

# DIE THEOLOGISCHE UND ANTHROPOLOGISCHE FUNDIERUNG DER ETHIK BEI NIKOLAUS VON KUES

Von Peter Takashi Sakamoto, Tokio/Japan

## I. Einleitung

In meiner Dissertation von 1967 über das Thema „Die Würde des Menschen“ nach den Schriften des Nikolaus von Kues versuchte ich, die Rolle und die Wichtigkeit der Anthropologie in seinem ganzen Gedankenkreis klar herauszuarbeiten<sup>1</sup>. Im V. Abschnitt habe ich dort auch die Beziehung zwischen der cusanischen Metaphysik und der Anthropologie einerseits und der Moral andererseits untersucht. Ich bin mir jedoch durchaus bewußt, daß diese Arbeit die Ethik dieses Autors noch nicht hinreichend berücksichtigt hat.

Nach meiner Rückkehr nach Japan ging ich dieser Thematik weiter nach. Bei der Untersuchung dieses Problemkreises stellte sich besonders die Frage: Welchen Leitgedanken hatte Cusanus bei der Begründung seiner Anthropologie und Morallehre?

Auch seine wissenschaftliche Tätigkeit zielte immer auf Friede und Eintracht im christlichen Europa; für die Bewahrung der Würde des Menschen betrachtete er dies als notwendig. Denn er war nicht nur ein Theoretiker; sein Denken orientierte sich vielmehr auch an den Aufgaben, für die er sich in Kirche und Staat verantwortlich wußte und engagierte.

So entwarf er nicht nur eine Kirche und Staat umfassende Gesellschaftslehre. Er bemühte sich auch um eine Neubegründung der Moral, die der seiner Meinung nach korrupten damaligen Welt zum Besseren dienen sollte.

Cusanus schrieb keine systematische Morallehre; er entwickelte aber, sowohl als philosophischer Denker wie als Prediger und Seelsorger, genuine Beiträge zu einer solchen, die der damaligen Welt wirksame Anregungen zur geistigen Erneuerung geben sollten.

Diese seine Morallehre war freilich nicht so revolutionär, daß sie die traditionelle Moral gänzlich verneinte. Er erstrebte im besonderen noch keine autonome, allein auf Vernunft gestellte Philosophie. So nahm er auch Aspekte der christlichen Sittenlehre in seine Ethik mit auf. Und umgekehrt suchte er die Ethik der Antike, der Griechen und Römer, mit der christlichen Moral in Synthese zu bringen.

Cusanus bediente sich auch noch der gleichen Terminologie, wie sie in der traditionellen Morallehre zu finden ist: *bonum, malum, lex, virtus, iustitia*,

---

<sup>1</sup> P. T. SAKOMOTO, *Die Würde des Menschen bei Nikolaus von Kues*, Düsseldorf 1967 (Offsetvervielfältigung), L u. 400 S.

*conscientia, amor, ordo* usw. Auch die Grundhaltung seiner Ethik beruht noch ganz auf dem christlichen Glauben; er möchte beide zu einer christlichen Weltanschauung vereinen und entfalten.

Rudolf Haubst umschreibt in seinem Buch „Die Christologie des Nikolaus von Kues“ diesen Grundzug des cusanischen Denkens so: „Jesus Christus ist . . . in der Glaubensverkündigung des Nikolaus von Kues der lebendige Mittelpunkt. Die denkerische Erfassung und die Veranschaulichung des geoffenbarten Christismysteriums bilden die Krönung und eine reife Frucht seiner tiefgründigen Weisheit. Ehrfürchtige Gottessehnsucht und die Metaphysik der kosmischen Ordnungen sind in dem Bilde, das er vom Gott-Menschen entwirft, zu inniger Einheit verschmolzen“<sup>2</sup>.

Diese Worte über die cusanische Christologie können auch auf die Morallehre des Nikolaus von Kues bezogen werden.

Mit dem Namen der „christlichen Tradition“ ist hier natürlich nicht nur die mittelalterliche Scholastik gemeint: sie umfaßt für Nikolaus auch alle Ideen, die in der Bibel und in den Schriften der Väter gelehrt sind. Um es noch deutlicher zu sagen: Der auf Cusanus den stärksten Einfluß ausübende Lehrer war ohne Zweifel Jesus Christus! Die Darstellungsweise der cusanischen Weltanschauung ist – gerade von daher – weder die scholastische noch eine andere systematische Philosophie. Das Denken des Nikolaus von Kues bewegt sich vielmehr auf eine ihm eigentümliche Weise im Rahmen des christlichen Glaubens. Es ist ganz deutlich seine Intention, die Lehre Christi für seine Mitmenschen möglichst genuin und tief, aber auch anschaulich und verbindlich zu erklären. Dazu suchte er den passendsten Weg und die beste Methode. Für diese Darstellungs- und Erklärungsmethode reichte ihm das, was die Tradition ihm bot, nicht.

Als gläubiger Christ wolle er das, was Christus lehrt, weder umstoßen noch uminterpretieren, sondern fest dazu stehen. In diesem Sinne war er der christlichen Tradition treu und hielt er sich auch an die genuine christliche Sittenlehre. Um mit dieser aber die damaligen Menschen anzusprechen, suchte er mit aller Kraft eine neue wirksame Darstellungsweise, Erklärung und Begründung.

Vor allem bemühte er sich, die Grundzüge und Normen seiner Ethik von seiner neuartigen Anthropologie her zu entwickeln. Reinhold Weier zeigt in seinem Artikel „Anthropologische Ansätze des Cusanus als Beitrag zur Gegenwartsdiskussion um den Menschen“ deutlich: „Ein Grundanliegen cusanischer Anthropologie ist die Darlegung der Würde des Menschen. Cusanus ist nicht müde geworden, diese Würde zu betonen. Er hat sie unter den verschiedensten Gesichtspunkten und mit großer Differenziertheit beschrieben“<sup>3</sup>.

Eben dies halte ich für den Zentralpunkt der cusanischen Anthropologie. Denn

---

<sup>2</sup> R. HAUBST, *Die Christologie des Nikolaus von Kues*, Freiburg im Breisgau 1956, S. VII.

<sup>3</sup> REINH. WEIER, *Anthropologische Ansätze des Cusanus als Beitrag zur Gegenwartsdiskussion um den Menschen*: MFCG 7 (1969), 89.

trotz ihrer Orientierung an der traditionellen Theologie involviert sie ein neues Bild des Menschen, das Bild des Menschen der Renaissance.

Das Alte und das Neue stehen in der cusanischen Anthropologie dicht nebeneinander, nicht weniger in seiner Morallehre. Philosophie und Theologie verbinden sich bei ihm so eng zu einer einheitlichen Sittenlehre, daß es keinen Sinn hätte, bei ihm eine philosophische Ethik von seiner Moralthologie abzutrennen.

## II. Symbiose von *fides* und *ratio*

a) Die Haltung des Cusanus erinnert uns an die des Augustinus, der den christlichen Glauben und die Philosophie so eng zusammengebracht hat, daß die beiden in Wirklichkeit nicht mehr getrennt werden können. Bei beiden lebt die Vernunft im Glauben, und Glaube in der Vernunft.

Diese Einheit von *fides* und *ratio* zeigt sich am deutlichsten in der augustini-schen Lehre von der göttlichen Trinität; hier verschmelzen nämlich beide auf solche Weise, daß die Trinitätsoffenbarung vor allem der ganzen augustini-schen Anthropologie festen Grund gibt. Im Schluß seines Werkes „De trinitate“ gesteht Augustinus aber auch die Unzulänglichkeit der menschlichen Vernunft in Hinblick auf das Mysterium der göttlichen Dreieinigkeit. Dabei wird es deutlich, daß er klar weiß, wie vermessen es wäre, das innere Leben der Trinität durch die menschlichen Gedanken begreifen zu wollen.

Was die augustini-sche Sittenlehre angeht, so ist demgemäß sein menschliches Selbstverständnis seiner christlich-theozentrischen Weltanschauung eingegliedert: Gott ist das höchste und absolute Gute, während alle anderen Güter nur relativ sind. Darum bedeutet die Sittlichkeit bei Augustinus die Weisheit, in der Gott erkannt und als Gott anerkannt wird. Er lehrt das ewig göttliche Gesetz (die *lex aeterna*) für alle Geschöpfe. Näherhin baut sich in seiner theistisch-teleologischen Weltanschauung die Gesamtheit des Geschaffenen in der Stufung von: *esse, vivere, intelligere* ternarisch auf<sup>4</sup>. Als *unitas, aequalitas, concordia sive connexio*<sup>5</sup>, als Der, *ex quo, per quem, in quo (omnia)*<sup>6</sup>, erscheint in dieser Sicht Gott der Schöpfer. Auf dem Gesetzgedanken und der Stufen-Hierarchie der Weltdeutung Augustins basieren sein Ordobegriff sowie sein zentraler Leitgedanke des Friedens (*pax*): „*Pax omnium rerum, tranquillitas ordinis. Ordo est parium dispariumque rerum sua cuique loca tribuens dispositio*“<sup>7</sup>. Der Friede unter Menschen ist aber näherhin auf der Liebe begründet<sup>8</sup>. So hält Augustinus, auf die Lehre Christi gestützt, die Liebe als den Kerngedanken der

<sup>4</sup> AUGUSTINUS, *De trin.* VI, 10, 11; XV, 5, 5; *De civ. Dei* VIII, 6.

<sup>5</sup> AUGUSTINUS, *De doctr. christ.* I, 5.

<sup>6</sup> Ebd. I, 5.

<sup>7</sup> AUGUSTINUS, *De civ. Dei* XIX, 13.

<sup>8</sup> AUGUSTINUS, *Sermo CLXVIII De verbis Apostoli*, Ephes. 56.

christlichen Sittenlehre fest. Die Sittlichkeit gründet in der Gottesliebe; alle Tugenden werden auf die *caritas* zurückgeführt. Alle wahren Tugenden sind insofern übernatürlich und realisierbar kraft göttlicher Gnade.

Außer durch Augustinus ist Nikolaus von Kues z. B. auch durch die mittelalterlichen Denker Raymundus Lullus und Bonaventura angeregt. Der erstere nimmt bei all seiner Rationalität den Glauben als einen notwendigen Weg zur Erkenntnis der tieferen Wahrheit<sup>9</sup>. Der letztere stand eindeutig in der Linie der augustianischen Tradition<sup>10</sup>.

b) Hans Gerhard Senger vertritt nun aber in seiner zahlreiche Cusanustexte heranziehenden Untersuchung „Zur Frage nach einer philosophischen Ethik des Nikolaus von Kues“<sup>11</sup> die Auffassung, Cusanus habe (anscheinend schon vom letzten Kapitel des II. Buches *De coniecturis* an) „die *Trennung* der theologischen Ethik oder Moraltheologie von der philosophischen Ethik oder Moralphilosophie“ intendiert<sup>12</sup>. Senger begründet die „Trennung“, unter der er jedoch nur eine „Unterscheidung“ zu verstehen scheint, vor allem mit diesen Texten aus dem „Compendium“: „Quae omnia consideranti ea, quae in mechanicis et liberalibus artibus atque moralibus scientiis per hominem reperta sunt, patescunt“<sup>13</sup>. „Nam sine artibus mechanicis et liberalibus atque moralibus scientiis virtutibusque theologicis bene et feliciter non subsistit (homo)“<sup>14</sup>.

Der zweite Text enthält nach Senger „eine zu beachtende Differenzierung. Nikolaus spricht einerseits von der Moralwissenschaft (*scientiae morales*) und andererseits von theologischen Tugenden (*virtutes theologicae*). Offensichtlich handelt es sich um zwei Wissenschaften, die voneinander unterschieden sind wie die mechanischen und die freien Künste. Diese Unterscheidung(!) kann nichts anderes bedeuten als die Trennung(!) der theologischen Ethik oder Moraltheologie von der philosophischen Ethik oder Moralphilosophie. Über die Prinzipien ihres Unterschiedes erfahren wir jedoch nichts. Wir dürfen aber wohl annehmen, daß er bereits im Ausgangspunkt dieser Wissenschaften begründet ist: während die Verstandeskraft (*vis rationativa* l. c. n. 17,10) in der Moralphilosophie nach dem bonum und den Möglichkeiten und Mitteln des *bene subsistere* fragt, nimmt die Moraltheologie ihren Ausgang von einer übernatürlichen Offenbarung, aus der sie sittliche Normen entwickelt und begründet“<sup>15</sup>. Diese

<sup>9</sup> R. HAUBST, *Das Bild des Einen und Dreieinen Gottes in der Welt nach Nikolaus von Kues*, Trier 1952, S. 19–21.

<sup>10</sup> Ebd. S. 23 f.

<sup>11</sup> H. G. SENGER, *Zur Frage nach einer philosophischen Ethik des Nikolaus von Kues*: Wissenschaft u. Weisheit 33, Heft 1 (1970, 5–25; Fortsetzung, 33, H. 2/3 (1970), 110–122.

<sup>12</sup> H. G. SENGER S. 12. Zu *De coniecturis* II 17 vgl. ebd. S. 11.

<sup>13</sup> *Compendium*, cap. VI. (h XI/3 n. 18, 1–3). – Die Schriften des NvK werden, soweit möglich, nach der Heidelb. Ausg. (h) zitiert. p = Pariser Ausg. (des Faber Stapulensis) v. J. 1514.

<sup>14</sup> Ebd. cap. II.

<sup>15</sup> H. G. SENGER, S. 12.

Interpretation (die natürlich auch eine Untersuchung des Kontextes erfordern würde) zeigt die m. E. moderne Tendenz, unter *scientia* ohne weiteres eine methodisch eigenständige Wissenschaft zu verstehen. *Scientia* kann jedoch auch einfachhin „Wissen“ bedeuten<sup>16</sup>. Möglicherweise hat Cusanus hier nur das letztere gemeint. Es kann auch sein, daß Nikolaus hier einfachhin eine seiner Zeit geläufige Unterscheidung aufgriff<sup>17</sup>, ohne damit die (philosophische) Moral, die er hier übrigens eher mit den theologischen Tugenden als mit den „freien Künsten“ (durch *que*) verknüpft, gegenüber der Theologie verselbständigen zu wollen.

Daß Cusanus dies tatsächlich nicht wollte, möchte ich im folgenden zeigen.

c) Im Mittelalter suchte Thomas von Aquin zwischen Glauben und Wissen eine scharfe Grenze zu ziehen. Die Offenbarungslehren z.B. der Trinität, der Erbsünde, der Menschenwerdung des Logos, der Sakramente, der Auferstehung des Fleisches, des Weltgerichts usw. gelten ihm als *suprarational*, als übervernünftig, aber nicht wider die Vernunft. Diese Wahrheiten müssen deshalb als offenbart erwiesen und anerkannt werden. Davon unterschied freilich auch Thomas eine im Rahmen der Philosophie rational begründete Gotteslehre. Diese Tendenz kam vor allem vom Aristotelismus her in die christliche Theologie. In der Scholastik vom 14. Jahrhundert an wurde sie vorherrschend. So blühten die *theologia naturalis* und die *ethica philosophica* im Spätmittelalter auf. Die übermäßige Betonung des Begrifflichen und Rationalen führte jedoch zu einem Logismus und Rationalismus, der dem Christentum die Kraft lebendiger Frömmigkeit oder Religion nahm.

Angesichts dieser Geistesbewegung im Spätmittelalter schreibt Heinz Heimsoeth in seinem Buch „Die sechs großen Themen der abendländischen Metaphysik und der Ausgang des Mittelalters“: „Wie schon im Mittelalter, so (konnte man) ganz besonders im Beginn der Neuzeit den nun übermächtig gewordenen Einfluß des antiken Denkers Aristoteles bekämpfen durch Platon, wie man ihn verstand, verstehen wollte. Der Platonismus der Renaissance hat vor allem diesen Sinn. Pico della Mirandola und Marsilio Ficino fallen durchaus nicht, wie man es darzustellen liebt, heraus aus den Entwicklungslinien christlicher Metaphysik. Dank jener Arbeit der vorangegangenen Zeit hat die Renaissance diejenige innere Freiheit dem Überlieferten gegenüber gewonnen, die es ihr erlaubt, in wählender Distanz die Traditionen der Antike gegeneinander auszuspielen und die gefährliche Alleingeltung und Autorität vor allem des Philosophen, des Aristoteles, zu beseitigen“<sup>18</sup>.

<sup>16</sup> Vgl. z. B. *De deo abscondito*: h IV n. 3, Z. 1 f.

<sup>17</sup> Vgl. die von Senger S. 10 (Nr. 5) zitierten *Quaestiones supra libros philosophiae rationalis, realis et moralis* von HEYMERICUS DE CAMPO. Diese Dreiteilung der Philosophie entstammt der Schule Platons. Augustinus suchte diese z. B. *De civitate Dei* VIII,4 mit der aristotelischen Einteilung in Einklang zu bringen.

<sup>18</sup> HEINZ HEIMSOETH, *Die sechs großen Themen der Abendländischen Metaphysik und der Ausgang des Mittelalters*, Darmstadt 1965, S. 16.

Nikolaus von Kues verfolgte schon diese neue geistige Tendenz zur Einheit in der Weltanschauung. Er sucht nach neuen Ansätzen und Prinzipien, durch die die unter aristotelischem Einfluß zerspaltene christliche Weltanschauung wieder vereint werden könne.

Diese philosophiegeschichtliche Überlegung macht es wahrscheinlicher, daß er die antik-mittelalterliche Verselbständigung einer *theologia naturalis* und *ethica naturalis* gegenüber Offenbarung und Gnade nicht fortzusetzen beabsichtigte, sondern eine neue Vernunft und Glauben umfassende christliche Weltanschauung intendierte. Dem erkenntnistheoretischen Verständnis dieser Einheit dient im „Compendium“ vor allem dieser Text: „Der Geist (*spiritus*) ist wie der Lichtstrahl, der die Farbe beleuchtet“ (und sichtbar macht). „Denn wenn unsere verständige Seele nicht den Geist der Unterscheidung (*spiritum discretionis*) in sich hätte, der in ihr leuchtet, so wären wir keine Menschen und hätten wir vor den übrigen Sinnenwesen (*animalia*) keinen Vorrang durch klares Fühlen. Das Licht aber, das in uns leuchtet, ist uns von oben gegeben und vermischt sich nicht mit dem Körper. Daß es Unterscheidung bewirkt, das erfahren wir. Daher wissen wir es ganz gewiß, daß wir alle Unterscheidungsgabe, Erleuchtung und Vervollkommnung (*perfectio*) unseres Sinnenlebens von jenem nicht sinnenfälligen Lichte haben. Wenn es nicht in uns leuchtete, müßten wir gänzlich versagen (*deficere*); genauso wie wenn der Sonnenstrahl aufhört, das farbige Gras zu durchdringen, nichts von der farbigen Luft sichtbar bleibt“<sup>19</sup>.

Ähnliche Erklärungen finden sich auch schon in früheren Schriften des Cusanus. In „De filiatione Dei“ steht folgendes: „Die intellektuale Kraft des Menschen, die das aktuelle göttliche Licht empfängt und dadurch belebt wird, zieht durch den Glauben dessen fortgesetzten Einfluß an“<sup>20</sup>. In „De dato patris luminum“ fährt Nikolaus nach der Schilderung der Erleuchtung, die der menschliche Intellekt (im folgenden sage ich: die Vernunft) schon von der Betrachtung der sinnenfälligen Schöpfung her gewinnen kann, so fort: „Es gibt auch andere Lichter, die durch göttliche Erleuchtung eingegossen werden; sie führen die Vernunft aus der Möglichkeit zur Vervollkommnung. So das Licht des Glaubens, durch das die Vernunft so erleuchtet wird, daß sie über den Verstand hinaus zum Erfassen der Wahrheit aufsteigt. Und weil sie durch dieses Licht dazu geführt wird, daß sie glaubt, die Wahrheit erreichen zu können – die sie jedoch (allein) durch den Beistand des Verstandes, der gleichsam ihr Instrument ist, nicht zu erreichen vermag – und so die Schwachheit oder Blindheit, um derentwillen sie sich auf den Stab des Verstandes zu stützen pflegte, in einem ihr von Gott eingegebenen Versuch verläßt und, im Wort des Glaubens gestärkt, allein gehen kann, wird sie in unbezweifelnder Hoffnung, aus festem Glauben das Versprochene zu erreichen, dazu geführt, daß sie dieses in liebendem Lauf eilends erreicht“<sup>21</sup>.

<sup>19</sup> *Compendium*, cap. XIII, n. 43.

<sup>20</sup> *De filiatione Dei*, cap. II (h IV n. 56).

<sup>21</sup> *De dato patris luminum*, cap. V (h IV n. 119).

Hieraus erhellt einerseits, daß die besagten „Lichter“ notwendig sind, um das, was in der „Potenz“ der menschlichen Vernunft liegt, zu verwirklichen. Andererseits werden diese Lichter gnadenhaft „eingegossen“ oder „eingegeben“. Zu ihnen gehört das Licht des Glaubens (*lumen fidei*), das die Vernunft durchleuchtet, damit sie den analytischen Verstand übersteigt, um die Wahrheit zu erfassen, die sie mit Hilfe des Verstandes allein nicht erreichen kann. Nikolaus von Kues beschreibt diesen Glauben konkreter als Glauben an Christus. Christus lehrt und schenkt Glauben und Liebe. Je mehr jemand Christus liebt und sich mit ihm vereint, desto mehr hält er sich im Lichte Christi. Das göttliche Wort gibt ihm den Glauben durch die Mitteilung seines Lichtes<sup>22</sup>. In der Schrift „De possesset“ heißt es vom „Geiste Christi“: „Est enim virtus illuminativa nati caeci, qui per fidem visum acquirit“<sup>23</sup>. Ähnlich sagt Nikolaus in „De filiatione Dei“: „Daß unser verständiger Geist (*rationalis spiritus*) in seinem Vernunft-Leben (*vis intellectualis*) diese Macht hat, ist eine überaus wunderbare Teilhabe an der göttlichen Kraft (*virtus*). Es ist, als wäre die Vernunft ein göttlicher Same, dessen Kraft im Glaubenden so hoch emporzusteigen vermag, daß sie die Vergöttlichung (*theosis*), d. h. die letzte Vollendung der Vernunft erlangt, nämlich zu einer unmittelbaren Erfassung der Wahrheit; (der Wahrheit), nicht wie sie in dieser sinnlichen Welt durch Figur und Gleichnis und verschiedene Andersheit verdunkelt ist, sondern so, wie sie in sich selbst der Vernunft sichtbar ist. Das ist eben ‚das Genügen‘, das unsere Vernunft-Kraft, die sich bei den Glaubenden durch die Wirksamkeit des göttlichen Wortes verwirklicht, aus Gott (2 Kor 3,5) hat“<sup>24</sup>.

Über die Rolle des Glaubens im Ganzen seiner Erkenntnisauffassung schrieb Cusanus auch schon in „De docta ignorantia“: „Alle unsere Vorfahren bezeugten einstimmig, daß der Glaube der Anfang der Einsicht (*intellectus*) ist. In jedem Gebiet des Könnens werden gewisse (Gegebenheiten), die allein durch den Glauben begriffen werden, als erste Prinzipien vorausgesetzt, aus ihnen gewinnt man die Einsicht in das, was behandelt werden soll. Jeder, der zum Wissen aufsteigen will, muß notwendig das glauben, ohne das er nicht dazu aufsteigen kann“<sup>25</sup>. Was Cusanus in diesem Text von Glauben und Wissen sagt, betrifft auch die ersten Prinzipien der Moral, namentlich das erste sittliche Prinzip *caritas*. „Denn ohne Liebe ist der Glaube nicht lebendig, sondern tot und überhaupt kein Glaube. Die Liebe aber ist für den Glauben die Gestalt, die ihm wahres Sein verleiht, ja, sie ist das Zeichen festen Glaubens . . . Und ohne die heilige Hoffnung, Jesus selbst zu genießen, kann der Glaube nicht groß sein“<sup>26</sup>. Danach hat der Glaube nicht nur eine Funktion für das Erkennen, er faltet sich

<sup>22</sup> *De visione Dei*, cap. XXIV.

<sup>23</sup> *De possesset*, (p I, 178r).

<sup>24</sup> *De filiatione Dei*, cap. I (n. 53).

<sup>25</sup> *De docta ignorantia III*, cap. II (h I p. 151, lin. 26 ff.).

<sup>26</sup> Ebd. p. 155, lin. 20–25. Zu dem Thema „Amor (= caritas!) est forma omnium virtutum“ vgl. bei SENGGER selbst S. 119 f.

auch im praktischen Leben der Liebe aus, wenn er echt ist. Der lebendige Glaube ist auch immer mit der Hoffnung verbunden; denn nach Cusanus richtet sich der Glaube auch hoffnungsvoll auf die Zukunft, in der er die glückselige Vollendung der Gemeinschaft mit Christus erwartet.

Die drei genannten „göttlichen“ oder „theologischen Tugenden“ sind das dynamische Prinzip, das den gläubigen Menschen zur guten sittlichen Handlung treibt. So erklärt Cusanus in der Predigt „*Sic currite ut comprehendatis*“, der Glaube erkenne das richtige Ziel, der Mensch hoffe, dieses Ziel zu erreichen, die *caritas* sei aber das Wichtigste, weil sie den Intellekt des Menschen treibe und über das Sichtbare zu dem unsichtbaren und unvergänglichen Ziel, das Gott ist, erhebe<sup>27</sup>.

Dieser Ternar der göttlichen Tugenden lenkt den menschlichen Willen, dessen Freiheit in dem Unterscheidungs- und Vergleichsvermögen der Vernunft gründet: „*Non potest autem libera voluntas esse, nisi in intellectuali natura. Arbitrium enim praesupponit intellectum, cum sit electio; electio est comparans et discernens. Sed dico virtutem illam altam, quae naturam liberi arbitrii dirigit, habere spem, quae vivit ex fide, fidem, quae movetur ex caritate; habet igitur caritatem*“<sup>28</sup>.

Der hohe Rang, den die *caritas* in der Sittenlehre des Cusanus hat, wird dann noch deutlicher so betont: „*Sed sicut intellectus in homine est forma viva omnia formans et vivificans, sic se habet caritas in hac virtute unitrina. Unde sicut cessante corpore et sensitiva virtute non deficit intellectus, ita et caritas manet, fide et spe cessante*“<sup>29</sup>.

d) Wenn man dieses Programm der Sittenlehre des Cusanus sieht, könnte man sein Anliegen geradezu so mißverstehen, als habe er die Rolle des menschlichen Verstandes und des Willens übersehen. Doch das ist keineswegs der Fall. Es gibt bei ihm eben nur den einen *ordo*, in dem die Natur und die Übernatur sich restlos vereinen. Gott ist nach ihm nur ein einziger, der Trinitarische, den die Heilige Schrift verkündet und den Christus uns „gezeigt“ hat. Er hat auch nur ein einziges Universum geschaffen, das auf kontrakte Weise unendlich ist. Es ist die *explicatio* des dreifachen Gottes. Die Immanenz Gottes im Universum drückt Nikolaus näherhin so aus: „Gott ist so in allem, daß alles in ihm ist . . . Das All ging gleichsam nach der Naturordnung als das Vollendetste allem (Einzelnen) voran, um so jedwedes in jedwedem sein zu können. Denn in jedem Geschöpf ist das All dieses Geschöpf selbst, und so nimmt jedwedes alles auf, daß es in ihm es selbst in eingeschränkter Weise ist“<sup>30</sup>.

Das Universum ist nach cusanischer Auffassung auch sozusagen vom göttlichen Geist ohne Unterlaß belebt. Auf besondere Weise sieht er in Gott den Herrn und Lenker der Heilsgeschichte, in deren Mittelpunkt Jesus Christus steht. Wie

<sup>27</sup> Predigt *Sic currite* (Rom, 27. Jan. 1459): Cod. Vat. Lat. 1245, fol. 282<sup>ra</sup> (p II, 188).

<sup>28</sup> Ebd. (p II, 189<sup>r</sup>).

<sup>29</sup> Ebd. Zum letzten vgl. 1 Kor 13,8 u. 13.

<sup>30</sup> *De docta ignorantia II*, cap. 5 (h I, p. 76, lin. 3–11).



Haubst zeigt, kommt diese Christozentrik in der Heilsgeschichte in den Weihnachtspredigten des jungen Cusanus (bis 1444) vor allem in der Thematik der „dreifachen Geburt“ oder der „drei Geburten des Sohnes“ zur Darstellung<sup>31</sup>. Mit Christus erscheint bei ihm aber auch der Sinn des ganzen Weltgeschehens in der eschatologisch-geschichtlichen Sicht, daß Gott der Herr sich darin ausfaltet, seine Vollkommenheit und Glorie zeigt und sein Weltschöpfungsziel am letzten Tage vollenden wird. Der Mensch als *viva imago Dei* nimmt in dieser Welt- und Heilsgeschichte eine besondere Stelle ein. Er besitzt die höchste Würde (*nobilitas*) in der geschaffenen Welt. Der Kardinal nennt ihn sogar einen „zweiten Gott“, (*De beryllo* cap. 6). Zu dieser besonderen Würde des Menschen gehört jedoch unlösbar seine Finalisierung auf Gott hin<sup>32</sup>. Darum nimmt Gott sich auch des Menschen an, nachdem er durch den Sündenfall in die Gefahr geriet, sein Ziel zu verfehlen.

Die Sittenlehre des Cusanus kann nur von dieser Gott-Mensch-Weltdeutung her erklärt werden, und zwar auch nur als ein Ganzes, das die an die Offenbarung angelehnte Moralthologie und die philosophische Ethik, die sich (in der Philosophiegeschichte) nur auf den menschlichen Verstand gründet, so vollkommen miteinander verbindet, daß beides, voneinander getrennt, in seiner konkreten Fülle nicht bestehen kann. Die cusanische Sittenlehre ist eben ein einheitliches wissenschaftliches System, das weder auf dem abstrakten Verstand noch auf einem bloßen Glauben basiert, sondern auf der durch das Licht des Glaubens inspirierten Vernunft.

Aus der Aufzählung „*mechanicae et liberales artes atque morales scientiae*“ läßt sich nach diesen Überlegungen nicht folgern, daß Nikolaus von Kues eine von der Moralthologie getrennte abstrakte philosophische Ethik als eine unabhängige Wissenschaft intendierte. Nach meiner Auffassung verstand sich auch die *ars coniecturalis* des Nikolaus von Kues nicht nur als Ergebnis des reinen Verstandes und der reinen Vernunft, sondern als eine (Selbst-)Reflexion des ganzen menschlichen Geistes, der vom Licht Gottes inspiriert wird<sup>33</sup>. Das gilt zumal von den ethischen Aussagen, die sich nach Cusanus ja doch letztlich auf das Heil des Menschen und die Ehre Gottes beziehen.

Diese Sittenlehre des Cusanus will nichts anderes als eine neue Interpretation der christlichen Tradition sein. Sie nähert sich der geistigen Grundhaltung mancher Kirchenväter, besonders der Augustins und des Pseudo-Dionysios Areopagita. Als Ganzes ist sie darum auch von der neuplatonisch-christlichen Tradition her zu verstehen.

Das Neue in der cusanischen Sittenlehre zeigt eine stärkere individuell-subjektive Reflexion. Doch er verneint die universal-objektive Haltung der Tradition

---

<sup>31</sup> R. HAUBST, *Die Christologie des Nikolaus von Kues*, S. 30 ff.

<sup>32</sup> Vgl. ebd. S. 163 ff.

<sup>33</sup> Vgl. die theologischen Erwägungen von R. Haubst zu *De coniecturis*: MFCG 8 (1970), 192–198.

nicht. Wie diese gegensätzlichen Haltungen bei ihm „koinzidieren“, sei im nächsten Abschnitt erörtert.

### III. Die „Koinzidenz“ von Individuum und Gemeinschaft

Um die Würde jedes einzelnen Menschen in der wirklichen Welt zu verteidigen, suchte Nikolaus von Kues schon seit der Zeit, da er sein erstes Werk „De concordantia catholica“ über Politik und Soziallehre schrieb, ein diese begründendes Prinzip. Zugleich war er sich aber auch bewußt, daß die Ursache der damaligen Unruhe in der Welt in dem Zwiespalt, der Unordnung und der Spannung zwischen dem individuellen Menschen und der Gesellschaft lag.

Cusanus vertritt zweifellos ein „Individualitätsprinzip“, nach dem in der wirklichen Welt, in der menschlichen Gesellschaft, nur Individuen existieren. Dabei besagt die Individualität *singularitas, unitas incommunicabilis*, die nicht-mittelbare Einmaligkeit<sup>34</sup>. In „De dato patris luminum“ erklärt er den Grund, warum Sokrates ein individueller Mensch sei, damit, die substantielle Form des Sokrates existiere einfach und unteilbar in allen Teilen des Sokrates-Seins (*forma una, simplex, impartibilis, tota in toto et in qualibet parte*); als Individuum sei Sokrates auch einmalig, denn das Sokrates-Sein gebe es nur in ihm, nirgendwo anders<sup>35</sup>. Diese Einmaligkeit drückt Cusanus auch mit den Worten *immultiplicabilitas* (Nicht-Vervielfältigbarkeit) und *irrepetibilitas* (Unwiederholbarkeit) aus.

Individualität und Singularität bedeuten also eine Vollkommenheit des wirklich Existierenden von Grund auf, in innerer Einheit und in Unabhängigkeit<sup>36</sup>. Das höchste und letzte Individualitätsprinzip ist mithin Gott selbst, an dem alle anderen Individuen teilhaben<sup>37</sup>. Mit anderen Worten, die unendliche und absolute Individualität Gottes entfaltet sich im Universum, das in unzählbaren Individuen besteht.

Die individuellen einzelnen Menschen<sup>38</sup> werden mit besonderen Namen bezeichnet, weil sich jeder wegen spezieller Vollkommenheiten von den anderen unterscheidet. Das Wort *persona* zeigt eigentlich Gottes Vollkommenheit, bezieht sich aber in analoger Weise auch auf das menschliche Individuum<sup>39</sup>.

<sup>34</sup> *De visione Dei*, cap. XIV. Vgl. G. v. BREDOW: MFCG 4 (1964), 375–383.

<sup>35</sup> Vgl. *De dato patris luminum*, cap. II.

<sup>36</sup> Näheres: Sakamoto, *Die Würde des Menschen* S. 162–172: Das Individualitätsprinzip bei Cusanus; die Universalität des Individualitätsprinzips in der wirklichen Welt; das Wesen der Individualität: *unitas, singularitas, unicitas, immultiplicabilitas et irrepetibilitas*.

<sup>37</sup> Vgl. ebd. S. 172–188.

<sup>38</sup> Vgl. ebd. S. 162–193.

<sup>39</sup> Vgl. ebd. S. 193–199.

In der Philosophiegeschichte stand die objektiv-ontologische Interpretation der Person seit Boethius und Thomas von Aquin im Vordergrund. Cusanus hebt die Bedeutung der Person als Subjekt hervor. Das menschliche Individuum ist als Person primär Subjekt. Im II. Buch seiner „Cribratio Alchoran“ führt Nikolaus von der Sozietät menschlicher Personen analog zu der personalen Dreieinheit in Gott hin: „Non sunt nisi *tres personae* in humanitate, scilicet *ego, tu, ille*. Unde veraciter dico, ego sum homo, tu es homo, ille est homo, et sunt tres illae personae eiusdem humanitatis. Unde igitur haberent hoc illae personae, nisi creator Deus esset similiter trinus in personis, et unus in essentia? Potest igitur Deus veraciter dicere, ego sum Deus, tu es Deus, ille est Deus eiusdem deitatis, et non sunt tres personae tres Dei, quia non sunt tres deitates, sed sunt unus Deus, quia una deitas quae Deus. Certum est etiam tres personas in unitate non esse unitatem seu singularitatem . . .”<sup>40</sup>.

Dieser Text hebt einen wichtigen Aspekt an den menschlichen Individuen hervor: In den persönlichen Beziehungen innerhalb der menschlichen Gesellschaft bildet sich die urbildliche Dreieinheit im Personsein Gottes ab. Daß im einfachen und unendlichen Sein Gottes drei göttliche Personen koinzidieren, das übersteigt freilich den menschlichen Verstand; es gehört zu den *mysteria fidei*. Darin liegt zugleich aber auch die eminent wichtige anthropologische Aussage, daß das menschliche Individuum von Grund auf sozial angelegt ist, weil es am dreifaltigen Zusammenleben in Gott abbildlich teilhat.

Die absolute göttliche Individualität und die göttliche Gemeinschaft sowie deren Koinzidenz falten sich in der menschlichen Gesellschaft aus. So ist die soziale Sittenlehre nach Cusanus trinitarisch fundiert. Auch hier zeigt sich die cusanische Grundhaltung: die Koinzidenz von *ratio* und *fides*.

Bei Nikolaus von Kues ist hier indes diese Entwicklung festzustellen: Als er zu Anfang seiner wissenschaftlichen Tätigkeit sein großes Werk „De concordantia catholica“ schrieb, lehnte er sich noch stark an den traditionellen Naturrechtsgedanken an. Er erwähnt auch später noch das Naturgesetz in der „Cribratio Alchorani“<sup>41</sup>, in „De beryllo“<sup>42</sup>, in der Predigt „Intuemini, quantus sit iste“ (Brixen 1453)<sup>43</sup> und im „Compendium“<sup>44</sup>.

Aber die Begründung seiner Sittenlehre wandelt sich bei Cusanus nach und nach vom Rechtsgedanken zu einer mystisch-theologischen Deutung der *caritas*, die das innerliche Leben der Trinität ist.

Hinter dem Gesetzesgedanken steht die Gerechtigkeit (*iustitia*). In den Schriften des Nikolaus von Kues begegnen sich mithin die zwei gegensätzlichen Moralprinzipien: *iustitia* und *caritas*. Es ist nun zu zeigen, wie auch diese beiden koinzidieren.

<sup>40</sup> *Cribratio Alchorani* II, cap. 10.

<sup>41</sup> Buch II, cap. 16.

<sup>42</sup> *De beryllo*, cap. 23 u. 36.

<sup>43</sup> Cod. Vat. lat. 1245, fol. 35<sup>rb-va</sup> (p II 79v).

<sup>44</sup> *Compendium*, cap. 10.

#### IV. „Koinzidenz“ von *iustitia* und *caritas*

Die Gerechtigkeit (*iustitia*) hat in der cusanischen Sittenlehre eine große Bedeutung. Er umschreibt diese so: „*Iustitia complicat in se omnes virtutem*“<sup>45</sup>. Die Funktion der *iustitia distributiva*, als der verteilenden Gerechtigkeit, ist es näherhin: „*distribuere unicuique, quod suum est*“<sup>46</sup>.

Ursprünglich bedeutet die *iustitia* bei Nikolaus von Kues die Gerechtigkeit Gottes (*iustitia Dei*)<sup>47</sup>. In der Predigt „*Intuemini quantus sit iste*“ sagt er „*Id enim, quod creator vult, iustitia est. Sicut voluit, omnia fecit*“<sup>48</sup>. Hiernach ist es klar, daß Gott der Schöpfer das Maß der Gerechtigkeit ist. Gott ist auch im Sinne der verteilenden Gerechtigkeit die Gerechtigkeit selbst, weil er nach der Ansicht des Cusanus alles gibt<sup>49</sup>.

Nikolaus von Kues vergleicht die Gerechtigkeit auch mit dem Naturgesetz: „*Lex naturae, quae est iustitia, illa iubet, ut iustis iuste utar. Unde donis divinis, quae iuste possideo, abuti non deleo. Omnia, quae mihi Deus dedit, iuste possideo. Iustum autem non potest esse malum aut Deo aversum a quo est, sed abusus est malus*“<sup>50</sup>. Die Gerechtigkeit ist danach im sittlichen Leben das Naturgesetz und uns als ein Abbild des ewigen Gesetzes (*lex aeterna*) des Schöpfers eingegeben<sup>51</sup>.

Nehmen wir hinzu, daß Gott der gerechte Gesetzgeber auch der gerechte Richter (*iustus iudex*) über Gut und Böse ist, und wie oft Cusanus im Bösen die Abwendung von Gott (*aversio a Deo*) sieht, so geht aus all dem evident hervor, daß die Gerechtigkeit, wie sie der cusanischen Sittenlehre zugrunde liegt, ohne die Rückführung auf Gott, den Weltschöpfer, nicht hinreichend verstanden werden kann.

Die Sittenlehre des Cusanus wurzelt überdies in der biblischen und kirchlichen Lehre von der ursprünglichen Gerechtigkeit und dem Sündenfall der ersten Menschen. Deshalb idealisiert sein Menschenbild den Menschen keineswegs zu einem vollkommenen Wesen. Er betont vielmehr auch, wie sehr dessen sittlich-religiöses Leben in dieser Welt durch die *concupiscentia* beeinträchtigt ist. Rudolf Haubst stellt dazu fest: „Mehr als dreißigmal kommt Cusanus auf die Sünde der Stammeltern und das davon ausgehende Unheil zu sprechen. Schon das zeigt, wie weit er von jedem naturalistischen Optimismus pelagianischer oder humanistischer Prägung entfernt war. Predigt 1 beginnt mit den Worten: Der Mensch fiel durch die Sünde der Stammeltern aus der Unschuld heraus, und

<sup>45</sup> Predigt *Dominabuntur populis* (Brixen 1456): Cod. Vat. lat. 1245, fol. 183<sup>va</sup> II, 147<sup>r</sup>).

<sup>46</sup> Ebd. fol. 183<sup>vb</sup> (p II, 148<sup>r</sup>).

<sup>47</sup> Vgl. SAKAMOTO S. 248.

<sup>48</sup> Predigt *Intuemini* Cod. Vat. lat. 1245, fol. 35<sup>rb</sup> (p. II, 79<sup>v</sup>).

<sup>49</sup> Predigt *Dominabuntur populis*: Cod. Vat. lat. 1245, fol. 183<sup>v</sup> (p II, 147<sup>r</sup>).

<sup>50</sup> Predigt *Intuemini*: Cod. Vat. lat. 1245, fol. 35<sup>rb</sup> (p II, 79<sup>r</sup>).

<sup>51</sup> Vgl. SAKAMOTO, *Die Würde des Menschen* S. 248–257.

es entstand Finsternis im Intellekt, Habsucht und Begierlichkeit im Willen. Das ist die heilsgeschichtliche Situation, die durch die Sünde der Stammeltern entstand'<sup>52</sup>.

Damit entstehen näherhin die Fragen, wie weit die Natur und die Freiheit des Menschen angeschlagen, wie sehr sein Wissen und Gewissen verdunkelt oder vernebelt sind. Reinhold Weier antwortet darauf, indem er die Auffassung des Cusanus mit derjenigen des Martin Luther vergleicht, angesichts des Traktats *De dato patris luminum* so: 1. Cusanus lehrt wie Luther, daß der Mensch erst im Lichte der Huld Gottes zu seinem Eigentlichen kommt: Das Leben des *intellectus* ist *intellegere* . . . Das *intellegere* besteht in der Erfassung der Weisheit. Das eigene Licht der Vernunft reicht hierzu aber nicht aus. Sie bedarf eines höheren Lichts, um ihr eigentliches Leben, das *intelligere*, vollziehen zu können. Dieses Licht von oben ist das *donum perfectum*, von dem der Apostel Jakobus spricht, d. h. es ist Gnade'<sup>53</sup>.

Das Miteinander von Konkupiszenz und Willensfreiheit faßt derselbe Autor in die Worte: „Obgleich Cusanus sagt, die ganze menschliche Grundsubstanz (sei) in Adam verdorben, versteht er unter Sünde primär die sündhafte Tat, die vom Willen des Menschen ausgeht'<sup>54</sup>.

Heben wir zusammenfassend nochmals hervor, daß die *iustitia* nach Cusanus primär nicht die verteilende Gerechtigkeit ist, sondern die Gottes, die den Menschen rechtfertigt, so wird damit zugleich auch schon die Beziehung zwischen der Gerechtigkeit und der Liebe deutlich: Die Gerechtigkeit Gottes, d. h. konkret der göttliche Wille, gibt dem Menschen das Gesetz der Liebe<sup>55</sup>. Die Liebe (*amor, caritas*) wird in den Schriften des Cusanus, wie wir bereits sahen, in das personale Leben des Dreieinen Gottes zurückgeführt. Im Wirken Gottes manifestiert sich näherhin die dritte Person der Dreifaltigkeit, der Heilige Geist als den Ursprung der Liebe. Ein Versuch, das Prinzip Liebe von diesem absoluten Urgrund zu lösen, findet sich bei Cusanus nicht.

Zum Schluß sei auch noch im Zusammenhang mit der cusanischen Lehre von der Toleranz gegenüber anderen Religionen in der Schrift „*De pace fidei*“ die „Koinzidenz“ von Gerechtigkeit und Liebe kurz tangiert<sup>56</sup>. Im Hinblick auch auf die nichtchristlichen Religionen findet Nikolaus dort: nach dem Maßstab abstrakter Gerechtigkeit wären die Andersgläubigen zu verdammen; nach dem Gesetz der Liebe Christi müssen sie jedoch geliebt werden. Nikolaus selbst hält die christliche Religion für die einzige (objektiv) wahre Religion. Zugleich trägt er aber auch den je verschiedenen subjektiven Bedingungen des Glaubens und

---

<sup>52</sup> R. HAUBST, *Die Christologie* S. 63. Die zitierte „Predigt 1“ ist in h XVI: Sermo IV.

<sup>53</sup> REINH. WEIER, *Das Thema vom verborgenen Gott von Nikolaus von Kues zu Martin Luther*, Münster 1967, S. 118.

<sup>54</sup> Ebd. S. 126.

<sup>55</sup> Vgl. Predigt *Dominabuntur*: Cod. Vat. lat. 1245, fol. 183<sup>rb</sup> (p II, 148; SAKAMOTO, S. 282–284.

<sup>56</sup> *De pace fidei*, cap. 1, 2 u. 19. Vgl. SAKAMOTO, S. 273–284.

der Sittlichkeit Rechnung. Gerade die religiösen Wahrheiten transzendieren ja auch am stärksten die menschliche Erkenntniskraft. Um so mehr ist bei religiösen Entscheidungen jedem Menschen je seine (von ihm freilich vor Gott zu verantwortende) Freiheit zuzuerkennen, weshalb niemand wegen seiner Religion verfolgt werden darf.

## V. Nachwort

Mit diesem Beitrag habe ich versucht, die Sittenlehre des Nikolaus von Kues als ein Ganzes zu verstehen und zu erklären. Deren Einheit kommt durch die innerliche Symbiose (wir können auch sagen: durch die „Koinzidenz“) der rational so gegensätzlicher Elemente: ratio – fides, individuum – communitas sowie iustitia – caritas zustande.

Die Integrierung dieser „Gegensätze“ war für Cusanus, der selbst aus der inneren Einheit seiner christlichen Weltanschauung seine Kraft schöpfte, selbstverständlich, und gerade für die damalige Zeit schien sie ihm notwendig, um sowohl dem Einzelnen wie dem kirchlichen und politischen Leben sittliche Orientierung durch eine – die Gegensätze überwindende – Einsicht zu geben.