

Philosophische Bibliothek · BoD

Nicolai de Cusa
Idiota de mente
Der Laie über den Geist

Lateinisch – Deutsch



Schriften des
NIKOLAUS VON KUES
in deutscher Übersetzung

Im Auftrag der
Heidelberger Akademie der Wissenschaften
herausgegeben von
ERNST HOFFMANN † · PAUL WILPERT †
und KARL BORMANN

Heft 21
Lateinisch-deutsche Parallelausgabe

NICOLAI DE CUSA

Idiota de mente

Edidit

RENATA STEIGER

IN AEDIBUS FELICIS MEINER
HAMBURGI

NIKOLAUS VON KUES

Der Laie über den Geist

Mit einer Einleitung von
GIOVANNI SANTINELLO
auf der Grundlage des Textes
der kritischen Ausgabe neu übersetzt
und mit Anmerkungen
herausgegeben von
RENATE STEIGER

Lateinisch-deutsch

FELIX MEINER VERLAG
HAMBURG

PHILOSOPHISCHE BIBLIOTHEK BAND 432

Der lateinische Text ist der kritischen Edition der Heidelberger Ausgabe entnommen: Nicolai de Cusa opera Omnia, vol. V. Idiota de sapientia. Idiota de mente, editionem post Ludovicum Baur alteram curavit Renata Steiger, duas appendices adiecit Raymundus Klibrevem dissertationem addiderunt Carolus Borman et Iohannes Gerhardus Senger, Hamburgi i aedibus Felicis Meiner MCMLXXXIII, p. 81–218. – Eine deutsche Übersetzung von Martin Honecker und Hildegund Menzel-Rogner erschien 1949 als Band 228 der Philosophischen Bibliothek.

Im Digitaldruck »on demand« hergestelltes, inhaltlich mit der ursprünglichen Ausgabe identisches Exemplar. Wir bitten um Verständnis für unvermeidliche Abweichungen in der Ausstattung, die der Einzelfertigung geschuldet sind. Weitere Informationen unter: www.meiner.de/bod

Bibliographische Information der Deutschen Nationalbibliothek

Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliographie; detaillierte bibliographische Daten sind im Internet über <http://portal.dnb.de> abrufbar.

ISBN 978-3-7873-0975-7

ISBN eBook: 978-3-7873-2637-2

© Felix Meiner Verlag GmbH, Hamburg 1995. Alle Rechte vorbehalten. Dies gilt auch für Vervielfältigungen, Übertragungen, Mikroverfilmungen und die Einspeicherung und Verarbeitung in elektronischen Systemen, soweit es nicht §§ 53 und 54 URG ausdrücklich gestatten. Gesamtherstellung: BoD, Norderstedt. Gedruckt auf alterungsbeständigem Werkdruckpapier, hergestellt aus 100% chlorfrei gebleichtem Zellstoff. Printed in Germany. www.meiner.de

INHALT

Einleitung. Von Giovanni Santinello	IX
1. Vorbemerkung	IX
2. Die großen Themen und ihre Gliederung	XII
3. Das Sein des Geistes	XVI
4. Die Erkenntnis durch Angleichung	XXII
Zur Ausgabe. Von Renate Steiger	XXIX

NIKOLAUS VON KUES Der Laie über den Geist

Text und Übersetzung »Idiota de mente«	2/3
--	-----

Die Kapitel

- 1 Wie ein Philosoph sich an einen Laien wandte, um in der Erkenntnis der Natur des Geistes weiterzukommen; daß der Geist an sich Geist, von seiner Aufgabe her Seele ist und benannt ist vom Messen. 3
- 2 Daß es einen natürlichen Namen gibt und einen anderen, der beigelegt ist und jenem entspricht, aber ohne Genauigkeit zu erreichen; und daß es einen einfachen Ursprung gibt, der die Kunst der Künste ist; und daß die ewige Kunst der Philosophen darin eingefaltet ist. 11
- 3 Wie die Philosophen zu verstehen und in Übereinstimmung zu bringen sind; und vom Namen Gottes und der Genauigkeit; und daß, wenn ein genauer Name erkannt ist, alles erkannt wird; und vom Genügen des Wißbaren; und daß Gottes und unser Begreifen verschieden sind. 23
- 4 Daß unser Geist nicht Ausfaltung ist, sondern Bild der ewigen Einfaltung, was aber nach dem Geist

	kommt, nicht Bild ist; und daß er ohne Begriffe ist, aber dennoch eine anerschaffene Urteilkraft hat; und warum der Leib für ihn notwendig ist.	27
5	Daß der Geist eine lebendige Substanz und im Leib erschaffen ist und über die Weise wie; und ob Verstand in den Tieren sei; und daß der Geist die lebendige Abbildung der ewigen Weisheit ist.	35
6	Daß die Weisen in symbolischer Rede die Zahl das Urbild der Dinge genannt haben und über deren wunderbare Natur; und daß sie vom Geist stammt und von der Unzerstörbarkeit der Wesenheiten; und daß der Geist Harmonie ist, sich bewegende Zahl, Zusammensetzung aus Selbigem und Verschiedenem.	43
7	Daß der Geist aus sich die Formen der Dinge auf dem Wege der Angleichung hervorbringt und die absolute Möglichkeit oder Materie berührt.	53
8	Ob für den Geist begreifen, erkennen, Begriffe bilden und Angleichungen machen dasselbe ist; und wie nach den Ärzten die Sinneswahrnehmungen zustande kommen.	65
9	Daß der Geist alles ist, indem er Punkt, Linie und Fläche bildet; und daß der eine Punkt sowohl Einfaltung als Vollendung der Linie ist; und über die Natur der Einfaltung; und daß er angemessene Maße für die verschiedenen Dinge hervorbringt; und woher er angeregt wird, dies zu tun.	75
10	Daß das Begreifen der Wahrheit auf Vielheit und Größe beruht.	85
11	Wie alles in Gott in Dreieinigkei ist, ebenso auch in unserem Geist; und daß unser Geist aus den Versteheweisen zusammengesetzt ist.	89
12	Daß nicht eine einzige Vernunft in allen Menschen ist; und daß die Zahl der reinen Geister, die wir nicht zählen können, Gott bekannt ist.	105

13	Daß das, was Platon Weltseele nannte und Aristoteles Natur, Gott ist, der alles in allem wirkt; und wie er den Geist in uns erschafft.	109
14	Über die Ansicht, daß der Geist von der Milchstraße durch die Planeten in den Leib herabsteigt und wieder zurückkehrt; und über die unzerstörbaren Begriffe der reinen Geister und unsere zerstörbaren. . .	117
15	Daß unser Geist unsterblich und unvergänglich ist.	121
	Anmerkungen der Herausgeberin	131
	Verzeichnis der Siglen	183
	Literaturnachweis	185
	Von Nikolaus zitierte Namen und Autoren	191
	Register zu den Anmerkungen (Handschriften, Bibelstellen und Autoren)	193
	Verzeichnis wichtiger Begriffe (lateinisch-deutsch)	199

EINLEITUNG

1. Vorbemerkung

Die vier Dialoge, die uns schon in den frühesten Handschriften unter dem gemeinsamen Titel *Der Laie* überliefert sind, haben jeder einen eigenen Untertitel, der die unterschiedlichen Inhalte angibt: die ersten beiden heißen *Über die Weisheit*, der dritte *Über den Geist* und der vierte *Über Versuche mit der Waage*. Die gemeinsame Bedeutung ergibt sich aus der Hauptperson, die in allen Dialogen präsent ist, dem Laien. Dieser tritt in verschiedenen Gestalten auf: zuerst als einfacher armer Mann, der mit einer Weisheit begabt ist, die tiefer ist als alle Wissenschaft dieser Welt (*De sapientia*), dann als Handwerker, als Schnitzer von hölzernen Löffeln und anderen Tischgeräten, der seine Kunst als Abbild der unendlichen göttlichen Kunst versteht (*De mente*), schließlich (*De staticis experimentis*) wird er selbst Wissenschaftler, »ein Exponent des modernen experimentellen Zugriffs auf die Natur«. ¹

Ich meine, daß die Unterschiede der verschiedenen Gestalten des Laien durch die ihnen gemeinsame polemische Funktion aufgehoben werden. Gesprächspartner des Laien in *De sapientia* ist ein Redner, der brillante und gebildete Vertreter der neuen humanistischen Kultur; in *De mente* gesellt sich ihm ein Philosoph hinzu, der den traditionellen Wissenschaftsbetrieb an den mittelalterlichen Universitäten verkörpert, und in *De staticis experimentis* wendet er sich den neuen Aspekten des Experimentalismus (der Mutmaßungsmethode) der Naturphilosophen zu, einem Experimentalismus mehr von der Art des Roger Bacon als eines Vorläufers von Galilei, trotz der mathematischen Elemente.

Der Laie ist also berufen, eine Art Bilanz von der Totalität des Wissens zu ziehen: von der Theologie, deren Hauptgegen-

¹ Vgl. R. Steiger, *Einleitung*, in: *Idiota de sap.* (H 1, S. X–XVIII).

stand die Weisheit ist, von der Anthropologie, wo das traditionelle *De anima* zu *De mente* wird, von der Naturphilosophie, wo die vorherrschende Verbindung mit der Metaphysik nun eigenständigen experimentellen Untersuchungen einen gewissen Raum läßt.

Auf dem Gebiet der Theologie gibt es eine lebhaftere Auseinandersetzung mit ihrer vernünftigen systematischen Begründung, die sich durch die neue Methode der *belehrten Unwissenheit* verändern sollte.² Was die Anthropologie betrifft, sollten sich die Schulkontroversen zwischen Platonikern und Aristotelikern und innerhalb des Aristotelismus der Streit über unterschiedliche Interpretationen beruhigen und in eine ›Koordanz der Philosophen‹ übergehen.³ Im Bereich der Naturphilosophie – so wie auf allen Wissensgebieten – sollte dem Autoritätsprinzip das Prinzip des freien Forschens folgen.⁴

Das ist das Ziel des neuen Wissens im Verständnis des Nikolaus von Kues in seiner Polemik gegen alte und neuere Autorität, gegen die scholastische Tradition wie gegen die neue humanistische Bildung. Die Anregung dazu bekommt der Laie aus seiner ›modernen‹ Bildung, aus seiner ›evangelischen Torheit‹ aufgrund einer Neuinterpretation der christlichen Erziehung durch die *devotio moderna*⁵, der sich Cusanus verpflichtet wußte.

Diese allgemeinen Betrachtungen beleuchten die vier *Idiota*-Dialoge vor ihrem historischen Hintergrund. Cusanus verfaßte das Werk während eines Aufenthaltes in Italien anlässlich des vom Papst ausgerufenen Jubeljahres 1450. Gleichzeitig feierte man die wiedergefundene Einheit der abendländischen Kirche nach dem Schisma des Basler Konzils sowie die auf dem

² *Idiota de sap.* I, h V, n. 4,2–4 (H 1, S. 5–7); II n. 33,1–3 (H 1, S. 57).

³ *Idiota de mente*, h V, n. 67,1–3; n. 68,7–9.

⁴ *Idiota de sap.* I, h V, n. 2,5 (H 1, S. 3); *Idiota de mente*, h V, n. 88, 11–12.

⁵ Über Cusanus und die »*devotio moderna*« vgl. R. Steiger, *Einleitung*, in: *Idiota de sap.*, S. XXIII–XXIV; R. Klibansky, in: *Idiota*, h V, *Ad praefationem appendices*, S. LXI–LXII.

Unionskonzil von Ferrara/Florenz (1440) wiedergewonnene Einheit der griechischen und der lateinischen Kirche.

Nikolaus von Kues war einer der wichtigsten Promotoren beider Bestrebungen nach Einheit. Seine langen und fruchtbaren Bemühungen fanden am päpstlichen Hof große Anerkennung, die sich 1448 in der Ernennung zum Kardinal, 1450 im Empfang des Purpurs und in der Erhebung zum Fürstbischof von Brixen äußerte. Nikolaus von Kues war auf dem Höhepunkt seiner Laufbahn. Ende des Jahres kehrte er als päpstlicher Legat nach Deutschland zurück, um dort die Gnaden des Jubeljahres zu verkünden.⁶

Der Friede, der aufgrund der Einheit der Institutionen möglich wurde, spiegelt sich im spekulativen Frieden des Cusaner wider, der letztlich das Werk *Über den Laien* angeregt hat. Im Vordergrund der Dialoge steht die Polemik gegen die mittelalterliche Scholastik und den neueren Humanismus, aber nur aus der Sicht einer neuen, durch die *devotio moderna* angeregten Spiritualität, eben aus der Sicht einer Philosophie, die durch die methodische Anwendung der belehrten Unwissenheit und mutmaßlicher quantitativer Versuche um die *concordantia philosophorum* bemüht war.⁷

Idiota de mente - am 23. August 1450 im Kloster von Val di Castro bei Fabriano in der Mark Ancona beendet⁸ - entspricht ganz den üblichen Abhandlungen *De anima* innerhalb der aristotelischen Tradition; und doch treten sofort auch wesentliche Unterschiede hervor. Was für den Laien *mens* bedeutet, das wird von fast allen Vertretern der aristotelischen Schule *intellectus* genannt. Sprechen die Aristoteliker vom Intellekt, so meinen sie damit ein bestimmtes Vermögen der Seele. Für Cusanus dagegen ist die *mens* eine lebendige Substanz; sie ist die für sich selbst seiende Seele als Einheit aller ihrer

⁶ E. Meuthen, *Nikolaus von Kues* (1401–1464). *Skizze einer Biographie*, Münster 1964, S. 83–84.

⁷ *Idiota de stat. exper.*, h V, n. 162,3–4: Per ponderum differentiam arbitror . . . multa sciri posse verisimiliori coniectura.

⁸ R. Steiger, *Praefatio editoris*, in: *Idiota*, h V, p. X.

Kräfte.⁹ Schon hier kündigt sich ein großes Bündel unzähliger Probleme an, die Nikolaus nicht vermeiden konnte, ist doch *mens* ein platonisch-augustinisch gefärbter Begriff. Gerade dies ist von entscheidender Bedeutung: Dadurch nämlich, daß Nikolaus beabsichtigt, die ganze Problematik um den *intellectus*-Begriff der Aristoteliker zu behandeln, statt *intellectus* jedoch den Begriff der *mens*, einen typischen Ausdruck des mittelalterlichen Platonismus, verwendet, bemüht er sich um die Konkordanz beider philosophischer Überlieferungen.

2. Die großen Themen und ihre Gliederung

Ich möchte die in den 15 Kapiteln von *De mente* dargestellten Ideen und Überlegungen gruppieren und systematisch verknüpfen. Diese Vereinfachung der reichen cusanischen Gedankenwelt soll der besseren Konzentration auf den Gedankengang des Cusanus dienen.

Das Werk läßt sich in drei Teile gliedern: Der erste Teil enthält die Kapitel 1 bis 5, die auf verschiedene Weise darstellen, was man eine *Ontologie des Geistes* nennen könnte. Nach der etymologischen Bestimmung der Bedeutung von *mens* (*mens* wird von *mensura* / *mensurare* – Maß / messen benannt) kommt Nikolaus zur Einteilung der Geister (*mentes*) in zwei Klassen: Er unterscheidet zwischen dem unendlichen Geist (göttlicher Geist) und Bildern des unendlichen Geistes (geschaffene Geister, engelhaft und menschliche).

Der menschliche Geist ist wie der der Engel ein Abbild des unendlichen, der in sich besteht. Er ist so geschaffen, daß er den menschlichen Leib beseelen kann. Von dieser Aufgabe her wird er auch Seele genannt. Geist und Seele des Menschen sind in ontologischer Hinsicht dasselbe (Kap.1). Im folgenden Kapitel

⁹ *Idiota de mente* h V, n.80,5–8: Omnes fere Peripatetici aiunt intellectum, quem tu mentem dicere videris, fore potentiam quamdam animae et intelligere accidens, tu vero aliter. Idiota: Mens est viva substantia ... (vgl. hier die deutsche Übersetzung von R. Steiger, n.80).

wendet sich Cusanus wieder dem Begriff der *mens* zu und widmet sich eingehend semantischen Problemen: der Natur des Namens, der Gattungen und Arten sowie der Übereinstimmung der Philosophen – trotz scheinbarer Verschiedenheit – bei der Behandlung des Problems der Universalien (Kap. 2). Nikolaus stellt fest: Alle Namen der konventionellen Sprachen sind ungenau. Könnte eine Genauigkeit der Namen erreicht werden, würde diese die Namen aller Dinge im Namen Gottes koinzidieren lassen, ebenso wie sie in dem Namen eines einzelnen Dinges die Namen aller anderen Dinge zusammenfallen ließe.

Daran anschließend beginnt die im folgenden Kapitel weiter fortgeführte Erörterung des Geistes als (Ab)Bild. Gott ist die Einfaltung (*complicatio*) aller Dinge, der menschliche Geist das Bild dieser Einfaltung, indem er die Einfaltung der Begriffe aller Dinge ist (Kap. 3). Cusanus setzt die Diskussion über das Bild noch fort, indem er zwischen dem Bild der ewigen Einfaltung Gottes (*imago complicationis aeternae*) und der Ausfaltung (*explicatio*) unterscheidet. Die erschaffenen natürlichen Dinge sind Ausfaltung Gottes, eine Vielheit, in die sich die göttliche Einheit auflöst. Nur die erschaffenen Geister sind Abbilder, die an der Gleichheit mit Gott in verschiedenem Grade teilhaben, an der Gleichheit, die sich in höchstem Grade in seinem Wort (*Verbum*) verwirklicht. Darauf sieht Nikolaus eine Möglichkeit der Versöhnung von Platon und Aristoteles, indem er Aristoteles gegen Platon beipflichtet, daß der menschlichen Seele keine Begriffe anerschaffen sind, sondern die Urteilskraft. »Wenn Plato diese Kraft den anerschaffenen Begriff genannt hat, hat er nicht völlig geirrt« (Kap. 4). Als Bild Gottes hat der Geist nun eine gewisse Selbständigkeit gegenüber dem Leib, und deshalb wird der Geist eine lebendige Substanz genannt und nicht (wie der Intellekt von seiten fast aller Aristoteliker) nur ein Vermögen der Seele. Der Geist ist nicht der Zeit, aber der Natur nach vor dem Leib dagewesen. Er besitzt ein anerschaffenes Unterscheidungsvermögen und führt, weil von Gott im Leib als höhere Form erschaffen, die niedrigere tierische Form des Leibes zur Vollkommenheit (Kap. 5).

Im zweiten Teil (Kap. 6 bis 10), nach der Behandlung des Seins des Geistes, erklärt Nikolaus das Erkenntnisvermögen, jenes erkennende *Messen*, das vom Namen *mens* selbst bezeichnet wird. Er beginnt mit der Zahl, dem ersten aus dem göttlichen Geist Entsprungenen, der idealen Zahl, die uns unbekannt ist, deren Abbilder jedoch die Zahlen unserer Mathematik sind. Die Erfinder dieser göttlichen Zahlenlehre waren – nach Nikolaus – die Pythagoreer, ihnen folgten Platon und Boethius (Kap. 6). Nach der Erörterung einiger von Platonikern und Aristotelikern benutzten Ausdrücke (*mens* als Harmonie, als sich selbst bewegende Zahl, als Zusammensetzung aus Selbigem und Verschiedenem, aus Teilbarem und Unteilbarem, als Entelechie) behandelt Nikolaus die Stufen der Erkenntnis des Geistes als Angleichung. In aufsteigender Bewegung ordnet er die Angleichung der Sinne, der Einbildungskraft und des Verstandes an. Diese Angleichungen kommen durch die Vermittlung der Arteriengeister zustande, denn der Geist wirkt bei diesen drei Stufen der Angleichung als Geist, der eingetaucht ist in den Körper, den er belebt. Die beiden letzten und höchsten Stufen werden vom Geist dadurch erreicht, daß er statt dessen sich in sich selbst als vom Körper abgetrennt betrachtet. So gelangt er zu den Formen an sich und für sich und zur höchsten Angleichung in der Schau der absoluten Wahrheit (Kap. 7). Begreifen, erkennen, Begriffe bilden sind Synonyme und bezeichnen auf verschiedene Weise die oben genannten Stufen der Angleichung. Nikolaus verweilt noch einmal bei der Erklärung der Sinneswahrnehmungen in den Begriffen der Ärzte: Die Seele bedient sich des Arteriengeistes als Hilfsmittel, um auf die sinnlichen Eindrücke zu reagieren, die ihr durch die leiblichen Organe vermittelt werden (Kap. 8). Nach dieser Erörterung der subjektiven Bedingungen von Erkenntnis kommt Nikolaus zur Beschreibung der objektiven Inhalte (Kap. 9): mathematische Erkenntnis nach Größe (Konstruktion der geometrischen Elemente Punkt, Linie, Fläche, Körper) und Vielheit (Zahlen) und physikalische Erkenntnis (Atom). Daher kann Cusanus mit Boethius schließen (Kap. 10): Das Begreifen der Wahrheit beruht auf Vielheit und Größe, auf dem Diskreten (Arithmetik

und Musik) und dem Kontinuum (Geometrie und Astronomie).

Der dritte und letzte Teil von *De mente* (Kap. 11–15) enthält einzelne Fragen, die die traditionellen Probleme über die Seele betreffen. Diese Fragen befinden sich am Ende der cusanischen Schrift in einer unbestimmten Reihenfolge, so daß sie nicht unter einem gemeinsamen Titel zu behandeln sind. Als erstes greift Nikolaus kurz das Thema der göttlichen Dreieinigkeit auf. Er benutzt hier eine Formel, die er dem göttlichen Schöpfungsakt entnimmt: werden-können (*posse fieri*), wirken-können (*posse facere*) und die Verknüpfung beider (*nexus*). Diesem Ternar entspricht ein trinitarischer Rhythmus auf seiten unseres erkennenden Geistes (Kap. 11). Es folgt die Behandlung der Streitfrage mit dem Averroismus, der behauptet, es gebe nur eine einzige abgetrennte Vernunft in allen Menschen. Cusanus entgegnet, daß es eine Vielheit individueller Geister gibt, die sich nicht in die eine Weltseele auflösen; auch wenn diese Geister nach dem leiblichen Tode von aller Mannigfaltigkeit der Materie befreit sind, bleiben sie in ihrer individuellen Realität bestehen, die nur von der ontologischen Zahl Gottes her gezählt werden kann. Kein Geschöpf vermag der Zahl des göttlichen Geistes zu entfliehen (Kap. 12). Was Platon die Weltseele nannte und Aristoteles als Natur bezeichnete, das ist nach dem Dafürhalten des Cusanus Gott, der das All durchdringt und alles bewirkt. Dem, was Platon das Wissen der Weltseele nannte, und dem, was Aristoteles als die Klugheit der Natur bezeichnete, ist es nach Nikolaus eigen, die Gebote Gottes auszuführen. Beides, Wissen und Klugheit, sind Weisen des endlichen Erkennens und darauf ausgerichtet, so zu handeln, wie es der Wille Gottes ist. Der allmächtige Wille Gottes jedoch, dem alles notwendig gehorcht, braucht keinen anderen Vollstrecker seines Willens. Denn in der Allmacht fallen Wollen und Ausführen zusammen. Der göttliche Geist, dessen lebendiges und vollkommenes Bild der menschliche Geist ist, wirkt alles in allem (Kap. 13). Weitere Elemente platonischer Herkunft stehen im Zusammenhang mit dem Mythos vom Abstieg der Seele von der Milchstraße über die Planeten in den Körper und ihre

Rückkehr. Cusanus interpretiert diese Vorstellungen als symbolische Bilder der Ab- und Aufstiegsbewegung der erkennenden Seele: Aristoteles setzt den Verstand als Anfang für den Aufstieg der Vernunft, der es durch die Wissenschaft ermöglicht wird, über die Vernunft-Natur hinaufzusteigen bis zur höchsten Stufe der Vernünftigkeit. Platon hingegen hat die umgekehrte Blickrichtung. Er setzt bei der Vernünftigkeit ein und verfolgt den Abstieg hinab bis zur Form der wandelbaren Materie. Am Ende geht Nikolaus der Frage nach, ob die himmlischen Geister gemäß der Abstufung in der Erkenntnis erschaffen seien. Er bejaht dies, indem er neun verschiedene Engelschöre unterscheidet (Kap. 14). Im letzten Kapitel führt Nikolaus schließlich noch einige traditionelle Beweise für die Unsterblichkeit und Unvergänglichkeit des Geistes an (Kap. 15).

3. Das Sein des Geistes

Nun möchte ich bei einigen Gedanken verweilen, die mir in der Abhandlung des Cusanus als zentral erscheinen. Zunächst beim Sein des Geistes, bei der Ontologie des Cusanus. Im Mittelpunkt seiner Ontologie steht beherrschend der Begriff des Bildes: die menschliche Seele ist das *Bild Gottes*. Zwar sind die beiden Vermögen Seele und Geist in ontologischer Hinsicht eigentlich dasselbe, wie Nikolaus im ersten Kapitel von *De mente* ausgeführt hat, doch es besteht auch ein Unterschied zwischen beiden. Cusanus unterscheidet allgemein ein in sich selbst bestehendes Seiendes von dem, das nur in einem anderen existieren kann. Darin liegt auch die Verschiedenheit von Seele und Geist. Die Seele kann z. B. im Körper einer Pflanze oder eines Tieres existieren und beseelt so den Körper als seinsgebende Form durch vegetatives und sinnliches Leben. Der Geist hingegen besteht in sich selbst. Er wird zweifach unterschieden als unendlicher Geist und als endlicher Geist, der wiederum Bild des unendlichen Geistes ist. Bild des unendlichen Geistes zu sein bedeutet keine wirkliche Unendlichkeit, sondern nur eine Ähnlichkeit mit dem unendlichen Geist. Diese Ähnlichkeit ist

in jeder Hinsicht gültig. Der endliche Geist als Bild des unendlichen Geistes ist daher ein Wesen, das in sich selbst bestehen kann und deshalb auch nicht einen Leib braucht, um existieren zu können, wie die Engel. Der endliche Geist kann aber auch einem menschlichen Körper einwohnen. In der spekulativen Theologie der jüdisch-christlichen Tradition stehen die Engel zwischen dem reinen göttlichen Geist und der geschaffenen körperlichen Welt. In der platonisch-neuplatonischen Überlieferung hat das Bild des Geistes seinen Ort in der Region des Intellekts (*nous*), zwischen dem Einen und der Weltseele, die sich mit der Natur und den Körpern vereinigt.

Ihrer Natur entsprechend drücken die Bilder des unendlichen Geistes verschiedene Stufen der Ähnlichkeit aus. Besteht ein endlicher Geist in sich selbst und hat keinerlei Beziehung zu Körpern, so ist er ein Engel. Hat er jedoch die Möglichkeit, eine Verbindung mit einem menschlichen Körper einzugehen, so ist es seine Aufgabe, den menschlichen Körper zu beseelen. In diesem Falle, d. h. wenn es sich um den menschlichen Geist handelt, sind Geist und Seele dasselbe: vom Wesen her Geist, von der Aufgabe her Seele (n. 57, 11–23).

Die Wesensverwandschaft des menschlichen Geistes mit dem eines Engels wird von Cusanus zwar nicht an dieser Stelle behandelt, doch sie wird zumindest angedeutet, indem er das An-sich-Bestehen des engelhaften wie des menschlichen Geistes behauptet. Der Ursprung dieser Behauptung ist wohl in der von der platonischen Tradition geprägten mittelalterlichen Literatur zu suchen.¹⁰ Nikolaus knüpft an diese Tradition an und weist dem menschlichen Geist einen Platz unter den geschaffenen Wesen zu. Allerdings betrachtet er den menschlichen Geist als ein in-sich-bestehendes Wesen, das zwar von einem Körper getrennt existieren könnte, wegen seiner Aufgabe jedoch mit einem Leib vereint ist. Da Cusanus dem menschlichen Geist eine Aufgabe zuerkennt, die ihm nicht vollkommen entspricht, unterscheidet er, wohl um die Wesensverwand-

¹⁰ Vgl. Anonymus, *De spiritu et anima*, 9 (PL 40, 784): s. R. Steiger, in: *Idiota de mente*, h V, 57,7–16 (Quellenapparat, S. 91).

schaft beider Stufen des Geistes wissend, zwischen dem englischen und dem menschlichen Geist. Dort, wo Nikolaus die »himmlischen Geister« ausdrücklich mit dem menschlichen Geist vergleicht, treten die Unterschiede besonders deutlich hervor (n. 154,1). Dabei bezieht er sich immer wieder auf die »offizielle« Engellehre aus der »himmlischen Hierarchie« des Ps.-Dionysius.

In der gestuften Hierarchie der Wirklichkeit gibt es ihm zufolge keinen Rang, in dem sich der englische Geist und die menschliche Geist-Seele vermischt haben. Der menschliche Geist hat eine Zwischenstellung (*nexus*), er steht unter dem ersten Chor der Engel und über jeder Stufe der körperlichen Natur (n. 154,9–11). Um nun den ontologischen Ort des menschlichen Geistes genauer zu bestimmen, muß man vom Bezug des menschlichen Geistes zur Gesamtheit der Körper ausgehen und nicht von seinem Bezug zur Welt der Engel. Erfüllt der menschliche Geist seine Aufgabe und berührt dabei die Welt der reinen Geister, weil er gleichsam als Verknüpfung (*nexus*) der Gesamtheit der Seienden existiert, so ist er »Endpunkt der Vollkommenheit der niederen Natur und Anfang der höheren« Natur (n. 154,11–13).

Weil der menschliche Geist also verknüpfendes Zwischenglied in der Gesamtheit der Seienden ist und ihm damit ein gewisser Vorrang vor den Engeln zukommt, ist er dem englischen Geist zugleich ähnlich *und* verschieden von ihm. Die Verschiedenheit besteht darin, daß der menschliche Geist die Aufgabe hat, einen Leib zu beseelen und in einem Verhältnis zu ihm zu stehen. Dies ist den Engeln nicht möglich. Worin besteht nun aber die Gesamtheit der Seienden, deren Bindeglied der menschliche Geist ist? Dies wird von Nikolaus in *De venatione sapientiae* näher bestimmt (n. 95,9–11), wo er davon spricht, daß die Aufgabe der Verknüpfung nicht nur Aufgabe des menschlichen Geistes sei, sondern des ganzen Menschen. Dabei bezeichnet er den Menschen als *Mikrokosmos*. Die Gesamtheit der verknüpften Seienden besteht in der Totalität aller geschaffenen Wesen, angefangen bei der niedrigsten Region der »in zeitlichem Wechsel (*tempus*) der Bildhaftigkeit unzulänglichen

Abbilder« bis zur höheren Region der »beständigen Bildhaftigkeit« (*perpetuum*). Die höchste Region, die absolute Transzendenz des ewigen Einigen, ist folglich ausgenommen.¹¹ Die Region der »beständigen Bildhaftigkeit« des *perpetuums*, zwischen dem Zeitlichen und dem Ewigen, ist die himmlische Welt des sich bewegenden Geistes der Engel.

Es bleibt festzuhalten, daß das Wesen des menschlichen Geistes wie das der Engel in der Bildhaftigkeit und in der ontologischen Beständigkeit liegt, insofern sind sie sich ähnlich, sie unterscheiden sich jedoch darin, daß dem menschlichen Geist die Aufgabe zukommt, einen Leib zu beseelen, während der Engel reiner Geist ist.

Die »Bildhaftigkeit« des Geistes bedeutet für ihn, daß er nicht durch Ausfaltung (*explicatio*) geschaffen wurde. In der cusanischen Sprache ist Ausfaltung alles, was von der göttlichen Einheit (*complicatio*) als Vielheit und Differenz her stammt; das Geschaffene ist also die aus der Einheit ausgefaltete Vielheit. Es gibt jedoch eine Ausnahme: Durch ihre Ähnlichkeit und besondere Nähe zum göttlichen Ursprung bilden der englische und der menschliche Geist eine Ausnahme, weil sie als Bild des göttlichen Geistes von dieser Ordnung ausgenommen sind. Sie bewahren in sich das Bild der Einheit in einer solch lebendigen Nähe, daß sie nicht der zeitlich-räumlichen Vielheit unterliegen, sondern vielmehr – wie wir schon gesagt haben – der Region einer beständigen Vielheit, nämlich der Bildhaftigkeit. »Beachte, daß Bild und Ausfaltung etwas Verschiedenes sind. Denn die Gleichheit ist der Einheit Bild. Aus der Einheit nämlich einmal genommen, entsteht die Gleichheit, weswegen der

¹¹ *De ven. sap.*, h XII, n. 30,4–6 (H 14, SS. 45–47): die sogenannten »regiones sapientiae« sind die folgenden: Prima, in qua ipsa [sapientia] reperitur, uti est aeternaliter. Secunda, in qua reperitur in perpetua similitudine. Tertia, in qua in temporali fluxu similitudinis lucet a remotis. Nicht immer werden die drei Gebiete (*regiones*) so klar unterschieden: »aeternaliter«, »in perpetua similitudine«, »in temporali fluxu similitudinis«. Vgl. auch *De con.*, h III, n. 107,22–24: mensura perpetuitatis; n. 108,1–2: tempus atque successio [exit] a perpetuo (H 17, S. 126); *De ludo globi* (H 13, S. 69, *Ann.* 54).

Einheit Bild die Gleichheit ist. Und nicht ist die Gleichheit Ausfaltung der Einheit, sondern die Vielheit <ist Ausfaltung der Einheit>« (n. 74,13–18 und n. 122,11–15).

In diesem Text findet beinahe zufällig ein neuer Begriff Verwendung, nämlich der Begriff der Gleichheit (*aequalitas*). Diesen Begriff möchte ich benutzen, um den Grund der Verschiedenheit zwischen Bild und Ausfaltung zu erläutern. Cusanus hat gesagt, daß die Gleichheit das Bild der Einheit sei. Er kann insofern von der Gleichheit als dem Bild der Einheit sprechen, als die Gleichheit die höchste Stufe der Ähnlichkeit mit der göttlichen Einheit ist. Die Gleichheit der Einheit ist das Wort (*logos*) als Sohn Gottes, die ewige Zeugung als »einmalige Wiederholung der Einheit«. ¹² Mit dem Begriff der Gleichheit wechselt Nikolaus aber auf das Gebiet und in die Sprache der Theologie: Nur der Sohn Gottes ist echtes und wahres Bild (Gleichheit) des Vaters. ¹³ Von daher kann nicht der Mensch das wahre Bild Gottes (*imago Dei*) sein, wie Nikolaus theologisch begründet, sondern nur ein Bild auf niederer Stufe: der Mensch ist nicht *imago*, sondern *ad imaginem* ¹⁴. Der Unterschied zwischen *imago* und *ad imaginem* betont die Differenz zwischen der zweiten Person der Trinität (*logos*) und der Gotteskindschaft des Menschen. Trotz dieses Unterschieds wird jedoch die Gotteskindschaft des Menschen von der Ähnlichkeit bis zur Gleichheit als Teilhabe an der göttlichen Zeugung erhöht. Durch diese Teilhabe am göttlichen Lebensprozeß der Trinität aber ist der Mensch als Bild Gottes – *ad imaginem* – geschaffen. Aufgrund dieser Teilhabe am geheimnisvollen Leben Gottes wird der Mensch *Bild Gottes* genannt. Deshalb ist er nicht nur eine Stufe innerhalb der durch die Ausfaltung der Einheit in die Vielheit geschaffenen Ordnung der Wirklichkeit.

¹² *De docta ign.* I, n. 23,9–10 (H 15a, S. 32): *Unitas vero semel repetita solum gignit unitatis aequalitatem.*

¹³ *II Cor.* 4, 4: *qui est imago Dei*; *Col.* 1,15: *qui est imago Dei invisibilis.*

¹⁴ *Sermo 248*, f. 150r,25–26: *Quare homo non est imago vera ut Filius, sed est ad imaginem ipsius creatus.* Vgl. Thomas v. Aq., *Sum. theol.* I, q. 35, a. 2, ad III.

Noch eine letzte Eigenschaft charakterisiert die Bildhaftigkeit des menschlichen Geistes: er ist *imago viva*. Die Ähnlichkeit des Abbildes zum göttlichen Urbild ist keine tote, unbewegte Eigenschaft, sondern das lebendige Vermögen des Geistes, sich dem Urbild in fortschreitender Weise anzunähern und ihm ähnlicher zu werden. »Das ist so, wie wenn ein Maler zwei Bilder malte, von denen das eine, tote, ihm in Wirklichkeit ähnlicher schiene, das andere aber, das weniger ähnliche, lebendig wäre, nämlich ein solches, das, durch seinen Gegenstand in Bewegung gesetzt, sich selbst immer gleichförmiger machen könnte. Niemand zweifelt daran, daß das zweite vollkommener ist, weil es gleichsam die Malerkunst mehr nachahmt. So hat jeder Geist, auch der unsrige, obgleich er niedriger erschaffen ist als alle anderen, von Gott die Fähigkeit, daß er in der Weise, in der er kann, vollkommenes und lebendiges Bild der unendlichen Kunst ist« (n. 149,7–16).¹⁵

Der Ursprung und die Erschaffung des Geistes ist ein unmittelbarer Akt göttlicher Schöpfung und keine Addition des Geistes zu einem bereits existierenden leiblichen Wesen, wie es die pythagoreisch-platonische Präexistenzlehre behauptet. Diese findet jedoch ihren Niederschlag im Denken des Cusanus darin, daß er zwar keine Präexistenz der Seele der Zeit nach annimmt, wohl aber einen Vorrang der Natur nach. In diesem Sinn ist der platonische Ausdruck, die Seele sei älter als der Leib, zu verstehen (n. 81,4).

Das Interessanteste und für das Denken des Cusanus Bezeichnende liegt in seiner Schöpfungslehre, wenn er davon ausgeht, daß die verschiedenen Weisen des göttlichen Handelns

¹⁵ Zum Begriff des lebendigen Bildes ist besonders wichtig *Der Brief an Nikolaus Albergati* (Cusanus-Texte, IV. Briefwechsel des Nikolaus von Kues), dritte Sammlung: *Das Vermächtnis des N. v. K.*, hg. von G. von Bredow, Heidelberg 1955, nn. 6–7–8: *Adverte, fili, ad vivam dei intellectualem imaginem ...; nostra autem intellectualis natura ... potestatem habet continue clarior et deo conformior fieri ...; Sicut si pictor ...*. Darüber G. von Bredow, *Der Geist als lebendiges Bild Gottes (mens viva dei imago)*, in: *Das Menschenbild des Nikolaus von Kues und der christliche Humanismus*, MFCG 13, Mainz 1978, SS. 58–67.

nicht genau (*praecise*) erkannt werden könnten (n. 82,3). Unsere Erkenntnis ist nur Mutmaßung (*coniectura*), d. h. jede Erkenntnis des Geistes hat abgestuft als wahrähnliche und um eine Annäherung an die Wahrheit bemühte Form Teil an der absoluten Wahrheit selbst. Der Geist ist »ein gewisser göttlicher Same« (n. 81,9); er »tritt zur sinnlichen Seele so hinzu wie die Unterscheidungskraft zum Sehvermögen« (n. 82,15); er ist mit dem Leib verbunden wie die Form eines Spiegels mit der Form eines Löffels (ein Produkt der Kunst des Laien), wobei die Form des Spiegels unabhängig davon existiert, ob der Löffel zerbricht und seine Form damit zerstört wäre, oder nicht (n. 86,12–87,19). Schließlich läßt sich der menschliche Geist mit einem Ton vergleichen, der durch das Anschlagen mit dem Finger an ein Glas erzeugt wurde. Zerbricht nun das Glas, ist zwar kein Ton mehr zu hören, der Ton selbst hat jedoch nicht aufgehört zu existieren (n. 150,9–13).

Bei diesen Ausführungen zum menschlichen Geist weiß Cusanus stets um die Ungenauigkeit seiner Begrifflichkeit und um die Begrenztheit der ihm von der Sprache gegebenen Ausdrucksmöglichkeiten. Deshalb schwankt er auch fortdauernd und läßt gelegentlich auftretende Zweideutigkeiten bewußt stehen. So nimmt er z. B. einerseits eine vereinheitlichende Verbindung der Geist-Seele mit dem Leib an, andererseits sieht er auch eine dualistische Beziehung zwischen beiden. Wer nicht um die inneren Spannungen des Cusanus weiß, könnte geneigt sein, in ein und demselben individuellen Wesen eine Vielfalt von verschiedenen Formen vereinigt zu sehen. Der Begriff des Geistes wird von Cusanus deshalb bewußt in einer fruchtbaren ontologischen Zweideutigkeit belassen.

4. Die Erkenntnis durch Angleichung

»Der göttliche Geist ist eine seinsverleihende Kraft, unser Geist ist eine angleichende Kraft« (n. 99,10f.).¹⁶ Zweierlei ist diesem

¹⁶ Über die angleichende Kraft des Geistes vgl. hier R. Steiger,