

# Der Mikrokosmos-Topos als Denkfigur der Analogie in der Renaissance

aufgezeigt an der Philosophie Charles de Bovelles'

Tamara Albertini

Dem Topos vom Menschen als kleiner Welt sind zahlreiche umfassende Studien gewidmet. Um nur die wichtigsten zu nennen: Epochenübergreifend – bis in das 20. Jahrhundert hinein – behandelt dieses Thema G. P. Conger in *Theories of Macrocosmos and Microcosmos in the History of Philosophy*.<sup>1</sup> Platonische und ältere sowie außereuropäische Quellen zieht Anders Olerud in *L'idée de macrocosmos et microcosmos dans le Timée de Platon* bei. Von einigem Interesse sind seine Ausführungen, wonach bei der Gegenüberstellung ›Mensch – Welt‹ – in anthropologischer Hinsicht – zuallererst die möglichen Analogieverbindungen zwischen Haupt und Himmelskuppel eine wichtige Rolle spielen.<sup>2</sup> Auf die Spätantike, die biblische Tradition und das Mittelalter geht Marie-Thérèse D'Alverny in ihrem umfangreichen Beitrag *L'Homme comme symbole: le microcosme* ein.<sup>3</sup> Ausgesprochen anregend ist Rudolf Allers' den Zeitraum von der Antike bis in die Renaissance<sup>4</sup> berücksichtigender Aufsatz *Microcosmus from Anaximander to Paracelsus*, der die verschiedenen Mikrokosmos-Modelle zu systematisieren sucht. Es werden darin sechs Formen von ›Mikrokosmismen‹ identifiziert, die hier folgendermaßen umschrieben seien<sup>5</sup>:

(1) Ein *elementares* Modell, das nicht viel mehr besagt, als daß der Mensch deswegen im kleinen die Welt enthält, weil sein Körper

<sup>1</sup> G. P. Conger: *Theories of Macrocosmos and Microcosmos in the History of Philosophy*, New York 1922.

<sup>2</sup> A. Olerud: *L'idée de macrocosmos et microcosmos dans le Timée de Platon*, Uppsala 1951, S. 154ff. Im weiteren Kontext müßte hier die in der Renaissance stark erweiterte Lehre von der Physiognomik berücksichtigt werden.

<sup>3</sup> M.-T. D'Alverny: *L'Homme comme symbole: le microcosme*, in: *Simboli e simbologia nell'alto Medioevo*, Spoleto 1976, Bd. 1, S. 123–195.

<sup>4</sup> Für die Renaissance vgl. ebenso den Sammelband *L'Univers à la Renaissance: microcosme et macrocosme*. Colloque international, octobre 1968, Bruxelles, Paris 1970.

<sup>5</sup> R. Allers: *Microcosmus from Anaximander to Paracelsus*, in: *Traditio*, Bd. 2 (1944), S. 319–407, bes. S. 319–331.

aus denselben Elementen besteht. Hier könnte als – ergänzendes – Beispiel der biblische Bericht angeführt werden: Der aus Erde geschaffene Adam faßt in sich die substantielle Welt zusammen.<sup>6</sup> Wird auch sein Erkenntnisvermögen berücksichtigt, dann stellt der Mensch darüber hinaus die geistig-intelligible Welt dar.

(2) Ein *strukturelles* Mikrokosmos-Modell, das sich darin ausdrückt, daß der Mensch die Welt in erster Linie geistig widerspiegelt. Hierbei kann entweder die Welt mit dem Menschen (wie in Platons *Timaios*) oder im Gegenteil der Mensch mit der Welt verglichen werden.

(3) Ein *holistisches* Modell, das dann vorliegt, wenn der Mensch die große Welt nicht nur kraft seiner Leiblichkeit und Geistigkeit repräsentiert, sondern mehr noch durch seine ordnende Tätigkeit. So wie sich das Universum unentwegt organisiert, gestaltet dementsprechend auch der Mensch seinen Lebensraum. Gegenstand dieser gestalterischen Bemühung kann deswegen die Gesellschaft im ganzen sein (>soziologischer< Mikrokosmismus) oder das eigene individuelle Leben (>ästhetischer< Mikrokosmismus).

(4) Ein *symbolisches* Modell, das besagt, daß die kleine Welt die große Welt nicht redupliziere. Diese gibt das – letztlich unergründliche – Universum nur in Form von mutmaßlichen Entsprechungen und Bildern wieder.

(5) Eine weitere Form bildet das *psychologische* Modell, wonach der Mensch die Welt erkennend darstelle. Je mehr und deutlicher er diese erkennt, desto stärker nähert er sich ihr an, bis er in seinem Geiste mit der Welt eins wird. In dieser Sicht gleicht sich die kleine Welt der großen Welt an.

(6) Schließlich ein *metaphorisches* Modell, bei dem eine einzige Gemeinsamkeit mit dem Kosmos bereits die Rede vom Menschen als kleiner Welt legitimiert.

Wie Allers selbst feststellt, tauchen die von ihm erarbeiteten Formen des Mikrokosmismus kaum in reiner Form auf. In der Regel hat man es, wie gerade auch Renaissancequellen belegen, mit Mischformen zu tun.<sup>7</sup> In bezug auf den französischen Philosophen Charles de Bovelles (1479–1567) kann vorwegnehmend gesagt werden, daß bei ihm nahezu alle Formen zutreffen: Der Mensch stellt die Welt vornehmlich geistig dar (>strukturelle Form<), er ist dem Universum

<sup>6</sup> Vgl. M.-T. D'Alverny: *L'Homme comme symbole*, a. a. O., S. 165 ff.

<sup>7</sup> R. Allers: *Microcosmos from Anaximander to Paracelsus*, a. a. O., S. 331 f.

ähnlich durch seinen Ordnung stiftenden Geist (holistische Form) und er reflektiert die Welt mittels selbsterschaffener Bilder (symbolische Form), die er einsetzt, um sich dem Universum möglichst anzugleichen (psychologische Form).

Die häufigste Form ist gewiß das metaphorische Mikrokosmos-Modell (bei dem schon das Aufdecken einer einzigen Ähnlichkeit zwischen Mensch und Welt genügt, um die Feststellung dieses besonderen Topos zu sichern) und in einem noch stärkeren Maße das symbolische Mikrokosmos-Modell, das mit einem reichen Schatz an Bildern und Metaphern aufwarten kann, um den Gedanken der grundsätzlichen Übereinstimmung zwischen Mensch und Welt zu stützen. Letztgenannte Form liegt überhaupt allen übrigen Mikrokosmos-Modellen (mit Ausnahme des elementaren Modells) zugrunde, da ja kaum eine Epoche daran geglaubt haben dürfte, daß die Menschheit in allem (körperlich und/oder geistig) exakt den Kosmos wiedergebe. Die Entdeckung gemeinsamer Züge mit der Welt im großen ist als Ergebnis menschlicher Erkundungsarbeit zu erachten, stehen doch jene Gemeinsamkeiten nicht von vornherein fest. Ihr Auffinden ist vielmehr abhängig von den Fragen (kultureller, wissenschaftlicher, intellektueller oder religiöser Art) einer bestimmten Epoche oder Tradition. Es können so kosmologische Betrachtungen dominant sein, medizinische und biologische Aspekte im Vordergrund stehen oder aber Erwägungen theologisch-religiöser Natur den Ausschlag geben.

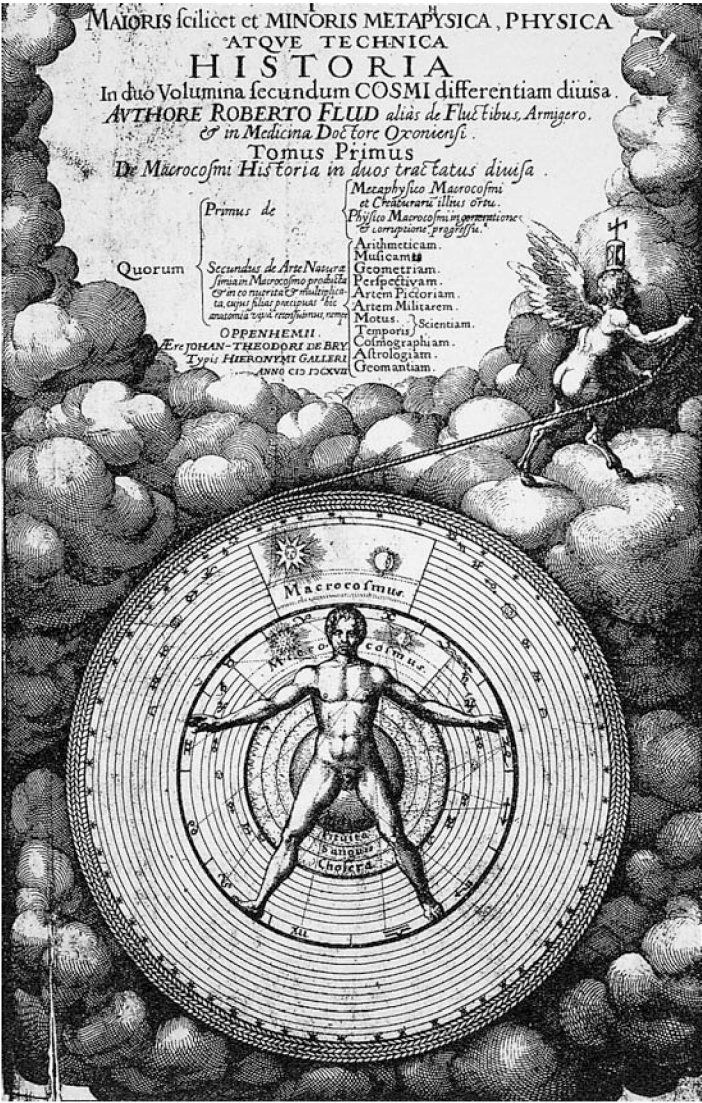
## 1. Versuch einer philosophischen Würdigung des Mikrokosmos-Topos

Eine Frage, die sich einem bei der Sichtung des in der Forschungsliteratur diskutierten – äußerst umfangreichen – Materials unwillkürlich stellt, ist, wie man sich die Beliebtheit des Mikrokosmos-Topos durch alle Epochen hindurch *philosophisch* erklären muß, insbesondere in der Renaissance, wo der Topos zudem in unterschiedlichen Kontexten begegnet, nämlich in philosophischen wie auch in medizinischen, alchemistischen, magischen, theologischen und literarischen Werken. Eine sowohl reflexions- als auch rahmenspezifische Begründung für den Einsatz des Mikrokosmos-Topos durch Renaissancedenker ist zweifellos im Begriff der *Ähnlichkeit* zu finden. Dieser ist nämlich nicht einfach als Instrument der Inven-

tarisierung von möglichen Übereinstimmungen zwischen Mensch und Welt von Interesse – obgleich dies durchaus mit eine Funktion sein kann –, sondern vornehmlich als *Bedingung der Erkennbarkeit von Welt* zu begreifen. Nichts anderes möchten die folgenden Betrachtungen darlegen. Die Rede vom Menschen als kleiner Welt avanciert damit (auch wenn die Analogien, die sich aus der systematischen Suche nach Ähnlichkeiten ergeben, im einzelnen falsch sein mögen)<sup>8</sup> zu einem epistemologischen Postulat. Dabei geht die in der metaphorischen Wendung angelegte bildliche Qualität des Terminus »Mikrokosmos« keineswegs verloren. Vielmehr ist es gerade diese Qualität, welche das Verhältnis von kleiner zu großer Welt vor dem inneren Auge aufleuchten läßt. Darüber hinaus hilft diese zu verstehen, daß es sich beim Mikrokosmos-Topos – technisch besehen – um einen Relationsbegriff handelt. Es ist nämlich gänzlich unmöglich, den Topos der kleinen Welt aufrechtzuerhalten, ohne damit implizit auf das Relatum, die eigentliche, große Welt hinzuweisen. Dies läßt sich an unzähligen Darstellungen belegen, wie z. B. an der folgenden, aus Robert Fludds *Utriusque Cosmi Historia* (Oppenheim 1617) entnommenen Figur:

---

<sup>8</sup> J. Pelsener schreibt dazu: »L'explication analogique est peut-être, de tous les postulats implicites de la pensée scientifique, celui qui en constitue le ressort principal. C'est une tendance profonde de l'esprit de rechercher les analogies, de les postuler et de solliciter ces analogies en vue de l'explication scientifique. Presque toutes nos démarches intellectuelles, presque tous nos raisonnements sont fondés sur des analogies, mais presque toutes les analogies sont fausses. L'analogie, ce péril des sciences« (*Un préjugé de la pensée dite scientifique: microcosme et macrocosme*, in: *L'univers à la Renaissance*, a. a. O., S. 83–88, S. 85).



Titelblatt, Robert Fludd: *Utriusque Cosmi Historia*, Oppenheim 1617

Der Begriff des Mikrokosmos erhält seinen Sinn aus seiner inneren *Anlage*: Ein Objekt A, der Mensch, kann als Objekt B, die Welt, ausgegeben werden, weil zwischen den beiden Objekten ein Ähnlichkeitsverhältnis postuliert wurde. Der generelle intellektuelle Reiz dieses Begriffs besteht zweifellos in dieser komplexen Anlage, der es gelingt, in eins Bildlichkeit, Gedanke und gedankliche Struktur zu vereinen. Nur so läßt sich die immer noch anhaltende Faszination für diese Mensch und Welt verknüpfende Analogie erklären. Der spezifisch philosophische Gehalt ist darin zu finden, daß der Mikrokosmos-Topos, der weit mehr als ein Bild, eine Metapher oder ein (wie sehr auch immer ansprechendes) stilistisches Mittel ist, als *Denkfigur* begriffen werden muß. Die Rede vom Menschen als kleiner Welt kann beanspruchen, Titel einer Erkenntnissubjekt und -objekt gleichermaßen darstellenden Philosophie zu sein. Dies sei an zwei Renaissancetexten verschiedener Provenienz demonstriert, an den *Liebesdialogen* des spanischen Juden Leon Ebreo (Jehuda Abarbanel) und an dem *Weisenbuch* des Franzosen Charles de Bovelles.

Daß das im Mikrokosmos-Topos angelegte erkenntnistheoretische Postulat durchaus auch in literarischen Texten begegnen kann, zeigen in der Tat Leon Ebreos *Dialoghi d'amore* (1535). Dieses an Ähnlichkeitsbeziehungen besonders reiche Buch veranschaulicht auf eindruckliche Weise die in der Renaissance beliebte Suche nach Entsprechungen und Ähnlichkeiten im Kontext des Mikrokosmos-Motivs (das Ebreo wohlweislich auf beide Geschlechter angewandt wissen will).<sup>9</sup> Es sei dies am Beispiel der Planeten Sonne, Mond, Saturn, Jupiter, Mars, Venus und Merkur demonstriert, welche in der Mikrokosmos-Literatur oft als Leitfaden der Annäherung zwischen kleiner und großer Welt eingesetzt werden. In den *Dialoghi d'amore* entsprechen diese Planeten folgenden menschlichen Organen: die Sonne dem Herzen, der Mond dem Gehirn, Saturn der Milz, Jupiter der Leber, Mars den Nieren, Venus den Hoden und Merkur dem männ-

<sup>9</sup> L. Ebreo: *Dialoghi d'amore*, hrsg. von S. Caramella, Bari 1929, Bd. 2, S. 85: »Così è la verità: che l'uomo è immagine di tutto l'universo: e per questo li greci il chiamano microcosmos, che vuol dire piccol mondo. Niente di manco l'uomo, e così ogni altro animale perfetto, contiene in sé maschio e femina, perchè la sua spezie si salva in ambedue e non in un solo di loro. E perciò non solamente ne la lingua ebraica, antichissima madre e origine di tutte le lingue, Adam, che vuol dire uomo, significa maschio e femina, e nel suo proprio significato contiene ambedue insieme.« Der dritte Dialog ist in einer deutschen Übersetzung erhältlich: *Des Leone Hebreo (Jehuda Abarbanel) Dialoge über die Liebe*, aus dem Italienischen übertragen von J. Schwerin-Abarbanel, Berlin 1888.

lichen Glied. Die Hinsicht, welche hier die Ähnlichkeit sichert, ist die Zeugung: So wie die Himmelskörper durch ihre Bewegung und ihr Bestrahlen auf die Fruchtbarkeit der Erde Einfluß nehmen, wirken die genannten Organe auf die menschliche Fortpflanzung hin, indem sie sich alle auf verschiedene Weise an der Erzeugung des Samens beteiligen. Werden dieselben Himmelskörper hingegen – wie der Texthintergrund leicht rekonstruiert werden kann – als Öffnungen am Himmelsantlitz betrachtet, dann können sie auch mit dem menschlichen Gesicht in Verbindung gebracht werden: Sonne und rechtes Auge, Mond und linkes Auge, Saturn und rechtes Ohr, Jupiter und linkes Ohr, Mars/Venus und Nase und schließlich Merkur und Mund/Zunge.<sup>10</sup>

| Analogie hinsichtlich<br>der »Zeugung« |                  | Analogie hinsichtlich<br>des »Öffnungseins« |                       |
|----------------------------------------|------------------|---------------------------------------------|-----------------------|
| Planeten                               | »Zeugungsorgane« | Planeten                                    | »Gesichtsöffnungen«   |
| Sonne                                  | Herz             | Sonne                                       | rechtes Auge          |
| Mond                                   | Gehirn           | Mond                                        | linkes Auge           |
| Saturn                                 | Milz             | Saturn                                      | rechtes Ohr           |
| Mars                                   | Nieren           | Mars                                        | (rechte) Nasenöffnung |
| Venus                                  | Hoden            | Venus                                       | (linke) Nasenöffnung  |
| Merkur                                 | männl. Glied     | Merkur                                      | Mund/Zunge            |

Bisher wurde eine erste Analogie zwischen der Reihe der Planeten und der Reihe der Organe und eine zweite zwischen Planeten und den am Gesicht befindlichen Sinnesorganen festgestellt. Schließlich werden in Ebreos Text beide Analogien durch ein drittes Verhältnis aneinander geknüpft, das Organe und Öffnungen im Gesicht in Beziehung zueinander bringt. Diese Abart der doppelten Analogie gelingt, indem noch einmal die Hinsicht der Zeugung ins Feld geführt wird. Nachdem die Verbindungen [Sonne-Herz] und [Sonne-rechtes Auge] zustande kamen, können konsequenterweise – unter Auslassung des gemeinsamen Elementes »Sonne« – über dieselbe Analogie, welche Sonne und Herz verband, auch Herz und rechtes Auge zur Entsprechung gebracht werden. Die Gesichtsöffnungen sind dann

<sup>10</sup> A. a. O., S. 82 f.

vom sehenden Auge bis zum durch Zungenbewegung sprechenden Munde an der »Zeugung« von Erkenntnis beteiligt.<sup>11</sup>

Analogie hinsichtlich der Zeugung

| »Zeugungsorgane« | »Gesichtsöffnungen«   |
|------------------|-----------------------|
| Herz             | (rechtes) Auge        |
| Gehirn           | (linkes) Auge         |
| Milz             | (rechtes) Ohr         |
| Leber            | (linkes) Ohr          |
| Nieren           | (rechte) Nasenöffnung |
| Hoden            | (linke) Nasenöffnung  |
| männl. Glied     | Mund/Zunge            |

Die beiden Welten, Mensch und Kosmos, sind hier so sehr miteinander verflochten, daß die dem Mikrokosmos-Thema untergeordnete Rede von der »Zeugung« notwendig beide Bereiche anspricht. Das eigentlich der menschlichen Sphäre entstammende Bild der Zeugung wird so eingeführt, daß es am Ende der von Ebreo entwickelten Analogien von kosmischer Dimension erscheint.

Nach Ähnlichkeiten sucht auch Charles de Bovelles, der an einer Stelle seines *Liber de sapiente* (1510) sogar den gleichen Leitfaden wie Ebreo benutzt. Er stellt allerdings seine eigenen Entsprechungen zwischen Mensch und Himmel auf und sucht darüber hinaus nach einer ausgewogenen Ordnung der von ihm aufgefundenen Beziehungen. Seine in diesem Kontext zusammengestellte *Figura similitudinis planetarum et humanarum cognitionum* leistet folgende Annäherung: Saturn und Imagination, Jupiter und Gehör, Mars und Gesicht, Venus und Geruchssinn, Merkur und Geschmackssinn sowie Mond und Tastsinn.<sup>12</sup>

Wie die *Figura similitudinis* (vgl. S. 192) nahelegt, nimmt Bovelles die ungerade Zahl der Himmelskörper und Erkenntnisvermö-

<sup>11</sup> In expliziterer Sprache: »La verga è proporzionata a la lingua, in modo di posizione e in figura e in stendimento e recoglimento; ed è posta in mezzo di tutti, e in opera che, sí come movendosi la verga genera generazione corporale, la lingua la genera spirituale con la locuzione disciplinale, e fa figlioli spirituali come la verga corporali« (a. a. O., S. 84).

<sup>12</sup> *Liber de sapiente*, cap. XI, in der kritischen Ausgabe von R. Klibansky, in: E. Cassirer: *Individuum und Kosmos in der Philosophie der Renaissance*, 1927, reprogr. Nachdr. 7. Aufl. Darmstadt (Wissenschaftliche Buchgesellschaft) 1994, S. 326–328.

Figura similitudinis  
planetarum et  
humanarum cogni-  
tionum  
(*Liber de sapiente*,  
cap. XI, S. 328)

Analogia.

| Figura similitudinis planetarum & humanarum cognitionum. |         |       |           |                    |           |        |
|----------------------------------------------------------|---------|-------|-----------|--------------------|-----------|--------|
| Saturnus                                                 | Jupiter | Mars  | Sol       | Venus              | Mercurius | Luna   |
| Imaginatio                                               | Auditus | Visus | Ratio     | Olfactus           | Gustus    | Tactus |
| Tres superiores                                          |         |       | Media     | Tres inferiores    |           |        |
| Liberales honesti                                        |         |       | Neura     | Iliberales seviles |           |        |
| Animo feruientes                                         |         |       | Toti      | Corporaliuantes    |           |        |
| Alta petentes                                            |         |       | Medi. te. | Inferiora petentes |           |        |
| Viciu plus                                               |         |       | Virtus    | Viciu minus        |           |        |

¶ Helunt igitur septem faces: quibus minor mundus splendet maioremq; mundo et sibip-  
si affat. O multa a maiore in ipsum, isdem valus et aditibus traducuntur. His septem or-  
fittis: totus maior desinit/ labiturq; in minorem. fitq; minor omniformis ac maiori mundo  
equalis. In his deniq; sita est hominis/ omnis virtus et sapientia: si singulorum sui oculorū  
rectam proportionē seruabit/ indenuatio naturali eorum ordine. ¶ Nam quandiu princi-  
patum obtinuerit ratio: homo et serenitate et tranquillitate animi poterit. sensuum illeces-  
bras/ carnalq; pelliculationes eiū gliebat nictidissimo rationis (ve proprii sui naturalisq; solis) mi-  
cante in tenebris splendore: ab extremis dirigeret in medium. plus minusq; vitabit: critq;  
suis et sui compos/ac seiplo iugiter perfructur. Est enim ratio velut sagatissima humani to-  
tius corpulculi ac domitilij materfamilias. sensu sensuum sulca ancillulis: quibus sapienter  
impertat. nil incallum et sine casib; perficiens: cuncta praevidens: proleq; que vitia/ pul-  
chra et honesta: que turpia sedaq; deitans. cui quoad permittitur habere/ quoad hois ar-  
bitra et cōfioria fuerit: cūda in eo rite disponit tolleq; tandē eū e terris ad sidera. ¶ Sicut  
enim solis in maiore mundo presentia/ discunt tenebras/ nubes dissipat/ iminentesq; repe-  
ffates retundit: ita et ratione in minore mundo cūda moderate pelluntur ab eo mox ere-  
forum tenebre/ perturbatio nimbule caliginisq; recedunt/ perditorum desideriorum im-  
petus fernantur. Absente autem ratione: continuo lux/ sapientia omnisq; virtus hominem  
deserunt/ atra nox illum nubels; subeunt. Sensuum meretricule: illius decorem obligunt  
nunc/ hominem deniq; totum tenebris offusum lanciant/ laniant/ interinunt.

gen zum Anlaß, eine Mitte zwischen den drei höheren Vermögen: Imagination, Gesicht und Gehör und den drei niedrigeren Vermögen: Geschmackssinn, Geruchssinn und Tastsinn zu stiften, welche er als »zwillingshafte Sinnestriaden« begreift. Im Zentrum steht die Vernunft: Sie hält die Mitte zwischen den beiden Triaden. Weder ziehen sie die Höhen (erste Triade) und Tiefen (zweite Triade) an, noch kann sie durch übertriebene oder unzureichende Betätigung fehlgehen. Sie ist sich immer gleich und vermag daher ausgleichend und einend zu wirken.<sup>13</sup> Die *Ähnlichkeit* mit den Himmelskörpern ist hier zum einen durch die gleiche *Zahl* der Gesamtglieder sowie die *Mittstellung* der Vernunft gegeben, die sonnengleich alle Sinne überstrahlt, zum anderen durch das Bild des *Strahlens* selbst. So wie die Planeten am Himmelszelt glänzen, leuchten auch die Sinnesorgane am menschlichen Leib. Durch das Licht der Vernunft am Strahlen erhalten, d. h. mit Wahrnehmungsvermögen ausgestattet, sind diese zugleich auch die Öffnungen, durch welche die große Welt Eingang in die kleine Welt findet und auf diese Weise den menschlichen Erkenntnisprozeß in Gang bringt<sup>14</sup> (einen Prozeß, an dessen Ende idealiter der – den Menschen physisch tragende – Makrokosmos selbst durch den Mikrokosmos auf geistige Weise erfaßt wird).<sup>15</sup> Im Vergleich mit Leon Ebreo fällt auf, daß sich der Philosoph Bovelles nicht

<sup>13</sup> »Hanc ergo geminam sensuum tryadem: alteram summa et alta petentem, alteram vero in ima tendentem, media semperque uniformis Ratio imperti et eodem semper modo se habente monade vincit, scirpat figitque quam potest in medio; utramque temperat, ne hac nimium effecta sublimi divellatur scindaturque Hominis substantia; cuius unitati, integritati et paci insectilis Ratio maximopere, consulit ac providet« (a. a. O., cap. XI, S. 327).

<sup>14</sup> »Si enim minor mundus est Homo, tot utique luminibus ac lichnis Hominem regi atque illustrari oportet, quotquot lampadibus maiorem mundum cernimus esse choruscum atque illustrem. Septem vero lampades accendit Natura in maiore mundo, quarum ductibus eundem mundum gubernari regique voluit [...]« (a. a. O., cap. XI, S. 326); »He sunt igitur septem faces, quibus minor mundus splendet maiorique mundo et sibiipsi astat. Omnia a maiore in ipsum iisdem valvis et aditibus traducuntur. His septem ostiis totus maior defluit labiturque in minorem fitque minor omniformis ac maiori mundo equalis. In iis denique sita est Hominis omnis Virtus et Sapientia, si singulorum sui oculorum rectam proportionem servabit indemutato naturali eorum ordine« (a. a. O., S. 328).

<sup>15</sup> Bovelles begreift den Makrokosmos als alle Substanzen und den Mikrokosmos als alle Welterkenntnis umfassende »Behälter« auf. Vgl. T. Albertini: *Ein Naturbegriff der Renaissance*. Charles de Bovelles: Natur und Vernunft als Außen- und Innenraum der Erkenntnis, in: K. Gloy (Hrsg.): *Natur- und Technikbegriffe*. Historische und systematische Aspekte: von der Antike bis zur ökologischen Krise, von der Physik bis zur Ästhetik, Bonn 1996, S. 42–59.

damit begnügt, bloß Analogien aufzuzeigen, sondern daß er im Geflecht der Ähnlichkeiten auch die Vernunft namhaft macht, die diese Ähnlichkeiten aus einer Zentralposition heraus auffindet und um sich herum ordnet.

Ehe näher darauf eingegangen wird, wie der Mikrokosmos-Topos bei Bovelles systematisch zur Denkfigur geformt wird, sei Michel Foucaults – auf einer eher geringen Kenntnis von Renaissancetexten beruhende – Deutung des Ähnlichkeitsgedankens besprochen.

## 2. Michel Foucaults Entdeckung der Ähnlichkeitsepisteme des 16. Jahrhunderts im Lichte der Renaissanceforschung

Ähnlichkeit (und Unähnlichkeit), Verwandtschaft, Angleichung und Annäherung sind nicht nur bei Leon Ebreo und Charles de Bovelles häufig wiederkehrende Termini. Nicht von ungefähr bestimmt Michel Foucault in seiner (mit dem französischen 16. Jahrhundert anhebenden) Untersuchung *Les mots et les choses* (1966) eine Anreicherung ähnlich gelagerter Begriffe zum Ausgang seiner Analyse des Ähnlichkeitskonzepts.<sup>16</sup> Aus Pierre Grégoires *Syntaxeon artis mirabilis* (1610) entnimmt er die folgende Aufzählung: *Amicitia, Aequalitas (contractus, consensus, matrimonium, societas, pax et similia), Consonantia, Concertus, Continuum, Paritas, Proportio, Similitudo, Conjunctio, Copula*<sup>17</sup>, um, auf diese breitere Begriffsbasis gestützt, geltend zu machen, daß man in bezug auf die Renaissance von einer »Episteme der Ähnlichkeit« ausgehen müsse im Sinne einer geistesgeschichtlichen Kategorie, welche die grundlegende Wissensform dieser Epoche erschließt. Der moderne französische Philosoph trifft mit dieser Charakterisierung zweifellos auf eine für viele Renaissanceentwürfe konzeptionelle Hauptader. Besonders anregend ist es, wenn Foucault des weiteren in Zusammenhang mit der in der Renaissance weitverbreiteten Lehre von der *signatura rerum*<sup>18</sup> festhält:

»Forme signante et forme signée sont des ressemblances, mais d'à côté. Et c'est en cela sans doute que la ressemblance dans le savoir du XVI<sup>e</sup> siècle est ce qu'il y a de plus universel; à la fois ce qu'il y a de plus visible, mais qu'on

<sup>16</sup> M. Foucault: *Les mots et les choses*, 2. Aufl. Paris 1990, S. 55 ff.

<sup>17</sup> P. Grégoire: *Syntaxeon artis mirabilis*, Köln 1610, S. 28.

<sup>18</sup> Siehe M. L. Bianchi: *Signatura rerum*. Segni, magia e conoscenza da Paracelso a Leibniz, Rom 1987.

doit cependant chercher à découvrir, car c'est le plus *caché*; ce qui détermine la forme de la connaissance (*car on ne connaît qu'en suivant les chemins de la similitude*), et ce qui lui garantit la richesse de son contenu (car, dès qu'on soulève les signes et qu'on regarde ce qu'ils indiquent, on laisse venir au jour et *étinceler dans sa propre lumière la Ressemblance elle-même*).<sup>19</sup>

Bereits die wenigen bislang angeführten Beispiele erlauben es, Foucault darin zuzustimmen, daß sich in Renaissancetexten die Erkenntnis ihren Weg durch den Makrokosmos in der Tat mittels Ähnlichkeiten bahnt. Im Falle der *Figura similitudinis* zeigte sich, daß die Annäherung zwischen Planeten und Wahrnehmungsvermögen dank dreier Hinsichten gelingt, dank der Zahl, dem Mittegedanken sowie dem Strahlen, das auf die Sinnesorgane eine übertragene Anwendung findet. Die Ähnlichkeit ist deshalb *verborgen*, weil die Brücken zwischen den durch den Mikrokosmos-Topos zusammengeführten, ansonsten aber denkbar unähnlichen Himmelskörpern und Wahrnehmungsvermögen erst geschaffen werden müssen. Sie ist zugleich auch *sichtbar*, weil ohne sie das ganze Konzept von innen her zusammenbrechen würde: Es gäbe keinen Mikrokosmos-Topos ohne den Ähnlichkeitsgedanken als seine Bedingung; entfallen die Hinsichten, unter denen Mensch und Welt gleichgesetzt werden können, ist jeder Versuch einer Annäherung gegenstandslos. Um Foucaults Terminus aufzunehmen, die Rede vom Menschen als kleinem Kosmos kann als der »leuchtendste« Ausdruck eines auf der Ähnlichkeitsepisteme gründenden Weltbildes bezeichnet werden.

Michel Foucault verkürzt allerdings seine Analyse der grundlegenden Wissensform(en) des 16. Jahrhunderts, indem er sich einzig für sprachlich operierende Angleichungen und Verähnlichungen interessiert. Selbst eindeutig auf Bildlichkeit hin angelegte Lehren wie jene von den Signaturen der Dinge deutet er so, als würden sie nicht bildlich, sondern sprachähnlich verfahren. Im Rahmen seiner Auseinandersetzung mit Foucaults Renaissancebild äußert Stephan Otto in *Das Wissen des Ähnlichen* kritisch: »Die Erkundung des optischen Horizonts der Episteme der Renaissance wird verengt zu einer bloßen Aussageanalyse, das ›Sprechen‹ des 16. Jahrhunderts wird von seinem ›Sehen‹ abgelöst.«<sup>20</sup> Wohl macht der moderne französische Philosoph darauf aufmerksam, daß sich im 17. Jahrhundert die Kul-

<sup>19</sup> M. Foucault: *Les mots et les choses*, a. a. O., S. 71 (Hervorhebung von Verf.).

<sup>20</sup> S. Otto: *Das Wissen des Ähnlichen*. Michel Foucault und die Renaissance, Frankfurt a. M., Bern, New York, Paris 1992, S. 53.

tur dahingehend neu organisiere, daß *Gesehenes* und *Gelesenes*, Sichtbares und Aussagbares, eigene Wege gehen: »Les choses et les mots vont se séparer. L'œil sera destiné à voir, et à voir seulement; l'oreille à seulement entendre.«<sup>21</sup> Die in der Renaissance noch bestehende Verbindung von Sehen und Sprechen wird von Foucault durchaus richtig erkannt, sein Mißverständnis besteht jedoch darin zu meinen, daß das Lesen des Auges analog zum Entziffern sprachlicher Einheiten verfare. Annäherungen und Angleichungen spielen sich in Renaissancetexten nicht nur zwischen Bezeichnendem und Bezeichnetem ab, sondern arbeiten auch mit den durch die Sprache evozierten Bildern. Diese Bilder verlangen nach einer eigenen Lesart. Foucaults Reduzierung seines Untersuchungsfeldes erstaunt um so mehr, als er sich beispielsweise durchaus mit dem Mikro-Makrokosmos-Topos befaßt<sup>22</sup>, einem an Bildern – mögen sie ausdrücklich beschrieben oder suggeriert werden – überaus reichen Topos. (Die Rede vom Menschen als kleiner Welt ist selbst ein Bild!) Abgesehen davon, kann sich die Ähnlichkeit je nach Autor und Kontext auch zwischen Konzepten und geometrischen Figuren, geometrischen und arithmetischen Einheiten sowie Zahlen und Buchstaben erstrecken. Charles de Bovelles entwirft beispielsweise in seinen *Theologicae conclusiones* (1515) ein Schema allein zum Aufweis der Entsprechungen zwischen Geometrie und Arithmetik und macht damit deutlich, daß für ihn Analogien und Ähnlichkeiten nicht nur genannt, sondern eben auch visualisiert werden müssen, wozu u. a. gehört, daß alle *angesprochenen* Aspekte eines Sachverhaltes in eine einzige, eben diesen Sachverhalt *veranschaulichende* Figur *vereint* werden (siehe die unterste Graphik auf S. 212 am Ende des vorliegenden Beitrages).<sup>23</sup>

Ein weiterer Punkt, mit dem sich Otto auseinandersetzt, ist Foucaults Bestehen auf der *Anonymität* von Diskursformationen.<sup>24</sup> In

<sup>21</sup> M. Foucault: *Les mots et les choses*, a. a. O., S. 91.

<sup>22</sup> A. a. O., S. 73 ff.

<sup>23</sup> *Theologicarum Conclusionum Caroli Bovilli Samarobriani Libri decem*, Paris: J. Badius, 1515, I, 24, f\* 6v. Bei dieser Graphik sowie bei einigen weiteren Figuren wurde es vorgezogen, sie im ursprünglichen Buchkontext zu zeigen. Damit wird ersichtlich, wie sehr Bovelles' Figuren – in dem von dem flämischen Humanisten Josse Bade (1461/62–1535) besorgten Druck – Teil des Textes sind. Daher der gelegentliche Hinweis im folgenden auf die Kopien zweier Seiten aus den *Theologicae conclusiones*, die dem vorliegenden Beitrag angehängt sind.

<sup>24</sup> Vgl. S. Otto: *Das Wissen des Ähnlichen*, a. a. O., S. 62 ff.

bezug auf das von diesem untersuchte 16. Jahrhundert bedeutet dies, daß Ähnlichkeiten und Entsprechungen sich selbst überlassen sind – in *Les mots et les choses* heißt es, daß sich diese in einer endlosen Bewegung gegenseitig schneckenförmig aufwickeln.<sup>25</sup> In dieser Deutung bedarf es keines Ähnlichkeitsbeziehungen entdeckenden und erforschenden Subjekts.<sup>26</sup> Ohne es zu merken, führt sich hier der französische Philosoph selbst ad absurdum, schreibt er doch, daß die Ähnlichkeit zugleich das Verborgenste und Sichtbarste sei. Die Frage, die sich dabei stellt, ist nämlich, für wen jene entweder versteckt oder offenbar ist. Der sich ebenfalls kritisch mit Foucault befassende Renaissance-Forscher Jean-Claude Margolin zeigt in seiner 1967 erschienenen Rezension *Tribut d'un antihumaniste aux études d'humanisme et Renaissance* Verständnis für das in *Les mots et les choses* beschriebene Grundanliegen, das darin besteht, nach der Vorgeschichte, der Genese oder gar nach den Bedingungen der Möglichkeit von Geisteswissenschaften (*sciences humaines*) zu forschen.

»[...] il est intéressant de reconnaître dans un langage sans sujet, dans une prose inhumaine, dans une sémantique aussi fluide que floue, le champ d'une épistémè sans épistémologue, les matériaux sans âge d'une archéologie non stratifiée.«

Allerdings gehe dies nicht ohne ein

»aplatissement du paysage historique ou une deshumanisation des personnalités qui appartiennent à une époque que l'auteur n'a pas cru devoir valoriser sociologiquement ou philosophiquement.«<sup>27</sup>

Zu Foucaults Verteidigung kann angeführt werden, daß es für den Deuter von Renaissancetexten zuerst in der Tat so scheinen will, als ob jede Ähnlichkeitsbeziehung auf eine andere Ähnlichkeitsbeziehung hinweist, welche wiederum auf eine Ähnlichkeitsbeziehung deutet, ohne daß diese Bewegung jemals zu einem Ende kommt. Das Beziehungsnetz, das Mikro- und Makrokosmos umflieht, ist seiner Struktur nach notwendig unbegrenzt – von jedem Knotenpunkt ist es möglich, eine neue, bis dahin unerkannte gemeinsame Hinsicht zu erblicken –, nichtsdestoweniger kommen alle Ähnlichkeiten an einem Ort zusammen, nämlich im menschlichen Geist als dem Aus-

<sup>25</sup> Vgl. M. Foucault: *Les mots et les choses*, a. a. O., S. 75.

<sup>26</sup> Vgl. S. Otto: *Das Wissen des Ähnlichen*, a. a. O., S. 62 ff.

<sup>27</sup> J.-C. Margolin: *Tribut d'un antihumaniste aux études d'humanisme et Renaissance*, in: *Bibliothèque d'humanisme et Renaissance*, Bd. 24 (1967), S. 701–711, S. 702.

gangspunkt der Erkenntnis von Ähnlichkeit. Charles de Bovelles z. B. hält eindeutig fest, daß der Mensch alles zugleich sei, »der Zusammenlauf, die verstandesmäßige Überbrückung und das Zusammenkommen aller Dinge«<sup>28</sup>. Während in der Welt die Dinge (substantiell) wahr sind, sind sie im Menschen (in Gestalt von Begriffen und Bildern) ähnlich. In bezug auf Welt und Mensch hält Bovelles daher fest: »Ille *veritas*, hic *similitudo*.«<sup>29</sup> Anders ausgedrückt, ohne die Welt keine Wahrheit, ohne den sich der Welt zuwendenden Menschen keine Ähnlichkeit. Die »Ähnlichkeit«, die, wie es am Ende des oben zitierten Passus aus *Les mots et les choses* hieß, »in ihrem eigenen Licht erstrahlt«, ist der Mensch selbst.<sup>30</sup>

Es wird von Foucault übersehen, daß viele (wenn nicht die meisten) Renaissanceentwürfe gerade subjektzentriert sind. Nicht nur die Vernunft hält (wie in der *Figura similitudinis* dargelegt) eine Mittstellung ein, sondern der ganze Mensch wird von Metaphysikern wie Marsilio Ficino, Pico della Mirandola und Charles de Bovelles als eine Mitte, genauer: als eine die Welt deutende und darstellende Mitte konzipiert.<sup>31</sup> Diese Mittstellung offenbart sich, wie im übrigen Margolin in seiner Kritik an dem französischen Philosophen zu Recht hervorhebt, auch in der (in *Les mots et les choses* nicht minder außer acht gelassenen) Renaissance-Dichtung.<sup>32</sup>

<sup>28</sup> *Liber de sapiente*, a. a. O., cap. XXIV, S. 351: »omnium concurrentia, rationale chasma et congregatio«. Zur ungewöhnlichen Bedeutung von »chasma« an dieser Stelle siehe T. Albertini: *Der Mensch als metamorphische Weltmitte*. Reflexionen zu einer Denkfigur der Renaissance, in: P. R. Blum, Ch. Lohr und C. Blackwell (Hrsg.): *Sapientiam amemus*. Humanismus und Aristotelismus in der Renaissance, Festschrift zum 60. Geburtstag von E. Keßler, München 1998, S. 89–108, S. 100 Anm. 37.

<sup>29</sup> A. a. O., cap. XIX, S. 343.

<sup>30</sup> Von einem »subjektlosen« Spiel der Ähnlichkeiten läßt sich hingegen in bezug auf den natürlichen Bereich sprechen. Den »Sympathie«-Gedanken aufgreifend schreibt Foucault: »Là nul chemin n'est déterminé à l'avance, nulle distance n'est supposée, nul enchaînement prescrit. La sympathie joue à l'état libre dans les profondeurs du monde. Elle parcourt en un instant les espaces les plus vastes: de la planète à l'homme qu'elle régit, la sympathie tombe de loin comme la foudre; elle peut naître au contraire d'un seul contact [...]« (*Les mots et les choses*, a. a. O., S. 63).

<sup>31</sup> Vgl. T. Albertini: *Der Mensch als metamorphische Weltmitte*, a. a. O.

<sup>32</sup> Vgl. J.-C. Margolin: *Tribut d'un antihumaniste aux études d'humanisme et Renaissance*, a. a. O., S. 709.

### 3. Charles de Bovelles als Theoretiker der Ähnlichkeit

Die eben dargelegte Kritik verschmälert keineswegs das Verdienst, das Foucault zukommt als jenem Philosophen, der die Ähnlichkeits-episteme der Renaissance weit über die Grenzen des spezialisierten Forschungsgebietes hinweg hat thematisch werden lassen. An Charles de Bovelles' Werk läßt sich nun ganz besonders eindrücklich die Bedeutung dieser Episteme aufzeigen. Nicht nur daß Bovelles die Ähnlichkeit zum Grundmuster seines Denkens erwähnt hat, sondern er erweist sich darüber hinaus auch als ihr Theoretiker.

In einem Brief vom 8. Oktober 1511 an Guillaume Budé, in dem er ein längeres Gespräch zusammenfaßt, das er mit dem Pariser Humanisten über mathematisch-theologische Themen geführt hat, erwähnt er erstmals zwei bedeutsame, zum Feld der Ähnlichkeit gehörende Begriffe, nämlich *analogia* und *assurrectio*.<sup>33</sup> Wie wichtig diese Begriffe für Bovelles sind, mag daraus ersehen werden, daß er vier Jahre später diese beiden Termini noch einmal in den *Theologicae conclusiones* aufnimmt und weiter ausbaut. Pierre Quillet, der sich als erster in der Forschungsliteratur mit dieser Fragestellung befaßt hat, schreibt zur *assurrectio*.

»Le sens initial est *se lever, se dresser (ad-surgere)*; le mot n'est pas très fréquent dans la Vulgate (on trouve dans le livre de Job, XXIX, 8: »Et senes assurgentes stabant«); à la fin du Moyen Age, il a pris un sens technique en mathématiques: *assurgere* un nombre, c'est l'élever à une puissance supérieure, par exemple, le porter au carré.«<sup>34</sup>

Quillet benennt damit in der Tat die beiden Bereiche, in denen Bovelles den Ausdruck einsetzt, den theologischen sowie den mathematischen. Beide Konnotationen kommen deutlicher noch zum Vorschein, wenn die »Assurrektion« mit der »Transsumption« (*transsumptio*) des Nikolaus von Kues in Verbindung gebracht wird. Damit soll jedoch nicht behauptet werden, daß der – mit dem kusa-

---

<sup>33</sup> Vgl. *Philosophicae et aliquot historicae Epistolae*, in: *In hoc opere contenta: Commentarius in primordiale evangelium divi Ioannis, Vita Remundi eremite, Philosophicae et aliquot historicae Epistolae*, Paris: I. Parvus 1511; Paris: J. Badius 1514 (repr. Frankfurt a. M. 1984), ff.\* 47v-50v.

<sup>34</sup> P. Quillet: *L'ontologie scalaire de Bovelles*, in: *Charles de Bovelles en son cinquième centenaire 1479-1979* (Actes du Colloque International de Noyon, septembre 1979), Paris 1982, S. 171-179, S. 173 f. Siehe desgleichen die Auszüge eines von ihm in Loches gehaltenen Vortrages in: *Cahiers de l'Institut collégial européen* (1976).

nischen Werk vertraute – Bovelles sein Konzept der Assurrektion direkt danach gestaltet hätte. Wie die folgenden Erläuterungen darlegen, emanzipiert sich der französische Philosoph, ähnlich wie z. B. bei der Lehre von der Koinzidenz der Gegensätze<sup>35</sup>, von seiner möglichen kusanischen Vorlage (den Terminus scheint er Josse Clichtove zu verdanken).<sup>36</sup>

Nikolaus von Kues gebraucht den Begriff der Transsumption in *De docta ignorantia*, um die Übertragung der Eigenschaften von unendlichen mathematischen Gebilden auf das Unendliche schlechthin zu beschreiben. Nachdem zuerst die Eigentümlichkeiten endlicher Figuren festgestellt werden, sollen diese auf unendliche projiziert werden: die Rundheit des endlichen Kreises etwa auf den unendlichen Kreis, die Winkel des endlichen Dreiecks auf das unendliche Dreieck usw., wobei die unendliche mathematische Figur stets die unendliche Linie ist.<sup>37</sup> »Danach müssen wir an dritter Stelle«, schreibt der Kusaner,

»tiefer als bisher, die Wesensbestimmungen der unendlichen Gebilde auf das schlechthin Unendliche, das von jedem Gebilde völlig losgelöst ist, anwenden (*transsumere*). Dann wird unsere Unwissenheit auf unbegreifliche Weise darüber belehrt werden, wie wir, die wir uns mit jenem Rätsel mühen, über das Höchste denken sollen.«<sup>38</sup>

Nikolaus von Kues gelingt mit dieser Übertragung die Herstellung

<sup>35</sup> Siehe T. Albertini: *Die geometrische Darstellung der vollkommenen Erkenntnis in der Philosophie von Charles de Bovelles*, in: T. Albertini (Hrsg.): *Verum et Factum*. Beiträge zur Geistesgeschichte und Philosophie der Renaissance, Bern, Frankfurt a. M., Paris, New York 1993, S. 421–436, bes. S. 428.

<sup>36</sup> J.-C. Margolin: *Bovelles et sa correspondance*, in: *Charles de Bovelles en son cinquième centenaire 1479–1979*, a. a. O., S. 59–91, bes. S. 74. Den Begriff »transsumptio« scheint Bovelles nicht als terminus technicus zu gebrauchen (siehe z. B. das erste Zitat in Anm. 60).

<sup>37</sup> Das bekannteste kusanische Beispiel besteht in der graduellen Öffnung eines beliebigen Kreisumfangs. Die weitestmögliche Öffnung koinzidiert mit der unendlichen Geraden (die dennoch als mit Rundheit versehen zu denken ist). Vgl. N. von Kues: *De docta ignorantia*, in: *Philosophisch-theologische Schriften*, hrsg. von L. Gabriel, übers. von D. und W. Dupré, Bd. 1, Buch 1, Kap. XIII, S. 234 f.

<sup>38</sup> A. a. O., S. 233. Der Kusaner gebraucht den Begriff auch adjektivisch: »Quando autem ex imagine inquisitio fit, necesse est nihil dubii apud imaginem esse, in cuius transsumptiva proportionem incognitum investigatur, cum via ad incerta non nisi per praesupposita et certa esse possit«; und adverbial: »si ex signo ad veritatem te elevaris verba transsumptiva intelligendo, in stupendam suavitatem adducent« (a. a. O., Kap. X, S. 226).

eines Bezugs zwischen (vertrautem) Endlichen und (unerforschtem) Unendlichen. Anklänge an diese kusanische Lösung finden sich nun bei Bovelles, der jedoch eine Methode vorschlägt, um auf zwei verschiedenen Ebenen von Bekanntem zu Unbekanntem zu schreiten, nämlich sowohl im Bereich des Endlichen als auch im Verhältnis ›Endliches – Unendliches‹.

Bereits aus den entsprechenden Kapitelüberschriften im ersten Buch der *Theologicae conclusiones* lassen sich einige seiner Richtlinien erahnen: »Die Theologie hat ihren Ort stärker unter den Assurrektionen als unter den Analogien« (Kap. 18), »Analogien sind den Assurrektionen unterlegen und sie bestehen in einer gewissen Gleichheit und Gleichgewichtigkeit des zu Vergleichenden« (Kap. 19) und »Von der Linie der Assurrektionen zur Linie der Analogien wird ein rechter Winkel gebildet« (Kap. 21).<sup>39</sup> Bevor auf den Unterschied zwischen den beiden Begriffen eingegangen wird, sei zuerst das Konzept der Analogie eingeführt. Für Bovelles ist bei diesem Begriff entscheidend, daß jene durch die Analogie verknüpften Relata von gleichem »Gewicht« seien, d. h. gleichrangig, gleichstufig bzw. von vergleichbarer (endlicher) Natur. Der französische Philosoph, der bei seiner Untersuchung dieses Begriffs durchgehend im Bild der Waage denkt, beschreibt die Verbindung der gleichen Gewichte des weiteren als eine seitwärts gerichtete Bewegung (*a latere in latus*)<sup>40</sup>, und wie so oft legt er eine Zeichnung zur Veranschaulichung seines Gedankens bei (siehe die linke, zu Kap. 23 gehörende Figur am Ende des vorliegenden Beitrages, S. 212). Darin wird graphisch gezeigt, wie der Intellekt eine beliebige unbekannte Größe B durch eine gegebene bekannte Größe C zu begreifen sucht und sich aus diesem Grunde »seitwärts« von B nach C und zurück zu B bewegt.

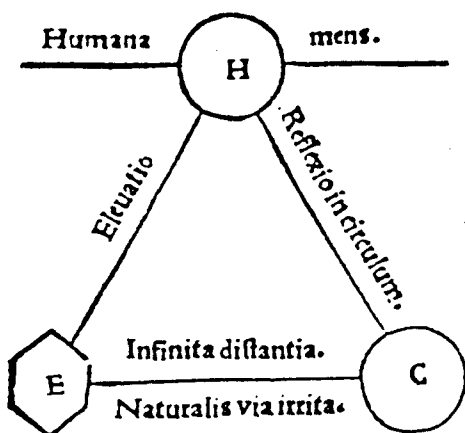
Die *Theologicae conclusiones* bieten darüber hinaus eine spezifische Fragestellung zur weiteren Erhellung dieses Gedankens. Was wenn ich z. B. die Eigenschaften von Form und Materie wissen möchte und das Verhältnis von (aktivem) Langschwert und (passivem) Rundschild zum Vergleich hätte (siehe die rechte, zu Kap. 23 gehörende Graphik, S. 212)? Nach Bovelles' Anweisung brauche ich mich nur von der vormals unbekannten Form zum bekannten Schwert zu wenden und davon wiederum mit der aktiven Eigenschaft

<sup>39</sup> *Theologicarum Conclusionum Caroli Bovilli Samarobrini Libri decem*, a. a. O., ff\*\* Vv–Vlr.

<sup>40</sup> A. a. O., cap. 21, f\* Vlr.

des Schwertes zur Form zurückzukehren. Desgleichen wende ich mich von der Materie hin zum Schild und von dort zurück zur Materie. Auf diese Weise begreife ich, daß die Materie im Verhältnis zur Form das passive Glied ist. »Und so geschieht es mit allen Analogien«, schreibt Bovelles. »Sie vollziehen sich daher in einer doppelten Bewegung, nämlich durch Zuwenden (*directio*) und Zurückbeugen (*reflexio*).«<sup>41</sup>

Bovelles hat im dritten Buch der *Theologicae conclusiones* auch eine Lösung für den Fall, daß es sich bei der vergleichenden Bewegung um eine unendliche Strecke handelt. In diesem Zusammenhang verwendet er einen anderen Begriff für die durch den Intellekt zu leistende Auflösung, nämlich die *elevatio*. Bovelles rollt diesen spezifischen Fall in Zusammenhang mit dem Verhältnis von Sechseck und Kreis auf. Er gesteht zu, daß das Sechseck dem Kreise wohl ähnlicher erscheine als das Quadrat, deswegen aber führe vom Sechseck nicht eher ein Weg zum Kreis als vom Quadrat.<sup>42</sup> Gemeint ist: Ein jedes Vieleck ist gleichermaßen entfernt vom Kreis, nämlich unendlich weit.



*Theologicae conclusiones*,  
liber I, cap. 40, f. XLIV

E = hexagonus;  
C = circulus;  
H = humana mens

Wohl verbindet in diesem Dreieck (s.o.) eine Gerade Sechseck

<sup>41</sup> »Digredior [...] a forma prius ignota: ad ensem notum: a quo ad formam ex ensis collatione notam recurro. Similiter et ex materia digredior in clypeum: a quo relabor in materiam. Et ita in cunctis analogiis accidit. Duplici itaque motu id est directionem et reflexionem: cunctae analogiae absolvuntur« (a. a. O., cap. 23, f. VIv).

<sup>42</sup> »Nam semper ea polygonia quae superfuerit [...] infinites tamen a circulo distabit« (a. a. O., liber III, cap. 40, f. XLIV).

und Kreis, allerdings ist sie als unendliche Linie zu denken oder, wie Charles de Bovelles verstärkend hinzufügt, als unbeschreitbar (*im-pertransibilis*) und unerschöpflich (*inconsummabilis*). Folgt man den Konturen der obigen geometrischen Figur (vgl. S. 202), so wird deutlich, daß der Weg von E zu C über den Winkel EHC führt. Einzig der menschliche Geist (H) vermag, eine unendliche und an sich unbeschreitbare Strecke zu durchheilen. Er begreift nämlich die Endpunkte einer infiniten Geraden als Extreme und sich selbst als deren Mitte. Geometrisch ausgedrückt: Angesichts einer unendlichen Strecke kann der Punkt H beliebig angesetzt werden. Er braucht lediglich außerhalb der Verbindung EC zu stehen, was Bovelles mit dem Zwischenschritt der *elevatio* erreicht. Auf diese Weise kann derselbe zweite Schritt wie bei der gemeinen Analogie eingeleitet werden, nämlich die Verbindung zu C bzw. die *reflexio in circulum*, die Zurückbeugung in den Kreis. Der »Umweg«, der die Extreme einer unendlichen Strecke verbindet, verläuft also über den Geist, dessen Fähigkeit zur »Mittepositionierung« auch hier entscheidend zur Überbrückung des »Unähnlichen« führt.

Ganz anders verfahren die »Assurrektionen«. Sie leisten zwar eine Verbindung, jedoch nicht zwischen gleichgearteten Objekten, sondern sie schreiten fort von Sinnlichem zu Intelligiblem: »Assurrektionen heben unseren Geist von den Tiefen empor in die Höhe«<sup>43</sup>, schreibt Bovelles und vergleicht alsdann Analogien und Assurrektionen:

»Die Assurrektionen streben nämlich von den Tiefen hinauf in die Höhe, die Analogien aber von einer Seite zur anderen. Die Schranken der Assurrektionen verlaufen aufwärts und abwärts, von diesem zu jenem und von jenem zu diesem. Die Grenzen der Analogien sind aber rechts und links.«

Diese bewirken, daß in dem gleichmäßigen »Abwägen« von zwei zu vergleichenden Objekten keines höher als das andere ist. Schließlich legt der französische Philosoph eine geometrische Figur bei, die ein rechtwinkliges Dreieck mit dem Scheitelwinkel ABC zeigt (siehe die zu Kap. 21 gehörende Graphik S. 211). Die Bewegung des – an der Hypotenuse angesiedelten – Intellekts zwischen den Punkten B und C entspricht, wie nun hinlänglich bekannt, der Analogie. Wendet sich hingegen der Intellekt aufwärts entlang der Linie BA, dann »springt«

<sup>43</sup> »[...] assurrectiones ab imis nostram mentem attollunt in sublime« (a. a. O., cap. 20, f\* Vlr).

er in den Punkt A gleichsam wie ein Eindruck in seine Form. »Dieses wird als Aufwärtsstreben (*assurgere*) bezeichnet. Die Linie der Assurrektionen bildet daher offensichtlich mit der Linie der Analogien einen rechten Winkel.«<sup>44</sup>

Analogien und Assurrektionen werden hier nicht zufällig zusammen thematisch. Schließlich dient die Analogienlinie als Basis der Assurrektion. Geometrisch gesprochen: Es gibt keinen Punkt A ohne den im Punkt B sich eröffnenden Scheitelwinkel. Die Erhebung des Geistes, die sich beim Aufwärtsstreben vollzieht, wird mit der Zurückführung eines Abbildes in sein Urbild verglichen. Wohl besteht eine Ähnlichkeit zwischen Abbild und Urbild, es kann jedoch von keiner Entsprechung die Rede sein. Das in Punkt B dargestellte Endliche hat sein Analogon in dem ebenfalls für Endliches stehenden Punkt C. Wird hingegen der Punkt B mit dem Punkt A in Verbindung gebracht, dann wird eine den Intellekt überwältigende transzendente Schwelle überschritten, die ihn wörtlich außer sich geraten läßt.<sup>45</sup> Diese theologische Dimension der Bovillschen Ähnlichkeitsepisteme spielt eine geringe Rolle für die eigentliche Mikrokosmos-Spekulation; sie kann erst dann in Erscheinung treten, wenn die – auf Analogien gründende – Welt-darstellende Tätigkeit vollbracht ist. Sie wurde hier jedoch mit berücksichtigt, um aufzuweisen, wie sehr sich Bovelles des Einsatzes seiner philosophischen Mittel bewußt war. Auch zeigt sein Beispiel, daß die von Foucault erkannte Episteme in der Renaissance nicht nur eine Anwendung im Endlichen findet.

<sup>44</sup> »Nam assurrectiones ab imo contendunt in sublime: Analogiae vero a latere in latus. Assurrectionum termini sunt sursum et deorsum: hic a quo ille ad quem. Analogiarum vero fines sunt dextrum et sinistrum utpote quae in aequa duorum appensione conficiuntur: in qua neutrum altero sublimius sit. Sit enim rectus angulus a.b.c. cuius caput et vertex sit .b. quod ad punctum .a. velut deorsum: ad punctum vero .b. velut sinistrum habeat. Noster intellectus ut inter .b. et .c. conversatur: utve ea adinvicem confert analogiam texit. Ut vero per lineam .b.a. ex ipso .b. scandit in .a. tanquam ex vestigio in exemplar: tum demum assurgere pronuntiatur. Assurrectionum igitur linea ad analogiarum lineam: manifeste rectum angulum creat« (a. a. O., cap. 21, f<sup>o</sup> VIr). – Zur Bedeutung des »rechten Winkels« siehe T. Albertini: *Die geometrische Darstellung der vollkommenen Erkenntnis*, a. a. O.

<sup>45</sup> Dies kann z. B. aus den folgenden Kapitelüberschriften ersehen werden: »Verissima theologia extasis est et excessus mentis: quo ubertim divinis fulgoribus obruta: dum intra se manet: extra se fit« (*Theologiarum Conclusionum Caroli Bovilli Samarobrini Libri decem*, a. a. O., cap. 31, f<sup>o</sup> VIIIr) und »Omnis extasis et [unleserlich] excessus mentis: quaedam est assurrectio: sed immediata et nullis mediis perfecta« (a. a. O., cap. 33, f<sup>o</sup> VIIIr).

#### 4. Der Mikrokosmos-Topos als eine Erkenntnissubjekt und -objekt vereinende Denkfigur

Durch seine Leiblichkeit ist der Mensch zweifellos als Teil der Welt anzusehen. Daß er – physisch betrachtet – eine der vielen Substanzen ist, muß sogar als eine wesentliche Bedingung begriffen werden, um zwischen ihm und dem Makrokosmos Gemeinsamkeiten aufzudecken. Zugleich steht er aber auch außerhalb der von ihm gestifteten Ähnlichkeitsbeziehungen, weil er, wenn er mit der Welt distanzlos verflochten wäre, gar keine Annäherungsmöglichkeiten erkennen könnte.

»Als weiser ist der Mensch zu feiern, weil er wahrhaftig eine kleine Welt ist, Sprößling der großen, d. h. des Universums. Als einziger hat er sich nämlich gemäß der großen Welt gestaltet, abgegrenzt und vervollkommenet. Er allein vermag die Natur nachzuahmen und alle seine Teile in Harmonie und in Entsprechung zu den Teilen des Universums zu erhalten. Und wahrlich verdient es der Weise, nicht nur kleine Welt, sondern, wie der *Liber de intellectu* aufwies<sup>46</sup>, auch große Welt genannt zu werden. So weit ist der Geist des Weisen, wie das Fassungsvermögen der ganzen Welt groß ist; so viele Begriffe der Dinge schmücken und füllen sein Gedächtnis, wie wir an Substanzen in der Welt unterscheiden.«<sup>47</sup>

In diesem Abschnitt sind Charles de Bovelles' wichtigste anthropologische Reflexionen zusammengefaßt. Der Begriff der Weisheit, der die höchste Stufe der Vervollkommenung bezeichnet, wird dahin erklärt, daß weiser jener ist, der die Welt in sich zur Darstellung bringt.

---

<sup>46</sup> Gemeint ist folgende Stelle im *Liber de intellectu*, in: *Que in hoc volumine continentur: Liber de intellectu, Liber de sensibus, Libellus de nihilo, Ars oppositorum, Liber de generatione, Liber de sapiente, Liber de duodecim numeris, Philosophicae epistolae, Liber de perfectis numeri, Libellus de Mathematicis rosis, Liber de Mathematicis corporibus, Libellus de Mathematicis supplementis*, Paris 1510/11 (repr. Stuttgart-Bad Cannstatt 1970): »Humani intellectus memoria est alter mundusqui microcosmus dicitur, maioris mundi speculum: verum contemplativi intellectus obiectum« (cap. VII, 6, Überschrift, f\* 10v). Vgl. ebenso cap. VII, 10, f\* 12r.

<sup>47</sup> »Sapiens Homo est, qui veraciter minor mundus, maioris mundi – hoc est Universi – filius, celebratur; solus etenim Sapiens semetipsum ad maioris mundi imitationem composuit, discrevit, perfecti; solus Naturam imitari potest, solus omnes sui partes partibus Universi consonas et proportionabiles servat. Et profecto Sapiens non modo minor, sed et maior alter mundus iuste est appellandus, quandoquidem, ut liber de Intellectu recensuit, tanta est mens Sapientis, quanta totius mundi capacitas, tantis rerum notionibus decoratur impleturque illius Memoria, quantas in mundo cernimus esse substantias« (*Liber de sapiente*, a. a. O., cap. VIII, S. 321f.).

Dies geschieht, indem der Weise – *in Nachahmung der Natur* – seine »Teile« analog zu den Teilen der Welt anordnet, d. h. sich der Welt durch Wahrung derselben Proportionen angleicht. Wegen seiner Fähigkeit, die ganze große Welt in seinem Geiste auf begriffliche (und bildliche) Weise aufzunehmen, wird er selbst zum Makrokosmos.

Der Mensch wird jedoch nicht nur wegen seines physischen Daseins als Teil der Welt aufgefaßt. Die Natur, so die ersten Kapitel des *Liber de sapiente*, habe vier »Töchter« erzeugt: die Substanz (*substantia*), das Leben (*vita*), die Wahrnehmung (*sensus*) und die Vernunft (*ratio*). Davon ist die Substanz die von Mutter Natur am weitesten entfernte, die Vernunft hingegen die allernächste »Tochter«. <sup>48</sup> Diese Töchter, auch Stufen genannt, versinnbildlichen die verschiedenen Seienden. Auf der ersten Stufe stehen Steine, auf der zweiten Pflanzen, auf der dritten Tiere, auf der vierten Menschen, wobei jede Stufe die darunterliegende(n) Stufe(n) mit umfaßt: Das Leben umgreift die Substanz, die Wahrnehmung Substanz und Leben, die Vernunft Substanz, Leben und Wahrnehmung. Daher kann von jedem Menschen behauptet werden, daß er *sei, lebe, wahrnehme* und *erkenne*. Als einziges Wesen ist der Mensch allen Stufen ähnlich, den Steinen nicht anders als den Pflanzen und Tieren. Ihm steht es deshalb offen, sich für eine der vier Stufen zu entscheiden. <sup>49</sup> Will er bis zur Vernunft vorstoßen, erreicht er damit die höchste Verwirklichungsmöglichkeit der menschlichen Gattung. <sup>50</sup> Diese ist die Stufe, auf welcher sich der Mensch kraft seiner Kunst (*ars*) und Tugend (*virtus*) selbst vervollkommenet. <sup>51</sup> Entscheidet er sich hingegen für

<sup>48</sup> Vgl. *Liber de sapiente*, a. a. O., cap. V, S. 313–316. Für die Deutung der an dieser Stelle beigelegten Zeichnung siehe T. Albertini: *Ein Naturbegriff der Renaissance*, a. a. O., S. 45 f.

<sup>49</sup> »Homini omni insunt a natura Substantia, Vita, Sensus et Ratio. Est etenim, vivit, sentit et intelligit omnis homo. Ast alii hominum duntaxat ut simplicis Substantie, alii ut Substantie et Vite, alii ut Substantie, Vite et Sensus, alii denique Substantie, Vite, Sensus et Rationis actu atque operatione funguntur« (a. a. O., cap. I, S. 303).

<sup>50</sup> »Cum enim naturalium rerum quattuor sint gradus: subsistentium, viventium, sensibilibus et rationalium, cunctos tamen gradus humana species in semet involvit seque distinguit atque dispescit in ordines quattuor. Nam velut complexens omnem naturam, velut ambiens universa gestansque in sese quodlibet, humillima et abiectissima sui parte subsistentibus similis efficitur, secunda viventibus, tertia irrationabilibus animantibus: quarta duntaxat sibi restituitur, in sua fastigia attollitur, se collabellat atque exosculatur« (a. a. O.).

<sup>51</sup> »Quo demum in gradu ipsa utrobique, tam inquam arte, virtute et operatione quam naturali Substantie participatione, humana perfectaue censetur« (a. a. O.).

eine der übrigen drei Stufen, dann muß er sich mit einem stein-, pflanzen- oder tierähnlichen Dasein bescheiden. Auf sein Menschentum übersetzt, bedeutet dies ein Leben in Lethargie, Sinnenfreude oder Zügellosigkeit.<sup>52</sup> Vom »Narren« (*insipiens*), der sich einer dieser Lebensformen zuwendet, heißt es im *Liber de sapiente* bezeichnenderweise, daß es die *Unähnlichkeit* sei, die ihn in solche Verwirrung stürze.<sup>53</sup>

In bezug auf die zu untersuchende Mikrokosmos-Thematik läßt sich nun feststellen, daß der Mensch erst durch seine Teilhabe an allen vier Stufen der Natur als darstellender Teil der Welt gelten kann – hier kann eine komplexere Variante des von Allers identifizierten »elementaren« Mikrokosmismus geortet werden. Allem Seienden ähnlich, umfaßt er als einziges Wesen alle Möglichkeiten in sich. Dabei ist auch die ihn von anderen Wesen unterscheidende Vernunft ein Stück Natur. Von seinem Ursprung her betrachtet, steht er nämlich nicht außerhalb des Seinszusammenhangs, sondern ist nicht anders als Substanz, Leben und Wahrnehmung durch die Natur hervorgebracht worden. Zugleich ist er aber auch jene Kraft, die über die Welt hinausgeht, insofern als er über die Gestalt, die er sich geben will, selbst verfügt. Dank seiner Vernunft ist so der Weise in der Lage, seine natürliche Veranlagung zu vollenden. »Er läßt daraus den himmlischen Menschen erwachsen«, schreibt Bovelles im *Liber de sapiente*. Und:

»Von der Nacht erbettelt und entlockt er das Licht, von der Potenz den Akt, vom Ursprung das Ziel, von der ruhenden Kraft das fertige Werk, von der Natur den Intellekt, vom Anfang die Vollendung, vom Teil das Ganze und schließlich vom Samen die Frucht.«<sup>54</sup>

In allem erblickt der Weise die höchste Verwirklichungsmöglichkeit, so auch in sich selbst. Die Natur hat den Menschen mit Vernunft versehen, er aber wagt sich weiter vor und bringt daraus das höhere Erkenntnisvermögen, nämlich den Intellekt, zum Vorschein. Dies ist

<sup>52</sup> Zu dem Zusammenhang mit den Todsünden siehe a. a. O., S. 304.

<sup>53</sup> »[...] hic [insipiens] vero et privatione Virtutis et dissimilitudinis permixtione contrariumve habituum insitione violatur ac ne in suam recurat originem neve naturali fine perfruatur, infauste abercetur« (a. a. O., cap. VII, S. 318) (Hervorhebung von Verf.).

<sup>54</sup> »Sapiens in tellureo, quem a Natura possedit, Homine villicatus illum pro viribus excolit. Celestem Hominem inde profert; e tenebris emendicat elicitque splendorem, ex potentia actum, ex principio finem, ex insita vi opus, ex Natura Intellectum, ex inchoatione perfectum, ex parte totum et ex denique semine fructum« (a. a. O., cap. VIII, S. 320).

ihm deswegen möglich, weil er es versteht, »zwei Menschen« in sich zu einer Einheit zu schmieden: den Menschen der »Natur« und den Menschen der »Tugend« (bzw. der »Kunst«).<sup>55</sup> Mensch der Natur ist der Weise, insofern als er in sich alle ihre Stufen – von der Substanz bis zur Vernunft – umfaßt. Mensch der Tugend ist er hingegen dadurch, daß er die ihm spezifisch zukommende Erkenntnisfähigkeit während seiner Reifezeit einzusetzen gelernt hat, wozu gehört, daß er das intellektuelle Vermögen (*intellectualis virtus*) aus der moralischen Tugend (*moralis virtus*) hat erwachsen lassen (die ihrerseits auf vier Stufen aufbaut).<sup>56</sup> Als *homo naturalis* oder *tellureus* ist der Weise in einem »einfachen« Sinn Mensch (bloß *homo*), weshalb ihm numerologisch die Einheit (*monas*) zugewiesen wird. Als *homo artis* hingegen ist er bereits in einem »zweifachen« Sinn Mensch (*homo-homo*), weil er nämlich sein Menschsein aus eigener Kraft zur Vollendung gebracht hat – nämlich durch Erlernen von Schrift (*scriptura*), Sprache (*vox*) und Begriff (*conceptus*), die den Weg zum Geist (*mens*) ebnen. Diesem auf Eigengestaltung gründenden Menschsein kommt numerologisch die Zweiheit (*dyas*) zu.<sup>57</sup> Nun sind Natur und Kunst sowie Einheit und Zweiheit Gegensätze, sie rufen nach einer sie verbindenden Mitte:

»Zwischen diesen Extremen ist eine Verbindung, eine Übereinstimmung und Vereinigung; eine Liebe, ein Friede, ein Band und eine Mitte, beider Ertrag, Einheit, Frucht und Sproß. Zusammengefügt bringen nämlich Einheit und Zweiheit die Dreiheit hervor, sie erzeugen ihre Verbindung, ihre Einheit und Übereinstimmung. Daher ist die Weisheit eine dreifache Bestimmung des Menschen, (sie ist) die Dreiheit des Menschen, das Menschsein und die Dreiheit.«<sup>58</sup>

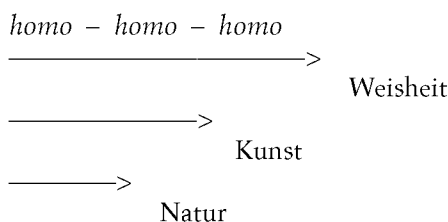
<sup>55</sup> »Sapiens seipsum mente discrevit geminisque, ut dictum est, constat hominibus: alio Nature atque sensibili, alio vero Virtutis et intellectuali« (a. a. O.).

<sup>56</sup> »*Intellectualis* autem *Virtus* lux est et irradiatio animi, que haud secus sine *moralis Virtute* in animum introduci in eove splendescere prohibetur, quam Phoebeus radius, ne in caliginoso aere aureo splendore rutilet, vetatur. Hec itaque intellectualis *Virtus*, qua per moralem enubis ac tranquillius effectus animus demum illustratur, cum sit proprium atque internum animi bonum, habet et *gradus quattuor*, quibus ipsa maturescit suumque fastigium consecratur [...] Hec igitur est vera, potissima et intellectualis *Hominis* consummatio: ex *scriptura* in vocem, ex *voce* in notionem, ex denique *notione* in *mentem*« (a. a. O., cap. IV, S. 312) (Hervorhebung von Verf.).

<sup>57</sup> A. a. O., cap. XXII, S. 348 f.

<sup>58</sup> »Horum igitur extremorum symplegma est aliquod, concordia et concurrentia aliqua; aliquis amor, pax, vinculum et medium, amborum proventus, unio, fructus, emanatio. Iuncta etenim invicem monas et dyas tryadem eliciunt proferuntque suam copulam,

Durch die Einheit und Vermittlung einleitende Weisheit gelangt der Mensch zu seiner höchsten Verwirklichung, er wird zum *homo-homo-homo*, in dessen Dreiheit (*tryas*) die Gegensätze jedoch eingezeichnet bleiben:



Die Weisheit löst die Stufen der Natur und der Kunst nicht auf, sondern sie übersetzt sie auf eine höhere Ebene. Treffend kommentierte Ernst Cassirer diesen Gedankenkomplex in *Individuum und Kosmos in der Philosophie der Renaissance*, indem er – bewußt hegelsche Töne anschlagend – festhielt:

»Der Mensch der ›Natur‹, der *homo* schlechthin muß zum Menschen der ›Kunst‹, zum *homo-homo* werden; aber indem diese Differenz in ihrer Notwendigkeit erkannt ist, ist sie damit auch schon überwunden. Über den beiden ersten Gestaltungen erhebt sich jetzt die letzte und höchste; die Dreieinheit des *homo-homo-homo*, in der der Gegensatz von Potenz und Akt, von Natur und Freiheit, von Sein und Bewußtsein, zugleich befaßt und aufgehoben ist.«<sup>59</sup>

Durch die Dreieinheit des *homo-homo-homo* gelingt dem Menschen also die Vervollkommnung seines Menschseins, die dazu berechtigt, ihn eine kleine Welt zu nennen. Ein wichtiges Moment dieser Vollendung liegt in seinem auf die Dinge in der Welt gerichteten Erkenntnisvermögen. Die vernunftbegabte Seele, so wird dies im *Liber de sapiente* beschrieben, durchwandert die Welt auf der Suche nach Bildern (*species*), die sie von den Substanzen gleichsam abziehen kann. Daraus formt sie den Tugendmenschen, der das wahre Bild des natürlichen Menschen darstellt, wahr deshalb, weil dieser zweite Mensch als die Aktualisierung der natürlichen Anlage begriffen

---

unionem et concordiam. Itaque Sapientia quedam est trina Hominis sumptio, Hominis trinitas, humanitas, tryas« (a. a. O., cap. XXII, S. 349).

<sup>59</sup> E. Cassirer: *Individuum und Kosmos in der Philosophie der Renaissance*, a. a. O., S. 97.

wird. Der Weg von der Natur zur Tugend erweist sich somit als ein Erkenntnisprozeß, als ein Weg, der in der Tat von der »Potenz zum Akt«, vom »Ursprung zum Ziel«, von der »ruhenden Kraft zum fertigen Werk«, von der »Natur zum Intellekt« und vom »Anfang zur Vollendung« führt. Dennoch wird damit kein Überwinden der Natur oder gar ein Sich-Abwenden von ihr intendiert, vielmehr handelt der Weise im Auftrag der Natur selbst. Sie ist es, die ihm den »Befehl erteilt«, sich in die Welt vorzuwagen, um aus allem, was er vorfindet, Abbilder zu gewinnen, die er alsdann in seinen Geist überführen soll.<sup>60</sup> Unterzieht sich der Mensch dieser natürlichen Weisung, dann füllt sich sein Geist mit Ähnlichkeiten an, bis er schließlich in sich in Bildgestalt den ganzen Kosmos trägt. Von hier wird verständlich, weshalb der Weise es verdient, auch große Welt genannt zu werden. Er, der Teil, vollendet sich nämlich – kraft seiner Analogien aufstellenden Vernunft – zu einem Ganzen.

---

<sup>60</sup> »Sapientis Anima imprimis per extimorum sensuum valvas spiritaliter extra corpus profecta in mundum peregrinatum abiit et a cunctis rebus, quas in mundo reperit, abstracta sublatave speciei atomo in corpus rediit finxitque ex collectis specierum atomis virtutis Hominem: veram primi sui, naturalis ac tellurei Hominis imaginem, formam, archetypum, lucem, scientiam et apparitionem; cuius habitu Sapientia est et Hominis in omnia sive omnium in Hominem per species transsumptio, traductio et commutatio« (*Liber de sapiente*, a.a.O., cap. XXII, S. 348); »Qui igitur conflatus est et perfectus a Natura Homo [...], matris imperio per mundum circumferri iussus: exquirat a singulis, que sua sunt, abstrahit a qualibet mundi substantia proprie speciei atomum. Illam sibi vendicat atque inserit et ex plurium specierum atomis suam elicit profertque speciem, que naturalis et primi nostri Hominis fructus seu acquisitus studiosusve Homo nuncupatur« (a. a. O., cap. XXIV, S. 351).

terminus ad quē: aut simpliciter eminentissimus est vt deus: aut saltem termino a quo: sublimior. Magis autem vniūquodq; a termino ad quem pergit id est a fine denominationem sumit: q̄ a termino a quo exoritur. Cōstat igitur theologiā: magis in assurrectionibus q̄ in analogiis sitam esse.

- 19 Analogias assurrectionibus inferioribus esse: & eas in quadam comparandorum equalitate ac statera cōsistere.

Nā diximus ea de re haud vsque adeo in analogiis theologiā sitam esse: q̄ analogiā in quadam eorum quē adinuicem conferuntur equalitate seu pari appensione ac statera fiant: eas quoq; ea solum de causa satius humanis disciplinis q̄ ipsi theologiā accomodari. Si quis em̄ ex sensibilibus ad intelligibilia euolet: nullus eā analogiam esse dixerit: sed potius assurrectionem: nemis eam inter ea quā penitus equiuoca & diuersorum graduum sunt. Nullius nempe statera: appensio: ipsa intellectualia cum sensibilibus a quo iure confert. Qui vero hominē dicit euerſam plātam esse: hic magis analogiā texit. vt pote conferens adinuicem entia vt rīnq; sensibilia: et quā eiusdem sint regionis vt sensibilibus mundi. Sunt igitur analogiā assurrectionibus paulo inferiores: & in quadam equalitate ac statera comparandorum faciundā.

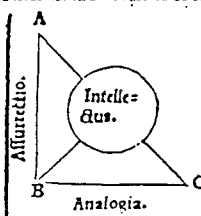
- 20 Assurrectiones analogiis præstantiores esse: & ampliorem ipsi theologiā opem ac momentum afferentes.

Diximus enim theologiā magis ideo i assurrectionibus q̄ in analogiis cōsistere: quia assurrectiones ab imis nostram mentem attollunt i sublime. Si igitur deo nihil est eminentius: nil sublimius aut altius diuina substantia: is vtīq; callis quo ex inferiorum rerū subfelliis ac terrenis scabellis in ipsum scādimus deum: merito potissimus est & assurrectio magis q̄ analogia vocitandus. Sicut enim humanæ disciplinæ minus quidem perfectæ sunt: sed tamen acquisitione priores: theologiā vero omnium potissima: sed acquisitione & ordine postrema: ita & assurrectiones analogiis quidem præstāt: hē

tamen illarū præuix sunt & acquisitione priores. Sunt igitur assurrectiones analogiis præstātiores: & ampliorem toti theologiā vim ac momentum afferentes.

Ex assurrectionū lineā: ad analogiarū lineam: rectus angulus procreatur.

Nam assurrectiones ab imo cōtendunt in sublimē: Analogiā vero a latere in larus. Assurrectionum termini sunt sursum & deorsum: hic a quo ille ad quem. Analogiarum vero fines sunt dextrum & sinistrum. vt pote quā i aqua duorum appensione efficiuntur: in qua neutrum altero sublimius sit. Sit enim rectus an-



gulus a, b, c, cuius caput & vertex sit. b, qd ad punctum. a, velut deorsum: ad punctū vero. b, velut sinistrū se habeat. Noster intellectus vt inter. b, & c. conuersatur: vtve ea adinuicem confert

analogiam texit. Vt veroper lineam. b, a, ex ipso. b, scādit in a, tanq̄ ex vestigio in exemplar: tum demum assurgere pronūciatur. Assurrectionum igitur lineā ad analogiarum lineam: manifeste rectum angulum creat.

Assurrectiones simplici lineā atq; in teruallo peraguntur.

Is qui assurgit: dum ex imis/in alta & sublimia contendit: haud opus est vt demum ad ima & humilia: ex sublimibus recurrat. In his enim consistere & immorari gaudet mens: quā præstantissima & potissima sunt: quāve cunctarū rerum exemplaria & propter se entia. Nostra namq; intelligētia: cum ex inferioribus rebus euolat in deum: iam iam ( diuinitatis præsentia ) vsq; adeo inferiorum obliuiscitur rerum: vt se nonnunq̄ in eis conuersarā esse haudquāq; ( diuino amore inebriata ) meminerit. Et em̄ præ extasi & excessu illo quo a diuinitate penitus absorbet: diuināq; & cōtēplatione & cōiunctione perfruit: sui penitus nescia fit. Nec iam aut opus habet aut cupit ad inferiora quē

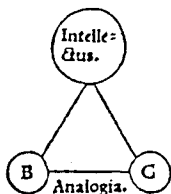
Aus: *Theologicalarum Conclusionum Caroli Bovilli Samarobrini Libri decem*, Paris: J. Badius, 1515.

# Theologiarum

prius liquit relabi. Inhaeret enim cōsummata huiusmodi mens: iugiter sui authoris contem-  
plationi: cuius lucidissimos radios et si assidue  
haurit: nūq̃ tñ illos fastidit: vtpote q̃ satietari  
exuberantis diuise alimonie: sacra & penne sitim  
cōiungit. Assurrectiones igit simpliciter linea atq̃  
iteruallo: absq̃ vlload ima recurſu peragunt.

- 23 Analogie duplici motu vt directione  
& reflexione absoluuntur.

Nam analogia ab ignoto aliquo: ad quod-  
dam notius digreditur: a quo mox ad prius igno-  
tum: sed postea notum recurrit. Vt si primi-

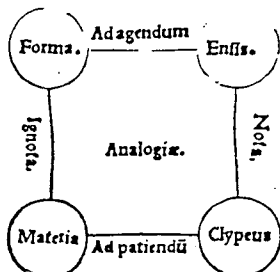


tus nostro intellectui of-  
fertur. b. ignotū: digre-  
ditur intellectus ab ipso  
b. in. c. qd̃ fingis esse no-  
tius & quale ac simile. b  
Cōfert enim. b. ipsi. c. vt  
ex notitia ipsius. c. p̃p̃e  
dat naturam ipsi. b. De

mum vero ex. c. recurrit in propositum. b. gau-  
dens ex iuxtapositione et pari appensione notio-  
ris. c. se ignotius. b. p̃p̃endisse. Verbi gratia si  
materie & forme proprietates noscere volue-  
ro: conferā in primis formam: ensi: materiā ve-  
ro clypeo: atq̃ ex hac rudi & crassa iuxtaposi-  
tione seu collatione duorū & duorū: recurrens  
demū in materiā & formā: dicā propriū esse for-  
mā: vt solū agar et nihil patiarur: materie ve-  
ro propriū: vt solum patiarur & nihil agar. Fa-  
ctus est em̃ ensi ad agendū nō ad patiendum.  
Clypeus vero ad patiendū & minime ad agen-  
dū. Digredior igit a forma prius ignota: ad en-

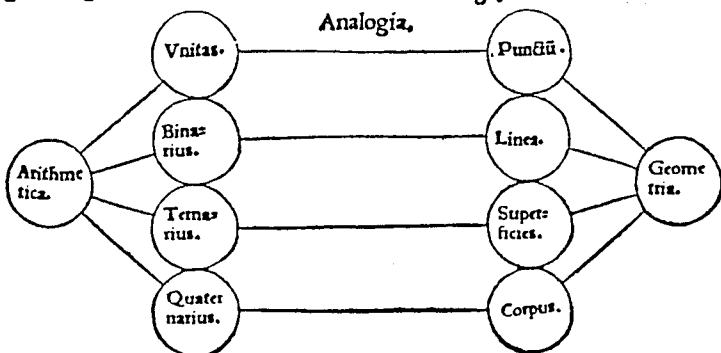
# Conclusionum

sem notū. a quo ad formā ex ensis collatiōe no-  
tā recurro. Similiter & ex materia digredior i  
clypeū: a quo relabor in materiā. Et ita i cūctis  
analogiis accidit. Duplici itaq̃ motu id est di-  
rectione & reflexiōe: cūctarū analogiarū absoluunt.



Tam analogias q̃ assurrectiones: ex 24  
tra suorum principiorū limites pro-  
gredi & emigrare contingit.

Qui ex sensibilib⁹ ad intelligibilia assurgit: is  
palā extra sui principii limites p̃gredit & emi-  
grat. Principiū ei assurrectionis: voco terminū  
a quo vt sensibilia. Finē vero eiusdē appello ter-  
minū ad quē vt intellectualia. Sunt aut̃ alteri⁹  
regionis intelligibilia entia: a sensibilib⁹. Assur-  
rectio itaq̃ q̃ a sensibilib⁹ ad intelligibilia scan-  
dit: extra sui principii limites euagat̃ emigratq̃  
Cōtingit tñ & assurrectiones: in limite eodē ac  
regione eadē coerceri. vt cū inter sola sensibilia  
ex inferioribus ad supiora & p̃stantiora eleua-  
mur. Vt ex aīa vegetatrice aut fesiitua: ad ani-  
mā rationālē inferiorū aīarū & actū finē. Por-  
ro & analogie interdū in eodē limite fiunt. Vt



### III. Teil:

## Strukturen und Logik

