

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. SENGER 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 Kolonnen, 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: h²V, 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: h²V, N. 17, Z. 9; *De mente* 5: h²V, 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: h²V, 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, Hamburg²1972) 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: *incorruptibilitas*, *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 *incorruptibilitas* 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: *incorruptibilitas*: *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 (*attractit*), 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, wengleich 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): V₂, fol. 63^{rb}.

¹⁸ *De mente* 7: h²V, 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 Erkenntnis kraft 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 sinnhaftes Organ benutzt, wenn er die intelligibilia betrachtet, sondern dies nur bei Betrachtung des sinnlich Gegebenen tut. Dann benutzt er nämlich ein sinnhaftes Organ, und ähnlich benutzt er ein Organ, wenn er das Vorstellungsmäßige (*imagibilia*) betrachtet, da es von sinnhafter Natur ist. So auch, wenn er sich verstandesmäßig ausbreitet, weil er zwischen den Dingen hin und her läuft (*discurrit*), die er aus dem Sinnhaften 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 sinnhaftes 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 Intellectes 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 concreata*) ein.³³ Diese müsse man annehmen, da sonst z. B. ein Tauber keine Fortschritte beim Erlernen des Zitterspielens 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 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 ... imprimi 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 con.* 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 Prerogative 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 »respicentem« 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 Cusánus 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^b.

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 dergleichen. 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: h²V, 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^b.

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 geheißen.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^{ra}: *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 21978) 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 temporali.* 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 con.* 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 con.* 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^{vb}: *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 con.* 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: h ²V, 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: h²V, 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 Bewegter 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 Bewegters 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 beseitigt, 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 Wirkungsgleichheit 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 SCHARPF, *Des Cardinals und Bischofs Nicolaus von Cusa wichtigste Schriften in deutscher Übersetzung* (Freib. i. Br. 1862, ND Pfm. 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: h^{2V}, 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: h^{2V}, 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^{ra}.

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 Urheberschaft 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 Zusammengefügtes (*vitam sibi compaginatam*), durch welches er immer lebend ist, so wie eine Kugel immer rund ist durch den mit ihr zusammengefügteten 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-neuplatonischem 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 $\gamma\epsilon\nu\nu\omicron\nu\nu$, 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 ἀτοκίνησις. 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 manufactoria* 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.