



Nummer 6 / 2011

Burkhard Dohm (Marburg)

Die Seele der Tiere bei Nikolaus von Kues: Impulse für die Frühe Neuzeit

Herausgegeben von

Ludwig-Maximilians-Universität München
Center for Advanced Studies^{LMU}, Seestr. 13, 80802 München
www.cas.lmu.de/publikationen/eseries

Die Seele der Tiere bei Nikolaus von Kues: Impulse für die Frühe Neuzeit

Burkhard Dohm (Marburg)

„O Herr, [...] wenn der Löwe Dir ein Gesicht zuschriebe, so hielte er es für nichts anderes als ein löwenartiges [...]“¹ Diese Worte des Nicolaus Cusanus implizieren die für sein Denken zentrale Idee eines unmittelbaren Gottesbezugs aller Kreaturen. Denn Cusanus negiert nicht allein die Zentralposition der Erde im Kosmos², da ihm die Erde nur als ein Punkt unter vielen erscheint, die das All konstituieren. Vielmehr relativiert er in folgenreicher Weise auch die Sonderstellung der menschlichen Seelenkräfte in ihrem Verhältnis zu den Seelenvermögen anderer Lebewesen. Um diese Position des Cusanus und ihre Rezeption in der Frühen Neuzeit exemplarisch zu verdeutlichen, gehe ich in der folgenden Untersuchung in drei Schritten vor. Erstens werden grundlegende cusanische Konzeptionen der Tierseele herausgearbeitet, die der Autor im Kontext unterschiedlicher philosophischer Problemstellungen profiliert. Bisher kaum bekannte, aufschlussreiche Wirkungen dieser Konzepte finden sich in protestantisch-spiritualistischen Cusanus-Rezeptionen des deutschen und englischen 16. und 17. Jahrhunderts. Im Zentrum des zweiten Teils der Untersuchung stehen daher exemplarisch die durch Cusanus inspirierten spiritualistischen Denker Valentin Weigel und John Everard. Thematisiert werden hier die Seelenvermögen der Tiere in spiritualistischen Predigten, Traktaten und Dichtungen. Der dritte

Untersuchungsteil widmet sich schließlich der philosophischen Reflexion cusanisch beeinflusster radikal-religiöser Konzepte der Tierseele im Denken Anne Conways, die den ‚Cambridge Platonists‘ nahesteht.

In den Schriften des Nikolaus von Kues (1401-1464) finden sich erstaunliche Darlegungen zur Seele der Tiere, die nun, im ersten Schritt, analysiert werden sollen. Lange Zeit dominiert in cusanischen Texten eine mathematico-theologische Bildlichkeit. Mathematische Figuren dienen Cusanus zur Verdeutlichung seiner Analysen des ‚Unendlichen‘ sowie zur Demonstration seiner Lehre von der ‚coincidentia oppositorum‘, dem ‚Zusammenfall aller Gegensätze‘. So spricht Cusanus etwa von der ‚größten und unendlichen Linie‘ (‚linea maxima et infinita‘), dem ‚größten schlechthin wahren Dreieck‘ (‚triangulus maximus verissimus‘), dem ‚unendlichen Kreis‘ (‚circulus infinitus‘) und so fort.³ Folgt man freilich der Chronologie der cusanischen Schriften, so treten mathematische Figuren allmählich zurück. Stattdessen entfaltet sich eine biologische Bildwelt.⁴ Anregungen hierzu bezieht Cusanus unter anderem aus der ‚Naturalis Historia‘ Plinius des Älteren.⁵ Exemplarisch sei zunächst ein Pflanzenbild angeführt: In der Schrift ‚De visione dei‘ findet sich ein prachtvoll blühender Nussbaum. Dieses poetische Bild dient hier zur Entfaltung der cusani-

1 „O domine, [...] si leo faciem tibi attribueret, non nisi leoninam iudicaret [...]“ Nicolai de Cusa: De visione dei VI, 19f. In: Nicolai de Cusa De visione dei. Hg. v. Heide D. Riemann. Hamburg 2000, S. 21. [Übers. BD]

2 Dies ist nicht in kopernikanischem Sinn zu verstehen, da Cusanus keineswegs „daran gelegen war, einen physischen Mittelpunkt der Welt (die Erde) durch einen anderen (die Sonne) auszuwechseln, sondern daran, Gott als Mittelpunkt und Umfang seiner Schöpfung zu erkennen.“ Vgl. Günther Gawlick: Zur Nachwirkung cusanischer Ideen im siebzehnten und achtzehnten Jahrhundert. In: Nicolò Cusano agli inizi del mondo moderno. (Atti del Congresso internazionale in occasione del V centenario della morte di Nicolò Cusano. Bressanone, 6-10 settembre 1964. Pubblicazioni della Facoltà di Magistero dell'Università di Padova) Firenze 1970, S. 225-239, hier S. 229.

3 Zu den hier genannten und vielen weiteren mathematischen Figuren vgl. exemplarisch Cusanus: De docta ignorantia I 35,7; 35,2; 37,15 u.ö. In: Nicolai de Cusa De docta ignorantia. Liber primus. Die belehrte Unwissenheit. Buch I. Hg. v. Paul Wilpert u. Hans Gerhard Senger. Lateinisch – Deutsch. Hamburg 1979, S. 46, 48, 52 u.ö. Von den weiteren einschlägigen Schriften des Cusanus, die eine entsprechende Bildlichkeit aufweisen, sei hier noch besonders auf ‚De possest‘ verwiesen.

4 Zum cusanischen Spätwerk vgl. in dieser Hinsicht Kurt Flasch: Nikolaus von Kues. Geschichte einer Entwicklung. Vorlesungen zur Einführung in seine Philosophie. Frankfurt a.M. 2008 (1998), S. 626f. Flasch bezeichnet Pflanzen- und Tierbilder des Cusanus als „Gegeninstanzen“ gegen die cusanische Tendenz zur „Bevorzugung der Mathematik als Weltschlüssel“. Flasch, ebd., S. 627.

5 Aus Briefen des Poggio Bracciolini geht hervor, dass Cusanus einige Schriften Plinius d. Ä. kannte, darunter dessen ‚Naturgeschichte‘. Vgl. dazu Herrmann Schnarr: Frühe Beziehungen des Nikolaus von Kues zu italienischen Humanisten. In: Martin Thurner (Hg.): Nicolaus Cusanus zwischen Deutschland und Italien. Beiträge eines deutsch-italienischen Symposiums in der Villa Vigoni. Berlin 2002, S. 187-213, hier S. 191 sowie S. 205.

schen Theorie des mystischen Sehens. Denn in der kontemplativen Schau des Nussbaums und seiner Samenkräfte werde Gott, so Cusanus, als ‚Urkraft‘ („vis absoluta“) und ‚Natur aller Naturen‘ („natura naturarum omnium“) erkennbar.⁶

Wie die mathematischen Symbole und die Pflanzenbildlichkeit, so entfalten auch die cusanischen Tierbilder zentrale argumentative Funktionen. Dies zeigt bereits das dritte Buch der Schrift ‚De docta ignorantia‘. Ausgangspunkt zur Erörterung der Tierseele ist hier ein Vergleich der großen monotheistischen Religionen unter eschatologischem Aspekt.⁷ Wenn Juden und Mohammedaner, so Cusanus, auch Christus als „den [...] vollkommensten Menschen“ ehren, so leugnen sie doch seine Göttlichkeit. Cusanus aber sieht in Christus den Menschen, „der auch Gott ist“ („qui etiam deus est“).⁸ Dieser manifestiere sich als ‚kosmischer Christus‘ im All sowie als ‚innerer (mystischer) Christus‘, als ‚Christus in nobis‘.⁹ Dieses Denken ermöglicht es Cusanus, die Auferstehung des Menschen als Vollendung des Universums zu deuten. In Christus nämlich vollende sich die ‚Mittelposition‘ des Menschen, die dieser als Mikrokosmos hinsichtlich der Schöpfung innehat. Wenn einst im Eschaton die Bewegung („motus“) von Werden und Vergehen zum Stillstand komme, dann werden die Menschen, „bei denen [durch

Christus, BD] die Natur alles Mittleren vollendet ist“, zur Unsterblichkeit auferstehen: Der in Christus ‚erhobene‘ Mensch führe so den Makrokosmos mit allen Kreaturen zur Vollendung. Cusanus verweist in dieser Textpassage¹⁰ auf alle anderen Lebewesen („alia animalia“), die der Mensch, hier ganz real gedacht, in sich enthalte. Die Kreaturen gehen daher nicht verloren. Denn die seelisch-sensitiven Kräfte der Tiere seien vollkommen im auferstandenen Menschen geborgen, „cum homo sit ipsorum perfectio“.¹¹

Diese Idee des Cusanus von der endzeitlichen ‚perfectio‘ des Kosmos, die mit der Auferstehung des Menschen zugleich die ‚Substanz‘ aller Lebewesen umfasse, steht im Gegensatz zur biblischen Apokalyptik¹² und ihrer mittelalterlich-dominanten Deutungstradition. Dies soll zunächst durch einige Aussagen zentraler Kirchenväter verdeutlicht werden. So vertreten Albertus Magnus, Thomas von Aquino und Bonaventura die Lehre von der endzeitlichen Zerstörung des ‚alten‘ Kosmos, den nach thomistischer Deutung des zweiten Petrusbriefes (2 Petrus 3) ein Weltenbrand vernichten wird.¹³ Diese ‚annihilatio mundi‘-Lehre wird übrigens auch von der protestantischen Orthodoxie der Frühen Neuzeit vertreten.¹⁴ Nach Bonaventura fallen die Seelen der Tiere und Pflanzen am Ende notwendig der Vernichtung anheim. Denn in seiner Schrift ‚Itinerarium mentis in

- 6 „[M]e converto ad hanc arborem nucum magnam et excelsam [...]“ Die Kontemplation der Naturkräfte des Nussbaums führt den Betrachtenden hier zu folgender Einsicht: „Sed tu, deus meus, es vis absoluta et ob hanc natura naturarum omnium.“ Vgl. Cusanus: De visione dei VII 22-26, zit. VII 22, 8 u. VII 24, 12f. In: Nicolai de Cusa De visione dei. Hg. v. Heide D. Riemann. Hamburg 2000, S. 24-27, zit. S. 24 u. 26. Ein weiteres cusanisches Pflanzenbild sei hier exemplarisch angefügt: In spezifischer Weiterführung der augustianischen Lehre von den Spuren der Trinität in der Schöpfung demonstriert Cusanus am Beispiel der Rose, dass der dreieinige Gott in dieser Blume wie in jedem Geschöpf als dessen jeweiliges Urbild präsent sei. Wie die Rose im Akt des Sehens notwendig ‚dreieinig‘ wahrgenommen werde, nämlich als ‚rosa in potentia‘ und ‚rosa in actu‘ sowie zudem in der Verknüpfung von ‚rosa in potentia‘ und ‚rosa in actu‘, so werde in diesen Aspekten des Sehens der Rose zugleich die göttliche Trinität als Grundsignatur und ‚Wesen‘ der Schöpfung erkennbar. Vgl. dazu Cusanus: Trialogus de possessio 47-49. In: Nicolai de Cusa Trialogus de possessio. Dreiergespräch über das Können-Ist. Lateinisch – Deutsch. Hg. v. Lothar und Renate Steiger. Hamburg 1991, S. 56-61, vgl. dazu auch S. 105.
- 7 Cusanus: De docta ignorantia III 229-230, S. 56-59. In: Nicolai de Cusa De docta ignorantia. Liber tertius. Die belehrte Unwissenheit. Buch III. Hg. v. Hans Gerhard Senger. Mit einem Anhang zur Geschichte der Überlieferung der Docta ignorantia von Raymond Klibansky. Lateinisch – Deutsch. Hamburg 1977, hier S. 58f. Die angesprochene Problematik der Religionen in ihrem Verhältnis zueinander berührt sich thematisch mehrfach mit dem späteren cusanischen Werk ‚De pace fidei‘.
- 8 Cusanus: De docta ignorantia III 230, S. 58f.
- 9 Vgl. Cusanus: De docta ignorantia III 232, S. 260-263. Zur geistlichen Geburt Christi in den Herzen der Menschen vgl. zudem die von Hagencord angeführte Weihnachtspredigt des Cusanus aus dem Jahre 1444: Sermo CCLXXX, Nr. 8, hierzu Rainer Hagencord: Diesseits von Eden. Verhaltensbiologische und theologische Argumente für eine neue Sicht der Tiere. Mit einem Geleitwort von Jane Goodall. Regensburg, 4. Aufl. 2009 (2005), S. 172f.
- 10 „Nam etsi diceretur, quod cessante motu generationis et corruptionis perfectio universi absque resurrectione esse non potest, cum natura media humana sit pars una essentialis universi, sine qua universum non solum perfectum sed nec universum esset, et quod propter hoc necessarium sit, si aliquando cessat motus, totum universum perire aut homines ad incorruptibilitatem resurgere, in quibus omnium mediorum natura completa est, ita ut alia animalia non sit necesse resurgere, cum homo sit ipsorum perfectio, – aut si resurrectio eapropter futura diceretur, ut totus homo retributionem condignam meritorum a deo iusto recipiat: tamen adhuc super omnia necessarium est Christum deum et hominem credi, per quem solum natura humana ad incorruptibilitatem potest pervenire.“ Cusanus: De docta ignorantia III 232, S. 58-61. Ein zentraler Gedanke dieses Textabschnitts findet sich in zugespitzter Formulierung auch in ‚De beryllo‘: „[I]n se homo reperit [...] omnia creata.“ Cusanus: ‚De beryllo‘ 6, 9f. In: Nicolai de Cusa De beryllo. Über den Beryll. Hg. v. Karl Bormann. Lateinisch – Deutsch. Hamburg 1987, S. 6. Zu den Anklängen dieser Cusanus-Stelle insbesondere an Johannes Eriugena und Meister Eckhart vgl. auch die Nachweise in den Anmerkungen ebd., S. 94f. Eriugena- und Eckhart-Rezeptionen des Cusanus werden im vorliegenden Beitrag im Weiteren mehrfach thematisiert.
- 11 Cusanus: De docta ignorantia III 232, S. 60.
- 12 Zur ‚Schreckenstheologie‘ der Johannes-Apokalypse vgl. auch Wilhelm Schmidt-Biggemann: Philosophia perennis: Historische Umriss abendländischer Spiritualität in Antike, Mittelalter und Früher Neuzeit. Frankfurt a.M. 1998, S. 533ff.
- 13 Vgl. dazu Kurt Flasch: Philosophie hat Geschichte. Bd. 1: Historische Philosophie. Beschreibung einer Denkart. Frankfurt a.M. 2003, S. 25ff., S. 29ff., S. 33.
- 14 Vgl. auch Flasch: Philosophie hat Geschichte, Bd. 1, S. 33f.

Deum' billigt Bonaventura ihnen nur eine an den Körper gebundene Seele zu. Als sichtbare ‚Spuren‘ und ‚Spiegel Gottes‘ seien die Tiere allein dazu geschaffen, die Seele des Menschen „zum ewigen Gott“, „in Deum aeternum“, zu führen.¹⁵ Auch Thomas von Aquino misst den Tieren keine ‚höheren‘ Seelenfunktionen zu. Thomas vertritt im Wesentlichen die Auffassung des Aristoteles, die Tiere seien vernunftlose Wesen¹⁶, wenn gleich sie, so Thomas, nach göttlicher Ordnung streben. Da aber keine Seelentätigkeit der Tiere ohne den Körper erfolge, vergehe die Seele der Tiere mit deren Körpern.¹⁷ So gibt es in den Himmels-Szenarien des Thomas von Aquino, wie auch in Dantes ‚Paradiso‘, weder Tiere noch Pflanzen.¹⁸ Die thomistische Seelenlehre wirkt gemeinsam mit der Sicht des Augustinus in ‚De civitate Dei‘ weithin traditionsbildend, denn Augustinus rückt zudem Leben und Tod der Tiere unter den Aspekt des Nutzens für den Menschen.¹⁹ Nach Albertus Magnus schließlich vervollkommnet die menschliche Seele die in ihr enthaltenen vegetativen und sensitiven Anteile, indem sie deren Funktionen gänzlich neu organisiert. Dadurch erfolge eine spezifische Hinordnung und Umstrukturierung der ‚unteren‘ sensitiven und vegetativen Kräfte auf die ‚höheren‘ Funktionen der vernunftbegabten menschlichen Seele hin.²⁰

Wie diese knappe Umschau ergibt, entfaltet Cusanus

schon in ‚De docta ignorantia‘ im Blick auf Tiere und Pflanzen eine deutlich optimistischere Eschatologie. Die Lehre von der Tierseele wird jedoch in weiteren cusanischen Texten wesentlich markanter profiliert. Dies gilt zunächst für die Schrift ‚De theologicis complementis‘.²¹ Hier widmet sich Cusanus einer philosophischen Analyse der Physiologie des Wolfsauges. Als Grundlage für das Sehen des Wolfes habe Gott den Augen des Tieres ein spezifisches Licht anerschaffen: „in visu lupi est lumen“.²² Dieses Licht entspricht der noch bis ins 17. Jahrhundert gültigen, u.a. auf Platons ‚Timaios‘ basierenden physiologischen Theorie, nach der im Auge das Element des Feuers real vorhanden sei.²³ Denn ohne Licht im Innern des Auges, das sich im Akt des Sehens mit äußeren Lichtquellen verbindet, schien der Vorgang des Sehens nicht erklärbar. In diesem Sinn enthält nach Augustinus „das Auge ein Licht, das beim Sehen aus dem Auge austritt“. Die wahrgenommenen Objekte werden, so Augustinus, „auf das Auge und von dort auf die Seele“ übertragen.²⁴ Auch Johannes Scotus Eriugena (ca. 810 – ca. 877), dessen Hauptwerk ‚De divisione naturae‘ (‚Periphyseon‘) Cusanus bekannt ist,²⁵ identifiziert das angeblich im Auge vorhandene Licht als Ursache des Sehaktes.²⁶ Dieses Licht ermöglicht dem Wolf im cusanischen Text die Erkenntnis der ihn umgebenden Welt und ihrer für seine Lebensführung relevanten Strukturen:²⁷ Der Wolf

15 Bonaventura postuliert, „quod omnes creaturae istius sensibilis mundi animum contemplantis et sapientis ducunt in Deum aeternum“. Bonaventura: Itinerarium mentis in Deum II, 11. In: Bonaventura: Itinerarium mentis in Deum – Der Pilgerweg des Menschen zu Gott. Lateinisch – Deutsch. Hg. v. Marianne Schlosser. Mit einer Einleitung von Paul Zahner. Berlin 2004, S. 46.

16 Zur aristotelischen Position vgl. u.a. Gary Schneider: Anthropocentrism and its Discontents. The Moral Status of Animals in the History of Western Philosophy. Pittsburgh 2005, hier bes. S. 55-92.

17 Vgl. Thomas von Aquino: Summa contra gentiles II, 82. In: Thomae Aquinatis Summae contra gentiles libri quattuor. Gesamtausgabe in einem Band. Lateinisch und Deutsch. Zweiter Band. Buch II. Hg. v. Karl Albert und Paul Engelhardt. Darmstadt, 3. Aufl. 2009, S. 390-399. Seine Argumentation in diesem Kapitel fasst Thomas wie folgt zusammen: „Sic igitur patet quod nulla operatio animae brutalis potest esse absque corpore. Ex quo de necessitate concludi potest quod anima brutalis cum corpore intereat.“ Thomas von Aquino, Summa contra gentiles, hier S. 398.

18 Bernhard Lang, Collen McDannell: Der Himmel. Eine Kulturgeschichte des ewigen Lebens. Frankfurt a.M. 1990, S. 122 u. 162. Dantes Verhältnis zum Thomismus ist allerdings insgesamt differenzierter zu sehen als in der Forschung lange Zeit behauptet. Zu dieser Diskussion vgl. u.a. Kurt Flasch: Nachwort. In: Erich Auerbach: Dante als Dichter der irdischen Welt. Berlin, New York 2001 (1929), S. 229.

19 Vgl. Augustinus: De civitate dei I, 20. In: Aurelius Augustinus: Vom Gottesstaat (De civitate dei). 2 Bde. München, Zürich 1977f., Bd. 1, S. 38f. Augustinus wendet sich im Zuge seiner Argumentation hier u.a. auch gegen die Manichäer und deren (aus seiner Sicht unsinnige) Weigerung, Pflanzen zu töten.

20 Trotz unbestritten im Menschen vorhandener sinnlich-vegetativer Seelenanteile ist nach Alberts Auffassung die menschliche Seele gerade auch in sinnlich-vegetativer Hinsicht grundlegend anders strukturiert als die Tier- bzw. Pflanzenseele. Vgl. dazu Edmund Runggaldier: Die menschliche Seele bei Albertus Magnus. Ein nicht-reduktionistischer Beitrag zum Leib-Seele-Problem. Münster 2010, S. 16 sowie zum Vergleich mit anderen Lebewesen bes. S. 49-52.

21 Cusanus: De theologicis complementis. In: Nicolai de Cusa Opuscula II. Hg. v. Heide D. Riemann und Karl Bormann. München 1994, S. 5-86. Auf diese Schrift und das in ihr enthaltene Motiv des Wolfsauges verweist Flasch: Nikolaus von Kues. Geschichte einer Entwicklung, S. 625.

22 Cusanus: De theologicis complementis, S. 8f., zit. S. 9.

23 Zur Physiologie des Sehens vgl. für diese Tradition grundlegend Platon: Timaios 45b-e, 46a-e, 47a-c. In: Platon: Timaios. Griechisch/Deutsch. Hg. v. Thomas Paulsen und Rudolf Rehn. Stuttgart 2009, S. 76-83. Zur Virulenz dieser physiologischen Theorie in der Bildlichkeit barocker Lyrik vgl. Hans-Georg Kemper: Deutsche Lyrik der frühen Neuzeit. Bd. 3: Barockmystik. Tübingen 1988; zu Friedrich Spee und Catharina Regina von Greiffenberg hier S. 86ff.

24 Vgl. Gudrun Schleusener-Eichholz: Das Auge im Mittelalter. 2 Bde. München 1985, Bd. 1, zit. S. 59f.

25 Vgl. hierzu auch die weiteren Hinweise auf Eriugena im hier vorliegenden Cusanus-Teil dieses Beitrags. Der ‚Periphyseon‘-Text enthalte, so Cusanus, Kühnes und Ungewohntes. Eriugenas Werk soll daher, wie die Schriften Meister Eckharts, nach Ansicht des Cusanus nur von den „Verständigen und Wissenden“ rezipiert werden. Vgl. Richard Heinzmann: Philosophie des Mittelalters. 3. Aufl. 2008, S. 136.

26 Vgl. Schleusener-Eichholz: Das Auge im Mittelalter, Bd. 1, S. 63f.

27 Deshalb sei beispielsweise die zum Zweck der nächtlichen Jagd gesteigerte Lichtkraft im Wolfsauge dem Licht des menschlichen Auges überlegen. Vgl. hierzu auch Nicholas of Cusa: Complementary Theological Considerations (De Theologicis Complimentis). In: Nicholas of Cusa: Metaphysical Speculations. Six Latin Texts. Translated into English by Jasper Hopkins. Minneapolis 1998, S. 747-787, hier S. 777, A. 9.

sei daher fähig, ‚seine Welt‘ sinnlich wahrzunehmen und sie in einem rationalen Sinn zu verarbeiten. Von der Lichtkraft im Auge des Wolfes schließt Cusanus auf das menschliche Erkenntnisvermögen.²⁸ Die Differenz der menschlichen Erkenntniskraft bestehe im Vergleich zum Tier in der universalen Weite des menschlichen Erkenntnishorizonts. Diesen weiten Horizont vermag das dem menschlichen Intellekt innewohnende Licht ebenso ‚auszuleuchten‘, wie das Licht im Wolfsauge das für die Existenz des Tieres erforderliche Sehen ermögliche. Ergänzend spricht Cusanus in der Schrift ‚De veneratione sapientiae‘ den Tieren Anteil an ‚Begriffen‘ („notiones“) und an ‚Weisheit‘ zu, da sie einander innerhalb ihrer Art zu erkennen vermögen. So halte beispielsweise ein Schwein ein anderes Schwein für den Ausbund an Schönheit.²⁹

In seinem Werk ‚Idiota de mente‘ (‚Der Laie über den Geist‘) billigt Cusanus den ‚höheren‘ Tierarten die Fähigkeit der ‚Unterscheidung‘, der ‚discretio‘, zu.³⁰ Diese Verstandeskraft sei zwischen den sinnlich-vegetativen Seelenvermögen einerseits sowie den vernunft-haften und zur geistigen Schau befähigenden Seelenkräften andererseits angesiedelt.³¹ Die ‚discretio‘ eigne nicht nur dem Menschen, sondern offensichtlich auch den Seelen der Hunde,³² und Cusanus betont: „omnis discretio ex ratione est“.³³ Die Argumentation ist hier an

Thesen des im Text genannten Philon von Alexandria angelehnt.³⁴ Cusanus bewegt sich zudem erkennbar im Kontext von Meister Eckharts Rezeption arabischer Philosophie, denn in Eckharts Avicenna-Rezeption wird den Tieren Anteil am Vernunftvermögen zugeschrieben.³⁵ Im Sinne des bereits erwähnten frühmittelalterlichen Naturphilosophen und Origenes-Kenners Johannes Eriugena vertritt Cusanus in diesem Kontext die Idee der ‚mens‘ als einer ‚substantia viva‘,³⁶ einer ‚lebendigen Substanz‘. Im Menschen belebe die ‚mens‘-Kraft als Seele den Leib. Sie entfalte vegetatives und sinnliches Leben, die rationalen und intellektuellen Kräfte sowie die Fähigkeit zur geistig-intelligiblen Schau. Mittels all dieser im ‚mens‘-Vermögen ‚eingefalteten‘ Seelen- und Geisteskräfte nähern sich die Geschöpfe der ‚unendlichen Substanz‘ an.³⁷ Außer dem Menschen partizipieren auch die Tiere sowie, in geringerem Maße, die Pflanzen bei Cusanus an der unendlich gedachten ‚substantia viva‘. Mithin rückt die gesamte Natur in eine erweiterte Erlösungsperspektive. Das von Cusanus adaptierte neuplatonische Schema von Ausgang und Rückkehr gilt, im Anklang an Eriugena und Origenes, nicht nur für die menschliche Seele, sondern für die gesamte sinnliche Welt: Die „allbelebte Natur“ entfalte daher eine „vitale Dynamik“.³⁸

Im Spätwerk ‚De ludo globi‘ recurriert Cusanus schließ-

- 28 „[...] in mente est lumen veritatis, per quod mens est et in quo intuetur se et omnia, sicut in visu lupi est lumen, per quod est visus et in quo lupus videt omne, quod videt. Si lupo, ut venationem facere queat pro vita sua conservanda, lumen tale deus oculis concreavit, sine quo nocturne tempore victum quaerere non posset, non deficit deus naturae intellectuali, quae ex venatione veritatis pascitur, quin lumen illud sibi necessarium concrearet.“ Cusanus: De theologicis complementis, S. 8f.
- 29 Im Rekurs auf den Pythagoras-Schüler Epicharm (ca. 540-459 v. Chr.) greift Cusanus die in ‚De complementis theologicis‘ entfaltete Argumentation nochmals erweiternd auf, vgl. dazu Flaschs Hinweise zur ‚Biophilosophie‘ des Cusanus, Flasch: Nikolaus von Kues. Geschichte einer Entwicklung, S. 626f.
- 30 Cusanus: Idiota de mente 80-83. In: Nicolai de Cusa Idiota de mente. Der Laie über den Geist. Lateinisch – Deutsch. Hg. v. Karl Bormann. Hamburg 2002, S. 34-37, hier S. 36.
- 31 Cusanus: Idiota de mente 80, 12-15, S. 34.
- 32 Cusanus: Idiota de mente 82-83, S. 36f. Im Bereich frühneuzeitlicher Zoologie wird diese Ansicht des Cusanus im folgenden Jahrhundert durch Conrad Gesner (1516-1565) gestützt, indem dieser feststellt, „der Hund könne auch ein Ding bey sich erwegen und ermesen, gleich als ob er vernünftig wäre [...]“. Vgl. die Einzeledition von Gesners Hundekapitel: Von den Hunden und dem Wolf. Allgemeines Thier-Buch von 1669 mit den Holzschnittillustrationen dieser Ausgabe. Hg. v. Gerhild Tieger. Berlin 2008, hier S. 30. Der hier wiedergegebene deutschsprachige Auszug stammt aus dem Werk ‚Gesnerus redivivus‘ von 1669; diesem Text liegt wiederum Gesners ursprünglich in lateinischer Sprache verfasste ‚Historia animalium‘ (1551-1558) zugrunde.
- 33 Cusanus: Idiota de mente 83, 6-7, S. 36.
- 34 Cusanus: Idiota de mente, ebd.
- 35 Vgl. Kurt Flasch: Meister Eckhart. Die Geburt der „Deutschen Mystik“ aus dem Geist der arabischen Philosophie. 2. Aufl. München 2008, S. 132.
- 36 „Mens est viva substantia, quam in nobis interne oqui et iudicare experimur et quae omni vi alia ex omnibus viribus spiritualibus, quas in nobis experimur, infinitae substantiae et absolutae formae plus assimilatur. Cuius officium in hoc corpore est corpus vivificare, et ex hoc ‚anima‘ dicitur.“ Cusanus: Idiota de mente 80, 8-12, S. 34. Zu Eriugena vgl. hier Flasch: Das philosophische Denken im Mittelalter, S. 162-176.
- 37 Cusanus: Idiota de mente, ebd.; zu den Seelen der Tiere und ihrer Unsterblichkeit vgl. auch Eriugena: Periphyseon. De divisione naturae III 39ff. In: Eriugena: Periphyseon (The Division of Nature). Translation by I.P. Sheldon-Williams. Revised by John J. O’Meara. Montreal 1987, S. 373-379. Zudem schwingen hier Anschauungen Eckharts mit, auf dessen Denkfiguren Cusanus häufig recurriert, meist ohne den Namen des ‚Häretikers‘ zu nennen; vgl. dazu u.a. Flasch: Meister Eckhart. Die Geburt der „Deutschen Mystik“ aus dem Geist der arabischen Philosophie, S. 152; zu Eckhart und Cusanus vgl. auch Georg Steer: Der Aufbruch Meister Eckharts ins 21. Jahrhundert. In: Theologische Revue Nr. 2, 106 (2010), S. 89-100.
- 38 Zu Eriugena vgl. Flasch: Das philosophische Denken im Mittelalter, hier S. 174f. Wie Eriugena, so konterkariert auch Cusanus aus dieser Sicht der Natur die offizielle kirchliche Doktrin von der Sterblichkeit der Tierseele. Durch die spezifische Qualität der dem Menschen eigenen mens-Kraft entfaltet der Mensch bei Cusanus zudem sein schöpferisches Vermögen. Gleichfalls im Rekurs auf das mens-Konzept entwickelt auch der italienische Renaissance-Philosoph Marsilio Ficino die Idee des Menschen als eines der Natur ähnlichen Schöpfers, der unter anderem als ‚deus animalium‘ wirke, indem der Mensch im Sinne Ficanos die Tiere sanft regiere und sie belehre. Zum Vergleich von Cusanus und Ficino siehe hier Thomas Sören Hoffmann: Philosophie in Italien. Wiesbaden 2007, S. 104.

lich auf die Idee der ‚anima mundi‘.³⁹ Eine wichtige Voraussetzung des Konzepts der cusanischen ‚Weltseele‘ bildet die frühere Schrift ‚Idiota de mente‘. Denn hier vermutet die von Cusanus favorisierte Figur des ‚Laien‘ die Identität der aristotelischen ‚natura‘ und der platonischen ‚anima mundi‘ mit Gott: „Ego autem nec animam illam nec naturam aliud esse conicio quam deum omnia in omnibus operantem, quem dicimus spiritum universorum.“⁴⁰ Diese Sicht basiert, neben Thierry von Chartres, auf Eriugenas pantheistischem Denken nahestehenden Konzept der ‚Selbst-Erschaffung‘ Gottes in der Natur.⁴¹ Als weitere Quelle fungiert hier für Cusanus das sog. ‚Corpus hermeticum‘, eine Sammlung nicht-christlich religiöser Schriften, die in Mittelalter und Früher Neuzeit als geheime Lehren des (fiktiven) ‚Hermes Trismegistos‘ gelten.⁴² Das von dem italienischen Renaissance-Philosophen Marsilio Ficino wieder neu entdeckte und ins Lateinische übertragene ‚Corpus hermeticum‘ wird von christlichen Autoren seit der Spätantike rezipiert.⁴³ Cusanus zitiert seit seinen

Anfängen das ‚Corpus hermeticum‘, das auch ihm als älteste Weisheit und Uroffenbarung gilt, aus der schon Moses und Platon schöpften.⁴⁴ Im ‚Asclepius‘-Buch, dem zweiten Text der hermetischen Schriften,⁴⁵ rückt die Natur in deutliche Affinität zur platonischen Weltseele,⁴⁶ von der es bei Cusanus heißt:

*Illa est sensitiva anima in sensitivis, vegetativa in vegetativis, elementativa in elementis, quae, si desinit vegetare arborem aliquam aut vivificare brutum, non tamen propterea desinit esse, ut de anima hominis dictum est.*⁴⁷

Mit Anklängen auch an spätere Konzepte des Paracelsus und Tommaso Campanellas lebt hier nach Cusanus die eine Weltseele substanziell gleichermaßen in den Elementen wie in Pflanzen, Tieren und Menschen. Bei allen Lebewesen bestehe deshalb die Seele nach dem Tod in der einen Weltseele fort, indem sie in dieser kosmischen ‚Universalseele‘ aufgehe.⁴⁸

Zum Abschluss des ersten Untersuchungsteils sollen nun einige cusanische Denkansätze skizziert werden,

- 39 Vgl. dazu auch bereits Cusanus: De docta ignorantia II 166. In: Nicolai de Cusa De docta ignorantia II. Die belehrte Unwissenheit. Buch II. Hg. v. Hans Gerd Senger. Hamburg 1977, S. 98f.: „Plato enim mundum animal dixit. Cuius animam absque immersione deum si concipis, et multa horum, quae diximus, tibi clara erunt.“ „Platon hat ja die Welt als Lebewesen bezeichnet. Faßt man dessen Seele als Gott – jedoch ohne dass er in ihr aufgeht –, so wird vieles von dem Gesagten klar.“ Vgl. ebd.
- 40 „Ich vermute, daß weder jene Seele noch die Natur etwas anderes sind als Gott, der alles in allem wirkt und den wir den Geist des Alls nennen.“ Cusanus: Idiota de mente 145, 7-9. In: Nicolai de Cusa: Idiota de mente. Der Laie über den Geist. Lateinisch – Deutsch. Hg. v. Karl Bormann. Hamburg 2002, S. 108f.
- 41 Neben mannigfachen Verbindungen cusanischen Denkens mit Augustinus, Gerson und Pseudo-Dionysius bestehen auch hier deutliche Affinitäten zu Eriugena, vgl. Hans-Gerd Senger: Mystik als Theorie bei Nikolaus von Kues. In: Peter Koslowski (Hg.): Gnosis und Mystik in der Geschichte der Philosophie. Zürich, München 1988, S. 111-134, bes. S. 127. Der im 9. Jahrhundert wirkende Johannes Eriugena gilt weithin als der originellste und radikalste Denker unter den christlichen Neuplatonikern, vgl. Jens Halfwassen: Plotin und der Neuplatonismus. München 2004, S. 169. Eriugena übersetzt Texte der griechisch-östlichen Tradition (Ps.-Dionysius Areopagita, Gregor von Nyssa u.a.) und ist in seinem Denken zudem durch Plotin und Proklos inspiriert. Auch mit Schriften des Origenes ist Eriugena in der lateinischen Übersetzung des Rufinus vertraut. Vgl. Flasch: Das philosophische Denken im Mittelalter. Von Augustin zu Machiavelli. Stuttgart 1986, S. 165f. sowie S. 173. Aufgrund seines Hauptwerks ‚De divisione naturae‘ (Über die Einteilung der Wirklichkeit, ca. 867), dem Eriugena auch den griechischen Titel ‚Periphyseon‘ gibt, gerät der Autor noch zu Lebzeiten unter Häresieverdacht. Mit Rekursen auf diese Schrift werden insbesondere im späten 12. und frühen 13. Jahrhundert ‚pantheistische‘ Ideen verbreitet, vgl. dazu Johannes Fried: Das Mittelalter. Geschichte und Kultur. München 2009, S. 289f. Diese pantheistische Rezeption führt 1225 zur Verbrennung von Eriugenas Schriften. Von ‚Periphyseon‘ ist lediglich eine Handschrift erhalten (heute British Museum, London); sie stammt aus der Bibliothek des Nikolaus von Kues und weist handschriftliche Einträge des Kardinals auf. Cusanus sieht u.a. seine Kritik an der Einseitigkeit aristotelisch-rationalen Denkens durch Eriugena bestätigt. Vgl. Kurt Flasch: Geschichte der Philosophie in Text und Darstellung. Bd. 2: Mittelalter. Stuttgart 1982, S. 165.
- 42 Vgl. Corpus hermeticum. Übersetzt und kommentiert von Jens Holthausen. 2 Bände. Stuttgart 1996.
- 43 Zur frühchristlichen Rezeptionsgeschichte vgl. Harry Sheppard: Art. ‚Hermetik‘. In: Reallexikon für Antike und Christentum 14 (1988), Sp. 780-808. Seit dem 13. Jahrhundert wird der mittelalterliche Platonismus durch Texte der hermetischen Tradition mit profiliert. Zur Hermetik-Rezeption bei Cusanus vgl. A. Minazzoli: L’héritage du Corps hermétique dans la philosophie de Nicolaus de Cues. In: La Ciudad di Dios. Madrid 205 (1992), S. 101-122.
- 44 Vgl. Flasch: Nikolaus von Kues. Geschichte einer Entwicklung, S. 23. Auch das sog. ‚Buch der 24 Philosophen‘, das im Mittelalter gleichfalls als ein Werk des ‚Hermes Trismegistos‘ gilt, faktisch aber Texte von Plotin, Proklos, Ps.-Dionysius, Eriugena u.a. enthält, wird von Cusanus als hermetische Quelle angeführt, vgl. ebd. Die hermetischen Schriften sind allerdings spätantiken Ursprungs, was noch bis weit in die frühe Neuzeit hinein unbekannt bleibt.
- 45 Das Asclepius-Buch ist der einzige Text des ‚Corpus hermeticum‘, der vor der Übersetzung der hermetischen Schriften durch Marsilio Ficino (1463) im lateinischen Westen bekannt war. Cusanus besaß ein Manuskript der ältesten lateinischen ‚Asclepius‘-Übersetzung, vgl. dazu sowie zu den ‚Hermes Trismegistos‘-Zitaten in cusanischen Texten die beiden Darstellungen „L’Editio princeps dell’Asclepius nell’ Opera di Apuleio“ und „Cardinale Nicolò da Cusa divulgatore di Ermete, ‚Padre dell’ Eresia““. In: Sebastiano Gentile, Carlos Gilly: Marsilio Ficino e il ritorno di Ermete Trismegisto. Marsilio Ficino and the Return of Hermes Trismegistus. Firenze, Amsterdam 1999, S. 121f., S. 262-265.
- 46 Auch Cusanus sucht, dem Denken Ficanos vergleichbar, christliche und platonisch-hermetische Lehren assimilierend zu verbinden.
- 47 „Jene [Seele der Welt] ist wahrnehmende Seele in den wahrnehmenden, vegetative in den vegetativen [Pflanzen], elementative in den Elementen; wenn sie aufhört, irgendeinen Baum zu ernähren oder ein Tier lebendig zu machen, so hört sie deswegen dennoch nicht auf zu sein, wie es von der Seele des Menschen gesagt wurde.“ Cusanus: Dialogus de ludo globi, 40, 12-15. In: Nicolai de Cusa Dialogus de ludo globi. Gespräch über das Globusspiel. Lateinisch – Deutsch. Hg. v. Gerda von Bredow. Hamburg 1999, S. 42f.
- 48 Vgl. dazu Flasch: Nikolaus von Kues. Geschichte einer Entwicklung, S. 597f. Diese Sicht des Cusanus steht auch im Einklang mit der Auffassung des arabischen Aristoteles-Interpreten Averroes (1126-1198), der in seiner Auslegung von ‚De anima‘ jede ‚individuelle Seele‘ als ‚Vereinzelung einer Universalseele‘ begreift; in dieser Universalseele gehe die einzelne Seele nach dem Tod wieder auf. Vgl. zu Averroes in diesem Kontext Paul Richard Blum: Giordano Bruno. München 1999, S. 11.

die evolutionärem Denken zumindest nicht grundsätzlich widersprechen.⁴⁹ Nach Cusanus tritt der Mensch nicht als ‚Intellect‘-begabtes Wesen in die Welt. In seinen frühen Entwicklungsstadien, als Same und Embryo, verfüge er lediglich über vegetative Seelenfunktionen: „Quare vegetativam virtutem in embryone natura seu mundi anima exercet sicut in aliis vitam vegetativam habentibus [...]“⁵⁰ Erst nach den Samen- und Embryo-Stadien entfalte sich aus der Anerschaffung der ‚anima intellectuali‘ das substantielle Geistwesen des Menschen.⁵¹ Die Entwicklung des Einzelmenschen und – darin gespiegelt – der Menschheit sieht Cusanus zudem eng mit der Kosmogenerie verknüpft. Das christliche Konzept der ‚creatio ex nihilo‘ impliziert für Augustinus, dass durch Gottes einmaligen Schöpfungsakt ‚alles gleichzeitig geschaffen‘ sei.⁵² Die Schöpfungsmaterie enthalte demnach, so Augustinus, die Keimkräfte aller künftigen Lebewesen.⁵³ Dieses augustiniische Schöpfungskonzept auf der Basis präexistenter Samen ersetzt Cusanus durch ein anderes, ‚biologisches‘ Modell des Universums. Die Entfaltung des Kosmos und der Lebewesen vollzieht sich nach Cusanus aus den in der ‚Urschöpfung‘ geschaffenen Elementen der Materie und der Verwirklichung ihrer Möglichkeiten. Sukzessive entwickeln diese sich auf das Ganze des Universums hin fort. Cusanus impliziert hier sozusagen eine von Gott bewirkte ‚evolutive Kosmogenerie‘⁵⁴. Diese vollziehe sich durch Transforma-

tionen von Körperlichkeit in Geistigkeit sowie von Geistigkeit in Körperlichkeit, denn die ‚höheren‘ Lebensstufen seien bereits in den ‚niederen‘ Stufen verborgen:

Unde vegetativus spiritus in sua tenebrositate occultat intellectualem, et eius quaedam signa apparent in brancis ad sustentandum, foliis et cortice ad fructum tutandum. Plura tamen signa intellectualia in animalibus experimur, ubi clarior est ipse spiritus. Nam in sensu, deinde magis in imaginatione, adhuc amplius in ratione clarior et propinquius signa experimur intellectualis vigoris. Adhuc inter ratiocinantia animalia clariora signa providentiae in hominibus quam aliis animalibus existunt; ex quibus ibi conicimus lucidiorem intelligentiam. Sic quidem in intelligentiis affirmamus sensibilem naturam occultari atque absorberi in luce intellectuali.⁵⁵

In ‚De coniecturis‘ heißt es in anderer Perspektivierung zudem von den Tieren:

Nam non tantum animal locum mutat, ut necessarium nutrimentum colligat, sed et ideo etiam, ut animae operationes perficiat. Nec animal unum aliud vincit volatu, cursu industriaque eo tantum, quia his eget conservanda eius complexio, sed et quia haec et spiritus exquirat.⁵⁶

Der zweite Teil der Untersuchung widmet sich der bisher kaum erforschten Cusanus-Rezeption im protestantischen Spiritualismus. Auf Seiten der Reformation genießt Cusanus einige Sympathie.⁵⁷ Denn er gehörte lange Zeit der einflussreichen Gruppierung der Kon-

49 Vgl. dazu auch bereits Rudolf Haubst: Der Evolutionsgedanke in der cusanischen Theologie. In: Nicolò Cusano agli inizi del mondo moderno. (Atti del Congresso internazionale in occasione del V centenario della morte di Nicolò Cusano. Bressanone, 6-10 settembre 1964. Pubblicazioni della Facoltà di Magistero dell'Università di Padova), Firenze 1970, S. 295-307.

50 „Daher übt beim Embryo die Natur oder die Weltseele die vegetative Kraft aus wie bei den anderen Wesen, die das vegetative Leben haben [...]“ Cusanus: Dialogus de ludo globi 43,16-18. In: Nicolai de Cusa Dialogus de ludo globi. Gespräch über das Globusspiel. Lateinisch – Deutsch. Hg. v. Gerda von Bredow. Hamburg 1999, S. 46f. Zu ersten ‚evolutionären‘ Denksätzen bei dem vorsokratischen Philosophen Anaximander vgl. zudem Oliver Betz, Heinz-R. Köhler (Hg.): Die Evolution des Lebendigen. Eine Einführung. In: Dies. (Hg.): Die Evolution des Lebendigen. Tübingen 2008, S. 9-21, S. 13.

51 Bei Cusanus heißt es hier: „Dum enim est embryo in utero matris, nondum est regnum proprium; sed creata anima intellectuali quae creando imponitur regnum fit regem habens proprium et homo dicitur.“ Vgl. Cusanus: Dialogus de ludo globi 43, 6-8, S. 44f.

52 Zum augustiniischen Verständnis des ‚creavit omnia simul‘ (Sirach 18,1 nach der Vulgata-Übers.) vgl. Haubst: Der Evolutionsgedanke in der cusanischen Theologie, hier S. 297.

53 Der Begriff der Simultanschöpfung erscheint bei Augustinus in diesem Sinn abgeschwächt. Um nämlich die im Genesis-Bericht verbürgte Vorstellung von einer Abfolge im Schöpfungsverlauf prinzipiell zu erhalten, adaptiert Augustinus in diesem Kontext zugleich die stoische Lehre von den Keimgründen, den ‚rationes seminales‘, so dass auch Augustinus bereits zu einer gewissen Idee von ‚Entwicklung‘ gelangt, die jedoch gegenüber der entsprechenden Denkfigur des Cusanus deutlich eingeschränkt ist. Vgl. hierzu Kurt Flasch: Augustin. Einführung in sein Denken. Stuttgart, 3. Aufl. 2003, S. 265f.

54 Vgl. dazu Rudolf Haubst: Der Evolutionsgedanke in der cusanischen Theologie, S. 300f., 306f.

55 „Daher verbirgt der pflanzliche Geist in seiner Dunkelheit den des Verstandes, und nur gewisse Zeichen werden in den Ranken zum Festhalten, in den Blättern und in der Schale zum Schutze der Frucht sichtbar. Mehr Zeichen des Verstandes finden wir bei den Tieren, wo der Geist schon heller ist; denn in den Sinnen, noch mehr in der Vorstellungskraft und noch ausgedehnter in der Vernunft erkennen wir heller und deutlicher die Zeichen der Verstandeskraft. Bei den mit Vernunft begabten Lebewesen wieder gibt es bei den Menschen hellere Zeichen des Voraussehens als bei den übrigen. Daher vermuten wir hier eine lichtvollere Intelligenz. So behaupten wir weiter, daß bei den reinen Geistern die sinnliche Natur im Licht des Verstandes verborgen und verschlungen ist.“ Cusanus: De coniecturis 123, 7-18. In: Nicolai de Cusa De coniecturis. Mutmaßungen. Lateinisch – Deutsch. Hg. v. Josef Koch und Winfried Happ. Hamburg, 3. Aufl. 2002, S. 146f.

56 „Ein Tier wechselt nicht nur dazu seinen Ort, um die notwendige Nahrung zu sammeln, sondern auch, um die Tätigkeiten seiner Seele zu vollenden. Ein Tier übertrifft das andere nicht nur deswegen im Flug, im Lauf oder im Fleiß, weil die Erhaltung seines Körperzustandes dessen bedarf, sondern auch, weil sein Geist danach strebt.“ Cusanus: De coniecturis 121, 3-8, S. 142f.

57 Vgl. u.a. Harald Schwaetzer: Nikolaus von Kues und Martin Luther. In: Harald Schwaetzer (Hg.): Der Traum Europas. Kultur und Sozialität als Aufgabe. Ein interdisziplinäres Symposium. Regensburg 2000, S. 265-268.

ziliaristen an, die die Abschaffung des Papstamtes anstrebten.⁵⁸ Dies misslang am Ende nur knapp. Cusanus hatte freilich zuvor die Seiten gewechselt. Trotz mancher Vorbehalte wegen dieses Rückzugs wird Cusanus vor allem im sog. ‚linken‘, radikalen Flügel der Reformation geschätzt. Spiritualisten und Täufer stilisieren ihn zum ‚Propheten des Protestantismus‘.⁵⁹ Die Cusanus-Rezeption der Spiritualisten wird durch eine heute kaum beachtete cusanische Schrift forciert, die den Titel trägt: ‚Coniectura de ultimis diebus mundi‘ (‚Mutmaßungen über die letzten Tage der Welt‘).⁶⁰ Die hier artikulierte Endzeiterwartung des Cusanus trifft sich, wie sich im Folgenden zeigen wird, auf frappierende Weise mit den im Spiritualismus kursierenden chiliastischen Vorstellungen und Berechnungen.

Zunächst jedoch einige grundlegende Bemerkungen zum Begriff und Konzept des ‚Spiritualismus‘: Dieser Terminus wird im vorliegenden Beitrag als Sammelbegriff für radikal-religiöse Personen und Gruppierungen verwendet, die sich von der lutherischen Reformation abspalten und in der Folgezeit meist eigene religiöse Bewegungen ausbilden.⁶¹ Auch die in Forschungen zur englischen Literatur- und Religionsgeschichte nach dem Niedergang der ‚Church of England‘ als ‚Dissenter‘ und ‚Nonkonformisten‘ bezeichneten Personen und Gruppierungen⁶² subsumiere ich im Folgenden unter

dem Begriff des Spiritualismus. Kennzeichnend für die Spiritualisten ist eine kirchenkritische Haltung, die bis zur völligen Ablehnung der amtskirchlichen Institution und der von ihr verwalteten Sakramente reichen kann. Der Akzent liegt auf einer subjektiven, inneren Frömmigkeit und mithin auf der ‚Gott-Unmittelbarkeit‘ des Einzelnen, der daher keiner kirchlichen Vermittlungsinstanz bedarf. Die frühneuzeitlichen spiritualistischen Strömungen wirken bis ins 17. und 18. Jahrhundert fort.⁶³ Dies betrifft den kirchenfernen deutschen Radikalpietismus⁶⁴ ebenso wie verwandte englische Strömungen dieser Zeit, zum Beispiel das Philadelphiertum⁶⁵ und die Quaker. Viele spiritualistische Nonkonformisten der Frühen Neuzeit sind Gelehrte, die eine möglichst weite Verbreitung ihrer Ideen intendieren. Im Kontext ihres Chiasmus verkünden sie den angeblich unmittelbar bevorstehenden Anbruch des tausendjährigen Reiches auf Erden und propagieren zudem die ‚Apokatastasis panton‘, die sog. ‚Wiederbringung Aller‘. Im Sinne dieser auch im Protestantismus in der ‚Confessio Augustana‘ als ‚häretisch‘ verurteilten Lehre des Origenes erwarten die Spiritualisten am Ende der Zeiten nicht nur die Rettung aller Menschen, sondern eine umfassende ‚Allversöhnung‘ durch die Rückkehr aller Kreaturen und Dinge in Gott, von dem die irdisch-kosmische Natur, einschließlich der Tiere, einst ihren Ausgang nahm.⁶⁶

58 Zu den großen Reformkonzilien des 15. Jahrhunderts sowie zum Konziliarismus im Kontext des Konzils von Basel und Florenz, dem Cusanus als Teilnehmer angehört, vgl. Kurt Flasch: Nikolaus von Kues. Geschichte einer Entwicklung, hier bes. S. 213f. Im Jahre 1436 wechselt Cusanus aus kirchenpolitischen Erwägungen von der konziliaristischen zur papalistischen Partei. Später wird dann der seit seiner Studienzeit mit Cusanus befreundete einstige Konziliarist Enea Silvio Piccolomini als Pius II. zum Papst gewählt. Vgl. Flasch: Nikolaus von Kues. Geschichte einer Entwicklung, zu Pius II. S. 240ff., hier S. 240. Zu Cusanus als Freund der Humanistenpäpste Nikolaus V. und Pius. II. vgl. auch Flasch: Das philosophische Denken im Mittelalter. Von Augustin zu Machiavelli. Stuttgart 1986, S. 540f.

59 Stephan Meier-Oeser: Die Präsenz des Vergessenen. Zur Rezeption der Philosophie des Nicolaus Cusanus vom 15. bis zum 18. Jahrhundert. Münster 1989, S. 91ff., hier S. 94.

60 Cusanus: Coniectura de ultimis diebus mundi. In: Nicolai de Cusa Opuscula I. Hg. v. Paul Wilpert. Hamburg 1959, S. 91-99.

61 Zum Spiritualismus vgl. u.a.: Gustav-Adolf Benrath: Die Lehrentwicklung im Rahmen der Konfessionalität. Die Lehre der Spiritualisten/Die Lehre der Täufer. In: Carl Andresen (Hg.): Handbuch der Dogmen- und Theologiegeschichte. Bd 2. Göttingen 1980. S. 560-664; Hans-Jürgen Goertz: Religiöse Bewegungen in der Frühen Neuzeit. München 1993, zum Spiritualismus hier S. 36ff., 89ff., 129ff.; Kaspar von Greyerz: Religion und Kultur. Europa 1500-1800. Göttingen 2000, hier u.a. S. 244-247.

62 Vgl. dazu u.a. von Greyerz: Religion und Kultur, S. 264-266.

63 Zur Verortung spiritualistischer Denker des 16. und 17. Jahrhunderts im historischen ‚Vorfeld‘ des Pietismus vgl. aus kirchengeschichtlicher Sicht etwa Martin Brecht: Die deutschen Spiritualisten des 17. Jahrhunderts. In: Ders. (Hg.): Geschichte des Pietismus. Bd. 1: Der Pietismus vom 17. bis zu frühen 18. Jahrhundert. Göttingen 1993, S. 205-240.

64 Der Begriff des ‚radikalen Pietismus‘ wird in der neueren theologischen und literaturwissenschaftlichen Pietismusforschung weithin zur Kennzeichnung kirchenferner, spiritualistisch orientierter Personen, Gruppierungen und Konzepte im Bereich des Pietismus verwendet. Zur Begriffsbestimmung vgl. u.a. Hans Jürgen Schrader: Literaturproduktion und Büchermarkt des radikalen Pietismus. Johann Henrich Reitz‘ „Historie Der Wiedergeborenen“ und ihr geschichtlicher Kontext. Göttingen 1989, sowie Hans Schneider: Der radikale Pietismus im 17. Jahrhundert. In: Martin Brecht (Hg.): Geschichte des Pietismus. Bd. 1: Der Pietismus vom 17. bis zu frühen 18. Jahrhundert. Göttingen 1993, S. 391-437.

65 Zum Begriff des Philadelphiertums vgl. auch Schrader: Literaturproduktion, S. 63ff. Bei den englischen Philadelphiern handelt es sich um eine an Jacob Böhme orientierte radikal-religiöse Strömung, die von John Pordage und Jane Lead geführt wird. Die englischen Philadelphier stehen in vielfacher, enger Verbindung zu den deutschen radikalen Pietisten und ihren spiritualistisch geprägten Anschauungen, vgl. dazu Burkhard Dohm: Poetische Alchimie. Öffnung zur Sinnlichkeit in der Hohelied- und Bibeldichtung von der protestantischen Barockmystik bis zum Pietismus. Tübingen 2000, bes. S. 131-185 sowie ders.: Böhme-Rezeption in England und deren Rückwirkung auf den frühen deutschen Pietismus: Jane Lead und das Ehepaar Petersen. Erscheint in: Wilhelm Kühlmann/Friedrich Vollhardt (Hg.): Offenbarung und Episteme. Zur europäischen Wirkung Jakob Böhmes im 17. und 18. Jahrhundert. Berlin/New York 2011 (im Druck).

66 Zu chiliastischen Erlösungskonzepten sowie zur Rezeption der origenistischen Apokatastasis-Lehre in spiritualistischen und radikalpietistischen Kreisen vgl. Burkhard Dohm: ‚Götter der Erden‘: Alchemistische Erlösungsvisionen in radikalpietistischer Poesie. In: Antike Weisheit und kulturelle Praxis. Hermetismus in der Frühen Neuzeit. Göttingen 2001, S. 189-204.

Im Kontext chiliastischer Endzeitspekulationen finden sich in spiritualistischer Literatur Verweise auf die schon erwähnte cusanische Schrift ‚Coniectura de ultimis diebus mundi‘ aus dem Jahre 1471.⁶⁷ Cusanus spekuliert hier, wie in Sermo 23 vom 1. Januar 1441,⁶⁸ über das Datum des Jüngsten Tages. In kühner Weise verbindet Cusanus zu diesem Zweck Konzepte der neuplatonistischen Einheitsphilosophie, der negativen Theologie des Pseudo-Dionysius und der apokalyptischen Prognose. Interessant ist nun, dass Cusanus das Ende der Weltzeit für die Jahre um 1700 berechnet, denn in spiritualistischen Kreisen kursieren ganz ähnliche Schätzungen. Noch im radikalen Pietismus, dessen Blütezeit exakt in die prognostizierte Zeit um 1700 fällt, fungiert Cusanus deshalb als Zeuge der hier von vielen unmittelbar erwarteten Endzeit.⁶⁹

Im Folgenden wende ich mich exemplarisch dem deutschen Spiritualisten Valentin Weigel (1533-1588) sowie dem englischen Nonkonformisten John Everard zu. Weigel und Everard gelten als zentrale Vertreter des mystischen Spiritualismus. Beide sind, wie ich zeigen werde, maßgeblich durch Cusanus geprägt. Ab 1609 erscheinen Weigels Manuskripte postum im Druck. Der Autor gilt fortan aus lutherisch-orthodoxer Sicht als Inbegriff des ‚Ketzers‘. Weigel nimmt, wie Cusanus, wichtige Einflüsse aus Mystik, Neuplatonismus und Hermetik auf. Er rekurriert auf Johannes Tauler und die spätmittelalterlich-mystische ‚Theologia Deutsch‘ sowie auf Meister Eckhart und Paracelsus.⁷⁰ Durch die Koinzidenztheorie und die damit verbundene mathematico-theologische Symbolik ist Cusanus im protestantischen Spiritualismus in paradigmatischer Weise bei Weigel präsent. Dass dieser die Ideen des Cusanus rezipiert, ist

durch terminologische Übereinstimmungen und gedankliche Anknüpfungen gesichert. In seinem ‚Dialogus de Christianismo‘ gestaltet Weigel den von ihm favorisierten fiktiven Dialogpartner nach dem Muster der zentralen Laien-Figuren cusanischer Dialoge.⁷¹ Im Weigelianismus, und besonders bei Weigels Schüler Benedict Biedermann, treten cusanische, neuplatonisch-hermetische, paracelsische und kabbalistische Konzepte ebenso klar hervor wie bei Weigel selbst. Insbesondere Weigels Text ‚Von der Seligmachenden erkenntnis Gottes‘ ist von cusanischem Denken durchdrungen. Cusanus, aber auch Paracelsus sowie das ‚Corpus hermeticum‘ klingen hier deutlich an. In Weigels Denken erscheint der Mensch als alchemistische ‚quinta essentia‘ aller Elemente und Kreaturen. Dem durch Cusanus variierten ‚Mikrokosmos‘-Modell vergleichbar, trägt auch bei Weigel der Mensch „die ganze Welt samt allen Geschöpfen“ in sich selbst.⁷² Der im Schöpfungsvorgang zuletzt entstandene Mensch bildet mithin für Weigel, im Anschluss an Paracelsus, ein ‚Extract‘ und ‚Kondensat‘ der Materialität aller Kreaturen. Für Weigel ergibt sich daraus eine modifizierte, quasi-‚evolutive‘ Lesart der göttlichen Schöpfung, indem sich der Mensch im Progress der ‚creatio‘ aus allem vor ihm Geschaffenen entfaltet:

Also ist der sterbliche Mensch aus der Welt und ist in der Welt, und die Welt ist in ihm. Ehe Adam gemacht wurde, lag er verborgen in allen Geschöpfen im Firmament und Elementen und in allen Tieren, Fischen, Vögeln, Gewächsen etc. Aus allen hat Gott gezogen das fünfte Wesen [die ‚quinta essentia‘, BD]. Dieses ist die materia und Erdenkloß, daraus Adam gemacht wurde [...]. Also hat Adam alles, was die große Welt hat, doch in einer anderen Form und Gestalt, als ein lebendiger, natürlicher Mensch.⁷³

67 Eine frühere Fassung dieser Schrift aus dem Jahr 1446 ist nicht erhalten. Vgl. Flasch: Nikolaus von Kues. Geschichte einer Entwicklung, S. 91.

68 Cusanus: Sermo XXIII. In: Nicolai de Cusa Opera omnia: Sermones I (1430-1441). Hg. v. Rudolf Haubst. Hamburg 1991, S. 359-389. Zu dieser Predigt des Cusanus vgl. auch Flasch: Nikolaus von Kues. Geschichte einer Entwicklung, S. 91.

69 Dies gilt beispielsweise für die vom Spiritualismus inspirierten radikalpietistischen Gelehrten Johann Wilhelm Petersen und Gottfried Arnold. So verweist Arnold in seiner einflussreichen ‚Unpartheyischen Kirchen- und Ketzer-Historie‘ (Nachdruck Hildesheim 1967, S. 1113b) auf die eschatologische Schrift des Cusanus.

70 Weigels spiritualistische Schriften wirken in ihrer mystischen, neuplatonischen und paracelsisch-hermetischen Profilierung im radikalen Pietismus des 17. und 18. Jahrhunderts deutlich nach. Vgl. dazu etwa Gottfried Arnold: Unpartheyische Kirchen- und Ketzer-Historie [...]. I.1.2. Franckfurt am Mayn 1729 (Reprograf. Nachdruck Stuttgart 1967), S. 1088-1113.

71 Meier-Oeser: Die Präsenz des Vergessenen, S. 96 u. 148f.

72 Vgl. dazu János Bruckner: Angelus Silesius und Nikolaus von Kues: Kusanisches im ‚Cherubinischen Wandersmann‘. In: Euphorion 64 (1970), S. 143-166, hier S. 146. Zum Stand der Forschungsdiskussion um Weigels Autorschaft vgl. zudem Horst Pepperl: Einleitung. In: Valentin Weigel: Seligmachende Erkenntnis Gottes. In: Valentin Weigel – Sämtliche Schriften. Neue Edition. Hg. v. Horst Pepperl. Bd. 9, S. XI-XLVI, hier S. XXVIII.

73 Weigel: Gnothi seauton. In: Siegfried Wollgast: Valentin Weigel. Ausgewählte Werke. Berlin 1977, S. 165-212, hier S. 180. Vergleichbar heißt es in einer weiteren Schrift Weigels: „[A]us allen Geschöpfen ist Adam gezogen, und alle Geschöpfe liegen in ihm.“ Valentin Weigel: Der Güldene Griff. In: Siegfried Wollgast: Valentin Weigel, S. 365-450, zit. S. 370.

74 Weigel: Gnothi seauton, S. 179.

In der weiteren Schöpfungsentwicklung erweist sich Gott nach Weigels spiritualistischer Auffassung als eine den Menschen wie die Natur gleichermaßen durchdringende Lebenskraft. Im deutlichen Anklang an Cusanus heißt es dazu in Weigels Schrift ‚Vom Ort der Welt‘, Gott sei „ein Centrum“ und „ein Circkel aller Geschöpffen“, er sei sowohl ihr Mittelpunkt als auch ihr Umkreis. Demnach sei Gott „in allen Creaturen“, und er umschließe zugleich alle Geschöpfe: Es möchte „auch eine Mücke nicht ausserhalb Gott[es] leben [...]“ Da Gott auch in den Geschöpfen sei, begehren nach Weigel „[a]lle Geschöpfe in ihnen selbst [...] in Gott [zu wohnen, BD].“⁷⁵ Diese Vorstellung des ‚Ruhens‘ aller Kreaturen in Gott wird in spiritualistischer Literatur vielfach aufgegriffen. Verbreitet ist hier vor allem das endzeitliche Motiv des ‚Friedens der Tiere‘, das sich beispielsweise bei der von Weigel und vom Weigelianismus inspirierten Lyrikerin Anna Ovena Hoyers findet. Im Vergleich zur biblischen Vorlage, der Friedensvision des Jesaja (hier 11,7)⁷⁶, setzt Hoyers in ihrem Gedicht ‚Posaunenschall‘ in aufschlussreicher Weise neue Akzente:

Das Wild ist zahm /
 Man sieht das Lam /
 Bey Wölf‘ und Bähren weiden.
 Der Löw‘ frisst Hew /
 Das Vieh ohn schew /
 Geht frey dabey ohn leiden.⁷⁷

Besonders betont wird hier, über Jesaja hinausgehend, die endzeitliche Erlösung der Tiere, die Hoyers in Differenz zur biblischen Vorlage im Sinne ihrer spiritualistisch geprägten Schöpfungsauffassung profiliert. Der endzeitlichen Erlösung des Menschen vergleichbar werden in Hoyers Text auch die Tiere ausdrücklich von Angst und Leiden befreit, auch ihre irdische Knechtung endet mithin in paradiesischer Freiheit.

So verwundert es kaum, dass die protestantische Orthodoxie in scharf polemischer Weise gegen Weigel und die Weigelianer sowie gegen Hoyers Stellung bezieht. Dies äußert sich hier nicht nur durch die übliche Verkettung kirchenkritisch-spiritualistischer Auffassungen. Vielmehr wird auch die persönliche Haltung der Spiritualisten gegenüber den Tieren massiv attackiert. Vergleicht man die anti-weigelianischen Polemiken in lutherisch-orthodoxen Streitschriften, so zeigt sich ein gleichbleibendes ‚Argumentationsmuster‘ gegen die Weigelianer. In einer um das Jahr 1700 verfassten rückschauenden Polemik zählt beispielsweise der Lutheraner Johann Heinrich Feustking die Poetin Hoyers zum „Weigelianische[n] Unkraut“. Hoyers sei, so Feustking, schließlich „eine Pythagorea geworden / indem sie kein lebendiges Vieh schlachten lassen / lauter Aaß und abgestandene stinckende Fische gegessen; ja sie hat eigene Hunde darzu gehalten / worauff [sie, BD] Leuse und Flöhe / [gesetzt, BD], damit ja keine getödtet werden möchten [...]“.⁷⁸

Diese ‚Vorwürfe‘ bilden, wie gesagt, einen festen Bestandteil des anti-weigelianischen Diskurses der lutherischen Orthodoxie.⁷⁹ Hoyers sei, so Feustking, eine ‚Platonistin‘ und, schlimmer noch, eine „Pythagorea“⁸⁰. Die Weigelianer werden demnach von der lutherischen Kirche durchaus als Anhänger eines den Pythagoreern zugeschriebenen Vegetarismus wahrgenommen. Ihre Weigerung, Tiere zu Nahrungszwecken zu töten, bietet freilich im polemischen Diskurs willkommene Gelegenheit zu persönlicher Diffamierung.

Zu den wichtigsten Spiritualisten Englands zählt der gelehrte Neuplatoniker⁸¹ und Alchimist, Theologe und Cusanus-Kenner John Everard (ca. 1582 – ca. 1640). Im Zuge seiner Tätigkeit als Übersetzer verfügt Everard über einen ähnlichen Quellenfundus wie Valentin Weigel.⁸² In Affinität zu Weigels Interessen übersetzt er

75 Valentin Weigel: Vom Ort der Welt. Ein nützliches Tractätlein [...]. Halle 1613, S. 46, 59, 90f.

76 Zur hier gleichfalls relevanten eschatologischen Deutungstradition des aus dem 9. Jahrhundert stammenden, im Mittelalter sehr verbreiteten apokryphen Ps.-Matthäus-Evangeliums vgl. Hubertus Lutterbach: „Tiere – In allem gehorsam wie Mönche ...“. Die Vorstellung vom kosmischen Frieden im Christentum. In: Saeculum 51 (2000), S. 294-331, hier S. 323ff.

77 Anna Ovena Hoyers: Posaunenschall. In: Dies.: Geistliche und Weltliche Poemata. Hg. v. Barbara Becker-Cantarino. Tübingen 1986, S. 181-230, zit. S. 193.

78 Zur Darstellung Hoyers vgl. Johann Heinrich Feustking: Gynaecium haeretico fanaticum, Oder Historie und Beschreibung Der falschen Prophetinnen / Qvækkerinnen / Schwärmerinnen / und andern sectirischen und begeistertsten Weibes=Personen. (Nachdr. der Ausg. Frankfurt und Leipzig 1704.) Hg. v. Elisabeth Gössmann. München 1998, S. 356-361, zit. S. 356, S. 361.

79 Vgl. etwa auch Ehregott Daniel Colberg: Das Platonisch-Hermetische Christenthum [...]. Leipzig 1710 (1690), zum Weigelianismus S. 205-265; eine Feustkings Angriffen überaus ähnliche Argumentation gegen Hoyers und andere, mit ihr verbundene Weigelianer findet sich hier auf S. 245.

80 Feustking: Gynaecium haeretico fanaticum, S. 361.

81 John Everard gilt im 17. Jahrhundert als führender Übersetzer neuplatonischer Texte in England. Vgl. dazu Thomas Wilson Hayes: John Everard and Nicholas of Cusa's ‚Idiota‘. In: Notes and Queries 28 (1981), S. 47-49, hier S. 47.

82 Soweit die von ihm übersetzten Texte nicht bereits im Original in lateinischer Sprache verfasst sind, überträgt Everard sie zumeist nach ihm zugänglichen lateinischen Fassungen ins Englische.

Schriften Taulers und die ‚Theologia Deutsch‘. Er überträgt Texte des Täufers Hans Denck sowie des auch im Blick auf Weigel und Böhme wichtigen Spiritualisten Sebastian Franck.⁸³ Durch Everard wird zudem Ficinos lateinische Übertragung des ‚Corpus hermeticum‘ erstmals in englischer Sprache verfügbar.⁸⁴ Neben seinen Übersetzungen neuplatonisch-hermetischer Quellen sind Everards Übertragungen cusanischer Texte von zentraler Bedeutung. Sie belegen das Cusanus-Interesse in nonkonformistischen Kreisen Englands.⁸⁵ Everard übersetzt folgende cusanische Texte: ‚De visione dei‘ (‚The single Eye‘), ‚Idiota de mente‘ (‚The Idiot in Four Books‘) sowie ‚De dato Patris luminum‘. Übersetzungen des auf Cusanus wie auch auf Weigel einflussreichen Ps.-Dionysius Areopagita kommen hinzu.⁸⁶ Rezeptionen aller hier genannten Werke sind in Everards umfangreichen Predigt-Sammlungen nachweisbar. In diesen unter dem Titel ‚The Gospel-Treasury Opened‘ publizierten Predigten, in denen er Christus mit dem ‚nous‘ oder ‚mind‘ identifiziert⁸⁷, bezieht sich Everard gleichermaßen auf Porphyrios und Plotin sowie auf weitere, neuplatonisch und hermetisch inspirierte Autoren.⁸⁸ Wie Everard betont, erhellen seine Predigten und seine Übersetzungen einander gegenseitig, „giving further light to each other“.⁸⁹ Everard leistet

einen zentralen Beitrag zur Anglisierung mystisch-spiritualistischer Anthropologie vom späten Mittelalter bis ins 17. Jahrhundert. Er bereitet damit auch die fruchtbare Aufnahme Jacob Böhmes in England vor. Aus der Sicht kirchlicher wie staatlicher Autoritäten gilt Everard als besonders gefährlich, weil er mit seiner hohen Bildung und Gelehrtheit zugleich eine größtmögliche Breitenwirkung seiner radikal-religiösen Ideen intendiert. Denn er wendet sich, wie er selbst betont, an Adlige und Gelehrte ebenso wie an weite bildungsferne Bevölkerungskreise.⁹⁰

Everards Predigten enthalten einen aufschlussreichen Text über den 148. Psalm.⁹¹ Wie der Autor hier vermerkt, wird diese Predigt von seinen Gegnern als Everards massivste theologische Provokation verstanden.⁹² Im Text geht es zunächst um das Thema des Gotteslobs, das alle Kreaturen und Dinge der Natur dem Schöpfer weitaus williger spenden als der Mensch,⁹³ der doch angeblich allein über höhere, spirituelle Seelenvermögen sowie über Sprache und weitere sinnliche Ausdruckskräfte verfüge. Gott aber höre den Gesang der Sterne⁹⁴. Sein Wille vollziehe sich im Wachsen und Blühen der Bäume und im Fallen ihrer Blätter ebenso unmittelbar wie im Wachsen und Altern

- 83 Everards Übersetzung von Sebastian Francks Schrift ‚Vom Baum des Wissens guots und boeses‘ (1538) findet sich in Teilen als Manuskript in der Cambridge University Library: MS Dd. 12. 68 unter dem Titel: ‚The Tree of Knowledge of Good and Evil and The Tree of Life‘ (1638). Das Cambridge Konvolut enthält zudem eine Version von Everards Übertragung der ‚Theologia Deutsch‘, vgl. Nigel Smith: *Perfection Proclaimed: Language and Literature in English Radical Religion 1640-1660*. Oxford 1989, S. 115. Die Druckfassung von Everards ‚Theologia Germanica‘-Übersetzung enthält in Anhängen – neben von Everard übersetzten Texten des Ps.-Dionysius Areopagita, des Mystikers Tauler und des Täufers Denck – auch eine wahrscheinlich von Everard stammende gelehrte Darstellung und Systematisierung verschiedener philosophischer Seelenkonzeptionen, vgl. John Everard: *Theologia Germanica*. Or, *Mysticall Divinitie: A Little Golden Manuall* [...]. London 1648, S. 151-166.
- 84 Vgl. Hayes: *Nicholas of Cusa and Popular Literacy in Seventeenth Century England*. *Studies in Philology* 4.1 (1987), S. 80-94, hier S. 90. Everards Übersetzung des ‚Corpus hermeticum‘ stammt aus dem Jahr 1650. Ich zitiere im Folgenden nach der zweiten Auflage: John Everard: *Hermes Trismegistus, His Divine Pymander of Hermes Mercurius Trismegistos in Seventeen Books. Together with his Second Book Called Asclepius, Containing fifteen Chapters, with a Commentary*. Translated [...] out of the original into English [...]. London 1657. Everard übersetzt sehr wahrscheinlich beide Texte nach Marsilio Ficinos lateinischer Übertragung in der Ausgabe von 1576, vgl. Smith: *Perfection Proclaimed*, S. 121.
- 85 Vgl. dazu auch Verena Olejniczak Lobsien: *Skeptische Phantasie. Eine andere Geschichte der frühneuzeitlichen Literatur*. München 1999, S. 83.
- 86 Vgl. ebd. Smith: *Perfection Proclaimed*, S. 112ff. Zum Pantheismus-Vorwurf gegen Everard vgl. Smith: *Perfection Proclaimed*, S. 114, zum Familismus-Verdacht, der gleichfalls im Zuge seiner Übersetzungstätigkeit entsteht, vgl. auch Christopher W. Marsh: *The Family of Love in English Society, 1550-1630*. Cambridge 1994, S. 237. Der Spiritualist Giles Randall ist Herausgeber von Everards ‚De visione dei‘-Übersetzung (1646). Zu den weiteren Cusanus-Übersetzungen Everards vgl. auch Smith: *Perfection Proclaimed*, S. 120f. sowie T. Wilson Hayes: *The seventeenth century translation of Nicholas of Cusa's ‚De dato Patris luminum‘*. In: *The Journal of Medieval and Renaissance Studies* 11 (1981) 1, S. 113-136.
- 87 Vgl. Allison P. Coudert: *The Impact of the Kabbalah in the Seventeenth Century. The Life and Thought of Francis Mercury van Helmont (1614-1698)*. Leiden, Boston, Köln 1999, S. 186.
- 88 Eine Sammlung von Everards Predigten erscheint postum zunächst unter dem Titel: *Some Gospel-Treasury Opened* [...]. 2 Parts. London 1653, dann erneut mit modifiziertem Titel: *The Gospel-Treasury Opened*. London 1657 sowie in einer weiteren Auflage von 1659. Zum Einfluss der von Everard übersetzten Texte auf seine Predigten vgl. auch Smith: *Perfection Proclaimed*, S. 132ff.- Im Folgenden zitiere ich nach John Everard: *The Gospel-Treasury Opened: Or The Holiest of all Unvailing: Discovering yet more the Riches of Grace and Glory, to the Vessels of Mercy: Unto whom only it is given to know [...] the excellency of Spirit above Word* [...]. In *Several Sermons preached* [...]. London 1657.
- 89 Everard: *Gospel-Treasury*. First Part, S. 414.
- 90 Wegen der Verbreitung seiner radikal-religiösen Einstellungen muss der in Cambridge promovierte Everard schon früh seine dortige akademische Tätigkeit als ‚Lecturer‘ aufgeben, vgl. Smith: *Perfection Proclaimed*, S. 111.
- 91 Dieser Text trägt den Titel ‚The Plus Ultra of the Creatures‘, vgl. Everard: *Gospel-Treasury*. Second Part, S. 167-185.
- 92 Vgl. dazu Everard: *Gospel-Treasury*. Second Part, S. 178.
- 93 Zum verwandten Thema des ‚Betens der Tiere‘ vgl. etwa auch das im Mittelalter wirkungsreiche apokryphe Ps.-Matthäus-Evangelium, dazu Hubertus Lutterbach: ‚Tiere – In allem gehorsam wie Mönche ...‘. Die Vorstellung vom kosmischen Frieden im Christentum. In: *Saeculum* 51 (2000), S. 294-331, hier S. 323.
- 94 Everard schließt hier an das Buch Hiob (38,7) an.

des Menschen.⁹⁵ Everard sieht hier alle Kreaturen und Dinge – von den Sternen über die Pflanzen und Tiere bis zu den Steinen – in einer ihnen jeweils eigenen Unmittelbarkeitsrelation zu Gott. Dieser Sichtweise Everards vom je unmittelbaren Gottesbezug der Kreaturen liegen deutlich cusanischen Impulse zugrunde:⁹⁶ Alle Löwen ‚leonisieren‘, sie sprechen Gott ein löwenartiges Gesicht zu.⁹⁷ Diese schon eingangs zitierte Aussage ist Teil der cusanischen Konzeption vom ‚Sehen Gottes‘ in der von Everard übersetzten Schrift ‚De visione dei‘. In Everards Übertragung heißt es zudem in einer weiteren einschlägigen Textpassage, wer Gottes Blick kontemplieren, werde wahrnehmen („shall perceive“), dass ‚Gottes Sehen‘ stets allen Geschöpfen mit gleicher Sorgfalt zugewandt sei, denn Gottes Blick „takes as particular notice of the least creature, as it doth of the greatest, and of the whole universe.“⁹⁸ Im Sinne von ‚De visione dei‘ vermag der Mensch nach der cusanischen Theorie der kontemplativen Schau an der Blickweise Gottes zu partizipieren. Exemplifiziert wird dies am Beispiel der Betrachtung des schon erwähnten Nussbaums, der in seinem Samen die ‚Naturkraft‘ Gottes berge. In der Schau der Stille, „in the silence of Contemplation“,⁹⁹ die in der Betrachtung des Nussbaums von der sinnlichen Wahrnehmung zur spirituellen Kontemplation führe, erkenne das Ich Gott als „the nature of all natures“: Als ‚Natur aller Naturen‘ sei Gott in diesem Sinn „alles in allem“, „all things in all things“.¹⁰⁰ Diese Idee fungiert in ihrer cusanischen Prägung als ein zentrales Leitmotiv in Everards spiritualistischem Denken. In weitergehender Vertiefung findet Everard dieses Ideenkonzept in der von ihm übersetzten cusanischen

Schrift ‚De dato Patris luminum‘: Gott sei, so Cusanus, „die universale Seinsgestalt aller Gestalten“¹⁰¹. Alle Geschöpfe haben daher Anteil an Gottes absoluter Gestalt, und zwar, jeweils ihrer Art entsprechend, die Engel in ihrer Engelhaftigkeit („angeleitas“), die Menschen in ihrer Menschhaftigkeit („humanitas“) und die Löwen in ihrer Löwenhaftigkeit („leoninitas“).¹⁰² Das von Cusanus mehrfach angeführte Tierbeispiel des ‚Löwen‘ ist für den Hermetiker Everard von hohem Interesse. Denn als ‚Kreatur des Lichtes‘ verkörpert der Löwe in der Hermetik die Vorstellung ‚höheren‘ tierischen Lebens.¹⁰³ Die Wesensbestimmung Gottes als ‚alles in allem‘ ist für Cusanus wie für Everard mithin auch im Sinne des ‚Corpus hermeticum‘ zu verstehen. Gott könne, so heißt es im Asclepius-Text, dem zweiten Buch des ‚Corpus hermeticum‘, (im Anschluss an Ps.-Dionysius Areopagita) ‚mit dem Namen aller Dinge und alle Dinge mit dem Namen Gottes genannt werden‘: Denn „all things are God, and from him and his will are all things [...]. [T]he world it self is sensible, and all things that are in it [...]“¹⁰⁴ Diese ‚sensible world‘ und alle Dinge in ihr seien, so kommentiert Everard diesen Gedanken, in einer ‚intelligible world‘ geborgen.¹⁰⁵ Im Kontext dieses auch von Cusanus angeführten Hermetik-Zitats beruft sich Everard mit Cusanus auf Platon, nach dessen ‚Timaios‘ der Mensch ein ‚menschhaftiger Gott‘ und die Welt ein ‚sinnlicher Gott‘ sei.¹⁰⁶ Everard übersetzt Cusanus hier wie folgt: „[God’s, BD] infinite light might shine in sensible things sensibly, in living things vitally, in reasonable things reasonably, & in intelligent things intellectually.“¹⁰⁷

In einem weiteren Predigttext formuliert Everard, Gott

94 Everard schließt hier an das Buch Hiob (38,7) an.

95 Allen aus menschlicher Perspektive stummen, sinnlich nicht begabten bzw. ‚vernunftlosen‘ Kreaturen spricht Everard sogar „a proper kind of religion“ zu (Gospel-Treasury. Second Part, S. 172). Nach Gottes Wort in der Heiligen Schrift verfügen, so Everard, Ameise, Ochse und Esel, aber auch Wind und Meer über moralische Tugenden, die dem Menschen abhanden gekommen seien: Die fleißige Ameise sorgt für den Winter vor (Spr 6,6f.), Ochse und Esel erkennen ihren Herrn, der sie nährt, und sind ihm dankbar (Jesaia 1,3), Meer und Wind erweisen ihrem Herrn Gehorsam (Mk 4,39), vgl. ebd.

96 Zu Cusanus vgl. in diesem Sinn auch die theologisch-systematischen Hinweise bei Hagencord: Diesseits von Eden, S. 178 u. 182.

97 Vgl. Cusanus: De dato Patris luminum 102 sowie Cusanus: De visione dei VI 19, 19f.

98 Everard: The single Eye. The Preface (o.S.); vgl. Cusanus: De visione dei. Praefatio 4, 8-10.

99 Everard: The single Eye, S. 35.

100 Everard: The single Eye, S. 34f.

101 „[...] deus est universalis essendi forma omnium formarum [...]“ Cusanus: De dato Patris luminum 102. In: Nicolai de Cusa Opuscula I. Hg. v. Paul Wilpert. Hamburg 1959, S. 67-87, hier S. 76.

102 Vgl. Cusanus: De dato Patris luminum 102, S. 76f. In Everards Übersetzung finden sich hier die Begriffe ‚Angelinity‘, ‚Humanity‘ und ‚Leoninity‘, vgl. T. Wilson Hayes: A seventeenth-century translation of Cusa’s ‚De dato Patris luminum‘, S. 128.

103 Vgl. dazu Hayes: A seventeenth-century translation of Cusa’s ‚De dato Patris luminum‘, ebd., sowie Frances A. Yates: Giordano Bruno and the Hermetic Tradition. London 1964, S. 192f.; zu den Kreaturen des Lichtes zählen in der hermetischen Tradition neben dem Löwen u.a. auch Adler und Phönix, vgl. Yates, ebd.

104 John Everard: Hermes Mercurius Trismegistus. His Divine Pymander in Seventeen Books. Together with his Second Book, Called Asclepius, Containing fifteen Chapters, with a Commentary. London 1657, hier Second Book: Asclepius, S. 106f.

105 Vgl. Everard: Asclepius, S. 106f. sowie Everards angefügter Asclepius-Kommentar, S. 111-113, hier S. 111.

106 Vgl. Cusanus: De dato Patris luminum 102.

107 Everard: Asclepius, S. 129; vgl. Cusanus: De dato patris luminum 103.

sei "alike apparent in every creature, in regard of himself; yet the accident and matter that clothes God in the creature, hides him from our sight".¹⁰⁸ Everard schreckt nicht davor zurück, Beispiele für diese Gegenwart Gottes in den ‚niedrigsten Kreaturen‘ zu geben: Gott sei in Maus und Frosch (frog), in Fliege (fly), Floh (flea) und Grashalm ebenso gegenwärtig wie für Mose auf dem Berg Sinai.¹⁰⁹ Everard wendet sich hier gegen den Kirchenvater Hieronymus und die Mehrheit der protestantischen Theologen („these litteral Devines“) seiner Zeit: Gott werde durch seine Präsenz in Maus und Kröte („toad“) nicht erniedrigt, sondern erhöht. Denn in Christus sei Gott „[...] the life of lives, the soul of souls [...] He fills all things with his Being“.¹¹⁰ Aus dieser Gegenwart göttlichen Seins in den Seelen aller Kreaturen, die auch Cusanus postuliert, folgert Everard die Verpflichtung des Menschen zu „charity and love to all the creatures, be they ever so base“.¹¹¹

In Fortführung dieses Gedankens spricht Everard allen angeblich ‚vernunftlosen‘ Kreaturen „a proper kind of religion“ zu: Als ‚religiöse Wesen‘ bezeugen („testify“) die Kreaturen die ‚Einheit‘ Gottes. Sie bekennen die ‚Einfachheit Gottes‘ als ‚one simple Essence‘, nämlich „that God is one and can be no more“. Zudem bezeugen sie Gott als „goodness it self“ sowie als „Truth, Entity and Being“, „for all these are one“.¹¹² Da nach Everard die Güte Gottes ‚in‘ den Kreaturen ist, gelten ihm die Tiere als Kanäle („Channels“) Gottes: Indem wir uns den Kreaturen liebend zuwenden, erfahren wir in ihnen Gott als die Quelle („fountain“) ewiger Güte.¹¹³ Gott verstehe, so Everard, „the voice of nature“, die ‚Stimme der Natur‘: In ‚mütterlicher‘ Liebe höre er den Hungerschrei des Raben und sättige das Tier. Den Tieren spricht Everard in diesem Kontext ein reiches Gefühlsleben zu. Deutlich empfinden sie Freude und Leid, und in empathischer Weise vermögen sie – innerhalb ihrer Art – ihre Gefühle wechselseitig zu verstehen: „[T]hey understand one anothers complaints, one anothers singing and rejoicing“. Dies exemplifiziert Everard am Beispiel des Hundes:

„[O]ne Dog understands the voice of another, and so every creature in its kind [...]“. Und von ihrem Schöpfer, den Everard hier als „God of nature“ bezeichnet, begehren, im Anklang an Ps. 145,19, sogar die Löwen ihre Beute: „The Lions seek their prey of God [...]“.¹¹⁴

Das Blöken der Schafe und das Brüllen der Schweine bei ihrer Schlachtung richte sich, so Everard, nicht an den Menschen, sondern unmittelbar an Gott. Denn Gott sei Zeuge dieser Hingabe ihres wertvollen Lebens: „[T]hey cry to God, who is witness of surrendering up their precious lives [...]“.¹¹⁵ Die Hingabe des Lebens der Tiere zur Nahrung des Menschen entspreche, wie Everard einerseits konzidiert, der von Gott gewollten Ordnung. Andererseits aber setzt Everard in diesem angeblich ‚blasphemischen‘ Text die Schlachtung der Tiere in direkte Parallele zur Steinigung des Märtyrers Stephanus, ja sogar zur Kreuzigung Christi: Christus und Stephanus, so Everard, „did not cry more Audible [...] to God“, als es Schafe und Schweine bei ihrer Schlachtung tun. Denn die Tiere geben ebenso unschuldig ihr Leben hin, sie leiden ebenso grausam und ungerecht. In den vom Menschen geschlachteten Kreaturen sieht Everard schließlich den ‚Geist‘ Christi präsent, indem er die Schreie der sterbenden Tiere mit den folgenden, biblisch berichteten Worten Christi am Kreuz identifiziert: „Father, into thy hands I commit [...] my spirit“. Und die geschlachteten Tiere „fall asleep as Steven [der Hl. Stephanus, BD] did, and return to their rest.“¹¹⁶

Everard relativiert das menschliche Vernunftvermögen im Vergleich zu den Tieren, denen er, im Anschluss an die cusanische Schrift ‚Idiota de mente‘, eine eigene Art von ‚reason‘ zuspricht: „[T]hey have not that reason that we have [...]“.¹¹⁷ Wie Everard hier die Kategorie der menschlichen Vernunft deutlich relativiert, so weitet er darüber hinaus den gängigen Kirchenbegriff in spiritulistischer Pointierung aus. Denn Everard erkennt im Menschen nur den geringsten Teil („the least part“) der Kirche Gottes. Diese Kirche nämlich, von der Everard spricht, umfasse als ‚wahrer Tempel Gottes‘ nicht allein

108 Everard: Militia Coelestis, or The Heavenly Host. In: Ders.: Gospel-Treasury. Second Part, S. 3-65, hier S. 18f.

109 Vgl. Everard: Gospel-Treasury. Second Part, S. 54f.; Gott sei auch in Engeln und Heiligen ebenso wie in Teufeln und Fliegen, vgl. ebd.

110 Everard: Gospel-Treasury. Second Part, S. 55.

111 Everard: Gospel-Treasury. Second Part, S. 56f.

112 Everard: Gospel-Treasury. Second Part, S. 172f.

113 Everard: Gospel-Treasury. Second Part, S. 174.

114 Everard: Gospel-Treasury. Second Part, S. 177.

115 Everard: Gospel-Treasury. Second Part, S. 178.

116 Everard, ebd.

117 Everard: Gospel-Treasury. Second Part, S. 179.

den Menschen, sondern schließe alles Geschaffene von den Tieren bis zu den stummen Dingen ein: Sie alle vermögen als Gottes ‚wahre Kirche‘ den Herrn zu preisen.¹¹⁸

Alle Geschöpfe, so resümiert Everard, gehören der gleichen ‚Familie‘ („family“) an wie der Mensch. Der Mensch darf daher in seiner nur ihm möglichen Bosheit die Kreaturen keinesfalls missbrauchen.¹¹⁹ Der protestantische Spiritualist beruft sich in diesem Kontext auf Franziskus von Assisi, denn auch dieser verkünde die ‚Geschwisterlichkeit aller Geschöpfe‘: „I take that to be a godly speech of St. Francis as they call him, for all he was of the Church of Rome“. Wegen dieser Zugehörigkeit zur römischen Kirche werde, so Everard, die schöpfungsfreundliche Haltung des Hl. Franziskus von protestantischen Autoritäten verachtet. Im Vergleich zu diesen „ignorant Devines“, den ‚ignoranten‘ protestantischen Theologen seiner Zeit, sei Franziskus „the better Christian“:¹²⁰ „It was his manner to call all the creatures his Brethren, the Ox [...], the Ass [...], the Dog his Brother: For God is Father of them as well as of thee [...]“.¹²¹ Aus dieser, hier franziskanisch gestützten, spiritualistischen Sicht entfaltet Everard folgende Postulate für das Verhältnis des Menschen zum Tier: „[T]ake heed of abusing any of these thy brethren at thy pleasure, and thinking they were made Only to please and satisfie thee.“ Der Mensch schulde den Tieren ein Höchstmaß an Liebe und Mitleid („compassion“) sowie Barmherzigkeit und Respekt. Er setze sie keinem Zorn, keiner Härte und keinem Fluch aus.¹²² Der Mensch bewahre die Tiere vor Qualen („tortures“), er schlage sie nicht und setze sie keiner sonstigen Grausamkeit („cruelty“) aus.¹²³ Dies schließt für Everard die Forderung des Vegetarismus ein, die er u.a. dem auch von Cusanus angeführten ‚Asclepius‘-Buch des ‚Corpus hermeticum‘

entnimmt. Denn der ‚Asclepius‘-Text endet ausdrücklich mit einem ‚reinen Mahl‘ der Gesprächspartner. Dieses Faktum hebt Everard im Kommentar zu seiner Übersetzung deutlich hervor: Es handle sich hier um „a pure banquet not consisting of flesh“.¹²⁴

Die hier entfaltete spiritualistische Sicht der Tiere setzt sich im deutschen radikalen Pietismus fort. Exemplarisch sei der gelehrte Pietist Johann Wilhelm Petersen genannt. Petersen rezipiert um das Jahr 1700 chiliastische Konzepte des mystischen Spiritualismus und beruft sich dabei u.a. auf Cusanus, Campanella, Weigel und Böhme.¹²⁵ In sein vor allem auf Origenes gründendes kosmisches Apokatastasis-Denken schließt Petersen ausdrücklich die Tiere ein.¹²⁶ Im weiteren Verlauf des 18. Jahrhunderts richten auch die württembergischen Pietisten Johann Albrecht Bengel und Friedrich Christoph Oetinger ihre Erlösungserwartung auf die gesamte Natur. So erwartet Oetinger den endzeitlichen ‚Frieden der Tiere‘ und die ‚Wiederherstellung aller Dinge‘ ‚im ganzen All‘.¹²⁷ Und in Friedrich Gottlieb Klopstocks pietistisch geprägtem Epos ‚Der Messias‘ werden verstorbene Kinder im Himmel freudig von Hunden empfangen. Während die Kinder allmählich in höhere Regionen aufzusteigen vermögen, verbleiben die Hunde mit Freuden im himmlischen ‚Empfangsbereich‘. Denn die Hunde „[gesellen sich, BD] gern zu neu ankommenden Seelen.“¹²⁸

Aus der spiritualistischen Tradition des Pietismus erwachsen zudem weitreichende praktische Konsequenzen. Denn hier liegt der Ursprung der frühen deutschen Tierschutzbewegung, als deren Gründer der pietistische Pfarrer und Vegetarier Christian Adam Dann (1758-1837) gilt. Auf diesen durch Bengel und Oetinger geprägten württembergischen Pietisten geht zudem im frühen 19. Jahrhundert die Gattung der Tierschutz-

118 Everard: Gospel-Treasury. Second Part, S. 181.

119 Everard: Gospel-Treasury. Second Part, S. 184f.

120 Everard: Gospel-Treasury. Second Part, S. 55. Everard bezieht sich auch hier ausdrücklich auf Franziskus von Assisi.

121 Everard: Gospel-Treasury. Second Part, S. 184f.

122 Everard: Gospel-Treasury. Second Part, S. 58.

123 Everard: Gospel-Treasury. Second Part, S. 185 und S. 58.

124 Everard: Hermes Trismegistus. Second Book: Asclepius. Kommentar, S. 127.

125 Vgl. Johann Wilhelm Petersen: Nubes Testium Veritatis de Regno Christi Glorioso [...] 3 Bde. Franckfurt a.M. 1696, vgl. v.a. Bd. 2. Neben Auszügen aus Schriften von Nikolaus von Kues, Tommaso Campanella und den oben angeführten Spiritualisten finden sich hier auch ausführliche Rekurse auf die Waldenser, Sebastian Castellio, Paracelsus, den Spiritualisten Christian Hoburg, die belgische Mystikerin und Böhme-Adeptin Antoinette Bourignon, die englische Philadelphierin Jane Lead und andere. In Buch 2 von ‚Nubes Testium‘ führt Petersen u.a. einschlägige Zitate aus Schriften der Kirchenväter an.

126 Vgl. Johann Wilhelm Petersen: Mysterion Apokatastaseos panton, Das ist: Das Geheimniß Der Wiederbringung aller Dinge [...]. 3 Bde. (o.O.) 1700-1710. Zu dem durch das Blut Christi bewirkten endzeitlichen Heil der Tiere bei Petersen vgl. auch Walter Nordmann: Die theologische Gedankenwelt des pietistischen Ehepaars Petersen. Naumburg (Saale) 1929, S. 12 u.16.

127 Martin Weyer-Menkhoff: Christus, das Heil der Natur. Entstehung und Systematik der Theologie Friedrich Christoph Oetingers. Göttingen 1990, S. 203.

128 Friedrich Gottlieb Klopstock: Der Messias. Bd. 1: Text Hg. v. Elisabeth Höpker-Herberg. Berlin/New York 1974, S.182 (Gesang XVI, VV. 340f.)

Werbeschriften zurück. In seinen Texten spricht Dann den Tieren Leben, Empfindung und das „Verlangen nach Wohlsein“ zu. Die auf Erden vielfach unter Schmerzen und Entbehrungen leidenden Tiere werden, so der Pietist, einst durch Gottes Liebe ihre Freiheit sowie Freude und Genuss erlangen.¹²⁹

Der folgende dritte Teil der Untersuchung wendet sich erneut England zu. Denn das auch cusanisch inspirierte, spiritualistische Denken radikal-religiöser Kreise wird hier von den ‚Cambridge Platonists‘ philosophisch reflektiert. Wichtig ist in diesem Kontext vor allem die mit den Cambridge Platonists verbundene Philosophin und spätere ‚Quaker-Lady‘ Anne Conway¹³⁰: In ihrem einflussreichen ‚Ragley-Circle‘¹³¹ diskutieren Conway und der mit ihr befreundete Neuplatoniker Henry More gemeinsam mit dem Kabbalisten Mercurius van Helmont und dem Quakerführer George Keith¹³² über theosophische, theologisch-philosophische und politische Implikationen radikal-religiöser Bewegungen Englands.¹³³ Conway findet in ihrem philosophischen

Umfeld sowie besonders bei Gottfried Wilhelm Leibniz hohe Beachtung.¹³⁴

Conway erweist sich als ‚späte Geistesverwandte‘ des Cusanus.¹³⁵ In ihrer philosophischen Konzeption konvergieren, wie ich zeigen werde, neuplatonisch-hermetische und nonkonformistisch-spiritualistische Rezeptionen cusanischen Denkens. In ihrer Hauptschrift ‚Principia Philosophiae‘¹³⁶ entfaltet Conway ihre vitalistisch-monistische Denkkonzeption, die erstaunliche Affinitäten zu Cusanus aufweist. Dies betrifft vor allem die cusanischen Konzepte des Unendlichen und des kosmischen Christus.¹³⁷ Vermittelt durch ihren Freund und Arzt Mercurius van Helmont zeigen sich bei Conway auch kabbalistische und paracelsische Denkmuster. Deutlich erkennbar sind Rekurse auf den in der Schule von Cambridge rezipierten Origenes sowie auf Böhme.¹³⁸ Ihre Überzeugung von der Beseelung der Tiere teilt Conway mit dem von Böhme beeinflussten frühen Quakertum um George Fox sowie mit weiteren radikal-religiösen Strömungen Englands im 17. Jahrhundert wie den ‚Ranters‘ und ‚Seekers‘.

129 Christian Adam Dann: Bitte der armen Tiere [...]. Tübingen 1822. In: Martin H. Jung (Hg.): Christian Adam Dann, Albert Knapp: Wider die Tierquälerei. Frühe Aufrufe zum Tierschutz aus dem württembergischen Pietismus. Leipzig 2002, S. 30f. Vgl. in diesem Kontext auch Hans Werner Ingensiep, Heike Baranzke (Hg.): Einführung: „Der Mensch ist, was er isst“. In: Leben – Töten – Essen. Anthropologische Dimensionen. Hg. v. Heike Baranzke, Franz-Theo Gottwald u. Hans Werner Ingensiep. Leipzig 2000, S. 22-66, zu Dann hier S. 44.

130 Zu Conway und ihrer Philosophie vgl. die grundlegende Studie von Sarah Hutton: Anne Conway. A Woman Philosopher. Cambridge 2004. Zu zentralen (neo-)platonischen Einflüssen von Autoren wie Proklos, Plotin, Ficino u. a. sowie durch hermetisches und kabbalistisches Denken auf Conway (und Henry More) vgl. Marjorie Hope Nicolson, Sarah Hutton (Hg.): The Correspondence of Anne, Viscountess Conway, Henry More, and their Friends 1642-1684. Revised Edition with an Introduction and new Material edited by Sarah Hutton. Oxford 1992, hier u.a. S. XXVII.

131 Ort dieser philosophischen Gespräche ist Conways Wohnsitz Ragley Hall. Indem auswärtige Besucher in den Ragley Circle eintreten, verändern sich die dort diskutierten Ideen ebenso wie das Denken der Besucher selbst; zum Ragley-Zirkel als ‚Musterbeispiel‘ philosophiehistorischer Konstellationsforschung vgl. hier auch Martin Mulsow: Zum Methodenprofil der Konstellationsforschung. In: Martin Mulsow, Marcelo Stamm: Konstellationsforschung. Frankfurt a.M. 2005, S. 74-97, sowie Sarah Hutton: Eine Cambridge-Konstellat? Perspektiven für eine Konstellationsforschung zu den Platonikern von Cambridge. In: ebd., S. 340-358, hier bes. S. 353.

132 Zu dem im 17. Jahrhundert einflussreichen Mediziner und Kabbalisten Mercurius van Helmont, der Conway auch ärztlich behandelt, vgl. die umfassende Studie von Allison P. Coudert: The Impact of the Kabbalah in the Seventeenth Century. The Life and Thought of Francis Mercury van Helmont (1614-1698). Leiden, Boston, Köln 1999. Über die Beziehungen von Helmonts zu Conway und dem Quaker Keith sowie zu auffälligen Affinitäten in den Anschauungen von Helmonts und Keiths zu Konzepten John Everards vgl. Coudert: The Impact of the Kabbalah, S. 186.

133 Aus dem weiten Spektrum radikal-religiöser Literatur rezipiert Conway selbst u.a. „the tracts of Behmenists, Familists, Seekers, and Quakers.“ Sie ist vor allem fasziniert von den Schriften Hendrik Niclaes‘, des niederländischen Begründers der ‚Familisten‘, sowie von Jacob Böhmes Werken. Vgl. Marjorie Hope Nicolson, Sarah Hutton (Hg.): The Correspondence of Anne, Viscountess Conway, Henry More, and their Friends, S. 382.

134 Der Kontakt zwischen Leibniz und Conway verläuft überwiegend durch Vermittlung von Helmonts. Zu Conway und Leibniz, der u.a. hinsichtlich des Monadenbegriffs auf Conway rekurriert, vgl. u.a. Albert Heinekamp: Leibniz und die Mystik. In: Peter Koslowski (Hg.): Gnosis und Mystik in der Geschichte der Philosophie. Zürich, München 1988, S. 183-206, hier S. 189 und C. Merchant: The Vitalism of Anne Conway. Its impact on Leibniz’s concept of the Monade. In: Journal of the History of Philosophy 17,3 (1979), S. 255-269.

135 Vgl. auch Lobsien: Skeptische Phantasie, S. 84.

136 Anne Conway: The Principles of the most Ancient and Modern Philosophy. Ed. and with an Introduction by Peter Loftson. The Hague, Boston, London 1982. Nach dieser Ausgabe wird im Folgenden zitiert. Der Titel von van Helmonts lateinischer Übertragung des Conway-Textes, der gleichfalls in dieser Edition wiedergegeben ist, lautet: Principia Philosophiae Antiquissimae & Recentissimae: De Deo, Christo & Creatura; id est De Spiritu & Materia in genere. Quorum beneficio resolvi possunt omnia problemata, quae nec per Philosophiam Scholasticam, nec per communem modernam, nec per Cartesiam, Hobbesianam, vel Spinosianam resolvi potuerunt. Opusculum Posthumum. E Lingua Anglicana Latinitate donatum, cum Annotationibus ex antiqua Hebraeorum Philosophia desumptis. Amsterdam 1690. Conways Werk findet sich in dieser lateinischen Fassung, versehen mit einem Vorwort des Übersetzers van Helmont, in: Franciscus Mercurius van Helmont: Opuscula Philosophica: Quibus Continentur Principia Philosophiae, Antiquissimae Et Recentissimae, Ac Philosophia Vulgaris Refutata. Amsterdam 1690, S. 1-144.

137 Zu Conways christologischer Konzeption, die jedoch in ihrer philosophischen Schrift einen deutlich geringeren argumentativen Stellenwert einnimmt als bei Cusanus, vgl. Kap. IV und V der ‚Principia Philosophiae‘, hier S. 165f. und 167-173, zur Mittlerfunktion Christi zwischen Gott und der Schöpfung vgl. bes. S. 167ff. Im Kontext von Conways monistischer Trinitätslehre erscheint die christlich tradierte Auffassung von der Personalität Christi obsolet, da Christus in Conways System vorwiegend als eine Hypostase Gottes fungiert, vgl. dazu auch Lobsien: Skeptische Phantasie, S. 301f.

138 Conway ist besonders an der Lurianischen Kabbalah interessiert. Zur Mystik des jüdischen Kabbalisten Isaaq ben Salomo Luria Aschkenasi (1634-1572) vgl. Gerold Necker: Einführung in die lurianische Kabbala. Frankfurt a.M. 2008. Auch durch paracelsisch-hermetische und damit verbundene böhmische Denktraditionen ist Conway stark geprägt, vgl. dazu Marjorie Nicolson, Sarah Hutton (Hg.): The Correspondence of Anne, Viscountess Conway, Henry More, and their Friends, S. 72 und S. 381.

Im frühen, chiliastischen Quakertum¹³⁹, dem Conway besonders verbunden ist, wird die ‚Mitgeschöpflichkeit der Tiere‘ deutlich fokussiert. Die Quaker adaptieren die im Spiritualismus im Anschluss an Jesaja 11,7 verbreitete Idee des endzeitlichen ‚Friedens der Tiere‘. In quakerischer Sicht soll sich dieser Frieden schon im alltäglichen Umgang mit den Tieren zumindest annähernd verwirklichen.¹⁴⁰ Besonders betonen die Quaker das vielfach vorhandene Leiden der ‚poor sensible creatures‘.¹⁴¹ Wie Everard, so sprechen auch sie den Tieren ihre kreatürliche Eigenwürde zu: Über die Liebe zu allen leidenden Kreaturen hinaus fordern die Quaker, dass die Tiere als ‚fellow creatures‘ des Menschen an der von Gott geschenkten ‚sweetness of life‘ partizipieren.¹⁴² Einschlägige Vermittlungen cusanischen und hermetischen Denkens an Conway und den sie umgebenden Gelehrtenkreis erfolgen ziemlich sicher durch den im vorliegenden Beitrag bereits behandelten John Everard.¹⁴³ Die akademische Karriere Everards findet zwar, wie erwähnt, in Cambridge ein frühes Ende. Jedoch verbreitet er auch in seinen gelehrten Oxforder Predigten weiterhin seine ‚häretischen‘ Anschauungen.¹⁴⁴ Texte des Cusanus sind Conway sowohl im lateinischen Original als auch in Everards Übersetzungen zugänglich.¹⁴⁵ In deutlichem Anklang an cusanisches Denken sieht Conway durch die Mittlerposition Christi im Menschen alle Kreaturen geheiligt.¹⁴⁶ In Conways monistischer Sicht gibt es zudem keine ‚tote Stofflichkeit‘, keine ‚materia mortua‘.¹⁴⁷ In konsequenter Wendung gegen Descartes sowie im Anklang an Cusanus erklärt sie die ‚Geistigkeit‘ aller Körper: „[A] Body is nothing but a fixed

and condensed Spirit, and a Spirit nothing but a subtile and volatile Body.“¹⁴⁸ Der Körper selbst, so Conway sei „a sensible Life, or an Intellectual substance [...]“¹⁴⁹ Vor diesem Hintergrund postuliert Conway in cusanisch-platonisierender Weise die wesentliche ‚Einheit allen Seins‘ in der unendlichen Fülle („plenitudo“) der kontinuierlich aus Gott emanierenden Kreaturen.¹⁵⁰ Individuelle Grenzen der Geschöpfe lösen sich bei Conway auf, da sich alles Seiende in unendlicher lebendiger Bewegung und Dynamik dem Göttlichen annähert.¹⁵¹ Letztlich sei alles mit allem wesensverwandt, da Gott in allem lebe und göttliche Kraft alle Teile der Natur durchwirke. Daher könne sich, so Conway, alles Geschaffene in alles andere verwandeln, denn auch Geist und Materie gehen als nur graduell differierende Träger göttlichen Lichtes ineinander über.¹⁵²

Wie die Quaker, so erkennt auch Conway in Tieren und Menschen sowohl das ‚innere Licht‘ als auch vergleichbare Emotionen und Qualitäten, wie Liebe, Angst und Furcht, Mut und Gedächtnis.¹⁵³ In provokanter Wendung gegen augustinisch-thomistische Denktraditionen und gegen Descartes spricht Conway den Hunden und Pferden geistig-seelische Qualitäten zu: „Is a horse then a mere Fabrick or dead Matter? Or hath he a Spirit in him, having Knowledge, Sence, and Love, and divers other Faculties and Properties of a Spirit? [This, BD] cannot be denied [...]“¹⁵⁴ Auf der Basis dieses Denkens formuliert Conway die Idee der unendlichen Höherentwicklung der Kreaturen, die durch wechselseitige Transmutation potenziell sogar die Grenzen der Spezies überschreite:¹⁵⁵

139 Zum charismatisch und millenaristisch geprägten frühen Quakertum vgl. Rainer E. Wiedenmann: *Tiere, Moral und Gesellschaft. Elemente und Ebenen humanimalischer Sozialität*. Wiesbaden 2009, S. 392 sowie Richard Baumann: *Let Your Words be Few. Symbolism of Speaking and Silence among Seventeenth-Century Quakers*. Cambridge 1983.

140 Wiedenmann: *Tiere, Moral und Gesellschaft*, S. 359, S. 388f.

141 Zu tierschutzrelevanten Selbstreflexionen in frühen Quaker-Journalen vgl. Howard Brinton: *Quaker Journals. Varieties of Religious Experience Among Friends*. Wellingford 1972 sowie Wiedenmann: *Tiere, Moral und Gesellschaft*, S. 390.

142 Vgl. Wiedenmann: *Tiere, Moral und Gesellschaft*, S. 386

143 Im Kreis der Cambridge Platonists wird Cusanus u.a. auch von Peter Sterry rezipiert, vgl. Sarah Hutton: *Anne Conway. A Woman Philosopher*, S. 39.

144 In Oxford verbleibt Everard zudem in relativer räumlicher Nähe zu Conway und den Cambridge Platonists, deren Interesse in vieler Hinsicht radikal-religiösen Ideen gilt.

145 Sarah Hutton: *Anne Conway. A Woman Philosopher*, S. 92f. sowie S. 23. Conway hat zudem schon früh Zugang zu Texten von Aristoteles und Platon (in französischen und italienischen Übersetzungen) sowie zu Schriften von Iamblichus, Giordano Bruno, Campanella, Licetus, Montaigne, Cardano, Patrizi u.a., vgl. ebd.

146 Vgl. dazu auch Coudert: *The Impact of the Kabbalah*, S. 322.

147 Conway: *Principles*, S. 196 („dead matter“).

148 Conway: *Principles*, S. 217.

149 Conway: *Principles*, S. 215.

150 Zum Prinzip der ‚plenitudo‘ in Conways Philosophie vgl. auch Lobsien: *Skeptische Phantasie*, S. 303.

151 Vgl. Conway: *Principles*, S. 230, S. 193 („vital motion“), S. 188.

152 Vgl. dazu auch Lobsien: *Skeptische Phantasie*, S. 306.

153 Vgl. Conway: *Principles*, S. 180.

154 Vgl. Conway: *Principles*, S. 181.

155 Vgl. dazu auch Lobsien: *Skeptische Phantasie*, S. 303.

This visible earth shall not always remain in the same State [...]. Now it necessarily follows, that the continual Generation of Animals in these gross bodies [as horses, BD] shall cease also; for if the Earth shall take on it another Form, neither any longer bring forth Grass, Horses and other Animals shall cease to be such as they were before: [...] seeing they want their proper Aliment, they cannot remain in the same Species [...].¹⁵⁶

Conway ist fasziniert von dieser Idee der "Transmutation of Things out of one Species into the other".¹⁵⁷ Da sich von den Tieren vor allem das Pferd „in divers Qualities and Perfections“ dem Menschen deutlich annähere, werde, so Conway, das Pferd „in some measure of time [be, BD] changed into a Man.“¹⁵⁸ Durch dieses radikale Konzept der Höherentwicklung wird der christlich-apokalyptischen Idee einer endzeitlichen Vernichtung der Tiere in Conways Denksystem jede Basis entzogen. Conway fundiert ihr Denken zudem durch ihre an Origenes orientierte Vorstellung von Gottes unendlicher Liebe und Güte,¹⁵⁹ durch die es in der Natur nichts Unbelebtes und Unbeseeltes gebe: „[H]ow can any thing be annihilated, seeing the Goodness of God towards his Creatures always remains the same.“¹⁶⁰ So vermag auch Conway das im Spiritualismus verbreitete origenistische Apokatastasis-Denken argumentativ stringent in ihr philosophisches Konzept zu integrieren. Nach langen, komplex gedachten Prozessen allmählicher Höherentwicklung und Reinigung werden, so Conway, durch Gottes Güte einst alle Kreaturen, auch die scheinbar ‚niedrigsten‘, ihre ursprünglich ‚geistlich-subtilen‘ ‚Licht-Körper‘ wiedererlangen: „[A]ll this hardness and grossness of Bodies [...] therefore shall in time return to a state of softness and subtilty.“¹⁶¹

Die in westlicher Kultur und Zivilisation etablierten, massiven Barrieren im Verhältnis von Tier und Mensch weisen mithin, wie die Untersuchung exemplarisch zeigt, in Mittelalter und Früher Neuzeit erhebliche Bruchstellen auf. Annäherungen und Ausdifferenzierungen anthropozentrischer und physiozentrischer Sichtweisen führen bei Cusanus und seinen hier untersuchten Rezipienten – weit vor der darwinistischen Evolutionstheorie – zu beträchtlichen Relativierungen der Zentralposition des Menschen unter den Lebewesen. Die darwinistische ‚Erschütterung‘ der menschlichen Sonderstellung wird in modernen kulturkritischen Diskursen im Anschluss an Freud vielfach als neuzeitlich-epochale ‚Kränkung‘ charakterisiert.¹⁶² Eine solche ‚darwinistische Kränkung‘ wäre freilich im Fall der im vorliegenden Beitrag behandelten Autoren von Cusanus bis Conway kaum anzunehmen. Im Blick auf Cusanus konstatiert dies auch der Münsteraner Theologe Rainer Hagencord.¹⁶³ Im Kontext theologisch-systematischer Reflexionen zu aktuellen neuro- und verhaltensbiologischen Forschungen plädiert Hagencord für eine neue theologische Sicht der Tiere. Einen möglichen Ausgangspunkt für diesen ‚neuen Blick‘ sucht er, wenn auch mit geringer ideenhistorischer Tiefenschärfe, im Denken des Cusanus.¹⁶⁴ Manche der heutigen naturwissenschaftlichen Forschungsergebnisse erscheinen in einigen Punkten mit cusanischen Ideen und ihren von mir untersuchten Rezeptionen kompatibel. Dies gilt für die philosophische Diskussion um die ‚ratio‘ der Tiere, die manche heutige Forscher faktisch als eine andere Spielart menschlicher Vernunft auffassen. Die im Kontext des Beitrages thematisierten Empfindungen und Emotionen der Tiere – Leiden und Schmerzen, aber auch Freude und Glück – werden von der Verhaltensbiologie ent-

156 Vgl. Conway: Principles, S. 181.

157 Vgl. Conway: Principles, S. 184.

158 Vgl. Conway: Principles, S. 182.

159 Zu Conways Origenes-Rezeption vgl. Hutton: Anne Conway. A Woman Philosopher, S. 69ff. sowie dies.: Henry More and Anne Conway on Preexistence and Universal Salvation. In: Marialuisa Baldi (Hg.): „Mind Senior to the World“. Stoicismo e origenismo nella filosofia platonica del Seicento inglese. Mailand 1996, S. 113-125.

160 Vgl. Conway: Principles, S. 181.

161 Conway: Principles, S. 191.

162 Die Formel von der „biologische[n] Kränkung“ als zweiter „schwerer Kränkung“ der Menschheit (nach der ‚kosmologischen Kränkung‘ durch Copernicus) verwendet Freud in dem Aufsatz „Eine Schwierigkeit der Psychoanalyse“ von 1917, in: Sigmund Freud: Gesammelte Werke, Bd. XII (Werke aus den Jahren 1917-1920). Hg. v. Anna Freud. Frankfurt a.M. 1999, S. 1-12, hier S. 8.

163 Vgl. Hagencord: Diesseits von Eden, S. 160.

164 Vgl. Hagencord: Diesseits von Eden, zu Cusanus Kap. VI, S. 159-182.

weder bereits bestätigt oder noch diskutiert.¹⁶⁵ Und die Fähigkeit der Tiere zur Empathie findet ihre biologische Basis in den von Hirnforschern zuerst in der Großhirnrinde von Rhesusaffen entdeckten Spiegelneuronen.¹⁶⁶ Naturwissenschaftliche Forschungen über das Denken, Fühlen und Handeln der Tiere scheinen derzeit nahezu alle Abgrenzungen im Verhältnis von Mensch und Tier aufzulösen. Die – in der Nachfolge Darwins – oftmals frappierenden verhaltensbiologischen Forschungsergebnisse resümiert der amerikanische Ethologe Marc Bekoff überaus weitreichend: „[D]ie Behauptung, dass nur Menschen Werkzeuge und Sprache einsetzen, sich ihrer selbst bewusst sind, Künstler sind, Kultur haben oder logisch denken und folgern können, ist nicht länger vertretbar.“¹⁶⁷

Mit einigem Recht prognostizierte mithin der anthropologisch interessierte Literat Elias Canetti im Jahre 1943: „Mit zunehmender Erkenntnis werden die Tiere den Menschen immer näher sein.“ Es wäre freilich nicht Canetti, hätte er nicht kulturkritisch-pessimistisch hinzugefügt: „Wenn sie dann wieder so nahe sind wie in den ältesten Mythen, wird es kaum mehr Tiere geben.“¹⁶⁸

165 Zu den hier angesprochenen aktuellen Fragen von Vernunft, Bewusstsein und Emotionen der Tiere sowie den daraus resultierenden kulturellen und insbesondere philosophisch-ethischen Konsequenzen liegt bereits eine kaum überschaubare Fülle von natur- und kulturwissenschaftlichen sowie philosophischen Publikationen vor. Hier seien nur einige wenige Beispiele angeführt: Marc Bekoff: Tugend und Leidenschaft im Tierreich. Gedanken zu einer neuen Sicht der Natur. Bernau 2010 (Amerikan. Orig.-Ausg.: *Animal Passions and Beastly Virtues*. Philadelphia 2006), vor allem S. 15ff., 62ff., 69ff., 103ff., 311ff., 319ff.; Dominik Perler, Markus Wild (Hg.): Der Geist der Tiere. Philosophische Texte zu einer aktuellen Diskussion. Frankfurt a.M. 2005; Ursula Wolf: Texte zur Tierethik. Stuttgart 2008.

166 Vgl. Giacomo Rizzolatti, Corrado Sinigaglia: Empathie und Spiegelneurone. Die biologische Basis des Mitgefühls. Frankfurt a.M. 2008 (Ital. Orig.-Ausg.: *So quel que fai. Il cervello che agisce e in neuroni specchio*. Mailand 2006).

167 Bekoff: Tugend und Leidenschaft im Tierreich, S. 31.

168 Elias Canetti: Über Tiere. Mit einem Nachwort von Brigitte Kronauer. München, Wien 2002, S. 14.