

DIE BEDEUTUNG DES NIKOLAUS VON KUES FÜR DIE PÄDAGOGIK*

Von Karl Holzamer, Mainz

Wenn wir unter Pädagogik jenes Tun verstehen, das auf den Menschen, sei es funktional oder intentional, Einfluß nimmt, um ihn zu fördern, zu vervollkommen und seiner Natur gemäß auszubilden¹, dann müssen wir Nikolaus von Kues unter die großen Pädagogen seiner Zeit rechnen. Schon beim Lesen seiner Schriften spürt man die pädagogische Führung. Wir denken an den Dialog »Vom Globusspiel«, in dem Cusanus seine Zuhörer mit sokratischer Hebammenkunst vom Spiel ausgehend behutsam zu höchsten Erkenntnissen führt und in den Bildern das Unfaßbare aufleuchten läßt. Aber auch für seine Zeit war es ein bedeutsamer Beitrag zur Bildung, als er bereits in jungen Jahren durch seine sensationellen Funde antiker Handschriften mitwirkte, das überkommene klassische Kulturerbe zu erhalten und weiterzutragen. Dieser pädagogischen Aufgabe diente Nikolaus dann sein ganzes Leben hindurch, indem er Handschriften abschreiben ließ und Übersetzungen anregte, die für die Überlieferung des alten Gedankengutes und für die Forschung von unschätzbarem Wert sind². Das allein aber macht nicht seine pädagogische Leistung im Sinne eines Praktikers aus. Er war als Kirchenpolitiker und Reformier, als Vermittler und toleranter Friedensstifter in hohem Maße erzieherisch tätig. Außerdem zeugen seine zahlreichen Predigten, die er als Legat, als Bischof und Kardinal gehalten hat, von seiner ausgeprägt pädagogischen Ausrichtung. In der Predigt 60³ finden wir sogar in gedrängter Form eine praktische Anleitung zur Jugenderziehung und Erwachsenenbildung. Endlich hat in Nikolaus von Kues die *devotio moderna*, das neue Frömmigkeitsideal seiner Zeit, den mächtigsten und vollsten Ausdruck gefunden. In all diesen erzieherischen Leistungen er-

* Dieser Beitrag, der aus einem Vortrag vor den Dozenten der Pädagogischen Hochschulen des Landes Rheinland-Pfalz hervorgegangen ist, wurde im Cusanus-Institut für den Druck um einige Hinweise ergänzt und mit den Anmerkungen versehen.

¹ Vgl. KARL HOLZAMER, *Einführung in die Pädagogik*, Mainz 1949, 150 ff.

² Vgl. HORST RÜDIGER, *Die Wiederentdeckung der antiken Literatur im Zeitalter der Renaissance: Geschichte der Textüberlieferung der antiken und mittelalterlichen Literatur*, Bd. I, *Überlieferungsgeschichte der antiken Literatur*, Zürich 1961, 521 und 542 f.

³ Nach der Zählung von J. Koch; Cod. Vat. lat. 1244 (V1), fol. 118^{vb}—119^{rb}.

scheint aber Cusanus nicht als Mahner mit schulmeisterlich erhobenem Finger, sondern als nachzuzahmendes Vorbild⁴.

Der pädagogischen Praxis, die wir zutreffender eine Kunst nennen wollen, steht die Theorie der Erziehung gegenüber. Was aber ist die Aufgabe dieser Wissenschaft? Wie jede echte Wissenschaft bestimmt sich die wissenschaftliche Pädagogik durch ihr eigenes Ziel, ihren eigenen Ausgangspunkt und ihre eigene Methode. Das Ziel ist die Darstellung und Analyse des sogenannten Erziehungsaktes. Diese wird zum Ergebnis haben müssen, daß Erziehung nicht nur eine Wertsteigerung des Menschen bedeutet, sondern daß sie Förderung des Menschen im Sinne der letzten Bestimmung der Persönlichkeit ist. Aus dieser inhaltlichen Zielangabe der wissenschaftlichen Pädagogik ergibt sich notwendig ihre Methode. Sie kann nicht rein deskriptiv die Erfahrungen und Tatsachen des Erziehens im Wandel der Zeiten, bei der Verschiedenheit der Völker, den Unterschieden der Gesellschaft und der Eigenart des Einzelmenschen darstellen und daraus praktikable Regeln ableiten. So würde sie hinter den wechselnden Forderungen hinterherhinken. Ein inhaltlich gesetztes Ziel muß nicht nur geschaut, sondern auch durchgesetzt werden. Das Ziel bleibt deshalb nicht im Belieben, sondern regelt und normiert wieder das Leben. Pädagogik ist deshalb auch eine normative Wissenschaft, die unabhängig von der jeweiligen Gesellschaft und Kultur, von zeitlicher, örtlicher und völkisch-sprachlicher Bedingtheit den unveräußerlichen Normen, die sich aus ihrer Zielsetzung ergeben, absolute Geltung verschafft, damit sie Maß und Grund aller Erziehung werden können⁵. Wenn wir so in aller Kürze die Pädagogik als Wissenschaft darstellen, dann wird zugleich deutlich, daß Nikolaus von Kues nicht zu den Theoretikern gezählt werden kann. Es ist bei ihm wohl kaum eine die systematische Pädagogik betreffende Äußerung zu finden.

Wir haben die Pädagogik als Menschenbildung charakterisiert und damit auch zunächst ihr formales Ziel gekennzeichnet. Auch Jacques Maritain gibt als »erstes Ziel der Erziehung im weitesten Sinne« an, »einem Menschenkind zu helfen, daß es seine volle menschliche Ausbildung erreiche«⁶. Alle anderen Ziele, überkommenes Kulturerbe weiterzutragen, auf das Leben in der Gesellschaft vorzubereiten, zur geistigen Ausrüstung zu verhelfen, für den Beruf auszubilden, bereit zu machen, die Verantwortung für Mitmenschen und Familie zu tragen, all das mag noch so wesentlich für die Erziehung sein, es bleibt

⁴ ERICH MEUTHEN, *Die letzten Jahre des Nikolaus von Kues. Biographische Untersuchungen nach neuen Quellen*, Köln und Opladen 1958, 218, Anm. 4.

⁵ HOLZAMER, *Einführung* 161.

⁶ JACQUES MARITAIN, *Pour une philosophie de l'éducation*, Paris 1959, 154.

doch sekundär⁷. »Das erste Ziel aber ist bestimmt durch die Natur des Menschen«⁸. Wenn es also die Aufgabe der Pädagogik ist, den Menschen zu seiner Reife und Vollendung zu führen, dann setzt dies ein ganz bestimmtes Menschenbild voraus, das als Norm und Richtschnur dienen muß. Die Voraussetzung und die unausweichliche Vorbedingung einer jeden Pädagogik ist also die Frage: Was ist der Mensch? Das aber ist eine philosophisch-theologische Frage, ohne die kein konkreter pädagogischer Vollzug denkbar ist, wenn auch die Frage nach dem Wesen des Menschen erst von diesem Vollzug gefordert ist. Damit behält das Problem der Erziehung seinen Eigenwert, wie auch die Philosophie umgekehrt nicht zur bloßen Hilfswissenschaft der Pädagogik verfälscht wird⁹.

Die Frage nach dem Menschen in seiner Ganzheit ist also der Angelpunkt, von dem alles erzieherische Bemühen abhängt. Wenn wir uns zur Aufgabe gemacht haben, die Bedeutung des Nikolaus von Kues für die Pädagogik darzulegen, dann müssen wir versuchen, das Bild vom Menschen nachzuzeichnen, wie es Cusanus dargestellt hat (I). Daraus wird sich dann die Auswirkung auf die Pädagogik als Wissenschaft (II) und als Praxis (III) ergeben.

I

Bei Nikolaus von Kues »vereinigt sich die Frage nach Gott und der Welt in die Frage nach dem Menschen«¹⁰. Das schreibt uns den Weg vor, den wir gehen müssen, wenn wir das Menschenbild des Cusanus verstehen wollen. Er führt von dem absolut Einigen über die kontrakte Welt zum Menschen als dem Mikrokosmos und Abbild des göttlichen Urbildes.

1. Von Natur aus hat der Mensch ein Verlangen nach Wissen¹¹, das ihn nie zur Ruhe kommen läßt und ihn antreibt, Unbekanntes zu erforschen, kennenzulernen und zu ergründen. Zu diesem Ziel aber führt ihn nur ein einziger Weg: Er muß immer schon Bekanntes zugrunde legen und an diesem das Unbekannte messen. Nur dadurch, daß er vergleicht und Beziehungen herstellt, kann er zu

⁷ Ebd. 154 f.

⁸ Ebd. 155.

⁹ Vgl. KARL GERHARD PÖPPEL, *Die docta ignorantia des Nicolaus Cusanus als Bildungsprinzip. Eine pädagogische Untersuchung über den Begriff des Wissens und Nichtwissens*, Freiburg 1956, 105.

¹⁰ K. H. VOLKMANN-SCHLUCK, *Nicolaus Cusanus. Die Philosophie im Übergang vom Mittelalter zur Neuzeit*, Frankfurt 1957, 71.

¹¹ Vgl. *De docta ignorantia* I, 1 (Heidelberger Ausgabe (= H), I, 5, 6–8). Vgl. dazu RUDOLF HAUBST, *Die Christologie des Nikolaus von Kues*, Freiburg 1956, 51–58.

Wissen gelangen¹². Aber gerade in diesem Vergleichenmüssen liegt zugleich auch die Grenze der Erkenntnismöglichkeit des Menschen. Denn neben der Übereinstimmung zeigen ihm die Dinge auch ihre Unterschiede. In der letzten Allgemeinheit mögen sie miteinander übereinstimmen, sie mögen weniger allgemein nach der Gemeinsamkeit ihrer Gattung bestimmbar sein, mögen sich in ihrer Art übereinstimmend zeigen, dennoch zeichnet sich jedes Ding durch seine individuelle Besonderheit aus, die jedes einzelne zu diesem besonderen macht und es von jedem anderen unterscheidet. Es zeigt sich also, daß jedes »mit jedem und keinem übereinstimmt und sich ebenso von jedem und keinem unterscheidet«¹³. Das Unbekannte wird sich mit dem Bekannten niemals vollkommen decken. »Maß und Gemessenes bleiben, wie sehr sie auch übereinstimmen mögen, immer verschieden«¹⁴. Unser vergleichendes Erkennen zeigt in allen Fällen ein »Mehr oder Minder« an Übereinstimmung. Die Wahrheit kennt aber kein Mehr oder Minder¹⁵, sie kann nur eine unteilbare sein¹⁶. Deshalb begreifen wir die Wahrheit nie so genau, daß sie nicht noch genauer erkannt werden könnte. Für den Menschen »ist die genaue Wahrheit unbegreiflich«¹⁷. Cusanus erläutert das Verhältnis unseres Denkens zur Wahrheit am Beispiel des Verhältnisses vom Vieleck zum Kreis. Je mehr Ecken das Vieleck hat, um so ähnlicher ist es dem Kreis. Auf dem Wege der Steigerung ist es nicht möglich, das Vieleck in den Kreis zu überführen, es sei denn ein unendlicher Transcensus¹⁸. Das aber heißt: Was nicht die Wahrheit selbst ist, kann sie auch nicht begreifen. Wir sind auf der Suche nach Wahrheit, und was wir finden, ist das »Wissen um unser Nichtwissen«¹⁹.

Wie das Beispiel vom Vieleck und Kreis zeigt, muß jeder Versuch unseres vergleichenden Denkens, eine größte Gleichheit zu erreichen, daran scheitern, daß es nichts gibt, was nicht noch eine größere Übereinstimmung haben könnte. Unter den Gegenständen unserer Sinne, unseres Verstandes und unserer Vernunft besteht keine völlige Übereinstimmung. Deshalb muß auch die größte Gleichheit, die keine Besonderung und Verschiedenheit mehr aufweist, unserem Erkenntnisvermögen unzugänglich bleiben. Denn dieses Unvergleichliche liegt jenseits allen Vergleiches. Es kann nichts Größeres mehr geben, es ist das

¹² Vgl. *De doct. ign.* I, 1 (H I, 5, 14 ff.).

¹³ *De coniecturis* II, 3 (P 52v).

¹⁴ *De doct. ign.* I, 3 (H I, 9, 8 f.).

¹⁵ Ebd. (9, 11).

¹⁶ Ebd. (9, 12).

¹⁷ Ebd. (8, 19).

¹⁸ Ebd. (9, 17 ff.).

¹⁹ *De doct. ign.* I, 1 (H I, 6, 18 f.); vgl. dazu RUDOLF HAUBST, *Nikolaus von Kues als theologischer Denker*: TThZ 68 (1959), 135.

Größte, »das alles ist, was überhaupt sein kann«²⁰. Vor ihm versagt all unsere Fassungskraft²¹.

Aber wenn wir auch die Wahrheit das Größte nennen, über dem es kein Größeres mehr gibt, dann können wir es doch immer nur als das vergleichsweise Größte erfassen. Denn wie es das Größte gibt, so denken wir auch das Kleinste als das, unter dem es nichts Kleineres mehr geben kann. Unser Verstand, in der Welt des Gegensätzlichen verhaftet, vermag nur bis zu dieser letzten Unterschiedlichkeit vorzustoßen. Aber auch diese letzte Gegensätzlichkeit muß im Größten aufgehoben sein; denn es ist das absolut Eine. Wenn es alles ist, was sein kann, dann ist es auch das Kleinste in Wirklichkeit. In ihm fallen also das Größte und das Kleinste zusammen²².

Dieses zugleich schlechthin Kleinste und Größte ist dann die Einheit, die selbst nicht mehr Zahl ist, auf der ja die Vielheit beruht. Sie ist die absolute Einheit, die alle Gegensätze ausschließt. Und deshalb fällt sie auch mit dem Größten in eins²³. Als das absolut Kleinste ist sie der Ursprung aller Vielheit, als das absolut Größte ist sie das Ende der Vielheit.

Das Eine ist der Urgrund von allem, es ist die erste Ursache, von der alles ausgeht; das Auseinandersein der Gegensätze ist sekundär²⁴. Dieses Eine ist Gott²⁵, die eine Form aller Formen, die alle Formen einhaft einfaltet²⁶. Gott ist das einfachste Wesen und zugleich die Urwesenheit aller Wesen in ihrer Vielzahl. »Wende ich mich bei allen Arten zur Form ihrer Formen, in allem trittst du mir als Idee und Urbild entgegen. Weil du aber das schlechthin unbedingte und allereinfachste Urbild bist, füge ich in dir nicht eine Mehrzahl von Urbildern zusammen, sondern du bist so das eine, einfachste, unendliche Urbild, daß du das wahrste und angemesseneste Urbild bist für alle insgesamt, wie für jedes einzelne, was Gestalt gewinnen kann. Du bist die Wesenheit der Wesenheiten, die den bedingten und endlichen Wesenheiten gewährt, daß sie seien, was sie sind«²⁷.

²⁰ *De doct. ign.* I, 4 (H I, 10, 12).

²¹ Ebd. (10, 10 f.).

²² Ebd. (H I, 10, 15 f.).

²³ Ebd. (12, 19–21).

²⁴ Vgl. *Dialogus de possess.* (P 183^r): »Der Seinsgrund des Vielen ist kein Viel, und so auch nicht dessen Wahrheit oder Ewigkeit.«

²⁵ *Idiota de mente*, c. 3 (H V, 57, 21): »Alle Dinge sind in Gott, aber dort als der Dinge Urbild«.

²⁶ Vgl. JOSEF STALLMACH, *Zusammenfall der Gegensätze. Das Prinzip der Dialektik bei Nikolaus von Kues*: Mitteilungen und Forschungsbeiträge der Cusanus-Gesellschaft 1, Mainz 1961, 57.

²⁷ *De visione Dei*, c. 9 (P 103^r).

Das Eine ist aber nicht nur Urform, sondern zugleich Wirkmacht, auf die das Viele als Gewirktes zurückgeführt werden muß. »Das Absolut-Erste muß in seiner Seinsmächtigkeit, in seiner Wesensfülle und Wirkkraft all das im voraus einhaft umfassen, was immer aus ihm sich herleitet«²⁸. So ist Gott alles, was in der Welt ist, in Einheit. Die Welt aber ist alles in Vielheit.

Dieses Eingefaltetsein des Vielen im Einen nennt Cusanus *complicatio*: Das Eine (und Erste) »ist eingefalteterweise alles, was sein kann«²⁹. Das Einssein, die Einfachheit, die Einfalt des göttlichen Einen ist zugleich das In-eins-fallen und die Zusammenfaltung des Vielen³⁰. Zwar sind Einfalt und Vielfalt grundlegend verschieden, aber jede Vielfalt ist lediglich eine Aus-faltung (*explicatio*) der zusammengefalteten Einfalt³¹. »Gott ist also alles . . . Alles, was uns untereinander gegensätzlich erscheint, in ihm ist es ein und dasselbe«³².

Dieses Eine, dessen Signatur der Zusammenfall aller Gegensätze, das die Entfaltung des Vielen, die Formkraft und Wirkmacht von allem ist, entzieht sich notwendig dem menschlichen Verstand, dessen Feld das Viele, die Andersheit, das Auseinanderfallen der Gegensätze, das Endliche, das Gewirkte und Geformte ist. Ihm versagt die Kraft, in diese höheren Bereiche vorzudringen, bei deren Anblick das Nichtwissen sich seiner selbst am intensivsten bewußt wird. Aber eben als das Nicht-adäquat-wissen-können und als »Wissenschaft des Nichtwissens« kann es den nach Erkenntnis drängenden Geist »belehren« über die Transzendenz Gottes. Gerade in diesem »belehrten Nichtwissen« ist die einzige Möglichkeit gegeben, das Unbegreifliche auf unbegreifliche Weise anzurühren³³.

Wie aber soll dann dem Menschen dieser Überstieg überhaupt möglich sein? Cusanus teilt das menschliche Erkenntnisvermögen in das der Sinne, des Verstandes und der Vernunft³⁴. Der Verstand übersteigt die bloße Sinneserfahrung. Er faßt die vielfältigen Gegebenheiten der Sinne in eine höhere Einheit zusammen³⁵. Wie die Sinne die höheren Gattungseinheiten des Verstandes nicht begreifen können, so kann aber auch der Verstand nie den Zusammenfall und die Einfaltung der Gegensätze und damit die höhere Einheitsschau der Vernunft

²⁸ STALLMACH, *Zusammenfall* 59.

²⁹ *De beryllo*, c. 11 (H XI/1, 11, 19 f.).

³⁰ Vgl. *De mente*, c. 3 (H V, 57, 22 f.).

³¹ Ebd. (57, 8).

³² *De possess.* (P 176^r).

³³ *De doct. ign.* I, 4 (H I, 10,6 u. 11, 16); vgl. dazu HAUBST, *Nikolaus von Kues als theologischer Denker* 136.

³⁴ Vgl. *De ber.*, c. 20 (H XI, 23, 15 ff.).

³⁵ Vgl. *De coni.* II, 1 (P 51^r).

erfassen³⁶. Der Verstand bleibt in den Grenzen der sekundären Gegensätze befangen, während die Vernunft offen ist für die Schau des primären Ineinsfalls des Gegensätzlichen. »Unser Beryll läßt uns schärfer sehen, so daß wir das Gegensätzliche im einenden Prinzip vor dem Auseandertreten in die Zweiheit schauen«³⁷.

Die Vernunft, sagten wir, führt uns in jene Höhen hinauf, in der wir das Ineinssein der Gegensätze, die der Verstand auseinanderhält, schauen. Da sich diese Einheit aber allem begrifflichen Zugriff entzieht, benutzt Nikolaus mathematische Beispiele, die Symbole, »Rätselbilder«, für den Ineinsfall der Gegensätze sind. Wir wollen dies an einem seiner zahlreichen Illustrationen deutlich machen³⁸. Läßt man in einem Dreieck einen der Winkel immer größer werden, so wird sich die ihm gegenüberliegende Seite ebenfalls entsprechend vergrößern. Wie sehr wir auch diesen Winkel anwachsen lassen, es kann immer noch ein Winkel gedacht werden, der noch größer ist, und die gegenüberliegende Seite wird ebenfalls noch größer gedacht werden können. Erst wenn das Maximum erreicht ist, wenn also der Winkel die Größe $2R$ hat, und die gegenüberliegende Seite dann notwendig unendlich lang ist und die beiden anderen Seiten des Dreiecks ebenfalls als unendlich gedacht werden müssen, weil im Dreieck keine Seite länger als die beiden anderen zusammen sein kann, dann bleiben die auseinandergefalteten Eigenschaften des Dreiecks nicht mehr erhalten. Winkel, Seite, Dreieckigkeit, Geradheit fallen dann in eins. »Da es aber nicht mehrere Unendliche geben kann, so kann . . . das unendliche Dreieck nicht aus mehreren Linien bestehen . . . Und weil es das wahrste Dreieck ist, das ohne drei Linien nicht sein kann, wird notwendigerweise eben diese einzige unendliche Linie zugleich drei Linien und die drei werden eine schlechthin einshafte Linie sein«³⁹. Das Dreieck also, zum Maximum, das zugleich Minimum ist, gesteigert, ist die »unendliche Linie«. Das unendliche Dreieck, das für den Verstand gar kein Dreieck mehr sein kann, ist für die Vernunft doch das eigentliche Dreieck. Bei diesem Überstieg ins Unendliche wird zugleich ein Rückgang in den Grund, ein Aufsuchen des Prinzips vollzogen. Und was dabei sich in die unendliche Linie eingefaltet zeigt, das kann wieder aus ihr heraus ausgefaltet gedacht werden in Vielheit und Gegensätzlichkeit.

Folgen wir noch einmal dem Weg des Aufstieges, dann finden wir, daß wir an einem bestimmten Punkt das quantitativ Gegebene verlassen haben und zu dem quantitâtslosen Ursprung übergestiegen sind. Das Denken in mathemati-

³⁶ Vgl. *De conicis*. I, 12 (P 47^v).

³⁷ *De beryllis*, c. 25 (H XI, 32, 1 f.).

³⁸ Vgl. *De doctrina signorum*. I, 14.

³⁹ Ebd. (H I, 28, 3 ff.).

schen Beispielen genügt sich nicht selbst. Das mathematische Symbol ist nicht das unendlich Größte und Eine, es steht nur stellvertretend dafür; es ist Vorbereitung und »Einübung«, wir müssen uns im Sprung darüber erheben und es zurücklassen, es »übertragen« (*transsumptive*) verstehen und von ihm aus fortwährend versuchen, das absolut Größte und Eine zu schauen.

Aber für Cusanus ist damit noch nicht die letzte Möglichkeit des Menschen ausgeschöpft. Erst wenn der »Mauerkranz« der Koinzidenz in Sicht gekommen ist, eröffnet sich ihm ein letzter, geheimnisvoller Schein von dem Licht dessen, der hinter der Mauer ist. »Ich habe den Ort entdeckt, in dem man dich unverhüllt findet. Er ist umgeben von dem Zusammenfall der Widersprüche . . . Und das ist die Mauer des Paradieses, in dem du wohnst. Ihre Pforte bewacht der tiefgründigste Verstandesgeist. Wird er nicht besiegt, eröffnet sich der Eingang nicht. Jenseits also der Mauer des Zusammenfalls der Widersprüche kann man dich schauen, diesseits aber auf keine Weise«⁴⁰. Auf diesen letzten Gipfel menschlichen Vermögens werden wir in der Schrift »Von Gottes Sehen« geführt, »jenseits aller sinnlichen, verstandesmäßigen und vernunfthaften Schau«⁴¹. Der Weg ist der des belehrten Nichtwissens. Das Äußerste, was die Vernunft mit letzter Mühe noch anrühren kann, ist die *coincidentia oppositorum*. Am Ende finden wir, daß wir in dieser schwindelnden Höhe noch weiter über die Mauer des Zusammenfalls der Gegensätze steigen müssen, damit unser unstillbares Verlangen Gott schauen kann. »Gott ist nicht die Wurzel des Widerspruchs, sondern die Einfachheit selbst vor jeder Wurzel«⁴², er ist Selbstheit ohne jeden Gegensatz, er ist das »Nichtandere«. Hier ist nun das Ende des Weges erreicht, an dem das belehrte Nichtwissen, reif geworden, sich vereinigt mit dem naturhaften Erkenntnis- und Glücksdrang zum wachsenden Verlangen nach einer übernatürlichen Selbstoffenbarung Gottes. Unversehens haben wir jetzt den Schritt getan vom Wissen hinüber zum Glauben, der uns von nun an an der Hand nimmt und zur Gottesschau führt. »Wer nämlich zu einem derartigen Vollbesitz der göttlichen Wahrheit gelangen will, der muß erst ›Schüler‹ und Lehrling des gottmenschlichen ›Meisters‹ Jesus Christus werden und sich durch die von Gott tatsächlich schon an den irdischen Menschen gerichtete Selbstoffenbarung ›belehren‹ lassen«⁴³.

2. Auf der Suche nach der Wahrheit gelangten wir zum absolut Größten, das »in absoluter Weise alles das ist, was (überhaupt) sein kann«⁴⁴. Ihm steht das

⁴⁰ *De vis. Dei*, c. 9 (P 103^v).

⁴¹ *De vis. Dei*, Widmung (P 99^r).

⁴² *De deo abscondito* (H IV, n. 10, Z. 9).

⁴³ HAUBST, *Nikolaus von Kues als theologischer Denker* 136.

⁴⁴ *De doct. ign.* I, 4 (H I, 10, 27 f.).

Universum gegenüber, das als Größtes in seiner universalen Einheit »alles, was vom Absoluten ist, in ihm und es in allem«⁴⁵ zusammenfaßt. Aber die Welt ist nicht absolute Einheit, sondern sie existiert nur »kontrakt«, das heißt im Vergleich zur absoluten Einheit Gottes, »in Vielheit eingeschränkt, wie die Unbegrenztheit in der Begrenztheit, die Einfachheit in der Zusammensetzung, die Ewigkeit in der Zeitlichkeit, die Notwendigkeit in der Möglichkeit«⁴⁶. Das Universum gibt es also nur in der Vielheit und nie, ohne daß es in das individuell Beschränkte zusammengezogen ist. Die kontrakte Existenzweise besagt aber nicht, daß das Universum nur die Summe seiner Teile ist. Seine Einheit ist vielmehr dadurch gewährleistet, daß die geschaffene Welt in der göttlichen Einheit enthalten und auf sie bezogen ist. Denn »Gott ist durch das All in allem, und alles ist durch das All in Gott«⁴⁷. Aber das absolute Größte und das kontrakte Größte sind auf verschiedene Weise in den Einzeldingen. Kontrakt ist die Welt deshalb, weil sie immer zu einem »dies oder das« zusammengezogen ist. Sie ist nur im konkreten Einzelding. Das absolute Größte aber ist »unmittelbar, ohne einzutauchen und ohne zu diesem oder jenem zusammenziehbar zu sein, ewig, in gleicher Weise und unbeweglich mit sich selbst identisch«⁴⁸. Cusanus macht den Unterschied so deutlich: »Obwohl das Universum weder Sonne noch Mond ist, ist es dennoch in der Sonne Sonne und im Mond Mond. Gott aber ist nicht in der Sonne Sonne und nicht im Mond Mond, er ist vielmehr das, was Sonne und Mond ist, ohne Vielheit und Verschiedenheit«⁴⁹.

Das kontrakte Größte ist also immer im jeweils individuell eingeschränkt Seienden zusammengezogen und baut sich deshalb nicht aus dem Göttlich-Uneingeschränkten und auch nicht aus für sich bestehenden Universalien auf. Wenn letztere auch nicht subsistieren können, so sind sie doch metaphysische Ordnungseinheiten, in denen sich die Einheit des Universums bis zum Individuum ausfaltet. »Die erste allgemeine Einschränkung geschieht durch eine Mehrzahl von Gattungen, die sich notwendig stufenweise (voneinander) unterscheiden. Die Gattungen aber subsistieren nur kontrakt in den Arten und die Arten nur in den Individuen, die allein wirklich bestehen«⁵⁰. Die vielen Dinge, in die das Universum eingeschränkt ist, stimmen also nicht in einer letzten Gleichheit miteinander überein. Sie sind vielmehr in den Stufen der Gattung, der Art und der Zahl voneinander verschieden, und keines fällt mit dem anderen zusammen.

⁴⁵ *De doct. ign.* I, 2 (H I, 7, 21 f.).

⁴⁶ *De doct. ign.* II, 4 (H I, 73, 30–74, 2).

⁴⁷ *De doct. ign.* II, 5 (H I, 76, 24 f.).

⁴⁸ *De doct. ign.* III, 1 (H I, 119, 4 ff.).

⁴⁹ *De doct. ign.* II, 4 (H I, 74, 19 ff.).

⁵⁰ *De doct. ign.* III, 1 (H I, 120, 3 ff.).

Jedes Beschränkte nimmt jeweils eine andere Beschränkungsstufe ein und bildet so eine Hierarchie des Seins und der Werte. Da die Einzeldinge mehr oder weniger kontrakt sind, sind sie auch außerstande, die Grenzen des Universums zu erreichen, wie auch das Eingeschränkte die unüberbrückbare Kluft zu dem Uneingeschränkten niemals überbrücken kann. Ebensowenig kann auch die Grenze der Gattungen oder die der Arten von Individuen erreicht werden. Aber auch zwischen den Individuen der gleichen Art selbst besteht ein gestufter Unterschied der Vollkommenheit. Deshalb ist kein Individuum einer Art vollkommen⁵¹. Es könnte immer noch vollkommener sein, wie es nie so unvollkommen ist, daß es nicht noch unvollkommener sein könnte. Gäbe es nun aber in einer Art ein Größtes, dann müßte es als zusammengezogenes Größtes alles das, was diese Art innerhalb ihrer Einschränkung umschließt, in höchster Vollkommenheit entfalten. Es wäre dann in der gegebenen Beschränkung das beschränkt Größte und Kleinste zugleich. Ein Individuum, das diese ganze Fülle einfaltete, würde nicht größer oder kleiner sein können als jedes Individuum seiner Art und wäre sie alle in vollkommener Gleichheit⁵². Allein das Kontrakte kennt keine genaue Gleichheit und deshalb kann es kein Individuum geben, das ein beschränkt Größtes wäre. Es kann nicht in reiner Kontraktheit für sich als Größtes-Beschränktes bestehen, müßte es doch »Gott und Geschöpf zugleich sein, absolut und beschränkt auf Grund einer Beschränkung, die nicht in sich, sondern nur in der absoluten Größtheit für sich bestehen könnte«⁵³.

3. Die hypothetische Frage nach dem Wesen, das zugleich absolut und beschränkt Größtes sein könne, wird von Cusanus so beantwortet: »Das Wesen ist dem Größten am meisten einbar, das am meisten mit der Gesamtheit des Seienden gemein hat«⁵⁴. Da aber die Menschennatur es ist, »die über alle Werke Gottes erhoben ist«⁵⁵, müßte im Menschen alles seine höchste Vollendung finden, wenn es das beschränkte Größte geben könnte. Hier muß nun, da wir am entscheidenden Punkt unserer Untersuchung angelangt sind, unsere Frage nach dem Menschen einsetzen.

In der Stufenordnung des Universums gibt es Dinge von niederer Natur, die weder Leben noch Einsichtsvermögen haben. Es gibt aber auch Wesen, die auf höherer Stufe stehen, zum Beispiel die Engel, und schließlich auch solche, die in der Mitte stehen. Gott aber ist von allem, was ist, das absolut Größte⁵⁶. Zur

⁵¹ Vgl. *De doct. ign.* III, 1 (H I, 119, 18–27).

⁵² Vgl. *De doct. ign.* III, 2 (H I, 123, 15–24).

⁵³ *De doct. ign.* III, 2 (H I, 124, 15 ff.).

⁵⁴ *De doct. ign.* III, 3 (H I, 126, 6).

⁵⁵ Ebd. (126, 29).

⁵⁶ Vgl. *De doct. ign.* III, 3 (H I, 126, 18 ff.).

Einung mit dem Größten eignet sich deshalb nicht das Wesen, das ausschließlich in eine Seinsstufe des Universums eingeordnet ist, es muß vielmehr möglichst viele Stufen in sich vereinigen. Diesen Vorzug weist die mittlere Natur auf, die die niedere mit der höheren verbindet. »Sie faltet alle Naturen so in sich ein, daß sie die höchste Stufe der niederen und die niederste der höheren Naturen bildet. Steigt sie also mit ihrem ganzen Wesensbestand zur Einung mit der Größtheit empor, so ergibt sich, daß in ihr alle Naturen und das ganze Universum ihrer ganzen Möglichkeit nach zur höchsten Stufe gelangt sind«⁵⁷. Von der Natur des Menschen aber sagt Cusanus, daß sie »die geistige und die sinnfällige Natur in eins faßt und die Gesamtheit der Dinge in sich zusammenzieht, so daß sie mit Recht von den Alten Mikrokosmos oder ›kleine Welt‹ genannt wird«⁵⁸.

Im »Globusspiel« spricht Cusanus von einer »dreifachen Welt«, der kleinen, die der Mensch ist, der großen des Universums und der größten, die Gott ist. Der Mensch ist insofern eine kleine Welt, als er Teil der großen ist; denn alle Teile sind ja Teile des Ganzen, das in seinen Teilen »widerleuchtet«⁵⁹. Und vor allem anderen tut sich das Universum im Menschen kund. »So ist der Mensch zugleich eine vollkommene, wenn auch kleine Welt und Teil der großen Welt. Was das Universum also in universaler Weise hat, besitzt der Mensch in eigener und besonderer Art als Teil, und weil es nur ein Universum geben kann, aber vielerlei differenzierte Einzeldinge, darum tragen viele einzelne und verschiedene Menschen Gestalt und Bild des einen vollkommenen Universums in sich, damit sich die bleibende Einheit des großen Universums in einer solchen Mannigfaltigkeit von vielen kleinen flüchtigen, aufeinanderfolgenden Welten um so vollkommener entfalte«⁶⁰.

Der Mensch ist ein Mikrokosmos, der alles, was in der Welt ist, in beschränkter Weise ist. In ihm ist das Körperliche, das vegetative und sensitive Leben, Ratio und Intellekt in aufsteigenden Stufen zu einem individuellen Ganzen vereinigt. Der Mensch ist die »mittlere Welt«, die sich vom Materiellen zum Geistigen ausspannt und in dieser umfassenden Fülle keine Beschränkung mehr ist, sondern ein Abbild, das die Welt zusammenfaßt. »In der Menschennatur ist alles auf menschliche Weise, wie alles im Universum auf universale Weise entfaltet ist«, er ist eine »menschliche Welt«. »So kann der Mensch auch ein menschlicher Engel sein oder als menschliche Bestie, menschlicher Löwe oder Bär oder irgend

⁵⁷ *De doct. ign.* III, 3 (H I, 126, 24 ff.).

⁵⁸ *De doct. ign.* III, 3 (H I, 127 1 ff.).

⁵⁹ *De ludo globi* I (P 157^r).

⁶⁰ Ebd.

etwas auftreten, denn innerhalb der Möglichkeit der menschlichen Natur existiert alles in deren Weise⁶¹.

Aber nicht nur, sofern der Mensch die »mittlere Welt« ist, sondern auch kraft seines Geistes ist er das Abbild Gottes. In dem Dialog »Über den Geist« erklärt der »Laie«, der in seiner täglichen Beschäftigung Löffel macht, dem fragenden »Philosophen«, daß er bei dieser Tätigkeit nicht die Naturdinge nachahme, sondern vielmehr in seiner Kunst Neues schaffe⁶². Die Holzstücke, aus denen er die Löffel herstellt, bearbeitet er so lange, bis sie die »Form«, die den Löffel zu einem solchen macht, »widerstrahlen«⁶³. Die Form bleibt deshalb den Sinnen, die ja nur dieses und jenes »Abbild« der Form erfassen, unzugänglich. Sie kann nie vervielfältigt werden, weil sie einfach ist, und deshalb erreicht keiner der fertigen Löffel die Vollkommenheit und Genauigkeit der Form. Sie leuchtet nur in den einzelnen Löffeln wie in ihren Abbildern wieder, einmal mehr, einmal weniger⁶⁴.

Die einzelnen Löffel erhalten nun auf mannigfache Art und in vielen Sprachen verschiedene Namen, die den natürlichen Namen, der sich an die Form bindet, auf ihre verschiedene Weise wiedergeben. Diese Namensgebung ist aber eine Leistung des Verstandes⁶⁵. Er vergleicht die Dinge, die ihm die Sinne darbieten, und stellt ihre Übereinstimmung und Verschiedenheit fest. Er kann aber in diesen seinen Gegenständen die wahren Formen nicht finden und muß sich mit seinen unpräzisen Kenntnissen zufriedengeben. Die Gattungs- und Artnamen sind danach Gedankengänge und als solche ungenaue Nachbildungen der Sinnendinge. Vergehen diese, dann müssen auch die Begriffe verschwinden. Die Menschen aber, von der Macht, die der Verstand über die Sinnendinge hat, berauscht, widmen ihre ganze Aufmerksamkeit dem von ihnen Benannten und wollen nichts anderes anerkennen. In Wahrheit aber vermag allein die Vernunft (*mentis intelligentia*) sich aufzuschwingen zu den wahren Formen, den Urbildern (*exemplaria*) und Ideen. Sie gehen den Sinnendingen in Wirklichkeit voraus, um in ihnen widerzustrahlen. Wird das Abbild zerstört, dann bleibt die urbildhafte Wirklichkeit davon unberührt⁶⁶.

Es gibt aber nur die eine unendliche Form, die als Form aller Formen in ihrer urbildlichen Einfachheit alle Formen einschließt. Keine einzige reine Form kann für sich bestehen, alle sind sie eingefaltet in der göttlichen Einheit. Dieses göttliche Urbild wird von keinem Verstand erfaßt. Er vermag nur eine ungenaue

⁶¹ *De coni.* II, 14 (P 60^r). ⁶² *Ne mente*, c. 2 (H V, 51, 22 ff.).

⁶³ Ebd. (52, 1 ff.).

⁶⁴ Ebd. (52, 6 ff.).

⁶⁵ Ebd. (52, 15 ff.).

⁶⁶ Ebd. (53, 13–54, 2).

Kenntnis von den Dingen zu erlangen. »Gott aber ist die Genauigkeit aller Dinge«⁶⁷. Wenn es also je einem Menschen gelingen könnte, den genauen Namen eines Dinges zu wissen, dann wüßte er auch aller Dinge Namen. Denn Gott ist die ganze Fülle dessen, was gewußt werden kann⁶⁸.

»Alles ist in Gott, aber dort in Gestalt von Urbildern der Dinge. Alles ist in unserem Geist, aber hier in Form von Ähnlichkeiten der Dinge. Wie Gott das absolute Sein ist, das alles Seienden Inbegriff bedeutet, so ist unser Geist das Abbild jenes unendlichen Seins, das aller Abbilder Inbegriff darstellt, wie wenn das erste Bild eines unbekanntem Königs Vorbild ist für alle anderen Bilder, die nach ihm gemalt werden können«⁶⁹. Wie im göttlichen Geist alles Wirklichkeit und Wahrheit ist, so ist im menschlichen Geist alles auf begriffliche Weise abbild- und gleichnishaft. Wenn aber das göttliche Urbild die Einfaltung alles Seienden ist, dann ist der menschliche Geist auch das Abbild dieser Einfaltung. »Beachte, daß Abbild (*imago*) und Entfaltung (*explicatio*) nicht dasselbe sind. Die Gleichheit (*aequalitas*) ist das Abbild der Einheit; aus der Einheit entsteht nämlich erstmalig die Gleichheit. Daher ist der Einheit Abbild die Gleichheit. Die Gleichheit ist nicht die Entfaltung der Einheit, sondern die Vielheit ist Entfaltung der Einfaltung (*complicatio*). Also ist die Gleichheit das Abbild der Einheit und nicht ihre Entfaltung«⁷⁰. Somit ist der menschliche Geist im eigentlichen Sinne das einzige Abbild des göttlichen Urbildes. »Alles, was niedriger als der Geist ist, ist nur insoweit Abbild Gottes, als in diesem der Geist selbst wiederleuchtet«⁷¹. Nach dem Abbild aber beginnt die Vielheit der Dinge. Durch die vis assimilativa vermag der Mensch sich jeder Entfaltung anzugleichen. In den Grenzen seines abbildhaften Seins ist der Mensch freier Herr. »Die Kraft seiner Einheit umspannt die Gesamtheit der Dinge und hält sie innerhalb seines Umkreises derart zusammen, daß nichts von allem seiner Macht entfliehen kann. Mit den Sinnen oder mit Verstand oder Einsicht, meint der Mensch ja, ließe sich alles erreichen; und indem er sieht, wie er diese Kräfte in seiner Einheit einfaltet, kommt er zu der Annahme, daß er sich an alles in menschlicher Weise heranzuwagen könne. Denn der Mensch ist ein Gott, aber nicht in absoluter Weise, da er Mensch ist. Somit ist er ein menschlicher Gott. Alles ist in ihm auf menschliche Weise eingefaltet«⁷². »Wie Gott der Schöpfer der realen Dinge und der natürlichen Formen ist, so der Mensch beim logischen Sein und den künstlerischen Formen«⁷³.

⁶⁷ *De mente*, c. 3 (H V, 56, 2 f.). ⁶⁸ Ebd. (56, 3 ff.).

⁶⁹ Ebd. (57, 21–58, 3).

⁷⁰ *De mente*, c. 4 (H V, 59, 1–5).

⁷¹ Ebd. (60, 7 f.).

⁷² *De conl.* II, 14 (P 60f.).

⁷³ *De ber.*, c. 6 (H XI/1, 7, 6 ff.).

Mag der Mensch auch der Kulminationspunkt des Alls sein und in ihm sich die Welt vollenden, so bleibt es doch seine immerwährende Sehnsucht, zu sich selbst zu kommen, seine Selbstvollendung zu erreichen. Aber kein Mensch wird zu dieser Vollendung gelangen können. Sie ist immer nur als Möglichkeit vorhanden, nie aber verwirklicht. Wir Menschen sind immer nur unvollkommen. Wenige mögen in die höchsten Höhen des Menschseins vorstoßen können, ganz hingegeben der Beschäftigung mit dem Ewigen und Wahren; andere sind Herren im Reiche des Verstandes und vermögen Macht über die niedrige Sinnenwelt zu gewinnen; und wieder andere sind dem Sinnlichen verhaftet und begnügen sich in Begierde und Genuß. Keinem von allen ist es vergönnt, die Fülle des Menschseins in sich zu verwirklichen⁷⁴.

Der Mensch aber und mit ihm das ganze Universum würden ihre Vollendung finden, wenn der absolute Gott mit der Menschennatur eine Einung eingehen würde. »Dann wäre diese Menschennatur die Fülle aller Vollkommenheit, und in ihr würde alles seine höchste Stufe erreichen«⁷⁵. Aber die Menschheit existiert nur in den einzelnen Individuen. Es könnte also nur ein einzelner Mensch zur Einung emporgehoben werden. Dieser eine Mensch wäre dann Mensch und Gott in gleicher Weise und somit die Vollendung von allem. In ihm würde »alles den Anfang und das Ende der Beschränkung finden, da alles durch ihn als das beschränkte Größte vom absolut Größten her in das Beschränktsein einträte und durch seine Vermittlung zum Absoluten zurückkehrte«⁷⁶. Auf dem Boden der neutestamentlichen Offenbarung aber ist für Cusanus dieser beschränkte Größte nicht mehr Spekulation und reine Möglichkeit. Er ist verwirklicht in Jesus Christus. Er ist der »Erstgeborene der Schöpfung«⁷⁷. »Er allein ist der Höchste, die Vollendung und Fülle von allem«⁷⁸.

II

Wir haben eingangs die Pädagogik als normative Wissenschaft bestimmt, die unveränderliche Prinzipien von absoluter Gültigkeit festlegt mit dem Ziel, »den Menschen im Sinne der letzten Bestimmung der Persönlichkeit«⁷⁹ zu fördern. Nachdem wir nun das Menschenbild, das ja die unabdingbare Voraussetzung jeder Bildung ist, dargestellt haben, wie es Nikolaus von Kues gezeichnet hat,

⁷⁴ *De coni.* II, 15 (P 60v).

⁷⁵ *De doct. ign.* III, 3 (H I, 127, 4 ff.).

⁷⁶ Ebd. (127, 17—20).

⁷⁷ *De doct. ign.* III, 4 (H I, 129, 21).

⁷⁸ *Apologia doctae ignorantiae* (H II, 35, 13 f.).

⁷⁹ Siehe oben S. 118.

muß es jetzt unsere Aufgabe sein zu untersuchen, ob und wie weit die cusanische Lehre für die Pädagogik als Wissenschaft von Bedeutung ist.

Was die Sinne uns darbieten, ist das, was in unendlicher Vielfalt existiert. Auf dem Wege, sich zu bilden, könnte man nun darauf verfallen, das so Dargebotene sich Stück für Stück anzueignen, um sich Wissen von dem Vielen zu verschaffen. Unter dieser Voraussetzung würde der Wert des Wissens mit der Menge dessen steigen, was man auf diese Weise plan- und ziellos gesammelt hat. Es ist, wie wenn jemand von dem großen Kuchen des Wißbaren ein Stück nach dem anderen abschneiden würde, um sie sich einzuverleiben, solange, bis nach Möglichkeit nur noch verachtenswerte Krümel übrigblieben, gleichgültig, ob und wie diese unmäßige und ungeordnete Speisung verdaut werden kann. Dabei steht es durchaus in der Freiheit des Menschen zu bestimmen, wann man satt ist. Es gibt Träge und Unersättliche.

Aber dieses Vielwissen widerspricht offensichtlich dem Wesen der Bildung. Cusanus sagt, daß die Sinne lediglich den Reiz auslösen, durch den die Ratio tätig werden kann. Der Verstand vergleicht das Einzelne, stellte seine Verschiedenheit und Übereinstimmung fest und kommt so zur Aussage darüber, *was* etwas ist. Das bedeutet, daß er ordnet. Wir erinnern uns hier des Beispiels von den Löffeln. Jeder einzelne Löffel, den der Laie herstellt, ist nur eine Nachbildung der Form, die er nie in ihrer Reinheit und Vollkommenheit erreichen kann. Jeder Löffel ist der Form mehr oder weniger angenähert. In jedem einzelnen Stück leuchtet die Form nur wieder. Und wir geben den Löffeln verschiedene Namen, von denen keiner sich mit dem natürlichen Namen deckt. Indem wir aber die vielen Löffel miteinander vergleichen, stellen wir eine allgemeine Übereinstimmung fest. Unser Ordnung schaffender Verstand findet also ein Eines, das alle Einzelnen einschließt. Aber zugleich muß dazugesagt werden, daß dieses eben nur ein Abbild, eine *assimilatio* an die Form ist, die in allen Einzeldingen wiederleuchtet. Aber es kann nur eine Form geben, die alles, was explikativ in der Welt ist, einfaltet. Hätten wir von einem einzigen Ding genaue Kenntnis, das heißt, würden wir ein *verum* voll erfassen, dann hätten wir zugleich die absolute Einheit, die *veritas praecisissima*, begriffen.

Wir haben jetzt vom Gegenstand unseres Wissens gesprochen. Wenden wir uns nun dem Menschen zu. Wir sagten, daß wir in keiner einzigen Sache zu einer vollkommenen Kenntnis kommen können. Wo auch immer wir also Wissen haben, ist mit ihm immer Nichtwissen mitgegeben.

Unser Streben liegt nun darin, etwas möglichst genau wissen zu wollen, dem *verum* möglichst nahezukommen. Aber wir bleiben im Abstand vom Wißbaren. Das Nichtwissen schließt also das Verhältnis zum Wißbaren ein. In jedem einzelnen Fall, in dem wir Wissen erwerben, sehen wir dieses sogleich vom *verum*

her und stellen damit unser Nichtwissen, das hier ein Noch-nicht-wissen ist, fest. So gesehen ist aber das Nichtwissen ein mögliches Wissen, das sich veranlaßt sieht, neues Wissen zu erwerben, weil eben niemand etwas so genau weiß, daß er es nicht noch genauer wissen könnte⁸⁰. Wer also sein Wissen überschaut, der muß es vom Ziel her betrachten und erkennen, daß es noch etwas gibt, nach dem er fragen muß. Und je mehr er an Wissen erreicht, um so deutlicher wird er seinen Standpunkt dem verum gegenüber bestimmen können. Daraus ergibt sich auch die Weiterbildbarkeit des Wissens⁸¹. Im Wissen nicht-wissend zu sein, bedeutet daher, daß der Mensch bei der Lösung einer Einzelaufgabe sofort die nächste Aufgabe aus ihr hervorgehen sieht. Er erkennt seine Lösung als fragwürdig und hat dadurch auch schon einen Schritt über sie hinaus getan. Alle Antworten, die wir auf unsere Fragen erhalten, geben immer wieder Anlaß zu neuen Fragen, deren Beantwortung wiederum nie zu einem genauen Ergebnis kommen kann. Die Antworten sind nie endgültig und fordern ständig zu neuer Auseinandersetzung heraus.

Unser Wissen ist in allen Fällen richtungsgebunden und hat seinen Maßstab im verum. Wir haben gesagt, daß es aber nur eine Wahrheit gibt, an der jedes verum teilhat. Sie ist die absolute Wahrheit, die kein Mehr oder Weniger kennt und in der es kein Nichtwissen gibt. Auf diese veritas omnium scibilium ist also das menschliche Wissen grundsätzlich ausgerichtet. An ihm erweist sich immer die Stückhaftigkeit und Grenze des Wissens. Hier, im Anblick der unbegrenzten Wahrheit, ist unser Wissen Nichtwissen. Aber der Mensch fragt nach der Wahrheit, wenn Wissen sich nicht selbst aufheben will. Indem er dies tut, muß er die absolute Wahrheit als Voraussetzung und Vorbedingung anerkennen. Unser Wissen bleibt bestimmt durch die Ausrichtung auf das Endgültige. Das aber bedeutet, daß in jedem Wahren die absolute Wahrheit der einzige Lehrer ist. »So sind wir alle in der Welt Schüler«⁸².

Wir haben das Universum als das Eine kennengelernt, das sich im Einzelnen zusammenzieht und einschränkt. Der Mensch aber ist eine menschliche Welt, der Mikrokosmos und der Kulminationspunkt alles Geschaffenen. Kraft seines Geistes ist er aber zugleich Abbild Gottes, so daß durch ihn allein alles Seiende Abbild Gottes sein kann. Alles, was Gott aus seiner urbildhaften Einfalt ausfaltet, kann der Mensch sich angleichen. In ihm sind alle Dinge in der Form der Ähnlichkeit, wie sie in Gott als Urbilder sind. So ist es Aufgabe des Menschen, immer zusammen mit seinem Wissensstreben zu sich selbst zu kommen, sein Wesen zu erfüllen und zu vollenden. Das gilt für jeden Einzelmenschen.

⁸⁰ Vgl. PÖPPEL, *Die docta ignorantia* 21.

⁸¹ Ebd. 23 f.

⁸² *De mente*, c. 14 (H V, 111, 17 f.)

Ist das aber so, dann muß jeder einzelne Mensch sein eigenes Wissen haben. Das aber besagt dasselbe wie dies, daß der Mensch auf seine beschränkte Weise teilhat an der Gottebenbildlichkeit. Er hat also zu seinem eigenen Wissen ein persönliches Verhältnis, er kann sich von ihm nicht ausschließen. Sein Wissen ist für ihn verbindlich⁸³. Er ist Schöpfer des logischen Seins und als solcher hat er die freie Entscheidungsgewalt, seinem ewigen Urbild ähnlicher zu werden. Deshalb ist der Mensch lebendiges Abbild, *viva imago*, und das will besagen, daß er zu seiner Vollkommenheit immer auf dem Wege ist und nicht stehenbleiben kann. Aber der Mensch kommt nicht in den Vollbesitz der Wahrheit. Er weiß deshalb um sein Nichtwissen und damit um seine persönliche Lage; er kennt seinen vollzogenen Standpunkt gegenüber der Wahrheit. »Er muß um sich selber wissen in Ansehung der Wahrheit«⁸⁴. Das ist es, was es jedem Menschen zur Aufgabe macht, sei es als Lehrer gegenüber dem Schüler, sei es als sein eigener Lehrer, sich selbst zum ständigen Überschauen seines Wissens und zur Ausrichtung an dem absoluten Maß hinzuführen. Die Anerkennung seiner Abhängigkeit von der Wahrheit, in der sich das Nichtwissen offenbart, ist so die Möglichkeit aller Bildung, des Lehrens und Lernens. Das Nichtwissen zeigt uns die Richtung und eröffnet uns die Möglichkeit der Bildung und ihre Notwendigkeit. Über die Wissenschaft vom Nichtwissen gelangen wir zur *sacra ignorantia*, jener Unwissenheit, die uns zu Gebildeten macht. In ihr sind wir aber auch zugleich belehrt darüber, daß wir in unaussprechlicher Freude auf unbegreifliche Weise das Unberührbare anrühren dürfen. In der *sanctissima ignorantia* findet dann die Unruhe des Geistes auf der Suche nach dem unbegrenzten, unausschöpfbaren und unbegreiflichen Schatz ihre Ruhe in der Anschauung des Urbildes, das sich dem Menschen jetzt kundtut.

III

Ziel der Pädagogik ist es, zur Erfüllung der Menschennatur und damit zur Gottebenbildlichkeit hinzuführen. Das muß für alle erzieherischen Bereiche gelten, im Unterricht, in der Erziehung und in der Selbstbildung. Aber wie gelangen wir an dieses Ziel, wie müssen wir unser Leben, unser Tun und Denken ausrichten, um zu diesem Ende zu kommen und anderen auf dem Wege helfen zu können?

Wir wiesen schon darauf hin, daß in jedem Menschen ein natürliches Verlangen und eine Sehnsucht nach der ewigen Wahrheit besteht. Wir wissen, daß wir sie rational begrifflich nie erreichen werden. Um dieses Unbegreifliche aber wenig-

⁸³ Vgl. PÖPPEL, *Die docta ignorantia* 19 f.

⁸⁴ PÖPPEL, *Die docta ignorantia* 29.

stens anrühren zu können, sind wir auf die *docta ignorantia* angewiesen, die uns die völlige Unzulänglichkeit unserer Vernunfts- und Willenskräfte bewußt macht. Erst wenn wir unser Unvermögen anerkennen, wird der Weg zur göttlichen Wahrheit frei. Wer ans Ziel gelangen will, der muß zuerst demütig werden. Es kann kein unüberwindlicheres Hindernis geben als die Überheblichkeit und den Stolz. Der Stolze kann nicht über die Beschränktheit seines Verstandes hinauskommen⁸⁵. Im letzten ist es so, daß uns die Wahrheit niemand von außen geben kann, kein Lehrer kann sie erklären, er kann uns nur hinführen zu uns selbst, damit wir uns in unserem Abstand von der Wahrheit erkennen. Das aber erfordert ein Freiwerden von aller Ablenkung, Abgeschiedenheit von allem Äußerem. »Erst wenn ich«, ganz in mich gekehrt, »im Schweigen der Betrachtung ruhe«, dann ist es mir möglich, Gott zu vernehmen, wenn er »in der Tiefe des Herzens zu mir spricht: Sei du dein, so werde ich dein sein«⁸⁶. Wie aber kommen wir nun zu uns selbst? Wenn der Sinnenmensch gezüchtigt und dadurch der innere Mensch frei wird⁸⁷. »Wir werden dadurch unser eigen, daß wir mit der Kraft des freien Willens uns selbst und unser Sein erwählen, das heißt, daß wir unser ganzes Trachten auf dasjenige richten, was dem unsterblichen seligen Leben dient, zu dem die geistige Seele oder der ›interior homo‹, wie sie genannt wird, bestimmt ist und all dieses ›mit der höchsten Frömmigkeit und mit der aufrichtigsten Sorge umfassen«⁸⁸. Wir müssen durch Verdienst jene vorzüglichste Gabe erlangen; denn hier gilt: »*virtuositas vitae, observantia mandatorum, devotio sensibilis, mortificatio carnis, contemptus mundi et ceterae huiusmodi concomitantur recte quaerentem divinam vitam et aeternam sapientiam*«⁸⁹. Um die Wahrheit zu erlangen, müssen wir also Werke tun, wir müssen alles, was uns an diese Welt bindet, abstreifen und so den Geist frei halten für sein einziges Ziel. »Denn unser Geist birgt in sich die Kraft des Feuers und ist zu nichts anderem von Gott auf die Erde gesandt, als daß er brenne und wachse in der Flamme«⁹⁰. Aber Demut und Abtötung allein genügen nicht, um die göttliche Wahrheit anzurühren. Sie sollen uns vielmehr bereit machen, damit die Gnade Gottes wirken kann. Wie der Hirsch vor dem Jäger, so flieht die göttliche Weisheit vor uns; wir fangen sie nicht, wenn sie sich nicht fangen lassen will, wenn sie nicht durch Liebe gezähmt, sich selbst in unsere Seele begibt⁹¹.

⁸⁵ Vgl. *De quaerendo Deum* (H. IV, n. 40, 1–9).

⁸⁶ *De vis. Dei*, c. 7 (P 102^r).

⁸⁷ Ebd.

⁸⁸ IRMGARD SCHNEIDER, *Nikolaus von Cues und die devotio moderna*, Maschinenmanuskript im Cusanus-Institut, Mainz, S. 68; vgl. *De quaerendo Deum* (H IV, n. 41).

⁸⁹ *De quaerendo Deum* (H IV, n. 42, 3–6).

⁹⁰ *De quaerendo Deum* (H IV, n. 43, 8–10).

⁹¹ Vgl. *Sermo 195* (nach der Zählung von J. Koch); Cod. Vat. lat. 1245, fol. 114^{rb}, 38–41.

Immer müssen wir also von neuem uns dazu bereit machen, daß wir Gott schauen können. »Trahe me, domine, quia nemo pervenire poterit ad te nisi a te tractus, ut attractus absolvat ab hoc mundo et iungat tibi deo absoluto in aeternitate vitae gloriosae«⁹².

Wir sprachen davon, daß der Mensch als mittleres Wesen alle Seinsstufen des Universums in sich einschließt. Es bleibt der freien Entscheidung jedes Einzelmenschen überlassen, ob er sich in den Niederungen der Sinnenwelt aufhalten oder ob er in die höchsten Höhen der Einsicht aufsteigen will. In der Predigt 60 hält uns Nikolaus von Kues den heiligen Johannes den Täufer als Vorbild vor Augen, damit jeder auf seine Weise ihm nacheifere und seine Lehre annehme. Wir wollen im folgenden den Text, den wir im Anhang wiedergeben, übersetzen.

»Wir müssen bei seinem Leben darauf achten, daß ein jeder ihm auf seine Weise folge, (und zwar) um so entschlossener die, die sich Gott besonders geweiht und zur Vollkommenheit mehr verpflichtet haben.

Solange er (Johannes) ein Knabe war, suchte er im zarten Alter die Höhlen der Wüste auf, um sich nicht mit der Welt zu beflecken; denn er wußte, daß im Knabenalter die Geneigtheit zum Ausschweifen von verdorbenen Menschen aufgereizt wird. Darum sind die Knaben⁹³ in entsprechenden Internaten unter straffer Aufsicht zur Ehrfurcht anzuhalten, damit sie, gleichsam in der Wüste, nichts von Ausschweifungen sehen und hören, nichts Berauschendes trinken, keine Leckereien und Delikatessen essen, auf daß sie sich an diese Enthaltbarkeit gewöhnen und den künftigen Versuchungen nicht leicht anheimfallen. Sodann sind auch die *Jünglinge* auf entsprechende Weise »in der Wüste« zu erziehen, damit sie (oberflächliche) Unterhaltungen und schlechte Gesellschaften meiden. Ihnen muß unermüdliche Sorgfalt gewidmet werden, damit der Körper sich an die Anstrengungen gewöhne, sich nicht durch Müßiggang das Laster einschleiche und und sie sich nicht der Völlerei und Trunkenheit hingeben. Sie sollen auch keine Zeit haben, zu der nichts zu tun ist. Sie müssen vielmehr immer von der Zeit angehalten und gemahnt werden, jetzt das, und dann jenes zu tun, zu der Zeit aufzustehen, dann gleich nach dem Waschen zu beten. So an dem einen Tag, so am anderen Tag, auf diese Weise an dem einen Tag, auf jene Weise am anderen. Und das soll in siebentägiger Abwechslung geschehen. Am Sonntag ist zu überlegen, was die ganze Woche über getan wurde, und was schlecht getan und was unterlassen wurde. Dann sind die unterlassenen Punkte nachzuholen. Sie sollen immer ihrer Freunde (Wohltäter) gedenken, der leben-

⁹² *De vis. Dei*, c. 25 (P 114^r).

⁹³ Handelt es sich um solche, die sich auf den geistlichen Stand oder das Leben in einer klösterlichen Gemeinschaft vorbereiten?

den und verstorbenen, und das jeden Tag. Vor dem Schlafengehen soll für sie immer etwas gebetet oder etwas anderes Gutes in ihrem Namen getan werden. Sodann ist eine Arbeitsordnung festzulegen, damit alles seinen rechten Verlauf nimmt und der Teufel einen jeden immer beschäftigt findet.

Männer und Frauen sollen, je auf ihre Weise, Trauben und Fruchtwein sowie jede Art von berauschenden Getränken meiden. Dies gilt besonders für die (einem) ehrenhaften (Leben geweihten) Frauen, die Priester, Studenten⁹⁴, die Weisen und die Regenten des Volkes. Denke auch an das Absinken vieler durch Völlerei und Trunkenheit und daran, wie es einem guten Christen ansteht, den Wein der Bußfertigkeit und nicht der Berauschtigkeit zu trinken, weil dieser Wein der Bußfertigkeit, indem er berauscht, den Geist mit göttlicher Liebe nicht erstickt, sondern entflammt. Davon an anderer Stelle.

Geben wir nach all dem nicht den Widerwärtigkeiten nach, indem wir diese Welt und dieses Leben sozusagen der Gerechtigkeit vorziehen! Bekämpfen wir vielmehr entsprechend unserer Sendung die Laster, auch wenn wir um deretwillen sterben müssen, wie der heilige Johannes gestorben ist.«

Hier könnte freilich einer fragen, was dies denn im eigentlichen Sinne mit Pädagogik zu tun habe; das sei religiöse Erbauung, wie sie etwa in der frommen Erneuerungsbewegung in der Zeit des Nikolaus von Kues, in der *devotia moderna* geweckt wurde; denn diese wollte ja nichts anderes, als »unmittelbare Stellung und Bindung des Individuums zu Gott aus der freien sittlichen Verantwortlichkeit des persönlichen Gewissens«⁹⁵. Eine solche Haltung aber führe den Menschen in ihrer Ausschließlichkeit von dieser Welt, in der wir leben, weg und versperre den Weg zur unmittelbaren schöpferischen Erkenntnis, den die Pädagogik gerade frei machen soll⁹⁶.

Wenn wir aber den Weg wirklich mitgegangen sind, wie wir ihn zurückgelegt haben, dann ist das wohl klar geworden, daß gerade in der Suche nach Gott, die über die kontrakte Welt und den Menschen als Abbild Gottes zum Gottmenschen Christus führt und so den Kreis zu dem komplikativen Gott wieder schließt, der Weg durch die Welt und in sie hinein respektiert wird. Wer sich also bilden lassen will, der muß bei dem unergründlichen Urbild in die Schule gehen, ohne das jede Erziehung ohne Ziel ist. Den von Nikolaus von Kues geforderten höchsten Stand der Bildung aber können wir nur erreichen, wenn wir uns in freier geistiger Zustimmung bereit machen und so das unsere tun, die Menschennatur zu erfüllen und zu vollenden.

⁹⁴ Es ist zu bedenken, daß sich damals noch die meisten Studierenden auf den geistlichen Stand vorbereiteten oder ihm bereits angehörten.

⁹⁵ SCHNEIDER, *Devotio moderna* 60.

⁹⁶ MARITAIN, *Pour une philosophie de l'éducation* 63.

ANHANG

Auszug aus

Nicolaus de Cusa, Sermo 60 („Ut manifestetur in Israel“),
Moguntiae 24. Junii 1446⁹⁷.

Debemus autem ad morum instructionem advertere ad duo, scil. ad vitam sancti Johannis et ad eius doctrinam. fol. 118^{vb}

In eius autem vita advertere debemus, ut quisque pro modulo suo ipsum sequatur, magis stricte qui se // deo magis voverunt et qui ad perfectionem se magis adstrinxerunt. Dum puer esset, ne in mundo pollueretur, in teneris annis antra deserti petit sciens in pueritia pronitatem ad lascivias facile trahi a lascivis. Unde sic sunt in clausuris congruis in timore et arta custodia pueri nutriendi, ut sint quasi in deserto nihil lasciviae videntes aut audientes, nihil inebriativi bibentes, nihil pretiosi et delicati comedentes, ut assuefiant in hiis abstinentiis et temptationibus futuris de facili non cedant. Sunt deinde adolentes suo modo in deserto similiter nutriendi, ut vitent colloquia et consortia prava. Quibus labor indefessus ministrandus est, ut assuescat corpus fatigari, ne per otium subintret vitium, et nequaquam comessionibus et potationibus vacent, neque quicquam temporis habeant, ubi non sit aliquid agendum, et tempus interpellet et admoneat semper iam hoc, tunc illud agendum, hac hora surgendum, tunc primo post lavationem (p: excitationem) orandum, sic die una, sic alia, tali modo die una, tali alia, et hoc in septenaria variatione; in dominica cogitandum, quid tota septimana actum et quid male et quid omissum, et tunc illa neglecta sunt supplenda; sunt in memoria habendi amici qui vivunt et qui mortui, et hoc omni die; ante dormitionem pro ipsiis aliquid semper orandum, aut aliud boni faciendum eorum nominibus; deinde ordo in laboribus dandus, ut omnia fiant bono ordine et diabolus semper inveniatur omnem hominem occupatum⁹⁷. Viri et mulieres et quisque modo suo vitare debet vinum et siceram et omnem potum inebriativum, et plus omnibus mulieres honestae, sacerdotes, studentes, sapientes, rectores populi. Et attende ad casum multorum propter comessiones et ebrietates et quomodo ad religiosum christianum spectat vinum

⁹⁷ VI, fol. 118^{vb}–119^{rb}.

⁹⁸ ANMERKUNG DES HERAUSGEBERS: Die weitverbreitete Annahme, daß der junge Nikolaus von Kues selbst bei den »Brüdern vom gemeinsamen Leben« seine »Gymnasial«-Studien gemacht habe (das muß freilich nicht in deren Studienzentrum in Deventer gewesen sein!), findet nirgends eine bessere Bestätigung als in diesem Predigtabschnitt. Vgl. auch MFCG 1 (1961), 19.

compunctionis non inebriationis bibere, quod quidem vinum compunctionis
inebriando non suffocat, sed inflammat spiritum amore divino. De quo alibi.
fol. 119^{rb} Non cedamus post omnia adversitatibus quasi hunc mundum // et hanc vitam
iustitiae praeferentes, sed arguamus iuxta nostram missionem vitia, etiam si
propterea moriendum sit ut mortuus est sanctus Johannes.