleichen zusammengesetzt, allerdings ist sie nur aus sich selbst zusammengesetzt, weil vor der Zahl nichts begriffen werden kann (*Nam ante numerum nihil concipi potest*), ein ungemein wichtiger Grundsatz des Cusanus.¹⁴⁶ Wenn man nämlich vor der Zahl ›Drei‹ drei Einheiten (*tres unitates*) begreift, dann machen diese die Zahl ›Drei‹ nicht aus, es sei denn, daß man sie als vereinte¹⁴⁷ (*unitas*) begreift. Aber drei geeinte Einheiten (*tres unitates unitae*) machen nichts anderes als die ›Drei‹ aus. Also ist die Zahl ›Drei‹ aus sich zusammengesetzt. Und wenn sie zusammengesetzt ist, dann besteht sie aus dem Einen und Anderen oder aus dem Ungleichen und Gleichen oder dem Unteilbaren und Teilbaren. Und weil die Zahl aus sich zusammengesetzt ist, wird sie begriffen als gleichsam sich selbst bewegend.¹⁴⁸ Das heißt aber: Sie ist eine lebendige, zählende Zahl, und aufgrund der Ähnlichkeit der Seele mit ihr wird die Seele selbst »gleichsam eine lebendige Zahl« (*quasi vivus numerus*).¹⁴⁹ Oder wie wörtlich ausgeführt wird:¹⁵⁰ »Jedoch jede Unterscheidung, ohne die es kein Urteil gibt, setzt die Zahl voraus. Denn ohne ›Eines‹ und ›Anderes‹ gibt es keine Unterscheidung. Wie ist es aber möglich, daß ›Eines‹ und ›Anderes‹ ohne die Zahl sei? Wenn die Zahl daher die Unterscheidung bewirkt, kann die Seele als eine gewisse lebendige

¹⁴⁶ *Sermo* CCII (198): V₂, fol. 115^{va}. Vgl. auch 115^{vb}: Sed quia neque valor neque proportio aut assimilatio vel explicatio seu complicatio intelligi potest, nisi prius intelligatur numeris, ideo anima, quae de his omnibus iudicia facit, recte vivo numero similis dicitur, qui de omnibus his ex vi propria potest iudicare. (V₂ schreibt numeris, p II, 119^v, Z. 19f. numerus. Beides scheint mir möglich zu sein, obwohl man den Singular bevorzugen würde.) Vgl. auch *De mente* 15: h²V, N. 158, Z. 4f.: Si numerus est modus intelligendi mentis. Ferner *De coni.* I, 2: h III, N. 7, Z. 2–13; N. 8, Z. 1–8. Zur Zahl bei Cusanus vgl. auch die instruktiven Ausführungen in der Einleitung zu *Der Laie über den Geist* von M. HONECKER u. H. MENZEL-ROGNER, a. a. O. (Anm. 36) XXIX–XXXV.

¹⁴⁷ *Sermo* CCII (198): V₂, fol. 115^{va} schreibt: nisi eas unitates concipias, was mir richtig zu sein scheint. Zum Verhältnis der Zahl ›drei‹ und der ›eins‹: vgl. *De docta ign.* I, 8: h I, S. 17, Z. 13–22 (N. 23); I, 10: S. 19, Z. 18–S. 21, Z. 25 (NN. 27–29); *De vis.* 17: Santinello, N. 86, Z. 1–13. Vgl. auch M. HONECKER u. H. MENZEL-ROGNER, a. a. O. (Anm. 36) XXXI.

¹⁴⁸ *Sermo* CCII (198): V₂, fol. 115^{va}. Vgl. auch *De coni.* I, 2: h III, N. 8, Z. 9–15. 16–27; *De ven. sap.* 23: h XII, N. 69, Z. 2–5. 10–12. Zum Hintergrund der Lehre, daß die Zahl aus sich selbst zusammengesetzt ist, vgl. ARISTOTELES, *Met.* I 5; 986 a 18; BOETHIUS, *De inst. arithm.* I 2: 12, 25 u. 13, 4–8; II 32: 125, 17–19 u. 126, 11–19 (Friedlein).

¹⁴⁹ *Sermo* CCII (198): V₂, fol. 115^{vb}. Vgl. *De mente* 15: h²V, N. 157, Z. 2.

¹⁵⁰ *Sermo* CCII (198): V₂, fol. 116^{va}.

Zahl bezeichnet werden, die von sich aus die urteilende oder unterscheidende Zahl ausfaltet.«

Folgende leitende Grundsätze lassen sich m. E. erkennen:

1. Aufgrund der Koinzidenz von Einheit und Andersheit, aufgrund der Einfaltung des Selben und Verschiedenen erweist sich der Geist (*mens*) als unteilbar und als nicht zerstörungsfähig.¹⁵¹ Der Charakter des Zusammengesetzten in der *mens* bzw. *anima* erfährt dadurch ja wieder eine gewisse Entschärfung, weil es keine Zusammensetzung aus einer der Seele fremden, sondern ihr zugehörigen Quasi-Komponente ist.

2. Zahl und Zählen sind die Erkenntnisweise unseres Geistes, so daß ohne Zahl nichts begriffen werden kann, weder Wert (*valor*) noch Verhältnis (*proportio*) noch Angleichung (*assimilatio*) noch Ausfaltung (*explicatio*) oder Einfaltung (*complicatio*).¹⁵² Da unsere Seele aber über diese Gegebenheiten urteilt, wird sie zu Recht mit einer lebendigen Zahl verglichen, die über all die genannten Dinge aus eigener Kraft zu urteilen vermag.¹⁵³

3. Die Zahl, mit der hier die Seele verglichen wird, ist nicht die mathematische Zahl des Wieviel (*quantum*), sondern der *numerus substantialis*, *in se subsistens*, der Voraussetzung und Grund der mathematischen Zahl ist und diese daher beurteilt. Die Seele selbst ist weder Zahl noch Harmonie noch sonst etwas Sinnhaftes oder Vorstellungsmäßiges.¹⁵⁴

4. Beim Zählen unseres Geistes fällt die Ausfaltung mit der Einfaltung in eins. Wie könnte daher unser Geist in seinem Sein aufhören? Denn die Kraft, die durch Ausfalten einfaltet, kann nicht geringer werden. So ist es jedoch bei unserem Geist: Denn wenn er zählt, faltet er die Kraft der Einheit aus und faltet die Zahl in die Einheit ein. Die Zehnerzahl ist eine Einheit, in die zehn Einheiten eingefaltet sind (*unitas ex decem complicata*). Wer daher zählt, faltet aus und ein.¹⁵⁵ Der Ge-

¹⁵¹ *De mente* 15: h²V, N. 158, Z. 1–4. Ferner *De coni.* I, 9: h III, N. 37, Z. 7–18.

¹⁵² Vgl. oben Anm. 146 die zitierten Texte.

¹⁵³ *Sermo* CCII (198): V₂, fol. 115^{vb}. Vgl. *De coni.* I, 7: h III, N. 28, Z. 19–21. *De mente* 7: h²V, N. 97, Z. 5. 10–12; N. 98, Z. 1–12.

¹⁵⁴ *Sermo* CCII (198): V₂, fol. 116^{ra}.

¹⁵⁵ *De mente* 15: h²V, N. 158, Z. 4–10. Vgl. auch *Sermo* CCII (198): V₂, fol. 115^{vb}. Et potest anima concipi quasi numerus denarius vivus, qui intra se habet numerum omnia

dankengang in *De mente* schließt mit der Feststellung: »Der Geist ist Abbild der Ewigkeit, die Zeit aber deren Ausfaltung. Die Ausfaltung ist aber immer geringer als das Abbild der Einfaltung der Ewigkeit« (*aeternitatis*).¹⁵⁶

II Der Geist als *forma movendi* ist unzerstörbar

Etwas anders geartet ist ein zweiter Strang des Zahlenargumentes in *De mente*.¹⁵⁷ Da es eine lebendige, nämlich zählende Zahl gibt, jede Zahl aber in sich unzerstörbar ist (*omnis numerus in se incorruptibilis*), könne die Zahl unseres Geistes nicht als zerstörbar angesehen werden. Wie könnte dann aber der Urheber der Zahl als zerstörbar aufgefaßt werden?¹⁵⁸ Diese Überlegung hat viel Ähnlichkeit mit dem Gedankengang von der Unsterblichkeit der Seele aufgrund ihres unwandelbaren Erkenntnisgegenstandes.¹⁵⁹

Zum Geist als Urheber der Zahl wird weiter ausgeführt: Keine Zahl vermag die Zählkraft unseres Geistes auszuschöpfen. Die Bewegung des Himmels wird nämlich vom Geist gezählt, die Zeit ist das Maß der Bewegung, daher wird die Zeit die Kraft des Geistes nicht ausschöpfen. Er bleibt aller meßbaren Dinge Grenze (*terminus*), Maß (*mensura*) und Bestimmung (*determinatio*). Als Beweis dafür wird angeführt: Die Instrumente für die Himmelsbewegung – sie rühren nämlich vom menschlichen Geist her – zeigen, daß die Bewegung nicht so sehr den Geist als vielmehr der Geist die Bewegung mißt.

Nach der Urhebererschaft der Zahl wird also dem Geist mit diesen Sätzen auch noch die Rolle des Maßes für alles Meßbare und damit auch für die Zeit übertragen.¹⁶⁰ Wir hörten ja schon früher, daß Tätig-

numerantem et omne id, quod efficit in omnibus proportionem seu harmoniam sive pulchritudinem. Ebd. auch: Perfectio enim naturae intellectualis . . . (vgl. den ganzen Text in Anm. 50). Ferner *Sermo* CCLX (257): V₂, fol. 205^{vb}: sicut ex unitatis virtute est numerus, in quo tamen non est nisi unitas explicata; ebd.: sicut explicatio unitatis non est absque determinato numero; ferner *De coni.* II, 1: h III, N. 79, Z. 1–8. Zur Zehnerzahl vgl. auch HONECKER/MENZEL-ROGNER, a. a. O. (Anm. 36) XXXIII.

¹⁵⁶ *De mente* 15: h²V, N. 158, Z. 10f.; HONECKER/MENZEL-ROGNER übersetzen den letzten Satz so: »Eine Auseinanderfaltung der Zusammenfaltung in der Ewigkeit ist jedoch stets geringer als deren Abbild«, a. a. O. (Anm. 36) 87. Richtig R. STEIGER, a. a. O. (Anm. 36) 125, 14f. Zur Zeit als imago aeternitatis vgl. auch *De ludo* II: h IX, N. 87, Z. 13–N. 88, Z. 7.

¹⁵⁷ 15: h²V, N. 157, Z. 1–21.

¹⁵⁸ Ebd. Z. 1–5. Nur in veränderlicher Materie betrachtet erscheint die Zahl als veränderlich, ebd. Z. 3f.

¹⁵⁹ S. oben § 1 (S. 25ff.).

¹⁶⁰ *De mente* 15: h²V, N. 157, Z. 6–11. Vgl. oben § 5, Punkt 4: Hebt man die anima rationalis auf, kann die Zeit weder sein noch gedacht werden.

keit des Geistes bzw. der Seele und Geist bzw. Seele selbst der Zeit nicht unterliegen.¹⁶¹

Cusanus fährt in seiner Argumentation fort: Der Geist scheint daher in seiner intellektuellen Bewegung jede sukzessive Bewegung einzufalten. Er bringt nämlich aus sich die schlußfolgernde Bewegung (*motum ratiocinativum*) hervor, und so ist er die Form des Bewegens (*forma movendi*), ein Terminus, der von Begriffen wie *forma iustificandi*, *forma albandi* oder *forma essendi* her verstanden werden muß. Wenn aber etwas aufgelöst wird, so wird es durch Bewegung aufgelöst.¹⁶² Wörtlich dann: »Wie könnte daher die Form des Bewegens durch Bewegung aufgelöst werden?«¹⁶³ D. h.: Bewegung erfaßt nur Auflösbares, etwas, *quod dissolvi potest*; die Form des Bewegens ist aber Grund und Ursache der (sukzessiven) Bewegung, weshalb sie der Bewegung und damit der Auflösung nicht mehr unterliegen kann. Die *forma movendi* steht prinzipiell über den *mobilia*, wie auch die *forma albandi* bzw. *essendi* über den *alba* bzw. *entia* steht.

Cusanus bringt einen weiteren, uns schon aus § 6 bekannten Gedanken ins Spiel: Unser Geist ist vernunfthaftes Leben, das sich selbst bewegt, d. h. er bringt das Leben, das in seinem Einsehen besteht, aus sich hervor.¹⁶⁴ »Wie soll er da nicht immer leben? Wie soll eine Bewegung, die sich selbst bewegt, aufhören? Denn er hat das Leben als etwas mit ihm Zusammengefügt (*vitam sibi compaginatam*), durch welches er immer lebend ist, so wie eine Kugel immer rund ist durch den mit ihr zusammengefügtten Kreis. Wenn das die Zusammensetzung des Geistes ist, welches auch die der aus sich zusammengesetzten Zahl ist, wie soll er dann in Nicht-Geist auflösbar sein?«¹⁶⁵

Vergleichbar dem Unsterblichkeitsgrund aus der Herkunft der Seele nicht von einem zeugenden, sondern schaffenden Prinzip sind es hier vier Einzelgründe, die das Unsterblichkeitsargument aus der Zahl erjagen, wie Cusanus sich ausdrückt.¹⁶⁶ Der zitierte Schlußsatz bekräftigte, daß aus der Ähnlichkeit des zusammengesetzten Geistes mit der aus sich zusammengesetzten Zahl die Begründung erfolgte.

¹⁶¹ S. oben § 5 (S. 37ff.).

¹⁶² *De mente* 15: h²V, N. 157, Z. 11–14.

¹⁶³ Ebd. Z. 14f.

¹⁶⁴ Ebd. Z. 15f. – Etwas eigenartig die Übersetzung von HONECKER/MENZEL-ROGNER, a. a. O. (Anm. 36) 86: »Der Geist ist Vernunftleben, das sich selbst bewegt, d. h. ein Leben bewegt, durch welches sein Erkennen hervorgebracht wird.« Richtig R. STEIGER, a. a. O. (Anm. 36) 125, 21–23.

¹⁶⁵ *De mente* 15: h²V, N. 157, Z. 16–21.

¹⁶⁶ Ebd. Z. 1f.: *ex numero ... venari*.

Die Einzelgründe sollen noch einmal genannt werden: 1. Der Urheber der an sich unzerstörbaren Zahl kann selber nicht zerstörbar sein. 2. Der Geist, durch keine Zahl ausschöpfbar, selber aber Maß für alles Meßbare, unterliegt daher nicht dem Meß- und Zerstörbaren. 3. Der Geist als *forma movendi* kann selber der Bewegung nicht unterliegen, die Voraussetzung für Auflösung bzw. Zerstörung ist. 4. Die sich selbst bewegende Bewegung, die, wie wir wissen,¹⁶⁷ substantieller Natur ist, kann kein Ende haben.

Kap. 2: Unter welchen Voraussetzungen stehen die cusanischen Gründe zugunsten der Unsterblichkeit der menschlichen Geistseele? Zugleich eine kritische Würdigung der angeführten Überlegungen

§ 1 Die Voraussetzungen der cusanischen Überlegungen

In einem kurzen zweiten Kapitel – für mehr reicht die Zeit leider nicht – will ich zunächst auf die Voraussetzungen zu sprechen kommen, unter denen die cusanischen Überlegungen sich abspielen. Es sind dies, wie ich meine, die folgenden:

1. Wie schon in der Einleitung und in Kap. 1 erwähnt,¹⁶⁸ hat die Vernunft (*intellectus*), und zwar ist die spekulative Vernunft gemeint, für Cusanus einen erkenntnismäßigen Zugang zu Sein und Wesen Gottes. Dieser Zugang steht unter dem Vorzeichen der *ignorantia*, die allerdings eine *docta ignorantia* ist. Darin mag man zugleich den Grund für die cusanische Absage an *Gottesbeweise* erblicken. Aber seine Absage richtet sich auch an einen bloß glaubensmäßigen Zugang zu Gott. Kant wie Bultmann, bloß die praktische Vernunft oder bloß der Glaube, bedeuteten für ihn eine Einengung des Geistes. Gott ist, und sein Sein kann durch die spekulative Vernunft aufgezeigt werden, das lehrt Cusanus.

2. Die menschliche Seele läßt sich nicht auf ein zeugendes Prinzip zurückführen¹⁶⁹ und ließe sich darum für Cusanus auch nicht durch Evolution erklären. Sie ist von Gott unmittelbar geschaffen und deshalb ständig von ihm abhängig, wie dies der permanent von der

¹⁶⁷ S. oben § 6 (bes. S. 42f.).

¹⁶⁸ S. oben S. 23 (Punkt 2, Ende) u. S. 25 (§ 1).

¹⁶⁹ S. oben S. 34ff. (§ 4).

Sonne abhängige Sonnenstrahl veranschaulicht.¹⁷⁰ Trotz ihres Geschaffenseins ist sie jedoch substantieller Natur, wenngleich nicht in sich subsistierend. (Anders dagegen in *De ludo* I: s. o. 42.) Damit vermeidet Cusanus den ersten Ansatz des Descartes zur Bestimmung der Substanz: *Res, quae ita existit, ut nulla alia re indigeat ad existendum*.¹⁷¹

3. Obwohl die menschliche Geistseele messendes Maß aller Bewegungen und auch der Zeit ist, daher der Zeit nicht unterliegt, und obgleich sie in dem *iudicium concreatum* über eine apriorische Anlage verfügt, bleibt sie ein gemessenes Maß gegenüber der *mens increata*, die allein nicht mehr gemessenes Maß ist. In diesem Punkt stimmt Cusanus¹⁷² exakt mit Thomas von Aquin¹⁷³ überein. Die Autonomie der menschlichen Geistseele verläßt nicht den Umkreis des geschöpflichen Bereiches. Sie ist eine Unabhängigkeit in Abhängigkeit, eine souveräne Instanz, jedoch in Dependenz. Es bleibt, um mit H. Blumenberg zu sprechen, bei der »Konstruktion einer ›theonomen Autonomie‹«, mag sie auch, wie er zugleich meint, »gebrechlich genug« sein.¹⁷⁴

4. Die unmittelbare Herkunft von Gott, der reinen Einfachheit, verhindert nicht einen Abfall von dieser reinen Einfachheit (*cadens a pura simplicitate*),¹⁷⁵ so daß eine erste gewisse Zusammensetzung in der Seele eintritt. Da dies nicht eine Zusammensetzung mit einem der Seele äußerlichen, von ihr unterschiedenen Faktor ist, wie dies etwa bei ihrer Zusammensetzung mit dem Leib im Menschen geschieht, bleibt die Seele als einfache unteilbar. Sie ist rein geistiger Natur und natürlich eine, wenn sie auch verschiedene Kräfte aufweist.¹⁷⁶ Diese

¹⁷⁰ Vgl. *Sermo* CLIII (146): V₂, fol. 50^{ra}: Die anima stammt unmittelbar (immediate) von Gott. Et quia sic est, tunc, cum non sit a se ipsa, non potest ipsa in se subsistere. Sicut radius solis non potest esse in se abscisus a sole; pascitur igitur continuo influxu solis. Ferner *Sermo* CCII (198): V₂, fol. 115^{va}; *De ludo* II: h IX, N. 96, Z. 15.

¹⁷¹ *Principia Philosophiae* I, 51, deutsch: *Die Prinzipien der Philosophie*, übers. u. erl. von A. Buchenau (Hamburg 1922, ND 1965) I, 51 (S. 17). Philos. Bibliothek, Bd. 28.

¹⁷² *De mente* 15: h²V, N. 158, Z. 14–17: Manet igitur mens nostra omni ratione immensurabilis, infinibilis et interminabilis, quam sola mens increata mensurat, terminat atque finit sicut veritas suam et ex se, in se et per se creatam imaginem. Ferner *Sermo* CCLXXXVIII (285): V₂, fol. 279^{rb}: Nihil igitur sufficit intellectui nisi Deus, a quo habet esse et cuius est imago. Ebd. fol. 279^{va}: Et ex hoc elice quomodo est viva imago, quae se conformat creatori sine fine.

¹⁷³ *De veritate* I 2, c.: Sic ergo intellectus divinus est mensurans non mensuratus . . . sed intellectus noster est mensuratus.

¹⁷⁴ H. BLUMENBERG, *Die Legitimität der Neuzeit* (Frankfurt/Main 1966) 517.

¹⁷⁵ *Sermo* CCII (198): V₂, fol. 115^{va}.

¹⁷⁶ Zur Einheit der Seele vgl. etwa *De ludo* II: h IX, N. 95, Z. 13–15; N. 96, Z. 10f. i. V. mit I: N. 26, Z. 9–16. Ferner oben Anm. 64.

sind jedoch hierarchisch angeordnet, so daß die höchste Kraft, und das ist die *anima intellectiva*, die untergeordneten umfaßt bzw. einfaltet.¹⁷⁷

5. Vornehmste und eigentliche Aufgabe der menschlichen Seele bzw. des Geistes ist die Selbst- und Gotteserkenntnis, die für Cusanus ein untrennbares Junktim darstellen.¹⁷⁸ Augustinus, Plotin und Platon stehen im Hintergrund.

6. Das Ziel der unsterblichen Seele ist selbstverständlich Gott, was von Cusanus etwa mit folgenden Worten umschrieben wird: Alle Sorge und Mühe um die Unsterblichkeit des Geistes zielt dahin, »daß die Seelen nach dem Tode, ohne [noch] von einer Sünde verdunkelt zu sein, zu einem lichtvollen und heißersehnten Leben hinweggenommen werden.«¹⁷⁹ Unser Geist soll glücklich zum Genuß (*fruitio*) des ewigen Geistes geführt werden,¹⁸⁰ ist dazu geschaffen, daß »ihm die Herrlichkeit des allmächtigen Schöpfers gezeigt werde,«¹⁸¹ ja »daß er die Schau (*visio*) der Herrlichkeit von [Gottes] Majestät erlange,«¹⁸² daß er »das höchste Gut, immerwährenden Frieden und immerwährendes Sich-Erfreuen genießt.«¹⁸³

Diesem letzten, transzendenten Ziel geht in diesem Leben bereits »die Weisheit der Unsterblichkeit« (*immortalitatis sapientia*) voraus.¹⁸⁴ Ihr wie auch der Erlangung des letzten, transzendenten Zieles ist der Tod des Intellektes« (*mors intellectus*) entgegengesetzt; denn er bedeutet ein Fehlen oder die Abwendung vom Wahren, so daß der Intellekt nicht mehr das hat, von dem er ernährt wird.¹⁸⁵ Er ist dann, wie an derselben Stelle erläutert wird, in der elenden Lage des nach Speise hungernden Magens, dem jedoch die Speise weggenommen worden ist. Da er dann mehr hungert, aber weniger hat, wird er um so mehr gepeinigt.

¹⁷⁷ *Sermo* CCII (198): V₂, fol. 115^{vb}. Text oben in Anm. 50.

¹⁷⁸ Vgl. *De mente* 1: h²V, N. 52, Z. 10f.; *De ludo* II: h IX, N. 101, Z. 7–21; N. 102, Z. 1–10; *De poss.*: h XI/2, N. 38, Z. 8–17; *De sap.* I: h²V, N. 13, Z. 3–12.

¹⁷⁹ *De mente* 1: h²V, N. 52, Z. 5–7.

¹⁸⁰ Ebd. 15: N. 160, Z. 12–14.

¹⁸¹ *Sermo* CCII (198): V₂, 116^{ra}: ut sibi ostendatur gloria omnipotentis creatoris.

¹⁸² Ebd.: ut attingat visionem gloriae maiestatis eius.

¹⁸³ *De ludo* II: h IX, N. 101, Z. 16f. Oder einfach im *Sermo* CCXX (217): V₂, fol. 140^{rb}: anima ... si tamen evadit hunc mundum et ad locum quietis scl. caelorum regna pervenerit.

¹⁸⁴ *De sap.* I: h²V, N. 17, Z. 11; vgl. auch *De quaer.* 3: h IV, N. 42, Z. 9–16; *Sermo* CCLXXXVIII (285): V₂, fol. 278^{rb}.

¹⁸⁵ *Sermo* LXXI (62): h XVII, N. 32.

Die genannten sechs Voraussetzungen scheinen mir die wichtigsten zu sein. Sie sind alle in der Tradition bereits beheimatet. Insofern bewegt sich Cusanus, grob gesprochen, mit seinen Überlegungen im Umfeld der Tradition. Trotzdem werden zumindest einige Akzente und sogar Ansätze erkennbar, durch die er deutlicher als seine Vorgänger die eigentliche Intention der Tradition freilegt, ja über sie hinausgeht. Und darum zum Schluß noch eine *kritische* Würdigung der cusanischen Unsterblichkeitsüberlegungen.

§ 2 Kritische Würdigung

Neuzeitliche und moderne Einwände wie: Seele ist keine substantielle Größe mehr (D. Hume und der größere Teil heutiger Psychologen), sie ist überhaupt nicht erkennbar (I. Kant), wir sollten uns heute mit den psychischen Symptomen bzw. Funktionen oder mit Begriffen wie Selbst, Ich, Persönlichkeit, Identität und Selbstverwirklichung/Selbstentfremdung begnügen, da es keiner »obskuren Substanz Seele« mehr bedürfe,¹⁸⁶ liegen für Cusanus aufgrund des sich ihm ergebenden Traditionsbefundes und seiner persönlichen Überzeugung außerhalb des von ihm akzeptierten Spielraumes. Die neuzeitlich-moderne Radikalität drängt sich ihm von keiner Seite auf.

Unbeschadet seiner Traditionsverbundenheit spricht er, wie schon eingangs vermerkt,¹⁸⁷ jedoch nicht von Beweisen für die Unsterblichkeit der menschlichen Seele. Er setzt, wie auch sonst bei seinem methodischen Vorgehen, auf die Selbsterfahrung des Menschen, die R. Haubst zu Recht in seinen Arbeiten zu Cusanus immer wieder herausgestellt hat.¹⁸⁸ Anerkennung verdienen sodann sicher: die cusanische Überlegung, daß der Intellekt in sich selbst seine Unsterblichkeit sehen muß, um die diesbezüglichen Verstandesgründe beurteilen zu können (vgl. Kap. 1, § 3), die in fast phänomenologischer Weise gewonnene Einsicht in das Leben und Arbeiten unseres Geistes, die dessen Rückführung auf ein zeugendes Prinzip verbietet (vgl. Kap. 1, § 4), aber auch die Darstellung der Selbstbewegung der Seele mit ihrer Unveränderlichkeit in bezug auf die *prima intentio*. Die Nähe der

¹⁸⁶ Vgl. dazu meinen Aufsatz: *Die Problemlage und die Aufgabe*, in: K. Kremer (Hg.), *Seele. Ihre Wirklichkeit, ihr Verhältnis zum Leib und zur menschlichen Person* (Leiden 1984) 1–17.

¹⁸⁷ S. oben S. 22f. (Vorbemerkung 2).

¹⁸⁸ Vgl. sein Werk: *Streifzüge in die cusanische Theologie* (Münster 1991). BCG, Bd.: Sonderbeitrag zur Theologie des Cusanus.

menschlichen Geistseele zu Gott findet sich in dieser Kühnheit nirgends in der Scholastik herausgearbeitet. Über die Tradition hinaus geht Cusanus auch mit seiner Argumentation von dem Geliebt- und Gerichtetwerden der Seele durch Gott. Hier wurde eine gewisse Affinität zu Kant erkennbar. Geradezu modern wirkt Cusanus mit seinem Versuch, aus dem Unendlichkeitsstreben des Menschen die Unsterblichkeit der Seele darzutun. Versuchen heute doch Theologen, wenn auch nicht ohne Attacken auf die traditionelle »Seelenunsterblichkeit«, ähnlich zu überlegen, wenngleich sie die endgültige Antwort nur dem Glauben einräumen.¹⁸⁹ Am meisten sähe sich heute

¹⁸⁹ Vgl. z. B. G. GRESHAKE, G. LOHFINK, *Naherwartung, Auferstehung, Unsterblichkeit. Untersuchungen zur christlichen Eschatologie*: QD Bd. 71 (Freiburg 1975) 109: »Die Bedingung der Möglichkeit aber dafür, daß der Mensch von Gott unwiderruflich ins Sein gerufen, ihm gegenübergestellt, auf ihn verwiesen und von ihm in Anspruch genommen ist, ist die Unwiderruflichkeit menschlichen Seins als menschlichen Seins. Das aber ist – sieht man einmal davon ab, daß die Kategorie der Seelenunsterblichkeit auch dazu benützt (!) wurde, sich die sofortige Vollendung des Menschen im Tod denkbar zu machen und das Identitätsproblem zu lösen – genau die Sinnspitze dessen, was Unsterblichkeit der Seele in der katholischen Tradition meint: menschliches Sein ist von Gott, von Schöpfung her darauf angelegt, zum Heil oder zum Gericht vor dem lebendigen Gott zu stehen und deshalb auch die Todesgrenze zu überwinden.« S. 107 wird betont, daß »ein Leben jenseits der Todesschwelle ... allein Gegenstand von Glaube und Hoffnung (ist)«. Im Art. »Auferstehung der Toten« im neuen LThK (31993) Bd. I, Sp. 1202 schreibt GRESHAKE: »Solche Hoffnung auf A. gründet sowohl in der (fragenden) Transzendenz des menschlichen Wesens auf eine ›absolute Zukunft‹ hin als v. a. und im eigtl. Sinn in der heilsgeschichtlich erfahrenen u. im prophet. Wort als für alle Zukunft zugesagten Treue Gottes zu seiner Schöpfung«. Vgl. auch W. KASPER, in: *Katholischer Erwachsenenkatechismus* (München 21985) 404f.: Er kommt auf die Bemühungen der Philosophen zu sprechen, »die Unsterblichkeit der menschlichen Seele vernünftig zu beweisen«. Die Geistseele sei kraft ihres Wesens unzerstörbar, weil sie dem Reich des unzerstörbaren Geistigen (der Ideen) angehört (vgl. auch oben Kap. 1, § 1). Solche Argumente würden heute in anderer Form aufgegriffen werden: »Es läßt sich zeigen, daß es im Menschen eine im irdischen Leben letztlich unstillbare Sehnsucht nach Leben und Glück gibt und eine Dynamik, die über den Tod hinausweist.« Sodann werden noch die Sehnsucht bzw. Forderung nach vollkommener Gerechtigkeit und die Liebe genannt, die einen anderen Menschen endgültig annimmt. Zu den letzten drei Argumenten erklärt Kasper dann: »Das alles sind Hinweise, welche die Hoffnung auf ein endgültig erfülltes Leben nach dem Tod als sinnvoll erweisen. Eine letzte Gewißheit ergibt sich aus solchen menschlichen Überlegungen freilich nicht. ... Die endgültige Antwort ist also nur im Glauben möglich.« S. 407 schreibt er: »Zwar ist der Mensch aufgrund seines Wesens ein Schrei nach Unsterblichkeit und ewigem Leben; aber dieser Schrei ist vom Menschen her unerfüllbar, er verlangt mehr, als der Mensch selbst geben kann. Die Antwort kann nur von der Quelle und Fülle des Lebens kommen. So ist das neue Leben, die Unsterblichkeit des Menschen dialogisch bestimmt: Existenz ganz von Gott her und ganz auf ihn hin.«

wohl das cusanische Zahlenargument Einwänden ausgesetzt: Gibt es eine zählende, substantielle, in sich subsistierende Zahl, aus der die mathematische Zahl als das ihr Ähnliche herausfließt und von der sie beurteilt wird? Ist jede Zahl an sich unzerstörbar? Dazu müßte wohl der Fachmathematiker Stellung nehmen.

Insgesamt wird man Cusanus bescheinigen müssen, ein äußerst diffiziles, aber lebensrelevantes Thema nicht nur nie aus dem Auge verloren, sondern in behutsamer, jedoch in tiefgründig bohrender und zugleich aufmerksam beobachtender Weise mit neuem Glanz und neuen Perspektiven versehen zu haben. Er hat dabei die Tradition nicht abgestoßen, sondern sie zum Ausgangspunkt höchst eigenständiger Überlegungen gemacht.

DISKUSSION

(Gesprächsleitung: Prof. Dr. Wilhelm Dupré, Nijmegen)

KRIEGER: Ich habe eine Frage zum Zusammenhang des ersten und dritten Argumentes: Die Unsterblichkeit der Seele wird im Verhältnis zu ihrem Gegenstand begründet. Damit könnte man, und jetzt kommt mein ketzerischer Gedanke, natürlich einwenden, das ist sozusagen eine *petitio principii*, die hier zur Geltung gebracht wird. Ich versuche, etwas zu beweisen und setze doch im Grunde schon voraus, daß es das gibt, nämlich einen Bereich von Unvergänglichkeit. Auf den beziehe ich mich jetzt mit der menschlichen Seele, und dann bekomme ich im Ergebnis eben das heraus, was ich gerne haben möchte. Das ist jetzt etwas ketzerisch formuliert. Aber ich möchte das Problem eben ein wenig deutlich machen. Meine Frage ist nun im Hinblick auf das dritte Argument: Wie kann jetzt im Selbstvollzug des Erkennens der Seele die Hinordnung auf diesen Gegenstandsbereich plausibel gemacht werden? Ich habe den Eindruck, daß es Cusanus gerade darum geht, hier sozusagen Vergegenständlichungen zu vermeiden, Vergegenständlichungen in dem Sinne zu vermeiden, daß eben nicht argumentiert wird: Es muß doch eine Idee der Unsterblichkeit geben, damit die Seele in der Lage ist, so etwas beurteilen zu können, d. h. es werden Abgrenzungen vorgenommen. Und dann der Gedanke, daß die Seele von sich aus einen Zugang hat zu eben jenem Bereich, der ihre Unsterblichkeit garantiert. Dieser Zugang wird sozusagen im Selbstvollzug des Erkennens sichtbar. Und das scheint mir das Gegenargument zu sein, um den Vorwurf einer *petitio principii* zu vermeiden. Ist das zu weitgehend?

KREMER: Nehmen wir den Einwand einer *petitio principii*. Es ist gar keine Frage, daß Cusanus davon ausgeht, daß es unveränderliche Wesenheiten gibt. Man könnte natürlich sehr leicht einwenden, daß das nicht so ohne weiteres einsichtig ist. Aber da schwimmt er nun voll im platonisch-neuplatonischen Strome. Er ist da von vielen Seiten beeinflusst. Die Frage wäre: Wo begründet Cusanus einmal diese gewissermaßen selbstverständlich angenommene Position, daß wir unveränderliche Wesenheiten haben? Ich habe das hier nicht eigens dargestellt, das müßte man einmal herausarbeiten. Er nimmt dann zweitens an, daß ich Gleiches nur durch Gleiches erkennen kann. Mustergültig erstmalig formuliert durch Empedokles. Ebenfalls durch Plotin. Goethe hat sich in der Farbenlehre daran inspiriert. Wenn man also annimmt, daß es diese Naturen gibt – und Cusanus kann ja zumindest darauf hinweisen, daß unser Geist in der Lage ist, durch Abstraktion aus dem Veränderlichen etwas sichtbar zu machen, was unveränderlich ist –, dann meine ich doch nicht, daß eine *petitio principii* vorliegt. Vergegenständlichen möchte Cusanus diese unveränderlichen Wesenheiten gerade nicht. Sie befinden sich im Geist. – Die andere Sache, der Selbstvollzug des Erkennens, d. h. die Schau der Unsterblichkeit durch den Intellekt selbst. Ich habe nur eine einzige Stelle dafür bei Cusanus gefunden. Aber sie scheint mir wichtig zu sein. Und sie scheint mir deshalb fundamental zu sein, insofern Cusanus hier mit dem Grundsatz arbeitet, daß das niedere Erkenntnisvermögen vom höheren beurteilt wird. Die Vernunft (*intellectus*) als das höhere Vermögen beurteilt das untergeordnete Vermögen des Verstandes (*ratio*). Ich kenne keine weiteren Stellen, wo er das sonst einmal expliziert hat. Das hätte mich natürlich interessiert. Es scheint mir jedoch einleuchtend zu sein, daß die höhere bzw. die höchste Erkenntniskraft die niedere beurteilt. Und daß sie dazu dann ihrer *eigenen Schau* bedarf. Denn für Cusanus ist der *intellectus* überhaupt ein Vermögen des Sehens. Die beiden angesprochenen Argumente stehen für sich, und das dritte will keine Korrektur am ersten anbringen.

REINHARDT: Meine Frage geht auf das Gewicht dieser Überlegungen im Gesamtwerk des Cusanus. Wenn ich an *De docta ignorantia* denke, dann spielen diese Überlegungen höchstens am Rande eine Rolle. Unsterbliches Leben ist dort immer ein Gnadengeschenk Gottes, das dem sterblichen Menschen gegeben wird, und zwar aufgrund der Auferstehung Christi von den Toten. Meine Frage ist: Gibt es innerhalb des Gesamtwerkes eine Entwicklung von der theologischen Argumentation in *De docta ignorantia* zu einer mehr philosophischen in *De mente* oder in späteren Predigten?

KREMER: Ich habe mich in meinem Referat bewußt auf diese eine Seite, nämlich die Unsterblichkeit der Seele, beschränkt. Wir haben diese zwei Stränge im cusanischen Denken, nämlich einmal die Frage der Auferstehung und Unsterblichkeit des *Menschen*. Dazu hat letztes Jahr Herr Dupré einen Aufsatz in englischer Sprache vorgelegt. Der andere Strang ist der, wo Cusanus sich rein auf die *Geistseele* beschränkt, vor allem im Jahrzehnt von 1450–1460, aber auch schon früher. Das ist ein wichtiger und unüberspringbarer Strang im cusanischen Denken. Wo das größere Gewicht liegt, ob bei der Unsterblichkeit des Menschen oder der Seele, das vermag ich noch nicht zu beurteilen. Ob es eine Entwicklung gibt von einem anfänglich mehr theologisierenden zu einem später stärker philosophierenden Cusanus, das könnte ich so ohne weiteres auch nicht beantworten. Dem müßte man nochmals eigens nachgehen.

BEIERWALTES: Ich habe eine Frage zum Argument IV und dann einige Bemerkungen zu den übrigen. Sie haben hier mit Cusanus unterschieden zwischen einem zeugenden und einem schaffenden Prinzip. Wenn man das im Deutschen liest, ist die Wertung jedenfalls nicht unmittelbar einsichtig. Und wenn man an die andere Wertung des Begriffes *generare* oder *genitus* denkt, im trinitarischen Zusammenhang (*genitus, non factus*), dann ist es erst recht einer Frage wert, wie Cusanus zu dieser Unterscheidung bzw. zu dieser werthaften Differenzierung der Begriffe kommt. Meine Frage ist daher: Ist die Unterscheidung der Bedeutung dieser Begriffe nach dem, was Sie angedeutet haben, unmittelbar von einem aristotelischen Aspekt her verstehbar? Vom platonischen oder neuplatonischen Denken her könnte man das ja wohl nicht sagen. Denn $\gamma\epsilon\nu\nu\acute{o}\nu$, das Zeugen des Einen bei Plotin oder bei Proklos, ist jedenfalls »höher« oder als mit dem *creare* mindestens gleichwertig zu denken. Das wäre der eine Punkt. Sie haben sodann Wert darauf gelegt, daß Cusanus in ganz wesentlichen Zügen seiner Argumentation in die Tradition eingebunden ist, dann aber auch deutlich gemacht, inwiefern er über diese hinausgeht. Ich meine, daß die zentralen Punkte in der Begründung der Unsterblichkeit als eines Wesenszugs der Seele, der *anima intellectiva, philosophisch* seien. Also etwa zum Argument V: Die Unsterblichkeit der menschlichen Geistseele aufgrund ihrer der Zeit nicht unterliegenden Tätigkeit und die Horizontstellung des Menschen. Da müßte man nun, und das haben Sie ja sicher im Sinn, den neuplatonischen Hintergrund des zeitlosen Wesens der Seele, aber ihrer *zeithaften* Aktivität, wie er bei Proklos begründet ist und dann im *Liber de causis* sich wieder zeigt, be-

rücksichtigen. Das ist wohl der Hintergrund dieser schönen Formulierung, daß die Seele in *summitate temporis et in initio aeternitatis* stehe. Dann zum Argument VI, zur Selbstbewegung der Seele. Gibt es Hinweise auf dieses Konzept, etwa in den Marginalien des Cusanus zum *Phaidros*? Die Seele ist als ganze, bzw. jede Seele ist unsterblich, aber auch aufgrund ihrer *αὐτοκίνησις*. Das wäre auch interessant im Zusammenhang mit der sich selbst bewegenden Zahl. Denn der platonische Gedanke im *Phaidros* ist in der Akademie stark in dieser Terminologie der sich selbst bewegenden Zahl ausgefaltet worden. Und noch eine Nebenbemerkung hierzu, die Sie auch am Schluß angedeutet haben: die Kritik, die dem Begriff der Zahl bei Cusanus besonders entgegenschlagen könnte. Dafür müßte man den wesentlichen Unterschied der Zahl in einem ontologischen Verständnis und in einem formalistischen Systembegriff deutlich machen. Zahl ist sozusagen eine Struktur des Seins selbst, beginnend mit Platon, Aristoteles und anderen Metaphysikern, die lehren, daß die Zahl nicht nur eine Wesensfigur des Denkens, sondern der Sache selbst ist. Und auch hier haben wir wieder dieses Prinzip der Ähnlichkeit der Struktur des Denkens und des Zu-Denkenden. Beide würden im Nichts versinken, wenn dem Seienden die Zahl genommen wäre

KREMER: Cusanus führt im *Sermo CCLXXXVIII* (285) die Dichotomie *generans – creans* ohne jede weitere Begründung ein. Sie haben natürlich völlig richtig gesehen: Zeugen ist im innertrinitarischen Vorgang ein gebräuchliches Wort. Der Vater zeugt den Sohn, und der Sohn ist wesensgleich. Und gerade hier bedeutet der Begriff des *generare* keine Geringerwertigkeit des Gezeugten. Sie haben sodann zu Recht auf den Neuplatonismus hingewiesen. Wenn Plotin z. B. sagt, daß das Eine zeugt, dann ist dieser Begriff im Sinne von Hervorbringung aus Nichts zu verstehen. Und ich vertrete in meinen Publikationen die Auffassung, daß Plotin den Begriff der *creatio ex nihilo* damit praktisch schon getroffen hat, ohne das Wort selbst zu verwenden. Aber in dieser Predigt führt Cusanus ohne weitere Erklärungen diese Dichotomie ein: *Si anima esset a generante, tunc etc. et non a creante*. Aus Raumgründen konnte ich leider nicht näher auf die Tradition eingehen. – Bei der Selbstbewegung spielt Cusanus auf die *Phaidros*-stelle an, die Sie genannt haben. Auch was die Zahl anbelangt, stimme ich ganz mit Ihnen überein. Die Mathematiker haben heute einen ganz anderen Zahlenbegriff. Mit dem, was Cusanus entfaltet hat, hat dies wohl kaum noch etwas gemeinsam.

COLOMER: Mir ist aufgefallen, daß Cusanus auf den von der Theologie besonders betonten Zusammenhang zwischen Freiheit und Unsterblichkeit nicht hinweist. Das um so mehr, als er die Vorstellung des Menschen bzw. der Seele als *imago viva Dei* kennt. Er kennt auch Raimundus Sabundus. Und gerade dieser legt auf den genannten Zusammenhang großen Wert. Sabundus sagt ungefähr: Freiheit schafft Ewigkeit.¹ Und das ist der Grund unserer Unsterblichkeit. Doch man muß sagen, daß Cusanus mit seiner Voraussetzung korrekt ist. Denn bei Cusanus liegt die *imago Dei* gerade in der *natura intellectualis*. Dagegen liegt sie bei Sabundus in der *libertas*.

HOFFMANN: In Ihren Erklärungen kommt jedesmal das Wort »aufgrund« vor. Das ist aber nicht zu verstehen im Sinne einer Begründung bzw. eines Beweises oder Nachweises, sondern mehr im Sinne einer cusanischen *explicatio*, daß das eine mit dem anderen erklärt wird. Ich wollte nur darauf aufmerksam machen, damit sich nicht ein Mißverständnis an das »aufgrund« einschleicht. Als ob hier Beweise im klassischen Sinn vorlägen. Sehe ich das so richtig?

SENGER: Im Argument VI Ihres Vortrages haben Sie kurz angedeutet, daß Sie noch etwas über die »erste« und »zweite Intention« sagen könnten. Daran wäre ich sehr interessiert. Vielleicht gestatten Sie mir, daß ich direkt auf Herrn Colomers Frage einen Hinweis geben darf. Einmal wenigstens kommt diese Korrelation von Freiheit und Unsterblichkeit im ersten Buch von *De ludo globi* ganz deutlich zum Ausdruck.

PASSOW: Meine Frage zielt darauf, inwieweit bei den Überlegungen des Cusanus zur Unsterblichkeit der menschlichen Geistseele auch persönliche Erfahrungen eine Rolle spielen. Cusanus bringt ja selber das Wort »erfahren« (*experiri*) dabei ins Spiel. Sie haben das etwas angedeutet, als Sie von seiner Flucht in die Burg Buchenstein im Sommer 1457 sprachen. Er fühlte sein Leben von Herzog Sigismund bedroht.

¹ Vgl. *Theologia naturalis seu liber creaturarum*. Faksimile-Neudruck d. Ausg. Sulzbach 1852, mit Einf. u. krit. Edition d. Prologs u. d. Titulus I v. F. STEGMÜLLER (Stuttgart-Bad Cannstatt 1966), bes. Kap. 92, 102, 103, 151, u. 217: Die Freiheit (*liberum arbitrium*) ist für Sabundus das höchste, von Gott dem Menschen geschenkte Gut (Kap. 103). In der Freiheit zieht sich der Mensch ewige Belohnung oder Bestrafung von seiten Gottes zu. Also muß auch die Freiheit selbst ewig (*perpetuum*) und unsterblich (*immortale*) sein (Kap. 92). Da die Freiheit aber in der Seele des Menschen verwurzelt und eingepflanzt ist (*radicatum et plantatum*, Kap. 102), ist die *anima hominis* unsterblich (ebd. u. Kap. 92).

KREMER: Zunächst zu Freiheit und Unsterblichkeit bei Cusanus: Eine Formulierung ähnlich der von Raimundus Sabundus habe ich bei Cusanus nicht gefunden². Er kommt mit diesem überein, daß das eigentliche Bild des Menschen in der *natura intellectualis* liegt. Und sogar noch mehr in der Freiheit als in der Vernunft. Obwohl er immer betont, daß der *intellectus* das am höchsten an Gott heranreichende Abbild ist. Aufgrund der Freiheit ist der Mensch gleichsam ein anderer Gott (*quasi alius deus*). – Ich habe ausdrücklich zu Anfang klar gestellt, Herr Kollege Hoffmann, daß wir bei Cusanus nicht von Beweisen sprechen können, sondern die Ausdrücke bei ihm sind: *ostendere, experiri, signa manu ductoria* und: *ex his et aliis persuaderi potest*. Trotzdem will er tragfähige Gründe liefern. Er stellt ausdrücklich in *De mente* (Kap. 15) fest, daß die Sicherheit über die Unsterblichkeit unseres Geistes gleichwertig sei mit der Sicherheit über unsere menschliche Natur. – Nun *prima* und *secunda intentio*. Wenn man den Satz bei Cusanus liest, daß die Seele bewegt, sich selber bewegt, aber sich nicht ändert, denkt man sofort an den unbewegten Beweger des Aristoteles. Bei dem trifft das ja in vollem Sinne zu. Aber wie geht das konform mit den Veränderungen in der Seele, daß sie z. B. bald denkt, bald nicht denkt usw. Die cusanische Lösung ist folgende: Er unterscheidet in der menschlichen Seele eine erste Absicht (*prima intentio*) und zweite Absichten (*intentiones secundae*). Die erste Absicht ist das Streben der Seele nach dem Wissen über Gott. Und das ist eine Absicht, die unwandelbar in ihr bleibt. Er vergleicht das mit dem unwandelbaren Begriff Gottes (*conceptus immutabilis Dei*), der diesem gewissermaßen als Grundlage zur Erschaffung dient. Er will also sagen: Was immer die Seele im einzelnen anstreben mag, dieses oder jenes, das alles geht auf das Konto der *secundae intentiones*. Solche zweiten Absichten sind z. B.: Ich will ein Auto kaufen, ich will ein Haus erwerben, ich will dieses Mädchen zur Frau haben usw. Mal geht das besonders positiv, mal geht es negativ aus. Schon allein aufgrund dieser Tatsache, daß es diese *intentiones secundae* gibt, ist der Unterschied von der Seele als einer *substantia immutabilis* gegenüber Gott gewahrt. Denn in Gott gibt es solche zweiten Absichten nicht, sondern nur die eine Absicht, aufgrund der er alles schafft. Auch wir halten an *einer* Intention bewußt oder unbewußt immer fest: Wir möchten das Wis-

² Bei meiner Überprüfung der von Herrn Senger nachträglich angegebenen Stellen in *De ludo globi* (I: NN. 31, 34, 36, 42f., 56, 58) zeigt sich, daß höchstens die letzte Stelle dem Gedankengang des Raimundus Sabundus nahekommt, daß Freiheit Unsterblichkeit schaffe.

sen über Gott erlangen. Oder wie Cusanus es in *De possest* ausgedrückt hat: Solange wir nicht das Wissen, mit dem Gott die Welt geschaffen hat, erlangen, kommt unser Geist nicht zur Ruhe. Das ist in kurzen Worten der Unterschied zwischen *prima* und *secunda intentio*.³ – Zu ihrer Frage Herr Passow. Wir haben einige Stellen bei Cusanus, die solche Grenzerfahrungen durchschimmern lassen. Ich denke etwa an *Sermo* CLIII (146). Da spricht nicht nur ein theoretisierender Mensch. Dennoch ist bei der Auswertung solcher Texte Vorsicht geboten.

³ Aus Zeitgründen wurde im Vortrag der entsprechende Abschnitt (s. o. 44ff.) übergangen.

DAS GEHEIMNIS DES TODES UND DER AUFERSTEHUNG JESU CHRISTI NACH CUSANUS, INEINS DAMIT SEIN VERSTÄNDNIS DER AUFERSTEHUNG DER TOTEN

Philosophischer Annäherungsversuch an das Glaubensmysterium

Von Helmut Meinhardt, Gießen

Der lange Titel dieses Beitrags stammt nicht vom Verfasser, sondern vom Ausrichter des Symposions, der ihn seinerseits den Überschriften der Kapitel 6 und 7 aus *De docta ignorantia* III entnommen hat. Hinzugefügt zum cusanischen Text hat er die zweite Hälfte der mir gestellten Aufgabe, »sein Verständnis der Auferstehung der Toten«, das freilich »ineins damit« behandelt werden soll.

Nikolaus hat im dritten Buch von *De docta ignorantia* kein eigenes Kapitel über unsere Auferstehung geschrieben, sie ist bei ihm ineins mit Tod und Auferstehung Jesu gedacht und behandelt. Das ist nun an sich nichts besonderes, fast eine theologische Selbstverständlichkeit, daß die Auferstehung Christi und die der Menschen zusammengehören, besondere Beachtung verdient aber die Weise, wie Nikolaus beides ineins sieht. Das Wissen um die Faktizität der Auferstehung Jesu und die Hoffnungsgewißheit unserer eigenen Auferstehung gründen sich im Glauben, das Wie des Ineinssein beider aber, seine rationale Nachvollziehbarkeit und seine Angemessenheit, werden von Nikolaus philosophisch zumindest »angedacht«. Es reizt einen Philosophen, diese rationale, philosophische Hinführung zum Glaubensmysterium nachzukonstruieren (wieder einmal liefern die Theologen uns Philosophen die aufregendsten und spannendsten Themen), der Philosoph ist dankbar, fühlt sich geehrt und akzeptiert, daß er die rationale Grundlegung dieses zentralen christlichen Glaubensinhaltes vorlegen darf.

Das gestellte Thema wird in drei Abschnitten behandelt:

Zunächst geht es um die allgemeine philosophische Fundamentalchristologie des Nikolaus von Kues, dann im zweiten Abschnitt um die Anwendung dieser Fundamentalchristologie auf die speziellen christologischen Fragen von Tod und Auferstehung Jesu und, entwickelt aus der cusanischen christologischen Anthropologie, um die Auferstehung der Toten. Der Schlußteil des Beitrags gibt das Gesagte frei

für Anfragen an die cusanische Weise der Auferstehungsinterpretation von einschlägigen gegenwärtigen Diskussionen her.

Textgrundlage der Untersuchung ist fast ausschließlich das III. Buch von *De docta ignorantia*, darin vor allem die Kapitel 6–8.

Das bedarf einer kurzen Begründung: Bei der Vorarbeit für diesen Aufsatz wurde mir wieder einmal bewußt, ein wie bewegter, lebendiger Denker Nikolaus ist. Er denkt immer wieder neu aus der jeweiligen Fragestellung heraus, in jeder Schrift von einem neuen Aspekt her fragend. Man kann ihn eigentlich nur in der jeweiligen Schrift interpretieren, eine nach der andern. Die nacheinander folgenden Änderungen in Inhalt und Formulierung sind dann freilich oft nachvollziehbar, man versteht, warum Nikolaus neu ansetzt, man kann aber keinen einzigen Ansatz als den allein gültigen cusanischen bezeichnen. Den einen Cusanus gibt es nur in seinen verschiedenen Denkansätzen – unus Cusanus in operum varietate. Die folgende Untersuchung faßt Cusanus bewußt als den Denker der Schrift *De docta ignorantia*, also eine der Denkvarianten. Das ist nur Teilhabe am ganzen Cusanus, aber – in der positiven Bedeutung dieses Begriffs – auch Teilhabe.

I Philosophische Hinführung zur allgemeinen Christologie

Nikolaus von Kues entwickelt seine speziellen christologischen Themen, darunter auch Tod und Auferstehung, in einem überzeugenden stringenten Gedankenduktus aus seiner allgemeinen Christologie, das gilt auch für die jeweilige philosophische Hinführung. Um sein Verständnis von Tod und Auferstehung nachvollziehen zu können, muß man von seiner allgemeinen Christologie ausgehen. Da es hier um die philosophische Hinführung zum Auferstehungsverständnis geht, werde ich zunächst auch die philosophischen Fundamente der allgemeinen Christologie darstellen.

In zwei Hinsichten bitte ich um nachsichtiges Verständnis:

1. Ich muß in diesem ersten Teil meines Beitrags mich selbst referieren. Über die allgemeine philosophische Fundamentalchristologie habe ich schon einmal gesprochen, freilich vor 18 Jahren, 1977 beim Symposium über *Das Menschenbild des Nikolaus von Kues*. Vortrag und damalige Diskussion liegen gedruckt vor.¹ Mein Selbstreferat, besser:

¹ *Der christologische Impuls im Menschenbild des Nikolaus von Kues. Erwägungen eines*

das Referat meines damaligen Bemühens um Cusanus, beschränkt sich auf jene Begriffe und Interpretationsthesen, die für die heutige Thematik hilfreich oder gar unverzichtbar notwendig sind.

2. Es wird wiederum, wie schon 1977, um Platonismen gehen, einen Cusanus-immanenten Platonismus, dessen Herausarbeitung die Stringenz der cusanischen Gedanken einleuchtender macht. Gemeint ist nicht der originale Platon, so wie er sich in Platons Schriften darstellt (übrigens ja auch durchaus nicht als durchkonstruiertes abgeschlossenes System), sondern der Platonismusstrom der Wirkungsgeschichte, meist indirekt überliefert und variantenreich eingefärbt. Dennoch: Wenn man heute Platon als Verständnishilfe für christliche Glaubensinhalte heranzieht, muß man zumindest mit Skepsis bei einem großen Teil der Theologen rechnen. Vor der Verteufelung durch die Theologen scheint mir Platon nur durch das Existenzverbot der Theologen im Hinblick auf den Teufel geschützt zu sein, das war aber auch schon 1977 so. Beim heutigen Thema kann ich beruhigen. Ich bin zwar der Meinung, daß der Name Platon zu Unrecht – oder jedenfalls nicht primär – für den christlich nicht akzeptablen anthropologischen Dualismus steht, oder gar für eine Abwertung der Leiblichkeit, die Ursprünge dafür sind viel mehr bei der Gnosis und beim Manichäismus zu suchen, die platonischen Interpretamente der cusanischen Auferstehungslehre aber sind anderer Art: sie entstammen dem Bereich der Ideenlehre, versehen mit den Spuren der Wirkungsgeschichte und in ihrer speziellen Ausprägung im cusanischen Denken.

Die philosophische Wegbereitung zur Christologie läßt sich anhand einiger cusanischer Gedanken und Formulierungen skizzieren:

1. »*Maximum contractum ad speciem* – ein zur Art eingeschränktes Größtes«.²

Nikolaus versteht seinen Platonismus mit zwei ihn variierenden Akzenten: a) »Nur das Einzelne hat aktuellen Bestand – solum ... singulare actu est«, »in ihm ist das Allgemeine in eingeschränkter Weise es selbst – in quo universalia sunt contracte ipsum«.³ b) Die sich in

Philosophen über den christologischen Humanismus im dritten Buch von De docta ignorantia, in: Das Menschenbild des Nikolaus von Kues und der christliche Humanismus. Festgabe für Rudolf Haubst zum 65. Geburtstag, dargebracht von Freunden, Mitarbeitern und Schülern. Hg. von M. Bodewig u. a. (= MFCG 13 [Mainz 1978] 105–116). Die Diskussion dazu in MFCG 14 (1980) 68–80.

² *De docta ign.* III, 2: h I, S. 123, Z. 15 (N. 190, Z. 6f.).

³ Ebd. II, 6: h I, S. 80, Z. 10f. (N. 125, Z. 4f.).

dieser Aussage schon andeutende Wertschätzung des besonderen je Einzelnen wird deutlicher durch den Begriff der »singularitas – Je-Einzigkeit, Einmaligkeit«: »nihil . . . in universo, quod non gaudeat quadam singularitate – nichts ist im Universum, das sich nicht einer gewissen Einzigartigkeit erfreute«. ⁴ Einzigartigkeit, Individualität, ist nicht Abfall vom Allgemeinen, sondern besondere, unaufhebbare Werthaftigkeit.

Dennoch, trotz dieser beiden Varianten, gilt für Nikolaus die fundamental-platonische Sicht von Welt: Alle Einzelseienden bleiben auch in ihrer Singularität kontrakt und vielheitlich, von mangelnder Einheit, also defizient. Sie bleiben als Abbilder zurück hinter dem »zur (jeweiligen) Art eingeschränkten Größten – *maximum contractum ad speciem*«; in der platonischen Tradition nennt man diese maxima »Ideen« (Platon selbst hatte bekanntlich dafür noch keinen festen Terminus), die Vollkommenheit alles dessen, was in den Einzeldingen – trotz deren Singularitas – nur in ihrer Abbildlichkeit faßbar ist. Wären solche Maxima (platonisch: Ideen) für sich subsistierend möglich, dann wären sie aktual alles, was in dem Vermögen jener Art liegt.

2. Koinzidenz dieser Maxima in Gott

In der Entwicklung platonischen Denkens gibt es einen ganz wichtigen »Ruck« (Hegel): In der Spätphase des Mittelplatonismus, als der Neuplatonismus sich vorbereitete, löste man das von Platon hinterlassene Problem des Dualismus in der Letztbegründung. Nicht mehr viele Ideen und eine Idee des Guten, sondern der eine Gott mit seinen die Vielheit begründenden ursprünglichen Gedanken. Die Ideen subsistieren also nicht irgendwie für sich, sondern in Gott. Nikolaus übernimmt diese Sicht der Ideen undiskutiert aus der Philosophiegeschichte, fügt aber eine neue Denkmöglichkeit hinzu: sein Prinzip der *Coincidentia oppositorum*. Die Ideen, die *maxima contracta ad speciem*, subsistieren nicht in der Vielheit als einander andere, sondern koinzidieren in Gott als dem absoluten, einen Maximum. Diese Koinzidenz des Vielen im absolut Einen zu denken übersteigt zwar die Fähigkeit der *ratio*, der *intellectus* – die Vernunft aber weiß darum und nähert sich ihr an in konjekturealem Erkennen. Diese Koinzidenz ist noch nicht die hypostatische Union, das muß hier deutlicher gesagt werden als in meinem Beitrag von 1977. Sie deutet zwar in diese Richtung,

⁴ Ebd. III, 1: h I, S. 122, Z. 4f. (N. 188, Z. 9f.).

aber Koinzidenz allein ist ein noch philosophischer Gedanke, noch nicht Gegenstand des Glaubens oder der Theologie.

3. Der Mensch als Mitkonstitutivum des Universums

»Die menschliche Natur ist ein wesentlicher Teil des Universums; ohne sie wäre das Universum nicht nur nicht vollkommen, sondern überhaupt nicht Universum – *natura . . . humana sit pars una essentialis universi, sine qua universum non solum perfectum, sed nec universum esset. . .*«⁵; sie ist die »mittlere Natur – *natura media*«⁶ zwischen der unteren Natur der nicht-geistbegabten Wesen und der höheren Natur der reinen Geistwesen, sie ist das »*medium connexionis* – das Mittel der Verbindung«.⁷ Diese Aussage über den Menschen findet sich mehrfach bei Nikolaus, unter dem Begriff »Mikrokosmos«, oder in erkenntnistheoretischem Zusammenhang in *Idiota de mente*. Hier, in *De docta ignorantia* III, in der philosophischen Hinführung zur Christologie, dient sie als Angemessenheitsgrund für eine hypostatische Union mit der Gottheit, »*possibilis*« sagt Nikolaus, »am ehesten möglich, relativ am möglichsten«.⁸ Eine Menschennatur, verstanden als »mittlere Natur«, ist am ehesten disponiert dafür: »Würde sie hinsichtlich aller ihrer Bestimmungen zur Einheit mit der absoluten Größe aufsteigen, dann steht fest, daß in ihr alle Naturen und das gesamte Universum auf jede mögliche Weise zur höchsten Stufe gelangt sind – *omnes naturas ac totum universum omni possibili modo ad summum gradum in ipsa pervenisse constat*«.⁹ In der hypostatisch unierten so verstandenen Menschheit »würde alles seine höchste Stufe erreichen – *supremum gradum adipiscerentur*«.¹⁰

Damit ist Nikolaus bis unmittelbar vor das Christusmysterium gelangt. Mit den Mitteln der Philosophie können wir denken, was Inkarnation meint, freilich in konjekturaler Annäherung, in Mutmaßungen, wie bei allen Gegenständen der Metaphysik. Daß diese konjektural »angedachte« hypostatische Union Wirklichkeit ist, nicht nur eine philosophische Denkmöglichkeit, diese Gewißheit stammt »aus dem unerschütterlichen Glauben – *indubia . . . fide*«.¹¹ Aus diesem Glauben heraus wissen wir:

⁵ Ebd. 8: h I, S. 144, Z. 22ff. (N. 230, Z. 11ff.).

⁶ Ebd. 3: h I, S. 126, Z. 22 (N. 197, Z. 5).

⁷ Ebd. Z. 22 (N. 197, Z. 6).

⁸ Ebd. S. 125, Z. 23 (N. 195, Z. 3).

⁹ Ebd. S. 126, Z. 26ff (N. 197, Z. 11f.).

¹⁰ Ebd. S. 127, Z. 6 (N. 198, Z. 8).

¹¹ Ebd. 4: h I, S. 129, Z. 18 (N. 203, Z. 4).

4. Der Gottmensch Jesus Christus ist die Union des eingeschränkten Maximums der Menschengattung und des absoluten göttlichen Maximums

Platonisch formuliert müßte es etwa heißen: Christus ist die mit der göttlichen Natur hypostatisch unierte Idee des Menschen. Als Idee, ganz im platonischen Sinne verstanden, ist Christus das eigentliche Wesen des Menschen in seiner ganzen Fülle, der einzelne Mensch ist Mensch nur durch Teilhabe, er ist das, was er ist, nicht ganz. Er sieht sich immer verwiesen auf die Idee des Menschen, so wie alle anderen Einzelseienden auch, nur ist diese Defizienz und Verwiesenheit bei ihm bewußt, sie äußert sich in ihm als innerstes und natürlichstes Streben.

II Tod und Auferstehung Jesu Christi, Tod und Auferstehung der Menschen, Vollendung des Universums

Im ersten Teil des Vortrags habe ich das philosophische Fundament skizziert, auf dem die cusanische allgemeine Christologie aufruht. Vielleicht ist diese Skizze etwas lang geraten, aber auch in der Natur dauern Frühjahr und Sommer länger als die wenigen Tage der herbstlichen Ernte. Das Verständnis der cusanischen Aussagen zu den speziellen Themen Tod und Auferstehung ergibt sich tatsächlich vielfach wie eine Frucht aus der vorherigen philosophischen Vorbereitung, aus dem sich konjunktural annähernden philosophischen Verständnis an die Glaubensinhalte. Keineswegs will Nikolaus Menschwerdung, Tod und Auferstehung Jesu in Philosophie auflösen, wie später etwa Hegel, oder sie gar beweisen. Sie bleiben hinsichtlich der Faktizität und der ganzen Fülle ihrer Inhalte auf den Glauben verwiesen.

Ich werde zentrale cusanische Texte zu den einzelnen Themen vorlegen und versuchen, sie unter Heranziehung des im ersten Teil Gesagten einsichtig zu machen.

1. »Der Mensch ist aus Körper und Seele geeint, deren Trennung ist der Tod – homo vero ex corpore et anima unitus est, quorum separatio mors est«. ¹² Diese Bestimmung des Menschen und seines Todes ist traditionell, man verweist meist auf Platons *Phaidon* 67 d. Sie ist problematisch für ein christliches Menschen- und Todesverständnis, weil sie sehr leicht im gnostisch-manichäischem Sinne mißverstanden wer-

¹² Ebd. 7: h I, S. 140, Z. 10f. (N. 223, Z. 7f.).

den kann: Mensch als Seele, Tod ihre Befreiung. Daß Nikolaus so etwas nicht meint, wissen wir, es bestätigt sich aber, meine ich, auch bei genauem Hinblicken auf die zitierte Formulierung: Der Mensch ist nicht einfach die Summe von Körper und Seele, sondern aus – ex – beiden geeint. Man darf vielleicht das cusanische Einheitsdenken heraushören: Einheit ist für ihn immer mehr, Höheres als die Teile, die Seele allein wäre weniger als die höhere Einheit Mensch.

2. Als wahrer Mensch ist Christus wirklich gestorben, Nikolaus begründet das traditionell soteriologisch.¹³ Das ist nicht so zu verstehen, »als ob seine Person gestorben wäre – quasi persona eius deficiisset«,¹⁴ auch war es keine Auflösung der hypostatischen Union. Die niedere menschliche Natur aber in dieser Einheit erlitt zeitlich und räumlich eine Trennung, »in der Todesstunde waren Seele und Leib nicht am gleichen Ort und zur gleichen Zeit beisammen – eodem loco et eodem tempore non essent simul mortis hora«.¹⁵ Beide Konstituentien der Einheit Mensch konnten aber trotz ihrer Trennung nicht untergehen (»non fuit corruptibilitas possibilis«)¹⁶, da sie ja mit der göttlichen Ewigkeit hypostatisch geeint waren.

3. Auferstehung Jesu bedeutet, daß »nach Abstreifung des schattenhaften Abbildes der Wahrheit des Menschen, der in der Zeit erschien, der wahre Mensch erstünde, von allem zeitlichen Leid befreit – dimissa umbrosa imagine veritatis hominis, qui in tempore apparuit, verus homo ab omni temporali passione absolutus resurgeret«.¹⁷ »Die Wahrheit des Menschseins, das jenseits der Zeit ist, bleibt als mit der Gottheit vereint, unzerstört, weil es seine Wahrheit erforderte – veritas humanitatis, quae supra tempus est, ut divinitati unita incorrupta remanens, prout eius requirebat veritas«.¹⁸ Bei solchen Texten wird, so meine ich, die Reflexion auf die platonisierenden Implikate augenscheinlich fruchtbar. Auffällig ist die häufig wiederkehrende Rede von der Wahrheit des Menschseins, des Körpers, der Seele, weitverbreitet bei Nikolaus aber auch in anderen Zusammenhängen. Nikolaus meint damit die Eigentlichkeit der Dinge, der sie sich in ihrer konkreten Einzelexistenz nur annähern, sie haben an ihr nur Teil. Die Wahrheit des Menschseins ist jenes vorhin besprochene *Maximum con-*

¹³ Ebd. S. 139, Z. 5–22 (N. 221).

¹⁴ Ebd. S. 140, Z. 15 (N. 224, Z. 1f.).

¹⁵ Ebd. Z. 20f. (N. 224, Z. 7).

¹⁶ Ebd. Z. 21f. (N. 224, Z. 8f.).

¹⁷ Ebd. S. 140, Z. 28–S. 141, Z. 1 (N. 224, Z. 16ff.).

¹⁸ Ebd. S. 140, Z. 25ff. (N. 224, Z. 13ff.).

tractum ad speciem sc. humanitatis, die Idee des Menschseins. Die Wahrheit des Menschseins ist aus zwei Gründen unzerstörbar: Als Idee ist das Menschsein, wie alle Ideen, der Zeitlichkeit enthoben, außerdem bedeutet die hypostatische Union Einung mit der göttlichen Ewigkeit. Was auf dieser Erde konkret in Jesus von Nazaret erschienen ist, war das Abbild der Idee Menschheit, war als das zeitlich Geborene dem Tode und der Trennung in der Zeit ausgesetzt. Erst im Tod und in der Auferstehung wurde dieses schattenhafte Abbild abgestreift, der wahre Mensch, also die Idee, ist hervorgetreten. Bei diesen Formulierungen ist Vorsicht geboten. Ich sprach von fruchtbaren platonisierenden Implikaten im Denken des Nikolaus, die aber nichts zu tun haben mit zwei, das Platonbild einseitig verzeichnenden Einfärbungen durch ein immer noch übliches Platonverständnis: Ich meine den schon erwähnten gnostisch-manichäischen Leib-Seele-Antagonismus und das Chorismos-Mißverständnis der Ideenkonzeption. Es ist erstaunlich, wie zäh sich diese Mißverständnisse bis in die Gegenwart halten, erstaunlicher aber ist noch, daß Nikolaus davon völlig frei ist. Nikolaus spricht vom »schattenhaften Abbild« in der irdischen Existenz. Damit ist nun keineswegs der Leib gemeint, im Sinne von Doketismus, Gnosis oder Manichäismus, der »Schatten«-Vergleich hat vielmehr seinen Ursprung im platonischen Höhlengleichnis: die Bilder an der Höhlenwand sind ja zwar schattenhaft, wie eben alles sinnlich Faßbare, aber doch inhaltliches Abbild, Erscheinung der Ideen, nicht Schein! Auch Körper und Seele Jesu für sich betrachtet sind in ihrer irdischen Existenz vorläufig, beide abbildhaft, nicht etwa ist der Körper uneigentliches Abbild einer menschlichen Eigentlichkeit Seele. Die Auferstehung Jesu bedeutet die Reunierung dieser beiden Konstituentien der Humanitas, aber nicht mehr beide defizient, sondern die Wahrheit des Menschseins »vereinigt die Wahrheit des Körpers mit der Wahrheit der Seele – veritatem corporis veritati animae adunaret«. ¹⁹ Der »verklärte« leibliche Mensch der Auferstehung ist die Eigentlichkeit der irdischen Existenz Jesu, der irdische leibliche Mensch ist den normalen Sinnen faßbar, wie alle sinnlichen Einzeldinge Platons, auch dem Leid und der Vergänglichkeit unterworfen, der »verklärte« Leibmensch der Auferstehung dagegen ist irdischer Sinneswahrnehmung an sich nicht zugänglich, wie die platonischen Ideen, der Auferstandene muß jeweils »erscheinen«, wie wir es ja aus den Auferstehungsberichten des Neuen Testaments kennen.

¹⁹ Ebd. Z. 27f. (N. 224, Z. 15f.).

Ein fragender Einwand dürfte hier angebracht sein: Mit welcher Menschennatur ist die göttliche Natur denn nun verbunden, mit der »Wahrheit des Menschseins« oder mit der abbildlichen irdischen? Oder anders gesagt: Wenn Geschichtlichkeit, Leiden und Tod nur zur Vorläufigkeit der Abbildlichkeit gehören, wird dann die »Erniedrigung« des Gottessohnes, sein Eintritt in die endliche Geschichte, auf die wir heute ja so sehr Wert legen, genügend ernst genommen? Nikolaus hat solche Fragen nicht gestellt und zwar auf Grund seines – ich sprach schon davon – erstaunlich originären Platonismus, mit dem er sich etwa von Thomas von Aquin unterscheidet. Gemeint ist die letztlich aristotelische Uminterpretation Platons, die sich auch bei Thomas findet, wie sie sich im – übrigens nicht-platonischen – Begriff Chorisimos konzentriert, die Trennung zwischen sinnlicher Realität und ideenhafter Eigentlichkeit. Die Teilhabe- und Ideenmetaphysik Platons dagegen kennt diese Trennung nicht: Was die Dinge sind, sind sie nur durch die Teilhabe an der Idee, es gibt keine von der Eigentlichkeit getrennte Wirklichkeit, nur eine Minderung der Idealität. Es gibt nicht zwei Menschennaturen, eine als Wahrheit und eine als Schatten. Alle Realität hat der Schatten nur von der Wahrheit her, der Schatten ist nicht abtrennbar von der Wahrheit. Die hypostatische Union mit der »wahren Menschennatur« ist zugleich Union mit ihrem abbildhaften Schatten.

4. Tod und Auferstehung der Menschen.

Wir werden auferweckt auf Grund unserer Teilhabe an der mit der göttlichen Natur unierten Idee des Menschen. Die wichtigsten Aussagen zu diesem Thema stehen, wenn auch in komprimierter Kürze, im 8. Kapitel des III. Buches von *De docta ignorantia*. Zunächst liest sich der Text wie eine Zusammenstellung und Paraphrase vertrauter einschlägiger Schriftstellen, ein Blick in die Anmerkungen zur Editio minor²⁰ bestätigt das auch. Interessant ist wieder, wie Nikolaus aus dem Neuen Testament Vertrautes von seinem philosophischen Fundament her neu begründet und rational nachvollziehbar macht. Es sind vor allem die Verse 1 Kor 15, 20–22: Christus der Erstling der Entschlafenen, durch ihn, in ihm werden alle auferstehen. Paulus begründet mit der Adam-Christus-Parallele, Nikolaus akzeptiert das paulinische Denken selbstverständlich, erweitert es aber um Gedanken aus seiner platonischen Fundamentalchristologie.

²⁰ Anmerkungen von H. G. Senger zu *De docta ign.* III, 8: h I, S. 142, Z. 15–S. 143, Z. 7 (N. 227), in: NvKdÜ, H. 15c, S. 130.

Christus ist als Gott hypostatisch uniert mit dem »*maximum contractum ad speciem*« sc. humanitatis, er ist das volle, eigentliche Wesen des Menschen, wir haben daran teil, sind, was wir sind, dadurch, daß wir in Christus sind und er in uns, – so reichert Nikolaus paulinisches Denken platonisch an. Das teilhabende Ineinssein von Ding und Idee ist der zentrale platonische Gedanke, nicht der Chorismos, ich darf daran erinnern. Das metaphysische Ineinssein des Menschen mit seiner Idee, d. h. mit dem mit Gott hypostatisch unierten »*Maximum contractum*« sc. humanitatis, bedeutet, daß am Geschick der Idee auch das Abbild teilhat, wenn auch in defizienter Weise, das Abbild, der einzelne Mensch, ist ja nichts anderes als die Idee im Mangelzustand. »Deshalb ist es klar«, so Nikolaus, und der folgende Satz ist über Paulus hinaus auch philosophisch nachzuvollziehen, »daß diese Folgerung schlüssig ist (*rationem hanc concludere*): Der Mensch Christus ist auferstanden, deshalb (*hinc*) werden alle Menschen, wenn das gesamte zeitlicher Veränderlichkeit unterliegende Geschehen aufhört, durch ihn auferstehen (*resurgent per ipsum*), um in Ewigkeit unvergänglich zu sein.«²¹ Unsere im Glauben begründete Auferstehungshoffnung wird bei Nikolaus durch eine auf das Mysterium hinführende Philosophie gestützt, sinnvoll gemacht; der Glaube gewinnt auch philosophisch an Nachvollziehbarkeit. Ich meine, daß diese philosophische Stringenzannäherung das primäre Anliegen des Nikolaus hier im III. Buch von *De docta ignorantia* ist. Einzelfragen waren ihm weniger wichtig, werden deshalb auch nicht besonders behandelt. Unsere metaphysische Existenz, unsere seinsmäßige Teilhabe an der mit der göttlichen Natur unierten Idee Menschheit ist Grund für unsere Auferstehung. Deshalb werden auch alle auferstehen, Gute wie Schlechte, naturhaft, es bedarf keines neuen Schöpfungsaktes, der ja bei einem Teil der Menschen nur zu dem Zwecke ewiger Verwerfung erfolgen müßte.²²

5. Die Vollendung des Universums

Noch weniger Einzelfragen behandelt Nikolaus beim Thema der Vollendung des Universums. Es geht ihm um das Grundsätzliche, seine Aussagen sind nach dem bisher Gesagten auch gut herleitbar. Ich meine vor allem den im 1. Teil vorgelegten Abschnitt über den »Menschen als Mitkonstitutivum des Universums«. Es ging dort um die Disponiertheit dieser Menschennatur für eine hypostatische Union

²¹ *De docta ign.* III, 8: h I, S. 143, Z. 4ff. (N. 227, Z. 19ff.).

²² Vgl. ebd. S. 143, Z. 24ff. (N. 228, Z. 20ff.).

mit der Gottheit. Hier geht es um die Bedeutung des Menschen für das Universum. Durch den Menschen wird das Universum erst zum Universum, ohne ihn würde es als Universum gar nicht bestehen. Das ist nicht nur erkenntnistümlich gemeint, der Mensch als Selbstreflexion der Geschöpflichkeit, sondern seinsmäßig – metaphysisch. Das Universum ist in seiner Struktur auf den Menschen hin und vom Menschen her geordnet. Was das konkret heißen kann, darüber wäre in anderem Zusammenhang nachzulesen und nachzudenken. Nikolaus nimmt diese Verwiesenheit des Universums auf den Menschen sehr ernst: Der Fortbestand des Universums am Ende der Zeiten hängt an der Auferstehung der Menschen: »Wenn einst das Geschehen zum Ende kommt, muß (*necessarium sit*) entweder das ganze Universum vergehen oder die Menschen, bei denen die Natur alles Mittleren vollendet ist (*in quibus omnium mediorum natura completa est*) zur Unzerstörbarkeit auferstehen (*ad incorruptibilitatem resurgere*)«. ²³ Nikolaus kennt zwar auch das moralische Argument (das berühmte Kantische Postulat der praktischen Vernunft), daß der Mensch zur Ermöglichung von endgültigem Lohn oder Strafe auferstehen müsse, er erwähnt es aber nur in einem Nebensatz. ²⁴ Im Vordergrund steht für ihn die metaphysisch begründete Vollendungsvermittlung: Die Vollendung der menschlichen Natur Christi in der Auferstehung, dadurch begründet Auferstehung und Vollendung der an der Menschennatur Christi teilhabenden Menschen, dadurch wiederum begründet – wegen der Mittlerfunktion des Menschen – die Vollendung des Universums. Die anderen Lebewesen neben dem Menschen bedürfen nicht der Auferstehung, »da der Mensch ihre Vollendung ist – *cum homo sit ipsorum perfectio*«. ²⁵

Schlußbemerkungen

»Die Stimmen der Vergangenheit werden immer erst wirklich vernehmbar, wenn Fragen der Gegenwart an sie gerichtet werden«. Hans-Georg Gadamer hat mit diesen Worten vor 31 Jahren seinen Eröffnungsvortrag auf dem Cusanus-Jubiläumskongreß in Brixen 1964 begonnen. ²⁶ Er meinte damit selbstverständlich nicht eine billige Ak-

²³ Ebd. S. 144, Z. 24ff. (N. 230, Z. 13ff.).

²⁴ Ebd. S. 145, Z. 1–3 (N. 230, Z. 17ff.).

²⁵ Ebd. Z. 1 (N. 230, Z. 16f.).

²⁶ NIMM 39.

tualisierung, sondern ein um unser »hermeneutisches Vorurteil« wissendes Herangehen an alte Texte. An einigen Stellen habe ich dieses Vorverständnis anklingen lassen, mehr erlaubte der Vortragsrahmen nicht. »Fragen der Gegenwart« könnten wir aber in der Diskussion an Nikolaus richten. Hier nur einige Schlagworte aus der gegenwärtigen Auferstehungsdiskussion, die bei der Cusanusinterpretation mitzubedenken Wunsch des Ausrichters dieses Symposions war: »Auferstehung gegen Unsterblichkeit, Ganztod, kreatürliches Kontinuum zwischen Tod und Auferstehung, völlige Neuschöpfung, Auferstehung als ein prozeßhaftes Geschehen«. Von dort her Cusanus zu befragen, würde für das Verständnis seiner Texte hilfreich sein, würde aber auch auf die Position der heute Fragenden klärend zurückwirken. Doch die Themen der Diskussion zu bestimmen ist nicht Aufgabe des Referenten. Ich wollte dazu nur eine Anregung geben.

DISKUSSION

(Gesprächsleitung: Dr. Hermann Schnarr, Trier)

COMOTH: Sie haben zweimal Hegel erwähnt. Einmal haben Sie ihn im Zusammenhang mit dem Wort »Ruck« erwähnt und einmal mit »auflösen«. Das Wort »Ruck« kommt tatsächlich bei Hegel des öfteren vor. Ich möchte an eine Stelle aus den »Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie« erinnern. Da heißt es, die Philosophen sind die Mystiker, die beim »Ruck« im innersten Heiligtum mit dabei gewesen sind. Dieses Zitat macht klar, daß die Gemeinde der Philosophie es nicht darauf angelegt hat, die Theologen zu verdrängen.

MEINHARDT: Ja, diesen »Ruck« habe ich gemeint, die Stelle am Ende des Neuplatoniker-Kapitels. Es ist ein »Ruck« des Weltgeistes, der Schritt von den vielen Ideen zum Einen.

BENZ: Ich habe eine Frage zur philosophischen Hinführung. Sie hatten im Einleitungskapitel gesagt, daß die *singularia* kein Abfall vom Allgemeinen seien. Sie hatten aber im Nachsatz erwähnt: Trotzdem werden sie nach Cusanus, ganz im platonischen Sinne, als etwas Defizientes aufgefaßt. Wie bringen Sie beides zusammen? Wie, das haben Sie später auch erwähnt, paßt zusammen: Keine von der ideenhaften Eigentlichkeit getrennte Realität des Einzelnen, aber trotzdem eine Art Minderung in der Teilhabe? Wie kann man beides zusammendenken und wie, denken Sie, daß Cusanus sich das vorstellt?

MEINHARDT: Ich kann ganz schnell antworten. Ich kriege es nicht zusammen. Ich nehme einmal an, Cusanus kriegt es auch nicht zusammen, weil die Wirklichkeit so ist, daß wir beides sagen müssen. Das ist meiner Meinung nach eine der Aussagen, bei denen das *et* so wichtig ist: Sowohl *singularitas* mit positiver Wertung als auch natürlich das Weniger als die Idee. Vielleicht kann Frau von Bredow mehr dazu sagen, gerade zur *singularitas*.

von BREDOW: Man kann die Schwierigkeit überwinden, wenn man den Unterschied zwischen dem Begriff der *Art* der Individuen, die sich ihrer Einzigartigkeit als besonderen Vollkommenheit und göttlichen Geschenke (*Doct. ign.* II, 2) erfreuen, und der Abstufung der verschiedenen Grade oder Stufen in der Wirklichkeit höherer *Gattungen* betrachtet (*De ven. sap.* 22, N. 65f.). Gott selbst ist »*singularissimus*«. Die Singularität der Welt ist einzigartiger als die der Gattungen und die der Gattungen einzigartiger als die der Arten. – Die Gesamtheit dessen, was ist und sein kann, ist – so gesehen – die ontologische Grundlage für die relativ geringe Singularitas der Individuen.

KREMER: Zu dem Fragenbereich, den Herr Benz angeschnitten hat. Ich denke schon, Herr Meinhardt, daß Cusanus ganz eindeutig sagt, die *anima est cadens a pura simplicitate*. Das ist mehrfach zu belegen. Wir haben ja auch sonst die Redeweise, daß das *multum* Abfall von dem *unum* ist usw. Speziell in dem Punkte würde ich auch keinen Unterschied zu Platon sehen, vor allem, wenn Sie von einer Minderung, einem defizienten Seinsmodus gegenüber der *species* oder Idee sprechen. Sie haben das zu verdeutlichen versucht mit dem platonischen Ideengedanken, was ich nicht für besonders glücklich halte und was wir bei Cusanus weniger haben. Er bevorzugt den Begriff der *natura*. *Natura*, die *genera* und *species* sind für ihn keine *pura entia rationis*, sondern sie gehen als das der Natur nach Frühere dem Einzelnen voraus. Sie existieren nicht vor dem Einzelnen. Aber sie sind das der Natur nach Frühere. Und der Begriff des der Natur nach Früheren, den wir von Aristoteles her kennen, der aber nur auf dem Hintergrund der platonischen Idee verständlich ist, macht deutlich, daß hier schon ein ontologischer Seinsrang angesprochen ist. Wir müssen dann natürlich gleichzeitig betonen, und da würde ich Frau von Bredow völlig zustimmen, daß auch der *singularitas* ein Wert zugelegt wird, was einzelne moderne Cusanus-Interpreten wie z. B. Heimsoeth besonders hervorgehoben haben. Bei Cusanus erfahre das Einzelne eine Aufwertung und Adelung, wie wir sie in der ganzen antiken und mittelalterlichen Geschichte nicht kennen würden. Ob es

so ist, weiß ich nicht. Aber bei Cusanus wird schon die Wertigkeit des Einzelnen herausgestellt. Wenn man etwa nur an die Einführung von *De visione Dei* denkt, etwa an den Gedanken, daß die Sorge Gottes um das geringste Geschöpf so groß ist, als ob es das größte wäre. Ich denke, daß wir schon beides zusammendenken müssen: Das Einzelne ist gegenüber dem Allgemeinen *genus* und *species* ein Abfall, und trotzdem wird seine Wertigkeit, seine Einmaligkeit, seine *singularitas* betont. Wir verbinden natürlich heute mit dem Wort Abfall Umweltassoziationen und sonstige Dinge, aber was damit gemeint ist, der defiziente Seinsmodus, daran muß man unbedingt festhalten. Ich habe noch kein besseres Wort als »Abfallen« für *cadens* gefunden.

MEINHARDT: Ich fühle mich durch Sie gar nicht widerlegt.

KREMER: Das Wort Abfall. Das Wort schließt ein Weniger ein.

MEINHARDT: Natürlich! Ich habe aber nicht nur Abfall, nicht nur Weniger. Das Einzelne ist weniger als die Idee, das ist ganz klar; aber zugleich partizipiert es an der *singularitas*.

KREMER: Nach *De venatione sapientiae* (Kap. 22) ist Gott *singularissimus*, und derselbe Gott ist nach *De docta ignorantia* (II, 4) das »völlig absolute Allgemeine« (*universale enim penitus absolutum*). Heißt das nicht: Je weniger Allgemeinheit, desto geringere Singularität?

MEINHARDT: Das ist so eine Stelle, bei der Nikolaus schockieren möchte. Ich habe aber noch etwas anderes. Ich habe nicht behauptet, daß Nikolaus in *De docta ignorantia* sagt, der Gottmensch sei die Idee. Er sagt es aber in *De visione Dei* (u. a. Kap. 9): »Du begegnest mir als Idee und Urbild – *idea et exemplar sc. omnium hominum* – aller Menschen«.¹

BENZ: Ich möchte noch einmal zu Frau von Bredows Aussage zurückfragen. Kein Hund, soweit das Beispiel des Cusanus, möchte mehr sein als die *species* des Hundseins ist. Muß man dann aber nicht zur *species* des Menschen sagen: Das ist hier etwas Außergewöhnliches? Daß der Mensch im Grunde vielleicht doch mehr als Mensch sein möchte. Es gibt zwar Aussagen bei Cusanus, nach denen der Mensch nicht über die eigene *species* hinaus möchte. Aber sein Unendlichkeitsstreben? Im Hinblick auf die Unsterblichkeitsdebatte gibt es vielleicht doch so eine Art Streben des Menschen nach etwas Übermenschlichem, Göttlichem, vielleicht in Anknüpfung an die aristotelische Aussage, daß der Mensch nicht bloß menschlich sein, sondern

¹ Die Anrede geht an Jesus als Gott in der Hypostatischen Union. Vgl. H. SCHNARR, *Das Wort Idea bei Nikolaus von Kues*, in: MFCG 13 (1978) 195ff.

nach dem Göttlichem streben soll. (*Nikomachische Ethik*, X7, 1177 b 31–33; ähnlich bereits Platon, *Timaios* 90 a-c).

WREGGE: Ich habe eine Frage an Herrn Kollegen Meinhardt, die die Betonung der hypostatischen Union innerhalb der Christologie betrifft, ich stelle sie zugleich als Dank für Ihr Referat. Kann es sein, daß Nikolaus von Kues gerade in diesem Bereich aus konkretem, historischem Anlaß sehr eng an der dogmengeschichtlichen Explikation von Chalkedon (451) arbeitet? Denn dort geht es ja in etwa so, daß nach den vier berühmten Grenzbestimmungen $\acute{\alpha}\chi\omega\rho\acute{\iota}\sigma\tau\omega\varsigma$ und $\acute{\alpha}\sigma\upsilon\gamma\chi\acute{\upsilon}\tau\omega\varsigma$, $\acute{\alpha}\tau\rho\acute{\epsilon}\pi\tau\omega\varsigma$ und $\acute{\alpha}\delta\iota\alpha\iota\rho\acute{\epsilon}\tau\omega\varsigma$ dann die personale Einheit, also die Enhypostasie unter dem Einfluß der Lehrschreiben der Päpste Leo und Agatho hervorgehoben wird. Ich frage nun, ob Cusanus an dieser Stelle dogmengeschichtlich gearbeitet hat. Ich frage nicht, weil ich seine Orthodoxie rekonstruieren möchte. Ich bin norddeutscher Protestant. Aber es interessiert mich das historische und systematische Motiv, unter dessen Vorzeichen er sich da kundig gemacht hat.

MEINHARDT: Das kann ich ganz schnell beantworten. Er hat nicht dogmengeschichtlich gearbeitet. Denn die hypostatische Union war für ihn ein Begriff, mit dem er tagtäglich zu tun hatte. Das war selbstverständlich und einfach in der Christologie präsent.

SCHNARR: Er kannte Chalkedon.

MEINHARDT: Natürlich kannte er das. Aber er brauchte historisch nicht aufzuarbeiten, wie sich das entwickelt hat, das gehörte zum Handwerkszeug.

STIEBER: Eine ganz kurze Bemerkung nur. Ich bin reiner Historiker und kein Philosoph. Während des Pontifikates von Pius II. war die Frage hypostatische Union das Thema mehrerer Disputationen, so daß Cusanus da nicht irgendwie etwas aus dem Zufälligen herausgriff, sondern ein Thema ansprach, das eine gewisse Resonanz zu dieser Zeit hatte. Das wurde diskutiert. Und das wäre für jemanden, der sich dafür interessiert, leicht nachzuverfolgen.

PASSOW: Sie haben kurz erwähnt, daß Cusanus gegenüber der klassischen griechischen Philosophie, zumindest habe ich das so verstanden, die Denkmöglichkeit der Koinzidenz hinzugefügt hat. Ich glaube, das ist eine Aussage, die für das cusanische Denken sehr typisch, aber auch sehr wichtig ist. Können Sie da noch mehr dazu sagen?

MEINHARDT: Die Koinzidenz ist natürlich ganz zentral für Nikolaus. Kann man sagen: Er hat das völlig neu hinzugefügt? Was ist völlig neu in der Philosophiegeschichte? Aber sie ist sein zentraler Begriff. Ich habe ihn hier in dem Zusammenhang eines zusätzlichen Verständ-

nisses in der Entwicklung des Platonismus gebraucht. Wenn Platon in seinem philosophischen Denken bei zwei Letztbegründungen stehen geblieben ist, nämlich bei einer Vielheit von vollkommenen Ideen und der diese überwölbenden Idee des Guten, dann ist das irgendwie unbefriedigend. Das kann man auch systematisch nachvollziehen. Als sich dann in der Spätantike der Neuplatonismus herausbildete, wurden die Ideen zunächst im Nus, später im Geiste Gottes angesiedelt. Bei Augustinus ist das schon selbstverständlich. Sie sind ursprüngliche Gedanken Gottes. Aber dadurch ist das Problem nicht ausgestanden, woher die Vielheit kommt. Aber immerhin stehen die Ideen nicht mehr selbständig neben dem einen Absoluten. Nach Nikolaus koinzidieren die Ideen in Gott. Das ist ein neuer philosophischer Begriff für das, was in der Tradition praktisch ausgestanden war.

BEIERWALTES: Daß die Koinzidenz der neue Grundgedanke des Cusanus ist, das muß man aber gerade in Ihrem Sinne, Herr Meinhardt, sagen, der Sie die philosophische Vorbereitung cusanischer Gedanken besonders herausgestellt haben. Daß Verschiedenes, Unterschiedenes, aber auch Gegensätzliches in dem absoluten Nus, im Sinne von Plotin und Proklos, ist, hat Cusanus bestens gekannt. In der *Elementatio theologica* findet sich der Satz: Πάντα ἐν πᾶσιν οἰκείως δὲ ἐν ἑκάστῳ. Also: Alles ist in allem, aber auf je eigene Weise in dem Einzelnen. Oder bei Plotin V 8, 4, wo jedes Einzelne das Ganze und alles alles ist. Dieser Gedanke ist ein philosophischer Grundgedanke des Neuplatonismus. Aber das spezifisch Cusanische ist – zur Vorbereitung dieses Konzepts muß man natürlich auch an Dionysius denken, den Cusanus aus dem Albertuskommentar sehr gut kannte –, daß Gott jenseits der *coincidentia oppositorum* wohnt, eben hinter dem *murus paradisi*, der nunmehr identisch wird mit der *coincidentia oppositorum*. Die angedeuteten Vorstufen sind daher bei der Bewertung der cusanischen Koinzidenz mitzuberücksichtigen.

MEINHARDT: Aber Nikolaus hat ja diese Aussage, daß Gott jenseits der Mauer des Paradieses wohne, als eine gewisse Korrektur gegenüber seiner früheren Position gesehen. Denn in *De docta ignorantia* ist Gott die *coincidentia*.

SCHNARR: Es taucht der Ausdruck *maximum* auf. Daran habe ich eigentlich Anstoß genommen. Cusanus unterscheidet dreierlei Arten von *maximum*: Das *maximum absolutum*, das *maximum contractum* und als Forderung das *maximum absolutum et contractum*. Dieses kann sich nur verwirklichen in dem *maximum ad speciem contractum*. Und das wiederum ist die Bedingung dafür, daß Vollendung und dadurch

auch Auferstehung möglich wird. Es ist aber die Frage: Sind das drei verschiedene maxima oder ist es nicht ein maximum in dreifach verschiedener Form?

MEINHARDT: Ich verstand maximum im Sinne der platonischen Ideen, die die vollendete Gestalt einer Wesenheit bezeichnen, z. B. das *maximum humanitatis*, aber auch das *maximum asinitatis*. Auf diese kann ich auch den cusanischen Begriff des *contractum ad speciem* anwenden.

SCHNARR: Aber wenn ich *maximum contractum et absolutum* denken will, kann sich das nur auf *ad speciem* beziehen und dann natürlich nur noch *ad speciem hominis*.

MEINHARDT: Ja, das habe ich doch immer dazu gesagt.

SCHNARR: Es kann nur *ad speciem hominis* sein. Das ist dann die Bedingung für die Möglichkeit von Auferstehung. Es ist nicht allgemein *ad speciem* bezogen, sondern *ad speciem hominis*, und nur so kann es die Bedingung für die Auferstehung sein. Wenn *dieses contractum ad speciem hominis* Wirklichkeit geworden ist, dann ist die Garantie gegeben für die Möglichkeit der Auferstehung eines jeden Menschen.

MEINHARDT: Der Grund für die hypostatische Union mit dem maximum der menschlichen *species* liegt vor allem darin, daß die menschliche Natur die mittlere Wesenheit ist. Natürlich hätte Gott auch Esel werden können oder sonst etwas – einfach so gesprochen. Nur wäre es dann sozusagen schwierig gewesen, die ganze Welt von der Eselheit her zu verändern. Vom Menschen her gesehen ist es angemessener. Es ist notwendig, würde ich nicht sagen. Es ist *possibilius*: sehr vorsichtig und sprachlich hart ausgedrückt.

SCHNARR: Es ist eine Verklammerung. Wenn Auferstehung möglich sein soll, dann nur, wenn es ein *maximum contractum et absolutum* gibt.

MEINHARDT: Und daß es das gibt, wissen wir aus dem Glauben.

SCHNARR: Auch umgekehrt: Wenn es das gibt, dann ist auch Auferstehung notwendig. Es ist eine Verklammerung, man kann das gar nicht trennen. Das begründet sich irgendwie gegenseitig: Wenn ich Auferstehung denke, dann muß ich *maximum contractum et absolutum* denken, wenn ich *maximum contractum et absolutum* denke, kann ich daraus auch die Auferstehung folgern.

CHRISTUS – RICHTER DER LEBENDEN UND DER TOTEN

Von Klaus Reinhardt, Trier

Die Erwartung, daß Christus am Jüngsten Tag wiederkommen wird, um die dann noch Lebenden und die Toten zu richten, hat besonders im ausgehenden Mittelalter die religiöse Mentalität geprägt.¹ In den Kirchen war an die Stelle des Bildes der Maiestas Domini weithin das Bild des richtenden Christus getreten.² Es begegnet über dem Portal oder im Inneren der Kirche, in der Regel nicht als Altarbild, aber im Chorbogen, in der Apsis oder in der Nähe des Eingangs, so wie wir es in der Kapelle des Cusanus-Hospitals in Kues antreffen.

Natürlich ist der Glaube an ein letztes Gericht nicht erst in dieser Zeit entstanden. Es ist ein Grundgedanke vieler Religionen, daß das Leben des einzelnen und die Geschichte insgesamt auf ein letztes Gericht zugehen, in dem Gott die Bösen entmachtet und bestraft, während er die Guten mit ewigem Leben belohnt. Die altägyptische wie die griechische Religion kennen ein Totengericht; auch Platon spricht davon, etwa im Dialog *Phaidon*.³ Die entscheidenden Grundlagen aber für die abendländische Vorstellung vom letzten Gericht finden sich in den eschatologischen und apokalyptischen Texten des Alten und des Neuen Testaments.⁴ Die Überzeugung, daß der am Kreuz verurteilte Christus am Ende der Tage als Weltenrichter wiederkommen wird, gehört zum Kernbestand des christlichen Glaubens; sie bildet einen der zwölf Artikel des Apostolischen Glaubensbekenntnisses. Im Jahre 1455 hat Nikolaus von Kues am zweiten Sonntag im Advent, also in der Zeit, in der dieser Glaubensartikel im Mittelpunkt der Liturgie steht, in Brixen darüber gepredigt.⁵ Obwohl damals der apo-

¹ R. SCHWARZ, *Die spätmittelalterliche Vorstellung vom richtenden Christus – Ausdruck religiöser Mentalität*, in: *Geschichte in Wissenschaft und Unterricht* 32 (1981) 526–553.

² Siehe R. SCHWARZ, 527; B. BRENNK, *Tradition und Neuerung in der christlichen Kunst des ersten Jahrtausends. Studien zur Geschichte des Weltgerichtsbildes* (Wien 1966); DERS., *Weltgericht*, in: *Lexikon der christlichen Ikonographie* IV (Freiburg i. Br. 1974) 513–523.

³ PLATON, *Phaidon* 114 a-b. Vgl. L. PINOOMA/U. DIERSE, *Gericht (Gottes)*, in: *HWPh* III (1974) 338–343.

⁴ Vgl. H.-J. Klauck (Hrsg.), *Weltgericht und Weltvollendung. Zukunftsbilder im Neuen Testament* (Freiburg i. Br. 1994).

⁵ *Sermo* CCX »Iterum venturus est iudicare vivos et mortuos«: V₂, fol. 124^{ra}–125^{vb}.

stolische Ursprung des Credo bereits von Humanisten in Frage gestellt wurde, führte Nikolaus in der genannten Predigt nach alter Überlieferung jeden der zwölf Artikel auf einen der zwölf Apostel zurück, den über die Wiederkunft Christi zum Gericht auf den Apostel Philippus.⁶ Im Mittelalter wurde dieser Glaubensartikel oft auch anderen Aposteln, etwa Bartholomaeus oder Thomas, in den Mund gelegt. Nikolaus von Kues stützt sich für seine Auffassung wohl auf einen unechten Traktat des Albertus Magnus über das Symbolum.⁷ Die Zuweisung an Philippus findet sich auch im Apostelzyklus wieder, mit dem ein spätgotischer Maler im letzten Jahrzehnt des 15. Jahrhunderts die Apostelpfeiler der Liebfrauenkirche in Trier geschmückt hat.⁸

Während die Völksfrömmigkeit und die apokalyptische Literatur Christi Wiederkunft zum Gericht im Anschluß an die biblischen Texte oft in schrecklichen und erhabenen Bildern ausgemalt haben, waren die Theologen in ihren Aussagen im allgemeinen nüchterner. Nikolaus von Kues stellt an den Beginn der genannten Predigt katechismusartige Fragen und Antworten, wie sie seit dem *Elucidarium* des Honorius von Autun⁹ in der mittelalterlichen Theologie immer wieder behandelt wurden:

Wie wird der Weltenrichter kommen? Auf den Wolken des Himmels. Wo wird das Gericht stattfinden? Im Tale Josaphat. Was wird der Richter tun? Er wird die Schafe von den Böcken scheiden. In welcher Ordnung wird das Gericht ergehen? So wie es Daniel im 7. Kapitel vorhergesagt hat. In welcher Gestalt wird er erscheinen? Als Mensch, aber in Macht und Herrlichkeit.

⁶ Ihren Ursprung hat die Zuteilung der einzelnen Artikel an bestimmte Apostel wohl in einer nach 500 entstandenen pseudo-augustinischen Predigt; vgl. PSEUDO-AUGUSTINUS, *Sermo* 240, N. 1 (PL 39, 2189): »Philippus dixit: Inde venturus est iudicare vivos et mortuos.« Siehe zum Ganzen H. DE LUBAC, *Credo. Gestalt und Lebendigkeit unseres Glaubensbekenntnisses* (Einsiedeln 1975) 17–23.

⁷ Nikolaus von Kues zitiert im *Sermo* CCX, N. 11 (V₂, fol. 124^{vb}) die Schrift des ALBERTUS MAGNUS, *Super symbolo*. Er hat damit sicher nicht die Erklärung des Symbolum gemeint, die enthalten ist in Alberts Schrift *De sacrificio missae*, lib. 2, c. 8 (*Opera omnia*, ed. Borgnet, 38, 60–66), sondern eher die Albert irrigerweise zugeschriebene Schrift *Expositio symboli secundum fratrem Albertum* (St. Gallen, Stiftsbibliothek cod. 974, p. 558a–615a. Inc: Fides est substantia rerum sperandarum, argumentum non apparentium ad Hbr XII. Tanguntur hic duo, scilicet dies). Die Erklärung des Glaubensartikels »Et iterum venturus etc.« durch den Apostel Philippus findet sich auf p. 591b–598a. Weitere Handschriften siehe bei F. STEGMÜLLER, *Repertorium biblicum medii aevi* I (Madrid 1950) N. 1049.

⁸ Vgl. F. RONIG, *Die Liebfrauen-Basilika zu Trier* (Trier 1971) 22.

⁹ HONORIUS AUGUSTODUNENSIS, *Elucidarium*, lib. III, N. 12–16: PL 172, 1164–1169.

Die Fragen werden also zunächst mit einem knappen Hinweis auf eine Bibelstelle beantwortet.¹⁰ Dann fügt Nikolaus von Kues noch einige Beobachtungen an. Nur eine sei hier herausgegriffen; sie betrifft die Unterscheidung zwischen dem besonderen und dem allgemeinen Gericht. Wenn in der Bibel und in der alten Kirche vom letzten Gericht die Rede ist, ist in der Regel das Weltgericht am Jüngsten Tage gemeint; ein individuelles Gericht unmittelbar nach dem Tode hat man zwar nicht ausgeschlossen, aber auch nicht thematisiert. Erst als sich das Interesse stärker dem Schicksal der individuellen menschlichen Person zuwandte, kam es zur Annahme eines partikularen Gerichtes unmittelbar nach dem Tode vor dem allgemeinen Gericht am Ende der Welt. Papst Benedikt XII. hat 1336 den berühmten Visio-Streit so entschieden, daß er die schon früher, etwa bei Thomas von Aquin, vorhandene Unterscheidung zwischen individuellem und allgemeinem Gericht zur offiziellen Lehre der Kirche erklärte.¹¹ Damit war der Rahmen abgesteckt, in dem Theologen und Philosophen die Frage nach dem ewigen Schicksal des Menschen diskutierten. Die unsterbliche Seele kommt nach dem Tod, das heißt nach der Trennung von ihrem Leib, sogleich vor Gottes Gericht; danach lebt sie in leibfreiem Zustand weiter und wird dabei eventuell im Fegefeuer geläutert, bis am Ende der Zeit das universale Gericht und die Auferweckung des Leibes erfolgen. In dieser Sicht gewann natürlich die Frage nach der Unsterblichkeit der Einzelseele und nach ihrem Geschick immer mehr an Bedeutung, während der Glaube an ein allgemeines Gericht zurücktrat.¹² Wie sehr sich das Interesse auf das individuelle Gericht verlagerte, zeigen die im Spätmittelalter auftauchenden Traktate über die vier letzten Dinge des Menschen, Tod, Gericht, Himmel und Hölle, wo das Gericht auf den Tod des einzelnen Menschen bezogen ist. Der mit Nikolaus von Kues befreundete Dionysius der Kartäuser hat ein solches Werk verfaßt,¹³ das später von dem Kapuziner Martin von

¹⁰ Die Sentenzenkommentare und Summen folgen in etwa demselben Frageschema, sind aber in ihren Antworten viel ausführlicher; vgl. dazu L. OTT, *Eschatologie in der Scholastik*, HDG IV/7b (Freiburg i. Br. 1990).

¹¹ Siehe DH 1000–1002. Vgl. zur Personalisierung der Eschatologie D. HATRUP, *Eschatologie* (Paderborn 1992) 256–346.

¹² Auf die Frage, warum Gott am Jüngsten Tag alle Menschen in einem einzigen Moment richten könne, verweist Nikolaus von Kues in der Predigt CCX (V₂, fol. 124^{rb}) darauf, daß die einzelnen Menschen ja schon gerichtet seien. Im letzten Gericht gehe es nur noch um die Scheidung der Gerichteten.

¹³ DIONYSIUS CARTUSIANUS, *De quatuor hominis novissimis*, in: Dionysii Cartusiani opera omnia 41 (Tournai 1912) 489–594.

Cochem in freier Bearbeitung ins Deutsche übertragen wurde.¹⁴ An dieser Kapuzinerpredigt wird noch eine andere Akzentverschiebung im Gerichtsgedanken deutlich. Es geht nun weniger um die vor allem in der alten Kirche lebendige Erwartung, daß Gott im letzten Gericht endlich die Macht des Bösen zunichte machen und sein Volk retten werde; vielmehr soll der Blick auf den *Dies irae* den Menschen Angst und Schrecken einjagen, damit sie sich bekehren und sich Gottes Gnade anvertrauen.

Die Konzentration auf das individuelle Gericht hat jedoch die Erwartung eines universalen Gerichtes am Ende der Geschichte nicht einfach verdrängt. Diese lebte fort in zahlreichen apokalyptischen Bewegungen, ferner in philosophisch-theologischen Reflexionen über die Geschichte und ihr Ende sowie in den Kommentaren zur Apokalypse.¹⁵ Bedeutsam ist, daß die Auslegung der Johannes-Apokalypse im zwölften Jahrhundert durch den berühmten Abt Joachim von Fiore eine neue Richtung nahm. Für ihn ist die Apokalypse nicht mehr symbolische Darstellung eines transzendenten Geschehens der Endzeit, sondern Prophetie über den tatsächlichen Verlauf der Welt- und Kirchengeschichte.¹⁶ Mit dieser Deutung hat Joachim auch Theologen beeinflusst, die seine Ideen von den drei Reichen und vom baldigen Anbruch des dritten Zeitalters ablehnten. Nikolaus von Lyra etwa, der einflußreichste Exeget des späten Mittelalters und auch für Nikolaus von Kues eine Autorität, interpretiert in seiner *Postilla* zur Bibel die Geheime Offenbarung als eine historische Prophetie über den Verlauf und das Ende der Geschichte.¹⁷

Wir werden uns also zu fragen haben, wie Nikolaus von Kues in diesem Spannungsfeld von individueller und allgemeiner Eschatologie den Gerichtsgedanken interpretiert hat. Unter den zahlreichen Äußerungen des Cusanus zum letzten Gericht¹⁸ kann ich nur einige

¹⁴ MARTIN VON COCHEM, *Die vier letzten Dinge: Tod, Gericht, Hölle, Himmelreich*. Hg. von F. W. Bruckbräu 23. Aufl. (Augsburg 1838).

¹⁵ Vgl. G. MAIER, *Die Johannesoffenbarung und die Kirche* (Tübingen 1981); G. KRETSCHMAR, *Die Offenbarung des Johannes. Die Geschichte ihrer Auslegung im ersten Jahrtausend* (Stuttgart 1985); W. Verbeke, D. Verhelst and A. Welkenhuysen (Hrsg.), *The Use and Abuse of Eschatology in the Middle Ages* (Leuven 1988); R. K. Emmerson – B. McGinn (Hrsg.), *The Apocalypse in the Middle Ages* (Ithaca/London 1992).

¹⁶ Vgl. W. KAMLAH, *Apokalypse und Geschichtstheologie* (Berlin 1935).

¹⁷ Siehe G. MAIER, *Die Johannesoffenbarung* (wie Anm. 15) 172–202; P. PRIGENT, *Apocalypse 12. Histoire de l'exégèse* (Tübingen 1959) 38–54.

¹⁸ Vgl. *Sermo* I: h XVI, N. 22, Z. 26–37; *Sermo* LX (55) »Ego resuscitabo eum in novissimo die«: V₁, fol. 105^{va}–106^{rb}; *Sermo* CCLXXIX (276) »Descendit ad inferna«: V₂, fol. 250^{va}–251^{va}; *Crib. Alk.* II, 12: h VIII, N. 118.

herausgreifen. Ich beginne mit der Interpretation der Kapitel 9 und 10 des dritten Buchs von *De docta ignorantia*. Im zweiten Teil meines Vortrags werde ich Aussagen heranziehen, die dazu in einer gewissen Spannung stehen, vor allem Aussagen im Umkreis der *Coniectura de ultimis diebus*.

I. Teil: Das Gericht als überzeitliches Geschehen in Christus nach *De docta ignorantia* III, 9–10.

Wenn man die cusanische Interpretation des letzten Gerichtes im dritten Buch von *De docta ignorantia* liest, ist man geneigt, Nikolaus von Kues zu den Verfechtern einer radikalen Entmythologisierung der Bibel zu zählen. Gericht, das ist für ihn, kurz gesagt, die Begegnung mit dem geistigen Feuer, das Christus ist. Wer sich von ihm erleuchten und verwandeln läßt, der nimmt in Christus am ewigen Leben teil; wer sich verweigert, bleibt in Finsternis und Tod. Jeder, der die moderne Theologie kennt, wird unwillkürlich an die Reduktion der Eschatologie auf die Christologie bei Hans Urs von Balthasar denken oder an Karl Rahners Auffassung, die Eschatologie sei nichts anderes als die Transposition der Christologie und Anthropologie in den Horizont des Endgültigen. Nun kommt Nikolaus von Kues natürlich von anderen Voraussetzungen her. Ihn hat nicht die moderne Sorge umgetrieben, die biblischen Aussagen über das letzte Gericht hätten den Anschein des Mythologischen. Die christologische Reduktion des Gerichtsgedankens ergibt sich vielmehr aus dem Gedankengang von *De docta ignorantia* im Gesamten.

1) Die christologische Reduktion der Gerichtsvorstellung im Kontext von *De docta ignorantia*.

Das Universum, so hat Nikolaus von Kues im zweiten Buch über die belehrte Unwissenheit ausgeführt, ist ein Abbild des absolut Größten, nämlich Gottes; aber es ist nur ein *maximum contractum*, ein verschränktes Größtes, das in sich nicht bestehen kann. Es hat nur dann Bestand, wenn es in einem Menschen gründet, der es an Gott bindet. Die Existenz der Welt setzt letztlich einen Menschen voraus, der zugleich Gott ist. Als Grund der Welt ist der Gottmensch aber auch deren Ziel. Es ist das Bestreben der Welt, immer mehr einzugehen in das Leben des Gottmenschen. Für Cusanus besteht kein Zweifel, daß

dieser Gottmensch, zu dessen Begriff er auf spekulativem Weg gefunden hat, identisch ist mit dem historischen Jesus von Nazareth, geboren aus der Jungfrau Maria, für die Menschen gestorben und auf-erweckt, der wiederkommen wird zum Gericht.

Christi Wiederkunft zum Gericht ist eng verbunden mit der Auferstehung, ja mit dem allgemeinen Streben der Welt nach Vollendung, wie Cusanus kurz, aber treffend, im achten Kapitel des dritten Buches von *De docta ignorantia* zeigt.¹⁹ Die Welt, so betont er, steuert auf ein Ende zu. Er folgert also aus der von ihm neu entdeckten Unbegrenztheit der Welt keineswegs die Existenz einer endlos weiterlaufenden Welt. So wie das menschliche Leben auf den Tod zugeht, so wird auch die ständige Bewegung von Werden und Vergehen im Universum einmal zur Ruhe kommen. Dann bleiben prinzipiell zwei Möglichkeiten: entweder die Welt vergeht und sinkt ins Nichts zurück oder aber sie erreicht die von ihr erstrebte Vollendung in einem ewigen Leben. Cusanus rechnet verständlicherweise nur mit der zweiten Möglichkeit, der Vollendung der Welt. Sie ereignet sich nach ihm in der Auferweckung der Menschen zu unsterblichem Leben. Daß die Auferweckung der Menschen auch über das Schicksal des Kosmos entscheidet, ergibt sich aus der Stellung des Menschen im Kosmos; im Menschen ist das Universum zusammengefaßt.

In der Hoffnung auf ein unsterbliches Leben weiß sich Cusanus einig mit den Juden und den Muselmanen. Auch sie erwarten ein ewiges Leben über den Tod hinaus; aber, und das ist sein Vorwurf an sie, sie können ihre Hoffnung nicht begründen.²⁰ Kein Sterblicher kann sich doch selbst unsterblich machen. Nur der kann nach Cusanus begründet auf ein Leben nach dem Tode hoffen, der an Christus glaubt. Nur Christus hatte als Gottmensch die Kraft, von den Toten aufzuerstehen, und nur er als Haupt seines Leibes, der Kirche, konnte anderen das unsterbliche Leben mitteilen. Die Auferstehung der Menschen vom Tod zu einem unsterblichen Leben findet also ihre letzte Begründung in Tod und Auferstehung Christi, bedeutet gleichsam deren Wiederholung und universale Ausdehnung. Dasselbe gilt nun

¹⁹ *De docta ign.* III, 8: h I, S. 142–145 (N. 227–232), besonders S. 144, Z. 14–S. 145, Z. 5 (N. 230). Vgl. dazu die Anmerkung von H. G. Senger in der Ausgabe NvKdÜ, H. 15c, S. 132–133. Vgl. auch *De docta ign.* II, 12: h I, S. 109, Z. 24–S. 110, Z. 14 (N. 174); siehe dazu wiederum die Anmerkung von H. G. Senger in der Ausgabe NvKdÜ, H. 15b, S. 178–182. Zum ganzen siehe G. HEINZ-MOHR, *Unitas christiana. Studien zur Gesellschaftsidee des Nikolaus von Kues* (Trier 1958) 282–288: Endziel und Endzeit.

²⁰ *De docta ign.* III, 8: h I, S. 143, Z. 30–S. 145, Z. 17 (N. 229–231).

auch für das letzte Gericht. Weil das ewige Leben nur auf der Basis der Gerechtigkeit bestehen kann, ist nach Cusanus die Auferstehung der Toten zu unsterblichem Leben mit einem Gericht verbunden.²¹ Als ein Moment am Geschehen der Auferstehung gründet auch das letzte Gericht ganz in Christus.

2) Das Gericht als Akt Christi und als Akt der Menschen

a) Der richtende Christus als »ratio maxima« (höchstes Urteilsvermögen) und als transformierendes Feuer

Die beherrschende Rolle Christi im Gerichtsgeschehen begründet Cusanus zunächst mit einer Überlegung, die ausgeht vom Begriff der *ratio*, des Verstands im Sinne des Urteilsvermögens. Von einem Richter wird vor allem Urteilsvermögen verlangt. Das Urteilsvermögen aber ist in Christus in größtmöglicher und umfassender Weise verwirklicht, weil er der größte Mensch und das Haupt aller rationalen Schöpfung ist.²² Deshalb kann er alles genau beurteilen, und, so fügt Cusanus an, da er zugleich Gott ist, kann er auch alles vergelten.

Auf welche Weise nun Christus alles richtet und beurteilt, erläutert Cusanus an einem zweiten Begriff, oder besser gesagt, an einem Bildwort, nämlich dem Wort Feuer.²³ Die Vorstellung vom Gericht durch das Feuer begegnet in der eschatologisch-apokalyptischen Literatur immer wieder. So verwundert es nicht, daß Nikolaus von Kues dieses Bild aufgreift, und im Hinblick auf seine Art des Denkens im allgemeinen verwundert es auch nicht, daß er das Bild vom Gerichtsfeuer mit der von Platon und Augustinus herkommenden Metaphysik des Lichtes verbindet.²⁴ Dabei setzt Cusanus allerdings eigene Akzente. Er vergleicht Christus mit dem Feuer, nicht mit dem Licht. Licht ist Christus nur, insofern er Gott ist; Gott ist das Licht, das heißt die Wahrheit, die den Geist erleuchtet. Christus aber als der menschengewordene Gott wird mit dem Feuer verglichen. Konsequenterweise subsistiert nach Cusanus nicht das Licht im Feuer als seinem Grund, sondern es

²¹ Umgekehrt begründet er mit dem Argument, der Mensch müsse letztlich vor Gott Rechenschaft ablegen über sein Leben, die Notwendigkeit einer Auferstehung. *De docta ign.* III, 8: h I, S. 145, Z. 1ff. (N. 230, Z. 18–19).

²² *De docta ign.* III, 9: h I, S. 146, Z. 1–19 (N. 233). Der Terminus *ratio* deutet wohl auch auf den Logos hin, da er als Übersetzung von Logos verwendet wird.

²³ Ebd. S. 146, Z. 15ff.

²⁴ Vgl. K. HEDWIG, *Sphaera Lucis. Studien zur Intelligibilität des Seienden im Kontext der mittelalterlichen Lichtspekulation*: BGPhTh N.F. 18 (Münster 1980).

verhält sich geradezu umgekehrt. Das Feuer hat nur Bestand im göttlichen Licht. Erst in der Ordnung der Ausführung ist es so, daß das Feuer den Menschen das göttliche Licht vermittelt.²⁵

Das Bild vom Feuer eignet sich in der Tat recht gut, um die verschiedenen Aspekte des Gerichtes zu verdeutlichen. Das Feuer reinigt, verzehrt, erwärmt, durchglüht und verwandelt. Cusanus macht das an der Wirkung des Feuers auf bestimmte Metalle klar, auf Gold, Silber, Eisen und Erz. Wir können beobachten, daß diese Metalle in verschiedener Weise vom Feuer erfaßt werden. Das Gold etwa wird so sehr durchglüht, daß es dem Feuer vollkommen ähnlich wird. Beim Silber ist die Wirkung schon geringer. Andere Metalle werden vom Feuer nur erwärmt, ohne durchglüht zu werden, und bei einigen reicht es kaum für eine Erwärmung. Diese Unterschiede führt Cusanus ganz auf die Natur und Kapazität der einzelnen Metalle zurück. Das Feuer dagegen, so betont er, bleibt immer dasselbe.²⁶

Aus diesem Bild leitet nun Cusanus die Einsicht ab, daß Christus als Richter der Welt im Prinzip allen Menschen das göttliche Licht mitteilt, »auf gerechteste Weise und neidlos«.²⁷ Dabei gibt es eine gewisse Stufenfolge. Zuerst teilt Christus dem Menschen die *ratio* mit, die in diesem Zusammenhang das niedere Verstandesvermögen bedeutet, im Unterschied zum Intellekt; in der Mitteilung der *ratio* wird der Mensch vom Feuer Christi erwärmt. So vorbereitet, wird er fähig, in seinem Intellekt die Erleuchtung durch die göttliche Wahrheit aufzunehmen und sich von ihr verwandeln zu lassen. Von Christus her gesehen, sind alle Menschen dazu bestimmt, bis zu dieser letzten Stufe zu gelangen. Aber tatsächlich gibt es Unterschiede. Es gibt Menschen, die nicht einmal die Ebene der Erwärmung erreichen. Nikolaus von Kues begründet das mit der unterschiedlichen Fassungskraft und Disposition der einzelnen. Manchmal hat man den Eindruck, er spreche von einer naturgegebenen Disposition bzw. Indisposition.²⁸ In Wirklichkeit aber handelt es sich doch eher um eine moralische Disposition.

²⁵ Ein weiteres Bild für das Gericht ist die Anziehungskraft des Magneten. Cf. *Sermo* CCXII (209): V₂, fol. 131^{va}: »Quando autem advertis, quo modo in virtute lapidis complicatur virtus attrahendi simul et repellendi ferrum, nam in uno angulo attrahit, in alio repellit, habes, quo modo Christus est iudex, qui dicit: Venite ad benedictos et ite ad maledictos, ac quod in potestate sua libera est vocare quos vult et praedestinare ad vitam et quos non vult abicere a vita.«

²⁶ *De docta ign.* III, 9: h I, S. 146, Z. 19–S. 147, Z. 7 (N. 234).

²⁷ Ebd.: h I, S. 147, Z. 8–21 (N. 235).

²⁸ Ebd. S. 147, Z. 21 (N. 235, Z. 16–17): »accidit ex indispositione subiectorum.«

b) Die *conversio* des Menschen in den Tugenden des Glaubens und der Liebe

Nikolaus von Kues betont nachdrücklich, daß die *transformatio*, das Verwandeltwerden in das Licht, von seiten der Menschen eine *conversio* voraussetzt, eine Wandlung, eine Bekehrung, eine Hinwendung.²⁹ Der Begriff der *conversio* vereinigt in sich, wie H. G. Senger in den Anmerkungen zur lateinisch-deutschen Ausgabe von *De docta ignorantia* sagt, naturhafte wie moralische Elemente und geht auf kosmologisch-philosophische wie auf moraltheologische Überlegungen zurück.³⁰ Nikolaus von Kues ist hier vor allem von Augustinus beeinflusst. An einer Stelle wird die Nähe zu Augustinus besonders deutlich, nämlich da, wo Nikolaus von Kues die Aufnahme ewiger Wahrheiten mit der Aufnahme körperlicher Nahrung vergleicht, – ein Vergleich, den er in den *Confessiones* lesen konnte.³¹ Augustinus hebt vor allem die bei aller Ähnlichkeit bestehende Unähnlichkeit hervor. Während beim körperlichen Vorgang der Mensch es ist, der sich die Nahrung assimiliert, sagt die ewige Wahrheit zum Menschen, den sie geistig ernähren will: Nicht du wirst mich in dich, sondern ich werde dich in mich verwandeln.³² Nikolaus von Kues nimmt die Aussage des Augustinus auf, fügt aber präzisierend hinzu, daß der Intellekt von der ewigen Wahrheit nicht absorbiert werde, da er unzerstörbare intellektuelle Substanz sei.³³ Wenn Nikolaus von Kues betont, der Intellekt könne sich nur je nach seinem Seinsgrad der Wahrheit annähern, dann deutet das zunächst wieder auf eine naturhafte Gegebenheit hin. Aber dem ganzen Tenor der Texte nach ist die *conversio*, die Hinwendung zum Ewigen, für Nikolaus von Kues ein zutiefst moralischer Vorgang. Er erfolgt durch die Tugenden, vor allem durch die göttlichen Tugenden des Glaubens und der Liebe.³⁴ Dementsprechend findet das Gericht da statt, wo sich die Menschen in Glaube und Liebe Christus zuwenden. Wer glaubt, hat schon den Schritt vom Tod zum Leben getan; die Ungläubigen dagegen sind schon gerichtet, wie er im Anschluß an Aussagen des Johannes-Evangeliums und des ersten Johannes-Briefes formuliert.³⁵

²⁹ Ebd.: h I, S. 147, Z. 22–S. 148, Z. 12 (N. 236).

³⁰ NvKdÜ, H. 15c, S. 138.

³¹ AUGUSTINUS, *Conf.* VII, 10, 16.

³² Später wurde dieser Vergleich auf die Eucharistie angewandt.

³³ *De docta ign.* III, 9: h I, S. 147, Z. 28–S. 148, Z. 7 (N. 236, Z. 8–17). Das ist übrigens einer der wenigen Hinweise auf eine Art natürlicher Unsterblichkeit der Seele in diesen Kapiteln von *De docta ignorantia*.

³⁴ *De docta ign.* III, 9: h I, S. 148, Z. 13–27 (N. 237).

Faßt man diesen Abschnitt zusammen, so kann man sagen, Christi Richten fällt im Grunde zusammen mit seinem Erlöserwirken, insofern es vom Menschen angenommen oder aber abgelehnt wird. Dabei ist anzumerken, daß Cusanus Erlösung vorwiegend intellektuell versteht als Erlösung aus der Unwissenheit, positiv gesagt als Erleuchtung durch die Wahrheit.

3) Der überzeitliche Charakter des Gerichtes

Wenn nun nach Cusanus die eigentliche Entscheidung über das Schicksal des Menschen in der Entscheidung zwischen Glaube und Unglaube fällt, dann wird es fraglich, ob man für das letzte Gericht einen Zeitpunkt angeben kann. Erfolgt es je jetzt oder am Jüngsten Tage, wie er an einigen Stellen sagt, oder vielleicht im Tode? Die Frage ist nach Cusanus nicht richtig gestellt. Das letzte Gericht ergeht nach ihm nicht in Zeit und Geschichte, sondern über der Zeit.³⁶ Deshalb wäre es verfehlt, sich das Gericht als einen Prozeß mit verschiedenen Phasen vorzustellen oder gar darüber zu spekulieren, mit welcher Stimme und welchen Worten Christus das Urteil fällt. Die einzelnen Momente des Gerichtes, nämlich seine Voraussetzung, das ist die Auferweckung der Toten, dann der zentrale Akt, nämlich der Urteilspruch, der auf ein Leben im Himmel oder in der Hölle erkennt, und schließlich die Ausführung des Urteils, das heißt Verherrlichung oder Verdammnis, erfolgen gleichzeitig, in einem Nu, in einem Moment, wie Nikolaus von Kues im Anschluß an Paulus sagt.³⁷ Cusanus zieht die Parallele zur Erschaffung der Welt; so wie im Logos, in Gottes Wort, die ganze Welt in einem einzigen Moment geschaffen ist, so wird sie im Logos, der auch die *ratio*, das Urteilsvermögen ist, in einem einzigen Moment gerichtet. Schöpferisches, prädestinierendes und richtendes Wort Gottes fallen für ihn in eins. In der Zeit wird sich natürlich das in Christus ergangene überzeitliche Urteil in verschiedenen Situationen entfalten. So ergeht das Gericht dann, wenn einer sich für den Glauben und die Liebe entscheidet;³⁸ es ergeht auch im

³⁵ Vgl. Joh 5, 24; 1 Joh 3, 14.

³⁶ *De docta ign.* III, 9: h I, S. 146, Z. 1–19 (N. 233) und Kap. 10: h I, S. 149, Z. 9–21 (N. 239).

³⁷ 1 Kor 15, 52; *De docta ign.* III, 10: h I, S. 149, Z. 9–21 (N. 239).

³⁸ Vgl. *Sermo LX*: (55): V₁, fol. 105^{va}–106^{rb}: »Unde, cum sancti non veniant ad iudicium, sed transeant de morte ad vitam, ut Johannis V, tunc hic transitus, cum sit in novissimo die hominis, est progressio ad vitam.«

Tod, wo die Entscheidung des Menschen für Glaube oder Unglaube endgültig wird; es ergeht schließlich auch am Jüngsten Tag, wo die Entscheidung des einzelnen öffentlichen Charakter bekommt.

4) Das Problem der Verurteilung und des ewigen Todes

Wir kommen zu einem letzten Aspekt des Gerichts, nämlich seinem Ausgang. Cusanus war kein Anhänger der Allversöhnungslehre. Daß sich manche Menschen nicht vom Feuer Christi verwandeln lassen, steht für ihn als eine Tatsache fest, die er nicht weiter reflektiert. Darin folgt er der abendländischen, von Augustinus geprägten Tradition.³⁹ Allerdings setzt er im Bezug auf die negative Seite des Gerichtes eigene Akzente. Zum einen läßt er die im Mittelalter vorherrschende pessimistische Auffassung des Augustinus, der größte Teil der Menschheit werde verlorengehen, stillschweigend beiseite. Zum anderen stellt er die Natur der Verdammnis und die Strafen der Verdammten in einer Weise dar, die Beachtung verdient, weil sie vom breiten Strom der Tradition doch etwas abweicht.⁴⁰

Schon seine Terminologie verdient Beachtung. Manchmal sieht er im letzten Gericht ein Urteil, das offen ist für die beiden Möglichkeiten, Verherrlichung oder Verdammnis. In diesem Sinne bildet die Auferweckung der Toten zum Leben die heilsneutrale Voraussetzung für das Gericht. Die Toten werden von Gott lebendig gemacht, damit er sie zur Rechenschaft ziehen kann. Diese Terminologie findet sich schon in der Bibel, zum Beispiel im Gleichnis vom Weltgericht nach Mt 25 oder in 1 Kor 15, 51, sofern man diesen letzteren Text wie Nikolaus von Kues nach der völlig verkehrten Übersetzung der Vulgata zitiert: »Alle (das heißt, Gute und Böse) werden auferstehen, aber nicht alle werden verwandelt werden (d. h. in die Herrlichkeit der Kinder Gottes)«. ⁴¹ Oft aber benutzt er eine andere, ebenfalls schon in

³⁹ Auf dem Konzil von Florenz wurde im Dekret für die Griechen 1439 (DH 1304) und im Dekret für die Kopten 1442 (DH 1351) die Frage der ewigen Verdammnis behandelt. Bei Nikolaus von Kues finden sich keine Anspielungen oder Reaktionen darauf.

⁴⁰ Vgl. vor allem *De docta ign.* III, 10: h I, S. 149, Z. 9–S. 152, Z. 16 (N. 239–244).

⁴¹ *De docta ign.* III, 8: h I, S. 143, Z. 24–29 (N. 228, Z. 20–26). Hier paraphrasiert Nikolaus von Kues den Text von 1 Kor 15, 51 so: »Propter quod ›omnes quidem‹ sive boni sive mali, ›resurgemus; sed non omnes immutabimur‹ per gloriam transformantem nos in filios adoptionum per Christum, dei filium. Resurgent igitur omnes per Christum, sed non omnes ut Christus et in ipso per unionem, nisi illi qui sunt christi per fidem, spem et caritatem.« Die griechische Vorlage hat einen ganz anderen Sinn: sie lautet: »Nicht alle werden entschlafen, aber alle werden verwandelt werden, ... die Toten

der Bibel anzutreffende Terminologie; Auferstehung wird da nur im positiven Sinn verstanden als Auferstehung zum unsterblichen Leben; Gerichtetwerden hingegen ist gleichbedeutend mit Verurteiltwerden.⁴² Damit aber sind wir schon bei der sachlichen Problematik.

Für die von Christus Verdammten gibt es nach Cusanus streng genommen keine Auferstehung; sie erhalten keinen Anteil am unsterblichen Leben. Sie erleiden vielmehr im physischen Tod zugleich den zweiten, den geistigen und ewigen Tod.⁴³ Wenn Cusanus den Verdammten die Unsterblichkeit abspricht, muß man beachten, daß er dabei nicht an die natürliche Unsterblichkeit der Seele denkt, sondern an das unsterbliche Leben, das Gott als Gnadengeschenk den Gerechtfertigten mitteilt. Außerdem meint der ewige Tod der Verdammten nach Cusanus kein Verlöschen im Nichts, sondern vielmehr eine Agonie ohne Ende. Wenn der menschliche Intellekt, der in sich ein unersättliches Verlangen nach der höchsten Wahrheit trägt, sich von dieser Wahrheit trennt, dann stürzt er in Dunkelheit und Ungewißheit. Er erleidet gleichsam Tantalusqualen, weil er die ihm gemäße Speise, eben die Wahrheit, nicht erreicht, ja ganz und gar der Hoffnung beraubt ist, sie je zu erreichen. In *De docta ignorantia* versucht Cusanus, den ontologischen Status der Verdammten genauer zu bestimmen.⁴⁴ Sie sind, als ob sie nicht wären. Sie verlieren das, was das Seiende auszeichnet, Akt und Form, sind gleichsam reduziert auf die reine Möglichkeit, die nur Chaos und Verwirrung bedeutet. Später, in *De coniecturis*,⁴⁵ hat Nikolaus von Kues in der Figur P, in den beiden entgegengesetzten, aber ineinandergreifenden Pyramiden des Lichtes und der Finsternis, manche der hier verwendeten Begriffe, etwa den der reinen Möglichkeit, näher erklärt. In *De docta ignorantia* hingegen stellt er neben die eben skizzierte ontologische Erklärung des Status

werden auferweckt werden, wir aber (die wir bei der Ankunft Christi noch leben) werden (nur) verwandelt werden.« In der griechischen Fassung geht es also um das unterschiedliche Schicksal der bei Christi Ankunft noch Lebenden und der bereits Verstorbenen; in der lateinischen Übersetzung dagegen geht es um das unterschiedliche Los der Guten und der Bösen.

⁴² Vgl. Joh 5, 24; 5, 29; *De docta ign.* III, 9; h I, S. 148, Z. 28–S. 149, Z. 8 (N. 238); *Sermo LX*: (55): V₁, fol. 106^{ra}: »Iudicium condemnatio est, ut patet, quia non est vita. Sic patet, quo modo mali resurgunt a morte et non perveniunt ad vitam neque aspirare possunt ad vitam, quia portant secum iudicium. Quare sunt ut non mortui continue mortem desiderantes.«

⁴³ *De docta ign.* III, 10; h I, S. 149, Z. 22–S. 150, Z. 21 (N. 240–241).

⁴⁴ Ebd.: h I, S. 150, Z. 5–S. 151, Z. 12 (N. 241–242).

⁴⁵ *De coni.* I, 9; h III, N. 41–43.

der Verdammten eine andere, die von den traditionellen Bildern ausgeht; die Verdammten werden unaufhörlich gequält durch ewiges Feuer, durch Pech und Schwefel.⁴⁶ Cusanus verteidigt ausdrücklich den Gebrauch solcher Bilder. So wie man über die Freuden der Seligen nur in Bildern sprechen kann, so auch über die Qualen der Verdammten. Allerdings sind sowohl die Freuden wie die Qualen unvergleichlich größer, als wir uns das aufgrund der Bilder vorstellen können. Den Maximitätsgedanken aufgreifend, spricht Cusanus von Qualen, die über das hinausgehen, was gedacht werden kann. Das gilt vor allem für die geistigen Qualen. Aber Cusanus bejaht auch die *poena sensus*, die sinnliche Strafe der Verdammten. Auch jenseits des Todes bleiben die Menschen für ihn leibhafte Wesen. Während auf Erden die Geistseele an den Leib gebunden, gleichsam in ihn eingekerkert ist, wird im Jenseits der Leib ganz in den Geist aufgenommen.⁴⁷ So nimmt er auch an den Freuden und an den Leiden der Geistseele teil.⁴⁸

Trotz der großen geistigen Anstrengungen, das Mysterium der Verdammten zu erfassen, behält Nikolaus von Kues ein feines Gespür dafür, daß sich dieses Problem denkerisch nicht lösen läßt. So wechselt er am Ende des 10. Kapitels aus dem Genus der theoretischen Darlegung in das des Gebetes und beschließt das Kapitel mit der Bitte, Christus, unsere Rettung und unser Leben, möge uns vor den Strafen der Hölle bewahren.

5) Weiterführende Gedanken in späteren Schriften

In späteren Schriften hat Nikolaus von Kues seine Auffassung vom letzten Gericht in Christus vertieft. Ich weise hin auf *De visione Dei*, wo Cusanus nicht vom richtenden Feuer, sondern, in personalen Kategorien, vom richtenden Blick Gottes und Christi spricht. »Wie schön und liebenswert ist er für alle, die dich lieben. Wie schrecklich ist er für alle, die dich verlassen haben, Herr, mein Gott.«⁴⁹

Wichtiger noch sind die Gedanken des Cusanus über die Schau des Todes, die er im Brief an den Novizen Nikolaus⁵⁰ und schon vorher in

⁴⁶ *De docta ign.* III, 10: h I, S. 151, Z. 13–23 (N. 243).

⁴⁷ Ebd. S. 150, Z. 22–S. 151, Z. 12 (N. 242).

⁴⁸ Ebd. S. 151, Z. 21–23 (N. 243, Z. 11–12).

⁴⁹ *De vis.* 8: Santinello, N. 35; deutsche Übersetzung von H. Pfeiffer, in: Nikolaus von Kues, Textauswahl in deutscher Übersetzung, H. 3 (Trier 1985) 25 (dort N. 31).

⁵⁰ G. VON BREOW (ED.), *Der Brief des Kardinals Nikolaus von Kues an den Novizen Nikolaus Albergati, Montepolciano, 11. Juni 1463: CT IV* (Heidelberg 1955) N. 68, S. 54/55.

der Predigt CCLXXVI (273) dargelegt hat.⁵¹ Bei der Auslegung des Satzes aus dem 8. Kapitel des Johannesevangeliums »Wer mein Wort bewahrt, wird den Tod in Ewigkeit nicht schauen« (Joh 8, 51), kam ihm ein plötzlicher Einfall, den er in seinem Predigtkonzept festgehalten hat.⁵² Das Schauen des Todes, so der Einfall, hat offenbar etwas zu tun mit Jesu Abstieg in das Reich des Todes, in die Unterwelt. Dort hat Christus den Tod in seinem eigentlichen Wesen gesehen, das heißt den Tod als den absoluten Gegensatz zum Leben, den zweiten, den ewigen Tod. In der *visio mortis* hat Christus damit auch das Wesen der Hölle geschaut und die Strafe der Verdammten erlitten.⁵³ Es sind nur knappe Andeutungen, die Cusanus in der Predigtskizze macht. Sie haben jedoch erhebliche Konsequenzen für die Gerichtsvorstellung. So gesehen, steht nämlich der richtende Christus nicht mehr den Gerichteten gegenüber; sondern er selbst nimmt Gottes Zorn auf sich und trägt das Los der Verdammten mit, um ihnen, wenn sie es wollen, die Rechtfertigung zu schenken. Der Richter wird also in gewissem Sinne zum Gerichteten und Verurteilten. Daraus folgert Cusanus⁵⁴: »Wir Sünder büßen die Unterweltsqualen, die wir rechtmäßig verdient haben, in Christus ab und gelangen so zur Auferstehung des Lebens.« Heinz-Jürgen Vogels hat den Sinn dieses Satzes wohl richtig interpretiert, wenn er ihn auf das Purgatorium, das Fegfeuer,⁵⁵ deutet und sagt: »... für viele Gläubige ist der Anblick des absoluten Todes mit seiner Höllenqual nur ein vorübergehender...«⁵⁶ Neben den Christgläubigen kennt Cusanus freilich auch Menschen, die nicht zu Christus gehören wollen und darum für immer im Tod bleiben.

⁵¹ *Sermo* CCLXXVI (273): V₂, fol. 240^{vb}–244^{ra}. Diese Predigt wurde am Sonntag Iudica, am 3. April 1457, in Brixen gehalten. Vgl. auch *Sermo* CCLXXX (277): V₂, fol. 265^{vb}.

⁵² *Sermo* CCLXXVI (273): V₂, fol. 242^{ra-b}. Dieser Text ist ediert in H.-J. VOGELS, *Christus und die Toten vor dem absoluten Tod. Die »visio mortis« nach Nikolaus von Kues*, in: *Das Menschenbild des Nikolaus von Kues und der christliche Humanismus*, hg. von M. Bodewig u. a., MFCG 13 (1978) 208–213, dort S. 209.

⁵³ Ebd.: »Si igitur recte consideras, passio Christi, qua maior nulla esse potest, fuit ut damnatorum, qui magnis damnari nequeunt, scilicet usque ad poenam infernalem.«

⁵⁴ Ebd.: »Nam nos peccatores in ipso infernales poenas, quas iuste meremur, exsolvimus, ut sic in resurrectionem vitae perveniamus. Illi autem, qui non sunt Christi, manent in morte non resurgentes cum Christo et videbunt aeternaliter mortem. Et haec visio mortis est secunda mors, quia sequitur mortem temporalem...«

⁵⁵ Vgl. auch *Sermo* XII (Ostern 1432): h XVI, N. 7, Z. 23–32; hier ist das Fegfeuer für ihn im traditionellen Sinn ein eigener Ort; in *Sermo* CCLXXVI dagegen ist das Fegfeuer wie auch die Hölle oder der Himmel ein Moment am Heilsgeschehen in Christus.

⁵⁶ VOGELS, a. a. O. 211.

Im Hinblick auf solche Texte wird man Cusanus nicht mehr vorwerfen können, er habe zu wenig im neutestamentlichen Sinn von Gottes Gericht, von seinem Zorn und seinem Erbarmen gesprochen.⁵⁷

Den ersten Teil zusammenfassend kann man sagen: Im dritten Buch von *De docta ignorantia* und einigen anderen Texten hat Nikolaus von Kues die traditionellen Vorstellungen vom Jüngsten Gericht aufgegriffen und von seinem Christusverständnis her neu interpretiert. Von den üblichen Lehrstücken der Eschatologie fehlt eigentlich nur die Lehre vom Zwischenzustand, in dem die Seele nach dem Tode ohne Leib bis zum Jüngsten Tage existiert. Das Fehlen dieser Lehre ist für die Konzeption des Cusanus bezeichnend. Es hängt wohl mit seiner Auffassung zusammen, das Gericht sei ein überzeitliches Geschehen. Es verwirklicht sich zwar in der Zeit, aber nicht in einer fortlaufenden Geschichte, sondern an beliebig vielen Punkten, in der Entscheidung zwischen Glauben und Unglaube. Es ist eine Konzeption, die in der Bibel vor allem in der johanneischen Eschatologie eine Entsprechung hat. Der Blick auf das Ende der Welt und den Jüngsten Tag fehlt in dieser Konzeption nicht; aber die Tendenz geht dahin, das letzte Gericht in die Gegenwart zu verlegen.

Nun gibt es im Schrifttum des Cusanus eine andere Gruppe von Texten, die zwar auch christologisch argumentiert, das letzte Gericht aber viel entschiedener an die konkrete Geschichte der Kirche und der Welt bindet, als geschichtliches Ereignis am Ende der Welt.

II. Die heilsgeschichtliche Situierung des letzten Gerichtes in Aussagen über das Ende der Welt

1. Mutmaßungen über das Ende der Welt

Kurz nach der Vollendung von *De docta ignorantia* hat Nikolaus von Kues in einer Predigt zum Neujahrstag 1441⁵⁸ seine im zweiten Buch von *De docta ignorantia* ganz allgemein gehaltenen Äußerungen über ein Ende der Welt konkretisiert und Berechnungen über den Zeitpunkt angestellt; er erwartet das Ende der Welt für die Zeit irgend-

⁵⁷ Vgl. die Kritik von A. PETERS, *Zum christlichen Menschenbild: Freiheit, Erlösung und Rechtfertigung, Glaube und Werke*, in: R. Haubst (Hg.), *Der Friede unter den Religionen nach Nikolaus von Kues*, MFCG 16 (Mainz 1984) 214–254.

⁵⁸ *Sermo XXIII* »Domine, in lumine vultus tui«: h. XVI, besonders N. 5–13. Im Anschluß an diese Predigt gibt R. Haubst einen *Conspectus eorum, quae Nicolaus hic et alibi de aetatibus ultimisque diebus humanitatis coniecit* (ebd. S. 380–383).

wann nach 1600. Einige Jahre später, 1446, hat er dann in der kleinen Schrift *Coniectura de ultimis diebus*⁵⁹ mit allem Vorbehalt das Ende der Welt auf die Jahre zwischen 1700 und 1734 datiert; darauf folge dann das Gericht. Solche Spekulationen stehen im Werk des Nikolaus von Kues nicht vereinzelt da. Im ersten Buch von *De concordantia catholica*⁶⁰ greift er die auf dem Basler Konzil behandelte Frage des Weltendes auf und bezieht sich auf einen von ihm verfaßten, bisher nicht aufgefundenen *Libellus inquisitionis veri et boni*,⁶¹ in dem er dargelegt habe, daß noch 600 Jahre bis zum Ende der Welt bleiben. Es wäre also dann ungefähr für das Jahr 2030 zu erwarten. In der schon genannten Predigt CCX zum 2. Adventssonntag des Jahres 1455 liest er aus der Geheimen Offenbarung heraus, daß das apokalyptische Tier, das ist Mohammed, noch über 400 Jahre, ungefähr bis zum Jahre 1920, regieren werde.⁶² Mit seinem Fall wird dann das Endgericht eingeleitet.

Solche Aussagen wollen so gar nicht zu den hohen philosophisch-theologischen Spekulationen des Kardinals passen. Muß man sie als einen Ausrutscher oder als Zugeständnis an seine Zeit erklären? Sicher nicht. Auch der Hinweis auf die weitgestreuten Interessen des Cusanus, zu denen auch seine Freude an kalendarischen Berechnungen gehört,⁶³ ist nicht ausreichend. Schon Vansteenberghé hat zu Recht gesagt, daß die Schrift *Coniectura de ultimis diebus* keineswegs wie ein erratischer Block im Werk des Cusanus dasteht.⁶⁴ Sie ist im Kernbereich seines Denkens verankert, nämlich in der Christologie.

⁵⁹ *De ult.*: h IV, N. 123–140. Siehe dazu H. G. SENER, *Zur Überlieferung der Werke des Nikolaus von Kues im Mittelalter. Mitteilungen und Untersuchungen über neue Cusanus-Handschriften*: CT IX (Heidelberg 1972), besonders S. 18–34; O. CAPITANI, *Per il significato dell'attesa della nuova età in Niccolò da Cusa*, in: *L'attesa dell'età nuova nella spiritualità della fine del medioevo*. 16–19 ottobre 1960 (Todi, Centro di Studi sulla spiritualità medievale, 1962) 197–216.

⁶⁰ *De conc. cath.* I, 12: h XIV/1, N. 53–54.

⁶¹ Es ist fraglich, ob der Hinweis auf diesen Libellus zum ursprünglichen Text gehört. Siehe dazu H. G. SENER, a. a. O. S. 31–32, Anm. 23.

⁶² *Sermo CCX* (207): V₂, fol. 125^{vb}.

⁶³ Vgl. dazu HAUBST, *Conspectus* (wie Anm. 57) 380–381.

⁶⁴ E. VANSTEENBERGHE, *Le cardinal Nicolas de Cues (1401–1464). L'action – la pensée* (Paris 1920) 248. Trotzdem schreibt er auf S. 249/50: »Les calculs fantaisistes de la Conjecture sur la fin des temps ne sont qu'un jeu d'imagination, dont on ne saurait tenir rigueur à l'auteur de la *Reformatio calendarii* et du *De docta ignorantia*.«

2. Der christologische Ausgangspunkt der Mutmaßungen: die Wiederholung des Lebens Jesu in der pilgernden Kirche

Nikolaus von Kues geht davon aus, daß sich das Leben Jesu in der Geschichte seines Leibes, der Kirche, wiederholt.⁶⁵ Es wiederholen sich nicht nur die einzelnen Stationen des Lebens Jesu von der Geburt bis zu Tod, Auferstehung und Himmelfahrt; auch die Zahl der Jahre für die Geschichte nach Christus ist damit vorgegeben. Ein Jahr im Leben Jesu entspricht 50 Jahren im Leben der Kirche. Die Zahl 50 entwickelt Cusanus aus der von ihm so geschätzten Zahl sieben. Die Zeit läuft ab im Rhythmus der Siebenzahl, sieben Tage, sieben Jahre, sieben mal sieben Jahre plus eines, das ergibt die Zahl des Jubeljahres, das nach biblischer Überlieferung das Jahr der Befreiung von Frondiensten, das Sabbatjahr ist; Christus aber ist der Sabbat, in dem die Welt zur Ruhe und zur Vollendung kommt. Da er Jesus 34 Lebensjahre zubilligt, sind seine Berechnungen leicht nachzuvollziehen.

Der Ansatz dieser Berechnungen ist zweifellos originell. Er stützt sich nicht auf Visionen und Prophezeiungen, sondern auf das Christusereignis selbst.⁶⁶ Dadurch unterscheidet sich sein Versuch, wie er selbst hervorhebt, von vielen anderen dieser Art. Trotzdem legt Cusanus Wert darauf, daß man auch auf anderem Wege, nämlich durch Interpretation autoritativer Texte der Bibel (Ezechiel, Daniel, Apokalypse) und des von ihm hochgeschätzten Philo von Alexandrien zu ganz ähnlichen Ergebnissen komme.⁶⁷

Es bleibt aber die grundsätzliche Frage, warum er sich überhaupt auf solche gewagten und von der Geschichte leicht widerlegbaren Kalkulationen eingelassen hat. Was hat ihn dazu veranlaßt, das Ende der Welt so konkret vorauszuberechnen?

In der *Coniectura de ultimis diebus* betont er unter Berufung auf Aussagen der Heiligen Schrift und auf sein wissenschaftstheoretisches Programm der Weisheit des Nichtwissens immer wieder, daß es sich nur um Mutmaßungen handle.⁶⁸ Auf der anderen Seite ist er offenbar doch überzeugt vom Nutzen solcher Spekulationen; sonst hätte er sie einfach unterlassen. Zu Beginn der *Coniectura* äußert er die Hoffnung,

⁶⁵ *De ult.*: h IV, N. 124ff.

⁶⁶ Über die Endzeiterwartungen in Visionen und Prophezeiungen vgl. B. MCGINN, *Visions of the End. Apocalyptic Traditions in the Middle Ages* (New York 1979) (Texte von der Tiburtinischen Sibylle bis zu Christoph Columbus); O. Capitani – J. Miethke (Hrsg.), *L'attesa della fine dei tempi nel Medioevo* (Bologna 1990).

⁶⁷ *De ult.*: h IV, N. 135–140.

⁶⁸ Ebd. N. 123 und 140.

seine Schrift werde den Menschen Trost spenden.⁶⁹ Solcher Trost ist offenbar notwendig der schlechten Zeiten wegen, in denen er eine Ankündigung des letzten Gerichtes sieht. Trotzdem ist die *Coniectura* keine apokalyptische Trostschrift. Zu einem Apokalyptiker gehört die Überzeugung, die gegenwärtige Welt sei so schlecht, daß nur noch ein direktes Eingreifen Gottes helfen könne, in dem Gott dieser Welt ein Ende macht und eine neue Welt heraufführt. Der Mensch kann nichts anderes tun, als die letzte Chance der Bekehrung zu ergreifen und im übrigen auf Gottes Kommen zu warten. Von einer solchen passiven Erwartung ist Nikolaus von Kues weit entfernt. Sein Ziel war die Reform der Kirche und deren Ausdehnung auf die ganze Menschheit.

3. Erwartung des Weltgerichtes und Einsatz für die Reform der Kirche in ihrem gegenseitigen Verhältnis

In dem von Cusanus gezeichneten Ablauf der Geschichte kommt seiner eigenen Zeit eine besondere Bedeutung zu. Sie wiederholt nämlich den Beginn des öffentlichen Auftretens Jesu, seine Taufe am Jordan.⁷⁰ Damit tritt die Kirche ein in eine Phase des Aufbruchs. Trotz einiger Äußerungen über die Schlechtigkeit der Welt und der Kirche sind die Äußerungen des Cusanus über seine Zeit eher optimistisch; sie sind geprägt von der Überzeugung, man könne die Kirche reformieren und gar, nach *De pace fidei*, zum Kern einer universalen Kirche machen. In *De concordantia catholica* beruft er sich auf Gedanken des heiligen Augustinus.⁷¹ Dieser hat bekanntlich chiliastische Auffassungen dadurch abgewehrt, daß er das im 20. Kapitel der Apokalypse verheißene tausendjährige Reich des Friedens mit der Zeit der Kirche identifizierte. In dem von Nikolaus von Kues zitierten Brief des Augustinus über das Ende der Welt deutet dieser das Wiederkommen Christi auf den Wolken des Himmels als ein Kommen in die Kirche; die Wolken bedeuten die Kirche.⁷² Nikolaus von Kues greift diese Interpretation auf und beschließt das entsprechende Kapitel mit dem Seufzer: O wenn sich doch das auf dem Konzil von Basel erfüllen würde.⁷³ Der Optimismus des Cusanus entsprach der allgemeinen

⁶⁹ Ebd. N. 123.

⁷⁰ Ebd. N. 127–128.

⁷¹ *De conc. cath.* I, 12: h XIV/1, N. 53. Er zitiert hier die *Epistula 199 ad Hesychium de die novissimo* (seu de fine saeculi): CSEL 57, 243–292, dort S. 253. Vgl. auch *De conc. cath.* I, 3: h ²XIV/1, N. 14.

⁷² *De conc. cath.* I, 12: h ²XIV/1, N. 54.

⁷³ Ebd. N. 54, Z. 12–14: »Vellet deus in sacra synodo Basiliensi electos suos esse con-

Stimmung jener Zeit; besonders unter den Humanisten herrschte die Überzeugung, am Beginn eines neuen Zeitalters zu stehen. Dieser Zeitstimmung hat Cusanus mit seiner Darstellung des Geschichtsverlaufs gleichsam theologische Schützenhilfe gegeben. Im Unterschied zu den von Joachim von Fiore ausgehenden Bewegungen hat er nicht von einem neuem Zeitalter des Geistes gesprochen, sondern vom Wirken Christi in einer erneuerten Kirche. Trotzdem wird man Einflüsse des Joachimismus nicht ausschließen können; bedenkt Cusanus doch in *De concordantia catholica* Joachim mit recht freundlichen Worten.⁷⁴

Aus all diesen Beobachtungen hat der Italiener Ovidio Capitani in einem Beitrag von 1962 den Schluß gezogen, es sei Cusanus in seinen Mutmaßungen gar nicht so sehr um das Weltende gegangen, sondern um eine Bestimmung seiner Zeit.⁷⁵ Aber diese Schlußfolgerung schießt meines Erachtens über das Ziel hinaus und widerspricht auch direkt den Aussagen des Cusanus. Cusanus hat die Reform der Kirche durchaus im Hinblick auf Christi Wiederkunft zum Gericht gesehen. Die Einsicht, daß Gott den Menschen nur eine begrenzte Zeit zum Wirken schenkt, hat jedoch seine Aktivität nicht gelähmt (wie das oft bei den Apokalyptikern der Fall war), sondern den Einsatz zur Reform der Kirche und der Gesellschaft eher noch stimuliert. Dabei muß man bedenken, daß die Gnadenfrist bis zum letzten Gericht nach Cusanus nicht knapp bemessen ist; sie beträgt immerhin zwischen 150 und 600 Jahren.⁷⁶

4. Vorzeichen der Wiederkunft Christi zum Gericht

Daß bei Cusanus der Blick auf das letzte Gericht nicht so stark zurücktritt, wie Capitani meint, zeigt auch die Tatsache, daß er im Sinne der Tradition von Vorzeichen der Wiederkunft Christi spricht.⁷⁷ Die schon genannten Verfallerscheinungen der Kirche gehören dazu. Ich weise auf zwei weitere hin: die Bekehrung der Juden und Heiden zu Christus sowie das Erscheinen des Antichristen. Cusanus wußte von Paulus, daß das letzte Gericht erst kommen wird, wenn der Name Jesu über die ganze Welt verbreitet und die Kirche so wahrhaft katholisch

gregatos et in tanta adversitate et perplexitate in nubibus ibi congregatis ostendere adventum maiestatis suae.«

⁷⁴ *De conc. cath.* II, 19: h²XIV/2, N. 168.

⁷⁵ CAPITANI, *Per il significato* (Anm. 58).

⁷⁶ Siehe oben Anm. 58–62.

⁷⁷ Vgl. L. OTT, *Eschatologie* (wie Anm. 10) 29–31, 107–111.

ist.⁷⁸ Seine Bemühungen um den Frieden im Glauben und die *una religio in rituum varietate* waren darum sicher auch eschatologisch motiviert.

Da er sich in besonderer Weise den Muslimen zugewandt hat, ist es wichtig zu wissen, wie er das Erscheinen Mohammeds heilsgeschichtlich einordnet.⁷⁹ In der mittelalterlichen Polemik gegen den Islam wurde Mohammed manchmal mit dem Antichristen der Geheimen Offenbarung identifiziert.⁸⁰ Capitani glaubt, bei Nikolaus von Kues eine ganz andere Haltung feststellen zu können. Cusanus sehe in den Muselmanen nicht die Gefolgschaft des Antichristen, sondern einfach Heiden, die er im Gespräch zum Glauben an Christus bringen will. Das ist für Capitani ein weiterer Beweis für das weitgehende Fehlen einer eschatologischen Motivierung in Denken und Handeln des Cusanus.⁸¹ Dieser Deutung aber widerspricht die Tatsache, daß Cusanus in der *Cribratio Alkorani* Mohammed einmal in einem Atemzug mit dem Antichristen nennt.⁸² Eine präzisere Einordnung Mohammeds in die Endgeschichte gibt Cusanus in der schon mehrfach zitierten Predigt CCX aus dem Jahre 1453.⁸³ Dort spricht er von den zwei Tieren, deren sich der Drache nach Apokalypse 13 zur Bekämpfung der Christen bedient. Das erste Tier, das aus dem Meer aufsteigt, ist für ihn Mohammed;⁸⁴ auf ihn folgt ein zweites Tier, das von der Erde kommt, der Antichrist selbst. Es ist also richtig, daß Cusanus die mittelalterliche Identifizierung Mohammeds mit dem Antichristen nicht über-

⁷⁸ Rom 11, 25–32; *De conc. cath.* I, 12: h²XIV/1, N. 53, Z. 1–3, 26–27.

⁷⁹ In der *Crib. Alk.* II, 12: h VIII, N. 118 sucht er nachzuweisen, daß die islamische Auffassung vom Endgericht Christus als Richter impliziere; vgl. dazu die *adnotatio* S. 239.

⁸⁰ Cf. R. W. SOUTHERN, *Das Islambild des Mittelalters* (Stuttgart 1981) 20–24; R. K. EMERSON, *Antichrist in the Middle Ages. A. Study of Medieval Apocalypticism, Art and Literature* (Manchester 1981) 67; G. RIZZARDI, *Maometto – Anticristo nei commentari all'Apocalisse*, in: *Renovatio. Rivista di teologia e cultura* 22 (1987) 59–87 Vgl. auch R. SCHWOEBEL, *The Shadow of the Crescent: The Renaissance Image of the Turk (1453–1517)* (New York 1969).

⁸¹ Vgl. CAPITANI, *Per il significato* (Anm. 58) 213.

⁸² *Crib. Alk.* I, 7: h VIII, N. 42, Z. 3.

⁸³ Vgl. Anm. 5 u. 62.

⁸⁴ *Sermo* CCX (207): V₂, fol. 125^{vb}: »Ubi nota: Primam bestiam de aqua seu mari ascendentem posse Mahimmet intelligi, cuius nomen ex maiim, hoc est aqua, ortum est, et secundam bestiam esse Antichristum, qui in specie Agni et in verbo draconis veniet cum signis, ut ibidem.« Daß maiim Wasser bedeutet, konnte Nikolaus von Kues schon bei Hieronymus lesen; vgl. HIERONYMUS, *In Osee* 3,10–11: CCSL 76, 128–129, Z. 340–349.

nommen hat, aber er ist für ihn immerhin dessen unmittelbarer Vorläufer.⁸⁵ Diese Deutung der beiden Tiere hat Nikolaus von Kues wohl bei Nikolaus von Lyra gefunden, der sie, soweit bekannt, als erster vorgetragen hat.⁸⁶

Die im zweiten Teil genannten Punkte, nämlich die Mutmaßungen über das Ende der Welt und die Hinweise auf bestimmte Vorzeichen des Endgerichts, sind keine vereinzelt Äußerungen des Cusanus, sondern sie sind eingebettet in eine Gesamtschau der Heilsgeschichte, die sich nicht in allem, aber doch in wesentlichen Fragen von der ontologisch-christologischen Konzeption von *De docta ignorantia* unterscheidet.

⁸⁵ *Sermo CCX* (207): V₂, fol. 125^{vb}. Daß Mohammed mit dem ersten Tier identisch ist, beweist Cusanus aus der Zahl 666, die das Tier trägt. »Dicit autem Iohannes in fine capituli 13 numerum nominis eius esse 666. Loquitur forte de prima bestia principali, scilicet Mahimmet, cuius imaginem facit secunda bestia adorare, qui in tot annis Arabum post Christum populum seduxit.« Diese Deutung geht auf eine in Spanien verfaßte *Vita Mahometi* zurück; sie wird zitiert von EULOGIUS DE CÓRDOBA, *Liber apologeticus martyrum*, ed. J. Gil, *Corpus scriptorum muzarabicorum* II (Madrid 1973) 483: »Exortus est namque Mahomat haeresiarches tempore Heraclii imperatoris, anno imperii eius septimo, currente aera (hispanica) DCLVI.« Die Aussage, daß das erste Tier 42 Monate herrschen wird, führt ihn zu folgender Kalkulation des Endgeschens. »Nota. Dicit Iohannes in Apocalypsi, quomodo bestia regnavit 42 mensibus, diem pro anno erunt 1260; et secundum hoc adhuc regnaturus esset quasi quadringentis annis.« Steht also in der Apokalypse ein Tag für ein Jahr, dann ergeben 42 Monate 1260 Jahre. Herrscht aber der Islam vom Jahre 666 an gerechnet 1260 Jahre, dann ist noch mit über 400 Jahren Herrschaft des Islam zu rechnen, also etwa bis zum Jahre 1926.

⁸⁶ Schon vor Nikolaus von Lyra hat Innozenz III. in einer Kreuzzugspredigt (PL 216, 817–822, dort col. 818 B) Mohammed mit dem Tier verglichen, das die Zahl 666 trägt; nach Innozenz weist diese Zahl hin auf die Jahre, die der Islam herrschen wird. Da Mohammed 632 gestorben ist, wird also die Herrschaft des Islam aus der Sicht Innozenz III. nicht mehr lange dauern. »confidimus tamen in Domino, qui iam fecit nobiscum signum in bonum, quod finis iuius bestiae appropinquat, cuius numerus secundum Apocalypsin Ioannis intra sexcenta sexaginta sex clauditur, ex quibus iam pene sexcenti sunt anni completi.« (PL 216, 818 B). Innozenz steht mit dieser Deutung der Apokalypse in seiner Zeit alleine da; vgl. SOUTHERN, a. a. O. (Anm. 80) 33 und 78–79. Zu Nikolaus von Lyra siehe dessen *Postilla super totam Bibliam* IV (Straßburg 1492 = Frankfurt/Main 1971) (ohne Seitenzählung). Zuerst identifiziert Nikolaus von Lyra Mohammed mit dem zweiten Tier (Apc 13,11), das erste Tier aber mit dem Sohn des Cosdroe, dem König der Perser, dann aber verwirft er diese Erklärung und sagt zu Apc 13, 18: »Mihi videtur salvo iudicio meliori quod hec prior bestia sit ipse Machometus qui dicitur bestia ratione vitae bestialis ut dictum est, et propterea quia primus rex fuit saracenorum bestialiter viventium.«

5) Die im Hintergrund stehende Konzeption der Heilsgeschichte

Cusanus hat seine heilsgeschichtliche Konzeption zusammenfassend dargestellt vor allem in der schon mehrfach zitierten Predigt CCX,⁸⁷ die den Glaubensartikel von der Wiederkunft Christi zum Gericht behandelt. In drei Akten schildert er den Kampf des göttlichen Logos mit dem Satan, der Kampf endet jeweils mit dem Gericht über den Satan und mit dem Sieg des Logos. Der erste Akt spielt im Himmel. Lucifer lehnt sich auf gegen Gott, letztlich gegen den Logos. Er verliert und wird aus dem Himmel herabgestürzt. Auf Erden setzt sich der Kampf zwischen Gut und Böse fort. Der menschengewordene Logos greift ein, bis er am Kreuz den endgültigen Sieg über den Satan erringt. Darauf folgt der dritte und letzte Akt, der Kampf zwischen der Kirche, dem Leib Christi, und der Welt, die den Leib Satans, die Kirche der Frevler, bildet; dieser Kampf wird im letzten Gericht entschieden, wo Christus die Gerechtfertigten zu unsterblichem Leben erweckt, die Sünder aber im ewigen Tod beläßt.

Das ist der Entwurf einer Geschichtstheologie in nuce, vergleichbar dem Entwurf eines Rupert von Deutz in seinem Werk *De victoria verbi divini*.⁸⁸ Die vorhin genannten einzelnen Elemente, die Spekulationen um das Ende der Welt, die Beurteilung der kirchlichen Situation seiner Zeit, die Beurteilung des Islam, finden mühelos ihren Platz in dieser Konzeption, die die ganze Geschichte als einen Kampf zwischen dem göttlichen Logos und dem Satan sieht, der schließlich im letzten Gericht durch Christus entschieden wird.

Vergleicht man abschließend dieses Verständnis des Gerichtes mit dem im ersten Teil dargestellten, so gibt es zwar viele Übereinstimmungen; beide Interpretationen des Gerichtes gehen ganz von Christus aus; viele Einzelaussagen sind austauschbar. Trotzdem aber ist der Rahmen, in dem die Themen behandelt werden, ganz verschieden. Im ersten Teil handelt es sich beim letzten Gericht um ein überzeitliches Geschehen, das sich in der Geschichte eigentlich immer und überall verwirklichen kann. Ein Gericht am Jüngsten Tage wird zwar ausdrücklich anerkannt, tritt aber doch zurück hinter dem Gericht, das überall da stattfindet, wo einer glaubt und liebt. Dagegen liegt das Schwergewicht der im zweiten Teil skizzierten Auffassung ganz auf dem Gericht am Jüngsten Tag, auf den die Geschichte zuläuft, und

⁸⁷ Vgl. Anm. 5, 62 u. 83.

⁸⁸ RUPERTUS (DE DEUTZ), abbas Tuitiensis, *De victoria verbi divini*, ed. Rh. Haacke, MGH Quellen zur Geistesgeschichte des Mittelalters 5 (Weimar 1970).

Nikolaus von Kues ist so sehr an der geschichtlichen Verankerung des Geschehens interessiert, daß er auch nicht vor einer Berechnung des Weltendes zurückschreckt. Es sind zwei verschiedene Typen der Eschatologie.⁸⁹ Wir finden sie schon in den Anfängen des Christentums. Der im ersten Teil behandelte entspricht in etwa der vorwiegend präsentischen Eschatologie des Johannesevangeliums und des ersten Johannes-Briefes; der andere führt mehr die heilsgeschichtliche Eschatologie weiter, die wir bei den Synoptikern, in den frühen Paulusbriefen und vor allem in der Apokalypse finden. Eine Koinzidenz der beiden Typen liegt wohl jenseits der Erkenntnismöglichkeiten des sterblichen Menschen.

DISKUSSION

(Gesprächsleitung: Prof. Dr. Wilhelm Dupré, Nijmegen)

MEINHARDT: Meine Frage betrifft das Thema, das ja auch Herr Kremer sehr zentral behandelt hat und das heute wieder vorkam. Ich bin etwas zusammengezuckt, Herr Reinhardt, als Sie so ganz selbstverständlich von der natürlichen Unsterblichkeit der Seele sprachen, fast so, als sei das die Voraussetzung für die Möglichkeit eines Gerichtes. Vielleicht habe ich nicht ganz hingehört. In *De docta ignorantia* ist es ja so, daß die Auferstehung die Möglichkeit des Gerichtes überhaupt erst schafft. Und die Auferstehung, kaum eine dem Menschen natürlich gegebene Unsterblichkeit, hängt damit zusammen, daß Christus auferstanden ist und wir an der Menschennatur Christi teilhaben und dadurch eben auch auferstehen. Nun frage ich mich, was soll natürliche Unsterblichkeit der Seele heißen. In *De docta ignorantia* sagt Cusanus darüber, soweit ich sehe, überhaupt nichts. Er sagt da noch nicht einmal genau, was der Tod des Menschen, sondern nur, was der Tod Jesu ist. Die vorübergehende räumlich-zeitliche Trennung von Leib und Seele und dann die Auferstehung ist die Überführung von Leib und Seele in ihren eigentlichen Zustand der himmlischen Vollenendung. Aber was heißt dann natürliche Unsterblichkeit der menschlichen Seele? Wie ist denn das bei Nikolaus? Gibt es so etwas wie ein

⁸⁹ Daß der Cusanus-Interpret auch Spannungen und manchmal sogar Widersprüche im Denken des Nikolaus von Kues anerkennen muß, betont in anderem Zusammenhang V. HÖSLE, *Platonism and Anti-Platonism in Nicholas of Cusa's Philosophy of Mathematics*, in: F. Domínguez u. a. (Hrsg.), *Aristotelica et Lulliana ...* (Steenbrugge 1995) 517–543, dort S. 518–19.

kreutürliches Kontinuum oder gibt es das nicht? Wenn es das nicht gibt, gibt es dann eine Neuschöpfung?

REINHARDT: Herr Meinhardt, ich gebe Ihnen recht. In *De docta ignorantia* ist nirgends die Rede von einer natürlichen Unsterblichkeit der Seele, auch der Sache nach nicht. Aber das habe ich auch nicht behauptet, sondern ich habe gesagt, daß die Auferstehung zum unsterblichen Leben manchmal doch heilsneutral aufgefaßt wird, nämlich als eine Auferstehung zu einem Leben, und erst dann würden die lebendig Gemachten gerichtet und entweder verwandelt oder verdammt werden.

MEINHARDT: Das ist aber doch nur möglich, weil Christus auferstanden ist. Das sagt Cusanus doch in *De docta ignorantia* ganz klar. Nicht weil sie eine unsterbliche Seele haben – das interessiert ihn da gar nicht –, sondern weil Christus auferstanden ist, werden auch sie auferstehen. Ob das dann noch heilsneutral ist?

REINHARDT: Und da ist ja auch wichtig, daß Christus selbst in das Reich der Verdammten abgestiegen ist und deren Strafen auf sich genommen hat. Insofern spielt sich das ganze Geschehen doch in Christus ab. Da gebe ich Ihnen völlig recht. Sie haben dann weiter gefragt, was die Theologen heute zu dem Thema sagen würden. Es gibt heute eine große Diskussion darüber. Die katholische Theologie ist da etwas gebunden durch die Entscheidung des 5. Laterankonzils. Inwieweit das schon seine Schatten vorausgeworfen hat auf Nikolaus und seine Zeit, wäre wohl noch zu prüfen. Denn diese Ideen sind ja nicht ganz plötzlich erst Ende des 15. oder Anfang des 16. Jahrhunderts aufgetaucht, sondern vermutlich schon früher. Im 5. Laterankonzil ist die Rede von der Unsterblichkeit der Seele, und insofern nehmen die Theologen das auch im allgemeinen an. Vor allem mit der Begründung, weil es sonst überhaupt kein Kontinuum mehr gäbe zwischen dem jetzigen Leben und dem Leben nach dem Tode. Manchmal wird das geradezu als eine katholisch-protestantische Differenz hingestellt, was aber wohl nicht der Fall ist. Schon damals hat ja Cajetan diese Entscheidung des 5. Laterankonzils nur in einem restriktiven Sinne angenommen: daß kein Widerspruch bestehe, das hat er akzeptiert. Aber er hat an seiner These, daß man die Unsterblichkeit eigentlich nur im Glauben erfassen könnte, auch nachher festgehalten.

KREMER: Ich bin ja auch von Herrn Meinhardt angesprochen worden. Ich denke schon, daß wir bei Cusanus diese zwei Stränge des Denkens haben, und der eine ist die Unsterblichkeit der menschlichen Geistseele aufgrund ihrer Natur. Den Begriff selber, »natürliche Un-

sterblichkeit«, also *immortalitas naturalis*, habe ich nirgendwo gefunden, aber die Sache ist damit getroffen. Herr Reinhardt frug heute morgen, welches Gewicht man diesen Überlegungen beimessen müßte. Ich sagte, ein sicher nicht zu unterschätzendes. Wir haben z. B. die Überlegung der Unvergänglichkeit und Unzerstörbarkeit der menschlichen Geistseele im Sinne ihrer Ähnlichkeit mit der an sich unzerstörbaren Zahl bereits in *De coniecturis*. Und dann die große Predigt CCLXXXIII (285), datiert vom 8. September 1458, das ist ein sehr wichtiger und großer Zeitabschnitt in der Schaffensperiode des Cusanus. Auf der anderen Seite haben wir den Strang der Unsterblichkeit und der Auferstehung des *Menschen*, was wohl eindeutig auf das Konto des Glaubens geht. Ich habe nun im Zusammenhang mit der Behandlung meines Themas »Unsterblichkeit der menschlichen Geistseele« nirgendwo auch nur einmal eine Andeutung gefunden, die das Band zur Unsterblichkeit des *Menschen* bzw. zu der von der Unsterblichkeit des Menschen vorausgesetzten Auferstehung schlänge. Und ich würde jetzt im nachhinein zur Tagung sagen, daß tatsächlich noch ein Referat fällig gewesen wäre, das versuchte, darüber zu reflektieren, wie diese beiden Stränge bei Cusanus zusammengehören. Man kann eines sagen: Der Strang, der die Unsterblichkeit der Geistseele aufgrund ihrer Natur betont, ist sicher ein Strang, der vornehmlich auf das hellenisch-hellenistische Erbe zurückgeht. Der andere Denkstrang nährt sich vom Glauben. Das kreatürliche Kontinuum, das bei der Auferstehungsfrage in unserem Jahrhundert eine Rolle spielt, wäre für Cusanus die Seele.

SAKAMOTO: Ich habe zwei Fragen. Erstens, wir haben in Tokyo ein Bonaventura-Institut für Franziskanische Theologie. Ich selbst habe schon einige Male über Bonaventura und Cusanus referiert. Wahrscheinlich hat Cusanus viel Einfluß von der franziskanischen Theologie, z. B. auch von Joachim von Fiore erfahren. Besonders über Bonaventura oder andere franziskanische Theologen hat er viel während seines italienischen Studiums gehört. Ist das richtig? Welche Beziehung gibt es zwischen Cusanus und franziskanischer Theologie, besonders zu der Bonaventuras? Und zweitens eine andere Frage. Ich bin Japaner. Wir Japaner sind meistens Buddhisten oder anderweitig religiös. Der Wiedergeburtsgedanke ist sehr stark in Ostasien verbreitet. Der cusanische Gedanke von der ewigen Verdammnis ist für Japaner und Ostasiaten kaum nachvollziehbar. Was hat Cusanus Näheres darüber gesagt? Gibt es auch für die Toten der asiatischen Religionen eine Rettung? Wir Japaner haben ein sehr starkes Interesse an dieser Frage.

REINHARDT: Ich will der Reihe nach vorgehen. Zuerst haben Sie nach möglichen Einflüssen von Bonaventura und franziskanischer Frömmigkeit gefragt. Speziell auf den Gerichtsgedanken bezogen sind solche Einflüsse sicherlich da, denn Cusanus hat deren Kommentare zur Geheimen Offenbarung besessen und gekannt. Etwa Bernhardin von Siena hat er gekannt und kam durch ihn sicherlich auch in Berührung mit dem apokalyptischen Gedankengut. Er hat auf jeden Fall einen Kommentar des Matthias von Schweden benutzt, der der Beichtvater der Brigitta von Schweden war. Über diesen Weg und auch sonst hat er sicher etwas von Bonaventura und wohl auch von dessen Ideen über Heilsgeschichte gewußt. Ob dies einen konkreten Einfluß etwa auf *De docta ignorantia* oder auf bestimmte Predigten hatte, könnte ich jetzt nicht sagen.

SAKAMOTO: Cusanus trägt betont in seiner Trinitätslehre neben der Christologie auch den Glauben an den Heiligen Geist vor.

REINHARDT: Ja, den Heiligen Geist als Akt und Bewegung beschrieben, und es gibt verschiedene Predigten über den Heiligen Geist. Ich habe das in meinem Vortrag nur auf die Schriften bezogen, in denen er aus dem Leben Jesu den künftigen Weltenlauf herausliest. Und da orientiert Cusanus sich eben an Christus und nicht an diesen drei Reichen, wie zum Beispiel am Zeitalter des Heiligen Geistes. Dann noch zu ihrer zweiten Frage. Die Auffassung des Cusanus in bezug auf die Verdammten klingt auch für uns ziemlich hart. Man muß bedenken, daß Cusanus für die damalige Zeit schon eine relativ milde Auffassung vortrug. Die Theologen, die stärker an Augustinus orientiert waren, waren der Meinung, daß der größte Teil der Menschheit verlorengehe. Und 1439 hat das Konzil von Ferrara-Florenz getagt, das sich in dieser Hinsicht noch entschiedener geäußert hat: Wer nicht getauft ist, geht verloren. Cusanus hatte dem gegenüber eine relativ großzügige Auffassung. Das Heil hängt bei ihm nicht von der Taufe ab, wohl von der Zugehörigkeit zu Christus. Aber man wird diese wohl auch nicht mit einem direkten Glauben an Christus bei ihm verbinden müssen. Die Tendenz des Cusanus geht doch dahin, die gesamte Menschheit in Christus einzubeziehen, obwohl er auch betont, daß diese Gemeinschaft in der Idee der Menschheit durch Glaube und Liebe ratifiziert werden muß, damit sie wirksam wird. Aber selbst bei einer sehr großzügigen Interpretation des Cusanus bleiben immer noch Aussagen, wonach zumindest einige Menschen verlorengehen werden.

CASARELLA: Ich möchte eine etwas spekulative theologische Frage an Herrn Professor Reinhardt stellen. Mir fällt auf, wie wichtig die Rolle von der hypostatischen Union in Buch III von *De docta ignorantia* ist. Christoph Schönborn hat schon einmal von einer neuchalzedonischen Deutung der Christologie bei Cusanus gesprochen.¹ Meine Frage ist deshalb die folgende: Liegt darin nicht ein möglicher Ausgangspunkt, diese beiden Gedankengänge, die Sie aufgeführt haben, zusammenzubringen?

REINHARDT: Sie meinen also, daß Cusanus eine neuchalzedonische Auffassung der hypostatischen Union habe. Das bedeutete, daß der Logos das ganze menschliche Leben Jesu dominiert. Von daher könnte man sagen, daß die Konzentration auf den überzeitlichen Logos für ihn auch christologisch begründet ist. Aber wie man damit nun die heilsgeschichtliche Auffassung verbinden kann, vor allem, wenn man die Terminangaben dazu nimmt, da sehe ich dann doch Schwierigkeiten. Oder meinten Sie, das eine sei mehr die göttliche Seite und das andere die menschliche Seite?

CASARELLA: Meine Frage ist nur: Wie sollen wir diese zwei Typen verstehen? Mit seiner Betonung der Christologie – auch wenn sie nicht neuchalzedonisch ist – kann ich mir nicht vorstellen, daß Cusanus das eine ohne das andere haben könnte.

REINHARDT: Aber er hätte ja vielleicht im Sinne von *De docta ignorantia* sagen können, alle konkreten Berechnungen lasse ich dann eben beiseite. Das paßt nicht gut zu dem Konzept, das ich da entwickelt habe. Aber er hat doch fast gleichzeitig auch diese anstößigen Mutmaßungen über das Ende der Welt angestellt und das steht doch in einer gewissen Spannung zueinander. Oder würden Sie da meinen, daß das einfach harmonisiert?

PASSOW: Herr Kremer hat gesagt, es gibt zwei Gedankenstränge bei Cusanus. Nun war Cusanus wirklich kein Theologe nur für Theoretiker, sondern er hat einmal als Theoretiker und Kardinal seine Gedanken niedergeschrieben. Auf der anderen Seite war er als Landesherr und Jurist doch gezwungen, einen gewissen weltlichen Druck auszuüben. Mir scheint, daß der eine Strang, der sich mit dem Jüngsten Gericht beschäftigt, doch vielleicht mehr darauf zielte, Ordnung und Sicherheit in seinem Herrschaftsbereich aufrecht zu erhalten. Kann man aus dem, was und für wen er schreibt, irgendwelche Schlüsse ziehen?

¹ CHR. SCHÖNBORN, »*De docta ignorantia*« als christozentrischer Entwurf, in: K. Jacobi (Hg), Nikolaus von Kues. Einführung in sein philosophisches Denken (Freiburg/Br. – München 1979) 138–156.

COLOMER: Daß Christus die Höllenstrafen erlitten habe, wurde auch, soviel ich weiß, von den Reformatoren gelehrt. Aber wie kam Cusanus auf diesen seltsamen Gedanken, und wie verträgt er sich z. B. mit der *visio beatifica*?

WEIER: Ich möchte noch einmal auf den von Herrn Reinhardt so stark betonten Gegensatz der metaphysischen und dieser mehr chiliastisch epochalen Deutung in der Gerichtsüberlegung des Cusanus eingehen. Es ist ja ein Problem, das in der Ekklesiologie überhaupt vorliegt. Einerseits ringt sie mit der Tatsache, daß die Geschichte des Heiles eine irdische ist, daß aber das letzte Gericht in die Ewigkeit hinüberreicht. Es ist das Problem der Epochen der Geschichte. Und das Problem der Epochen der Geschichte sehen wir heute anders als damals. Die säkulare Deutung der Geschichtsepochen war ja noch nicht gelungen. Sie ist erst im Anschluß an die Auseinandersetzung in der Reformation durchgebrochen, als man erkannte, daß man säkular über die geschichtlichen Epochen denken müsse. Man hat im Mittelalter und auch früher sich bemüht, theologisch begründete Epochen in das ganze geschichtliche Geschehen hineinzubringen, um in diesem Sinne die ganze Weltgeschichte epochal zu deuten. Deshalb ist das Denken des Cusanus durchaus vergleichbar mit dem, was Joachim von Fiore gemacht hat. Denn bei Joachim von Fiore liegen mehrere verschiedene Ansätze vor, die Geschichte epochal zu deuten. Er hat allerdings mehr das Alte Testament zur Grundlage der Einteilung von Abschnitten gemacht, etwa Abschnitte von Adam bis Mose oder von Mose bis David usw. Das war ein analoges Bestimmen von dem, was früher war, auf die Gegenwart hin. Das ist genau das, was Cusanus auch gemacht hat. Nur hat er dann nicht das Alte Testament zur Grundlage der epochalen Einteilung genommen, sondern halt das Leben Jesu.

REINHARDT: Zu Herrn Passow. Es ist sicher wichtig, die Adressaten der einzelnen Äußerungen ins Auge zu fassen, ob Cusanus nun predigt, eine Schrift für einen Freund schreibt oder mehr seine Spekulationen zu Papier bringt. Aber der Adressatenkreis hilft hier nicht weiter. Es finden sich die Gedanken überall. Zu Ihnen, Herr Kollege Colomer: Das ist in der Tat innerhalb der Tradition ein etwas ungewöhnlicher Gedanke, daß Christus nicht nur die *visio beatifica* hatte, sondern auch die Höllenqualen gesehen und erduldet hat. Bei Mystikern findet man ja auch Aussagen, die in diese Richtung gehen, aber eigentlich bei Mystikern, die nach Cusanus gelebt haben, nicht vor ihm, und er selber spricht von einem plötzlichen Einfall. Aber das muß

nicht heißen, daß er da vielleicht nicht doch an eine Tradition angeknüpft hätte, aber ich könnte nicht sagen, an welche. Zu Herrn Weier: Dieser Unterschied zwischen metaphysischer und epochaler Darstellung des Gerichtsgedankens gehört in der Tat eben zur Theologie. Ich bin auch ganz damit einverstanden, daß bei Cusanus etwas ähnliches vorliegt wie bei Joachim von Fiore, zumindest, was also die Einteilung in Epochen angeht. Obwohl sie sich dann natürlich in anderen Punkten wieder gewaltig unterscheiden.

Nikolaus von Kues hat sich – wie sollte es anders sein – vorwiegend zwar mit Fragen der Unsterblichkeit der menschlichen Geisterseelen und der Auferstehung von den Toten auf der Grundlage überlieferter Traditionen befaßt, so wie wir es gestern und heute gehört haben, doch blieb sein Interesse nicht darauf beschränkt.

In seinem umfangreichen Werk *Crystalline Address* – „Blickung des Königs“ – kommt er u. a. auch auf die islamische Eschatologie zu sprechen.¹

Um es gleich vorweg zu sagen: Den hochstufigen existenziellen, ethischen und theologischen Sinn islamischer Eschatologie als Hilfe zur Lebensbewältigung, Hilfe zur Lebensgestaltung und Hilfe zur Lebensbereinigung hat Nikolaus von Kues in den koranischen Aussagen von der Hour in der lateinischen Übersetzung des Robert von Ketton aus dem Jahre 1142² und in den interpretatorischen Versuchen eines Petrus Venerabilis,³ Richardus de Monte Crucis,⁴ Thomasius Carnus⁵ (ca. 1240) u. a. vorliegen, nicht erkennen können.

Im 18. Kapitel des II. Buches seiner *Crystalline Address* legt Nikolaus seine Muslim folgende Aussage in den Mund, die die christliche Übersetzung der islamischen Eschatologie zeigt, ich zitiere nach der von Reinhold Uet und mir vorgelegten deutschen Übersetzung:

¹ Vgl. L. Reinhardt, *Der Tod in der Vergangenheit und Zukunft bei Nikolaus von Kues* (Friburg 1974) (Frankfurt/M. 1976).

² L. Reinhardt, *Die erste islamische Konfessionskritik – Muslim zur Christenheit nach Christus und Mahdi im Mittelalter?*, in: L. Zingales (Hrsg.), *Christus – Konfessionskritik? Christliche Kultur und christliche Mission* (1984) (Frankfurt 1985) 45–65.

³ Petrus Venerabilis, *Schriften zum Islam*, Edition von Dietrich Oberer und Übersetzung von R. Uet (Corpus Islamo-Christianum, Series Latina 13) (Frankfurt 1982).

⁴ L. Reinhardt, *Der Tod in der Vergangenheit und Zukunft bei Nikolaus von Kues* (Friburg 1974) (Frankfurt/M. 1976).

⁵ Vgl. Uet 2001.

⁶ Die islamische Eschatologie & die Muslime in Arab. 15.

DIE »LETZTEN DINGE« IN DER SICHT DES KORANS: STERBEN UND WEITERLEBEN IN ISLAMISCHER DEUTUNG

Von Ludwig Hagemann, Mannheim

Einleitung

Nikolaus von Kues hat sich – wie sollte es anders sein – vorwiegend zwar mit Fragen der Unsterblichkeit der menschlichen Geistesseele und der Auferstehung von den Toten auf der Grundlage abendländischer Traditionen befaßt, so wie wir es gestern und heute gehört haben, doch blieb sein Interesse nicht darauf beschränkt.

In seinem umfangreichen Werk *Cribratio Alkorani* – »Sichtung des Korans« kommt er u. a. auch auf die islamische Eschatologie zu sprechen.¹

Um es gleich vorweg zu sagen: Den eigenständigen existentiellen, ethischen und theologischen Sinn islamischer Eschatologie als Hilfe zur Lebensbewältigung, Hilfe zur Lebensgestaltung und Hilfe zur Lebensdeutung hat Nikolaus von Kues in den koranischen Aussagen, wie sie ihm in der lateinischen Übersetzung des Robert von Ketton aus dem Jahre 1143² und in den interpretatorischen Versionen eines Petrus Venerabilis,³ Ricoldus de Monte Crucis,⁴ Dionysius Cartusianus⁵ u. a. vorlagen, nicht erkennen können.⁶

Im 18. Kapitel des II. Buches seiner *Cribratio Alkorani* legt Nikolaus einem Muslim folgende Aussage in den Mund, die die cusanische Einschätzung der islamischen Eschatologie zeigt; ich zitiere nach der von Reinhold Glei und mir vorgelegten deutschen Übersetzung:

¹ h VIII vgl. L. HAGEMANN, *Der Qurʾān in Verständnis und Kritik bei Nikolaus von Kues* (FThSt 21) (Frankfurt/M. 1976).

² Vgl. L. HAGEMANN, *Die erste lateinische Koranübersetzung – Mittel zur Verständigung zwischen Christen und Muslimen im Mittelalter?*, in: A. Zimmermann/I. Craemer-Ruegenberg (Hg.), *Orientalische Kultur und europäisches Mittelalter* (= MM 17) (Berlin-New York 1985) 45–58.

³ Vgl. PETRUS VENERABILIS, *Schriften zum Islam*. Ediert, ins Deutsche übersetzt und kommentiert von R. Glei (Corpus Islamo-Christianum, Series Latina 1) (Altenberge 1985).

⁴ Vgl. L. HAGEMANN, *Der Qurʾān in Verständnis und Kritik bei Nikolaus von Kues* a. a. O. 55ff.

⁵ Vgl. ebd. 50ff.

⁶ Zur islamischen Eschatologie s. die Hinweise in Anm. 15.

»Ein Araber könnte sagen: Zwischen dem, was über das Paradies im Koran zu lesen ist, und dem, was das Evangelium verheißt, besteht eine gewaltige Diskrepanz. Der Koran nämlich verheißt den Gläubigen und denen, die das Gesetz halten, die Erfüllung aller Wünsche, und er beschreibt sie als solche, die gemeinhin von den vernünftigen (Menschen) angestrebt werden, während das Evangelium lediglich die vernunftthafte Glückseligkeit verheißt, die in vernunftthafter Schau, in Wissen und Erkenntnis besteht.«⁷

Zwischen islamischer Eschatologie und christlicher Eschatologie besteht für Nikolaus ein so großer Unterschied »wie zwischen Sinnlichem und Vernunftthaftem«, ⁸ »Sichtbarem, Zeitlichem und Unsichtbarem, Ewigem. Analog verhält es sich so mit dem Koran und dem Evangelium insgesamt.«⁹

Mit dieser seiner Einschätzung islamischer Eschatologie steht Cusanus ganz und gar in der antiislamischen Tradition abendländischer Provenienz,¹⁰ die sich weit über Martin Luther hinaus bis in die Zeit der Aufklärung hinein fortsetzen sollte.¹¹ Damit ist u. a. auch durch christlich-theologische Argumentation ein falsches Bild des Islams erzeugt worden, das bis heute noch nachwirkt, unterschwellig bisweilen, manchmal aber auch offen zutage tritt. Umso wichtiger ist es, nach dem Selbstverständnis des Islams zu fragen, um zu erfahren, wie er sich selbst versteht, und nicht nur jene facettenreiche Karikatur zu sehen, die die abendländische Geschichte von ihm gezeichnet hat.

1. »... mein Leben und mein Sterben gehören Gott« (Koran 6,162)

Daß das irdische Leben zu einem von Gott festgesetzten Zeitpunkt ein Ende findet, zählt zu jenen entscheidenden Grundsätzen, die der fünfte Artikel des islamischen Glaubensbekenntnisses enthält.¹² Damit wird nicht nur einfachhin die Faktizität des Todes konstatiert, sondern vor allem die Allmacht Gottes hervorgehoben: Was auch immer geschieht, nichts geschieht ohne den absoluten und uneingeschränkten Willen Gottes. Er ist nicht nur der souveräne Schöpfer allen Seins, er

⁷ Nicolai de Cusa *Cribratio Alkorani* – Sichtung des Korans: NvKdÜ, H. 20 a-c. (Hamburg 1989–1993); hier: Zweites Buch, Kap. 18, N. 149 (H. 20 b, 71).

⁸ Ebd. N. 150 (71).

⁹ Ebd. N. 150 (71f.).

¹⁰ Vgl. N. DANIEL, *Islam and the West. The Making of an Image*. (Edinburgh ³1966) 148–156.

¹¹ Vgl. L. HAGEMANN, *Der Islam in Verständnis und Kritik bei Martin Luther*, in: TThZ 103 (1994) 131–151.

¹² Vgl. u. a. S. A. MAUODOODI, *Weltanschauung und Leben im Islam* (Freiburg-Basel-Wien 1971) 116f.; M. S. ABDULLAH, *Islam für das Gespräch mit Christen* (Gütersloh 1992) 32ff.

ist auch die Vorsehung, d. h. er hat Welt und Mensch nicht nur ins Dasein gerufen, um sie dann ihrem Schicksal zu überlassen, sondern er begleitet sie unablässig mit seiner Vorsehung. Alles Werden und Vergehen, das Geschick von Welt und Mensch, Heil und Unheil, Glück und Unglück, Gesundheit und Krankheit, Freude und Schmerz, Leben und Tod sind in seinem Willen beschlossen: Alles liegt in Gottes Hand.¹³ Was er will, führt er in je neuer, freier Entscheidung und in eigener Souveränität aus: Er ist »der Herr der Welten« (Koran 1,2), »der Herr des Ostens und des Westens« (Koran 73,9). Wenn Er »eine Sache beschlossen hat, sagt Er zu ihr nur: Sei!, und sie ist« (Koran 2,117).¹⁴ In diesem Sinn ist Gott nicht nur der Schöpfer von Welt und Mensch, ihr Erhalter und Garant, sondern immer auch derjenige, »der Verfügungsgewalt besitzt über den Tag des Gerichtes« (Koran 1,4). Die Ankündigung des Tages des Gerichts, yawm ad-dīn, ist eine der frühesten und wichtigsten Koranverkündigungen.¹⁵ Sie gehört zum Themenbereich der Auferstehung, der im heiligen Buch der Muslime breiter Raum eingeräumt ist: Gott wird am Jüngsten Tag alle Menschen ohne Ausnahme zur Rechenschaft ziehen und ihnen nach ihren Taten vergelten, d. h. sie belohnen oder bestrafen. Ausführlich ist in unzähligen Versen von der Auferstehung und dem Endgericht die Rede, vom Schicksal der Erwählten und vom Los der Verdammten, von den Freuden des Paradieses und den Qualen der Hölle. Auch die islamischen Ḥadīth-Sammlungen legen in zahlreichen Vorstellungen und bildhaften Ausmalungen Zeugnis ab vom Endgericht und von der endzeitlichen Vergeltung.¹⁶

¹³ Vgl. L. HAGEMANN, *Die Welt ist sein Geschöpf. Zum Verhältnis von Transzendenz und Immanenz*, in: *Der Islam als Anfrage an christliche Theologie und Philosophie*, hg. v. A. Bsteh (Mödling 1994) 91–96.

¹⁴ Den Koran zitieren wir nach A. TH. KHOURY, *Der Koran. Übersetzung* (Gütersloh 1992).

¹⁵ Vgl. L. HAGEMANN, *Eschatologie im Islam*, in: *Weiterleben – nach dem Tode? Die Antwort der Weltreligionen*, hg. v. A. Th. Khoury/P. Hünermann (Freiburg 1985) 103–120; DERS., *Sterben und Weiterleben aus islamischer Sicht*, in: *Ein Leben nach dem Leben? Die Antwort der Religionen*, hg. v. H. Waldenfels (Düsseldorf 1988) 67–81.

¹⁶ Ḥadīthe sind Sammlungen von überlieferten Aussprüchen und Handlungen Muhammads; vgl. zur ersten Information W. M. WATT/A. T. WELCH, *Der Islam I* (Stuttgart-Berlin-Köln-Mainz 1980) 235–239; A. TH. KHOURY, *Ḥadīth*, in: *Islam-Lexikon. Geschichte – Ideen – Gestalten*. Bd. 2, hg. v. Ders./Hagemann, L./Heine, P. (Freiburg-Basel-Wien 1991) 325–329.

2. Der Mensch muß sich im Leben bewähren

Weil das eschatologische Gericht alle Menschen erwartet und auf alle zukommt, sind sie aufgerufen, sich in ihrem diesseitigen Leben zu bewähren.¹⁷ Jeder einzelne soll in treuer Beachtung des göttlichen Gesetzes seinem Leben die gottgewollte Richtung geben. Da Gott ihn vor allen anderen Geschöpfen »eindeutig bevorzugt« hat (Koran 17,17), erwartet Gott von ihm Verlässlichkeit und unbedingten Gehorsam. Um seine Ergebenheit in Gottes Willen bezeugen zu können, stellt Gott ihn immer wieder auf die Probe: »Und Wir prüfen euch mit Bösem und Gutem und setzen euch damit der Versuchung aus« (Koran 21,35). Weil aber Gott weiß, daß der Mensch von sich aus schwach ist, hat er ihm durch das koranische Gesetz Erleichterung geschenkt und ihn von drückender Last befreit.¹⁸

3. »Jeder wird den Tod erleiden« (Koran 21,35)

Niemand kann dem Tod entinnen; jeder Mensch wird einmal sterben. So steht es im Koran geschrieben: »Wir haben für euch den Tod festgelegt. Und niemand kann Uns voraus sein (und abwenden), daß Wir (gegen euch) euresgleichen eintauschen und euch in einen Zustand entstehen lassen, den ihr nicht kennt« (Koran 56,60–61). Der Tod ereilt einen jeden Menschen, wo immer er sich auch gerade aufhalten oder wohin er sich auch gerade zurückziehen mag: »Wo immer ihr seid, der Tod wird euch erreichen, auch wenn ihr in hochgebauten Burgen wäret« (Koran 4,78) und: »Sprich: Der Tod, vor dem ihr flieht, wird euch erreichen . . .« (Koran 62,8). So ist der Tod der ständige Begleiter des Menschen. Gott selbst, der Herr über Leben und Tod, hat es so bestimmt (Koran 56,60), »um euch zu prüfen (und festzustellen), wer von ihnen am besten handelt« (Koran 67,2). Keiner lebt ewig: »Jeder wird den Tod erleiden« (Koran 21,35).

¹⁷ Vgl. L. HAGEMANN, *Schuld und Versöhnung im Islam*, in: *Schuld und Versöhnung in verschiedenen Religionen*, hg. v. B. Mensen (Nettetal 1986) 39–58.

¹⁸ Vgl. Koran 4,27–28; 5,6; 7,157; 22,78.

4. Konsequenz: Mit dem Tod leben

Mit der Unausweichlichkeit des Todes ist der Mensch von Kindesbeinen an vertraut, ist doch der Tod einem jeden unsichtbar auf die Stirn geschrieben, so will es die islamische Überlieferung. Jeder muß also – gewollt oder ungewollt, bewußt oder unbewußt – mit dem Tod leben.¹⁹

Auf seinen Tod soll sich der Muslim deswegen vorbereiten, und die beste Vorbereitung ist ein Leben auf den Tod hin, d. h. sich im Leben so zu bewähren, daß man im Tod vor Gott bestehen kann. Das gelingt, wenn sich der einzelne Muslim in allen Lebensbereichen ganz und gar dem Willen Gottes vorbehaltlos unterwirft. Nichts anderes besagt ja das Wort »Islam«: gehorsame Unterwerfung unter den Willen Gottes, gläubige Hingabe an Gott, dessen Offenbarung in definitiv-gültiger und letztverbindlicher Form im Koran im wahrsten Sinne des Wortes zu Buche geschlagen ist. Als Gottes unmittelbares Diktat besitzt der Koran im Glauben der Muslime eine absolute, nicht mehr hinterfragbare Autorität: In ihm ist festgehalten, was zu glauben ist; und in ihm ist festgeschrieben, was Gott geboten und verboten hat. Als Wort für Wort von Gott stammende Offenbarung beinhaltet der Koran, so das muslimische Verständnis, sowohl verbindliche Glaubenssätze als auch sittliche Gebote und Verbote als Handlungsnormen für den einzelnen, die Familie und die Gemeinschaft, ferner normierende Weisungen und gesetzliche Bestimmungen für die verschiedenen Bereiche des gesellschaftlichen Lebens und der internationalen Beziehungen. Allen diesen Vorschriften hat sich der Mensch, will er die Bewährungsprobe des Lebens bestehen, in unbedingtem Gehorsam gegenüber dem souveränen Willen Gottes zu unterwerfen, sie als gottgewollte Normen zu respektieren und danach zu handeln. Denn: »Gott sagt die Wahrheit, und Er führt den (rechten) Weg« (Koran 33,4).

4.1 Der Tod

Wer dementsprechend gelebt hat, kann im Vertrauen auf Gott dem Tod gelassen entgegensehen. Der Sterbende stimmt sich darauf ein, indem er und – beziehungsweise oder – die anwesenden Familienangehörigen, Verwandten und Freunde Sure 36 rezitieren in der gläubigen Gewißheit, daß der Tod nicht das endgültige Ende ist. Die

¹⁹ Vgl. K. RICHTER, *Muslime im Krankenhaus* (Altenberge 1980) 12ff.

Frage, die der Koran stellt: »Wer macht diese Gebeine wieder lebendig, wenn sie auseinandergefallen sind?« (Koran 36,78), mag ihn bewegen und existentiell berühren, doch weiß er sich und sein Leben aufgehoben in der koranischen Zusicherung: »Wieder lebendig macht sie der, der sie das erste Mal hat entstehen lassen. Und Er weiß über alle Geschöpfe Bescheid« (Koran 36,79). Deswegen: »Preis sei dem, in dessen Hand die Herrschaft über alle Dinge ist und zu dem ihr zurückgebracht werdet!« (Koran 36,83). Das Vertrauen auf die Schöpfungsmacht Gottes, der, »wenn Er etwas will«, nur zu sagen braucht: »Sei!, und es ist« (Koran 36,82), ist dem gläubigen Muslim Hilfe und Trost in der letzten Stunde, schenkt ihm Gelassenheit und Gefaßtheit, wenn das augenscheinliche Ende naht. Möglichst dann sollte der Sterbende das islamische Glaubensbekenntnis (*shahāda*) sprechen: »Ich bezeuge, es gibt keine Gottheit außer Gott; ich bezeuge, Muḥammad ist der Gesandte Gottes.«²⁰ Eine alte Überlieferung sagt nämlich, daß der, der mit diesen Worten stirbt, direkt ins Paradies eingeht. Deswegen sprechen auch die Umstehenden diese Glaubensformel, um sicher zu sein, daß sie im Augenblick des Todes tatsächlich gesprochen wird.²¹

4.2 Das Begräbnis

Entsprechend dem Brauch orientalischer Länder sollen nach den Empfehlungen der islamischen Rechtslehrbücher Trauergottesdienst (Begräbnisgebet) und Begräbnis möglichst bald nach dem Tod erfolgen. Deswegen wird, wenn nach dem Herrichten der Leiche das häusliche Ritual beendet ist – dazu zählt auch die Regelung des Nachlasses (Erbschaft) –, der oder die Verstorbene meist noch am selben Tag in

²⁰ Zum ersten Teil des islamischen Glaubensbekenntnisses vgl. L. HAGAMANN, *Christentum und Islam zwischen Konfrontation und Begegnung* (Würzburg-Altenberge ³1994) 27–36 (Lit.), zum zweiten Teil: DERS., *Propheten – Zeugen des Glaubens. Koranische und biblische Deutungen* (Würzburg-Altenberge ²1993) 159–181. – Das Glaubensbekenntnis (*shahāda*) gehört neben dem täglichen rituellen Gebet (*ṣalāt*), dem Fasten im Monat Ramadan (*sawm*), der gesetzlichen Sozialsteuer (*zakat*) sowie der Wallfahrt nach Makka (*ḥadjj*) zu den fünf religiösen Pflichten eines Muslims; vgl. A. TH. KHOURY, *Der Islam. Sein Glaube, seine Lebensordnung, sein Anspruch* (Freiburg-Basel-Wien ³1995) 125–142.

²¹ Vgl. P. ANTES, *Tod und Trauer im Islam*, in: Im Angesicht des Todes. Ein interdisziplinäres Kompendium I, hg. v. H. Becker u. a. (St. Ottilien 1987) 155–162; K. KREISER, *Tod und Begräbnis*, in: Lexikon der Islamischen Welt, hg. v. K. Kreiser/R. Wiedlandt (Stuttgart-Berlin-Köln 1992) 268–269.

beziehungsweise vor die Moschee gebracht. Dort wird in der Regel die »ṣalāt al-djināza«, das Begräbnisgebet, das manchmal auch als »aṣ-ṣalāt ‘ala-l-mayyit«, Totengebet, bezeichnet wird, gesprochen. Diesem Gebet wird in den Ḥadīthen und den juristischen Lehr- und Abhandlungen besondere Aufmerksamkeit geschenkt, u. a. deswegen, weil – wie es heißt – Muḥammad selbst bei manchen Gelegenheiten den Gottesdienst geleitet habe, wohl aber auch deswegen, weil im Laufe der Zeit aufkommende Fragen in Konflikt- und Problemfällen einer Antwort bedurften: Soll das Gebet auch bei Selbstmord oder im Fall gesetzlich vorgenommener Hinrichtung, etwa bei Apostasie, verrichtet werden oder nicht? Was hat bei Ungläubigen zu geschehen? Muß das Begräbnisgebet dann unterbleiben, oder darf es trotzdem gesprochen werden? Einigung in diesen Fragen konnte nicht erzielt werden. Die jeweiligen Antworten stellen keine generelle Lösung dar, sondern sind situative Momententscheidungen.

Nach der *sharī‘a*, dem islamischen Gesetz, ist die Teilnahme an diesem Totengebet als »*farḍ kifāya*«, als eine »allgemeine Verpflichtung« für Muslime anzusehen, nicht als eine »persönliche Pflicht«, »*farḍ ‘ayn*«, d. h., sofern genügend Personen anwesend sind, muß sich der einzelne Muslim nicht daran beteiligen. Der Imam (Vorbeter) – ist eine Frau verstorben, stellt er sich an das Fußende der Bahre, ist ein Mann gestorben, an das Kopfende – eröffnet das Begräbnisgebet, indem er die *nīya* ausspricht, d. h. die rechte Absicht bekundet. Dann rezitiert er vier *takbīrat* (Allāhu akbar: Gott ist der größte), die an die Stelle der *rak‘a* in der regulären *ṣalāt* treten. Anders als sonst beim fünfmaligen täglichen Pflichtgebet unterbleibt jetzt die Verbeugung, alle Anwesenden bleiben aufrecht stehen. Zwischen den *takbīrat* wird ein kurzes Gebet gesprochen: Nach dem ersten *takbīr* wird die *Fātiḥa*, die Eröffnungssure des Korans, rezitiert, nach dem zweiten eine *Eulogie* auf den Propheten Muḥammad, nach dem dritten ein Gebet für den Toten und schließlich nach dem vierten ein Gebet für all jene, die am Gottesdienst teilnehmen. Das Begräbnisgebet endet mit zweifachem *salām*, d. h. mit dem Friedensgruß nach rechts und links.²²

²² Vgl. E. CALVERLEY, *Worship in Islam: Being a Translation, with Commentary and Introduction of al-Ghazzālī's Book of the Ihyā' on the Worship* (London ²1957) 214–216; A. J. WENSINCK, *A Handbook of Early Muhammadan Tradition, alphabetically arranged* (Leiden 1927; Neudruck 1971) 35–37; DERS., *Salat*, in: *Handwörterbuch des Islam*, hg. von H. Kramers/A. J. Wensinck (Leiden 1941, repr. 1976) 636–645; W. M. WATT/A. T. WELCH, *Der Islam I* a. a. O. 285–287.

Danach begleiten der Imam und die anwesenden Männer die Tote bzw. den Verstorbenen zum Grab. An der eigentlichen Beerdigung nehmen grundsätzlich nur Männer teil, also auch dann, wenn eine Frau bestattet wird. Während des Trauerzugs von der Moschee zum Friedhof – wie schon vorher vom Trauerhaus zur Moschee – wechseln sich die Leichenträger ab, und es gilt als ehren- und verdienstvoll, wenn männliche Passanten den Leichnam einige Schritte begleiten oder gar mittragen helfen.

Die eigentlichen Grabzeremonien und -rituale sind recht kurz. Dazu zählt neben den Koranrezitationen u. a. die Belehrung des Verstorbenen durch den Imam, welche Antworten bei der bevorstehenden Befragung im Grab den Grabesengeln Munkar und Nakīr zu geben sind. Gemäß der Überlieferung werden die Verstorbenen nämlich nach der Bestattung im Grab auf ihren Glauben hin wie folgt befragt:

- Wer ist dein Gott?
- Wer ist dein Prophet?
- Was ist deine Religion?
- Wohin zeigt deine Gebetsrichtung?

Wenn der oder die Verstorbene richtig zu antworten weiß (Allāh – Muḥammad – Islam – Mekka), nehmen sich seiner die Engel Mubashar (»Frohe Botschaft«) und Bashīr (»Verkünder froher Botschaft«) an, und er erfährt die Verheißung des Paradieses.²³ Gibt aber der Tote falsche Antworten, dann wird er schon im Grab gepeinigt; die Engel Munkar (»das Verwerfliche«) und Nakīr (»das Negative«) schlagen ihm ins Gesicht und auf den Rücken.²⁴

Nach der Beerdigung gehen die Männer gewöhnlich ins Trauerhaus, um den Angehörigen ihr Beileid auszusprechen. Während der Trauerzeit – sie dauert vierzig Tage – tragen die Angehörigen meist schwarze Kleidung. Wenngleich es keine allgemein verbindlichen Vorschriften hinsichtlich dieser Trauerzeit gibt, ist es Sitte, in dieser Zeit Arme zu beköstigen und sich zu Gebet und Rezitation zusammenzufinden.

²³ Vgl. Koran 41,30; 16,32.

²⁴ Vgl. ebd. 47,27; 8,50.

5. Die Deutung des Todes: Heimkehr zu Gott

Nach islamischem Verständnis ist der Tod nicht eine Folge der Sünde,²⁵ sondern nach der von Gott bestimmten und festgesetzten Zeit Heimkehr zu ihm, der den Menschen auch in die Existenz gerufen hat: »Aldann wird eure Rückkehr zu eurem Herrn sein« (Koran 6,164). Deswegen spricht der Koran von *tawaffā*, abberufen, d. h. der Mensch wird aus dem diesseitigen Leben abberufen, um jenseits des Todes weiterzuleben. Eine besondere Bedeutung kommt dabei dem Todesengel zu, dessen Name laut Tradition *ʿIzrāʾīl* ist. Von ihm heißt es im Koran: »Sprich: Abberufen wird euch der Engel des Todes, der mit euch betraut ist. Dann werdet ihr zu eurem Herrn zurückgebracht« (Koran 32,11). Der Tod ist also keineswegs das Ende, bedeutet nicht die endgültige Vernichtung. Im Gegenteil: Der Tod ist die Rückkehr des Lebens zu seinem Ursprung, ist Heimkehr zu Gott. Deswegen erkennt der Muslim bei allem Schmerz und bei aller Trauer, die der Tod verursacht, im Sterben den Willen Gottes, einen Menschen abzurufen, wann und wo er will. So stirbt der Gläubige im Vertrauen auf seinen Schöpfer, von dem es in Sure 36,12 heißt: »Wir, ja Wir machen die Toten wieder lebendig«.²⁶

6. Der Glaube an das Leben nach dem Tode

6.1 Das Zwischengericht

Was zwischen Tod und Auferstehung geschieht, wird ausführlich in der islamischen Überlieferung geschildert.²⁷ Danach fällt dem Todesengel die Aufgabe zu, die Seele vom Körper des Verstorbenen zu trennen und sie für das bevorstehende Zwischengericht zum Himmel zu führen. Gehört sie zu den Gerechten, dann erfährt sie dort, daß Gott sie für das Paradies bestimmt hat. Sie kehrt daraufhin noch einmal zu ihrem Körper zur Erde zurück. Zählt aber eine Seele zu den Verdammten, wird sie bereits am untersten Himmelstor abgewiesen und an den Versammlungsort der Verdammten gebracht.

²⁵ Vgl. im Gegensatz dazu Röm 5,12.

²⁶ Vgl. M. S. ABDULLAH, *Islam für das Gespräch mit Christen* a. a. O. 83–85.

²⁷ Vgl. unsere zusammenfassende Darstellung: *Eschatologie im Islam* a. a. O. 105ff.; H. STIEGLECKER, *Die Glaubenslehren des Islam* (Paderborn 1983) 730–774.

Dem Zwischengericht im Himmel folgt nach der Bestattung des Leichnams die bereits erwähnte Befragung im Grab, an die sich die Wartezeit bis zum Endgericht am Jüngsten Tag anschließt. Der Zustand, in dem sich die Seelen während dieser Zeit befinden, kommt dem des trunkenen Schlafes gleich. Wenn schließlich der Jüngste Tag anbricht, scheint es ihnen so, »als hätten sie nur eine Stunde vom Tag verweilt ...« (Koran 10,45); oder: »nur einen Abend« oder »den Morgen darauf« (Koran 79,46; vgl. 20,103).

6.2 Die Ankündigung des Jüngsten Tages und allgemeine Auferstehung

Die Ankündigung des Jüngsten Tages gehört zu den eindringlichsten Koranverkündigungen. Jener Tag, »da Gott sie alle auferweckt und ihnen kundtut, was sie getan haben« (Koran 58,6), wird ein »Tag der Abrechnung« (Koran 38,53) für alle Menschen sein. »Gott ist Zeuge über alle Dinge« (Koran 58,6). In anschaulichen Bildern beschreiben der Koran und die islamische Tradition das furchterregende Drama am Jüngsten Tag, wenn sich das eschatologische Gericht Gottes ankündigt. Eingeleitet wird dieses Gericht durch die sich in gewaltigen kosmischen Erscheinungen manifestierende »große, alles überwältigende Katastrophe« (Koran 79,34); dann wird Gott »mit großer Gewalt zugreifen«, »da werden Wir uns rächen« (Koran 44,16).

Ankündigen wird den Tag des Gerichts der »Posaunenstoß des Schreckens«. Der Posaunenengel, Isrāfīl, wartet in ständiger Bereitschaft auf den göttlichen Einsatzbefehl. Sobald das Ende der Zeit gekommen ist, bläst er in die Trompete. Die islamische Tradition nennt diesen ersten Posaunenstoß den »Posaunenstoß des Schreckens«, denn ihm folgt die Vernichtung der bestehenden Weltordnung. Mit dem »Posaunenstoß der Ohnmacht« wird dann – von Ausnahmen abgesehen – alle lebende Kreatur vernichtet. Der »Posaunenstoß der Auferstehung« schließlich kündigt den Tag der allgemeinen Auferstehung an. Dann wird Gott alle Toten auferwecken: »Es wird in die Trompete geblasen, und gleich eilen sie aus den Gräbern zu ihrem Herrn herbei« (Koran 36,51). Damit schließt sich der Kreislauf des Lebens, der von der Erschaffung des Menschen über seinen Tod zur Auferstehung führt, die nach koranischer Auffassung als Wiederholung der Schöpfung zu verstehen ist: Die erste Schöpfung Gottes, die Existenz im Diesseits, findet ihre Finalität in einer radikal neuen Schöpfung, der Existenz im Jenseits.

6.3 Das eschatologische Gericht

Für alle Menschen bricht nun die Stunde des eschatologischen Gerichts an: »Die Stunde kommt bestimmt. An ihr ist kein Zweifel möglich« (Koran 40,59). Richter ist Gott allein. Er ist der gerechte Richter. Niemandem wird Unrecht getan, denn »Gott weiß über alles Bescheid« (Koran 24,64). In dieser Stunde steht jeder Mensch allein vor Gott. Einen Mittler gibt es nicht. Jeder ist für seine Taten allein verantwortlich. Allerdings kann Gott, sofern er will, jemandem die Möglichkeit der Fürsprache zugunsten eines Menschen oder eines Volkes einräumen (Koran 82,19). Laut Tradition gewährt Gott Muḥammad das Recht, eine wirksame Fürbitte (*shafā'a*) für die Muslime einzulegen, um ihnen auf diese Weise den Weg ins Paradies zu ebnen.

Um festzustellen, was der Mensch in seinem irdischen Leben an guten und bösen Werken getan hat, kennen Koran und Tradition verschiedene Mittel: Da sind zunächst einmal die Bücher, in denen die Taten der Menschen wahrheitsgetreu aufgezeichnet sind.²⁸ Daneben wird beim Jüngsten Gericht eine himmlische Waage für Recht und Gerechtigkeit sorgen.²⁹ Schließlich und endlich erhalten die Engel von Gott den Befehl, die Menschen »zum Weg der Hölle« zu führen (Koran 37,23). Die islamischen Überlieferungen stellen diesen Weg (*sīra*) als eine enge Brücke, als einen extrem schmalen Steg dar, dünner als ein Haar, schärfer als ein Schwert. Diese Brücke führt vom Gerichtsort über die Hölle hinweg zum Tor des Paradieses. Beim Versuch, die Brücke zu überqueren, stürzen die Ungläubigen in die Hölle, während die Gläubigen mit unvorstellbarer Geschwindigkeit hinübereilen und so ins Paradies gelangen.

Dann folgt das endgültige Urteil: Gott allein fällt es in eigener Souveränität. Er vergibt, wem er will, und er bestraft, wen er will (Koran 2,284; 4,134). Sein Urteil ist definitiv-gültig und unabänderlich: »Der Spruch wird bei Mir nicht abgeändert. Und ich tue den Dienern kein Unrecht« (Koran 50,29). Was die Bücher, die Himmelswaage und der Weg über die Hölle hinweg ans Licht gebracht haben, besiegelt Gott durch sein endgültiges Urteil. Die Vergeltung, die das endgültige Urteil nach sich zieht, ist gerecht. Denn Gott ist der gerechte Richter, der jedem den ihm zustehenden Lohn zukommen läßt. Doch ist Gott kein kühler Abrechner, sondern in seiner Art gütig und barmherzig. Unverzeihlich ist nur der Unglaube: »Denen, die ungläubig sind und

²⁸ Vgl. u. a. Koran 23,62; 54,52. 83,7–9. 18–21.

²⁹ Vgl. ebd. 42,17; 21,47; 55,7; 101,6–9.

vom Weg Gottes abweisen und dann als Ungläubige sterben, wird Gott niemals vergeben« (Koran 47,34).

Neben Paradies (djanna, Garten, häufig auch djannāt 'Eden, die Gärten Edens, genannt)³⁰ und Hölle (djahannam, oft auch als an-nār, das Feuer bezeichnet)³¹ als den Stätten der ewigen Vergeltung erwähnt der Koran noch einen dritten Ort im Jenseits zwischen Paradies und Hölle, die A'rāf (Koran 7,46–47). Dahin kommen jene Menschen, deren gute und böse Taten sich aufheben und ausgleichen. Ihr Aufenthalt dort ist zeitlich begrenzt. Schließlich werden sie, sofern sie gläubig gewesen sind, ins Paradies eingehen.

Qualvoller Pein sind die Verdammten in der Hölle ausgesetzt. Als Gründe für die Verdammung nennt der Koran an vielen Stellen den Unglauben der Menschen und ihre bösen Werke.³² Doch nicht alle, die der Hölle und all ihrer Pein ausgeliefert sind, müssen dort ewig bleiben. Während die Ungläubigen den schrecklichen Qualen der Hölle für immer ausgesetzt sein werden, können die Sünder unter den Gläubigen nach einer bestimmten Frist, wenn sie ihre gerechte Strafe verbüßt haben, in das Paradies gelangen. Jeder, der in seinem irdischen Leben das islamische Glaubensbekenntnis gesprochen hat, wird einmal von der Tortur der Hölle befreit und erlöst werden.

Als Grund für den Lohn im Paradies nennt der Koran den Glauben in Verbindung mit guten Werken: »Für diejenigen, die glauben und die guten Werke tun, sind die Gärten der Wonne bestimmt; darin werden sie ewig weilen. Dies ist das Versprechen Gottes in Wahrheit. Und Er ist der Mächtige, der Weise« (Koran 31,8–9).³³ Dennoch, so will es die Überlieferung, ist allein der Glaube letztes und ausschlaggebendes Entscheidungskriterium für die Bestimmung zum Paradies. Denn ein Gläubiger, dessen Lebenswandel infam und böse war, wird zwar für eine befristete Zeit zur Hölle verdammt, um seine Sünden abzubüßen, letztlich aber auf Grund seines Glaubens ins Paradies kommen. Sowohl im Koran wie in der Tradition wird das Paradies als ein Garten dargestellt, in dem die Auserwählten alles bekommen, wonach sie

³⁰ Vgl. die biblische Bezeichnung gan 'eden in Gn 2,15.

³¹ Djahannam (tiefer Brunnen) als muslimische Bezeichnung für die Hölle wird abgeleitet vom hebräischen gēhinom, Hinnomtal (Jos 15,8), einem Tal nahe Jerusalem, wo man in Zeiten der Gottlosigkeit dem Molochkult (Darbringung von Kinderopfern) huldigte (vgl. Jr 2,23; 7,31–33; 19,5ff.; Ez 16,20f.; 23,37). Das Gesetz verurteilt dieses nach Israel eingedrungene Ritual der Phönikier und Ammoniter: Lv 18,21; 20,2–5; Dt 12,31; 18,10.

³² Vgl. Koran 20,127; 52,11–14; 40,69–70 u. ö.

³³ Vgl. Koran 84,25; 20,75–76; 40,58; 29,58 u. ö.

verlangen: »Sie haben bei ihrem Herrn, was sie wollen. Das ist der Lohn der Rechtschaffenen« (Koran 39,34). Das Paradies bietet, »was die Seele begehrt und für die Augen eine Wonne ist« (Koran 43,71). Darüber hinaus deutet der Koran auch die Möglichkeit der Anschauung Gottes an: »An jenem Tag gibt es strahlende Gesichter, die zu ihrem Herrn schauen« (Koran 75,22–23). Die theologischen Schulen sind hier geteilter Meinung. Die Mu'taziliten bestreiten die Möglichkeit der Gottesschau mit Verweis auf Koran 6,103, wo es heißt: »Die Blicke erreichen Ihn nicht, Er aber erreicht die Blicke«. Für die Ash'ariten hingegen ist die Anschauung Gottes das Größte, das »den gläubigen Männern und Frauen« verheißen wurde (Koran 9,72). Allerdings ist eine solche Schau Gottes nur bedingt möglich: Sie beschränkt sich auf jene Augenblicke, die Gott selbst festsetzt, und sie wird nur jenen Gläubigen gewährt, die Gott dafür ausersehen hat.

7. Die gläubige Gewißheit: Leben und Tod liegen in Gottes Hand

Sterben und Weiterleben sind aus islamischer Sicht nicht voneinander zu trennen. Wenn auch kein Mensch dem Tod entkommen kann, so weiß sich der Muslim doch aufgehoben in der koranischen Zusicherung, daß das Leben letztlich über den Tod siegen wird. Diese Hoffnung begründet der Koran strikt theologisch: Der, der hier das Leben schenkt, vermag in gleicher Weise jenseits des Todes in einem neuen Schöpfungsakt auch dort Leben zu schenken: Gott. Die Hoffnung auf ein Weiterleben nach dem Tod ist also verankert im Glauben an die Allmacht Gottes. Damit hat für den Muslim, wenn er wirklich aus seinem Glauben heraus lebt, der Tod seinen Schrecken, seine Grausamkeit, sein aussichtsloses Nichts verloren.

Dieses gläubige Wissen bringt einerseits Gelassenheit gegenüber dem Tod mit sich, relativiert seine augenscheinliche Härte und vermeintliche Endgültigkeit und spornt andererseits zu einem Leben nach dem Willen Gottes an, so wie er im Koran festgehalten ist. Damit wirkt die koranische Deutung und Sinngebung von Sterben und Weiterleben als normierendes Verhaltensmuster auf die Muslime ein, steht doch das eschatologische Gericht noch aus, jene unerbittliche Abrechnung, der sich niemand entziehen kann.

Entsprechend drastisch schildern der Koran und die islamische Tradition das kommende Weltende, die Auferstehung der Toten und das Endgericht. Zur Zeit Muḥammads war den Arabern diese escha-

tologische Perspektive fremd, und seine mekkanischen Landsleute erklärten, wie der Koran vielfach bezeugt, den »Tag des Gerichts«, von dessen Eintreffen Muḥammad zutiefst überzeugt war, als Lüge. Um so beeindruckender ist die Intensität, mit der er allen Angriffen zum Trotz, weder Hohn noch Spott meidend, diese seinerzeit milieufremde Vorstellung aufgegriffen und zu einem Grundmotiv seiner Botschaft gemacht hat. Form und Ausmalung der eschatologischen Erwartung, dem damaligen Verstehenshorizont angepaßt, lassen nicht nur Erinnerungen aus dem jüdisch-christlichen Umfeld erkennen, sondern weisen auch Ähnlichkeiten mit iranischen Eschatologien auf. Dennoch ist die eigene theologische Leistung Muḥammads nicht zu übersehen. Daß sich der Glaube an ein Leben nach dem Tod weiter ausbreiten konnte, geht auf seine Verkündigung zurück. Damit hat er Millionen von Menschen selbst in scheinbar düsteren Situationen Licht und Hoffnung geschenkt in der gläubigen Gewißheit, daß Leben und Tod in Gottes Hand liegen, oder um mit den Worten des Korans zu sprechen, die wir an den Anfang unserer Ausführungen gestellt hatten: »... mein Leben und mein Sterben gehören Gott« (Koran 6,162).

DISKUSSION

(Gesprächsleitung: Dr. Hermann Schnarr, Trier)

SAKAMOTO: Sie haben gesagt, daß der islamische Glaube Ähnlichkeiten zu asiatischen Religionen aufweise. Wenn der islamische Gott allmächtig ist, dann kann er die Toten zu jeder Zeit lebendig machen, bzw. ihnen das Leben schenken. Kann man sagen, daß der islamische Glaube in der Mitte liegt zwischen dem abendländischen Christentum, wonach jeder Mensch nur einmal lebt, und den asiatischen Religionen mit ihrem Wiedergeburtsgedanken? Oder kann man sogar sagen, daß auch nach dem islamischen Glauben der Mensch sein Leben auf dieser Erde wiederholen kann?

HAGEMANN: Nein, das geht nicht.

SAKAMOTO: Das ist also wie im Christentum.

HAGEMANN: Das Leben ist einmalig. Wiederverkörperung und Seelenwanderung sind ausgeschlossen.

KREMER: Vier Punkte, die zum Teil auch noch Nachfragen sind, ob ich alles richtig verstanden habe. Das erste: Sie haben betont, Religion ist für den Menschen im Islam keine Last. Ich darf auf eine sehr wichtige parallele Aussage bei Cusanus in der Schrift *De pace fidei* verwei-

sen. Im Kapitel 13 stellt er ausdrücklich fest, daß die Religion da ist, um den Menschen zur Glückseligkeit zu führen. Der Begriff heißt dort *felicitas*, und es ist eine Glückseligkeit, die nicht nur endzeitlich verstanden wird, sondern ihren Anfang schon hier hat. Ich halte das für eine ganz wichtige Aussage in dieser Schrift. Zweitens: Sie sagten, Auferstehung ist Wiederholung der ersten Schöpfung. Sie sagten dann aber auch, sie ist radikale Neuschöpfung, und zwar, ich zitiere aus dem Gedächtnis: Wer die Gebeine auseinandergenommen hat, kann sie auch wieder zusammenfügen. Ich verstehe die radikale Neuschöpfung nicht in dem Sinne, wie sie die Protestanten in der ersten Hälfte unseres Jahrhunderts verstanden haben, nämlich daß keinerlei Kontinuum mehr vorliege. Drittens sagten Sie: Er (Gott) vergibt, wem er will, er bestraft, wen er will. Sie haben ungemein den Willen herausgestrichen, zugleich aber den gerechten und gütigen bzw. barmherzigen Richter betont. Wird das als ein Problem im Islam empfunden, die scharfe Akzentuierung des Willens? Sie kennen ja die Gefahr des Voluntarismus etwa bei Descartes oder den Moralpositivisten. Und dann viertens, auch mehr eine Anfrage: Unglaube ist in jedem Fall unverzeihlich. Und Sie haben gesagt, wenn ich das richtig verstanden habe: Es genügt, einmal im Leben das Glaubensbekenntnis abgelegt zu haben. Gemeint ist das islamische. Braucht man sich dann nicht mehr darum zu kümmern?

HAGEMANN: Nein, das ist nicht gesagt.

KREMER: Das hätte ich noch ganz gerne etwas näher ausgeführt.

HAGEMANN: Das Problem der Allmacht Gottes ist ja ein anthropologisches Problem, insofern als die Willensfrage des Menschen angesprochen ist. Und das ist nun in der Tat in der gesamten islamischen Geschichte bis heute nicht vernünftig gelöst. Es gibt im Koran zwei Stränge von Versen. Einmal solche, die sagen, daß der Mensch in seiner Entscheidung frei ist, dann wieder andere, nach denen er vorherbestimmt ist und nicht anders handeln kann. Damit ergibt sich die Frage, wie er dann für sein Tun verantwortlich sein kann. Kann es dann überhaupt ein Gericht geben? Was soll dann die Barmherzigkeit Gottes, wenn der Mensch gar keinen freien Willen hat? Dann braucht Gott nicht barmherzig zu sein, dann hat er nichts zu tun, um es so einfach zu sagen. Nun gibt es verschiedene Schulen. Einmal die *Djabriten*, vom arabischen *djabr* (Zwang), gemäß deren Auslegung die *Suren* das Übergewicht haben, die die Willensfreiheit des Menschen einschränken. Daneben gibt es die *Mu'taziliten*, die gemäßigter sind und das Sowohl – Als auch vertreten. Es gibt Situationen, in

denen sich der Mensch frei entscheiden kann. Es gibt aber auch Situationen, in denen der Mensch von Gott vorherbestimmt ist. Ferner haben wir in der Schule der Ash'ariten die herkömmliche exegetische Tradition, wonach Gott in jedem einzelnen Entscheidungsmoment dem Menschen seine Entscheidung überläßt. Das ist keine Lösung. Aber das ist die Möglichkeit, mit der die meisten orthodoxen Muslime leben müssen. Für mich persönlich ist es keine Lösung. – Dann die Frage mit dem Glaubensbekenntnis. Das ist so zu verstehen: Grundsätzlich sind alle Menschen Muslime. Jeder Mensch ist von Geburt an Muslim. Denn der Islam ist die *dīn al-fiṭra*, d. h. die schöpfergemäße Religion, die dem Leben am meisten entspricht. Alles andere ist draufgesetzt. Meinetwegen durch die Taufe. Durch irgendeinen Initiationsritus. Muslim ist man von Geburt an. Grundsätzlich sind wir erst einmal alle Muslime. Und wenn wir jetzt als Muslime den Finger heben und in der rechten Absicht – das ist wichtig – sagen, es gibt keine Gottheit außer Gott und bezeugen, daß Mohammed der Gesandte Gottes ist, dann werden wir ins Paradies eingehen, solange wir auf die Rechtleitung Gottes vertrauen. Wenn wir aus dieser Rechtleitung Gottes herausfallen und uns Gott gegenüber selbständig machen wollen, dann ist das sündhaft, und wir fallen auch aus Gottes Barmherzigkeit heraus. Es gibt ja eine ausgesprochene islamische Ethik. Nehmen Sie Koran 17,22–39. Da haben Sie nicht einen Dekalog, sondern einen Duodekalog, also 12 Gebote. Diese stehen eigentlich mit der alttestamentlichen Tradition in Übereinstimmung, mit der einen Ausnahme, die schwer zu verstehen ist, nämlich daß dort das sogenannte *ius talionis* festgeschrieben ist. Das ist letztlich ein Rückfall in eine Tradition, die z. B. sagt: Wenn jemand meine Schwester ermordet, und ich bin der älteste Bruder, dann habe ich die Pflicht, den Mörder zu ermorden. Und die Talio (Wiedervergeltung) ist festgeschrieben, sie gilt als Gottes Offenbarung. Das ergibt für unsere Rechtsprechung viele Probleme. Die deutsche Justiz behilft sich damit, was gar nicht so selten vorkommt, daß die Betroffenen für einige Tage eingekerkert und dann möglichst schnell in ihre jeweiligen Herkunftsländer abgeschoben werden. Ist das hinreichend?

KREMER: Mein Problem beim Willen Gottes war an sich weniger der Wille Gottes im Verhältnis zur freien Entscheidungsmöglichkeit des Menschen, als vielmehr das Verhältnis von Gottes allmächtigem Willen einerseits und seiner Barmherzigkeit und Güte andererseits. Etwas abendländisch ausgedrückt: Ist etwas deshalb sittlich gut, bloß weil Gott es will, so daß auch der Ehebruch sittlich gut sein könnte? Oder

ist Gottes Wille bereits von dem vorgängig festliegenden sittlich Guten her bestimmt?

HAGEMANN: Nein. Wenn er heute sagt: Ab 18.30 Uhr ist die Lüge gut, dann ist sie gut.

OBIELU: Sie haben davon gesprochen, daß am Jüngsten Tag nur Gott der Herr sein wird. Neben Allah gibt es nicht noch einen anderen Gott. Und dieser Gott ist offenbar kein dreieiner.

HAGEMANN: Es gibt im Koran keine Dreieinigkeit nach christlichem Verständnis, sondern eine mißverstandene Dreifaltigkeit. Koran 5, 116 sagt: »Und wenn Allah einst Jesus fragen wird: ›O Jesus, Sohn der Maria, hast du je zu den Menschen gesagt: Nehmt, außer Allah, noch mich und meine Mutter zu Göttern an?‹« – Hier haben wir ein rein biologistisches Mißverständnis christlicher Trinität. Hätten wir jetzt die Möglichkeit, als Christen mit Muslimen historisch-kritisch zu diskutieren, dann könnte man fragen: Wie kommt dieses Mißverständnis in den Koran? Das können wir im Moment noch nicht, weil die Muslime sagen, daß der Koran verbalinspiriert ist. Das ist eben das Problem. Deswegen muß man auch, was den christlich-islamischen Dialog angeht, zurückhaltend sein, wenn es ihn denn gibt. Es gab nach dem Vatikanum II eine Dialogeuphorie. Im Moment haben wir eine Dialogmüdigkeit, weil auch die entsprechende Resonanz fehlt. Herr Tibi, Völkerrechtler in Göttingen, liberaler Muslim, er publiziert sehr viel und ist aus dem Fernsehen bekannt, sagte mir in Linz auf einer Konferenz, daß er an den Gesprächen des christlich-islamischen Dialogs nicht mehr teilnehmen werde: »Nicht, weil ich mich verweigere, sondern weil ich der sicheren Überzeugung bin, daß die Muslime das nur so lange machen, wie sie in der Minderheit sind«. Sind sie einmal in der Mehrheit, wird automatisch die *Shari'a*, d. h. das islamische religiöse Gesetz in Kraft treten. Und dann ist es eben die Frage, ob auch Christen unter dieses islamische religiöse Gesetz fallen. Es hat in der Geschichte in Spanien über 400 Jahre gegeben, in denen Juden, Christen und Muslime unter islamischer Herrschaft relativ friedlich miteinander gelebt haben und in Glaubensgesprächen miteinander standen. Das sind Situationen, die es gibt. Aber grundsätzlich kennt das islamische Rechtsdenken nur ein Gesellschaftsmodell. Da gibt es nur die Mehrheit der Bürger, das sind Muslime. Muslime sind nie Minderheiten nach islamischem Gesellschaftsverständnis. Und dann gibt es tolerierte Minderheiten wie Juden und Christen. Das sind sogenannte Besitzer der Schrift, d. h. diejenigen, die schon vorher eine Offenbarungsschrift hatten, eben in Thora und Evangelium.

HELANDER: Eigentlich ist meine Frage mit dem letzten Punkt schon etwas beantwortet worden. Sie betrifft das Verhältnis zwischen Christentum und Islam. Ich bin merkwürdigerweise darauf gestoßen, daß bestimmte Sufigruppen, u. a. der heutige Scheich Nāzim, davon erzählen, daß das Endgericht wahrscheinlich schon irgendwann im Jahre 2000 geschehen wird. Dadurch, daß als erster Jesus Christus wiederkommt. Und da wollte ich gerne die Frage stellen, wie Christus gesehen wird.

HAGEMANN: Ja, Christus spielt eine große Rolle im Koran, wie übrigens auch seine Mutter Maria. Ich selbst habe ein kleines Büchlein darüber geschrieben, *Maria, die Mutter Jesu, in Bibel und Koran*. Nehmen Sie Sure 3 aus der medinischen Phase Mohammeds oder Sure 19 aus der mekkanischen Phase der Verkündigung Mohammeds; in beiden spielt Maria eine ganz große Rolle, und damit auch ihr Sohn. Denn der Koran beantwortet die Frage nach dem Wesen Mariens strikt christologisch. Weil Jesus nicht Gottes Sohn ist, ist Maria nicht Gottesgebälerin. Und so hängen also diese beiden Positionen zusammen. Was die eschatologische Frage angeht, die Sie gestellt haben, so ist man in der islamischen Tradition der Überzeugung, daß am Ende der Tage Jesus wiederkommen und als erster in Jerusalem leben wird. Er wird 40 Jahre ein Reich der Gerechtigkeit, der Liebe, des Friedens usw. errichten. Dann wird er das tun, was im Islam Pflicht ist, nämlich heiraten. Er wird natürlich Kinder haben, und nach 40 Jahren wird die Welt dann untergehen und das Endgericht erfolgen. Vorher aber wird Jesus sich als Muslim bekennen und alle religiösen Symbole, jüdische wie christliche, vernichten.

EBERT: Es geht im Leben nicht nur um den Tod. Und wir haben viel mehr Schwierigkeiten mit dem Leiden und mit dem Bösen. Wie steht es damit im Koran?

HAGEMANN: Das Leid im Islam oder im islamischen Verständnis oder in islamischer Interpretation, das ist die Kardinalfrage an den Gottesglauben, wie bei uns. Die Kardinalfrage insofern, als Sie auf das Leid keine definitive und befriedigende Antwort finden können. Denn Sie können immer fragen: Wie kann Gott das zulassen? Warum trifft es mich? Warum nicht einen anderen? Ich gebe zu, daß es im Islam aufgrund des tief verwurzelten Allmächtigkeitsglaubens vielleicht etwas einfacher ist, mit diesem Problem fertig zu werden. Denn man schickt sich ja in diesen Glauben. Man sagt, Gott hat es so gewollt. Gott hat mir das Kind gegeben, Gott hat es mir genommen, übrigens auch eine alttestamentliche Tradition. Ich kenne z. B. gut eine

ägyptische Familie, eine religionsverschiedene, wo man immer noch darauf wartet, daß die deutsche Frau Muslimin wird. Und die Großmutter hat mir gesagt, Allah hat es ihr noch nicht gegeben. Das ist Leid für mein Herz, aber ich muß warten. Ein arabisches Sprichwort heißt: Geduld ist etwas Schönes.

EBERT: Und das Böse?

HAGEMANN: Das Böse spielt insofern eine Rolle, als Sie sich der Rechtleitung durch Gott entziehen, wenn Sie sich nicht an die Vorschriften des Korans oder an die Sharī'a halten. Eine Verfehlung können Sie aber wieder gutmachen, etwa rein äußerlich durch die rituelle Waschung vor dem Freitagsgebet, oder natürlich jederzeit aufgrund der rechten Gesinnung oder auch im Gebet. Zwischen Ihnen und Gott steht niemand. Mit Gott sind Sie ganz allein.

STIEBER: Sie wiederholten eben, daß zwischen dem Gläubigen und Gott niemand stehe. Aber wiesen Sie denn nicht vorher auf eine Tradition hin, daß Mohammed eine gewisse Fürbitterrolle hat. Das scheint doch eine andere Aussage zu sein.

HAGEMANN: Nur wenn Gott es zuläßt, kann Mohammed eine wirk-same Fürbitte einlegen. Das widerspricht sich nicht. Gott muß es zulassen. Wenn er Mohammed nicht zuläßt, dann ist es auch gut.

RITTER: Es gibt also den barmherzigen Gott. Barmherzigkeit zeigt sich in Vergebung. Kann der Muslim um diese Vergebung bitten? Spielt dieses Bitten im Leben der Muslime eine große Rolle? Und hat der Muslim eine »Gewißheit«, daß Gott ihm vergibt?

HAGEMANN: Im Bewußtsein des Muslims ist fest verankert, daß zu den rein äußerlichen Reinigungsriten auch eine innerliche Komponente gehört. Dann ist er sich der Vergebung sicher: Jetzt bin ich frei von Schuld. Sodann gibt es innerhalb des Jahres einen gewissen Monat, der besonders für die Buße und Sündenvergebung da ist, den Ramadan. Und das ist auch ein sozialer Monat, insofern als die Familien, die besser situiert sind als andere, für die weniger begüterten mitsorgen müssen. Und das tun sie auch. Ich habe einige Jahre in islamischen Ländern gelebt, das habe ich selbst erfahren.

SCHNARR: Um auf Cusanus zurückzukommen. Sie haben in Ihrer Einleitung gesagt, daß Cusanus ein falsches Bild des Islam kritisiert. Das wissen Sie besser als ich. Das wird auch so stimmen. Trotzdem würde ich Sie gerne nach der Bedeutung der Reflexion sowohl in der christlichen Religion als auch im Islam fragen. Sie haben den Gehorsam so betont. Da sträubt sich bei mir alles. Darf ich fragen, warum ich gehorsam sein soll, nur weil ein anderer es will? Und dann hätte

ich noch eine andere Frage nach Koran 6,103, zu dem Blick, der Gott nicht erreicht. Hat Cusanus das in der richtigen Übersetzung gelesen?

HAGEMANN: Nein, das hat er nicht. Das ist depraviert durch Robert von Ketton. Aber eins möchte ich noch zu Cusanus sagen, zu Ihrer ersten Frage: Er will ja viele Koran-Verse retten, die offensichtlich dem christlichen Glauben widersprechen. Und das macht er mittels der Methode der sogenannten *pia interpretatio*, und die wendet er gerade auch im Fall der Eschatologie an, d. h. er dreht sie ein bißchen im christlichen Sinne um.

SCHNARR: Ja, aber allein der Versuch, darüber zu reflektieren, widerspricht ja dann schon dem Koran.

HAGEMANN: Dem Koran widerspricht das. Denn über den Koran braucht man nicht zu diskutieren.

SCHNARR: Ich kann doch fragen: Soll ich das nur deshalb, weil es da steht?

HAGEMANN: Ja, weil es da steht. Deswegen sollen Sie so handeln.

RITTER: Aber was da steht, ist ja in jeder Zeit anders verständlich. Und von jedem wird es auch anders verstanden. Oder?

HAGEMANN: Dafür hat man im Islam die Rechtsgelehrten, die meist nicht Theologen in unserem Sinne sind, sondern Juristen. Diese haben im Grunde zwei Möglichkeiten: Entweder sie gelangen aufgrund von Diskussion zu dem gemeinsamen Ergebnis (*idjma*), daß das, was damals gesagt worden ist, auch heute so angewendet werden kann. Oder sie gelangen zu einer *fatwa*, d. h. zu einem Gutachten, das festlegt, was bestimmte koranische Vorschriften in der heutigen Zeit bedeuten.

RITTER: Und das ist zulässig?

HAGEMANN: Ja. Beides sind uralte koranische Prinzipien.

DAS ZEIT- UND EWIGKEITSVERSTÄNDNIS BEI NIKOLAUS VON KUES IM HINBLICK AUF DIE AUFERSTEHUNG DER TOTEN

Von Hans Gerhard Senger, Köln

Vorbemerkung

Das Thema, das ich zu behandeln habe, ist, wie sich bald zeigen wird, ein schwieriges Thema. Mehr noch: Das Thema ist wohl als solches problematisch, womit seine Berechtigung nicht angezweifelt werden soll. Um es gleich zu Beginn meiner Ausführungen zu sagen: Bei der Vorbereitung dieses Beitrags habe ich in den letzten Wochen meine Schwierigkeiten gehabt. Der Grund dafür liegt meines Erachtens nicht darin, daß das ›Zeit- und Ewigkeitsverständnis bei Cusanus‹ problematisch wäre. Darüber hat sich Nikolaus von Kues oft genug so klar und eindeutig geäußert, daß wir hinsichtlich seiner Bestimmung von Zeit zumindest keine Probleme haben. Mit dem Ewigkeitsverständnis kann es schon kleinere, aber durchaus behebbare Probleme geben. Darüber wird einleitend (1.) kurz zu reden sein.

Die erwähnte Schwierigkeit aber ergibt sich ›in Hinblick auf die Auferstehung der Toten‹, und zwar in mehrfacher Hinsicht. Zunächst deshalb, weil ›Auferstehung‹, wie wohl allgemein anerkannt wird, kein philosophischer, sondern ein theologischer Begriff ist.¹ Darüber zu reden steht dem verkündenden wie dem rasonierenden Theologen wohl an, nicht aber dem Philosophen, der sich in diesen Dingen an Albertus Magnus halten soll, weil der Philosoph nämlich in solchen Fragen »nur darüber reden soll, was philosophisch bewiesen werden kann«² und das auch nur nach Art von Wahrscheinlichkeit. Eine andere Schwierigkeit besteht aber darin, daß der hier zu Interpretierende sein ›Zeit- und Ewigkeitsverständnis in Hinblick auf die Auferstehung der Toten‹ kaum artikuliert und nur wenig deutlich werden läßt. In seinen philosophischen und theologischen Schriften behandelt er jedenfalls nur selten dieses Thema; sofern er aber darauf zu sprechen kommt, dann stets knapp und – wenn ich nichts übersehen habe

¹ Vgl. H. GRASS, s. v. *Auferstehung*, in: HWP (Basel-Darmstadt 1971) 616f.

² ALBERTUS MAGNUS, *Liber de natura et origine animae*, Tract. I c. 13: Opera omnia XII (Münster 1955) 37, Z. 63–66.

– nie wirklich systematisch. Am ausführlichsten kommt dieses Thema noch in der philosophischen Frühschrift *De docta ignorantia* zur Sprache, aber, wie noch zu zeigen ist (5.), so hermetisch, daß die Rede nur schwer verständlich wird. Ich glaube, daß darin schon die angedeutete Schwierigkeit des Interpretieren begründet liegt, zumindest aber ein wesentlicher Grund dafür gegeben ist, so daß sich dessen Problem schließlich nur als das abgeschwächte Abbild eines exemplarischen Problems erweisen könnte, das auch schon für Cusanus bestand, weil es sich um ein generelles, sachliches wie existentielles Problem handelt, das letztlich nicht lösbar ist und so als Problem bestehen bleibt. Davon ist (6.) zu reden.

Wir befinden uns also wohl in der Situation jener französischen Forscher, die neulich zu einem Beitrag zum Thema »Was ich nicht weiß« aufgefordert wurden, in dem über ungelöste Fragen ihres Faches berichtet werden sollte, über Probleme, von denen sie sich sehnlichst erhofften, daß sie deren Lösung noch erleben dürften. Der Bericht, dem ich diesen Hinweis entnahm,³ erwähnte unsere Fragestellung nicht. Nachdem mir hier nun ein solches »Was ich nicht weiß«-Thema anvertraut wurde, will ich versuchen, die Überlegungen dazu ebenso schlicht und klar vorzustellen, wie es offenbar jenen gelungen ist. Als Textgrundlage haben mir vor allem *De docta ignorantia* II und III, *Cribratio Alkorani*, *De pace fidei* und einige *Sermones* gedient.

1. tempus und aeternitas

Zunächst werden – ohne die zugehörigen philosophischen Begründungen und Herkunftsnachweise – nur die wichtigsten Bestimmungen in Erinnerung gerufen, die Nikolaus von Kues zu Zeit und Ewigkeit gibt.

1.1 *tempus*: Zeit ist Abbild der Ewigkeit (*imago aeternitatis*, *De ludo* II, N. 88, Z. 1ff.). Der Zeitbegriff wird also weitgehend vom Begriff ›Ewigkeit‹ her bestimmt und von ihr in geschöpflichem Sinn abhängig gemacht.⁴ Darum wenden wir uns zunächst

1.2 dem *aeternitas*-Begriff zu, der am häufig benutzten Ternar: *aeternum* – *aevum et perpetuum* – *tempus*⁵ erläutert werden soll:

³ *Lob des blinden Flecks*, in: FAZ, Nr. 184, vom 10. 8. 1995, 25.

⁴ *Cadit enim successio ab aeterno. De ven. sap.* 9: h XII, N. 26, Z. 9; *tempus creatura aeternitatis. De ludo* II: h IX, N. 87.

⁵ *De ven. sap.* 3: h XII, N. 7f.

aeternum bedeutet ewig, ohne Anfang und Ende; ungeworden, ungeschaffen, unveränderbar; prädiert wird es z. B. vom *actus simplici-ter*, von der *causa absoluta*⁶;

aevum et perpetuum heißt soviel wie ewig und zeitüberdauernd oder immerwährend, mit Anfang, aber ohne Ende; ausgesagt wird es vom Ungewordenen (*non factum*), aber Geschaffenen (*creatum*), vom Werdenkönnen (*posse fieri*), von den *caelestia* und *intelligibilia*; mit der dritten Ternarbestimmung kehren wir wieder zur Zeitbestimmung (1.1) zurück:

tempus konnotiert vergehend, zeitlich, veränderlich; darunter fallen die der Zeit unterliegenden Dinge (*temporalia*), das Irdische (*terrena*), die *sensibilia*; Zeit gilt als Nachahmung des Zeitüberdauernden (*imitatio perpetuorum*), als Abbild des Ewigen (*imago sempiterni*, *imago aeterni* in dem Sinne, in dem Plato von Zeit als dem beweglichen Abbild des unvergänglichen αἰών gesprochen hatte⁷; Zeit wird bisweilen, wenn es um innerweltliche Prozesse, deren Beschreibung oder Erklärung geht, auch aristotelisch⁸ bestimmt als Sukzession in der Bewegung, deren Maß die Zeit ist (*successio, quae in motu, cuius mensura tempus*).

Das alles sind wohlvertraute traditionelle philosophische Bestimmungen, die sich bei Augustinus und Boethius, bei Albertus Magnus und Thomas von Aquin u. v. a. m. finden.⁹ Sie sind natürlich für unser Thema von Bedeutung; von besonderer Bedeutung aber und wegen der erwünschten Klarheit deshalb festzuhalten ist, daß Nikolaus von Kues wiederholt von zweierlei Ewigem spricht. Wir müssen sie auseinanderhalten, um nicht gravierenden Mißverständnissen ausgesetzt zu sein. Er spricht

(a) von einem *aeternum*, welches Ewigkeit ist (*quod aeternitas*), das identisch mit der Ewigkeit ist, die Gott ist (*aeternum, quod idem est cum aeternitate, quae deus est*)¹⁰; nennen wir es zur Unterscheidung von dem anderen *aeternum*₁. Das offiziöse¹¹ Bekenntnis des Konzils von Reims

⁶ Ebd. 13: h XII, N. 36, Z. 5.

⁷ PLATO, *Tim.* 37d; vgl. PROKLOS, *Theol. Plat.* I 14: ed. Saffrey – Westerink, 60, Z. 23ff.; s. dazu Marg. 35 des Nikolaus: CT III. 2. 1, p. 57: *tempus ymago eterni*.

⁸ ARISTOTELES, *Phys.* IV 11, 219b1f., 220a24f.; VIII 1, 251b12.

⁹ S. *De ven. sap.* 4: h XII, NN. 7–8, bes. Anm. zu N. 8, Z. 9–15; zu *successio, quae in motu, cuius mensura tempus* s. ebd. 9: N. 26, Z. 6.

¹⁰ Ebd. 13: h XII, N. 36, Z. 5.

¹¹ Die Professio fidei in den Enchiridion-Editionen (s. Anm. 20) vor 1963 unter Nr. 391; die späteren Editionen berücksichtigen sie nicht mehr, da sie weder in die Konzilsakten noch in die päpstlichen Regesten aufgenommen wurde.

(1148), daß die Bezeichnung *aeternus* nur dem trinitarischen Gott, nichts anderem sonst zukomme, ist weder vorher, wie die Definition deutlich macht, noch in den folgenden Jahrhunderten strikt beachtet worden, auch nicht von Nikolaus von Kues.

Er spricht (b) von einem *aeternum*, das nicht Ewigkeit ist (*quod non est aeternitas*). Es fragt sich, warum und unter welcher Hinsicht es dann als ein *aeternum* bezeichnet wird? Die Antwort lautet: Wegen seiner Abkünftigkeit von (*esse ab*) und *participatio* an der *aeternitas* (= *aeternum*₁). Auf es, das *aeternum*₂, treffen die oben genannten Bestimmungen von *aevum* und *perpetuum* nach *De venatione sapientiae* zu: Ewigkeit (*aeternitas*), die nicht Gott, sondern das *posse fieri omnium* ist. Oder nach *De ludo globi* – in direktem Rückgriff auf Hermetische Schriften, auf Augustinus, Albertus Magnus und Meister Eckhart¹² – die Welt-Ewigkeit (*aeternitas mundi*), von welcher der *mundus aeternus* konstitutiv abstammt, die archetypische Welt nämlich als Idee Gottes, die vor-zeitliche Welt. Es handelt sich bei diesem *aeternum*₂ um ein Ewig, das der Zeit nicht absolut entgegengesetzt ist. Denn in Hinblick darauf, daß die Zeit keinen Anfang in der Zeit hatte, weil ihr nicht Zeit, sondern nur Ewigkeit vorausging, aus der die Zeit fließt, kann auch von der »ewigen Zeit« gesprochen werden,¹³ so wie es schon in den Schriften des AT und NT geschieht.¹⁴ Festzuhalten ist auch die Bestimmung des Bedingungsverhältnisses, das Nikolaus von Kues zwischen Welt und Zeit setzt. Die Dauer der Welt hängt nicht von der Zeit ab, sondern umgekehrt hängt die Zeit von der Existenz der Welt ab: Ohne Welt keine Zeit.¹⁵ Auf dieses unumkehrbare Abhängigkeitsverhältnis werden wir später wieder zurückkommen.

¹² [HERMES TRISMEGISTUS], *Asclepius* 31, 32a, 40b (Apulei opera III, ed. Moreschini, 74, Z. 13–17; 75, Z. 16–19; 76, Z. 11f.; 84, Z. 20ff.; cod. Brux. B. R. 10054–56, fol. 32^r, 33^r, 37^r); s. im übrigen die Anmerkungen in Apparat II zu *De ludo* I: h IX, NN. 17 u. 18.

¹³ *De ludo* I: h IX, NN. 17f.; cf. *Sermo* CCXVI (213): h XIX/1, N. 23, Z. 1–5.

¹⁴ Baruch 3, 32: qui praeeparavit terram in aeterno tempore; Eccle. 1, 4; Rom. 16, 25: temporibus aeternis.

¹⁵ *De ludo* I: h IX, N. 17, Z. 16–21.

2. resurrectio mortuorum

In *De pace fidei* bejaht der für den Unsterblichkeits- und Auferstehungskomplex zuständige syrische Gesprächsteilnehmer die Frage des Petrus: »Hält nicht beinahe jede Religion dafür – die der Juden, Christen, Araber wie auch die der meisten anderen Menschen –, daß die sterbliche Natur (*mortalis natura*) eines jeden Menschen nach dem zeitlichen Tod zum ewigen Leben auferstehen werde (*post mortem temporalem ad vitam perpetuam resurrecturam*)?« Der Syrer sieht sich dann im weiteren dazu gezwungen, die Vereinigung der menschlichen Natur mit der göttlichen als notwendige Voraussetzung des Auferstehungsglaubens anzunehmen.¹⁶ Der Unsterblichkeitsglaube in den verschiedenen Religionen soll sodann als eine anthropologische Konstante erwiesen werden, wenn Petrus ihn auf eine allen Menschen gemeinsame angeborene Hoffnung auf ewiges Leben (*spes omnibus communis ex connato desiderio*) zurückgeführt, um dessentwillen alle Religionen existieren. Die anthropologische und religionsvergleichende Argumentation erhält aber ihre entscheidende Verbindlichkeit, wenn die genannte Voraussetzung eines jeden Auferstehungsglaubens ihre verbindliche Konkretisierung erhält. Und das ist diese: Die Union von sterblicher menschlicher Natur mit unsterblicher göttlicher Natur hat vorgängig (*prioriter*) bereits in Christus stattgefunden. Der Glaube daran wird von Petrus schließlich zur allgemeinen Voraussetzung für jeden Auferstehungsglauben erklärt.¹⁷ Der christliche Auferstehungsglaube ist natürlich auch für den Kardinal und Bischof von Brixen das verbindliche Fundament, das der Priester schon seit seinen frühen Predigten verkündete,¹⁸ dessen mysterium der Philosoph bereits in und seit *De docta ignorantia* zu erhellen versucht hatte.¹⁹

Zur »*fides autem catholica*« gehört seit alters her die Lehre von der allgemeinen Auferstehung, zuerst noch ohne den Zusatz »ewiges Leben«. Seit dem 3. Jh. bekennt man die *resurrectio carnis* (Symbolum Apostolicum), seit dem 4. Jh. auch die *resurrectio mortuorum* (Symbolum Nicaeno-Constantinopolitanum),²⁰ ebendort dann auch die *vita*

¹⁶ *De pace* 13: h VII, N. 42; S. 40, Z. 4–13.

¹⁷ Ebd., NN. 43–45.

¹⁸ Cf. *Sermo* VIII: h XVI, N. 25, Z. 58f.; *Sermo* XII: h XVI, NN. 26–30.

¹⁹ *De docta ign.* III, 4–11: h I, S. 129–S. 157 (NN. 203–253) (bes. III, 6: Mysterium mortis Iesu Christi und III, 7: De mysterio resurrectionis).

²⁰ *Enchiridion symbolorum* . . . , edd. H. DENZINGER – A. SCHÖNMETZER (³⁶1976) Nr. 10 u. 150.

aeterna (bzw. die *vita venturi/futuri saeculi*) im *Symbolum Apostolicum* und – als heilsnotwendig (*Haec est fides catholica, quam nisi quisque . . . crediderit, salvus esse non poterit.*) ausgewiesen – im *Symbolum »Quicumque«* Ps.-Athanasianum.²¹ Das Dogma der Auferstehung und eines zukünftigen ewigen Lebens hat eine breite Grundlage in den Schriften des NT.s;²² beides wird auch in der Väter-Theologie eigens thematisiert.²³

Das Dogma der Auferstehung der Toten ist eine theologische Definition; als solche stellt es sich primär nicht als philosophisches Problem dar. Lehramt und Theologen wissen zwar einiges dazu auszuführen;²⁴ Philosophen tut sich da eher ein »blinder Fleck« auf. Selbst der versierte Petrus Lombardus stellt in seinen *Sentenzen*²⁵ einen Satz des Augustinus an den Anfang des Kapitels über die Auferstehung und das Gericht: »Allen Fragen, die in dieser Angelegenheit gewöhnlich gestellt werden, kann ich nicht Genüge tun.« Und er fährt fort, daß der Christ aber an der allgemeinen Auferstehung keineswegs zweifeln dürfe.²⁶ Die Frage nach der Beschaffenheit der Zeit, die der sonst nicht um Antworten verlegene Petrus Lombardus eigens thematisiert,²⁷ übergeht er dann mit Schweigen.

Ähnlich muß es wohl Nikolaus von Kues ergangen sein, denn schließlich bemerkt er in einer seiner letzten Predigten zur Auferstehungsproblematik, daß das Wie und Warum und die Art und Weise nicht erkannt sind.²⁸ Schon Paulus hatte derartige Fragen den Korin-

²¹ Ebd. Nr. 15, 19, 21ff.; 76.

²² Zum Auferstehungsglauben cf. Lk. 14, 14; Joh. 5, 28f.; 6, 54; Apg. 4, 1; 17, 18.31f.; 24, 15.21; 26, 6.23; Röm. 8, 11; 1. Kor. 15, 12–22.50f.; zur *vita aeterna* cf. Joh. 17, 3; Hebr. 9, 15 u. ö.

²³ Darstellung und Literaturnachweis in TRE IV (1979) 467–477 u. 526–529.

²⁴ Zur *aeternitas beatitudinis* vgl. z. B. die *ex-cathedra*-Definition »Benedictus Deus« Benedikts XII. vom 29. Januar 1336 (*Enchiridion*, Nr. 1000f.): . . . mox post mortem . . . fuerunt, sunt et erunt in caelo . . . sine aliqua intercisione . . . continuata exstitit et continuabitur usque ad finale iudicium et ex tunc usque in sempiternum. Vgl. dazu auch den Traktat *De statu animarum sanctarum* des JACQUES FOURNIER (nachmals Benedikts XII.). – De sorte defunctorum handelte z. B. ein Passus des Griechendekrets vom Jahre 1439 des 17. Ökumenischen Konzils von Florenz (DENZINGER Nr. 1304–1306).

²⁵ *Sent.* IV d. 43 c. 1, 2.

²⁶ AUGUSTINUS, *Enchiridion* XXIII, 84 (CCSL XLVI 95).

²⁷ *Sent.* IV d. 48 c. 5, 1: De qualitate . . . temporis post iudicium.

²⁸ *Sermo* CCLXXXIV (281, Brixen 26. 5. 1457) »Assumptus est in caelum«: V₂, fol. 274^{rb}: Diceret forte aliquis: ex quo resurrectio est omnibus communis, quomodo et quare, hoc dicito: dico quod modus non est cognitus.

thern gegenüber als töricht (*insipiens*) bezeichnet.²⁹ So bleibt in dieser Frage der Philosoph ein Nichtwissender und der Theologe ganz auf Dogma und Glaube verwiesen. Das ist dann wohl auch der Grund dafür, daß Nikolaus in den Predigten häufig, in seinen Schriften aber nur selten über Auferstehung spricht, am ausführlichsten noch, wie gesagt, in *De docta ignorantia*. Bis auf eine eklatante Ausnahme beschränkt er allerdings die Rede darüber auf Dogmatisches. Das Kapitel über »Das Geheimnis der Auferstehung« im dritten Buch *De docta ignorantia*³⁰ handelt nicht über die *resurrectio mortuorum*, sondern, der Generalthematik des Buches entsprechend, über die Auferstehung Christi und damit verbundene christologische Fragestellungen. Erlösung und Ermöglichung der Auferstehung des Menschen durch Christi Tod und Auferstehung, aber auch die allgemeine Auferstehung »am Ende der Zeiten« werden dort und im darauf folgenden Himmelfahrt-Kapitel nur kurz erwähnt.³¹ Andernorts ist von der Ordnung der Wiedergeburt (*ordo regenerationis*) in der Auferstehung der sterblichen Natur zum Leben des unsterblichen Geistes die Rede, die nach den Evangelien Christus bewirkt, wie vor allem das Johannes-Evangelium zeige.³²

3. End-Zeit

Mit Aufnahme des Bekenntnisses Πιστεύω . . . εἰς ζωὴν αἰώνιον (seit ca. 340) bzw. credo . . . in vitam aeternam³³ (seit Ende 4. Jh.) in die Symbola-Formeln³⁴ ergaben sich für das Auferstehungsdogma aber philosophische Deutungsmöglichkeiten, wie sie in der vorchristlichen griechisch-lateinischen Philosophie schon mit den Begriffen αἰών, αἰδίων, αἰώνιον und aeternum, aevum, sempiternum verbunden wurden: unbegrenzte, grenzenlose Dauer, Unvergänglichkeit, aber auch unermeßliche Fülle, totale Seins- und Wertfülle.³⁵ Die Apostelgeschichte berichtet schon von Diskussionen, die Paulus auf dem Markt

²⁹ 1 Kor. 15, 35f.

³⁰ *De docta ign.* III, 7 De mysterio resurrectionis.

³¹ Ebd. III, 6–8: h I, S. 138, Z. 14–16 (N. 219), S. 139, Z. 17–20 (N. 221), S. 142, Z. 18–20 (N. 227), S. 143, Z. 15f. 18–20, 24–29 (N. 228).

³² *De ven. sap.* 32: h XII, N. 96, Z. 1–9; *De aequal.* V₂, fol. 262^{va-b}; p II, 1, fol. 21^r, Z. 21–29.

³³ Zu vita aeterna im NT cf. Matth. 19, 29; Joh. 3, 36; Röm. 6, 23; 1 Joh. 2, 25 u. ö.

³⁴ Πιστεύω (Πιστεύομεν) . . . εἰς ζωὴν αἰώνιον DENZINGER Nr. 11, 41, 44, 46, 48, 50f.; Credo (Credimus) in . . . vitam aeternam ebd. Nr. 15, 19–30, 36, 72, 76.

³⁵ S. HWP II (1972) 838–841 s. v. »Ewigkeit«

in Athen mit Epikureern und Stoikern über die neue Anastasis-Lehre führte.³⁶ Den in Patristik und Scholastik in Hinblick auf die christliche Auferstehungslehre fortgesetzten philosophischen Spekulationen über Ewigkeit und Zeit ist Nikolaus vielfältig verbunden. Denn biblische³⁷ und dogmatische³⁸ Aussagen über den Ereigniszeitpunkt der allgemeinen Auferstehung ›am Ende der Zeiten‹, ›am Jüngsten Tag‹ legten es nahe, philosophische Analysen des Phänomens Zeit heranzuziehen und weiterzuführen. Sie forderten darüber hinaus zu spekulativen Endzeitberechnungen heraus, nicht nur wilde Chiliasten, auch besonnene Leute, Augustinus,³⁹ Nikolaus von Kues, der mehrfach Mutmaßungen über das verheißene Ende eines linear-teleologisch gedeuteten Welt- und Geschichtsverlaufs angestellte, explizit in der Schrift *Coniectura de ultimis diebus*⁴⁰ vom Jahre 1446. Obwohl er mit Augustinus der Überzeugung war, daß sicheres Wissen darüber niemandem möglich sei – was ja schon bei Matthäus und in der Apostelgeschichte steht⁴¹ –, errechnete er für die allgemeine Auferstehung und den Jüngsten Tag einen Termin nach dem Jahre 1734 (womit er ja recht behielt).

Weniger mutmaßend als in solchen Endzeitspekulationen, vielmehr mit großer Sicherheit weiß Nikolaus dagegen über die zeitliche Struktur des endzeitlichen Geschehens zu sprechen. Er kann dies aus der Gewißheit des Glaubens und seiner individuellen Akzeptanz von Dogmen und Theologoumena. Nach der Auferstehung »aller Toten mit ihren Körpern«, die sie im Leben hatten,⁴² »wenn die Anordnung ihrer Atome erneuert sein wird«, um die Formulierung zu benutzen, mit der Nikolaus von Autrécourt 1347 einen philosophischen Irrtum widerrufen hatte,⁴³ wird das Allgemeine Gericht, werden Urteils-

³⁶ Act. 17, 17–20.

³⁷ Matth. 28, 20: usque ad consummationem saeculi; 1 Kor. 15, 52: in momento, in novissima tuba; 1 Tim. 4, 1: in novissimis temporibus; cf. 1 Petr. 1, 5; Apc. 11, 18: tempus mortuorum iudicari.

³⁸ »(in) die novissima«: cf. Symbola ›Fides Damasi‹ und triado-christologicum (Concilium Toletanum IV, a. 638), DENZINGER Nr. 72 u. 485.

³⁹ Ep. CXCIX Ad Hesechium de fine saeculi, ed. A. Goldbacher, CSEL LVII, 243–293).

⁴⁰ h IV, NN. 123–140. Zum Endzeitthema bei Nikolaus generell, in dieser Schrift und zu den Quellen s. meine Untersuchung *Zur Überlieferung der Werke des Nikolaus von Kues im Mittelalter*, CSt IX (Heidelberg 1972) 18–34.

⁴¹ Matth. 24, 36: De die autem illa et hora nemo scit . . . nisi solus pater. Act. 1, 7: Non est vestrum nosse tempora vel momenta, quae pater posuit in sua potestate.

⁴² Formula *Fides Damasi* (Ende 5. Jh.): in hac carne, qua nunc vivimus (DENZINGER Nr. 72); *Symbolum Ps.-Athanasianum* (5. Jh.): omnes homines resurgere habent cum corporibus suis (ebd. Nr. 76); cf. DENZINGER Nr. 443, 485, 574, 684, 797, 801, 854, 1002.

⁴³ DENZINGER Nr. 1046: quando iterabitur congregatio suorum atomalium.

spruch und Vollzug ganz plötzlich *in momento et ictu oculi*⁴⁴ vorsichgehen und die Zeit wird aufhören.⁴⁵ Da Untergang und Ende alles Lebendigen – der Engel, Menschen und anderer Lebewesen – nämlich die (logische und reale) Voraussetzung für Auferstehung und Rückkehr sind, muß alles Lebendige vor jenem Gerichtstag ausgetilgt sein.⁴⁶ So interpretiert Nikolaus in der *Cribratio Alkorani* die eschatologische Rede bei Matthäus.⁴⁷ Neben einer allgemeinen Verwirrung (*tribulatio*) über den dann stattfindenden Greuel der Verwüstung (*abominatio desolationis*) sind es die Endzeit-(*συντέλεια τοῦ αἰῶνος/consummatio saeculi*)-Zeichen kosmischen Ausmaßes, die die Vorstellung bestimmen: Sonnen- und Mondverfinsterung, Herabfallen der Sterne vom Himmel, chaotische Erschütterung der Himmelsmechanik, wie ich hier einmal Matthäus 24, 29 (*δυνάμεις τῶν οὐρανῶν/virtutes caelorum*) interpretieren möchte, und schließlich das Vergehen von Himmel und Erde. Weltende und damit Ende allen Lebens bedeutet, ja *ist* Ende der Zeit. Diese prophezeite summative Vollendung der Zeit erfüllt genau das Bedingungsverhältnis von Welt und Zeit, von dem Nikolaus in der eingangs erwähnten philosophischen Zeitbestimmung in *De ludo globi* I sprach: ohne Welt – keine Zeit. Von der Forschung wird in diesem Zusammenhang auf Parallelen mit Elementen einer makrokosmischen Eschatologie samt Postexistenz und Unsterblichkeit der Seelen im Sinne der Ekpyrosis-Vorstellung in der Älteren Stoa, aber auch mit dem Glauben an eine allgemeine Totenaufstehung im Mithras-Kult hingewiesen.⁴⁸

Die allgemeine Auferstehung der Toten und das darauf folgende Allgemeine Gericht, ›zeitlich‹ ineins mit Spruch und Vollzug des Urteils, vollziehen sich nach der Verheißung des Neuen Testaments momenthaft, in der kurzen Dauer eines Augen-Blicks. Nikolaus deutet dieses komplexe Geschehen wegen seiner Instantaneität als ein schon zeitloses ›Geschehen‹, ein Begriff, der allerdings gar nicht verwendet werden dürfte, weil die mit ihm verbundene Sukzessionsvorstellung eine falsche Vorstellung suggeriert. Der heils-juridische ›Prozeß‹ wird nämlich keinen zeitlichen Prozeßcharakter mehr haben. Alle Prozeß-Momente – (Vorführung in der) Auferstehung, Spruch, Vollstreckung

⁴⁴ 1 Kor. 15, 52.

⁴⁵ *Sermo* CCX (207): h XIX/1, NN. 1, 5 u. 21; *De docta ign.* III, 10: h I, S. 149, Z. 17–21 (N. 239).

⁴⁶ *Crib. Alk.* II, 14: h VIII, N. 126, Z. 7–9.

⁴⁷ Matth. 24, 1ff. in Verbindung mit Jes. 13, 9–10.13.

⁴⁸ RAC I (1950) s. v. »Auferstehung II (des Menschen)«, 932 u. 926.

und Vollstrecktsein – sind keine zeitlichen Momente. Sie fallen zeitlich nicht auseinander, weil »überhaupt nichts zwischen ihnen ist« und sie »durch keinen Zeitmoment unterschieden sind, nicht einmal durch einen atomhaften«. ⁴⁹ Zeitlosigkeit ist ihre Struktur. Wenn sie zukünftig geschehen, werden sie ganz und gar zeitenthoben und prozeßlos sein, weil alles Bewegungsgeschehen schon aufgehört hat (*supra omne tempus – supra omnem motum – cessante motu*). ⁵⁰

Nikolaus ist sich bewußt, daß evidentermaßen kein Sterblicher ein solches Gericht je verstehen kann, das ohne jede Zeitstruktur und deshalb notwendigerweise unter Verzicht auf zeit-aufwendende Verhandlung des Falles, Beschluß und Verkündigung des Urteils stattfindet. Ein derart inkomprehensibles Gericht ist demnach für alle Menschen ein zu Lebzeiten rational nicht erklärbares Mysterium eschatologischer Theologie. Dieses Mysterium mag sich aufgrund einer gewissen Kongruenz der (zeitbezogenen) Merkmale, die zwischen jenem zeitenthobenen Gericht und der intellektualen Natur der Seligen bestehen wird, der Vernunftnatur vielleicht öffnen, wenn sie »der Zeit enthoben und der Vergänglichkeit in der Zeit nicht mehr unterworfen ist«. ⁵¹ Aber darüber spekuliert Nikolaus nicht mehr. Denn für die Sterblichen bleibt es ganz sicher beim *ignoramus*, nicht aber beim *ignorabimus*, ⁵² weil Nikolaus den vom Tode Auferstehenden eine sukzessionsfreie, alles zugleich erkennende Erkenntnis ⁵³ und ein Leben in Vernunft verheißt, das sich seiner erfreut, weil es von sich weiß, ⁵⁴ also Selbstbewußtsein hat, und für das Zeit nicht (mehr) eine Form der Anschauung ist, wie auch Räumlichkeit nicht mehr als Existenzbedingung der Seele angesehen wird.

⁴⁹ *De docta ign.* III, 10: h I, S. 149, Z. 17–21 (N. 239): Nec ... quidquam interest ... in momento fit ... nullo etiam indivisibili temporis momento distinguuntur.

⁵⁰ Mehrfach bestätigt in *De docta ign.*, z. B. III, 8: h I, S. 143, Z. 19f. (N. 228): *supra tempus ... resurgemus cessante motu, qui penitus sub motu nati sumus*; ebd. 10: S. 149, Z. 12–15 (N. 239): *supra omne tempus et motum ...*; S. 150, Z. 25f. (N. 242): *supra omnem motum et tempus et quantitatem et cetera temporis subdita resurrectio hominum est*; vgl. auch die folgende Anm.

⁵¹ Ebd. S. 149, Z. 22f. (N. 240).

⁵² *Ignoramus et ignorabimus* nach dem Physiologen E. Du Bois-Reymond, hier jedoch in anderem Sinne.

⁵³ *De mente* 11: h ²V, N. 133, Z. 18–21.

⁵⁴ *Crib. Alk.* II, 17: h VIII, N. 145, Z. 12f.: *Intellectualis est vita resurgentium, ut sciant et delectentur se vivere*.

4. Unsterblichkeit

Ich greife den vorhergehenden Gedanken des Nikolaus von Kues noch einmal auf, um von ihm aus dann zu einem anderen überzugehen. Die Vernunftseelen der Auferstandenen werden Erfahrung und Bewußtsein der eigenen, fortan zeitlosen Ewigkeit selbst erst unter der Bedingung einer zeitlosen, ewigen Heilszeit haben können. Die Erfahrung eigener Ewigkeit ist und bleibt für den Menschen unter den Erfahrungsbedingungen einer sukzessiven Weltzeit nur ein zu erhoffendes Zukunftsereignis, das von der »Hoffnungsstruktur des Glaubens« abhängt. Eine andere Erfahrung können die menschlichen Vernunftseelen jedoch bereits welthaft machen, die ihrer eigenen Unsterblichkeit.⁵⁵ Die cusanische Lehre von der Unsterblichkeit der Seele muß in diesem Zusammenhang wenigstens Erwähnung finden; sie braucht aber nach den vorausgegangenen Referaten⁵⁶ jetzt nicht mehr näher dargestellt zu werden. Zudem steht sie ja in der Tradition der weithin bekannten philosophischen Unsterblichkeitslehre der Antike und des Mittelalters, die in Platos Beweisen für die Unsterblichkeit (ἀθάνατος) und Unvergänglichkeit der Seele (ἀνώλεθος)⁵⁷ ihre grundlegende Formulierung gefunden hatte und in Verbindung mit der aristotelischen Lehre von der Leib-Seele-Einheit nach Kompatibilitätskriterien auch in die christliche Auferstehungstheologie integriert worden war.⁵⁸ Mit der Erkenntnis einer prinzipiellen Befähigung seiner Seele zur Unsterblichkeit, die er in der freien Hinwendung zum Unvergänglichen, in der Erkenntnis des Intelligiblen, in der Erfassung ewiger Wahrheiten macht, kann der Mensch aus eigener Erfahrung Wissen von ewig Gültigem gewinnen und sich wegen dieser Befähigung selbst als prinzipiell unsterblich beurteilen.⁵⁹ So gewinnt der Mensch Wissen über Zeitlos-Ewiges und erfährt sich in dieser Erkenntnisfähigkeit selbst als ein Wesen, das zeitentgrenzte ewige Existenz gewinnen kann.

⁵⁵ Vgl. z. B. *Sermo* CCLXXXVIII (285): V₂, fol. 278^{rb}: *Experimur capacitatem ... immortalitatis esse, quia ad ea inclinatur spiritus, quae sunt incorruptibilia etc.*; V₂, fol. 279^{ra}: *Videt igitur intellectus se immortalem, etc.*

⁵⁶ Vgl. vor allem K. KREMER, *Philosophische Überlegungen des Cusanus zur Unsterblichkeit der menschlichen Geistseele*, oben, 21–70.

⁵⁷ *Phaid.* 69e–107b; *Phaidr.* 245c–246a; vgl. auch *Nom.* 894ff. und *Pol.* 608d–611b.

⁵⁸ Vgl. z. B. THOMAS VON AQUIN, *Scg* IV 79; *S. th.* III, suppl. q. 75 a. 1–3.

⁵⁹ *Sermo* CCLXXXVIII (285): V₂, fol. 278^r–279^r; cf. *De docta ign.* II, 1: h I, S. 62, Z. 19–21 (N. 93); *De mente* 15: h ²V, NN. 156ff.

Der intensive Einfluß, den diese philosophische Unsterblichkeitslehre auf Nikolaus von Kues gewonnen hat, ist weitestgehend bekannt, in der kritischen Edition seiner Schriften aus den bekannten Quellen (u. a. Plato, Ps.-Hermes Asclepius; Albertus Magnus, Honorius von Autun, Johannes Scottus Eriugena)⁶⁰ differenziert nachgewiesen und, soweit nötig, samt kontroverser Diskussion dokumentiert. Dabei ist auch nicht untergegangen, daß die Doktrin von der Unsterblichkeit der Seele bei ihm nicht anders als bei den meisten christlichen Philosophen in die dogmatische Lehre von Auferstehung und ewigem Leben integriert und dadurch in entscheidender Weise modifiziert wurde. So kann der sterbliche Mensch die Unsterblichkeit, die alle Menschen von Natur aus ersehen, infolge des erbsündlichen Falls aus eigener Kraft nicht bewirken. Er bleibt nach christlicher Restitutionslehre⁶¹ angewiesen auf das gnadenhafte Vermittlungs- und Erlösungswerk des »Königs des ewigen, unsterblichen Lebens, Christus«,⁶²

⁶⁰ Aus den hier zutreffenden Quellen seien nur einige einschlägige Marginalnoten genannt:

zu PLATO, *Phaed.* (Cod. Cus. 177): vetus opinio abire animos ad inferos rursusque ad nos resurgere (7^v); animus non recipit mortem immortalis igitur; animus non solum immortalis sed imperdibilis (23^v); cum immortale sit incorruptibile igitur animus immortalis imperdibilis est. quare etc.; animus decedens praeter eruditionem nihil secum defert (24^r); ab alio duce de inferis reducuntur post longum circuitum temporis (24^v); de locis beatorum qui sine corporibus in eternum vivunt (27^r); quam spem habere debet propter animam mundanam (27^v);

zu ALBERTUS MAGNUS, *In De div. nom.* (Cod. Cus. 96; ed. L. BAUR: CT III. 1, Nr. 347: an anima habeat vitam inconsumptibilem? Nr. 348: anima rationalis incorruptibilis; Nr. 378: an omnia habeant unam formam? Nr. 459: nota hic pulchra de motu circulari animae; Nr. 522: nota pulchrum dictum Alberti quare anima sit indefectibilis; Nr. 526: resurrectio non erit contra nec praeter nec secundum, sed supra naturam. et nota differentiam; Nr. 562: cap. X de aeternitate; Nr. 564: aeternitas quasi extra terminos;

zu HONORIUS VON AUTUN, *Clavis physicae* (Cod. Paris. B. N. lat. 6734; ed. P. LUCENTINI, *Platonismo medievale*, II [Firenze 1979, ²1980] 83–109): Nr. 27: corpora in incorporea resolvuntur; Nr. 38: quid sit paradisus; Nr. 47: quomodo nihil novum (scil. in praesentis vitae curriculo); Nr. 51: quod non idem corpus resurget; Nr. 60: de corpore incorruptibili;

zu JOHANNES SCOTTUS ERIUGENA, *Periphyseon* I (Cod. Londin. B. L. Addit. 11035; ed. J. KOCH: MFCG 3 [1963] 84–100): beati a loco et tempore absoluuntur (fol. 46^r zu 482 D); nota hoc bene (zu: omnes . . . reuersuri sunt 483 A); nota quomodo corpus corrumpi potest (betr. elementorum solutio, fol. 55^r zu 492 B); ex incorporeis corpora et e converso (zu: corpora in incorporea posse resolvi, fol. 64^r zu 501 B).

⁶¹ S. dazu auch *De ludo* I: h IX, N. 52.

⁶² *Crib. Alk.* III, 19–20: h VIII, NN. 229f. u. 232; cf. ebd. II, 16: NN. 134 u. 138; *Sermo* CCLXX (267): V₂, fol. 226^{vb} u. ö.

der durch dieses Werk selbst Erbe der göttlichen Unsterblichkeit wurde und den Menschen zum Miterben machte.⁶³

5. Die kosmische Dimension der Auferstehungslehre

Über die personale Auferstehung hinaus verbindet Nikolaus mit der allgemeinen Auferstehung der Toten schließlich noch zwei weitere Aspekte: einen kosmischen und einen ekklesiologischen, beide mit entschieden eschatologischer Perspektive. Der ekklesiologische Aspekt, der vom Übergang der streitenden Kirche (*ecclesia militans*) am Welt- und Zeitenende in die eine, ewig triumphierende Kirche (*ecclesia aeternaliter triumphantium*) zu handeln hätte, aber auch von der neuen Art ihrer Einheit und einer neuartigen Hierarchie in ihr, schließlich von der personalen Identität und Vergöttlichung ihrer Glieder,⁶⁴ wäre aber in diesem Zusammenhang ein ganz neues Thema. Ich möchte ihn hier nicht weiter verfolgen,⁶⁵ sondern mich lieber gleich dem anderen Aspekt zuwenden. Denn ich halte ihn, vor allem in Verbindung mit einem in diesem Zusammenhang noch aufzugreifenden letzten Aspekt für das überraschendste, auffälligste und somit interessanteste Moment cusanischer Auferstehungsspekulation. Ich meine die kosmische Dimension, die Nikolaus mit dem Dogma der Auferstehung der Toten verbindet.

Die Auferstehungsproblematik hat Nikolaus von Kues, wie schon vielfach deutlich geworden ist, am intensivsten, d. h. in breitester Thematik, wenn auch nicht in große Breite und eher andeutend, in *De docta ignorantia* III, 8 (Christus ... caelos ascendit) behandelt. In ihr, also schon früh, bringt er die Rede auch auf die Vollendung des Universums.⁶⁶ Am Ende eines mehr oder weniger linear zu denkenden Evolutionsprozesses, am Ende der Zeit, die zwischen Welterschaffung

⁶³ Cf. *Cribr. Alk.* III, 20: h VIII, N. 234, Z. 1–4; *De aequal.*: V₂, fol. 262^{vb}; p II, 1, fol. 21^r (in fine), nach Röm. 8, 17 u. Tit. 3, 7; cf. DENZINGER Nr. 413.

⁶⁴ *De docta ign.* III, 12: h I, S. 158, Z. 27–29 (N. 256) u. S. 161, Z. 12–18.21–S. 162, Z. 6 (NN. 260f.).

⁶⁵ Darüber ausführlicher in den Anmerkungen zu *De docta ign.* III: NvKdÜ, H. 15c (Hamburg 1977) 153–156 und in meinem Beitrag *Nikolaus von Kues*, in: *Gestalten der Kirchengeschichte*. Hg. von M. Greschat. Bd. 4 Mittelalter II (Stuttgart et al. 1983) 303f.

⁶⁶ *De docta ign.* III, 8: h I, S. 144, Z. 20–S. 145, Z. 5 (N. 230). Zur Thematik s. den Beitrag von H. MEINHARDT, *Das Geheimnis des Todes und der Auferstehung Jesu Christi ...*, oben, 71–87.

und Weltende liegt, soll das Universum seine Vollendung durch die allgemeine Auferstehung der Toten finden. Dieser Vorstellung liegt folgende Überlegung zugrunde (*De docta ignorantia* III, 8, N. 230): Wenn einst alles Geschehen zum Ende kommt, muß notwendigerweise entweder das Universum total vergehen oder zu einem anderen vollendet werden. Verginge das Universum insgesamt, dann müßten mit ihm auch alle Menschen vergehen und eine Auferstehung fände nicht statt. Wenn aber (wie verheißen und wie geglaubt wird) die Menschen zur Unsterblichkeit auferstehen, wird auch das Universum erhalten bleiben. Denn die menschliche Natur ist wegen ihrer Stellung im Horizont von Zeit und Ewigkeit und als mediales Bindeglied zwischen Materie und Geist ein essentieller Teil des Universums und darin dessen Vollendung.⁶⁷ Zu dieser Vollendung bedarf es nicht auch noch der Auferstehung und des Erhalts anderen Lebens, da der Mensch auch dessen Vollendung ist.

Das theologische Fundament eines solchen kosmologisch gedachten Heilsgeschehens liegt in der neutestamentlichen Restitutionslehre des Kosmos (ἀποκατάστασις τῶν πάντων), der Rückversetzung von allem in einen früheren, besseren, vollkommeneren und dann unverlierbaren Zustand,⁶⁸ der Herstellung eines neuen Himmels und einer neuen Erde.⁶⁹ Auf diese auch in der Vätertheologie vertretene⁷⁰ Lehre von der allgemeinen und definitiven Vollendung der materiellen Welt, die wir gewöhnlich als Palingenese bezeichnen, spielt Nikolaus nur kurz an, ohne sie hier oder später systematisch weiter auszuführen.

Die kosmische Dimension dieser Überlegung wird durch eine andere, ebenfalls in *De docta ignorantia* angestellte Überlegung unterstrichen und verdeutlicht. Während es in jener Überlegung um die eschatologische Vervollkommnung des Kosmos durch die allgemeine Auferstehung geht, handelt es sich hier nun um die Frage des zeitlichen Endes eines Individuums und um die Frage nach seinem Wohin und Wo.⁷¹ Auffälligerweise wird diese Frage nicht im Zusammenhang mit

⁶⁷ Zur aristotelischen (s. *Phys.* III 6 207a13) Verbindung von universum und perfectum und der Übernahme aus MEISTER ECKHART (*Expos. l. Sap.*, n. 73, LW II, 403f.; *In Gen.* I, n. 13, LW I, 197, Z. 1–4) s. H. WACKERZAPP, *Der Einfluß Meister Eckharts auf die ersten philosophischen Schriften des Nikolaus von Kues (1440–1450)*: BGPhThMA 39, 3 (Münster 1962) 112.

⁶⁸ *Act.* 3, 21: tempora restitutionis omnium, quae locutus est deus per os sanctorum suorum a saeculo prophetarum; cf. *Matth.* 17, 11 et 19, 28.

⁶⁹ *Petr.* 3, 13; *Apoc.* 21, 1; cf. 65, 17; 66, 22.

⁷⁰ Cf. e. g. GREGOR VON NYSSA, *De anima et resurrectione*: PG 46, 148.

⁷¹ Über Tod als Auflösung handelt auch G. SANTINELLO unter Punkt III. 4. seines Bei-

der Auferstehungsproblematik im christozentrischen III. Buch behandelt, sondern im Rahmen der Kosmologie des II. Buches, und zwar im Kapitel über die terrestrischen Bedingungen,⁷² das wegen seiner spekulativ gewonnenen ›modernen‹ kosmologischen Ansichten damals wie auch später soviel Aufmerksamkeit gefunden hat.⁷³ Nach Überlegungen zu Bewegung und Nobilität, Form und Gestalt der Erde, zur Vielheit bewohnter Welten und zu den Arten ihrer Bewohner stellt Nikolaus angesichts einer allseitig anzunehmenden kosmischen Interdependenz die Frage nach dem Vergehen der Dinge (*corruptio rerum*) im Kosmos. Wissen bestehe nämlich nicht darüber, ob ein Individuum *total* vergehe, sondern nur darüber, daß ein Individuum, das in einer bestimmten Seinsweise existiert, hinsichtlich dieses Seinsmodus vergeht, wie das – ohne nähere Erläuterung zunächst – bei den Erdbewohnern so sei. Das Zugrundegehen der einen Seinsweise – so soll man wohl schließen – bedeute dann nicht Vergänglichkeit schlechthin; ein Übergang und damit Existenz in anderen Seinsweisen ist nicht ausgeschlossen, wohl aber der Tod, für den unter einem solchen kosmischen Gesetz kein Platz wäre, wie schon Vergil⁷⁴ sagte:

scilicet huc reddi deinde ac resoluta referri
omnia, nec morti esse locum, sed viva volare
sideris in numerum atque alto succedere caelo.

Kehre ja dorthin auch und schwebe, gelöst von den Banden,
Alles zurück, nicht herrsche wo Tod, es entschwinge sich lebend
Auf zu den Sternen, um heim zum erhabenen Himmel zu kehren.

Die Möglichkeit eines sukzessiven Seinsweisenwechsels wird vierfach bedacht. Die Frage des Nikolaus lautet:

Wer kann wissen, ob nicht

(1.) ein irdisches *Artindividuum* sich so auflöse, daß es insgesamt zu seinen Ursprüngen zurückkehre, von denen die einen meinen, es seien

trags *In welchem Sinne versteht Cusanus Charakter und wechselseitige Bezogenheit von Leib und Seele im Menschen?*, s. oben 3–20.

⁷² *De docta ign.* II, 12 *De condicionibus terrae*: h I, S. 108, Z. 29 – S. 110, Z. 12 (NN. 172–174).

⁷³ Einzelnachweise bei ST. MEIER-OESER, *Die Präsenz des Vergessenen. Zur Rezeption der Philosophie des Nicolaus Cusanus vom 15. bis zum 18. Jahrhundert*: BCG Bd. X (Münster 1989) 212ff.

⁷⁴ *Georgicon* IV 225–227; deutsche Übersetzung von W. Binder (Berlin – Stuttgart 1914) 116.

die *Sternregionen*; oder ob nicht, wie andere, die als Platoniker identifiziert werden, dagegen behaupteten

(2.) nur die (*Individual-?*)*Form* zu ihrem Urbild bzw. zur Weltseele zurückkehre; oder ob nicht, wie wieder andere meinten,

(3.) nicht sie, sondern die (*Art-?*)*Form* und diese nicht dorthin, zur Weltseele, sondern zu dem Stern zurückkehre, von dem das Individuum seine aktuelle terrestrische Form habe, der zurückbleibende Materiekörper aber zur (neuen?) Möglichkeit zerfalle, weil der beide einende Geist (*spiritus unionis*) – endogen oder exogen bedingt – seine Funktion aufgebe und in die interstellare Astralregion zurückkehre; oder ob schließlich nicht

(4) die Formen einer jeden Region in eine höhere Form übergangen, in der sie dann als in ihrem Ziel ruhten, das mit dem Ziel des Kosmos identisch sei.

Das sind Fragen, die in dem Sinn geprüft werden müßten, den Albertus Magnus schon benannt hatte, als er sagte,⁷⁵ man müsse sie prüfen, damit die Wahrheit besser hervorkäme. Nikolaus beläßt es aber beim Aufzeigen der Fragen.

Wir erkennen aber leicht, daß die drei erstgenannten Denkmodelle allesamt mit der Vorstellung von *resolutio* oder *dissolutio* eines Zusammengesetzten operieren, mit der Vorstellung des *reditus* einer so oder so bestimmten Form aus einer temporären Lebenswelt in eine andere Welt, aus der sie kam und in der sich ihr wieder neue Möglichkeiten ergeben, mit sideralem Fortleben nach einem körperlichen Tod, mit Astralregionen als Wohnstätte der Seelen Verstorbener etc. Damit wäre ein Kreislauf von Entstehen und Vergehen verbunden, der die Vorstellung eines Weltendes ebenso überflüssig machte wie Tod – und auch Auferstehung. Das ist ein Vorstellungsbereich, in dem verschiedene Vorstellungsformen des Weiterlebens einer unsterblichen Seele Platz haben: Reinkarnation, Metempsychose, Transmigration, Metempsychose u. ä. m.

Die vierte der genannten Möglichkeiten entspricht, unschwer erkennbar, mit ihrer mono-teleologischen Ausrichtung und palingenetischen Offenheit am ehesten christlicher Vorstellung. Gleichwohl wirft sie nach Meinung des Nikolaus von Kues noch eine Reihe von Fragen auf (s. N. 174), Fragen, die meiner Meinung nach das Auferstehungsdogma direkt tangieren. Sie sollen abschließend kurz benannt werden.

⁷⁵ ALBERTUS MAGNUS, *Liber de natura et origine animae*, Tract. II c. 7: Opera omnia XII (Münster 1955) 30, Z. 27–29.

6. Offene Fragen

(1.) Wie können niedere Formen durch eine höhere Form das Ziel, das in Gott liegt, erreichen?

(2.) Wie ist es zu verstehen, daß die höhere Seelenform zur Peripherie nach oben, der Materieleib zum Erdzentrum nach unten gehen, so daß sich beide zum ubiquitären Gott hin bewegen?

(3.) Wie ist es unter der Voraussetzung von Frage (2.) zu verstehen, daß Leib und Seele dereinst wiedervereint werden, wiederum in Gott?

Diese und weitere Fragen beantwortet Nikolaus hier nicht mehr, wie er auch die Fragen nach Möglichkeit oder gar Gültigkeit eines der zuvor genannten vier Denkmodelle offenläßt. Er beschließt die Diskussion und das Kapitel mit einem Verweis auf »weiter unten«, wo er »gemäß der von Gott inspirierten Wahrheit darüber noch einiges sagen« werde. Gemeint ist der Passus von *De docta ignorantia* III, 8–9, über den bereits oben gehandelt wurde.

»*iuxta inspiratam divinitus veritatem*« – Was Nikolaus von Kues über den Tod, über das Ende der Welt und der Zeit, über Auferstehung und Ewigkeit sagen kann, ist wenig, gerade nur soviel, wie die geoffenbarte Wahrheit preisgibt. »Niemand kann mehr darüber wissen, es sei denn, er habe darüber eine besondere Lektion von Gott erhalten.« Die göttlich inspirierte Wahrheit aber ist theologische Wahrheit, ist Theologie, die den Glauben an das Verkündete voraussetzt.

»Kein Mensch kann das *aus sich* wissen«, wonach Nikolaus fragte, als er traditionelle (in den Einzelheiten aber noch nicht identifizierte) Doktrinen der Philosophiegeschichte aufgriff. Nicht aus sich, aus keiner Erfahrung, auch nicht mit den Mitteln des Verstandes, der Vernunft oder Einsicht. Denn wonach gefragt wird, ist Zukünftiges; für eine rationale Antwort wäre Wissen über kontingente futura erforderlich, über das wir aber nicht verfügen. Die im angeführten Abschnitt *De docta ignorantia* II, 12 (NN. 172–174) wiederholt gestellte (rhetorische) Frage »*quis scire poterit?*« und die mehrfache Bekräftigung »wir können es nicht wissen«, »niemand weiß das«, gelten auch philosophisch. Der Wissensstand in all diesen Fragen ist das Nichtwissen: »*in ignorantia*« beschließt Nikolaus die ganze Diskussion, die aber, wie der Philosoph weiß, in kosmischer Dimension⁷⁶ gesehen werden muß. Im Zustand des Nichtwissens beendet er die Frage, in der er sich

⁷⁶ *De docta ign.* II, 12: h I, S. 108, Z. 29–S. 109, Z. 1 (N. 172): postquam est unus mundus universalis et proportionales influentiales omnium particularium stellarum ad invicem.

schließlich noch als belehrt (*doctus*) erweist, indem er solches ›Wissen‹, wie andere zu haben vorgaben, als nicht wißbar aufweist. Indem er sich aber mit solchen Doktrinen vertraut zeigt, präsentiert sich Nikolaus kenntnisreich und wissensstolz als der Gelehrte von Kues, wo er die Schrift beendet hatte, die er dem in Florenz beim Konzil weilenden Freund, dem Kardinalpriester Giuliano Cesarini widmete.

Wer sind die anderen, die solche Theorien verbreitet hatten? Von welchen ›Platonikern‹ spricht Nikolaus in Zusammenhang mit der Rückkehr der Formen zur Weltseele? Woher hat Nikolaus diese Kenntnisse? Es stellt sich die Frage nach seinen Quellen. Pagane Vorstellungen wie die eines sideralen Fortlebens nach dem Körper-Tod, andersmenschlich-brüderlicher Intelligenzen in einem unendlichen Kosmos, ferner Sternenwelten als Seelensitz verstorbener Erdbewohner⁷⁷ denkt man 1439/1440 wohl kaum in Münstermaifeld, Koblenz oder Kues. Was Nikolaus in diesen Jahren traktierte, stammt aus der großen abendländischen Tradition, von der er einiges vielleicht im Studium in Padua gehört hatte. Es hat seine Herkunft aus orphisch-pythagoreischen und hermetischen, platonisierenden und peripatetisierenden und auch aus arabischen Quellen, wie Albertus Magnus in Referat und Diskussion in *De natura et origine animae*⁷⁸ aufgewiesen hat. Was die diesbezügliche Kenntnis des Nikolaus angeht, kann man vor allem an die Diskussionen im Kreis um Bessarion und dessen Lehrer Georgios Gemistos/Plethon denken, die 1437 mit der griechischen Gesandtschaft zum Unionskonzil nach Ferrara/Florenz kamen. Plethon wußte manches über Herkunft und Transmigration der Seele, wie seine wahrscheinlich kurz darauf, wohl in den 40er Jahren verfaßten Kommentare zu den Chaldäischen Orakeln zeigen.⁷⁹ Für detailliertere Kenntnis über die Herkunft dieser Gedanken sind aber noch weitere Quellenstudien erforderlich.

Nikolaus von Kues hat *diese* Fragen nach den Weisen von Zeitlichkeit oder Ewigkeit der menschlichen Seele später nicht mehr aufgegriffen. Über den Grund dafür kann man nur mutmaßen. War er nicht mehr naiv genug, sich in solcher Gelehrsamkeit zu präsentieren? Schienen ihm derart pagane Überlegungen für einen Kardinal und Bischof inopportun? Vielleicht ist die Antwort ganz schlicht: Was er

⁷⁷ S. oben, Anm. 1.

⁷⁸ Tract. II *De natura animae non coniunctae corpori secundum quod ipsa est in se corpore resoluta per mortem*: Opera omnia XII (Münster 1955) 18–44.

⁷⁹ S. dazu C. M. WOODHOUSE, *Gemistos Plethon. The Last of the Hellenes* (Oxford 1986) 48–51, 53–59, 74–76.

über den theologischen Auferstehungsglauben hinaus vom Tod *wissen* kann, ist wenig. Alles, was er darüber *weiß*, hat er später – eindrucksvoll lapidar – in dem einen Satz ausgedrückt: *Moriendum omnino est*. – »Sterben muß man eben.«⁸⁰ Aber selbst dieses Vorauswissen basiert nur auf Fremderfahrung. Sterbliche kennen den *dolor mortis* nicht im voraus,⁸¹ allenfalls aus dem Nacherleben.

Nikolaus kenne den Tod nur aus dem unwirklichen, gefahrlosen »Nacherleben« des Sterbens Jesu, kritisiert Karl Jaspers in seinem Cusanus-Buch in dem Abschnitt »Wie Cusanus vom Tode weiß«.⁸² In seiner Wertung des Cusanischen Wissens vom Tode erhebt Jaspers den Vorwurf der Unklarheit und Selbsttäuschung, die »nicht Irrtümer, sondern existentielles Versagen« seien: »Cusanus weiß nicht, weder theoretisch noch praktisch, von dem Mut dessen, der das Leben wagt, dem eigenen Lebenswillen nicht entsagt, aber ihm überlegen ist, der gelassen stirbt, wie Sokrates, ohne Erwartungen, in der Ruhe des Nichtwissens.« Jaspers hat Recht, soweit es das betrifft, was er von Nikolaus einfordert, »existentielle Erfahrung«, nach seinem Verständnis. Der Vorwurf, Nikolaus halte angesichts des Todeswissens nur »metaphysische Großartigkeit« bereit, trifft zu, wenn damit seine theologische Thanatologie, sein wieder und wieder verkündetes *credo in vitam aeternam*, sein *expecto resurrectionem mortuorum* gemeint sind, in denen sich die Erwartungen seines Glaubens artikulieren. Die apokalyptische Vision vom radikalen »Triumph des Todes«, wie Pieter Breughel sie hundert Jahre später imaginierte,⁸³ war Cusanus fremd. Vielleicht starb er in Todi gelassen wie Sokrates; aber gewiß nicht ohne diese Erwartungen. Sein *Wissen* vom Tode reduzierte sich auf das beunruhigende *Moriendum omnino est*. Sein *Wissen* vom Danach blieb in *ignorantia*. Und das ist auch eine Form Cusanischen Nichtwissens.

⁸⁰ *De ludo* I: h IX, N. 52, Z. 5f.

⁸¹ *Cribr. Alk.* II, 17: h VIII, N. 144, Z. 11f.; cf. *Sermo* CCLXX (267) »Ecce ascendimus Ierosolimam«: V₂, fol. 226^{vb}.

⁸² K. JASPERS, *Nikolaus Cusanus* VII. 3. b) (München 1994, München – Zürich ²1987) 245–248; das Zitat 248.

⁸³ PIETER BREUGHEL D. Ä., »*Triumph des Todes*«, Madrid, Museo del Prado.

DISKUSSION

Gesprächsleitung: (Dr. Hermann Schnarr, Trier)

KREMER: Ich möchte zwei Dinge ansprechen. Zunächst etwas Kurzes. Bei der Vorstellung von *tempus, perpetuum* und *aeternitas* kamen Sie auch auf das *posse fieri*, das Werdenkönnen, zu sprechen. Ich darf darauf hinweisen, daß Nikolaus hier eine Wandlung durchgemacht hat. In der Schrift *De mente* von 1450 wird *posse fieri* eindeutig dem trinitarischen Bereich zugeteilt, und zwar der göttlichen Unitas. Es ist also etwas Ungeschaffenes und Göttliches. In *De venatione sapientiae* von 1462, also 12 Jahre später, ist das *posse fieri* eindeutig ein *creatum et initiatum*, also etwas Geschaffenes, und es hat einen Anfang. Es ist die Voraussetzung dafür, daß überhaupt eine raumzeitliche Welt entstehen kann. Wie es zu dieser Wandlung bei Cusanus kommt, weiß ich selber nicht. Sie haben sodann sehr schön gebracht, daß die Zeit ein Ende haben wird. Damit werden gelegentliche Äußerungen, wie man sie auch bei Josef Koch und bei Ernst Hoffmann finden kann, daß Welt und Zeit keinen Anfang und auch kein Ende haben, widerlegt. Ich finde allerdings eine Spannung in den Aussagen des Cusanus über die Zeit. Sie haben die bekannte Definition gebracht: *tempus imago, creatura aeternitatis*. Das läßt sich soundso oft bei Cusanus belegen. Ich will das, was ich sagen will bzw. die Spannung an einer Sachlage verdeutlichen, die Sie alle kennen. In den *Confessiones* befaßt sich Augustinus ebenfalls mit dem Zeitproblem. Seine Lösung spitzt sich dort auf die Frage zu, wo er diese drei, nämlich das *Praesens*, das *Praeteritum* und das *Futurum*, sehe. Seine Antwort lautet: Nirgendwo anders als in der Seele, der *anima*. Er spricht dort von einer *distentio animi*. Deshalb sagen viele, Augustinus näherte sich da an moderne Konzeptionen an, etwa an die transzendentalphilosophische Lösung des Zeitproblems im Sinne Kants. In der letzten großen Schrift, *De civitate Dei*, werden *mundus et tempus* als zugleich geschaffen bezeichnet. Nun ist es bei Cusanus so, daß wir neben der Bestimmung *tempus* als *creatura* bzw. *imago aeternitatis* in *De ludo globi* drei Stellen haben, die in eine andere Richtung zielen. Die erste Stelle lautet: »Hebt man die Verstandesseele auf, kann [die Zeit] weder sein noch gedacht werden, da sie der Grund oder die Zahl der Bewegung ist.«¹ Die zweite Stelle lautet: »So sind das Jahr, der Monat, die Stunden Instrumente

¹ *De ludo* II, N. 93, Z. 13f. Sublata rationali anima [tempus] non posse aut esse aut cognosci, cum sit ratio seu numerus motus.

des durch den Menschen geschaffenen Zeitmaßes«. ² Die dritte Stelle heißt: »Es hängt also nicht der Grund der Seele von der Zeit ab, sondern der Grund des Maßes der Bewegung, das Zeit genannt wird, hängt von der Verstandesseele ab; deshalb ist die Verstandesseele nicht der Zeit unterworfen, sondern verhält sich vorgängig zur Zeit, vergleichbar dem Gesichtssinn zum Auge; vermag dieser auch nicht ohne Auge zu sehen, so erhält er doch nicht vom Auge, daß er Gesichtssinn ist, weil das Auge [bloß] sein Organ ist.« ³ Jetzt meine Frage: Wie vertragen sich diese drei Äußerungen, die der Zeit jeden extramentalen Seinsmodus absprechen, mit der Auffassung von der Zeit als *imago* bzw. *creatura aeternitatis*? Ist der späte Cusanus 1463 auf dem Weg in die Richtung, die Kant eingeschlagen hat, ohne natürlich die spezifische kantische Position anzupeilen, daß die Zeit eine Form der inneren Anschauung sei?

SENGER: Ganz kurz zum *posse fieri*. Dieser Wechsel von *De mente* zu *De venatione sapientiae* ist ganz einfach durch einen Lernprozeß des Nikolaus zu erklären. Es ist offenbar gefährlich zu sagen, *deus est posse fieri*. Er präzisiert das nun und sagt: Gott ist insofern das *posse fieri*, als er das Werdenkönnen aller Dinge ermöglicht und die Möglichkeit des Werdenkönnens geschaffen hat (*De ven. sap.* 9, N. 23–25). Wir haben ja noch ein anderes Beispiel in *De docta ignorantia* II, 12 für einen Lernprozeß des Cusanus: Er überlegt dort, ob die Seele beim Tode zu einer Galaxie zurückgeht. Er weiß vor allen Dingen ganz gut zu lernen, wo die problematischen Stellen sind. Und so weiß er dann irgendwann nach *De mente*, daß es zu gefährlich ist zu sagen: *deus est posse fieri*. Nein, Gott hat das *posse fieri* geschaffen, und dieses *posse fieri* hat einen Anfang. Sehen Sie das auch so?

KREMER: Ja.

SENGER: Bei dem zweiten tut sich mir eigentlich keine Schwierigkeit auf. Ich denke, die Parallelität zur Zahl kann uns da helfen. Es gibt einen doppelten Zeitbegriff, wie es einen doppelten Zahlenbegriff gibt. Bei der Zahl hat Aristoteles uns das schon gelehrt. Es gibt die zählende Zahl und die gezählte Zahl. Die Zahl, gemäß der Gott alles

² Ebd. N. 94, Z. 4f. Sic annus, mensis, horae sunt instrumenta mensurae temporis per hominem creatae.

³ Ebd. N. 94, Z. 6–10. Non igitur dependet ratio animae a tempore, sed ratio mensurae motus, quae tempus dicitur, ab anima rationali dependet; quare anima rationalis non est tempori subdita, sed ad tempus se habet anterioriter sicut visus ad oculum, qui, licet sine oculo non videat, tamen non habet ab oculo, quod est visus, cum oculus sit organum eius.

geschaffen hat nach Ordnung, Maß und Zahl, wie es im Alten Testament steht, das ist die Zahl, die Gott geschaffen hat. Parallel dazu hat er die Zeit und das *posse fieri*, das Werdenkönnen der Dinge, geschaffen. Platonisch oder besser augustinisch gesprochen: In den Ideen bzw. in der *ratio mundi*, im Denken Gottes ist alles vorgedacht. Die Zahl, mit der wir z. B. die Äpfel zählen und die Leute, unter die die Äpfel zu verteilen sind, das ist eine andere Zahl. Das ist die Zahl, die wir täglich brauchen, und die wir selbst in Zahlensystemen entwickeln. Und wir teilen die Zeit ein in das Jahr, 12 oder 10 Monate, das spielt keine Rolle. Das ist das operationale Instrument, mit dem wir Zeit gliedern, die von Gott geschaffen ist. So wie wir mit diesen Zahlen als Operationseinheiten Einheit und Vielheit bestimmen. Das wäre mein Verständnis und ein Ausweg.

KREMER: Es bleibt der Widerspruch bestehen, daß einerseits die Zeit als *creatura aeternitatis* bezeichnet wird, wofür wir viele Belege haben, und daß bei dem ganz späten Cusanus dieselbe Zeit als vom Menschen geschaffen bezeichnet wird. An der einen Stelle sagt er ganz deutlich: die *mensura temporis* ist durch den Menschen geschaffen, nicht nur die Zeiteinteilungen wie Jahr, Monat, Stunden.

SENGER: Das ist das Problem dieser Doppelpoligkeit von *aeternum*. Im *aeternum*₂ ist vielleicht diese Aporie aufgehoben.

KREMER: Ich will jetzt die Diskussion nicht auf diesen einen Punkt verengen. Wir haben doch zugleich die andere Sache: Hebt man die *anima rationalis* auf, dann kann die Zeit weder sein noch gedacht werden. Das ist doch, wenn Sie so wollen, genau der kantische Standpunkt, wenn man jetzt einmal ausklammert, daß bei Kant die Zeit als Anschauungsform des inneren Sinnes erklärt wird. Es ist doch genau diese Position, daß Zeit total von der *anima rationalis* abhängt.

SENGER: Nein, da würde ich widersprechen, Ihnen und dem Nikolaus.

von BREDOW: Ganz kurz die Gegenposition. Es ist ein Unterschied, ob von der Zeit als geschaffener im allgemeinen die Rede ist, oder ob hier darauf hingewiesen wird, daß die Zeit als *instrumentum* gebraucht wird. Nicht nur die Zeit wird als Instrument gebraucht, sondern z. B. auch ein Mensch kann als *instrumentum* gebraucht werden. Und das ändert an seinem eigentlichen Menschsein gar nichts.

KREMER: Gut, aber dieses Instrument der Zeit, das der Mensch gebraucht, was ich Ihnen völlig zugestehe, ist vom Menschen geschaffen.

von BREDOW: Ja.

SCHNARR: Ich glaube, vom Menschen geschaffen sind nur die Maßeinheiten, nicht die Zeit selber.

KREMER: Die *mensura temporis* ist laut Cusanus vom Menschen geschaffen.

SCHNARR: Ja, die *mensura temporis*. Aber das ist das Jahr, der Monat und die Tage.

KREMER: Ja, die dann natürlich auch.

LANDAU: Ich möchte noch etwas Ergänzendes zum Raum- und Zeitproblem bei Nikolaus von Kues sagen. Mit dem philosophischen Gottesnamen das »Nichtandere« in der gleichnamigen Spätschrift »Vom Nichtanderen« ist Cusanus in der Lage, über die neuplatonischen Letztbestimmungen des Ps.-Dionysius hinauszugehen, was ihm ein ursprüngliches Raum- und Zeitdenken eröffnet. Das definitorische Nichtandere überbietet das »Eine (vor dem Einen)« und den »Augenblick«, respektive Raum und Zeit. Diese Gottesnamen antizipieren Cusanus zufolge zwar das Nichtandere, werden aber im Anschluß an das Florilegium aus Ps. Dionysius, dem Mittel- und Herzstück dieser Schrift, durch das spekulative Definitionsdenken des Nichtanderen transzendiert, präzisiert und definiert. Das Nichtandere definiert sich selbst und alles Andere. Sicherlich sind die beiden Definitionsformeln bekannt: »Das Nichtandere ist nichts anderes als das Andere«. – »Das Andere ist nichts anderes als das Andere«. Entsprechend der zweiten Definitionsformel lassen sich das Eine und der Augenblick, respektive Raum und Zeit, durch das überräumliche und überzeitliche Nichtandere definieren: Das Eine ist nichts anderes als das Eine. Der Augenblick ist nichts anderes als der Augenblick. Der Raum ist nichts anderes als der Raum. Die Zeit ist nichts anderes als die Zeit. Und wie es Prof. Kremer schon angeführt hat, verdeutlicht das bei Cusanus immer wieder vorkommende spekulative Gedankenexperiment der Wegnahme des ersten Prinzips das Ende von Raum und Zeit. Denn nimmt man, so heißt es in modifizierter negativer Theologie, das Nichtandere weg, gibt es keinen Raum und keine Zeit mehr. Zudem werden in der besagten Schrift die Problemfelder Zeitabschnitte, Dauer und Ewigkeit im Horizont des Nichtanderen erörtert. Das spekulative Definitionsdenken ermöglicht es Nikolaus von Kues, abschließend gesagt, Raum und Zeit über die Vorgaben der Tradition hinaus in der, wie ich finde, für sein Spätwerk programmatischen und »sachgerechten« Einfachheit zu denken.

BLUM: Herr Senger, Sie haben bei der Auferstehung davon gesprochen, daß die von den Toten Auferstandenen eine sukzessionsfreie Erkenntnis haben. Und ich glaube, Sie haben auch »selbstbewußte Erkenntnis« gesagt. Dazu habe ich zwei Fragen: Erstens eine praktische: Wo steht das? Ich möchte das gerne nachlesen. Zweitens möchte ich doch ganz gerne wissen, was unter dieser selbstbewußten Erkenntnis zu verstehen ist, – vor allem im Unterschied zu anderen Formen des Selbstverhaltens, die bei Cusanus ja immer wieder vorkommen und thematisiert werden.

SENGER: Nein, das kann ich leider nicht; denn ich habe nicht mehr darüber gefunden. Es wird ganz einfach und schlicht gesagt, sie erfreuen sich dieses Zustandes. Und Nikolaus sattelt noch drauf, daß die Auferstandenen um diesen Zustand wissen.⁴ Und ich interpretiere das als Selbstbewußtsein. Natürlich ist das eine analoge Redeweise, weil es ja schon ein nicht mehr weltliches, sondern ein überweltliches Wissen ist. Von dieser Wissensform wissen wir nicht viel zu sagen; deswegen ist wahrscheinlich auch die Redeweise des Nikolaus so kurz. Ich kann die Linie nicht weiter ausziehen und muß sie in dieser Kürze stehen lassen.

WOLF: In der Schrift *Consolatio philosophiae* des Boethius spielen die Begriffe *tempus*, *aeternitas*, *perpetuitas* eine große Rolle. Ewigkeit wird dort bestimmt als *interminabilis vitae tota simul ac perfecta possessio*. Inwieweit ist Cusanus damit vertraut?

KREMER: Cusanus kannte das Werk *Consolatio philosophiae* des Boethius. Es ist enthalten in der Kueser Handschrift Nr. 191.

SAKAMOTO: In Japan haben wir sehr viele Religionen, von denen die meisten irgendwie an die Unsterblichkeit und ein ewiges Leben nach dem Tode glauben. Aber die Japaner haben große Schwierigkeiten mit der Lehre von der Auferstehung der Toten. Ähnlich wie die heidnischen Hörer dies bei der Areopagrede des Apostels Paulus schon hatten. Könnten Sie, Herr Senger, uns Japanern einen manuduktorischen Weg zur Annäherung an dieses Geheimnis der Auferstehung von den Toten zeigen?

SENGER: Entweder müßte jemand auf dem Hauptplatz in Tokyo das nachzuvollziehen versuchen, was Paulus seinerzeit in seiner Rede auf dem Areopag zu Athen getan hat. Oder man könnte auf den Versuch verweisen, den Nikolaus in seiner Schrift *Vom Frieden im Glauben* bei dem Syrer gemacht hat: Fast jede Religion hält daran fest, daß die

⁴ S. oben, Anm. 53 u. 54.

sterbliche Menschennatur eines jeden Menschen nach dem zeitlichen Tod zu immerwährendem Leben auferstehen wird. Dieser Glaube setzt aber die Einung der menschlichen Natur mit der göttlichen voraus, welche sich vorgänglich in einem Menschen, nämlich in Jesus Christus, ereignet haben muß. In ihm wird die menschliche Natur, die eine ist, und durch die alle Menschen Menschen sind, der göttlichen und unsterblichen geeint, damit so alle Menschen, die derselben Natur sind, die Auferstehung der Toten erlangen.

RITTER: Ich habe auch Schwierigkeiten mit dem Maß der Zeit. Ich würde schon sagen, daß die Maßeinheiten der Zeit vom Menschen geschaffen sind. Aber das Maß der Zeit?

SENGER: Ich hoffe, es nicht gesagt zu haben. Ich sage es nicht. Herr Kremer vertritt hier eine andere Auffassung.

AUFERSTEHUNG UND UNSTERBLICHKEIT ALS FRAGE DER GRUNDLEGUNG VON RELIGION

Von Walter Andreas Euler, Trier

Seit frühester Zeit steht das Phänomen der Religion in einer engen Beziehung zur Vorstellung einer den Tod des Menschen überdauernden Existenz. Das bloße Faktum der Bestattung der Verstorbenen sowie zahlreiche Funde von Grabbeigaben belegen, daß bereits in einem sehr frühen Stadium der Menschheitsgeschichte ein wie auch immer geartetes Weiterleben nach dem physischen Tod angenommen wurde. Um den Toten eine gute Fortexistenz zu sichern (und mitunter auch, um sich vor ihrem bösen Einfluß zu schützen), wurden kultartige Handlungen vollzogen, die als an gewisse Lehren und Vorstellungen gebundene religiöse Akte bezeichnet werden müssen. In dem Standardwerk *Die Religionen der Menschheit* heißt es dazu im Kapitel »Religion in prähistorischer Zeit«:

»Daß der tote Mensch in der frühzeitlichen Religionsgeschichte eine Rolle gespielt hat . . . kann nicht bezweifelt werden. Daß Tod und Tote eine der wichtigsten Quellen für religiöse Erfahrungen waren, dürfte unbestreitbar sein. Zu erschließen ist die Einstellung dazu aus dem Bestattungsbrauch und dem damit verbundenen Totenkult. Zwei Hauptmomente werden hier von Anfang an deutlich: Abwehr des bedrohlichen Toten bis hin zur Vernichtung des Leichnams . . . und verehrende Pflege der sterblichen Reste. Beides schließt einander nicht aus. Dabei ist es auffallend, daß die frühesten bisher bekannten altsteinzeitlichen Beisetzungen nicht unbedingt auf Totenabwehr schließen lassen, sondern eine geordnete Bestattung mit gewissem Zeremoniell, sorgfältiger Pflege und teilweise sogar Orientierung der Leiche zu erkennen geben. Später treten auch Beigaben hinzu. Oft ist die Bestattung mit Wohnhöhle und Herd verbunden: der Grabplatz liegt nicht selten unter der Feuerstelle in der Höhle, also im kultischen Zentrum des Wohnraumes. . . . Daß irgendeine Form der Fortexistenz der Toten geglaubt wurde, ist nicht zu bezweifeln.«¹

Die zuletzt genannte Schlußfolgerung hat für alle in Geschichte und Gegenwart bedeutsamen Religionen gleichermaßen Gültigkeit. Die Religionsgeschichte der Menschheit überliefert eine immense Fülle von eschatologischen Vorstellungen,² deren gemeinsames Charakteri-

¹ F. HEILER, *Die Religionen der Menschheit*. Neu herausgegeben von K. Goldammer (Stuttgart 41982) 45; vgl. dazu auch E. O. JAMES, *Religionen der Vorzeit* (Köln 1960); K. J. NARR, *Beiträge der Urgeschichte zur Kenntnis der Menschennatur*, in: *Neue Anthropologie* Bd. 4: Kulturanthropologie, hg. v. H.-G. Gadamer u. P. Vogler (Stuttgart 1973) 31f.; M. ELIADE, *Geschichte der religiösen Ideen. I. Von der Steinzeit bis zu den Mythen von Eleusis* (Freiburg-Basel-Wien 21979) 20ff.

² Vgl. dazu F. HEILER, *Erscheinungsformen und Wesen der Religion* (Stuttgart 1961) 515–540.

stikum der Glaube ist, daß der Tod nicht das Ende des Lebens darstellt. In der *Erklärung über das Verhältnis der Kirche zu den nichtchristlichen Religionen* des II. Vatikanischen Konzils werden die Grundanliegen aller Religionen in ebenso einfacher wie umfassender Weise dargestellt:

»Die Menschen erwarten von den verschiedenen Religionen Antwort auf die ungelösten Rätsel des menschlichen Daseins, die heute wie von je die Herzen der Menschen im tiefsten bewegen: Was ist der Mensch? Was ist Sinn und Ziel unseres Lebens? Was ist das Gute, was die Sünde? Woher kommt das Leid, und welchen Sinn hat es? Was ist der Weg zum wahren Glück? Was ist der Tod, das Gericht und die Vergeltung nach dem Tode? Und schließlich: Was ist jenes letzte und unsagbare Geheimnis unserer Existenz, aus dem wir kommen und wohin wir gehen?«³

Dieser Aufzählung zufolge bildet das Problem der Eschatologie eine wesentliche Dimension der Religion. Ob und in welcher Weise eschatologische und religiöse Thematik bei Nikolaus von Kues miteinander verflochten sind, ist nun genauer zu untersuchen.

I

Das Phänomen der Religion hat Nikolaus von Kues verschiedentlich beschäftigt. Es ist wohl kaum übertrieben und dies wird im folgenden deutlich werden, das Thema Religion als eines der zentralen Anliegen seines Denkens zu betrachten. Dabei ist zu beachten, daß Cusanus nicht nur von der Religion handelt, wenn er den Begriff *religio* verwendet. Dieser Terminus besitzt nämlich bei ihm ein weites Bedeutungsspektrum, er kann Religion in dem, in der Neuzeit dominierenden Verständnis, aber ebenso Religiosität, Frömmigkeit und Gottesverehrung meinen und steht damit vielfach synonym zu Ausdrücken wie *secta*, *pietas*, *fides*, *cultus divinus*, *devotio*, *contemplatio* u. ä., die deshalb auch oftmals an seine Stelle treten. Bezüglich der Facetten des Begriffs sei auf die Untersuchung *Religio. Die Geschichte eines neuzeitlichen Grundbegriffs vom Frühchristentum bis zur Reformation* von Ernst Feil verwiesen, die ein Kapitel über Nikolaus von Kues enthält.⁴

Das sich in der genannten Begriffsfülle ausdrückende komplexe Sachproblem der Religion wird im cusanischen Werk wohl am eindringlichsten in *De pace fidei* entfaltet. Dies ist nicht erstaunlich, denn um das erklärte Ziel der Schrift, die Versöhnung der Religionen, den

³ LThK², Erg.-Bd. III (Freiburg-Basel-Wien 1968) 489.

⁴ (Göttingen 1986) 138–159.

im Titel postulierten »Frieden im Glauben«, zu erreichen, eruiert Cusanus das, was allen Religion gemeinsam zugrunde liegt, was sie – in seiner Diktion ausgedrückt – übereinstimmend voraussetzen.⁵

Alle Religionen fußen auf der gemeinsamen Menschennatur. Diese wird im ersten Kapitel der Schrift, in einer Rede des Rangersten der Gesandten der Völker an Gott-Vater folgendermaßen charakterisiert:

»Herr, König des Universums, was hat ein jedes Geschöpf, das Du ihm nicht gegeben hast? Dir gefiel es, den Leib des Menschen aus dem Lehm der Erde zu bilden und ihm einen verständigen Geist einzuhauchen, damit in ihm das Bild Deiner unaussprechlichen Kraft aufleuchte. . . . Und obwohl dieser vernünftige Geist, in Erde gesät und von Schatten umfassen, das Licht und den Anfang seiner Herkunft nicht sieht, hast Du ihm doch all das anerschaffen, durch das er, zum Staunen erweckt über das, was er mit den Sinnen erreicht, irgendwann die Augen des Geistes zu Dir, dem Schöpfer aller Dinge, erheben, mit Dir in höchster Liebe vereint werden und so schließlich zu seinem Ursprung mit Frucht zurückkehren kann.«⁶

In dieser Rede werden in knappen Worten die Grundlinien einer theologischen Anthropologie skizziert. Der Mensch ist ein geistbegabtes Geschöpf Gottes, in dem die *imago* des Schöpfers aufleuchtet. Deshalb kann er sich aus dem Irdischen erheben und strebt danach, mit Gott, seinem Ursprung, vereint zu werden.

Einige Passagen weiter im Text von *De pace fidei* erläutert Gott-Vater selbst, daß das menschengewordene Wort Gottes Zeugnis für die Wahrheit gab, daß – so wörtlich – »der Mensch aufnahmefähig für das ewige Leben sei, zu dessen Erlangung das tierhafte und sinnliche Leben für nichts zu erachten sei und daß jenes ewige Leben nichts anderes sei als das tiefste Verlangen des inneren Menschen, nämlich die Wahrheit, die allein erstrebt wird und die, da sie ewig ist, den Geist ewig nährt.«⁷ Diese Kennzeichnung des ewigen Lebens als tiefstes Verlangen (*ultimum desiderium*) des Menschen wird im Kap. 13 nochmals aufgegriffen und an dieser Stelle als Sehnsucht nach Glückseligkeit (*felicitas*) beschrieben.

⁵ Vgl. *De pace* 4: h VII, N. 10; S. 11, Z. 11f. – Zu *De pace fidei* vgl. u. a. die einzelnen Beiträge in MFCG 16 (1984): *Der Friede unter den Religionen nach Nikolaus von Kues*; W. HEINEMANN, *Einheit in Verschiedenheit. Das Konzept eines intellektuellen Religionsfriedens in der Schrift »De pace fidei« des Nikolaus von Kues* (Altenberge 1987) 52ff.; W. A. EULER, *Unitas et Pax. Religionsvergleich bei Raimundus Lullus und Nikolaus von Kues* (Würzburg-Altenberge 1995) 160ff. – Zur Relevanz des Terminus *praesupponere/praesuppositio* in *De pace fidei* vgl. K. KREMER, *Die Hinführung (manuductio) von Polytheisten zum Einen, von Juden und Muslimen zum Dreieinen Gott*, in: MFCG 16 (1984) 126f.

⁶ *De pace* 1: h VII, N. 3; S. 4, Z. 21–S. 5, Z. 10.

⁷ Ebd. 2: h VII, N. 7; S. 9, Z. 2–6.

»Die Menschen erstreben die Glückseligkeit, welche das ewige Leben ist, in keiner anderen Natur als ihrer eigenen. Der Mensch will nichts anderes sein als Mensch, nicht Engel oder eine andere Natur. Es will aber ein glücklicher Mensch sein, der die letzte Glückseligkeit erlangt. Diese Glückseligkeit ist nichts anderes als der Genuß oder die Einung des menschlichen Lebens mit seiner Quelle, aus der das Leben selbst fließt, und es ist das unsterbliche göttliche Leben.«⁸

Diese Glückseligkeit ist der zentrale Gegenstand der Religion, denn – so Cusanus – jeder Religion geht es um die Hoffnung aller, irgendwann die Glückseligkeit erlangen zu können.⁹ »Diese Hoffnung ist allen Menschen gemeinsam aus einem angeborenem Verlangen heraus, dem die Religion folgt, welche in gleicher Weise allen angeboren ist.«¹⁰ Diese Schlußfolgerung findet sich in ähnlicher Weise an mehreren Stellen im Schrifttum des Cusanus. So heißt es entsprechend in *De coniecturis* II, 15: »Allen Menschen ist von Natur aus eine gewisse spezifische Religion eigen, die ein höheres unsterbliches Ziel verspricht«,¹¹ und im Kontext des 15. Kapitels von *De mente*, in dem Argumente für die Unsterblichkeit des Geistes vorgetragen werden, erscheint das Faktum der auf ewiges Leben bezogenen *religio connata* als Argument für die Wahrheit der Unsterblichkeitsdoktrin: »Die angeborene Religion . . ., die immer in der Welt in unterschiedlichen Weisen erschienen ist, zeigt, daß uns von Natur aus die Unsterblichkeit unseres Geistes eingegeben ist.«¹²

In allen diesen Äußerungen wird die Religion als angeborenes Streben nach der Erlangung der ewigen Glückseligkeit charakterisiert. Demzufolge sieht Nikolaus genau in diesem Aspekt den Wesenskern, die Sinnspitze des Phänomens der Religion. Wenn es der Religion aber so zentral um das *ultimum desiderium*, das letzte und höchste Ziel des Menschen, um sein wahres und unverlierbares Glück geht, dann ist die Religion augenscheinlich für das Menschsein etwas absolut Notwendiges, Unverzichtbares; der Mensch kann dann geradezu als *homo religiosus*, als eine *anima naturaliter religiosa* definiert werden, was ja auch in der Kennzeichnung der *religio* als dem Menschen angeboren (*connata*) zum Ausdruck kommt.

⁸ Ebd. 13: h VII, N. 44; S. 41, Z. 12–17.

⁹ Ebd. N. 45; S. 42, Z. 6–7: *omnium spes est aliquando consequi posse felicitatem, prop- ter quam est omnis religio.*

¹⁰ Ebd. Z. 8–10.

¹¹ *De coni.* II, 15: h III, N. 147, Z. 5–7: *omnibus hominibus inest, . . ., a natura specifica religio quaedam altiore immortalis finem promittens.*

¹² *De mente* 15: h ²V, N. 159, Z. 6–9: *Connata religio . . . quae semper in mundo in modorum diversitate apparuit, nobis esse naturaliter inditam nostrae mentis immortalitatem ostendit.*

Betrachten wir nun etwas genauer die cusanische Bestimmung von Religion als angeborenem Verlangen nach unvergänglichem Glück. Das irdische Dasein des Menschen wird geprägt durch Endlichkeit und das Wissen des Menschen um diesen Sachverhalt. Die ganze Existenz des Menschen ist also von der, für jeden Menschen gewissen Tatsache des sicheren Todes überschattet,¹³ welcher zugleich jeden Lebenssinn in Frage stellt.¹⁴ Mit der Endlichkeit unlösbar verbunden ist die Erfahrung der Vergänglichkeit, jenes – wie sich Josef Stallmach ausdrückt – »ständige Übergehen von einem Noch-nicht in ein Nicht-mehr ... (ohne daß ein ›Jetzt‹ festzuhalten oder auch nur sicher auszumachen wäre – ein jeder Augenblick ist schon in jedem folgenden ›nicht mehr‹)«. ¹⁵ Vergänglichkeit ist also – kurz gesagt – Mangel an Gegenwart,¹⁶ ein Mangel, um den der Mensch als einziges irdisches Lebewesen weiß¹⁷ und von dem er auch weiß, daß er im Bereich des Endlichen höchstens momenthaft getilgt zu werden vermag.

Als geistbegabtes Wesen besitzt der Mensch das offenbar unzerstörbare Verlangen nach dauerhaftem Glück, welches Cusanus an einer Stelle in *De pace fidei* als »tiefste der Sehnsüchte oder die Glückseligkeit, die ewiges Leben genannt wird« bezeichnet.¹⁸ Was damit gemeint ist, hat Augustinus, in dessen Werk die Idee der Glückseligkeit ebenfalls eine zentrale Bedeutung besitzt¹⁹ und sicherlich Cusanus' Denken beeinflusst hat, folgendermaßen ausgedrückt:

¹³ Vgl. W. KERN, *Anthropologische Strukturen im Blick auf Offenbarung*, in: Handbuch der Fundamentaltheologie. Bd. 1: Traktat Religion, hg. v. W. Kern – H. J. Pottmeyer – M. Seckler (Freiburg-Basel-Wien 1985) 209f.

¹⁴ Vgl. G. BACHL, *Über den Tod und das Leben danach* (Graz-Wien-Köln 1980) 53f.

¹⁵ J. STALLMACH, *Das Problem des Unendlichen im Denken des Cusanus*, in: EN KAI ΠΛΗΘΟΣ. Einheit und Vielheit. FS für Karl Bormann zum 65. Geburtstag, hg. v. L. Hagemann – R. Gleiß (Würzburg-Altenberge 1993) 239.

¹⁶ Vgl. dazu B. UHDE, *Gegenwart und Einheit. Versuch über Religion*, Habil. masch. (Freiburg i. Br. 1982) 23ff.; P. ANTES, *Religion in den Theorien der Religionswissenschaft*, in: Handbuch der Fundamentaltheologie (wie Anm. 13) 53.

¹⁷ Vgl. W. KERN, a. a. O. (wie Anm. 13) 209.

¹⁸ *De pace* 16: h VII, N. 57; S. 53, Z. 20f: ultimum desideriorum seu felicitas quae dicitur aeterna vita.

¹⁹ »Augustinus hat sich nicht gescheut, die ganze Frage des Christentums vom Durst nach Glück her aufzurollen.« (J. RATZINGER, *Ein neues Lied für den Herrn* [Freiburg-Basel-Wien 1995] 54). – Zur Glückseligkeitsspekulation von Augustinus vgl. u. a. R. HOLTE, *Béatitude et sagesse. Saint Augustin et le problème de la fin de l'homme dans la philosophie ancienne* (Paris 1962); W. BEIERWALTES, *Regio Beatitudinis. Zu Augustins Begriff des glücklichen Lebens* (Heidelberg 1981); vgl. außerdem in Hinblick auf Thomas von Aquin: H. KLEBER, *Glück als Lebensziel. Untersuchungen zur Philosophie des Glücks bei Thomas von Aquin*: BGPhThMA NF Bd. 31 (Münster 1988).

Alle Menschen wollen glücklich sein, und »sie wollen zweifelsohne nicht, daß ihr Glück aufgebraucht wird oder zugrunde geht. Nun können sie aber nur, wenn sie leben, glücklich sein. Also wollen sie nicht, daß ihr Leben zugrunde geht. Unsterblich also wollen alle sein, die wahrhaft glücklich sind oder es zu sein begehren. Nicht aber lebt glücklich, wem nicht zur Verfügung steht, was er will. In keiner Weise wird also das Leben wahrhaft glücklich sein können, wenn es nicht immerwährend ist.«²⁰

In diesem Verlangen nach Glück manifestiert sich demzufolge das über das Vorläufig-Vorfindliche hinausgreifende Transzendenzstreben des Menschen. Damit soll selbstverständlich nicht behauptet werden, es gäbe kein irdisches Glück, sondern nur, daß irdisches Glück, eben weil es vergänglich ist, nicht vollkommen und ungetrübt sein kann. Das dem Menschen von Natur aus eigene Überschreiten alles Endlichen ist in der Vorstellung der *connata religio* vorausgesetzt, wobei das Element der *religio* in diesem Begriff zugleich aussagt, daß die Bewegung des Geistes immer – und sei es auch nur vage und unbestimmt – auf das Absolute, Gott, sowie dessen liebende Verehrung zielt und erst und ausschließlich in der Vereinigung mit ihm zur Erfüllung gelangt, wie dies bereits im ersten Kapitel von *De pace fidei* anklang.²¹ Deshalb besitzen Unsterblichkeit und Auferstehung oder – allgemeiner formuliert – das ewige Leben, dessen Inhalt die Vereinigung mit Gott ist, eine absolut grund-legende und unverzichtbare Relevanz für das cusanische Religionsverständnis.

In dieser Grundlegung des Religionsbegriffs verknüpft Cusanus theologische und anthropologische Motive.²² Er versucht zu zeigen, daß der Mensch, weil Bild Gottes, dann sein ureigenstes Sehnen nach Glückseligkeit zur Erfüllung bringt, wenn er sich an das Absolute bindet. Dieser Gedanke klingt wie eine Variation des bekannten Zusppruches Gottes an den Meditierenden »Sei Du Dein und ich werde Dein sein« aus *De visione Dei*.²³ Der Vorstellung der »angeborenen Religion« zufolge, könnte dieser Satz lauten: »Sei Du mein und Du wirst Dein sein.«²⁴ Daß damit nicht etwa ein inhaltlicher Widerspruch

²⁰ *De Trinitate* XIII, 8, 11 (CCSL 50A, S. 398, Z. 46–52). – »Augustinus denkt das Phänomen der Unsterblichkeit geradezu als eine Bedingung glücklichen Lebens« (W. BEIERWALTES, a. a. O., 28).

²¹ S. oben zu Anm. 6. – Vgl. auch *Epist. ad Nic. Albergati*: CT IV/1, N. 33, S. 40, Z. 8–10: Non est enim quis beatus, quamdiu eandem immortalitatem, quam solus deus inhabitat, simul cum deo non possidet.

²² Vgl. dazu das Grußwort von Bischof H. J. SPITAL, in: MFCG 16 (1984) 27.

²³ *De vis.* 7: Santinello, N. 28, Z. 2: sis tu tuus et ego ero tuus. – Vgl. dazu K. KREMER, *Gottes Vorsehung und die menschliche Freiheit* (»Sis tu tuus, et Ego ero tuus«), in: MFCG 18 (1989) 239ff.

²⁴ Vgl. dazu die Aussage von H. FRIES: »Je mehr ein Mensch bei Gott ist, desto mehr ist er bei sich selbst.« (*Fundamentaltheologie* [Graz-Wien-Köln 1985] 268)

zur Sentenz aus *De visione Dei* entsteht, müßte eine Entfaltung der theologischen Anthropologie des Cusanus zeigen, die die Themenstellung des vorliegenden Beitrages überschreitet.

II

An dieser Stelle des Referates sei ein kleiner *Exkurs* zum Religionsverständnis des *Marsilio Ficino* gestattet. Dessen Ausführungen zu unserem Themenkreis ergänzen in gewisser Weise den cusanischen Gedankengang und scheinen mir eben deshalb geeignet, dessen Sinnspitze zu erhellen.

Der Florentiner Marsilio Ficino (1433–99) ist in die europäische Geistesgeschichte vornehmlich als Platon- und Plotinübersetzer sowie -kommentator eingegangen²⁵ und gilt zurecht als der neben Giovanni Pico della Mirandola bedeutendste Vertreter und Erneuerer des christlichen Platonismus im Italien der Renaissance.²⁶ Sein 1474, also 10 Jahre nach dem Tode des Cusanus, den Ficino kannte,²⁷ vollendetes Hauptwerk *Theologia Platonica de immortalitate animorum* verteidigt mit einer in der Philosophiegeschichte unübertroffenen Fülle von Argumenten²⁸ die Idee der Unsterblichkeit der individuellen menschlichen Seele; die kurz danach entstandene Schrift *De christiana religione* bildet einen der ersten Versuche einer systematischen Apologetik der christ-

²⁵ Vgl. W. BEIERWALTES, *Plotins Erbe*, in: *Museum Helveticum* 45 (1988) 83ff.; J. HANKINS, *Plato in the Italian Renaissance*, Bd. I (Leiden-New York-Kopenhagen-Köln 1991) v. a. 267ff.

²⁶ Zu Ficino vgl. u. a. R. MARCEL, *Marsilio Ficino (1433–1499)* (Paris 1958); P. O. KRISTELER, *Die Philosophie des Marsilio Ficino* (Frankfurt/M. 1972); DERS., *Acht Philosophen der italienischen Renaissance* (Weinheim 1986) 33ff.

²⁷ In einem Brief an Martin Prenninger (Uranus) ordnet Ficino Cusanus in die Reihe der ihm vorausgehenden Platoniker ein (textkritische Edition dieses Briefes bei R. KLUBANSKY, *The Continuity of the Platonic Tradition during the Middle Ages* [London 1939] 47). – Zu Cusanus und Ficino vgl. außerdem E. CASSIRER, *Individuum und Kosmos in der Philosophie der Renaissance* (Darmstadt 1963) v. a. 49ff.; DERS., *Ficino's Place in Intellectual History*, in: *JHI* 6 (1945) 492f. Anm. 27; K. FLASCH, *Nikolaus von Kues und Pico della Mirandola*, in: *MFCG* 14 (1980) 113f.

²⁸ »Ficins Hauptwerk: die ›Theologia Platonica de immortalitate animorum‹ ist, äußerlich betrachtet, freilich nichts anderes als ein Kompendium der *metaphysischen Unsterblichkeitsbeweise*, die hier so ausführlich und vollständig wie an keiner anderen Stelle der Geschichte der Philosophie, dargestellt und erörtert werden.« (E. CASSIRER, *Das Erkenntnisproblem in der Philosophie und Wissenschaft der neueren Zeit*, Bd. I [Darmstadt 1974] 89 – Herv. E. Cassirer)

lichen Religion an der Schwelle vom Mittelalter zur Neuzeit.²⁹ Die Titel der beiden genannten Schriften können bereits als Hinweis darauf verstanden werden, daß den Themen der Unsterblichkeit und Religion eine zentrale Bedeutung im Werk Ficinos zukommt und diese zudem in enger Korrelation betrachtet werden. Was beide miteinander verbindet, ist die Idee der Glückseligkeit, wie im folgenden dargestellt werden soll.

Ficinos Ansatz unterscheidet sich im Hinblick auf unser Thema von demjenigen des Cusanus dadurch, daß er seine Auffassungen als Apologie, d. h. als philosophisch-theologisch begründete Verteidigung des Unsterblichkeits- und Religionsgedankens gegen entgegengesetzte Auffassungen durchführt.

Er wendet sich in erster Linie gegen die Peripatetikerschulen der Alexandrinisten (gemeint sind die Anhänger des Alexander von Aphrodisias) sowie der Averroisten, die Ficino zufolge die Sterblichkeit des Geistes (so die Alexandrinisten) bzw. dessen Einheit in allen Menschen (so die Averroisten) behaupten. Es muß an dieser Stelle nicht erörtert werden, ob, inwieweit und von wem diese Thesen tatsächlich vertreten wurden.³⁰ Die Frontstellung Ficinos war aber mit Sicherheit nicht willkürlich, denn exakt diese beide Auffassungen wurden vom V. Laterankonzil 1513 verurteilt.³¹

Marsilio Ficino bekämpft die beiden genannten Thesen, weil sie seiner Meinung nach das Fundament jedweder Religion bzw. Frömmigkeit aufheben.³² Das Phänomen der Religion ist also bei Ficino

²⁹ Vgl. dazu F.-J. NIEMANN, *Jesus als Glaubensgrund in der Fundamentaltheologie der Neuzeit. Zur Genealogie eines Traktats* (Innsbruck-Wien 1983) 99ff.

³⁰ Zum Einfluß dieser Schulen an den italienischen Universitäten im 15. Jahrhundert vgl. G. DI NAPOLI, *L'Immortalità dell'anima nel Rinascimento* (Turin 1963); P. O. KRISTELLER, *Studien zur Geschichte der Rhetorik und zum Begriff des Menschen in der Renaissance* (Göttingen 1981) 86f.; O. PLUTA, *Kritiker der Unsterblichkeitsdoktrin in Mittelalter und Renaissance* (Amsterdam 1986) 50ff.

³¹ Bulle *Apostolici Regiminis* vom 19. Dezember 1513: »sacro approbante concilio damnamus et reprobamus omnes asserentes animam intellectivam mortalem esse, aut unicam in cunctis hominibus« (*Sacrorum conciliorum nova et amplissima collectio*, ed. J. D. Mansi u. a., Bd. XXXII, 842). – Der Hinweis bei H. DENZINGER, *Enchiridion symbolorum definitionum et declarationum de rebus fidei et morum*, hg. v. P. Hünermann (Freiburg i. Br. u. a. ³⁷1991) 482, die Bulle wende sich vor allem gegen Pietro Pomponazzi, ist nicht zutreffend; vgl. F. GILBERT, *Cristianesimo, Umanesimo e la bolla »Apostolici Regiminis« del 1513*, in: *RSIt* 79 (1967) v. a. 976–978.

³² In einem Brief, in dem Ficino das Anliegen seiner *Theologia Platonica* verteidigt, heißt es: »Totus enim terrarum orbis a Peripateticis occupatus in duas plurimum divisus est sectas, Alexandrinam et Averroicam. Illi quidem intellectum nostrum esse morta-

ebenso wie bei Nikolaus von Kues an die Tatsache eines ewigen Lebens gebunden. Ohne die Unsterblichkeitsdoktrin wird die Religion wertlos, denn die *religio*, die Verehrung des Göttlichen, zielt auf die bleibende Vereinigung mit Gott; solange der Mensch in seinem irdischen Dasein an einen Körper gebunden ist, gelingt die Einung mit Gott nur wenigen für kurze Augenblicke. Eine große Anzahl von Menschen kann das natürliche Ziel ihrer Existenz nur dann dauerhaft erreichen, wenn die Seele unsterblich ist.³³

Endet das Dasein unwiderruflich mit dem physischen Tod, so ist der Mensch das unglücklichste aller Lebewesen, wie Ficino mehrfach und in unterschiedlichen Variationen in seinen Schriften ausführt.³⁴ »Da das Menschengeschlecht«, so heißt es am Anfang der *Theologia Platonica*, »wegen der Unruhe des Gemüts, der Schwäche des Körpers und des Mangels an allen Dingen auf Erden ein härteres Leben führt als die Tiere, so wäre kein Lebewesen unglücklicher als der Mensch, wenn ihm die Natur dieselbe Lebensgrenze gegeben hätte wie den übrigen Lebewesen.«³⁵ Dem Bereich des Zeitlichen verhaftet und zu-

lem existimant, hi vero unicum esse contendunt. Utrique religionem omnem funditus aequae tollunt.« (*Marsilii Ficini Opera omnia* [Basel 1576 – Nachdruck: Turin 1962] 872)

³³ »Anima tenebroso huius corporis habitaculo circumsepta vires omnes inferiores aut numquam aut vix [et] momento remittit. Quocirca mirabile opus illud in hoc corpore non impletur et vix umquam gustatur ab uno. Naturalia vero desideria et in multis oportet expleri, et non per momentaneam qualitatem, sed per habitum stabilem qualem appetunt. Quod si mens quanto altius ad contemplanda spiritalia elevatur, tanto longius discedit a corporalibus, supremus autem terminus, quem attingere potest intelligentia, est ipsa Dei substantia, sequitur ut tunc demum mens divinam subire substantiam valeat, quando fuerit a mortalibus sensibus penitus aliena. Igitur anima ab huius corporis vinculis exempta puraque decedens, certa quadam ratione fit deus.« (*Theologia Platonica* XIV, 1; zit. nach MARSILE FICIN, *Théologie Platonicienne de l'immortalité des âmes*, lat.-franz., hg. v. R. Marcel, Bd. II, 249) – Die christliche Lehre von der leiblichen Auferstehung wird allerdings von Ficino nicht abgelehnt; vgl. *Theologia Platonica* XVIII, 9: De corporibus beatorum (ed. cit., Bd. III, 220–226).

³⁴ Vgl. etwa die Widmung der italienischen Übersetzung von *De christiana religione*: »Se l'umana generazione, la quale può col lume dell'intelletto comprendere e gradi de' beni et de' mali et qualche volta discernere la vera felicità dalla vera miseria et dalla falsa felicità, non aspectassi dopo questa ombra di vita vera vita, certamente nessuno animale nato sarebbe più misero che l'uomo.« (*Supplementum Ficinianum. Marsilii Ficini Florentini Philosophi Platonici opuscula inedita et dispersa*, Bd. I, hg. v. P. O. Kristeller [Florenz 1937] 10) – »Reor equidem genus humanum cultu divino sublato fore cunctis animalibus infelicius.« (M. FICINO, *Lettere I. Epistolarum familiarum liber I*, a cura di S. Gentile [Florenz 1990] 149)

³⁵ »Cum genus humanum propter inquietudinem animi imbecillitatemque corporis et

gleich das Ewige erahnend, kann der Mensch sich nicht wie die Tiere mit dem Vorfindlich-Endlichen begnügen und somit auch niemals im Irdischen dauerhaft zufrieden und glücklich sein.³⁶ Die Unruhe seines Gemüts, die *inquietudo animi*, von der Ficino in deutlichem Anklang an Augustinus' Rede vom *cor inquietum*³⁷ vielfach spricht, kann nur in Gott zur Ruhe kommen³⁸ oder der Mensch ist verdammt zu einem entfremdeten, sinnlosen und absurden Dasein, dessen tiefster innerer Antrieb ins Leere läuft.³⁹

Der Gedanke des dem Menschen innerlichen Verlangens nach Glückseligkeit durch unsterbliches Leben, den Nikolaus positiv entfaltet, wird also von Ficino durch Darlegung der Konsequenzen bei dessen Verneinung begründet. Natürlich läßt es auch der Florentiner nicht bei diesem negativen Ergebnis, das dem Selbstverständnis und der inneren Erfahrung des Menschen widerspricht und die Seinsordnung auf den Kopf stellt, bewenden. »Da es aber nicht geschehen kann, daß der Mensch, welcher durch die Gottesverehrung näher als alle sterblichen Wesen an Gott, den Urheber der Glückseligkeit herankommt, von allen der unglücklichste ist, da er aber nur nach dem Tode des Körpers glücklicher werden kann, so scheint es notwendig zu sein, daß unseren Seelen, wenn sie von diesem Kerker fortgehen, etwas Licht übrig bleibt.«⁴⁰

rerum omnium indigentiam duriorem quam bestiae vitam agat in terris, si terminum vivendi natura illi eundem penitus atque caeteris animantibus tribuisset, nullum animal esset infelicius homine.« (I, 1; ed. cit. [wie Anm. 33] Bd. I, 38)

³⁶ »Beati celestes, qui tanquam in luce cuncta cognoscunt! Secure bestie, que tanquam in tenebris nihil prorsus intelligunt! Anxii miserie homines, qui in media quadam nebula versantur, titubant et vexantur!« (*Lettere I* [wie Anm. 34] 149)

³⁷ »Tu excitas, ut laudare te delectet, quia fecisti nos ad te et inquietum est cor nostrum, donec requiescat in te.« (*Confessiones* I, 1, 1; CCSL 27, 1, Z. 6f) – Vgl. A. TARABOCHIA CANAVERO, *S. Agostino nella Teologia Platonica di Marsilio Ficino*, in: RFNS 70 (1978) 645; E. COLOMER, *Das Menschenbild des Nikolaus von Kues in der Geschichte des christlichen Humanismus*, in: MFCG 13 (1978) 134f.

³⁸ »Ut autem ascensus ignis certum aliquem habet finem, quem consequi possit, atque hic est in sphaera sua quies, ita nostrae mentis ascensus, perpetuo directus in Deum, statutum finem habet, cuius quandoque fiat compos, neque aliud quicquam is finis erit, nisi quies in Deo, quam non prius animus assequetur, quam hinc abierit.« (*Theologia Platonica* X, 5; ed. cit. [wie Anm. 33] Bd. II, 75f.)

³⁹ Vgl. dazu CH. H. LOHR, *Metaphysics*, in: *The Cambridge History of Renaissance Philosophy*, hg. v. Ch. B. Schmitt u. a. (Cambridge 1992) 574.

⁴⁰ »Quoniam vero fieri nequit ut homo, qui Dei cultu propius cunctis mortalibus accedit ad Deum beatitudinis auctorem, omnino sit omnium infelicissimus, solum autem post mortem corporis beator effici potest, necessarium esse videtur animis nostris ab hoc carcere discedentibus lucem aliquam superesse.« (*Theologia Platonica* I, 1; ed. cit. [wie Anm. 33] Bd. I, 38)

Das Faktum der allgemeinen Verbreitung der Religion beweist für Ficino in besonderer Weise, daß der Mensch prinzipiell die ewige Glückseligkeit erlangen kann. Zu allen Zeiten und in allen Kulturen haben die Menschen Gott um des zukünftigen Lebens willen verehrt;⁴¹ dies sei für den Menschen fast so natürlich »wie das Wiehern für die Pferde und das Bellen für die Hunde«.⁴²

Die dem Wesen des Menschen entsprechende Hinordnung auf das Absolute nennt Ficino *communis religio*, allgemeine Religion bzw. Frömmigkeit.⁴³ Dieser Terminus erinnert an die cusanische *connata religio*. Die mit beiden Begriffen verbundenen Vorstellungen stehen in einer langen, bis in die Antike, etwa zu Cicero, Seneca und Laktanz, zurückgehenden Traditionskette.⁴⁴ Da die Religion dem Menschen natürlich ist, muß sie auch – verglichen mit ihrer grundsätzlichen Ablehnung – wahr sein.⁴⁵ Sie ist der Weg, durch den die Unsterblichkeit zur Vergöttlichung und damit zur Glückseligkeit führt. Im gesamten Werk des Florentiner Platonikers finden sich deshalb vielfach emphatische Appelle zur Frömmigkeit, denn – so Ficino – »die Religion ist der einzige Weg zur Glückseligkeit«.⁴⁶

III

Wenden wir uns nach diesem Exkurs wieder Nikolaus von Kues zu. Die bisherigen Überlegungen konzentrierten sich auf die Frage nach dem Wesen der *Religion*. Dabei wurde deutlich, daß es Cusanus genauso wie Ficino letztlich um eine – fundamentaltheologisch formuliert – *demonstratio religiosa*⁴⁷ geht, die die prinzipielle Wahrheit des Religiösen zu begründen sucht. Es stellt sich nun unwillkürlich die Frage, wie sich dazu nach Cusanus die einzelnen *Religionen* verhalten, von denen bisher noch nicht die Rede war.

⁴¹ *Theologia Platonica* XIV, 9; ed. cit. (wie Anm. 33) Bd. II, 280.

⁴² »Cultusque divinus ita ferme hominibus [est] naturalis, sicut equis hinnitus canibusve latratus.« (Ebd.)

⁴³ *Theologia Platonica* XIV, 10; ed. cit. (wie Anm. 33) Bd. II, 291; *De christiana religione* c. 3; Marsilii Ficini Opera omnia (wie Anm. 32) 3.

⁴⁴ *De pace* 13: h VII, N. 45; S. 42, Z. 9f. (Quellenapparat!).

⁴⁵ Vgl. *De christiana religione* c. 1: »Religio maxime homine propria est et veridica« (ed. cit. [wie Anm. 43] 2).

⁴⁶ »... religionem, quae unica est ad felicitatem via« (*In commentaria Platonis*, Prooemium; Marsilii Ficini Opera omnia [wie Anm. 32] 1129).

⁴⁷ Zum Begriff *demonstratio religiosa* vgl. *Handbuch der Fundamentaltheologie* (wie Anm. 13) 15ff.

Die *connata religio*, die Grundform von Religion, ist nach Nikolaus die Voraussetzung aller Religionen und findet deshalb in deren Doktrinen – in unterschiedlichen Graden – ihren Niederschlag. Alle Religionen stimmen in der Verehrung des Göttlichen⁴⁸ und in der Hoffnung auf ewiges Leben überein. Gerade Letzteres hebt Nikolaus mehrfach hervor. So wird, um nur ein Beispiel zu nennen, in *De pace fidei* ausgeführt, daß »fast jede Religion – die der Juden, Christen, Araber und der meisten anderen Menschen – daran festhält, daß die sterbliche Menschennatur eines jeden Menschen nach dem zeitlichen Tod zu immerwährendem Leben auferstehen wird.«⁴⁹

Alle Religionen lehren also eine letzte Glückseligkeit des Menschen und beanspruchen, der Weg zu diesem Ziel zu sein. Dieser Anspruch wird allerdings – so Cusanus – nur von der Religion erfüllt, in der das Göttliche, das Unendliche nicht nur etwas, sondern sich selbst mitteilt. Die wahre Religion beruht deshalb – kurz gesagt – auf dem »christologischen Prinzip« der Vermittlung von Endlichem und Unendlichem in einer Person,⁵⁰ wie sie dem christlichen Glauben gemäß in Jesus Christus verwirklicht ist und auch von keiner anderen Religion vertreten wird. Im *Sermo CCXVI* erläutert Cusanus diesen Sachverhalt folgendermaßen:

»Im Unterschiede aber von allen Religionsformen, die weit vom wahren Leben abweichen, ist uns der Weg zum ewigen Leben durch Jesus, den Sohn Gottes, geoffenbart worden: er hat uns mitgeteilt, welches das himmlische Leben sei, das die Kinder Gottes haben; auch, daß wir zur Kindschaft Gottes gelangen können, und auf welche Weise. Denn wie die Kunst, in dieser Welt recht zu leben, von den unterschiedlich veranlagten Menschen unterschiedlich dargeboten wurde, und diejenige vollkommener ist, die aus klarerer Überlegung hervorgeht, so wurde auch die Religion, die das zukünftige Leben betrifft und das gegenwärtige auf das zukünftige hinordnet, durch die Propheten, die das zukünftige Leben von fern vorausschauten, unterschiedlich dargeboten; und weil alle das zukünftige Leben nur vorahnend schauten, so konnte allein der, welcher aus Gott oder aus jenem himmlischen Leben, das für uns in der Zukunft liegt, in unsere Natur kam, vollkommen die Religion oder den Weg zu jenem Leben uns mitteilen.«⁵¹

⁴⁸ *De pace* 4: h VII, N. 12; S. 13, Z. 10f.; 5: h VII, N. 15; S. 14, Z. 25f.; vgl. dazu K. KREMER, *Die Hinführung (manuductio) von Polytheisten zum Einen, von Juden und Muslimen zum Dreieinen Gott* (wie Anm. 5) 127ff.

⁴⁹ *De pace* 13: h VII, N. 42; S. 40, Z. 4–8. Vgl. außerdem *De docta ign.* III, 8: h I, S. 144, Z. 18f. (N. 230); *Sermo XXII*: h XVI, N. 38, Z. 20–22; *Sermo CXXVI*: h XVIII, N. 7, Z. 24–26; *Sermo CCXVI* (213): CT I/2–5, N. 13, S. 96, Z. 14–19.

⁵⁰ Vgl. W. A. EULER, *Una religio in rituum varietate – Der Beitrag des Nikolaus von Kues zur Theologie der Religionen*, in: *Jahrbuch für Religionswissenschaft und Theologie der Religionen* 3 (1995) 77ff.

⁵¹ CT I/2–5, N. 13, S. 96, Z. 19–30. Vgl. auch *De docta ign.* III, 8: h I, S. 143, Z. 30–S. 144, Z. 2 (N. 229) »Vides, ni fallor, nullam perfectam religionem homines ad ultimum

Der gott-menschliche Mittler ist demnach der Inbegriff der vollkommenen Religion, weil durch ihn der Imperativ aller Religionen, Weg zur Glückseligkeit zu sein, in einen Indikativ, in eine begründbare und für den Gläubigen erfahrbare Realität, überführt wird. Eben weil die Religion als eine Beziehung zwischen Mensch und Gott zu verstehen ist, bedarf dieses Verhältnis, soll es zur Vollendung gelangen, der lebendigen Vermittlung durch einen Gott-Menschen. Was darunter zu verstehen ist, hat Gregor von Nyssa in seiner Auslegung der Seligpreisung: »Selig die reinen Herzens sind, denn sie werden Gott schauen« (Mt 5, 8) in beeindruckender Klarheit zusammengefaßt:

»Wenn Gott das ewige Leben ist, so kann der, welcher Gott nicht sieht, auch das ewige Leben nicht sehen. Aber gerade dies, daß man Gott nicht sehen könne, verkünden deutlich die gotterleuchteten Propheten und Apostel. In welche Not und Bedrängnis gerät da die Hoffnung der Menschen? Aber der Herr kommt dem sinkenden Mut zu Hilfe, wie einstens dem Petrus, als er in Gefahr war unterzugehen, indem er ihn auf das Wasser wie auf eine feste Fläche stellte, stark genug, um auf ihr dahinzuschreiten. Wenn nun der Logos auch uns die rettende Hand entgegenstreckt und uns wegen unserer Unfähigkeit, bei der Tiefe der Gedanken aus eigener Kraft sicheren Schrittes einherzugehen, auf den festen Boden wahrer Erkenntnis stellt, so werden wir diese starke Hand des Logos ständig umklammern und jegliche Furcht ablegen.«⁵²

Das von Cusanus vertretene christologische Religionsverständnis ist religionsphilosophisch und -theologisch gleichermaßen bedeutsam. Es schützt nämlich recht verstanden vor zwei Tendenzen, die in der Religionsgeschichte immer wieder in Erscheinung treten und gleichermaßen die Substanz des Religiösen gefährden. Es verhindert einerseits, daß die Religion auf eine abstrakte, letztlich weitgehend inhaltsleere »Sehnsucht nach dem ganz Anderen«, wie sich Max Horkheimer ausdrückte,⁵³ reduziert wird und es bewahrt andererseits davor, eben weil im Zentrum dieses Religionsbegriffs die Gestalt des lebendigen Mittlers steht, die Religion als einen buchstabenhörigen Dogmatismus zu begreifen. Aus der Geschichte und Gegenwart des Christentums ließe sich wohl zeigen, daß alle Strömungen, die das christologische Prinzip auflösen, zu einer der beiden Alternativen führen.

desideratissimum pacis finem ducentem esse, quae Christum non amplectitur mediatorem et salvatorem, Deum et hominem, viam, vitam et veritatem.«

⁵² GREGOR VON NYSSA, *Acht Homilien über die acht Seligkeiten*, 6. Rede: BKV Bd. 56 (München 1927) 209f.; griech. Text: PG 44, 1263ff.; vgl. dazu J. RATZINGER, *Eschatologie – Tod und ewiges Leben* (Regensburg 1978) 127ff.

⁵³ Vgl. M. HORKHEIMER, *Die Sehnsucht nach dem ganz Anderen*. Ein Interview mit Kommentar von H. Gumnior (Hamburg 1970); K. KREMER, *Kritische Theorie und Theologie in der Früh- und Spätphilosophie Max Horkheimers (1895–1973), des Begründers der Frankfurter Schule (II. Teil)*, in: TThZ 86 (1977) 241ff.

Mit der religionstheoretischen Begründung der christologischen Vermittlung ist natürlich noch nicht die schwierigere, von Cusanus verschiedentlich behandelte Frage beantwortet, ob es sich in der Gestalt des Jesus von Nazareth tatsächlich um den gott-menschlichen Mittler handelt. Da dieses Problem den Gegenstand des vorliegenden Referats überschreitet, sei diesbezüglich auf die grundlegende Untersuchung von Rudolf Haubst zur cusanischen Christologie verwiesen.⁵⁴

IV

Ein von der menschlichen Sehnsucht nach Glückseligkeit und ewigem Leben ausgehender Religionsbegriff lädt zu kritischen Rückfragen ein. Es legt sich hier in besonderer Weise der Verdacht nahe, der Wunsch des Menschen und nicht die Auslegung der Realität sei der Vater dieses Gedankens. Die neuzeitliche Religionskritik, welche – grob formuliert – die Religion ausschließlich als unaufgeklärten Ausdruck eines falschen (die religiösen Inhalte sind undurchschaute Projektionen) und schädlichen (das Religiöse führt zu einem Entfremdungsmechanismus) Bewußtseins betrachtet,⁵⁵ sieht die Unsterblichkeitsdoktrin geradezu als die Achillesferse der Religion, in der ihr eigentlicher egoistisch-illusionärer Charakter zum Vorschein komme.

Bereits als 24jähriger schreibt Ludwig Feuerbach in einem Brief an Hegel, der Tod, »obwohl ein bloß natürlicher Akt« gelte dem Christentum als der »unentbehrlichste Tagelöhner im Weinberg des Herrn«. ⁵⁶ Für Feuerbach ist das Phänomen des Todes und der daraus resultierende Wunsch nach dessen Überwindung durch Unsterblichkeit der eigentliche Grund der Religion, wie er in seinen *Vorlesungen über das Wesen der Religion* ausführt: »Das für den Menschen empfindlichste, schmerzlichste Endlichkeitsgefühl ist aber das Gefühl oder das Bewußtsein, daß er einst wirklich endet, daß er stirbt. Wenn der Mensch nicht stürbe, wenn er ewig lebte, wenn also *kein Tod* wäre, so

⁵⁴ *Die Christologie des Nikolaus von Kues* (Freiburg 1956) 192ff.

⁵⁵ M. SECKLER, *Der theologische Begriff der Religion*, in: *Handbuch der Fundamentaltheologie* (wie Anm. 13) 187. – Zur neuzeitlichen Religionskritik vgl. R. SCHAEFFLER, *Die Kritik der Religion*, in: *Handbuch der Fundamentaltheologie* (wie Anm. 13) 117–135; F. WAGNER, *Was ist Religion? Studien zu ihrem Begriff und Thema in Geschichte und Gegenwart* (Gütersloh 1986) 90ff.

⁵⁶ L. FEUERBACH, *Briefwechsel I (1817–1839)*: *Gesammelte Werke*, hg. v. W. Schuffenhauer, Bd. 17 (Berlin 1984) 107.

wäre auch *keine Religion*. . . . in der Religion sucht der Mensch zugleich die *Mittel* gegen das, wovon er sich abhängig fühlt. So ist das Mittel gegen den Tod der Unsterblichkeitsglaube.«⁵⁷ In der Unsterblichkeitslehre entlarvt sich die Religion; in dieser Doktrin tritt die Intention der Religion, die ansonsten hinter der Verehrung des Absoluten versteckt wird, offen zutage: »Wenn es sich sonst um die Existenz eines *anderen* Wesens handelt, so handelt es sich hier offenbar nur um die *eigene Existenz*.«⁵⁸ Ähnlich hat sich Sigmund Freud geäußert, der die Religion für die Illusion des begehrliehen und infantilen Menschen hält.⁵⁹

Auch wenn mittlerweile die referierten Thesen nur noch selten in ihrer ursprünglichen Radikalität und materialistisch-positivistischen Naivität⁶⁰ vertreten werden, so muß sich doch jede Religionsbegründung, die den grundsätzlichen Wahrheitsanspruch der Religion verteidigt, differenziert mit dem Einspruch der Religionskritik auseinandersetzen. Dabei muß unterschieden werden, zwischen allzumenschlichen Wunschträumen, in denen sich nach Hans Urs von Balthasar das »Wuchern einer nach ›Unsterblichkeit‹ gierenden Phantasie« manifestiert⁶¹ und einem unaufgebbaren religiösen Kern, der nach Nikolaus von Kues die prinzipielle Möglichkeit einer eschatologischen Vollendung des menschlichen Strebens wesentlich einschließt.

Im 13. Kapitel von *De pace fidei*, in dem – wie bereits dargelegt – die Verknüpfung von Religion und Glückseligkeit skizziert wird, findet sich auch eine Bemerkung, die einen fruchtbaren Ansatz zur Auseinandersetzung mit dem Widerspruch der Religionskritik bietet. Nikolaus führt an dieser Stelle aus, daß die Hoffnung aller Menschen, irgendwann die Glückseligkeit erlangen zu können, derentwegen auch jedwede Religion besteht, nicht auf Täuschung beruhen kann, denn diese allen gemeinsame Hoffnung stammt aus einem angeborenem Verlangen, dem die Religion folgt, die in gleicher Weise allen angeboren ist.⁶² Wesentliche Teile dieser zentralen Aussage wurden bereits im

⁵⁷ Gesammelte Werke, hg. v. W. Schuffenhauer, Bd. 6 (Berlin 1967) 41f. – Herv. L. Feuerbach.

⁵⁸ *Das Wesen des Christentums*: Gesammelte Werke, hg. v. W. Schuffenhauer, Bd. 5 (Berlin 1973) 300. – Herv. L. Feuerbach.

⁵⁹ S. FREUD, *Die Zukunft einer Illusion*, in: Gesammelte Werke, Bd. 14: Werke aus den Jahren 1925–1931 (Frankfurt/M. 1972) u. a. 373f.

⁶⁰ Vgl. etwa zur Kritik des feuerbachschen Projektionsbegriffs K. MÜLLER, *Wenn ich »Ich« sage. Studien zur fundamentaltheologischen Relevanz selbstbewußter Subjektivität* (Frankfurt/M. u. a.) 590ff.

⁶¹ *Theodramatik III. Die Handlung* (Einsiedeln 1980) 109.

⁶² *De pace* 13: h VII, N. 45; S. 42, Z. 6–10.

ersten Abschnitt erörtert, doch blieb dort ein Element außer Betrachtung: Die These, daß das menschliche Glückseligkeitsstreben und die aus diesem resultierende Religion nicht auf Täuschung bzw. Betrug (*deceptio*) beruhen können, weil sie allen Menschen angeboren sind, also, anders ausgedrückt, zur Natur des Menschen, zu seinem Wesen, zur *conditio humana* schlechthin gehören. Die cusanische These enthält, sofern sie sich bestätigen läßt, eine grundsätzliche Widerlegung des Ansatzes der Religionskritik. »Die radikale Religionskritik steht und fällt nämlich mit der Behauptung, daß Religion *nicht* konstitutiv zum Menschsein des Menschen gehört, daß sie vielmehr trotz ihres langdauernden Einflusses auf die Menschheit und ihre Geschichte als eine Verirrung (d. h. als menschliche Selbsttäuschung – *deceptio!* Anm. d. Verf.) zu beurteilen ist oder bestenfalls als eine unreife Gestalt menschlicher Wirklichkeitsauffassung«, die im Grunde bereits überwunden ist und dereinst endgültig verschwinden wird. »Wenn hingegen Religion konstitutiv für das Menschsein des Menschen ist, dann wird es nie ein allseitig ausgebildetes, unbeschädigtes menschliches Leben ohne Religion geben können.«⁶³ Genau dies ist die Auffassung des Cusanus: Nicht die Religion beruht auf einer Täuschung bzw. einem Betrug, sondern ihre Leugnung, welche dazu führt, daß der Mensch das eigentliche Ziel seiner Existenz verfehlt.

Tatsächlich sprechen gute Gründe für die Annahme, die Religion bilde einen konstitutiven Bestandteil der menschlichen Natur. So zeigen die Forschungsergebnisse etwa der Paläontologie, der Ethnologie und der Kulturgeschichte, daß die Menschheit zu allen Zeiten religiös war, was auch die unsere Überlegungen einleitenden Hinweise auf die Religionsgeschichte bestätigt haben.

Andererseits kann man feststellen, daß die fortgeschrittene Verdrängung der Religion insbesondere in den modernen westlichen Gesellschaften nicht ohne negative Folgen für das Individuum und die Gemeinschaft der Menschen bleibt. Dieser Zusammenhang wurde von Wolfhart Pannenberg in mehreren Publikationen eingehend untersucht, auf die hier verwiesen sei.⁶⁴

Ohne der Gefahr zu erliegen, die vermeintlich bessere Vergangenheit glorifizieren zu wollen, kann doch schwerlich geleugnet werden,

⁶³ W. PANNENBERG, *Systematische Theologie*, Bd. I (Göttingen 1988) 170f. – Herv. W. Pannenberg.

⁶⁴ A. a. O., 170ff.; *Anthropologie in theologischer Perspektive* (Göttingen 1983) v. a. 460ff.; *Religion und menschliche Natur*, in: *Sind wir von Natur aus religiös?*, hg. v. W. Pannenberg (Düsseldorf 1986) 9–24.

daß gerade die säkularisiertesten Gesellschaften beachtenswerte Krisensymptome aufweisen, die zweifelsfrei die Substanz des Humanum tangieren. Die moderne transzendenzlose Welt wird, trotz ihres Wohlstandes und der Fülle von Möglichkeiten, die sich so vielen Menschen, wie noch nie zuvor, bieten, dominiert vom einem Gefühl des Überdrusses, in ihr herrscht – wie Max Horkheimer erkannte – eine große, aber eigentlich sinnlose, also langweilige Geschäftigkeit.⁶⁵ Der Verlust des Lebenssinnes⁶⁶ erweist sich immer deutlicher als das anthropologische Grundproblem unserer Zeit, und es ist offensichtlich, daß dieses Phänomen mit dem Verdunsten der religiösen Verankerung vieler Menschen unmittelbar zusammenhängt.

Aus der Feststellung, die Religion sei für das Menschsein konstitutiv, folgt natürlich nicht, daß sie deshalb notwendigerweise ein Ausdruck der Gottverwiesenheit des Menschen ist. Dies läßt sich mit den Instrumentarien der Anthropologie nicht erweisen, da die empirischen Wissenschaften nur Aussagen über den Menschen, nicht aber über das Göttliche machen. Hier ist die Theologie und jene Art der Philosophie gefordert, die etwa Nikolaus von Kues pflegte, welche das Absolute nicht von vornherein methodisch ausblendet.

V

Die *theologische Betrachtung* des Phänomens der Religion, von der abschließend kurz die Rede sein soll, faßt diese als ein Verhältnis, konkret als die Beziehung des Menschen zum Absoluten, christlich gesprochen, zu Gott. »Die Religion ordnet den Menschen allein auf Gott hin« heißt es bei Thomas von Aquin.⁶⁷ Dieser Gedanke findet sich analog bei Nikolaus von Kues, wie die Analyse von *De pace fidei* zu zeigen suchte. Als endliches Geistwesen ist der Mensch, so Cusanus, fähig, eine Beziehung zum unendlichen Geist zu realisieren, weil der unendliche Geist dies so gewollt hat. Kann man sich vorstellen, daß eine solche Beziehung zum Unendlichen abbrechen, unwiderruflich vernichtet werden kann, wie es der Fall wäre, wenn der physische Tod das Ende der menschlichen Existenz darstellte? Dies ist schwer-

⁶⁵ Die Sehnsucht nach dem ganz Anderen (wie Anm. 53) 88f.

⁶⁶ Vgl. W. PANNENBERG, *Religion und menschliche Natur* 17.

⁶⁷ *S. theol.* II-II, 81, 1: Religio ordinat hominem solum ad Deum; vgl. u. a. E. HECK, *Der Begriff religio bei Thomas von Aquin. Seine Bedeutung für unser heutiges Verständnis von Religion* (München-Paderborn-Wien 1971) 59ff.

lich möglich. Bei konsequenter Betrachtung kann die Beziehung zu Gott für den Menschen sich nicht in einer vorübergehenden Erscheinung, sozusagen einer Episode, erschöpfen; mit ihr überschreitet der Mensch entweder die Grenze des Irdischen und gewinnt Anteil an der Ewigkeit Gottes, oder diese Beziehung existiert nicht. »Gott allein wohnt die Unsterblichkeit inne«, postuliert Nikolaus mehrfach im Anschluß an 1 Tim 6, 16,⁶⁸ doch der Mensch kann Anteil an Gottes Unsterblichkeit gewinnen, weil er der Bindung an Gott fähig ist,⁶⁹ anders ausgedrückt, weil Gott ihn anspricht und so aus der ungeheuren Masse des Seienden unwiderruflich heraushebt.⁷⁰ Martin Luther hat diesen Sachverhalt folgendermaßen ausgedrückt:

»Wo Gott oder mit wem er redet, es sei in Zorn oder in der Gnade, der ist gewiß unsterblich. Die Person Gottes, der da redet, und das Wort zeigen an, daß wir solche Kreaturen sind, mit denen Gott bis in Ewigkeit und in unsterblicher Weise reden wollte.«⁷¹

Diese Einsicht dürfte den tiefsten Grund für die Unsterblichkeitslehren in allen Religionen darstellen. Die menschlichen Wünsche und Ängste, die sich mit dieser Frage unvermeidlicherweise verknüpfen, sind demgegenüber von nachrangiger Bedeutung.

DISKUSSION

(Gesprächsleitung: Prof. Dr. Wilhelm Dupré, Nijmegen)

BLUM: Wenn ich Ficino in meiner Erinnerung mit Cusanus vergleiche, so ist bei Ficino der Aufstieg das Hauptproblem, das nicht wirklich befriedigend gelöst ist. Die Beschreibung des Abstiegs vom Unendlichen zum Einzelnen, zum Vereinzelten, ist sehr viel plausibler als der Aufstieg dargestellt. Aber der Aufstieg ist Hauptthema in den meisten seiner Schriften, auch der *Theologia Platonica*. Es kommt mir vor, als würde Cusanus sehr viel bescheidener auftreten. Aber dadurch sehr viel erfolgreicher, weil er, wenn ich richtig interpretiere, das Streben nach Transzendenz, und das heißt auch Religion, als anthropologische Konstante und nicht als Postulat charakterisiert. Würden Sie da zustimmen?

⁶⁸ Vgl. etwa *Crib. Alk.* II, 15: h VIII, N. 132, Z. 2–3; III, 20: h VIII, N. 233, Z. 3; *Epist. ad Nic. Alberghi*: CT IV/3, N. 29, S. 38, Z. 5; N. 33, S. 40, Z. 8.

⁶⁹ Vgl. etwa *Epist. ad Nic. Alberghi*: CT IV/3, N. 29, S. 38, Z. 4–10; N. 33, 40, Z. 4–10.

⁷⁰ Vgl. J. RATZINGER, *Zwischen Tod und Auferstehung*, in: *IKaZ* 9 (1980) 221f.

⁷¹ *Genesisvorlesung*: WA 43, S. 481, Z. 32–35; vgl. dazu G. BACHL, *Über den Tod und das Leben danach* (wie Anm. 14) 131.

EULER: Sie haben natürlich mit der Aufstiegs-Abstiegsproblematik recht. Das geht über das hinaus, was ich darlegen wollte. Ich habe den Exkurs zu Ficino in meinem Referat aus einem sehr viel bescheideneren Ziel eingefügt. Ich wollte lediglich die Parallele bringen. Und zwar eine Parallele, durch die Ficino konkret klarmacht, welche Folgen es hat, wenn man die Religion ablehnt. Und das hat er sehr deutlich gemacht. Sicherlich, manches klingt »platonisch-neuplatonisch« im Sinne einer Leib- und Weltverachtung, vielleicht besser gnostisch. Ficino ist hilfreich, um den cusanischen Gedanken zu verstehen. Cusanus lebt im Grunde in einer Umwelt, in der die Religion und der Unsterblichkeitsglaube prinzipiell nicht angefochten sind, bestenfalls im akademischen Bereich. Im Italien der zweiten Hälfte des 15. Jahrhunderts ist das augenscheinlich anders. Sonst hätte Ficino ja nicht seine *Theologia Platonica* geschrieben. Denn die Unsterblichkeitslehre, die für Ficanos Religionsbegriff fundamental ist, wird auf einmal bestritten. Und das war sozusagen für mich der Vergleichspunkt, um die negativen Folgen der Religionsverneinung darzustellen. Ohne Religion, ohne Weiterleben nach dem Tod, ist der Mensch das unglücklichste aller Lebewesen. Ich finde, diese These ist es wert, auch heute noch reflektiert zu werden. Dies ist natürlich sehr plakativ und auch ein bißchen undifferenziert gesprochen. Daß Cusanus sicherlich der reifere Theologe und Philosoph ist, da gebe ich Ihnen recht, aber das war nicht das Thema.

KRIEGER: Meine Frage ist systematischer Natur. Ich habe Ihr Referat auch eher systematisch verstanden. Sie haben versucht, an Cusanus eine systematische These zu entwickeln. Und wenn ich die These richtig verstanden habe, wollen Sie abgrenzen von einer Religionskritik, die das Phänomen Religion in gewissem Sinne anthropologisch zu negieren bzw. anders zu erklären versucht. Mein Problem ist, ob die Wahrnehmung unserer Religionsproblematik, wie wir sie heute erleben, nicht vielleicht einer anderen Antwort bedarf. Nach Ihnen gehört die Religion zur Natur des Menschen. Das will ich nicht in Frage stellen. Mein Problem ist nur, ob unser Problem mit der Religion nicht eher darin besteht, sich im Blick auf die verschiedenen Religionen nicht entscheiden zu können. Ich formuliere es einmal so: Gibt es vernünftige Gründe, auf diese Weise und nicht auf eine andere Weise religiös zu sein? Und diese Gründe müßten so beschaffen sein, daß ich auf diese Weise nicht den Anspruch der anderen Religion, ihrerseits genauso vernünftig zu sein, negiere.

EULER: Ich sehe eigentlich nicht unbedingt einen Widerspruch zu dem, was Sie sagten. Ich würde schon stärker als Sie sehen, daß auch heute Religion grundsätzlich in Frage gestellt ist. Die Frage, für welche Religion ich mich entscheide, versuchte ich kurz mit dem christologischen Religionsprinzip anzuschneiden. Ich denke, das ist einer der fruchtbarsten cusanischen Gedanken zur Religionsproblematik: nämlich das Prinzip einer lebendigen Vermittlung von Endlichem und Unendlichem in der Person Jesu Christi. Das ist für Cusanus die Vollgestalt der Religion. Die Frage ist natürlich immer die: Wie kann man klarmachen, daß Jesus von Nazareth in seiner Person dieses Prinzip verwirklicht hat? Was ich allerdings an Ihrer Frage nicht ganz verstehe, ist folgendes: Es ist gleichermaßen vernünftig, sich für die eine Religion wie auch für eine andere zu entscheiden. Das scheint mir wirklich schwierig zu sein. Denn das ist ja das Problem jeder Apologetik, jeder Fundamentaltheologie: Wie kann sie im Grunde, wenn man sich für das eine entscheidet, das andere genauso gut finden? Sie kann das andere prinzipiell gut finden. Das kann man zugestehen.

SAKAMOTO: Wenn Religion zur Natur des Menschen gehört, welchen Stellenwert hat dann die religiöse Erziehung in Familie, Schule, Kirche usw.?

EULER: Die Tatsache, daß Religion zur Natur des Menschen gehört, schließt nicht aus, daß sie auch durch Erziehung beeinflußt wird. Und Sie haben vollkommen recht, daß gerade die religiöse Erziehung fundamental ist, damit Religion fruchtbar werden kann. Da kann man wieder einen kleinen Gedanken von Ficino anführen, der im Anschluß an Platon sagt, daß die Jugend und die alten Menschen besonders religiös seien. Das mittlere Alter wäre besonders skeptisch.

EBERT: Ich habe Schwierigkeiten mit zwei Begriffen. Und zwar einmal mit der ewigen Glückseligkeit; aber darauf will ich nicht weiter insistieren. Dann mit dem Begriff ewiges Leben. Was Leben ist, wissen wir als Menschen sehr genau. Aber was bedeutet ewiges Leben bei Cusanus oder überhaupt in der christlichen Verkündigung? Das ist mir einfach unklar.

EULER: Der Begriff des ewigen Lebens wurde auch schon bei Herrn Senger angesprochen. Das ist natürlich in gewisser Weise eine Metapher dafür, daß der Mensch nicht tot sein wird. Wir haben eine Vorstellung vom Tod, weil die Existenz unwiderruflich zu Ende geht. Ewiges Leben ist im Grunde eine Verneinung dieses Gedankens. Was konkret Inhalt des ewigen Lebens ist, wissen wir natürlich nicht. Nach christlicher Verkündigung und auch nach cusanischem Denken gehört

zum ewigen Leben bei Gott die *visio beatifica*, d. h. die Schau Gottes, und darin besteht die Glückseligkeit. Diese ewige Glückseligkeit darf man sich nicht als Erweiterung oder Ergänzung irdischer Vollkommenheiten vorstellen.

SCHÜSSLER: Ich möchte noch einmal anknüpfen an das, was Herr Krieger gesagt hat, nämlich ob Religion wirklich so ausgedient hat. Das liegt vielleicht auch daran, wie wir Religion verstehen. Wenn ich an das Religionskonzept Paul Tillichs denke, »religion is ultimate concern«, dann ist das ein anderer Ansatz, der fruchtbar gemacht werden kann. Es ist halt die Frage, was dieser »concern« ist! Eine zweite Anmerkung: Wenn man den Sinnverlust direkt so dicht an die Verdunstung der Religion, wie Sie es genannt haben, heranbringt, so habe ich damit auch meine Probleme. Religion und Sinn korrelieren sicherlich miteinander. Nach Victor E. Frankl ist das Sinnbedürfnis ebenso ein anthropologisches Moment wie die Religion. Aber ich habe Schwierigkeiten, den Sinngedanken so dicht mit der Religion zu verbinden, wie Sie das gemacht haben. Frankl zeigt sehr verschiedene Wege auf, wie man Sinn finden kann. Hier spielt natürlich der Gedanke vom »unbewußten Gott« mit herein. Aber das ist dann ein so weiter Religionsbegriff, der sicher in Richtung von Tillich geht: »religion is ultimate concern«.

von BREDOW: Ich möchte darauf aufmerksam machen, daß gerade der Sinn das Entscheidende für ein glückliches Leben sein kann, wenn der Mensch meint, daß im Tode alles für ihn zu Ende ist. Zwei Beispiele, zunächst Hölderlin. Die beiden letzten Zeilen des Liedes an die Parzen lauten: »Einmal lebt ich wie Götter und mehr bedarfs nicht.« Das Zweite. Nicolai Hartmann, bei dem ich anfang, Philosophie zu studieren, hat etwas Analoges gewählt. Es kommt bei ihm darauf an, daß nicht die Dauer, sondern das Einmalige den Sinn macht. Ein Augenblick reicht für das ganze Leben, das ist ein Kairos. Und das zeigt nun ähnlich wie bei Hölderlin, daß die Dauer des Lebens bis zum Tode hin nicht das Entscheidende ist, sondern das feste Vertrauen auf einen Sinn des Lebens, auch wenn es, nachdem es einmal gut war, dann nachher zerbricht. Das scheint mir eine andere Form von Religion zu sein.

EULER: Ja, ich sehe es auch so, das ist eine andere Form von Religion. Denn gerade dieses Vertrauen setzt ja im Grunde eine Übereinstimmung nicht mit Gott, sondern vielleicht mit einer tiefen Einheit des Seins, die man irgendwie religiös nennen könnte, voraus. Ich wollte auch nicht behaupten, daß jeder Sinn in Frage gestellt ist, wenn die

Religion in Frage gestellt ist. Ausgangspunkt meiner Überlegungen war der Zusammenhang von Religion und Unsterblichkeit. Der Tod stellt aber den Sinn des Lebens radikal in Frage, was gerade Martin Heidegger herausgearbeitet hat.

von BREDOW: Die Problematik, die wir angerissen haben, enthält verschiedene Glieder. 1. Die Zeit, 2. die Dauer, 3. Sinn und Sinnerfüllung. Das Ganze können wir nicht ergründen, aber durch die Zugehörigkeit der Drei zueinander können wir einen Einblick finden in das »Religiöse«, dem Nichtgläubige sich nähern, ohne irgendein Bewußtsein von Gott zu haben. Zu 1. a) Zeit von der Ewigkeit erschaffen, b) Zeit vom Menschen gemacht. Das *Sein* der Zeit ist nicht nur »Instrument« für menschliche Ordnung, Jahr, Monat, usw., sondern ein Teil der Weltordnung als Maß der Bewegung (*mensura motus*). Wenn ein Mensch stirbt, hört seine Zeit auf. 2. Seine Seele, vom Leib getrennt, hat eine andre Existenzweise, geistig, immateriell, weiterlebend in der Dauer, die nicht meßbar ist. 3. Sinn und Sinnerfüllung gehören zum Geistigen, sind nicht angewiesen auf »lange Zeit«. Das Wesen solchen Geschehens liegt in der Beglückung des Erreichens eines Zieles, was sich dauernd *lohnt*. Ein Mensch, der Gott nicht kennt, kann Gutes *tun*, wie Gott es von ihm wünscht. Ob er dabei ahnt, daß er von Gott ermuntert wird? Seine Sehnsucht nach dem »Anderen« über dem »Realen« hat ihn auf den Weg gebracht – wie den alten Horkheimer.

REICHERT: Es gibt Aussagen von Sokrates, die mich ein Leben lang begleitet haben. In seinen letzten Tagen soll er gesagt haben: Es gibt zwei Wege: Entweder ich werde belohnt für das, was geschehen ist, und mir geschieht Gutes, ganz gleich, in welcher Form, und da habe ich keine Angst. Oder mich erwartet ein tiefer Schlaf, und was haben Könige eigentlich Schöneres in ihrem Leben erlebt als einen tiefen, erquickenden Schlaf? Fragen Sie mich jetzt nicht nach Sokrates. Ich könnte Ihnen da keine Antwort geben. Aber dieser Gedanke eines großen Menschen hat mich immer sehr bewegt, daß ein Nirwana, ein Nichts, auch für einen großen Menschen ein erquickender Gedanke sein kann. Als überzeugte Christin sehe ich das anders. Auf der anderen Seite habe ich aber auch Verständnis für die Menschen, die Furchtbares im Leben erlebt haben, wenn sie beim Tod an einen erquickenden Schlaf denken, an ein Nirwana, wie es das ja wohl in den östlichen Religionen gibt. Das kann auch ein beglückendes Ende sein.

EULER: Dazu zwei Anmerkungen. Erstens ist das Nirwana nicht ewiger Tod. Das Nirwana ist die erfülltste Existenz, im Vergleich zu der unsere irdische Existenz nur ein ganz geringer Schatten ist. Das

Zweite, was Sie vollkommen richtig dargestellt haben, ist der platonische Sokrates. Das sagt er gegenüber den Richtern, die ihn zum Tode verurteilen. Und seine Argumentation ist ausgezeichnet. Der Tod kann ihm nichts schaden, denn entweder geht er zu den Göttern oder erlebt einen solchen Schlaf, der ihm dann auch sozusagen nichts Schlechteres gewährt. Das ist der Kontext, den man hinzufügen muß.

KREMER: Meine sehr verehrten Damen und Herren, liebe Teilnehmerinnen und Teilnehmer des diesjährigen Symposions!

Mir bleibt zum Schluß die angenehme Aufgabe, einen sehr vielfältigen Dank auszusprechen. Ich danke an erster Stelle den Referenten und den beiden Diskussionsleitern. Sodann danke ich natürlich ganz besonders unserem Vorsitzenden der Cusanus-Gesellschaft, Herrn Dr. Helmut Gestrich. In der Cusanus-Gesellschaft ist das Cusanus-Institut ja bestens eingebettet. Und ich möchte eigens den sehr guten und genußreichen Empfang am letzten Donnerstag abend erwähnen. Mein Dank gilt aber auch dem Hause hier und der Schwester Patrizia. Ich hoffe, daß nicht nur keine Klagen laut geworden sind, sondern das Sie sich sehr wohl gefühlt haben. Es war doch ein großer Vorteil, daß wir alles unter einem Dach hatten: Kost, Logie, Veranstaltungen. Drei Namen möchte ich noch besonders hervorheben, ohne die dieses Symposion einfach nicht hätte über die Bühne gehen können. Das ist der der Sekretärin unseres Instituts, Frau Judith Hoffmann, der von Herrn Dr. Alfred Kaiser und der von Herrn Markus Schneider, Student im 3. Semester von Philosophie/Theologie, der das Galgenmikrofon bedient hat. Speziell zu Frau Hoffmann und Herrn Dr. Kaiser möchte ich sagen: Sie arbeiten nicht nur sehr engagiert und fleißig, sondern auch enorm kompetent, jeweils in ihren Sachbereichen. Und ohne diese kompetente Mitarbeit wäre mir diese Organisation hier gar nicht gelungen.

Mein Dank richtet sich sodann an die Geldgeber. Neben der schon genannten Cusanus-Gesellschaft, vertreten durch ihren Vorsitzenden, nenne ich gern die Deutsche Forschungsgemeinschaft, die den dicksten Brocken vor allen Dingen für die Bezuschussung der ausländischen Teilnehmerinnen und Teilnehmer beigesteuert hat. Aber ich möchte auch den Evangelischen Kirchenkreis Trier unter Leitung seines Superintendenten Ulrich Hahn erwähnen, der leider vorgestern seinen Jahresurlaub antreten mußte, sonst wäre er dabei gewesen. Aber er hat uns zur Bestreitung dieses Symposions über die Kirchengemeinde einen erheblichen Zuschuß zugeleitet. Mein Dank gilt auch

dem Techniker hier, Herrn Grünwald, der für die Beschallung und Aufnahme zuständig war. Er ist Sachgebietsleiter im Bereich Medientechnik an der Universität.

Last not least gilt mein Dank allen Teilnehmerinnen und Teilnehmern an diesem Symposion. Wenn ich auch bei der Konzeption dieses Symposions von einem Insider-Symposion sprach, so wollte ich doch alle die angesprochen wissen, die entweder unmittelbar in der Cusanus-Forschung tätig sind oder sich von seinem Gedankengut angezogen fühlen und es Freunden und Bekannten mitteilen wollen. Daher bin ich angesichts des Verlaufs dieses Symposions außerordentlich froh, daß meine ursprünglich ins Auge gefaßte Richtzahl von ca. 40 Teilnehmerinnen und Teilnehmern um mehr als das Doppelte übertroffen worden ist. Also nochmals ganz herzlichen Dank allen, die zu diesem Symposion gekommen sind.

Und jetzt noch zum Schluß ein Ausblick auf unsere Arbeit an und mit Cusanus in der nächsten Zukunft. Am 17. November dieses Jahres findet um 17.00 Uhr in Bernkastel-Kues die Mitgliederversammlung der Cusanus-Gesellschaft statt. Herr Dr. Aris vom Cusanus-Institut wird einen Vortrag halten: Nikolaus von Kues und seine Leser im 19. Jahrhundert. Ende Januar oder Anfang Februar '96 findet die dritte Cusanus Lecture statt. Professor Jasper Hopkins aus dem US-Bundesstaat Minnesota wird über das Thema »Glaube und Vernunft im Denken des Nikolaus von Kues« sprechen. Dann haben wir am letzten Donnerstag im Wissenschaftlichen Beirat zwei wichtige Tagungen definitiv festgelegt: zunächst die Cusanus-Tagung in Padua 1997. Wir reisen montags an, reisen samtags zurück, haben also vier Tage zum Aufenthalt. Und es kommen wohl in Frage die Wochen Montag, der 6. bis Samstag, den 11. Oktober oder Montag, der 13. bis Samstag, den 18. Oktober. Das Generalthema wird etwa heißen: Der junge Nikolaus als Student in Padua, 1417 bis 1423. Der Schwerpunkt wird die Kanonistik einschließlich der Rechtsgeschichte bei Nikolaus von Kues und seinen Zeitgenossen sein. Ich hoffe, daß ich Ihnen im Herbst '96 ein praktisch definitives Programm zusenden kann. Das nächste Symposion in Trier wird 1998 sein, also in drei Jahren. Auch wiederum im Herbst, und zwar mit dem Schwerpunkt der Ethik des Nikolaus von Kues. Ganz zum Schluß wünsche ich Ihnen nun einen guten Appetit und eine glückliche Heimkehr gemäß dem schönen Slogan: Komm gut heim.

PERSONENREGISTER

(Zusammengestellt von Alfred Kaiser)

- Abdullah, M. S. 120¹² 127²⁶
 Agatho, Papst 85
 Albert der Große 8 8¹² 90 90⁷ 139 139²
 141–142 150 150⁶⁰ 154 154⁷⁵ 156
 Alexander von Aphrodisias 172
 Antes, P. 124²¹ 169¹⁶
 Aris, M. A. 188
 Aristoteles IX 7 10 12–14 17–19 29 37 44
 47 47¹¹⁹ 50 50¹²⁷ 55¹⁴⁸ 66–67 69 79 83–84
 141 141⁸ 149 152⁶⁷ 159
 Aristoteliker XI
 Augustinus 9 28 39 48¹²³ 61 86 95 97 97³¹
 99 106 114 141–142 144 144²⁶ 146 158
 160 169 169¹⁹ 170²⁰ 174
 Averroes 9 17–18 172

 Bachl, G. 169¹⁴ 182⁷¹
 Balthasar, H. U. von 93 179
 Bashir 126
 Baur, L. 150⁶⁰
 Becker, H. 124²¹
 Beierwaltes, W. 1 19 66 86 169¹⁹ 171²⁵
 Benedikt XII., Papst 91 144²⁴
 Benz, H. 82–84
 Bernhardin von Siena 114
 Bessarion 156
 Bianchi, M. 9¹⁴
 Binder, W. 153⁷⁴
 Blum, P. R. 17 19 162 182
 Blumenberg, H. 60 60¹⁷⁴
 Bodewig, M. 72¹
 Boethius 39⁷⁴ 55¹⁴⁸ 141 162
 Bonaventura 9 28 113–114
 Bormann, K. 11¹⁸ 169¹⁵
 Bormann-Kranz, D. 51¹³⁰
 Bredow, G. v. 10¹⁶ 19 31⁴³ 39⁷⁴ 48¹²³ 83–84
 101⁵⁰ 160–161 185–186
 Brenk, B. 89²
 Breughel d. Ä., P. 157 157⁸³
 Brigitta von Schweden 114
 Bruckbräu, F. W. 92¹⁴

 Bsteh, A. 121¹³
 Buchenau, A. 22¹⁰ 60¹⁷¹
 Bultmann, R. 59

 Cai, R. 43⁹⁶
 Cajetan 112
 Calverley, E. 125²²
 Capitani, O. 104⁵⁹ 105⁶⁶ 107 107⁷⁵ 108
 108⁸¹
 Casarella, P. 115
 Cassiodorus 32 32⁴⁶
 Cassirer, E. 171^{27–28}
 Cesarini s. Giuliano Cesarini
 Chiliasten 146
 Cicero 175
 Colomer, E. 68 116 174³⁷
 Comoth, K. 82
 Cosdroe, Perserkönig 109⁸⁶
 Craemer-Ruegenberg, I. 119²

 Daniel, N. 120¹⁰
 Denzinger, H. 143²⁰ 172³¹
 Descartes, R. 22–23 38 46 60 133
 Dieckvoß, H. H. 1
 Dierse, U. 89³
 Dionysius Cartusianus 91 91¹³ 119
 Dionysius Ps. Areopagita 48¹²³ 86 161
 Domínguez, F. 111⁸⁹
 Du Bois-Reymond, E. 148⁵²
 Dupré, W. 16 19 64 66 182

 Ebert, H. 136–137 184
 Eckhart, Meister s. Meister Eckhart
 Eliade, M. 165¹
 Emerson, R. K. 92¹⁵ 108⁸⁰
 Empedokles 65
 Epikureer 146
 Eriugena s. Johannes Scottus Eriugena
 Euler, W. A. VII 165–187
 Eulogius de Córdoba 109⁸⁵

- Fattori, M. 9¹⁴
 Feil, E. 166
 Feuerbach, L. 178 178⁵⁶ 179⁵⁷⁻⁵⁸⁺⁶⁰
 Ficino, Marsilio 171-175 182-184
 Finkler, P. 187
 Flasch, K. 171²⁷
 Frankl, V. E. 185
 Freud, S. 179 179⁵⁹
 Friedlein, G. 55¹⁴⁸
 Fries, H. 170²⁴

 Gadamer, H.-G. 81 165¹
 Gandillac, M. de 1
 Gawlick, G. 51
 Gentile, S. 173³⁴
 Georgios Gemistos 156 156⁷⁹
 Gestrich, H. 1-2 187
 Gil, J. 109⁸⁵
 Gilbert, F. 172³¹
 Giuliano Cesarini 156
 Glei, R. 119 119³ 169¹⁵
 Goethe, J. W. 65
 Goldammer, K. 165¹
 Goldbacher, A. 146³⁹
 Grass, H. 139¹
 Gregor von Nyssa 152⁷⁰ 177 177⁵²
 Greschat, M. 151⁶⁵
 Greshake, G. 63¹⁸⁹
 Gruber, J. 39⁷⁴
 Grünwald, K. 188
 Gumnior, H. 177⁵³

 Haacke, Rh. 110⁸⁸
 Hagemann, L. VII 119-138 169¹⁵
 Hahn, U. 187
 Hamesse, J. 9¹⁴
 Hankins, J. 171²⁵
 Happ, W. 3²
 Hartmann, N. IX-X 185
 Hattrup, D. 91¹¹
 Haubst, R. XI 21 51 51¹³⁰ 62 62¹⁸⁸ 72¹
 103⁵⁷⁻⁵⁸ 104⁶³ 178
 Heck, E. 181⁶⁷
 Hedwig, K. 95²⁴

 Hegel, G. W. F. 74 76 82 178
 Heidegger, M. IX-X 186
 Heiler, F. 165¹⁻²
 Heimsoeth, H. 83
 Heine, P. 121¹⁶
 Heinemann, W. 167⁵
 Heinz-Mohr, G. 94¹⁹
 Helander, B. 136
 Hermes Trismegistos 142¹²
 Hettich, R. 1
 Hieronymus 108⁸⁴
 Hinske, N. 21 40⁷⁶ 49¹²⁵
 Hirschberger, J. 28²⁷
 Hobbes, Th. 38
 Hölderlin, F. 185
 Hösl, V. 111⁸⁹
 Hoffmann, E. 158
 Hoffmann, F. 68-69
 Hoffmann, Jud. VII 1 187
 Holte, R. 169¹⁹
 Holzammer, K. IX
 Honecker, M. 30³⁶ 55¹⁴⁶⁻¹⁴⁷ 56¹⁵⁵ 57¹⁵⁶
 58¹⁶⁴
 Honorius Augustodunensis 90⁹ 150
 150⁶⁰
 Honorius von Autun s. Honorius Augustodunensis
 Hopkins, J. 188
 Horkheimer, M. 177 177⁵³ 181 186
 Hünemann, P. 121¹⁵ 172³¹
 Hume, D. 62

 Innozenz III., Papst 109⁸⁶

 Jacobi, K. 115¹
 Jacques Fournier s. Benedikt XII.
 James, E. O. 165¹
 Jaspers, K. 157 157⁸²
 Joachim von Fiore 92 107 113 116-117
 Johannes Scottus Eriugena 150 150⁶⁰
 Johannes Wenck X

 Kaiser, A. VII 1 187 189 193 197-198
 Kamlah, W. 92¹⁶
 Kant, I. 39 49 49¹²⁵ 50 59 62-63 81 158-160

- Kasper, W. 63¹⁸⁹
 Kawamura, K. 49¹²⁵
 Kern, W. 169¹³⁺¹⁷
 Khoury, A. Th. 121¹⁴⁻¹⁶ 124²⁰
 Klauck, H. J. 89⁴
 Kleber, H. 169¹⁹
 Klibansky, R. 171²⁷
 Koch, J. XI 3² 21 158
 Kramers, H. 125²²
 Kreiser, K. 124²¹
 Kremer, K. VII-XII 1 16-19 21-70 83-84
 111-112 132-134 149⁵⁶ 158-163 167⁵
 170²³ 176⁴⁸ 177⁵³ 187-188
 Kretschmar, G. 92¹⁵
 Krieger, G. 64 183 185
 Kristeller, P. O. 171²⁶ 172³⁰ 173³⁴
 Laktanz 175
 Landau, K. 161
 Leo I., Papst 85
 Lohfink, G. 63¹⁸⁹
 Lohr, Ch. 174³⁹
 Lubac, H. de 90⁶
 Lucentini, P. 150⁶⁰
 Luther, M. 120 120¹¹ 182
 McGinn, B. 92¹⁵ 105⁶⁶
 Macrobius 15³³ 42⁸¹
 Maier, G. 92¹⁵⁺¹⁷
 Mansi, J. D. 172³¹
 Marcel, R. 171²⁶ 173³³
 Marsilio Ficino s. Ficino
 Martin von Cochem 91 92¹⁴
 Marx, J. 28²⁷
 Matthias von Schweden 114
 Maudoodi, S. A. 120¹²
 Meier-Oeser, St. 153⁷³
 Meinhardt, H. VII 71-87 111-112 151⁶⁶
 Meister Eckhart X 142 152⁶⁷
 Mensen, B. 122¹⁷
 Menzel-Rogner, H. 30³⁶ 55¹⁴⁶⁻¹⁴⁷ 56¹⁵⁵
 57¹⁵⁶ 58¹⁶⁴
 Miethke, J. 105⁶⁶
 Mirandola, Giovanni Pico della s. Pico
 della Mirandola
 Mohammed s. Muḥammad
 Mohammed s. Muḥammad
 Moersch, C. 142¹²
 Muḥammad 108 108⁸⁰⁺⁸⁴ 109⁸⁵⁻⁸⁶ 121¹⁶ 125
 125²² 126 129 131-132 134 136-137
 Mubashar 126
 Müller, K. 179⁶⁰
 Munkar 126
 Nāzim, Scheich 136
 Nakir 126
 Napoli, G. di 172³⁰
 Narr, K. J. 165¹
 Neuplatoniker 18 66 82
 Niemann, F.-J. 172²⁹
 Nikolaus Albergati 101 101⁵⁰ 170²¹
 Nikolaus von Autrécourt 146
 Nikolaus von Lyra 92 109 109⁸⁶
 Obielu, C. 135
 Ott, L. 91¹⁰ 107⁷⁷
 Pannenber, W. 180 180⁶³⁻⁶⁴ 181⁶⁶
 Passow, C. 18 68 70 85 115-116
 Patrizia, Schwester s. Finkler, P.
 Peripatetiker 3-4 6 8 10-11 172
 Petrus Lombardus 144
 Petrus Venerabilis 119 119³
 Pfeiffer, H. 101⁴⁹
 Philo von Alexandrien 105
 Pico della Mirandola, Giovanni 171
 Pinooma, L. 89³
 Pius II., Papst 85
 Platon 4 7-8 10 14 18 27²⁴ 28 28²⁷ 29 33
 42⁸¹ 47¹¹⁹ 61 66-67 73-74 76-80 82-83
 85-86 89 89³ 95 141 141⁷ 149-150 150⁶⁰
 154 160 171 171²⁵ 175⁴⁶ 184 187
 Platoniker 3 7 18 42 154 156 171²⁷
 Plethon s. Georgios Gemistos
 Plotin 31 61 65-67 86 171 171²⁵
 Pluta, O. 172³⁰
 Pomponazzi, Pietro 172³¹
 Pottmeyer, H. J. 169¹³
 Prenninger, M. 171²⁷
 Prigent, P. 92¹⁷

- Proklos 27²⁴ 66 86 141⁷
 Ps. Augustinus 90⁶
 Ps. Beda 42⁸¹
 Pythagoras 4 10
 Pythagoreer 7

 Rahner, K. 93
 Raimundus Lullus 167⁵
 Raimundus Sabundus 68–69 68¹ 69²
 Rand, E. K. 39⁷⁴
 Ratzinger, J. 169¹⁹ 177⁵² 182⁷⁰
 Reichert, H. 186
 Reinhardt, K. VII 1 65 89–117
 Richter, K. 123¹⁹
 Ricoldus de Monte Crucis 119
 Ritter, K. 137–138 163
 Rizzardi, G. 108⁸⁰
 Robert Grosseteste 28
 Robert von Ketton 119 138
 Ronig, F. 90⁸
 Rupert von Deutz 110 110⁸⁸

 Saffrey, H. D. 27²⁴ 141⁷
 Sakamoto, P. T. 113–114 132 162 184
 Santinello, G. VII 3–17 19 30³⁷ 31⁴⁴ 46¹¹²
 53¹³⁶ 55¹⁴⁷ 101⁴⁹ 152⁷¹ 170²³
 Schaeffler, R. 178⁵⁵
 Scharpff, F. A. 50¹²⁷
 Schmitt, Ch. B. 174³⁹
 Schnarr, H. 82 84¹ 85–87 132 137–138 158
 161
 Schneider, M. 187
 Schönborn, Chr. 115 115¹
 Schönmetzer, A. 143²⁰
 Schüssler, W. 185
 Schuffenhauer, W. 178⁵⁶ 179^{57–58}
 Schwarz, R. 89^{1–2}
 Schwoebel, R. 108⁸⁰
 Seckler, M. 169¹³ 178⁵⁵
 Seneca 175
 Senger, H. G. VII 21 39⁷⁴ 42⁸¹⁺⁸⁹ 43⁹⁵ 68
 69² 79²⁰ 94¹⁹ 97 104⁵⁹⁺⁶¹ 139–163 184
 Sigismund, Herzog von Österreich, Graf
 von Tirol 68

 Sokrates 157 186–187
 Southern, R. W. 108⁸⁰ 109⁸⁶
 Spital, H. J. 170²²
 Stallmach, J. IX–XII 169 169¹⁵
 Stegmüller, F. 68¹ 90⁷
 Steiger, R. 3¹ 28 30³⁶ 31⁴³ 57¹⁵⁶ 58¹⁶⁴
 Stein, E. IX
 Stewart, H. F. 39⁷⁴
 Stieber, J. W. 85 137
 Stieglecker, H. 127²⁷
 Stoiker 146–147

 Tarabochia Canavero, A. 174³⁷
 Thomas von Aquin IX–X 5 5⁵ 17 39⁷⁴ 43
 47¹¹⁹ 48¹²³ 60 79 91 141 149⁵⁸ 169¹⁹ 181
 181⁶⁷
 Tibi, B. 135
 Tillich, P. 185

 Uhde, B. 169¹⁶
 Uranius s. Prenninger, M.

 Vansteenbergh, E. 104 104⁶⁴
 Verbeke, W. 92¹⁵
 Vergil 15 15³³ 153
 Verhelst, D. 92¹⁵
 Vogels, H.-J. 102 102⁵²⁺⁵⁶
 Vogler, P. 165¹

 Wackerzapp, H. 152⁶⁷
 Wagner, F. 178⁵⁵
 Waldenfels, H. 121¹⁵
 Watt, W. M. 121¹⁶ 125²²
 Weier, R. 116
 Weisedel, W. 49^{124–125}
 Welch, A. T. 121¹⁶ 125²²
 Welkenhuysen, A. 92¹⁵
 Wenck, Johannes s. Johannes Wenck
 Wensinck, A. J. 125²²
 Westerink, L. G. 27²⁴ 141⁷
 Wielandt, R. 124²¹
 Winter, A. 49¹²⁵
 Wolf, V. 162
 Woodhouse, C. M. 156⁷⁹
 Wrege, H. Th. 85

 Zimmermann, A. 119²

SACHREGISTER

(Nach Vorgaben der Autoren zusammengestellt von Alfred Kaiser)

- Abbild 5
- Abstieg und Aufstieg 11–12
- Adam-Christus-Parallele 79
- Ähnliches durch Ähnliches 26–27
27²⁴ 28–29 33 65 67
- Aeternitas Gott allein zukommend
Boethius 39⁷⁴ *Cusanus* 39⁷⁴ 41 44
46–47 47¹¹⁹ 57 menschlicher Geist in
summitate temporis et in initio aeter-
nitatis lebend 40–41 s. a. Mors ae-
terna, Perpetuum
- Andersheit 13
- Anerschaffene Begriffe 7
- Anerschaffene Urteilskraft 7–8 19
29 33 60
- Angeborene Begriffe Platon 28–29
Cusanus 29–33
- Anima 22 u. passim Mitte von intel-
ligentia und corpus 40⁷⁷ s. a. Seele,
Geist (unser), Geistseele, Intellekt, Un-
sterblichkeit
- Anthropologie 181 theologische
167
- Antichrist 108–109
- Apokalyptik 89–90 92 95 105–107 111
114
- Apostolisches Glaubensbekennt-
nis 89–90
- Arteriengeist 9
- Astralregionen 154
- Auferstehung 121 151–156 allge-
meine 128 ekklesiologischer Aspekt
151 kosmische Dimension 151–156
- Auferstehung der Toten 139–157
- Auferweckung 91 94 98–99
- Ausfaltung 5
- Ausfaltung – Einfaltung 56–57
s. a. Zählen
- Autonomie des Geistes 7
- Befreiung der Seele 14
- Begräbnis 124
- Bewegung 58–59 Fremd- Selbstbe-
wegung 41–43 47 59 67 das partici-
pans motum setzt das per se motum
voraus 43 43⁹⁵ 44 s. a. Unbewegter
Beweger
- Bild 5
- Chorismos 78–80
- Christologie 93 103–105 109 114–115
s. a. Fundamentalchristologie
- Christologisches Prinzip 176
- Coincidentia oppositorum 74
85–86
- Create ex nihilo 36–37 66–67 s. a.
Zeugen
- Demonstratio religiosa 175
- Dogmatismus 177
- Doketismus 78
- Dualismus 14
- Einheit 13
- Einheit-Andersheit 10–12 15 17 19
- Ende der Welt 103 109–111 115
- Endgericht 128 s. a. Gericht
- Endlichkeit 169
- Endzeit 145–148
- Erste Absicht – Zweite Absichten
s. Intentio prima – Intentiones secun-
dae
- Eschatologie 166
- Eschatologische Vorstellungen
165
- Ethnologie 180
- Ewiges Leben 170 178 184
- Ewigkeit 140–142 s. Aeternitas
- Forma movendi 58–59 s. a. Geist
(unser)
- Freiheit – Unsterblichkeit 68–69
- Frömmigkeit 175
- Fundamentalchristologie philoso-
phische 71–72 79 s. a. Christologie

- Geist 3-7 9 17 Entelechie 3 Harmonie 3 sich selbst bewegende Zahl 3 Zusammensetzung 3
- Geist (unser) berührt in seiner Schau das Unveränderliche 25 frei von Veränderlichkeit 25 hingeneigt zum Unzerstörbaren 26 unzerstörbar, weil eigentliches Abbild Gottes 30-31 Horizont von Zeit und Ewigkeit 38 40 40⁷⁷ 41 aller meßbaren Dinge Grenze, Maß und Bestimmung 57 59 forma movendi 58-59 kann infolge seiner Hinwendung zur Weisheit niemals vergehen 52-53 als forma movendi unzerstörbar 57-59 besitzt das Leben als etwas mit ihm Zusammengesetztes 42⁸⁹ 58 Abbild der Ewigkeit 57 Abbild Gottes *aufgrund der Freiheit Raimundus Sabundus* 68 *aufgrund der natura intellectualis Cusanus* 68 s. a. Geistseele, Horizont, Seele, Unsterblichkeit
- Geist-Seele 4 6-7 10
- Geistseele 21 u. passim verschiedene Ausdrücke dafür *anima spiritalis, intellectualis spiritus, rationalis noster spiritus, anima, anima rationalis* bzw. *intellectiva, intellectus, mens, motus intellectualis animae humanae, virtus intellectualis, vita intellectiva, spiritus intellectualis natura* 21-22 34 41-42 u. ö. im Körper wie im Kerker oder wie der Schiffer im Schiff 50 geht nicht zugrunde, wenn Kerker oder Schiffer vernichtet werden 50 Substanz 50 von der mens increata gemessenes Maß 29 60 60¹⁷² enthält nichts Gegensätzliches 50 50¹²⁷ autonom 60 unabhängig in Abhängigkeit 60 ihre vornehmste Aufgabe 61 ihr Ziel 61 61¹⁸¹⁻¹⁸³ s. a. Seele, Geist (unser), Unsterblichkeit
- Gericht eschatologisches 129 letztes 89-111 Tag des 121
- Glaube 75 87
- Gleichheit 5
- Gleichheit (Idee der) 28
- Gleichnis des Spiegellöffels 8-9 16-17 von den zwei Pyramiden 11
- Glückseligkeit 167-170 175 178
- Gnosis 73 76 78
- Gott Ursprung von allem *aller Gegensätzlichkeit und aller Zerstörbarkeit vorausliegend* 26 50¹²⁷ mens increata bzw. veritas 29 60 die absolute Güte 30 46¹¹² mißt und begrenzt sein lebendiges Abbild 29 vermag ohne den geschaffenen Geist zu sein 31 bewegt wie das Ersehnte 44 vermag die ihn Liebenden nicht nicht zu lieben 48¹²² Gott zu Mensch wie Magnet zu Eisen 53¹³⁶ der menschlichen Vernunft zugänglich 49-50 59 seine Einfachheit 54 60 seine Gerechtigkeit 48-50
- Gottesbeweise 22-23 59 moralischer Gotteserweis *Kant* 49 49¹²⁵ 50
- Grundkräfte der Seele 17
- Hölle 130
- Horizont von Zeit und Ewigkeit 38 40 40⁷⁶⁻⁷⁷ 41 66-67
- Hypostatische Union 74-75 77-80 85 87
- Idee 74 76 78 80 84 86 des Guten 86
- Imago 5
- Ineinsfall der Gegensätze 13 Abstieg-Aufstieg 13 Einheit-Andersheit 13 Seele und Leib 13
- Intellekt anders als Sinne, Vorstellung und Verstand nicht an ein sinnenhaftes Organ gebunden 27²⁶ sieht in sich selbst seine eigene Unsterblichkeit und beurteilt die Verstandesgründe von daher 32-34 62 stammt nicht aus einem zeugenden Prinzip, weil in Freiheit tätig, vom Altern ausgenommen, nur im unendlichen Gott zur Ruhe kommend, sittlichen Tuns fähig und berufen, Gott zu erkennen und zu lieben 34-37 60¹⁷² 61 von Gott geschaffen 36-37 hat sein vernunfthaftes Sein von der Weisheit 51-53 sein Tod 61 s. a. Geist (unser), Geistseele, Mors, Seele, Unsterblichkeit
- Intentio prima – Intentiones secundae 44-47 62 68-70
- Islam 108 110
- Jüngster Tag 89 98 103 110 121 128

- Kirche 105–107 110
 Koinzidenz 11
 Kontinuum kreatürliches 112
 Kontradiktionsprinzip 12–13
 Konzil von Reims (1148) 141
 Kulturgeschichte 180

 Leib-Seele 3–4 10 18

 Manichäismus 73 76 78
 Maximum 73–80 86 absolutum 86
 absolutum et contractum 86 contrac-
 tum 86
 Mensch 170 181 mirabile Dei opifi-
 cium 13
 Mikrokosmos 13–14 75
 Mittler gott-menschlicher 177
 Monade 14
 Mors aeterna 48¹²³ secunda 48¹²³
 intellectus 61 s. a. Aeternitas, Weis-
 heit
 Mutmaßungen 11 13

 Neuplatonismus 86
 Nichtwissen 155–157
 Nirwana 186

 Paläontologie 180
 Palingenese 152
 Paradies 130–131
 Perpetuum Boethius 39⁷⁴ Cusanus
 39 39⁷⁴ 41⁷⁸ 43–44 47 s. a. Aeternitas
 Philosophie – Theologie keine ge-
 genseitige Abschottung 23
 Platonismus 73 78 86
 Postulat der praktischen Vernunft
 Kant 81
 Präexistenz der Seele 7–8

 Reinkarnation 154
 Religio communis 175 connata 168
 175
 Religion 166 168
 Religionen 176
 Religionsbegriff 183
 Religionsverständnis christologi-
 sches 177

 Res erkennbar durch ihre Tätigkeit
 Cusanus 37–38 Descartes 38–39
 cogitans Descartes 38
 Restitutionslehre 152
 Rundheit 42–43 58

 Schau intellektuelle 12–13
 Seele 4–7 9 17 geht nicht zugrunde,
 wenn der Körper zugrunde geht 26
 einerseits an den Körper gebunden, an-
 dererseits wie sie in sich ist 27 schaut
 die principia universalia contracta 27
 ihre eigentliche Zweckbestimmung 36
 unmittelbar von Gott geschaffen 36
 36⁵⁷ 37 37⁵⁹ 41 44 54 59–60 weil uner-
 zeugbar, daher unsterblich 37 53 59
 unterliegt nicht der Zeit 37 37⁶³ 38–39
 57–58 60 ihre Einheit 38⁶⁴ 60 60¹⁷⁶ ist
 immerwährend (perpetua) 39 43 47
 bewegt, ohne sich zu verändern 40 44
 Bewegungsprinzip im Menschen
 41–42 substantielle Selbstbewegung,
 die darum nicht aufhören kann 42
 42⁸⁹ 43–44 sieht das Unkörperliche
 besser als das Körperliche Cusanus
 46 Descartes 46 ist im Körper wie
 das Sonnenlicht in der Luft 50 eine
 gleichsam zusammengesetzte Einfach-
 heit 54 von der reinen Einfachheit
 Gottes abfallend 54 60 Koinzidenz
 von Einheit und Andersheit, Teilbar-
 keit und unteilbarer Einheit 54 56
 Zusammensetzung aus dem Selben
 und Verschiedenen, dem Einen und
 Anderen, dem Ungleichen und Gle-
 ichen 54 56 60 große Ähnlichkeit mit
 der Zahl 54–57 gleichsam eine le-
 bendige Zahl 55 s. a. Anima, Geist
 (unser), Geistseele, Intellekt, Zahl als
 Entelechie 4 10 14 als Trennung
 14–15 als Zusammensetzung 4 un-
 sterbliche 91 111–113

 Seele und Leib 8–10 12–13 15 18
 Sharī'a 125 135 137
 Singularitas 74 83 singularia 82
 Substanz 6

 Teilhabe 76 82 Teilhabe- und Ideen-
 metaphysik 79
 Tempus 39⁶⁸ s. a. Zeit

Theologie – Philosophie s. Philosophie – Theologie

Tod 14–15 17 19 als Auflösung des Zusammengesetzten 15 als Befreiung der Seele 14–15 als Vergänglichkeit 15 ewiger 99–100

Ultimum desiderium 167

Unbewegter Beweger 44 47 47¹¹⁹
s. a. Bewegung

Universum 80

Unsterblichkeit 21–29 31–34 149–151
171 175 u. passim Gott allein aufgrund seiner Natur zukommend 41⁷⁹
der menschlichen Geistseele *nicht beweisen-, sondern nur aufzeig- und erfahrbar, manuduktorische Zeichen* 22 22⁸ 62
68–69 tragfähige Gründe 23 23¹² 62
69 verschiedene Ausdrücke dafür *in corruptibilitas, immortalitas, non deficere bzw. dissolvi non posse, non destruitur, semper vivere, non divisibilis, non posse mori, non perire* 23 23¹⁵ 24
Begründungen im einzelnen aufgrund des unwandelbaren Erkenntnisgegenstandes 24–29 53 57 64–65 aufgrund des der Seele anerschaffenen iudicium und ihrer Abbildhaftigkeit gegenüber der mens creata bzw. der veritas 24 29–33 aufgrund der Schau des Intellekts in sich selbst 24
32–34 62 65 aufgrund ihrer Herkunft nicht von einem zeugenden, sondern von einem schaffenden Prinzip 24 34–37 53
58–59 62 66–67 aufgrund ihrer der Zeit nicht unterliegenden Tätigkeit und der Horizontstellung des Menschen 24 37–41
66–67 aufgrund der ihr wesenhaft zukommenden Selbstbewegung 24 41–47 67
aufgrund ihres Geliebt- und Gerichtetwerdens durch Gott 24 47–50 aufgrund ihres Unendlichkeitsdranges 24 51–53 63
63¹⁸⁹ aufgrund ihrer Ähnlichkeit mit der an sich unzerstörbaren Zahl 24 54–59
Sehnsucht nach 51 des Nous poiëtikos Aristoteles 37 des Menschen 63¹⁸⁹ 66

Unsterblichkeitslehre 183

Urbild – Abbildverhältnis 29–31
31^{41+43–44} 32 35 68–69 s. a. Geist (unser)

Vergänglichkeit 169

Vergöttlichung 175

Vernunft-Verstand 12

Visio beatifica 185

Vollendung eschatologische 179

Vollendung des Universums 80

Vorsehung 121

Wahrheit (unveränderliche) in der Seele 25–26 29 65 der geometrischen Figuren 25–26 26²¹

Weisheit ewige 52–53 Vorgeschmack 52–53 Geschmack 51 53 der Unsterblichkeit 52 61 s. a. Mors

Weltseele 18

Zählen Koinzidenz von Ausfaltung und Einfaltung 56

Zahl einfach und zusammengesetzt 54–55 aus sich zusammengesetzt 55
55¹⁴⁸ gleichsam sich selbst bewegend 55
55 lebendige, weil zählende 55 57
vor ihr bzw. ohne sie kann nichts begriffen werden 55–56 Erkenntnisweise unseres Geistes 56 unzerstörbar 57 substantielle, in sich substantierende 56 ontologischer Charakter 67 mathematische 56 Urheber der 57 59 s. a. Seele

Zeit 37–38 140–142 Maß der Bewegung 39 57 hängt von der Verstandesseele ab 39 die Verstandesseele geht ihr voraus 39 hebt man die Verstandesseele auf, kann sie weder sein noch gedacht werden 39 57¹⁶⁰ in der Seele Augustinus 39⁷¹ Anschauungsform des inneren Sinnes Kant 39 39⁷²
Ausfaltung der Ewigkeit 57 imago aeternitatis 57¹⁵⁶ s. a. Tempus

Zeugen metaphysisches Neuplatonismus 66–67 innertrinitarisches 66–67 biologisches 33–37 s. a. Creare ex nihilo

Zwischengericht 127 s. a. Gericht

ORTSREGISTER

(Zusammengestellt von Alfred Kaiser)

Athen 146 162

Basel 104 106 106⁷³

Bernkastel-Kues 188

Brixen 51 81 89 102⁵¹

Chalkedon 85

Ferrara 114 156

Florenz 99³⁹ 114 144²⁴ 156

Gießen 71

Göttingen IX 135

Heidelberg X 1 39⁷⁴

Hindenburg/Oberschlesien IX

Innsbruck 38

Jerusalem 130³¹ 136

Koblenz 156

Köln 39⁷⁴ 139

Kues 28²⁷ 89 156

Linz 135

Mainz IX

Mannheim 119

Mekka 126 132

Münstermaifeld 156

Nijmegen 16 64 111 182

Padua 3 156 188

Pullach b. München IX

Reims 142

Todi 157

Tokyo 113 162

Trier VII IX 21 82 89 90⁸ 132 158 165
187–188

Tübingen IX

Worms 1

HANDSCHRIFTENREGISTER

(Zusammengestellt von Alfred Kaiser)

Brüssel, Bibliothèque Royale

Cod. Brux. 10054–56: 142¹²

Kues, Bibliothek des St.-Nikolaus-
Hospitals

Cod. Cus. 96: 150⁶⁰

Cod. Cus. 177: 28²⁷ 150⁶⁰

Cod. Cus. 191: 162

London, British Museum

Cod. Addit 11035: 150⁶⁰

Paris, Bibliothèque nationale

Cod. lat. 6734: 150⁶⁰

St. Gallen, Stiftsbibliothek

Cod. 974: 90⁷

Vatikan, Biblioteca Apostolica

Cod. Vat. lat. 1244: 92¹⁸ 98³⁸

Cod. Vat. lat. 1245: 5⁵ 14²⁹ 21 21¹ 22²–3+
7–9 23¹⁴–15 25¹⁷ 26²²–23 27²⁴–26 30³⁶–38–39 31⁴¹

32 32⁴⁷ 33⁴⁹ 34⁵⁰–52 35⁵³–54 36⁵⁵–57 37⁵⁸–60+
63 38⁶⁵ 39⁶⁸ 40⁷⁷ 41⁷⁸ 46¹¹² 48¹²² 50¹²⁷ 53¹³⁶

54¹³⁹–144 55¹⁴⁶–150 56¹⁵³–155 60¹⁷⁰–172+175

61¹⁷⁷–181+183–184 89⁵ 90⁷ 91¹² 92¹⁸ 96²⁵ 102⁵¹–
52 104⁶² 108⁸⁴ 109⁸⁵ 144²⁸ 145³² 149⁵⁵–59

150⁶² 151⁶³ 157⁸¹

STELLENREGISTER ZU WERKEN DES NIKOLAUS VON KUES

(Zusammengestellt von Alfred Kaiser)

Brief an den Novizen 170²¹ 182⁶⁸⁻⁶⁹

Coniectura de ultimis diebus 104 104⁵⁹
105 105⁶⁵⁺⁶⁷⁻⁶⁸ 106 106⁶⁹⁻⁷⁰ 146

Crib. Alk. 48 108 119 140 147

Crib. Alk. I, 7 108⁸²

Crib. Alk. II, 1 22³

Crib. Alk. II, 12 92¹⁸ 108⁷⁹

Crib. Alk. II, 14 147⁴⁶

Crib. Alk. II, 15 23¹⁵ 48¹²³ 182⁶⁸

Crib. Alk. II, 16 150⁶²

Crib. Alk. II, 17 148⁵⁴ 157⁸¹

Crib. Alk. III, 19-20 150⁶²

Crib. Alk. III, 20 151⁶³ 182⁶⁸

Crib. Alk. III, 21 53¹³⁶

De aequal. 145³² 151⁶³

De conc. cath. I, 2 40⁷⁷ 53¹³⁶

De conc. cath. 106-107

De conc. cath. I 104

De conc. cath. I, 3 106⁷¹

De conc. cath. I, 12 104⁶⁰ 106⁷¹⁻⁷³ 108⁷⁸

De conc. cath. II, 19 107⁷⁴

De coni. 10-14 17-19 54 100 113

De coni. I, Prol. 3²

De coni. I, 2 54¹⁴⁵ 55¹⁴⁶⁺¹⁴⁸

De coni. I, 7 54¹⁴⁵ 56¹⁵³

De coni. I, 9 11¹⁹⁻²⁰ 56¹⁵¹ 100⁴⁵

De coni. I, 10 11²¹ 12²²⁻²³

De coni. II, 1 56¹⁵⁵

De coni. II, 10 12²³ 40⁷⁷

De coni. II, 11 15³²

De coni. II, 14 13²⁴⁻²⁶ 14²⁷

De coni. II, 15 168 168¹¹

De coni. II, 16 10¹⁷ 23¹⁵ 27²⁶ 30³⁹ 37⁶³ 38⁶⁴
40⁷⁷

De dato 4 30³⁸

De docta ign. 65 72 84 86 93 97 97³³ 100
103 109 111-112 114-115 140 143 145
152

De docta ign. I, 8 55¹⁴⁷

De docta ign. I, 10 55¹⁴⁷

De docta ign. II 93 103 140 149⁵⁹

De docta ign. II, 1 22²

De docta ign. II, 2 83

De docta ign. II, 4 84

De docta ign. II, 6 73³

De docta ign. II, 10 43⁹⁵

De docta ign. II, 12 15³³⁻³⁴ 94¹⁹ 153⁷² 155
155⁷⁶ 159

De docta ign. III 14 71-72 72¹ 75 80 93 103
115 140 145 151⁶⁵

De docta ign. III, 1 74⁴

De docta ign. III, 2 73²

De docta ign. III, 3 75⁶⁻¹⁰

De docta ign. III, 4 75¹¹

De docta ign. III, 4-11 143¹⁹

De docta ign. III, 6 40⁷⁷ 71 143¹⁹

De docta ign. III, 6-8 72 145³¹

De docta ign. III, 7 15³⁰⁻³¹ 71 76¹² 77¹³⁻¹⁸
78¹⁹ 143¹⁹ 145³⁰

De docta ign. III, 8 47¹²¹ 75⁵ 79 79²⁰ 80²¹⁻
22 81²³⁻²⁵ 94 94¹⁹⁻²⁰ 95²¹ 99⁴¹ 148⁵⁰ 151
151⁶⁶ 152 176⁴⁹⁺⁵¹

De docta ign. III, 8-9 155

De docta ign. III, 9 39⁶⁹ 95²²⁻²³ 96²⁶⁻²⁸ 97³³⁻
34 98³⁶ 100⁴²

De docta ign. III, 9-10 93

De docta ign. III, 10 22⁸ 25¹⁷ 37⁶³ 39⁶⁹ 98³⁶⁻
37 99⁴⁰ 100⁴³⁻⁴⁴ 101⁴⁶ 147⁴⁵ 148⁴⁹

De docta ign. III, 12 151⁶⁴

De ludo 19 21 39 39⁷⁴ 42⁸¹ 142 158

De ludo I 22³⁻⁴ 30³⁸ 36⁵⁷ 38⁶⁴ 39⁷⁴ 41 41⁸⁰
42⁸²⁻⁹² 43⁹³⁻⁹⁵⁺⁹⁷ 47¹¹⁷ 48¹²²⁻¹²³ 60 60¹⁷⁶ 68
69² 142¹²⁻¹³⁺¹⁵ 147 150⁶¹ 157⁸⁰

- De ludo II 37⁶³ 38⁶⁴ 39⁶⁸⁻⁷⁰⁺⁷⁴ 40⁷⁵ 44⁹⁹⁺¹⁰¹⁻¹⁰³ 45¹⁰⁴⁻¹⁰⁷ 46¹⁰⁸⁻¹⁰⁹⁺¹¹¹⁺¹¹³⁻¹¹⁴ 47¹¹⁵⁺¹¹⁸ 57¹⁵⁶ 60¹⁷⁰⁺¹⁷⁶ 61¹⁷⁸⁺¹⁸³ 140 140⁴ 158¹ 159²⁻³
- De mente 3-4 11 17-19 22-23 28-29 30⁴⁰ 54 57 65 75 158-159
- De mente 1 4³ 6 6⁶ 22⁶ 25 38⁶⁴ 61¹⁷⁸⁻¹⁷⁹
- De mente 2 38⁶⁴
- De mente 3 30³⁹
- De mente 4 5 5⁴ 7⁸⁻⁹ 29 29³³⁻³⁵ 30³⁹ 33⁴⁸
- De mente 5 6⁷ 7¹⁰ 8¹¹ 38⁶⁴
- De mente 7 3¹ 9¹³ 25 25¹⁸ 26¹⁹⁻²¹ 27²⁶ 30³⁶ 54¹⁴² 56¹⁵³
- De mente 8 25¹⁸
- De mente 11 38⁶⁴ 148⁵³
- De mente 12 9¹⁵ 41⁷⁹
- De mente 14 40⁷⁷
- De mente 15 22⁷ 23¹²⁻¹³⁺¹⁵ 24 24¹⁶ 25 25¹⁷ 26 29 30³⁶⁺³⁹ 32⁴⁵ 33⁴⁸ 37⁶³ 42⁸⁹ 51 51¹³¹ 54 54¹⁴²⁻¹⁴³⁺¹⁴⁵ 55¹⁴⁶⁺¹⁴⁹ 56¹⁵¹⁺¹⁵⁵ 57¹⁵⁶⁻¹⁵⁸⁺¹⁶⁰ 58¹⁶²⁻¹⁶⁶ 60¹⁷² 61¹⁸⁰ 69 149⁵⁹ 168 168¹²
- De non aliud 161
- De pace 106 132 140 143 162 166-167 169 176 181
- De pace 1 167⁶ 170
- De pace 2 167⁷
- De pace 4 30³⁹ 167⁵ 176⁴⁸
- De pace 5 176⁴⁸
- De pace 12 53¹³⁶
- De pace 13 133 143¹⁶⁻¹⁷ 167 168⁸⁻¹⁰ 175⁴⁴ 176⁴⁹ 179 179⁶²
- De pace 16 169¹⁸
- De poss. 26²¹ 46¹¹¹ 61¹⁷⁸ 70
- De quaer. 1 33⁴⁸
- De quaer. 3 61¹⁸⁴
- De sap. 51 51¹³⁰
- De sap. I 22³ 23¹⁵ 30³⁹ 36⁵⁷ 52¹³²⁻¹³⁴ 53¹³⁵⁻¹³⁶ 61¹⁷⁸⁺¹⁸⁴
- De theol. compl. 51¹³⁰
- De theol. compl. 1 26²¹
- De ven. sap. 142 158-159
- De ven. sap. 3 140⁵
- De ven. sap. 4 141⁹
- De ven. sap. 9 140⁴ 141⁹ 159
- De ven. sap. 13 141⁶⁺¹⁰
- De ven. sap. 23 55¹⁴⁸
- De ven. sap. 27 30³⁸
- De ven. sap. 32 40⁷⁷ 41⁷⁸ 145³²
- De ven. sap. 22 84
- De vis. 30 46 84 101 170-171
- De vis. 4 30³⁷
- De vis. 5 46¹¹²
- De vis. 7 170²³
- De vis. 8 101⁴⁹
- De vis. 9 84
- De vis. 15 31⁴⁴
- De vis. 16 53¹³⁶
- De vis. 17 55¹⁴⁷
- Sermo I 92¹⁸
- Sermo VIII 30³⁹ 143¹⁸
- Sermo XII 102⁵⁵ 143¹⁸
- Sermo XXII 176⁴⁹
- Sermo XXIII 103⁵⁸
- Sermo XXIV 51
- Sermo XXXVII 43⁹⁵
- Sermo XL 14 14²⁸
- Sermo LX 92¹⁸ 98³⁸ 100⁴²
- Sermo LXIX 21¹
- Sermo LXXI 21¹ 61¹⁸⁵
- Sermo LXXIII 21¹
- Sermo CXXVI 176⁴⁹
- Sermo CL 30³⁹
- Sermo CLI 22³⁺⁸
- Sermo CLII 34⁵² 35⁵⁴ 53¹³⁶
- Sermo CLIII 14 14²⁹ 21-22 22⁹ 24 30³⁶ 36⁵⁷ 37 37⁵⁹⁻⁶⁰ 40 40⁷⁷ 41⁷⁸ 47 48¹²² 50¹²⁷ 60¹⁷⁰ 70
- Sermo CLVIII 53¹³⁶
- Sermo CLXV 50¹²⁷
- Sermo CLXVIII 30³⁹
- Sermo CLXIX 25¹⁷ 33⁴⁹
- Sermo CLXX 38 38⁶⁵ 39⁶⁸

Sermo CLXXII 40⁷⁷ 48¹²²Sermo CLXXXVIII 23¹⁵Sermo CLXXXIX 23¹⁵Sermo CCII 34⁵⁰ 36⁵⁶⁻⁵⁷ 46¹¹² 54 54¹³⁹⁻¹⁴¹⁺
144-145 55¹⁴⁶⁻¹⁵⁰ 56¹⁵³⁻¹⁵⁵ 60¹⁷⁰⁺¹⁷⁵ 61¹⁷⁷⁺¹⁸¹⁻
182Sermo CCX 89⁵ 90⁷ 91¹² 104 104⁶² 108
108⁸⁴ 109⁸⁵ 110 147⁴⁵Sermo CCXII 53¹³⁶ 96²⁵Sermo CCXVI 142¹³ 176 176⁴⁹Sermo CCXX 21¹ 61¹⁸³Sermo CCXXII 48¹²²Sermo CCLI 5⁵Sermo CCLX 21¹ 31⁴¹ 54 56¹⁵⁵Sermo CCLXX 150⁶² 157⁸¹Sermo CCLXXVI 102 102⁵¹⁻⁵²⁺⁵⁵Sermo CCLXXIX 92¹⁸Sermo CCLXXX 102⁵¹Sermo CCLXXXIV 144²⁸Sermo CCLXXXVIII 22 22²⁻³⁺⁷⁻⁸ 23 23¹⁵ 26
26²²⁻²³ 27²⁴⁻²⁶ 30³⁸ 31⁴¹ 32 33⁴⁹ 34 35⁵³⁻⁵⁴
36⁵⁵⁻⁵⁶ 37⁵⁸ 50¹²⁷ 60¹⁷² 61¹⁸⁴ 67 113 149⁵⁵⁺
59

Sermones XLIX-LVI 21

Sermones LVII-LXXV 21