

# ZUR TUGENDLEHRE DES JUNGEN CUSANUS

Von P. Martin Bodewig, Mainz

Wer die immer reichhaltiger werdende Literatur über Nikolaus von Kues durchliest<sup>1</sup>, wird leicht feststellen, daß gerade über dieses Thema bis heute kaum etwas gesagt worden ist<sup>2</sup>. Es bedarf deshalb, was auch viele andere Themen nötig hätten, einer eingehenden Aufarbeitung<sup>3</sup>. Dieser Notwendigkeit möchte dieser Beitrag entgegenkommen, soweit es hier möglich ist. Der Rahmen dieser Festschrift würde allerdings weit überspannt, wollte man eine bis ins Einzelne gehende Tugendlehre aus dem Gesamtwerk des NvK darstellen. Deshalb beschränke ich mich hier auf die Zeit des jungen Cusanus, und auch da auf die Predigten, die seit 1970 bis heute kritisch ediert sind<sup>4</sup>. Wegen ihrer literarischen Eigenart, die sich in Form und Sprache dem verschiedenen geistigen Bildungsstand eines weit gestreuten Zuhörerkreises anpaßte<sup>5</sup>, dann aber auch im Hinblick auf die zahllosen Quellen verschiedenster Geistesrichtungen, angefangen von der Patristik bis hinauf ins Spätmittelalter, wird man kaum eine geschlossene, einheitliche Tugendlehre des jungen Cusanus erwarten können. Was daher unter diesen Bedingungen für unsere Untersuchung möglich sein kann, ist zunächst, die Frage nach dem *habitus* der Tugend zu stellen. Zwangsläufig wird die Behandlung dieser Frage uns zu einer anderen leiten, nämlich zur Frage nach dem Tugendschema.

## I

### Die Tugend als *habitus*

Entsprechend scholastischer Tradition<sup>6</sup> wird hier zunächst die Frage nach dem *habitus* gestellt, ehe wir uns Rechenschaft darüber geben, ob die Tugend ein *habitus* ist.

<sup>1</sup> Vgl. MFCG 1 (1960) 95–126; 3 (1963) 223–237; 6 (1967) 178–202; 10 (1973) 207–234.

<sup>2</sup> Vgl. P. T. SAKAMOTO, *Die Grundlage der Ethik des Nikolaus von Kues*: Chuo Academic Research Institut. Annual Review (Tokyo) 2 (1971) 24–74; DERS., *Die theologische und anthropologische Fundierung der Ethik bei Nikolaus von Kues*: MFCG 10 (1973) 138–151; H. G. SENGER, *Zur Frage nach einer philosophischen Ethik des Nikolaus von Kues*: WW 33 (1970) 5–25; 110–122; vor allem siehe die kritische Übersicht zur Literatur S. 6–9. Zur virtutes-Lehre des älteren Cusanus siehe R. HAUBST, *Die Christologie des Nikolaus von Kues*, Freiburg 1956, S. 272 ff.

<sup>3</sup> Vgl. R. HAUBST, *Über Nikolaus von Kues als Seelsorger*: Kleine Schriften der Cusanus-Gesellschaft (hrsg. in Verbindung mit der katholischen Akademiearbeit des Bistums Trier) H. 11 (1977) 16.

<sup>4</sup> *Sermones* I–XXI: Bd. XVI Fasz. 1–3 der Heidelberger Akademieausgabe 1970 ff.

<sup>5</sup> ad sapientes, ad populares, pro contemplativis; vgl. *Sermo* II (N. 2, Z. 10. Z. 27. Z. 30); *Sermo* XII (N. 4); *Sermo* XXII (N. 6) (ed. HOFFMANN-KLIBANNSKY: CT I 1, p. 10).

<sup>6</sup> Siehe THOMAS VON AQ., *S. theol.* I/II q. 41 und q. 55.

Der Begriff *habitus*, der in der Patristik kaum gebraucht wird und sich zum erstenmal bei Boethius<sup>7</sup> findet, ist seit Abaelard und Peter von Poitiers in der Scholastik geläufig<sup>8</sup>. Da der junge NvK in seinen *Sermones* viele Texte aus der Scholastik übernimmt, taucht dort wie selbstverständlich auch dieser Begriff auf. Wir finden ihn vielfach überall dort, wo er Autoren des Mittelalters im Zusammenhang mit der Tugendlehre zu Wort kommen läßt. Das geschieht zum erstenmal in seiner *Predigt* „Fides autem catholica“ aus dem Jahre 1431. Dort benutzt er das *Compendium theologicum veritatis* des Hugo von Straßburg:

„Imago recreationis consistit in trinitate habituum cum unitate gratiae. Per hoc autem tres habitus anima fertur in summam Trinitatem“<sup>9</sup>.

Er zitiert in der gleichen *Predigt* auch Raymundus Lullus: *fides est habitus*<sup>10</sup>. In der *Predigt* „Beati mundo corde“ aus dem gleichen Jahre wie die vorgenannte wird der Begriff *habitus* weiter ausgedehnt. Dort umfaßt er nämlich nicht nur die drei göttlichen Tugenden, sondern erstreckt sich auch auf die vier Kardinaltugenden, auf die sieben Gaben des Hl. Geistes sowie auf die acht Seligkeiten. Bei einer Gegenüberstellung von Gnade und *habitus* zitiert NvK aus dem *Breviloquium* des Hl. Bonaventura folgenden verkürzten Text:

„gratia . . . ad habitus virtutum comparatur: tunc aliquando ramificatur in habitus virtutum, aliquando in habitus donorum, aliquando in habitus beatitudinum. De habitibus virtutum hoc tenendum est, quod licet una sit gratia gratificans, tamen septem sunt virtutes gratuitae, tres theologicae: fides, spes, caritas, et quattuor cardinales: prudentia, temperantia, fortitudo, iustitia . . . Secundo ramificatur in donis . . . Tertia ramificatio in habitus beatitudinum“<sup>11</sup>.

In der *Predigt* „Respexit humilitatem“ dehnt er den *habitus*-Begriff sogar auch auf die Folgen des *peccatum originale* aus, darauf nämlich, daß die *sensualitas* einer Neigung zum Bösen ausgesetzt sei.

„Ex fomite contracto ex Adam, qua secundum habitum vel appetitum inclinatur sensualitas ad aliquod praeter rationem“<sup>12</sup>.

Da, wo sich diese *inclinatio* zur Verfallenheit an das Laster steigert, spricht NvK vom *habitus vitiosus*, zu dem er bemerkt, daß er mit einem *habitus infusus* bestehen kann<sup>13</sup>.

Aus den bisher angeführten Texten ist der Umfang ersichtlich, in dem das Wort *habitus* angewandt wird. Sie sagen aber auch aus, was der Begriff inhaltlich besagt. Bei näherem Überprüfen werden wir sehen, in welcher Weise

<sup>7</sup> *Comm. in Cat. Aristotelis* III (PL 64, 242).

<sup>8</sup> Siehe O. LOTTIN, *Les premières définitions et classifications des vertus au Moyen Age* in: DERS., *Psychologie et Morale aux XII<sup>e</sup> et XIII<sup>e</sup> siècles* III/2 (1949) S. 103.

<sup>9</sup> *Sermo* IV (N. 1, Z. 14–17). Die Quelle für Hugo von Straßburg ist hier eindeutig BONAVENTURA, *Breviloquium* pars 5 c. 5 (Opera omnia, ed. Ad Claras Aquas, V, 256b).

<sup>10</sup> EBD. (N. 26, Z. 1).

<sup>11</sup> *Sermo* X (N. 4, 7. 5–25).

<sup>12</sup> *Sermo* VI (N. 17, 1–3); vgl. auch EBD. (N. 6, Z. 18–19): . . . quamvis in nobis sit fomes habitualis vel aptitudinalis stat.

<sup>13</sup> EBD. (N. 18, Z. 32–34): Secundo virtus infusa stat cum habitu vitioso. Deus potest dare caritatem habenti adhuc habitum et maximam inclinationem ad vitium.

die verschiedenartigen *habitus* sich differenzieren. Vom guten *habitus*<sup>14</sup> wird gesagt, daß er die Seele auf die je entsprechenden höchsten Werke ausrichtet und zu Gott hinträgt<sup>15</sup>, daß das *peccatum originale* eine habituelle Hinneigung (*inclinatio*) zum Vernunftwidrigen mit sich bringt<sup>16</sup>, und daß auch dem, der noch eine starke habituelle Hinneigung (*habitu et maximam inclinationem*) zu Lastern hat, die Liebe (*caritas*) eingegossen sein könne<sup>17</sup>.

Aus einer anderen Sicht ist so zu fragen: Ist der Begriff *habitus* mit dem der *dispositio* identisch? Aristoteles hat bekanntlich zwischen *habitus* und *dispositio* unterschieden. Die Unterschiede sieht er darin, daß die *dispositio* immer eine Art Qualität darstelle, und daß der *habitus* von längerer Dauer sei und tiefer hafte als die *dispositio*, die schneller wandelbar und vorübergehend sein könne<sup>18</sup>. In diesem Sinne kommt der Begriff *dispositio* bei NvK nicht vor. Er faßt *disponere* transitiv auf, wie dies bis ins hohe Mittelalter üblich war<sup>19</sup>. Als Beleg dafür sei folgender Text angeführt, in welchem *dispositio* die „aktive Anordnung einer ordnenden Macht“ bedeutet.

„Hanc dispositionem habet haec paradisi (gemeint ist Maria, die Mutter des Herrn): In omnibus suis membris ordinatissimam et naturalium virtutum fecundissimam sibi in vas et sacrum Spiritus Sanctus disposuit“<sup>20</sup>.

In dieser Bedeutung hat *dispositio* mit *habitus* nichts zu tun. Aus der Sicht der menschlichen Selbsterfahrung können wir zwar auch sagen, daß der Mensch sich durch eigne Anstrengungen, etwa auf den Empfang der Gnade, disponieren kann. Doch den Gnaden-*habitus* „bewirkt“ er dadurch nicht. Gottes Wirken ist auch von dieser inneren Bereitschaft des Menschen nicht abhängig. Der *habitus infusus* ist vielmehr etwas in freier Liebe von Gott Geschenktes. Insofern kommt dieser *habitus* von außen, auch wenn er im Innern des Menschen gegenwärtig wird.

An anderer Stelle spricht NvK auch von der in der körperlich-seelischen Konstitution bestehenden *dispositio*, aufgrund derer der eine mehr zur Wissenschaft, der andere mehr zur Kunst usw. neigt:

„ex diversa proportionemixtionis corporis et ex diversa mixtura harmoniae et influxus unus ad unum, alter ad aliud inclinatur. Unus magis habilis ad unam scientiam, et alter ad aliam artem etc. Unus stolidus, alter prudens, alter habilis etc.“<sup>21</sup>.

<sup>14</sup> Vgl. *Sermo* IV (N. 26, Z. 1–2): Fides est habitus bonus per bonitatem datam a Deo.

<sup>15</sup> EBD. (N. 1, Z. 15–21): Per . . . habitus anima fertur in summam Trinitatem secundum tria appropriata tribus personis. Fides dirigit in summe verum . . . , spes in summe arduum . . . , caritas in summe bonum.

<sup>16</sup> *Sermo* IV (N. 17, Z. 1–3): . . . secundum habitum vel appetitum inclinatur sensualitas in aliquod praeter imperium rationis.

<sup>17</sup> Siehe Anm 13.

<sup>18</sup> ARISTOTELES, *Kath.* 8 (8b 35–36); BOETHIUS a.a.O. (PL 64, 242D): Nam cum quaelibet dispositio permanens et difficile facta sit, illa non dispositio . . . , sed habitus vocandus est.

<sup>19</sup> Vgl. J. AUER, *Disposition*: LThK<sup>2</sup> III 421.

<sup>20</sup> *Sermo* VI (N. 17, Z. 13–16). Siehe auch *Sermo* III (N. 5, Z. 14–15); *Sermo* V (N. 16, Z. 2–4).

<sup>21</sup> *Sermo* VI (N. 17, Z. 7–12).

Dies ist allerdings eine Auffassung und Terminologie, die sich ähnlich auch bei Thomas von Aq. findet, und die sich schon zurückverfolgen läßt bis auf Galen<sup>22</sup>.

Zusammenfassend können wir nun sagen, daß *habitus* im positiven Sinne den Menschen zur Entfaltung seiner geistigen Kräfte in Richtung auf die Bestimmung leitet, die er von Gott her empfangen hat. Im negativen Sinne „erwirbt“ sich der Mensch selber einen *habitus*, sei es durch das *peccatum originale*, sei es durch schlechte Gewohnheiten, die ihn für das Vollbringen unmoralischer Handlungen anfällig machen. Im ersten Falle weist sich der *habitus* als Tugend aus, im zweiten Falle als Untugend oder Laster. Somit ist jede Tugend ein *habitus*, aber nicht jeder *habitus* ist eine Tugend.

Die Antwort auf Fragen, ob sich auch der Begriff *habitus acquisitus* bei Cusanus findet und wie viele *habitus* es gibt, wird der zweite Teil unserer Untersuchung bringen, in dem wir uns mit den Tugendschemata beschäftigen.

## II

### Tugendschemata

NvK kennt drei Tugendschemata. Diesen liegen sozusagen verschiedenartig geprägte Weltanschauungen zugrunde. Es sind die Platons, die des Aristotelismus und die Augustins. Der Platonismus sieht die Vollendung des Menschen durch die Tugend in der Schau des Göttlichen, der göttlichen Ideen; diese weisen ihn über die sichtbare Welt hinaus. Der Peripatetiker erblickt sie in der Vollendung der Potenzen des Menschen, in der *perfectio intellectus et voluntatis*; diese Vollendung bleibt (insofern) weltimmanent. Die dritte betrachtet die Tugend als Geschenk Gottes, die den Menschen läutert, vollendet und (eschatologisch) mit Gott als dem ewigen Ziel seines Verlangens eint.

1. Das erste Schema zieht NvK in seiner *Predigt* zum Feste Johannes des Täufers heran<sup>23</sup>. Nachdem er das vom Lombarden her stammende und von Thomas von Aq. übernommene scholastische Gnadenschema, wenn auch verkürzt<sup>24</sup>, dargestellt hat<sup>25</sup>, geht er zu den besonderen Tugenden des Vorläufers Christi über. Ihm, dem Größten der vom Weibe Geborenen (vgl. Matt 11, 11), schreibt er eine Fülle der Gnade zu. Diese besagt die Vollendung der Tugenden und Gnaden und besteht darin, daß sie den Geist dieses Menschen allen sinnlichen Trieben und Leidenschaften gegenüber affektlos machte:

<sup>22</sup> Siehe *Sermo IX* (N. 12–N. 13).

<sup>23</sup> *Sermo V* (N. 19, Z. 20–N. 20, Z. 17).

<sup>24</sup> In ähnlicher Weise geschieht dies auch bei JOH. KASTL, *De lumine creato* 6 (ed. J. SUDBRACK, *Die geistliche Theologie des Johannes von Kastl: Beiträge zur Gesch. des alten Mönchtums und Benediktinerordens* 27/II (1966) 24 ff.

<sup>25</sup> *Sermo V* (N. 14–N. 16).

„Sed plenitudo gratiae importat virtutum et gratiarum perfectionem, talem scilicet, quae mentem virtuosam et sanctam a terrenis concupiscentiis elevat et omnem inordinatam passionem removet et domat, et quasi angelum in medio hominum impassibilem facit“<sup>26</sup>.

Der Term *mens* in diesem Text umfaßt das gesamte geistige Potential des Menschen, nicht etwa nur Verstand und Wille, sondern auch das Affektleben. Das Adjektiv *impassibilis* erinnert uns an die Stoa, die das Ziel der Tugend in der Erreichung völliger Unantastbarkeit und Unverwirrbarkeit durch die niederen Triebe und Leidenschaften, mit denen der Leib behaftet sei, sah.

Anschließend greift NvK in derselben *Predigt* aus dem Tugendbild jener „Philosophen“ das auf, was ihm für die Darstellung der Tugenden des Joh. d. T. als geeignet erscheint<sup>27</sup>. Wer sind jene „Philosophen“, von denen er sagt, daß sie nur die mit menschlichen Kräften (*humanitus*) erreichbaren Tugenden kannten? Es handelt sich hier um die Vertreter des Platonismus bzw. Neuplatonismus, bekanntlich Platon, Plotin und Porphyrius. Sie lehren insofern (mit der Stoa) die Einheit der Tugend, als sie den nicht mehr für tugendhaft gelten lassen, dem auch nur eine Tugend fehlt. Diese Tugendhaftigkeit vollendet sich jedoch sozusagen auf vier Stufen, angefangen von der *virtus politica* und *purgatoria* bis hinauf zur *virtus purgati animi* und *heroica*. Die Aufgabe der *virtus politica* besteht vor allem darin, sich um die Beziehungen der Menschen zu kümmern; die *virtus purgatoria* zielt auf die Befreiung und Reinigung von Begierden und Leidenschaften bzw. von ungeordneten Affekten. Ist der Mensch davon befreit, besitzt er die *virtus purgati animi*. In diesem Zustand ist es dem Geist vergönnt, das Ewige zu schauen. Die *virtus heroica* sollte nach den heidnischen Philosophen den Göttern eigen sein. NvK nennt diese daher auch noch *virtus divina* (oder sonst auch *virtus exemplaris*). Er selbst versteht unter dieser die höchstmögliche Vollendung menschlicher Tugenden.

Im Hinblick auf Johannes d. T. zieht NvK von diesem Aufstiegschema nur die beiden letzten in Betracht: die *virtus purgati animi*, weil er diese im Tugendleben des Joh. d. T. erreicht sieht, und die *virtus heroica* vielleicht deswegen, weil Gott selber als die *virtus divina* oder *exemplaris* sich in Johannes d. T. ein vollendetes Abbild geschaffen habe<sup>28</sup>.

Daß NvK dieses Schema, das dem Abendland durch die Vermittlung des Kommentars des Makrobius zum *Somnium Scipionis* von Cicero bekannt wurde<sup>29</sup>, prinzipiell bevorzugt, ist allerdings hier nicht sichtbar. Jedenfalls ergreift er hier die Gelegenheit, die *virtus purgati animi* am Bilde Johannes d. T. aufzuzeigen, freilich so, daß er diese hier in seiner eignen Sprache und Form den eignen Zuhörern weitergab.

<sup>26</sup> EBD. (N. 19, Z. 20–25).

<sup>27</sup> EBD. (N. 20, Z. 1–12).

<sup>28</sup> Vgl. *Sermo* II (N. 3, Z. 10–12): Platonici Deum mundi creatorem posuerunt, qui animas immortales ad sui imaginem creavit.

<sup>29</sup> Vgl. den Quellenapparat zu *Sermo* V N. 20 zur Z. 1–5. Siehe auch HUGO VON STRASSBURG, *Compendium theol. veritatis* V cap. 16 (Inter opera omnia ALBERTI MAGNI, ed. BORGNET 34, 165a–b).

2. Das zweite Tugendschema legt NvK in seiner *Predigt* „Respexit humilitatem“ vor<sup>30</sup>. Beim Lesen seiner Darstellung fällt der nicht übersehbare Unterschied zu dem vorherigen auf. Der Aufbau ist sachlich und nüchtern. Dazu mag das Bemühen, die schwierige Frage nach dem Wesen des *peccatum originale* und der *iustitia originalis* im Zusammenhang mit der Makellosigkeit Mariens möglichst einfach und klar zu beantworten, beigetragen haben. An Maria exemplifizierte er, daß der Mensch aus eigener Kraft sich aus dem Zustand seiner gefallenen Natur nicht mehr erheben konnte. So wird die Erlösungsbedürftigkeit zu einem Problem der Natur des Menschen und der Heilsgeschichte.

Maria besaß diese menschliche Natur in ungebrochener Kraft und Reinheit. Einer Stellungnahme zur Immaculata-Frage entzieht sich NvK hier (noch) dadurch, daß er Hugo von Straßburg zu Wort kommen läßt. *Et per gratiam concupiscentia poena originalis peccati non extinguitur nisi in beata Virgine*<sup>31</sup>. In dieser Aussage erscheint Maria von der Begierlichkeit befreit. Der Mensch in der Urgerechtigkeit, die ein reines Gnadengeschenk des Schöpfers war<sup>32</sup>, hat keine größeren und reineren Tugenden aufzuweisen als sie<sup>33</sup>. Im Unterschied zu allen anderen Menschen blieb sie von Sünde und jeder ungeordneten Leidenschaft frei<sup>34</sup>. Für den Theologen NvK ist der ganze Mensch entweder begnadet oder nicht: entweder entspricht er dem Anspruch Gottes oder nicht. Eine bloße Natur im Sinne der *natura pura* gibt es nicht. Entweder ist der Mensch nämlich so, wie Gott ihn geschaffen hat, – oder wie der Mensch seinen Zustand vor Gott verdorben hat. Durch das *peccatum originale* wurde der Verstand des Menschen verdunkelt, der Wille geschwächt, die Affekte gerieten in Unordnung<sup>35</sup>. Mit Gerhard Zerbolt von Zutphen stellt er fest: die Menschen sind *in omnibus viribus et potentiis animae optime dispositis graviter vulnerati*<sup>36</sup>. Auf diesem Hintergrund zeichnet sich das folgende Tugendschema ab<sup>37</sup>. Cusanus unterscheidet zunächst zwischen *virtutes naturales*<sup>38</sup> und *adventitiae*. Die ersteren sind den entsprechenden Potenzen der Seele zugeteilt: dem Intellekt die Klugheit, *ars*, Weisheit und Wissenschaft, dem Willen die moralischen Akte der Mäßigkeit, Tapferkeit, Gerechtigkeit und Sanftmut. Es fällt auf, daß hier die Tugend der Klugheit dem Intellekt zugewiesen wird. Der aristotelische Einfluß wird deutlich, wonach diese dem *intellectus practicus*

<sup>30</sup> *Sermo VI* (N. 16, Z. 17–N. 18, Z. 40).

<sup>31</sup> EBD. (N. 8, Z. 1–3).

<sup>32</sup> EBD. (N. 4, Z. 1–3): Deus hominem ad se creavit. Ideo inter alia originalem iustitiam sibi tribuit, qua originaliter iustus ex gratia gratis data fuit.

<sup>33</sup> EBD. (N. 14, Z. 5–9; N. 15, Z. 4–27).

<sup>34</sup> EBD. (N. 15, Z. 31–32): in qua nullum umquam fuit peccatum nec inordinatus motus etc.

<sup>35</sup> Siehe *Sermo XXI* (N. 16, Z. 2–3); *Sermo XXVII* (N. 2); *Sermo XXX* (N. 3).

<sup>36</sup> *Sermo III* (N. 5, Z. 13–15).

<sup>37</sup> Siehe Anm. 30.

<sup>38</sup> Der Begriff *virtus naturalis* ist bekannt aus JOH. DAMASCENUS *De fide orth.* cap. 58 (ed. BUYAERT p. 226): *Naturales enim sunt virtutes et naturaliter et aequaliter omnibus insunt, etsi non omnes aequaliter agimus ea quae naturae.*

angehört. Die *mansuetudo* als natürliche Tugend erscheint deswegen unter den moralischen, weil Aristoteles es sagt, wie NvK dies aus Wilhelm von Lancia entnimmt<sup>39</sup>. Die „hinzukommenden“ Tugenden (*virtutes adventitiae*) können im allgemeinen nicht ohne die natürlichen Tugenden erworben werden: *vix acquiruntur*<sup>40</sup>. Es scheint, daß NvK den Begriff *virtus adventitia* selber geprägt hat, wenigstens bis jetzt konnte ein solcher Term bei anderen Autoren noch nicht nachgewiesen werden. Der Sache nach ist aber klar, was damit gesagt werden soll. Wenn NvK nun sagt: *vix acquiruntur*, so will dies heißen, daß solche Tugenden auch auf einem anderen Wege, etwa auf dem Gnadenweg, vom Menschen erlangt werden können. Aber auch dann, wenn die *virtutes adventitiae* ohne die natürlichen Tugenden im Menschen vorhanden sind, wird die natürliche Funktion der natürlichen Tugend nicht durch diese ersetzt<sup>41</sup>. Diese wichtige Aussage will nichts anderes sagen, als daß die Entfaltung der *virtutes adventitiae* an die Funktionen der natürlichen Tugenden gebunden ist. Erst die *virtutes adventitiae* entscheiden andererseits eindeutig darüber, was wahr und unwahr, gut oder schlecht ist. Die Wahrheit z. B. kann der Mensch philosophisch aufgrund von Schlußfolgerungen aus seinen Erkenntnisprinzipien erschließen oder aus der geoffenbarten Wahrheit erkennen<sup>42</sup>. Für die Funktion der natürlichen Tugend ist es ferner charakteristisch, daß sie sich immer in einer Richtung bewegt. Das natürliche Suchen nach Wahrheit strebt immer nach dem, was wahr ist<sup>43</sup>.

Anders ist es bei den moralischen Akten. Der Wille ist in seinen Entscheidungen, was er tun oder lassen soll, frei. Er kann sich der *recta ratio* versperren, er kann ihr entsprechen und entscheiden *secundum rationem* oder *contra rationem*. Für diesen Sachverhalt führt NvK das Beispiel der Sanftmut des Menschen an. Von Natur aus ist er sanftmütig, bei den moralischen Akten jedoch zürnt er oder er zürnt nicht, je nach der *recta ratio*, je nach der Einsicht, wie er im konkreten Fall handeln soll<sup>44</sup>.

Was NvK hinsichtlich der *virtutes adventitiae* anzudeuten schien mit der Bemerkung oder Einschränkung, daß sie ohne die natürlichen Tugenden kaum (*vix*) erworben werden, wird im folgenden deutlicher. Da unterscheidet er nämlich eine doppelte *virtus adventitia*: eine, die aufgrund der Betätigung von Verstand und Wille sich der Mensch erwirbt, eine andere, die ihm von außen geschenkt wird. Die erstere nennt er *virtus acquisita*, die andere *infusa*. Hinsichtlich der Klugheit (*prudencia*) stellt er fest, daß ihr *habitus* durch häufige kluge Überlegungen (*Ex frequentatis considerationibus prudentiali-*

<sup>39</sup> *Sermo X* (N. 9, Z. 27–28). So auch SIMON VON TOURNAI; vgl. O. LOTTIN, a.a.O. S. 108, Z. 59–60.

<sup>40</sup> *Sermo VI* (N. 16, Z. 24–25).

<sup>41</sup> EBD. (Z. 24–27).

<sup>42</sup> EBD. (Z. 27–29).

<sup>43</sup> EBD. (Z. 30–31): Et naturalis non inclinatur nisi ad unum oppositum. Vgl. THOMAS VON AQ., *S. theol.* I/II q. 50 a. 1 in corp.

<sup>44</sup> *Sermo VI* (N. 16 Z. 35–38): Ut naturalis mansuetudo inclinatur semper ad non irascendum, sed moralis iam ad irascendum, iam ad non irascendum, prout recta ratio dicitur, sed de iustitia etc.

*bus . . . in intellectu*) erzeugt wird<sup>45</sup>. Für den Erwerb der moralischen Tugenden gilt das gleiche. Allgemein sagt er deshalb:

„Naturale est omnibus potentiae animae reservativis, ut ex actibus frequentatis interius habitus generetur inclinans ad consimiles actus“<sup>46</sup>.

Der aristotelische Einfluß ist in dieser Formulierung nicht zu übersehen<sup>47</sup>. Anders steht es um den Erwerb der theologischen Tugenden. Wie Gnaden werden sie dem Menschen eingegossen. Der Hinweis auf den Empfang von Gnaden genügt, um anzudeuten, daß der Mensch sie weder selbst hervorbringen noch verdienen kann. Sie sind vom Geschöpf aus gesehen trotz aller Bemühungen gnadenhaft geschenkt. Das bedeutet, daß allen Handlungen, die den eingegossenen Tugenden entsprechen, das Sein – und hier das gnadenhafte Sein – mitgeteilt wird. Sie empfangen ihre übernatürliche Werthaftigkeit, die ihnen geschenkweise eigen ist. Das Glauben und Lieben, das aus ihnen hervorgeht, nehmen teil an der Qualität dessen, der die *virtutes infusae* geschenkt hat. Vom Spender sind sie angenommen und deshalb immer gut. Die *virtutes infusae* unterliegen auch nicht irgendwie dem Mißbrauch der Menschen.

Da Cusanus nur Glaube, Hoffnung und Liebe unter die theologischen Tugenden zählt, trifft entsprechend seinen Vorstellungen auch nur für diese drei Tugenden die vom Lombarden aus Augustin erstellte Tugenddefinition zu:

„Virtus est bona qualitas mentis, qua recte vivitur, qua nullus male utitur, quam Deus in nobis sine nobis operatur“<sup>48</sup>.

Daß NvK diese nur für den Bereich der *virtutes infusae* gelten läßt, ergibt sich daraus, daß er die Definition nur in diesem Zusammenhang hier bringt, und daß er auch den Grund dafür angibt, warum diese nur für die *virtutes infusae* Gültigkeit hat. Ausschlaggebend dafür sind die Worte: *quam Deus nobis sine nobis operatur*. Diese bezeichnen die wesentlichen Unterschiede zwischen *virtus infusa* und *acquisita*. Die *virtus infusa* erstreckt sich auf die gnadenhafte Gemeinschaft mit Gott, die anderen gelten für den menschlichen Bereich; die eine hört infolge einer einzigen Handlung gegen sie zu bestehen auf, nicht so die anderen. Die eine verbindet und eint alle, auch die moralischen Tugenden, die Klugheit dagegen nur die *virtutes acquisitae*. Die eine kann neben einem *habitus vitiosus* bestehen, die andere nicht. Und schließlich ist die eine erhabener als die anderen<sup>49</sup>.

NvK hat damit indirekt zu verstehen gegeben, daß im Gegensatz zur augustini-  
nisch-lombardischen Tugenddefinition ein Tugendbegriff im Sinne einer *per-*

<sup>45</sup> EBD. (N. 18, Z. 2–4).

<sup>46</sup> EBD. (Z. 6–8).

<sup>47</sup> Vgl. ARISTOTELES, *Eth. Nic.* II,1 (B 1103a 31–b2).

<sup>48</sup> *Sermo VI* (N. 18, Z. 12–15); vgl. hierzu auch den entsprechenden Quellenapparat.

<sup>49</sup> EBD. (Z. 16–40): Et sic acquisita dirigit politice ad res humanas, infusa theologicæ ad supernaturales res. Et naturaliter acquisibiles connectuntur in prudentia, infusae . . . in caritate, . . . virtus infusa . . . cum peccato mortali non stat, sed bene acquisita, . . . stat cum habitu vitioso, secus in acquisita . . . infusa est excellentior, quia dirigit in finem superiorem.

*fectio potentiae* (Aristoteles), wie er den *virtutes acquisitae* zugrunde liegt, auf die *virtus infusa* nicht anwendbar ist; denn die *virtutes acquisitae* erhalten erst ihren vollen Wert nicht durch eine *perfectio potentiae*, sondern durch die *virtus infusa*, von der sie überformt werden und ein neues, gnadenhaftes Sein empfangen. Somit läßt er auch das spezifisch neutestamentliche Bild des Menschen, das Gott in seinem Sohne exemplarisch verwirklicht hat, aufleuchten. Eine *virtus*, die nur auf eine geschwächte menschliche Natur angewiesen ist, bringt das nicht zu Wege.

Die hier kurz skizzierte Tugendlehre des Cusanus gewinnt ihre Bedeutung erst, wenn wir sie im Zusammenhang der gesamten *Predigt*, in der sie steht, berücksichtigen. Der Blick auf das ganze gibt die rechte Interpretation frei. Im Zusammenhang der entwickelten Erbsündenlehre findet sie ihren berechtigten Platz. Sie gibt zu verstehen, daß, was Maria in ihrer Freiheit vom *peccatum originale* und seinen Folgen durch Gnade erlangte, auch für den gefallen Menschen erreichbar ist. Die *virtus infusa* (oder auch Gnade) ist das ständige Angebot Gottes, durch das er sein Bild im Menschen wiederherzustellen vermag. Damit wird eine christliche Anthropologie sichtbar, in welcher der Mensch sein Ziel neu erkennt, es zu erreichen hofft und lieben lehrt.

3. Auf ein drittes Tugendschema weist NvK hin in seiner *Predigt* „Beati mundo corde“ aus dem Jahre 1431<sup>50</sup>. In knapper, fast fragmentarischer Form läßt er dort den *Doctor devotus*<sup>51</sup>, Bonaventura, zu Worte kommen, den er hier wie auch sonst stark benutzt<sup>52</sup>. Der Text referiert im wesentlichen, was Bonaventura in seinem *Breviloquium* sagt. Nach ihm gibt es nur eine einzige Gnade, die sich allen Tugenden, den drei göttlichen wie auch den vier Kardinaltugenden mitteilt. Deshalb sind sie alle *virtutes gratuita*<sup>53</sup>. Ihre Wirkbereiche sind die gleichen, die wir bereits im zweiten Tugendschema erwähnten<sup>54</sup>. Die theologischen Tugenden leiten den Menschen auf das Übernatürliche hin, während die Kardinaltugenden das irdische Leben in all seinen Beziehungen menschlicher Art regeln. Bonaventura drückt diesen Sachverhalt freilich etwas anders aus<sup>55</sup>. Während die theologischen Tugenden und die

<sup>50</sup> *Sermo* X (N. 4 1–25).

<sup>51</sup> Vgl. *Sermo* III (N. 15, Z. 1–2).

<sup>52</sup> So *Sermo* X (N. 3, Z. 1–10; N. 6, Z. 1–23; N. 25, Z. 1 – N. 27, Z. 37). Als weitere Vertreter der Franziskanerschule werden hier wörtlich angeführt: JOH. GUALLENSIS, *Breviloquium*: N. 12, 1–36; DERS., *Communiloquium*: N. 17, Z. 26–29; RAYMUNDUS LULLUS, *Lib. de praedicatione*: N. 7, Z. 10–17; N. 9, Z. 2–6; N. 13, Z. 26–29; N. 19, Z. 3–12; N. 21, Z. 4–6; WILH. VON LANICIA, *De diaeta salutis*: N. 10, Z. 1 – N. 11, Z. 10; N. 13, Z. 1–2. 5–25. 30–51; N. 14, Z. 3 – N. 17, Z. 24; N. 18, Z. 11–37; N. 19, Z. 13 – N. 20, Z. 11. 17–22; N. 21 Z. 7 – N. 22 Z. 21; N. 23, Z. 1–20.

<sup>53</sup> *Sermo* X (N. 4, Z. 6–9): . . . licet una sit gratia gratificans, tamen septem virtutes gratuita, tres theologicae: fides, spes, caritas, quattuor cardinales: prudentia, temperantia, fortitudo, iustitia. Diese Stelle aus Bonaventura hat auch HUGO VON STRASSBURG übernommen; vgl. *Compendium theol. verit.* V cap. 16 (ed. BORNET 34, 165b).

<sup>54</sup> Siehe oben S. 219 f.

<sup>55</sup> BONAVENTURA, *Breviloquium* pars 5 cap. 4 (V, 256b): Rursus, quoniam rectitudo animae perfecta requirit, quod ipsa rectificetur secundum duplicem faciem, scilicet superiorem et inferio-

Kardinaltugenden sich in der Liebe zusammen finden, treffen sich die Kardinaltugenden in der Gerechtigkeit und haben in ihr ihren gemeinsamen Ausgangspunkt. Daß NvK zu Anfang seiner Predigt dies zu sagen übergeht, ist erklärlich; denn über die Tugend der Gerechtigkeit hatte er ohnehin noch zu reden. Im Anschluß an Wilhelm von Lanicia, einem Schüler Bonaventuras, sagt er das, was wir hier bereits vorweggenommen haben<sup>56</sup>.

Auf die Frage nach dem Unterschied von *habitus* und *virtus gratuita* geht NvK hier leider nicht ein. Um sich darüber wenigstens ein wenig Klarheit zu verschaffen, genügt es jedoch, Bonaventura nachzulesen. Nach der Ansicht des seraphischen Lehrers erhalten die Tugenden ihr *esse gratuitum* von der Gnade her als ihrem Ursprung, ihr *esse meritorium* dagegen von der *caritas*, jedoch nur dann, wenn sie von dieser zu *virtutes formatae* umgestaltet, wenn sie durch die Liebe „informiert“ sind<sup>57</sup>. Und erst, wenn wir *gratia* und *caritas* gleichsetzen, versteht man Bonaventura, wo er sagt: *Cum autem superinfunditur gratia, tunc formantur*<sup>58</sup>. Darum sind alle Tugenden gleich, und doch verschieden untereinander, da jede Tugend ihre eigene Hoheit besitzt (*proprias excellentias habentes*)<sup>59</sup>. Mehr läßt sich aus dem fragmentarischen Text des Bonaventura, den NvK hier anführt, vorerst nicht erschließen. Cusanus weist indes auf die *dona Spiritus Sancti* sowie auf die acht Seligpreisungen hin. Sein Hinweis ist für uns insofern bedeutsam, als auch sie unter der gleichen *gratia gratificans* stehen wie die *virtutes*<sup>60</sup>. Daß die *dona Spiritus Sancti*, vor allem aber die acht Seligpreisungen gerade in dieser Predigt „Beati mundo corde“ eine besondere Rolle spielen, liegt auf der Hand. Für NvK kommt es jedoch hier, auf den Spuren des *Doctor devotus*, vor allem darauf an herauszustellen, daß alles Tugendstreben letztlich dadurch sinnvoll ist, daß die Gnade oder die *caritas infusa* den inneren Wert derer vor Gott bestimmen, die sich um Tugend bemühen, sei es für diejenigen, die da hungern nach Gerechtigkeit, die da verfolgt sind, die sich da um Frieden bemühen usw. Sie alle sind von Gott angenommen.

---

rem . . . ideo necesse est, animam quantum ad superiorem faciem . . . rectificari per tres theologicas virtutes . . . ita quod fides dirigit in summe verum credendo et assentiendo, spes in summe arduum innitendo et exspectando, caritas in summe bonum desiderando et diligendo. Necesse est etiam, quantum ad inferiorem faciem animam rectificari per quatuor cardinales virtutes. Nam prudentiam rectificat rationalem, fortitudo irascibilem, temperantia concupiscibilem, iustitia vero rectificat omnes has vires in comparatione ad alterum. Den ersten Teil dieses Zitats bringt NvK bereits in *Sermo IV* (N. 7, Z. 9–21) aus Hugo von Straßburg, in dem das ‚superiorem faciem‘ von Bonaventura in ‚superiorem partem‘ umgedeutet wird.

<sup>56</sup> Daß alle Kardinaltugenden in der Iustitia, und nicht in der Klugheit zusammengefaßt sind, geht aus dem vorherzitierten Text aus Bonaventura eindeutig hervor. Vgl. auch *Sermo X* (N. 14, Z. 17–20). Siehe auch P. T. SAKAMATO, *Die theologische und anthropologische Fundierung der Ethik bei Nikolaus von Kues*: MFCG 10 (1973) 149 f.

<sup>57</sup> BONAVENTURA, *Breviloquium* a.a.O. (p. 256b–257a). Vgl. auch ODO RIGALDI bei J. AUER, *Die Entwicklung der Gnadenlehre in der Hochscholastik*: Freib. Theol. Stud. 62 (1942) 126 Anm. 5.

<sup>58</sup> BONAVENTURA a.a.O. (p. 257a).

<sup>59</sup> EBD. (p. 256a).

<sup>60</sup> *Sermo X* (N. 4, Z. 11–25).

Wir sind am Schluß eines Versuchs. Dreier Modelle einer Tugendlehre, alle aus dem Jahre 1431, hat der junge Cusanus sich bedient: das platonisch-plotinische in christlicher Interpretation, das aristotelisch-thomistische und das augustinisch-franziskanische. Allen dreien ist das christliche Ethos gemeinsam, verschieden aber das Bild vom Menschen. Alle drei sind so sinnvoll in die betreffenden Predigten eingefügt, daß sie nicht austauschbar sind.

Das erstere weiß um die Vollendung des Menschen in einer dynamischen Entfaltung der Tugend, bis hinauf zur *virtus purgati animi* (*Puer autem crescebat et confortabatur spiritu*<sup>61</sup>). In Johannes d. T. leuchtet diese Tugendvollkommenheit auf. Das zweite Modell sieht die Vollendung des Menschen realistischer, so wie er ist: Aufgrund der Entfaltung der natürlichen Kräfte der menschlichen, wenn auch gefallenen Natur erlangt das Geschöpf mit Hilfe der Gnade Heil und Vollendung. Was Maria in der Bewahrung vor der Erbsünde geschenkt wurde, schenkt Gott auch all denen, deren Natur durch das *peccatum originale* geschwächt ist, und zwar ebenfalls durch Gnade. Das dritte Schema richtet sich an alle diejenigen, die als noch nicht Vollendete ihr Heil im Zeichen der Gnade erhoffen.

Von allen drei Modellen stellte NvK das zweite am vollständigsten dar. Wir wissen nicht, wenigstens gibt er uns nicht zu erkennen, ob und inwieweit darin seine eigne Grundvorstellung einer umfassenden Tugendlehre sich abzeichnet. Ob das dritte für ihn eine besondere Prävalenz hatte, ist ebenfalls unklar. Trotz der fragmentarischen Darstellung bei Cusanus dürfte hier klar geworden sein, daß man aufgrund der vorgelegten Modelle keine einheitlich durchgeführte Tugendlehre vom jungen Cusanus erwarten kann. Diese Modelle sind jeweils seinem Predigtstoff und seinen Zuhörern angepaßt. Vielleicht aber sind sie doch Orientierungspunkte, auf die man bei weiteren Untersuchungen dieser Art achten sollte. Irgendwie werden sie nämlich im Gesamtbild der Tugendlehre vom jungen Cusanus bis zum späteren Kardinal zu berücksichtigen sein.

---

<sup>61</sup> *Sermo* V (N. 1, Z. 3–4); Lk 1,80.