

Erkenntnis – Skepsis – Glaube

Zum diskursiven Kontext einer triadischen Argumentationsfigur in Reuchlins *De verbo mirifico*

MAXIMILIAN BERGENGRUEN (GENF)

Einleitung¹

Im Allgemeinen werden als Stichwortgeber für Reuchlins *De verbo mirifico* der Florentiner Neuplatonismus und die Kabbala genannt, also die *Platonica orientalia* eines Pico della Mirandola und Marsilio Ficino.² Dies ist sicher richtig, zeigt jedoch in meinen Augen nur einen kleinen Ausschnitt der zeitgenössischen und historischen Kontexte, mit denen Reuchlin arbeitet und die für seine Argumentation bezeichnend sind. Aus diesem Grund möchte ich aufzeigen, dass andere, nicht ganz so prominente theoretische Traditionen eine ebenso wichtige Rolle für seine Argumentation spielen: die Erkenntnistheorie des spätmittelalterlichen Neuplatonismus, dessen Auseinandersetzung mit der thomasischen Epistemologie und – das steht im Zentrum meiner Ausführungen – die frühneuzeitliche Skepsis (frühe Sextus Empiricus-Rezeption), die Reuchlin in den 90er Jahren, freilich ebenfalls im Rahmen seiner Auseinandersetzung mit dem Florentiner Neuplatonismus, kennengelernt hat.

I. Die triadische Argumentationsfigur: Erkenntnis – Skepsis – Glaube

Capnion, eine Figur, der nicht nur ihres Namens wegen (eine gräzisierte Form von Reuchlin) eine recht autornahe Funktion zugesprochen werden kann, fasst am Ende der ersten Gesprächsrunde von *De verbo mirifico* den gerade ausgefochtenen Streit seiner beiden Philosophenkollegen zusammen und macht dabei zugleich seine eigene, intellekt-

1 Für Hinweise und Anregungen danke ich Markus Wild, Bernd Roling und Wilhelm Kühlmann.

2 Vgl. hierzu allgemein Udo Reinhold Jeck: *Platonica orientalia. Aufdeckung einer philosophischen Tradition*. Frankfurt a. M. 2004, S. 277 f., und den wichtigen Aufsatz von Thomas Leinkauf: Reuchlin und der Florentiner Neuplatonismus. In: Reuchlin und Italien. Hg. von Gerald Dörner. Stuttgart 1999, S. 109–132. Zur Pico-Rezeption in Deutschland allgemein und bei Reuchlin im Besonderen, vgl. Bernd Roeck: Die Rezeption Pico della Mirandas in Deutschland. In: *Die Welt im Augenspiegel. Johannes Reuchlin und seine Zeit*. Hg. von Daniela Hacke. Stuttgart 2002, S. 133–146. Vgl. zum Verhältnis Pico/Reuchlin auch Werner Beierwaltes: Reuchlin und Pico della Mirandola. In: *Tijdschrift voor Filosofie* 36 (1994), S. 313–336; Charles Zika: Reuchlin und die okkulte Tradition der Renaissance. Sigmaringen 1998, S. 172 ff., und Paola Zambelli: Astrology and Magic in Italy and North of the Alps. Continuity in the Definition of Natural Magic from Pico to Della Porta. In: *Die Welt im Augenspiegel. Johannes Reuchlin und seine Zeit*. Hg. von Daniela Hacke, Stuttgart 2002, S. 51–66. Die kabbalistischen Quellen Reuchlins schließlich werden rekonstruiert bei Bernd Roling: The Complete Nature of Christ. Sources and Structures of a Christological Theurgy in the Works of Johannes Reuchlin. In: *The Metamorphosis of Magic from Late Antiquity to the Early Modern Period*. Hg. von Jan N. Bremmer, Jan R. Veenstra. Leuven 2002, S. 231–266.

tuell überlegene, vor allem aber die vorangegangenen Argumente verbindende Position deutlich.

Er glaube, sagt Capnion, dass, obwohl seine Mit-Disputanten einen philosophischen Krieg (»bellum«) führten, sie eigentlich den gleichen philosophischen Grundannahmen verpflichtet seien, nämlich der prinzipiellen Begrenztheit des menschlichen Erkenntnisvermögens. Nur dass nach Meinung des Sidonius, eines Anhängers von Lukrez und Epikur, ein Erkenntnisobjekt, »soweit es die göttliche[n] Dinge betrifft« (»quantum ad divina spectat«),³ unerkennbar sei, während Baruchias, jüdischen Glaubens und Kabbala-Kenner, darauf hinweise, dass »durch die ständige zeitliche Veränderlichkeit und Wandelbarkeit der natürlichen Dinge« (»rerum naturalium temporaria mutabilitate ac alteratione continua«; VM 72 ff.) eine sichere Naturerkenntnis unmöglich sei.

Capnion bringt damit die Gemeinsamkeit, aber eben auch die Differenzen seiner zwei Gesprächspartner präzise auf den Punkt. In der Tat hatte Sidonius, mit Rückgriff auf Aristoteles (*Analytica posteriora* II, 19 [100a]) zuvor ausgeführt: »Also wurzelt die Sicherheit, die unser Wissen von den ersten Anfängen her bezieht, vollständig in den Dingen, die der Natur und der sinnlichen Wahrnehmung unterworfen sind. Daher gehört nichts von alledem, was in keiner Verbindung zum Körper und zum Stoff steht, zu Recht in den Bezirk der Wissenschaft – »igitur fides, quae scientibus nobis ex principiis est, in rebus naturae sensuique subiectis constat universa. Quare nihil eorum, quae non fuerint corpori et materiae connexa, intra scientiae limites iure clauditur« (VM 36 ff.).

Sinnliche Erkenntnis von materiellen Gegenständen, das ist für Sidonius – zu diesem Zeitpunkt – der einzig wahre Ursprungsort sicheren und wissenschaftlichen Wissens. Theologische Fragen stehen außerhalb dieses Kontextes und sind für sein Konzept von Epistemologie nicht relevant. Ganz anders sein Konkurrent Baruchias, der ebenfalls eine Schwäche oder Lücke in der menschlichen Erkenntnisfähigkeit ausmacht, diese aber – diametral verschieden – nicht in der Gottes-, sondern in der Naturerkenntnis ansiedelt. Baruchias behauptet nämlich, »daß unsere Begabungen zu einer absolut zuverlässigen Erforschung der Natur nicht die Kräfte liefern, ja sogar daß unsere derartigen Überlegungen stets ein gewisser Skrupel befällt« – »nostra nobis ingenia ad naturam certissime scrutandam vires non suppetere, quin semper eiusmodi nostrae cogitationi scrupulus iniicitur« (VM 55 f.).

Daraus folgert er, dass es unsinnig sei, zu sagen, dass man »keine Wissenschaft von den Dingen haben könne: zwar könne man keine natürliche Wissenschaft besitzen, eine göttliche aber sehr wohl in reichstem Maße« – »nullam [...] haberi de rebus scientiam [...] sed naturalem quidem nullam, divinam autem plurimam« (VM 60 f.). Denn eine Wissenschaft »in bezug auf alle Gegenstände der Sinnenwelt« (»at vero de quibuslibet sensibilibus«) führe nur dann »zu einem schlüssigen, reinen und untrüglichen Wissen« (»constantem, puram et infallibilem scientiam«), wenn es »nicht aus menschlicher Unterweisung, sondern aus göttlicher Belehrung« (»nisi non humana disciplina, sed divina traditione«; VM 66 f.) erfolge.

Sinnliche Erkenntnis oder Erkenntnis aus göttlicher Belehrung: Das ist der Disput von Baruchias und Sidonius. Capnion schlägt sich nun weder auf die eine noch auf die andere Seite, sondern wählt eine Position, welche die beiden vorangegangenen in sich vereint.⁴ Er gibt Baruchias Recht, dass der theologische Weg der Erkenntnis, freilich

3 Ich zitiere *De verbo mirifico* im Haupttext unter der Sigle »VM« nach folgender Ausgabe: Johannes Reuchlin: *De verbo mirifico/Das wundertätige Wort*. Hg. von Widu-Wolfgang Ehlers. Übers. von Lothar Mundt. Stuttgart-Bad Cannstatt 1996 (Sämtliche Werke, Bd. I/1).

4 Vgl. hierzu Charles Zika: Reuchlin's *De verbo mirifico* and the Magic Debate of the Late Fifteenth Century. In: *Journal of the Warburg and Courtauld Institutes* 39 (1976), S. 104–138, S. 110 f.

nicht genau der, den Baruchias eingeschlagen hat, der richtige ist, aber er gibt zugleich Sidonius Recht, dass man bei einem solchen theologisch fundierten Vorgehen die Naturerkenntnis und -praxis nicht aus den Augen verlieren dürfe.

Für diese aufhebende Funktion bemüht Capnion eine sprachphilosophische Unterscheidung. Er weist seinen beiden Argumentationspartnern nach, dass ihr Streit um Erkenntnis daher rühre, »daß das Wort ›Wissen‹ Verschiedenes bezeichnet« (»quod scientiae nomen varie significat«), nämlich das Wissen von den natürlichen und den göttlichen Dingen. Beim Wissen von den natürlichen Dingen müsse berücksichtigt werden, dass sich, genau wie Baruchias ausgeführt hatte, diese Dinge »als Erkenntnisobjekte verändern« (»cognita mutantur«). Es komme daher, als Wissen, niemals über die »opinion«, die »Meinung«, hinaus.

Dieser Vorbehalt gilt nicht für die göttlichen Dinge. Diese werden von Capnion als »unverderblich, unveränderlich, beständig« (»incorruptam, immutabilem, constantem«), also als nicht wandelbar, beschrieben. Sie böten sich als Erkenntnisgegenstand zu wahrem Wissen geradezu an, aber hier scheitere die Erkenntnis des Menschen, »da die göttlichen Dinge unerreichbar sind« (»quoniam divina non tanguntur«). Der Mensch kommt also nicht von sich, d. h. durch seine Erkenntniskräfte, zu diesem Wissen, sondern nur durch göttliche Gnade oder »göttliche Offenbarung« (»revelatione divina«; alle Zitate VM 82 ff.).

Ist das wirklich eine salomonische Position? Hat Capnion sich nicht heimlich doch etwas mehr auf die Seite des Baruchias geschlagen? Denn wenn man einmal die Frage, ob der Mensch die göttlichen Dinge (mit seinen intellektuellen Fähigkeiten) erkennen könne, beiseite lässt, so scheint Capnion doch eher Baruchias' theologischer bzw. theologisch fundierter Erkenntnistheorie zuzustimmen: Beide gehen schließlich davon aus, dass nur der Weg über Gott zu den Dingen führe, diese selbst hingegen sich wegen ihrer Wandelbarkeit der menschlichen Erkenntnis entzögen.

Was spricht also noch für Sidonius' Position? Folgen wir zunächst noch ein wenig dem Disput des ersten Buches. Die drei Philosophen sind an dessen Ende beim zentralen Gegenstand ihrer Unterredung angekommen: beim wundermächtigen Wort als einem Instrument, in die Natur einzugreifen. Thema ist also nicht länger nur die Erkenntnis der Natur, sondern auch die Möglichkeit, sie durch diese Erkenntnis praktisch zu verändern.

Und in diesem Zusammenhang ruft Baruchias (der mittlerweile weitgehend Capnions Position übernommen hat) aus: »Wohlan, Capnion, Sorge dafür, daß uns dieses Wort nicht unbekannt bleibt! Meine Glaubensgenossen verbergen nämlich viele Worte gewöhnlich unter dem Scheffel und halten die geheim, die sie für wundertätig erachten und die ich selbst auch in häufiger Wiederholung gelesen habe; ihre Wirkungen aber habe ich nie bemerkt« – »age, Capnion, ut hoc verbum non ignoremus. Multa enim verba contribules mei ferme sub modio recondunt et in arcanis habent, quae ab illis mirifica esse censentur, et quae ipse multum quoque relegi, sed effectus eorum nunquam sensi« (VM 120 ff.).

Wirkungen bemerken oder sinnlich spüren – das scheint mir das entscheidende Argument zu diesem Zeitpunkt des Gesprächs zu sein. Der am Anfang von Baruchias vorgeschlagene theologische Weg der Erkenntnis, der die Leistungen der Sinne und des Körpers nicht berücksichtigt, führt nämlich nicht zurück in die Natur (und in die praktische Naturveränderung). Es gibt in der jüdischen Geheimwissenschaft, so Baruchias, wundertätige Worte, aber ob sie wirken, kann man nicht *fühlen*: »nunquam sensi«. In diese Lücke kann nun die sensualistische Theorie springen, die Sidonius in die Runde gebracht hat, freilich nur unter den Prämissen des wundertätigen Capnion.

Diesem ist es nun, wie Baruchias richtig bemerkt, darum zu tun, die theologisch fundierte Erkenntnis zurück in die Natur und damit auch in die Sphäre der Sinnlichkeit zu tragen. Mit diesem Projekt soll es den Menschen gelingen, »obzwar als Sterbliche innerhalb der Natur erschaffen, eine Herrschaft über die Natur auszuüben und übernatürliche Dinge, Wundererscheinungen und Mirakel – Zeichen göttlichen Wesens – zu vollbringen« – »quo nos mortales in natura constituti, supra naturam dominaremur, et monstra portenta, miracula, quae divinitatis sunt insignia, perficeremus« (VM 120 ff.). Diesen praktischen Eingriff in die Natur nennt Reuchlin, ganz im Sinne der Zeit, »magica[]« (VM 142 f.);⁵ freilich mit einem Verständnis von dieser Wissenschaft, das eher auf Herrschaft denn auf ein harmonisches Verhältnis des Menschen mit der Natur setzt; anders als bei alchemischen Ansätzen der Zeit, z. B., wenig später, bei Paracelsus.⁶

Die hier aufgeführte triadische Argumentation des ersten Buches ist deswegen von größter Wichtigkeit, da sie im dritten Buch noch einmal wiederholt wird, mithin die zentrale und paradigmatische Gedankenfigur für die Theorie des wundertätigen Wortes darstellt. Im dritten Buch greift nämlich Capnion genau das am Ende des ersten Buches von Baruch festgestellte Manko der jüdisch-kabbalistischen Theorie auf, die nur das heilige, aber nicht das wundertätige (also wirkmächtige) Wort kenne, wenn er fragt, wie denn das wundertätige Wort seine »wunderbar tätige Kraft« bekomme (»sit virtus operative mirabilis effectus«; VM 340).

Die Antwort lässt sich mit einer Bibelstelle angeben, nämlich Io. 1, 1 – »Im Anfang war das Wort / Vnd das Wort war bey Gott / vnd Gott war das Wort.«⁷ Während die jüdische Tradition der Kabbala, so Baruchias und Capnion, nur das heilige und unaussprechliche Wort kenne, nämlich das Tetragramm, operiere die christliche Tradition der Magie mit dem ebenfalls heiligen, nun aber aussprechbaren und damit wundertätigen Wort, welches in Form von Jesus Christus Fleisch (Io. 1, 14: »Vnd das Wort ward Fleisch / vnd wonet vnter vns«) und damit wirkmächtig geworden ist.

Wie kommt Capnion zu dieser Position? Sein Argument ist, dass die zwei Namen, die die »göttliche Unaussprechlichkeit« (»divinam [...] ineffabilitatem«) bezeichnen, Tetragramm (JAHWE) und Pentagramm (IHSUH), gegeneinander abgegrenzt werden müssen. Das heißt, »daß wir den einen Teil also auf die Wesenheit beziehen, die du, mein lieber Baruchias [...] ausführlich und mehr als hinreichend abgehandelt hast, den anderen aber auf die unterschiedliche Ausführung des Schaltens und Waltens« (»ea quidem ad essentiam, quam tu, mi Baruchia [...] copiose abundeque absolvisti, alia vero ad variam dispensationis procuracionem referamus«; VM 322 f.).⁸

Die reine Wesenheit des Alten Testamentes gegenüber dem Schalten und Walten des Neuen: Der Übergang vom geheimen zum wundertätigen Wort und mithin der emanative Übergang des Wortes in Fleisch – Capnion zeigt sich hier als überzeugter Anhänger

5 Vgl. hierzu ausführlich ebd., S. 107 ff., sowie Roling: Complete Nature (Anm. 2), S. 253 f.

6 Vgl. hierzu Joachim Telle: Von der Bescheidenheit des Alchemikers. Ein deutsches Spruchgedicht des 16. Jahrhunderts über artifizielle Specieswandlung. In: Scientia Poetica 7 (2003), S. 1–30, hier: S. 10 ff.; Vf.: Nachfolge Christi/Nachahmung der Natur. Himmlische und natürliche Magie bei Paracelsus, im Paracelsismus und in der Barockliteratur (Scheffler, Zesen, Grimmelshausen). Hamburg 2007, S. 113 ff., sowie Vf.: Die Wahrheit der Illusion. Zur literarischen Mobilisierung von Experienz in Harsdörffers *Erquickstunden* und *Frauenzimmer Gesprächspielen*. »Es ist nun einmal zum Versuch gekommen«. Experiment und Literatur 1, 1580–1790. Hrsg. von Michael Gamper et al. Göttingen 2009, S. 196–221.

7 Nach Luther 1545. Vgl. hierzu Wilhelm Schmidt-Biggemann: Einleitung – Johannes Reuchlin und die Anfänge der christlichen Kabbala. In: Christliche Kabbala. Hg. von dems. Ostfildern 2003, S. 9–48, hier S. 15 f.

8 Vgl. hierzu auch François Secret: Les kabbalistes chrétiens de la renaissance. Paris 1964, S. 48 ff.

der Logos-Theologie⁹ – ist also zugleich eine Rückkehr zu einem Bereich, den der theologisch argumentierende Baruchias zu Anfang des Gesprächs (als er noch nicht Capnions Position übernommen hatte) vernachlässigt hatte. Man könnte auch sagen: vernachlässigen musste, weil es sich um einen Bereich handelte, den er aus der Wissenschaft ausschließen wollte: die Natur und ihre Wahrnehmbarkeit.

Wie in der Forschung gezeigt werden konnte, hat Reuchlin die Theologie des Namens Jhesuh nicht erfunden, sondern verdankt sie einerseits Giovanni Picos *Conclusiones*,¹⁰ andererseits, freilich durch seine Kenntnis des Hebräischen geschärft, Cusanus' Predigt XLVII *Dies sanctificatus*.¹¹ Es ließe sich hinzufügen, dass noch ein zweiter Text Cusanus' für Reuchlin von Interesse ist, nämlich *Idiota de mente*. Dort wird – und das ist wie gesagt für Reuchlin zentral – die Theorie des unaussprechlichen bzw. aussprechbaren Gottesnamens bereits auf die Naturerkenntnis übertragen.

In *Idiota de mente* unterscheidet Cusanus – darauf wird zurückzukommen sein – zwischen einer Erkenntnis der Formen eines Gegenstandes über den Verstand oder die Ratio und einer Erkenntnis über das Gemüt oder die Mens. Das Gemüt als dem Verstand überlegen ist in der Lage, nicht nur die äußeren Formen der Materie, sondern, in sich, die ursprünglichen Formen als deren Urbilder zu erkennen, ja sogar die »eine« und »unendliche Form« (»infinita forma est solum una«) als das »entsprechendste Urbild« (»adaequatissimum exemplar«) aller einzelnen Formen. Und dieses Urbild aller Urbilder bezeichnet Cusanus als das »unaussprechliche Wort« (»verbum ineffabile«) bzw. den »unaussprechliche[n] Namen« (»ineffabile nomen«; IM II, 67 f., Ed. Bormann, S. 20 f.).¹² Dass hierbei der Name Gottes gemeint ist, bekräftigt der am Gespräch beteiligte Philosoph (der in Wirklichkeit der Laie ist), wenn er die Ausführungen des Laien (der der eigentliche Philosoph ist) mit der Bemerkung kommentiert, »Gott werde mit den Namen aller Dinge und alle Dinge mit dem Namen Gottes genannt« – »deum omnium rerum nominibus ac omnes res dei nomine nominari« (IM III, 69, Ed. Bormann, S. 22 f.).

Durch diesen Satz ist die Theologie des Namens Gottes mit der Erkenntnis (und als deren Folge: mit der magischen Veränderung) der Natur verbunden: »Wüßte ich den genauen Namen eines einzigen Werkes Gottes, so wüßte ich recht wohl alle Namen aller Werke Gottes, und was immer man wissen kann« – »si scirem praecisum nomen unius operis dei, omnia nomina omnium dei operum et quidquid sciri posset non ignorarem« (IM III, 70, Ed. Bormann, S. 24 f.). Wenn man nun, wie es Capnion behauptet, mit Jhesuh den Namen Gottes weiß und aussprechen kann, so weiß man, gemäß Cusanus, auch den Namen und damit auch den Inhalt aller seiner Werke, ja man kann mit ihm in die Natur als Werk Gottes eingreifen.

Vor diesem Hintergrund scheint mir der oben rekonstruierte Argumentationsgang des ersten Buches von zentraler Bedeutung für den gesamten Text zu sein. Ohne Capnions Ausgleich von Sidonius' und Baruchias' Position gäbe es keine Grundlage für die

9 Vgl. hierzu Wilhelm Schmidt-Biggemann: *Philosophia perennis. Historische Umriss abendländischer Spiritualität in Antike, Mittelalter und Früher Neuzeit*. Frankfurt a. M. 1998, S. 205 ff.

10 Vgl. hierzu ebd., S. 148 ff.

11 Vgl. hierzu Schmidt-Biggemann: *Einleitung* (Anm. 7), S. 19 ff. Zur Verbindung Reuchlin/Cusanus allgemein vgl. auch Willehad P. Eckert: *Nikolaus von Kues und Johannes Reuchlin*. In: *Nicolò Cusano. Agli inizi del mondo moderno*. Hg. von Giovanni Santinello. Florenz 1970, S. 195–209; Stephan Meier-Oeser: *Die Präsenz des Vergessenen. Zur Rezeption der Philosophie des Nicolaus Cusanus vom 15. bis zum 18. Jahrhundert*. Münster 1989, S. 62 ff.

12 *Idiota de mente* wird im Haupttext unter der Sigle »IM« nach Kapiteln, Abschnitten und den Seitenzahlen der Ausgabe: Nikolaus von Kues: *Philosophisch-Theologische Schriften*. 4 Bde. Hg. von Karl Bormann. Hamburg 2002, Bd. II, zitiert.

Wiederholung dieser Gedankenfigur bei der Entwicklung der Theorie des wundertätigen Wortes aus der Unaussprechlichkeit des Tetragramms. Grund genug, sich diese unscheinbare, fast propädeutisch scheinende erste Passage genauer anzusehen – und zwar vor dem Hintergrund der Frage, aus welcher diskursiven Konstellation die jeweiligen Argumente stammen.

Ich werde im Folgenden argumentieren, dass sich Baruchias skeptischer Argumente bedient, um Sidonius' Theorie der sinnlich basierten Erkenntnis auszuhebeln, und dass Capnion wiederum eine neuplatonische Position (und in deren Schutz sogar eine Theorie des Heiligen Thomas) aufnimmt, die das fideistische Moment der skeptischen Argumentation Baruchias' zum Vorschein bringt und modifiziert. Mit dem Erfolg, dass er so die praktische Wende in der Theorie des wundertätigen Wortes, wenn auch nur theoretisch, in die Wege leiten kann.

II. Das skeptische Mittelglied der Argumentation

Welche Argumente führt Baruchias an, um Sidonius' Position, dass eine sichere Erkenntnis ihren Anfang nur bei den Sinnen nehmen könne, zu schwächen?

Er beginnt – erstens – mit einem metatheoretischen Argument und behauptet, dass die Uneinigkeit unter den Wissenschaftlern in Bezug auf die Naturerkenntnis darauf hinweise, dass keine sichere und einheitliche Erkenntnis von der Natur möglich sei. Nachdem er eine große Anzahl von in seinen Augen scharf voneinander geschiedenen Positionen aus der griechischen Naturphilosophie aufgezählt hat, wendet er sich mit folgenden Worten an seinen Vorredner: »Wirst du, Sidonius, die Erwartung hegen, daß es angesichts einer so großen Differenz und Zwietracht unter den zu ihrer Zeit hochangesehenen Menschen und [...] unter so vielen Weisen und Liebhabern der Weisheit eine untrügliche Gewißheit über das, was Wahrheit ist, geben könne [...]?« – »tu tibi, Sidoni, praesumes in tanta tot amplissimorum sua aetate hominum et [...] tot sapientum et sapientiae amatorum diversitate ac contentione certam veritatis fidem posse constare [...]?« (VM 52 f.)

Etwas später wiederholt sich diese Argumentation, hier nur in Bezug auf die menschliche Seele: »Eine wie große Zahl hervorragender Schriftsteller hat es gegeben! Und dennoch lag bis zu den Zeiten von Hieronymus und Augustinus bezüglich der Seele nichts Zuverlässiges vor, worauf man festen Fuß hätte fassen dürfen« – »quanta multitudo praestantium scriptorum fuit! Et tamen usque ad Hieronymi Augustinique tempora nihil de anima certi, quo pedem figere licuisset, relictum erat« (VM 58 f.).

Ein klassisches skeptisches Argument, das sich in ganz ähnlicher Form bei Sextus Empiricus im *Grundriß pyrrhonischer Skepsis* wiederfindet: »Denn wir werden entweder allen Menschen glauben oder nur einigen. Wenn allen, versuchen wir Unmögliches und lassen Entgegengesetztes zu. Wenn aber nur einigen, mag man uns sagen, welchen wir zustimmen sollen. Der Platoniker nämlich wird sagen, Platon, der Epikureer, Epikur, und die übrigen entsprechend, und so werden sie uns durch ihren unentscheidbaren Zwiespalt wiederum in die Zurückhaltung [εἰς τὴν ἐποχὴν] treiben (PH I, 88, Übers. Hossenf., S. 114).¹³

13 Der *Grundriß der pyrrhonischen Skepsis* wird im Haupttext unter der Sigle ›PH‹ nach Büchern und Abschnitten und, sofern nicht anders vermerkt, nach den Seitenzahlen der Ausgabe Sextus Empiricus: *Grundriß der pyrrhonischen Skepsis*. Hg. und übers. von Malte Hossenfelder. Frankfurt a. M. 1985, zitiert. Die griechischen Zitate werden nach der Ausgabe Sextus Empiricus: *Outli-*

Baruchias' zweites Argument wendet sich nun von der Erkenntnis eines Gegenstandes zum Gegenstand der Erkenntnis (bzw., genauer, auf den sich der Erkenntnis entziehenden Gegenstand): »Die Natur bildet, um nicht müßig zu sein, ständig etwas gewissermaßen aus Wachs: bald ein Pferd, bald einen Löwen und nach dessen Zerstörung einen Menschen [...]. Hier solltest du mir eine Wissenschaft von beständiger Dauer errichten« – »fingit natura semper, ne sit ociosa, tanquam ex cera modo equum, modo leonem, et eo destructo hominem [...]. Hic tu mihi scientiam perpetuam statuas« (VM 56 f.).

Auch bei der hier vorggeführten Wachs-Metapher (wir finden sie in der zweiten Meditation des Descartes wieder) haben wir es mit skeptischem Gedankengut zu tun – und dies obwohl das Argument vom Gegenstand und nicht von dessen epistemologischer Erfassung ausgeht und damit der skeptischen Maxime zuwiderzulaufen scheint, dass man sich nicht, wie der Dogmatismus, darauf konzentrieren dürfe, was an einem »Ding wirklich existiere«, sondern vielmehr auf das, was »an demselben Ding erscheine [φραίνεσθαι]« (PH I, 210, Übers. Hossenf., S. 142 f.).

In der Skepsis-Forschung wurde nun gezeigt, dass die Dichotomie »Dinge, wie sie scheinen« und »Dinge, wie sie wirklich existieren« für die pyrrhonische Skepsis zu eng ist. Das lässt sich genau an dem Beispiel demonstrieren, das Sextus wählt, um sich von einem (in seinen Augen) Dogmatiker wie Heraklit zu unterscheiden, nämlich an dessen Argument, dass Honig dem einen bitter, dem anderen süß schmecke. »Ob aber [Honig] auch süß ist, insofern dies eine Frage der Vernunft [ἐπὶ τῷ λόγῳ] ist, das stellen wir in Frage« (PH I, 20, Übers. Frede).¹⁴

»Insofern dies eine Frage der Vernunft ist« – der Skeptiker enthält sich also eines vernunftgeleiteten Urteils über das Sein der Dinge hinter der Erscheinung. Damit wertet er, anders als der Dogmatiker, die Erscheinung nicht als bloße Erscheinung ab, ganz im Gegenteil: »Wir halten uns also an die Erscheinungen und leben undogmatisch [ἄδοχάστως] nach der alltäglichen Lebenserfahrung [κατὰ τὴν βιωτικὴν τήρησιν], da wir gänzlich untätig nicht sein können« (PH I, 23, Übers. Hossenf., S. 99).¹⁵

Der undogmatische Skeptiker baut also auf der alltäglichen, genauer: von der Suche nach Befriedigung des täglichen Lebensbedarfs geprägten, Meinung über die Dinge auf – und zwar über die Dinge, wie sie in diesem Zusammenhang *sind*. Nicht alltäglich ist lediglich das skeptische Bewusstsein, dass die Dinge jenseits der Erscheinung anders sein können, als sie uns erscheinen (das unterscheidet den Skeptiker vom Alltagsdogmatiker). Im Gegensatz zum epistemischen Dogmatiker à la Heraklit beunruhigt den pyrrhonischen Skeptiker diese Vorstellung jedoch nicht und er sieht auch keine Veranlassung, ἐπὶ τῷ λόγῳ den Dingen hinter der Erscheinung auf die Spur zu kommen.¹⁶

Das erklärt, warum Sextus, obwohl er der Meinung, die skeptische Schule »sei ein Weg zur Herakliteschen Philosophie«, aufs Schärfste entgegentritt, zugleich betont,

nes of Pyrrhonism. Hrsg. von R. G. Bury. London 1955 (Sextus Empiricus in IV Volumes, Bd. I), gegeben.

¹⁴ Übersetzung nach Michael Frede: Des Skeptikers Meinungen. In: Neue Hefte für Philosophie 15 f. (1979), S. 102–129, hier S. 112. Diesem instruktiven Aufsatz sind die nachfolgenden Ausführungen zur skeptischen Pragmatik verpflichtet.

¹⁵ Vgl. auch PH II, 246, Übers. Hossenf., S. 218: »Es genügt nämlich, glaube ich, erfahrungsgemäß und undogmatisch nach den allgemeinen Beobachtungen und Vorbegriffen zu leben und sich dabei über das, was aus dogmatischem Übereifer und weit außerhalb des täglichen Lebensbedarfs gesagt wird, zurückzuhalten«. Vgl. hierzu die Ausführungen in: Markus Wild: Die anthropologische Differenz. Der Geist der Tiere in der Frühen Neuzeit bei Montaigne, Descartes und Hume. Berlin 2006, S. 64.

¹⁶ Vgl. hierzu Frede: Des Skeptikers Meinungen (Anm. 14), S. 128.

dass die »Anfangsgründe [ἀρχαίς]« der Herakliteer allen »Philosophen«, ja »allen Menschen« eignen. Jeder Mensch geht schließlich davon aus, dass »der Honig für die Gesunden [...] süß« und für die »Gelbsüchtigen [...] bitter schmecke [γλυκάζει, πικράζει]« – wohlgemerkt nicht nur: bitter zu schmecken scheine (PH I, 210 f., Übers. Hossenf., S. 143). Nur bezieht der Skeptiker diese Erfahrung, wenngleich nicht als epistemisches Dogma, sondern als das, was es ist: als Erfahrung, in seine Philosophie mit ein.

In der Frühen Neuzeit wurde dieser für die pyrrhonische Skepsis typische – pragmatische, nicht jedoch dogmatische – Quasi-Heraklitismus übernommen. Man denke an den Anfang von Montaignes Essai »De repentir«: »Die Welt ist nichts als ein ewiges Auf und Ab. Alles darin wankt und schwankt ohne Unterlaß: Die Erde, die Felsen des Kaukasus und die Pyramiden Ägyptens schaukeln mit dem Ganzen und in sich. Selbst die Beständigkeit ist bloß ein verlangsamtes Schaukeln. So vermag ich den Gegenstand meiner Darstellung nicht festzuhalten, denn auch er wankt und schwankt in natürlicher Trunkenheit einher« – »toutes choses y branlent sans cesse: la terre, les rochers du Caucase, les pyramides d'Égypte: et du branle public, et du leur. La constance mesme n'est autre chose qu'un branle plus languissant. Je ne puis assurer mon object: il va trouble et chancelant, d'une yvresse naturelle«.¹⁷

Dass eine solche Position nicht dogmatisch-heraklitisch, sondern skeptisch – d. h. im Sinne eines durchreflektierten Alltags-Heraklitismus – zu verstehen ist, macht »De l'Experience« deutlich. Denn Montaigne ist sich – genau in diesem Kontext – vollkommen klar darüber, dass er es, anders als der Alltagsdogmatiker (der seine Erscheinungen ontologisiert) und anders als der Herakliteer (der glaubt, von der Erscheinung zu den Dingen selbst vorgedrungen zu sein), in der Erfahrung mit nichts anderem als Erscheinungen zu tun hat: »Es gibt im Erscheinungsbild der Dinge keine umfassendere Eigenschaft als die Verschiedenheit und Vielfalt« (»il n'est aucune qualité si universelle, en cette image des choses que la diversité et variété«). Woraus er die typisch skeptische Konsequenz zieht: »Aus einem Gegenstand machen wir tausend und geraten durch solch fortwährendes Vervielfältigen und Unterteilen in die Unendlichkeit von Epikurs Atomen. Noch nie haben zwei Menschen die gleiche Sache gleich beurteilt, und es ist unmöglich, zwei völlig übereinstimmende Meinungen zu finden« – »d'un subject nous en faisons mille: et retombons en multipliant et subdivisant, à l'infinité des atomes d'Epicurus. Jamais deux hommes ne jugerent pareillement de mesme chose. Et est impossible de voir deux opinions semblables exactement«.¹⁸

Baruchs quasisheraklitische Position ist also nicht nur mit den pyrrhonischen Vorgaben, sondern auch mit deren frühneuzeitlicher Adaptation in Übereinstimmung zu bringen: Die Dinge sind für uns – so lange (aber eben nur so lange) wir dies nicht mit Vernunft zu widerlegen suchen – als Dinge wandelbar. Und daher ist es auch kein Widerspruch, wenn man, wie Baruch, aus dieser vorläufig angenommenen Wandelbarkeit der Dinge eine Wandelbarkeit der Erkenntnis ableitet. Das nämlich ist der dritte skeptische Einsatzpunkt in seiner Argumentation.

Baruchs letztes Argument lässt sich im Detail so rekonstruieren, dass sich die ständige Wandelbarkeit der natürlichen Dinge – Argument zwei: die Wachs-Metapher – auch in der Erkenntnis widerspiegelt: Durch die permanente »Bewegung« des Gegenstandes (»in motu cum sit [...] res«) ist es unmöglich, diesen als solchen zu bestimmen, weil die Sinne selbst in die genannte Bewegung versetzt und damit ihrerseits von einer epistemi-

17 Michel de Montaigne: Essais. Erste moderne Gesamtübersetzung. Übers. von Hans Stilet. Frankfurt a. M. 1998, S. 398; ders.: Les Essais. Hg. von Jean Balsamo et al. Paris 2007, S. 844 f. (Ess. III, 2).

18 Montaigne: Essais dt., S. 537 f.; ders.: Essais frz. (wie Anm. 17), S. 111; 114 (Ess. III, 13).

schen Unzuverlässigkeit ergriffen würden: »So wird auch der Strahl der Wahrnehmung infolge der wirbelnden Bewegungen nicht unerschüttert reflektiert und ebensowenig [könnte] das vom Anprall der Veränderung so oft unterbrochene Licht unseres Verstandes fixiert werden« – »ita neque radius noticiae reflecti propter turbinem inconcusse poterit, neque destinari mentis nostrae lumen impetu alterationis totiens interceptum«; (VM 60 f.).

Das Wachhaft-Flüchtige der Natur spiegelt sich also in der wachsartigen Flüchtigkeit der menschlichen Erkenntnis wider. Beide bieten auf ihre Weise nicht die Möglichkeit für stabiles Wissen. Mit Sextus Empiricus gesprochen: Der »Verstand [διάνοια] nimmt«, wie die äußeren Gegenstände genau beschaffen sind, »nicht wahr, vor allem weil seine Führer, die Sinne [αἰσθήσεις] irren« (PH I, 128, Übers. Hossenf. S. 123). Daraus folgt, dass die reinsinnenbasierte Erkenntnis nicht die »abstrusas latebras causarum«, die verborgenen Zufluchtsorte der ersten Ursachen, auffinden könnte (VM 58 f.), sondern lediglich blind wie Fledermäuse sinnliche Eindrücke aneinanderreihen müsse.

Widersprüchlichkeit der Meinungen, Wandelbarkeit der Natur, Nicht-Fixierbarkeit der Erkenntnis; drei skeptische Argumente, die sich – wie ich zu zeigen versucht habe – als undogmatische Anverwandlung der pyrrhonischen Tropen verstehen lassen können.

Es mag nun auf das erste Lesen etwas erstaunlich klingen, wenn behauptet wird, dass in einem Text von 1494 skeptische Argumente zu finden seien. Im Allgemeinen geht man davon aus, dass die frühneuzeitliche »Crise pyrrhonienne« erst mit der lateinischen Übersetzung von Sextus Empiricus' *Grundriss der pyrrhonischen Skepsis* von 1562 stattfindet.

Dagegen lässt sich einwenden, dass die jüngere Forschung viele Hinweise dafür geliefert hat, dass die Rezeption der Skepsis – und zwar insbesondere der pyrrhonischen – einer kleinen Anzahl von Wissenschaftlern bereits im Mittelalter, verstärkt jedoch im 15. Jahrhundert, möglich war, vorzugsweise im neuplatonischen Florenz.¹⁹ Man weiß mittlerweile, dass Savonarola, Ficino und beide Picos, aus unterschiedlichen Quellen (die Letzteren durch Kenntnis des griechischen Originals: wahrscheinlich des Vespucci-Codex),²⁰ Kenntnis von der pyrrhonischen Skepsis des Sextus Empiricus hatten. Insofern ist der zweite Italienbesuch von 1490²¹ für Reuchlin, zumal als hervorragender Griechisch-Kenner, ein plausibler Ort und Zeitpunkt, um mit dieser Tradition in Verbindung zu kommen.

Unter Berücksichtigung dieses Kontextes gilt es also festzuhalten, dass Baruchias sich hier in einer nicht-dogmatischen Weise skeptischer Argumente aus einem neuplatonischen Kontext bedient. Dabei muss betont werden, dass hinter der skeptischen Destruktion von Sidonius' epistemischem Modell durch Baruchias, wie so oft in dieser Zeit (am prominentesten: in Gianfrancesco Pico Della Mirandola *Examen vanitatis* von 1520, ansatzweise schon in *De Studio* von 1496), ein fideistisches Argument verborgen ist. Skepsis wird bei Baruchias also, anders als das Luther in seiner Entgegnung auf Erasmus verstanden haben

19 Richard Popkin: *The History of Scepticism. From Savonarola to Bayle*. Oxford² 2003, S. 18 ff; Charles B. Schmitt: Gianfrancesco Pico Della Mirandola (1469–1533) and his Critique of Aristotle. Den Haag 1967, S. 33 ff; 43 ff.

20 Zur Verbreitung der griechischen und lateinischen Manuskripte des Sextus Empiricus und ihrer Rezeption, insbesondere im Neuplatonismus, vgl. Luciano Floridi: *Sextus Empiricus. The Transmission and Recovery of Pyrrhonism*. Oxford 2002; Charles B. Schmitt: *Cicero Scepticus. A Study of the Influence of The »Academia« in the Renaissance*. Den Haag 1972, S. 43 ff.; ders.: *The Rediscovery of Ancient Skepticism in Modern Times*. In: *The Skeptical Tradition*. Hg. von Myles Burnyeat. Berkeley 1982, S. 225–252, hier S. 230 f.

21 Vgl. hierzu Leinkauf: Reuchlin (Anm. 2), S. 115.

wollte,²² auf das epistemisch-naturwissenschaftliche Gebiet beschränkt. Dementsprechend bleiben die oben bereits erwähnte Theorie der Erkenntnis aus »divina traditione« (VM 66 f.) und seine kabbalistische Theorie im weiteren Sinne von der skeptischen Invektive unberührt.

III. Das Schlussargument der Argumentation: Die Theorie des Glaubens

Ich möchte im Folgenden Baruchias' Theorie jedoch nicht ausführen, sondern mich vielmehr Capnions aufhebender Position zuwenden. Wie oben ausgeführt, gibt der Stellvertreter Reuchlins Baruchias in vielen Punkten Recht: Eine Erkenntnis, gleich welche, kann nicht allein auf den Sinnesdaten, sondern muss primär auf einer Hinwendung zum Göttlichen beruhen. In diesem Punkt sind sich die beiden Philosophen einig. Aber Capnion will, wie gesagt, anders als Baruchias von diesem göttlichen Gnadentat der Erkenntnis zur Natur als sinnlich wahrnehmbarer zurück, da sonst der ausgesprochene Name Gottes keine Wirksamkeit besäße. Und daher muss er auch den universalen Geltungsanspruch von Baruchias' skeptischem Argumentationsapparat in Bezug auf die sinnliche Erkenntnis zurückfahren.

Capnion führt dementsprechend gegen Baruchias aus, dass es nicht die Sinne seien, denen die epistemische Unzuverlässigkeit in der natürlichen Erkenntnis zuzuschreiben sei, sondern der Verstand, der die Sinnesdaten verarbeite. In diesem Zusammenhang liefert er eine geradezu literarische Verteidigung der Sinne an die Adresse seines Gesprächspartners: »Wenn es kein Auge, kein Ohr, keine Nase, schließlich auch keine Zunge, keinen Sinn gäbe: wozu, meinst du, wären uns nütze Farbe, Stimme, Geruch, Herbes, Süßes, Rauhes, Glattes?« – »Non extet oculus nec auris neque nasus, nulla denique lingua, nullus sensus: quid putas nobis commodi afferant color, vox, odor, acerbum, dulce, scabrum, leve?« (VM 74 f.).²³

Die Sinne können also nicht umsonst dem Menschen gegeben sein, sie gehören zur Erkenntnis dessen, dem sie entsprechen. Capnion stellt sich damit auf einen bewusst antiskeptischen Standpunkt. Denn dass »die Sinne [αἰσθησεις] auf die Sinnesqualitäten [αἰσθητά] abgestimmt« (PH I, 98, Übers. Hossenf., S. 116) seien, diese Position meint die Skepsis nämlich explizit für überwunden erklären zu können. Wenn es nun aber, ich kehre zu Capnion zurück, eine solche, von der Skepsis nicht zugegebene, Konvenienz von Natur und Sinnen gibt, so bedarf es – und das ist jetzt Capnions Gegenargument

22 Luther in seiner Entgegnung auf Erasmus in *De servo arbitrio*. In: Ders.: Werke. Kritische Gesamtausgabe (Weimarer Ausgabe). Weimar 1883 ff., Bd. XVIII, S. 604: »Spiritus Sanctus non est scepticus«.

23 Es könnte sich um einen Rekurs auf Pred. 1, 8 handeln: »Das Auge sihet sich nimer sat / vnd das Ohr höret sich nimer sat« (nach Luther 1545). Diese Passage wurde in der Frühen Neuzeit des Öfteren erkenntnistheoretisch aufgegriffen. Francis Bacon z. B. adaptiert die Stelle folgendermaßen: »Denn nichts als Gott und die Meditation über Gott kann die Seele des Menschen füllen, geschweige denn weiten; und daher bestätigt Salomo, wenn er von den zwei wichtigsten Sinnesorganen des Forschens, dem Auge und dem Ohr, spricht, *das Auge sieht sich nimmer satt, und das Ohr hört sich nimmer satt*« – »Cum nihil implere animum, nedum distendere possit, praeter Deum Deique contemplationem; quare Salomon, de duobus palmaris inventionis sensibus (visu atque auditu) loquens, ait *Oculum videndo, aurem audiendo non satiari*« (Francis Bacon: Über die Würde und die Förderung der Wissenschaften. Übers. von Jutta Schlösser. Hg. von Hermann Klenner. Freiburg i. Br. et al. 2006, S. 14; ders.: De dignitate et augmentis scientiarum. In: The Works, Hg. von James Spedding, Robert Leslie Ellis, Douglas Denon Heath, 14 Bde. Stuttgart-Bad Cannstatt 1963 [=ND der Ausgabe London 1858 ff.], Bd. I, S. 434).

gegen eine einfache Sinnenerkenntnis-Schelte – eines »Urteilsvermögens« (»estimatio«; VM 76 f.), das aus den unbezweifelbaren sinnlichen Rohdaten, zumindest im epistemischen Idealfall, das eigentliche Erkenntnisprodukt herausdestilliert.

Kaum zu übersehen, dass Capnion hier zu Sidonius' Position einer sinnbasierten Erkenntnis von Naturdingen zurückgekehrt ist. Es stellt sich nun die Frage, wie sich das mit seiner vorherigen Zustimmung zu Baruchias' theologischer Epistemologie in Übereinstimmung bringen lässt. Den Ansatz einer Antwort auf diese Frage gibt Capnion, wenn er ausführt, »daß ein jeglicher, [...] das, was ist, entweder aufgrund seiner eigenen natürlichen Anlage oder unterstützt vom göttlichen Beistand begriffen hat« (»vel suapte natura vel divino adiutus adminiculo vere comprehenderit«; VM 80 ff.). Capnion scheint hier ein Modell von Erkenntnis zu favorisieren, in dem sinn- und verstandesgestützte Erkenntnis und göttliche Offenbarung nebeneinander bestehen können – und zwar so, dass die Differenzen, aber auch Identitäten zwischen diesen beiden Erkenntnisarten deutlich hervortreten.

Capnion wählt dafür die neuplatonische Gedankenfigur von Mens und Ratio, zu Deutsch: Gemüt und Verstand.²⁴ Über diese beiden Begriffe kann nämlich Reuchlins literarischer Stellvertreter die natürliche und die göttliche Erkenntnisweise differenzieren, aber auch gleichzeitig analogisieren: »Also ist die Wahrheit der niederen Dinge Objekt des *Verstandes*, die der höheren das des Geistes [besser: *Gemüts*] sowie deren Nahrung, Speise und höchste Wonne – jedes [Objekt] entsprechend seiner Seinsweise und seinem Umfang« – »ergo veritas inferiorum: *rationis*, superiorum: *mentis* obiectum est et pabulum et esca et voluptas summa; quodlibet pro modo captuque suo« (VM 84 f.; Herv. M. B.).

Man muss sich vergegenwärtigen, dass, wer in der Renaissance auf die Mens/Ratio-Gedankenfigur zurückgreift, zwei Varianten vorfindet, eine eher Vernunft-orientierte, deren Basis die Erkenntnistheorie Dietrich von Freibergs ist, und eine eher Vernunft-transzendierende, die auf dem Mystik-Konzept Bertholds von Moosburg fußt.²⁵ Beiden Modellen ist gemein, dass die Mens eine wie auch immer geartete Einheit mit Gott bzw. mit der göttlichen Mens besitzt. In der ersten ist Mens jedoch eher mit *Intellectus*, in der zweiten eher mit *Fides* zu bestimmen.²⁶ Einflussreicher Vertreter der zweiten ist Tauler (später werden Paracelsus und die Paracelsisten in eine ähnliche Richtung zielen),²⁷ für

24 Zur Übersetzung bzw. Übersetzbarkeit der Begriffe bei Tauler, vgl. Steven E. Ozment: *Homo Spiritualis. A Comparative Study of the Anthropology of Johannes Tauler, Jean Gerson and Martin Luther (1509–16) in the Context of their Theological Thought*. Leiden et al. 1969, S. 19 ff.

25 Vgl. zu dieser Differenz Burkhard Mojsisch: »Dynamik der Vernunft« bei Dietrich von Freiberg und Meister Eckhart. In: *Abendländische Mystik im Mittelalter*. Symposium Kloster Engelberg 1984. Hg. von Kurt Ruh, Stuttgart 1986, S. 135–144, hier S. 139 f.

26 Vgl. zu dieser zweifachen Bestimmung von Mens (mit und ohne Cusanus), Meier-Oeser: *Präsenz* (Anm. 11), S. 64, und, freilich nur aperçuhaft: Zika: *Reuchlin's De verbo mirifico* (wie Anm. 4), S. 111. Zu Cusanus' Theorie der Mens allgemein, vgl. Karl Heinz Volkmann-Schluck: *Nicolaus Cusanus. Die Philosophie im Übergang vom Mittelalter zur Neuzeit*. Frankfurt a. M. 1984, S. 71 ff.

27 Man denke z. B. an den Paracelsisten Alexander von Suchten, der in seinen Schriften »*hominem mentalem*« gegen den »*hominem rationalem*« ausspielt; Alexander von Suchten: *De secretis antimonii*. Das ist / von der grossen heymlichkeit / des Antimonij [...]. Mümpelgart 1598, S. 30. Zur Tauler-Rezeption vor und zu Beginn der Reformation, vgl. Henrik Otto: *Vor- und frühreformatorische Tauler-Rezeption*. Annotationen in Drucken des späten 15. und frühen 16. Jahrhunderts. Gütersloh 2003.

die erste Theorie steht insbesondere Cusanus. Reuchlin, so möchte ich behaupten, fußt auf Cusanus, überblendet ihn jedoch an einer Stelle mit Tauler.²⁸

Ich beginne mit Cusanus, der in *Idiota de mente* die Ratio in Abgrenzung zur Mens so bestimmt: »Die Bewegung des *Verstandes* bezieht sich auf die Dinge, die unter die Sinne fallen, deren Unterscheidung, Übereinstimmung und Verschiedenheit der Verstand bewirkt« – »motus *rationis* est circa res, quae sub sensu cadunt, quarum discretionem, concordantiam et differentiam ratio facit«. Da die Ratio jedoch höchstens zu den »Abbildern der Formen« (»*imagines formarum*«) vordringen kann, mithin bei dieser Erkenntnisart »die Form in den Dingen, mit denen sich der Verstand beschäftigt, nicht in ihrer Wahrheit angetroffen wird« (»*non reperitur forma in sua veritate in his, circa quae ratio versatur*«), kann das Ergebnis eines solchen Erkenntnisvorgangs nichts anderes als unsicheres Wissen sein: »Mutmaßungen und Meinungen« (»*coniectura et opinione*«; IM II, 64 ff.; Ed. Bormann, S. 16–19; Herv. M.B.).

Im Gemüt, genauer: »in *mentis intelligentia*«, findet sich dagegen sicheres Wissen. Hier ist etwas, »das nicht im Sinn und nicht im Verstand gewesen ist, nämlich die urbildliche und nicht mittelbare Wahrheit der Formen« – »*quod non fuit in sensu nec in ratione, puta exemplarem et incommunicabilem veritatem formarum*« (IM II, 65; Ed. Bormann, S. 18 f.). Der Grund für diese höhere Form der Erkenntnis durch die menschliche Mens liegt in ihrem direkten Verhältnis zur göttlichen:²⁹ »Du weißt, daß die göttliche Einfachheit alle Dinge einfaltet. Der Geist ist dieser einfaltenden Einfachheit Bild. Wenn du daher diese göttliche Einfachheit den unendlichen Geist nennst, wird er unseres Geistes Urbild sein« – »*Scis quomodo simplicitas divina omnium rerum est complicativa. Mens est huius complicantis simplicitatis imago. Unde si hanc divinam simplicitatem infinitam mentem vocitaveris, erit ipsa nostrae mentis exemplar*« (IM III, 71; Ed. Bormann, S. 24 f.).

Das menschliche Gemüt hat also durch seine direkte Verbindung zum göttlichen die Möglichkeit, die Formen eines Gegenstandes – und zwar die Formen in ihrer Wahrheit – statt über dessen äußere Materialität aus sich selbst heraus oder von innen her zu erkennen: »Danach bildet unser Geist [...] Angleichungen an die Formen, und zwar nicht so, wie sie in die Materie eingetaucht sind, sondern wie sie in sich und an sich sind, und begreift die unwandelbaren Wesenheiten der Dinge, indem er sich seiner selbst als Instrument bedient« – »*post haec mens nostra [...] facit assimilationes formarum non ut sunt immersae materiae, sed ut sunt in se et per se, et immutabiles concipit rerum quiditates utens se ipsa pro instrumento*« (IM VII, 103; Ed. Bormann, S. 58 f.).

»Angleichung]« oder »*assimilatio*]« – damit ist zugleich der entscheidende Unterschied zwischen dem göttlichen und dem menschlichen Gemüt, trotz oder wegen der direkten Verbindung, benannt: »Der göttliche Geist erschafft, indem er denkt; der unsrige gleicht an, indem er denkt« – »*divina mens concipiendo creat, nostra concipiendo assimilat*« (IM VII, 99; Ed. Bormann, S. 54 f.). Auch die menschliche Mens kommt also im Erkenntnisakt mit den Formen, die die göttliche schafft, lediglich auf sekundäre Weise, nämlich durch Assimilation, in Berührung, jedoch wenigstens – im Gegensatz zur Erkenntnis durch Sinne und Ratio – mit den ursprünglichen Formen und nicht deren Abbildern in der Materie.

Wie leicht zu sehen, handelt es sich bei dieser Theorie der Erkenntnis als mentaler und mithin nicht rationaler Angleichung oder Assimilation an das Erkannte um eine Antwort auf die Theorie der *Species intelligibilis* des Heiligen Thomas. Mit Rekurs auf

28 Vgl. hierzu auch Meier-Oeser: Präsenz (wie Anm. 11), S. 64 f. (freilich ohne Nennung Taulers).

29 Vgl. hierzu Thomas Leinkauf: *Nicolaus Cusanus. Eine Einführung*. Münster 2006, S. 59 ff.

Aristoteles' *De anima* III, 4 (429a) – die Seele als »der Ort der Formen« (τόπον εἰδῶν)³⁰ – schreibt der Aquinate: »Jede Erkenntnis aber vollzieht sich durch eine Anpassung des Erkennenden an das erkannte Ding« – »Omnis autem cognitio perficitur per assimilationem cognoscentis ad rem cognitam«;³¹ ähnlich die bekannte Formel aus der *Summa theologiae* I, q. 85, art. 2: 1: »Das in Wirklichkeit Verstandene ist im Verstehenden, weil das in Wirklichkeit Verstandene der Verstand in Wirklichkeit ist« – »Intellectum enim in actu est in intelligente: quia intellectum in actu est ipse intellectus in actu«.³²

Beide, Thomas und Cusanus, haben also eine Theorie der Erkenntnis als Angleichung oder Assimilation des Erkennenden an das Erkannte. Trotzdem bzw. gerade deswegen ist Cusanus' Theorie, mit Dietrich von Freiberg,³³ als kritische Antwort auf Thomas zu verstehen, da dieser die assimilative Erkenntnis über Sinne und Verstand laufen lässt. Dagegen Dietrich: »Erkennen heißt nämlich nicht, ein Ding auf beliebige Weise zu erfassen, sondern Erkennen heißt, ein Ding *von innen* zu erforschen« – »intelligere enim non est apprehendere rem quocumque modo, sed intelligere est rem aliquam *intus* legere«.³⁴ Denn nur innen, will heißen: im Innern des Erkennenden, so lässt sich Cusanus' Adaptation von Dietrichs Theorie verstehen, ist eine Angleichung an die Formen in ihrer Wahrheit möglich, von außen bzw. durch Sinnen- und Verstandeserkenntnis nur an die Abbilder der Formen.

Trotz dieser Kritik versucht Cusanus nun insofern eine zumindest ansatzweise veröhnliche Position gegenüber Thomas, als er die Assimilation der Ratio als eine Art Anreiz für die Assimilation der Mens versteht: Das »Gemüt« wird zu diesen abstrahierenden Angleichungen *angeregt* durch die Vorstellungen oder Bilder der Formen, die er durch die in den Organen gemachten Angleichungen entdeckt, so wie jemand durch die Schönheit eines Bildes angeregt wird, nach der Schönheit des Urbildes zu suchen« – »et *incitatur* ad has assimilationes abstractivas per phantasmata seu imagines formarum, quas per assimilationes factas in organis deprehendit, sicut excitatur quis ex pulchritudine imaginis, ut inquirat pulchritudinem exemplaris« (IM VII, 104; Ed. Bormann, S. 60 f.; Herv. M. B.). Die zwei Erkenntnisarten von Ratio und Mens sind also gleich in der allgemeinen Verfahrensweise – Assimilation –, unterschiedlich im Ansatz – innere vs. äußere Formen – und stehen zudem in einem, der Rede der Diotima nachempfundenen, Sukzessions- bzw. Aufstiegsverhältnis (*Symposion* 210c): Durch Abstraktion gelangt man von den äußeren Formen zu den inneren.³⁵

30 Aristoteles: Über die Seele. Übers. von W. Theiler. Hg. von Horst Seidl. Hamburg 1995, S. 166 f.

31 Thomas von Aquin: Von der Wahrheit – De veritate (Quaestio I). Hg. und übers. von Albert Zimmermann. Hamburg 1986, S. 8 f. (q. 1, art. 1, co.)

32 Thomas von Aquin: *Summa theologiae* (dt.-lat.). Hrg. von Heinrich Maria Christmann et al. 36 Bde. Salzburg 1933 ff., Bd. VI, S. 301. Vgl. hierzu Dominik Perler: Wie ist ein globaler Zweifel möglich? Zu den Voraussetzungen des frühneuzeitlichen Außenwelt-Skeptizismus. In: Zeitschrift für philosophische Forschung 57 (2003), S. 481–512, hier S. 487 ff., sowie ders.: Direkte und indirekte Bezeichnung. Die metaphysischen Hintergründe einer semantischen Debatte im Spätmittelalter. In: Bochumer Philosophisches Jahrbuch für Antike und Mittelalter 4 (1999), S. 125–152, hier S. 129 ff.

33 Vgl. hierzu Norbert Winkler: Nikolaus von Kues. Hamburg 2001, S. 138 f.

34 Dietrich von Freiberg: Abhandlung über den Intellekt und den Erkenntnisinhalt. Hg. und übers. von Burkhard Mojsisch. Hamburg 1980; ders.: *Tractatus de intellectu et intelligibili*. In: *Opera Omnia*. Hg. von Kurt Flasch et al. Hamburg 1977 ff., Bd. I, S. 190 (III, 17: 1). Herv. M. B.

35 Vgl. hierzu auch Leinkauf: Cusanus (wie Anm. 29), S. 69 f., sowie Werner Beierwaltes: *Der verborgene Gott. Cusanus und Dionysius*. Trier 1997, S. 11 ff.

Dieses harmonisierende Verhältnis von thomasischer und streng neuplatonischer Erkenntnistheorie scheint mir nun Capnion aufzunehmen, geht er doch genau wie Cusanus davon aus, dass die äußeren Dinge »sich zweifellos als Erkenntnisobjekte verändern« (»certe ut cognita mutantur«) und daher ein sinnlich-rationales Wissen über sie nur als »auf Vermutung beruhende Einsicht« (»opinabilem rationem«; VM 82 f.) zu bezeichnen ist. Dementsprechend ist es kaum verwunderlich, dass auch Capnion eine Theorie der sinnlich-rationalen Erkenntnis als Assimilation an den Gegenstand der Erkenntnis vertritt. Er entwickelt eine Epistemologie, die besagt, dass jeder Gegenstand ein »feines und körperloses Abbild seiner selbst« produziere (»simulacrum de se [...] tenuissimum et incorporale«), das wiederum im Menschen aufgrund von Verwandtschaft zwischen diesem Abbild und seinem Erkenntnisvermögen zur »Bildidee« (»idolum«) und später zur »imaginatio« des abwesenden Bildes würde. Dies rege wiederum die »phantasia« dazu an, sich dieses geisternen Bildes zu ermächtigen. Und erst dann, so Capnion weiter, würde die »ratio« als das Vermögen eingeschaltet, Schlüsse über den durch die bildliche Idee dargestellten Gegenstand zu ziehen (alle Zitate: VM 76 f.).

Deutlich zu sehen, dass Reuchlin hier ziemlich genau der thomasischen Position der *Species intelligibilis* folgt, also eine Epistemologie entwickelt, die auf einer Angleichung oder Assimilation an die äußere Form des Erkenntnisgegenstandes basiert: »Die Seele« wird »infolge des sinnlichen Vermögens zu etwas mit den sinnlich wahrnehmbaren Dingen und infolge der Erkenntnisvermögen zu etwas mit den Erkenntnisobjekten tatsächlich Identischem« – »anima secundum sensum fit aliquid idem actu cum sensibilibus, et secundum intellectum cum intelligibilibus« (VM 86 f.).

Wie nicht anders zu erwarten, folgt Reuchlin der thomasischen Position jedoch nur im Rahmen der oben genannten cusanischen Einschränkung bzw. Harmonisierung mit der neuplatonischen Erkenntnistheorie. Das heißt, er lässt die Sinnen- und Ratio-basierte assimilative Erkenntnis natürlicher Gegenstände nur im Zusammenhang einer Verbindung mit einer Assimilationstheorie der *Mens* an Gott oder ein göttliches Wissen gelten. Ja, man könnte sagen, dass Capnion das bei Cusanus angedeutete harmonische Verhältnis zwischen den beiden assimilativen Erkenntnisarten noch ausbaut: Er betont nämlich, dass die sinnliche bzw. rationale Erkenntnis als Assimilation oder Identität mit den Formen des Gegenstandes analog zu dem theologisch begründeten Bestreben, eine Identität zwischen Seele und Gott herzustellen, zu verstehen ist.

Um das zu plausibilisieren, benötigt Capnion zuerst einen Weg, Glauben und Erkenntnis miteinander zu verknüpfen: »Wissen – so wie es von Aristoteles definiert wurde« (»scientia, quatenus ab Aristotele definita est«) –, also sicheres Wissen, ist in Capnions Weltansicht wie gesagt nur »durch göttliche Offenbarung« (»revelatione divina«; VM 84 f.) möglich. Er scheint also auf ein göttliches Wissen oder eine *Scientia* des Göttlichen abzielen, die der Mensch nicht selbstständig erwerben kann, sondern die allein von der göttlichen Gnade abhängt. Und das Gefäß, in dem der Mensch dieses von Gott gespendete sichere Wissen sammeln kann, ist, wie oben ausgeführt, die *Mens* oder das Gemüt.

Capnion führt nun weiter aus, dass die *Mens* bzw. das Gemüt, unabhängig davon, dass auch sie bzw. es Erkenntnis produziert, zugleich immer an den Glauben als das dem Verstand übergeordnete Vermögen des Menschen gebunden ist. Er betont: »Immer steht über all dem« – gemeint sind die verschiedenen rationalen Erkenntnisbemühungen des Menschen – »der rechte Glaube, durch den das tätige Erkennen [...] die in den göttlichen und überhimmlischen Geistern strahlenden und widerscheinenden Beschaffenheiten aller sterblichen wie unsterblichen Dinge wie in einem Spiegel der Ewigkeit betrachtet. Dieser Glaube ist wahrlich bei weitem zuverlässiger und wirksamer, sowohl in der Betrachtung wie im Handeln, als alles Systematisieren, Schlußfolgern, Erforschen, Mei-

nen und wissenschaftliches Tun des Verstandes« – »semper illis recta fides superior est, per quam intellectus agens [...] radiantes in mentibus divinis atque supercaelestibus et refulgentes omnium rerum tam mortalium quam immortalium status, tanquam in quodam aeternitatis speculo intuetur, quae omni rationis ordinatione, discursu, indagine, opinione, scientia, item omni denique intellectu potestativo agenti, speculativo adepto, quantum ille ipse se inferiora visitat, longe quidem est certior et tam ad contemplandum quam ad agendum efficacior«.

Ein aufschlussreiches Zitat: Einerseits wird dem »intellectus agens« *durch* den Glauben oder die Fides (»per quam«) zu einer quasi göttlichen Sicht verholfen, andererseits (und das scheint mir ebenfalls zentral zu sein) fügt Capnion bzw. Reuchlin hinzu, dass der eben angestellte Vergleich zwischen Glaube einer- und Sinnen- und Ratio-basierter Erkenntnis andererseits (jener ist »certior« und »efficacior« als diese) in gewisser Weise sinnlos ist, weil er etwas Unvergleichliches vergleicht. Das besagt nämlich der darauffolgende Zusatz: »insoweit jenes [vom Glauben inspirierte tätige Erkennen] überhaupt etwas aufsucht, das unter ihm steht« – »quantum ille ipse se inferiora visitat«. Will heißen: Wenn etwas, wie der Glaube, über (»superior«) aller Erkenntnis steht, dann ist es nicht unbedingt die bessere Erkenntnis, sondern etwas, das *jenseits* von Erkenntnis angesiedelt ist (alle Zitate: VM 84 ff.).

Mit dem eben zitierten Nebensatz bestimmt Reuchlin die Mens eher als Vernunft-transzendierend denn als Vernunft-intern. Und mit einer solchen Konzeption von Mens, also verstanden als identisch mit Fides, glauben Reuchlin/Capnion auch die entscheidende Kategorie gefunden zu haben, mit der sich der mentale Mensch von dem sensuellen unterscheidet: »Doch vom Menschen unterscheidet sich der Mensch am stärksten durch den Glauben« – »sed homo ab homine potissimum fide differt« (VM 88 f.).

Eine solche Position, ich deutete es oben bereits an, tendiert eher in Richtung des taulerschen Konzeptes von Mens bzw. Gemüt. Tauler unterscheidet bekanntlich den »inneren [inwendigen] Mensch[en]« vom »äußeren« (»uswendigen«) dadurch, dass jener nicht körperlich sei und daher auch keine »Übungen« vollbringe. Darüber hinaus spaltet Tauler diesen inneren Menschen noch einmal in einen epistemischen (den »geistige[n] mit seiner Erkenntniskraft« bzw., wie es im Original heißt, den »vernünftige mensche mit sinen vernünftigen kreften«) und einen gläubigen (das »Gemüt«) auf, wobei sich das Gemüt (lt. Mens) eben gerade dadurch auszeichnet, dass es vollkommen jenseits der rationalen Tätigkeit liegt.³⁶

Und diese, bei Tauler radikal voneinander geschiedenen, zwei Menschen, der vernünftige und der gläubige, stehen sich bei Reuchlin *auch* gegenüber. Damit ist besagt: Auch Reuchlin kennt den rein gläubigen, vollständig Vernunft-transzendenten Menschen; mit dem Effekt, dass dieser Mensch und Gott durch den Glauben »zu einer unsagbaren Einheit schmelzen können« – »poterunt autem inenarrabili unione coniungi« (VM 96 f.). Aber Reuchlin bleibt bei aller Tauler-Hinwendung zugleich Cusaner und denkt, wie anhand des oben analysierten »per quam« vorgeführt, diese Einheit des übervernünftigen Menschen mit Gott rückwirkend auf seine (freilich interne) Erkenntnisfähigkeit: »Das Band zwischen beiden [Mensch und Gott] ist der Glaube. Die Gottheit verbindet sich mit dem Geist [besser: Gemüt] wie der Geist mit dem Begriffsvermögen, das Begriffsvermögen mit dem Begriff, der Begriff mit der Vorstellung, diese mit der

36 Johannes Tauler: Predigten. 2 Bde. Übers. und hrsg. von Georg Hofmann. Einsiedeln ³1987, Bd. II, S. 451; ders.: Die Predigten. Aus der Engelberger und Freiburger Handschrift sowie aus Schmidts Abschriften der ehemaligen Straßburger Handschriften. Hrsg. von Ferdinand Vetter. Berlin 1910, S. 234; 397; 348. Vgl. hierzu auch Ozment: Homo Spiritualis (wie Anm. 24), S. 13–48.

sinnlichen Wahrnehmung, die wiederum mit den Sinnen und ebendiese schließlich mit den Gegenständen« – »vinculum utriusque fides est. Iungitur divinitas menti, ut mens intellectui, intellectus intentioni, intentio imagini, haec sensationi, qua sensibus, ipsi tandem rebus« (VM 94 f.).

Aus diesem Zitat wird zweierlei deutlich: erstens, wie angedeutet, eine klare Rückbindung der Fides an die innere Erkenntnis der Dinge (im Sinne des Cusanus),³⁷ zweitens eine klare Rückbindung der inneren Erkenntnis der Dinge (aus der Fides) an die äußere oder Sinnen- und Ratio-basierte Erkenntnis. Interessant an diesem letzten Argumentationsschritt ist, dass Capnion bzw. Reuchlin für die verschiedenen beschriebenen Erkenntnisprozesse nur ein Verb benutzen: »iungitur«. Daraus erhellt, dass die mystische Verbindung zwischen menschlicher und göttlicher Mens in einem Analogieverhältnis steht zur thomasischen Verbindung mit dem bzw. der Assimilation an den äußeren Gegenstand in der Sinnen- und Ratio-basierten Erkenntnis.

Diesen Gedanken führt Reuchlin in seiner ganzen Komplexität in einem Zitat aus, dessen erste Hälfte ich bereits angeführt habe, dessen Aussagekraft jedoch erst in seiner Vollständigkeit deutlich wird: »Wie die Seele infolge des sinnlichen Vermögens zu etwas mit den sinnlich wahrnehmbaren Dingen und infolge des Erkenntnisvermögens zu etwas mit den Erkenntnisobjekten [tatsächlich] Identischem wird, so gewinnt auch darüber hinaus unser Geist mit Hilfe des Glaubens Identität mit den höheren Intelligenzen und Verbindung zu Gott« – »Sicut anima secundum sensum fit aliquid idem actu cum sensibilibus, et secundum intellectum cum intelligibilibus, ita quoque et amplius per fidem fit mens nostra cum supernis intelligentiis actu eadem et cum deo coniuncta« (VM 86 f.; Herv. M. B.).

Wichtig ist die Analogie, die durch das »Sicut [...] ita« ausgedrückt wird: Die Assimilationstheorie Thomas' wird durch eine Analogie mit der mystischen Assimilation des gläubigen Menschen an Gott gestützt. In der Natur nähern wir uns den Gegenständen durch epistemische Assimilation an, in himmlischer Perspektive assimilieren wir uns Gott bzw. der göttlichen Perspektive. Durch diese Analogie zwischen der irdischen und der himmlischen Erkenntnis in der Assimilation bleibt erstere, trotz ihrer notorischen Oberflächlichkeit und Unsicherheit, ein legitimes epistemologisches Instrument.

Gleichzeitig bleibt natürlich eine entscheidende Differenz, die den epistemischen Primat der Erkenntnis von innen vor der sinnlich-rationalen von außen verdeutlicht: Die Assimilation mit den äußeren Gegenständen führt nur zu »etwas [...] Identischem« (»aliquid idem actu«), die Annäherung an Gott jedoch zu einer wirklichen Verbindung und Vereinigung: »cum deo coniuncta«. Und diese Differenz garantiert die Hierarchie der inneren Erkenntnis durch die Mens vor der äußeren durch die Ratio. Daraus erhellt: Die sinnlich-rationale Erkenntnis ist nur insofern ein legitimes epistemologisches Instrumentarium, als sie an die gottgegebene Erkenntnis von innen gebunden bleibt, sich also an ihre Assimilation ihrerseits assimiliert.

Das ist die Basis der in Bezug auf seine beiden Mitstreiter aufhebenden Position Capnions: Sinnliche und göttliche Erkenntnis schließen sich nicht aus und sind auch keine Konkurrenten. Vielmehr stehen sie in einem, wenn auch hierarchisch gestuften, Analogie-Verhältnis, dessen Basis die mystische Vereinigung mit Gott ist und das sich in der intellektuellen Vereinigung mit dem Gegenstand wiederholt. Damit ist die oben

37 Strenggenommen ließe sich die Differenz Cusanus/Tauler auch noch einmal bei Cusanus selbst finden, der einen empirischen und einen religiösen Glauben voneinander scheidet (vgl. hierzu Jasper Hopkins: Glaube und Vernunft im Denken des Nikolaus von Kues. Trier 1996, S. 17 ff.). Dennoch gehe ich davon aus, dass in diesem Punkt der streng nicht-epistemische Glaubensbegriff Taulers für Reuchlin zentral ist.

skizzierte magische Komponente der Theologie des wirksamen Wortes gesichert: Magica ist ein Wissen aus Gott über die Natur, aber dieses Wissen lässt sich nur anwenden, wenn auch die Sinnen- und Verstandes-orientierte Naturerkenntnis ihre Gültigkeit hat.