

GOTTES VORSEHUNG UND DIE MENSCHLICHE FREIHEIT

(„Sis tu tuus, et Ego ero tuus“)

Von Klaus Kremer, Trier

Die Thematik über Gottes Vorsehung und die menschliche Freiheit in der cusanischen Schrift *Vom Sehen Gottes* möchte ich so angehen, daß ich in einem ersten Teil Cusanus' Vorsehungsbegriff zu erörtern versuche, in einem zweiten Teil mich seinem Freiheitsbegriff zuwende und in einem dritten Teil das Verhältnis beider zueinander bei Cusanus auf der Folie der in der Philosophiegeschichte bereits diskutierten diesbezüglichen Problematik zu erhellen trachte. Ich denke dabei an die von Boethius um die fünfte Jahrhundertwende aufgeworfene und behandelte Fragestellung und ebenso an Nikolai Hartmanns in unserem Jahrhundert aus dem Dilemma „göttliche Vorsehung und menschliche Willensfreiheit“ gefolgerte Position eines „postulatorischen Atheismus“.

I Providentia im Verständnis des Cusanus

Begegnet der Terminus *providentia* verhältnismäßig selten¹, ergänzt noch durch den Terminus *provisor*², so ist der mit diesen Termini gemeinte Tatbestand trotz des Fehlens einer Definition, wie sie etwa Boethius gegeben hatte³, in aller Breite da. Gegenüber einer Definition bevorzugt Cusanus die *manuductio* durch eine Ikone des alles-sehenden Gottes⁴. Im Unterschied zu Boethius geht er darum auch nicht von einem Begriff der

¹ *De vis.* 4, N. 9 (Ms. HAUBST-BODEWIG) = N. 10, 2. 7 (SANTINELLO); 8, N. 28 = N. 31, 4f. – Wie ersichtlich, liegen meiner Zitationsweise zwei Texte von *De visione Dei* zugrunde: 1. Der von R. HAUBST und M. BODEWIG für den VI. Band der Heidelberger Akademieausgabe erarbeitete Text, den beide Herren mir freundlicherweise zur Verfügung gestellt haben, mit der dort vorgenommenen neuen Numerierung. Dieser Text liegt der von H. Pfeiffer besorgten Übersetzung (*NvK*, Textauswahl in deutscher Übersetzung. *De visione Dei*. Das Sehen Gottes, Trier 1985) zugrunde. Die Numerierung von Text und Übersetzung ist übereinstimmend. Die Zeilenzählung liegt noch nicht genau fest und kann daher nicht gebracht werden.

2. Da dieser Text noch nicht publiziert ist, habe ich an zweiter Stelle, kenntlich gemacht durch das Gleichheitszeichen =, die Nummern- und Zeilenzählung nach dem edierten Text von Santinello gebracht.

² *De vis.* 5, N. 16 = N. 18, 7; 8, N. 28 = N. 31, 3.

³ *De consolatione philosophiae* V 3–6: Boethius, *The Theological Tractates ... The Consolation of Philosophy*, by H. F. Stewart and E. K. Rand (London 1953) 372, 1–410, 176. EBD. IV 6; 340, 32f.: *Nam providentia est ipsa illa divina ratio in summo omnium principe constituta quae cuncta disponit.*

⁴ *De vis.* 4, N. 9 = N. 10, 7f.

providentia aus, sondern von dem an der wohl als Christus-Ikone⁵ zu verstehenden veranschaulichten Sehen Gottes⁶. Grundlegend für den cusanischen Begriff der providentia ist daher der des Sehens Gottes, zunächst als genitivus subiectivus verstanden: „Dein Sehen ist Vorsehung“⁷.

Überträgt man die an der Ikone des alles-sehenden Gottes gewonnene Erfahrung auf das göttliche Sehen in bezug auf Mensch und Welt, dann ergeben sich folgende für das göttliche Sehen konstitutive Momente: Gott sieht alles⁸, er sieht zugleich alles und das jeweils einzelne⁹, wobei betont wird, daß das Sehen Gottes sich auf Ab- und Anwesendes, auf Vergangenes wie Zukünftiges erstreckt¹⁰. Im Unterschied zum menschlichen Sehen, das sich den einzelnen Seh-Objekten jeweils zuwenden muß, wenn es diese sehen will, sieht Gott alles und das jeweils einzelne in sich selbst¹¹, und sein Sehen bzw. sein Blick identifiziert sich, wiederum in Differenz zu uns Menschen, mit seinem Wesen (essentia)¹². Da die göttliche Wesenheit alles durchdringt, gilt dies auch, infolge der Identität mit ihr, für das göttliche Sehen¹³, und wie kein Ding seinem eigenen Sein zu entfliehen vermag, so auch nicht der göttlichen Wesenheit und dem mit ihr identischen Blick¹⁴, mag auch das Vorstellungspotential der imaginatio dies alles nicht fassen, wie Cusanus mehrfach und daher betont hervorhebt (non capit)¹⁵. Anders als J.-P. Sartre, für den dieser alles-sehende und alles-durchdringende Blick Gottes zur Erniedrigung des Menschen zum bloßen Objekt führt¹⁶, der,

⁵ Vgl. dazu E. BOHNENSTAEDT, *NvK. Von Gottes Sehen. De visione Dei* (Heidelberg 21944) 163 Anm. 4; R. HAUBST im „Vorwort zur deutschen Übersetzung“ (vgl. Anm. 1). Ferner A. STOCK, *Die Rolle der „icona Dei“ in der Spekulation „De visione Dei“ des Nicolaus Cusanus*: s. o. 50–62.

⁶ *De vis. Praef.*, N. 2 – N. 4 = N. 2, 1 – N. 5, 8. Der Begriff providentia fällt erstmals in Kap. 4, N. 9 = N. 10, 2. 7.

⁷ EBD. 8, N. 28 = N. 31, 4f.; vgl. auch *Cribr. Alk.* III, 7 (h VIII, N. 182, Z. 14 – N. 183, Z. 8).

⁸ *De vis. Praef.*, N. 2 = N. 2, 4f. 12f.; N. 3 = N. 4, 14–16; 1, N. 5 u. N. 6 = N. 6, 3f. 6 u. N. 7, 1–6; 4, N. 9 u. N. 11 = N. 10, 5 – 16 u. N. 12, 15f.; 5, N. 15 u. N. 16 = N. 17, 1–7 u. N. 18, 1. 7–9; 6, N. 19 = N. 21, 1–4; 8, N. 30 u. N. 31 = N. 34, 1f. 10–19 u. N. 35, 1f.; 9, N. 37 = N. 42, 12f.; 10, N. 38 u. N. 40 = N. 44, 1 u. N. 45, 9–12; 15, N. 61 = N. 71, 3–10. Zur cusanischen Ableitung von θεός aus θεωρεῖν vgl. E. BOHNENSTAEDT, a. a. O. (Anm. 5) 165 Anm. 1.

⁹ *De vis. Praef.*, N. 3 u. N. 4 = N. 2, 15 – N. 3, 2 u. N. 5, 1–3; 1, N. 5 = N. 6, 6f.; 4, N. 9 = N. 10, 16f.; 8, N. 27 u. N. 29 = N. 30, 8. 13 u. N. 33, 1–17; 9, N. 32 u. N. 35 = N. 36, 4–6 u. N. 39, 4f.; 10, N. 38 = N. 43, 8–13; 22, N. 97 = N. 113, 2f.

¹⁰ EBD. 22, N. 97 = N. 113, 3f.

¹¹ EBD. 8, N. 30 = N. 34, 1–6. 10–19; 12, N. 48 = N. 54, 5–18. Vgl. auch *De theol. compl.* 14 (p II/2, Fol. 100v, Z. 3–10).

¹² *De vis.* 9, N. 32 u. N. 35 = N. 37, 1 u. N. 39, 1f.; 12, N. 47 u. N. 48 = N. 53, 7f. u. N. 54, 18f.

¹³ EBD. 9, N. 33 u. N. 35 = N. 37, 10–16 u. N. 39, 1f.

¹⁴ EBD. 9, N. 35 = N. 39, 2–4. 10; vgl. 4, N. 9 = N. 10, 9–12.

¹⁵ EBD. *Praef.*, N. 3 = N. 3, 2f. u. N. 4, 4–6; 4, N. 10 = N. 11, 1–3; 9, N. 32 = N. 36, 7.

¹⁶ J.-P. SARTRE, *Das Sein und das Nichts* (Hamburg 1962) 338–397, bes. 372, 381 u. 383.

wie er in seiner Autobiographie „Les mots“ bekennt¹⁷, in Gott „einen Obersten Zuschauer“ und sich selbst als dessen „lebende Zielscheibe“ sieht, bedeutet für Cusanus dieses Angeblicktwerden durch Gott, daß Gott keinen Menschen jemals verläßt¹⁸, daß er sich um jeden Menschen, sogar um die geringste Kreatur, sorgt¹⁹, sie daher behütet (custodire)²⁰ und bewahrt (conservare)²¹, vor allem aber, daß er sie liebt²². „Denn weil ,dort das Auge ruht, wo die Liebe ist‘²³, erfahre ich mithin, daß Du mich liebst, weil Deine Augen mit größter Aufmerksamkeit auf mir, Deinem geringen Diener, ruhen“²⁴. Hier wie auch sonst haben wir beide Motive: Gott liebt mich, weil er mich anblickt²⁵, und er blickt mich an, weil er mich liebt²⁶. So wie Cusanus auch sagen kann, daß Gottes Sehen Lieben²⁷ und Gottes Lieben Sehen ist²⁸, weil die ganze Theologie kreisförmig angelegt ist, wie er in Kapitel 3²⁹ und in seinem übrigen Schrifttum ausführt. Daher gewinnt für Cusanus Gottes Sehen zugleich die Bedeutung von: alles verursachen³⁰ bzw. erschaffen³¹ oder wirken³² sowie mit einem einzigen Blick alles zugleich und jedes einzelne unterscheiden³³. Gottes Sehen impliziert Lebendigmachung (vivificare)³⁴ und Umarmung (amplecti)³⁵, besagt nach Cusa-

¹⁷ Dtsch.: *Die Wörter*, übers. v. H. Mayer (Hamburg 1965) 76 u. 78.

¹⁸ *De vis.* Praef., N. 3 u. N. 4 = N. 4, 10–12 u. N. 5, 1f.; 4, N. 9 u. N. 10 = N. 10, 5–20 u. N. 11, 1–10. 12f.; 5, N. 14 u. N. 15 = N. 15, 7–9. 11f. u. N. 17, 1–7. 10–15; 9, N. 35 = N. 40, 1–4; 15, N. 64 u. N. 65 = N. 76, 1–N. 77, 7.

¹⁹ EBD. Praef., N. 4 = N. 5, 1–6; 4, N. 9 u. N. 10 = N. 10, 9–12. 16–20 u. N. 11, 9f.; 5, N. 16 = N. 18, 5. 7; 8, N. 28 = N. 31, 3f. Vgl. schon MEISTER ECKHART, *Sermo XXXVII*; LW IV, N. 376 (S. 322, Z. 1): „Tertio nota quod, si quid meum est, nullius alius est“. Dazu Anm. 1 S. 322: „Was Eckhart hier in dialektischen Wendungen vorträgt, kleidet er anderswo in die Paradoxie Hugos von St. Viktor, daß Gott jeden von uns so liebt, als hätte er die andern vergessen“. Vgl. *Sermo VI*, 1; EBD. N. 55 (S. 53, Z. 1–S. 54, Z. 6).

²⁰ *De vis.* 4, N. 10 = N. 11, 9.

²¹ EBD. 5, N. 16 = N. 18, 5. 7.

²² EBD. 18, N. 80 = N. 92, 3–20; vgl. 4, N. 10 u. N. 11 = N. 11, 3–7 u. N. 12, 19f.; 8, N. 27 = N. 30, 9–13.

²³ Vgl. Ijob 31, 7; Lk 12, 34.

²⁴ *De vis.* 4, N. 10 = N. 11, 3–5. E. BOHNENSTAEDT, a. a. O. (Anm. 5), hebt in der Anm. 2 von Kap. 4 (168f.) die in diesem Vorsehungsbegriff zum Ausdruck kommende Aufwertung der Einzelpersönlichkeit hervor.

²⁵ EBD. 4, N. 10 u. N. 12 = N. 11, 5–7 u. N. 13, 5f.

²⁶ EBD. 4, N. 10 u. N. 11 = N. 11, 7–10 u. N. 12, 19f. Vgl. auch BOHNENSTAEDT, a. a. O. (Anm. 5) 163 Anm. 3.

²⁷ *De vis.* 4, N. 10 = N. 11, 5–7.

²⁸ EBD. 8, N. 27 = N. 30, 7f.

²⁹ EBD. 3, N. 8 = N. 9, 11f.

³⁰ EBD. 8, N. 29 = N. 32, 6f.; 10, NN. 40f. = N. 45, 10 u. N. 47, 12; 12, N. 47 = N. 53, 6f.

³¹ EBD. 12, N. 49 = N. 55, 2–10. Vgl. auch *De theol. compl.* 14 (p II/2, Fol. 100^v, Z. 13–19).

³² *De vis.* 5, N. 16 = N. 18, 1f. 8f.

³³ EBD. 8, N. 29 = N. 33, 1f.

³⁴ EBD. 4, N. 12 = N. 13, 6f.; 8, N. 31 = N. 35, 4.

³⁵ EBD. 4, N. 11 = N. 12, 18 u. N. 13, 1f.; 8, N. 27 = N. 30, 8.

nus, die Liebe zu Dir (= Gott) in mich einflößen³⁶, meint Dein Erbarmen³⁷, Dein Mit-mir-bewegt-Werden³⁸ und auch noch Dein Sprechen (loqui). „Denn nichts anderes ist Dein Sprechen als Dein Sehen“³⁹.

Da, wie gesagt⁴⁰, Gottes Sehen zugleich sein Erschaffen ist bzw. sein Sehen zugleich sein Sein ist⁴¹, bin ich (und jede Kreatur) nur deshalb, weil er mich anschaut. Und entzöge er mir sein Angesicht, könnte ich keineswegs weiterbestehen⁴². „Denn anders können die Geschöpfe nicht sein, da sie durch Dein Sehen sind“⁴³.

Cusanus bleibt aber bei dieser gewissermaßen undialektischen Betrachtungsweise nicht stehen, sondern ergänzt:

Du, Gott, siehst zwar alles, *kannst* aber auch von *allen* Geschöpfen gesehen werden⁴⁴. Ja: „Dadurch nämlich, daß Du alle siehst, wirst Du von allen gesehen . . . Denn sähen sie Dich, den Sehenden, nicht, empfangen Sie von Dir nicht das Sein. Das Sein der Kreatur ist in gleicher Weise (pariter) Dein Sehen und (Dein) Gesehenwerden“⁴⁵. Zur Existenz der Kreatur genügt offenbar der Blick Gottes allein, der gleichsam von oben nach unten geht, nicht, sondern mit ihm vereinigen muß sich der Blick der Kreatur, nicht nur des Menschen, der von unten nach oben geht. „Etwas ist ja nur insoweit, als Du es siehst; und es wäre nicht wirklich (non esset actu), wenn es Dich nicht sähe“⁴⁶. Pointiert kann Cusanus dieses gleichzeitige Sehen Gottes und Sehen der Kreatur, jeweils als genitivus subiectivus verstanden, dann so zuspitzen: „Was anderes, Herr, ist Dein Sehen, . . . als daß Du von mir gesehen wirst“ (Quid aliud, Domine, est videre tuum, quando me pietatis oculo respicis, quam a me videri)⁴⁷? Jetzt scheint über die Simultaneität von göttlichem und geschöpflichem Sehen hinaus Gottes Sehen darin zu bestehen, daß er von mir gesehen wird, daß sein Sehen von dem meinigen absorbiert wird. Man fühlt sich an die Kontroverse Feuerbach–Hegel erinnert, die Feuerbach in *Das Wesen des Christentums* derart zusammenfaßt: „Wenn daher in der Hegelschen Religionsphilosophie auf dem Standpunkt der mystisch-spekulativen Vernunft der oberste Grundsatz der ist: „Das

³⁶ EBD. 4, N. 12 = N. 13, 7f.

³⁷ EBD. 5, N. 15 = N. 17, 1.

³⁸ EBD. 5, N. 15 = N. 17, 7–11; dazu 9, N. 35 = N. 40, 1–8.

³⁹ EBD. 10, N. 38 u. N. 40 = N. 43, 6–8, N. 44, 1 u. N. 45, 2–6.

⁴⁰ Vgl. Anm. 30 u. 31.

⁴¹ *De vis.* 4, N. 10 = N. 11, 12.

⁴² EBD. 4, N. 10 = N. 11, 12–13.

⁴³ EBD. 10, N. 40 = N. 45, 10; vgl. auch 8, N. 29 = N. 32, 6f.; 10, N. 41 = N. 47, 12.

⁴⁴ EBD. 10, N. 40 = N. 45, 8f. – Hervorhebungen von mir!

⁴⁵ EBD. 10, N. 40 = N. 45, 9–12. Vgl. auch *De theol. compl.* 14 (p II/2, Fol. 100^v, Z. 10–13). E. BOHNENSTAEDT, a. a. O. (Anm. 5), verweist (185 Anm. 2) hierfür auf Meister Eckhart, wo das Motiv von Gottes Sehen und Gesehenwerden vorhanden ist.

⁴⁶ *De vis.* 12, N. 47 = N. 53, 6f.

⁴⁷ EBD. 5, N. 13 = N. 15, 1f.

Wissen des Menschen von Gott ist das Wissen Gottes von sich selbst‘, so gilt dagegen hier, auf dem Standpunkt der natürlichen Vernunft, der entgegengesetzte Grundsatz: *Das Wissen des Menschen von Gott ist das Wissen des Menschen von sich selbst*“⁴⁸. Sieht der Mensch, so fragen wir Cusanus, nur sich selbst, wenn er Gott sieht, so daß Gott letzten Endes nichts anderes als eine Projektion des Menschen à la Feuerbach ist? Man könnte zur Stützung dieser These noch die berühmten Sätze aus dem sechsten Kapitel von Cusanus’ Schrift anführen: „Wer daher mit liebevollem Angesicht Dich anschaut, wird nichts anderes entdecken als Dein Angesicht, das ihn liebevoll anschaut . . . Wer Dich unwillig anschaut, wird in ähnlicher Weise Dein Angesicht derartig finden . . . Wie nämlich dieses leibliche Auge, durch ein rotes Glas blickend, alles, was es sieht, als rot, und bei einem grünen Glas alles als grün beurteilt, so beurteilt jedes Auge des Geistes, das in der Einschränkung und im Affekt befangen ist, Dich, der Du der Gegenstand des Geistes bist, entsprechend seiner Natur der Einschränkung und des Affektes . . . So hielte ein Löwe, wenn er Dir ein Angesicht zuteilte, es für nicht anders als löwenartig, ein Rind für rindartig und ein Adler für adlerartig“⁴⁹.

Schaut man sich des Cusanus’ Schrift gründlicher an, dann wird weder Gottes Sehen in das menschliche bzw. geschöpfliche Sehen aufgelöst, so daß dieses als einzige Realität übrig bliebe, noch sind göttliches und geschöpfliches Sehen in äquivalenter Weise simultan. Denn da das göttliche Sehen das geschöpfliche Sehen allererst ermöglicht – „Dadurch, daß Du mich siehst, gewährst (Du), daß Du von mir gesehen wirst . . . Niemand kann Dich sehen, wenn nicht Du es gewährst, daß Du gesehen wirst“, heißt es in unmittelbarem Anschluß an das aus Kapitel 5 zitierte Wort⁵⁰ –, geht das göttliche Sehen zwar nicht zeitlich, aber doch als ein der Natur nach Früheres dem geschöpflichen Sehen voraus⁵¹. Damit ist nicht nur die Eigenart, sondern zugleich die Eigenwirklichkeit des göttlichen Sehens sichergestellt, von Cusanus in besonders hübscher Weise durch die Korrektur jener Vorstellung hervorgehoben, wonach Gott für jeden ihn Anschauenden zur formbaren „Ersten Materie“ (prima materia) wird, da Gott die Form eines

⁴⁸ L. FEUERBACH, *Werke in sechs Bänden*, hrsg. v. E. Thies (Frankfurt/Main 1975/76) Bd. 5, 30f. Anm.**

⁴⁹ *De vis.* 6, N. 19 = N. 21, 5–20. Vgl. E. BOHNENSTAEDT, a. a. O. (Anm. 5) 173f. Anm. 2, mit ihrem Hinweis auf das Xenophanes-Fragment 21B 14ff. (I 132f.).

⁵⁰ EBD. 5, N. 13 = N. 15, 2–4; vgl. oben Anm. 47.

⁵¹ Vgl. folgende Stellen dazu: *De vis.* 5, N. 14 = N. 16, 8f.: Bevor ich Gott Vater sehe, sieht er mich; N. 15 = N. 17, 11–15; 6, N. 18 = N. 20, 7–10: Die göttliche facies geht jeder geschaffenen facies voraus; N. 19 = N. 21, 5: Dein Sehen, Herr, ist Deine facies; 7, N. 22 = N. 24, 6f.: Das Antlitz Gottes ist jene Kraft und jener Ursprung, aus dem alle facies ihr Sein haben; 8, NN. 27f. = N. 31, 1f.: Die väterliche Liebe, nach N. 27 = N. 30 identisch mit dem Sehen, geht der kindlichen Liebe voraus; N. 28 = N. 31, 14: Gott ist immer bereit, uns priori paterno oculo anzuschauen, wenn wir zu ihm zurückkehren; N. 29 = N. 32, 3–7.

jeden ihn Anschauenden anzunehmen scheint. In Wirklichkeit ist es aber so, daß nicht der Gott Anschauende ihm seine Form gibt, „sondern (dieser) sich in Dir schaut, weil er von Dir empfängt, was er ist. Und so schenkst Du dem das, was Du von dem, der Dich anschaut, zu empfangen scheinst“⁵².

Gott ist, so der Vergleich des Cusanus, eher ein lebendiger Spiegel der Ewigkeit, der die Form der Formen ist, auf den man die am geschliffenen materiellen Spiegel gemachte Erfahrung nicht übertragen darf. Denn bei diesem Spiegel gibt der Mensch dem Spiegel ein Bild (*figura*) seiner eigenen Form. Was er dagegen im Spiegel der Ewigkeit sieht, ist nicht Bild (*figura*), sondern Wahrheit (*veritas*), deren Bild der Sehende ist⁵³. Sehr reizvoll formuliert Cusanus daher: „Das Bild ist daher in Dir, mein Gott, die Wahrheit und das Urbild von allem und jedem einzelnen, was ist oder sein kann“⁵⁴. Oder, um den Vergleich von Licht und Schatten hinzuzunehmen: „Du bist also, mein Gott, so Schatten, daß Du die Wahrheit bist. Du bist so mein Bild und das eines jeden, daß Du das Urbild bist“⁵⁵.

Fassen wir diesen ersten Teil zusammen, dann kristallisieren sich drei Ergebnispunkte unverkennbar heraus:

1. Gottes Sehen, als der übergeordnete Begriff, umfaßt zwar die *providentia*, erschöpft sich jedoch nicht darin, da dieses Sehen über die *providentia* hinaus z. B. auch das Erschaffen mitbeinhaltet. Der Begriff des göttlichen Sehens erweist sich als von größerem Inhalt denn der der Vorsehung. Die *providentia* ist zwar *visio*, aber die *visio* ist nicht nur *providentia*.

2. Wenn Gott, wie Cusanus unaufhörlich betont, keine Kreatur und erst recht keinen Menschen verläßt, wenn er die aufmerksamste Fürsorge (*diligentissima cura*) sogar dem geringsten Geschöpf gegenüber (*minima creatura*) hegt, als sei es das größte und das gesamte Weltall⁵⁶, dann kommt darin nicht einfach Bejahung, sondern vor allem die hohe Wertung einer jeden Kreatur und insbesondere des Menschen von seiten Gottes zum Ausdruck. Das scheint mir noch durch die Feststellung unterstrichen zu werden, daß Cusanus nicht nur vom menschlichen und göttlichen Antlitz (*facies*), sondern vom Antlitz *einer jeden Kreatur* spricht, wie es das Nußbaumgleichnis in Kapitel 7 zu erkennen gibt⁵⁷. Bezeichnend für die Ansiedlung des Menschen ganz oben im Bereich der cusanischen Wertskala ist nicht einfach die Einsicht, daß der Mensch allein im eigentlichen Sinne

⁵² EBD. 15, N. 63 = N. 74, 1–12. Richtig die Deutung dieser Stelle bei J. HOPKINS, *Nicholas of Cusa's Dialectical Mysticism*. Text, translation, and interpretative study of *De visione Dei* (Minneapolis 1985) 40 u. 83f. EBD. auch die Richtigstellung von H. Blumenbergs Auffassung in: *Die Legitimität der Neuzeit* (Frankfurt/Main 1966) 513.

⁵³ *De vis.* 15, N. 63 = N. 74, 5–11.

⁵⁴ EBD. N. 63 = N. 74, 11f.

⁵⁵ EBD. N. 64 = N. 75, 6f.

⁵⁶ EBD. Praef., N. 4 = N. 5, 4–6. Vgl. oben Anm. 19.

⁵⁷ EBD. 7, N. 22, N. 23 u. N. 24 = N. 24, 7, N. 25, 16f. u. N. 27, 1f.; ferner 6, N. 18 = N. 20, 1–14.

Abbild (imago) Gottes ist, wie etwa in *De mente* herausgestellt⁵⁸, sondern daß er die „Einfaltung“, ja „Koinzidenz von Abbild und antlitzhafter Wahrheit“ ist, d. h. „inwieweit er Bild ist, insoweit wahr ist“ (quod quantum imago, in tantum vera)⁵⁹. H. Blumenbergs Bemerkung⁶⁰, ähnlich schon eine Äußerung von M. Landmann vor ihm⁶¹, „daß beim Cusaner das Individuum nicht mehr das matrizenhaft multiplizierte Exemplar einer Wesensform ist, wie es Aristoteles und die ihm hörige Scholastik gesehen hatten“, ist durchaus zutreffend, jedoch nicht seine Insinuation, ob der Mensch bei Cusanus „vielleicht das Abenteuer eines Gottes“ sei⁶². Auf der Schiene des Cusanus wird nach diesem Leibniz in seiner *Metaphysischen Abhandlung* zwar noch an Aristoteles anknüpfen, aber diesen über sich hinausführen⁶³, weil für Leibniz nicht anders als für Cusanus das Individuelle des Individuums gerade darin besteht, „ein Spiegel Gottes oder vielmehr des ganzen Universums (zu sein), das jede(s) in der (ihm) eigentümlichen Weise ausdrückt“⁶⁴, wobei die Geister „die Gottheit am besten aus(drücken)“⁶⁵.

3. Die Frage, wie sich die erwähnte, aufmerksamste Fürsorge Gottes, sogar dem geringsten Geschöpf gegenüber, mit dem Unmaß an Leid, Greueltaten und Katastrophen in der Weltgeschichte vertrage, die gerade den einzelnen betreffen, wird, aus welchen Gründen auch immer, in der hier zu erörternden Schrift des Cusanus nicht reflektiert. Daß Cusanus diese Problematik nicht bewußt gewesen sei, ist eine durch nichts gerechtfertigte Hypothese. Er könnte auf die in der philosophischen wie theologischen Tradition anerkannte Meinung verweisen, daß der Vorsehungsgedanke in sich allein betrachtet zu eng ist, um die breite Problematik der Theodizee beantworten zu können.

II Menschliche Freiheit im Verständnis des Cusanus

1. Freiheit – verwirklicht in der Bindung des Menschen an Gott

Nicht anders als bei der providentia stellt Cusanus auch hier an den Ausgangspunkt seiner Überlegungen nicht eine Definition dessen, was er unter Freiheit versteht, wie Kant dies z. B. tut, wenn er innerhalb der dritten

⁵⁸ 3 (h V², N. 73, Z. 1–11).

⁵⁹ *De vis.* 15, N. 64 = N. 76, 3–6.

⁶⁰ A. a. O. (Anm. 52) 492f.; vgl. auch 486f.

⁶¹ *De Homine. Der Mensch im Spiegel seines Gedankens*: Orbis Academicus. Problemgeschichten der Wissenschaft in Dokumenten und Darstellungen, hrsg. v. F. Wagner u. R. Brodführer †, Geisteswissenschaftliche Abteilung 1/9 (Freiburg 1962) 133f.

⁶² A. a. O. (Anm. 52) 490.

⁶³ Übers., mit Vorwort u. Anm. hrsg. v. H. Herring (Hamburg 1958) N. 8 (S. 17f.).

⁶⁴ EBD. N. 9 (S. 21).

⁶⁵ EBD. N. 35 (S. 89).

Antinomie definiert, zunächst negativ: „Die Freiheit im praktischen Verstande ist die Unabhängigkeit der Willkür von der Nötigung durch Antriebe der Sinnlichkeit“, dann positiv, wonach „in unserer Willkür eine Kausalität liege, unabhängig von jenen Naturursachen und selbst wider ihre Gewalt und Einfluß etwas hervorzubringen, was in der Zeitordnung nach empirischen Gesetzen bestimmt ist, mithin eine Reihe von Gegebenheiten ganz von selbst anzufangen“⁶⁶. Mit Kant ist Cusanus von der Wirklichkeit menschlicher Willensfreiheit überzeugt, wenn er Kant auch kaum darin gefolgt wäre, daß weder die Wirklichkeit noch gar die Möglichkeit der menschlichen Freiheit dargetan bzw. bewiesen werden könne⁶⁷. Aber um ein Dartun bzw. Beweisen der Freiheit geht es Cusanus in dieser Schrift gar nicht. Er setzt sie einfach voraus.

Geht man vom Befund dieser Schrift aus, dann stammt unsere Freiheit von Gott⁶⁸, der selbst Freiheit ist⁶⁹. Der in diese göttliche Freiheit hineininterpretierte Voluntarismus ist ein typischer Beleg für das selektive und teilweise oberflächliche Studium des Cusanus durch H. Blumenberg⁷⁰. Meine

⁶⁶ KrV, B 562: I. KANT, *Werke in zehn Bänden*, hrsg. v. W. Weischedel (Darmstadt 31968/70) Bd. 4, 489f.

⁶⁷ EBD. B 585f.

⁶⁸ *De vis.* 8, N. 28 = N. 31, 9; vgl. 4, N. 11 = N. 12, 10f. Vgl. *De pace* 2 (h VII, N. 7; S. 8, Z. 2–5); 3 (N. 8; S. 9, Z. 17–19); *Excitationes* VI (p II, Fol. 104^v, Z. 25–40); V (Fol. 95^v, Z. 35f.); CT IV 3, *Das Vermächtnis des Nikolaus von Kues. Der Brief an Nikolaus Albergati nebst der Predigt in Montoliveto (1463)*, hrsg. u. erl. v. G. v. Bredow. SBH 1955/2 (Heidelberg 1955) S. 36, Z. 9f. (N. 25).

⁶⁹ *De vis.* 8, N. 28 = N. 31, 10; 23, N. 105 = N. 122, 6f.: cum sis (= Jesus) lux viva liberrima; vgl. *Cribr. Alk.* II, 2 (h VIII, N. 90, Z. 8–11); *Ven. sap.* 27 (h XII, N. 82, Z. 8–12); *De beryl.* 23 (h XI/1, S. 29, Z. 11–21); CT I 2–5, *Vier Predigten im Geiste Eckharts*. Lat. u. Dtsch., hrsg. v. J. Koch. SBH 1936–37/2 (Heidelberg 1937) S. 110, Z. 21–S. 112, Z. 10 (N. 25); CT IV 3, a. a. O. (Anm. 68) S. 44, 8f. (N. 43). Dazu kommen die vielen Stellen, die betonen, daß Gott die Freiheit hatte, zu schaffen oder nicht zu schaffen, diese oder eine andere Welt zu schaffen: *De vis.* 10, N. 39 = N. 44, 3; 19, N. 83 = N. 95, 7–13; 23, N. 106 = N. 123, 4–7: „Was also ist süßer, was ergötzlicher, als dies zu erkennen, daß wir in Dir, Jesus, alles in unserer Natur finden, der Du allein alles vermagst und aufs freigiebigste (liberalissime) schenkt und nicht zögerst?“ EBD. N. 106 = N. 123, 8f. Vgl. ferner *De ludo* I (p I, Fol. 154^r, Z. 46–Fol. 154^v, Z. 2); *Sermo XXIII* (h XVI, N. 22, Z. 6–18); *Sermo XXIV* (h XVI, N. 19, Z. 1–34); *Sermo XXXVIII* (h XVII, N. 3, Z. 1–14).

⁷⁰ Vgl. a. a. O. (Anm. 52) 501, 502, 510. Aufschlußreich sind hierfür vor allem die Ausführungen des Cusanus in seiner Schrift *De beryllo* wohl vom Jahre 1458. Nach Cusanus hat Gott die Urbilder (exemplaria) aller Dinge in sich. Diese Urbilder sind Wesensgründe (rationes), welche Urbilder oder Ideen von den Theologen als Wille Gottes bezeichnet werden. „Der Wille aber, der in der ersten Vernunft der Wesensgrund selbst ist, wird trefflich Urbild genannt, so wie der Wille im Herrscher, durch Verstand gestützt, Urbild des Gesetzes ist“. *De beryl.* 16 (h XI/1, S. 16, Z. 5–10). Gegen die platonische Annahme einer universalen geschaffenen Vernunft und einer universalen Weltseele betont Cusanus das Genügen eines ersten dreieinigen Ursprungs. Dieser wirke nicht aufgrund von Notwendigkeit, sondern als Ursprung der Natur ist er so übernatürlich (supernaturale) und frei, daß er durch den Willen alles erschafft. Jedes Geschöpf also ist Absicht des allmächtigen Willens: EBD. 23 (h XI/1, S. 29, Z. 11–21). Der Irrtum von Platon und Aristoteles liege nun darin, daß nach beiden die

Freiheit ist nach Cusanus „eine Kraft . . ., in welcher ich ein lebendiges Abbild (viva imago)⁷¹ der Kraft Deiner (göttlichen) Allmacht besitze . . ., durch die ich die Fähigkeit, Deine Gnade aufzunehmen, entweder mehr oder verringern kann“⁷². Daß menschliche Freiheit besagt, auch anders handeln zu können, als man sollte, ist für Cusanus Grundvoraussetzung. Neben dem gerade zitierten Text ist ein Satz aus Kapitel 18 anzuführen: „Aber so edel (nobilis) bist Du, mein Gott, daß Du es in die Freiheit der vernünftigen Seelen legst, Dich zu lieben oder nicht“⁷³. Gehört es daher zum Edelmut Gottes, daß er den Menschen in der Freiheit eine ambivalente Kraft schenkt, so vermag der Mensch seinerseits ohne diese Freiheit kein „edles Geschöpf Gottes“ (nobilis dei creatura) zu sein⁷⁴. Fast noch mehr in dieser freien Kraft (libera virtus) des Willens als in der Vernunft erblickt Cusanus die entscheidende Zäsur zwischen Mensch und Tier, wie der

Schöpfervernunft aus Naturnotwendigkeit wirke. Jedoch: Wenn die Schöpfervernunft zwar nicht durch ein Akzidens tätig ist, wie etwa das Feuer durch die Wärme, sondern offenkundig durch ihre Wesenheit (per essentiam), „so ist sie darum nicht tätig wie die Natur oder ein durch den Befehl eines Höheren genötigtes Werkzeug, sondern durch freien Willen, der ihre Wesenheit ist. Richtig sah Aristoteles in der Metaphysik, daß alles im ersten Ursprung er selbst ist, aber er beachtete nicht, daß sein Wille von seinem Verstand und seiner Wesenheit nicht verschieden ist“: EBD. 23 (S. 29, Z. 22–S. 30, Z. 7). Zunächst wird Kap. 29 (S. 38, Z. 10–21) festgehalten, daß für die Werke Gottes einzig der Wille Gottes in Frage kommen kann. „Aber wenn man aufmerksam betrachtet, daß jedes Geschöpf keinen Seinsgrund anderswoher hat als daher, daß es so geschaffen ist, und daß der Wille des Schöpfers letzter Seinsgrund ist und daß Gott, der Schöpfer, einfache Vernunft (simplex intellectus) ist, die durch sich selbst schafft, so daß der Wille nichts anderes als Vernunft oder Wesensgrund, vielmehr Quelle der Wesensgründe ist, dann sieht man klar, daß das, was durch den Willen gemacht ist, aus der Quelle des (wesensgründenden) Verstandes hervorging, so wie das Herrschergesetz nichts anderes als der Verstand des Herrschers ist, der uns als Wille erscheint.“ D. h.: Entgegen der Annahme Blumenbergs (502), daß bei Cusanus Vernunft und Freiheit auseinandertreten, ist den Texten zufolge der freie Wille Gottes mit Gottes Wesenheit und Vernunft identisch bzw. ist der Wille Gottes nichts anderes als Vernunft oder Wesensgrund. Und das ist auch so in *De venatione sapientiae*, z. B. 27 (h XII, N. 82, Z. 8–12). Vgl. dazu auch R. HAUBST, *Gottes Wirken und die menschliche Freiheit*: TThZ 88/3 (1979) 175–193, hier 183: Gottes Freiheit darf man nicht mit „Willkür“ verwechseln, „als ob sie jeder Weisheit und Liebe bar wäre“.

⁷¹ Zum Menschen, insbesondere der mens humana als viva imago, vgl. G. v. BREDOW, *Der Geist als lebendiges Bild Gottes (Mens viva Dei imago)*: MFCG 13 (1978) 58–67.

⁷² *De vis.* 4, N. 11 = N. 12, 10–12. Zur Freiheit des Menschen bei Cusanus vgl. auch G. v. BREDOW, *Nikolaus von Kues. Die Seinsweise des Endlichen und die Freiheit der Entscheidung*: Das Sein der Freiheit (Düsseldorf 1960) 79f., 84; CH. HUMMEL, *Nikolaus von Kues. Das Individualitätsprinzip in seiner Philosophie* (Bern 1961) 48, 53, 100f.; M. LANDMANN, a. a. O. (Anm. 61) 134; P. T. SAKAMOTO, *Die Würde des Menschen bei Nikolaus von Kues*, Kölner Doktordissertation (Düsseldorf 1969) 108, 111, 122f., 124f. – Die Tatsache der Freiheit des Menschen wird von Cusanus besonders in der Schrift *De ludo globi* herausgestellt, auf die sich die hier genannten Autoren oft beziehen.

⁷³ *De vis.* 18, N. 80 = N. 92, 12–14.

⁷⁴ *Excitationes* VI (p II, Fol. 104v, Z. 26f.): quia homo sine libero arbitrio non potuit nobilis dei creatura esse.

Dialog zwischen ihm und Johannes in *De ludo globi* zu verstehen gibt⁷⁵, wo übrigens die Freiheit im Sinne der platonischen, obzwar von Aristoteles kritisierten Selbstbeweger^{75a} als Selbstbewegung (cum liberum seipsum moveat) definiert wird⁷⁶, die sich *gegen* die Natur zu stellen vermag: „Die Natur aber kann unserem Geist keinerlei Notwendigkeit auferlegen, wohl aber der Geist der Natur, wie es sich im Guten, in der Enthaltbarkeit und Keuschheit offenbart und im Bösen, wenn wir wider die Natur sündigen, und wenn die Verzweifelten Hand an sich selbst legen und sich töten“⁷⁷.

Dennoch, nicht in der Möglichkeit sowohl positiver wie negativer Wahl erblickt Cusanus die Sinnspitze der Freiheit. Die Freiheit verlieren wir, wenn wir uns von Gott, dem Vater, lossagen. Und obwohl wir die Freiheit von Hause aus haben, gewinnen wir sie erst, wenn wir uns Gott, vor allem Gottes Wort im Glauben unterwerfen. Beides schildert Cusanus ausführlicher. „Wenn wir indes, Deine Kinder, uns von Dir, dem Vater, lossagen . . ., dann sind wir nicht etwa freie Kinder unter eigener Verfügungsgehalt (in nostra potestate), sondern wir gehen, wenn wir uns von Dir trennen, ‚in ein fremdes Land‘ (Lk 15, 13). Und dann geraten wir in eine schlimme Knechtschaft unter einem Fürsten, der sich Dir, o Gott, entgegengesetzt. Aber gerade weil wir Deine Kinder sind, Vater, der du die Freiheit selbst bist, läßt Du uns *wegen* der uns geschenkten Freiheit gleichwohl weggehen und die Freiheit und unser bestes Wesensselbst⁷⁸ (nicht: „unser bestes Wissen“, wie in der in Anm. 1 genannten Übersetzung⁷⁹) entsprechend den verderbten Begierden der Sinne aufzehren“⁸⁰. Kapitel 24 bringt dann den positiven Begriff der Freiheit im vollen Sinn des Wortes: „Und weil der vernunftthafte Geist durch den Einfluß des Himmels nicht genötigt wird (non necessitatur)“ – Cusanus hat einen *nötigenden* Einfluß der Gestir-

⁷⁵ (p I, Fol. 156^r, Z. 32f.). Vgl. auch CH. HUMMEL, a. a. O. (Anm. 72) 49f., 53f. Ferner E. BOHNENSTAEDT, a. a. O. (Anm. 5) 179f. Anm. 6: „Cusanus sieht die tiefste, letzte Wesensdeutung des Gottesabbildes Mensch, des Ich- und Personseins des Menschen, in der Freiheit. Die Freiheit ist das eigenste Geschenk des in seiner Freiheit allgewaltigen gütigen Gottes an die Menschen, das ‚Natur‘gesetz gleichsam, in dem Gott zu eigentlichst im Menschen wirkt und aus dem der Mensch zu eigentlichst selbst sein Wesen schöpferisch bestimmt und aufbaut – oder er ist nicht das Schöpferabbild Mensch, das Selbst“. – Hervorhebungen von mir!

^{75a} Für PLATON vgl. *Nomoi* 894 e 4–896 c; *Phaidros* 245 b 1–246 a 2; für ARISTOTELES: *Phys.* VIII 2; 253 a 7–21 u. VIII 6; 259 a 20–33; *Met.* XII 6; 1071 b 29–31. 37–1072 a 2.

⁷⁶ *De ludo I* (p I, Fol. 156^v, Z. 6).

⁷⁷ EBD. (Fol. 156^v, Z. 7–9). Richtig BLUMENBERG, a. a. O. (Anm. 52) 493: „Der Begriff der Freiheit als der besonderen Unabhängigkeit des Menschen von der Determination der Natur . . . als der Inbegriff seiner Selbstbestimmungsfähigkeit . . .“

⁷⁸ . . . et substantiam optimam: so die Pariser Ausgabe von 1514 (p I, Fol. 102^v, Z. 11), der neu erstellte Text von HAUBST-BODEWIG für Band VI der Heidelberger Akademieausgabe (N. 28, Z. 10) und die Ausgabe von G. SANTINELLO (N. 31, Z. 10f.): Nicolò Cusano, *Scritti Filosofici*, Vol. II (Bologna 1980) 290. Ebenso J. HOPKINS, a. a. O. (Anm. 52) N. 30, Z. 10 (150).

⁷⁹ A. a. O. (Anm. 1) 23 (N. 28).

⁸⁰ *De vis.* 8, N. 28 = N. 31, 5–12. – Hervorhebung von mir. Vgl. auch 24, N. 107 = N. 124, 5–12.

ne auf die menschliche Freiheit abgelehnt⁸¹ –, „sondern gänzlich frei ist, wird er nur dann vollendet, wenn er sich im Glauben dem Einfluß des Wortes Gottes unterwirft. So gewinnt ja auch ein freier Schüler, der Herr seiner selbst ist, nur dann an Vollkommenheit, wenn er sich dem Wort seines Lehrers im Glauben unterwirft. Er muß nämlich Vertrauen haben und auf den Lehrenden hören⁸². Die Vernunft (intellectus) gewinnt aber durch das Wort Gottes Vollendung und Wachstum, und sie wird immerzu aufnahmefähiger und geeigneter und dem Wort ähnlicher. Diese Vollkommenheit, die so aus dem Wort kommt, von dem sie (= die Vernunft)⁸³ das Sein empfangen hat, ist keine vergängliche Vollkommenheit, sondern gottförmig, so wie die Vollkommenheit des Goldes nicht zerstörbar, sondern himmelsförmig ist“⁸⁴.

Unterwerfung unter den Meister bzw. unter das Wort Gottes – hebt das nicht wiederum die Freiheit auf, wenn diese als Grundvoraussetzung beinhaltet, sich positiv wie negativ entscheiden zu können? Wahrt die wenn auch in Freiheit vollzogene Unterwerfung noch die Wahrheit der Freiheit? M. Landmann hat in seinem Cusanus-Aufsatz von 1962 unter Berufung auf Volkmann-Schlucks Cusanus-Buch das Denken des Cusanus dahingehend interpretiert, daß es zu einem „Rückstoß des Menschen auf sich selbst“⁸⁵ führe, „der“, so Landmann, „sich jetzt erst aus den theologischen Bindungen zu befreien und ein Weltbild auf seine eigene Natur zu gründen vermag“⁸⁶. Demgegenüber sieht E. Colomer die Einzigkeit des Menschen nach Cusanus gerade darin, „(sich selber), Auge in Auge mit dem Absoluten, . . . zu verwirklichen und auf diese Weise dazu beizutragen, daß die Welt sich verwirklicht“⁸⁷. Ch. Hummel denkt in seinem lesenswerten Cusanus-Buch⁸⁸ nicht anders, und er hat sich der Mühe unterzogen, in einem Vergleich die große sachliche Ähnlichkeit des Freiheitsverständnisses von Cusanus und K. Jaspers kurz herauszuarbeiten. Eine der von Hummel angeführten Stellen sei aus Jaspers' *Einführung in die Philosophie*⁸⁹ zitiert. Sie lautet: „Der

⁸¹ EBD. 24, N. 111 = N. 129, 1–6; *De ludo I* (p I, Fol. 157r, Z. 38–40). Vgl. auch E. BOHNENSTAEDT, a. a. O. (Anm. 5) 216f. Anm. 7 u. 8. E. Meuthens Behauptung vom Glauben des Cusanus „an die Wirkung der Gestirne“ widerspricht dem nicht: *Nikolaus von Kues. 1401–1464. Skizze einer Biographie* (Münster 1979) 5f. u. 67f.

⁸² Vgl. hierzu E. BOHNENSTAEDT, a. a. O. (Anm. 5) 218 Anm. 10.

⁸³ Richtig so SANTINELLO in seiner Übersetzung, a. a. O. (Anm. 78) 373, Z. 11. PFEIFFER, a. a. O. (Anm. 1) N. 112 (S. 76) nicht eindeutig, was mit „sie“ gemeint ist.

⁸⁴ *De vis.* 24, N. 112 = N. 130, 7–15; vgl. auch N. 113 = N. 131, 1–13; N. 114 = N. 132, 1–3; 25, N. 119 = N. 138, 1–17.

⁸⁵ K. H. VOLKMANN-SCHLUCK, *Nikolaus Cusanus. Die Philosophie im Übergang vom Mittelalter zur Neuzeit* (Frankfurt/Main 1957) XIII; vgl. auch 156.

⁸⁶ A. a. O. (Anm. 61) 136.

⁸⁷ *Das Menschenbild des Nikolaus von Kues in der Geschichte des christlichen Humanismus: MFCG 13* (1978) 117–143, hier 130.

⁸⁸ A. a. O. (Anm. 72) 48–55, 98–101, bes. 52 Anm. 3.

⁸⁹ (München 1959) 43.

Mensch, der sich wirklich seiner Freiheit bewußt wird, wird sich zugleich Gottes gewiß. Freiheit und Gott sind untrennbar. Warum?

Ich bin mir gewiß: in meiner Freiheit bin ich nicht durch mich selbst, sondern werde mir in ihr geschenkt, denn ich kann mir ausbleiben und mein Freisein nicht erzwingen. Wo ich eigentlich ich selbst bin, bin ich gewiß, daß ich es nicht durch mich selbst bin. Die höchste Freiheit weiß sich in der Freiheit von der Welt zugleich als tiefste Gebundenheit an Transzendenz⁹⁰. E. Bohnenstädt hat in einer ihrer Anmerkungen zur deutschen Übersetzung von *De visione Dei* sehr schön beobachtet, „daß unsere Freiheit nie von der absoluten Freiheit Gottes, d. h. unsere Bindung an ihn nie von seinem Sichbinden an uns getrennt ist“⁹¹.

Beim Studium der cusanischen Schrift fällt auf, daß Cusanus den Einfluß (influentia) Gottes bzw. seines Wortes auf den Menschen stets mit attrahere bzw. trahere charakterisiert⁹² oder auch mit excitare⁹³ und sollicitare⁹³, während die für die Bewegungen und Tätigkeiten der Tiere beispielsweise verwendeten Ausdrücke wie impelli und compelli, necessitari und cogi peinlichst sauber vom Menschen ferngehalten werden⁹⁴. Von Cusanus ist diese besondere Seinsweise des menschlichen Willens eingefangen in dem Satz: „Du, (Gott), ziehst uns ja zu Dir auf jede nur mögliche Weise hin (omni possibili trahendi modo), auf welche die freie vernunftbegabte Kreatur gezogen werden kann“⁹⁵. Angezogen-, Angeregt- und Beunruhigtwerden – das ist nicht Aufhebung der Freiheit, sondern ihr notwendiges Korrelat, damit Freiheit sich in ihr wahres Selbst zu führen vermag.

2. Freiheit – verwirklicht in der Selbstwahl des Menschen

Die Einsicht, daß wir unsere Freiheit in der Bindung an Gott verwirklichen und dadurch allererst frei werden, bedarf jedoch nach Cusanus noch einer fundamentalen Ergänzung, gewissermaßen eines zweiten Pfeilers. Freiheit des Menschen darf nicht nur von einem Anderen und gewissermaßen Fremden her, d. h. heteronom, sondern sie muß zutiefst vom Menschen selbst her verstanden werden. Freiheit muß daher immer auch in der Bindung des

⁹⁰ A. a. O. (Anm. 5) 181f. Anm. 5. Vgl. EBD. auch Anm. 7 u. 170 Anm. 6. – Hervorhebungen von mir.

⁹¹ Vgl. z. B. *De vis.* 15, N. 66 = N. 77, 8–10; 21, N. 93 = N. 108, 3. 4. 7f.; 25, N. 119 u. N. 120 = N. 138, 11–13 u. N. 139, 7.

⁹² EBD. 25, N. 119 = N. 138, 3.

⁹³ EBD. 8, N. 28 = N. 31, 12.

⁹⁴ Vgl. z. B. *De ludo I* (p I, Fol. 156r, Z. 37–45). Vom Menschen ferngehalten: *De vis.* 7, N. 25 = N. 28, 5. 6f.; 24, N. 112 = N. 130, 7.

⁹⁵ *De vis.* 15, N. 66 = N. 77, 9f.

Menschen *an sich selbst* bestehen. Schon in *De docta ignorantia*⁹⁶ steht der lapidare Satz: „Der Mensch strebt nämlich nicht nach einer anderen Natur, sondern nur nach Vollendung in der seinen“, von Blumenberg zu Recht als „Kernsatz“ der cusanischen Anthropologie apostrophiert⁹⁷. In Umkehrung einer bei Cassiodor anzutreffenden Formel: „Dann werde ich mein sein, wenn ich Dein (d. h. Gottes) sein werde“⁹⁸, bringt Cusanus diese anthropologische Konstante in einem zweiten Kernsatz zum Ausdruck, ihn Gott in den Mund legend: „Sei du dein, und Ich werde dein sein“ (sis tu tuus, et Ego ero tuus)⁹⁹.

Der Zusammenhang, in welchem dieses Wort in Kapitel 7 fällt, ist kurz dieser: Anhand des Nußbaumgleichnisses ist Cusanus zu dem Ergebnis gelangt, daß Gottes absolutes Antlitz „das natürliche Antlitz einer jeden Natur ist“¹⁰⁰. Wer dieses Antlitz unmittelbar zu sehen verdient, der sieht darin alles offen, und nichts bleibt ihm verborgen. Alles nämlich hat derjenige, der Dich sieht. Denn nur derjenige sieht Dich, der Dich hat¹⁰¹. Jedoch, Cusanus fällt das Schriftwort 1 Tim 6, 16 ein: „Niemand kann an Dich herankommen, weil Du unzugänglich bist“. Daher vermag ich Gott nur zu fassen, wenn er sich mir schenkt¹⁰². Ein neues Bedenken meldet sich an, ob ich als Mensch nämlich würdig bin, vor Gottes Angesicht zu erscheinen¹⁰³. Plötzlich kommt Cusanus in einer Art Gegenbedenken der rettende Gedanke: „Wie gelangt mein Gebet zu Dir, der Du auf jede Weise unzugänglich bist? Wie kann ich Dich erstreben? Denn was ist sinnloser als zu erstreben, daß Du Dich mir schenkst, der Du ‚alles in allem‘¹⁰⁴ bist? Und wie wirst Du Dich mir geben, wenn Du mir nicht gleichfalls ‚Himmel und Erde und alles, was in ihnen ist‘¹⁰⁵, gibst? Ja: wie wirst Du Dich mir geben, *wenn Du auch mich selbst mir nicht gibst*“¹⁰⁶?

Auf all die gestellten Fragen antwortet Cusanus: „Während ich so im Schweigen der Betrachtung ruhe, antwortest Du, Herr, in meinem Inneren und sagst: ‚Sei du dein, und Ich werde dein sein‘“¹⁰⁷. O Herr, Wonne aller

⁹⁶ II, 12 (h I, S. 107, Z. 16f.): Non enim appetit homo aliam naturam, sed solum in sua perfectus esse. Vgl. auch *De coni.* II, 14 (h III, N. 144, Z. 10–13): s. unten Anm. 133 u. 135.

⁹⁷ A. a. O. (Anm. 52) 485.

⁹⁸ *De anima* 12; PL 70, 1308A: tunc ero meus cum fuero tuus [i.e. dei].

⁹⁹ *De vis.* 7, N. 25 = N. 28, 2.

¹⁰⁰ EBD. 7, N. 24 = N. 27, 1f.

¹⁰¹ EBD. N. 25 = N. 27, 4–7.

¹⁰² EBD. N. 25 = N. 27, 7f.

¹⁰³ EBD. N. 25 = N. 27, 8f.

¹⁰⁴ 1 Kor 15, 28.

¹⁰⁵ Apg 14, 15. Vgl. dazu auch E. BOHNENSTAEDT, a. a. O. (Anm. 5) 177 Anm. 6.

¹⁰⁶ *De vis.* 7, N. 25 = N. 27, 9–14. – Hervorhebungen von mir!

¹⁰⁷ Vgl. den reichen Anmerkungsapparat, vor allem mit vorcusanischen Literaturhinweisen, bei E. BOHNENSTAEDT, a. a. O. (Anm. 5) 177–179 Anm. 7. G. SANTINELLO, a. a. O. (Anm. 78) 286 Anm. 25, verweist auf Ps. AUGUSTINUS, *De spiritu et anima*, Praef.; PL 40, 781: Idcirco reddam me mihi, imo Deo meo, cui maxime me debeo, et videbo quid sit animus, et quae patria eius.

Süßigkeit, Du hast es in meine Freiheit gelegt, daß ich mir zu eigen bin (ut sim. . . mei ipsius), wenn ich nur will¹⁰⁸. Bin ich also nicht mir zu eigen, bist Du nicht mein. Sonst *würdest Du* nämlich (meine) Freiheit *nötigen*“ – Bohnenstädt, Blumenberg und Dupré haben aus dem Konjunktiv des Imperfekts (necessitares) kurzerhand den Indikativ des Präsens gemacht¹⁰⁹ –, „da Du nicht mein sein kannst, wenn nicht auch ich mir zu eigen bin. Und weil Du dies in meine Freiheit gelegt hast, nötigst Du mich nicht, sondern erwartest, daß ich wähle, mir selbst zu eigen zu sein. Es liegt daher an mir, nicht an Dir, Herr, der Du Deine überreiche Güte nicht einschränkst, sondern freigiebigst ausgießt in alle, die aufnahmebereit sind. Du aber, Herr, bist Deine Güte“¹¹⁰.

Stand bisher die Bindung des Menschen an Gott im Mittelpunkt unserer Überlegungen zum cusanischen Freiheitsbegriff, so macht Cusanus nunmehr unmißverständlich klar – insgesamt fünfmal in dichter Aufeinanderfolge in dem zitierten Text¹¹¹ –, daß der Bindung des Menschen an Gott die Bindung des Menschen an sich selbst vorauszugehen hat. Wie, das wird gleich zu zeigen sein. Autoren wie Bohnenstädt (1948)¹¹², Seidlmayer (1954)¹¹³, Hummel (1961)¹¹⁴, der Italiener Morra (1966)¹¹⁵, Colomer (1978)¹¹⁶ und Haubst (1979)¹¹⁷, die auf diese Stelle zu sprechen kommen, heben übereinstimmend hervor, daß für Cusanus die Freiheit nicht in erster Linie Freiheit der Wahl, sondern Freiheit zur Selbstentfaltung und Selbstgestaltung ist. Am schönsten hat es m. E. E. Colomer zum Ausdruck gebracht. Ich möchte einige Sätze aus seinen Ausführungen zitieren: „Für Cusanus bedeutet . . . die Freiheit nicht nur die Fähigkeit des Wählens,

¹⁰⁸ Exakt: „wenn ich gewollt haben werde“: Futurum II: si voluero.

¹⁰⁹ E. BOHNENSTAEDT, a. a. O. (Anm. 5) 73 unten; H. BLUMENBERG, a. a. O. (Anm. 52) 515 oben; auch von J. HOPKINS, a. a. O. (Anm. 52) 54 u. 85, zu Recht beanstandet; *NvK, Philosophisch-theologische Schriften*, Bd. 1–3, lat.-dt., hrsg. v. L. Gabriel, übers. u. kommentiert v. D. u. W. Dupré (Wien 1964–67) Bd. III, 94–219 (De visione Dei) 121 unten: „Du machst die Freiheit notwendig“ ist zudem noch mißverständlich. Richtig dagegen G. MORRA, *Nicolò Cusano, La vita e la morte. Cusano: Una antropologia cristocentrica*: *Etica* 5 (1966) 53–65, hier 62.

¹¹⁰ *De vis.* 7, N. 25 = N. 28, 1–10. – Hervorhebungen von mir!

¹¹¹ EBD. 7, N. 25 = N. 27, 13f.: quo modo dabis tu te mihi, si etiam me ipsum non dederis mihi? N. 25 = N. 28, 2: Sis tu tuus, et Ego ero tuus; N. 25 = N. 28, 4: Hinc nisi sim mei ipsius, tu non es meus; N. 25 = N. 28, 5f.: cum tu non possis esse meus, nisi et ego sim mei ipsius; N. 25 = N. 28, 7: ut ego eligam mei ipsius esse. Ferner N. 26 = N. 29, 6f.: ero mei ipsius liber et non servus peccati, et tu eris meus et dabis mihi videre faciem tuam.

¹¹² A. a. O. (Anm. 5) 178 mit Verweis auf *Ven. sap.* 17 (h XII, N. 50, Z. 4–7).

¹¹³ „Una religio in rituum varietate“. *Zur Religionsauffassung des Nikolaus von Cues*: *Archiv für Kulturgeschichte* 36 (1954) 145–205, hier 179–181.

¹¹⁴ A. a. O. (Anm. 72) 50–52.

¹¹⁵ A. a. O. (Anm. 109) 61f.

¹¹⁶ A. a. O. (Anm. 87) 129f.

¹¹⁷ A. a. O. (Anm. 70) 189–193.

sondern vor allem die eigene Verwirklichung. So wie die Erkenntnis, ist es eine kreative Freiheit, in der der Mensch sich formen und verformen, gewinnen oder sich verlieren kann. Die Größe der Freiheit besteht nun darin, daß der Mensch, wenn er sich selbst wählt, Gott wählt . . . Er (Gott) hat dem Menschen die Freiheit als Teilhabe an seiner unendlichen Freiheit geschenkt. Und er schätzt sie so sehr, daß er hofft, daß der Mensch sich freiwillig besitzt, damit auch er sich frei dem Menschen übergeben kann . . . Unser Sein sowie unsere Erlösung hängen davon ab, ob Gott uns anblickt. Aber diese Tatsache entbindet uns nicht der Verpflichtung, auf seinen Blick mit unserem Blick zu antworten. Und je nachdem, wie unser Blick ausfällt, liebevoll, zornig oder gleichgültig, so sieht uns auch Gott an. So drückt NvK seine Auffassung des persönlichen und unübertragbaren Schicksals des Menschen aus. Der Mensch verwirklicht sich als Individuum Auge in Auge mit Gott¹¹⁸.

Wenn der Mensch zuerst sich selbst wählen soll, wenn er zuerst sich selber zu eigen sein soll, damit darauf aufbauend Gott ihm zu eigen sein könne, dann erhebt sich zwangsläufig die Frage, wie der Mensch dies anstellen solle, damit er sich zu eigen sei. Cusanus hat diese Frage ausdrücklich thematisiert¹¹⁹. Seine Antwort heißt: „Du (Herr) aber lehrst mich dies: Die Sinnlichkeit soll dem Verstand gehorchen und der Verstand soll herrschen. Wenn daher die Sinnlichkeit dem Verstand dient, dann bin ich mir zu eigen. Aber der Verstand hat nichts, durch das er geleitet werde, es sei denn durch Dich, Herr, der Du das Wort bist und der Sinn-Grund aller Sinn-Gründe (ratio rationum). Daraus ersehe ich jetzt: Wenn ich Dein Wort höre, das in mir zu reden nicht aufhört und beständig in meinem Verstand leuchtet, werde ich mir zu eigen sein als ein freier Mensch und nicht als Sklave der Sünde; und Du wirst mein sein und mir Dein Antlitz zu schauen geben. Und dann werde ich heil sein“¹²⁰.

Die Gedankenführung ist eindeutig: Unterordnung des sensus unter die ratio, wobei man unter sensus wohl nicht nur die begierliche Sinnlichkeit, sondern den ganzen Bereich der Sinne und des Sinnenhaften zu subsumieren hat. Die ratio selber bedarf wiederum der Führung durch Gottes Wort, worunter hier weniger das geoffenbarte Wort Gottes wie in Kapitel 24¹²¹, sondern eher das erleuchtende Wort Gottes im Sinne eines erkenntnistheoretischen Apriorismus zu verstehen ist. Die Notwendigkeit der Unterordnung von sensus unter die ratio wird breiter ausgeführt in dem Brief des Cusanus von 1463 an Nikolaus Albergati¹²², dort sogar verbunden mit dem

¹¹⁸ A. a. O. (Anm. 87) 129f.

¹¹⁹ *De vis.* 7, N. 26 = N. 29, 1: Quo modo autem ero mei ipsius, nisi tu, Domine, docueris me?

¹²⁰ EBD. N. 26 = N. 29, 2–8.

¹²¹ EBD. 24, N. 112 = N. 130, 1–15.

¹²² A. a. O. (Anm. 68) CT IV 3, S. 36, Z. 30–S. 37, Z. 3 (N. 27f.).

Appell, die *propria voluntas* zugunsten der *voluntas Dei* aufzuopfern¹²³, aber wir stoßen auf diese Unterordnung von *sensus* unter die *ratio* auch schon im dritten Buch von *De docta ignorantia*¹²⁴. Cusanus ergänzt hier, daß über das bereits Geforderte hinaus die Vernunft (*intellectus*) außerdem noch über den Verstand (*ratio*) herrschen und der Mensch „jenseits des Verstandes in vollwirksamem, lebendigem Glauben dem Mittler (Christus) anhangen“¹²⁵ müsse. Denn Verstand wie Vernunft können durch die Sinnlichkeit herabgezogen werden¹²⁶, und selbst bei gelungener Unterordnung vermöchte der Mensch „nicht aus sich zum Ziel der geistigen und ewigen Neigungen zu gelangen“¹²⁷.

Ist aber jetzt, so fragen wir, die zunächst urgierte Selbstwahl des Menschen, Gottes Aufforderung an den Menschen, „Sei du dein, und Ich werde dein sein“, im Grunde genommen nicht doch in einer Art Feigenblatt zu einer anthropologisch-autonom verbrämten Theonomie geworden? Wird nicht durch die Hintertür einer geforderten Unterwerfung unter das Wort Gottes, vor allem durch dessen Annahme im Glauben, die von Cusanus eröffnete Perspektive einer Autonomie des Menschen wiederum in eine Theonomie zurückgebogen? H. Blumenberg, dessen Interpretation dieser einschlägigen Stelle aus Kapitel 7¹²⁸ wie auch anderer cusanischer Motive zum Widerspruch reizt – Hopkins hat sich dennoch zuweilen zu heftig mit ihm auseinandergesetzt¹²⁹ –, hat nicht ohne Gespür für die cusanische Problematik von der „Konstruktion einer ‚theonomen Autonomie‘“ gesprochen¹³⁰. Ob sie, wie er meint¹³¹, „gebrechlich genug“ ist, das ist eine andere Frage. Eine Stelle aus *De coniecturis* liest sich fast wie ein Kommentar zu jenem aus *De docta ignorantia* stammenden Kernsatz, daß der Mensch nämlich nicht nach einer anderen Natur, sondern nur nach Vollendung in der seinen strebe¹³². Cusanus geht von dem Leitgedanken aus, daß in der menschlichen Natur alles auf menschliche Weise ausgefaltet ist wie im Universum auf allgemeine Weise. Denn die menschliche Natur existiert ja als menschliche Welt. Gleichzeitig ist in ihr alles auf menschliche Weise eingefaltet (*complicata*), weil sie menschlicher Gott ist. Da die menschliche Natur gleichzeitig Einheit ist, zur Eigenart der Einheit es jedoch gehört,

¹²³ EBD. S. 56, Z. 13–26 (N. 71f.).

¹²⁴ *Doct. ign.* III, 6 (h I, S. 136, Z. 26–S. 137, Z. 13).

¹²⁵ Zu *fide formata*, EBD. Z. 16f., vgl. die Anm. v. H. G. Senger in: *NvK, Die belehrte Unwissenheit*. Buch III (Hamburg 1977) 122.

¹²⁶ *Doct. ign.* III, 6 (h I, S. 136, Z. 26–S. 137, Z. 9).

¹²⁷ EBD. (S. 136, Z. 26–30).

¹²⁸ A. a. O. (Anm. 52) 514–518.

¹²⁹ A. a. O. (Anm. 52) bes. 42, 54, 84, 86 sowie Anmerkungen 444–452 zu Blumenbergs Interpretation des cusanischen Freiheitsbegriffes.

¹³⁰ A. a. O. (Anm. 52) 517.

¹³¹ EBD.

¹³² Vgl. oben Anm. 96.

aus sich die Dinge zu entfalten (ex se explicare entia), muß dies auch der menschlichen Natur zukommen, wenngleich sie bloß eine infinitas humaniter contracta ist¹³³. Dann heißt es wörtlich: „Eigenschaft der Einheit ist es weiter, sich als Ziel der Ausfaltungen zu setzen, da sie Unendlichkeit ist. Es gibt daher kein anderes Ziel der Schöpferkraft der menschlichen Natur als die menschliche Natur selbst¹³⁴. Sie geht nämlich nicht aus sich heraus, wenn sie schafft, sondern indem sie ihre Kraft entfaltet, gelangt sie zu sich selbst (ad se ipsam pertingit). Auch bewirkt sie nichts Neues, sondern alles, was sie ausfaltend schafft, erfährt sie dabei als schon in sich gewesen. Wir sagten schon, daß alle Dinge in ihr auf menschliche Weise sind. Wie nämlich die Kraft der menschlichen Natur imstande ist, auf menschliche Weise zu allem hinzuschreiten, so kann auch alles umgekehrt in sie hineinschreiten“¹³⁵. Leibniz wird später in seiner Substanz- und Monadenmetaphysik nicht anders urteilen. Denn, so führt er aus: „Unsere Seele drückt nämlich Gott und das Universum und alle Wesenheiten ebensogut aus wie alles Existierende . . . Wir haben alle diese Formen, und das sogar jederzeit, im Geiste, weil der Geist stets alle seine zukünftigen Gedanken ausdrückt und bereits in verworrener Weise an alles denkt, was er jemals deutlich denken wird. Nichts kann uns gelehrt werden, dessen Idee wir nicht schon im Geiste hätten, die gleichsam die Materie ist, woraus sich dieser Gedanke bildet“¹³⁶. Und genau darin erblickt Leibniz „die Weite und Unabhängigkeit unserer Seele“¹³⁷, ihre im Sinne von Freiheit zu verstehende „vollkommene Spontaneität“¹³⁸, die nicht dadurch wieder rückgängig gemacht wird, daß wir in einer „unaufhörlichen Abhängigkeit von ihm (Gott)“ stehen¹³⁹. In dieser Weise gelingt es auch Cusanus, die Bindung des Menschen an Gott mit einem Höchstmaß an menschlicher Spontaneität, Unabhängigkeit und Autonomie in Einklang zu bringen, jenen Merkmalen also, die Blumenberg so gern der Neuzeit als deren typische Kennzeichen vorbehalten möchte¹⁴⁰. Das bestätigen zudem die weiteren von Cusanus in seiner Schrift *De visione Dei* erhellten Lehren:

1. Aus der Selbstliebe des Menschen wird eine Begründung der Gottesliebe gegeben und nicht umgekehrt aus der Gottesliebe die Selbstliebe abgeleitet¹⁴¹.

¹³³ *De coni.* II, 14 (h III, N. 144, Z. 1–6).

¹³⁴ Vgl. auch EBD. I, 1 (N. 5, Z. 1–22).

¹³⁵ EBD. II, 14 (h III, N. 144, Z. 9–17). – Hervorhebungen von mir!

¹³⁶ A. a. O. (Anm. 63) N. 26.

¹³⁷ EBD. NN. 27 u. 32.

¹³⁸ EBD. N. 32.

¹³⁹ EBD. NN. 28 u. 32.

¹⁴⁰ A. a. O. (Anm. 52) 436f.

¹⁴¹ *De vis.* 15, NN. 65f. = N. 77, 1–22, bes. 77, 1–8: Deus meus, . . . offers te intuenti te, quasi recipias ab eo esse, et conformas te ei, ut eo plus te diligat, quo appares magis similis ei! Non enim possumus odire nos ipsos. Hinc diligimus id, quod esse nostrum participat et comitatur;

2. Wer Gottes Antlitz schaut, erblickt nicht etwas anderes oder von sich Verschiedenes, sondern seine eigene Wahrheit¹⁴².

3. Wer irgendein bonum erstrebt, erstrebt letztlich Gott, was die ebenso scharf- wie tiefsinnigen Ausführungen in Kapitel 5 und 16 eindrucksvoll dartun¹⁴³. Hinzuzunehmen sind dann noch folgende Überlegungen aus Kapitel 16: „Was die Vernunft einsieht, ist mithin nicht das, was sie sättigt oder ihr Ziel ist. Auch das kann nicht sättigen, was (die Vernunft) überhaupt nicht einsieht, sondern nur das, was sie durch Nichteinsehen einsieht (non intellegendo intellegit). Denn das Einsehbare, das sie erkennt, sättigt nicht, noch sättigt das Einsehbare, das sie überhaupt nicht kennt, sondern (nur) das Einsehbare, das sie als so sehr einsehbar erkennt, daß es niemals völlig eingesehen werden kann. Das allein vermag zu sättigen“¹⁴⁴.

4. Dieses Gut bzw. „diesen unzählbaren und unerschöpflichen Schatz“¹⁴⁵ findet der Mensch nirgendwo anders als in seinem Acker, so daß er sein ist¹⁴⁶. Beinhaltete das Sehen Gottes, daß Gott die Kreatur und diese ihrerseits zugleich Gott sieht¹⁴⁷, so ist auch das Suchen und Finden des Menschen in einer dialektischen Einheit zu sehen. Indem der Mensch sich sucht und findet, sucht und findet er zugleich Gott. Und indem er Gott sucht und findet, sucht und findet er zugleich sich, den Menschen. Darum macht

5. die freie Liebe des Menschen – die recht verstandene Liebe ist für Cusanus immer nobilis et liber¹⁴⁸ – zu Gott bzw. zu Jesus Christus des Menschen Glückseligkeit aus¹⁴⁹, wie andererseits Gott allein die Wahrheit ist, die frei

et similitudinem nostram amplectimur, quia praesentatur nos in imagine, in qua nos ipsos amamus. Ostendis te, Deus, quasi creaturam nostram ex infinitae bonitatis tuae humilitate. Vgl. auch 4, N. 11 = N. 13, 2f., wo allerdings die Selbstliebe aus der Gottesliebe begründet wird.

¹⁴² EBD. 6, N. 18 = N. 20, 10–12; vgl. auch 7, N. 24 = N. 26, 5f.; 15, N. 63 = N. 74, 1–12; 23, N. 101 = N. 118, 7–15; *Doct. ign.* II, 13 (h I, S. 113, Z. 28f.). Ferner G. WOHLFAHRT, *Mutmaßungen über das Sehen Gottes*. Zu Cusanus' „De visione Dei“: *Philos. Jahrbuch* 93/1 (1986) 151–164, hier 153.

¹⁴³ *De vis.* 5, N. 14 = N. 16, 1–9; ferner 16, N. 67 = N. 78, 3–5; N. 68 = N. 79, 4f. 7–11; NN. 68f. = N. 80, 1f. 7–12; 24, N. 107 = N. 124, 7–10. *De sap.* I (h V², N. 14, Z. 1–N. 15, Z. 15). Ferner LANDMANN, a. a. O. (Anm. 61) 134f.

¹⁴⁴ *De vis.* 16, N. 70 = N. 81, 5–11. Vgl. auch den anschließenden Vergleich: Sicut habentem insatiabilem famem non satiat cibus brevis, quem deglutire potest, nec cibus, qui ad eum non pervenit, sed solum ille cibus, qui ad eum pervenit; et licet continue deglutiatur, tamen nunquam ad plenum potest deglutiri, quoniam talis est, quod deglutiendo non imminuitur, quia infinitus.

¹⁴⁵ EBD. 16, N. 67 = N. 78, 9f.

¹⁴⁶ EBD. N. 67 = N. 78, 14f. Vgl. E. BOHNENSTAEDT, a. a. O. (Anm. 5) 198 Anm. 2. Ferner: *De quaer.* 5 (h IV, N. 50, Z. 1–5) mit Verweis auf AUGUSTINUS, *De vera rel.* 39, N. 72 (PL 34, 154), *Conf.* III 6, 11 (CSEL XXXIII 53, 10) u. BONAVENTURA, *Itin.* I 2 (56 Kaup).

¹⁴⁷ S. oben S. 231f.

¹⁴⁸ *Excitationes* IV u. V (p II, Fol. 71^r, Z. 12–16 u. Fol. 92^r, Z. 5f.).

¹⁴⁹ *De vis.* 18, NN. 80f. = N. 93, 1–13; 21, N. 93 = N. 109, 1–10; 25, N. 120 = N. 139, 1–10. Vgl. auch *De pace* 2 (h VII, N. 7; S. 8, Z. 2–5 u. S. 9, Z. 6–11).

macht¹⁵⁰. Nietzsches Wort in *Die fröhliche Wissenschaft*: „Geh nur dir selber treulich nach: – So folgst du mir – gemacht! gemacht!“¹⁵¹ scheint kaum mehr als das verblaßte oder auch bereits säkularisierte Erbe dieser ganzheitlichen cusanischen und überhaupt antik-mittelalterlichen Dialektik zu sein.

III Vorsehung und menschliche Freiheit – gesehen auf der Folie der von Boethius und N. Hartmann aufgeworfenen Problematik

1. Die Fragestellung des Boethius

Die boethianische Fragestellung bezüglich des Verhältnisses von Vorsehung und menschlicher Freiheit in *De consolatione philosophiae* sieht so aus: Allzusehr scheint es einander zu widersprechen, daß Gott alles im voraus weiß (*praenoscere universa Deum*) und daß irgendeine Willensfreiheit besteht¹⁵². Der sich anbietende Lösungsversuch, *nicht deshalb* geschehe etwas, *weil* die göttliche Vorsehung dies vorausgesehen, sondern im Gegenteil, was geschehen werde, könne der göttlichen Vorsehung nicht verborgen bleiben¹⁵³, wird von Boethius als eine Scheinlösung entlarvt. Denn an dem *notwendigen* Eintritt der vorhergesehenen Ereignisse (*praescitarum rerum*) ist auch dann festzuhalten, wenn das Vorherwissen (*praescientia*) den künftigen Dingen keinerlei Notwendigkeit aufzuerlegen scheint¹⁵⁴. Boethius erläutert dies an folgendem Beispiel: „Wenn jemand sitzt, muß die Meinung, die vermutet, daß er sitzt, wahr sein, und umgekehrt wiederum: Wenn betreffs jemandes die Meinung wahr ist, daß er sitzt, so muß er notwendig sitzen. In beiden Fällen also ist Notwendigkeit, hier des Sitzens, dort der Wahrheit. Aber man sitzt nicht deswegen, weil die Meinung wahr ist, sondern diese ist vielmehr wahr, weil vorausgegangen ist, daß jemand sitzt. So ist, obwohl der Grund für die Wahrheit aus der einen Seite hervorgeht, doch in beiden eine gemeinsame Notwendigkeit“¹⁵⁵. Außerdem, so bemerkt er zu dieser Lösung, werde dann das Eintreten der zeitlichen Ereignisse zur Ursache des göttlichen Wissens gemacht, was von Gott anzunehmen ein nefas sei¹⁵⁶.

¹⁵⁰ *De vis.* 7, N. 24 = N. 26, 8 i. V. mit 8, N. 28 = N. 31, 7–10. Vgl. auch WOHLFAHRT, a. a. O. (Anm. 142) 153 u. 163.

¹⁵¹ FR. NIETZSCHE, *Werke in drei Bänden*, hrsg. v. K. Schlechta (München ¹1954/55, ⁹1981/82) Bd. II, 18.

¹⁵² A. a. O. (Anm. 3) V 3; 374, 4–6; vgl. auch 374, 8–16.

¹⁵³ EBD. 374, 16–22.

¹⁵⁴ EBD. 374, 28–31.

¹⁵⁵ EBD. 374, 31–376, 40.

¹⁵⁶ EBD. 376, 48–378, 69 u. 410, 159f.

Boethius löst die Schwierigkeit bekanntlich dadurch, daß er den providentia-Begriff gänzlich aus der Zeitdimension herausnimmt, so daß providentia nichts mit *praevidentia* oder *praescientia* eines gleichsam Zukünftigen zu tun hat¹⁵⁷, sondern „richtiger als das Wissen einer niemals erlöschenden Gegenwart zu denken ist“¹⁵⁸. „Und daher darf Gott nicht der Länge der Zeit wegen älter (*antiquior*) scheinen als die geschaffene Welt, sondern vielmehr durch die Eigentümlichkeit seiner einfachen Natur“¹⁵⁹. Und wie mein Blick den ihm gegenwärtigen Dingen und Ereignissen keinerlei Notwendigkeit auferlegt, so auch nicht der göttliche Blick allen Dingen und Ereignissen, da sie für ihn *alle* gegenwärtig sind¹⁶⁰. Auf den Selbsteinwand, „was Gott als zukünftig geschehend sehe, das könne nicht nicht eintreten, ... und das geschehe aus Notwendigkeit“¹⁶¹, antwortet Boethius mit der Unterscheidung einer doppelten Notwendigkeit: einer einfachen (*simplex*), wie sie in der Wahrheit vorliegt, daß alle Menschen sterblich sind, und einer bedingten Notwendigkeit (*altera condicionis*), wie z. B. keine Notwendigkeit einen zwingt, der mit Willen daherschreitet, einherzuschreiten, mag es auch dann, *wenn* er schreitet, notwendig sein, daß er einherschreitet. „Auf dieselbe Weise ist also, wenn die Vorsehung irgend etwas gegenwärtig sieht, dies notwendig, obwohl es seinem Wesen nach keine Notwendigkeit besitzt“¹⁶².

Cusanus, der die boethianische Schrift kannte – im Cod. Cus. 191 besaß er sie samt eines Kommentars dazu –, hat die letztzitierte Stelle mit der zweifachen Notwendigkeit im Sinn, wenn er in seiner Schrift *Cribratio Alkorani* gegen Mahumet argumentiert, daß die göttliche providentia die Dinge nicht notwendig mache. „Aber“, so schreibt Cusanus, „weil Gott in der Ewigkeit alles zugleich sieht, was in der Zeit aufeinander folgt, so sieht er dann zugleich Geburt und Tod und den ganzen dazwischenliegenden Lebenslauf des Menschen, und dieses Sehen bedeutet keinerlei Notwendigkeit. So wie, wenn ich dich fallen sehe, du nicht deshalb fällst, weil ich dich

¹⁵⁷ EBD. V 6; 402, 66–404, 72.

¹⁵⁸ EBD. 402, 68f.: *sed scientiam nunquam deficientis instantiae rectius aestimabis*.

¹⁵⁹ EBD. 402, 38–40: *Neque deus conditis rebus antiquior videri debet temporis quantitate sed simplicis potius proprietate naturae*.

¹⁶⁰ EBD. 404, 72–94.

¹⁶¹ EBD. 404, 94–97.

¹⁶² EBD. 406, 103–115; vgl. auch 115–124: „Gott aber schaut das Zukünftige, was aus Willensfreiheit geschieht, als Gegenwärtiges; dies also, in Beziehung gesetzt zum göttlichen Blick, wird notwendig unter der Bedingung der göttlichen Erkenntnis, für sich betrachtet verliert es nicht die vollkommene Freiheit seines Wesens. Es wird also ohne Zweifel alles geschehen, was Gott als zukünftig im voraus erkennt, aber manches davon kommt aus dem freien Willen, was, auch wenn es eintritt, doch durch sein Eintreffen nicht die eigentümliche Natur verliert, dank der es, bevor es geschah, auch hätte nicht geschehen können“.

als einen Fallenden sehe, sondern weil du fällst, sehe ich dich als einen Fallenden“¹⁶³.

Wichtiger als dieser Anklang an Boethius sind die Ausführungen in *De visione Dei*, näherhin das Verhältnis des *einen* und *zugleich alles* umfassenden Entwurfs Gottes zu den *vielen* (zeitlich) *aufeinander folgenden* Dingen¹⁶⁴. Ganz im Sinne des Boethius urgiert Cusanus, daß nichts „nach (post) der ganz einfachen (göttlichen) Ewigkeit werden könne“¹⁶⁵, weil sonst offenkundig zwischen Gottes Ewigkeit und den zeitlichen Ablauf der Dinge Zeit treten würde, und daß die aeternitas ohne Vergangenheit und Zukunft verstanden werden müsse, weil diese in ihr mit der Gegenwart in eins fallen¹⁶⁶. Wenn es einige Zeilen später und genau schon so in Kapitel 9 heißt, daß das nunc und tunc nach (post) dem göttlichen Wort sind¹⁶⁷ bzw. daß es erst nach (post) der Unendlichkeit Bewegung, Ruhe, Gegensatz, und was immer gesagt oder gedacht werden kann, gibt¹⁶⁸, dann kann in beiden Fällen das post keine zeitliche, sondern nur eine rangmäßige Bedeutung haben. So wie Boethius Gott als älter (antiquior) denn die Welt genannt hat, nicht in einem zeitlichen, sondern rangmäßigen Sinn¹⁶⁹.

Schwierigkeiten könnten jedoch folgende Stellen bereiten, und sie haben sie auch manchem Übersetzer bereitet. Erste Stelle: „Aber daß die Dinge in dieser Welt gemäß dem Früher und Später existieren, kommt daher, daß Du solche Dinge nicht früher entworfen hast, damit sie seien. Hättest Du sie früher entworfen, wären sie früher gewesen“¹⁷⁰. Das klingt so, als ob es im göttlichen Entwerfen (concipere) ein Früher und Später gebe, was aber durch den unmittelbar folgenden Satz kategorisch verneint wird¹⁷¹. Der Schlüssel zum Verständnis dieser und der noch gleich zu besprechenden zwei weiteren Stellen dürfte in folgendem Satz liegen: „Irgendein Ding, das uns in der Zeit erscheint, hast Du nicht früher entworfen, als es ist“¹⁷². Cusanus will offenkundig darauf hinaus, wiederum ganz im Sinne des Boethius, wobei er natürlich die diesbezügliche von Meister Eckhart und

¹⁶³ *Cribr. Alk.* III, 7 (h VIII, N. 183, Z. 1–5). – Hervorhebungen von mir. Vgl. Marginalien NN. 281 u. 282 bei L. BAUR, *Nicolaus Cusanus und Ps. Dionysius im Lichte der Zitate und Randbemerkungen des Cusanus*. CT III (Heidelberg 1941): Providentia simul cum creatione, und: Providentia est actus voluntatis secundum ordinem sapientiae.

¹⁶⁴ *De vis.* 10, N. 41 = N. 47, 1–3.

¹⁶⁵ EBD. N. 41 = N. 47, 5; vgl. auch N. 41 = N. 47, 7f. 12.

¹⁶⁶ EBD. N. 42 = N. 48, 16–19.

¹⁶⁷ EBD. N. 42 = N. 48, 15.

¹⁶⁸ EBD. 9, N. 35 = N. 40, 6–8.

¹⁶⁹ Vgl. oben Anm. 159.

¹⁷⁰ *De vis.* 10, N. 42 = N. 48, 1–3.

¹⁷¹ EBD. N. 42 = N. 48, 3–6: Sed in cuius conceptu potest cadere prius et posterius, ut prius unum concipiat et postea aliud, ille non est omnipotens conceptus, sicut ille oculus, qui prius unum videt et postea aliud, non est omnipotens.

¹⁷² EBD. N. 41 = N. 47, 14–16: Rem aliquam, quae nobis temporaliter apparet, non prius concepisti, quam est.

Augustinus diskutierte Problematik ebenfalls kannte¹⁷³, daß man zwischen dem göttlichen Entwurf eines Dinges einerseits und seiner Realisierung in der Zeit andererseits kein zeitliches Intervall ansetzen darf. Cusanus möchte vielmehr die Simultaneität von göttlichem Entwurf und zeitlicher Realisierung herausarbeiten. Der göttliche Entwurf kann den zeitlichen Dingen nicht zeitlich vorausgehen, wenn man Gott und seine Ewigkeit nicht wiederum in die Zeitdimension einrücken will. Einzig um diese Simultaneität geht es, nicht um ein (sinnwidriges) Früher und Später im göttlichen Entwerfen. (Die italienische Übersetzung von Santinello¹⁷⁴ bringt dies sehr gut zum Ausdruck.)

Aus diesem Kontext heraus ist auch die zweite Stelle in Kapitel 10 zu verstehen: „Immer sind daher die Dinge, weil Du sagst, daß sie sind; und sie sind nicht früher, weil Du es nicht früher sagst (non dicis prius). Und wenn ich lese, daß Adam (‚der Mensch‘) vor so vielen Jahren gewesen und daß heute wieder ein solcher geboren sei, scheint es unmöglich, daß Adam damals war, weil Du es damals gewollt hast; und daß er ähnlich heute geboren ist, weil Du es jetzt gewollt hast, und daß Du dennoch nicht früher gewollt hast, daß Adam sei, als heute, da er geboren ist. Aber jenes, was unmöglich erscheint, ist die Notwendigkeit selbst. Denn ‚jetzt‘ und ‚damals‘ sind nach Deinem Wort“¹⁷⁵. (In der in Anm. 1 angegebenen deutschen Übersetzung ist hier ein den Sinn verkehrender Versehensfehler unterlaufen. Denn es heißt dort: „Denn ‚jetzt‘ und ‚damals‘ sind *nicht*, nach ‚Deinem Wort“¹⁷⁶.)

Das bisher Gesagte gilt auch für die dritte in Frage kommende Stelle in Kapitel 11, wo Cusanus mit dem Gleichnis vom Entwurf der alle zeitlichen Folgen in sich einfaltenden Uhr und deren Ausfaltungen in den aufeinander folgenden Stunden das Verhältnis von göttlicher Ewigkeit und deren Ausfaltungen verdeutlicht. Dann heißt es im Sinne der bisher besprochenen Stellen: „Und daß ein jedes, das im Nacheinander eintritt, . . . die Ausfaltung des Entwurfs ist, so daß der Entwurf einem jeden das Sein verleiht; und daß deswegen nichts früher gewesen ist, als es sich ereignet, weil es früher nicht entworfen war, daß es sei“¹⁷⁷ (quia prius non fuit conceptum, ut esset). Die oben angeführte deutsche Übersetzung bringt im Gegensatz zur Übersetzung der beiden anderen Stellen plötzlich: „da nicht entworfen

¹⁷³ Vgl. z. B. *Sermo* 213 (Koch): CT I 2/5, a. a. O. (Anm. 69) S. 106, Z. 1–S. 114, Z. 6 (NN. 21–27).

¹⁷⁴ A. a. O. (Anm. 78) 303: „Una qualche cosa, che a noi appare nel tempo, non è che tu prima la concepisca e poi la ponga in essere“. Ebenso E. BOHNENSTAEDT, a. a. O. (Anm. 5) 85: „Irgend etwas, das uns in Zeitlichkeit erscheint, hast Du nicht ‚früher‘ gedacht als es ist“.

¹⁷⁵ *De vis.* 10, N. 42 = N. 48, 9–15.

¹⁷⁶ A. a. O. (Anm. 1) S. 31 (N. 42). – Hervorhebung von mir.

¹⁷⁷ *De vis.* 11, N. 44 = N. 51, 5–8.

war, daß es früher sei“¹⁷⁸, bezieht daher das prius fälschlicherweise auf das esset und nicht auf das conceptum.

2. Nicolai Hartmanns „Antinomie der Vorsehung“

Nicolai Hartmanns „Ethik“, nicht nur ein voluminöses, sondern auch ein scharfsinnig geschriebenes Werk, überreich angefüllt mit feinsten Beschreibungen der Werte und Tugenden, trägt unter den mannigfachen Antinomien zwischen ethischer und religiöser Freiheit¹⁷⁹ auch die „Antinomie der Vorsehung“¹⁸⁰ vor. Ethische bzw. sittliche Freiheit sieht sich auf der einen Seite bloß dem Naturgesetz, auf der anderen Seite nur den Werten bzw. dem Sittengesetz gegenüber¹⁸¹. Beide heben nach Hartmann die sittliche Freiheit des Menschen nicht auf. Denn die Naturgesetzlichkeit, ausgenommen der Fall einer universal und daher monistisch verstandenen Kausaltermination, determiniert nur kausal und läßt daher Spielraum für die Freiheit¹⁸², und die Werte andererseits haben von Hause aus gar keinen determinierenden Charakter¹⁸³. Im Unterschied zu dieser sittlichen Freiheit sieht sich die Freiheit in der Religion, für diese nicht weniger zentral als für die Ethik¹⁸⁴, über die beiden genannten möglichen Rivalen hinaus noch einem dritten Rivalen ausgesetzt, nämlich „der Vorsehung Gottes“¹⁸⁵. „Das ist“, schreibt Hartmann¹⁸⁶, „eine Instanz von ganz anderer Übermacht. Der Naturlauf ist wohl auch übermächtig, aber er ist blind, er zeichnet keine Ziele vor, an die er den Menschen bindet; hat also der Mensch die Kraft, sich Ziele zu setzen, so findet er den Naturlauf gleichgültig gegen sie und in den Grenzen möglicher Anpassung durchaus lenkbar. Ganz anders die göttliche Vorsehung. Sie ist teleologisch, ein finaler Determinismus. In ihr sind Endzwecke das Bestimmende. Und weil die bestimmende Kraft in ihnen eine unendliche und ‚allmächtige‘ ist, die überdies alles Weltgeschehen durchdringt – auch die kleine seelische Welt des Menschen –, so ist der Mensch mit seiner Teleologie ihr gegenüber ohnmächtig. Er findet hier keinen Spielraum seiner Selbstbestimmung mehr; richtiger, was ihm wie seine Selbstbestimmung erscheint, ist in Wahrheit die durch ihn hindurch und über ihn hinweg wirkende Macht der göttlichen Vorsehung.“

¹⁷⁸ A. o. O. (Anm. 1) S. 32 (N. 44). Richtig dagegen BOHNENSTAEDT, a. a. O. (Anm. 5) 87, DUPRÉ, a. a. O. (Anm. 109) 141 und SANTINELLO, a. a. O. (Anm. 78) 305.

¹⁷⁹ *Ethik* (Berlin 1925, 1962) 808–814. Nach der vierten Auflage wird im folgenden zitiert.

¹⁸⁰ EBD. 814.

¹⁸¹ EBD. 814f.

¹⁸² EBD. 814; vgl. auch 661, 663f., 666f., 669, 671f., 672f., 674.

¹⁸³ EBD. 814; vgl. auch 351, 670f., 706f., 710, 757, 767, 769f., 770f., 778, 792.

¹⁸⁴ EBD. 815.

¹⁸⁵ EBD. 814 u. 815f.

¹⁸⁶ EBD. 814f.; vgl. auch 203, 204, 207f., 357, 632f., 661–663, 666, 669f., 672–674, 769. Zur Antinomie von sittlicher Freiheit und in der göttlichen Vorsehung angenommenem Finalnexus: EBD. 204–206, 673f., 770.

Es braucht hier nur an früher Gesagtes erinnert zu werden, um zu sehen, wie schroff antithetisch diese Konsequenzen der göttlichen Vorsehung zu der Freiheitsforderung der Ethik stehen. In ihnen ist die Vorsehung des Menschen schlechterdings aufgehoben, seine Selbstbestimmung zum Schein herabgesetzt, sein Ethos vernichtet, sein Wille gelähmt... Alle Initiative und alle Teleologie ist auf Gott übertragen. Der Grund dieser allgemeinen Lähmung aber ist eine Inversion des kategorialen Grundgesetzes: die höhere Determinationsform ist zur stärkeren gemacht, der Finalnexus ist alleinherrschend.

So hebt der finale Determinismus der göttlichen Vorsehung die ethische Freiheit auf. Läßt man aber die Freiheit der Person gelten, so hebt sie unfehlbar jenen auf. Beide stehen zueinander kontradiktorisch; als These und Antithese“. Wir haben daher nach Hartmann „zu wählen: entweder Teleologie der Natur und des Seienden überhaupt, oder Teleologie des Menschen“, mit dem in letzterer implizierten „Phänomen des sittlichen Bewußtseins, des Menschen als personalen Wesens“, das „sich mit der Weltteleologie nicht verträgt“¹⁸⁷. „Diese Alternative ist eine echte und vollständige Disjunktion; man kann sie weder in ein ‚sowohl als auch‘ auflösen, noch ihr den dritten möglichen Fall hinzufügen. Auf der einen Seite der Alternative steht eine Theorie, auf der anderen ein Phänomen. Dem Phantasten mag die Theorie wichtiger sein, dem Philosophen wird unter allen Umständen das Phänomen schwerer wiegen. Er muß die teleologische Metaphysik zugunsten des ethischen Phänomens preisgeben“¹⁸⁸.

Postulatorischen Atheismus hat man dies geheißen¹⁸⁹. Denn an der ethischen Freiheit des Menschen ist um seiner personalen Würde willen unter allen Umständen festzuhalten, wogegen die Existenz Gottes und seine Vorsehung weder beweisbar noch widerlegbar sind¹⁹⁰, ja, im Gegensatz zu Kant, Gott gerade wegen der Sittlichkeit nicht postulierbar sein dürfte¹⁹¹.

Im Zuge seiner Auseinandersetzungen mit Blumenberg, nach welchem „der Cusaner teleologischen Deutungen in seiner Kosmologie abgeneigt“ sei¹⁹², hat Hopkins nicht zu Unrecht auf die Teleologie in Cusanus' Kosmologie

¹⁸⁷ EBD. 204.

¹⁸⁸ EBD. 204f.

¹⁸⁹ Hartmann erwidert: „Damit freilich ist weder Freiheit noch göttliche Vorsehung widerlegt. Nachweisliche Falschheit von Beweisen und Theorien ist als solche niemals Widerlegung der Sache. Diese kann an sich wohl bestehen, aber sie verharrt im absolut Irrationalen“ (EBD. 817). Die ganze Problemkette der Ethik stehe schlechterdings indifferent gegen das religiöse Denken – „sie steht diesseits von Theismus und Atheismus“ (815). Vgl. zu dieser Position auch M. SCHELER, *Philosophische Weltanschauung*: Gesammelte Werke, Bd. 9: Späte Schriften, hrsg. v. M. S. Frings (Bern 1976) 142: „Ich pflege ihn den postulatorischen Atheismus des Ernstes und der Verantwortung zu nennen“.

¹⁹⁰ EBD. 199, 202f., 206, 792, 817.

¹⁹¹ EBD. 809.

¹⁹² A. a. O. (Anm. 52) 483.

hingewiesen¹⁹³. Auch abgesehen von dieser Kontroverse, so trägt Cusanus doch in *De visione Dei* die Universalität der göttlichen Vorsehung vor und damit die notwendigerweise darin implizierte Teleologie. Diese universale Vorsehung im Schrifttum des Cusanus wird übrigens von Blumenberg nicht in Abrede gestellt¹⁹⁴. Angesichts der von Hartmann breit dargelegten und scharf zisierten „Antinomie der Vorsehung“ stellt sich die Frage, ob Cusanus eine derartige Problematik überhaupt nicht bewußt geworden ist, oder aber, ob nicht Hartmann selbst hier das Opfer einer Überzeichnung und Überspitzung geworden ist. Ohne im Rahmen dieses Referates auf die ganzen Zusammenhänge bei Hartmann eingehen und ihn voll würdigen zu können, bleibt doch rätselhaft, warum zwar die ethischen Werte gegenüber dem menschlichen Willen keinen determinierenden Charakter haben, der göttlichen Vorsehung jedoch ein solcher zukomme. Liegt es etwa an der von Hartmann angenommenen Ohnmacht der Werte¹⁹⁵ als Voraussetzung für die Machtstellung des Menschen? Ferner: Wenn die *menschliche* Vorsehung, die Hartmann als einzige mit Sicherheit erweisbar reale einräumt¹⁹⁶, gegenüber dem Naturverlauf immerhin doch insofern frei bleibt, als dieser für sie „in den Grenzen möglicher Anpassung durchaus lenkbar“ ist¹⁹⁷, warum ist dann eine solche relative Freiheit des Menschen — nur um eine solche kann es sich handeln — nicht auch gegenüber der göttlichen Vorsehung möglich? Zumal Hartmann, nicht anders als Cusanus, von den „Attraktionspunkten“ bzw. der „attraktiven Kraft“ des Finalnexus spricht¹⁹⁸! Daß die in der göttlichen Vorsehung enthaltenen Endzwecke bestimmend sind, daß „die bestimmende Kraft in ihnen eine unendliche und ‚allmächtige‘ ist“¹⁹⁹, will doch nur besagen, daß Gott zwar seinen Endzweck erreicht, aber nicht unter Ausschluß, sondern unter Einschluß des freien menschlichen Willens. Hartmann dürfte eine übertriebene Vorstellung von Gottes Allmacht haben, was in dem gerade gebrachten Zitat und auch sonstwo durchklingt²⁰⁰. Auch der ohne jede Differenzierung gebrauchte Begriff der

¹⁹³ A. a. O. (Anm. 52) 70 sowie Anm. 380–387 (S. 342).

¹⁹⁴ A. a. O. (Anm. 52) 491f.

¹⁹⁵ A. a. O. (Anm. 179) 792; vgl. auch 205f.

¹⁹⁶ EBD. 792; vgl. auch 198, 199f., 201, 206f., 208f., 355f., 357–360.

¹⁹⁷ EBD. 814; vgl. auch 208; 208f.: Vergleich mit der Kunst des Schiffers; 357, 661.

¹⁹⁸ EBD. 663, 669f. u. 769. Vgl. oben Anm. 91 zu Cusanus.

¹⁹⁹ EBD. 814.

²⁰⁰ EBD.; vgl. auch 203: „Ein solcher metaphysischer Primat der axiologischen Determination bedeutet aber einen vollkommenen Determinismus, in welchem dem Menschen der Spielraum für jede von ihm ausgehende Determination benommen ist. Der Finalnexus determiniert ja anders als der Kausalnexus; er legt die Ziele, also die Resultate aller Prozesse, zum Voraus fest. Gegen solche Festlegung kann ein endliches, in den Weltprozeß selbst eingebettetes Wesen wie der Mensch nicht mehr aufkommen. Er ist der über seinen Kopf weg bestehenden Bindung an die festgelegten Weltzwecke bedingungslos ausgeliefert. Die Bindung geht mitten durch ihn selbst und seine Akte hindurch — mögen ihm diese in seiner Unkenntnis der kosmischen Teleologie auch noch so sehr als seine eigene freie Determination erscheinen“.

„Finaldetermination“ bzw. des „finalen Determinismus“²⁰¹ ist verdächtig. Boethius hatte die im Schicksal (*fatum*), als *Ausdruck* der Vorsehung, waltende Notwendigkeit der Ursachenverknüpfung auf den untergeistigen Bereich eingeschränkt²⁰². Denn es unterstehe zwar das Schicksal der Vorsehung, aber nicht alles, was der Vorsehung unterliege, sei auch dem Schicksal unterworfen²⁰³. „Im Bereich des Geistigen und Sittlichen“, schreibt Klingner in seiner Einführung zu Büchners hervorragender Übersetzung von Boethius' Schrift, „herrscht nicht Schicksal (*fatum*), sondern Sinn (das Sinnvolle; *providentia*), nicht Zwang der mechanischen Ursache, sondern Freiheit, die der Einsicht folgt“, mag diese Freiheit auch „beschränkt“ sein, insofern der Mensch „in das Stoffliche hineinreicht“²⁰⁴. Oder auch so ausgedrückt: Die in der göttlichen Vorsehung enthaltene Finalität und Teleologie hat für die Welt des Menschen nur noch den Sinn des Sollens, sie will daher gerade nicht zwingen, sondern setzt die Freiheit voraus. Cusanus würde wohl auf die Hartmannsche „Antinomie der Vorsehung“ mit dem bereits im zweiten Teil zitierten Satz geantwortet haben: „Du, Gott, ziehst uns ja zu Dir auf jede nur mögliche Weise hin, auf welche die freie vernunftbegabte Kreatur gezogen werden kann“²⁰⁵.

DISKUSSION

(Gesprächsleitung: Professor Wilhelm Breuning)

BREUNING: Mit dem herzlichen Dank an den Referenten wollen wir wieder in die Diskussion eintreten, für die wir ja noch einige Zeit haben.

Fr. WEBER: Herr Professor, ich sehe hier ein hermeneutisches Problem, wenn ich Ihren Vortrag noch einmal reflektiere. Wir wissen, daß der Traktat an eine Ordensgemeinschaft, an ein Kloster geschrieben ist. Ich habe den Eindruck, daß der Begriff der Liebe, wie er hier verwendet ist, und zwar der der verschränkten Liebe, eine andere Akzentuierung erfährt wie beispielsweise im ersten Johannesbrief. Wenn ich mich an mein Studium richtig erinnere, wurde ziemlich eindringlich gesagt, daß der Mensch Gott nur lieben könne, weil Gott den Menschen als erster geliebt habe. Der Mensch wird erst durch Gott zur Liebe befähigt. Wenn ich nun Ihre Inter-

Ferner 204; 661f. ist aufschlußreich Hartmanns Versuch zu zeigen, warum der Finalnexus keine positive Freiheit zulasse.

²⁰¹ Vgl. z. B. EBD. 198, 201, 660–663, 666, 672f., 814f. u. passim.

²⁰² Vgl. auch K. BÜCHNER, *Boethius. Trost der Philosophie*. Mit Einführung von F. Klingner (Leipzig o. J.) XLIII.

²⁰³ A. a. O. (Anm. 3) IV 6; 342, 60–65. 73–344, 1. Vgl. auch THOMAS V. AQUIN, *S. th.* I 22, 2 ad 4um.

²⁰⁴ A. a. O. (Anm. 202) XLIII.

²⁰⁵ Vgl. oben Anm. 95.

pretation richtig verstanden habe, dann könnte es sein, daß hier umgekehrt aus der Erfahrung der verschränkten, der menschlichen Liebe, der Zugang zu Gott möglich ist. Dann frage ich mich weiter – es ist vielleicht textkritisch nicht ganz exakt, ich will Cusanus nicht Unrecht tun: Wie ist es dann auch mit den Leuten, die nun nicht die Fähigkeit haben, geistig zu erkennen? Geistigkeit wurde ja immer vorausgesetzt. Es gibt aber auch Menschen, von denen wir doch annehmen müssen, daß sie nicht in den Vollbesitz ihrer geistigen Fähigkeit kommen. Damit entsteht diese Differenz: Wenn Gott, theologisch gesehen, den Menschen zur Liebe befähigt, dann kann also jeder Mensch Gott die Liebe erwidern. Wenn ich aber das rein geistig, intellektuell, sehe, dann könnte es sein, daß hier eine Eingrenzung vorliegt. Der Widerspruch würde für mich dann behoben, wenn Sie sagen könnten, diese verschränkte Liebe ist bereits eine christlich interpretierte Liebe.

KREMER: Herr Weber, zu Ihrer *ersten* Frage darf ich noch einmal wiederholen, was ich bereits im Vortrag gesagt habe: Cusanus läßt in *De visione Dei* keinen Zweifel aufkommen, daß die göttliche Liebe zu uns unserer Liebe zu Gott vorausgeht, zwar nicht zeitlich, sondern im Sinne des der Natur nach Früheren. Sie ermöglicht daher erst unsere Liebe zu Gott. Da Cusanus das Sehen Gottes mit Gottes Lieben identifiziert (Gottes Sehen ist Lieben und Gottes Lieben ist Sehen¹), trifft für Gottes Lieben zu, was von seinem Sehen gilt: „Dadurch, daß Du mich siehst, gewährst Du, daß Du von mir gesehen wirst . . . Niemand kann Dich sehen, wenn nicht Du es gewährst, daß Du gesehen wirst“².

Auf Ihre *zweite* Frage, ob nicht umgekehrt aus der Erfahrung der verschränkten menschlichen Liebe heraus dem Menschen erstmalig ein Zugang zu Gott möglich ist, was geistige Erkenntnis voraussetzt, deren Realisierung offenbar nicht allen Menschen gelingt, möchte ich mit dem allgemeinen theologischen Grundsatz antworten: Ultra posse nemo tenetur (Von keinem wird etwas verlangt, was über sein Können hinausgeht). Ob Cusanus auch diesen zweiten, von Gott nicht vorgängig initiierten Weg zuläßt, müßte ich nachprüfen. Im Augenblick möchte ich eher mit Nein denn mit Ja antworten.

v. BREDOW: Ich möchte anknüpfen an das, was Sie gegen Ende Ihres Vortrages gesagt haben, das Problem bei Nicolai Hartmann; ich möchte nicht auf N. Hartmann eingehen. Ich bin Ihnen sehr dankbar, daß Sie uns seine Position so ausgewogen dargestellt haben. Mir ist eingefallen, daß Nikolaus an einer Stelle in *De visione* die Freiheit in der Perspektive des *contrahere* beschreibt: Hier hat der Mensch nämlich einen Raum, in dem er selbst durch seine freie Entscheidung ‚dies‘ (als einzelnes) bestimmt, kon-

¹ *De vis.* 4, N. 10 (Pfeiffer) = N. 11, 5–7 (Santinello); EBD. 8, N. 27 = N. 30, 7f.

² EBD. 5, N. 13 = N. 15, 2–4; vgl. 8, N. 28 = N. 31, 1f.

trahiert zu dem, was es von nun an sein wird. So ist der Mensch in seiner Freiheit schöpferisch: lebendiges Bild Gottes. Ich kann diesen Ansatz einer Interpretation aber nicht ausführen.

KREMER: Wenn ich das richtig verstanden habe, Frau von Bredow, ist der Freiheitsraum des Menschen *in der Richtung* eines *incontractum* zu sehen, das im Vollzug seiner Freiheit sich jeweils zu einer konkreten Entscheidung und damit zu einem „dies und das“ kontrahiert. Vergleichbar etwa Gott, dem *incontractum* schlechthin, der im Vollzug seiner freiheitlich gewollten Schöpfung das aus dieser Freiheit Hervorgegangene als ein *contractum* setzt. An welche Stelle in *De visione Dei* Sie allerdings denken, vermag ich nicht zu verifizieren.

v. BREDOW: Die Stelle steht im Zusammenhang eines bekannten Textes, der von der menschlichen Freiheit handelt. Leider finde ich ihn im Moment nicht. – Das von mir vergeblich gesuchte Zitat lautet: „... sed expectas, ut ego eligam mei ipsius esse. Per me igitur stat, non per te, domine, *qui non contrahis bonitatem tuam maximam, sed largissime effundis in omnes capaces*³.

KREMER: Die Stelle scheint mir dennoch eher die Nichteinschränkbarkeit der göttlichen Güte hinsichtlich aller, d. h. unendlich vieler Aufnahmefähigen als die menschliche Freiheit im Sinne eines gewissen *incontractum* zu belegen.

HAUBST: Man kann jedenfalls nicht sagen, daß bei Christus *absolutus* und *contractus* gleich seien, als Mensch ist er *contractus*.

STALLMACH: Meine Frage: Wenn man die göttliche Vorsehung wirklich ernst nimmt und wenn man so stark die Bindung betont, die Bindung des Menschen an Gott, seinen allmächtigen Willen und an sich selbst, an das eigene, von Gott verliehene Sein mit all seinen Möglichkeiten und Grenzen, kann man dann überhaupt noch von „Freiheit“ (in einem eigentlichen, nicht bloß schon fast äquivoken Sinne) sprechen? – Oder muß man die Problemlage nicht vielmehr so sehen, daß einerseits die göttliche Allvorsehung und Allmacht, andererseits aber auch die menschliche Freiheit anzunehmen ist, ohne daß jedoch erklärt werden könnte, wie beides zusammenpaßt? Man müßte sich dann damit abfinden, daß das *Zusammenbestehen* von göttlicher Allvorsehung und menschlicher Freiheit schlechthin ‚transintelligibel‘ ist, daß wir in bezug darauf nur ein Wissen unseres Nichtwissens haben (*docta ignorantia*!). Ist aber, weiter gefragt, bei dieser Problemlage nicht das einzige, was menschliche Freiheit eigentlich ausmacht, schließlich bloß das *posse peccare*? Denn, wenn wir das Gute tun, würden wir ja nur die von der göttlichen Vorsehung gesetzten Zwecke erfüllen. Das heißt, wir würden nach unserem eigenen Willen handeln, eben nur in dem, was Augustinus das „*posse peccare*“ nennt. Wäre das aber nicht nur ein schäbiger Rest von Freiheit (wenn also der Mensch die Selbstbestätigung seiner

³ Kap. 7 (Ed. Hopkins 146, N. 27, 5–7).

Freiheit nur in der Sünde finden können solle)? Schließlich: Statt „Freiheit als Bindung an sich selbst“ könnte man ja sagen: „Selbstvollzug“. In dem „Selbst“ liegt aber auch ein Moment der Bindung. Denn dieses Selbst ist ja ein gesetztes, „geworfenes“, besser gesagt: ein gegebenes, eine gegebene Aufgabe, die ich zu lösen habe. Auch hier wiederum die Frage: Betätige ich eigentlich „Freiheit“, wenn ich mich in meinem gegebenen Selbst (wenn auch mit eigener, innerer Zustimmung) vollziehe, die gegebene Aufgabe also, bewußt und bejahend, ganz im Sinne ihres Gebers zu lösen suche – oder betätige ich etwa erst eigentlich „Freiheit“, wenn ich mich gegen die (sozusagen) Tendenz der Aufgabe stelle, mich, bewußt und aus eigener Entscheidung, meinem eigenen Selbst und damit auch dem Geber (der Auf-gabe) entfremde?

KREMER: Das sind insgesamt drei aufgeworfene Fragen. Ich beginne mit der *letzteren*: Bindung des Menschen an sich selbst, was eine gewisse Notwendigkeit oder auch Aufgabe mit sich bringt. Ist die Freiheit nur dann gegeben, wenn ich mich *gegen* diese Aufgabe stelle, sie verfehle? Ich möchte die Sache einmal von der Gottesproblematik her im Kontext der Kontroverse Leibniz-Descartes aufrollen. Descartes hat bekanntlich die Position vertreten, daß einzig Gottes Wille der Grund aller Dinge sei und daß dieser Wille nicht durch eine vorgängige Idee, nicht durch eine *ratio ratiocinata*, wie es in seinen Erwiderungen auf die „sechsten Einwände“ heißt⁴, angetrieben werde. Gegen eine solche Position hat Leibniz immer wieder Stellung bezogen mit dem Hauptargument, daß jeder Wille, daher auch der göttliche, einen Grund seines Handelns haben müsse⁵. Das hat zur Folge, daß selbst in den Begriff der göttlichen Freiheit immer noch eine Bindung an Gott bzw. an seine Natur eingeht. Eine derartige Bindung scheint einfach zum Begriff der Freiheit zu gehören. Bolzano hat konsequenterweise sehr kühn von den „Sätzen vor Gott“ gesprochen. Nicht, als ob es etwas *vor* Gott gebe oder *über* ihn hinaus, sondern in dem Sinne, daß Gott selber an die innere Gesetzmäßigkeit seines Wesens gebunden ist. Ich glaube, das ist einfach konstitutiv für das Wesen der Freiheit, daß ihr auf der anderen Seite als Korrelat eine gewisse Bindung entspricht.

Das *Zweite*: Vorsehung *und* Freiheit. Ich möchte das mit Ihnen so stehenlassen, vielleicht nicht ganz unähnlich etwa der Aufrechterhaltung von Antinomien. Ich bin wie Sie tatsächlich der Meinung, daß wir das *Wie*, das genaue Wie des Zusammenspiels von göttlicher Vorsehung und menschlicher Freiheit nicht durchschauen. Wie Gott *im einzelnen* die Geschichte der Menschheit und Welt in seiner Vorsehung zum Ziele führt, ohne die

⁴ *Meditationen*. Mit sämtlichen Einwänden und Erwiderungen. Übers. u. hrsg. v. A. Buchenau (Hamburg 1915, Nachdruck 1954 u. 1972) 374.

⁵ *Discours de Métaphysique*, in: G. W. LEIBNIZ. Die philosophischen Schriften, hrsg. v. C. I. Gerhardt, Bd. IV (Berlin 1880, Nachdruck Hildesheim 1978) 428.

menschliche Freiheit aufzuheben, entzieht sich unserer Erkenntnis. Boethius hat im Zusammenhang dieser von ihm *expressis verbis* behandelten Problematik angemerkt: „Denn für den Menschen ist es nicht erlaubt, alle Vorrichtungen des göttlichen Werkes im Geist zu erfassen oder mit Worten auseinanderzusetzen“⁶.

Das *Dritte*: *posse peccare*. Sie fragen: Ist das nicht letzten Endes die Sinnspitze der Freiheit? Immerhin, Cusanus hat mehrfach betont, ich habe es in meinem Referat angemerkt, daß es zur Freiheit gehört, sich ambivalent, also positiv wie negativ, entscheiden zu können. Ich würde aber nicht meinen, daß in dem *posse peccare* die Sinnspitze liegt, und zwar deshalb nicht, weil eben zur Freiheit konstitutiv gehört: die Bindung an ein irgendwie Vorgegebenes. Das ist in gewissem Sinne ein Paradox: Auf der einen Seite Freiheit mit der Ambivalenz, links wie rechts, negativ wie positiv sich entscheiden zu können, auf der anderen Seite die Bindung an irgend etwas Vorgegebenes, sei es das Selbst, seien es Normen oder wie immer man das nennen mag. Man kann sich *gegen* das Selbst oder die Normen entscheiden – sie determinieren ja nicht –, aber aus demselben Grunde auch *dafür*. In letzterem erblickt Cusanus die Bewahrung und die Sinnspitze, in ersterem den Verlust der Freiheit: „Wenn wir indes . . . Dich als Vater verleugnen, . . . dann sind wir auch nicht etwa freie Kinder in eigener Machtvollkommenheit . . . Du läßt uns wegen der uns geschenkten Freiheit gleichwohl weggehen und die Freiheit und unsere beste Substanz vergeuden“⁷. Freiheit auf die negative Entscheidung reduzieren zu wollen, wenigstens bei uns Menschen, widerspricht doch wohl dem Freiheitsbegriff auch im allgemeinen Verstand.

STALLMACH: Ist Bindung konstitutiv für Freiheit, oder muß man nicht vielmehr sagen, Bindung sei konstitutiv für endliche Freiheit? Erst wenn wir die Endlichkeit der menschlichen Freiheit, die Endlichkeit jenes Geistes, der Freiheit impliziert, ernstlich in Rechnung stellen, wird dann auch das Befremdliche verständlich, daß gerade in der Auflehnung gegen die wesenseigene „Bindung“, also in jenem *posse peccare* sich „Freiheit“, aber eben vielmehr gerade Endlichkeit von Freiheit in besonders auffälliger Weise dokumentiert.

KREMER: Herr Stallmach, Sie sind Leibniz-Kenner. Eine der Einsichten, die ich Leibniz verdanke, in dessen Auseinandersetzung mit Descartes und den Cartesianern, ist die, daß wir zu einem unsinnigen Begriff von Freiheit gelangen, wenn dieser durch nichts Vorgängiges, in der Idee irgendwie Begründetes gelenkt bzw. motiviert wird. Dagegen hat Leibniz permanent Position bezogen und sein Argument auf den Begriff gebracht: „Außerdem hat es den Anschein, daß jeder Wille einen Grund des Wollens voraussetzt, und daß selbstverständlich dieser Grund dem Willen naturgemäß vorher-

⁶ *De consolatione philosophiae* IV 6; p. 350, 19–352, 2 (Stewart-Rand).

⁷ *De vis.* 8, N. 28 = N. 31, 5f. 8–11.

geht“⁸. Dieser Grund ist dasjenige, was bindet, ohne zu neccessitieren, wie Cusanus zweimal in der brisanten Passage über die Freiheit vermerkt⁹. Nur so verstehe ich auch die von Ihnen angesprochenen „vorgesetzten Zwecke“. Das ist ja interessant bei Nicolai Hartmann: Einerseits determinieren bzw. dürfen die Werte nicht determinieren, was natürlich auch mit seinem kategorialen Grundgesetz zusammenhängt, andererseits jedoch sollen die Zwecke in der göttlichen Vorsehung determinierenden Charakter haben. Hat Hartmann hier nicht stillschweigend die Kausaldetermination auf die Zwecke übertragen? Dann ist natürlich das Problem von göttlicher Vorsehung und menschlicher Willensfreiheit ein unlösbares geworden, was bei Hartmann selbst, der die menschliche Freiheit unbedingt retten möchte, zum postulatorischen Atheismus geführt hat.

BREUNING: Der Theologe denkt natürlich jetzt gerade, wo Sie „posse peccare“ als irgendwie Konzentrationspunkt endlicher Freiheit herausgestellt haben, daß derjenige, der den Begriff so geprägt hat, posse peccare ja als Verlust von Freiheit zunächst mal verstanden und ausgelegt hat. Irgendwo kommt ja das vermutlich auch von Cusanus an manchen Stellen so ausgedrückte „Unmöglichkeitsprinzip“ hinein, daß man etwas gerade in dem Bereich nicht mit letzter Konsequenz denken, aber daß gerade dieses „posse peccare“ als doch letztlich Verlust von Freiheit verstanden werden kann. Das scheint den Theologen jetzt wieder von Augustin her ziemlich einleuchtend zu sein. Während die Verwirklichung von Freiheit für den Theologen sehr stark einen eschatologischen Bezug hat, nämlich gerade der Erweis von Freiheit, den ich jetzt im Handeln so nicht spüre und vor mir habe, der wird in der Auslieferung an den Willen Gottes, also die bekannten Abschnitte der Bergpredigt z. B., gerade da stellt sich von der Vollendung her, von dem noch nicht Erreichten her, die Freiheit, die dem Menschen bestätigt, daß er sich geschenkt wird. Da wäre ja noch einmal die tiefe Verbindung von diesem „sis tu tuus et ego ero tuus“ auch darin vorhanden.

SCHMIDT: Wenn ich dazu ergänzend sagen darf, was mir aufgefallen ist über die Definition von Freiheit schon bei Ephräm dem Syrer, vor Augustinus. Der hat folgendermaßen definiert: Die Grundlage der Freiheit ist die Wahl, die Wahlfreiheit. Ich muß wählen können. Und für diese Wahl muß ich die Kraft und die Erkenntnis haben, dann sagt Ephräm: Gott möge uns aufgrund unserer menschlichen Schwäche entgegenkommen, daß wir richtig wählen können. Und das ist wohl das, was Sie gesagt haben, eine vorgegebene Bindung. Der Mensch erkennt, daß er in seiner Schwachheit nicht absolut richtig wählen kann.

⁸ Vgl. a. a. O. (Anm. 5) 428.

⁹ *De vis.* 7, N. 25 = N. 28, 5.6f.

KREMER: Der Ton liegt auf „richtig“ wählen können, und das ist das, was mit der Bindung zu tun hat.

SCHMIDT: Und nicht auf dem „posse peccare“. Das wollte ich damit sagen. So hat Ephräm die Begrenzung der Menschheit, des Menschen, richtig wählen, also wollen, zu können, als Freiheit gesehen.

HINSKE: Ich möchte noch einmal auf das Problem des Verhältnisses von Providenz und Freiheit zurückkommen. Mir hat die boethianisch-cusani-sche Lösung sehr eingeleuchtet, die von dem Gedanken ausgeht, daß man die göttliche Providenz aller Zeitlichkeit entziehen muß, wenn man die menschliche Freiheit mit ihr zusammendenken will. Daß das überhaupt möglich ist, setzt voraus, daß die göttliche Providenz aller Zeitlichkeit entzogen ist. Ich möchte nun darauf hinweisen, auch wenn das zunächst wie eine bloß historische Anmerkung wirken mag, daß genau diese Überlegung eines der wichtigsten Motive gewesen ist, die Kant zur Ausbildung des transzendentalen Idealismus veranlaßt haben. In der Inauguraldissertation von 1770 sagt er im fünften Abschnitt (§ 27)¹⁰: Ich komme in unlösbare Antinomien – den Begriff ‚Antinomie‘ hatte Kant damals freilich dem Wortlaut nach noch nicht, sondern nur der Sache nach –, ich komme in Labyrinth, sagt er, wenn ich das Vorherwissen Gottes als zeitlich denke. Meine sachliche Frage lautet nun: Ist es dann nicht tatsächlich die letzte Konsequenz, daß ich sagen muß: Zeit ist nichts anderes als eine bloß subjektive Anschauungsform der menschlichen Sinnlichkeit? Historisch gesehen wüßte ich gern, ob es eine Verbindungslinie von dieser boethianisch-cusanischen Tradition zu Kant hin gibt und wie die verlaufen sein könnte.

KREMER: Die Verbindungslinie Boethius-Cusanus ist z. B. belegbar durch den Kodex 191 zu Kues. Dieser verzeichnet den Kommentar eines Anonymus zu Boethius' *De consolatione philosophiae* (Fol. 1^r–22^v), so daß Nikolaus die boethianische Schrift und die darin enthaltene Problematik von göttlicher Vorsehung und menschlicher Willensfreiheit kannte. – Zu einer möglichen Verbindungslinie Boethius-Cusanus hin zu Kant wären eigene Studien erforderlich, um zu einem Urteil kommen zu können.

– Boethius stimmt mit Kant darin überein, daß ich aus Gott die Zeit heraushalten muß (seine berühmte aeternitas-Definition erwähnt demzufolge die Zeit noch nicht einmal negativ) bzw., wie Kant tadelnd bemerkt, daß manche „die Zeit . . . über die Grenzen der Welt hinaus, auf das außerweltliche Seiende selber, als Bedingung seines Daseins (übertragen)“¹¹. Nur eine zeitfreie göttliche Vorsehung läßt die menschliche Willensfreiheit unangetastet. Ob das allein schon in letzter Konsequenz zur Kantischen Auffassung von der Zeit als einer rein subjektiven Anschauungsform führen muß, wage ich im Moment nicht zu entscheiden. Soweit ich sehe, hat

¹⁰ Vgl. I. KANT. *De mundi sensibilis atque intelligibilis forma et principiis* (Königsberg 1770) 33.

¹¹ Vgl. EBD.

Boethius selbst diese Konsequenz nicht gezogen und dennoch die menschliche Freiheit angesichts der göttlichen Vorsehung gerettet.

BREUNING: Ich meine zu der anderen Verbindungslinie: Wenn ich nicht irre, hat Thomas in seinen Quaestionen zur Vorsehungslehre auch Boethius mitverwendet.

BOLBERITZ: Ich möchte zu dem schönen Vortrag von Herrn Professor Kremer zwei Anmerkungen machen. Erstens zur Freiheitsfrage. Mir scheint, daß wir zwischen der Freiheit der Wahl und des Entscheidens unterscheiden müssen. Die Freiheit der Wahl ist eine unvollkommene Freiheit. Mit der Freiheit des Entscheidens ist ein vollkommener Freiheitstyp gemeint, also eine Freiheit der Entscheidung, und beim Menschen ist die unvollkommene Freiheit in der ersten Stufe, die Freiheit von Wahl und dann das Ziel, eine Freiheit zur Entscheidung. Die Freiheit der Wahl entfaltet sich, kommt am Ziel zu einer Entscheidung. Das große Problem ist aber, daß der Mensch das vollkommene Gut nicht fassen und sich zu dem absolut Guten nicht entscheiden kann. Zu dieser Entscheidung braucht er die göttliche Gnade. Und jetzt kommt eine andere Anmerkung und die Frage an Herrn Professor Kremer. Mir scheint, daß Nicolaus Cusanus den „ordo naturalis“ und den „ordo supernaturalis“ in gewissen Aussagen nicht eindeutig unterscheidet. Demnach müssen wir im Bezug auf das Freiheitsproblem keine vollkommene göttliche Gnade haben zum Vollzug der Freiheit, denn sie vollzieht sich von Stufe zu Stufe, spontan und autonom zur vollkommenen Freiheit. Das ist die göttliche Freiheit. Die göttliche Freiheit ist jedoch in ihrem Inhalt eine absolute Selbstidentität, eine absolute Entscheidung zu sich selbst. Beim Menschen ist das eine kontingente, eine unvollkommene Selbstidentität. Um die vollkommene Selbstidentität in der Freiheit zu erreichen, brauchen wir deshalb die göttliche Gnade, und mir scheint, bei Nicolaus Cusanus ist dieser Aspekt nicht so deutlich herausgearbeitet. Zum Vergleich kann man verweisen auf eine Konzeption bei Teilhard de Chardin, die man neuzeitlich nennen könnte: die menschliche Natur entfaltet sich von „sich selbst“ aus zur Übernatürlichen.

KREMER: Brauchen wir bei Cusanus, so fragen Sie, Herr Bolberitz, für die von Ihnen sogenannte eigentliche Freiheit, die Entscheidungsfreiheit, im Unterschied zur Wahlfreiheit, auch die Gnade. Ich möchte mit einem klaren Ja antworten. Die Gnade und das Vorgängige dieser Gnade kommen z. B. in folgenden Formulierungen zum Ausdruck: *Antequam te respiciat, tu paterno affectu in eum oculos misericordiae inicis* („Bevor er Dich erblickt, richtest Du in väterlicher Liebe die Augen des Erbarmens auf ihn“¹²); oder: *Si me non respicis oculo gratiae, causa est mea, quia divisus sum a te per aversionem et conversionem ad aliud quod tibi praefero* („Wenn Du mich nicht mit dem Auge der Gnade anschaust, dann liegt der

¹² *De vis.* 5, N. 14 = N. 16, 8f.

Grund bei mir, weil ich von Dir getrennt bin durch Abwendung und durch Hinwendung zu etwas anderem, das ich Dir vorziehe¹³).

Gerade die Kapitel IV und V von *De visione Dei* enthalten viele ähnliche Gedanken. – Macht man, um auf den anderen von Ihnen berührten Punkt zu sprechen zu kommen, die von Ihnen getroffene Unterscheidung zwischen Wahl- und Entscheidungsfreiheit einmal mit und versteht Entscheidungsfreiheit im Sinne einer absoluten Entscheidung zu sich selbst, dann kommt eine derart vollzogene Entscheidungsfreiheit als absolute Selbstidentifizierung Gott allein zu, dem Menschen dagegen nur in unvollkommener und kontingenter Weise. Die Entscheidungsfreiheit zum eigenen Selbst gelingt dem Menschen nur annähernd, und dies nicht einmal anders als über einen unendlich langen Weg.

PASSOW: Ich möchte darauf hinweisen, daß wir hier ein philosophisches Problem haben, das auch mit mathematischer Logik noch nicht überbrückt werden konnte, nämlich die Verbindung von stochastischen und kausalistischen Theorien. Es gibt nur physikalische Modelle, die Prozesse, in denen Zufallsereignisse vorkommen, näherungsweise verknüpfen. Logisch schlüssig ist das nicht machbar. Die Theologen können also getrost zugeben, daß sie, wenn sie über Freiheit reden, in einem Denkproblem angekommen sind, wo man die Grenze zwischen dem logischen Denken und dem mystischen Denken sieht. Es geht auch in der Mathematik nicht, die Wahrscheinlichkeitstheorie mit der analytisch, funktional-analytischen in Übereinstimmung zu bringen. D. h., die Frage, ob wir von einem bestimmten Punkt an zu denken anfangen, den wir vorgeben und dann weiterdenken, oder ob wir irgendwie ein zufälliges Ereignis als Ausgang unseres Denkens nehmen. Wir müßten also Gott kennen, um diese Frage behandeln zu können nach der mathematischen Logik. Und das können wir nicht, und darum können wir nur so eine ja spekulative Denkweise ansetzen, die natürlich nicht der exakten Logik voll standhalten kann. Und auf diese Weise kann man natürlich auch einen Freiheitsbegriff wieder logisch als Lücke zwischen zwei exakten Theorien bilden. Diese Ähnlichkeit wollte ich nur aufzeigen.

KREMER: Bei der Frage *providentia-libertas* brauchen wir nicht nur auf den Glauben zurückzugreifen, sondern können uns hierbei auch der philosophischen Vernunft bedienen. Die beiden Ausgangspunkte, die *providentia* einerseits, die menschliche Freiheit andererseits, können wir mit Hilfe der Vernunft erfassen und daher auf natürlichem Weg erkennen, daß es sowohl menschliche Freiheit als auch göttliche Providenz gibt.

Die philosophische Vernunft vermag hier schon einiges zu leisten, auch im Hinblick auf die Kompatibilität beider Positionen. Ich erinnere an ein verwandtes, wenn auch anders gelagertes Problem. Thomas von Aquin hat

¹³ EBD. 5, N. 14 = N. 15, 9–11.

z. B. mit einer Selbstverständlichkeit ohnegleichen gelehrt, menschliche Vernunft sei in der Lage zu erkennen, daß alle Dinge durch Gott geschaffen sind, jedoch nicht, ob alles Geschaffene auch einen Anfang hat oder nicht. Letzteres wissen wir nach Thomas nur aus der Offenbarung. Wenn daher die Schöpfung aller Dinge durch Gott der philosophischen Vernunft zugänglich ist, dann ist eo ipso auch die Dimension der Providenz für diese Vernunft eröffnet. Providentia und humana libertas, das sind zwei Positionen, die in der Reichweite der menschlichen Vernunft liegen. Das nähere Wie und Zusammen von Providenz und Freiheit bereitet natürlich Schwierigkeiten, vor allem deshalb, weil uns die göttliche Providenz in der Durchführung und Erreichung der einzelnen Zwecke und Ziele verborgen bleibt. BREUNING: Die begrenzte Vorsehung wollte es, daß jetzt unser Symposium zu Ende geht. Und wir können uns da in aller Freiheit anschließen. Noch einmal herzlichen Dank Herrn Kremer für das Referat. Aber so einfach geht es natürlich doch nicht zu Ende. Herr Satoshi Oide von der Japanischen Cusanus-Gesellschaft wollte noch ein Wort hier in das Symposium hineinsagen. Darf ich darum bitten.

Satoshi Oide professoris
In Iaponia Societati Cusaneae praesidentis
epilogus

Reverendae carissimaeque doctrices et doctores, qui ab omnibus terris universi hic convenerunt ad symposium De visione Dei faciendum. Amicitiae vestrae multas gratias ago ut praesidens Iaponicae societatis Cusaneae, quia propter amicitiam vestram coniuncti sumus ad aliquid unum. Hoc unum quid sit, non possumus intelligere, sed hoc uno calefacta sunt corda nostra valde.

Eadem amicitia vestra admovit corda nostra ad constituendam Iaponicam societatem Cusaneam. Anno 1982 in Iaponia nata est societas Cusanea. Sed sine adiutorio professoris doctoris R. Haubst et omnium membrorum non potuit nasci nostra Iaponica societas Cusanea.

Nunc membra nostra numerantur circa 50. Anno praeterito editum est primum volumen tractationum cuसानearum. Nunc debemus praeparare secundum volumen. Est difficile, sed debemus perficere.

Nunc habemus tantum paucas translationes Iaponicas, i. e. eas librorum De Docta ignorantia, De Deo abscondito, De quaerendo Deum et De filiatione Dei. Sed in fine huius anni apparebit translatio De possesset et anno sequenti apparebit translatio libri Compendium. Nos sumus grex parvus. Rogamus ut oretis, ne pereat Iaponica societas Cusanea!

Vobis multas gratias agimus nos Iaponici, multas gratias!

HAUBST: Meine sehr verehrten Damen und Herren! Nach all dem, was wir an diesen Tagen gehört und gesehen haben, gebührt sich ein Ausdruck des Dankes. Ich danke zunächst meinem Vorredner, Herrn Kollegen Oide, meinem Freund Satoshi, dem Präsidenten der japanischen Cusanus-Gesellschaft für sein dankbares Grußwort. Er hat zum Schluß auch zum Gebet aufgefordert. Ein Wort, das in die Spiritualität unseres Symposions wahrhaftig gut hineinpaßt. Fünfzig Professoren, meistens sind es Professoren, haben sich in Japan zur Cusanus-Gesellschaft zusammengefunden. Er selbst war ein Jahr am Institut in Mainz und hat sich da sozusagen vorbereitet auf das, was er dann unternommen hat. Ich möchte aber auch die begrüßen, die aus den USA und aus der dort gegründeten Cusanus-Gesellschaft gekommen sind. An ihrer Spitze auch der Präsident der American Cusanus Society in den USA, Professor Morimichi Watanabe. Weil ich schon dabei bin, erwähne ich und begrüße ich auch Herrn Professor Wyler, der mehr und mehr als der Präsident einer Skandinavischen Cusanus-Gesellschaft in Erscheinung tritt. Der Blick weitet sich aber auf alle, die hier sind aus verschiedenen Nationen; ich möchte allen danken für ihre Teilnahme, für die Aufmerksamkeit, die sich schon im Hören gezeigt hat, für das Interesse, das in der Diskussion aufgeflammt ist. Unter den vielen seien auch die 30 erwähnt, die vom Cusanus-Werk in Bonn gekommen sind und mit Interesse teilgenommen haben. Es ist besonders erfreulich, daß sich auch Jugend mehr und mehr im Interesse für Cusanus, für seine Geistigkeit, für die von ihm vertretenen Werte und für die von ihm vertretene pietas, auch die Hinwendung auf Gott, interessiert. Der Wissenschaftliche Beirat hat kurz vor Beginn unserer Vorträge getagt. Es waren 14 Teilnehmer. Es wäre über jeden vieles zu sagen; ein Teil der Referenten setzt sich daraus zusammen. Eine besondere Freude war es mir, daß diesmal auch die Heidelberger Akademie in dem Vorsitzenden ihrer Cusanus-Commission, Professor Beierwaltes, auch durch sein Referat, sehr würdig vertreten war. Ich danke Herrn Landrat Gestrich, dem Vorsitzenden der Cusanus-Gesellschaft. Die Zusammenarbeit von Cusanus-Gesellschaft, Wissenschaftlichem Beirat und Institut ist die Vorbedingung für das, was wir hier erlebt haben. Und er hat daran großen Anteil. Ich danke Herrn Dr. Hunold, dem Rektor des St.-Nikolaus-Hospitals, dem Leiter der dortigen Bibliothek, der jährlich Tausende in Führungen an Cusanus heranbringt. Ich möchte aber auch der besonderen Freude Ausdruck geben, daß wir repräsentative Persönlichkeiten hier begrüßen durften oder ihnen gestern begegnet sind. Das ist der Bischof der Diözese, Dr. Spital, der Oberbürgermeister der Stadt, Herr Zimmermann. Freude brachte uns auch die Gegenwart und die Ansprache von Herrn Kardinal Volk. Weil Nikolaus ein derart profilierter Kardinal war und für uns ist, mußte ja auch ein leibhafter Kardinal hier in Erscheinung treten. Ich danke Herrn Regens Dr. Scherschel, der uns diese Aula zur Verfügung gestellt hat. Ich danke der Universität, ihrem Präsidenten Professor Dr. Morkel, der uns diese technische Vorbedingung für die

Veröffentlichung zur Verfügung gestellt hat. Herr Grünewald hat, wie ich jetzt konstatiert habe, sehr getreu hier alles aufgenommen, vielen Dank für Ihren Einsatz. Danken möchte ich auch Herrn Lehrer Gotthard, der das Mikrofon rundgetragen hat. Gott sei Dank gibt es auch ein solches Engagement!

Alles in allem kann dieses Symposium mit Motiven der Freude ausklingen. Der Freude, daß das Wagnis des Programms, unter dem es eröffnet wurde, zu einer guten Durchführung gelangt ist. Ich war selbst immer wieder beglückt, wie der jeweils folgende Sprecher auf das aufbauen konnte, was zuvor gesagt war, und welchen Reichtum von Neuem er mit sich gebracht und uns geschenkt hat. Das Ganze hat uns wohl auch in eine einigermaßen innerliche Atmosphäre, in eine kontemplative Einstellung versetzt. Besonders hervorgehoben werden soll meines Erachtens der Geist der concordantia, der von Cusanus doch auf uns alle überströmt, der die Freiheit dem Einzelnen schenkt, seine Meinung einzubringen und sie mit anderen zu diskutieren, aber immer in dem Bemühen, das größere Ganze zu sehen. Ich danke für alle diese Zusammenarbeit, um das nicht zu vergessen, auch den Diskussionsleitern, die ja doch wirklich die Diskussion gefördert und zu fruchtbaren Ergebnissen gebracht haben. Und ich knüpfe daran die Hoffnung an, daß das Erlebnis der concordantia von hier auch zu weiterer Kooperation auf den verschiedenen Ebenen der Cusanus-Gesellschaft und ihres Wirkens führen wird.