

**Zeitschrift:** Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie = Revue philosophique et théologique de Fribourg = Rivista filosofica e teologica di Friburgo = Review of philosophy and theology of Fribourg

**Band:** 29 (1982)

**Heft:** 3

**Artikel:** Zum Disput über die Unsterblichkeit der Seele im Mittelalter und Renaissance

**Autor:** Mojsisch, Burkhard

**DOI:** <https://doi.org/10.5169/seals-761404>

### **Nutzungsbedingungen**

Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften auf E-Periodica. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen sowie auf Social Media-Kanälen oder Webseiten ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. [Mehr erfahren](#)

### **Conditions d'utilisation**

L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. La reproduction d'images dans des publications imprimées ou en ligne ainsi que sur des canaux de médias sociaux ou des sites web n'est autorisée qu'avec l'accord préalable des détenteurs des droits. [En savoir plus](#)

### **Terms of use**

The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. Publishing images in print and online publications, as well as on social media channels or websites, is only permitted with the prior consent of the rights holders. [Find out more](#)

**Download PDF:** 19.02.2026

**ETH-Bibliothek Zürich, E-Periodica, <https://www.e-periodica.ch>**

## Zum Disput über die Unsterblichkeit der Seele in Mittelalter und Renaissance

Platon und Aristoteles, Plotin, Augustin und Proklus – dies ist ein beliebig erweiterbares Spektrum von Denkern, die in der Antike und Spätantike bereits über das Problem der Unsterblichkeit der Seele nachgedacht haben. In der Neuzeit war es Kant, der dieses Problem auch zur Sprache brachte, jedoch nicht konstruktiv, sondern kritisch. Seine Kritik richtete sich gegen die rationale Psychologie und ihre Ansicht, die Seele sei eine Substanz, sei einfach, inkorruptibel und deshalb unsterblich<sup>1</sup>. Für Kant verdankt sich schon die Annahme der Substantialität der Seele einem Paralogismus:

«In dem Verfahren der rationalen Psychologie herrscht ein Paralogism, der durch folgenden Vernunftschluß dargestellt wird.

*Was nicht anders als Subject gedacht werden kann, existirt auch nicht anders als Subject und ist also Substanz.*

*Nun kann ein denkendes Wesen, bloß als ein solches betrachtet, nicht anders als Subject gedacht werden.*

*Also existirt es auch nur als ein solches, d. i. als Substanz.*

Im Obersatze wird von einem Wesen geredet, das überhaupt, in jeder Absicht, folglich auch so, wie es in der Anschauung gegeben werden mag, gedacht werden kann. Im Untersatze aber ist nur von demselben die Rede, so fern es sich selbst als Subject nur relativ auf das Denken und die Einheit des Bewußtseins, nicht aber zugleich in Beziehung auf die Anschauung, wodurch es als Object zum Denken gegeben wird, betrachtet. Also wird *per sophisma figurae dictionis*, mithin durch einen Trugschluß die Conclusion gefolgert»<sup>2</sup>.

<sup>1</sup> Vgl. Kant, KrV B 402f.

<sup>2</sup> Kant, KrV B 410f.

Aufgrund dieser Kritik Kants<sup>3</sup> erscheint es aussichtslos, sich noch einmal Unsterblichkeitstheorien in Mittelalter und Renaissance mit Gewinn zuwenden zu wollen, vorausgesetzt, daß diese Theorien allein die von Kant kritisierten Gedanken entfalteten.

Diese Voraussetzung bleibt jedoch zu prüfen. Es wird sich zeigen, daß sich das Denken des Mittelalters und der Renaissance nicht auf rationale Psychologie reduzieren läßt, vielmehr den einzelnen Theorien in ihren Besonderheiten prüfend nachzugehen ist. Gerade die Analyse des Unsterblichkeitsgedankens vermag zu erhellen, welche tiefgreifenden Unterschiede zwischen den mit diesem Gedanken stets verbundenen Vernunfttheorien bestanden. Dieser Wandel im Begriff ›Vernunft‹ zeigt an, welchen unterschiedlichen systematischen Stellenwert der Inhalt ›Unsterblichkeit‹ jeweils besaß, und läßt dadurch eben diesen Inhalt seine vordergründig-pathetische Sublimität verlieren.

\*

Eine extreme Position im vorliegenden Problem bezog Averroes. Veranlaßt durch die aristotelischen Theoreme der Leidenslosigkeit, Unvermischtheit und Abgetrenntheit der Vernunft<sup>4</sup>, setzte er diese Vernunft dem Menschen gegenüber: Vernunft als solche ist ewige Substantialität<sup>5</sup>, die in sich selbst zugleich aktiv und passiv ist, aktiv,

<sup>3</sup> Es sollte nicht unerwähnt bleiben, daß Kant selbst in der KpV seine in der KrV entwickelte kritische Position ergänzt: Unsterblichkeit ist ein Postulat der reinen praktischen Vernunft, ein theoretischer, als solcher aber nicht erweisbarer Satz, sofern er einem a priori unbedingt geltenden praktischen Gesetze unzertrennlich anhängt (KpV 220). Unsterblichkeit ist somit kein Begriff, sondern eine Idee, die sich aus der praktisch notwendigen Bedingung einer angemessenen Dauer zur möglichst vollständigen Erfüllung des moralischen Gesetzes ergibt (KpV 238). Die vom Sittlichen erforderte Vollkommenheit impliziert Intensitätsgrade. Die Akzeptanz der prinzipiellen Möglichkeit immer größerer sittlicher Vollkommenheit hat zur Folge, daß der Horizont des gegenwärtigen Lebens durch die Annahme eines unendlichen Fortschritts in der Sittlichkeit als transzendierbar gedacht werden muß. Die Idee der Unsterblichkeit ist damit notwendig gefordert, praktischer Vernunftglaube (KpV 260. 263) als Komplement zum Wissen eingeführt.

<sup>4</sup> Vgl. Aristoteles, *De an.* III 4, 429a15; 429a29; 429a18; 429b5. III 5, 430a17f.

<sup>5</sup> Vgl. Averroes, In Aristotelis *De an.* III, comm. 18. Averrois Cordubensis *Commentarium Magnum in Aristotelis De Anima Libros*, rec. F. St. Crawford, (*Corpus Commentariorum Averrois in Aristotelem, Versionum Latinarum* Vol. VI, 1) Cambridge/Mass. 1953, 439, 73f.: «... quamvis agens et recipiens sint substantie eterne ...» Vgl. zur monointellektualistischen Theorie des Averroes: L. HÖDL, Über die averroistische Wende der lateinischen Philosophie des Mittelalters im 13. Jahrhundert, in: *Recherches de théologie ancienne et médiévale* 39 (1972) 171–204.

insofern der sog. tätige Intellekt die allgemeinen Erkenntnisinhalte erzeugt, passiv, insofern der sog. materielle Intellekt diese Erkenntnisinhalte rezipiert<sup>6</sup>. Da die Rezeptivität des materiellen Intellekts jedoch nichts anderes ist als seine Erkenntnis des tätigen Intellekts, verbleibt Vernunft trotz ihrer Differenziertheit in sich selbst<sup>7</sup>. Der materielle Intellekt und seine Erkenntnisinhalte sind daher als solche bereits schlechthin inkorruptibel und unsterblich<sup>8</sup> wie auch der tätige Intellekt<sup>9</sup>.

Diese in sich differenzierte, numerisch eine Denksubstanz trennt sich von sich selbst, sofern sie zum Menschen in Beziehung tritt. Wenngleich ihr diese Bezogenheit nur *akzidiert*, ihr nur äußerlich zukommt<sup>10</sup>, verändern sich jedoch ihre Funktionen: Als der menschlichen Seele inhärierende tätige Vernunft läßt sie durch Abstraktion die der Vorstellungskraft immanenten möglichen Erkenntnisinhalte allgemein und wirklich werden; als materielle Vernunft rezipiert sie diese Erkenntnisinhalte<sup>11</sup>, ist im Vollzug der Erkenntnis selbst wirkliche Vernunft und bewahrt die Erkenntnisinhalte als habituelle Vernunft<sup>12</sup>. Die Unsterblichkeit der menschlichen Seele besteht dann in der Überwindung des Chorismos zwischen der ewigen Denksubstanz und ihren eigenen akzidentellen Realisationen in der menschlichen Seele: Durch kontinuierlichen Progreß in den spekulativen Wissenschaften ist die Seele immer weniger an die Vorstellungskraft gebunden, agglomeriert immer mehr allgemeine Erkenntnisinhalte, um schließlich zu erkennen, wie die tätige Vernunft in ihrer Abgetrenntheit seit je und stets erkennt<sup>13</sup>.

<sup>6</sup> Vgl. Averroes, In Aristotelis De an. III, comm. 20; Crawford 451, 216f.

<sup>7</sup> Vgl. Averroes, In Aristotelis De an. III, comm. 20; Crawford 451, 218f.: «Sunt autem unum quia intellectus materialis perficitur per agentem et intelligit ipsum.»

<sup>8</sup> Vgl. Averroes, In Aristotelis De an. III, comm. 5; Crawford 407, 587–600 (simpliciter incorruptibilis). Ibid. comm. 20; Crawford 449, 155–159 (non mortalis).

<sup>9</sup> Vgl. Averroes, In Aristotelis De an. III, comm. 5; Crawford 408, 622–629.

<sup>10</sup> Vgl. Averroes, In Aristotelis De an. III, comm. 5; Crawford 407, 587–604 (zum intellectus materialis). Ibid. comm. 19; Crawford 442, 72–443, 76: «Et quemadmodum intellectui agenti accidit ut quandoque agat in res existentes hic et quandoque non, ita isti accidit ut quandoque iudicet res existentes hic et quandoque non» (zum intellectus agens und materialis).

<sup>11</sup> Vgl. Averroes, In Aristotelis De an. III, comm. 18; Crawford 439, 76–78: «Abstrahere enim nichil est aliud quam facere intentiones ymaginatas intellectas in actu postquam erant in potentia; intelligere autem nichil aliud est quam recipere has intentiones.»

<sup>12</sup> Vgl. Averroes, In Aristotelis De an. III, comm. 18; Crawford 437, 8–438, 34.

<sup>13</sup> Vgl. Averroes, In Aristotelis De an. III, comm. 36; Crawford 499, 559–500, 616.

Es gab im Mittelalter und in der Renaissance wohl kaum eine Theorie, die so umstritten war wie die des Averroes. Es war Averroes' Verdienst, zur Verbreitung der aristotelischen Vernunfttheoreme beigetragen zu haben, selbst auch durch eigenes Nachdenken über Vernunft als solche in ihrer Differenziertheit und Einheit, Aktivität und Passivität, in ihrem nicht-akzidentellen In-sich-selbst-Sein einen Impuls zum Fortdenken gegeben zu haben, das verstärkt die scheinbar selbstverständliche Rede vom Menschen als Vernunftwesen in der Unmittelbarkeit dieser Verknüpfung problematisierte. Es blieb jedoch unverständlich, warum bei einer solchen Konzeption die in sich selbst allein sich selbst denkende Denksubstanz sich verlassen und zum Menschen in Beziehung treten sollte; ferner blieb unbegründet, warum durch diese Beziehung die Funktionsweise ihrer Funktionen sich ändern sollte; endlich war auch nicht einzusehen, wie die Menschen trotz stets beschränkten und zugleich unterschiedlichen Fortschreitens in den spekulativen Wissenschaften schließlich ohne Ansehung dieser Unterschiede erkennen sollten wie die separate tätige Intelligenz und darin ihre Unsterblichkeit finden sollten.

\*

Gegenüber dem Monointellektualismus des Averroes vertraten Albert der Große und Thomas von Aquin eine gemäßigte Position<sup>14</sup>: Das Denken kann dem Menschen nicht so äußerlich sein, daß statt des Menschen eine kosmische Denksubstanz denkt; Denken ist Denken des Menschen, der gerade deshalb, weil er Vernunft ist, Mensch ist<sup>15</sup>; dennoch setzt die Potenz ›Vernunft‹ die Substanz der Seele voraus<sup>16</sup>.

Für Albert ist diese Substanz der Seele an ihr selbst unsterblich, und zwar vornehmlich aufgrund ihrer Immaterialität, Abgetrenntheit im Sinne von Losgelöstheit gegenüber Einflüssen des Körpers und ihrer

<sup>14</sup> Vgl. zur Kritik an Averroes: Albertus Magnus, *De unitate intellectus*; Ed. Colon. XVII/1, 1–30. – Thomas Aquinas, *Tractatus de unitate intellectus contra Averroistas*, ed. L. W. Keeler, Romae 1957. In *Aristotelis De an. III lect. X n. 734–736*, ed. A. M. Pirotta, Torino/Roma 1959, 174. S. theol. I 88, 1.

<sup>15</sup> Vgl. Albertus Magnus, *De intell. et int. II tr. un. c. 8*; Borgnet 9, 515b. – Auch Thomas betont: Der Mensch sei deshalb Mensch, weil er Vernunft sei, ohne jedoch mit dieser Vernunft exklusiv identisch zu sein (vgl. Thom., *Tract. de unit. intell. III n. 77*; Keeler 49, 79–85).

<sup>16</sup> Vgl. Alb., *S. de creat. II q. 55 a. 4 part. 1 solut.*; Borgnet 35, 470 a. – Thom., *S. theol. I 77, 6 ad 2. De spirit. creat. II ad 20*.

gottanalog gefaßten Tätigkeit<sup>17</sup>. Albert genügte die in seiner Schrift *«De anima»* vorgelegte Unsterblichkeitskonzeption jedoch nicht. Auch im Traktat *«De intellectu et intelligibili»* kritisierte er zwar Averroes' Mono-intellektualismus<sup>18</sup>, begriff aber gerade im Anschluß an Avicenna und Averroes die Seele als einfache, ihren Wirktätigkeiten nach jedoch mannigfaltige Substanz<sup>19</sup>. Das Programm für die natürliche Selbstvollendung der Seele hieß entsprechend *«Fortschritt in den spekulativen Wissenschaften»* und *«Einung der Vernunft mit der abgetrennten Intelligenz»*, ein Programm, das in *«De anima»* angekündigt und in *«De intellectu et intelligibili»* ausgeführt wird<sup>20</sup>. Diese bisher nur unzureichend gewürdigte Perspektive im Denken Alberts verdient historisch Berücksichtigung<sup>21</sup>; freilich waren damit die averroistischen Unklarheiten, wie der Fortschrittsgedanke anzeigt, nicht beseitigt.

Thomas verfolgte diese bei Albert begegnenden averroistischen Tendenzen auch nicht weiter. Für ihn gründet die Unsterblichkeit der Seele in ihrer Inkorrumpibilität: Die Seele ist als subsistierende Form nur *akzidentell* zerstörbar; ihre Leidenslosigkeit verweist auf ihre Gegensatzlosigkeit gegenüber korruptiblen Gegensätzen und somit auf ihre Inkorrumpibilität. Im Anschluß an Dominicus Gundissalinus<sup>22</sup> restaurierte Thomas das *desiderium-naturale*-Argument, das sich dem teleologi-

<sup>17</sup> Vgl. I. CRAEMER-RUEGENBERG, Albert le Grand et ses démonstrations de l'immortalité de l'âme intellectuelle, in: *Archives de Philosophie* 43 (1980) 667–673.

<sup>18</sup> Vgl. Alb., *De intell. et int.* I tr. 1 c. 7; Borgnet 9, 488a.

<sup>19</sup> Vgl. Alb., *De intell. et int.* tr. I c. 5; Borgnet 9, 485b: *«... substantia simplex, sed multiplex in potestate ...»*

<sup>20</sup> Vgl. Alb., *De an.* III tr. 3 c. 11; Ed. Colon. VII/1, 222, 91–94. *De intell. et int.* I tr. 1 c. 7; Borgnet 9, 489a. *Ibid.* II tr. un.; Borgnet 9, 503a–521b. – Vgl. B. MOJSISCH, La psychologie philosophique d'Albert le Grand et la théorie de l'intellect de Dietrich de Freiberg. Essai de comparaison, in: *Archives de Philosophie* 43 (1980) 675–693, bes. 683–685. – Vgl. zur Kritik an der Theorie des Averroes: Theodoricus de Freiberg, *De vis. beat.* 4.2.1., 1–4.2.2., 7; *Opera omnia* I, 106, 38–111, 27.

<sup>21</sup> Vgl. A. SCHNEIDER, Die Psychologie Alberts des Großen. Nach den Quellen dargestellt, I–II (Beiträge zur Gesch. der Philos. des Mittelalters IV/5–6) Münster 1903–1906. – M. GRABMANN, Die Lehre des hl. Albertus Magnus vom Grunde der Vielheit der Dinge und der lateinische Averroismus, in: *Divus Thomas* 10 (1932) 335–362. – J. BONNÉ, Die Erkenntnislehre Alberts des Großen mit besonderer Berücksichtigung des arabischen Neuplatonismus, Diss. Bonn 1935. – B. NARDI, Sigieri di Brabante nel pensiero del Rinascimento Italiano, Roma 1945, 34f. – R. MILLER, An Aspect of Averroes' Influence on St. Albert, in: *Mediaeval Studies* 16 (1954) 57–71. – B. NARDI, *Studi di filosofia medievale*, Roma 1960, 209–222.

<sup>22</sup> Vgl. Dominicus Gundissalinus, *De immortal. animae*, ed. G. Bülow, (Beiträge zur Gesch. der Philos. des Mittelalters II/3) Münster 1897, 13, 1–9; 17, 8–18, 6; 22, 16–26.



schen Naturbegriff des Aristoteles verdankt: Jedes Vernunftwesen trägt in sich das natürliche Verlangen, immer zu sein; dieses natürliche Verlangen kann nicht nichtig sein, wenn anders Gott als Bildner der Natur den Dingen nicht entzieht, was ihnen eigentümlich ist<sup>23</sup>. Umgekehrt akzentuierte gerade Thomas aufgrund der von Aristoteles geforderten Phantasmenbezogenheit der Vernunft die *nicht-akzidentelle* Relation zwischen Seele und Körper: Würde nämlich der Seele die Verbindung mit dem Körper nur akzidieren, hätten die Platoniker zwar recht; es würde jedoch der Erfahrung widerstreiten und wäre wider die Natur der Seele; dennoch sei ein körperfreier Zustand der Seele, die dann einen anderen Erkenntnismodus besitze, denkbar; die Andersheit dieses Erkenntnismodus wurde von Thomas aber nicht näherhin expliziert<sup>24</sup>. Thomas' Immortalitätskonzeption darf daher als unausgeglichen klassifiziert werden<sup>25</sup>.

Eine derartige Unausgeglichenheit stellte Johannes Duns Scotus bereits bei Aristoteles fest und nahm selbst von rationalen Argumenten für die Unsterblichkeit Abstand<sup>26</sup>.

Exponierte Radikalität in der Zurückweisung des Unsterblichkeitsgedankens ist bei Wilhelm von Ockham zu verzeichnen: Erkennen als Aktivität einer immateriellen Substanz, so der Seele, ist menschlicher Erfahrung unzugänglich. Die Seele als unvergängliche Form des Körpers ist vielmehr eine Fiktion; denn ist sie Form des Körpers, dann auch ausgedehnt und korruptibel. Dem Ökonomieprinzip widerspricht es schließlich, überhaupt noch eine Form des Körpers anzunehmen, die unserem Erkennen vorausgesetzt ist, da wir selbst zwar unser Erkennen, nicht jedoch diese Form erfahren<sup>27</sup>. Damit wurde bei Wilhelm von Ockham im Rekurs auf die Erfahrungsbasis das Wissen in seine von ihm selbst legitimerweise nicht zu transzendierenden kontingenten Schran-

<sup>23</sup> Vgl. zum Ganzen: J. MUNDHENK, Die Seele im System des Thomas von Aquin. Ein Beitrag zur Klärung und Beurteilung der Grundbegriffe der thomistischen Psychologie, Hamburg 1980, 118–122. – Vgl. bes.: Thom., S. theol. I 75, 6 resp. (zum naturale desiderium).

<sup>24</sup> Vgl. Thom., S. theol. I 89, 1 resp.

<sup>25</sup> Vgl. dazu: G. VERBEKE, Methode einer philosophischen Beweisführung: Die Unsterblichkeit der Seele, in: Methoden in Wissenschaft und Kunst des Mittelalters, (Miscellanea Mediaevalia 7) Berlin 1970, 23–49, bes. 42f. u. Anm. 69. – J. MUNDHENK, Die Seele im System des Thomas von Aquin, 124–128.

<sup>26</sup> Vgl. J. Duns Scotus, Opus Oxoniense IV dist. 43 q. 2 n. 16; Opera omnia 20, ed. L. Wadding, Parisii 1894, 46a. Vgl. zur Kritik an Thomas: Ibid. IV dist. 43 q. 2 n. 14; Wadding 20, 44b–45a.

<sup>27</sup> Vgl. G. de Ockham, Quodl. I q. 10.

ken gewiesen, innerhalb deren es jedoch eine wissenschaftsorientierte neue Autonomie behauptete<sup>28</sup>.

\*

Eine andere Intention verfolgte Marsilio Ficino. Seine Theorie der Seele ist vornehmlich geprägt von einem neuplatonisch verstandenen Platon<sup>29</sup>, von Plotin, besonders aber von Dionysius Pseudo-Areopagita, «Platoniorum proculdubio summus»<sup>30</sup>, und Thomas von Aquin, «Christianae splendor theologiae»<sup>31</sup>. Innerhalb des neuplatonischen Quaternars «Einheit – Geist – Seele – Vorstellung als innerer Sinn»<sup>32</sup> behauptet die Seele eine mittlere Position zwischen Ewigkeit und Zeit –

<sup>28</sup> Vgl. dazu: R. IMBACH, Wilhelm Ockham, in: *Klassiker der Philosophie I*, hrsg. von O. Höffe, München 1981, 220–244.

<sup>29</sup> Vgl. zu diesem Urteil bes. Ficanos Erörterung der «wichtigsten Gattungen» aus dem platonischen «Sophistes»: M. Ficinus, *Theologia Platonica* XVII, Parisiis 1559 (ND Hildesheim/New York 1975), 310 I: «Proinde in Sophista et Parmenide et Timaeo quinque rerum numerantur genera ex quibus praeter primum omnia componuntur scilicet essentia, idem, alterum, et status, et motus. Essentia quidem manifeste significat rationem rei cuiusque formalem: innuit quoque esse tamquam actum essentiae proprium. Idem vero dicitur, quoniam quodlibet et secum in primis, et cum aliis congruit. Rursus additur alterum: quia quandam tum intra se tum ad alia differentiam habet. Praeterea status: quippe cum aliquandiu suam retineat unitatem. Denique motus hoc in loco exitum quendam ex potentia in actum sive essendo sive quomodolibet intrinsecus extrinsecusve agendo significat. Quamobrem divinae infinitati ac divino termino hinc rerum infinitas, inde rerum terminus subditur. Deinde ad rerum infinitatem tria potissimum scilicet essentiam, et alterum, motumque referimus. Ad ipsum vero rerum terminum tria similiter scilicet esse, idem ac statum pariter distribuendo reducimus.» Vgl. auch: M. Ficinus, *In Platonis Sophistam*; *Opera omnia* II, Basileae 1576 (ND Torino 1962), 1289–1292. – Gegenüber der von Platon vertretenen Äquivalenz von fünf wichtigsten Gattungen (Bewegung, Ruhe, Sein, Identität, Nicht-Identität als Nichtsein) differenziert Ficino zwischen Wesen, Nicht-Identität, Bewegung und Sein, Identität, Ruhe.

<sup>30</sup> Vgl. M. Ficinus, *Epistolarum Lib. X*; *Opera omnia* I, 920 f.: «Dionysius mihi solus supererat declarandus, Platoniorum proculdubio summus.» Vgl. M. Ficinus, *In de div. nom.*; *Opera omnia* II, 1024, wo die hohe Wertschätzung des Dionysius begründet wird: «Et si Dionysium Platonis tanquam pii Philosophi sectatorem alicubi declaramus, ipsum tamen non solum caeteris Platonis propter doctrinae Platonicae culmen, uerum etiam ipsi Platoni propter nouum ueritatis Christianae lumen, anteponendum esse censemus.»

<sup>31</sup> Vgl. M. Ficinus, *Theol. Plat.* XVIII, 333 C. Vgl. auch: *In de div. nom.*; *Opera omnia* II, 1121: «Perplacet hic exemplum Aquinatis Thomae ducis in theologia nostri.»

<sup>32</sup> Vgl. zum Quaternar «unitas – intellectus – ratio (sine imaginatione) – imaginatio (sensus interior sine sensibus exterioribus)» im Anschluß an Dionysius: M. Ficinus, *In de div. nom.*; *Opera omnia* II, 1066.



inferior gegenüber der Ewigkeit, superior gegenüber der Zeit<sup>33</sup>. Diese Position erlaubt die Rede, die Seele sei zugleich unsterblich und sterblich<sup>34</sup> oder, wie im Anschluß an Ficino Giovanni Pico della Mirandola formuliert, weder sterblich noch unsterblich<sup>35</sup>. Gerade diese Mittelstellung der Seele offenbart jedoch die immanente Zerrissenheit des Menschen, der zwischen der Körperwelt und der absoluten göttlichen Einheit, die über allen Gegensätzen steht<sup>36</sup>, auch über der Vernunft<sup>37</sup>, und nichts ist denn Gutheit<sup>38</sup>, schwankt. An ihr selbst unsterblich ist die Seele, sofern sie Vernunftseele ist, an der Intelligenz partizipiert und zur Einheit qua Gutheit aufzusteigen vermag<sup>39</sup>. Aufgrund ihrer Verbindung mit dem Körper, die sie als aristotelisch verstandene *forma corporis* eingeht, wird ihre Geisttätigkeit jedoch gestört; die Bilder der Vorstellungskraft umnebeln den Geist; den Affekten eignet überdies eine

<sup>33</sup> Vgl. zur Mittelstellung der Seele im Anschluß an Plotin: M. Ficinus, In Plotinum; Opera omnia II, 1729: «Merito cum anima sit media inter aeternitatem atque tempus ...» Vgl. auch: Theol. Plat. XVII, 311 D. – Vgl. dazu auch: Proclus, Elem. theol., prop. 190; ed. C. Vansteenkiste, in: Tijdschrift voor Philosophie 13 (1951) 523. L. de causis, prop. XIII (XIV) et comm.; ed. A. Pattin, in: Tijdschrift voor Filosofie 28 (1966) 164–166. Ibid. prop. XXX (XXXI) et comm.; Pattin 198–200.

<sup>34</sup> Vgl. M. Ficinus, Theol. Plat. XVIII, 324 D: «Ex iis constat hominis animam non posse esse unicam in cunctis hominibus: rursus non posse esse unicam simul atque mortalem. Itaque erit immortalis et multiplex. Immortalitate imitabitur mentes, multitudine formas penitus corporales.»

<sup>35</sup> Picos Programm: Der Mensch ist weder sterblich noch unsterblich (vgl. Giovanni Pico della Mirandola, De dignitate hominis, Lat.-dt., mit einer Einl. von E. GARIN übers. von H. H. REICH, Respublica Literaria 1, Bad Homburg/Berlin/Zürich 1968, 28). Er steht in der Mitte der Welt (ibid. 28), um sich in freier Selbstentscheidung zu bestimmen (ibid. 28), d. h. seine selbstgewählte Form anzunehmen (ibid. 28). Der Weg dieser Selbstbestimmung führt über die Naturphilosophie zur Erkenntnis metaphysischer Inhalte (ibid. 36). Gemäß dem pseudo-dionysischen Schema «purgatio – illuminatio – perfectio» geht der Naturphilosophie die Moralphilosophie in ihrer reinigenden Kraft voraus (ibid. 40), beiden folgt als Vervollkommenung die heilige Theologie (sanctissima theologia, ibid. 40).

<sup>36</sup> Vgl. M. Ficinus, In de div. nom.; Opera omnia II, 1127: Das schlechthin Eine (simpliciter unum) steht «... super oppositiones omnes, scilicet super finitum et infinitum, super partes atque totum, super statum atque motum, non quidem intrinsecus sed extrinsecus omnia terminans, atque ipsum ens unitate definiens.»

<sup>37</sup> Vgl. M. Ficinus, Epistolarum Lib. II; Opera omnia I, 694: «... Deus ... mente non indigens ...» – «Deus autem tota mentis causa est et proxima, ac mens opus est Dei summum.» – «Claritas ergo divina, quamvis intellectu proprie non utatur, sed tamen ipsam minime latet.» Vgl. In Plotinum; Opera omnia II, 1729: «Unitas igitur ipsa et motum antecedit, et statum. Antecedit igitur et actum intelligentiae ...» – «... in primo autem nulla est absoluta distinctio.» Vgl. In de div. nom.; Opera omnia II, 1102.

<sup>38</sup> Vgl. M. Ficinus, In de div. nom.; Opera omnia II, 1037. 1127.

<sup>39</sup> Vgl. M. Ficinus, In de div. nom.; Opera omnia II, 1054.

natürliche Tendenz zu den corporalia<sup>40</sup>. Für Ficino ist es die bestialische Natur der Seele, die ihn ein düsteres Menschenbild entwerfen läßt:

«beluae in nobis sunt multae»<sup>41</sup>.

(Eine Vielzahl von Untieren findet sich in uns.)

Insofern bringt er sogar Verständnis auf für das platonische allegorisch zu deutende Mythologem der Seelenwanderung<sup>42</sup>. Im Anschluß an die antike Tradition (Plautus), die sich bis zu Hobbes fortsetzt, schreibt Ficino, bisher unbeachtetes Glied der Vermittlungskette, in einer Epistel:

«*Lupus est homo homini, non homo.*

Marsilius Ficinus Iacobo Bracciolino viro doctissimo, S. D.

Triste lupus stabulis. Triste gallinaceis vulpecula pullis, sed triste magis hominibus homo. Nam et leo, et lupus, et vulpes est hominibus homo, sicut optimum animalium est, si usquam reperiatur, homo optimus, ita pessimum animal est homo pessimus. Prudentissimus est, mi Braccioline, qui cautissimus. Cautissimus autem omnium, qui diligenter cavet ab homine, sed hic opus est Lynce atque Aedippo, hic opus est Argo. Solum hominis ingenium consiliumque tenebit, qui semper meminerit aut nullo pacto, aut certe raro admodum difficillimeque posse teneri»<sup>43</sup>.

(*Der Mensch ist für den Menschen ein Wolf, nicht aber Mensch.*

Marsilius Ficinus grüßt den Gelehrten Iacobus Bracciolinus.

Gefährlich ist der Wolf für die Stallungen. Gefährlich ist der schlaue Fuchs für die Hühnerbrut. Aber noch gefährlicher ist der Mensch für die Men-

<sup>40</sup> Vgl. M. Ficinus, Epistolarum Lib. II; Opera omnia I, 713f.: tria obstacula animi.

<sup>41</sup> Vgl. M. Ficinus, Epistolarum Lib. III; Opera omnia I, 776.

<sup>42</sup> Vgl. M. Ficinus, Epistolarum Lib. III; Opera omnia I, 776. – In X dialogum de iusto, Epitome; Opera omnia II, 1438: «Quod autem Plato de migratione animarum in corpora bestiarum, tam ridiculam affert fabellam, ab anicularum fabulis, nihilo discrepantem, profecto nos admonet, totum allegorice exponendum videlicet rationales animas, non in vitam bruti, sed brutam, id est, quodammodo bruto similem, vicissimque demigrare. Quod quidem omnibus paene Platonicis excepto Plotino maxime placuit. Idemque Origenes in libris contra Celsum confirmare videtur.»

<sup>43</sup> M. Ficinus, Epistolarum Lib. III; Opera omnia I, 741. Vgl. bereits: Plautus, Asinaria II 4, in: T. M. Plautus, Comoediae I, ed. W. M. Lindsay, Oxford 1904 (ND 1965), 495. Vgl. F. TRICAUD, «Homo homini Deus», «Homo homini Lupus»: Recherche des Sources des deux Formules de Hobbes, in: Hobbes-Forschungen, hrsg. von R. Koselleck/R. Schnur, Berlin 1969, 61–70. Ficino wird von Tricaud nicht berücksichtigt, obwohl gerade er auf den von Tricaud angeführten Erasmus von Rotterdam gewirkt haben dürfte.

schen. Denn sowohl Löwe als auch Wolf und Fuchs ist der Mensch für die Menschen. Wie der beste Mensch, sollte er sich irgend finden, das beste Lebewesen ist, so ist der übelste Mensch das übelste. Am klügsten, mein Bracciolinus, ist überhaupt der, der am vorsichtigsten ist. Am vorsichtigsten von allen aber ist, wer sich sorgsam vor dem Menschen in acht nimmt. Dazu aber bedarf es des Lynceus und des Ädippus, dazu des Argus. Nur der dürfte einen klugen menschlichen Verstand besitzen, der sich immer daran erinnert, auf keine Weise oder doch nur ganz selten und sehr schwierig beherrscht werden zu können.)

Das Dilemma, daß der Mensch in sich entzweit ist und seine bestialische Natur ihn nicht nur sich selbst, sondern auch dem Anderen entgegentreten läßt, findet Ficino überwunden in der prinzipiell auf das Gute hin angelegten menschlichen Natur. Damit restauriert er das auch von Thomas verwandte *desiderium-naturale*-Argument, und zwar in Kenntnis seiner neuplatonischen Version: Das natürliche Verlangen alles Seienden und Tätigen strebt zum Guten, dem Ursprung und Ziel dieses Verlangens<sup>44</sup>; das Gute ist die Einheit als Gutheit, die sich in alles ergießt und deren Sich-Ergießen eben das natürliche Streben *ist*, durch das sich alles der Gutheit zukehrt<sup>45</sup>. Das aristotelische dictum *«Alle Menschen streben von Natur aus nach Wissen»*<sup>46</sup> hat sich verkehrt in das neuplatonische (nicht der aristotelischen Ethik gemäß verstandene) *«Alles erstrebt das Gute»*<sup>47</sup>, d. h. das einzige natürliche Ansinnen der Seele ist es, Gott selbst – und damit unsterblich – zu werden<sup>48</sup>, ein Ansinnen, das das Gute, dessen Selbstmitteilung Legitimation für dieses Ansinnen ist, nicht enttäuschen kann, da sich dann der Begriff des Guten in sein Gegenteil verwandelte; Ficino formuliert anthropomorphistisch: Gott

<sup>44</sup> Vgl. M. Ficinus, *In de div. nom.*; *Opera omnia* II, 1072: *«Proinde naturalis entium omnium, et agentium appetitio, contendit ad bonum, et tanquam ad principium, quod appetitum movet, et tanquam ad finem, in quo appetitus denique conquiescit.»* – Das appetitus-Argument bezeichnet als *«main argument»*: P. O. KRISTELLER, *Renaissance Thought and its Sources*, ed. M. Mooney, New York 1979, 190. Vgl. bereits: P. O. KRISTELLER, *Die Philosophie des Marsilio Ficino*, (Das Abendland. NF 1) Frankfurt a. M. 1972, 333.

<sup>45</sup> Vgl. M. Ficinus, *In de div. nom.*; *Opera omnia* II, 1078.

<sup>46</sup> Vgl. Aristoteles, *Metaph.* I 1, 980a 21.

<sup>47</sup> Vgl. M. Ficinus, *In de div. nom.*; *Opera omnia* II, 1127: *«... omnia bonum appetunt ...»* – Vgl. Proclus, *Elem. theol.*, prop. 31, comm.; Vansteenkiste 278: *«... omne appetit bonum ...»*

<sup>48</sup> Vgl. M. Ficinus, *Theol. Plat.* XIII, 229 B: *«Totus igitur animae nostrae conatus est, ut deus efficiatur.»* Ibid. 230 E: *«Quam ob rem potest animus noster aliquando fieri deus, postquam ad id naturaliter contendit sollicitante deo.»*

wäre ein ungerechter Tyrann, wenn er Unerreichbares in Aussicht stellte<sup>49</sup>, und bemerkt emphatisch:

«Diffidant de sua immortalitate homines flagitiosissimi, quorum animulae quaerentes vita(m) solum in regione mortis, iam diu mortuae sunt, vitiorumque coeno sepultae. Tu vero confide mecum coelestis anima, quae dum apud Deum contemplaris veras creaturarum rerum omnium, aeternasque rationes quodammodo comprehendis cuiusque rationis aeternitatem, aeternitatis rationem, veritatem aeternitatis»<sup>50</sup>.

(Mögen die schändlichsten Menschen doch ihrer Unsterblichkeit mißtrauen, deren Seelchen ihr Leben allein im Bereich des Todes suchen und schon längst tot und im Unrat ihrer Laster begraben sind; du hingegen vertrau mit mir darauf, himmlische Seele, die du, während du bei Gott die wahren und ewigen Bestimmungen alles Geschaffenen betrachtetest, in gewisser Weise die Ewigkeit jeglicher Bestimmung, die Bestimmung der Ewigkeit und die Wahrheit der Ewigkeit erfaßt.)

Ficinos Vertrauen in die Unsterblichkeit der Seele kann jedoch nur geteilt werden, wenn man seine Prämissen akzeptiert, vornehmlich die der Selbstmitteilsamkeit des Guten. Diese Prämisse krankt aber daran, daß zur Annahme dieses Guten, das das Vertrauen in sich legitimieren soll, dieses Vertrauen bereits vorausgesetzt wird. Ficino sah nämlich die Faktizität des Guten durch die platonisch-neuplatonische Tradition hinreichend verbürgt, ohne selbst jemals an dieser Faktizität zu zweifeln. Zweifel hätten jedoch gerade bei dem Platoniker Ficino wach werden müssen, wenn er sich der spätplatonischen Einsicht erinnert hätte, daß das Gute stets ein Relationsbegriff ist und ohne das diesen Inhalt denkende Denken nur Behauptung bleibt<sup>51</sup>. Von Ficino verlangte die

<sup>49</sup> Vgl. M. Ficinus, Theol. Plat. XIII, 230 D: «Esset autem deus (ut ita loquar) tyrannus iniquus, si ea nobis mandaret aggredienda, quae numquam possemus implere. Mandat autem ut se quaeramus: dum suis igniculis desiderium in se inflamat humanum.»

<sup>50</sup> M. Ficinus, Epistolarum Lib. II; Opera omnia I, 702. – Neben dem hier vorliegenden Einfluß Augustins ist Ficinos Denken schließlich geprägt vom Thomismus und seiner visio-beatifica-Lehre (vgl. zur Erkenntnis der göttlichen Substanz, dem ipsum esse, aufgrund eines gratiae et gloriae lumen: Theol. Plat. XVIII, 333 D–335 D; vgl. zur resurrectio corporum: Theol. Plat. XVIII, 338 A–340 D). – Vgl. zur 'Theologia Platonica' als «pia philosophia» oder «docta religio»: E. GARIN, L'umanesimo italiano, (Universale Laterza 3) Bari 1978, 108–112. – Diese Perspektiven müssen für das von Kristeller akzentuierte «Interesse am Menschen» in der Renaissance berücksichtigt werden (vgl. P. O. KRISTELLER, Humanismus und Renaissance II: Philosophie, Bildung und Kunst, hrsg. von E. Keßler, übers. von R. Schweyen-Ott, München 1976, 120).

<sup>51</sup> Vgl. Plato, Theaet. 186 a 8.



Akzeptanz der neuplatonischen negativen Theologie ihren Tribut: Das denkfähige Gute soll das Denken vervollkommen, ohne daß das Denken auch nur den Gedanken des Guten zu denken vermag, obwohl selbst der Gedanke der Nicht-Denkbarkeit des Guten Gedanke ist.

\*

Auf andere Weise hat Pietro Pomponazzi Ficinos Vertrauen nicht geteilt:

« ... philosophus naturalis tantum appetit esse, quantum natura humana praestat »<sup>52</sup>.

(Der Naturphilosoph erstrebt soweit das Sein, als es die Natur des Menschen gewährleistet.)

Die Natur des Menschen verlöre jedoch ihre individuelle Identität, verwechselte man sie mit einer ewigen Substanz<sup>53</sup>, eine Identität, für die es zwar besser ist, überhaupt zu sein als nicht zu sein<sup>54</sup>, für die es auch besser ist, eher tot zu sein als das Übel zu wollen<sup>55</sup>, die aber ihre Vollkommenheit nicht darin besitzt, immer zu sein<sup>56</sup>. Nach Pomponazzi widerspräche es den Prinzipien der aristotelischen Naturphilosophie – und nur ihnen gemäß will er prozedieren<sup>57</sup> –, wenn man eine Unsterblichkeit der Seele behauptete, mag sie auch theologisch gerechtfertigt sein. Gegen Averroes<sup>58</sup>, gegen Ficino<sup>59</sup>, besonders aber gegen Thomas

<sup>52</sup> Vgl. P. Pomponatius, *In de generatione et corruptione lect. 75*, in: B. Nardi, *Studi su Pietro Pomponazzi*, Firenze 1965, 267.

<sup>53</sup> Vgl. P. Pomponatius, *In de gen. et corr. lect. 24*; Nardi 256.

<sup>54</sup> Vgl. B. NARDI, *Studi*, 249f.: «Mihi videtur esse dicendum, cum opinione communi, quod appetitu naturali «nulla» res possit appetere sui corruptionem.» – «Unde, isto modo, quodlibet appetit conservari in suo esse in quantum potest.»

<sup>55</sup> Vgl. P. Pomponatius, *In de gen. et corr. lect. 74*; Nardi 264f.

<sup>56</sup> Vgl. P. Pomponatius, *In de gen. et corr. lect. 75*; Nardi 266: «His dimissis, aliter respondeo ad argumentum, et dico quod secundum rectam rationem non est appetendum semper esse, quia impossibile est, et ratio non esse debet ad impossibile.»

<sup>57</sup> Vgl. P. Pomponatius, *In de gen. et corr. lect. 53*; Nardi 252: «Vos scitis quod ego composui librum in quo teneo, secundum Aristotelem, animam esse mortalem, licet credam opinionem illam esse falsam, quoniam est contra fidem nostram.» – Das Buch, auf das Pomponazzi hier im Jahre 1522 verweist, ist seine 1516 erschienene Schrift *De immortalitate animae*.

<sup>58</sup> Vgl. P. Pomponatius, *De immortal. animae c. 3–4*; ed. G. Gentile, (*Opuscoli Filosofici. Testi e Documenti inediti o rari I*) Messina/Roma 1925, 9–23.

<sup>59</sup> Vgl. B. NARDI, *Studi*, 254 (Hinweis auf Pomponazzis Kritik am VII. Buch der *Theologia Platonica* Ficinos).



von Aquin<sup>60</sup> formuliert daher Pomponazzi als Grundtheorem: Die menschliche Seele ist schlechthin (*simpliciter*) materiell und erst in zweiter Linie (*secundum quid*) immateriell, mehr materiell als immateriell, somit schlechthin sterblich und erst in zweiter Linie unsterblich<sup>61</sup>. Zwischen den rein immateriellen Substanzen und den Sinneswesen situiert, ist die menschliche Seele als Vernunft zwar aufgrund ihrer Selbstreflexivität, Diskursivität und Universalität gewissermaßen immateriell und bedarf insofern des Körpers *nicht als eines Zugrundeliegenden*; sie setzt den Körper jedoch stets *als Objekt* voraus und bezieht sich auf seine Vorstellungsinhalte, ohne die Denken nicht einmal möglich wäre<sup>62</sup>. Besonders durch diese niemals auszusetzende Vorstellungsverwiesenheit des Denkens sieht Pomponazzi seine Konzeption der gewissermaßen unsterblichen, schlechthin jedoch sterblichen Seele legitimiert.

Vornehmlich Boethius von Dacien hatte bereits im 13. Jahrhundert gefordert, daß jeder Wissenschaftler den Prinzipien seiner Wissenschaft gemäß prozedieren solle<sup>63</sup>. Pomponazzi hat als Naturphilosoph dieses Programm durchgeführt, dies jedoch mit einer derartigen Strenge, daß er als Aristoteliker den in seiner Vernunfttheorie – begründeterweise – weniger strengen Aristoteles bisweilen unterinterpretierte: Die von Aristoteles angesprochene wesenhaft immer erkennende Tätigkeit des tätigen Intellekts war dann nicht mehr die des Menschen, sondern Aktivität einer kosmischen Intelligenz<sup>64</sup>.

\*

<sup>60</sup> Vgl. P. Pomponatius, *De immortal. animae* c. 7–8; Gentile 26–42.

<sup>61</sup> Vgl. P. Pomponatius, *De immortal. animae* c. 9; Gentile 47f.: «Ex quibus modo est silogizanda conclusio principalis intenta, scilicet quod anima humana simpliciter materialis est, et secundum quid immaterialis.» – «Humanus intellectus ... est magis materialis quam immaterialis.» – Vgl. P. Pomponatius, *De immortal. animae* c. 9; Gentile 43.

<sup>62</sup> Vgl. P. Pomponatius, *De immortal. animae* c. 9; Gentile 44f.; «... tale intermedium non indigeat corpore tanquam subiecto, verum tanquam obiecto.» – «Ergo anima humana non indiget organo ut subiecto, sed ut obiecto» (45). – «... semper indigemus phantasmate» (47). – «Quapropter potest intellectus reflectere supra se ipsum, discurrere et universaliter comprehendere» (49).

<sup>63</sup> Vgl. Boethius Dacus, *De aeternitate mundi*, in: *Opera. Topica – Opuscula VI/2*, ed. N.G. Green Pedersen, Haunia 1976, 352, 468–470: «Quicquid enim naturalis secundum quod naturalis negat vel concedit, ex causis et principiis naturalibus hoc negat vel concedit.»

<sup>64</sup> Vgl. P. Pomponatius, *De immortal. animae* c. 10; Gentile 70f. Vgl. auch: *ibid.* c. 9; Gentile 56f. – Pomponazzi war zwar angefeindet, wurde jedoch nie offiziell der Ketzerei angeklagt. Es ist bekannt, daß seine mächtigen Freunde Pietro Bembo,

Bevor die extremen Positionen Ficinos und Pomponazzis aufeinandertrafen, hatte bereits Nikolaus von Kues in seiner Schrift *De coniecturis* ein zwischen Natur- und abstrakter Geisttheorie vermittelndes Konzept vorgelegt, seine neue Mentalphilosophie. Sie war auch eine Theorie des Geistes, jedoch von der Art, daß der Geist selbst (*mens ipsa*), der Geist als Geist, voraussetzt, alles umfassen zu können<sup>65</sup>, alles, d. h. sowohl die göttliche Einheit als auch die Vernunft, den Verstand und die Wahrnehmung. Angeleitet durch die Macht des Verstandes über die Zahl<sup>66</sup>, entdeckt der Geist in sich selbst diese ihn differenzierenden mentalen Einheiten<sup>67</sup>, die er vor sich selbst rechtfertigt durch eine Theorie des Gegensatzes: Die Wahrnehmung trifft stets auf Entgegengesetztes, ohne eine Verbindung dieser Entgegengesetzten herstellen zu können<sup>68</sup>; die Differenziertheit der Wahrnehmungsinhalte ist selbst überhaupt erst Ergebnis des sie differenzierenden, selbst aber einheitlichen Verstandes, der in seinen Urteilen dem Prinzip des auszuschließenden Widerspruchs folgt<sup>69</sup>; die Ermöglichung der widersprüchlich Entge-

Sekretär des Papstes, und Ercole Gonzaga, später Leiter des Tridentiner Konzils, wie Papst Leo X. selbst gegen seine Konzeption nichts einzuwenden hatten und ihn gegen Invektiven in Schutz nahmen (vgl. W. BETZENDÖRFER, *Die Lehre von der zweifachen Wahrheit bei Petrus Pomponatius*, Diss. Tübingen 1919, 13–15). Darüber hinaus dürften die scharfsinnigeren Thomisten erkannt haben, daß Pomponazzi nicht nur vom aristotelisch-naturphilosophischen Standpunkt aus die schlechthinige Unsterblichkeit der Seele bestritten hat, ohne den Glauben an die Unsterblichkeit zu bezweifeln, sondern durch Zurückweisung des Gespenstes *Platonismus*, versteckt unter dem Gewand des Averroismus, trotz seiner Kritik an Thomas sogar einem von Thomas selbst stets auch hervorgehobenen Gedanken, dem der *nicht-akzidentellen* Phantasmenbezogenheit des Denkens, das Wort geredet hat. – Berühmt durch Kritik an Pomponazzi wurden besonders Gaspere Contarini, dem Pomponazzi mit seiner *Apologia*, und Agostino Nifo, dem er mit seinem *Defensorium* antwortete. Vgl. dazu: E. GARIN, *L'umanesimo italiano*, 162; E. GILSON, *Autour de Pomponazzi. Problématique de l'immortalité de l'âme en Italie au début du XVI<sup>e</sup> siècle*, in: *Archives d'hist. doctr. et litt. du moyen âge* 36 (1961) 163–279, bes. 206–230, 236–253.

<sup>65</sup> Vgl. N. Cusanus, *De coni.* I 4 n. 12 h III, 18, 3–6: «*Mens ipsa omnia se ambire omniaque lustrare comprehendereque supponens, se in omnibus atque omnia in ipsa esse taliter concludit, ut extra ipsam ac quod eius obtutum aufugiat nihil esse posse affirmet.*»

<sup>66</sup> Vgl. N. Cusanus, *De coni.* I 2 n. 7–9 h III, 11, 1–14, 9. Vgl. auch: *ibid.* I 4 n. 13 h III, 18, 1.

<sup>67</sup> Vgl. N. Cusanus, *De coni.* I 4 n. 14 h III, 19, 1: «*Has mentales unitates vocalibus signis figurat.*» – Den Ausdruck *mentales unitates* dürfte Cusanus im Anschluß an Proklus gebildet haben. Vgl. Proclus, *Elem. theol.*, prop. 163, comm.; Vansteenkiste 513 (vgl. die Theorie der *unitates intelligibiles*).

<sup>68</sup> Vgl. N. Cusanus, *De coni.* I 7 n. 28 h III, 35, 14f. Vgl. auch: *ibid.* I 8 n. 32 h III, 38, 1–3.

<sup>69</sup> Vgl. N. Cusanus, *De coni.* I 7 n. 28 h III, 35, 14–19.

gengesetzten ist die mentale Einheit der Vernunft, mit deren Entstehen auch diese Entgegengesetzten überhaupt erst entstehen und in der sie zugleich miteinander vereinbar sind<sup>70</sup>; gegenüber der Kompatibilität der Entgegengesetzten in der Vernunft koinzidieren die Entgegengesetzten in der absoluten Einheit, die selbst kein Entgegengesetztes, vielmehr Negation aller Entgegengesetzten ist.

Im Gedanken der Negation aller Entgegengesetzten spricht Cusanus eine bisher noch unaufgeschlüsselte Theorie an, die, wie er selbst bemerkt, in *«De docta ignorantia»* nur partiell und erst in *«De coniecturis»* vollgültig entwickelt ist<sup>71</sup>: seine bewußt geänderte Konzeption der *coincidentia oppositorum*, des Zusammenfalls der Entgegengesetzten, in der absoluten Einheit. In *«De docta ignorantia»* findet sich das dictum:

«Maxime igitur verum est ipsum maximum simpliciter esse vel non esse, vel esse et non esse, vel nec esse nec non esse; et plura nec dici nec cogitari possunt»<sup>72</sup>.

(Demnach ist in höchster Weise wahr, daß eben das schlechthin Größte ist oder nicht ist, oder ist und nicht ist, oder weder ist noch nicht ist; mehr kann weder gesagt noch gedacht werden.)

Kompatibilität der Entgegengesetzten (*esse vel non esse*; *esse et non esse*) und Koinzidenz der Entgegengesetzten (*nec esse nec non esse*) sind gemäß der Rede in *«De docta ignorantia»* noch zugleich zugelassen worden. *«De coniecturis»* bringt einen Fortschritt, und zwar insofern, als die *mens* nicht mehr *intellectualiter*, sondern ausschließlich *divinaliter* von ihrer absoluten Einheit spricht:

«Absolutior igitur veritatis exstitit conceptus, qui ambo abicit opposita (,) disiunctive simul et copulative. Non poterit enim infinitius responderi *«an deus sit»* quam quod ipse nec est nec non est, atque quod ipse nec est et non est»<sup>73</sup>.

(Ein weniger eingeschränkter Begriff von der Wahrheit ist also der, welcher die beiden Entgegengesetzten, sowohl die disjunktiv als auch die kopulativ Entgegengesetzten, hinter sich läßt. Auf die Frage, ob Gott ist, dürfte sich nämlich keine unendlichere Antwort finden als die, daß er weder ist noch nicht ist und daß er auch nicht ist und nicht ist<sup>74</sup>.)

<sup>70</sup> Vgl. N. Cusanus, *De coni* I 6 n. 22–23 h III, 28, 3–30, 15.

<sup>71</sup> Vgl. N. Cusanus, *De coni* I 6 n. 24 h III, 30, 1–31, 1.

<sup>72</sup> N. Cusanus, *De doct. ign.* I 6 h I, 14, 7–10.

<sup>73</sup> N. Cusanus, *De coni.* I 5 n. 21 h III, 27, 9–28, 12.

<sup>74</sup> Vgl. dagegen die abweichende Übersetzung in: Nikolaus von Kues, *De coniecturis. Mutmaßungen*, Lat.-dt., hrsg. von J. Koch/W. Happ, (PhB 268) Ham-

Disjunktiv Entgegengesetzte, *opposita disiunctive*, sind «ist» und «nicht ist» im Ausdruck «ist *oder* nicht ist», kopulativ Entgegengesetzte, *opposita copulative*, sind «ist» und «nicht ist» im Ausdruck «ist *und* nicht ist». Begegnete in «De docta ignorantia» auch noch die Verknüpfung der disjunktiv oder kopulativ Entgegengesetzten als zulässiger Begriff der absoluten Einheit («ist oder nicht ist»; «ist und nicht ist»), so erfolgt in «De coniecturis» eine Korrektur: Nur der Begriff ist der absoluten Einheit als adäquater zuzuerkennen, der sowohl die disjunktiv als auch die kopulativ Entgegengesetzten hinter sich läßt, d. h. negiert: Aus «ist oder nicht ist» – so in «De docta ignorantia» – wird «nicht: ist oder nicht ist», d. h. «weder ist noch nicht ist» – so in «De coniecturis» –; aus «ist und nicht ist» – so in «De docta ignorantia» – wird «nicht: ist und nicht ist» – so in «De coniecturis» –. Eine Bestätigung der Selbstkorrektur liegt in Cusanus' Hinweis vor:

«Improportionabiliter simplicior est negatio oppositorum disiunctive ac copulative quam eorum copulatio»<sup>75</sup>.

(Unverhältnismäßig einfacher ist die Verneinung der disjunktiv und kopulativ Entgegengesetzten als ihre Verbindung<sup>76</sup>.)

Cusanus' Fortschritt in «De coniecturis» gegenüber «De docta ignorantia» besteht in der ausschließlichen Verwendung der *negatio oppositorum disiunctive ac copulative*, der Verneinung der disjunktiv und kopulativ Entgegengesetzten, als des allein zulässigen Begriffs für die

burg 1971, 25: «Ein Begriff von der Wahrheit, der die beiden Gegensätze aufhebt, indem er zugleich trennt und verbindet, ist also weniger eingeschränkt. Auf die Frage, ob Gott ist, ist somit folgende Antwort diejenige, die sich dem Unendlichen am meisten nähert: Es gilt gleichzeitig, daß er weder ist noch nicht ist und daß er ist und nicht ist.»

<sup>75</sup> N. Cusanus, *De coni.* I 6 n. 24 h III, 31, 4–6.

<sup>76</sup> Vgl. auch hier die abweichende Übersetzung in: Nikolaus von Kues, *De coniecturis*. Mutmaßungen, hrsg. von J. Koch/W. Happ, 29: «Unverhältnismäßig einfacher ist es, die Gegensätze trennend und verbindend zu verneinen als sie zu verbinden.» – J. KOCH, *Die Ars coniecturalis des Nikolaus von Kues*, (Arbeitsgemeinschaft. f. Forsch. des Landes NRW. Geisteswissenschaften 16) Köln/Opladen 1956, 45, bemerkt: «Kontradiktorisch entgegengesetzte Sätze sind daher in der Region der absoluten Einheit weder in der Weise wahr, daß man sie disjunktiv trennt, noch in der, daß man sie kopulativ verbindet.» Diese Interpretation hat J. Kochs und W. Happs Übersetzung beeinflußt. – J. STALLMACH, *Geist als Einheit und Andersheit. Die Noologie des Cusanus in De coniecturis und De quaerendo deum*, in: Nikolaus von Kues in der Geschichte des Erkenntnisproblems, hrsg. von R. Haubst, (Mitteilungen und Forschungsbeiträge der Cusanus-Gesellschaft 11) Mainz 1975, 106 f., weist zwar auf Cusanus' Selbstkorrektur in «De coniecturis» hin, geht jedoch auf das Problem «*opposita disiunctive ac copulative*» nicht ein.



absolute Einheit. Inhaltlich bedeutet diese neue Einsicht, daß die absolute Einheit weder ein Entgegengesetztes noch Verknüpfung von Entgegengesetzten, sondern aller Entgegensetzung entgegen und daher gegensatzlos ist. Der Gedanke, daß die absolute Einheit jeglicher Entgegensetzung gegenüber indifferent ist, impliziert den Gedanken, daß die Selbstidentität der absoluten Einheit ihre Prozessualität ist, so daß es dem Geist als solchem möglich ist, die ihm immanente Dynamik seiner mentalen Funktionen grundgelegt zu denken durch die Dynamik seiner absoluten Einheit.

Der Geist selbst<sup>77</sup> nun umfaßt alle seine Einheiten, «Wahrnehmung», «Verstand», «Vernunft» und «absolute Einheit», indem er sie selbst *ist*, und erweist seine Funktionen als auseinander hervorgehend: Die Vernunft erkennt der absoluten Einheit ihr Recht zu, von ihr verschieden zu sein, ohne zu erkennen, daß die Verschiedenheit der absoluten Einheit Negation aller Entgegengesetzten, damit Durchwirken aller Entgegengesetzten, Ermöglichung der Vernunft selbst meint; durch die Einsicht in die Abgetrenntheit der absoluten Einheit erkennt sich die Vernunft selbst als zu dieser Einheit entgegengesetzt, *ist* die Entgegensetzung als Vernunftseinheit, *ist* gegenüber der koinzidentalen Einheit der Entgegengesetzten diejenige Einheit, in der die Entgegengesetzten kompatibel sind, und damit zugleich Grund für alles Entgegengesetzte. Der Verstand setzt hingegen voraus, daß Entgegengesetztes miteinander unvereinbar ist, grenzt sich dadurch als Andersheit von der Vernunftseinheit widersprüchlich Entgegengesetzter aus und differenziert und eint auf seine Weise: Er erkennt, daß die unterschiedenen Wahrnehmungsinhalte von der Wahrnehmung selbst nicht vereinheitlicht werden können, nimmt selbst überhaupt erst die Unterscheidung der Wahrnehmungsinhalte vor und versteht sich, indem er im Unterscheiden verknüpft, selbst als konträre Gegensätze verbindende Einheit.

«Unsterblichkeit» ist für Cusanus nur noch ein deskriptives Prädikat, das er den mentalen Funktionen «Verstand» und «Vernunft» zuerkennt:

<sup>77</sup> Der Geist selbst (*mens ipsa*), der Geist als Geist, darf nicht vorschnell als «menschlicher» Geist gefaßt werden. So aber: J. KOCH, *Die Ars coniecturalis*, 17, der *De coni.* I 4 von *De coni.* II 14 her interpretiert. – Auf einen Aufweis des Zusammenhangs zwischen der *mens ipsa* und ihren vier Einheiten verzichtet überhaupt: R. HAUBST, *Nikolaus von Kues und die Analogia entis*, in: *Die Metaphysik im Mittelalter*, (*Miscellanea Mediaevalia* 2) Berlin 1963, 689 f. – Bei J. STALLMACH, *Geist als Einheit und Andersheit*, 97, rückt an die Stelle der von Cusanus angesprochenen Allumfassendheit der *mens ipsa* die absolute Einfaltung des göttlichen Geistes.



«Ubi vero unitas absorbet alteritatem, ibi immortalitas.»

(Wo die Einheit die Andersheit in sich aufnimmt, dort ist Unsterblichkeit.)

Verstand und Vernunft aber sind Einheiten, die ihre Andersheit nicht vorgängig gegen sich haben; der Verstand ist die Einheit der Wahrnehmung oder Vorstellung, die Vernunft aber die Einheit des Verstandes, so daß sich Verstand und Vernunft wechselseitig durchdringen: Vernunft ist ein Immer-Erkennen (*semper intelligere*), das allen Verstandesoperationen immanent ist, die in ihrer jeweiligen Bestimmtheit freilich die bestimmten Operationen des Verstandes selbst sind; zugleich ist der Verstand der Vernunft immanent, sofern die bestimmte Verstandesoperation an ihr selbst intelligibel (*per se intelligibilis*) und damit das Immer-Erkennen der Vernunft selbst ist<sup>78</sup>.

\*

Abschließend bleibt zu konstatieren: Die hier nur in einigen extremen, gemäßigten oder vermittelnden Positionen explizierte Geschichte des Unsterblichkeitsgedankens ist die Geschichte des Begriffs «Vernunft». Es gab keinen kontinuierlichen Prozeß der Säkularisation, der Vernunft sich erst von theologischen Prämissen emanzipieren ließ: Averroes' Konzeption war wissenstheoretisch bestimmt. Albert zeigte sich ihr gegenüber zumindest nicht abgeneigt. Thomas' Konzeption war unausgeglichen, eine Unausgeglichenheit, die Johannes Duns Scotus und Wilhelm von Ockham schon bei Aristoteles vorfanden und die sie veranlaßte, ebenfalls wissenstheoretisch zu verfahren und in dieser Hinsicht auf Unsterblichkeitstheorien überhaupt zu verzichten. Die in der Renaissance häufig herausgestellte Würde des Menschen verdankte sich jedoch einer Konzeption, die eher das Epitheton «theologisch» verdiente als solche des Mittelalters, ohne daß ihr die Reaktion fehlte: Gegen Ficino besann sich Pomponazzi auf den aristotelischen Naturbegriff, den im Mittelalter besonders Boethius von Dacien als alleinige Grundlage für rationale Argumentation in Anspruch nahm, und ließ Unsterblichkeit nur als Interpretament für immaterielle, jedoch nie schlechthin immaterielle Prozesse gelten. Allen Konzeptionen haftete

<sup>78</sup> Vgl. N. Cusanus, *De coni.* II 16 n. 163 h III, 165, 1–166, 17. – Vgl. zum Aspekt der Dynamik der mens: K. FLASCH, *Die Metaphysik des Einen bei Nikolaus von Kues. Problemgesch. Stellung und system. Bedeutung*, (Studien zur Problemgesch. der antiken und mittelalterlichen Philosophie VII) Leiden 1973, 186 f.

der Widerstreit zwischen Materialität und Quasi-Immaterialität oder Immaterialität überhaupt an.

Einzig Cusanus ließ diesen Widerstreit im Geist selbst stattfinden. Freilich war auch seine Konzeption nicht voraussetzungslos: Er rezipierte den von Proklus und dem *«Liber de causis»* beeinflussten Quaternar der Einheiten und gab ihnen traditionelle Namen wie Gott, Vernunft, Verstand und Wahrnehmung. Traditionell war auch der Ordnungsgedanke mit seinem Stufenschematismus, traditionell, daß Cusanus sich des Unsterblichkeitsbegriffs überhaupt noch bediente.

Er verband jedoch diese traditionellen Motive mit den Innovationen seiner Mentalphilosophie: der antiproklisch gedachten Allumfassendheit des Geistes als solchen und der durch seine über Aristoteles hinausgehende Gegensatztheorie ermöglichten Dynamisierung der geistigen Funktionen. Die dynamisch gefaßte Einheit des Geistes bot die Gewähr, die mentalen Einheiten in ihrer Eigenständigkeit und in ihrem Zusammenhang argumentativ aufweisen zu können und nicht erst nachträglich nach einem Verknüpfungsmodus suchen zu müssen. Der Gedanke der Unsterblichkeit war entemotionalisiert, sie selbst nicht Ziel einer sich sehnenden Seele, sondern allein deskriptive Kategorie für die wechselseitig sich durchdringenden mentalen Funktionen *«Vernunft»* und *«Verstand»*.

In der Renaissance konnte daher Giovanni Pico della Mirandola thesenartig Cusanus' Gegensatztheorie aus *«De coniecturis»* notieren<sup>79</sup>, ohne seinem Immortalitätsgedanken Beachtung zu schenken; eine derartige Beachtung erübrigte sich für Giordano Bruno ohnehin, da seinem kosmologischen Anliegen besonders Theoreme aus Cusanus' Schrift *«De docta ignorantia»* entgegenkamen<sup>80</sup>.

<sup>79</sup> Vgl. zum Nachweis der Cusanuskenntnis Picos: K. FLASCH, Nikolaus von Kues und Pico della Mirandola, in: *Mitteilungen und Forschungsbeitr. der Cusanus-Ges.* 14 (1980) 113–120, bes. 118 (zur *De-coniecturis*-Rezeption).

<sup>80</sup> Vgl. G. Bruno, *De la causa, principio e uno*, dial. 3, in: *Opere ital.* I, ed. G. Gentile, Bari 1925, 217–223.

