



N12<518974697 021

N12<501233851 021



ubTÜBINGEN







**WEISHEIT  
UND  
WISSENSCHAFT**

**CUSANUS IM BLICK  
AUF DIE GEGENWART**

143  
m/13

**MITTEILUNGEN UND FORSCHUNGSBEITRÄGE  
DER CUSANUS-GESELLSCHAFT**



CUSANUS-GESELLSCHAFT  
VEREINIGUNG ZUR FÖRDERUNG DER CUSANUS-FORSCHUNG  
E. V.  
BERNKASTEL-KUES

*Mitteilungen und Forschungsbeiträge*

*In Verbindung mit dem Vorstand der Cusanus-Gesellschaft*

hg. von RUDOLF HAUBST und KLAUS KREMER

*unter Mitwirkung von:* MARIANO ALVAREZ-GÓMEZ, Salamanca (Spanien) — WERNER BEIERWALTES, München — MARTIN BODEWIG (†), Bonn — KARL BORMANN, Köln — EUSEBIO COLOMER, Barcelona — WILHELM DUPRÉ, Nijmegen — KURT FLASCH, Bochum — HANS-GEORG GADAMER, Heidelberg — MAURICE DE GANDILLAC, Paris — NIKOLAUS GRASS, Innsbruck — HERMANN HALLAUER, Bonn-Bad Godesberg — FRITZ HOFFMANN, Erfurt — JASPER HOPKINS, Minneapolis (USA) — RAYMOND KLIBANSKY, Montreal (Kanada) — ERICH MEUTHEN, Köln — SATOSHI OIDE, Sapporo (Japan) — KLAUS REINHARDT, Trier — PETER TAKASHI SAKAMOTO, Tokio (Japan) — GIOVANNI SANTINELLO, Padua — HANS GERHARD SENGER, Köln — PAUL E. SIGMUND, Princeton (USA) — JOSEF STALLMACH, Mainz — RENATE STEIGER, Heidelberg — MORIMICHI WATANABE, New York — REINHOLD WEIER, Trier.

MITTEILUNGEN  
UND FÖRSCHUNGSBEITRÄGE  
DER CUSANUS-GESELLSCHAFT

20

WEISHEIT UND WISSENSCHAFT

CUSANUS  
IM BLICK AUF DIE GEGENWART

Akten des Symposions  
in Bernkastel-Kues und Trier vom 29. bis 31. März 1990

Herausgegeben von Rudolf Haubst und Klaus Kremer



1992

PAULINUS-VERLAG TRIER

MITTEL UNGEN  
UND FÜRCHUNGSEITRAGE  
DER CUSANUS-GESellschaft

30

WEISHEIT UND WISSENSCHAFT  
CUSANUS  
IM BLICK AUF DIE GEGENWART

Akten des Symposions  
in Badmunt-Kurz und Trier vom 19. bis 21. März 1990

Herausgegeben von Rudolf Häfner und Klaus Krenn



ZA 711 - 20

ISBN 3-7902-1361-6

Gesamtherstellung: Paulinus-Druckerei GmbH, Trier

## INHALT

VORWORT 7

TEILNEHMERLISTE 9

### ANSPRACHEN BEI DER ERÖFFNUNGSFEIER UND BEIM EMPFANG

Begrüßung und Grußworte bei der Eröffnungsfeier in Bernkastel-Kues, Festsaal des Weinmuseums

Begrüßung:

Landrat Dr. Helmut Gestrich, Vorsitzender der Cusanus-Gesellschaft 15

Grußworte:

Dr. Dr. Karl Lehmann, Bischof von Mainz und Vorsitzender der Deutschen Bischofskonferenz 18

Frau Dr. Ursula Hansen, Staatsminister für Soziales und Familie von Rheinland-Pfalz 20

Professor Dr. Jörg Hasler, Präsident der Universität Trier 22

Ansprachen zum Empfang in Bernkastel-Kues, Kreuzgang des Hospitals

Dr. Hermann Josef Spital, Bischof von Trier 24

Heinz Grundhöfer, Stadtbürgermeister von Bernkastel-Kues 25

### FESTVORTRAG

RUDOLF HAUBST

Das Neue in De docta ignorantia 27

# HAUPTREFERATE

(mit Diskussion)

GIOVANNI SANTINELLO	Weisheit und Wissenschaft im cusanischen Verständnis. Ihre Einheit und Unterschiedenheit	57
KLAUS REINHARDT	Christus - „Wort und Weisheit“ Gottes	68
KLAUS KREMER	Weisheit als Voraussetzung und Erfüllung der Sehnsucht des menschlichen Geistes	105
HANS GERHARD SENGER	Griechisches und biblisch-patristisches Erbe im cusanischen Weisheitsbegriff	147
STEFAN SCHNEIDER	Cusanus als Wegbereiter der neuzeitlichen Naturwissenschaft?	182
JOSEF STALLMACH	Der Verlust der Symbiose von Weisheit und Wissenschaft in Neuzeit und Gegenwart	221
KAZUHIKO YAMAKI	Die cusanische Weisheitskonzeption im Vergleich zur ostasiatischen Weisheitstradition	250
REGISTER	Personenverzeichnis	281
	Handschriftenverzeichnis	286

## VORWORT

Die Thematik des vorliegenden Bandes 20 der MFCG, „Weisheit und Wissenschaft. Cusanus im Blick auf die Gegenwart“, lag dem gleichnamigen vom 29. bis 31. März 1990 in Bernkastel-Kues und Trier durchgeführten Symposium zugrunde. Sie tritt bewußt in eine Lücke ein, die im modernen Denken immer größer zu werden droht: das Auseinanderbrechen von Weisheit und Wissenschaft. Wissenschaft wird heute ganz groß geschrieben; das Geäst ihres Baumes sprießt reicher und differenzierter denn je, Weisheit dagegen scheint kein Thema, wenigstens kein lebensrelevantes Thema mehr zu sein. In Antike und Mittelalter sah das noch anders aus. Zwar wußte man auch dort sehr gut, daß Gott allein der *Besitz* der Weisheit zukomme (Aristoteles, *Met.* I 2; 983 a 6), aber den Menschen betrachtete man immerhin als mit der *Liebe zur Weisheit*, d. h. mit der *Philosophie* ausgestattet. Das war im Vergleich zu Gott sicherlich wenig, im Hinblick auf den Menschen jedoch sehr viel. War er doch dadurch in seinem Wesen als Weisheits- bzw. Wahrheitsuchender bestimmt, ohne daß die Einzelwissenschaften ignoriert oder gar für überflüssig erklärt worden wären.

Das war nun auch noch die Situation bei Cusanus. Er hat, wie hinlänglich bekannt, die Teilwissenschaften nicht nur gelten lassen, sondern sich selbst mit ihnen beschäftigt, und zwar höchst sachverständig und sogar zukunftsweisend. Er hat sie aber zugleich noch in das übergeordnete und umfassende *Ganze der Weisheit* zu integrieren gewußt. Denn bei der Weisheit geht es für ihn weniger um den Erwerb von diesem oder jenem Einzelwissen, auch nicht um die Erlernung dieser oder jener Geschicklichkeit für lebensnotwendige Aufgaben und Berufe, sondern um den Menschen in seiner Totalität. Weisheitsstreben hat die im irdischen Leben anhebende, auf Gott hin ausgerichtete und in Christus exemplarisch vollendete *Selbstgestaltung* des Menschen zum Ziel. Allein mit seinen Kräften vermag der Mensch dieses Ziel freilich nicht zu erreichen. Darum ist Weisheit für Cusanus auch niemals eine Angelegenheit des bloßen Wissens; sie erweist sich vielmehr primär „in einem inneren Schmecken“, einem experimentaliter gustare (*De sap.* I: h<sup>2</sup>V, N. 19, Z. 6 u. 7f.), das alle Sinneserfahrung transzendiert. „Indem Cusanus“, schreibt Bischof DDR. Karl Lehmann in seinem Grußwort (s. unten S. 19f.), „gerade den Fortschritt der Wissenschaft pflegte, wußte er mehr und mehr auch um ihre Grenzen... Weisheit ist besonders dadurch allem Wissen überlegen, weil sie demütig um unser Nichtwissen weiß... In einer Situation, in der alles Wissen die Beherrschbarkeit der Natur des Menschen zu steigern scheint, ist dies eine lebensnotwendige Mahnung“.

Die beiden Unterzeichner des Vorwortes haben in Zusammenarbeit mit Herrn Prof. Dr. W. Beierwaltes, dem Vorsitzenden der Cusanus-Kommission der Heidelberger Akademie der Wissenschaften, die im September 1986 vom Wissenschaftlichen Beirat der Cusanus-Gesellschaft beschlossene Gesamthematik in ihre hier dargestellten Einzelaspekte entfaltet und diese den betreffenden Referenten zugewiesen. Daß die eine oder andere Lakune bei der Erarbeitung der Einzelthemen noch geblieben ist, war uns bewußt. Der zeitliche Rahmen erlaubte jedoch nicht mehr, zumal auf diesem Symposium zugleich der 550. Jahrestag der Vollendung von Cusanus' programmatischem Erstlingswerk „De docta ignorantia“ begangen wurde. R. Haubst hat diesem Jubiläum seinen Festvortrag gewidmet, der darum auch die Reihe der Vorträge eröffnet.

Es bleibt uns an dieser Stelle die angenehme Pflicht, einen vielfältigen und überzeugten Dank auszusprechen. Den Dank an alle an diesem Symposium (mit seinen rund 250 Teilnehmern) sowie insbesondere an dessen Vorbereitung, Durchführung und Finanzierung Beteiligten hat K. Kremer in seinem Schlußwort zum Ausdruck gebracht (s. unten S. 276-78). Dieser Dank soll hier noch einmal bekräftigt werden.

Zu einem ebenso aufrichtigen Dank wissen wir uns all denen gegenüber verpflichtet, die zur Herstellung und Vollendung dieses gedruckten Bandes beitrugen:

Die Deutsche Bischofskonferenz hat einen erheblichen Druckkostenzuschuß beigesteuert. Bis auf eines der acht Referate mußten alle anderen Referate von dem maschinenschriftlich eingereichten Manuskript der Referenten auf ein satzfertiges Manuskript umgeschrieben und bis zur endgültigen Drucklegung überprüft werden. Diese Aufgabe haben in der Reihenfolge der anteilmäßig geleisteten Arbeit übernommen: Herr Dr. phil. habil. und Dr. theol. W. Schüßler, Assistent von K. Kremer, Herr Dr. theol. A. Kaiser, Assistent von R. Haubst am Institut für Cusanus-Forschung, und Frau E. Scheuern von der Theologischen Fakultät Trier. Herr Kaiser hat erneut die Endredaktion besorgt. Frau G. Momper vom Cusanus-Institut hat wiederum die harte Arbeit der Transkription der auf Band aufgenommenen Diskussionsbeiträge auf sich genommen. Frau I. Fuhrmann vom Cusanus-Institut und Frau E. Scheuern erstellten das Teilnehmer- Personen- und Handschriftenverzeichnis. Der Paulinus-Druckerei GmbH Trier obliegt nun schon zum drittenmal innerhalb der MFCG-Reihe die Gesamtherstellung.

Trier, den 15. November 1991

R. Haubst

K. Kremer

## VERZEICHNIS DER TEILNEHMER\*

am Symposium vom 29.-31.3.1990

„Weisheit und Wissenschaft. Cusanus im Blick auf die Gegenwart“

(Zusammengestellt von Gisela Momper)

- Adolf, Heinrich, Raiffeisenstr. 1,  
8155 Valley
- Aldenhoff, Günther, Stud. theol., Hei-  
dingsfelderweg 64, 8078 Eichstätt
- Alvarez-Gómez, Mariano, Prof. Dr.,  
Salamanca, Spanien
- André, J. M., wiss. Ass., Instituto de  
Estudios Filosóficos, Faculdade de  
letras, 3049 Coimbra/Portugal
- Backes, Magnus, Dr., Landeskonserva-  
tor, Kaiser-Friedrich-Ring 53,  
6200 Wiesbaden
- Bär, Elisabeth, Missionsschwester,  
Bernhardstr. 11, 5500 Trier
- Beierwaltes, Werner, Prof. Dr., Fi-  
scherwinkel 19, 8022 Grünwald
- Berberich, Otto, Weststr. 4, 5483 Bad  
Neuenahr
- Bereths, Paula, Konrektorin, Kurfür-  
stenstr. 19, 5500 Trier
- Bilaniuk, Petro B. T., Prof. Dr. Dr.,  
University of St. Michael's College  
in the University of Toronto, To-  
ronto, Ontario, Canada M5S 1J4
- Blankenburg, Walter, Bürgermeister  
von Trier
- Bocken, Inigo, Student, Kasteeldreef 38,  
B-2120 Schoten
- Bodewig, Martin, P., Dr., Mackestr. 53,  
5300 Bonn
- Bolberitz, Paul, Prof. Dr., Eötvös L.-  
u.7, H-1053 Budapest
- Borkenhagen, Winfried, OSB, Schloß-  
str. 6, 2060 Travenbrück
- Böer, Werner, OStDir. i. R., Buchen-  
weg 12, 5550 Bernkastel-Kues
- Bösing, Laurenz, Dr., Bibl.-Dir., Am  
Weidengraben 103, 5500 Trier
- Casarella, Peter, Doktorand, Dept. of  
Religious Studies, Box 2160 Yale  
Station, New Haven, CT 06520,  
USA
- Caspers, Erika, OStR. a. D., Im Vier-  
theil 15, 5550 Bernkastel-Kues
- Chumaru, Koyama, Prof., Waseda  
Univ., 177 Nerima-ku, Shakujii-Oai  
1-25-2, Tokyo, Japan
- Comoth, Katharina, Dr., Gereonshof 6,  
5000 Köln 1
- Constantin, Hildegard, 100 rue de  
Luxembourg, Wasserbillig, Luxem-  
burg
- Counet, Jean-Michel, Student, 2, che-  
min d'Aristote, 1348 Louvain-la-  
Neuve, Belgique
- Dahm, Albert, Dr., Pfarrer, 6640 Mer-  
zig
- Dahm, Franz, Hotelier, Gestade 11 B,  
5550 Bernkastel-Kues
- Doetsch, Jürgen, Kaplan, Pont. Coll.  
Germanicum-Hungarie, Via San  
Nicola da Tolentino, 13-I-00187  
Roma
- Doff-Sotta, Robert, Dipl.-Verw.-Wirt,  
Rosenbornstr. 28, 5400 Koblenz
- Dumont, Paul, Freiherr-vom-Stein-Str.  
8, 5568 Daun
- Dupré, Wilhelm, Prof. Dr., Kroonsin-  
gel 41, 6581 BL Malden, NL
- Dupré, Dietlind, Kroonsingel 41,  
6581 BL Malden, NL

\* Hier sind nur die Namen derer verzeichnet, die sich in Teilnehmerlisten eingetragen haben. Diese Liste wird auf Wunsch vieler (innerhalb und außerhalb der Cusanus-Gesellschaft), die am Symposium teilnahmen, veröffentlicht.

- Eckert, Jost, Prof. Dr., Rektor der Theologischen Fakultät Trier, Jesuitenstr. 13, 5500 Trier
- Embach, Michael, Dr., Bibliothekar, Herrmannstr. 9, 5500 Trier
- Enseling, Jost, Dr., Wiesenhüttenstr. 11, 6000 Frankfurt
- Euler, Walter, Dipl.-Theol., Wackerstr. 17, c/o. Zeisberger, 7800 Freiburg
- Feilzer, Heinz, Prof. Dr., Fritz von Wille-Str. 3, 5500 Trier
- Finberger, Jens, Delgaarstr. 21, 3075 Rotterdam
- Fischer, Balthasar, Prof. Dr., Weberbach 17/18, 5500 Trier
- Fischer, Norbert, Prof. Dr., Theologische Fakultät Paderborn, Kamp 6, 4790 Paderborn
- Fitych, Tadeusz, Dr., Dozent, I. Katedralny 14, 50-329 Breslau/Polen
- Floss, Pavel, Dr., Za dolním kostelem 115, 688 01 UH. Brod/CSFR
- Franz, Albert, Prof. Dr., Stefan-George-Straße 19, 5500 Trier
- Frech, Kurt, Pfarrer, Mandatstr. 8, 5550 Bernkastel-Kues
- Friedrich, Felix, Prof. Dr. phil., Dipl.-Ing., Gerberstr. 27, 5500 Trier
- Gaag van der, G., Steuerjurist i. R., A. Plesmanplein 73, NL-2805 AD Gouda
- Gandillac, Maurice de, Prof. Dr., 3 rue Rigaud, 92200 Neuilly sur Seine, Frankreich
- Gerten, Michael, Student, Erlacher Str. 6, 8602 Pettstadt
- Gestrich, Helmut, Dr., Landrat, Vorsitzender der Cusanus-Gesellschaft, Birkenweg 9, 5550 Bernkastel-Kues
- Goldschmidt, Hannelore, Dozentin, Im Kirschenwald 1, 3550 Marburg 21
- Gotthard, Engelbert, Lehrer, Schulstr. 14, 5501 Newel-Butzweiler
- Gödert, Elmar, Prokurist, Brüningstr. 65, 5550 Bernkastel-Kues
- Greif, Peter, Pfarrer i. R., 5500 Trier
- Grimsehl, Heinz, OStR., Richard Wagnerstr. 21, 5560 Wittlich
- Gritzner, Dorothea, Amtswiese 8, 3388 Bad Harzburg
- Groß, Guido, Dr., StDir. a. D., Am Kandelbach 26, 5500 Trier
- Grundhöfer, Heinz, Stadtbürgermeister, 5550 Bernkastel-Kues
- Grünlag, Johannes, P., OCist, 5239 Abtei Marienstatt
- Haas, Alois M., Prof. Dr., Schlosserg. 2, CH 8001 Zürich
- Hallauer, Hermann, Dr., StDir., Waldstr. 82, 5300 Bonn 2
- Hansen, Ursula, Dr., Staatsminister a. D., Lenzbrück 12, 5540 Prüm
- Hasler, Jörg, Prof. Dr., Präsident der Universität Trier, 5500 Trier
- Hauth, Walter, Dr. med., Internist, Friedrich-Wilhelmstr. 3, 5500 Trier
- Heidinger, Wolfgang, VHS-Dozent, Badensche Str. 29, 1000 Berlin 31
- Heil, Hermann, Pfarrer, Wilhelmstr. 28, 6300 Gießen
- Helander, Birgit, Dr., Kammakargatan 8, 11140 Stockholm/Schweden
- Henke, Eugenie, Missionsschwester, Bernhardstr. 11, 5500 Trier
- Herold, Norbert, Dr., AOR., Geistkamp 23, 4400 Münster
- Hoffmann, Fritz, Prof. Dr., Rückertstr. 3, O-5000 Erfurt
- Hoffmann, Hermann, Reg. Schuldirektor a.D., Bergweg 3, 5560 Wittlich-Wengerohr
- Hohns, Angela, Katechetin, Haus Vorsferstr. 38, 5090 Leverkusen
- Hohns, Franz, Dipl.-Ing., Haus Vorsferstr. 38, 5090 Leverkusen 3
- Holkenbrink, Georg, Kaplan, 5550 Bernkastel-Kues
- Hollmann, Marcus, Student, Bahnhofstr. 34, 5561 Bengel
- Hüsgen, Hans-Dieter, Dr., OStDir., Am Ring 28, 5550 Bernkastel-Kues
- Jamashita, Kazumichi, Prof., 3-8-10 Sakura Mino-shi Osaka/Japan

- Jannach, Claudia, Studentin, Botaniker-  
str. 5b, Innsbruck
- Kaiser, Alfred, Dr., wiss. Mitarb., Cusa-  
nus-Institut, Domfreihof 3,  
5500 Trier
- Kandler, Karl-Hermann, Dr. habil.,  
Kirchenrat, Anton-Günther-Str. 16,  
9200 Freiberg
- Kappes, Hans-W., OStR., Ostring 24,  
4030 Ratingen 8
- Kappes-Millen, Ewald, Im Weierfeld 6,  
5550 Bernkastel-Kues
- Kible, Brigitte, wiss. Mitarb., Fran-  
ziskanerstr. 16/324, 8000 München  
80
- Kiefer, Hans, Lehrer, Landesbildstelle  
Rhld.-Pfalz, Hofstr. 257, 5400  
Koblenz
- Kiening, Christian, Dr. phil., Heideck-  
str. 8, 8000 München 19
- Knauf, Götz, Notar, 6540 Simmern
- Kneip, Gottfried, Antonius-Str. 5,  
5500 Trier
- Kohl, Ruth Maria, Studienrätin, Im  
Brühl 2, 5550 Bernkastel-Kues
- Kopper, Joachim, Prof. Dr., Stahlberg-  
str. 7, 6500 Mainz
- Korolec, Jerzy, Prof., Warszawa 00341,  
Radna 15-12
- Krames, Peter, 5500 Trier
- Krämer, Hermann, Dr., Landrat a.D.,  
Freiherr-vom-Stein-Str. 23, 6000  
Frankfurt/M.
- Krämer, Werner, Dr., Hochschulleh-  
rer, Oskar-Wachtel-Weg 11,  
4600 Dortmund 1
- Kreber, Herbert, OStDir., Birkenweg  
33, 5550 Bernkastel-Kues
- Krebs, Dorothea, Hausfrau, In der Zeil,  
5507 Neumagen-Dhron
- Krebs, Felix, Dr., Zahnarzt, In der Zeil,  
5507 Neumagen-Dhron
- Kremer, Klaus, Prof. Dr., Hauptstr. 38,  
5521 Meckel üb. Bitburg
- Kritten, Stefan, Lehrer, Annenberg 8,  
5551 Monzelfeld
- Kropp, Peter, Zur Windschnur 6,  
5551 Monzelfeld
- Küpper, Martin, Arztpraxisberater,  
Zwergfelderstr. 16, 5500 Trier
- Laarmann, Matthias, Student, Matthias-  
Claudius-Str. 12, 4670 Lünen
- Lamers-Versteeg, Ida, Lange Geer 100,  
3075 Rotterdam
- Lehmann, Karl, DDr., Bischof von  
Mainz, 6500 Mainz
- Leininger, Hermann Josef, Dompropst,  
Domfreihof 4, 5500 Trier
- Leithoff, Peter, Journalist, Schweden,  
Red. DLF, 5000 Köln 51
- Lentzen-Deis, Wolfgang, Dr., Dozent,  
Trevererstr. 6, 5500 Trier
- Lichter, W., 5550 Bernkastel-Kues
- Limberg, Karl Willy, Journalist, Haus  
Zur Löwenburg, 5551 Brauneberg
- Magino, Paul, Bundespräses, Derendor-  
fer Str. 3, 4000 Düsseldorf 30
- Manhart, Rudolf, Prof. Dr., Lothstr.  
17, 8000 München 2
- Marciniak, Casimir, OP, Dr., Direktor  
Thomistisches Institut Warschau,  
Ul. Dominikanska, 02-738 War-  
schau/Polen
- Martin, Hortense, StDir. i. R., Uhland-  
str. 3, 5400 Koblenz
- Martini, Heiner, Dr., Arzt, Auf  
Schwarzfeld 3, 5500 Trier
- Maruno, Minoru, Prof., Waseda Uni-  
versität, Shinjaku, Tokyo/Japan
- Mäs, Johann, Dipl.-Ing., Pacelliufer 13,  
5500 Trier
- Meiner, Richard, Verleger, Richardstr.  
47, 2000 Hamburg 76
- Meinhardt, Helmut, Prof. Dr., An-  
neröder Weg 49, 6300 Gießen
- Melches, Carlos, Doktorand, Franz-  
Ludwig-Str. 35, 5500 Trier
- Merkens, Luise, Prof. Dr., Allensteiner  
Str. 14, 5352 Zülpich
- Merten, Dieter, Angestellter,  
6540 Simmern
- Meuthen, Erich, Prof. Dr., Leipziger  
Str. 7, 5000 Köln 40
- Mockenhaupt, Hubert, Priester, Kleine  
Eulenzpütz 10, 5500 Trier

- Momper, Gisela, Sekretärin, Cusanus-Institut, Domfreihof 3, 5500 Trier
- Monreal, Alfred, Dr., Notar, 5448 Kastellaun
- Mörschel, Ulrike, Petersburg 55, 3554 Weidenhausen
- Nadolny, Elfie, Lehrerin, Niederrhein-str. 106, 4040 Neuss 22
- Nagel, Fritz, Dr., Forschungsstellenleiter, Missionsstr. 58, CH-4055 Basel
- Naumann, Paul, Dr., Pfr., Hegnerstr. 9, 7750 Konstanz 19
- Nelles, Rudolf, Programmierer, Schwalbacherstr. 15, 5 Köln 51
- Neus, Reinhold, Prof. Dr., 5500 Trier
- Niemann, Josef, Dipl.-Ing., Kiefernweg 22, 6550 Bad Kreuznach
- Nuhn, Alois, OStDir. i. R., Uferallee 27, 5550 Bernkastel-Kues
- Obiélu, Clement N., Dr. theol., Dozent, Seat of Wisdom Seminary, Owerri, Nigeria
- Offermann, Ulrich, Dr., Referent, Epenröder Str. 26, 6251 Heistenbach
- Oide, Satoshi, Prof. Dr., Muroran Kodai, Kitag, Nishi 11, 060 Sapporo, Japan
- Overdick, Franz, Architekt, Salmstr. 5, 5501 Klüsserath
- Overdick-Gulden, Maria-E., Dr., Salmstr. 5, 5501 Klüsserath
- Paltzer, Klaus G., Kaufmann, Postfach 3004, 5500 Trier 1
- Pampuch, Christoph, Memelweg 12, 3500 Kassel
- Passow, Cord, Dr., Physiker, Kolbergstr. 28c, 7500 Karlsruhe 1
- Pauli, Heinrich, Dr., wiss. Mitarb., Cusanus-Institut, Domfreihof 3, 5500 Trier
- Petermann, H.-Bernhard, Dipl.-Theol., Gaisbergstr. 87, 6900 Heidelberg
- Pfarrer, Georg, OAR. i. R., Adastr. 8, 5500 Trier
- Pfeiffer, Arnold, Dr., Pfarrer, Idar-Oberstein
- Rath, Manfred, Lehrer, Kandelstr. 5, 5560 Wittlich
- Reifenberg, Peter, StR., Schweidnitzer Str. 6, 6500 Mainz 1
- Reinhard, Gertraud, Dr., Altenbergstr. 8, 4000 Düsseldorf
- Reinhard, Hans G., Priv.-Doz., Altenbergstr. 8, 4000 Düsseldorf
- Reinhardt, Klaus, Prof. Dr., Auf der Jüngt 1, 5500 Trier
- Reuss, Therese, Dipl.-Bibl. i.R., Schillerstr. 20, 5400 Koblenz
- Reuter, Anna, Cusanus-Geburtshaus, 5550 Bernkastel-Kues
- Reuter, Heinrich, OStDir. i. R., Irscher Berg 2, 5500 Trier
- Ritter, Katharina, Danziger Str. 81, 5560 Wittlich
- Roth, Gertrud, OStR. a. D., Im Viertel 15, 5550 Bernkastel-Kues
- Rudolph, Alfons, Kelterstr. 62, 7307 Aichwald
- Rump, H. Chr., Politologe, 5100 Aachen
- Rumpf, Renate, P.F.2301, 6200 Wiesbaden
- Ruppenthal, Anja, Studentin, 6580 Idar-Oberstein
- Sakai, Noriyuki, Doktorand, Glockenstr. 17, 5500 Trier
- Sakamoto, P. Takashi, Prof., 45-15 Higashiminemachi, Ota-ku, Tokyo, Japan
- Santiago-Otero, Horacio, Prof., Madrid
- Santinello, Giovanni, Prof. Dr., Via Milazzo 30, I-35100 Padova
- Sauerborn, Alfons, Südallee 59, 5400 Koblenz
- Schall, Anton, Prof. Dr., Trübnerstr. 38, 6900 Heidelberg
- Schäfers, Josef, Prof. Dr. jur., Landesamt für Jugend und Soziales Rheinland-Pfalz, Rheinallee 97-101, 6500 Mainz
- Schirmer, Bernd, Brotstr. 21, 5500 Trier
- Schmidt, Margot, Dr., Aumühle 5, 8078 Eichstätt

- Schmidt-Ostert, Ilse, Schriftstellerin,  
Schwalbenweg 20, 5230 Altenkir-  
chen
- Schmitt, Franz, Rektor, Rebschulweg  
31, 5550 Bernkastel-Kues
- Schmitt, Kurt, Heiligenstr. 16,  
4000 Düsseldorf 13
- Schnarr, Hermann, Dr., wiss. Mitarb.,  
Cusanus-Institut, Domfreihof 3,  
5500 Trier
- Schneider, Josefine, OStR. a. D., Tes-  
senowstr. 8, 5500 Trier
- Schneider, Stefan, Dr., Pfarrer,  
6646 Losheim-Wahlen
- Schoonenberg, Piet, em. Prof. theol.,  
Berchmanianum, Houtlaan 4,  
6525 XZ Nijmegen, NL
- Schubach, Konrad, Staatssekretär a.D.,  
Talstr. 15, Neuhaus
- Schulze, Werner, Dr., Hochschulleh-  
rer, Karlsplatz 3, A-1010 Wien
- Schüßler, Werner, Dr. Dr., Wiss. Ass.,  
Auf Schwarzfeld 3a, 5500 Trier
- Schützeichel, Heribert, Prof. Dr., Auf  
der Jüngt 1, 5500 Trier
- Schwendtke, B., 5500 Trier
- Schwetje, Gerhard, Regierungspräsi-  
dent, 5500 Trier
- Seggewiß, Wilhelm, Prof. d. Astrono-  
mie, 5568 Daun
- Seidel, Wilhelm, Kaufmann,  
5550 Bernkastel-Kues
- Senger, Hans Gerhard, Dr., Sonnen-  
winkel 46 A, 5030 Hürth-Efferen
- Sousedik, Stanislav, PhDr., Slovenská  
35, 10100 Praha 10
- Spieß, Alfred, Lt.OStA., Heimdahler-  
str. 5, 4010 Hilden
- Spital, Hermann-Josef, Dr., Bischof von  
Trier, Liebfrauenstr. 1, 5500 Trier
- Stahlofen, Katharina, Kfm. Ang., Wil-  
helm-Allee 52, 5427 Bad Ems
- Stallmach, Josef, Prof. Dr., Liegnitzer  
Str. 2, 6500 Mainz
- Stallmach, Elisabeth, Liegnitzer Str. 2,  
6500 Mainz
- Stammberger, Günther, Ev.-Luth. Pfar-  
rer, 6111 Ofersdirf b. Hirschburg-  
hausen/Thür.
- Stecker, Harald, Angestellter, Im Drei-  
spitz 16, 4100 Duisburg 28
- Steinruck, Josef, Prof. Dr., Caspar-Ole-  
vian-Str. 73, 5500 Trier
- Thon, Hellmut, Dr., Rechtsanwalt i.R.,  
Karrstr. 1, 5560 Wittlich
- Tillmann, Peter, Pfarrer, Saarstr. 10,  
5516 Wiltingen
- Tinbergen, Jens, Doktorand, Delfgaar-  
wastr. 21, Rotterdam
- Ungers, O. M., Prof., Belvederestr. 60,  
5000 Köln 41.
- Voigtländer, Hans-Walter, Dr., Dipl.-  
Chem., Steinmetzplatz 2, 8180  
Tegernsee
- Volk, Ernst, Superintendent, Hauptstr.  
10, 5556 Mülheim/M.
- Wagner, Marion, Dr. theol., Elbinger  
Str. 14, 6634 Wallerfangen
- Watanabe, Morimichi, Prof. Dr., 7 Le-  
wis Lane, Port Washington, New  
York 11050, USA
- Wehner, Wilhelm, Dr., Rechtsanwalt,  
Friedenstr. 106, 4100 Duisburg 1
- Weier, Reinhold, Prof. DDR., Kleine  
Eulendorf 10, 5500 Trier
- Weirich, Doris, Bildungsreferentin,  
Weinstr. 4, 5511 Kanzem
- Werner, Johann-Friedrich, Piusallee 43,  
4400 Münster
- Wikström, Iris, Dr. theol., Dozentin,  
Auvaistentie 26 D 17,  
20760 Pilspanristi, Finnland
- Winkler, Norbert, Dr., Zingster Str. 7,  
Berlin 1093
- Wolf, Vaclav, Prof. Dr., Vankova 6,  
19400 Praha
- Yamaki, Kazuhiko, Prof., Minowa  
2014, Takane, 408 Yamanashi,  
Japan
- Yamashita, Kazumichi, Prof., Osaka,  
Japan
- Zenz, Mechtild, Mercatorstr. 11,  
6500 Mainz-Marienberg

Zey, Katharina, Dipl.-Theol., Kapellen-  
str. 1, 5501 Longuich  
Zirker, Herbert, Prof. Dr., Universität  
5500 Trier

# ANSPRACHEN BEI DER ERÖFFNUNGSFEIER UND BEIM EMPFANG

## BEGRÜSSUNG UND GRUSSWORTE BEI DER ERÖFFNUNGSFEIER IN BERNKASTEL-KUES, FESTSAAL DES WEINMUSEUMS

Landrat Dr. Helmut Gestrich, Vorsitzender der  
Cusanus-Gesellschaft

Sehr verehrte Gäste, meine Damen und Herren,  
das Internationale Cusanus-Symposion „Weisheit und Wissenschaft,  
Cusanus im Blick auf die Gegenwart“ wurde eingeleitet von der Trio-  
Sonate h-Moll von Georg Philipp Telemann; es musizierten Gerda Kopp-  
elkamm-Martini, Flöte; Katharina Gestrich, Viola; Thomas Lichter,  
Cello; Leitung und am Cembalo, Wolfgang Lichter. Die Musiker werden  
in gleicher Besetzung nach dem Festvortrag die Trio-Sonate e-Moll von  
Johann Christoph Pepusch spielen; ihnen sei an dieser Stelle für die festliche  
Musik herzlicher Dank gesagt.

Mit großer Freude begrüße ich in Vertretung des Schirmherrn des  
Symposiums, Herrn Ministerpräsidenten Dr. Carl-Ludwig Wagner, Frau  
Staatsministerin Dr. Ursula Hansen und danke ihr für die Vertretung des  
Herrn Ministerpräsidenten.

Herzlich willkommen heiße ich die Mitglieder des Ehrenpräsidiums  
des Symposiums, an der Spitze den Vorsitzenden der Deutschen Bischofs-  
konferenz, Herrn Professor DDr. Karl Lehmann, Bischof von Mainz;  
Herrn Diözesanbischof Dr. Hermann Josef Spital, Trier; den Superin-  
tendenten des Kirchenkreises Trier, Herrn Superintendenten Ernst Volk;  
Herrn Regierungspräsidenten Gerhard Schwetje, Trier; Herrn Bürger-  
meister Blankenburg, Trier, in Vertretung von Herrn Oberbürgermeister  
Schröer; den Präsidenten der Universität Trier, Herrn Prof. Dr. Jörg  
Hasler; den Rektor der Theologischen Fakultät Trier, Herrn Prof. Dr.  
Jost Eckert.

Ich begrüße die Bundestagsabgeordnete Frau Waltrud Will-Feld und  
den Bürgermeister der Stadt Bernkastel-Kues, Herrn Heinz Grundhöfer.

An der Spitze der Cusanus-Wissenschaftler hätte ich gerne Herrn Pro-  
fessor Dr. Rudolf Haubst begrüßt. Leider ist Herr Professor Haubst  
durch Krankheit verhindert, an der heutigen Feierstunde teilzunehmen.  
Er hat mich gebeten, Ihnen die nachfolgende Grußbotschaft zu übermit-  
teln:

„Sehr verehrte Damen und Herren,  
in der lebhaften Erinnerung an die stattliche Reihe der Cusanus-Symposien, die 1964 mit der Feier des 500-Jahres-Jubiläums in Kues begannen, muß ich Ihnen heute - zu meinem großen Bedauern - mitteilen, daß ich an diesem Symposium aus Gesundheitsrücksichten nicht teilnehmen kann. Herrn Professor Dr. Klaus Kremer danke ich dafür, daß er die wissenschaftliche Gesamtleitung übernommen, und Herrn Professor Dr. Reinhold Weier dafür, daß er das Referat, das ich ausarbeitete, bei dieser festlichen Veranstaltung vorträgt. Ihnen allen wünsche ich, daß Ihnen an diesen Tagen das ‚Licht der Weisheit‘ in dem ‚Lebendigen Spiegel‘ der Spiritualität des NvK als auch für unsere heutige Zeit wegweisend aufleuchtet und Freude macht.“

Ihr Beifall, meine Damen und Herren, sollte zugleich Ausdruck unserer guten Wünsche für Professor Haubst sein, daß er bald wieder gesund werde. Aus den Ihnen übermittelten Worten von Herrn Professor Haubst haben Sie vernommen, daß die wissenschaftliche Gesamtleitung des Symposiums in den Händen von Herrn Professor Dr. Klaus Kremer liegt; mein herzlicher Gruß gilt an dieser Stelle ihm, verbunden mit dem Dank für seine Arbeit der Vorbereitung und der Realisierung des Symposiums. Gruß und Dank gilt ebenso Herrn Professor Dr. Reinhold Weier, der den von Herrn Professor Haubst ausgearbeiteten Festvortrag „Das Neue in De docta ignorantia (vollendet am 12. Februar 1440)“ vortragen wird.

Im Namen der Cusanus-Gesellschaft begrüße ich als weitere Vertreter der Wissenschaft: den Vorsitzenden der Cusanus-Kommission der Heidelberger Akademie der Wissenschaften, Herrn Professor Dr. Werner Beierwaltes; den Vorsitzenden der japanischen Cusanus-Gesellschaft, Herrn Professor Dr. Satoshi Oide; den Vorsitzenden der amerikanischen Cusanus-Gesellschaft, Herrn Professor Dr. Morimichi Watanabe.

Ich begrüße alle Mitglieder des Wissenschaftlichen Beirats und alle Mitglieder des Kuratoriums der Cusanus-Gesellschaft, die Mitarbeiterinnen und Mitarbeiter des Cusanus-Instituts sowie Herrn Dr. Hermann Krämer als Gründungsmitglied; sodann Herrn Dompropst Hermann Josef Leininger, Trier; den Landeskonservator des Landes Rheinland-Pfalz, Herrn Dr. Magnus Backes, und Herrn Professor Dr. Josef Schäfers, den Leiter des Landesamtes für Jugend und Soziales Rheinland-Pfalz.

Zum Abschluß der namentlichen Begrüßung komme ich gerne einem Wunsch von Professor Haubst nach und begrüße sehr herzlich eine Gruppe von ausländischen Wissenschaftlern, die zur Zeit am Cusanus-Institut arbeiten: Herrn H. J. M. André, Wissenschaftlicher Assistent am philosophischen Institut der Universität Coimbra, Portugal; Herrn Peter

Casarella, Doktorand an der Yale-Universität, USA; Frau Dr. Birgit Helander aus Uppsala, Schweden; Frau Itis Wikström aus Finnland und - hier mache ich einen Absatz, weil die Bezeichnung „ausländisch“ nicht richtig ist - Herrn Dr. habil. Karl-Hermann Kandler aus Freiberg in Sachsen.

Meine Damen und Herren,

wir haben zur Eröffnung des Symposions nach Kues eingeladen, um daran zu erinnern, daß NvK am 12. Februar 1440, also vor 550 Jahren, sein grundlegendes philosophisches Werk „De docta ignorantia“ in Kues vollendete. Begonnen hat er das Denken über dieses Werk, wie er schreibt, auf der Heimreise von Konstantinopel, im Erlebnis der Weite des Meeres, „als Geschenk von oben, vom Vater des Lichtes, ein Denken, das dazu führt, in der Weisheit des Nichtwissens Unbegreifliches in unbegreiflicher Weise zu erfassen und über das hinauszugehen, was von den unvergänglichen Wahrheiten auf menschliche Weise wißbar ist...“

Als er am 12. Februar 1440 in Kues die Niederschrift beendete - ich zitiere Erich Meuthen -, „glaubte er, ein Datum von Bedeutung gesetzt zu haben. Nicht ohne Stolz schrieb er gerade hier: ‚Kues‘. Kues und Konstantinopel - welch verlockender Bezug zur Demonstration des ‚Zusammenfalls der Gegensätze‘, der großen Welt mit dem Punkte, der seinem Geiste Ausgang gab.“

Das Erbe dieses Geistes in seiner Breite und Tiefe zu erschließen, ist Aufgabe der Cusanus-Wissenschaft und besonders Aufgabe der Cusanus-Gesellschaft; dem dient auch das Symposium, das wir soeben beginnen. Bei der Erfüllung der Aufgabe begegnen uns immer wieder die Gegensätze, die das Denken unseres Verstandes ausmachen: das Große und das Kleine, das Starke, Erhabene, und das Kleine, Schwache. Durch unsere Vernunft erkennen wir, daß sie in bezug auf das Unendliche in eins fallen.

Wenn wir im Anschluß an diese Feierstunde zum Empfang in den Kreuzgang des St.-Nikolaus-Hospitals gehen, dann finden wir auch dort die Welt des Gegensatzes: Es ist das Haus, in dem die Bibliothek des großen Denkers seit mehr als einem halben Jahrtausend ihre Bleibe gefunden hat, und es ist das Haus der konkreten täglichen Betreuung alter Mitbürger: Das Abstrakte und das Konkrete fallen in diesem Hause in eins. Besucher fragen oft bei Führungen: Was tut diese großartige Bibliothek in einem Altersheim? NvK hat es so gewollt, ist die Antwort. Und von daher erwächst der Cusanus-Gesellschaft die Aufgabe, nicht nur die Wissenschaft aus dem geistigen Vermächtnis des Cusanus vorwärts zu treiben - ich verwende bewußt das Wort „treiben“ in Anlehnung an den Titel seines Alterswerks „De venatione sapientiae“, nämlich „Über die Jagd nach der Weisheit“ -, sondern gleichermaßen müssen wir die Aufla-

gen erfüllen, die er uns mit der Gründung seines Hospitals auftrag, nämlich für unsere Mitmenschen zu sorgen, mit seiner Stiftung von 1458 die Probleme der alten Menschen auch des Jahres 2000 zu lösen versuchen.

Der Rahmen des Grußwortes erlaubt keine weiteren Ausführungen, nur die Andeutung sei erlaubt, daß wir neben der gründlichen baulichen Renovierung des Hospitals einschließlich des Kreuzgangs und der Bibliothek die grundlegende Verbesserung der Wohnräume der Heimbewohner planen und darüber hinaus die Schaffung einer Wohnanlage für ältere Mitbürger auf dem freien Gelände des Hospitals, mit sozialen Betreuungseinrichtungen und einer Akademie, in der alte Menschen selbst den Schlußstein des lebenslangen Lernens setzen, in der sie eine nicht erwerbsorientierte, zweckfreie Kultur des Alters selbst schaffen und erleben sollen.

Wissenschaft und Weisheit - Akademie Kues - Pflege alter Menschen - Bibliothek von Weltrang -, all das läßt sich bei NvK vereinen. Weshalb sollte es an diesem historischen Ort nicht zusammengeführt werden? Einheit in der Vielfalt - Vielfalt in der Einheit, dieses Gedankenpaar durchzieht das Leben und Wirken des großen Kardinals. Das weise Eingestehen des Nichtwissens schließt die Erkenntnis, auf der Jagd nach der Weisheit immer neue Felder zu erschließen, nicht aus.

Ich wünsche allen Forschern der cusanischen Wissenschaft zugleich die Weisheit, die bescheiden macht, und denen, die das sichtbare Erbe des Cusanus bewahren und fortführen, eben dieselbe Weisheit. Uns allen gilt das hoffnungsvolle Wort aus dem 10. Kapitel in „De venatione sapientiae“, wo Cuanus sagt: „Dies ist jedenfalls sicher: Die Welt als Ganzes kann niemals zu Ende gehen; denn die geistigen Dinge, ihre wesentlichen Bestandteile, sind das, was sie werden können.“

Dr. Dr. Karl Lehmann, Bischof von Mainz und Vorsitzender der  
Deutschen Bischofskonferenz

Sehr verehrte Festgäste, meine Damen und Herren,  
NvK, Kardinal und großer Denker, entwirft in seinen Schriften eine kühne Ontologie, die Gott, Welt und Mensch neu einander zuordnet, er konzipiert eine exakt messende Naturwissenschaft, sucht mathematische Probleme der Kreisquadratur zu lösen, hinterläßt uns Predigten, die uns viele Einblicke in die geistige Werkstatt erlauben, und reflektiert äußerst kritisch die Möglichkeiten und Grenzen menschlichen Erkennens. Viele dieser Themen sind für ihn nichts anderes als aspekthafte Entfaltungen

eines tragenden Grundgedankens, nämlich des Zusammenfalls der Gegensätze.

NvK ist eine Gestalt aus dem „Herbst des Mittelalters“. Aber er hat in dieser Geschichte einen eigenen Standort. Er zeigt die geschichtliche Stunde nicht nur wie eine Uhr an, er versucht den Gang der Geschichte auch nicht aufzuhalten. Er spürt den Wandel einer Epoche. Jedoch flieht er nicht in das radikal Neue; er weigert sich aber auch, trotzig am bloß Tradierten festzuhalten. Er ist so tief und so radikal in den großen Grundgedanken des abendländischen Denkens verwurzelt, daß er auch kühn genug ist, für das Denken Unerhörtes zu sagen. Spät wird er wiederentdeckt, aber als ein denkerischer Genius in der Phase des Übergangs zur frühen Neuzeit nimmt er eine so außerordentliche Stelle ein, daß er heute mit Recht zu den ganz Großen unserer Heimat im Reich des Geistes zählen darf. Die Cusanus-Forschung unseres Landes, besonders in Trier und in der Heidelberger Akademie der Wissenschaften, hat hier besonders hohe Verdienste. Dankbar darf auch ich Sie alle begrüßen, die Sie aus dem In- und Ausland zu dieser Tagung gekommen sind. Mein besonderer Gruß und Dank gilt heute vor allem auch Herrn Professor Prälat Dr. Dr.h.c. Rudolf Haubst, mit dem ich auch persönlich durch die gemeinsame Zeit als unmittelbarer Fachkollege an der Mainzer Universität (1968-1971) verbunden bin. Schließlich danke ich auch dem Bistum Trier, besonders Bischof Dr. Hermann Josef Spital, daß die Diözese mit dem Land Rheinland-Pfalz die Cusanus-Forschung nachhaltig fördert. Wertvolle Veröffentlichungen der Cusanus-Gesellschaft gehören zum fundamentalen Rüstzeug der Forschung.

Das diesjährige Symposium stellt sich dem Thema „Weisheit und Wissenschaft“. Auch hier kann man geradezu Aufregendes von Nikolaus lernen. Wenn es wahr ist, daß Cusanus durch eine neue Weltbetrachtung die funktionale Auffassung der Wirklichkeit maßgebend gefördert hat, gehört er als einer der „Pfortner der neuen Zeit“ zu den Initiatoren neuzeitlicher wissenschaftlicher Forschung. Indem er jedoch gerade den Fortschritt der Wissenschaft pflegte, wußte er mehr und mehr auch um ihre Grenzen. Es gibt nicht nur die Vernunft der spezialisierten Einzelwissenschaften. Sie wird radikal ergänzt und zugleich überschritten durch eine ganz andere Erkenntnisweise. Sie ist höher als jedes Wissen und steht nicht einfach in Büchern. Weisheit ist ihr Name. Sie schmeckt die Dinge von innen. So ist sie nicht bloß das Wissen des Fachmanns, nicht selten ist sie bei den Experten gar nicht zu finden, sondern bei dem „Idiota“, dem Laien. So ruft diese Weisheit auch auf den Plätzen und in den Gassen, auch wenn sie hier nicht gerade wohlfeil und billig zugänglich ist. Sie hat ihre Wohnung nämlich in den Höhen. Diese Weisheit ist besonders dadurch allem Wissen überlegen, weil sie demütig um unser

Nichtwissen weiß. Wer nicht die Grenzen des Wissens erkennt, versperrt sich selbst den Weg zur Weisheit. Die höchste Weisheit besteht nämlich darin zu wissen, daß und wie man das Unerreichbare auf unerreichbare Weise erreicht. Hier öffnet sich die Weisheit der Mystik.

Es ist leicht zu sehen, daß Nikolaus damit unserer Zeit fast vorausieht. Nicht daß er mit der Weisheit nur milde Skepsis predigt, nämlich endlich auf Vollkommenheit und Absolutheit zu verzichten und sich am Ende mit allem zu vertragen. Die Rede von der Weisheit verbietet uns nur, den wahren Fortschritt bloß im Wissenszuwachs zu erblicken. In einer Situation, in der alles Wissen die Beherrschbarkeit der Natur des Menschen zu steigern scheint, ist dies eine lebensnotwendige Mahnung. Da die Macht des Menschen durch die Wissenschaften immer größer wird, muß die Menschheit auch in der Weisheit voranschreiten. Weisheit als Ziel der Wissenschaft verlangt also mehr Vorsicht und Überlegung von uns. So hätte das Finden der Weisheit, die in Demut die Wahrheit des Menschseins annimmt, etwas mit der Rettung der Welt zu tun.

Ich wünsche Ihnen bei diesem Symposium die Freude des Entdeckens und das gute Gespräch, vor allem aber wahre Liebe zur Weisheit, was ja nichts anderes als der fast vergessene Name für Philosophie ist.

### Frau Dr. Ursula Hansen, Staatsminister für Soziales und Familie von Rheinland-Pfalz

Sehr verehrte Festversammlung, meine Damen und Herren!

Ich habe den Auftrag, Ihnen die Grüße und besonderen Wünsche des Schirmherrn Ihres Symposiums zu überbringen. Herr Ministerpräsident Dr. Wagner bedauert außerordentlich, daß ihn zwingende Verpflichtungen kurzfristig abgehalten haben, hier heute bei Ihnen zu sein. Er hat die Bereitschaft, die Schirmherrschaft für dieses Symposium zu übernehmen, schon Anfang 1989 erklärt. Er hat dies gerne aus persönlichem Interesse und aus Verbundenheit mit der Theologischen Fakultät Trier und dem Cusanus-Institut getan.

Daß ich Sie bitten muß, mit mir als Vertreterin vorlieb zu nehmen, hängt allerdings mit dem Gang der Geschichte, dem Gang der Zeitläufe zusammen. Die Entwicklung der internationalen und deutschen Politik ist derzeit von solchem Tempo und von solch weitreichender Bedeutung, daß immer wieder Verpflichtungen des Herrn Ministerpräsidenten entstehen, die ihn relativ kurzfristig zu Umdispositionen zwingen.

Der Prozeß der Abrüstungsverhandlungen hat, wie Sie aus der Presse wissen, inzwischen einen hohen Grad an Intensität erreicht. Es ist damit

zu rechnen, daß noch in diesem Jahr gewichtige Abmachungen in Wien und auch in Genf unterzeichnet werden können, die die Abrüstung im Bereich der Raketenwaffen, der chemischen Waffen, aber auch der konventionellen Streitkräfte gerade auch in Europa in einem ganz erheblichen Maße nach vorn bringen werden. Die Aussage: „Wir wollen Frieden schaffen mit weniger Waffen“, die vor sieben Jahren auf dem Höhepunkt einer zentralen politischen Debatte der Bundesrepublik vom Bundeskanzler gemacht worden ist, fängt an, Wirklichkeit zu werden.

Daß es aus diesem Grunde zu Maßnahmen des Truppenabbaus jetzt auch in Rheinland-Pfalz kommt, ist eine Sache, die wir begrüßen und unterstützen. Es kann niemandes Wunsch sein, den Rüstungsbestand früherer Jahre aufrechtzuerhalten, wenn wir eine echte Chance auf eine sicherheitspolitische Neuordnung haben.

Andererseits bereitet uns dies aber in seinen Folgen und Konsequenzen Sorgen. Regionen, die durch die militärische Nutzung belastet waren, verlieren jetzt den Arbeitgeber Militär, den Kunden Armee und Luftwaffe, und wir stehen vor der Aufgabe, an den Militärstandorten, die aufgegeben werden, neue wirtschaftliche, soziale und kulturelle Entwicklungen in die Wege zu leiten.

Um dieses große Problem mit der Regierung der Vereinigten Staaten zu besprechen, ist der Ministerpräsident vor einigen Tagen nach Washington gereist, und ich bitte Sie sehr um Verständnis, daß der Termin wegen seiner Gesprächspartner nicht anders gelegt werden konnte. In dieser Situation, wo auch für die Zukunft des Landes Rheinland-Pfalz wichtige Dinge auf dem Spiel stehen, Dinge, die bis in bestimmte Städte und Dörfer für die Bürger von Bedeutung sein werden, mußte der Ministerpräsident dieser Verpflichtung den Vorrang geben.

Es fällt mir leicht, einen Bogen zu NvK zu schlagen. Denn dieser bedeutende Theologe und Philosoph steht für uns zugleich am Ende des Mittelalters und am Beginn der Epoche, die wir die Neuzeit nennen. Er hat mit seinen Vorstellungen zur Reform der Kirche, aber auch mit seinen Ideen über die Stellung des Menschen im Glauben und in der Welt neue Entwicklungen von herausragender Bedeutung eingeleitet. Nicht alles, was er gewollt hat, ist Erfolg geworden, aber immer wieder über die Jahrhunderte hinweg bieten seine Gedanken Anlaß, aktuelle Bezüge und gegenwärtige Entwicklung daran zu knüpfen. Er war ein Mann, der Frieden stiften wollte durch Veränderung des Denkens. Heute stehen wir vor ähnlichen Aufgaben.

Sie haben sich zu einer Tagung zusammengefunden, die nicht nur aus Anlaß des 550. Jahrestages des ersten Erscheinens eines wichtigen Textes des NvK veranstaltet wird. Sie bemühen sich auch in Vorträgen um die Bewertung der Ideen des großen moselländischen Philosophen im Bezug

auf die Gegenwart. Die große Beteiligung auch internationaler Gelehrter verdeutlicht nicht nur das hohe Interesse, sondern auch das Bemühen um die Aktualität, das mit dieser Tagung verbunden ist.

Ich will gerne hinzufügen, daß die Landesregierung mit Dankbarkeit die tätige Initiative der Cusanus-Gesellschaft und ihres Vorsitzenden, Landrat Dr. Gestrich, begrüßt, die sich immer wieder bemüht, alles, was mit NvK zu tun hat, aufzuarbeiten und der Öffentlichkeit nahe zu bringen. Ich habe die eindrucksvolle Ausstellung in Erinnerung, die erst kürzlich im Foyer des Landtages von Rheinland-Pfalz über NvK zu sehen war. Ich freue mich auch, daß es wohl gelungen ist, die nötigen Schritte zur Sanierung des Hospitals in Bernkastel-Kues im Landeshaushalt abzusichern, soweit dies möglich und nötig war. Ich freue mich überdies, daß durch eine zusätzliche Neubaumaßnahme Anstrengungen unternommen werden, das unverändert entsprechend der Stiftung des NvK vorhandene Altenheim auf eine Größenordnung zu bringen, die es ihm erlaubt, auch unter neuen und modernen Voraussetzungen seine Aufgabe zu erfüllen. Ich glaube, daß auf diese Weise alle Beteiligten mit Unterstützung des Landes einen sehr wesentlichen Beitrag dazu leisten können, die Erinnerung und die Würdigung des NvK in der Gegenwart aufrechtzuerhalten.

Diese Tagung ist im wesentlichen der Vorbereitung durch den wissenschaftlichen Beirat der Cusanus-Gesellschaft und das Institut für Cusanus-Forschung in Trier zu verdanken. Ich bedauere sehr, daß der langjährige Leiter des Instituts und der Editionsarbeiten, Prof. Dr. Haubst, wegen seiner Erkrankung nicht teilnehmen kann, freue mich aber trotzdem, daß Institut und Fakultät tatkräftig auch durch Mitarbeiter und Wissenschaftler heute hier vertreten sind. Das Cusanus-Institut erfüllt eine herausragende Aufgabe in der Wissenschaft, und ich möchte der Gesellschaft wie dem Institut auch für die Zukunft erfolgreiche Arbeit und gutes Gedeihen wünschen.

In diesem Sinne grüße ich Sie im Auftrage des Herrn Ministerpräsidenten und wünsche Ihrer Tagung einen guten Verlauf.

Professor Dr. Jörg Hasler, Präsident der Universität Trier

Sehr verehrte Herren Bischöfe, sehr verehrte Frau Ministerin, sehr verehrter Herr Vorsitzender der Cusanus-Gesellschaft, meine sehr verehrten Damen und Herren!

Mit Ihrem Symposium blicken Sie nach 550 Jahren zurück auf die Schrift „De docta ignorantia“. Darin hatte Cusanus unter anderem mystische und mathematische Spekulation miteinander verbunden, um seine theo-

logische, christologische und philosophische Thematik in manuduktorscher Weise besser verdeutlichen zu können. In einer Zeit des Übergangs, am Ende des Mittelalters und an der Schwelle der Neuzeit, markierten seine kühnen Gedankengänge den eigentlichen Beginn deutscher Philosophie. Der paradoxe Titel weist auf das charakteristische und zentrale Anliegen des Autors hin, zu einem Ausgleich, einem „Ineinsfall“ aller Gegensätze zu gelangen. „Die wissende/weise/belehrte Unwissenheit“ hat Sie veranlaßt, mit dieser Tagung den Zusammenhang zwischen Wissen und Weisheit bei NvK zu ergründen.

Als Präsident einer modernen Universität, 550 Jahre später, mag man sich füglich fragen, ob uns gerade dieser Zusammenhang nicht allmählich abhanden gekommen ist. Angesichts einer veritablen Wissensexplosion, für die wir notgedrungen den Preis einer immer weiter fortschreitenden Spezialisierung und Atomisierung der Wissenschaft - der Wissenschaften! - entrichten, ist man manchmal versucht, die heutige Situation als „ignorante Gelehrsamkeit“ zu beschreiben.

Aus diesem wie aus vielen anderen Gründen sind wir glücklich über die Anbindung des Cusanus-Instituts an die Universität und die Theologische Fakultät Trier. Diese Forschungseinrichtung ist für uns eine substantielle und wertvolle Bereicherung. Es ist gut, daß wir in wenigen Tagen die Wanderausstellung über Leben und Werk des NvK in den Räumen der Universitätsbibliothek eröffnen können, daß also Cusanus zu Gast in der Universität sein wird. Der Umzug des Instituts von Mainz an die Mosel, nach Trier, war erst möglich geworden, nachdem diese Stadt wieder über eine Universität verfügte. Trotzdem bin ich mir nicht sicher, daß das Institut für alle Zukunft in Trier bleiben wird. Ich denke dabei an die Gesetzmäßigkeiten der rheinland-pfälzischen Hochschulpolitik: Sie alle wissen, was aus der Doppelgründung Trier-Kaiserslautern geworden ist; nun gibt es also auch eine Universität Koblenz-Landau, und es ist nicht auszuschließen, daß wir uns eines Tages auf eine Universität Landau freuen können. Dann aber, sehr geehrter Herr Landrat Gestrich, der Sie hier in Kues das sichtbare Erbe des Cusanus in vorbildlicher Weise erhalten und pflegen, können Sie getrost auch für Bernkastel-Kues eine solche Institution reklamieren...

Allen Mitarbeitern des Instituts sowie der Cusanus-Gesellschaft unter ihrem engagierten Vorsitzenden spreche ich namens der Universität Trier Dank und Anerkennung aus für den so wichtigen Dienst am Werk des NvK. Herr Gestrich ist der Überzeugung, Größe und Bedeutung dieses Denkers stünden in einem umgekehrten Verhältnis zu seinem Bekanntheitsgrad. Nun, als ich vor Jahren einem prominenten portugiesischen Shakespeare- und Renaissance-Spezialisten erzählte, ich würde an die Universität Trier gehen, lud er sich sofort bei mir ein: Er wolle wieder

einmal nach Kues pilgern, denn er sei ein glühender Verehrer von dessen großem Sohn. Ich sage dies, um Ihnen zu zeigen, daß Ihre beharrliche Arbeit durchaus erfolgreich ist und Wirkung zeigt. Das spiegelt sich auch in der hohen internationalen Beteiligung an Ihrem Symposium wider, dem dadurch eine ganz besondere Bedeutung zukommt, und dem ich gutes Gelingen wünsche.

ANSPRACHEN ZUM EMPFANG IN BERNKASTEL-KUES,  
KREUZGANG DES HOSPITALS

Dr. Hermann Josef Spital, Bischof von Trier

Vehrte Anwesende,  
nach all dem Gehörten erwarten Sie sicherlich von mir nicht eine weitere Ansprache. Ich möchte Sie alle recht herzlich zu diesem Empfang und zu unserem Cusanus-Symposion hier begrüßen und meiner Freude über das Zustandekommen dieses Symposions Ausdruck geben. Es ist mir ein Anliegen, Herrn Professor Dr. Rudolf Haubst, dem wir den Impuls zu unserem Symposium zu verdanken haben, hier eigens zu danken; wegen seiner Erkrankung muß er sich eine Teilnahme versagen. Wir alle wünschen ihm ein gutes Fortschreiten seiner Wiedergesundung.

Man wirft der Philosophie gelegentlich vor, daß sie nie zu einem Ergebnis und an ein Ende komme; als technisch interessierte und naturwissenschaftlich denkende Menschen möchten wir unbestreitbare und unbezweifelbare Ergebnisse sehen. Ich möchte genau den umgekehrten Akzent setzen: In einer Zeit, in der wir immer deutlicher sehen, daß angesichts der Fülle von Einzelwissenschaften, von Spezialistentum und -wissen die Übersicht über den Weg, den wir einzuschlagen haben, mehr und mehr verlorengeht, ist die Offenheit der Philosophie gerade ihre Stärke. Wir können nicht einfach so weitermachen wie in den vergangenen Jahrhunderten: Wir müssen uns zusammensetzen über die Grenzen unserer Spezialwissenschaften hinweg und miteinander über das Ziel nachdenken, das wir gemeinsam anstreben. Die Philosophie hat dazu den Raum bereitzustellen, und die Beschäftigung mit einem so umfassenden Denker, wie es NvK gewesen ist, kann uns dazu Anleitung und Ansporn sein.

In diesem Sinn wünsche ich unserem Symposium von Herzen ein gutes Gelingen und darf jetzt einladen zu dem kleinen Imbiß, den wir bereitet haben.

## Heinz Grundhöfer, Stadtbürgermeister von Bernkastel-Kues

Verehrter Herr Vorsitzender der Cusanus-Gesellschaft, hochwürdigste Herren Bischöfe, sehr verehrte Teilnehmer des Cusanus-Symposiums!

In dieser abendlichen Stunde ist es mir als Bürgermeister dieser Stadt eine große Ehre und Freude, Sie alle, die Sie der Einladung zu diesem Internationalen Cusanus-Symposium gefolgt sind, herzlich zu begrüßen und Sie in der Heimat des NvK hier in seiner Stiftung, dem Sankt-Nikolaus-Hospital, willkommen zu heißen.

Mit mir freuen sich auch die Bürger von Bernkastel-Kues, Sie zu dieser internationalen wissenschaftlichen Tagung in den Mauern unserer Stadt zu wissen; einem Ereignis, das unser aller Blick auf jenen Mann richtet, der mit Recht als der größte Sohn unserer Heimat angesehen wird - auf NvK!

Hier, am Moselufer von Kues, erblickte er 1401 das Licht der Welt als Sohn einer angesehenen Bürgerfamilie, die sich dem Handel auf Schiffahrtswegen verpflichtet wußte.

Sein Geburtsort war es auch, von dem er später den Beinamen „Cusanus“ erhielt, unter dem er in die abendländische Geistesgeschichte eingehen sollte. Nikolaus Kryfts, wie sein Familienname lautete, hat das Andenken an seine Familie in seinem Wappen bewahrt, das sinnfällig einen roten Flußkrebs in goldenem Feld zeigt. Und mit Stolz auf den größten Sohn dieser Stadt trägt Bernkastel-Kues im gevierten Stadtwappen auch den Krebs im Wappenschild.

Die besondere Beziehung des großen Cusaners zu seiner moselländischen Heimat besteht aber nicht nur darin, daß er den Namen seines Geburtsortes, wie dies im Mittelalter oft üblich war, als Beinamen annahm und seinem Familiennamen Krebs im Wappen sinnbildlichen Ausdruck verlieh.

NvK blieb auch von seinem Wesen her mit dem Heimatort Kues in besonderer Weise eng verbunden.

Der Mann, der aus dem einfachen Volk hier an der Mosel stammte und trotz aller Gelehrsamkeit ein einfacher Mensch blieb, schenkte seinem Volk für die alten, gebrechlichen, armen Menschen dieses Hospital, das heute noch nach über 500 Jahren im wesentlichen seine Funktion bewahrt hat und das neben einer weltbekannten Bibliothek das Herz des großen Moselkardinals NvK (1401 - 1464) birgt.

Hier im Kreuzgang des althehrwürdigen Stiftes können Sie seine Philosophie in Stein gehauen bewundern: „Coincidentia oppositorum“, das Zusammentreffen des Gegensätzlichen.

Vollendete er doch auch hier, am Moselufer in der Abgeschiedenheit seines Heimatdorfes, am 12. Februar 1440, vor nun 550 Jahren, seine

bedeutsame philosophisch-theologische Schrift von der gelehrten Unwissenheit - „De docta ignorantia“.

So bleibt sein Vermächtnis in seiner Heimat Kues bis in die Gegenwart in besonderer Weise lebendig, ein Vermächtnis, das aber auch von dem Christen NvK Zeugnis ablegt, der stets die Einheit von Lehre und Leben erstrebte und diese so augenfällig hier in Bernkastel-Kues Gestalt werden ließ.

Verehrte Anwesende,

am Schluß möchte ich Ihnen, vor allem den Vertretern des Cusanus-Instituts wie auch der Cusanus-Gesellschaft, danken, daß Sie das Symposium unter dem Leitthema: „Weisheit und Wissenschaft - Cusanus im Blick auf die Gegenwart“ hier in Kues offiziell eröffnet haben, und hoffe und wünsche, daß Ihre Referate und Vorträge reiche Frucht bringen und daß es Ihnen gelingen möge, über das von Ihnen gesuchte Gespräch hinaus Brücken zu einem weiteren Verständnis in der Öffentlichkeit zu schlagen.

Mögen durch dieses Cusanus-Symposium die Gedanken und Ziele des universalen Denkers und Kirchenfürsten NvK, den wir mit Stolz und Freude als einen der Unseren bezeichnen dürfen, auch in unseren Herzen vertieft werden.

In diesem Sinne wünsche ich, auch für die kommenden Tage in Trier, dem Symposium einen guten Verlauf und Ihnen allen eine gute Zeit!

## Festvortrag

# DAS NEUE IN DE DOCTA IGNORANTIA

Von Rudolf Haubst, Mainz/Trier

### A) Zur Einführung

Daß Nikolaus dies sein erstes großes philosophisch-theologisches Werk am 12. Februar 1440 mit „Complevi in Cusza“ (er selbst schrieb damals noch: Cusza, noch nicht Cusa)<sup>1</sup> signierte, verbürgen vier zuverlässige Handschriften (darunter auch der Kueser Kodex 218)<sup>2</sup>. Dieser Vermerk von Tag und Ort bekundet, wie sehr ihm der Abschluß dieser für sein Gesamtverständnis von Gott und Welt und Mensch ebenso zentralen wie fundamentalen Programmschrift am Herzen lag. Daß er diesen Schlußpunkt in seinem Kueser Elternhaus setzen konnte, freute ihn offenbar besonders.

Dort schrieb er also zumindest den Epilog. Die Widmung des Werkes an seinen verehrten väterlichen Freund Kardinal Giuliano Cesarini hatte er schon gleich in den ersten Vorbemerkungen zum Gesamtwerk so ausgedrückt, daß er ihn zum „Schiedsrichter“ über dessen kühnen Gesamthalt wählte<sup>3</sup>. Im Epilog folgt die Erklärung: „Empfange nun, verehrter Vater, was ich schon seit längerem (*dudum*) auf den Wegen verschiedener Lehrsysteme (*doctrinarum*) zu erlangen (*atingere*) suchte. Doch dies vermochte ich erst, als ich bei meiner Rückkehr aus Griechenland... dazu kam, mich dem Unbegreiflichen auf nicht-begreifende (nicht-begriffliche) Weise zuzuwenden: in der Weisheit des Nichtwissens (in *docta ignorantia*), durch ein Übersteigen der menschlich wißbaren Wahrheiten, (auch) der unzerstörbaren“<sup>4</sup>. Wie Nikolaus dazwischen bemerkt, erlangte er diese „Weisheit des Nichtwissens“ - um die Notwendigkeit des Überstiegs über die gesamte begrifflich-abstrakte Art von Wahrheitserfassung -

<sup>1</sup> S. R. HAUBST, *Studien zu Nikolaus von Kues und Johannes Wenck. Aus Handschriften der Vatikanischen Bibliothek*: BGPhThMA Bd. XXXXIII/1 (Münster 1955) 32.

<sup>2</sup> *De docta ign. Epilog*: h I, S. 164, Z. 9. Das Nähere s. im kritischen Apparat.

<sup>3</sup> EBD. *Widmung*: h I, S. 1, Z. 5-7.

<sup>4</sup> EBD. *Epilog*: h I, S. 163, Z. 6-11. In der *Apologia* (h II, S. 11, Z. 6) schreibt Nikolaus dem „Aristoteliker“ Johannes Wenck gegenüber statt per transcensum *in corruptibilium* zurückhaltender: per transcensum *corruptibilium* usw.

aber näherhin nicht etwa auch auf rational-deduktivem Wege, sondern „in einem Lichte von oben, vom ‚Vater der Lichte, von dem alle wirklich guten Gaben kommen (*omne datum optimum: Jak 1,7*)“<sup>5</sup>. Ob man dies eine „mystische“ Erfahrung nennen soll, sei dahingestellt. In *De visione Dei* gesteht zwar der Kardinal selbst im Dialog mit Gott, daß er sich auch der Entrückung hinzugeben suchte. Doch, so fügt er auch dort im Geiste der „Weisheit des Nichtwissens“ hinzu: „Wie weit ich gekommen bin - Du weißt es; ich weiß es nicht. Und es genügt mir Deine Gnade, durch die Du mich gewiß machst, daß Du unbegreiflich bist“<sup>6</sup>.

Dieselbe metaphysische Erfahrung der alle Fassungskraft des menschlichen Geistes übersteigenden unendlichen Wirklichkeit und Weisheit Gottes, dieses urreligiöse Bewußtsein im Gegenüber des Menschen zu Gott und vor Gott, war sozusagen auch schon die alles menschliche Denken und Reden über Gott übergreifende Sinnspitze und das letztgültige Woraufhin des gesamten Neuaufbruchs in *De docta ignorantia*.

Im Epilog beschließt Nikolaus seinen Rückblick auf seine neue Konzeption so: „Diese (Weisheit des Nichtwissens) habe ich nun in Dem (im Lichte dessen), der die Wahrheit (selbst) ist, in diesen Büchern dargelegt (*absolvi*). Gemäß diesem (Leit-)Prinzip können sie straffer oder ausführlicher gefaßt werden“<sup>7</sup>.

Zur Disposition der drei Bücher bezieht er in diesem Rückblick aber auch die metaphysische Leitfunktion des Prinzips des „Ineinsfalls der Gegensätze“ so mit ein: „Bei diesen profunden Meditationen muß unser menschlicher Geist (*ingenium*) mit allen Kräften darum bemüht sein: sich zu der Einfachheit (Gottes) zu erheben, in der die Gegensätze in-eins-fallen (*contradictoria* steht da: Es sind also zumindest auch die Gegensätze von Bejahung und Verneinung gemeint). Der Entwurf (*conceptus*) des I. Buches bemüht sich darum. Das II. entwickelt von daher einige wenige Gedanken über das Universum, die über den üblichen Weg der Philosophen hinausgehen und für viele neu (*rara*) sein werden“<sup>8</sup>. Von derselben Grundkonzeption habe ich nun schließlich auch das III. Buch, das über Jesus, der über alles zu preisen ist, handelt, abgeschlossen. Und Jesus der Herr ist mir (dabei) immerzu größer geworden für die Einsicht und für die Hingabe durch das Wachstum des Glaubens“<sup>9</sup>.

Meine sehr verehrten Damen und Herren! Stellen wir nun, nach diesem Rückblick im Epilog des Cusanus, als erstes die Frage: Hat sich, oder

<sup>5</sup> *De docta ign. Epilog:* h I, S.163, Z. 8f.

<sup>6</sup> *De vis.* 17, N. 79.

<sup>7</sup> *De docta ign. Epilog:* h I, S. 163, Z. 11-13.

<sup>8</sup> Dies übernehme ich aus der Übers. von H. G. Senger (NvKdÜ, H. 15c, 101).

<sup>9</sup> *De docta ign. Epilog:* h I, S. 163, Z. 14-21.

wie hat sich das Grunderlebnis auf dem Meer, das sodann in den Leitideen der „Weisheit des Nichtwissens“ und des „Ineinsfalls der Gegensätze“ seine prägnanteste Ausprägung fand, auch zwischendurch in seinem übrigen Schrifttum ausgedrückt?

Die Seereise von Konstantinopel und Venedig erfolgte zwischen dem 27. Nov. 1437 und dem 8. Febr. 1438<sup>10</sup>.

Die Erwartung von Zwischenzeugnissen, sozusagen aus der Inkubationszeit (von etwa Ende 1437 bis Februar 1440), liegt bei den Predigten am nächsten. Gerade bei seinen Predigten glich Nikolaus ja mitunter geradezu einem „Hausvater, der Neues und Altes aus seinem Schatze hervorholt“ (*Mt* 13, 52). Öfter teilte er in diesen auch seine eigenen neuesten Einsichten mit<sup>11</sup>. Doch nach unserer kritischen Zählung sind uns aus der genannten Zeit nur die drei *Sermones* von Weihnachten 1438 sowie von Neujahr und Epiphanie 1439, oder eher wohl schon 1440, (in h XVI: die *Sermones* XIX - XXI) überliefert. In diesen haben auch die spekulative Auffassung und terminologische Darlegung der Gotteserkenntnis noch nirgends dieselben Zuspitzungen erfahren wie in *De docta ignorantia*. Darin legte sich Nikolaus damals also zumindest als Prediger noch Zurückhaltung auf.

Doch der Grundzug seines Denkens tendierte auch schon zu dieser Zeit mehr und mehr schon in deren Richtung. Dem entspricht vor allem die nun offensichtlich unmittelbar gewordene sehr intensive Orientierung am Schrifttum des Dionysius-Areopagita, und zwar sowohl für die Konzeption der Gotteserkenntnis wie für die der Christologie und der irdischen Kirche, deren Einheit (im Glaubensgehorsam) in der vollendeten Christus-Gemeinschaft im himmlischen Reiche Gottes ihr Vorbild hat<sup>12</sup>. Die höchste inhaltliche Annäherung im Gesamtduktus der Hinführung von irdischer Gotteserkenntnis und menschlicher Selbsterfahrung zum Christusgeheimnis enthält wohl dieser Satz in der besagten Neujahrspredigt<sup>13</sup>: „Nachdem beim Suchen der Gottheit auf dem Weg der Verneinung (*negationis*), wie Dionysius<sup>14</sup> sagt, alles Weltliche hintan-

<sup>10</sup> Vgl. E. MEUTHEN, *Nikolaus von Kues. Skizze einer Biographie* (Münster 1985) 53f.

<sup>11</sup> Vgl. *Sermo* CCLXXVI (273); dazu G. v. BREDOW, *Das Vermächtnis des Nikolaus von Kues*, in: CT IV/1 (1955) 97f.; R. HAUBST, *Praefatio generalis*: h XIV/0, p. XXXIV.

<sup>12</sup> Vgl. *Sermo* XIX, N. 2 u. N. 9; *Sermo* XX, N. 6, 10 u. 12 und *Sermo* XXI, N. 2-7 sowie die quellenanalytischen Hinweise dazu in unserer kritischen Ausgabe in h XVI mit den entsprechenden Ausführungen in *De docta ign.* I, 16 u. 26 sowie dort im III. Buch.

<sup>13</sup> *Sermo* XX, N. 12, Z. 10-18.

<sup>14</sup> DIONYSIUS AREOPAGITA, *De theol. myst.*, Kap. 5.

gesetzt war (bzw. ist), erschien (oder erscheint) der Erlöser, der... jede Zeit und Kreisumdrehung durchmißt“.

## B) Die neuen Perspektiven und Akzente

Wenden wir uns nun im Hauptteil dieses Referates den fünf hervorragendsten Characteristica der cusanischen Gedankenführung in *De docta ignorantia* selbst etwas näher zu, und zwar zuerst

- I. der Funktion, die das Leitprinzip oder Motiv der docta ignorantia, des belehrten oder zu belehrenden Nichtwissens - besser sagen wir hier mit J. Stallmach: der „Weisheit des Nichtwissens“ - im cusanischen Hauptwerk gefunden hat.

Dieses Leitwort wird Nikolaus auch schon in den Jahren zuvor aus Augustinus- und Bonaventura-Schriften<sup>15</sup>, die er zur Hand hatte, bekannt gewesen sein. Doch dessen Gebrauch und Erklärung hat er sich damals offensichtlich für das unter diesem Titel verfaßte Werk *De docta ignorantia* reserviert.

Kardinal Cesarini hatte er auch schon etwa sieben Jahre zuvor sein erstes großes ekklesiologisches Werk *De concordantia catholica*, in dem er u.a. auch aus der Sicht der Renaissance moderne Basler Ideen mit denen der erleuchtetsten Geistern aus alter Zeit in Einklang zu bringen suchte<sup>16</sup>, zur Beurteilung anvertraut, weil er bei diesem als dem Konzils-Legaten für die Anliegen der deutschen Nation besonderes Verständnis erwartete<sup>17</sup>. Seine Widmung des Werkes *De docta ignorantia* an den nunmehr besonders profilierten „Kardinal des Apostolischen Stuhles“ begann er selbst gleich schon mit den Worten: „Dein sehr bewährter Geist wird sich wundern“; und dies bezog Cusanus nicht nur auf die Neuartigkeit des Buchtitels, sondern noch mehr auf die Kühnheit (*audacia*), mit der er hier die Diskussion des Themas (*docta ignorantia*) unternahme. Er hofft nämlich, daß Cesarinis wissenshungriger Geist sich gerade dadurch zur Durchsicht dieses Werkes angelockt fühle<sup>18</sup>. Ihm persönlich, so gesteht Nikolaus, hat gerade die ungeheure Anstrengung (*labor ingens*) das

<sup>15</sup> Näheres zu beiden s. <sup>2</sup>LThK III, 435 (unter *Docta ignorantia*).

<sup>16</sup> *De con. cath. Praef.*: h <sup>2</sup>XIV, N. 1.

<sup>17</sup> EBD. N. 2, Z. 25-30.

<sup>18</sup> *De docta ign. Widmung*: h I, S. 1, Z. 1-16.

Durchdenken dieser Thematik zu einem Herzensanliegen gemacht (*gratissimum fecit*)<sup>19</sup>.

Der angekündigten gedanklichen und sprachlichen Kühnheit gemäß ist auch gleich schon das 1. Kap. des Werkes mit „*Quo modo scire est ignorare*“ (Inwiefern Wissen Nichtwissen ist) überschrieben. Von ähnlichen Paradoxien sind alle drei Bücher durchzogen. Dazu gehören u.a. diese: „*Maximum cum minimo coincidit*“ (I, 4) sowie: „Alles, was man unter Sein (als seiend) versteht, ist nicht mehr (*magis*), als es nicht-ist; und alles, was man als nicht-seiend versteht, ist nicht mehr nicht, als es ist“<sup>20</sup>. Dieser Logik oder vielmehr paradoxalen Dialektik, nach der insbesondere das Göttliche sowohl über jede Affirmation wie über jede unserer Negationen hinaus zu denken und zu suchen ist, bedient sich Nikolaus das ganze Werk *De docta ignorantia* hindurch, insbesondere dann aber auch von *De Deo abscondito* bis *De filiatione Dei*, insbesondere aber auch wieder in *De non aliud*, in der von Dionysius vorentworfenen Transzendenz-Perspektive<sup>21</sup>.

Aus dem kriteriologischen Gesamtergebnis der docta-ignorantia-Reflexion sei dies hervorgehoben:

1. Gott in seiner Unendlichkeit läßt sich von unserem fortschreitenden Denken, das auf die Hilfe von Proportionen (Größenverhältnissen) angewiesen ist, nicht erfassen; in sich bleibt Er vielmehr verborgen oder „unbekannt“<sup>22</sup>.
2. Auch durch Kombinationen von Sinnes-Eindrücken, welche die Körperwelt betreffen, ist dem menschlichen Verstande eine genaue Erfassung des Unbekannten vom „Bekanntem“ her unmöglich. Deshalb sagte u.a. auch schon Sokrates, daß er „nur wisse, daß er nicht-wisse“<sup>23</sup>.
3. Unserem Geist ist mithin (über das Bewußthaben seiner eigenen Erfahrungen und Denkgebilde hinaus) keine „präzise Wahrheitserfassung“ möglich, sondern nur eine je entsprechende Annäherung. Eben das präzisiert Nikolaus in diesem Steigerungs-Axiom: „Je tiefer wir unser Nichtwissen erfahren haben und über dieses ‚belehrt‘ sind, um so näher kommen wir der Wahrheit!“<sup>24</sup>

<sup>19</sup> EBD. S. 2, Z. 7f.

<sup>20</sup> EBD. I, 4: h I, S. 11, Z. 3-5.

<sup>21</sup> Vgl. DIONYSIOS AREOPAGITA, *De theol. myst.*, Kap. 5; Näheres s. *Die negative Theologie im Christentum und den Ostreligionen*, in: IKZ 17 (1988) 295-311, bes. 299-306, sowie *Streifzüge in die cusanische Theologie*: BCG, Sonderbeitrag 3 (Münster 1991) 96-116.

<sup>22</sup> *De docta ign.* I, 1: h I, S. 5, Z. 14 - S. 6, Z. 4.

<sup>23</sup> EBD. S. 6, Z. 9-11.

<sup>24</sup> EBD. I, 3 Überschrift: h I, S. 8, Z. 19 sowie S. 9, Z. 26-28.

4. Im Hinblick auf die Selbsterschließung des menschlichen Geistes für jede tiefere Gotteserfahrung oder „Belehrung“ oder „Erleuchtung“ durch Gott, die ihn über alles Kreatürlich-Begrenzte hinausweist, spricht Nikolaus statt von „belehrter“ mitunter auch von „heiliger Unwissenheit“ (*sacra ignorantia*). So im Hinblick auf die von Dionysius Areopagita eröffnete Einsicht, daß der menschliche Intellekt die unbegreifliche Größe Gottes nicht *im* Dies oder Das, sondern nur *über* allem ihm erfassbaren Seienden, und insofern nur als „das Nichts“ schauen kann<sup>25</sup>. Eben dies formuliert Cusanus dort auch so, daß wir „Gott (nur) durch die Entfernung (*remotio*) der (bloßen) Partizipation der seienden Dinge finden“<sup>26</sup>. „Die heilige Unwissenheit lehrt (m.a.W.) Gott als unaussprechlich, und zwar darum, weil Er *unendlich größer* ist als alles, was (von uns in Begriffen oder bildsprachlich) ausgedrückt werden (*nominari*) kann. Deshalb wollte ja auch „der große Dionysius weder die Wahrheit noch die Einsicht noch das Licht oder irgendetwas, was wir aussprechen können, mit Gott gleichsetzen“<sup>27</sup>.

5. Bedenkt man zugleich die intensiven und nach der Rückkehr von Konstantinopel bis weit in die vierziger Jahre reichenden Bemühungen des „Herkules der Eugenianer“ um die Überwindung der Spaltung zwischen Konzil und Papst in Deutschland, so drängt sich freilich spätestens hier stark die Frage auf: Wie konnte Cusanus überhaupt - ohne sich selbst zu widersprechen - eine solche Konzentration in die religiöse Innerlichkeit mit einer so engagierten und erfolgreichen kirchenpolitischen Aktivität verbinden? Doch bei ihm bestand halt zwischen beidem umgekehrt dieser „innere Zusammenhang“, daß er „in seiner spekulativen Programmschrift vorerst nur die Leitgedanken darzustellen und zu erhärten suchte, die in dem gleichzeitigen Ringen um Struktur und Erneuerung des kirchlichen und staatlichen Lebens seiner Zeit den geistigen Rückhalt, die Orientierung und die Direktiven seiner eigenen Entscheidungen bildeten und auf denen im Tiefsten auch die Stoßkraft seiner Argumente in der kirchenpolitischen Auseinandersetzung beruhte“<sup>28</sup>.

Die besagten Leitgedanken endeten ja dort schon nicht einfachhin vor dem Geheimnis Gottes, sondern in „unbezweifeltem Glauben“<sup>29</sup> bei der Inkarnation des Sohnes Gottes in Jesus Christus und dessen Heilswirken in Seiner Kirche.

<sup>25</sup> EBD. I, 11: h I, S. 35, Z. 9-12.

<sup>26</sup> EBD. Z. 2-4.

<sup>27</sup> EBD. I, 26: h I, S. 54, Z. 19-24.

<sup>28</sup> Das Zitat ist aus MFCG 4 (1964) 262f. übernommen.

<sup>29</sup> *Indubia nunc fide: De docta ign.* III, 4: h I, S. 129, Z. 18. Vgl. R. HAUBST, *Die Christologie des Nikolaus von Kues* (Freiburg 1956) 143-150.

Im Jahre 1442 führte Nikolaus dies auch ausdrücklich dahin weiter, daß Christus als das eine Haupt der gesamten Kirche sich in deren Petrusamt versichtbare, repräsentiere. Wo der Papst gültig seines Amtes walte, müsse sich darum ohne weitere Vorbehalte „jeder gläubige Christ dem *sacer princeps* unterwerfen“<sup>30</sup>; eben dies entspreche ja auch „der einsichtigen Regel der *docta ignorantia*“. Gewisse „törichte Schriften“ widersprächen dem freilich zur Zeit; sie verdienten aber keine Beachtung<sup>31</sup>. Schon am 29. März 1441 zitierte Cusanus demgemäß gegen Vertreter des Konzils auf dem Reichstag zu Mainz auch das Gebet des Ambrosius: „Vor den Dialektikern bewahre uns, o Herr!“<sup>32</sup> In der *Apologia doctae ignorantiae* hielt er i. J. 1449 dasselbe Ambrosiuswort auch der spitzfindigen Polemik des Johannes Wenck gegen die Prinzipien seiner Programmschrift entgegen mit der Begründung: „Eine allzu beweisfreudige (*garrula*) Logik steht der heiligsten Theologie eher entgegen, als sie zu ihr beiträgt“<sup>33</sup>.

Diese Seitenblicke machen es wahrscheinlich: In *De docta ignorantia* selbst zentrierte Nikolaus das Leitwort „*docta*“ oder gar „*sacra ignorantia*“ noch so sehr auf die Erkenntnis Gottes und den Glauben an Seine Offenbarung in Jesus Christus, daß ihm dort dessen Einbeziehung in die damaligen kirchen-politischen Auseinandersetzungen zwischen Konzil und Papst zunächst eher als dessen Profanierung erschienen wäre. In anderen Formulierungen machte er aber für die Diskussion um die sichtbare Repräsentanz der Kirche auch dort die Forderung geltend, das Christus-Geheimnis in der Gemeinschaft der Kirche gebührend zu respektieren.

## II. Wort und Leitidee der *coincidentia oppositorum*, des „Ineinsfalls der Gegensätze“

Diese waren Nikolaus schon aus den Jahren 1425/26 von seinem Kölner Lehrer Heymericus de Campo her, der sich dafür auf Albert d. Gr. berief, vor allem in dieser Blickrichtung vertraut: In unserem metaphysischen Denken führen der kausale Rückschluß auf die Wirkursache, der

<sup>30</sup> *Brief an Rodericus Sanchez de Arevalo*, in: CT II/1 (hg. von G. KALLEN) 106-112; das Zitat 110 (oben).

<sup>31</sup> EBD. 111 (unten).

<sup>32</sup> Johannes Wenck hat dies aufgezeichnet; s. *Studien* 95-98; den Kontext s. nun auch in *Acta Cusana* I, N. 479 (S. 335). Denselben Ambrosiusatz hatte Nikolaus auch schon in *Sermo* IV (v. J. 1431): h XVI, N. 23, Z. 42, zitiert.

<sup>33</sup> *Apol.*: h II, S. 21, Z. 10-12.

Aufstieg zur formgebenden *causa exemplaris* (den Ideen) und der Vorblick auf das vorausliegende Ziel, die *causa finalis*, in drei divergierenden Richtungen „auseinander“. Bei Gott sind sie indes ineins zu denken. Schon Aristoteles hatte Albert für sein „*Tres causae (co)incidunt in unam*“ das Stichwort gegeben: Ἐρχεται δὲ τὰ τρία εἰς τὸ ἓν<sup>34</sup>.

Spätestens im Jahre 1428 fand Nikolaus bei Raimund Lull auch die kreisförmige Konvertierbarkeit (die Realidentität) der neun Grundwürden des Seienden (*bonitas, magnitudo, duratio; potestas, sapientia, voluntas; virtus, veritas, gloria*) besonders in dessen *Liber mixtionis principiorum* so betont, daß ihm von daher seine weitere Grundkonzeption der „*theologia circularis*“ aufging<sup>35</sup>.

In *De docta ignorantia* spitzte Nikolaus dies auch zu diesen (fürs erste paradox klingenden) Aussagen über die Einheit Gottes zu: *Omnis enim diversitas in Ipso est identitas*; und: „Da Seine Macht höchsteine ist, ist sie auch die stärkste und (völlig) unbegrenzte. Seine höchsteine Dauer ist zwar so groß, daß das Vergangene nichts anderes als das Künftige ist, und das Künftige nichts anderes als das in Ihm Gegenwärtige. Doch die Dauer oder Ewigkeit ist ohne Anfang und Ende höchsteine. Denn in Ihm ist der Urgrund (-Anfang) so groß, daß auch das Ziel in Ihm der Urgrund ist“<sup>36</sup>.

Die kühne Neuheit dieses Werkes besteht vor allem darin, daß Cusanus die beiden vorgenannten Koinzidenz-Aspekte mit noch manchen anderen, sogar auch mit dem der Erhabenheit Gottes über all unsere kontradiktorischen Bejahungen und Verneinungen, unter dem Leitwort des „Ineinsfalls der Gegensätze in Gott“ zusammenfaßte. Die absolute Erhabenheit Gottes über alles Kontingente hob er damit noch schärfer als durch die Aussage der über alle Proportionen erhabenen Unendlichkeit Gottes hervor. Die Notwendigkeit und Bedeutung der „Weisheit des Nichtwissens“ hat er so noch kräftiger unterstrichen<sup>37</sup>. Dem dient auch die Zuspitzung, daß in Gott das schlechthin „Kleinste“ mit dem „absoluten Größten“ ineinsfällt<sup>38</sup>.

In den Kapiteln 7-17 des I. Buchs wird jedoch auch dies durch die meta-mathematische Veranschaulichung der Wesenseinheit und personalen Dreieinheit in Gott noch überboten. Denn dort symbolisiert der Ineinsfall des Dreiecks mit Punkt und Linie, Kreis und Kugel im Unendlichen in einem höchst-spekulativen Transzendieren sogar auch das in

<sup>34</sup> Näheres: R. HAUBST, *Das Bild des Einen und Dreieinen Gottes in der Welt nach Nikolaus von Kues* (Trier 1952) 86-92.

<sup>35</sup> S. erstmals *De docta ign.* I, 22; h I, S. 44, Z. 4. Vgl. *Das Bild* 60-69, bes. 68f.

<sup>36</sup> *De docta ign.* I, 21; h I, S. 42, Z. 17-23.

<sup>37</sup> S. bes. *De docta ign.* I, 3 u. 5f.

<sup>38</sup> EBD. 4.

Christus offenbar gewordene trinitarische Urgeheimnis in Gott, und dies „im heiligen Nichtwissen“ um dessen Unerfaßbarkeit für den irdischen Menschen in seinem Ansich<sup>39</sup>. Auf Grund der besagten Selbstoffenbarung Gottes vermag diese Symbol-Theologie nämlich auch die „Mauer der Koinzidenz aller Gegensätze“, zwar nicht in direkt-begreifenden oder -schauenden Zugriff, aber doch in einem uns durch Gott selbst ermöglichten analogen Hinüberdenken, zu übersteigen<sup>40</sup>.

Gegenüber dem möglichen Mißverständnis, daß der Ineinsfall von Dreiheit und Einheit in Gott auch die korrelative Personenunterschiedenheit von Vater, Sohn und Hl. Geist in Gott aufhebe, stellte Nikolaus in seinem bibeltheologischen Opusculum *De intellectu Evangelii Johannis* (i. J. 1443 oder 44) klar: „Es ist nicht so, daß ‚das Wort‘, das ‚bei Gott‘ dem Vater ist (*Joh* 1,2), mit dem Vater in-eins-fiele. Denn es ist auf nicht koinzidierende Weise (*incoincidenter*) ‚bei‘ Ihm. Sonst wäre es ja auch nicht ‚beim‘ Vater, sondern der Vater selbst“<sup>41</sup>.

Für die von *De docta ignorantia* I, 7-9 an aus Augustinus (*De doctr. christiana* I, 5) und zumal aus Thierry's von Chartres Werken<sup>42</sup> übernommenen trinitarischen Personennamen „Einheit, Gleichheit, Verbindung (*Unitas, Aequalitas, Conexio*)“ bedeutet dies: Obwohl Nikolaus das Verständnis dieses Ternars von dem „sehr entfernten Gleichnis“ des menschlichen Identitätsdenkens herleitet, bei dem „von demselben gesagt wird: ‚dies‘ und ‚das‘ sind ‚dasselbe“<sup>43</sup>, versteht er die innergöttlichen Hervorgänge doch eindeutig als real und das Verhältnis der drei Personen zueinander als das Urbild und Vorbild für jede Personen-Gemeinschaft in der Schöpfung<sup>44</sup>. Die „Selbigkeit“ des „dies und das“ ist ja auch nur eine, aber die für das menschliche Denken als solches typischste von den vielen Trinitäts-Analogien, von denen Nikolaus alle Strukturen des Universums durchzogen sieht.

<sup>39</sup> Näheres: *Das Bild* 255-299.

<sup>40</sup> Näheres: *Die erkenntnistheoretische und mystische Bedeutung der „Mauer der Koinzidenz“* (in *De visione Dei*), in: MFCG 18 (1989) 167-195.

<sup>41</sup> In der kritischen Edition, die für h X, Fasz. 1 vorbereitet wird: N. 3, Z. 13-16.

<sup>42</sup> Ed. in N. M. HÄRING, *Commentaries on Boethius by Thierry of Chartres* (Toronto 1971); s. dort im Glossary.

<sup>43</sup> *De docta ign.* I, 9: h I, S. 18, Z. 14-25 u. S. 19, Z. 9.

<sup>44</sup> So auch schon in dem aus dem Symbolum (Ps.-)Athanasianum entnommenen Thema von *Sermo* IV: Unum Deum in Trinitate et Trinitatem in unitate veneremur!

### III. Das Universum als Analogie zur Ureinheit und Dreieinheit in Gott

Das ganze II. Buch *De docta ignorantia* hat Cusanus der Reflexion und Darlegung gewidmet, wie vom absoluten Größten her alles im Universum das ist, was es ist<sup>45</sup>. Daraus seien hier nur diese markanten, schon modern klingenden Aspekte hervorgehoben:

1. Das Gesamt der Schöpfung versteht Nikolaus als eine in „Vielheit“ und Verschiedenheit, aber auch auf vielfache Weise miteinander verbundene, „eingegrenzte“ (*contracta*) Selbstdarstellung des „absoluten Größten“<sup>46</sup>. Doch auch hier möchte er in der „Weisheit des Nichtwissens“ dartun, daß wir die Gesamt-Wahrheit des Universums „nicht präzise“ und „nicht komprehensiv zu erfassen vermögen“<sup>47</sup>. Diesen Nachweis eröffnet er im 2. Kapitel mit der Diskussion von vier (oder fünf) erkenntniskritischen Fragen (*Quis intellegere potest...*), deren eindringliche Diskussion dieses Kapitel an der Schwelle zur Neuzeit geradezu schon als ein vorweggenommenes Gegenstück zu den vier „Antinomien“ I. Kants in der *Kritik der reinen Vernunft*<sup>48</sup> erscheinen läßt. Dies freilich mit dem tiefgreifenden Unterschied, daß Kant z. B. in seiner „1. Antinomie“ „Die Welt hat einen Anfang in der Zeit... Die Welt hat keinen Anfang und keine Grenzen“<sup>49</sup> - um „ausschweifendem Eigendünkel“ zu entgehen, aber auch keine „unvermeidliche Unwissenheit vorzuschützen“<sup>50</sup> - sich schließlich in diesen bloßen Idealismus zurückzieht: Die Antinomien müssen „aus der Idee allein aufgelöst werden; denn diese ist ein bloßes Geschöpf der Vernunft“<sup>51</sup>.

Bei Cusanus möchte ich demgegenüber lieber von „vier Aporien“ sprechen. Deren erste setzt nämlich damit ein, daß unsere menschliche Einsicht die Vereinbarkeit der göttlich-„absoluten Notwendigkeit, von der die Schöpfung stammt“, mit der „Kontingenz, ohne die diese nicht ist“, nicht einsehen könne<sup>52</sup>; die zweite damit: „Wenn Gott alles ist und

<sup>45</sup> *De docta ign.* II, *Prol.*: h I, S. 59, Z. 4f.

<sup>46</sup> So schon bei der Disposition in Kap. I, 2: h I, S. 7, Z. 16.24. In Kap. II, 1 folgen weitere „Präambularien“.

<sup>47</sup> *De docta ign.* II, *Prol.*: h I, S. 59, Z. 6-13.

<sup>48</sup> Ed. K. VORLÄNDER (Berlin <sup>2</sup>1899) N. 454-489.

<sup>49</sup> EBD. N. 454.

<sup>50</sup> EBD. N. 504.

<sup>51</sup> EBD. N. 507.

<sup>52</sup> *De docta ign.* II, 2: h I, S. 66. Z. 7ff.

dies die Erschaffung (bedeutet), wie läßt sich dann einsehen, daß die Schöpfung nicht ewig ist?<sup>53</sup>

Dies genügt bereits, um zu zeigen, wie überzeugt Nikolaus bei aller Betonung der Weisheit des Nichtwissens sowohl an der Urwirklichkeit Gottes wie an den Wirklichkeiten in der geschaffenen Welt festhält, indem er betont, daß die Selbstoffenbarung Gottes in Seiner Schöpfung auch diese und uns am Urgeheimnis Gottes teilnehmen läßt.

In den folgenden Kapiteln 3-6 hat Cusanus, so gut dies unserer Einsicht analog faßbar ist, auch positiv manches Beachtliche zum symbolischen Verständnis von so bedeutsamen affirmativen Aussagen beigetragen wie der, daß „das (absolute) Maximum alles (im Universum) in sich vorenthalte (*complicat*) und (aus sich) entfaltet“<sup>54</sup>.

2. Das Zentrum des II. Buches besteht in den Kapiteln 7-10, von denen das erste mit *De trinitate universi* überschrieben ist. In diesen vier Kapiteln deutet Nikolaus auch gerade die Gesamtstruktur der uns erfahrbaren Welt sozusagen als das allumfassende Spiegelbild der dreieinen „Einheit, Gleichheit und Verbindung“ in Gott dem Schöpfer selbst. Dies beansprucht und verdient, zumal heutzutage, eine etwas nähere Analyse. Die von Heinrich Beck und Erwin Schadel herausgegebenen *Schriften zur Triadik und Ontodynamik* und darin vor allem die im I. (Doppel-)Band übersichtlich zusammengestellte *Bibliotheca Trinitariorum*<sup>55</sup> machen es nämlich bewußt, daß das Interesse an dem Thema der „analogia Trinitatis“ zur Zeit kräftig wächst.

Cusanus war schon zu Anfang seiner Predigtstätigkeit (1431) von der Vielgestaltigkeit der Trinitätsanalogien im gesamten menschlichen Erfahrungsbereich fasziniert. In *De docta ignorantia* II läßt er sich von diesem transzendentalen Grundkonzept leiten: Als die Basis oder Voraussetzung jeder begrenzten („kontrakten“) Seinsverwirklichung in der Welt steigt schon die „Möglichkeit“ (*possibilitas*) - in seinen Spätschriften wird er sagen: das „Werdenkönnen“ (*posse fieri*) zu allem - wie die Andersheit von der Einheit, von Gott dem Vater als der „zeugenden Einheit“ in Gott herab. Zuerst muß ja etwas überhaupt „sein können“. Die „Gleichheit“, der personale Logos in Gott, prägt sich als der „absolute Sinngrund“ (*ratio et idea*) von allem im vielgestaltigen Sosein der geschaffenen Wesen aus. In den geschaffenen Dingen verhält sich dies beides zueinander wie „Materie (oder Potentialität) und Form“.

<sup>53</sup> EBD. S. 66, Z. 24ff.

<sup>54</sup> *De docta ign.* II, 3.

<sup>55</sup> München, New York, London, Paris 1984 u. 1988. Vgl. meine Besprechung in: TThZ 95 (1986) 28-37.

Jede „bestimmende Form“ und jede „bestimmbare Materie“ ist aber im wirklich Existierenden auch je entsprechend miteinander verbunden. Und „diese Verbindung spiegelt (abbildlich) den Hl. Geist, als das Urbild aller innerkreatürlichen Verbundenheit, in Gott“<sup>56</sup>. Die ontologische Allgemeingültigkeit dieser Triadik vertrat später der Kardinal in *De beryllo* (1458) sogar derart entschieden, daß er es Aristoteles als seinen größten Fehler anmerkte: statt der Verbindung von Materie und Form habe er außer diesen nur die Privatio, die als solche nichts setze, als (drittes) Prinzip gelten lassen<sup>57</sup>.

In den Kapiteln II, 8-10 wendet sich Nikolaus indes nicht minder energisch gegen (nicht näher genannte) „Platoniker“, welche die „Möglichkeit“ (oder Urmaterie) des Universums und eine „Seele oder Form des Universums“ auch schon vor jeder konkreten Wirklichkeit dessen, was in der Welt ist, als existent annahmen, sowie gegen die „gewissen“ (nicht näher bestimmten Mythologen oder Philosophen) zugeschriebene Projektion eines „Welt-Geistes“ (*spiritus universorum*). Diese Triade sollte sozusagen drei verschiedene Zwischen-Sphären zwischen Gott und Welt darstellen. Hier sei nur dies etwas näher geklärt<sup>58</sup>: 1. Die unmittelbaren Quellen, aus denen Cusanus die Vorstellungen der drei genannten Zwischensphären kannte, waren vor allem Werke des Theoderich (Thierry) von Chartres († nach 1149)<sup>59</sup>. 2. Unter „*anima mundi*“<sup>60</sup> oder „*universi*“ versteht Nikolaus hier nicht dasselbe wie Platon im *Timaios*<sup>61</sup>, sondern vielmehr den Inbegriff der Ideen, den Platon dem Demiurgen, Plotin dem *Nous* sowie z. B. Proklos in seinem Parmenides-Kommentar<sup>62</sup> dem *νοῦς δημιουργικός* zuschreibt. 3. Die Bezeichnung „*spiritus universorum*“ mag letztlich aus dem alttestamentlichen *Buch der Weisheit* (1,7) herkommen: „*Spiritus Domini replevit orbem terrarum*“. Was Cusanus damit real-ontologisch meinte, konnte er etwa aus dem Traktat des Johannes von Salisbury *De septem septenis* übernehmen<sup>63</sup>.

<sup>56</sup> *De docta ign.* I, 7: h I, S. 82, Z. 18-23; S. 82, Z. 23 - S. 83, Z. 7; S. 83, Z. 12-19.

<sup>57</sup> *De beryl.*: h <sup>2</sup>XI/1, N. 40. Vgl. dazu *Das Bild* 100-104.

<sup>58</sup> Eine ausführlichere Untersuchung dazu s. *Das Bild* 104-129.

<sup>59</sup> Näheres s. im Quellennachweis von R. KLIBANSKY in h I sowie neuerdings im Glossary zu *Commentaries on Boethius by Thierry of Chartres*, ed. N. M. HÄRING (Toronto 1971), und zwar dort insbes. unter *materia* u. *necessitas complexionis*.

<sup>60</sup> S. *De docta ign.* I, 9: h I, S. 91, Z. 15.

<sup>61</sup> *Tim.* 34 B u. ö. *Ψυχή* heißt dort das Prinzip, das die körperliche Welt eint. Das stimmt eher mit dem, was Cusanus an 3. Stelle zum „*spiritus universorum*“ sagt, überein.

<sup>62</sup> Gegen Ende des II. Buches (Ed. COUSIN 762): Dazu Cusanus am Rande der Übersetzung (Cod. Cus. 186, Fol. 30<sup>v</sup>): in intellectu omnia participant omnibus (S. COUSIN 754).

<sup>63</sup> S. *Das Bild* 121, Anm. 58.

Gegen alle drei Projektionen in Sphären zwischen Gott und dem von Ihm geschaffenen Universum zieht Nikolaus energisch zu Felde, um einzig die göttliche Trinität als den Ursprung, das Urbild und das Ziel des Ternars „*materia, forma, conexio*“ (und jeder anderen Triadik in der Schöpfung) gelten zu lassen. Seine Ausführungen über die „*trinitas universi*“ beschließt er mit der Erklärung: „Vermutlich wundern sich die, die dies bisher Unerhörte (*prius inaudita*) lesen. Die ‚Weisheit des Nichtwissens‘ hat es als wahr erwiesen“<sup>64</sup>.

3. Auf dem Felde des naturwissenschaftlichen Weltbildes überrascht der Kueser in *De docta ignorantia*, aber auch nur in dieser Programmschrift, am meisten dadurch: Schon hundert Jahre vor Kopernikus (†1543) hat er die „kopernikanische Wende“ von der Erde als dem in sich ruhenden Weltmittelpunkt, also vom geozentrischen Weltbild, zur Heliozentrik nicht nur vorbereitet, sondern auch gleich schon bis zur Relativität der gesamten Himmelskinematik weit überholt. Dabei dachte er zunächst (II, 11) den aristotelischen Gedanken von „einem Ewigen, das unbewegt bewegt“, indem es „zugleich Substanz und Tätigkeit ist“<sup>65</sup>, dahin weiter: „Der Mittelpunkt (*centrum*) und der Umfang (*circumferentia*) (der Welt) sind Gott... Die Erde, die mithin nicht das Zentrum sein kann, kann auch nicht ohne Bewegung sein“<sup>66</sup>. „Außerdem gibt es am Himmel keine unbeweglichen, fixen Pole. Vielmehr muß jeder Teil des Himmels sich bewegen“<sup>67</sup>, usw.

Im 12. Kapitel zieht Nikolaus vor allem diese weiteren Schlußfolgerungen: „An das soeben Gesagte haben die Alten noch nicht gerührt, weil es ihnen noch an der Weisheit des Nichtwissens fehlte. Für uns steht nunmehr fest, daß diese Erde sich wahrhaftig bewegt, obwohl es uns nicht so scheint. Denn Bewegung nehmen wir nur durch Vergleich mit etwas Feststehendem wahr“<sup>68</sup>. „Die Erde ist auch nicht genau kugelförmig..., und ihre Bewegung könnte vollkommener (kreisförmiger) sein“<sup>69</sup>.

<sup>64</sup> *De docta ign.* II, 11: h I, S. 99, Z. 15f.

<sup>65</sup> *Metaph.* XI, c. 7 (1072 a); vgl. auch die von Nikolaus schon vor der Niederschrift von *De docta ign.* (im heutigen Cod. Harl. 3487, Fol. 97<sup>va</sup>) angemerkte Stelle aus *De caelo* B 12. Dort sagt Aristoteles schon von den italischen Pythagoreern (Übers. des JOH. V. CREMONA): Dicunt, quod terra una est ex stellis, quod ipsa movetur (super medio, et incedit incessu circulari); Näheres: MFCG 12 (1977) 32f. u. 35f.

<sup>66</sup> *De docta ign.* II, 11: h I, S. 100, Z. 12-14.

<sup>67</sup> EBD. S. 101, Z. 12-16.

<sup>68</sup> EBD. S. 103, Z. 12-15.

<sup>69</sup> EBD. S. 104, Z. 4-17.

Jahrhunderte dauerte es, bis die moderne Naturwissenschaft all dies auf dem Wege der empirischen Forschung einholte<sup>70</sup>. Daß Cusanus (ohne daß bei ihm selbst Beobachtungen nachweisbar wären) von seiner Überzeugung der Allgegenwart und Allwirksamkeit Gottes in Seiner Schöpfung her die genannten neuen Erkenntnisse nicht nur intuitiv konzipierte, sondern auch von deren Gültigkeit überzeugt war, verbürgt die auch sein Weltbild mitbestimmende frappierende Tragweite seiner „Weisheit des Nichtwissens“. Was das

#### IV. Thema: Der Mensch als die Vollendung der Schöpfung

angeht, so mag man in *De docta ignorantia*, vor allem im II. Buch, dessen kompakte Behandlung vermissen. In den beiden folgenden Jahren hat Nikolaus diese in *De coniecturis* nachgeholt. Auf den Menschen als das Subjekt seines gesamten philosophischen Denkens hat er aber auch schon in den beiden ersten Büchern *De docta ignorantia* bald mehr, bald minder reflektiert. Er sprach ja sogar schon im Widmungsbrief von dem Naturverlangen der menschlichen Einsicht (*intellectus*), „sich im Bemühen um die Wahrheit zu vollenden“<sup>71</sup>. Und zum Abschluß des II. Buches läßt er alle Schöpfungswerke dem Menschen, der sie „in der Weisheit des Nichtwissens“ nach ihrem Wesen und Wozu befragt, antworten: „Nur Der, der uns gemacht hat, weiß das Was und Wie und Wozu. Wenn du von uns etwas zu wissen verlangst, so suche dieses in unserem Sinngrund und unserer Ursache!“<sup>72</sup> Der Mensch ist mithin sowohl durch seinen Wissensdurst, wenn er tief geht, wie durch alles in der Schöpfung auf Gott verwiesen oder Gott zugewandt (*conversus*): „mit dem höchsten Verlangen seines Suchens“<sup>73</sup>.

In den drei ersten Kapiteln der Christologie im III. Buch *De docta ignorantia*<sup>74</sup> entwickelte Nikolaus so dann auch schon einen straffen Gedankenaufbau, in dem, kurz gesagt, die Vollendung der Gesamtschöpfung im Menschen sozusagen das Sprungbrett für diese hypothetischen Schlüsse bildet: Wenn die Stufenfolge der Gattungen und Arten in der Welt ihre sinnvolle Zusammenfassung und Einung finden soll, so ist dies nur im Menschen möglich. Soll aber auch der Mensch seine höchste Voll-

<sup>70</sup> Vgl. z. B. E. J. DIJKSTERHUIS, *Die Mechanisierung des Weltbildes* (Berlin/Göttingen/Heidelberg 1956) 248-549.

<sup>71</sup> *De docta ign. Widmung*: h I, S. 1, Z. 15-S. 2, Z. 4.

<sup>72</sup> EBD. II, 13: h I, S. 113, Z. 19-28.

<sup>73</sup> EBD. S. 114, Z. 4f.

<sup>74</sup> EBD. S. 119-129.

endung und Erfüllung erlangen, dann nur auf die Weise und nur auf dem Wege, daß Gott (und näherhin Gottes Sohn) eine konkrete Menschenatur in eine höchstinnige Gemeinschaft mit Sich, nämlich in personale Einung mit dem Sohne aufnimmt und in dieser vollendet. Die Einzelschritte und die exakte Aufeinanderfolge sowie die innere Logik dieser „Hinführung (*manuductio*) zu Christus“ sind in meiner *Christologie des Nikolaus von Kues*<sup>75</sup> detailliert dargestellt.

Den logischen Faktor, der den gesamten Aufstieg vom Sinnenfälligen bis zur *Unio hypostatica* begründet und beflügelt, kann man das cusanische „Maximitätsprinzip“<sup>76</sup> nennen. Dieses ist zunächst eine gesamtkosmische Regel, zu der Cusanus bei der Betrachtung des Stufenaufbaus im Universum gelangt ist. Nach ihr kann ein Individuum irgendeiner Art, z.B. ein Sinnenwesen (*animal*), auch als solches nur dann und nur dadurch seine höchstmögliche Verwirklichung erlangen, daß es zugleich mehr ist als nur ein Individuum seiner Art, nämlich ein Mensch. Im III. Buch *De docta ignorantia* hat Nikolaus diese Grundregel dahin extrapoliert, daß die gesamte Menschheit nur dadurch die höchste Sinnerfüllung ihres Lebens und höchsten Strebens erlangen kann, daß ein Mensch in die Person-Einung mit dem Sohne Gottes aufgenommen wird und kraft dieser Einung auch allen anderen die ersehnte unmittelbare Gemeinschaft mit dem Dreieinen Gott vermittelt.

Den Sinn und Grund dafür, daß diese hypostatische Einung nicht etwa mit einem Engel oder mit einem Tier erfolgt ist, sieht Nikolaus darin, daß der Mensch die „mittlere Natur“, die „verbindende Mitte“ zwischen allen Geschöpfen in der Welt ist. Die menschliche Natur faßt nämlich alle anderen Seinsarten im Universum von den sinnenfälligen bis zu den geistigen zusammen (*complicat*). „Steigt sie also mit ihrem Wesensbestand zur Einung mit der (absoluten) Größtheit (in Gott) empor, so ergibt sich, daß in ihr alle Naturen und das ganze Universum ihrer ganzen Möglichkeit nach zur höchsten Stufe gelangt sind“<sup>77</sup>. Nur im Menschen ist die Gesamtschöpfung so repräsentiert<sup>78</sup>, daß er schon „von den Alten sinnvoll als ‚Mikrokosmos‘ oder ‚Welt im kleinen‘ bezeichnet wurde“<sup>79</sup>.

Mit diesem Zugang spricht Nikolaus jeden ernsthaft über den Sinn von Welt und Mensch Nachdenkenden an, um von vornherein klarzu-

<sup>75</sup> *Die Christologie* 143-192.

<sup>76</sup> S. EBD. 150f.; neuerdings auch: *Streifzüge* (s. Anm. 21) 358ff. u. 365f.

<sup>77</sup> *De docta ign.* III, 3: h I, S. 126, Z. 25-28.

<sup>78</sup> Vgl. R. HAUBST, *Vom Sinn der Menschwerdung. Cur Deus homo* (München 1969) 146-151.

<sup>79</sup> *De docta ign.* III, 3: h I, 127, Z.1-3.

stellen: Die Menschwerdung (des Sohnes) Gottes entspricht nicht nur einem subjektiven Verlangen von irgendwelchen Menschen. In ihr hat Gott vielmehr das Ziel erschlossen, auf das hin Er auch schon von Grund auf die Welt und den Menschen erschaffen hat<sup>80</sup>.

Nach dieser existential-philosophischen „Hinführung“ rollt Nikolaus in *De docta ignorantia* mit der gesamten christlichen Glaubens-Überlieferung die einzigartige Vollendung in Christus auch offenbarungstheologisch so auf, daß er diese schon von vornherein in den Sinn der Menschwerdung zur Erlösung und Heiligung der Menschheit mit hineinnimmt. Von der Schulchristologie seiner Zeit und auch noch der folgenden Jahrhunderte, der es oft nur auf irgendeine menschliche Individualität, in die der Logos sich inkarnierte, anzukommen schien, sticht diese „Maximität“ des Menschseins Christi sehr vorteilhaft, und für uns heute „neue Wege“ weisend, ab.

## V. Jesus Christus als der Erlöser und Vollender der Menschheit

Ähnlich wie in den drei ersten Kapiteln *De docta ign.* III schickte Cusanus auch noch im Jahre 1459 in seinem Traktat *De aequalitate* - der mit dem Motto „*Vita erat lux hominum*“ beginnt und mit dem zentralen Glaubensgeheimnis „*Verbum caro factum est*“ schließt - „*ad exercitationem intellectus*“, wie er sagt, also zur Einübung des geistigen Denk- und Sehvermögens, der bibeltheologischen Erhebung des Dogmas aus der Schrift philosophische Vorüberlegungen<sup>81</sup> voraus.

In *De docta ignorantia* erklärt er anschließend (III, 4), daß durch die dortigen Vorüberlegungen der im Neuen Testament bezeugte Glaube an Christus als „den Erstgeborenen der ganzen Schöpfung“ ebenso wie der an Sein Gott- und Mensch-Sein gegen Bedenken oder Einwände gesichert sei (*indubia nunc fide*)<sup>82</sup>. Als Analogie dafür zieht er die Vollendung des sinnlichen Erkennens beim Menschen durch dessen geistige Einsicht heran<sup>83</sup>. Sodann meditiert Nikolaus (in Kap. 5-10) die Geheimnisse des Lebens Jesu und deren Heilsbedeutung für uns: von Seiner „Empfängnis durch den Heiligen Geist und Seiner Geburt aus Maria der Jungfrau“ bis zu Seiner Auferstehung und Himmelfahrt (7 u. 8) und Seinem „Gericht über die Lebenden und Toten“ (9 u. 10). Dabei folgt er dem „Apostolischen Glaubensbekenntnis“.

<sup>80</sup> Näheres dazu: *Die Christologie* 166-191; *Vom Sinn der Menschwerdung* 97-164.

<sup>81</sup> In der bevorstehenden Edition von *De aequalitate* (in h X/1): N. 5-21.

<sup>82</sup> *De docta ign.* III, 4: h I, S. 129, Z. 16-22.

<sup>83</sup> EBD. S. 131, Z. 14 - S. 132, Z. 27.

Auf einer Pastoralssynode zu Brixen leitete der Kardinal später (am 2. Mai 1457) auf die Frage: „Wie müssen wir Christus verkünden, damit man Ihn auch erkennt?“ den Klerus zu möglichst volkstümlichen und bibelnahen Christus-Predigten an: „Wir sagen dem Volke, wie Christus kam, von der Jungfrau geboren, welche Wunder Er wirkte, was Er lehrte und verhieß, wie Er starb, um dadurch von der Wahrheit Zeugnis zu geben. Predigt, wie Er von den Toten auferstand, wie Er nach seiner Auferstehung erschien, und wie die, denen Er erschien, den Heiligen Geist empfangen!“<sup>84</sup>

In *De docta ignorantia* nahm Nikolaus im Zuge seiner dort soeben zum Durchbruch gekommenen philosophisch-theologischen Reflexion auch schon viel von seiner menschlichen Selbsterfahrung in seine hochspekulative Erklärung der genannten Glaubensartikel mit hinein. In dem Kapitel (6) „*De mysterio mortis Jesu Christi*“ erklärt er die einzigartige Heilsbedeutung des Wirkens Christi von der „Größtheit Seiner menschlichen Natur“ her besonders nachdrücklich so: „In Christus ist die menschliche Natur durch die Einung zum höchsten Können (*potentia*) erhoben und von der Last der Begierden nach Zeitlichem befreit“<sup>85</sup>.

„Daher konnte die Menschheit (*humanitas*) in Christus Jesus alle Verfehlungen aller Menschen gutmachen. Denn da sie höchstvollkommen ist, umfaßt sie alles, was im Bereich der Spezies Mensch sein kann. So hat Er mit jedem Menschen eine solche Seins-Gleichheit, daß er (sogar) weit mehr als der Bruder und der engste Freund mit einem jeden verbunden (solidarisch) ist. Aus der Größtheit der menschlichen Natur folgt nämlich, daß Christus in jedem Menschen, der Ihm in (durch Liebe) geformtem Glauben anhängt, unter Wahrung der numerischen Verschiedenheit eben dieser Mensch ist“. So „ist wahr, was Er selbst sagte: ‚Was immer ihr einem Geringsten der Meinen getan habt, das habt ihr mir getan‘; und umgekehrt: Was immer Jesus durch Sein Leiden verdient hat, haben die verdient, die mit Ihm eins sind“<sup>86</sup>. Daher sind die ‚in Ihm‘ beschnittenen, in Ihm getauften, ‚in Ihm‘ durch die Auferstehung neu belebten Gläubigen: ‚in Ihm‘ Gott geeint und verherrlicht. Unsere Rechtfertigung kommt mithin nicht von uns, sondern aus Christus“<sup>87</sup>.

Diese soteriologische Christozentrik, die in der „hypostatischen Einung“ und der aus dieser resultierenden „Größtheit“ der menschlichen Natur Jesu gründet, hielt Nikolaus bis zum „Gericht über die Lebenden

<sup>84</sup> *Sermo CCLXXX* (277): Vat. lat. 1245, Fol. 263<sup>v</sup>b-264<sup>ra</sup>.

<sup>85</sup> *De docta ign.* III, 6: h I, S. 137, Z. 20-22.

<sup>86</sup> EBD. S. 138, Z. 3-12.

<sup>87</sup> EBD. Z. 14-17.

und Toten“ konsequent durch<sup>88</sup>. Von dieser intensiven Christusbezogenheit sind auch die zwei letzten Kapitel des III. Buches mit den Überschriften „*Mysteria fidei*“ und „*De ecclesia*“ geprägt. Ja, für die Spiritualität des christlichen Lebens erreicht diese sogar erst hier diese Höhepunkte:

„Die größten und tiefsten Geheimnisse Gottes werden, obwohl den Weisen verborgen, den in dieser Welt Wandelnden, den Kleinen und Demütigen im Glauben (an) Jesu(s) geoffenbart; denn Jesus ist Der, in dem ‚alle Schätze an Weisheit und Wissen verborgen sind‘ (Mt 11, 25)<sup>89</sup>. „Als Christgläubige werden wir mithin in der Weisheit des Nichtwissens zu dem Berg geführt, der Christus ist. Ihn mit unserer Natur als Sinneswesen zu berühren, sind wir gehindert; und wenn wir Ihn mit dem Auge der Einsicht anzublicken suchen, treffen wir auf Finsternis (*in caliginem*), jedoch in dem Wissen, daß innerhalb der Finsternis der Berg ist, auf dem allein es den an Einsicht Starken zu wohnen gefällt<sup>90</sup>. Darauf wird das Bild des Berges erklärt: Der himmlische Christus ist der Mittler und das Ziel der Gemeinschaft in Glaube, Hoffnung und Liebe mit Gott und untereinander<sup>91</sup>.

In dem Kapitel „*De ecclesia*“ führt Nikolaus dies weiter aus: „Die Wahrheit unseres Glaubens kann, solange wir hier pilgern, nur im Geiste Christi Bestand haben. Unter den Gläubigen bleibt dabei eine Ordnung der Art, daß die Verschiedenheit ‚in‘ dem einen Jesus in Eintracht (*concordantia*) ist. Auch wenn wir von dieser Streitenden Kirche getrennt werden, bei der Auferstehung, werden wir nicht anders als ‚in Christus‘ auferstehen können, auf daß so auch die eine Kirche der Triumphierenden existiert... So wird unser Gott durch Seinen Sohn ‚alles in allem sein‘ (1 Kor 15, 28), und ein jeder ‚im Sohn‘ und ‚durch Ihn‘ ‚mit‘ Gott und ‚mit‘ allen, so daß die Freude ohne jeden Neid und Mangel vollkommen ist<sup>92</sup>.

So führt das III. Buch sowohl über die zu Nikaia eingeschlagene ontologische Terminologie der „einen Person (Christi) in den beiden Naturen“<sup>93</sup> wie über die übliche Betrachtung der Heilsbedeutung der „Geheimnisse des Lebens Jesu“ hinaus, modern gesagt, zu einer *Communio-Christologie*, die das Heilswirken Gottes in Christus ins Zentrum

<sup>88</sup> EBD. III, 10: h I, S. 149, Z. 9-S. 151, Z. 23.

<sup>89</sup> EBD. III, 11: h I, S. 152, Z. 19-22.

<sup>90</sup> EBD. S. 153, Z. 8-12.

<sup>91</sup> Vgl. KL. REINHARDT, *Christus, die „absolute Mitte“, als der Mittler zur Gotteskindschaft*, in: MFCG 18 (1989) 196-226.

<sup>92</sup> *De docta ign.* III, 12: h I, S. 158, Z. 24-29 u. S. 159, Z. 10-12.

<sup>93</sup> ES<sup>32</sup>, N. 301.

der ganzen christlichen Spiritualität in Glaube, Hoffnung und Liebe und der Gemeinschaft der Gläubigen in der Kirche rückt.

Fragen wir nun abschließend nach dem „Neuen“ in dieser cusanischen Christologie, so möchte ich an erster Stelle darauf hinweisen, daß Cusanus den „zukunftsfrächtigen Postulaten“, die K. Rahner 1954 unter dem Titel *Probleme der Christologie von heute* veröffentlicht hat<sup>94</sup>, sogar schon vorausgeht. Rahner deutet dort die personale Einheit des Göttlichen und Menschlichen in Jesus Christus näherhin so, daß sie „den einmaligen Höhepunkt eines Schöpfer-Geschöpf-Verhältnisses“ bildet. Seine diesbezüglichen „Postulate“ hat NvK mit seiner Konzeption von Jesus Christus als dem „zugleich absolut und kontrakt (geschöpflich-menschlichen) Größten“ schon in mehrfacher Hinsicht überboten<sup>95</sup>.

Ähnliches gilt von der „Christologie von unten“, die besonders in den letzten fünfzig Jahren, vor allem gegenüber dem Neuthomismus, nach dem die Gottheit sogar auch das menschliche Sein Jesu ersetzt haben sollte, eine radikale Neubesinnung auf die ungeschmälerte Wirklichkeit des Menschlichen in Jesus mit sich gebracht hat<sup>96</sup>. Cusanus hat, wie wir sahen, in *De docta ignorantia* III beim Menschsein Jesus auch dessen höchstmögliche Vollendung durch die Einung betont. Er verfiel dabei auch nicht der gegenteiligen Einseitigkeit mancher „Moderner“, Gott selbst bei der Inkarnation irgendwelche „Veränderung“ zuzuschreiben oder das Personsein Jesu ins Menschliche zu reduzieren. Er glaubt und denkt vielmehr konsequent zugleich „von oben“ und „von unten“. Er versteht auch das „Sein“ Gottes nie starr, sondern von Grund auf als mit Seiner Selbstbewegung in Leben, Erkennen und liebender Zuwendung identisch. Neuestens erkennt deshalb auch P. Schoonenberg es dankbar an, daß Cusanus ihm seine Schwierigkeiten lösen hilft<sup>97</sup>.

In *De docta ignorantia* III hat sich Cusanus übrigens so sehr auf den ontischen und soteriologischen Primat Christi konzentriert, daß er dem damals offenen Streit zwischen Papst und Konzil nicht einmal einen Seitenblick widmete. Aus der *heutigen ökumenischen Sicht* mag das ein Grund mehr sein zu der „ehrfürchtigen“ Frage, mit der vor 20 Jahren der evangelische Theologe Rainer Rörich hier in Kues sein Symposium-Refe-

<sup>94</sup> So in: *Schriften* I (1954) 169-222.

<sup>95</sup> Näheres: R. HAUBST, *NvK und die heutige Christologie*, in: FS f. Bischof A. Stohr (Mainz 1960) 165-175; *Streifzüge* 357-367.

<sup>96</sup> Vgl. *Probleme der jüngsten Christologie*, in: ThRv (1956) 145-162.

<sup>97</sup> Näheres zu all dem: A. KAISER, *Der christologische Neuanatz „von unten“ bei Piet Schoonenberg und dessen Weiterführung in der Sicht des Nikolaus von Kues*, in: BCG XI. Siehe auch P. SCHOONENBERG, *Der Christus von oben und die Christologie von unten*: TThZ 99 (1990) 95-124.

rat schloß: „Wer würde sich besser zum Heiligen und Schutzpatron der Ökumene eignen als Nikolaus von Kues?“<sup>98</sup>

C) Die weiteren Schritte in *De coniecturis* zu Ausbau und Ausreife des Neuen in *De docta ignorantia*<sup>99</sup>

Das *Complevi in Cusza* zum literarischen Abschluß dieser Schrift besagte für Nikolaus keineswegs etwa auch die abschließende Fixierung des Neuen, das er sagen wollte, in einem philosophisch-theologischen System von abstrakten Lehrsätzen. Gerade ein solcher „letzter Schluß“ der Weisheit hätte ja im Widerspruch zu seinem dortigen Programm das Begriffsvermögen der Ratio nach wie vor über das gesamte Wirklichkeitserfassen des menschlichen Wahrheitssuchens dominieren lassen, um die Wahrheit selbst endgültig in den Be-Griff zu bekommen. Gerade dagegen betont das Leitwort „Weisheit des Nichtwissens“: Die gesamte Wirklichkeitserkenntnis (*speculatio*) des irdischen Menschen bleibt in Bild und Gleichnis, in der Analogie. Denn sie ist eine vielgestaltige „Bewegung des Geistes (*motus mentis*)“ von den Eindrücken, „daß da etwas ist (vom *quia est*)“, auf das „Was ist (*quid est*)“ hin; und weil dieses „Was ist“ über das „Daß (etwas) ist“ unendlich hinausgeht, kommt diese Bewegung (in dieser Welt) nie zum Stillstand<sup>100</sup>.

Im Zuge dieser Gesamt-Perspektive sei im folgenden auf solche Impulse hingewiesen, die im Rahmen der cusanischen Grundkonzeption schon bald nach *De docta ignorantia* zu beachtlichen Weiterentwicklungen führten.

Dies gilt vor allem von den sieben Textstellen<sup>101</sup>, an denen NvK selbst schon in *De docta ignorantia* solches ankündigte, auf das er in *De coniecturis* näher eingehen wollte. R. Klibansky hat die besagten sieben Ankündigungen, wie J. Koch sagt, schon bei der Edition von *De docta ignorantia* „an dem Text von *De coniecturis* ‚verifiziert““. Als der spätere Herausgeber dieses Werkes bemerkte J. Koch jedoch schon i. J. 1953 dazu

<sup>98</sup> MFCG 9 (1971) 136.

<sup>99</sup> Der folgende Text gehörte nicht mehr zum Symposion-Referat, war aber schon eingeplant.

<sup>100</sup> So Nik. *De theol. compl.* 2: p II/2, 93<sup>r</sup>, Z. 33-35 (vor dem 14. Sept. 1453).

<sup>101</sup> *De doct. ign.* II, 1: h I, S. 63, Z. 21; II, 6: S. 79, Z. 7; S. 80, Z. 25; II, 8: S. 89, Z. 25; II, 9: S. 96, Z. 10; III, 1: S. 121, Z. 17; S. 122, Z. 14.

kritisch: „Prüft man diese Verifizierungen nach, so stimmt keine einzige“<sup>102</sup>.

Dieses hart klingende Urteil trifft indes weniger die Hinweise von R. Klibansky als die gedankliche und sprachliche Weiterentwicklung, die bei Cusanus selbst bis zum Abschluß von *De coniecturis* (1443?) „in nicht geringem Nachdenken“ (so im Prolog) vor sich gegangen ist.

Durchgehend sei hier auch dies unterstrichen: Keine der sieben Ankündigungen betrifft die im I. und im III. Buche *De docta ignorantia* dargestellten Grundzüge der Gotteslehre und der Christologie; allesamt gelten sie vielmehr einem profilierten Verständnis der alles Geschaffene, das Geistige wie das Materielle, umfassenden Struktur des Universums. Das läßt vermuten, daß Nikolaus bei der Erstellung seines Manuskripts für *De docta ignorantia* seine Hinweise auf die für *De coniecturis* vorgesehenen Weiterführungen erst nach der in sich kompakteren Darstellung seiner theologischen Metaphysik (im Buch I) und christologischen Heilslehre (im Buch III) in die zwischen beiden vermittelnde Konzeption der Gesamt-Schöpfung (Buch II) jeweils dort eingefügt hat, wo er noch die Notwendigkeit weiterer Überlegungen und Unterscheidungen verspürte, die den dynamisch-ganzheitlichen Aufbau des Universums betrafen. Nun dazu Näheres:

I. Das eklatanteste Beispiel für die tiefgreifende Neukonzeption, die zwischendurch vor sich ging, besteht darin, daß Nikolaus die „drei Einheiten“, aus deren stufenweisem „Abstieg“ von der „absoluten Einheit“ Gottes das Universum resultiere<sup>103</sup>, in *De coniecturis*<sup>104</sup> schließlich von Grund auf anders - und realontologisch viel einfacher - verstand, als seine „Voranzeige“ erwarten ließ. In *De docta ignorantia* ging er ja (vorerst) von der an Aristoteles und Boethius<sup>105</sup> orientierten primär-logischen Unterscheidung von zehn Prädikamenten sowie (innerhalb des Oberbegriffes der Substanz) der Gattungen und innerhalb derer der Wesensarten (*species*) aus<sup>106</sup>. In *De coniecturis* sind die innerweltlichen Verschiedenhei-

<sup>102</sup> J. KOCH, *Die Ars coniecturalis des NvK*, in: Arbeitsgemeinschaft der Forschung des Landes Nordrhein-Westf., Geisteswissenschaften. H. 16 (1953) 10. Die Unterschiede zwischen der ursprünglichen Konzeption des NvK und deren späterer Ausführung hebt J. KOCH S. 31-35 hervor. In der Edition von *De coniecturis* (h III, 1972) finde ich die „Stellennachweise“ von R. Klibansky überhaupt nicht erwähnt.

<sup>103</sup> So *De docta ign.* II, 6: h I, S. 79, bes. Z. 19f.

<sup>104</sup> *De coni.* I, 4-8.

<sup>105</sup> Die ARISTOTELES zugeschriebenen κατηγορίαι sind schwerlich echt, aber oft kommentiert; zu BOETHIUS s. insbes. die beiden Rezensionen seines Kommentars zur Isagogé des Porphyrios: CSEL 48 (1906).

<sup>106</sup> In *De mente* 11 (h V, N. 135) erklärt Nikolaus ausdrücklich, daß die mens die decem genera generalissima schaffe.

ten und Korrelationen von intellektueller Geistigkeit (*intellectus*), sinnenfälliger Körperlichkeit und der im Menschen zwischen beiden noetisch vermittelnden Seele an deren Stelle getreten.

Doch wie kam es zu diesem Wechsel? Kurz gesagt: Ein neuer Schub von neuplatonischer Tradition hat Nikolaus zur Übernahme des neuen Paradigmas inspiriert. Und der Anstoß dazu ging diesmal weder von Augustinus noch von Ps.-Dionysius, sondern von Proklos aus. J. Koch erklärte in seiner ersten großen Untersuchung v. J. 1953 freilich noch, daß er „bisher ‚die neue Quelle‘ nicht kenne. Cusanus selbst verrät sie uns nicht“<sup>107</sup>. Nach dem Studium der von Nikolaus selbst in dem heutigen Cod. Straßburg 84 aufgezeichneten Exzerpte aus einer Proklos-Übersetzung, die ich nach wie vor Ambrosius Traversari zuschreibe<sup>108</sup>, konzidierte Koch jedoch: „Wie die Exzerpte in der Straßburger Hs. zeigen, dürfte NvK zur Beschreibung dieses neuen Weges durch die Lektüre einiger Kapitel aus des Proklos *Theologia Platonis* ... angeregt worden sein ... Im gleichen Zusammenhang fand er auch die Unterscheidung der vier Einheiten, und den wichtigen Satz: ‚Jede Einheit ist der ihr entsprechenden Vielheit vorgeordnet‘“<sup>109</sup>.

Sehen wir uns daraufhin den Cusanus vorliegenden Text der *Theologia Platonis* etwas näher an:

„Platon“, so erklärt Proklos, „bestreitet, daß es innerhalb des Körperlichen Prinzipien geben könne. Denn alles Teilbare und (im Raum) Unterscheidbare kann sich weder selbst hervorbringen noch sich selbst erhalten. Es hat vielmehr das Sein, das Wirken und Erleiden durch die Seele und deren Bewegungskräfte. Diese (die Seele) ist zwar älter als das Körperliche, sie hängt indes vom *Nous* ab... Der *Nous* ist (mithin) die Ursache und der Erzeuger der Seelen und der Körperdinge“. Darüber hinaus nahm Platon nach Proklos „ein (noch) verborgeneres Prinzip“ an, das „von allem partizipiert werde, ein Prinzip (also), das (auch) dem *Nous* vorausgehe (*antiquius*), nämlich die Einung (*unio*)“. Proklos faßt zusammen: „So nahm er (Platon) drei Einheiten über dem Körperlichen an; und von diesen leitete er die entsprechenden ‚Zahlen‘ her: die einende, die intellektuale und die der Seele. Jede Einheit geht nämlich der Vielheit, der sie zugeordnet ist, voraus. Sie verbindet aber den Leib mit der Seele, die Seele mit den intellektualen Spezies und diese mit den ‚Einheiten‘ der seienden Dinge. Alle aber wendet sie zu der einen unteilbaren Einheit zurück...“<sup>110</sup>.

<sup>107</sup> Die *Ars coniecturalis* S. 35.

<sup>108</sup> S. Die Thomas- und Proklosexzerpte des „Nicolaus Treverensis“ in *Codicillus Straßburg* 84, in: MFCG 1 (1961, 2. verb. Aufl. 1968) 17-51, näherhin 40-51.

<sup>109</sup> J. KOCH, *NvK u. Meister Eckhart*, in: MFCG 4 (1964) 165.

<sup>110</sup> *Platonis Theologia*, Buch I, Kap. 3. Den lat. Text s. MFCG 1, S. 34, Z. 1-20, die dt. Übers. S. 36f. Den in der lat. Übersetzung gekürzt wiedergegebenen griech. Text (mit französ. Übersetzung) edierten H. D. SAFFREY u. L. G. WESTERINK in: *Theol. Platonicienne* I (Paris 1968), S. 13, Z. 8 - S. 15, Z. 14.

Vergleichen wir damit die fünf Kapitel (I, 4-8), die NvK in *De coniecturis* den „vier Einheiten“ gewidmet hat, so fällt freilich die Abweichung auf, daß er auch den *Körper* als (*vierte* oder *letzte*) *Einheit* bezeichnet. Dazu erklärt er jedoch eigens, daß die zur Raumerfüllung „entfaltete“ Körperlichkeit „nichts weiteres in sich einfalte“<sup>111</sup>. Zur Erläuterung der mißverständlichen Aussage, daß „das Prinzip von allem partizipiert“ werde, ließ er ein eigenes Kapitel (I, 11) mit der Anweisung folgen: „Verstehe die Einheit zugleich als nicht-teilnehmbar und teilnehmbar! Die Einheit ihrer genauen Einfachheit ist nämlich nicht-teilnehmbar“<sup>112</sup>.

Die absolute Einheit - als Urgrund allen Seins, Lebens und Erkennens in der Welt - ist demgemäß als von daher erkennbar zu denken, daß alles im Universum an ihr auf je seine Weise ‚partizipiere‘. Das Denkmodell dieser ‚Teilhabe‘ wird jedoch in demselben Atemzuge dialektisch dadurch als nur begrenzt (oder nur vordergründig) gültig erklärt, daß die (unendliche) Einheit Gottes ‚in ihrer genauen Einfachheit impartizipabel‘, also mit ihrem Ansich in nichts ‚Anderem‘ erschöpfend darstellbar ist“<sup>113</sup>.

Durch diese Präzisierung erwies sich Nikolaus freilich nicht nur an Proklos, sondern vor allem an der Schrift „Von den göttlichen Namen“ des Dionysius Areopagita<sup>114</sup> orientiert.

II. Das größere, zweite Exzerpt aus der *Theologia Platonis*<sup>115</sup> lenkt von den Dingen in der Gegenstands-Welt in die Selbsterfahrung des Menschen zurück, und zwar mit dem Ziel, daß die menschliche „Seele“ die ganze Skala ihrer Erkenntnisstufen, vom Sinnenfälligen bis zum geistigen Schauen, zugleich mit der ganzen Welt auf das in sich unbekannte Höchste hin transzendiere.

Dabei knüpft Proklos an ein Diktum im (ps.-)platonischen Dialog Alkibiades an, nach dem „die in sich selbst zurückgezogene Seele (*anima in sese contracta*) alles andere schauen werde, auch Gott selbst. Indem sie nämlich auf ihre Einung, auf das Zentrum ihres gesamten Lebens hinblickt und die Vielfalt und Mannigfaltigkeit der Kräfte, die in ihr sind, abstreift, steigt sie zum höchsten Ausblick über die seienden Dinge empor“. Im

<sup>111</sup> *De coni.* I, 4, N. 14, Z. 5f.; vgl. Kap. 9, N. 42.

<sup>112</sup> *De coni.* II, 6, N. 98, Z. 4-6. Näheres dazu s. bei R. HAUBST, *Alte Fragen und neue Wege des Denkens*, in: FS. f. J. Stallmach (Bonn 1977) 12-22; *Streifzüge* 243-254.

<sup>113</sup> R. HAUBST, a. a. O. S. 12 bzw. 243f.

<sup>114</sup> *De div. nom.*, Kap. 2, 11 u. 12; vgl. *Streifzüge* 245 Anm. 11. Ergänzend ist hier vor allem auf die sieben Marginalien hinzuweisen, die Nikolaus später zum Parmenides-Kommentar des Proklos in Cod. Cus. 186 eintrug; s. MFCG 1, S. 31f. Zu anderen, mittelalterlichen Autoren vgl. auch S. 44f. Die Unterscheidung von *vita vegetativa, sensibile* und *intellectuale* findet sich z. B. auch schon bei AUGUSTINUS, *De quantitate animae*, in: CSEL 89, N. 70-76.

<sup>115</sup> Buch I, Kap. 3. Den lat. Text s. MFCG 1, S. 34, Z. 22 - S. 35, Z. 30 (das hier folg. Zitat reicht bis Z. 16); die dt. Übersetzung: S. 37-39; den griech./französischen Paraleltext: SAFFREY-WESTERINK, *Theol. Platonicienne* I (Paris 1968), S. 15, Z. 17-S. 16, Z. 16.

Hinblick auf Erfahrungen bei Einweihungsriten in Mysterienreligionen, die auf eine „Teilnahme“ an der sich enthüllenden Gottheit hinauslaufen, fährt Proklos fort: „Wenn die Seele auf Dinge, die unter ihr sind, hinblickt, nimmt sie Schatten und Abbilder der realen Dinge wahr. Indem sie zu sich selbst zurückkehrt (*Dum ad se ipsam revertitur*), faßt (bekommt) sie ihr eigenes Wesen und ihre Denkinhalte (*rationes*) in den Blick. Dies jedoch in der Reihenfolge, daß sie beim ersten Hinschauen sozusagen nur sich selbst erblickt, daß sich (aber) ihre Selbsterkenntnis ausweitet und in sich die Einsicht und Ordnung des Seienden vorfindet und dann nach dem Eintritt in ihr Innerstes (*ingressa sui interiora*)<sup>116</sup> und gleichsam ins Heiligtum, das Geschlecht der Götter und die Einheiten des Seienden erforscht und betrachtet ...“ So Proklos.

Cusanus hat in der Perspektive des „Ineinsfalls der Gegensätze“ (mit Augustinus) die Vielheit des Göttlichen, die Proklos weiter gelten ließ, auf die absolute Einheit des Einen (und Dreieinen) Gottes hin im Lichte des christlichen Glaubens überstiegen. Auch diesen Überstieg sieht Cusanus durch die Einkehr (oder Rückkehr) des Geistes in sich selbst bedingt und vermittelt. Dazu mag ihn (auch schon vor der Kenntnis des Proklos-Exzerptes) Augustinus<sup>117</sup> inspiriert haben.

Doch vergleichen wir damit aus dem Weihnachten 1444 zu Mainz gehaltenen *Sermo XLIII* diesen Abschnitt: „Nachdem die Seele alles erforscht hat, was es auf dem ganzen Erdkreis gibt, findet sie darin doch keinen Frieden... Danach kehrt sie zu sich zurück (*ad se revertitur*)... Dann spricht sie: ‚O, Herr, ich habe kein Antlitz, das nicht auf das ausgerichtet ist, was ich (als Kosmograph) beschrieben habe, sondern auf Dich über mir‘“<sup>118</sup>. Hier stimmt vor allem das zweimalige *ad se revertitur* sprachlich genau mit der Übersetzung des zweiten Proklosexzerptes überein.

III. Von Proklos wurde Nikolaus offensichtlich auch schon in *De coniecturis* zu dem folgenden erkenntnistheoretischen Gesamt-Konzept inspiriert:

„Da der gesamten Sinnlichkeit kein Weg, weiter fortzuschreiten, offensteht, schreitet sie nach oben zurück (*sursum regreditur*). Denn wenn der Verstand (*ratio*) zur Sinnlichkeit (*sensus*) herabsteigt, kehrt die Sinnlichkeit zum Verstand zurück (*redit*). Dabei beachte auch diese Stufen der Rückkehr: Der Sinn kehrt zum Verstand zurück, der Ver-

<sup>116</sup> Vgl. AUGUSTINUS, *Conf.* VII, 10, 16: (CSEL 33, 157) Et inde admonitus redire ad memet ipsum intravi in intima mea ...

<sup>117</sup> Insbes. *De vera relig.* I c. 39, N. 72 (PL 34, 154): Noli foras ire, in te ipsum redi! In interiore homine habitat veritas; et si tuam naturam mutabilem inveneris, transcede te ipsum! ...

<sup>118</sup> *Sermo XLIII*: h XVII, N. 7, Z. 1-4 u. 10f. In N. 8, Z. 10-19 führt Nikolaus dies so weiter: Postquam enim spiritus rationalis ... perlustravit omnia universum orbem describendo et cuncta creata, et demum ad se ipsum revertitur considerans vultum decoris eius, ac quod haec sua pulchritudo habet imaginem immortalis vitae, omnia linquit ... se convertens ad splendorem vitae, ut ab illo illustretur. Et haec est filiatio.

stand zur Einsicht, die Einsicht zu Gott. Von Ihm geht der vollkommene Kreislauf aus und bei Ihm vollendet er sich<sup>119</sup>.

Mit Recht konstatiert J. Koch auch schon in der Predigt *Dies sanctificatus* von Weihnachten 1440<sup>120</sup> „eine bemerkenswerte Parallele“ zu Proklos, und zwar zu dem Satz:

„Wenn alles an der Einheit ‚teil-hat‘ (*participat*), an der die Einsicht, der Verstand und die sinnenfälligen Dinge stufenweise (*gradatim*) je anders ‚teilhaben‘, aber nicht alles an der Einsicht oder der Ratio ‚teil-hat‘, ist es klar, daß Gott auf höhere Weise (*magis*) die Einheit zukommt..., durch die alles das ist, was es ist“<sup>121</sup>.

Diese Parallelität ist keineswegs als bloßer Zufall zu betrachten. Sie ist vielmehr so zu erklären: Am 4. August 1439 drückte NvK zum wiederholten Mal sein „inständiges Verlangen“ nach der Übersetzung der *Theologia Platonis* durch Ambrosius Traversari aus, dem er für diese den griechischen Text ausgehändigt hatte<sup>122</sup>. Am 21. Okt. 1439 starb Ambrosius, der Abt des Klosters S. Maria degli Angeli zu Florenz<sup>123</sup>. Nikolaus aber hielt sich Oktober-November 1440 mehrere Wochen lang in Florenz auf<sup>124</sup>. Was liegt da näher als die Annahme, daß er dort die ausgewählten Übersetzungsfragmente erhielt?

Alles in allem bedeutet dies: Durch die schon gegen Ende 1440 erhaltenen Proklos-Exzerpte angeregt, begann Nikolaus in *De coniecturis* seine über *De docta ignorantia* hinausgehende Konzeption von dem stufenweisen Auf- und Abstieg im menschlichen Erkenntnisleben zu entwickeln.

IV. Eine außerordentlich lebendige und tiefe geistige Selbsterfahrung spricht auch schon aus dem Werk *De docta ignorantia*. Das beginnt schon im Prolog mit der Besinnung auf das Naturverlangen des menschlichen Geistes, das darauf zielt, daß „die Einsicht, deren Einsehen Sein ist, sich in der Erforschung der Wahrheit vollende“<sup>125</sup>. Danach folgt als erstes der Aufweis, daß alles Verstandesdenken durch Vergleiche vor sich geht, mit einem besonderen Akzent darauf, daß „das Unendliche als Unendliches“ sich solchem Proportionsdenken entzieht<sup>126</sup>. Die „Weisheit des Nichtwis-

<sup>119</sup> *De coni.* I, 8: h III, N. 36, Z. 1-6.

<sup>120</sup> *Sermo XXII*: h XVI, N. 11, Z. 2-8.

<sup>121</sup> J. KOCH zitiert dazu aus dem „ersten Proklos-Exzerpt“, in: MFCG 1 (1968), S. 34, Z. 9-20.

<sup>122</sup> Das Nähere s. E. MEUTHEN, *Acta Cusana* I, N. 388.

<sup>123</sup> S. z. B. in <sup>2</sup>LThK.

<sup>124</sup> S. *Acta Cusana* I, N. 433-438.

<sup>125</sup> h I, S. 2, Z. 2-4.

<sup>126</sup> EBD. S. 6, Z. 11-24.

sens“ resultiert aus dieser Erfahrung<sup>127</sup>. Diese beinhaltet indes keineswegs bloße Finsternis. In ihr und im Lichte des Glaubens wird das menschliche Einsichtsvermögen vielmehr auf die absolute Einheit Gottes, die näherhin die göttliche Dreieinigkeit ist, sowie (im III. Buch) auf das Christus-Geheimnis, in dem Gott den Menschen und mit ihm die ganze Welt vollendet, hingelenkt.

Von der für die Neuzeit kennzeichnenden „einschneidenden Veränderung der philosophischen Fragerichtung“, von „der Wendung von einer Philosophie des Seins zu einer Philosophie des Bewußtseins“ und „der Subjektivität“<sup>128</sup>, kann dann aber weit eher bei der cusanischen *Konjekturenlehre* und vollends in *De mente* die Rede sein. Doch auch dort führte dieser Durchbruch oder Vorstoß NvK keineswegs dazu, die Wirklichkeit Gottes und der Welt zu verdrängen. Ihm ging es vielmehr darum, auch den Verstand zu Gott zu erheben und alle Sphären des menschlichen Seelenlebens für die Erkenntnis der Welt als Schöpfung Gottes und, so gut wie möglich, Gottes selbst in Dienst zu nehmen.

Demgemäß ging auch „die neue Konjekturenlehre“ (als *indagandarum artium formula*)<sup>129</sup> nicht nur davon aus: „Der Ursprungsort der Konjektur(en) ist der menschliche Geist“. Sie basierte vielmehr auch gleich schon auf dem gläubigen Selbstverständnis: „Der menschliche Geist ist ein erhabenes Bild Gottes“<sup>130</sup> (*alta Dei similitudo*), das, „so gut es kann, an der Fruchtbarkeit der Schöpfer-Natur teilnimmt, indem es aus sich selbst als dem Abbild der allmächtigen (allem Form gebenden) ‚Form‘ Sinngebilde (*rationalia*), die den geschaffenen Dingen ähnlich sind, hervorgehen läßt (*exserit*)“<sup>131</sup>. Darin gipfelte die cusanische Erkenntnistheorie und Anthropologie gleicherweise.

Das Schlußkapitel (II, 16) ist als ganzes „der menschlichen Seele“ gewidmet: In dem Aufstieg und Abstieg ihrer Erkenntniskräfte bildet sich die Schöpfer-Macht und -Weisheit und das Leben Gottes selbst in entfernter Selbstdarstellung nach.

<sup>127</sup> EBD. S. 6, Z. 18-24; Kap. 3 usf.

<sup>128</sup> J. STALLMACH, *Ansätze neuzeitlichen Philosophierens bei Cusanus*, in: MFCG 8 (1970) 342.

<sup>129</sup> *De coni. Prol.*: h III, S. 3, Z. 11ff.

<sup>130</sup> Die Zitate: S. OIDE, *Über die Grundlagen der cusanischen Konjekturenlehre*, in: MFCG 8 (1970) 153.

<sup>131</sup> *De coni.* I, 1: h III, N. 5, Z. 4-7. - In *De mente* 3-11, hat der Kardinal dies i. J. 1450 am gründlichsten dargelegt; u. z. insbesondere in dieser analogia proportionalitatis (Kap. 3, N. 73, Z. 2-4): *Sicut Deus est entitas absoluta, quae est omnium entium complicatio, sic mens nostra est illius entitatis infinitae imago, quae est omnium imaginum complicatio.*

Wenn irgendwo, verleiht Nikolaus *De coni.* II, 14 auch „dem kosmisch-weiten menschlichen Selbstgefühl der Renaissance-Philosophie Ausdruck“<sup>132</sup>, indem er die Selbsteinschätzung der menschlichen Geistseele so darstellt:

„Die Kraft ihrer Einheit umspannt die Gesamtheit der Dinge und pferst diese innerhalb ihres Umkreises derart zusammen, daß nichts von allem ihrer Macht entfliehen kann. Mit den Sinnen oder mit Verstand oder Einsicht, meint der Mensch ja, ließe sich alles erreichen; und indem er sieht, wie er diese Kräfte in seiner Einheit einfaltet, kommt er zu der ‚Voraussetzung‘ (*supponit*), daß er sich an alles auf menschliche Weise heranwagen könne. Denn der Mensch ist ein Gott, aber nicht auf absolute Weise, da er Mensch ist. Somit ist er ein menschlicher Gott (*humanus est deus*)“. Der Mensch ist aber zugleich „auch Mikrokosmos oder eine menschliche Welt“. So „umfaßt der Bereich des Menschlichen Gott und die gesamte Welt mit seiner menschlichen Fassungskraft (*sua potentia*)“<sup>133</sup>, mit dem Gesamt seiner menschlichen Kräfte.

Bei dieser Darstellung menschlichen Selbstgefühls dachte Cusanus selbst nicht im geringsten daran, seine große eschatologisch-soteriologische Gesamtschau der Vollendung des Menschen in und durch Jesus Christus (im III. Buch *De docta ignorantia*) in Frage zu ziehen. In seiner „Konjekturenlehre“ wollte er vielmehr („nur“) das Selbstverständnis des Menschen innerhalb der von Gott für ihn und auf ihn hin erschaffenen Welt näher analysieren und zusammenfassend darstellen.

<sup>132</sup> Dies und das folgende Zitat übernehme ich aus MFCG 1 (1961) 50.

<sup>133</sup> *De coni.* II, 14: h III, N. 143, Z. 3-12.



# WEISHEIT UND WISSENSCHAFT IM CUBANISCHEN VERSTÄNDNIS IHRE EINHEIT UND UNTERSCHIEDENHEIT

Von Giovanni Samuella Pérez

## HAUPTREFERATE

(mit Diskussion)



# WEISHEIT UND WISSENSCHAFT IM CUSANISCHEN VERSTÄNDNIS. IHRE EINHEIT UND UNTERSCHIEDENHEIT

Von Giovanni Santinello, Padua

1. Es ist schwer, die Bedeutung des Wortes Weisheit mit einer gewissen Genauigkeit zu erklären, ihre Verschiedenheit von der Wissenschaft und doch ihre Beziehungen zur Wissenschaft zu bestimmen. Wissenschaft und Weisheit erscheinen gleich auf den ersten Seiten der *Metaphysik* des Aristoteles als ein und dasselbe: Beide betreffen die Erkenntnis der Prinzipien, der Gründe. Wissenschaft ist jedenfalls Erkenntnis der Gründe, gleich wie die Kunst und die Technik; und als solche unterscheidet sie sich von der bloß sinnlichen Erfahrung. Sie wird jedoch bis zum Niveau der Weisheit erhoben, wenn es sich um die ersten Gründe handelt. Die Unterschiedenheit zwischen Weisheit und Wissenschaft besteht also, nach Aristoteles, überhaupt im Inhalt des Wissens; und dies ist eine allgemeine Überzeugung der ganzen aristotelisch-thomistischen Tradition<sup>1</sup>.

Dem NvK dagegen ist eine etwas verschiedene Überzeugung eigen: Man soll nach NvK das Problem nicht vom Gesichtspunkt der Inhalte, sondern von dem der Erkenntnisart aus behandeln. Weisheit ist nur jenes Wissen, das aus der Art der belehrten Unwissenheit geschöpft wird. Darauf werde ich unten noch ausführlicher zu sprechen kommen.

Man weiß, daß die Sprache des Cusanus leider nicht so beständig und gleichartig ist. Hauptworte und Hauptbegriffe schwanken manchmal in ihrer Bedeutung. In unserem Falle sind wir doch sehr glücklich, weil wir von ihm zwei bedeutende Werke besitzen, die uns schon in ihrem Titel das Forschungsgebiet nur auf die Weisheit zu beschränken versprechen. Es handelt sich um die ersten zwei Bücher des *Idiota, de sapientia*, und um das späte Werk über die *Jagd nach der Weisheit*. Nur auf diese Werke möchte ich mein Referat beschränken, um eine vorläufige allgemeine Übersicht des Problems zu gewinnen.

2. Die ersten Seiten von *De sapientia* erläutern die Bedeutung der Weisheit durch eine Reihe von begrifflichen Entgegensetzungen. Entgege-

<sup>1</sup> ARISTOT., *Metaph.* I, 1, 981b28-29; *Eth. Nich.* VI, 7, 1141a17-20; THOMAS V. AQUIN, *In metaph. Aristotelis*, I, lect. 1, N. 34: *Scientia vero est conclusionis ex causis inferioribus. Sapientia vero considerat causas primas.* ALBERTUS MAGNUS, *Metaph.* I, tract. I, 11 (ed. Colon.), S. 17, Z. 23-25: *Illam scientiam quae inter ceteras magis denominatur a sapientia, maxime oportet esse circa primas causas.*

setzt sind die beiden Dialogpersonen selbst: der Redner (*orator* oder der Gelehrte, nach der Übersetzung von Menzel-Rogner und von Scharpff) und der Laie (*idiota*). Der eine beherrscht stolz die Wissenschaft dieser Welt, indem „er sich in ständig fortgesetztem Lesen abplagt, unzählige Bücher zu verschlingen“<sup>2</sup>. Der andere dagegen wird durch den Besitz „der wahren Wissenschaft zur Demut geführt“<sup>3</sup>. Der Redner spielt die Rolle jenes neuen Gelehrten, der durch die humanistische Bildung die neue Figur des Wissenschaftlers darstellen kann. Die Weisheit des Idiota dagegen ist jenen Laien eigen, die wie Petrus und Johannes in der Apostelgeschichte als „homines sine litteris et idiotae“<sup>4</sup> erschienen sind, sich aber dem Ideal der Liebe (der Paulinischen *Charitas*) ganz gewidmet haben.

Der Redner wird durch „die Meinung eines Gewährsmannes“ (*opinio auctoritatis*) geführt; und diese Meinung hat ihn - „als sei er ein von Natur freies Pferd - mittels des Halfters an eine Krippe festgebunden, wo er sich nur von der Nahrung anderer, nicht von sich eigens naturgemäßer Speise nähren kann“<sup>5</sup>. Der Laie, der keine Bücher kennt, freut sich über eine natürliche Freiheit, die ihm „die Nahrung der Weisheit“ darbietet. Diese Nahrung kann nicht in den von den Menschen geschriebenen Büchern enthalten sein. „Jene, die sich zuerst zusammenschlossen, über die Weisheit zu schreiben, empfangen die Förderung ihres eigenen Wachstums nicht aus Bücherfutter, das es noch nicht gab. Sie wurden vielmehr durch eine ihrem Wesen ursprünglich gemäße Nahrung zu vollendetem Manestume geführt“<sup>6</sup>.

Das erste menschliche Buch hat immer neue Bücher in einer unendlichen Reihe hervorgebracht, weil „die Wissenschaften nur auf dem Wege der Hinzufügungen“ (*per additamenta*), auf dem Wege der Geschichte, „zur Fülle gelangen“. „Die Weisheit dagegen ruft draußen (*foris clamat*) in den Straßen“, und sie wird aus jenen Büchern geschöpft, welche „von dem Finger Gottes geschrieben wurden“. Stolz und Arroganz in der Wissenschaft werden von der Autorität menschlicher Schriftsteller erzeugt;

<sup>2</sup> *De sap.* I: h<sup>2</sup>V, N. 1, Z. 5-6 (NvKdÜ: E. BOHNENSTÄDT, S. 41).

<sup>3</sup> EBD. N. 1, Z. 8-9 (NvKdÜ, S. 41).

<sup>4</sup> *Act. Apost.* 4, 13.

<sup>5</sup> *De sap.* I: h<sup>2</sup>V, N. 2, Z. 4-8: Traxit te opinio auctoritatis, ut sis quasi equus natura liber, sed arte capistro alligatus praesepi [...]. Pascitur enim intellectus tuus auctoritati scribentium constrictus pabulo alieno et non naturali.

<sup>6</sup> EBD. N. 3, Z. 1-4: Qui enim primo se ad scribendum de sapientia contulerunt, non de librorum pabulo, qui nondum erant, incrementa receperunt, sed naturali alimento, in virum perfectum' perducebantur. Et hi ceteros, qui ex libris se putant profecisse, longe sapientia antecedunt.

die aus den Büchern Gottes geschöpfte Weisheit dagegen ist demütiges „Wissen der Unwissenheit“<sup>7</sup>.

Gottes Bücher, die dem Geiste eine naturgemäße Nahrung geben, sind überall zu finden. Cusanus sagt nicht, sie seien das große Buch der Natur, wie Galilei sagt, indem er das Buch der Natur den menschlichen Büchern des Aristoteles entgegensetzt. Es ist doch nicht auszuschließen, daß Cusanus unter diesen Büchern Gottes auch die äußere Welt, das Universum der Natur meinte. Natur aber ist im weitesten Sinne zu verstehen: Sie bedeutet das Universum aller Dinge, nicht nur der äußeren, sondern auch der inneren menschlichen Welt. Solche Bücher sind überall zu finden, auch auf diesem Marktplatze, wo das Buch von der Alltagssprache der gewöhnlichen Leute geschrieben wird, indem die Leute handeln, Geld zählen, Waren wägen, Öl oder anderes abmessen, kaufen und verkaufen. Der Gegensatz zwischen Weisheit und Wissenschaft koinzidiert also nicht mit dem Gegensatz zwischen dem Buch des Menschen und dem Buch der Natur, und somit auch nicht mit dem Gegensatz zwischen Geisteswissenschaften und Naturwissenschaften. Entgegengesetzt sind vielmehr einerseits das stolze scholastische oder akademische Wissen, das von Büchern zu Büchern überliefert wird, und andererseits die lebendige und spontane Weisheit, die man aus den natürlichen Ausdrücken der äußeren Welt sowie des menschlichen Handelns schöpfen kann. Da stehen die Bücher, die nur von den Menschen geschrieben wurden, hier aber das Buch Gottes, in welchem seine geheime Anwesenheit spürbar und schließlich offenbar wird. - Es gibt das Wissen des Redners und das Wissen des Laien; dieses letztere Wissen aber heißt *sapida scientia*, nämlich schmeckhafte und schmeckbare Wissenschaft; und das ist Weisheit.

3. So haben wir eine erste gewisse Annäherung an die Verschiedenheit zwischen Wissenschaft und Weisheit gewonnen. Ein höheres Niveau erreicht man, wenn man sagt: „Die höchste Weisheit ist die, daß du wissest, wie das Unberührbare unberührenderweise berührt wird“. Es ist dieselbe Formel, womit die belehrte Unwissenheit ausgesprochen wird: „das absolut Größte [...] erreichen wir nur in der Weise des Nichtergreifens“<sup>8</sup>.

Diesen höheren Grad der belehrten Unwissenheit gewinnen wir in der täglichen Erfahrung, so z.B. beim Rechnen und Zählen auf dem Marktplatz. Beim Zählen aber benützt man eine Zahl, das Eine (die Einheit), das eigentlich keine Zahl ist. Die Einheit ist nicht unter den Zahlen zu

<sup>7</sup> EBD. N. 3-4.

<sup>8</sup> EBD. N. 7, Z. 12-14: *Summa sapientia est haec, ut scias quomodo in similitudine iam dicta attingitur inattingibile inattingibiliter* (NvKdÜ, S. 46); *De docta ign.* I, 4: h I, S. 10, Z. 4-6: *Maximum [...] non aliter quam incomprehensibiliter attingimus.*

finden<sup>9</sup>. Daraus entspringt eine zweite Entdeckung: Der Bereich der Mathematik ist als solcher nicht in sich selbst selbstgenügend. Dies erfahren wir nicht nur durch das Bewußtsein der Unbegreiflichkeit des Einen, sondern auch aus der Grunderfahrung der Kontradiktion. Das Eine wird unberührenderweise berührt: Damit sagst du das „Wunderliche“, das „Ungereimte“, das „sich gegenseitig Widersprechende“ (*mira, absona, occulta, sibi contradicentia*)<sup>10</sup>. Es gibt also die Möglichkeit des Widerspruchs. „Die tiefe Wurzel aller wissenschaftlichen Untersuchungen“, d.h. der Satz des Widerspruchs, worauf jede mathematische Wissenschaft beruht, kann bestritten und verneint werden, sobald wir anerkennen, daß das Reich der Gültigkeit der Mathematik nur auf den Himmel der Vernunft (der *ratio*) beschränkt ist. Nur im „Himmel der Vernunft“ wird „die Einfaltung der Gegensätze“ abgestritten, weil man behauptet, daß „Gegensätze sich nicht berühren können“. Doch steigen wir hinauf in den Himmel des Intellekts, so sehen wir, daß Gerade und Ungerade zusammenfallen müssen, sowie Durchmesser und Seite des Quadrates, deren Verhältnis der Vernunft als ganz irrational erscheint. Alles dies haben wir schon in *De coniecturis* kennengelernt<sup>11</sup>.

Die intellektuelle Erfahrung der Kontradiktion läßt die Möglichkeit des Aufstieges über die Vernunft bis zum Intellekt als wunderbarlich und ungereimt erscheinen. Und doch ist dieser Schritt zum Intellekt notwendig, wenn man nicht die Wissenschaft der Vernunft als absolut betrachten will und dadurch vom Weg zur höchsten Weisheit abkommt.

Von diesem höheren Gesichtspunkt aus erscheint uns die Wissenschaft als das Wissen der Vernunft, welches im Satz des Widerspruchs fundiert ist und in der vernünftigen Sprachweise ausgedrückt wird. Zur Wissenschaft gehören also auch die Künste des Triviums und des Quadriviums. Weisheit ist dagegen intellektuelles Wissen, Wissen des Nichtwissens, belehrte Unwissenheit, eine nur negative Erkenntnisart, welche alles vernünftige Wissen als absolut verneint und in der Negation der scheinbaren Genauigkeit der mathematischen Wissenschaften besteht.

Der Übergang von der Wissenschaft zur Weisheit, d.h. von der Vernunft zum Intellekt, wird durch das Bewußtsein aller Mängel, aller Ungenauigkeiten in der nur scheinbaren Präzision der mathematischen Wissenschaften, endlich durch die Erfahrung der Kontradiktion, wie wir

<sup>9</sup> *De sap.* I: h<sup>2</sup>V, N. 6, Z. 11: Scio tamen, quod unitas non attingitur numero.

<sup>10</sup> EBD. N. 7, Z. 17-N. 8, Z. 3.

<sup>11</sup> *De coni.* II, 1: h III, N. 71, Z. 1; N. 76, Z., 1ff.; N. 77, Z. 1-4: Et ut brevissime multa dicam, nihil in mathematicis sciri poterit alia radice. Omne, quod demonstratur verum esse, ex eo est, quia, nisi foret, oppositorum coincidentia subinferretur, et hoc esset rationem exire.

schon gesehen haben, befördert. Das ist sozusagen ein Weg von unten nach oben. Es gibt aber auch den Weg von oben nach unten, wenn der Übergang durch die Heranziehung des oberen Lichtes, wie des Lichtes des Einen oder des Intellekts, verursacht wird. Es ist dies der von Cusanus benannte „urverbundene Vorgeschmack der Weisheit“ (*connaturata praegustatio*)<sup>12</sup>.

Weisheit ist letzten Endes die Wirklichkeit Gottes selbst in der Person seines Logos, nach der späten biblischen Überlieferung<sup>13</sup>. Der Logos ist diejenige ewige Weisheit (*Sophia*), die unser zeitliches unaufhörliches Streben nach der Weisheit (*Philosophia*) erzeugt. Zwischen beiden besteht keine Trennung: Das eine, die *Sophia*, ist die Nahrung selbst (*pabulum*), d.h. der geistige Wert, der in uns als das andere, als *Philosophia*, wächst und sich als Leben unseres Geistes entwickelt.

4. Nun aber muß ich meine oben erwähnte Auffassung der Verschiedenheit zwischen Weisheit und Wissenschaft eingehend behandeln und genauer untersuchen. „Die ewige Weisheit wird in allem Verkostbaren verkostet“<sup>14</sup>, so sagt der Laie. Daher kann auch die sinnliche Welt - die man zwar immer nur als Gegenstand der Wissenschaft betrachtet hat - geschmeckt, d.h. als Gegenstand der Weisheit untersucht werden, wenn sie z.B. als mutmaßliches Abbild der intelligiblen und göttlichen Welt betrachtet wird. Wenn wir die durch „bejahende Feststellung“ (*assertio positiva*) gewonnene Erkenntnis vom Sinnlichen nicht nur in sich selbst als Sinnliches, sondern auch als Mutmaßung einer oberen Wahrheit annehmen, so wird die wissenschaftliche Bewertung dieser Erkenntnis begrenzt und verändert: Es ist, als ob sie transparent, durchsichtig, wäre und als ob sie dadurch auf einen höheren intelligiblen Wert hinzuweisen versuche. Diese Veränderung in der Bedeutung wissenschaftlicher Erkenntnisse wird nicht von der Vernunft (*ratio*), sondern vom Intellekt verursacht; was so entsteht, ist nicht mehr bloße Wissenschaft, sondern vielmehr Weisheit. Es ist das, was Nikolaus „Freude in jedem Erfreunden“, „Schönheit in jedem Schönen“ u.s.w. bezeichnet<sup>15</sup>. Auch das Sinnliche kann also durch diese intellektuelle Einsicht als Gegenstand der Weisheit angenommen werden.

Umgekehrt: Es ist uns möglich, auch das Theologische, welches als erstes den Gegenstand von Weisheit darstellen sollte, nur als Objekt einer wissenschaftlichen Forschung anzunehmen. Das geschieht in der „gesprächsweisen Vertiefung in Gott“ (*theologia sermocinalis*), „wo wir eine

<sup>12</sup> *De sap.* I: h 2<sup>v</sup>, N. 11, Z. 2.

<sup>13</sup> EBD. N. 21-22.

<sup>14</sup> EBD. N. 14, Z. 3: Aeterna sapientia in omni gustabili gustatur.

<sup>15</sup> EBD.

auf ihn bezogene Aussprachemöglichkeit zugeben und ein wesentlicher Gehalt der Wortbezeichnungen nicht letztlich als ausgeschlossen gilt<sup>16</sup>. In dieser „theologia sermocinalis“ laufen auch wir Gefahr, den Sinn der theologischen Weisheit gerade dadurch zu vergessen, daß wir den sachlichen wissenschaftlichen Inhalt des theologischen Wissens zu vertiefen versuchen. Dank der *Docta ignorantia* wissen wir schon, daß die Heiden auf Grund einer positiven Theologie, die durch keine negative Theologie ergänzt und korrigiert wird, „Gott in den Geschöpfen angebetet und den Götzendienst noch durch Vernunftgründe (*rationibus*) gestützt“ hatten<sup>17</sup>.

Noch stärker bekämpft Nikolaus in *De coniecturis* die positive, durch das vernünftige Prinzip der Kontradiktion begründete Theologie, welche die Einheit in der Andersheit nach der Weise des Intellekts nicht sehen kann. „Den dorthin einzuschlagenden Weg [den Weg also der Koinzidenz] haben sich die Philosophen und Theologen, die nur Vernunftschlüsse ziehen, durch die Aufstellung ihres ersten Prinzips [d.h. des wissenschaftlichen Prinzips der *ratio*] selbst verschlossen“<sup>18</sup>. Der Weg der Koinzidenz der Gegensätze ist, wie wir wissen, der Weg nach der Weisheit.

Weisheit liegt also auch in jenem theologischen Wissen, das doch die „Bedeutung des Wortes“ (*vis vocabuli*) benutzt, ohne es zu verabsolutieren, in jener positiven Theologie, welche die Namen Gottes nur als Mutmaßungen behandelt. Weisheit ist überhaupt die negative Theologie; Weisheit liegt aber letztlich jenseits aller Affirmation, jenseits aller Negation und selbst jenseits von deren Koinzidenz, sie ist jene Theologie, die Schweigen in der absoluten Vision ist.

5. Da haben wir den Schluß, zu welchem Nikolaus in den Büchern des *Idiota* über die Weisheit insgesamt gelangt ist. Was fügt er mit der späten Schrift *Jagd nach der Weisheit* hinzu? Etwas Wichtiges, wenn auch nicht ganz konsequent in jener Ablehnung der *opinio auctoritatis*, in der

<sup>16</sup> *De sap.* II: h<sup>2</sup>V, N. 33, Z. 1-3.

<sup>17</sup> *De docta ign.* I, 25: h I, S. 53, Z. 21-30.

<sup>18</sup> *De coni.* I, 10: h III, N. 53, Z. 7-12: *Simplici enim intellectu progressionem [unitatis in alteritatem] cum regressione [alteritatis in unitatem] copulatam concipito, si ad arcana illa curas pervenire, quae supra rationem, disiungentem progressionem a regressione, solo intellectu in unum opposita complicante verius attinguntur. Ad quae philosophantes atque theologi ratiocinantes hactenus sibi sua positione principii primi ingrediendi viam praecloserunt.* Vgl. Adn. 27 (*De coni.*: h III, S. 210), wo eine bedeutungsvolle Randanmerkung des NvK erwähnt wird: „Diabolica astutia impugnat sapientiam per philosophicam doctrinam“. Es ist zu vermuten, daß Nikolaus „philosophica doctrina“ als die auf dem Satz des Widerspruchs fundierte Wissenschaft versteht; „sapientia“ dagegen als intellektuelle Einfaltung der Gegensätze; und beide als entgegengesetzt konzipiert.

Ablehnung von dem Fortschritt der Wissenschaften, die wir aus *De sapientia* schon kennen. Was Cusanus mit *De venatione sapientiae* hinzufügt, ist eine Bilanz seines eigenen Denkens, seiner „venationes“, die er uns auf dem Hintergrund seiner letzten Lektüre des Diogenes Laertius darstellt (Das Buch des Diogenes ist auch eine Bilanz des antiken philosophischen Denkens)<sup>19</sup>. Was Nikolaus also hinzufügt, ist sozusagen eine geschichtliche Betrachtung der philosophischen Untersuchungen; wenn auch keine eigentliche Geschichte der Philosophie, so doch ein autobiographischer Bericht über sein eigenes Forschen, nebst „Leben und Lehren“ der alten Philosophen. Es ist eine bedeutungsvolle Anerkennung der Wichtigkeit zeitlicher bzw. geschichtlicher Vielheit in der Philosophie. Da es sich um eine Jagd handelt, so wird die Notwendigkeit eines lange dauernden Weges vorausgesetzt, die Notwendigkeit des Fort- und Rückschreitens, des Erfolges, aber auch des Mißerfolges, der gewonnenen, aber auch der versäumten Beute, wobei ein endgültiger Gewinn der größten Beute ausgeschlossen ist. *De praeda capta* („die gewonnene Beute“): So lautet der Titel eines der letzten Kapitel in *De venatione*<sup>20</sup>. Was hat Cusanus wirklich gewonnen? Man hat den Eindruck, er besitze am Ende nichts Neues, nichts ganz anderes als das, was er schon am Anfang besaß. Besser gesagt: Am Ende hat er seine methodologische Überzeugung besser erläutert, daß nämlich die Beute für den Jäger immer transzendent bleibt.

Der Begriff, der Ausdruck „Werden-Können“ (*posse fieri*), das neue Stichwort der neuen Wahrheit, ist nichts anderes als eine deutlichere Erklärung der „drei Gebiete der Weisheit“<sup>21</sup>, d.h. der Regionen, in denen sich die Jagd vollzogen hat: Das höchste Gebiet ist das Gebiet der Ewigkeit, des „Tun-Könnens“ (*posse facere*), oder des allmächtigen Prinzips, das hier, im Schlußwort (*Epilogatio*) noch mit dem alten Namen *Possesit* („Können-Sein“) bezeichnet wird. Das zweite, mittlere Gebiet des „Werden-Könnens“ (*posse fieri*) ist der Bereich des *aevum et perpetuum*, der intelligiblen Welt. Das dritte Gebiet des Zeitlichen, des „Geworden-Sein-Könnens“ (*posse factum*) ist der Bereich der „urschönen Welt“ (*mundus pulcherrimus*), „unserer vom uralten Gott geschaffenen urschönen Welt“, wie Cusanus von Thales Milesius durch das historische Studium der Philosophiegeschichte des Diogenes gelernt hat<sup>22</sup>.

<sup>19</sup> *De ven. sap.*, *Prol.*: h XII, N. 1, Z. 11-13: Nunc vero cum in Diogenis Laertii De vitis philosophorum libro varias philosophorum legissem sapientiae venationes etc.

<sup>20</sup> EBD. 34, N. 101, Z. 4-5: Magnam utique venationem feci, ut magnam praedam reportarem.

<sup>21</sup> EBD. 11, N. 30, Z. 3-6.

<sup>22</sup> EBD. 2, N. 6, Z. 3-5.

Diese Verdeutlichung wird durch den Gebrauch des neuen Begriffes von „Werden-Können“ (*posse fieri*) ermöglicht; schon vor Jahren hatte Cusanus den Ausdruck *Possesit* („Sein-Können“) in einer ähnlichen Funktion gebraucht; kurze Zeit später prägt er zu ähnlichem Zweck wieder ein neues Stich- und Schlüsselwort: das „Können selbst“ (*posse ipsum*).

Also besteht - so könnte man abschließend sagen - das Hauptproblem, die allgemeine Bedeutung dieser Jagd nach der Weisheit darin, daß die Jäger sorgfältig auf die Bedeutung des Wortes (*vis vocabuli*) zu achten haben. Die Bedeutung des Wortes: So lautet der Titel des 33. Kapitels, wo Nikolaus von uns verlangt, daß wir „alles in [dieser] gründlichen Überlegung abwägen“<sup>23</sup>. Die Forscher achteten immer mit großer Sorgfältigkeit auf die Bedeutung des Wortes, „als ob das Wort eine genaue Darstellung der Dinge wäre“<sup>24</sup>. Dies ist eine große Täuschung: Es ist sozusagen so, als ob wir die Forschung nach der Weisheit auf den engen Rahmen einer Wissenschaft einschränken wollten.

Es ist die Täuschung alles wissenschaftlichen Strebens, anzunehmen, es gebe eine genaue, vollständige Sprache, deren Grund mit dem ontologischen Grund der Dinge zusammenfällt. Der Geist aber der wahren Weisheit lehrt uns: 1) daß die Sprache nur aus unserem menschlichen Geiste hervorgeht, so daß „der Begriff, den der Mensch erfaßt (*ratio quam homo concipit*), nicht mit dem Wesensbegriff der Dinge zusammenfällt (*non est ratio essentiae rei*); 2) daß der vom menschlichen Wort ausgesprochene Begriff (*ratio hominis*) doch wie eine ungenaue, aber nicht täuschende Darstellung des Wesens der Dinge (*configuratio essentiae rei*) ist“<sup>25</sup>; in diesem Sinne bedeutet die ungenaue, wandelnde Darstellung keine Täuschung, sondern vielmehr eine abbildliche Annäherung an die Wahrheit.

„Aller Meinungsstreit beim wissenschaftlichen Gespräch“ entspringt also nur aus Vielfältigkeit der Sprachweisen, gar nicht aus der Vielheit der gesuchten Beute, welche die einzige Wahrheit ist. Diese eindeutige Überzeugung schöpft Cusanus aus dem VII. Brief von Platon, nach welchem die Wahrheit den Worten, den Sätzen oder Begriffsbestimmungen der Worte und den anschaulichen Darstellungen vorausliegt<sup>26</sup>. Die Vielheit in den sprachlichen Begriffsbestimmungen charakterisiert die Wissenschaft

<sup>23</sup> EBD. 33, N. 97, Z. 3.

<sup>24</sup> EBD. 33, N. 97, Z. 3-5: [...] reperies venatores ad vim vocabuli diligenter perspexisse, quasi vocabulum sit praecisa rerum figuratio.

<sup>25</sup> EBD. 33, N. 97, Z. 7-13: Non enim ratio, quam homo concipit, est ratio essentiae rei, quae omnem rem antecedit. [...] Unde in substantifica ratione rerum non est dissentio, sed in vocabulis ex variis rationibus varie rebus attributis. Et in configuratione essentiae rei, quae similiter varia est, omnis est disputantium diversitas.

<sup>26</sup> EBD. 33, N. 97, Z. 14-17.

(die „humana scientia“), welche doch „dem Menschen ans Herz gewachsen ist, da sie seiner Struktur gemäß ist“<sup>27</sup>. Diese Wissenschaft besaß in vollkommener Weise Adam, d.h. der erste Mensch. Aber der Jäger nach der göttlichen Weisheit ist sich dessen wohl bewußt, daß die Sprache nur ein menschliches Mittel für menschliche begrenzte Wissenschaft ist und daß am Ende „unser Suchen nach der unaussprechlichen Weisheit, die vor dem Geber der Namen und vor allem Benennbaren ist, eher im Schweigen und im Schauen als in Geschwätzigkeit und im Zuhören“<sup>28</sup> zu finden ist.

6. *Idiota de sapientia* war dem Verhältnisproblem zwischen Wissenschaft und Weisheit, wie wir gesehen haben, gewidmet. *De venatione sapientiae* läßt dieses Verhältnis als Übereinstimmung in der geschichtlichen Vielheit der wissenschaftlichen Untersuchungen verstehen, als letzte Möglichkeit der Konvergenz aller Versuche nach dem einzigen einheitlichen Ziel der Weisheit. Es gibt eine dreifache Konvergenz: die unter den vielfältigen Arbeitsrichtungen des Cusanus selbst; die unter den Lehrmeinungen der antiken Philosophen; endlich die einer Möglichkeit der Übereinstimmung verschiedener Philosophien mit der heiligen Schrift.

Cusanus hat uns auch den Grund dieser geschichtlichen Vielheit erklärt: Er besteht in der begrenzten Gültigkeit unserer wissenschaftlichen Sprache. In der kulturellen Situation unserer Zeit erfahren wir auch die Notwendigkeit einer Vielheit von Fachsprachen, weil unsere Wissenschaft in verschiedene Fachdisziplinen aufgeteilt ist, auf verschiedene Methoden spezialisiert ist, wobei das Paradigma des Wissens selbst geschichtlich wechselt und sich tief ändert. Das ist Wissenschaft als sachliches Wissen, in sich selbst leider ohne Geschmack von Weisheit, doch mit der Möglichkeit, der Weisheit gegenüber offen zu bleiben.

7. Folgendes aber möchte ich noch wiederholen und besonders betonen: Wissenschaft kann gewissermaßen von der Weisheit unabhängig bleiben; Weisheit ist dagegen für uns immer notwendig durch wissenschaftliche Erfahrung bedingt. Nur durch sinnliche Erfahrung, durch sachliches vernünftiges Wissen können wir unseren Weg nach der Weisheit suchen. Der Theologe Cusanus mußte sich, selbst als Theologe, als Jäger nach der Weisheit in die vernünftigen mutmaßlichen Wissenschaften, in die Mathematik, Astronomie und Naturwissenschaften, sowie in die humanistische Philologie und in das juristisch-politische Denken tief engagieren.

<sup>27</sup> EBD. 33, N. 98, Z. 7-9: Et ideo scientia, quae in vi vocabuli solidatur, gratissima est homini quasi suae naturae conformis.

<sup>28</sup> EBD. 33, N. 100, Z. 6-8.

Aus der geschichtlichen Erfahrung der westlichen Tradition ist die verschiedenartige Verbindung der Philosophie mit verschiedenartigen wissenschaftlichen Interessen klar ersichtlich. Die Philosophie, selbst in ihrer höchsten Bedeutung, als Liebe zur Weisheit, hat auch immer eine „Naturphilosophie“ kultiviert, eine Wissenschaft von menschlichen und weltlichen Dingen. Das geschah in der aristotelischen sowie in der platonischen Überlieferung, im Altertum, im Mittelalter sowie in den neueren Zeiten. Eine reine Philosophie, als reine Weisheit, ohne berufsmäßige, wissenschaftliche Verpflichtungen ist fast undenkbar. Philosophieren ist kein Beruf, sondern geistige Weisheit in jedem Beruf. Gibt es keinen Beruf außer der Philosophie, so entstehen verschiedene Fachrahmen innerhalb des Philosophierens selbst: Philosophie-Geschichte, formale Logik, Kunstwissenschaft, die humanen Wissenschaften unserer Tage. Der akademische Unterricht der Philosophie und die Theorie dieses Unterrichts selbst werden mutmaßlich und wissenschaftlich; man sollte sich sorgfältig davor hüten, die geistliche Beseelung des Wissens durch die Weisheit zu verlieren.

In der „Architektonik der reinen Vernunft“ spricht I. Kant einen ähnlichen Gedanken aus, indem er die Verschiedenheit zwischen Schulbegriff von Philosophie - „nämlich von einem System der Erkenntnis, die nur als Wissenschaft gesucht wird“ - und Weltbegriff (*conceptus cosmicus*) feststellt. Weltbegriff von Philosophie wird „personifiziert und in dem Ideal des *Philosophen* sich als ein Urbild“ vorgestellt. Der Philosoph wäre „nicht ein Vernunftkünstler, sondern der Gesetzgeber der menschlichen Vernunft“. Vernunftkünstler sind „der Mathematiker, der Naturkundler, der Logiker“; „Lehrer im Ideal“ ist nur der Philosoph. Dieser, als Person, wird „nirgend, die Idee aber seiner Gesetzgebung allenthalben in jeder Menschenvernunft angetroffen“<sup>29</sup>. Hier ist also die Philosophie als allenthalben in allen menschlichen Wissenschaften verbreitete und zu suchende Weisheit bestimmt.

Es ist, als ob wir mit Cusanus sagten, daß die Weisheit in ihrem reinen Wesen nirgends anzutreffen sei; in ihrem reinen Wesen wird sie durch Negation im Bereiche des Intellekts vorgestellt, positiv aber nur jenseits aller Sprachen und aller menschlichen Fähigkeiten, im Schweigen und in absoluter Vision.

Wenn wir aber in irgendeiner Weise etwas aus der Weisheit berühren wollen, so müssen wir uns an jene Abbilder, an jene Aenigmata wenden, die wir innerhalb unserer menschlichen Wissenschaft finden. „Hiermit empfängst du nun, was zu betrachten uns in der ewigen Weisheit gewährt

<sup>29</sup> I. KANT, *Kritik der reinen Vernunft*, A 838-839.

wird [...], sei es nur vermittelt Rätselfelder (*medio aenigmatico*), ohne die in dieser Welt keine Anschauung Gottes möglich ist<sup>30</sup>.

<sup>30</sup> *De sap.* II: h<sup>2</sup>V, N. 47, Z. 1-4: Sic nunc habes id, quod in aeterna sapientia contemplari conceditur [...] licet medio aenigmatico, sine quo in hoc mundo dei visio esse nequit.

# CHRISTUS - „WORT UND WEISHEIT“ GOTTES

Von Klaus Reinhardt, Trier

## Einleitung

### Der Ruf nach einer sapientialen Christologie heute

Wenn das II. Vaticanum in der Pastorkonstitution *Gaudium et spes* sagt<sup>1</sup>, in unserer Zeit des wissenschaftlich-technischen Fortschritts habe der Mensch nichts nötiger als die Weisheit, die seinen Geist über alles Sichtbare hinaus auf das Wahre und Gute hinlenkt, dann ist das nicht zuletzt eine Aufforderung an die Theologie, sich auf ihren sapientialen Charakter zu besinnen. d.h. die Grundfragen des menschlichen Lebens von der Mitte des Glaubens her zu deuten und sich nicht in wissenschaftlichen Spezialfragen zu verlieren<sup>2</sup>. In diesem Sinn haben in jüngster Zeit Theologen wie Walter Kasper und Eugen Biser in je verschiedener Weise den Ruf nach einer weisheitlichen Christologie erhoben<sup>3</sup>. Gemeint ist damit der Versuch, Jesus als Gottes Antwort auf die letzten Fragen des Menschen, die Fragen nach dem Sinn des Lebens, des Leidens und des

<sup>1</sup> Vaticanum II, GS, N. 15.

<sup>2</sup> Zum sapientialen Charakter der Theologie vgl. G. SÖHNGEN, *Die Weisheit der Theologie durch den Weg der Wissenschaft*, in: *Mysterium Salutis. Grundriß heilgeschichtlicher Dogmatik*. Hg. von J. Feiner und M. Löhrer. I (Einsiedeln 1965) 905-980; PAPST JOHANNES PAUL II., *Apostolische Konstitution „Sapientia christiana“ vom 29. April 1979 über die kirchlichen Universitäten und Fakultäten*. - Wenn nach GS (N. 15) die reichen Nationen oft von der Weisheit armer Völker lernen können, so gilt das auch bis zu einem gewissen Grade für die Theologie; in der lateinamerikanischen Theologie hat man die Weisheit des einfachen gläubigen Volkes neu entdeckt; vgl. C. MEESTERS, *Vom Leben zur Bibel - von der Bibel zum Leben. Ein Bibelkurs aus Brasilien für uns*. I (Mainz 1983) 37-40.

<sup>3</sup> W. KASPER, *Gottes Gegenwart in Jesus Christus. Vorüberlegungen zu einer weisheitlichen Christologie*, in: *Weisheit Gottes - Weisheit der Welt*. FS für Joseph Kardinal Ratzinger zum 60. Geburtstag. Im Auftrag des Schülerkreises hg. von W. Baier (St. Ottilien 1987) 311-328; E. BISER, *„Christus und Sophie“*. *Die Neuentdeckung Jesu im Zeichen der Weisheit* (Kath. Akademie Augsburg, Akademie-Publikationen Nr. 81, 1987). Vgl. auch L. BOUYER, *Das Wort ist der Sohn. Der Weg der Christologie* (Einsiedeln 1976). Auch Karl Rahner und Hans Urs von Balthasar haben in unserer Zeit zu einer solchen Christologie viel beigetragen, auch wenn sie den Terminus weisheitliche Christologie nicht verwenden. Eine marianisch verstandene Sophiologie vertritt neuerdings TH. SCHIPFLINGER, *Sophia-Maria. Eine ganzheitliche Vision der Schöpfung* (München/Zürich 1988) (kurze Hinweise allgemeiner Art auf NvK finden sich bei ihm auf S. 55 und 214).

Sterbens, zu begreifen und darzustellen. In einer solchen Christologie wird die universale Bedeutung Christi als dessen, in dem sich alle menschliche Suche nach Weisheit vollendet, ebenso zur Geltung kommen wie das Unterscheidende der christlichen Weisheit als einer von Gott geschenkten Gabe, die in den Augen der Welt oft als Torheit erscheint.

Unter den Vorläufern einer solchen Christologie wird auch NvK genannt<sup>4</sup>.

Daß die Jagd nach Wissen und nach jener höchsten Form des Wissens, die wir Weisheit nennen, das ganze Schaffen des Cusanus bestimmt hat, ist bekannt<sup>5</sup>. Die anderen Referate werden sein Verständnis von Wissen und Weisheit im einzelnen entfalten. In diesem Referat geht es speziell um die Frage, welche Rolle Christus in der cusanischen Konzeption der Weisheit spielt. Der erste Teil soll im Überblick zeigen, in welchen Zusammenhängen Cusanus von Christus als der Weisheit Gottes spricht. Die folgenden Teile werden die einzelnen Aspekte seiner Weisheitschristologie entfalten.

## I. Christus-Sapientia in den Schriften des Cusanus: ein Überblick

### 1. Weisheit als bevorzugter Name Christi

Man braucht nicht lange zu suchen, um bei Cusanus Stellen über Christus als die Weisheit zu finden. Zwar ist *sapientia* nicht der schlechthin dominierende Name Christi bei Cusanus; auch andere Titel wie Wort, Mittler, Gottessohn und Jesus spielen eine beachtliche, in

<sup>4</sup> W. KASPER, *Gottes Gegenwart* (wie Anm. 3) 319, 321-22; E. BISER, „*Christus und Sophie*“ (wie Anm. 3) 21-23. Vgl. auch J. MÖLLER, *Das Sein der Weisheit - die Weisheit des Seins. Marginalien zu einer Problemgeschichte*, in: *Weisheit Gottes - Weisheit der Welt* (wie Anm. 3) 3-14. - Als Vorbilder einer sapientialen Christologie werden außer NvK genannt Athanasius, Origenes, Augustinus, Maximus Confessor, Bonaventura, Meister Eckhart, Heinrich Seuse u. a. - Vgl. zur Geschichte des Weisheitsbegriffs im allgemeinen besonders E. BISER, Artikel *Weisheit*, in: *Sacramentum mundi IV* (Freiburg i.Br. 1969) 1293-1300; DSAM XIII (Paris 1988) 72-132: Artikel *Sagesse* von M. GILBERT, J. CAZEAUX, J.-N. ALETTI, A. SOLIGNAC, CH. BÉNÉ, B. SCHULTZE und F. MARTY. Leider fehlt in den Beiträgen von DSAM ein Hinweis auf Cusanus (ausgenommen in Spalte 121) und andere Autoren des 15. Jh.s wie z. B. den französischen Augustiner JACOBUS MAGNI (Jacques Legrand, † ca. 1415), den Verfasser des weitverbreiteten *Sophilogium*; vgl. dazu E. BELTRAN, *L'idée de sagesse d'après Jacques Legrand* (Paris 1989).

<sup>5</sup> *De ven. sap. Prolog*: h XII, N. 1, Z. 18-19: *Sollicitamur appetitu naturae nostrae indito ad non solum scientiam, sed sapientiam seu sapidam scientiam habendum.*

mancher Hinsicht sogar eine größere Rolle. Trotzdem ist es auffallend, wie oft Cusanus von Christus als der Weisheit spricht. Schon in den frühen Schriften, in den Thomas-Exzerpten von 1428, in den ersten Predigten und in *De concordantia catholica*, zitiert er entsprechende Aussagen von Kirchenvätern und Theologen des Mittelalters<sup>6</sup>. Später entfaltet er diese Ansätze. Der Name Weisheit gewinnt unter den Christusaussagen stärkeres Gewicht und tritt fast ebenbürtig neben den zunächst alles beherrschenden sinnverwandten Begriff des Wortes Gottes.

## 2. Die biblischen Grundlagen

Mit der Bezeichnung Christi als der Weisheit Gottes reiht sich Cusanus in die Tradition der Weisheits- oder Logos-Christologie ein. Über seine unmittelbaren Vorbilder, etwa Heinrich Seuse und Meister Eckhart, wird noch zu reden sein<sup>7</sup>. Die letzte Wurzel seiner Weisheitschristologie liegt sicher in der Heiligen Schrift<sup>8</sup>.

Es sind vor allem zwei Stellen aus dem Corpus Paulinum, die NvK immer wieder zitiert, wie es schon viele Theologen vor ihm getan haben: In den beiden ersten Kapiteln des ersten Briefes an die Korinther verkündet Paulus Jesus, den Gekreuzigten, als „Gottes Kraft und Weisheit“ (1 Kor 1,24; vgl. 30), in dem die verborgene Weisheit Gottes offenbar geworden ist (1 Kor 2,6-9). Dazu kommt die Aussage des *Kolosserbriefs* (2,3), daß in Christus alle Schätze der Wissenschaft und Weisheit verborgen sind<sup>9</sup>.

<sup>6</sup> *De con. cath.* I, 1-3: h<sup>2</sup>XIV, N. 4-18, besonders N. 18; *Sermo I*: h XVI, N. 9 et 23; *Sermo II*: h XVI, N. 27; *Sermo IV*: h XVI, N. 30. Zu den Thomas-Exzerpten vgl. R. HAUBST, *Die Thomas- und Proklos-Exzerpte des „Nicolaus Treverensis“ in Codicillus Strassburg 84*, in: MFCG 1 (1961) 17-51, dort 24.

<sup>7</sup> Vgl. auch J. BÜHLMANN, *Christuslehre und Christumystik bei Heinrich Seuse* (Luzern 1942).

<sup>8</sup> Vgl. zum Neuen Testament besonders F. CHRIST, *Jesus Sophia. Die Sophia-Christologie bei den Synoptikern* (Zürich 1970); A. FEUILLET, *Le Christ la sagesse de Dieu d'après les épîtres pauliniennes* (Paris 1967); P. E. BONNARD, *La sagesse en personne annoncée et venue: Jésus Christ* (Paris 1966); E. SCHILLEBEECKX, *Jésus. Die Geschichte von einem Lebenden* (Freiburg i.Br. 1974) 380-83. Bezüglich der alttestamentlichen Vorbereitung siehe G. VON RAD, *Weisheit in Israel* (Neukirchen-Vluyn 1970); B. L. MACK, *Logos und Sophia. Untersuchungen zur Weisheitstheologie im hellenistischen Judentum* (Göttingen 1973); B. LANG, *Frau Weisheit. Deutung einer biblischen Gestalt* (Düsseldorf 1975); O. KAISER, *Der Mensch unter dem Schicksal. Studien zur Geschichte, Theologie und Gegenwartsbedeutung der Weisheit* (Berlin 1985).

<sup>9</sup> Im Jahre 1450, also in dem Jahre, in dem auch *De sap.* entstanden ist, hat sich Cusanus intensiv mit der Heiligen Schrift, insbesondere mit den Paulus-Briefen beschäftigt, wie die

Andere neutestamentliche Texte, die denselben Gedanken in anderer Terminologie zur Geltung bringen, wurden von NvK ebenfalls sehr oft herangezogen:

Im Christushymnus des Kolosserbriefs (1,15) wird Christus als der Erstgeborene (vor) der Schöpfung besungen, - ein Text, dem NvK im dritten Buch von *De docta ignorantia* große Bedeutung beimißt und den er dort wie an zahlreichen anderen Stellen in Verbindung mit alttestamentlichen Aussagen auf Christus als die schöpferische Weisheit Gottes bezieht<sup>10</sup>. In mehr heilsgeschichtlichem Sinn legt er den Anfang des Hebräerbriefes über Christus als das alles zusammenfassende Wort Gottes aus<sup>11</sup>.

Am meisten aber orientiert er sich an der Aussage des Johannes-Prologes, daß in Jesus das ewige Wort Gottes, der göttliche Sinngrund der Schöpfung, der Gottes Weisheit ist, menschliche Gestalt angenommen hat. Zahlreiche Predigten und Schriften (*De intellectu evangelii Johannis*, *De filiatione Dei*, *De aequalitate*, *De principio*) gehen von Worten des Johannes-Evangeliums aus<sup>12</sup>.

Von großer Bedeutung ist schließlich, daß NvK auch die alttestamentlichen Aussagen über die Weisheit Gottes in Schöpfung und Heilsgeschichte, besonders aber jene Aussagen, die die schöpferische Weisheit Gottes schon bis zu einem gewissen Grade hypostasieren und in die Nähe Gottes rücken (*Prov* 8; *Sap* 6-8; *Sir* 24), in seinen Predigten und Traktaten in reichlichem Maße zitiert<sup>13</sup> und meist auf Christus bezieht<sup>14</sup>.

*Collectiones textuum Novi Testamenti* (Cod. Cus. 220, Fol. 95<sup>r</sup>-97<sup>v</sup>, 105<sup>r</sup>-108<sup>v</sup>) bezeugen. Vgl. auch seine *Elucidatio epistulae ad Colossenses*, die in den Jahren 1455-57 entstanden ist (Cod. Vat. lat. 1245, Fol. 288<sup>r</sup>-291<sup>v</sup>). Siehe zu beiden Texten R. HAUBST, *Praefatio in Elucidationes Novi Testamenti*: h X/1 (im Druck).

<sup>10</sup> Vgl. R. HAUBST, *Die Christologie des Nikolaus von Kues* (Freiburg i.Br. 1956) 168-169. In der *Elucidatio epistulae ad Colossenses* (Cod. Vat. lat. 1245, Fol. 288<sup>r</sup>) heißt es zu Kol 1,15: Ante enim omnem creaturam est genitus in sua virtute omnem complicans creaturam quia est logos seu ratio rerum (cf. Jo 1,1). - In *De beryl.* 24: h <sup>2</sup>XI/1, N. 35, Z. 14-15 identifiziert er den primogenitus omnis creaturae (Kol 1,15) mit der sapientia ab initio et ante omnia saecula (*Sir* 24,14).

<sup>11</sup> *Sermo* CCLVIII (Koch 255): Multifarie (Brixen 25. 12. 1456), in: Cod. Vat. lat. 1245, Fol. 199<sup>v</sup>-202<sup>ra</sup>.

<sup>12</sup> Vgl. J. KOCH, *Vier Predigten im Geiste Eckharts*, in: CT I, 2./5. (Heidelberg 1936) 158-168; HAUBST, *Die Christologie* 22-29. Daß im Logos-Begriff das Weisheitsdenken des Alten Testaments aufgehoben ist, zeigt u.a. R. SCHNACKENBURG, *Das Johannesevangelium*. I. Teil: HThKNT IV/1 (Freiburg i.Br. 1965) 257-69.

<sup>13</sup> Ein vollständiger Index der von Cusanus zitierten Bibelstellen würde wohl einen hohen Anteil von Zitaten aus den alttestamentlichen Weisheitsbüchern ergeben. Vielleicht könnte man dann auch genauer sagen, in welchem Umfang Cusanus frühere

Selbst dann, wenn er an Marienfesten über die Lesungen aus dem *Buch der Sprüche* oder *Jesu Sirach* predigt, erklärt er diese von der Liturgie auf Maria angewandten Texte vorwiegend im christologischen Sinn<sup>15</sup>. Gerade das zeigt, daß Cusanus nicht nur Christus im Lichte des Weisheitsgedankens interpretiert, sondern auch umgekehrt den Weisheitsbegriff ganz in Christus verankert. Damit gewinnen die biblischen Aussagen über Christus für sein spekulatives Weisheitsdenken eine entscheidende Bedeutung<sup>16</sup>.

Kommentare zum Buch der Weisheit (von Meister Eckhart, Robert Holcot, Nikolaus von Lyra u. a.) sowie das *Horologium sapientiae* des HEINRICH SEUSE benutzt hat.

<sup>14</sup> Seit der Zeit des Neuen Testaments und der Kirchenväter (Athanasius u.a.) wurde die alttestamentliche Weisheit vorwiegend christologisch gedeutet und mit dem Logos identifiziert; daneben wurde sie von Theophilus von Antiochien und Irenäus von Lyon auch auf den Heiligen Geist bezogen; schließlich wurde sie auch auf die geschaffene, schöpfungsmittlerische Weltseele oder auf die Kirche oder auf Maria gedeutet (siehe die an Marienfesten verwendeten Lesungen aus den Weisheitsbüchern des AT). Vgl. dazu das allerdings mit kritischen Augen zu lesende Buch von TH. SCHIPFLINGER, *Sophia-Maria* (wie Anm. 3); zur marianischen Deutung der alttestamentlichen Weisheit siehe auch S. VENGCO, *Juan de Cartagena O.F.M. (1563-1618). The Mariology of his Homiliae Catholicae and its Baroque Scripturism* (New York 1978) 155-60.

<sup>15</sup> Siehe etwa *Sermo CLXIII* (Koch 155) (Brixen 1454, am Fest Mariä Himmelfahrt) über *Sir* 24,20: *Quasi myrriba electa dedi suavitatem odoris* (Cod. Vat. lat. 1245, Fol. 31<sup>va</sup>-32<sup>rb</sup>) und *Sermo CCLXXXVII* (Koch 285) (Brixen 1458, am Fest Mariä Geburt) über *Prov.* 8,35 ff.: *Qui me invenerit, inveniet vitam et hauriet salutem a Domino* (Cod. Vat. lat. 1245, Fol. 277<sup>va</sup>-279<sup>va</sup>). In *Sermo IX* allerdings (gehalten in Koblenz 1431, zum Fest Mariä Geburt; h XVI, NN. 1-38) bezieht er *Prov.* 8,22-23 auf die Prädestination Marias und läßt in einer allegorischen Auslegung des Hexaemeron Gott am siebten Tag in Maria als dem vornehmsten Geschöpf ruhen. Über die Korrektur dieser Mariologie durch eine entschiedenere Christologie siehe R. HAUBST, *Nikolaus von Kues in der Geschichte der Marienverehrung*, in: *De cultu mariano saeculis XII-XV. Acta congressus mariologici-mariani internationalis Romae anno 1975 celebrati. Vol. V* (Roma 1981) 267-300, besonders 288-89. Auch in *Sermo CCLV* (Koch 252) (Brixen, 8. Dez. 1456, über *Ct* 22,2: *Sicut lilium inter spinas...*) deutet er *Prov* 8,22 auf die Prädestination Marias; vgl. HAUBST, EBD. 295. Siehe auch Anm. 67 und 70.

<sup>16</sup> Vgl. zur Bedeutung der biblischen Aussagen für das Denken des NvK im allgemeinen und zur Methode seiner Exegese HAUBST, *Christologie* 22-29, 305-306; DERS., *Praefatio in Elucidationes Novi Testamenti*, in h X/1 (im Druck); H. PFEIFFER, *Der Rückgriff auf das NT im Denken des NvK*, in: *TThZ* 94 (1985) 197-211; DERS., *Maria, die Dienerin und Magd des Herrn. Die Schriftauslegung des Nikolaus von Kues am Beispiel seines Dialogs „De visitatione“*, in: H. Gestrich (Hg.), *Zugänge zu Nikolaus von Kues. FS zum 25-jährigen Bestehen der Cusanus-Gesellschaft* (Bernkastel-Kues 1986).

### 3. Die differenzierte Anwendung des Weisheitsbegriffs auf Christus

Die eben aufgestellte Behauptung, daß nämlich NvK alle Weisheit im Sinne des NT letztlich von Christus herleitet, wird allerdings durch einige seiner Werke in Frage gestellt.

Im Dialog über die Weisheit, in dem Cusanus sein Verständnis der Weisheit durch den Mund des Idiota, des Laien, so eindrucksvoll darstellt und gegen die Gelehrsamkeit des Rhetors abgrenzt, fehlt jeder Hinweis auf Christus. Es ist wohl kein Zufall, daß NvK sich in dieser Schrift an Sätzen des Alten Testamentes orientiert, in denen die Offenbarung der göttlichen Weisheit in der Schöpfung gepriesen wird: Die Weisheit ruft auf den Plätzen, allen vernehmlich<sup>17</sup>.

Bei näherem Zusehen jedoch führt uns dieser scheinbare Mangel gerade zu einer Eigenart des cusanischen Weisheitsdenkens. Wenn Cusanus die Weisheit des Menschen auf die *sapientia increata* Gottes zurückführt, dann begreift er Gott schon im Ansatz trinitarisch und eignet die Weisheit in besonderer Weise dem Sohn zu. So geschieht es auch im Dialog über die Weisheit; die Weisheit, die in den höchsten Höhen bei Gott wohnt, ist das Wort Gottes<sup>18</sup>.

Christus ist also nach NvK in mehrfacher Hinsicht Zentrum der Weisheit. Zum einen ist er es als Mensch. In Christus, der die Tugend der Weisheit in höchstem Maße besitzt, findet das Verlangen der Menschen nach Weisheit seine letzte Vollendung. In diesem Sinne kann Cusanus auch den von allen ersehnten Messias als die Fülle der Weisheit bezeichnen<sup>19</sup>. Da aber nach Cusanus Christus nur deshalb voll der Weisheit ist, weil sich in ihm die ewige Weisheit Gottes selbst inkarniert hat, so trifft man bei ihm auch viele Aussagen, in denen er die Weisheit mit dem ewigen Wort des Vaters identifiziert<sup>20</sup>, und das manchmal, ohne die Linie

<sup>17</sup> *De sap.* I: h <sup>2</sup>V, N. 5, Z. 2-4. - In den ersten Sätzen des Idiota findet sich allerdings auch eine Anspielung auf 1 Kor 3,19 (*scientia huius mundi stultitia est apud deum*) und 8,1 (*scientia inflat*). Vgl. auch Anm. 4.

<sup>18</sup> *De sap.* I: h <sup>2</sup>V, N. 21-22.

<sup>19</sup> Vgl. *Crib. Alk.* II,17: h VIII, N. 145.

<sup>20</sup> Schon in *De con. cath.* I, 2: h <sup>2</sup>XIV, N. 7, Z. 16-18 zitiert er zustimmend den Satz des AUGUSTINUS (*Ep. 120 ad Consentium*, 7,12; CSEL 34, 720): *Unde scriptum est de unigenito filio dei, cum utique sit patris sapientia atque iustitia et semper in seipso sit, quod factus sit pro nobis a deo sapientia atque iustitia et sanctificatio et redemptio (1 Kor 1,30)...* Was Paulus also von der Weisheit des geschichtlichen Jesus sagt, führt er auf den ewigen Sohn zurück. Vgl. auch Anm. 6. - Ein anderes Beispiel für die differenzierte Sicht der Weisheit bietet die Auslegung von Kol 1,15. Nach *Sermo XLV* (Koch 36) nennen wir Christus nicht nur als Gottmenschen den ‚Erstgeborenen aller Schöpfung‘ (und die

zur Menschwerdung auszuziehen. Vielleicht ist diese große Spannweite des Weisheitsbegriffs der Grund, warum Cusanus unter den vielen Christus-Prädikaten bis zu einem gewissen Grade den der Weisheit bevorzugt. Mit diesem Begriff kann er nicht nur die innertrinitarische und gottmenschliche Würde Christi erfassen; der Terminus Weisheit schließt auch das menschliche Verlangen nach Weisheit ein. Gerade das aber ist das Neue in der Christologie, die Cusanus im dritten Buch von *De docta ignorantia* vorstellt: In Christus findet die Suche des Menschen nach Weisheit ihre Erfüllung.

Freilich bindet er die neue Christologie von unten in die traditionelle Christologie von oben ein. Oft führt Cusanus das Sehnen des menschlichen Geistes nach Weisheit zunächst auf die ewige Weisheit Gottes zurück, um erst dann deren Selbstmitteilung in der Schöpfung und schließlich in Christus, dem Höhepunkt der Schöpfung, zu betrachten.

Wir wollen darum mit dem trinitarischen Aspekt seiner Weisheitschristologie beginnen. Natürlich schweben solche Überlegungen zur Trinität nicht in himmlischen Höhen. Auch sie gehen von der Schöpfung und von der menschlichen Erfahrung aus.

## II. Die ewige Weisheit des Vaters

### 1. Die Zueignung der schöpferischen Weisheit Gottes an das Wort

In *De sapientia* führt Cusanus in einem ersten Gedankenschritt alle Weisheit der Welt auf die ewige, unendliche Weisheit zurück, die Gott selbst ist. Obwohl diese Weisheit dem Menschen unfassbar bleibt, so hat sie doch überall in der Schöpfung ihre Spuren hinterlassen<sup>21</sup>. Sie zeigt sich nicht eigentlich in der Existenz der Dinge (diese ist Wirkung der göttlichen Allmacht), sondern im Sosein, in der Ordnung und Disposition, in den Gesetzen, die den Kosmos und die menschliche Gesellschaft bestimmen, in der Führung der menschlichen Geschichte. Die Nähe zu alttestamentlichen Vorstellungen der Weisheit ist unübersehbar<sup>22</sup>.

schöpferische Weisheit Gottes), sondern auch gemäß seiner ewigen Gottheit; vgl. HAUBST, *Die Christologie* 168-169.

<sup>21</sup> Vgl. *De sap.* I: h<sup>2</sup>V, N. 7, Z. 12-14: Summa sapientia est haec, ut scias quomodo in similitudine iam dicta attingitur inattingibile inattingibiliter.

<sup>22</sup> Der Vers aus dem *Buch der Weisheit* 11,21: Omnia in mensura et in numero et in pondere disposuisti, wird von NvK in *De sap.* nicht zitiert, aber der Hinweis des Idiota auf das Zählen, Messen und Wiegen auf dem Marktplatz ist wohl eine Anspielung darauf. Vgl. zur Auslegungsgeschichte dieses Verses auch W. BEIERWALTES, *Augustins Interpretati-*

Diese schöpferische Weisheit Gottes identifiziert NvK dann in einem weiteren Gedankenschritt mit dem Wort oder dem Sohn Gottes. In Weisheit schaffen bedeutet nichts anderes als im Wort schaffen<sup>23</sup>. Die Gleichsetzung der Weisheit mit dem Logos hat wohl ein Fundament in den neutestamentlichen Aussagen über Christus als Gottes Weisheit<sup>24</sup>; trotzdem ist sie, wie NvK selbst genau weiß, nicht unproblematisch<sup>25</sup>. Augustinus hat in den Büchern VI und VII seines großen Werkes über die Trinität gezeigt, daß man die paulinischen Aussagen über den geschichtlichen Christus als Gottes Weisheit nicht einfach auf den Logos übertragen kann. Sapientia und Verbum sind zwar in Gott sachlich identisch, formal aber doch unterschieden. Denn Sapientia ist ein absoluter, Verbum dagegen ein relationaler Begriff. Darum eignet sich nur Verbum als Eigenname des Sohnes; die Sapientia dagegen kommt allen drei göttlichen Personen in gleicher Weise zu; den Sohn kann man höchstens Sapientia nata oder Sapientia de Sapientia nennen<sup>26</sup>. Das hindert Augustinus jedoch nicht, im 15. Buch, wo er von den Analogien der Trinität handelt,

on von Sapientia 11,21, in: REAug 15 (1969) 51-61; I. PERI, *Omnia mensura et numero et pondere disposuisti: die Auslegung von Weish 11,20 in der lateinischen Patristik*, in: A. Zimmermann (Hg.), *Mensura. Maß, Zahl, Zahlensymbolik im Mittelalter I* (Berlin 1983) 1-21.

<sup>23</sup> *De sap.* I: h<sup>2</sup>v, N. 22, 1-2: Non est aliud dicere deum omnia in sapientia fecisse quam deum omnia verbo creasse. Vgl. auch *De docta ign.* II, 9: h I, S. 94-96. Dort zeigt NvK, daß die rationes der Dinge nicht in einer zwischen Gott und der Schöpfung stehenden Weltseele gründen, sondern im Sohn Gottes selbst; er nennt diesen dort Verbum, logos und ratio, nicht jedoch, wie dann in *De sap.*, auch sapientia. Siehe dazu auch die Anmerkungen (besonders Anm. 129) in der Ausgabe von NvKdÜ 15b, 130; HAUBST, *Das Bild* 115-120. Zum geschichtlichen Hintergrund vgl. L. OTT, *Die platonische Weltseele in der Theologie der Frühscholastik*, in: K. Flasch (Hg.), *Parusia. Studien zur Philosophie Platons und zur Problemgeschichte des Platonismus. Festgabe für J. Hirschberger* (Frankfurt 1965) 307-321.

<sup>24</sup> 1 Kor 1,24.30; Kol 2,3.

<sup>25</sup> Das Problem ist in diesem Zusammenhang also nicht die Frage, ob die Weisheit nicht eher auf die Weltseele zu beziehen sei statt auf den Logos (siehe dazu Anm. 14). Es wird hier vorausgesetzt, daß die schöpferische Weisheit ungeschaffen und mit Gott identisch ist. Die Frage bezieht sich darauf, ob man die Weisheit als Eigenschaft des einen Gottes einer bestimmten göttlichen Person, eben dem Logos, zueignen kann.

<sup>26</sup> Vgl. AUGUSTINUS, *De trinitate* VI et VII; ed. CCSL 50, 228-267. Siehe dazu M. SCHMAUS, *Die psychologische Trinitätslehre des heiligen Augustinus* (Münster 1927) 344-347.

nun doch die Weisheit speziell dem Sohne zuzueignen<sup>27</sup>. Die spätere Theologie ist ihm darin auf breiter Front gefolgt<sup>28</sup>.

NvK hat den Ternar *potentia - sapientia - bonitas* schon in den frühen Exzerpten aus Thomas von Aquin (1428) übernommen und dann immer wieder verwendet<sup>29</sup>.

Daß er sehr wohl um das Problem der Appropriation weiß, das zeigt sich daran, daß er an einigen Stellen die ewige Weisheit auf den einen Gott schlechthin bezieht und an anderen Stellen das Verbum im Unterschied zu der Sapientia ingenita des Vaters als Sapientia genita bezeichnet<sup>30</sup>. Ferner koinzidiert nach NvK Gottes Weisheit mit den anderen

<sup>27</sup> AUGUSTINUS, *De trin.* XV, 17, 31; ed. CCSL 50A, 505: Sicut ergo unicum dei verbum proprie vocamus nomine sapientiae, cum sit universaliter et spiritus sanctus et pater ipse sapientia, ita spiritus sanctus proprie nuncupatur vocabulo caritatis, cum sit et pater et filius universaliter caritas. - Während SCHMAUS (*Die psychologische Trinitätslehre* 347) meint, hier werde die Klarheit und Präzision der im sechsten und siebten Buch gemachten Ausführungen wieder etwas verwischt, wird man eher den hier verwendeten Terminus „proprie“ im Sinne des späteren „appropriate“ deuten müssen. - Vgl. auch den christologischen Gebrauch von sapientia in AUGUSTINUS' Werk *De doctr. chr.* I,11,11; ed. CCSL 32, 12.

<sup>28</sup> Es seien nur wenige Beispiele genannt: *Doctrina patrum de incarnatione Verbi. Ein griechisches Florilegium aus der Wende des 7. und 8. Jahrhunderts.* Hg. von F. Diekamp (Münster <sup>2</sup>1981) 286-90; dieses Florilegium nennt 187 biblische Namen des Soter; nur die beiden an erster Stelle genannten Namen Sophia und Logos kommen ihm nach Meinung dieses Florilegiums im eigentlichen Sinn zu. - JOHANNES SCOTUS ERIUGENA, *Homilia super prologum evangelii Johannis* V,14-15; ed. E. Jeauneau, *Sources chrétiennes* 151 (Paris 1969) 232. - *Glossa ordinaria*, tom. V (Lyon 1545) Fol. 185<sup>v</sup>: Glossa interlinearis in Joh 1,1: Verbum non prolatum sed semper apud eum manens seu sapientia qua de creandis omnia sciebat vel de se. Glossa marginalis in Joh 1,1:...hac similitudine ratio vel sapientia Dei ex Deo nata quae omnia comprehendit verbum dicitur... Vgl. ferner L. HÖDL, *Von der Wirklichkeit und Wirksamkeit des dreieinen Gottes nach der appropriativen Trinitätstheologie des 12. Jahrhunderts.* Mitteilungen des Grabmann-Institutes der Univ. München, Heft 12 (München 1965). - HUGO VON ST. VICTOR hat in seiner Schrift *De sapientia animae Christi* (PL 176, 845-75) ganz entschieden die Identität von Verbum und Sapientia betont (dort col. 848); vgl. R. BARON, *Science et sagesse chez Hughes de Saint-Victor* (Paris 1957) 156-59; H. SANTIAGO-OTERO, *El conocimiento de Cristo en cuanto hombre en la teología de la primera mitad del siglo XII* (Pamplona 1970) 71-99. - Zur Theologie vor Augustinus vgl. die Anm. 7 und 14.

<sup>29</sup> Vgl. HAUBST, *Die Thomas- und Proklos-Exzerpte* (wie Anm. 6) 24; DERS., *Marginalien des Nikolaus von Kues zu Abaelard (oder: Abaelard, wie Cusanus ihn sah)*, in: R. Thomas (Hg.), *Petrus Abaelardus (1079-1142). Person, Werk und Wirkung* (Trier 1980) 287-96; sowie den Apparat zu *Sermo XXXVII*: h XVII, N. 5, S. 76. Auch außerhalb des Ternars begegnet immer wieder der Satz: Filius est Sapientia Patris, so schon in *De con. cath.*; vgl. Anm. 6.

<sup>30</sup> Vgl. *Sermo XVI*: h XVI, N. 11, Z. 8. Im Apparat (h XVI, S. 266) wird ausdrücklich auf AUGUSTINUS, *De trin.* VII, c. 2, n. 3 und c. 3, n. 4 verwiesen. Im *Sermo XVI* selbst

göttlichen Eigenschaften, mit Leben, Macht, Gerechtigkeit und Liebe, so daß Weisheit für ihn viel mehr ist als bloßes Wissen, eine *sapida scientia*, wie es die etymologische Erklärung seit Isidor von Sevilla und Gregor dem Großen versteht<sup>31</sup>. Trotz allem verwendet er den Namen Weisheit in erster Linie als Personalnamen des Sohnes und identifiziert die Weisheit mit dem Verbum<sup>32</sup>, das *incoincidenter* beim Vater ist, wie er in *De intellectu evangelii Johannis* betont<sup>33</sup>.

## 2. Die Weisheit als Wort

Der Weisheitsbegriff steht also in der cusanischen Trinitätslehre zunächst ganz im Schatten des Verbum-Begriffs. Das Wort ist das Produkt einer geistigen Zeugung (*conceptio mentalis et intellectualis*), in der der Vater sich selbst einsieht, erkennt und ausspricht. Das ist die psychologische Erklärung der Trinität und insbesondere des Sohnes, die vor allem seit Augustinus in der abendländischen Theologie eine dominierende Rolle spielt: *generatio filii per modum intellectus*<sup>34</sup>.

folgt in N. 11, Z. 11ff.: *Quamquam enim ubique est et in qualibet rationali creatura per essentiam Dei Verbum et divina Sapientia, simul et tota Trinitas attingens a fine usque ad finem fortiter et disponens omnia suaviter, non tamen est ubique per lumen gratuitum... Hoc nempe opus (illuminatio sc. mentis), licet a tota Trinitate fiat effective, cum opera Trinitatis sint indivisa, tamen iure Filio, cum ipse sit imago Dei, Verbum et sapientia et candor lucis aeternae, appropriatur.*

<sup>31</sup> Vgl. *De sap.* I: h 2<sup>v</sup>, N. 10, Z. 7; *Sermo CCXI* (Koch 208): *Mitto angelum meum* (Brixen, 14. 12. 1455) (Cod. Vat. lat. 1245, Fol. 127<sup>ra</sup>); hier vergleicht er die sapientia mit der Sonne und sagt: *Sicut enim in sole lux coincidit cum calore, sic et in sapientia scientia scilicet cum caritate; nam es sapida scientia.* Für die Koinzidenz der Eigenschaften in Gott siehe *De ven. sap.* 16: h XII, N. 46-48. Zur Geschichte der Erklärung der sapientia als sapida scientia vgl. DSAM XIII, 106.

<sup>32</sup> In *Sermo CCLXXXVII* (Koch 285) (wie Anm. 15) Fol. 277<sup>vb</sup> identifiziert er die alttestamentliche Sapientia mit dem Logos von *Jo* 1,3: *Sapientia sive ratio sine qua nihil factum.* In *Sermo CLXIII* (Koch 155) (wie Anm. 15) identifiziert er die Sapientia ex ore Altissimi (*Sir* 24,5) mit logos, ratio, verbum, intellectus und deus creator. Vgl. auch Anm. 10. - NvK benutzt in anderen Predigten noch eine ganze Reihe anderer sinnverwandter Ausdrücke: sermo, conceptus, notitia, nomen, scientia, lex, ars, imago, exemplar, splendor, candor, lux, veritas, virtus, potentia, forma, aequalitas, causa, principium.

<sup>33</sup> *De intellectu evangelii Johannis* (1444) N. 3: Cod. Cus. 220, Fol. 125<sup>r</sup>; p II 49<sup>v</sup>: *Haec autem ratio absolute omnium, quae vel Verbum vel Logos vel Sapientia dicitur (est apud Patrem) non in eo modo, quod Verbum, quod est apud Deum Patrem, coincidat cum Patre, quia apud ipsum est incoincidenter.* Vgl. dazu auch HAUBST, *Praefatio in Elucidationes thematum Novi Testamenti*: h X/1 (im Druck).

<sup>34</sup> Vgl. SCHMAUS, *Die psychologische Trinitätslehre* (wie Anm. 22); DERS., *Der Liber pro-pugnatorius des Thomas Anglicus und die Lehrunterschiede zwischen Thomas von Aquin und*

Wie schon die frühen Thomas-Exzerpte und seine verschiedenen Schriften bis hin zu *De aequalitate* (1459) zeigen, ist NvK von dieser Erklärung nachhaltig beeinflusst. Trotzdem kann man, wie R. Haubst sehr detailliert dargelegt hat<sup>35</sup>, NvK nicht einfach auf die augustinisch-thomistische Linie bringen. Schon in den frühen Predigten<sup>36</sup> macht sich noch eine andere Trinitätsbetrachtung geltend, die aus der neuplatonischen Tradition herkommt<sup>37</sup>: Gott, das höchste Gut, reine Aktualität voller Dynamik, kann nicht untätig bleiben; er teilt sich mit, zunächst innerhalb der Gottheit im Sohn, der die ganze Wirklichkeit in sich enthält, dann in die Schöpfung hinein, wobei es besonders dem Heiligen Geist zukommt, die im Sohn enthaltenen Ideen in die Wirklichkeit umzusetzen.

J. Koch hat diese beiden Erklärungsversuche einander entgegengesetzt<sup>38</sup>. Die augustinische Erklärung tendiert dahin, die Trinität im innergöttlichen Kreis der Selbsterkenntnis und Selbstliebe einzuschließen, während die neuplatonisch-dionysische Konzeption die Trinität nur als eine Voraussetzung der Schöpfung betrachte. Wie R. Haubst im einzelnen nachgewiesen hat<sup>39</sup>, wird diese Gegenüberstellung den Texten nicht gerecht wird. Bereits in der ersten Predigt (Weihnachten 1430 oder 1428),

*Duns Scotus*. II. Teil: Die trinitarischen Lehrdifferenzen. Erster Band; Systematische Darstellung und historische Würdigung (Münster 1930). Vgl. auch W. BEIERWALTES, *Das Problem des absoluten Selbstbewusstseins bei Johannes Scotus Eriugena (Divina ignorantia summa ac vera est sapientia)*, in: Ders. (Hg.), *Platonismus in der Philosophie des Mittelalters* (Darmstadt 1969) 484-516.

<sup>35</sup> Vgl. HAUBST, *Das Bild* 152-184; DERS., *Streifzüge in die cusanische Theologie* (Münster 1991) 48-50. Haubst weist darauf hin, Cusanus habe von seinen ersten Predigten an das Wort *memoria* als das erste Glied des augustinischen Ternars gemieden und eher den Lullischen Dreischlag (*intellectus, intellegibile, intellegere*; *Sermo I*: h XVI, N. 4, Z. 6) oder (z.B. in *Crib. Alk.* II, Z. 5-6) den Ternar Fruchtbarkeit-Geburt-Liebe bevorzugt.

<sup>36</sup> Vgl. *Sermo I*: h XVI, N. 12, Z. 20-28; *Sermo IV*: h XVI, N. 35, Z. 6-18 (Anklänge an Hugo von Straßburg, Alexander von Hales und Bonaventura). In der N. 29 dieser Predigt gibt er folgende *ratio trinitatis*: Qui crederet Deum non posse se summe communicare, negaret in eo potentiam; qui hoc crederet, sed diceret hoc nolle, clementiam negaret; qui posse et velle fateretur et diceret eum ignorare, sapientiam negaret...

<sup>37</sup> Über die Herleitung der Trinität aus der Idee Gottes als des *summum bonum* in der Theologie der Scholastik (Wilhelm von Auxerre, Albertus Magnus, Bonaventura u.a.) vgl. F. COURTH, *Trinität. In der Scholastik*, Handbuch der Dogmengeschichte II, 1b (Freiburg i.Br. 1985) 88-89, 96, 122, 131. Vgl. auch DERS., *Trinität. In der Schrift und Patristik*, Handbuch der Dogmengeschichte II, 1a (Freiburg i.Br. 1988) 211-213 (Pseudo-Dionysius). Zum Trinitätsverständnis des Raimundus Lullus, von dem NvK beeinflusst ist, siehe HAUBST, *Das Bild* 152-161.

<sup>38</sup> J. KOCH, *Vier Predigten* (wie Anm. 12) 162.

<sup>39</sup> HAUBST, *Das Bild* 152-161.

einer Predigt über den Johannesprolog, kennt NvK beide Gesichtspunkte: Die Zeugung des Sohnes ist ein Prozeß der *conceptio intellectualis* des Wortes, in dem Gott sich selbst erkennt und betrachtet. Zugleich aber konzipiert Gott in der Form des Sohnes auch alle geschöpflichen Formen<sup>40</sup>.

Wie aus späteren Texten hervorgeht, hat die Weisheit eine besondere Affinität zum zweiten Aspekt; sie wird sehr oft zusammengebracht mit der *ars Dei*, der schöpferischen Kunst, die Gott in vollendeter Meisterschaft ausübt (*magisterium perfectum*)<sup>41</sup>. Daß der zweite Aspekt im Denken des NvK eine besondere Rolle spielt, ist unverkennbar. Öfter argumentiert er damit, daß das Hervorbringen der Dinge in Gott selbst einen ewigen Sinngrund (*ratio*) voraussetze. Die beiden Begriffe, mit denen er dies vor allem zur Geltung bringt, sind *praconceptus* (Vorentwurf) und *complicatio* (Einfaltung)<sup>42</sup>.

Die ewige Weisheit ist für Cusanus also vor allem Gottes Schöpfungswort, das sich auch als geschichtsmächtiges Wort erweist<sup>43</sup>. Mit diesem kosmologischen und weltgeschichtlichen Verständnis der Weisheit führt NvK Gedanken der atl. Weisheitsbücher und des Johannesprologs weiter, wie sie in der späteren Theologie systematisiert wurden, insbesondere bei

<sup>40</sup> *Sermo I*: h XVI, N. 8-16. - Im *Sermo XI* (Koblenz, Weihnachten 1431) (h XVI, N. 1-7) bezieht er die Aussage des Johannes-Prologs ‚*Verbum erat apud deum*‘ auf die Selbstbetrachtung des Vaters im Wort: *Contemplatio istius est apud se ipsum, id est: Ipse est obiectum suae contemplationis sive sui conceptus* (N. 5, Z. 12-14), während er aus dem Satz ‚*Quod factum est, in ipso vita erat*‘ herausliest, daß der Logos alle Geschöpfe repräsentiert, weil er deren Ideen und Exemplarursachen in sich enthält (N. 5, Z. 23-32). Dem ersten Aspekt ordnet er die Termini *imago, splendor, figura* und *candor* zu, dem zweiten Aspekt die Ausdrücke *exemplar ideale, ars Dei, lex Dei, aspectus vel introspectus rerum, veritas Dei* und *splendor animarum sanctarum* (N. 6).

<sup>41</sup> Vgl. *De intellectu evangelii Johannis* (wie Anm. 33); *Sermo LXXIV* (Koch 69): *Tertia die resurrexit* (Koblenz, 24. 3. 1448). Im *Sermo CCXXVI* (Koch 223) (*Missus est Gabriel*; Brixen, 24. 3. 1456) sagt er: *Intellectus creator omnipotens est, verbum eius est virtus seu ars omnipotentis intellectus, et dicitur sapientia illa ars seu scientia* (Cod. Vat. lat. 1245, Fol. 148<sup>ra</sup>). Vgl. auch *Sermo CXI* (Koch 105) (*Vigilate quia nescitis*; Mainz 25. 11. 1451): *Pater intellectus - Filius ars - Spiritus sanctus unio seu amor* (Cod. Vat. lat. 1245, Fol. 28<sup>vb</sup>); *Elucidationes in Col. 1,3*: *Sapientia - gubernator* (Cod. Vat. lat. 1245, Fol. 288<sup>r</sup>).

<sup>42</sup> Vgl. *Sermo XIX* (h XVI, N. 13-15) und die Hinweise in den Apparaten der Edition; *De intellectu evangelii Johannis* (wie Anm. 33)

<sup>43</sup> Das Wirken des Logos in der Geschichte wird z. B. hervorgehoben in *Sermo CCLVIII* (Koch 255) (wie Anm. 11) und im *Sermo CCXCII* (Koch 289): *Sicut nuper dum synodum* (Rom 1459) (Cod. Vat. lat. 1245, Fol. 284<sup>ra</sup>-286<sup>ra</sup>); auf Fol. 284<sup>vb</sup> begreift er die *generatio Filii* als *missio*.

Johannes Scotus Eriugena, in der Schule von Chartres, bei Raimundus Lullus und anderen<sup>44</sup>.

Allerdings betrachtet NvK Weisheit und Wort nicht in einseitiger Weise nur als Voraussetzung und Zusammenfassung der Schöpfung<sup>45</sup>. Es finden sich genügend Aussagen, die auch die andere Seite der Weisheit hervorheben. In der Weisheit und im Wort ist der Vater für sich selbst und für die Menschen allererst erkennbar. Aufgabe der Weisheit ist es, den Vater zu zeigen<sup>46</sup>.

## 2. Die Weisheit als Gleichheit

Die am biblischen Terminus des Wortes orientierte Betrachtung der ewigen Weisheit zieht sich durch das ganze Werk des Cusanus hindurch. Trotzdem kann man, was das Verhältnis von Wort und Weisheit bei Cusanus angeht, im Laufe der Entwicklung neue Akzente feststellen. Zum einen tritt die Weisheitschristologie etwas aus dem Schatten der Logoschristologie heraus und erhält mehr eigenes Gewicht. Das hängt vielleicht mit einem formalen Vorzug des Terminus Weisheit zusammen. Weisheit bezeichnet den aktiven Habitus einer Person, während das Wort ein passives Produkt darstellt. NvK war auf jeden Fall bemüht, die Eigentümlichkeiten der göttlichen Personen auch sprachlich konsequent in aktiver Form auszudrücken<sup>47</sup>. Wichtiger noch ist eine zweite Beobachtung, daß nämlich Cusanus vor allem in den spekulativen Schriften Gottes Weisheit nicht mehr so sehr durch den Begriff des Verbum erklärt als durch den der Gleichheit<sup>48</sup>.

Damit hat Cusanus nichts völlig Neues eingeführt. Die trinitarische Verwendung dieses Begriffes geht auf Augustinus zurück<sup>49</sup>. Hauptquelle

<sup>44</sup> Vgl. COURTH, *Trinität. In der Schrift und Patristik* (wie Anm. 37) 215; DERS., *Trinität. In der Scholastik* (wie Anm. 37) 58-60. Vgl. auch Anm. 23

<sup>45</sup> Neuerdings möchte L. BOUYER (*Das Wort ist der Sohn* 499) (wie Anm. 3) in Gottes Weisheit die der Welt und Schöpfung zugewandte Seite des Logos sehen.

<sup>46</sup> *Crib. Alk.* II, 17: h VIII, N. 148.

<sup>47</sup> Vgl. HAUBST, *Streifzüge* 49. In neuerer Zeit mehrten sich die Stimmen, die auch für die Person des Sohnes und vor allem die des Heiligen Geistes eine aktive Rolle innerhalb der göttlichen Trinität reklamieren; vgl. J. ZIMMERMANN, *Trinität, Schöpfung, Übernatur* (Regensburg 1949) 11-54; F. X. DURRWELL, *L'Esprit Saint de Dieu* (Paris 1983); H. U. VON BALTHASAR, *Theologie III* (Einsiedeln 1987) 48; G. REMY, *Théologies de l'Esprit Saint. Esquisse d'une étude comparée* (Metz 1990).

<sup>48</sup> HAUBST, *Das Bild* 161 Anm. 56.

<sup>49</sup> In *De doctrina christiana* I 5,5 (CCSL 32, S. 9) gibt er eine kurze Zusammenfassung seines Trinitätsverständnisses: In patre unitas, in filio aequalitas, in spiritu sancto unitatis

für NvK sind die Schriften des Thierry von Chartres, der in seiner Trinitäts- und Schöpfungslehre den Sohn Gottes mit Vorliebe unter dem Begriff der Gleichheit und Weisheit behandelt<sup>50</sup>.

Cusanus hat den Ternar *unitas - aequalitas - conexio* schon in seinen Thomas-Exzerpten von 1428 notiert, im *Sermo IV* kurz gestreift<sup>51</sup> und dann vor allem in *De docta ignorantia*<sup>52</sup> entfaltet. In der Folgezeit wird der Gedanke der Gleichheit immer mehr zu einem bevorzugten Feld, auf dem Cusanus die Erkenntnis Gottes, des Universums und seiner selbst sucht<sup>53</sup>.

In der Welt ist kein Ding dem anderen gleich; trotzdem sind alle Dinge nur, insofern sie an der Gleichheit teilhaben<sup>54</sup>. So streben alle Seienden und insbesondere die Menschen nach Gleichheit und Identität, ohne diese in der durch Veränderlichkeit gekennzeichneten Welt je prä-

aequalitatisque concordia, et tria haec unum omnia propter patrem, aequalia omnia propter filium, conexa omnia propter spiritum sanctum. - Vgl. HAUBST, *Streifzüge*; W. BEIERWALTES, *Einheit und Gleichheit. Eine Fragestellung im Platonismus von Chartres und ihre Rezeption durch Nicolaus Cusanus*, in: Ders., *Denken des Einen. Studien zur neuplatonischen Philosophie und ihrer Wirkungsgeschichte* (Frankfurt 1985) 368-394.

<sup>50</sup> Vgl. THIERRY VON CHARTRES, *Commentum super Boethii librum de Trinitate* (ed. N. HÄRING, *Commentaries on Boethius by Thierry of Chartres and His School* [Toronto 1971] 55-116) und *De sex dierum operibus* (ed. Häring 555-575). Nach Thierry bewirkt die ewige Weisheit in den Geschöpfen vor allem den modus, die forma, die mensura, so daß ein Geschöpf nichts mehr und nichts weniger ist als das, was es ist. Thierry bezieht sich dafür ausdrücklich auf *Weish* 11,21, das in seiner Version lautet: *Omnia in modo (!), pondere, numero et mensura disposuisti* (ed. Häring 79). Dieser modus aber ist die aequalitas essendi: *Istum autem modum sive unitatis equalitatem antiqui philosophi tum mentem divinitatis tum providentiam tum creatoris sapientiam appellant* (ed. Häring 572). Der Zusammenhang von Weisheit und Gleichheit des Seins ist also zunächst einmal von der Schöpfung her zu verstehen; die göttliche Weisheit ist die *causa formalis mundi* (ed. Häring 555); das Verbum ist die *eterna creatoris de omnibus rebus preinitio* (ed. Häring 574). Dann aber versteht Thierry die Seinsgleichheit auch trinitarisch. Die Einheit des Vaters zeugt die Gleichheit der Weisheit.

<sup>51</sup> *Sermo IV*: h XVI, N. 35, Z. 19. Vgl. HAUBST, *Das Bild* 44.

<sup>52</sup> *De docta ign.* I, 7-10: h I, S. 14-21; III, 3: h I, S. 128, Z. 1-10; III, 4: h I, S. 131, Z. 1-13; III, 5: h I, S. 133-135; III, 11: h I, S. 151-157.

<sup>53</sup> *De aequal.*: h X/1 (in Vorbereitung); Cod. Vat. lat. 1245, Fol. 257<sup>ra</sup>-262<sup>vb</sup>; *De ven. sap.* 23-26: h XII, N. 68-79.

<sup>54</sup> Wie NvK in der Martinspredigt (*Sermo XL*: Cod. Vat. lat. 1244, Fol. 135<sup>rb</sup>-137<sup>va</sup>; demnächst in h XVII, N. 6) ausführt, kann man dabei von der Vielheit der Dinge ausgehen und kommt so zu der Erkenntnis, daß ihre Ungleichheit letztlich die absolute Gleichheit voraussetzt. Man kann aber auch nur ein einzelnes Geschöpf in den Blick nehmen und sehen, wie es durch Einheit, Gleichheit und durch beider Verbindung konstituiert wird. Die Gleichheit ist das formgebende Prinzip, durch das jedes Ding ist, was es ist, nicht mehr und nicht weniger.

zise zu erreichen. Das Streben nach Gleichheit führt also über diese Welt hinaus zu einem Absoluten, das der göttlichen Einheit völlig gleich ist, das als vollkommenes Abbild aus dem Einen hervorgeht wie der Sohn aus dem Vater. Die *aequalitas* hat also letztlich eine trinitarische Bedeutung<sup>55</sup>. Sie bezeichnet die Konsubstantialität, die absolute Gleichheit des Sohnes und der in ihm enthaltenen Schöpfung mit dem Vater bei aller personalen Verschiedenheit. So kann Cusanus im *Sermo XXIII* (1441) sagen: „Kein anderer Name läßt sich finden, der uns zur Kenntnis des Vaters führen könnte, als jenes unendliche Wort und jener unendliche Name, der die unendliche Gleichheit des Vaters ist“<sup>56</sup>.

Schon in dieser trinitarischen Sicht hat die absolute Gleichheit etwas mit der Weisheit zu tun; sie offenbart den Vater. Wenn allerdings Cusanus in *De sapientia* die Weisheit ausdrücklich als Gleichheit des Seins bestimmt, dann denkt er mehr an den schöpfungstheologischen Aspekt der Gleichheit und Weisheit. So wie Gottes Allmacht die Dinge aus dem Nichts ins Sein ruft, so gibt ihnen Gottes Weisheit die Form. Die Gleichheit des Seins besteht gerade darin, daß die Dinge das sind, was sie sind, nicht mehr und nicht weniger. Diese Gleichheit aber erreichen die Dinge nicht in sich selbst, sondern nur in der ewigen Idee, in der absoluten Weisheit des Vaters, die der Sohn ist<sup>57</sup>. Weisheit als Gleichheit des Seins meint also hier die „Gültigkeit der einen göttlichen, allumfassenden Schöpfungs-idee gegenüber der kreatürlichen Vielheit und Verschiedenheit“<sup>58</sup>.

Das Streben nach Gleichheit führt nach NvK also zur schöpferischen Weisheit Gottes und zu dem mit dem Vater wesensgleichen Sohn. Zumindest im dritten Buch von *De docta ignorantia* gebraucht NvK den

<sup>55</sup> Allerdings ordnet er in *De aequal.* (im Unterschied zu *De docta ign.*) den Terminus *aequalitas* nicht dem Sohne zu, sondern Gott als dem ersten ewigen Prinzip. Es ist freilich eine trinitarisch differenzierte Gleichheit: die absolute Gleichheit, dann das Wort der absoluten Gleichheit oder die Gleichheit der Gleichheit und schließlich die Verbindung beider, die ebenfalls Gleichheit ist (N. 31 und 33). So erklärt er trinitätstheologisch die absolute Gleichheit als Gleichheit in drei Subsistenzen oder Hypostasen. Vgl. dazu HAUBST, *Streifzüge*. In *De ven. sap.* bezieht er die Gleichheit (Feld 7-8) wieder mehr auf das Wort Gottes; siehe Anm. 53

<sup>56</sup> *Sermo XXIII*: h XVI, N. 30, Z. 3-6. Vgl. auch *Sermo XXIV*: h XVI, N. 18, Z. 1-27; *De docta ign.* I, 7: h I, S. 14-16.

<sup>57</sup> *De sap.* I: h <sup>2</sup>V, N. 23, Z. 1-4: Sapientia igitur, quae est ipsa essendi aequalitas, verbum seu ratio rerum est. Est enim ut infinita intellectualis forma, forma enim dat formatum esse rei. Unde infinita forma est actualitas omnium formabilium formarum ac omnium talium praecisissima aequalitas... Vgl. auch N. 24 und 25. Siehe auch *De docta ign.* I, 7 (wie Anm. 56) mit den Hinweisen auf die Quellen bei Thierry von Chartres in h I und in NvKdÜ 15b, 118.

<sup>58</sup> HAUBST, *Die Christologie* 167. Vgl. DERS., *Das Bild* 231-236.

Begriff der Gleichheit noch in einer anderen Weise; er will zeigen, daß das menschliche Streben nach Gleichheit seine letzte Erfüllung nicht einfach in Gott findet, sondern in der hypostatischen Verbindung der menschlichen Natur mit der absoluten Gleichheit des ewigen, dem Vater konsubstantialen Sohnes<sup>59</sup>. Daß Cusanus den nach Weisheit suchenden Menschen zunächst einmal auf den dreieinigen Gott und dessen Wirken in der Welt verweist, bevor er Christus in den Blick nimmt, mag als Umweg erscheinen. Doch bei näherem Zusehen erweist es sich als Vorteil. Erst auf diesem universalen Hintergrund wird klar, daß im menschengewordenen Logos wirklich alle Schätze der Wissenschaft und Weisheit verborgen sind.

### III. Die Inkarnation der ewigen Weisheit in Christus

#### 1. Die Angemessenheit der Inkarnation - von Gott her gesehen.

Aus dem vorher entwickelten Begriff Gottes und der ewigen Weisheit ergibt sich eine entschiedene Dynamik auf die Inkarnation hin. Die göttliche Weisheit, die in absoluter Gleichheit die Formen aller formbaren Dinge in sich enthält<sup>60</sup> und die mit Gottes Güte identisch ist, teilt sich ohne Neid, auf freigebigste Weise mit. Das ist ein Grundgedanke der cusanischen Gottes- und Schöpfungslehre<sup>61</sup>.

##### a) Der menschliche Intellekt als Adressat der Selbstmitteilung der göttlichen Weisheit

Die göttliche Weisheit, die ihr Licht nicht unter den Scheffel stellen will, ruft zunächst die Geschöpfe ins Dasein<sup>62</sup>. Kein einzelnes Geschöpf aber ist fähig, Gottes Weisheit zu fassen. Nur in der Vielfalt zahlloser Geschöpfe leuchtet etwas von der ewigen Weisheit wider. Allerdings gibt es in der Teilhabe an der göttlichen Weisheit Abstufungen. Nur der menschliche Intellekt, der auf der höchsten Stufe steht, ist fähig, die göttliche Weisheit in etwa zu kosten und durch sie selbst weise zu werden.

<sup>59</sup> *De docta ign.* III, 3: h I, S. 128, Z. 1-10; III, 4: h I, S. 129-132. Vgl. dazu HAUBST, *Die Christologie* 167. Diese Hinführung zur Inkarnation fehlt bei seinem Vorbild Thierry von Chartres; sie fehlt auch im Dialog des Cusanus über die Weisheit.

<sup>60</sup> Siehe Anm. 57.

<sup>61</sup> Vgl. *De docta ign.* III, 3: h I, S. 128, Z. 11-23; *De sap.* I: h <sup>2</sup>V, N. 25, Z. 1-9. Zu den Vertretern dieser neuplatonisch beeinflussten Theologie zählen Johannes Scotus Eriugena, Bonaventura, Thomas von Aquin und vor allem Raimundus Lullus; vgl. HAUBST, *Die Christologie* 174. Vgl. auch Anm. 37.

<sup>62</sup> Vgl. *Sermo CCXXVI* (Koch 223) (wie Anm. 41).

Darum hat Gott, der, wie Cusanus in Anspielung auf *Prov.* 16,4 sagt, alles um seiner selbst willen wirkt, die einsichtshafte Natur des Menschen erschaffen, damit er einen Adressaten habe, dem er sich zeigen kann<sup>63</sup>. Cusanus veranschaulicht den Vorrang des mit Einsicht begabten Menschen vor den übrigen Geschöpfen durch einen Vergleich. So wie das biblische Buch der Weisheit in seinen Wörtern und Sätzen viele Weisheiten enthält, so sind auch in den Geschöpfen die Spuren der göttlichen Weisheit eingeschrieben; aber erst der Mensch ist fähig, das Buch zu lesen und die Weisheit zu erfassen. So ist er das lebendige Buch, das lebendige Abbild der göttlichen Weisheit<sup>64</sup>. Der menschliche Intellekt selbst besteht gleichsam aus nichts anderem als aus Weisheit<sup>65</sup>. Obgleich Abbild der ganzen Trinität, hat der Intellekt des Menschen so eine besondere Hinordnung auf das Wort im trinitarischen Sinn. Die sohnschaftliche Weisheit des Vaters ist die eigentliche Nahrung des menschlichen Intellektes.

<sup>63</sup> Der Vers „Universa propter semetipsum operatus est Dominus“ (*Prov* 16,4) wird von NvK immer wieder zitiert, z. B. in *Sermo* LXIX (Koch 67) (In dedicatione ecclesiae, 1446, Vidi civitatem sanctam Jerusalem novam...): h XVIII, N. 14 (Cod. Vat. lat. 1244, Fol. 120<sup>va</sup>) und in *Sermo* CCVIII (Koch 206) (Brixen, 1. Advent 1455): *Induimini Dominum Jesum Christum* (Cod. Vat. lat. 1245, Fol. 120<sup>va-b</sup>): Cum Deus omnia sapientissime operetur, ideo intellectualem naturam propter seipsum creat, ut possit ostendere sapientiam suam cum alteri naturae quam intellectuali non sit ostensibilis. Nec est aliud intellectualis natura quam sedes seu capacitas ostensionis sapientiae. - Ähnlich auch in *Crib. Alk.* II, 16: h VI, N. 133. Vgl. auch HAUBST, *Die Christologie* 168-69 und 177.

<sup>64</sup> Der Vergleich findet sich in *Sermo* CXLII (Koch 116): *Verbum caro factum est* (In die circumcisionis, Brixen 1454; ed. J. Koch, CT I, 2./5., 72-83, dort 80-81). Über den intellectus oder die mens als viva imago sapientiae siehe *De sap.* I: h <sup>2</sup>V, N. 26. Im allgemeinen ist nach Cusanus der intellectus, nicht die ratio (sofern man darunter die ratio inferior versteht) Sitz der Weisheit. Es gibt allerdings auch Stellen, die die ratio als Sitz der Weisheit bezeichnen, siehe *Sermo* LXXXII (Koch 77): *Gaudium meum in vobis sit* (Bamberg, 4.-7.5.1451) (Cod. Vat. lat. 1245, Fol. 11<sup>ra</sup>); *Sermo* CXXIV (Koch 116; Kirchweihfest in Brixen 1452): *Venit filius hominis quaerere* (Cod. Vat. lat. 1245, Fol. 32<sup>ra</sup>); *Sermo* CCXXVI (Koch 223) (wie Anm. 41).

<sup>65</sup> *Sermo* CXXIV (Koch 116) (wie Anm. 64): Attende Sapientiam sibi aedificasse domum (*Prov* 9,1) et quia nihil erat, ex qua posset aedificari domus Sapientiae. Non enim est Sapientia in aliquo, quod sit ex alio quam Sapientia. Quo modo scilicet anima capax Sapientiae, ex nihilo est. Zur Vorstellung vom menschlichen Intellekt als der Wohnung der ungeschaffenen Weisheit vgl. auch AUGUSTINUS, *Confessiones* XII, wo Augustinus die vor aller Zeit geschaffene Weisheit im Unterschied zur ungeschaffenen Weisheit als Haus der göttlichen Weisheit und als intellektualen Himmel (caelum intellectuale) beschreibt: ... sapientia, quae creata est, intellectualis natura scilicet, quae contemplatione luminis lumen est... ergo quia prior omnium creata est quaedam sapientia, quae creata est, mens rationalis et intellectualis castae civitatis tuae, matris nostrae, quae sursum est et libera est et aeterna in caelis ... O domus luminosa et speciosa... (*Conf.* XII,15,18-20; CCSL 27, 225-226).

In einer seiner letzten Predigten, einer Predigt zum Fest Mariä Geburt (Brixen 1458) nimmt er den Ausspruch der göttlichen Weisheit aus dem *Buch der Sprüche* (8,35) zum Thema: Qui me invenerit, inveniet vitam et hauriet salutem a Domino, und stellt das ganze Schöpfungs- und Heilsgeschehen als Selbstmitteilung der göttlichen Weisheit dar. Dabei dient ihm der Vers 31 des 8. Kapitels („Meine Freude ist es, bei den Menschen zu sein“) als biblische Begründung für die Auffassung, daß nur der menschliche Intellekt fähig sei, die Weisheit zu erfassen<sup>66</sup>. Öfter gebraucht er auch die biblischen Bilder von dem Haus der Weisheit, vom Tempel, vom Tabernakel (Bundeszelt), die nach atl. Auffassung Wohnsitz der Weisheit sind, um sie auf den Menschen anzuwenden<sup>67</sup>.

b) Der hypostatisch mit der ewigen Weisheit geeinte Intellekt Christi als letztes Ziel der Selbstmitteilung der göttlichen Weisheit

Nun ergibt sich eine Schwierigkeit. In manchen Schriften, etwa in *De sapientia*, aber auch in einigen Predigten, findet die von Gott ausgehende Bewegung der Selbstmitteilung ihr letztes Ziel einfachhin im menschlichen Intellekt; er ist das nächste Abbild der göttlichen Weisheit. Nach anderen Texten dagegen kommt die Dynamik der Selbstmitteilung Gottes erst im Gottmenschen zur Ruhe. Sehr eindringlich hat Cusanus im dritten Kapitel des dritten Buches von *De docta ignorantia* dargestellt, wie die Vollkommenheit Gottes und seiner Schöpfung hindrängt auf die Inkarnation des Wortes<sup>68</sup>. An anderen Stellen hat Cusanus denselben Gedanken auch speziell mit der Weisheit verknüpft; in der schon genannten Predigt CCLXXXVII über das 8. Kapitel des *Buches der Sprüche* bezieht er den Satz, daß, „wer die Weisheit findet, das Leben findet und Heil schöpft aus dem Herrn“ (*Prov* 8,35), auf Christus; „denn er ist die inkarnierte oder Mensch gewordene Weisheit, durch die Gott das All gemacht hat“<sup>69</sup>.

<sup>66</sup> *Sermo* CCLXXXVII (Koch 285) (wie Anm. 15).

<sup>67</sup> Vgl. *Sermo* CLXIII (Koch 155) (wie Anm. 15). Hier erklärt er die Welt als Ausfaltung (explicatio) der Weisheit, den Intellekt als ihren Wohnort (tabernaculum) und die Kirche als ihre vollkommene Erscheinung. Über die verschiedenen Deutungen der sedes sapientiae (die intellektuale Natur des Menschen überhaupt, die menschliche Natur Christi, Maria, die Kirche) siehe M.-TH. D'ALVERNY, *La sagesse et ses filles*, in: *Mélanges dédiés à la mémoire de Felix Grat*, I (Paris 1946) 245-78; A. GRABAR, *Iconographie de la Sagesse divine*, in: *Cahiers Archéol.* 8 (1956) 254-61; P. BLOCH, *Ecclesia und Domus Sapientiae*, in: *Judentum im Mittelalter* (Berlin 1966) 370-81; K. H. SCHELKLE, *Sedes Sapientiae. Zu einem Siegel der Universität Tübingen*, in: *Weisheit Gottes - Weisheit der Welt* (wie Anm. 3) 901-906; TH. SCHIPFLINGER, *Sophia - Maria* (wie Anm. 3).

<sup>68</sup> *De docta ign.* III, 3: h I, S. 128, Z. 11-23. Vgl. HAUBST, *Die Christologie* 166 und 173-192.

<sup>69</sup> *Sermo* CCLXXXVII (Koch 285) (wie Anm. 15). Vgl. auch *Sermo* CLV (Koch 147) (Brixen, Palmsonntag 1454): *Vere Filius Dei erat* (Cod. Vat. lat. 1245, Fol. 50<sup>va</sup>-62<sup>vb</sup>); hier bezeichnet er Christus als finis creationis, als verbum Patris abbreviatum super terram, als conclusio omnium librorum et scripturarum et figurarum et formarum et artium scibilibium et operabilium. Im *Sermo* CCLVIII (Koch 255) (wie Anm. 11) erscheint Christus als

Genau besehen liegt allerdings kein Widerspruch vor, wenn einmal der menschliche Intellekt als letztes Ziel der Selbstmitteilung der göttlichen Weisheit erscheint, zum anderen aber der Gottmensch Christus. In der schon zitierten Predigt CCVIII ordnet Cusanus zunächst Christus als den zweiten Adam in die Reihe der Adamskinder ein, die von Gott als vernunftbegabte Wesen geschaffen wurden, um durch ihren Intellekt die göttliche Weisheit zu kosten. Der Vorzug Christi besteht darin, daß sein Intellekt nicht in labiler, sondern in untrennbarer Weise, das heißt durch hypostatische Union, mit der göttlichen Weisheit verbunden ist. Dieser Vorzug steht ganz im Dienst des göttlichen Heilsplanes mit allen Menschen. Indem Gott in Christus seine Weisheit in untrennbarer Weise mit einem Menschen verbindet, macht er es möglich, daß auch die anderen Menschen durch ihn zur Weisheit gelangen. So wird Christus zum Garanten und zum Mittler der Weisheit für alle Menschen<sup>70</sup>.

An dieser Stelle sei es erlaubt, auf eine Parallele bei Karl Rahner hinzuweisen. Auch er geht in seiner Christologie vom Gedanken der Selbstmitteilung Gottes aus; auch er begreift die geistige Kreatur als möglichen Adressaten einer solchen Selbstmitteilung und zugleich Christus als deren unüberbietbaren Höhepunkt. Auch ihm stellt sich dann die Frage: „Ist die hypostatische Union eine schlechthin höhere Stufe, auf der die Begnadigung der geistigen Kreatur überboten wird, oder ist sie ein eigenartiges (auch einmaliges) Moment an dieser allgemeinen Begnadigung, die als solche ohne die hypostatische Union eines einzelnen Men-

conclusio und als verbum abbreviatum „verbum a Deo Patre genitum, in quo tota sapientia, mens, intentio, veritas, conceptus et quidquid circa hoc dici potest, plene et perfecte continetur“. Vgl. HAUBST, *Die Christologie* 180-81.

<sup>70</sup> Vgl. *Sermo CCLVIII* (wie Anm. 63; dort Fol. 200<sup>rb</sup>): Et si subtiliter advertis, ex quo Deus propter ostensionem gloriae suae omnia creavit, tunc omnia non habent finem nisi mediante Christo. Vgl. auch *Crib. Alk.* II, 17: h VI, N. 148. Vgl. dazu auch HAUBST, *Die Christologie* 259. - Auch die Gestalt Marias, die oft als sedes sapientiae im hervorragenden Sinn betrachtet wird, fügt sich gut in diese christozentrische Sicht ein. Sie ist auf der einen Seite die Braut der göttlichen Weisheit; zugleich aber ist sie auch deren Mutter. In beiden Funktionen steht Maria auch exemplarisch für alle Gläubigen. Sie ist einfachhin die menschliche Seele, die sich der göttlichen Weisheit öffnet und sie empfängt. In den Weihnachtspredigten hat Cusanus dies immer wieder als eine geistliche Geburt Christi in den Herzen der Gläubigen beschrieben. Siehe vor allem auch die Auslegung der Verkündigungsszene im Dialog *De visitatione* (Cod. Vat. lat. 1244, Fol. 124<sup>ra</sup>-127<sup>ra</sup>). Vgl. dazu HAUBST, *Die Christologie* 261; DERS., *NuK in der Geschichte der Marienverehrung* (wie Anm. 15) 282 u. 299; PFEIFFER, *Maria, die Dienerin* (wie Anm. 16) 144-151. Vgl. auch das in Anm. 15 über die Prädestination Mariens Gesagte. - Die Verbindung von Weisheitschristologie und Brautmystik ist auch bei Heinrich Seuse zu finden; vgl. BÜHLMANN, *Christuslehre* (wie Anm. 7) 43-55.

schen gar nicht gedacht werden kann?“<sup>71</sup> Rahner entscheidet sich für die zweite Alternative. Die in der *unio hypostatica* erfolgte einmalige Selbstmitteilung Gottes unterscheidet sich von der Begnadigung anderer Menschen „nur“ dadurch, daß sie unwiderruflich, definitiv ist. Damit hängen allerdings zwei andere Bestimmungen zusammen. Die unwiderrufliche Selbstmitteilung Gottes in Christus ist ein inneres Moment an der Begnadigung aller Menschen, d.h. die Menschen können überhaupt nur in Kontakt treten mit der göttlichen Weisheit, weil es einen Menschen gibt, dem sich die göttliche Weisheit in unwiderruflicher Weise geeint hat. Und der zweite wichtige Gedanke: Die unwiderrufliche Verbindung Christi mit der göttlichen Weisheit setzt voraus, daß er die Weisheit selbst ist; sie setzt also die *unio hypostatica* voraus.

Karl Rahner vertritt hier eine *manuductio ad Christum*, die in vielem an NvK erinnert<sup>72</sup>. Dazu gehört auch der Gedanke, daß Gottes Selbstmitteilung in der menschengewordenen Weisheit Christus ihr Ziel und ihren Grund hat. Gott hat demnach die Welt und den Menschen nicht nur in seiner ewigen Weisheit, sondern vielmehr in der menschengewordenen Weisheit erschaffen. Auf der Ebene der göttlichen Prädestination existiert darum die menschengewordene Weisheit früher als die Menschen; ohne den Gottmenschen gäbe es weder Schöpfer noch Geschöpf, wie NvK in *De docta ignorantia* III, 3 sagt<sup>73</sup>.

Obwohl nach den bisherigen Ausführungen der Begriff Gottes und seiner Weisheit auf die Inkarnation als ihre höchste Vollendung hindrängt, ist die Inkarnation für Cusanus doch keine zwingende Notwendigkeit. Sie bleibt ein freier Gnadenerweis Gottes. Auch fehlt nicht das Motiv der Erlösung. Die Inkarnation ist nicht nur die Vollendung der Schöpfung; sie soll die Menschen auch aus ihrer Unwissenheit befreien<sup>74</sup>. Das kommt noch deutlicher zum Vorschein, wenn wir das Geschehen aus der Perspektive des Menschen betrachten.

<sup>71</sup> K. RAHNER, *Grundkurs des Glaubens. Eine Einführung in den Begriff des Christentums* (Freiburg i.Br. 1976) 199; vgl. auch 122-32 (Selbstmitteilung an die geistige Kreatur), 198-202 (Zum Verhältnis von menschlicher Transzendenz und hypostatischer Union).

<sup>72</sup> Vgl. R. HAUBST, *Die Wege der christologischen manuductio*, in: MFCG 16 (1984) 164-191.

<sup>73</sup> Vgl. auch *Sermo XXII (Dies sanctificatus)*: h XVI, N. 32, Z. 7-10. Siehe HAUBST, *Die Christologie* 166-192.

<sup>74</sup> Das Verhältnis dieser beiden Motive der Menschwerdung soll hier nicht weiter behandelt werden. Siehe dazu HAUBST, *Die Christologie* 173-192; DERS., *Vom Sinn der Menschwerdung. „Cur Deus homo“* (München 1969).

## 2. Die Angemessenheit der Inkarnation - vom Menschen her gesehen.

NvK begründet die Vorrangstellung Christi nicht nur von oben, von Gottes Selbstmitteilung her, sondern bis zu einem gewissen Grade auch von unten, vom menschlichen Verlangen, her. Ja man muß sogar sagen, im Ansatz von unten besteht das eigentlich Neue der Christologie des NvK<sup>75</sup>. In den ersten Kapiteln des dritten Buches von *De docta ignorantia*, wo er diesen Ansatz am prägnantesten dargestellt hat, verknüpft er diesen Gedanken auch ausdrücklich mit der Idee der Weisheit und zieht als biblischen Beleg den Christushymnus des Kolosserbriefes heran<sup>76</sup>.

Im einzelnen kennt Cusanus einen doppelten Ansatzpunkt der Weisheitschristologie in der menschlichen Erfahrung. Zum einen betrachtet er das Verlangen des Menschen nach Weisheit und legt dar, wie es in sich scheitert, in Christus aber seine Erfüllung findet. Zum anderen verweist er auf die Erfahrung, daß das Weisheitsstreben des Menschen leicht in Hybris und Verblendung umschlägt; von da wird die Erleuchtung und Belehrung der menschlichen Unwissenheit durch die Weisheit Christi noch zwingender.

### a) Christus als die Erfüllung der menschlichen Sehnsucht nach Weisheit

Beginnen wir mit dem ersten Aspekt. Der menschliche Intellekt ist, wie wir gesehen haben, von Gott geradezu auf die ewige Weisheit hin geschaffen worden. Sie bildet seine eigentliche Nahrung. Der Intellekt soll durch die Schau des Wortes in die Weisheit des Vaters selbst eingehen<sup>77</sup>.

Wie aber geschieht das? Ein Aufgehen des Menschen in Gott, eine wesenhafte Gleichheit mit Gott, so wie der Sohn dem Vater konsubstantial ist, ist dem Menschen weder möglich noch ist sie für ihn wünschenswert; denn jedes Seiende findet seine Vollendung innerhalb der Grenzen seiner Art<sup>78</sup>.

<sup>75</sup> Vgl. HAUBST, *Die Christologie* 258: „Aber die Vorstellung, daß die menschliche Natur Christi gleichsam magnetisch zur Teilnahme an der göttlichen emporgezogen sei ..., überwiegt entschieden die, daß ihre Gnadenausstattung auf der Emanation oder Einsenkung der Gottheit beruhe.“

<sup>76</sup> *De docta ign.* III, 4: h I, S. 130, Z. 7-17. Vgl. HAUBST, *Die Christologie* 168. Ähnliche Gedanken finden sich in der Predigt XXII (*Dies sanctificatus*): h XVI, NN. 1-45. Später, im *Sermo* XLI (Koch 32) (*Confide filia*; Mainz, 22. 11. 1444) geht er ganz von der menschlichen Erfahrung aus (Christus in sich selbst finden). Schon in Predigt II zum Epiphaniestag 1431 sagt Cusanus, die Heiden hätten gehaut, daß „sich Gott eines Tages der gemeinsamen, nämlich der menschlichen Natur, einen werde, damit sie neugeschaffen und der Mensch so zu seinem Ziel geführt werde“: h XVI, N. 5, Z. 14-17. Vgl. HAUBST, *Die Christologie* 203, dort weitere Belege für das Warten der Heiden auf die Menschwerdung.

<sup>77</sup> Vgl. *De ludo* II: p I, 166<sup>v</sup> und den Schluß der Vorform von *De mathematica perfectione*, ed. K. Reinhardt, in: MFCG 17 (1986) 141, Z. 303-308.

<sup>78</sup> Vgl. *Sermo* XLI (Koch 32) (wie Anm. 76); *De aequal.*, h X/1, N. 1 (wie Anm. 53).

Hier setzt nun die Christologie des Cusanus ein. Der Mensch strebt nach vollkommener Weisheit. Doch das Äußerste, was er erreichen kann, ist „die Einsicht in das im letzten bleibende, jedenfalls durch keine Eigentätigkeit der endlichen Vernunft aufhebbare Nichtwissen“<sup>79</sup>. Auf der anderen Seite kann das Verlangen nach vollkommener Weisheit, das Gott der menschlichen Natur eingestiftet hat, nicht vergeblich sein. Dieser Zwiespalt wird nur dann überwunden sein, wenn die göttliche Weisheit sich selbst in einem Menschen inkarniert, der dann die Fülle der Weisheit und zugleich die Quelle der Weisheit für alle anderen darstellt.

Immer wieder variiert NvK diesen Gedanken in seinen Predigten und Schriften.

In der Predigt LXXXVIII, einer Fronleichnamspredigt aus dem Jahre 1451, spricht er von der angeborenen Fähigkeit des Menschen (*capacitas conata*) für die Aufnahme der Weisheit. Trotzdem kommt der Mensch nur dann zur Weisheit, wenn er von dem Lehrmeister Christus, dem Wort des Vaters, erleuchtet wird<sup>80</sup>.

In *De pace fidei* (1453) zeigt NvK, wie der menschliche Intellekt, der glaubt, die Einigung mit der Weisheit erlangen zu können, einen Menschen voraussetzt, in dem der Intellekt in höchstem Maße mit der Weisheit geeint ist. Das aber ist in Christus geschehen, der hypostatisch mit der ewigen Weisheit geeint ist<sup>81</sup>.

Im *Sermo CCXI* (1455) schildert er, ausgehend von der Frage Johannes des Täufers an Jesus: Bist du es, der da kommen soll?, die Sehnsucht der Menschen des Alten Bundes nach einem Menschen, in dem die Fülle der Weisheit wohnt. Alle Weisen erkennen, daß ihr *desiderium* nicht erfüllt werden kann; aber es kann auch nicht vergeblich sein; so erwarten sie einen, dem die Kunst des Lebens und die Weisheit nicht nur aus Gnade, sondern aufgrund seiner Natur, aufgrund von Zeugung zukommt<sup>82</sup>.

In einer seiner späten Brixener Predigten, im *Sermo CCLXII*, sagt er von den heidnischen Weisen: „Alle diese suchten gewiß (letztlich) nichts

<sup>79</sup> J. STALLMACH, *Ineinsfall der Gegensätze und Weisheit des Nichtwissens. Grundzüge der Philosophie des Nikolaus von Kues* (Münster 1989) 30.

<sup>80</sup> *Sermo LXXXVIII* (Koch 83) (Magdeburg 1451): *Ego sum panis vivus* (Cod. Vat. lat. 1245, Fol. 10<sup>v</sup>).

<sup>81</sup> *De pace* 13: h VII, N. 45; vgl. 12: h VII, N. 36-41.

<sup>82</sup> *Sermo CCXI* (Koch 208) (wie Anm. 31; dort Fol. 127<sup>ra</sup>). Hier unterscheidet NvK auch zwischen *scientia* und *sapientia*; es ist ein Zitat aus dem Apokalypsen-Kommentar des Matthias von Schweden. Der Name Johannes des Täufers bedeutet (etymologisch) Gnade, aber es ist eine *gratia* oder *scientia generationis* et *creationis*. Christus kommt demgegenüber die *gratia* et *sapientia regenerationis* zu. Beide verhalten sich zueinander wie Sonne und Mond.

anderes als die inkarnierte Weisheit. Denn in allen Lehrern wird die inkarnierte Weisheit gesucht. Wäre diese also nicht in irgendeinem inkarniert - d.h. fände sich kein Mensch, der so weise ist, daß die wesentliche Weisheit nicht größer sein könnte - , so suchte man überall vergebens Lehrer...<sup>83</sup>.

In der Schrift über die Sichtung des Korans (1463) argumentiert er so, Christus könne nur dann den Menschen Gott als Vater offenbaren, wenn er die göttliche Weisheit in Person sei. „Wenn jener Mensch nicht die allwissende göttliche Weisheit selbst wäre, durch die Gott alles wirkt, so könnte er keinesfalls etwas ihm Unbekanntes offenbaren“<sup>84</sup>.

In dieser *manuductio ad Christum* wird auch schon dessen Gestalt wenigstens in Umrissen erkennbar. Christus besitzt die Weisheit offenbar in einem doppelten Sinne. Als Mensch hat er die Tugend der Weisheit wie auch alle anderen Tugenden in ihrer ganzen Fülle; aber er *hat* diese geschaffene Gnadengabe Gottes nur deshalb, weil er von Natur aus Gottes Weisheit in Person *ist*<sup>85</sup>. Das ist für Cusanus entscheidend. Die Maximität des Wissens Jesu, die er immer wieder hervorhebt, ist nur denkbar, wenn Jesus mehr ist als ein weiser, ja sogar mehr als der weiseste unter allen Menschen, wenn er die göttliche Weisheit selbst ist<sup>86</sup>. Die sub-

<sup>83</sup> *Sermo CCLXII* (Koch 259) (Brixen, 6.1. 1457): *Obtulerunt ei munera* (Cod. Vat. lat. 1245, Fol. 207<sup>rb</sup>-209<sup>rb</sup>). Vgl. HAUBST, *Die Christologie* 203-204.

<sup>84</sup> *Crib. Alk. Prol.*: h VIII, N. 8, Z. 15-17. Vgl. auch *Sermo CLV* (Koch 147) (Brixen, Palmsonntag 1454): *Vere Filius Dei erat iste* (Cod. Vat. lat. 1245, Fol. 50<sup>va</sup>-52<sup>vb</sup>, dort Fol. 52<sup>va</sup>): *Unde nisi Deus creasset talem hominem, cuius intellectus fuisset exaltatus ad unionem verbi Dei, remansisset Deus incognitus. Est igitur propter talem omnis creatura, quia ipse finis. Et hic est magister, qui potest tollere ignorantiam et illuminare omnem hominem venientem in hunc mundum (Jo 1,9)...*

<sup>85</sup> Mit der Unterscheidung von Haben und Sein erklärt Hugo von St. Victor die beiden Formen der Weisheit; als Mensch besitzt Christus die Fülle der Weisheit in der Weise des Habens, als Gottessohn in der Weise des Seins. Siehe HUGO DE S. VICTORE, *De sapientia animae Christi*: PL 176, 845-75. Vgl. dazu Anm. 28; ferner H. SANTIAGO-OTERO, *‘Esse et habere’ en Hugo de San Víctor*, in: Ders., *Fe y cultura en la edad media* (Madrid 1988) 253-57. Ob Cusanus die Schrift Hugos gekannt hat, ist nicht sicher. Zumindest hat er das von Hugo in diesem Zusammenhang benutzte (vielleicht sogar von ihm geprägte?) und dem hl. Augustinus zugeschriebene Axiom gekannt: „*Quidquid convenit Filio Dei per naturam, convenit Filio hominis per gratiam*“. Vgl. HAUBST, *Die Christologie* 256; vgl. auch H. SANTIAGO-OTERO, *Quidquid habet filius Dei per naturam habet filius hominis per gratiam: ¿impronta agustiniana?*, in: Ders., *Fe y cultura en la edad media* (Madrid 1988) 23-30. In anderem Zusammenhang unterscheidet NvK in der Martinspredigt (*Sermo XL*) (wie Anm. 54) Haben und Gehabt-Werden.

<sup>86</sup> Manchmal faßt Cusanus diese Würde des menschengewordenen Christus, daß er nämlich die Weisheit und das Wort Gottes in Person ist, in dem Namen Jesus zusammen; siehe *Sermo XLVIII* (Koch 39) (Mainz, 6. 1. 1445): *Dies sanctificatus* (Cod. Vat. lat. 1244, Fol. 91<sup>ra</sup>-92<sup>rb</sup>). Für die Verbindung von Weisheitschristologie und Namen-Jesu-Christolo-

stantiale, naturhafte Weisheit und Heiligkeit Jesu fließt gleichsam auf seine menschliche Seele über und macht Jesus zum weisesten aller Menschen. Wie R. Haubst gezeigt hat, begreift Cusanus die Tugend-Kräfte nicht im scholastischen Sinne als akzidentelle Dispositionen der Seele. „Cusanus schaut vielmehr mit Platon und mit manchen christlichen Platonikern unter den Kirchenvätern zu den Tugenden wie zu ewigen Urbildern im göttlichen Logos oder in der Seele Christi auf“<sup>87</sup>. Cusanus hat dieses Verständnis der Tugenden aus dem Kommentar Meister Eckharts zum Buch der Weisheit übernommen<sup>88</sup>.

Nun stellt sich die Frage: Schaltet die in Christus leibhaft wohnende göttliche Weisheit nicht jegliche Aktivität der aufnehmenden menschliche Seele Jesu und damit die spezifisch menschliche Weisheit Christi aus? Diese Befürchtung, die aus heutiger Sicht immer wieder geäußert wird, trifft nach Cusanus in keiner Weise zu. Im Gegenteil, nach cusanischem Verständnis aktuiert die göttliche Weisheit vielmehr alle menschlichen Kräfte und Möglichkeiten Christi, macht ihn zum weisesten aller Menschen und befähigt ihn, auch die anderen Menschen aus der Unwissenheit herauszuführen<sup>89</sup>.

gie siehe BÜHLMANN, *Christuslehre* (wie Anm. 7) 53-55. PFEIFFER, *Maria die Dienerin* (wie Anm. 16) 147 sagt im Sinne des Cusanus mit Recht bezüglich des Namens Jesus, der Heil und Rettung bedeutet, Christus sei „nicht der größte aller Retter, sondern die Rettung schlechthin“. In der Namen-Jesu-Theologie finden wir diese Idee immer wieder; vgl. K. REINHARDT, *Christus der Jesus. Zur Theologie der „Namen Christi“ bei Luis de León (1527-1591)*, in: *Der menschenfreundliche Gott. FS für Alfons Thome zum 75. Geburtstag (Trier 1990)*. Eine moderne Variante findet sich in Kierkegaards Wort „Der Helfer ist die Hilfe“; vgl. E. BISER, *Der Helfer und die Hilfe. Plädoyer für eine Christologie von innen*, in: J. Sauer (Hg.), *Wer ist Jesus Christus?* (Freiburg i.Br. 1977) 165-200.

<sup>87</sup> HAUBST, *Die Christologie* 272. Vgl. auch 255-56 und 270-273.

<sup>88</sup> Das hat neuerdings nachgewiesen R. HAUBST, *Nikolaus von Kues als Interpret und Verteidiger Meister Eckharts*, in: U. Kern (Hg.), *Meister Eckhart heute. Freiheit und Gelassenheit* (München/Mainz 1980) 75-96, besonders 86-89. Ob NvK auch den Sapientia-Kommentar des Oxforder Dominikaners Robert Holcot († 1349) gekannt hat, der ungefähr zur selben Zeit entstanden ist wie der Meister Eckharts und eine viel größere Verbreitung erreicht hat, müßte noch genauer untersucht werden.

<sup>89</sup> Zur Frage des Wissens Christi vgl. HAUBST, *Die Christologie* 261-268. Cusanus kennt zwar eine gewisse Entwicklung des menschlichen Wissens Jesu, betont aber auf der anderen Seite auch, daß Jesus von Anfang an schlechthin weise war. Im *Sermo CCLIX* (Koch 256; Brixen, Weihnachtsoktav 1457) (Cod. Vat. lat. 1245, Fol. 202<sup>ra</sup>-203<sup>va</sup>) predigt er bezeichnenderweise über *Lk* 2,40 (Puer crescebat et confortabatur plenus sapientia, et gratia Dei erat in illo) und bringt *Lk* 2,52 (Et Jesus proficiebat sapientia et aetate et gratia apud deum et homines) nur als Einwand. Die Fülle der Weisheit erlaubt kein Mehr oder Weniger, nur im Akzidentellen kann es deshalb eine Entwicklung geben. Vgl. auch HAUBST, *Über das Seelenleben des Kindes Jesu*, in: *GuL* 33 (1960) 405-415.

Das ganze Leben und Wirken Jesu ist eine Offenbarung der göttlichen Weisheit. Seine Tätigkeit ist vor allem die eines Lehrers<sup>90</sup>. Ebenwenig wie die großen Weisen der Antike Pythagoras und Sokrates hat Jesus seine Lehre in Büchern niederlegt<sup>91</sup>. Sein Evangelium, „das lebendige Brot der Weisheit“<sup>92</sup>, ist kurz zusammengefaßt in dem von ihm so gerne ausgelegten Pater noster, „in dem die ganze Weisheit aufleuchtet“<sup>93</sup>. Letztlich ist Jesus selbst der Gegenstand seiner Lehre, er ist das *Verbum abbreviatum*, die Weisheit in Person<sup>94</sup>. Darum kann auch das Aufnehmen seiner Lehre nicht ein rein intellektueller Vorgang sein. „Wenn einer alle Evangelien auswendig wüßte, wäre er deshalb noch nicht vollkommen; dazu ist es erforderlich, daß er durch die Nachahmung Christi die Gestalt des Gottessohnes annimmt“<sup>95</sup>.

## b) Christus als Befreier aus der Dunkelheit der Ignoranz

Ansatzpunkt für die Christologie ist nach Cusanus also zum einen die Erfahrung, daß der Mensch in seinem Streben nach Weisheit höchstens bis zur Einsicht in sein Nichtwissen kommt und die positive Erfüllung seines Strebens nur als Gnade erwarten kann. Dazu kommt jedoch noch eine andere Erfahrung. Cusanus sieht sehr deutlich, daß das menschliche Streben meist nicht zu dieser Weisheit des Nichtwissens führt, sondern weit mehr zu Stolz und Überheblichkeit, durch die sich der Mensch nur noch tiefer in seine Unwissenheit verstrickt.

Schon in der ersten Predigt zum Weihnachtsfest 1428 (1430?) sieht NvK die eigentliche Sünde Adams darin, daß er weise sein wollte wie

<sup>90</sup> Deswegen wird manchmal gegen NvK (zu Unrecht) der Vorwurf erhoben, er betreibe eine intellektualistische Christologie. Siehe H. U. VON BALTHASAR, *Herrlichkeit. Eine theologische Ästhetik* III/1 (Einsiedeln 1965) 552-592, bes. 588; DERS., *Theologik* II (Einsiedeln 1985) 191-198.

<sup>91</sup> *Sermo XXIII*: h XVI, N. 14, Z. 15-26.

<sup>92</sup> *Sermo CLXXIX* (Koch 183) (Bruneck, 5. 6. 1455) (Cod. Vat. lat. 1245, Fol. 92<sup>rb</sup>-95<sup>vb</sup>): *Qui manducat hunc panem*. Vgl. auch die Bedeutung von Wort und Weisheit als Nahrung und Brot des menschlichen Geistes und deren Bezug zum Evangelium und zur Eucharistie; vgl. R. HAUBST, *Das Wort als Brot*, in: *Martyria, Leiturgia, Diakonia*. Festschrift für H. Volk (Mainz 1968) 21-39.

<sup>93</sup> *Sermo XXIII*: h XVI, N. 18, Z. 11-12.

<sup>94</sup> Vgl. *Sermo CLV* (Koch 147) (wie Anm. 84; dort Fol. 52<sup>vb</sup>): *Christus igitur est verbum abbreviatum super terram. Humanitas est quasi liber vivus in se habens verbum vivum Patris. Et nota quod est conclusio omnium librorum...* Vgl. auch Anm. 86 (der Name Jesus als Ausdruck der Weisheit Gottes).

<sup>95</sup> *Sermo CCLXXIII* (Koch 270): *Ut filii lucis ambulate* (Brixen, Sonntag Oculi, 1457). - Auf die zahlreichen Äußerungen des Cusanus über die Schule der Weisheit und über die Art und Weise, wie die Menschen zur Weisheit Christi gelangen, kann hier nicht eingegangen werden.

Gott<sup>96</sup>. Diese Schuld konnte nur durch die Inkarnation der göttlichen Weisheit aufgewogen werden.

Auch in *De concordantia catholica* bezeichnet er die Ursünde ausdrücklich als eine Sünde gegen die Weisheit. Der Mensch wollte durch Wissen und nicht durch Glauben dem Höchsten gleichwerden und weise werden; so hat er vom Baum der Erkenntnis gegessen und damit die Weisheit, das Leben, Christus selbst verloren<sup>97</sup>.

So wurde es notwendig, daß die ewige Weisheit Menschengestalt annahm, um die Weisheit dieser Welt als Torheit zu entlarven und die Menschen zur wahren Weisheit zu führen<sup>98</sup>. Diese in den Schriften des Cusanus immer wieder anzutreffende Begründung für die Menschwerdung der göttlichen Weisheit zeigt, daß für ihn von Anfang an die Menschwerdung der göttlichen Weisheit auf das Kreuz ausgerichtet ist<sup>99</sup>.

In seinem religiösen Vermächtnis, einem Brief an den Novizen Nikolaus Albergati vom 11. Juni 1463, wiederholt NvK nicht nur seine Interpretation der Ursünde, sondern wendet sie auf seine Zeit an: „Das ist die Sünde, die heute in der Welt herrscht. Alle die Adamskinder vermeinen Einsicht zu haben, und zwar ein stolzes und aufgeblähtes Wissen...“ Und er stellt ihnen die Enttäuschung Adams vor Augen: „Während er nämlich durch wissenschaftlichen Fortschritt zur Schau göttlicher Herrlichkeit, die Unsterblichkeit gibt, zu gelangen hoffte, kehrte er in den Tod und zur Asche, aus der er war, zurück“<sup>100</sup>. Die Tragweite dieser Äußerungen bringt R. Haubst sehr gut zum Ausdruck, wenn er sagt: „Hier spricht Cusanus das hinter aller Erkenntniskritik seines spekulativen Hauptwerkes stehende religiös-sittliche Anliegen der Worte ‚docta ignorantia‘ deutlich aus: Menschliches Wissen, das nicht von Gott belehrt sein will, ist vor Gott Hybris und Ignoranz und muß in bitterer Enttäuschung enden.“ Und Haubst fügt die Sätze aus *De genesi* an: „Die Erkenntnis die-

<sup>96</sup> *Sermo I*: h XVI, N. 23, Z. 25-31.

<sup>97</sup> *De con. cath.* I, 3: h <sup>2</sup>XIV, N. 16-18. Offenbar richtet sich nach NvK schon die Ursünde der Stammeltern gegen die sapientia, die Christus ist.

<sup>98</sup> *De intellectu evangelii Job.* (wie Anm. 33); *De gen.* 4: h IV, N. 174; *De pace* 14: h VII, N. 47-48; *De vis.* 21: Santinello NN. 106-109; *De poss.*: h XI/2, N. 31, Z. 9-13 und N. 32-33.

<sup>99</sup> Vgl. *De con. cath.* I, 3: h <sup>2</sup>XIV, N. 15, Z. 1-3: Et illa est summa huius veritatis, quod nihil aliud per cunctas scripturas nisi deus et verbum caro factum crucifixum propter nos ostenditur signis et sacrificiis. Hoc solum Paulus scivit...

<sup>100</sup> *Der Brief des Kardinals NvK an den Novizen Nikolaus Albergati*, Montepolciano, 11. Juni 1463, hg. von G. von Bredow, CT IV (Heidelberg 1955) 26-57, dort N. 25, S. 26-27.

ser Ignoranz aber demütigt und erhöht, indem sie demütigt, und macht so belehrt<sup>101</sup>.

Auf dem Hintergrund der Erfahrung von Ignoranz und Hybris der Menschen wird nun auch das Kreuz Christi verständlicher.

### 3. Die vollendete Offenbarung der göttlichen Weisheit in Tod und Auferstehung Christi

Für eine sapientiale Christologie bildet sicher das Kreuz die größte Herausforderung. Wie kann man im Kreuzestod Jesu, „für die Juden ein Ärgernis, für die Heiden eine Torheit“ (1 Kor 1,23-24), die eigentliche Weisheit Gottes erkennen?<sup>102</sup>

Schon in seinen frühen Schriften sieht Cusanus in der Botschaft vom Gekreuzigten die höchste Offenbarung der göttlichen Weisheit<sup>103</sup>. Aus dem Grundsatz, daß Gott sich in seiner Weisheit und Güte selbst mitteilen will, leitet NvK nicht nur die Angemessenheit der Inkarnation ab, sondern auch die des Kreuzes. Christus mußte den gewaltsamen Tod am Kreuz erleiden, wenn er auf bestmögliche Weise den Vater offenbaren wollte<sup>104</sup>. Durch seinen freiwilligen Tod zeigt er, daß das Leben des Gei-

<sup>101</sup> HAUBST, *Die Christologie* 66.

<sup>102</sup> Vgl. G. SÖHNGEN, *Die Weisheit der Theologie* (wie Anm. 2) 910.

<sup>103</sup> *De con. cath.* I, 3: h<sup>2</sup>XIV, N. 15, Z. 1-3: Et illa est summa huius veritatis quod nihil aliud per cunctas scripturas nisi deus et verbum caro factum crucifixum propter nos ostenditur signis et sacrificiis. Hoc solum Paulus scivit. - Eine ausdrückliche Verbindung der Weisheit mit der Passion Christi finden wir bei RUPERT VON DEUTZ, *De sancta Trinitate et operibus eius*, lib. XXXV (= De operibus Spiritus sancti. Liber secundus. De sapientia liber primus), ed. Hr. Haacke, CCCM 24, 1862-1904 (die passio novi hominis Jesu Christi als Ausdruck des donum sapientiae). Siehe auch BONAVENTURA, *Itinerarium mentis in Deum*, prol. n. 3-4; *Collationes super Hexaemeron* I, n. 28 und 30; vgl. dazu G. SÖHNGEN, *Die Weisheit der Theologie* (wie Anm. 2) 913-914 u. W. HÜLSBUSCH, „Christus - Gottes Weisheit“ nach Bonaventura, in: *Weisheit Gottes - Weisheit der Welt* (wie Anm. 3) 739-751. In diese Tradition gehört auch HEINRICH SEUSE, *Horologium sapientiae* (ed. P. Künzle, Freiburg i.Br. 1977) und *Büchlein der ewigen Weisheit* (ed. G. Hofmann, Düsseldorf 1966); vgl. BÜHLMANN, *Christuslehre* (wie Anm. 7) 63-106.

<sup>104</sup> Vgl. *Sermo XXXV*: h XVI, N. 4; besonders deutlich in *Sermo CLV* (Koch 147) (wie Anm. 69; dort Fol. 51<sup>va</sup>): Et si bene consideras, Deus creator omnium omnia propter revelare se creavit. Et quia Pater non nisi in Filio revelari potest, ideo Filius est consummatio omnis creationis, et ad finem, ut Filius melius posset revelare Patrem, omnia facta et scripta sunt. Et sic oportebat eum mori, si meliori modo quo fieri potuit, revelare debuit Patrem.

stes höher steht als das irdische<sup>105</sup>. Ein solches Zeugnis geht über das bloße Lehren hinaus. Der Zeuge tritt mit seinem Leben für die Wahrheit der Lehre ein. So beweist Christus durch sein Sterben, daß aus ihm der Geist der Wahrheit spricht. Wer dieses Zeugnis annimmt, der wird selbst frei von Irrtum und Unwissenheit, dem eigentlichen Tod der Seele; ihm wird bewußt, daß er alles hinter sich lassen und auch noch sich selbst transzendieren muß, um zum vollendeten Wissen Gottes zu gelangen<sup>106</sup>.

Mit solchen Überlegungen will Cusanus die Heilsbedeutung des Todes Christi keineswegs auf die eines äußerlich verstandenen Beispielen reduzieren. Christus stirbt den Tod am Kreuz nicht als ein beliebiger einzelner Mensch, sondern als der Mensch, in dem die ganze menschliche Natur zu ihrer Vollkommenheit gelangt ist<sup>107</sup>. Sein Zeugnis hat darum weit größeren Wert als das eines Martyrers.

Entscheidend ist für Cusanus nun, daß Christus auch im Tod die Verbindung mit der ewigen Weisheit voll und ganz durchgehalten hat<sup>108</sup>.

<sup>105</sup> *De intellectu ev. Johannis* (wie Anm. 33) N. 5-6: Ostendit autem Deus supremo testimonio hanc vitam esse parvipendendam propter veritatem quae est vita intellectus alterius mundi... Sic mors Christi certificavit nos et liberavit nos de ignorantia et ab omni malo...; vgl. auch *Sermo CXXII* (Koch 204) (Brixen, Karfreitag 1452): *Agnus in crucis* (Cod. Vat. lat. 1245, Fol. 174<sup>vb</sup>-176<sup>ra</sup>); *Sermo CCLIII* (Koch 250; Andreastag, Brixen 1456) (Cod. Vat. lat. 1245, Fol. 192<sup>vb</sup>) und *Sermo CCLXXVIII* (Koch 275) (Brixen, Karfreitag 1457): *Crucifixus etiam pro nobis* (Cod. Vat. lat. 1245, Fol. 247<sup>ra</sup>-250<sup>rb</sup>); übersetzt von R. Haubst, in: GuL 26 [1953] 3-7); *Crib. Alk.* II, 13: h VIII, N. 123 und II, 16: h VIII, N. 137.

<sup>106</sup> *Sermo CLV* (Koch 147) (wie Anm. 69, dort Fol. 52<sup>rb</sup>): Si bene consideras, recipere testimonium mortis Christi est consummata scientia. Postquam Paulus ad hoc pervenit, quod scivit Christum et hunc crucifixum, habuit consummatam scientiam ... Illuminationem consummatam assequimur contra ignorantiam ex testimonio mortis, et est fides, in qua lucet lux illa... Vgl. auch Fol. 51<sup>va</sup>: Hoc testimonium qui accipit liberatus est et redemptus de umbra mortis animae, quae est tenebra et ignorantia, et est in luce in scholis magistri veritatis, ubi revelatur Pater qui in caelis est. Siehe *Crib. Alk.* II, 13: h VIII, N. 123, wo das Wort vom scandalum crucis (1 Kor 1,23) zitiert wird. In *Sermo CCLIII* (Koch 250) (wie Anm. 105); dort Fol. 192<sup>vb</sup> zitiert er aus einer Predigt des Aldobrandinus de Tuscanella die Sätze: Crux confert scientiam. In aliis libris habetur scientia de creatura, in cruce de creatore.

<sup>107</sup> In *Sermo XXXV* (h XVI, N. 5) folgen die schon in *De docta ign.* III, 6 (h I, S. 136-139, besonders S. 137, Z. 3-16) anzutreffenden Überlegungen über den Einschluß aller Menschen in Christus unmittelbar auf die Lehre über den Kreuzestod als Befreiung aus der Unwissenheit. - Bedeutsam ist in diesem Zusammenhang auch seine Überlegung, daß Christus den Tod so radikal erlitten hat, daß er dadurch alle Möglichkeit des Sterbens in die Wirklichkeit überführt und so vom Menschenschlecht den eigentlichen Stachel des Todes, das Sterbenkönnen, weggenommen hat. Vgl. dazu *Sermo CXXII* (Koch 204) (wie Anm. 105); *De docta ign.* III, 7: h I, S. 139-142.

<sup>108</sup> *Sermo CCVIII* (Koch 206) (wie Anm. 63); dort Fol. 120<sup>vb</sup>.

So hat er die Weisheit als Kunst des unvergänglichen Lebens bewiesen<sup>109</sup>. Darum kann NvK gerade im Tode Jesu einen Sieg der unsterblichen Weisheit sehen und das Kreuz als Erhöhung und Verherrlichung Christi und als Beginn der vollkommenen Weisheit interpretieren<sup>110</sup>.

An dem neuen Leben der Auferstehung gewinnt auch der Gläubige Anteil und gelangt so zur Vollendung seiner Weisheit. Er wird selbst ein Weiser und Meister (*magister*) der Weisheit<sup>111</sup>. Durch die Anschauung des Wortes geht der Mensch geradezu in die Weisheit des Vaters ein<sup>112</sup>, eine Weisheit, die Schau Gottes und aller Dinge in Gott bedeutet und zugleich auch Teilnahme an seiner schöpferischen Kunst.

## Schlußbetrachtung

Fragen wir abschließend, was denn nach Cusanus Weisheit im christlichen Sinne bedeutet.

Die Antwort kann kurz ausfallen: Unsere Weisheit ist Christus selbst. In ihm, in dem sich die absolute Weisheit inkarniert hat, findet die menschliche Suche nach Wissen und Weisheit ihren Anfang, ihre Mitte und ihre Vollendung. In ihm findet der Mensch, der nach der von Cusanus selbst entwickelten neuen Sicht des Kosmos den festen Bezugspunkt in der Welt verloren hat, eine neue Orientierung.

Durch die christozentrische Prägung bekommt der cusanische Weisheitsbegriff eine große Spannweite; er steht zwischen der *humilitas* der

<sup>109</sup> Vgl. *De ven. sap.* 32: h XII, N. 96.

<sup>110</sup> Vgl. *Crib. Alk.* II, 13: h VIII, N. 123; vgl. auch II, 12, 16 und 17. Siehe ferner *Sermo LXXIV* (Koch 69) (Koblenz 24. 3. 1448): *Tertia die resurrexit* (Cod. Vat. lat. 1245, Fol. 29<sup>va</sup>-30<sup>rb</sup>, dort Fol. 30<sup>ra</sup>: De tertia die).

<sup>111</sup> *Sermo LXXXVIII* (Koch 83) (wie Anm. 80). Vgl. auch *De fil.*, wo zwar nicht von der Weisheit die Rede ist, wohl aber ähnliche Termini gebraucht werden wie *magisterium* etc. Vgl. auch R. HAUBST, *NvK über die Gotteskindschaft*, in: Nicolò da Cusa. *Relazioni tenute al convegno interuniversitario di Bressanone nel 1960* (Firenze 1962) 29-46.

<sup>112</sup> So besonders im Schlußwort der Vorform von *De mathematica perfectione* (1458) (ed. K. Reinhardt, MFCG 17, 1986, 141), wo er von der Mathematik zur *visio intellectualis* überleitet: *Visio autem intellectualis nominatur per magnum Dionysium transitio in deum. Sicut qui videt verbum hoc Euclidis, sc. punctus est cuius pars non est, visione intellectuali perfecta, ille videt complicitate omnem quam scripsit geometriam et transit in scientiam eius, sic transit in sapientiam patris creatoris ille, qui videt verbum, per quod fecit et secula, quoniam in verbo illo videt et omnia complicitate quae sunt creata et creati possunt, et haec visio est transitio in sapientiam, quae deus est.* Vgl. auch *Crib. Alk.* II, 18: h VIII, N. 152 und 153 und Anm. 77.

belehrten Unwissenheit und der *exaltatio* der Allwissenheit. Er umfaßt göttliche wie menschliche Weisheit.

Auch seiner Struktur nach ist er umfassend. Weisheit meint Schau, aber nicht im Sinne eines rein theoretischen Wissens. Weisheit meint ein Wissen, das identisch ist mit Leben, Macht, Liebe, Gerechtigkeit. Darum ist sie schmackhaftes Wissen, *sapida scientia* und zugleich schöpferische Kunst, Lebenskunst und Kunst des Sterbens.

Auch was den Gegenstand angeht, ist der cusanische Weisheitsbegriff umfassend. Die christliche Weisheit kommt von Gott und richtet den Menschen ganz auf Gott aus. Trotzdem besteht sie nach Cusanus nicht nur in der Kontemplation Gottes und der Dinge in Gott; als *ars creatrix* verweist sie den Menschen immer auch auf die Entfaltung Gottes in der Schöpfung und gibt so auch den Weg frei für die Wissenschaften<sup>113</sup>.

## DISKUSSION ZU DEN REFERATEN VON G. SANTINELLO UND KL. REINHARDT

(Gesprächsleitung: Professor Helmut Meinhardt)

MEINHARDT: Meine sehr geehrten Damen und Herren! Ich würde vorschlagen, daß wir nicht nach den Vorträgen trennen, sondern daß so diskutiert wird, wie die Wortmeldungen kommen. Die beiden Vorträge haben sich ja in gewisser Weise ergänzt, einmal die Weisheit „von unten“ und einmal die „von oben“. Es wird sich zeigen. Herr Passow, habe ich richtig notiert?

PASSOW: Ich möchte zu den beiden Vorträgen eine Übersicht geben. Eine Kathederkontrolle der Wissenschaft, wie sie Hegel gewollt hat, der die Urphänomene bei den Wissenschaftlern eingefordert hat, aus denen er

<sup>113</sup> Vielleicht hat deshalb die augustinische Unterscheidung von *scientia* und *sapientia* bei Cusanus ein so schwaches Echo gefunden. Schon gar nicht wendet er die Unterscheidung auf Christus an; er sagt nicht mit Augustinus, daß der Mensch per Christum *scientiam* ad Christum *sapientiam* strebe. Für ihn ist Christus so Gottes Weisheit, daß er auch alle Wissenschaft in sich enthält. Zur augustinischen Unterscheidung zwischen der auf die vielen Dinge in der Welt ausgerichteten *scientia* und der in der Kontemplation des Ewigen bestehenden *sapientia* siehe AUGUSTINUS, *De trin.* XII, 14 und XIII (das ganze Buch); die wichtige Stelle in XIII, 19, 24 (CCSL 50A, Z. 50-55): *Scientia ergo nostra Christus est, sapientia quoque nostra idem Christus est. Ipse nobis fidem de rebus temporalibus inserit, ipse de sempiternis exhibet veritatem. Per ipsum pergimus ad ipsum, tendimus per scientiam ad sapientiam; ab uno tamen eodemque Christo non recedimus, in quo sunt omnes thesauri sapientiae et scientiae absconditi.* K. JACOBI, *Die Methode der cusanischen Philosophie* (Freiburg i.Br./München 1969) 237-240 wendet die augustinische Unterscheidung ohne Belege auf Cusanus an.

eine Philosophie bilden wollte, scheint mir nicht möglich zu sein und wohl auch ein Mißverständnis. Die Wissenschaft ist ein gesellschaftlicher Körper, d.h. es entsteht das Problem der Einheit und der Vielfalt. Der Gott, wie ihn Cusanus erklärt, ist ein persönlicher Gott, der mit dem Einzelnen wechselwirkt, und es hängt dann davon ab, ob dieser Einzelne das Urphänomen erkennt. Der Theologe wie der Philosoph kann nicht in den Menschen und den Wissenschaftler hineingucken, um zu erkennen, ob das eine experimentelle oder wissenschaftliche Wahrheit ist. Der Titel heißt ja Weisheit und Wissenschaft und nicht Weisheit und Wissen. Das Streben nach Wissen ist nicht unbedingt das Streben nach Weisheit, sondern oft auch das Streben nach Macht, einfach nur so eine Art Sucht, wenn es ins Extrem geht. Und hier scheint mir ein klassisches Problem vorzuliegen, das Cusanus keinesfalls übersehen hat. Denn er hat das ‚Wort‘ in seiner Arbeit *Über den Frieden im Glauben* zu Gottesproblemen oder zu theologischen Problemen sprechen lassen; und er hat die Jünger Petrus und Paulus zu weltlichen Problemen sprechen lassen, d.h. Menschen, die unter Menschen sind. Daher würde ich lieber sagen, die Theologie sollte nicht eine Kathederkontrolle der Wissenschaft durchführen, sondern die Theologen sollten nach dem Satz von Herrn Santinello, genauso wie die Philosophen, ihre geistigen Interessen von den beruflichen trennen. Nun ist natürlich der Wissenschaftler unter Umständen „berufen“. Aber „berufen sein“ führt auch leicht zu einer Selbstüberheblichkeit und zum Konflikt zwischen Berufung zum Pseudo-Propheten der Philosophie, Ethik oder Moral und dem Streben nach Wissen. Aus dem muß ein Dreiecksverhältnis gebildet werden, um unsere Probleme heute zu lösen.

MEINHARDT: Will jemand antworten? Es war ja eigentlich mehr ein Korreferat.

REINHARDT: Sie haben auch den Theologen angesprochen. Natürlich müßte man den Theologen in dem Dialog *De sapientia* wohl mehr an die Seite des Rhetors stellen, der sich durch Buchwissen auszeichnet, nicht durch eine genuine Weisheit. Herr Santinello hat gestern gezeigt, wie in der Theologie die Wissenschaft mitspricht. Aber das zeigt eben auch die Grenzen der Theologie auf, die sich nicht anmaßen kann, über die Weisheit Gottes zu verfügen.

KANDLER: Ich habe eine Frage zum Referat von gestern und zwar hinsichtlich des Ausdrucks *theologia sermocinalis*. Es wird meist als Unterredungstheologie übersetzt und ist auch gestern, wenn ich es recht im Ohr habe, so verstanden worden. Ich möchte aber fragen, ob man nicht zusätzlich in dem Wort *sermocinalis* die Wortbedeutung *sermo* für Predigt sehen müßte. Ich meine umfassender, nicht nur Unterredungstheologie, sondern Verkündigungstheologie, vor allem weil auch in die-

sem Zusammenhang, und nicht nur in *De venatione sapientiae*, der Ausdruck *vis vocabuli* gleich im selben Zusammenhang folgt, daß also doch das Wort, und ich denke doch wohl auch das verkündigte und geglaubte Wort, die Kraft hat, den Menschen zur Weisheit zu führen. Es ist, wie Nikolaus dann in *De visione Dei* sagt, die leichte Theologie, die vermittelt und angenommen werden kann. Also noch einmal meine Frage: Könnte man auch *theologia sermocinalis* etwas umfassender als Verkündigungstheologie verstehen?

SANTINELLO: Ja, ich glaube, daß Sie recht haben. *Theologia sermocinalis* ist ein umfassender Ausdruck. Es gibt eine gute *theologia sermocinalis* und eine schlechte. Wenn man also glaubt, daß man mit unserer Sprache die Probleme der Theologie ganz verstehen und ganz dem anderen mitteilen kann usw., dann wird die *theologia sermocinalis* etwas wissenschaftlich, etwas zu menschlich. Wenn wir also unsere Worte als Abbilder von etwas Unaussprechlichem verstehen, so wird die *theologia sermocinalis* in verschiedener Weise eine gute Sache und eine positive Theologie. Als positiv gibt es nicht nur die negative Theologie. Als positiv gibt es auch die so sprachlich begrenzte positive Theologie.

BILANIUK: Ich möchte eben diese Gedankengänge fortsetzen. Denn ich vermute ganz stark, daß bei Cusanus die Weisheit auf einer Seite formal als die von Gott vermittelte Tugend erscheint. Auf der anderen Seite, materialiter gesehen, ist das eine Synthese des Wahren, des Guten und des Schönen. D.h. der ganze Mensch mit Intellekt, Wille und dem ästhetischen Sinn wird angesprochen und gibt auch eine Antwort auf diese Herausforderung. Und deswegen handelt es sich um diese Synthese, die in das Mystische hinübergeht und sich eben auf der mystischen Ebene weiterentwickeln kann. Infolgedessen glaube ich, daß man diesen Begriff sehr erweitern muß, um dem Cusanus gerecht zu werden.

REINHARDT: Ja, ich habe auch darauf hingewiesen, daß der Begriff der Weisheit bei Cusanus eine sehr große Spannweite hat und all das einschließt, was Sie eben gesagt haben. Wahrscheinlich war das auch ein Grund dafür, daß er diesen Begriff so gerne gebraucht hat.

MEINHARDT: Herr Santinello! Ich muß Sie nach etwas fragen, was ich nicht gehört habe, sondern nur gelesen habe, da ich gestern abend leider nicht da sein konnte. *Vis vocabuli*, das kam aber eben auch zur Sprache. Ich kenne diesen Begriff eigentlich als sprachphilosophischen Begriff aus *Idiota de mente*. Und da bedeutet er die Frage nach der Leistung der Sprache im Zusammenhang von Sinnerkenntnis und Sinnvermittlung. Herr Kandler, Sie haben vorhin *vis vocabuli* in einem ganz anderen Sinne theologisch verstanden. Natürlich, Sie als protestantischer Theologe betonen die Kraft des Gotteswortes. Ist das die Bedeutung des NvK in *De venatione sapientiae*?

SANTINELLO: Ja, die „Bedeutung des Wortes“ ist die Übersetzung von Wilpert. Ich bin nicht einverstanden, aber es ist auch eine gute Übersetzung, weil hier die *Kraft* zum Ausdruck kommt. Wie weit können wir mit der Sprache gehen? Die Sprache hat eben eine begrenzte Gültigkeit.

MEINHARDT: Ich fragte nur, weil Sie mit „Bedeutung des Wortes“ übersetzt hatten. Wenn das von Wilpert ist, dann mag das in Ehren dastehen. Aber ich habe es immer verstanden als die Leistungsfähigkeit des Wortes. Herr Santinello, wären Sie damit einverstanden? Das wäre etwas präziser als „Bedeutung“ im Sinne der Semantik.

SANTINELLO: Aber dann „Bedeutung“ sowohl im wissenschaftlichen als auch im weisheitlichen Sinne. Die Bedeutung von *vis vocabuli* beinhaltet nicht nur die Signifikation, was das *vocabulum* ist. Es gibt nicht nur eine äußere Bedeutung, sondern auch eine innere, eine geheimnisvolle Bedeutung des Wortes. Das ist die äußere Bedeutung der Semantik, aber auch die innere Bedeutung des Wortes der Hermeneutik.

MEINHARDT: Ich stelle wieder, fast mit Bedauern, fest, daß wir uns hier nicht streiten. Ja, Herr Herold. Jetzt werden wir uns sicher streiten.

HEROLD: Ich habe Herrn Santinello gestern so verstanden, daß er vor allen Dingen am Ende seines Vortrages sehr viel Wert darauf gelegt hat, daß die Weisheit nur auf dem Wege der Wissenschaft, um es kantisch auszudrücken, zu gewinnen ist. Also daß - Sie haben es hier so formuliert - nur bei der Erfahrung des wissenschaftlichen Wissens so etwas wie Konvergenz zustande kommen kann, die durch die Weisheit angestrebt wird. Das scheint mir ein ganz wichtiger Punkt. Und meine Frage ist eigentlich: Wieweit läßt sich das z.B. als Programm verfolgen, wenn ich dies auf den heutigen Vortrag übertrage? Ich habe Herrn Reinhardt so verstanden, daß er Wert darauf gelegt hat, zunächst einmal innertheologisch die Gesichtspunkte, die von Interesse und wichtig sind, zusammenzutragen. Und das hat er - so wie ich das als Laie verstanden habe - auch sehr sorgfältig gemacht. Aber die Frage ist doch dann: Was er da als Wissenschaftler, als Theologe betreibt, ist dies das, was Zuwendung zur Welt ist und was dann zur Weisheit konvergieren kann? Wenn ich es nochmal übersetze im Hinblick auf die Frage der *vis vocabuli*: Inwieweit ist das eine Terminologie, die *vis* entwickeln kann? Also worin liegt die Bedeutung? Aber verstehen Sie mich bitte nicht so, daß ich jetzt eine Grundsatze debatte über die Leistungsfähigkeit von Theologie entfachen will. Meine Frage ist eher: Welches Interesse steht dahinter, wieweit kann man das, was als gesichertes Wissen gelten kann, was nachvollziehbar ist, was mit Erfahrungen anzufüllen ist, wieweit kann man das hier wiederfinden und dann als Erfüllung des Verlangens nach Weisheit oder als Schritte dieser Erfüllung interpretieren? Da habe ich einfach Probleme. Vielleicht kann ich den Streit so in Bewegung setzen, daß ich Sie beide oder Herrn

Santinello frage: Wieweit sehen Sie etwa in einer solchen theologischen Christologie die Erfüllung dieses Strebens nach Weisheit zumindest auf den Weg gebracht? Ich muß sagen, als Laie, mit modernem Bewußtsein, vielleicht auch eher aus einer zeitlichen Nähe zu Kant als zu Cusanus formuliert, fällt mir das jedenfalls schwer. Vielleicht können Sie in dieser Hinsicht etwas helfen? Und umgekehrt würde ich Herrn Reinhardt dann fragen, wieweit er seine Christologie als Antwort auf diese, durch Wissenschaft vermittelte Weisheitssuche verstehen kann.

SANTINELLO: Sie haben vielleicht das Kernproblem gefunden und betont. Es ist fast undenkbar, daß ich heute über mein Arbeitsprogramm schreibe: „Heute muß ich jagen, und heute werde ich ein Jäger nach der Weisheit“. Das ist fast undenkbar, direkt die Weisheit zu treffen. Man geht der Weisheit indirekt, mittels anderen Engagements während des Tages, nach. Und diese täglichen Engagements sind unsere humanen Wissenschaften, und das ist die Welt der Erfahrung. In der Erfahrung aber nehme ich wahr: Es gibt eine Wahrnehmung, die etwas anderes ist, die eine Beleuchtung der Sinne meiner Erfahrung ist. Das ist das erste Zeichen, daß ich auf dem Weg zur Weisheit bin. Und so soll ich schreiben, und in der Woche, an Arbeitstagen, arbeite ich als Wissenschaftler, und nur an dem glücklichen Tag des Sonntags oder einem Feiertag erfahre ich etwa, daß mich etwas beleuchtet, daß die Weisheit immer im Hintergrund ist. Ich sollte sagen, daß ich ein Jäger nach der Weisheit bin, weil der letzte Zweck meines Jagens die Weisheit ist. Aber auf welchem Weg? Natürlich auf dem Weg der Wissenschaft, des positiven Wissens.

MEINHARDT: Die Jagd-Metapher bei NvK hat nur den Nachteil, daß unsereiner, der jagt, das Wild nie erwischt.

WEIER: Ich möchte dem, daß die Weisheit auf dem Wege der Wissenschaft gesucht wird, etwas hinzufügen. Bei Cusanus ist es so, daß die Weisheit zwar gesucht und erjagt wird, aber daß sie doch zugleich ein Licht ist, das vom Vater der Lichter herabkommt. Er selbst hat ja betont, welche Bedeutung in seinem eigenen Ringen dieses Geschenk vom Vater der Lichter, d.h. das Gnadengeschenk von oben, für das Erlangen der Weisheit hat. Daß also die Weisheit vor allen Dingen auch ein Gnadengeschenk ist und daß sie in dem Sinne auch verstanden werden muß. Und in dem Sinne spricht er dann auch nicht nur von der *theologia sermocinalis*, sondern auch von der *theologia experimentalis*. Und die *theologia experimentalis* ist die Theologie der Gebetserfahrung, besonders der mystischen. Und in der mystischen Gebetserfahrung wird die Weisheit in diesem vollen Sinn als „eingegossene“ Weisheit zuteil. Der hl. Thomas von Aquin hat unterschieden zwischen der erworbenen und der geschenkten Weisheit. Bei Cusanus ist dieser Gedanke, daß das Licht von oben kommt, in einer besonders intensiven Weise auch entfaltet.

REINHARDT: Sie hatten ja gefragt, was die Theologie dazu sagt, welche Wissenschaft sie voraussetzt. Ich will auf der einen Seite das, was Kollege Weier eben schon gesagt hatte, daß auch das Suchen nach Weisheit schon von der Gnade Gottes angestoßen ist, bejahen. Aber ich möchte noch auf etwas anderes hinweisen. Diese scharfe Unterscheidung von Weisheit und Wissenschaft findet sich zumindest terminologisch bei Cusanus gar nicht so deutlich. Oft ist das für ihn einfach dasselbe: *sapientia* und *scientia*. Herr Santinello hatte darauf hingewiesen, daß es schwer ist, bei ihm eine einheitliche Terminologie herauszufinden. Schon von daher würde ich sagen, daß die Theologie auch ein Suchen nach dieser göttlichen Weisheit voraussetzt, aber ein Suchen, das eben doch letztlich von dieser Weisheit selber in Gang gesetzt wird.

HEROLD: Ich möchte noch auf zwei weitere Punkte hinweisen: Das eine ist, daß z.B. in der Schrift *Der Laie über die Weisheit* gerade als befreiend gelesen wird, daß die Weisheit auf den Plätzen und Märkten gesucht werden soll, also in der Zuwendung zur Welt. Und ich hatte Herrn Santinello auch so verstanden, daß das eigentlich ein wichtiger Zug ist, daß wir die Zuwendung zur Welt und damit auch eine Richtung auf eine neue, ja moderne Form von Wissenschaft bei Cusanus entdecken. Und das empfinden wir als befreiend. Ich sehe zweitens auch das Problem, daß weit bis ins 18. Jh. hinein Wissenschaft und Philosophie, Wissenschaft und Weisheit begrifflich gar nicht getrennt werden und erst mit der Moderne diese Trennung von Philosophie, als der Liebe zur Weisheit, und der Wissenschaft auftritt. Damit werden beide zum Problem: Wissenschaft stellt nicht mehr ganzheitliches Wissen dar und verliert auch die praktische Dimension, die im Begriff der Weisheit enthalten ist und bei Cusanus ja ganz sicher auch zur *sapientia* gehört. Die Weisheit muß in der modernen Wissenschaft neu thematisiert werden, da sie nicht mehr zum exakten Wissen gehört. Meine Frage zielt jetzt eigentlich darauf, ob wir diese moderne Trennung nicht mitbedenken wollen, wenn wir versuchen, den Cusanus in die Spannung von Wissenschaft und Weisheit hineinzubringen. Denn meine Befürchtung ist etwas, daß diese moderne Spannung verlorengeht, wenn man allzu sehr auf dem Felde der Theologie bleibt, die diese Trennung ja nicht kennt, die also jetzt, modern gesprochen, so etwas wie Begriffsakrobatik betreibt, also Schulweisheit bleibt und nicht das ist, was Sie gestern mit dem Kantschen Terminus als Weltweisheit bezeichnet haben. Das ist jedenfalls ein Verdacht, dem sich die Theologie heute ausgesetzt sieht. Das hängt schon mit der Terminologie zusammen, da müssen Übersetzungsprobleme gelöst werden. Und meine Bitte war, in dieser Richtung sozusagen den Bedrängnissen des modernen Bewußtseins Rechnung zu tragen und solche Übersetzungsleistungen zu versuchen. Ich sehe also: Die moderne

Spannung können Sie bei Cusanus in der Begrifflichkeit nur sehr bedingt finden. Aber wir müssen sie, glaube ich, mitthematisieren.

WEIER: Bei Cusanus gibt es eine sehr deutliche Unterscheidung zwischen dem wissenschaftlichen Forschen, Denken und dem Suchen nach Weisheit und dem, was man jedenfalls von einer Seite aus als das Gnadenhafte der Weisheit verstehen kann, und zwar, indem er selber vom Menschen her sehr deutlich unterscheidet zwischen *ratio* und *intellectus*. Das, was bei Hegel dann etwa der Unterschied zwischen „Verstand“ und „Vernunft“ ist. Dabei geht es in der *ratio* weitgehend um das, was wir heute als wissenschaftliche Forschung verstehen. Die Weisheit ist dem *intellectus* zugeordnet, der Erkenntnis der Einheit, dem Einheitsfinden. Und diese Erkenntnis des Einheitsfindens ist letzten Endes auf Gott hingebordnet. Dies aber nicht nur im Sinne des Suchens, sondern auch im Sinne der Gnade, die von oben herabsteigt, indem die Bewegung von unten, vom Menschen her, und die Bewegung von Gott her, als Gnade, als Erleuchtung in eins fällt, koinzidiert, wie es ja auch in *De visione Dei* thematisiert ist.

REINHARDT: Sie meinten, die Theologie komme leicht in den Verdacht der Begriffsakrobatik. Nun ist es gerade bei diesem Thema so, daß Cusanus größten Wert darauf legt, daß nicht die Theologie im eigentlichen Sinne die Weisheit darstellt, sondern die Nachfolge Christi. Und auch da sagt er noch einmal, es komme nicht darauf an, das Evangelium nur auswendig zu kennen, sondern das Entscheidende sei, die Person Christi und die Form Christi anzunehmen. Also es kommt da keineswegs auf irgendwelche Begriffsakrobatik an, sondern tatsächlich auf *Leben*. Und auch wenn Sie am Anfang darauf hingewiesen haben, daß die Weisheit überall in der Welt zu finden ist, so hat Cusanus da biblische Leitworte aus der alttestamentlichen Weisheitsliteratur aufgegriffen. Das ist eigentlich nicht so theologiefern oder führt nicht von der Theologie weg, sondern eher zu ihr hin.

SCHNARR: Ich möchte darauf hinweisen, daß das cusanische Denken sich oft in Symbolen und Bildern bewegt. Und diese Bilder sind meistens gleichzeitig immer sowohl theologisch als auch philosophisch deutbar und verwendbar. Die *sapientia* ist für ihn Nahrung des Geistes. Wer geistig leben will, muß nach Wissen und *sapientia* streben, damit dieses geistige Leben erhalten bleibt. Christus ist für Cusanus *panis vivus* nach dem Wort aus dem Johannes-Evangelium, und hier verbinden sich beide Ebenen. Wenn ich geistig leben will, muß ich nach Weisheit streben. Aber Christus als Weisheit ist gleichzeitig Nahrung für den Geist. Hier sehe ich die Verbindung zwischen Theologie und Philosophie bei Cusanus.

BOLBERITZ: Das Wissen der *ratio* ist wissenschaftlicher Natur und führt zur demonstrierten Wahrheit. Das Wissen des *intellectus* dagegen ist ein unsicheres Wissen, und diese Unsicherheit gibt dem Menschen ein schlechtes Gefühl. Und deswegen ist die Wissenschaft der *ratio* für den Menschen zunächst leichter zu erfassen als die Weisheit des *intellectus*. Aber bei Cusanus ist die Gedankenführung in seinem Werk *De non aliud*, wo er über die Definition spricht, diese: Er sagt, daß Gott die Definition der Definitionen ist. Gott ist die Möglichkeit, die transzendente Möglichkeit für alle Definitionen. Also mit wissenschaftlichem Wissen können wir etwas definieren. Aber das ist ein begrenztes Wissen. Mit *sapientia* können wir vielleicht zu der *definitio definitionum* gelangen, und so führt uns dieses Wissen zur Einheit, und mit Wissen können wir nur zur Vielheit hinkommen. Daher gibt es bei Cusanus zwei Wahrheiten, eine wissenschaftliche, die eine definierbare und demonstrierbare Wahrheit ist. Das ist eine Wahrheit für Vielfältigkeit, die an der Einheit nur partizipiert und unvollkommen ist. Zu der anderen Wahrheit können wir mit der der *sapientia* zugeordneten Erkenntnisfähigkeit kommen, und das führt uns zu der *definitio definitionum*, zu der absoluten Einheit. Deswegen ist die *sapientia* als Wissen vollkommener, weil wir mit ihr zu der vollkommensten Wahrheit hingelangen können.

FRIEDRICH: Ich möchte noch bemerken, daß wir jetzt nicht einfach den Cusanus mit modernen Begriffen ausnehmen können. Daß wir also sagen, wie einer der Vordisputanten gesagt hat, es sei eine Akrobatik, daß sich die Vortragenden da winden, um den Cusanus zu erklären. Wir müssen jeden Philosophen zunächst einmal in der Sprache seiner Zeit sehen und wenn wir dann das Bedürfnis haben, das auf unsere Zeit zu übertragen, so ist das dann unsere zusätzliche Aufgabe. Ich meine, daß so, wie es die Vortragenden vorgetragen haben und wie es in der Diskussion überwiegend zum Ausdruck gekommen ist, dem Cusanus Recht widerfahren ist.

# WEISHEIT ALS VORAUSSETZUNG UND ERFÜLLUNG DER SEHNSUCHT DES MENSCHLICHEN GEISTES

Von Klaus Kremer, Trier

## Einleitung

Von den beiden in der Überschrift dieses Beitrages genannten Angelpunkten, dem Voraussetzungs- und dem Erfüllungscharakter der Weisheit für die Sehnsucht des menschlichen Geistes, erweist sich der Voraussetzungscharakter der Weisheit als das diffizilere und in mehrfacher Hinsicht zu differenzierende Problem. Diesem Problem ist daher der erste und auch größere Teil dieses Beitrages im Vergleich zum Erfüllungscharakter zu widmen. Zu fragen ist ferner, was Cusanus genauer unter dem menschlichen Geist versteht, dessen Sehnsucht in der Weisheit ihre Voraussetzung und zugleich ihre Erfüllung findet. Denn in der Regel ist die *sapientia* dem *intellectus* und der *intellectus* der *sapientia* zugeordnet. Der *intellectus* ist nämlich das höchste und gleichförmigste Abbild der göttlichen Weisheit. Damit ist der Rahmen des Beitrages abgesteckt, und es gilt nun, die genannten drei Schwerpunkte in ihren Einzelaspekten zu entfalten.

## I. Weisheit als Voraussetzung der Sehnsucht des menschlichen Geistes\*

### 1. Zweifacher Weisheitsbegriff: die ungeschaffene und die geschaffene Weisheit

Die Schrift *Idiota de sapientia* von 1450 und viele andere Schriften, zu denen ich auch viele Predigten zähle, enthüllen zunächst einen zweifachen Begriff von Weisheit. Weisheit wird einmal verstanden als ewige Weisheit. Diese ewige bzw. ungeschaffene Weisheit fällt mit Gott<sup>1</sup>, vor-

\* Da die Predigten in der Heidelberger Ausgabe (Bd. XVI u. XVII) erst bis zur Predigt XXXIX vorliegen, habe ich mit Rücksicht auf den Leser die Predigten nach der am weitesten verbreiteten Pariser Ausgabe von 1514 (-p) zitiert, in Klammern jedoch die Kochsche Zählung hinzugefügt. Die am Ende meines Beitrages gebotene Synopse bringt die von mir benutzten Predigten nach der Kochschen Zählung und stellt die neue, von R. Haubst erarbeitete kritische Zählung daneben.

<sup>1</sup> *De sap.* I: h<sup>2</sup>V, N. 21, Z. 1-5; *De pace* 4: h VII, N. 10; S. 11, Z. 16-18; N. 11; S. 11,

zugsweise mit dem Sohn und Wort Gottes bzw. des Vaters<sup>2</sup> oder auch mit Christus<sup>3</sup> zusammen. Sodann haben wir die geschaffene Weisheit, die *sapientia creata*, in der Schrift *De pace fidei* auch als *sapientia contracta* bezeichnet<sup>4</sup>, die „in allen (geschaffenen) Dingen widerstrahlt“<sup>5</sup>. Das Stichwort heißt *relucetia*<sup>6</sup>, Widerstrahlen, Widerleuchten. Es ist die Weisheit, die, wie Cusanus mit dem biblischen *Buch der Sprüche*<sup>7</sup> bekennt, „draußen auf den Straßen ruft“<sup>8</sup>, weswegen sie auch in jedem Schmeckbaren geschmeckt werden kann<sup>9</sup>, welches Wort noch eigens zu thematisieren sein wird. Das Verhältnis von ungeschaffener und geschaffener Weisheit in den Kreaturen hat Cusanus in der Predigt *Quasi myrrha electa dedi suavitatem odoris* folgendermaßen veranschaulicht<sup>10</sup>: Sieht man ein Buch des Platon, so kann man sagen: Das ist Platon. Es ist natürlich bloß sein Werk, denn die Vernunft (*intellectus*) des Platon verbirgt sich in den geschriebenen Worten, und nicht diese Vernunft, sondern das Buch ist das *opus*. Wörtlich fährt Cusanus dann fort:

„So wird in den Kreaturen die Weisheit Gottes des Vaters Kreatur geheißt. Und was ist die Kreatur anderes als die auf diese Weise offenkundig gemachte Weisheit Gottes. So wie auch ein Buch des Aristoteles nichts anderes als die auf diese Weise mitgeteilte und enthüllte Weisheit des Aristoteles ist. Daher läßt sich eine zweifache Welt erkennen: eine in der Weisheit, vor jeder Kreatur, wie dies auch in der Kunst der Fall ist, eine andere in der Ausfaltung, wie in der sichtbaren Wirkung. In der ungeschaffenen Weisheit wird die

Z. 19-21; S. 12, Z. 1-11; 5: NN. 14-15; S. 14, Z. 1-26; 6: N. 16; S. 15, Z. 3-15; 12: N. 36; S. 35, Z. 14-S. 36, Z. 10; *De ven. sap.* 39: h XII, N. 123, Z. 1-N. 124, Z. 2; *De dato* 1: h IV, N. 92, Z. 1-N. 93, Z. 21; *De beryl.*: h <sup>2</sup>XI/1, N. 30, Z. 9-14. *Excit.* VI: p II, 107<sup>r</sup>, Z. 32-34 (*Sermo* 183).

<sup>2</sup> *De sap.* I: h <sup>2</sup>V, N. 21, Z. 6-N. 22, Z. 2, Z. 8f.; II: N. 34, Z. 6-N. 36, Z. 8; *De pace* 5: h VII, N. 13; S. 13, Z. 14-22; N. 14; S. 14, Z. 1-5; 6: N. 17; S. 15, Z. 18; *Sermo XVI*: h XVI, N. 11, Z. 11-30; *Sermo IV*: h XVI, N. 35, Z. 16; *Sermo XXXVII*: h XVII, N. 19, Z. 11-13; *De Gen.* 4: h IV, N. 173, Z. 9-12; *Excit.* VI: p II, 107<sup>r</sup>, Z. 34f. (*Sermo* 183).

<sup>3</sup> *Sermo XXXV*: h XVII, N. 4, Z. 13-22; *Crib. Alk.* II, 17: h VIII, N. 148, Z. 1-16; *Sermo XXIV*: h XVI, N. 1, Z. 5-8; *Excit.* VII: p II, 122<sup>v</sup>, Z. 30-40 (*Sermo* 208); EBD. VIII: p II, 157<sup>v</sup>, Z. 2-8 (*Sermo* 256); *De ludo* II: p I, 161<sup>v</sup>, Z. 37f.

<sup>4</sup> *De pace* 12: h VII, N. 36; S. 36, Z. 7.

<sup>5</sup> *De sap.* I: h <sup>2</sup>V, N. 10, Z. 17f.

<sup>6</sup> Vgl. auch *De ven. sap.* 1: h XII, N. 4, Z. 21; *Excit.* V: p II, 74<sup>r</sup>, Z. 28 (*Sermo* 98); 78<sup>v</sup>, Z. 17f. (*Sermo* 116); V: p II, 94<sup>r</sup>, Z. 12f. (*Sermo* 167); VII: p II, 121<sup>v</sup>, Z. 30 (*Sermo* 206/1); *De vis.* 16: SANTINELLO, N. 80, Z. 7.

<sup>7</sup> 1, 20: „Die Weisheit ruft laut auf der Straße, auf den Plätzen läßt sie ihre Stimme ertönen“.

<sup>8</sup> *De sap.* I: h <sup>2</sup>V, N. 3, Z. 11; N. 4, Z. 13; N. 5, Z. 3; N. 7, Z. 1.

<sup>9</sup> EBD. N. 14, Z. 3.

<sup>10</sup> *Excit.* V: p II, 78<sup>r</sup>, Z. 32-34 (*Sermo* 155).

Welt wie das Verursachte in der Ursache erblickt, in der Welt dagegen die Weisheit wie die Ursache im Verursachten. Der Schöpfer von allem hat die Weisheit geschaffen. Wenn Du Dir alles Geschaffene anschaust, erfährst Du, daß das Geschaffene nichts anderes ist als die Weisheit selbst. Denn nimmt man diese weg, ist die Kreatur nichts mehr. Der Text sagt deshalb ‚von allem‘ (*omnium*), weil die geschaffene Weisheit nur gesehen werden kann, wenn zugleich alles gesehen wird. So wie ich die Meisterschaft eines Bildgießers (*statuarius*) nicht wahrnehmen kann, wenn ich nicht zugleich die ganze Statue erblicke. Sehe ich nämlich Fuß oder Hand getrennt und erfasse nicht die ganze Statue zugleich in meinem Geist, vermag ich weder die Ordnung noch die Proportion noch die Schönheit oder die Meisterschaft wahrzunehmen“<sup>11</sup>.

Diese zweifache Gestalt der Weisheit, die ungeschaffene und die geschaffene, ist für Cusanus weder etwas Neues noch Überraschendes. Selbstverständlich ist für ihn auch, daß die ungeschaffene, d.h. die wahre und absolute Weisheit kein Mehr und Weniger zuläßt, wie umgekehrt der in der Weisheit Wachsende niemals die Weisheit selbst werden kann<sup>12</sup>. Die Grundeinsicht in die zwischen Abbild und Urbild niemals zu überbrückende Kluft findet hier ebenfalls ihre Bestätigung. Ist die Weisheit Grund alles Geschaffenen, dann auch des *intellectus humanus*, der menschlichen Vernunft bzw. des menschlichen Geistes. Diese *ontologische* Vorrangigkeit der ungeschaffenen Weisheit gegenüber dem *intellectus humanus* ergibt sich zwangsläufig aus dem bisher Dargelegten. Cusanus hebt sie mehrfach ausdrücklich hervor<sup>13</sup>.

Wollte man nun die Voraussetzung der Weisheit für den *intellectus humanus* und dessen Sehnsucht nach ihr bloß auf diese ontologische Priorität der ungeschaffenen Weisheit beschränken, dann bliebe immer noch die Frage, wie der *intellectus humanus* denn zur Erkenntnis dieser ungeschaffenen Weisheit gelangt, um erst von dieser Erkenntnis aus verstehen zu können, daß und wie die ungeschaffene Weisheit Grund von allem, auch seiner selbst ist. Gerade diese Frage, ob und wie der Mensch zur Erkenntnis und Erfassung der mit Gott identischen Weisheit gelangt, ist der Nerv der cusanischen, um das Weisheitsproblem kreisenden Denkbemühungen. Diese in ihrer Tiefe und Breite einmaligen Denkanstrengungen des Cusanus widerlegen die mögliche Antwort, Cusanus operiere hier einfach als Theologe. Er setze die positive Offenbarung Gottes voraus, weil er dem der Bibel entnommenen Wort von der auf

<sup>11</sup> EBD. Z. 34-45. Nach: in causato causa, Z. 39, bringt die Handschrift V<sub>2</sub>, 32<sup>ra</sup>, Z. 1 das von p Ausgelassene: Et attende, quomodo dicit textus quod... - Statt: Dicit omnium ideo litera in p, Z. 41f., liest V<sub>2</sub>, 32<sup>ra</sup>, Z. 6: dicit (scl. textus) „omnium“ ideo..., d.h.: „Es sagt nämlich der (Schrift-)Text deshalb ‚von allem‘, ...“

<sup>12</sup> *Excit.* VIII: p II, 157<sup>r</sup>, Z. 45-157<sup>v</sup>, Z. 4 (*Sermo* 256). Vgl. unten Anm. 153 u. 154.

<sup>13</sup> Vgl. *De ven. sap.* 1: h XII, N. 4, Z. 19; s. unten Anm. 50.

den Straßen rufenden Weisheit das andere Bibelwort von der in der Höhe wohnenden Weisheit entgegensetze<sup>14</sup>. So einfach hat Cusanus es sich nicht gemacht, ohne daß er nun die Bibel vernachlässigt oder hintangesetzt hätte. Er ist zutiefst, und das nicht gegen, sondern mit der Bibel, von der *natürlichen* Erkenntnisfähigkeit des Menschen überzeugt<sup>15</sup>, wengleich er deren Grenzen sieht. Im Zusammenhang mit der Weisheit als Erfüllung der Sehnsucht des menschlichen Geistes werde ich darauf zu sprechen kommen. Die Grundfrage des Cusanus, die als erste zu behandeln ist, lautet daher: Wie gelangt der Mensch zur Erfassung der mit Gott identischen Weisheit? (Ich gebrauche hier absichtlich noch den neutralen Ausdruck „Erfassung“.)

## 2. Der gnoseologische, nicht nur ontologische Primat der Weisheit

Die erste und im ganzen cusanischen Schrifttum *mutatis mutandis* immer wieder zu entdeckende Antwort heißt: Die Einheit kann nicht durch die Zahl, die Unze nicht durch das Gewicht und das Petit nicht durch das Maß erfaßt werden, weil Zahl, Gewicht und Maß später als die Einheit, die Unze und das Petit sind<sup>16</sup>. Wie das Zusammengesetzte als das der Natur nach Spätere (*natura posterius*) das Einfache als das der Natur nach Frühere (*prius natura*) nicht messen kann, so die Zahl nicht die Eins, das Gewicht nicht die Unze und das Maß nicht das Petit. Wie vermag ich aber dann die Einheit, die Unze und das Petit zu berühren (*atingere*)<sup>17</sup>? „Ich weiß es nicht“, läßt Cusanus den Redner, ihm völlig sekundierend, bekennen<sup>18</sup>. Der Weg, von dem der Natur nach Späteren aus zu dem der Natur nach Früheren und Ersten zu gelangen, d.h. von den Wirkungen ausgehend die Ursache und den Grund der Wirkungen zu erfassen bzw. zu berühren, scheint versperrt. Cusanus urgiert diesen Gedanken. „Wie jenes, *durch* das, *aus* dem und *in* dem jedes Zählbare gezählt wird, durch die Zahl selbst nicht berührbar ist, und das, *durch* das, *aus* dem und *in* dem jedes Wägbare gewogen wird, durch das Gewicht selbst nicht

<sup>14</sup> *Ecclesiasticus* bzw. *Sirach* 24,4: „Ich wohnte in den Höhen“; vgl. Cusanus, *De sap.* I: h<sup>2</sup>V, N. 3, Z. 11f.; N. 5, Z. 3f.; N. 7, Z. 1f.; N. 10, Z. 11f.

<sup>15</sup> Vgl. z.B. seine Anschauung, daß die Gebote bzw. Verbote des Dekalogs, mit Ausnahme des ersten, *natürlicherweise* erkennbar seien. Der Dekalog habe bloß erneuert (*renovata*), was vernachlässigt worden und durch Mißbrauch abhanden gekommen war: *Excit.* VI: p II, 109<sup>f</sup>, Z. 14-21 (*Sermo* 183).

<sup>16</sup> *De sap.* I: h<sup>2</sup>V, N. 6, Z. 11-21.

<sup>17</sup> EBD. N. 6, Z. 9f.

<sup>18</sup> EBD. N. 6, Z. 11-14.

berührbar ist, auf gleiche Weise ist auch das, *durch* das, *aus* dem und in dem jedes Meßbare gemessen wird, durch kein Maß berührbar<sup>19</sup>. Diese Überlegung ist ohne Abstriche auf den „Grund aller Dinge“ (*principium omnium*) zu übertragen<sup>20</sup>. „Denn der Grund aller Dinge ist dasjenige, *durch* das, *in* dem und *aus* dem jedes Prinzipiierebare seinen Ursprung nimmt, und das dennoch *durch kein Prinzipiat* berührbar ist“ (*et tamen per nullum principiatum attingibile*)<sup>21</sup>. Die Predigt *Qui me inveniet* betont, „daß nämlich das Prinzip des Zählbaren nichts von allem Zählbaren bzw. nichts von seinen Prinzipiaten ist“<sup>22</sup>.

Wenn ich nun die Einheit nicht von der Zahl her, die Unze nicht vom Gewicht her und das Petit nicht vom Maß her zu erfassen bzw. zu berühren vermag, und ebensowenig den Grund aller Dinge durch *kein* Prinzipiat, vermag ich dann den Grund aller Dinge, das *principium omnium*, überhaupt nicht zu erreichen? Cusanus ist offenbar nicht dieser Meinung. Er insistiert zwar darauf, daß der Grund aller Dinge „durch die Vernunft unberührbar“ sei (*intellectu inattingibile*), konstatiert aber gleichzeitig, daß der Grund aller Dinge das Prinzip ist, „*durch* das, *in* dem und *aus* dem jedes Erkennbare erkannt wird“<sup>23</sup>. Ja, er spitzt seine Position dahingehend zu: „Einzig die ewige Weisheit ist es, in der jede Vernunft (*omnis intellectus*) zu erkennen vermag“<sup>24</sup>. Die Schrift *De non aliud* erklärt demzufolge: „Gott, durch das Nichtandere (*non aliud*) bezeichnet, ist daher Prinzip des Seins und des Erkennens für alles“<sup>25</sup>. Die Schrift *De beryllo* macht ebenfalls deutlich: „Erkennen nämlich ist Messen. Das Maß aber ist einfacher als das Meßbare, so wie die Einheit als Maß der Zahl“<sup>26</sup>.

<sup>19</sup> EBD. N. 6, Z. 16-21.

<sup>20</sup> EBD. N. 8, Z. 3-5: Dico autem, quod, sicut iam ante de unitate, uncia et petito dixi, ita de omnibus quoad omnium principium dicendum.

<sup>21</sup> EBD. N. 8, Z. 5-7.

<sup>22</sup> *Excit.* X: p II, 186<sup>f</sup>, Z. 43f. (*Sermo* 285).

<sup>23</sup> *De sap.* I: h <sup>2</sup>V, N. 8, Z. 7-9; vgl. auch N. 9, Z. 5f.

<sup>24</sup> EBD. N. 13, Z. 10-12: Sola enim aeterna sapientia est, in qua omnis intellectus intelligere potest. Vgl. den oft wiederkehrenden Ternar: principium omnium bzw. aeterna sapientia, *per*, *ex* und *in* dem bzw. in der wir alles erkennen: EBD. N. 6, Z. 16-21; N. 8, Z. 5-9; N. 10, Z. 10f. Ferner *De dato* 1: h IV, N. 92, Z. 5-8; N. 93, Z. 1f.; *Sermo* XXIII: h XVI, N. 5, Z. 1-5; XXXVIII: h XVII, N. 3, Z. 22-25; *Excit.* V: p II, 80<sup>v</sup>, Z. 39-46 (*Sermo* 215); VI: p II, 106<sup>v</sup>, Z. 43-46; 107<sup>f</sup>, Z. 3-12. 17f. (*Sermo* 183); VII: p II, 132<sup>f</sup>, Z. 25-29 (*Sermo* 223); X: p II, 187<sup>f</sup>, Z. 35-37 (*Sermo* 285); *De theol. compl.* 2: p II/2, 93<sup>f</sup>, Z. 11-18.

<sup>25</sup> *De non aliud* 3: h XIII, S. 7, Z. 16f.: Deus igitur per ‚non aliud‘ significatus essendi et cognoscendi omnibus principium est. Aufschlußreich sind überhaupt die beiden Abschnitte S. 7, Z. 1-21.

<sup>26</sup> *De beryll.*: h <sup>2</sup>XI/1, N. 71, Z. 17-19.

Wenn Gott bzw. der Grund aller Dinge bzw. die ewige Weisheit das Prinzip ist, *durch* das allein, *aus* dem und *in* dem allein ich alles andere erst zu erkennen vermag, dann muß ich offenbar zuvor eine wie immer geartete Erkenntnis von ihm schon haben. So wie ich auch bereits vorgängig um die Einheit, die Unze und das Petit wissen muß, um zählen, wägen und messen zu können. Denn durch die Eins wird gezählt, durch die Unze gewogen und durch das Petit gemessen<sup>27</sup>. Mag die ewige Weisheit auch als durch „die Vernunft unberührbar“ bezeichnet werden, so muß dieselbe ewige Weisheit doch schon zuvor irgendwie berührt sein, wenn einzig in ihr alles Erkennbare erkannt werden soll und kann. Ein irgendwie vorgängiges Wissen von Gott, dem Grund aller Dinge und der ewigen Weisheit, muß schon vorhanden sein, wenn der menschliche *intellectus* zu Gott gelangen will. Das Endziel muß schon irgendwie im Ausgangspunkt enthalten sein, damit es erreicht werden kann. Wenn daher ohne ein wie immer geartetes vorgängiges Wissen um Gott, um den Grund aller Dinge, um die ewige Weisheit, diese ewige Weisheit nicht erreicht werden kann, *welcher* Art ist dann dieses Vorwissen, *woher* stammt es, und *wie* führt es mich zu der mit Gott identischen Weisheit? Cusanus antwortet mit seiner Anschauung von dem *natürlichen Vorgeschmack* der Weisheit in uns. Diese Antwort müssen wir uns näher ansehen und zugleich darauf achten, ob Cusanus hierbei nicht in einen vitiösen Zirkel gerät.

### 3. Natürlicher Vorgeschmack (*connaturata praegustatio*) der Weisheit im *intellectus humanus*

Um seine Lehre vom Vorgeschmack der Weisheit in unserem Intellekt plausibel zu machen, nimmt Cusanus eine Analyse des Verhältnisses von Magnet und Eisen vor. Nach *Idiota de sapientia* lassen sich an diesem Verhältnis folgende Züge ablesen<sup>28</sup>: 1) Das Eisen hat im Magneten sozusagen den Grund seines Ausströmens (*quoddam sui effluxus principium*). 2) Ist der Magnet in der Nähe des Eisens, so regt er dieses schwere und gewichtsvolle Eisenstück zwar an, das Eisenstück selber wird jedoch aufgrund einer wunderbaren Sehnsucht (*mirabili desiderio*), entgegen seiner natürlichen Gravitation, nach oben bewegt, um sich mit seinem Grund zu vereinigen. 3) Voraussetzung für diese wunderbare Sehnsucht des Eisens nach seinem Grund, dem Magneten, ist ein gewisser natürlicher Vorgeschmack (*quaedam praegustatio naturalis*) vom Magneten. Ande-

<sup>27</sup> *De sap.* I: h 2V, N. 5, Z. 13f.; N. 6, Z. 1-8.

<sup>28</sup> EBD. N. 16, Z. 10-18.

renfalls würde das Eisenstück nicht mehr zum Magneten als zu jedem anderen beliebigen Stein bewegt werden. 4) Wäre auf der anderen Seite im Magnetstein nicht eine größere Hinneigung (*inclinatio*) zum Eisenstück als etwa zum Kupfer, so gäbe es jene beschriebene Anziehung (*attractio*) nicht. D.h.: Dem wunderbaren Verlangen im Eisenstück zur Vereinigung mit dem Magnetstein entspricht im Magneten eine Hinneigung zum Eisenstück und eine Anziehungskraft diesem gegenüber. Der natürliche Vorgeschmack des Eisens vom Magneten rührt offenbar aus der Herkunft des Eisens aus dem Magneten. Beides ist einander zugeordnet in einer natürlichen *proportio*, das Eisen dem Magneten und der Magnet dem Eisen, das Verlangen des Eisens nach Vereinigung mit dem Magneten und die Hinneigung und Anziehung des Magneten gegenüber dem Eisen. Das Beispiel vom Magneten und Eisen zwar verlassend, aber im Kontext der proportionierten Zuordnung bzw. des Grundgedankens von „Ähnlichem durch Ähnliches“<sup>29</sup> bleibend, hat Cusanus auf dem Hintergrund des anderen Beispiels von der Speise und dem durch sie ernährten Körper den Grundsatz geprägt: *Ex quibus enim sumus, ex illis et nutrimur*<sup>30</sup>: „Woraus wir nämlich bestehen, daraus werden wir auch ernährt“.

Die *Predigt* 151<sup>31</sup> führt das Beispiel vom Magneten und Eisen noch etwas weiter aus. Die vier genannten Merkmale, Herkunft des Eisens aus und Sehnsucht des Eisens nach dem Magneten, Vorgeschmack des Eisens vom Magneten sowie Anregung, Hinneigung und Anziehung des Magneten gegenüber dem Eisen, sind ebenfalls da.

„Die Gestalt oder Form des Magneten“, heißt es hier, „zieht das Eisen nur dann zu sich an, wenn der aus der Form und Kraft hervorgehende Geist zum Eisen gesendet wird. Nachdem jener Geist zum Eisen gesendet worden ist, so daß er dort bleibt, wird das Eisen dann in jenem Geist zur Kraft und Wesenheit des Magneten bewegt. Und wie der Magnet bewegt wird, so auch das Eisen. Denn der Geist des Magneten ist mit dem Geist des Eisens verbunden, so daß das Band ein unauflösliches ist. Und nicht wird der Magnet auf die Bewegung des Eisens hin bewegt, sondern das Umgekehrte ist der Fall.. Und das Eisen nimmt die Form des Magneten durch seine starke Vereinigung mit dem Magneten an, derart, daß es die Werke des Magneten vollbringt“<sup>32</sup>.

<sup>29</sup> *Excit.* X: p II, 187<sup>r</sup>, Z. 33f. (*Sermo* 285).

<sup>30</sup> *Excit.* VI: p II, 97<sup>v</sup>, Z. 17-19 (*Sermo* 171): In cibo igitur ad hoc quod sit cibus, requiritur quod sit proportionatus naturae. Ex quibus enim sumus, ex illis et nutrimur. Zu diesem Grundsatz vgl. auch *De sap.* I: h <sup>2</sup>V, N. 16, Z. 1; *De ven. sap.* 1: h XII, N. 2, Z. 5; 10: N. 27, Z. 6; 20: N. 57, Z. 6-8; *Excit.* V: p II, 94<sup>r</sup>, Z. 11 (*Sermo* 167).

<sup>31</sup> *Excit.* V: p II, 85<sup>r</sup>, Z. 29-86<sup>r</sup>, Z. 13 (*Sermo* 151). Das Beispiel Magnet-Eisen auch in *De pace* 12; h VII, N. 40; S. 38, Z. 9-20: hier im christologischen Kontext. Auch *De con. cath.* I, 2: h <sup>2</sup>XIV, N. 10, Z. 1-13.

<sup>32</sup> *Excit.* V: p II, 85<sup>r</sup>, Z. 32-39 (*Sermo* 151). Zum spiritus magnetis vel ferri vgl. *De sap.* I: h <sup>2</sup>V, N. 25, Z. 13-18.

„Das Eisen“, führt Cusanus in dieser Predigt weiter aus, „ist ohne Bewegung tot. Aber es wird durch einen solchen hinzukommenden Geist belebt, und es bewegt sich nur zu dem Grund hin, von dem ihm jenes Leben kommt, daß es sich bewege“<sup>33</sup>. „Gäbe es nicht im Eisen eine Kraft, mit welcher die anziehende Kraft des Magneten vereinigt werden könnte, dann würde sich das Eisen niemals zum Magneten hin bewegen“<sup>34</sup>. Wichtig ist außerdem: „Je subtiler und reiner das Eisenstück sein wird, um so rascher und innerlicher wird es (dem Magneten) anhängen... Was aber das Eisen hindert, daß es nicht zum Magneten bewegt wird, ist dasjenige, was nicht zuläßt, daß der Geist des Magneten mit dem Geist des Eisens vereinigt werde, wie etwa Rost am Eisen, Knoblauchgeruch und der Geist des Diamanten“<sup>35</sup>.

Die mit der Herkunft aus dem Magneten naturgegebene Verwandtschaft des Eisens und damit seine Gleichförmigkeit<sup>36</sup> mit dem Magneten wird in diesem Text noch stärker betont, ebenso seine Leblosigkeit ohne den lebensspendenden Geist des Magneten. Neu ist gegenüber den bisherigen vier Merkmalen die postulierte Reinheit des Eisens, ein grundlegendes Motiv des Cusanus, wie wir noch sehen werden.

Im Sinne der manuduktorischen Methode des Cusanus ist das Beispiel Magnet-Eisen mit seinen Wesensmerkmalen auf das Verhältnis von göttlicher Weisheit und menschlichem Intellekt zu übertragen. Cusanus selbst will es so: „Wie daher das durch den Geist des Magneten angezogene Eisenstück liebevoll gleichsam zu (seinem) Leben hinbewegt wird, auf dieselbe Weise wird auch der (menschliche) Geist (*ratio*) zur Weisheit hinbewegt“<sup>37</sup>.

Die Frage nach der Art des Wissens, das wir von der göttlichen Weisheit im voraus zu aller Erfahrung in uns haben, wird aufgrund des Beispiels Magnet-Eisen im Sinne eines Vorschmeckens und Vorkostens, eines Vorgeschmackes beantwortet. Weisheit ist für Cusanus weniger eine Sache des Wissens als vielmehr des Schmeckens, Kostens, Verkostens und der Erfassung in einem inneren Schmecken (*gustare*<sup>38</sup>, *degustare*<sup>39</sup>, *expe-*

<sup>33</sup> *Excit.* V: p II, 85<sup>r</sup>, Z. 44f. (*Sermo* 151).

<sup>34</sup> EBD. 85<sup>v</sup>, Z. 11f.

<sup>35</sup> EBD. 85<sup>v</sup>, Z. 36-40.

<sup>36</sup> Das Beispiel von Magnet und Eisen veranschaulicht in dieser Predigt, daß der Mensch, der Christus anzieht, durch den innewohnenden Geist Christi christusförmig (*Christiformis*) wird: EBD. 85<sup>r</sup>, Z. 39-41.

<sup>37</sup> EBD. 85<sup>v</sup>, Z. 34f.

<sup>38</sup> *De sap.* I: h <sup>2</sup>V, N. 8, Z. 3; N. 9, Z. 12; N. 10, Z. 5. 8. 9. 12-14; N. 12, Z. 3f. 6f.; N. 14, Z. 2f.; N. 19, Z. 1f. 6; N. 26, Z. 7; *Sermo XXI*: h XVI, N. 3, Z. 10; *Sermo XXVII*: h XVII, N. 6, Z. 13-15; *Excit.* VI: p II, 108<sup>r</sup>, Z. 16. 27f. (*Sermo* 183).

*rimentaliter gustare*<sup>40</sup>, *accipere in interno gustu*<sup>41</sup>). Darum kann sie nur *cum affectu* gesucht und gefunden werden, ist ihr die *dulcedo* und *delectatio*, die Süßigkeit und das Sich-Ergötzen zugeordnet, ist sie eine *sapida scientia*, eine schmackhafte bzw. schmeckende Wissenschaft<sup>42</sup>. Ist sie doch für den menschlichen Intellekt das, was der Honig für den Bär ist<sup>43</sup>. Cusanus umschreibt dieses Vorkosten und Vorschmecken nun auch als „ein gewisses Rufen (*quaedam vocatio*) oder eine Bewegung (*motio*) oder ein Anziehziehen (*tractio*), uns angeboren (*nobis cognata*)“<sup>44</sup>, die uns von Gott Vater, dem Schöpfer, gegeben sind. Würden wir auf diese Weise nicht angezogen, gelangten wir niemals zur Weisheit<sup>45</sup>. „Wir haben“, fährt er an dieser Stelle fort, „eine gewisse angeborene Kenntnis der Weisheit (*quandam cognatam notitiam sapientiae*), zu der wir hinbewegt werden“<sup>46</sup>. „Der Vater“, heißt es in derselben Predigt, „ist der Meister, welcher den Intellekt geschaffen und ihm die Sehnsucht nach der Weisheit anerschaffen hat“ (*et concreavit illi desiderium ad sapientiam*)<sup>47</sup>. Im *Complementum theologicum* wird ähnlich geäußert, daß Gott unserer

<sup>39</sup> *De sap.* I: h<sup>2</sup>V, N. 10, Z. 3; N. 13, Z. 3; *Excit.* VI: p II, 107<sup>r</sup>, Z. 26 (*Sermo* 183).

<sup>40</sup> *De sap.* I: h<sup>2</sup>V, N. 15, Z. 8; N. 16, Z. 7; N. 19, Z. 7f. *De vis.* 5: SANTINELLO, N. 14, Z. 6: *experimentalis contactu*; vgl. N. 91, Z. 1-4.

<sup>41</sup> *De sap.* I: h<sup>2</sup>V, N. 19, Z. 6.

<sup>42</sup> Für das *cum affectu* s. EBD. N. 4, Z. 15; N. 7, Z. 5f.; N. 9, Z. 3; N. 12, Z. 4; N. 16, Z. 9; *Excit.* V: p II, 92<sup>r</sup>, Z. 26f. (*Sermo* 165); 10: 184<sup>r</sup>, Z. 6: *Intellectus enim quodam naturalissimo amore scire desiderat* (*Sermo* 280);

für das *dulce* s. *De sap.* I: h<sup>2</sup>V, N. 10, Z. 7; N. 11, Z. 5; *De pace* 4: h VII, N. 12; S. 12, Z. 16; *Excit.* VI: p II, 108<sup>r</sup>, Z. 16 (*Sermo* 183); VII: p II, 127<sup>r</sup>, Z. 3 (*Sermo* 210); VIII: p II, 147<sup>r</sup>, Z. 14 (*Sermo* 243); V: p II, 89<sup>v</sup>, Z. 27 (*Sermo* 162);

für die *delectatio* s. *De ven. sap.* 12: h XII, N. 33, Z. 5-8; *Sermo XXXVIII*: h XVII, N. 13, Z. 18-21; *Excit.* VI: p II, 107<sup>r</sup>, Z. 26f. (*Sermo* 183); VII: p II, 123<sup>r</sup>, Z. 33-37 (*Sermo* 208); VII: p II, 127<sup>r</sup>, Z. 3. 5. 7 (*Sermo* 210); VIII: p II, 147<sup>r</sup>, Z. 14 (*Sermo* 243); X: p II, 186<sup>v</sup>, Z. 22-32 (*Sermo* 285);

für die *sapida scientia* s. *De ven. sap. Prol.*: h XII, N. 1, Z. 18f.; 15: N. 44, Z. 1; *De ludo* II: p I, 161<sup>v</sup>, Z. 37f. 39; *Excit.* V: p II, 85<sup>v</sup>, Z. 16f. (*Sermo* 151): *sapor sapientiae*; Z. 32; VII: p II, 123<sup>r</sup>, Z. 23-25 (*Sermo* 208): *Sicut enim in sole lux coincidit cum calore, sic in sapientia scientia scilicet cum caritate. Nam est sapida scientia*; VII: p II, 127<sup>r</sup>, Z. 7 (*Sermo* 210).

<sup>43</sup> *De vis.* 24: SANTINELLO, N. 125, Z. 1-5.

<sup>44</sup> *Excit.* II: p II, 24<sup>r</sup>, Z. 9f. (*Sermo* 88).

<sup>45</sup> EBD. Z. 10f.

<sup>46</sup> So V<sub>2</sub>, 10<sup>vb</sup>, während *Excit.* II: p II, 24<sup>r</sup>, Z. 11f. im letzten Teil des Satzes liest: *ad quam monemur*.

<sup>47</sup> EBD. Z. 16f. Vgl. *De sap.* I: h<sup>2</sup>V, N. 15, Z. 1f.: *Cum ergo hoc desiderium tuum non sit nisi per aeternam sapientiam*; Z. 5f.: *... sapientiam aeternam, quae est desiderii tui... principium*; *De vis.* 16: SANTINELLO, N. 80, Z. 9-12.

intellektuellen Natur ein Licht anerschaffen hat (*lumen... concreaverit*). Aufgrund dieses anerschaffenen Lichtes ist sie für die Jagd nach der Wahrheit und Weisheit, ihrer Speise, ähnlich gut ausgerüstet wie der Wolf es mit dem seinem Gesichtssinn anerschaffenen Licht für die nächtliche Jagd ist<sup>48</sup>.

Überschaut man noch einmal die genannten Ausdrücke, konnaturaler Vorgesmack<sup>49</sup>, ein gewisses uns angeborenes Rufen nach der Weisheit, ebenso angeboren die Bewegung zur Weisheit hin und das Anziehen von ihr, eine gewisse angeborene Kenntnis von der Weisheit, so daß wir zu ihr hinbewegt werden, ein von Gott dem Intellekt anerschaffenes Verlangen und Licht, dann zeigt sich deutlich, daß wir unsere Kenntnis von der Weisheit nicht erst aus der Erfahrung zu gewinnen brauchen, ja auch gar nicht gewinnen können. Ob wir deswegen die Erfahrung ganz außer acht lassen können, wird gleich zu prüfen sein (vgl. unten S. 117f.).

In Parallelität zum Beispiel Magnet-Eisen ergibt sich nunmehr für Cusanus:

1) Wie das Eisen im Magneten seinen Ursprung hat, so der menschliche Intellekt in der göttlichen Weisheit<sup>50</sup>.

2) Aufgrund dieser Herkunft aus der göttlichen Weisheit gibt es im menschlichen Intellekt eine natürliche Sehnsucht (*desiderium*) nach der Weisheit<sup>51</sup>. Cusanus präzisiert seine Position dahingehend: In jeder intellektuellen Sehnsucht (*desiderium intellectuale*) begehren wir nichts anderes als die ewige Weisheit, welche Erfüllung, Ursprung, Mitte und Endziel unserer Sehnsucht ist<sup>52</sup>.

<sup>48</sup> *De theol. compl.* 2: p II/2, 93<sup>r</sup>, Z. 12-18.

<sup>49</sup> *De sap.* I: h <sup>2</sup>V, N. 11, Z. 1-5; N. 16, Z. 1-3; N. 17, Z. 11f.; weitere Stellen für die praegustatio EBD. N. 10, Z. 15. 18; N. 15, Z. 8. 10. 12. 13f.; N. 16, Z. 15f.; N. 17, Z. 5f.; N. 18, Z. 9; *De pace* 4: h VII, N. 12; S. 12, Z. 14.

<sup>50</sup> *De sap.* I: h <sup>2</sup>V, N. 12, Z. 2f.; N.16, Z. 1f. 3-5. 5-7; N. 17, Z. 1-3; N. 18, Z. 1-4; *De dato* 1: h IV, N. 93, Z. 11-21; *Excit.* II: p II, 24<sup>r</sup>, Z. 16f. (*Sermo* 83); V: p II, 78<sup>r</sup>, Z. 45f. (*Sermo* 155); V: p II, 82<sup>v</sup>, Z. 39f. (*Sermo* 144); VII: p II, 121<sup>v</sup>, Z. 2-5. 16-21. 26-32. 46-122<sup>r</sup>, Z. 2 (*Sermo* 206/1); X: p II, 187<sup>v</sup>, Z. 39-45 (*Sermo* 285); X: p II, 188<sup>r</sup>, Z. 8-11. 19-27.

<sup>51</sup> Vgl. *De sap.* I: h <sup>2</sup>V, N. 9, Z. 2f.; *De dato* 1: h IV, N. 92, Z. 3-16; *De pace* 6: h VII, N. 16; S. 15, Z. 7-11; 15: h VII, N. 50; S. 47, Z. 12-S. 48, Z. 5; *De ven. sap. Prol.*: h XII, N. 1, Z. 18f.; 25: h XII, N. 73, Z. 15-23; *Sermo XXXIII*: h XVII, N. 20, Z. 11-22; *Excit.* II: p II, 24<sup>r</sup>, Z. 8-14 (*Sermo* 83); VI: p II, 107<sup>r</sup>, Z. 13f. (*Sermo* 183); X: p II, 186<sup>v</sup>, Z. 24f. (*Sermo* 285); V: p II, 74<sup>v</sup>, Z. 28-31 (*Sermo* 92).

<sup>52</sup> *De sap.* I: h <sup>2</sup>V, N. 15, Z. 4-6. Vgl. auch *De vis.* 5: SANTINELLO, N. 16, Z. 1-9; 16: N. 78, Z. 3-5; N. 79, Z. 1-N. 80, Z. 12; *De pace* 1: h VII, N. 5; S. 6, Z. 11-13; *De ven. sap.* 25: h XII, N. 73, Z. 15-23. - Vgl. auch THOMAS V. AQUIN: *S. th.* I q. 6 a. 1 ad 2um u. C. G. III 25.

3) Neben der Herkunft aus der göttlichen Weisheit ist ein gewisser Vorgeschmack, eine gewisse Kenntnis von der göttlichen Weisheit Voraussetzung für diese Sehnsucht nach ihr, wie dies auch beim Eisen in bezug auf den Magnetstein der Fall ist. Denn das völlig Unbekannte (*penitus ignotum*) können wir nicht erstreben, wie Cusanus mehrfach lehrt bzw. wie er genauer sagt: „Ohne Sehnsucht erkennt der Geist nicht, und ohne Erkennen hat er keine Sehnsucht“<sup>53</sup>.

4) Allein, der Vorgeschmack, die Bewegung zur göttlichen Weisheit hin, der Versuch, sie an sich zu ziehen, blieben erfolglos, wenn nicht zugleich die göttliche Weisheit den menschlichen Intellekt, und mit ihm uns, an sich zöge. Die göttliche *Vorgabe* im menschlichen Intellekt - und um eine solche Vorgabe handelt es sich bei der *praegustatio*, dem *lumen concreatum*, der *quaedam cognata notitia* usw. - erwiese sich als Frustration, wenn nicht zugleich die Weisheit selbst, vergleichbar der *vis attractiva* des Magneten gegenüber dem Eisen, den menschlichen Intellekt anzöge. Das alles spielt sich, unbeschadet der christologischen Ausdeutung bei Cusanus, in der *natürlichen Ordnung* ab. Cusanus spricht ausdrücklich von der „anziehenden Weisheit“ (*attrahens sapientia*)<sup>54</sup>. Wir hörten schon: Würden wir von der Weisheit selbst nicht angezogen werden, gelangten wir niemals zu ihr<sup>55</sup>. Daß die göttliche Weisheit uns so anzieht, ist nun wiederum darin begründet, daß sie, analog dem stärkeren Hingeneigtsein des Magneten zum Eisen, mehr zum menschlichen Intellekt als zu jedem anderen geschaffenen Wesen hingeneigt ist. Denn der menschliche Intellekt ist das ihr am nächsten kommende Abbild, was im letzten Teil dieses Beitrages zu behandeln sein wird.

5) Mag die göttliche Vorgabe in Form der *praegustatio* usw. in uns von sich aus allein die göttliche Weisheit nicht erreichen, so ist sie dennoch *conditio sine qua non*, d.h. zwar nicht hinreichende, aber unerläßliche Bedingung. Unerläßlich ist des weiteren die sittliche Läuterung des Menschen, um die Weisheit zu erlangen. Entsprechend der beispielhaft genannten Triade von Rost, Knoblauchgeruch und Diamantgeist, welche die Vereinigung von Magnet und Eisen verhindert, steht der Erlangung

<sup>53</sup> *Excit.* V: p II, 92<sup>r</sup>, Z. 25f. (*Sermo* 165): Nam mens sine desiderio non intelligit, et sine intellectu non desiderat. Vgl. *De sap.* I: h <sup>2</sup>V, N. 15, Z. 8-14; *De mente* 13: h <sup>2</sup>V, N. 147, Z. 6f.; *De vis.* 16: SANTINELLO, N. 81, Z. 6-9; *De dato* 1: h IV, N. 92, Z. 4-6.

<sup>54</sup> *De sap.* I: h <sup>2</sup>V, N. 17, Z. 8; N. 10, Z. 17f.: aeterna... sapientia... nos allicit; vgl. auch *De ven. sap.* 25: h XII, N. 73, Z. 18-23, welche Stelle ebenfalls das Anziehen von seiten der göttlichen Weisheit als einen Vorgang innerhalb der *natürlichen Ordnung* belegt. *De vis.* 25: SANTINELLO, N. 138, Z. 12f.; N. 139, Z. 7-10; ferner *Excit.* II: p II, 24<sup>r</sup>, Z. 9-11 (*Sermo* 83); V: p II, 85<sup>v</sup>, Z. 28-38 (*Sermo* 151).

<sup>55</sup> *Excit.* II: p II, 24<sup>r</sup>, Z. 10f. (*Sermo* 83); vgl. EBD. *Sermo* 151 (s. Anm. 54); ferner *De dato* 1: h IV, N. 95, Z. 3f.

der Weisheit der Geist dieser Welt in unserer Seele im Wege, d.h. der Geist einer mit Grünspan überzogenen Habgier (*eruginosa avaritia*), der Geist der übelriechenden Genußsucht (*foetida luxuria*) und der Geist des mächtigen Hochmutes (*potens superbia*)<sup>56</sup>.

#### 4. Wie führt uns der „Vorgeschmack“ zur Erfassung der göttlichen Weisheit?

Das sich nun stellende erkenntnistheoretische Problem sieht so aus: Wissen wir um den Vorgeschmack der Weisheit, weil wir um seine Herkunft aus der göttlichen Weisheit wissen - wie kommen wir aber dann zur Erkenntnis der göttlichen Weisheit? -, oder erfahren wir zuerst diesen Vorgeschmack der Weisheit in uns und gelangen dann mit seiner Hilfe zur Erfassung der göttlichen Weisheit, soweit dies einem geschaffenen Intellekt möglich ist? Im *ersten* Fall verstrickte sich Cusanus in einen vitiösen Zirkel: Sein Wissen um den Vorgeschmack der Weisheit setzte einerseits das Wissen um die göttliche Weisheit bereits voraus, andererseits soll der Vorgeschmack der Weisheit erst zur Erfassung der Weisheit führen, letztere also nicht Ausgangs-, sondern Endpunkt der Erkenntnisbewegung sein. Im *zweiten* Fall ist der Teufelskreis vermieden, aber die Frage bleibt, wie mein Vorgeschmack der Weisheit mich zur Erfassung der göttlichen Weisheit selbst führt.

Das Beispiel Magnet-Eisen könnte dazu verleiten, hier einen vitiösen Zirkel im Denken des Cusanus zu entdecken. Allein, seine Lehre, daß die ewige Weisheit mit größtem Verlangen (*per desiderium maximum*) gesucht werden muß<sup>57</sup>, steht der Interpretation entgegen, daß das Wissen um ihr Sein und Wesen bereits am Anfang stünde. Denn was ich bereits habe, brauche ich nicht mehr zu suchen. Was allerdings am Anfang steht, ist der Vorgeschmack, die *praegustatio* von ihr, oder wie immer die schon genannten Ausdrücke heißen mögen. Ohne diese Vorgabe, ohne, gebrauchen wir den der neuzeitlichen Philosophie entstammenden Ausdruck dafür, dieses Apriori wäre weder ein Suchen noch ein Finden der Weisheit selbst möglich. Cusanus betont dies in *Idiota de sapientia*<sup>58</sup>: „Da die Weisheit das geistige Leben des Intellektes ist, der in sich einen gewissen naturgegebenen Vorgeschmack (von ihr) hat, durch welchen er mit so

<sup>56</sup> *Excit.* V: p II, 85<sup>v</sup>, Z. 40-42 (*Sermo* 151); vgl. auch EBD. VI: p II, 98<sup>r</sup>, Z. 7-9 (*Sermo* 171); VI: p II, 107<sup>r</sup>, Z. 46-107<sup>v</sup>, Z. 15 (*Sermo* 183); X: p II, 186<sup>v</sup>, Z. 34-39 (*Sermo* 285); *De sap.* I: h <sup>2</sup>V, N. 17, Z. 3-14; N. 20, Z. 1-10; *De ven. sap.* 15: h XII, N. 45, Z. 13-18.

<sup>57</sup> Vgl. *De quaer.* 3: h IV, N. 39, Z. 8-12; N. 42, Z. 9-16; *Excit.* VI: p II, 107<sup>v</sup>, Z. 4-11 (*Sermo* 183); VI: p II, 118<sup>v</sup>, Z. 18-25 (*Sermo* 193).

<sup>58</sup> *De sap.* I: h <sup>2</sup>V, N. 11, Z. 1-5; vgl. *Excit.* II: p II, 24<sup>r</sup>, Z. 8-12 (*Sermo* 83).

großem Eifer nach der Quelle seines Lebens forscht, die er ohne Vorgeschnack nicht suchte, noch, wenn er sie fände, wüßte, daß er sie gefunden hätte, so bewegt er sich zu ihr hin als zu seinem eigentlichen Leben“. Es ist wie bei der Eins, der Unze und dem Petit, die wir irgendwie schon im Vorhinein haben müssen, um zählen, wägen und messen zu können. Die schon berührte Stelle im *Sermo* 83, daß wir eine gewisse angeborene Kenntnis der Weisheit haben, läßt an den platonischen *Phaidon* denken, den Cusanus sehr gut gekannt und auch benutzt hat. Wie der *Phaidon* offenkundig macht, daß das „Vorauswissen“ (προειδέναι)<sup>59</sup> um „die Gleichheit an sich“ die Sinneserfahrung überhaupt nicht überflüssig macht, sondern gleichzeitig ihren unersetzbaren Wert hervorhebt, so zeigt auch Cusanus, daß der Vorgeschnack der Weisheit die Sinneswahrnehmung nicht ausschalten darf, um die göttliche Weisheit finden zu können. Denn „die ewige Weisheit wird in jedem Schmeckbaren geschmeckt“ (*aeterna sapientia in omni gustabili gustatur*)<sup>60</sup>, wenn gleich sie „unschmeckhaft geschmeckt wird“ (*ingustabiliter... gustatur*)<sup>61</sup>. Denn „sie ist höher als alles Schmeckbare, sei es sinnhaft, verstandes- oder vernunftmäßig“<sup>62</sup>. Hat Cusanus auch keine förmlichen Gottesbeweise aufgestellt oder vorgetragen, so weist er doch immer wieder darauf hin, daß die Sinnenwelt, allerdings unter *Führung* der *praegustatio*, zur Erfassung der göttlichen Weisheit verhilft. Dabei bringt er meistens das am Anfang der abendländischen Philosophiegeschichte entdeckte Moment des Staunens und Sich-Wunderns mit ins Spiel. So schreibt er in *De pace fidei*<sup>63</sup>: „Auch wir, die wir dies Bekenntnis von der Philosophie

<sup>59</sup> *Phaidon* 74 e 3. 9; vgl. 73 c 2; 73 a 9.

<sup>60</sup> *De sap.* I: h <sup>2</sup>V, N. 14, Z. 3. Vgl. ferner Z. 3-6; N. 26, Z. 8-14; II: N. 31, Z. 15-21; *De vis.* 25; SANTINELLO, N. 138, Z. 1-6; *De docta ign.* I, 25; h I, S. 53, Z. 13-15; *De fil.* 2: h IV, N. 57, Z. 11-13; *De ven. sap.* 21: h XII, N. 63, Z. 1-6; *Excit.* II: p II, 24<sup>f</sup>, Z. 26 (*Sermo* 83): sic sapientia facit videre patrem creaturae in creatura.

<sup>61</sup> *De sap.* I: h <sup>2</sup>V, N. 10, Z. 12; vgl. hierzu auch N. 12, Z. 3-7; *De vis.* 17; SANTINELLO, N. 90, Z. 1-9.

<sup>62</sup> *De sap.* I: h <sup>2</sup>V, N. 10, Z. 13.

<sup>63</sup> h VII, N. 12; S. 12, Z. 12-14. Vgl. auch *De quaer.* 3: h IV, N. 43, Z. 8-16: „Denn unser vernunfthafter Geist hat die Kraft des Feuers in sich. Zu nichts anderem ist er von Gott in diese Welt gesandt worden, als daß er aufglühe und zur Flamme werde. Dann wächst er (zur Flamme), wenn er durch die Bewunderung angetrieben wird (excitatur), gewissermaßen wie ein in Glut hineinwehender Wind die Möglichkeit im Feuer in die Wirklichkeit überführt. In der Erfassung der Werke Gottes staunen wir über die ewige Weisheit, und wir werden durch den von außen kommenden Wind dieser Werke und durch die so verschiedene Vorzüglichkeit und Wirksamkeit der Kreaturen angeregt, auf daß unsere Sehnsucht sich steigere zur Liebe zum Schöpfer und zur Schau (intuitio) jener Weisheit, die alles wunderbar geordnet hat“.

ablegen, lieben die Wonne der Weisheit über keinen anderen Weg denn als eine vorgeschmeckte aufgrund der Bewunderung der Dinge, die dem Sinn unterliegen“. Die Sinneserfahrung ist daher nicht aus-, sondern ständig eingeschaltet, mag sie auch den Stellenwert einer Anregerin (*excitare, incitare*) nicht überschreiten, wie ich es bereits 1977 gezeigt habe<sup>64</sup>.

Im *Sermo Debitores sumus* wird ausgeführt<sup>65</sup>, daß die Weisheit das Beweglichste von allem Beweglichen sei und daß sie als das Rascheste voranschreite; „alle suchen sie zu ergreifen, gleichsam als die Wahrheit, die ihrer Spur vorangeht. Früher ist nämlich die Wahrheit als ihre Spur, und die Jagd nach der verborgenen Wahrheit geschieht nur in (ihrer) Spur. So wie der Hirsch, der nicht gesehen wird, mittels seiner Spur gesucht wird“. Gesucht werden muß sie daher noch, trotz des Vorgeschmackes von ihr; und zwar kann sie in allen Dingen der Welt gesucht und gefunden werden. In *Idiota de sapientia* veranschaulicht Cusanus dies folgendermaßen: „Das bedeutet aber unschmeckbar und von ferne schmecken, gleichsam wie ein gewisser Duft ein unschmeckbarer Vorgeschmack genannt werden kann. So wie nämlich der Duft, vom Duftenden ausgeströmt, in einem anderen (jedoch) aufgenommen, uns zum Laufen anlockt, so daß man im Duft der Salbe zur Salbe selbst läuft (*ut in odore unguentorum ad unguentum curratur*), so lockt uns die ewige und unendliche Weisheit, da sie in allem widerstrahlt, aufgrund eines gewissen Vorgeschmackes in den Wirkungen an (*ex quadam praegustatione effectuum*), daß wir in wundersamer Sehnsucht ihr entgegengedrängt werden“<sup>66</sup>. Cusanus setzt sich offenbar nicht über den herkömmlichen Erkenntnisweg hinweg, der von den Wirkungen zum Grund der Wirkungen führt, wenngleich dieser Weg durch die überragende Bedeutung der *praegustatio* in seine Grenzen verwiesen wird.

Damit wird nun auch der Satz verständlich, daß einzig in der ewigen Weisheit jede Vernunft zu erkennen vermag<sup>67</sup>. Nicht als ob menschliche Vernunft hier auf Erden die göttliche Weisheit in ihrem Ansich, *uti est*, wie Cusanus sagt, schon erreichen könnte. Das hämmert uns der *Idiota in De sapientia* buchstäblich ein: Obwohl alles im Grund von allem erkannt wird, ist dieser Grund „durch die Vernunft unberührbar“ (*intellectu inattingibile*)<sup>68</sup>. Nachdem der Laie den zunächst voller Stolz auftretenden

<sup>64</sup> Vgl. *De sap.* I: h<sup>2</sup>V, N. 16, Z. 12; *De mente* 13: h<sup>2</sup>V, N. 149, Z. 17; *De quaer.* 3: h IV, N. 43, Z. 11-13; *Excit.* V: p II, 74<sup>r</sup>, Z. 24f. 28 (*Sermo* 98). Dazu meinen Aufsatz: *Erkennen bei Nikolaus von Kues. Apriorismus-Assimilation-Abstraktion*, in: MFCG 13 (1978) 23-57.

<sup>65</sup> *Excit.* VI: p II, 118<sup>v</sup>, Z. 15-18 (*Sermo* 193).

<sup>66</sup> *De sap.* I: h<sup>2</sup>V, N. 10, Z. 13-19; vgl. auch *De ven. sap.* 15: h XII, N. 45, Z. 1-11.

<sup>67</sup> Vgl. Anm. 24.

<sup>68</sup> *De sap.* I: h<sup>2</sup>V, N. 8, Z. 9; N. 9, Z. 5f.; N. 10, Z. 12f.

Redner zur Demut geführt hat, so daß in diesem eine echte Sehnsucht nach der vom Laien dargestellten Weisheit entbrannt ist, antwortet letzterer im Hinblick auf das von ihm dargelegte Gleichnis von Eins und Zahl, Unze und Gewicht, Petit und Maß: „Siehe Bruder, die höchste Weisheit besteht darin, daß Du wissest, wie in dem vorgebrachten Gleichnis das Unberührbare auf unberührbare Weise berührt wird“ (*atingitur inatingibile inatingibiliter*)<sup>69</sup>. In die gleiche Kerbe schlägt die Schrift *De pace fidei*: Der Vorgeschmack von der Weisheit, den wir schon immer in uns haben und der ein Widerschein der ewigen Weisheit ist, führt unseren Geist näher und näher an die Wahrheit, „bis daß der lebendige Widerschein vom Schatten des Bildes beständig wahrer und der wahren Weisheit gleichgestaltiger wird, wenn auch jene absolute Weisheit selbst, wie sie ist (*uti est*), niemals in *in*em anderen erreichbar ist“<sup>70</sup>.

Mag auch, wie Cusanus in aller Kühnheit vorträgt, das eigentümliche Objekt (*proprium obiectum*) unseres Intellektes die mit der ewigen Weisheit identische absolute Wahrheit sein (*veritas absoluta, quae est sapientia aeterna*)<sup>71</sup>, so erreichen wir diese ewige Weisheit nur in der Andersheit des Abbildes, der *imago*. „Denn wie“, schreibt er<sup>72</sup>, „im sinnlichen Geschmack, der nicht bis zur Wesenheit eines Dinges vordringt, in dem, was außerhalb der Wesenheit liegt, ein gewisser angenehmer Wohlgeschmack durch den Sinn aufgenommen wird, so wird durch die Vernunft der geistige Wohlgeschmack in der Wesenheit (*quiditate*) gekostet, welcher (geistige Wohlgeschmack) ein Abbild des Wohlgeschmackes der ewigen Weisheit ist, die die Wesenheit der Wesenheiten ist. Und es ist ein Vergleich des einen Wohlgeschmackes mit dem anderen unverhältnismäßig“ (*improportionalis*). Hier auf Erden „ist die Wahrheit nur im Schattenbild (*figura*) berührbar“, *Sermo* 57<sup>73</sup>. Was den Intellekt nährt, ist die Wahrheit, jedoch insofern sie in den Dingen widerstrahlt<sup>74</sup>. Im *Sermo*

<sup>69</sup> EBD. N. 7, Z. 12-14.

<sup>70</sup> *De pace* 4: h XII, N. 12; S. 13, Z. 4-6. Vgl. *De vis.* 7: SANTINELLO, N. 24, Z. 3-19; *De beryl.*: h <sup>2</sup>XI/1, N. 32, Z. 15-21.

<sup>71</sup> *De sap.* I: h <sup>2</sup>V, N. 26, Z. 5f.; vgl. auch *De fil.* 2: h IV, N. 57, Z. 9-13; *De mente* 3: h <sup>2</sup>V, N. 73, Z. 6f.; *De theol. compl.* 2: p II/2, 93<sup>r</sup>, Z. 16f.; *Excit.* V: p II, 82<sup>v</sup>, Z. 39f. (*Sermo* 144): *Intellectus, qui est a veritate, inclinatur ad ipsam. Principium intellectus, scilicet veritas, est etiam obiectum eius. Ac si color esset creator visus, sicut est obiectum eius.* Vgl. EBD. V: p II, 74<sup>v</sup>, Z. 21f. (*Sermo* 92); V: p II, 89<sup>v</sup>, Z. 24-27 (*Sermo* 162); VI: p II, 107<sup>r</sup>, Z. 16-18 (*Sermo* 183).

<sup>72</sup> *De sap.* I: h <sup>2</sup>V, N. 26, Z. 9-14.

<sup>73</sup> *Excit.* III: p II, 62<sup>r</sup>, Z. 6f.; vgl. Z. 9f. (*Sermo* 57).

<sup>74</sup> EBD. V: p II, 94<sup>r</sup>, Z. 12f. (*Sermo* 167).

161<sup>75</sup> erklärt Cusanus: „Gott aber zu sehen und ihn zu kosten, vermag nur die intellektuelle Natur. Diese vermag sich aufgrund ihrer Natur zu erheben, so daß sie sieht und innerhalb ihrer die Washeit der Dinge erfaßt, in welchen sie die *ausgeströmte* Güte Gottes (*effluxam bonitatem Dei*) schaut, welche die Washeit der Washeiten ist“. „Denn wir erkennen nicht die reine Wahrheit“ (*puram veritatem*), wie es im *Sermo* 165 heißt<sup>76</sup>. „Kein menschliches Wissen vermag dorthin zu gelangen, daß es das Urbild, aus dem der Intellekt hervorgegangen ist, erkennt bzw. sieht. Denn von sich selbst den Ursprung selbst zu erkennen, das ist ihm (dem Menschen) nach der Vertreibung aus dem Paradies unmöglich“, wie Cusanus im *Sermo* 268 schreibt<sup>77</sup>. Und im *Complementum theologicum* lesen wir, daß Gott zwar unserem Intellekt das für die Jagd nach der Weisheit notwendige Licht anerschaffen hat<sup>78</sup>. „Aber der Geist schaut die Wahrheit selbst nicht, durch welche er sich und alles (andere) sieht, es sei denn, *daß* sie ist, nicht, *was* jene ist. So wie auch der Gesichtssinn nicht die Helligkeit jenes Sonnenlichtes sieht, durch welche er jedes Sichtbare schaut; dennoch erfährt er, daß er ohne sie nicht sieht. *Daß* es diese Helligkeit gibt, berührt er, aber *was* sie ist, niemals“ (*sic quia est attingit, sed quid est nequaquam*)<sup>79</sup>.

## 5. Die Weisheit des Nichtwissens

So sehr der menschliche Intellekt auf die Weisheit hin angelegt ist, so gut er mit dem Vorgesmack für ihre Erlangung ausgerüstet ist, so hilfreich ihm die sich der Sinneserfahrung anbietende Welt bei dieser Suche und Sehnsucht ist, das Prinzip, aus dem er stammt und das ihn ruft bzw. an sich zieht, ist hier auf Erden für ihn nur in der Andersheit des Abbildes und der Ähnlichkeit erreichbar. Es bleibt bei der moderaten, obzwar ungemein tröstlichen Einsicht des *Idiota*: Im Gleichnis nur berühren wir das Unberührbare auf unberührbare Weise. Das ist jene Weisheit des Nichtwissens, die *scientia ignorantiae*, die in ihrer Demut gelehrter ist als das aufgeblähte Wissen des Redners<sup>80</sup>. Zustimmung zitiert Cusanus in *De docta ignorantia* Moses Maimonides, daß in der Erfassung des Wesens des

<sup>75</sup> EBD. V: p II, 89<sup>f</sup>, Z. 12-15 (*Sermo* 161). Hervorhebung von mir.

<sup>76</sup> EBD. V: p II, 92<sup>f</sup>, Z. 36 u. 38 (*Sermo* 165).

<sup>77</sup> EBD. VII: p II, 170<sup>v</sup>, Z. 32-35 (*Sermo* 268).

<sup>78</sup> *De theol. compl.* 2: p II/2, 93<sup>f</sup>, Z. 16-18.

<sup>79</sup> EBD. Z. 18-21. Hervorhebung von mir. - Vgl. *Sermo* XXVII: h XVII, N. 7, Z. 1-8.

<sup>80</sup> *De sap.* I: h <sup>2</sup>V, N. 4, Z. 2-6; vgl. auch N. 1, Z. 8f.; N. 27, Z. 7f.: et humiliaberis, ut nihil arrogantiae in te remaneat; ferner *Apol.*: h II, S. 2, Z. 5-22; S. 4, Z. 10-19.

Schöpfers „die Weisheit als Unwissenheit (*sapientia ignorantia reputatur*) und... das gewandte Spiel der Worte als Gerede befunden werde“<sup>81</sup>. Er fährt fort<sup>82</sup>: „Das ist jene belehrte Unwissenheit, die wir suchen. Daß Gott nur durch sie gefunden werden könne, das bemüht sich Dionysius immer wieder zu zeigen“. Gottes unbegreifbare Süßigkeit wird für mich um so angenehmer, je unendlicher sie erscheint. Deswegen ist Gott für alle Geschöpfe unerkannt (*incognitus*), „damit sie in dieser heiligsten Unwissenheit (*sacratissima ignorantia*) um so größere Ruhe finden wie in einem unzählbaren und unausschöpfbaren Schatz“<sup>83</sup>.

## II. Weisheit als Erfüllung der Sehnsucht des menschlichen Geistes

### 1. In jeder intellektuellen Sehnsucht (*desiderium intellectuale*) wird die unendliche Weisheit erstrebt

Wir haben diese tiefgreifende Einsicht des Cusanus schon im ersten Teil dieses Beitrages erwähnt<sup>84</sup>, müssen aber nun etwas näher darauf eingehen. Cusanus ist nicht blind gegenüber der im menschlichen Leben immer wieder gemachten Erfahrung, daß wir Menschen oft, wenn nicht meistens, alles andere als Gott, die unendliche Güte und ewige Weisheit, erstreben. An vielen Stellen in seinem Werk und vor allem in der Schrift *De visione Dei* legt er dies dar: Die ihm so kostbare Freiheit des Menschen, ein lebendiges Abbild der göttlichen Allmacht<sup>85</sup>, vermag sich der göttlichen Gnade gegenüber amplifikativ oder auch restriktiv zu verhalten<sup>86</sup>. Anderes zieht der Mensch Gott vor und wendet sich daher von Gott ab und zur Kreatur hin, was bis zur Verachtung Gottes gehen kann<sup>87</sup>. Gott aber ist so vornehm (*nobilis*), daß Er es der menschlichen

<sup>81</sup> I 16: h I, S. 31, Z. 17-19. Zum Zitat vgl. Anm. zu N. 44 in der zweisprachigen Ausgabe v. *De docta ign.* I: NvKdÜ, Bd. 15a, hg. u. übers. v. P. WILPERT†, zweite Auflage v. H. G. SENGER (Hamburg 1970) 121.

<sup>82</sup> EBD. S. 31, Z. 19-22.

<sup>83</sup> *De vis.* 16: SANTINELLO, N. 78, Z. 4-10.

<sup>84</sup> S. die Belege in Anm. 52.

<sup>85</sup> *De vis.* 4: SANTINELLO, N. 12, Z. 10f. Vgl. meinen Beitrag: *Gottes Vorsehung und die menschliche Freiheit* ("Sis tu tuus, et Ego ero tuus"), in: MFCG 18 (1989) 227-261, bes. 235f. u. Anm. 75.

<sup>86</sup> *De vis.* 4: SANTINELLO, N. 12, Z. 10-20.

<sup>87</sup> EBD. 5: N. 15, Z. 9-14.

Freiheit anheim stellt, Ihn zu lieben oder nicht zu lieben. Gottes Liebe zu uns entspricht bei weitem nicht immer unsere Liebe zu Gott<sup>88</sup>. Aber dieselbe Schrift führt auch aus: „O unendliche Güte, wie unglücklich ist jeder Sünder, der Dich, die Quelle des Lebens, verläßt und Dich nicht in Dir sucht, sondern in dem, das in sich nichts ist und nichts geblieben wäre, wenn Du es nicht aus dem Nichts gerufen hättest. Wie töricht ist der, der Dich sucht, der Du die Güte bist, und während er Dich sucht, von Dir zurückweicht und die Augen abwendet. Jeder Suchende sucht nichts als das Gute; doch jeder, der das Gute sucht und von Dir zurückweicht, weicht zurück von dem, was er sucht. Jeder Sünder irrt also von Dir weg und entfernt sich weiter von Dir“<sup>89</sup>.

Dreimal, sogar in gesteigerter Form, wird hier dem Gedanken Ausdruck verliehen, daß der nach dem Guten Strebende in allem Erstrebten letztlich Gott, die unendliche Güte, erstrebt. Die aristotelische Erkenntnis, daß wir immer nur nach dem Guten streben können, gleich zu Anfang der *Nikomachischen Ethik* formuliert<sup>90</sup>, wird von Cusanus nicht annulliert, wohl aber vertieft. Denn nicht nur irgendein Gutes oder zumindest das, was wir für ein solches halten, erstreben wir, sondern zutiefst das Gute selbst. *Idiota de sapientia* sowie viele andere Schriften und Predigten<sup>91</sup> geben den Grund für dieses jedes endliche Gut transzendierende Streben an. Dieser Grund ist die noch zu besprechende Abbildhaftigkeit unseres Intellektes gegenüber der göttlichen Weisheit. In *Idiota de sapientia* legt Cusanus sehr instruktiv dar:

„Denn das Abbild (*imago*) kommt nur in dem zur Ruhe, dessen Abbild es ist, von dem es Grund, Mitte und Endziel hat. Ein lebendiges Abbild aber bringt durch das Leben aus sich eine Bewegung zum Urbild (*exemplar*) hin hervor, in dem allein es zur Ruhe kommt. Das Leben eines Abbildes nämlich kann nicht in sich zur Ruhe kommen, da es das Leben des Lebens der Wahrheit ist und nicht sein eigenes. Daher bewegt es sich zum Urbild als der Wahrheit seines Seins hin. Wenn daher das Urbild ewig ist, und das Abbild Leben hat, in welchem es sein Urbild im voraus schmeckt (*praegustat suum exemplar*) und so voller Sehnsucht sich zu ihm hinbewegt, und weil jene lebendige Bewegung nur in einem unendlichen Leben zur Ruhe kommen kann, welches die ewige Weisheit ist, deshalb kann jene geistige Bewegung niemals aufhören, welche das unendliche Leben niemals auf unendliche Weise erreicht“<sup>92</sup>.

<sup>88</sup> EBD. 18: N. 92, Z. 12-20.

<sup>89</sup> EBD. 5: N. 16, Z. 1-7. Hervorhebungen von mir. - Vgl. EBD. 16: N. 78, Z. 3-5; N. 79, Z. 1-N. 80, Z. 12; *De ven. sap.* 25: h XII, N. 73, Z. 15-23; *Crib. Alk. Prolog.*: h VIII, N. 5, Z. 1-15.

<sup>90</sup> *Eth. Nic.* I 1; 1094 a 2.

<sup>91</sup> Vgl. die Quellen- und Parallelstellenangaben von R. STEIGER zu der jetzt zu zitierenden Stelle in h<sup>2</sup>V, N. 18, Z. 3-12.

<sup>92</sup> *De sap.* I: h<sup>2</sup>V, N. 18, Z. 3-12. Hervorhebung von mir. - Vgl. EBD. N. 26, Z. 1-6.

Höchstwahrscheinlich ist Cusanus hier von der Bildlehre Meister Eckharts beeinflusst, der an vielen Stellen seines deutschen und auch lateinischen Werkes auf die völlige Abhängig- und Unselbständigkeit des Abbildes gegenüber seinem Urbild zu sprechen kommt<sup>93</sup>. R. Steiger hat wohl nicht zu Unrecht auf diese Filiationslinie in ihren Apparaten zu der zitierten Cusanusstelle hingewiesen. Am prägnantesten trägt Eckhart seine Bildlehre in der deutschen Predigt *Quasi vas auri solidum* (Quint 16b) vor<sup>94</sup>, die Cusanus zwar nicht gekannt haben dürfte, deren Grundgedanken aber in Eckharts lateinischen Schriften alle wiederkehren. Das Abbild bzw. Bild, lehrt Eckhart, *ist nicht aus sich selbst*<sup>95</sup>, *gehört gänzlich dem*, dessen Bild es ist<sup>96</sup>, *hängt und haftet* einzig an dem, dessen Bild es ist<sup>97</sup>, *und es ist nicht für sich selbst*<sup>98</sup>. Auf die Frage, wo das Bild ganz eigentlich sei, im Spiegel *oder in dem*, wovon es ausgeht, antwortet Eckhart: „Es ist eigentlicher in dem, wovon es ausgeht. Das Bild ist in mir, von mir, zu mir. Solange der Spiegel genau meinem Antlitz gegenübersteht, ist mein Bild darin; fiele der Spiegel hin, so verginge das Bild“<sup>99</sup>. Besonders die Motive, daß das Bild nicht aus sich selbst ist, daß es dem Urbild gehört und nicht für sich selbst ist, daß es eigentlicher in dem ist, von dem es ausgeht, lassen sich unschwer in folgenden cusanischen Akzentuierungen erkennen: Das Abbild hat einen Grund, es kann nicht in sich, sondern nur in seinem Urbild zur Ruhe kommen, weshalb es sich zum Urbild als der Wahrheit seines Seins hinbewegt<sup>100</sup>. Es ist nicht sein eigenes Leben, sondern das Leben des Lebens der Wahrheit. „Denn das Abbild, das sich als Abbild erkennt, vermag keine Ruhe außerhalb der Wahrheit zu finden, deren Abbild es ist“<sup>101</sup>. Allerdings dürfen die literarische Ausgestaltung des von Augustinus rezipierten Ruhegedankens<sup>102</sup>

<sup>93</sup> Vgl. meinen Aufsatz: *Das Seelenfünklein (scintilla animae) bei Meister Eckhart: ungeschaffen oder geschaffen? Ein kontroverses Kapitel in der Meister Eckhart-Forschung*, in: TThZ 97/1 (1988) 8-38, bes. 23-26: Eckharts Bildlehre (mit vielen Belegen).

<sup>94</sup> DW I 492, 1-495, 12 – 263, 1-275, 12 mhd (= mittelhochdeutsch).

<sup>95</sup> EBD. bes. 493, 27f. 31f. 35f. – 269, 2f. 6; 270, 2 mhd.

<sup>96</sup> EBD. 493, 32. 37 – 269, 6f. u. 270, 3f. mhd.

<sup>97</sup> EBD. 493, 30 – 269, 5 mhd.

<sup>98</sup> EBD. 493, 28. 31. 36 – 269, 3. 6. u. 270, 2f. mhd.

<sup>99</sup> *Predigt Q 9*: DW I 465, 2-5 – 154, 2-5 mhd.

<sup>100</sup> Vgl. auch *Excit. X*: p II, 187<sup>v</sup>, Z. 43-45 (*Sermo* 285): „Denn ein lebendiges Bild ist das intellektuelle Leben. Es kann die Ruhe weder in sich noch in einem anderen finden, sondern nur in seinem Urbild als in seinem Grund, seiner Ursache und Wahrheit“.

<sup>101</sup> EBD. V: p II, 89<sup>v</sup>, Z. 27f. (*Sermo* 162).

<sup>102</sup> Vgl. z.B. *De quaer.* 3: h IV, N. 38, Z. 4-7; *De dato* 1: h IV, N. 95, Z. 8-12; *Crib. Alk. Prol.*: h VIII, N. 5, Z. 1-15; *Excit. V*: p II, 75<sup>v</sup>, Z. 11-15 (*Sermo* 112).

und das zuweilen pointierte Streben nach Erlangung des göttlichen Wissens bei Cusanus nicht übersehen werden. „Wenn wir also nicht zum Wissen Gottes, mit dem er die Welt erschuf, vordringen, kommt der Geist nicht zur Ruhe“, schreibt er in *De possest*<sup>103</sup> und fährt fort: „Denn immer wird das Wissen des Wissens ausstehen, solange er (unser Geist) nicht an jenes heranreicht“<sup>104</sup>.

Komplementär zu der ewigen Weisheit, in der allein unser Geist seine Ruhe findet, findet in gewissem Sinn auch Gott seine Ruhe erst im *tabernaculum* des menschlichen Intellektes. In dieser Weise deutet Cusanus die Erschaffung des Menschen im Genesisbericht aus<sup>105</sup>: „Gott Vater ruht im Zelt der Weisheit, welches die der Weisheit fähige Kreatur ist, und das ist die intellektuelle Natur. Darum berichtet (das Buch) Genesis, daß Gott den Menschen zuletzt erschaffen und ihm den Geist des Lebens eingehaucht habe. Und nur der Intellekt ist im eigentlichen Sinne Geist des Lebens... In jener Kreatur, in der das Zelt der Weisheit ist, ruht der Schöpfer. Wie es auch Moses gesehen und beschrieben hat, daß der Schöpfer nicht geruht habe, bis daß er den Geist in den Menschen eingegossen habe, in welchem die Fähigkeit zur Weisheit ist, damit er den anderen Lebewesen vorstehen könne“. Mag auch der Ort selbst für das vom Ort Aufgenommene, das *locatum*, akzidentell sein, entsprechend auch der ‚Ort‘ der *anima rationalis* für die ewige Weisheit, so ruht letztere doch darin wie im Ziel und in der Erfüllung ihrer Werke (*tamquam in fine et complemento operum*)<sup>106</sup>. Parallel dazu wird Cusanus ausführen, daß die Weisheit nicht nur Speise unseres Intellektes ist, sondern daß umgekehrt unser Intellekt auch Speise der göttlichen Weisheit und des mit ihr identischen ‚Wortes‘ ist. „Wenn der Lehrer“, begründet Cusanus, „seine Schüler als fähige erkennt, wächst in ihm die Sehnsucht, seine Lehre (in sie) hineinströmen zu lassen. Aus der Einsicht der Schüler wird daher die Lebendigkeit des Wortes genährt, und das Wort, das genährt wird, nährt“<sup>107</sup>.

<sup>103</sup> h XI/2, N. 38, Z. 8f.

<sup>104</sup> EBD. Z. 9f. Vgl. auch *De coni.* II, 16: h III, N. 167, Z. 18-22; *De fil.* 2: h IV, N. 58, Z. 1-12; *De ludo* II: p I, 161<sup>v</sup>, Z. 39-42; *Excit.* VIII: p II, 147<sup>r</sup>, Z. 8-18 (*Sermo* 243); X: p II, 186<sup>v</sup>, Z. 28-30 (*Sermo* 285).

<sup>105</sup> *Excit.* V: p II, 78<sup>r</sup>, Z. 45-78<sup>v</sup>, Z. 6 (*Sermo* 155).

<sup>106</sup> EBD. 78<sup>v</sup>, Z. 23f. (*Sermo* 116). Vgl. auch *Excit.* VII: p II, 132<sup>r</sup>, Z. 28-33 (*Sermo* 223); ferner *Sermo* XXI: h XVI, N. 3, Z. 7-9.

<sup>107</sup> *Excit.* VI: p II, 97<sup>v</sup>, Z. 35-37 (*Sermo* 171).

2. Nur in der *unendlichen* Weisheit als einem *unausschöpfbaren* Schatz findet unsere intellektuelle Natur ihre Sättigung

Neben der metaphysisch ausgeloteten Abbildhaftigkeit unserer intellektuellen Natur gegenüber der unendlichen Weisheit wird die Sehnsucht nach dieser unendlichen Weisheit auch *anthropologisch* aufzuzeigen versucht. Die Natur unseres Intellektes ist mit keiner endlichen bzw. einsehbarer Wahrheit zu sättigen. Cusanus operiert damit wie mit einer Art Faktum des menschlichen Intellektes, das es daher nicht zu beweisen, sondern nur aufzuweisen gilt. So schreibt er in der Predigt *Qui me inveniet*<sup>108</sup>: „Nicht derart verhält es sich beim Erkennen (*intelligere*) oder Wollen<sup>109</sup>. Immer nämlich möchte der Mensch das, was er erkennt, mehr erkennen, und das, was er liebt, mehr lieben. Und die ganze Welt genügt ihm nicht, weil sie seine Sehnsucht nach Erkennen nicht ausfüllt, so wie (etwa) *ein* Gegenstand dem Sinn genügt. Nichts genügt daher dem Intellekt, es sei denn Gott, von dem er das Sein hat und dessen Abbild er ist“.

In *De visione Dei* legt Cusanus dar, daß Gott herabsteigt, um begriffen zu werden (*comprehendaris*), und dennoch unzählbar und unendlich bleibt<sup>110</sup>. „Und bliebest Du nicht unendlich, so wärest Du nicht das Ziel der Sehnsucht. Du bist daher unendlich, damit Du das Ziel jeder Sehnsucht seiest. Die intellektuelle Sehnsucht (*desiderium intellectuale*) richtet sich nämlich nicht auf das, was größer und ersehenswerter, sondern auf das, was weder größer noch ersehenswerter sein kann. Alles aber diesseits des Unendlichen kann größer sein“<sup>111</sup>. Ein wenig anders als in der zuvor genannten Predigt heißt es jetzt: Denn „wenn schon das Sehen nicht durch Sehen gesättigt wird, auch das Ohr nicht durch Hören, dann noch weniger der Intellekt durch das Einsehen (*intellectu*). Dasjenige, was den Intellekt daher sättigt oder sein Ziel ist, ist nicht das, was er einsieht. Noch vermag dasjenige zu sättigen, was er überhaupt nicht einsieht (*penitus non intelligit*), sondern nur das, was er durch Nichteinsehen einsieht (*non intelligendo intelligit*). Denn das Einsehbare, das er erkennt, sättigt nicht, noch sättigt das Einsehbare, das er überhaupt nicht erkennt, sondern das Einsehbare, das er als so einsehbar erkennt, daß es niemals völlig (*ad plenum*) eingesehen werden kann. Nur dies kann sättigen. So sättigt ja auch denjenigen, der einen unersättlichen Hunger hat, nicht eine kleine

<sup>108</sup> EBD. X: p II, 187<sup>v</sup>, Z. 39-43 (*Sermo* 285). Hervorhebung von mir. - Ferner EBD. V: p II, 74<sup>r</sup>, Z. 28-30 (*Sermo* 98); VII: p II, 122<sup>v</sup>, Z. 44 (*Sermo* 208).

<sup>109</sup> Im Unterschied zum Sehen und Hören etwa: vgl. *Excit.* X: p II, 187<sup>v</sup>, Z. 38f. (*Sermo* 285).

<sup>110</sup> *De vis.* 16: SANTINELLO, N. 79, Z. 6f.

<sup>111</sup> EBD. Z. 7-11; vgl. auch N. 78, Z. 5-15.

Speise, die er hinunterschlucken kann, auch nicht eine Speise, die gar nicht zu ihm gelangt, sondern nur jene Speise, die zu ihm gelangt. Und mag sie immerzu verzehrt werden, so kann sie dennoch niemals völlig verzehrt werden, da sie solcher Art ist, daß sie durch das Verzehren nicht gemindert wird, weil sie unendlich ist<sup>112</sup>. Im *Sermo XXII* wird zur Verstärkung dieses anthropologischen Grundbefundes noch der Mikrokosmoscharakter des Menschen herangezogen, der den Menschen über sich selbst hinaustreibt. Weil der Mensch die Naturen von allem schon in sich enthält (*intra se complicat universorum naturas*), „deshalb kommt der Geist des Menschen... in irgendeinem Geschaffenen nicht zur Ruhe, sondern strebt über sich hinaus und findet nichts, in dem er gesättigt werde, es sei denn die Unsterblichkeit, die das Leben und die ewige Weisheit ist“<sup>113</sup>.

Schließlich ist es die Unendlichkeitsnatur der göttlichen Weisheit, die sich auch in ihrem geschaffenen lebendigen Abbild, der intellektuellen Natur, auswirken muß. Nicht in dem Sinne, daß diese intellektuelle Natur wie die göttliche Natur unendlich sei oder es werden könnte. Cusanus bringt den Vergleich mit dem Siegel, das seine Ähnlichkeit in das Wachs eindrückt. Die Buchstaben im Wachs gehören nicht zur Wesenheit der Buchstaben des Siegels, sondern sind diesen nur ähnlich<sup>114</sup>.

„Gott drückt nämlich (den Dingen) Ähnlichkeiten seiner Gründe ein. Auf diese Weise teilt er sich der intellektuellen Natur mit. Und man beachte“, fährt er fort, „daß eine Ähnlichkeit der Unendlichkeit Gottes nämlich, da Gott der Wirklichkeit nach unendliche Lebenskraft ist (*actu infinitus vigor*), im Intellekt gefunden wird, in der Weise, in welcher die Ähnlichkeit der Unendlichkeit fähig ist der Lebenskraft selbst, vergleichbar der Ähnlichkeit von der Ewigkeit, welche (letztere) der Wirklichkeit nach zugleich ganz ist. Immer mehr und mehr daher einsehen zu können, ohne Ende, das ist eine Ähnlichkeit der ewigen Weisheit. Und daraus entnehme, auf welche Weise ein lebendiges Abbild ist, das sich seinem Schöpfer ohne Ende gleichförmig macht (und) darum gelehrig (*docibilis*) ist“<sup>115</sup>.

### 3. Einzig der Besitz der Weisheit macht glücklich

Findet der menschliche Intellekt nur in der göttlichen Weisheit seine Ruhe und Sättigung, dann ergibt sich daraus die weitere cusanische Überlegung, daß die Weisheit nur auf die Weise erreicht werden kann, in der sie zugleich als alles und nichts von allem gewußt bzw. geschmeckt und

<sup>112</sup> EBD. N. 81, Z. 4-15. Vgl. auch *De sap.* I: h <sup>2</sup>V, N. 11, Z. 11-23; N. 18, Z. 12-16; *Sermo XXI*: h XVI, N. 21, Z. 13f.

<sup>113</sup> h XVI: N. 33, Z. 5-9.

<sup>114</sup> *Excit.* X: p II, 188<sup>f</sup>, Z. 19-21 (*Sermo* 285).

<sup>115</sup> EBD. Z. 21-27.

verkostet wird. Wie ein roter Faden zieht sich dieser Gedanke durch seine Schriften<sup>116</sup>, in eins damit die korrelierende Einsicht, daß man alles außer ihr für nichts erachten muß<sup>117</sup> und daß nur der sie besitzen kann, der von dem Seinigen nichts mehr zurückbehält<sup>118</sup>. Daß in dieser restlosen Selbstentäußerung als Voraussetzung zum Empfangen der Weisheit mystische Motive mitklingen, sei wenigstens vermerkt, ebenso daß solche mystische Motive wiederholt in *Idiota de sapientia* aufscheinen<sup>119</sup>.

Zur Ruhe und Sättigung tritt daher das Glückseligkeitsmoment im cusanischen Weisheitsbegriff. Nicht nur die Sehnsucht nach der Weisheit stammt aus der Weisheit selbst, wie Cusanus es an der Sehnsucht des Eisens nach dem Magneten gleichnishaft ausgelegt hat<sup>120</sup>, sondern auch die Sehnsucht nach dem glückseligen Leben (*vita felix*) stammt aus der ewigen Weisheit<sup>121</sup>, in der allein sie erfüllt werden kann<sup>122</sup>. Das ist zugleich der tiefste Grund, warum die Süßigkeit und Wonne der Weisheit durch den geschaffenen Geist nicht nicht geliebt werden kann<sup>123</sup>. „Man findet keinen Menschen“, schreibt Cusanus, „der des Intellektes entbehren möchte, (nicht) für alle Dinge in der Welt. Und weil der Intellekt ohne die Weisheit kein lebendiger Intellekt ist, kann dann der Intellekt ohne die Weisheit nicht glücklich sein. Allein die Weisheit ist das den Intellekt

<sup>116</sup> *De sap.* I: h <sup>2</sup>V, N. 10, Z. 9f.; *Excit.* VI: p II, 107<sup>r</sup>, Z. 26-28 (*Sermo* 183).

<sup>117</sup> *De sap.* I: h <sup>2</sup>V, N. 17, Z. 9; vgl. N. 27, Z. 6f. 10f.; *De ven. sap.* 15: h XII, N. 45, Z. 7-18; *De quaer.* 3: h IV, N. 42, Z. 9-14; *Excit.* VI: p II, 106<sup>v</sup>, Z. 37-39; 107<sup>v</sup>, Z. 4-8 (*Sermo* 183).

<sup>118</sup> *De sap.* I: h <sup>2</sup>V, N. 20, Z. 1f. Vgl. *De quaer.* 3: h IV, N. 42, Z. 14f.; *Excit.* V: p II, 84<sup>r</sup>, Z. 30-36 (*Sermo* 146): „Und wenn Du in Dir erfahren willst, ob der Hunger groß sei, dann sieh, was ein ausgehungertes Mensch täte, damit er nicht vor Hunger stürbe. Nichts nämlich würde jener einer Speise vorziehen, alles würde er verkaufen, um die Speise für das Leben kaufen zu können. Wenn Du so nach der Gerechtigkeit hungerst und dürstest, daß Du all das, was nicht die Gerechtigkeit ist, herzugeben bereit bist, um die Gerechtigkeit zu erlangen, bist Du selig (beatus). Denn solche werden gesättigt werden, wie die Wahrheit sagt. Solange dies nicht der Fall sein wird, hungerst Du noch nicht richtig (plene). Es ist daher notwendig, Dich zu reinigen und noch besser leerzumachen (evacuare), bis daß ein solcher Hunger und ein solches Verlangen entsteht“.

<sup>119</sup> Vgl. z.B. h <sup>2</sup>V, N. 17, Z. 8f.: *sensum relinquere; insanire facere animam*; Z. 6: *sui oblitus rapitur in corpore quasi extra corpus*; *De quaer.* 3: h IV, N. 42, Z. 14: *omnia relinquere*.

<sup>120</sup> Vgl. oben Anm. 47 u. 51.

<sup>121</sup> *De sap.* I: h <sup>2</sup>V, N. 15, Z. 2f. 6f.

<sup>122</sup> EBD.

<sup>123</sup> *Excit.* V: p II, 85<sup>v</sup>, Z. 33f. (*Sermo* 151): *Nam non potest suavitas illa et dulcedo sapientiae non amari per rationem, quum sit vita eius*. EBD. X: p II, 186<sup>v</sup>, Z. 34-38 (*Sermo* 285).

belebende Leben. Jeder Mensch wird von seinem Intellekt gezwungen, um glücklich werden zu können. Aber die Weisheit erstrebt er, um glücklich zu sein. Denn wer die Weisheit und die Bildung (*disciplinam*) verwirft, ist unglücklich. Es ist die *eine* Weisheit, die jeden Intellekt glücklich macht, von der ein jeder (so viel) ergreift, wieviel (ihm) genügt. So wie es (nur) *eine* Sonne gibt, deren Licht allen Augen genügt. Und *eine* Quelle, aus der viele Dürstende soviel, wie einem jeden genügt, trinken<sup>124</sup>.

Der mögliche Einwand, der hier vorgetragene Glückseligkeitsbegriff sei eine rein rationale Angelegenheit und lasse daher, um mit Augustinus und Pascal zu reden, das Herz außer acht, erledigt sich dadurch, daß Streben nach und Erlangen der Weisheit sich immer als ein *Vorkosten* und *Kosten* verstehen, denen der *affectus* ebenso zugehörig ist wie die *dulcedo*, *delectatio* und *laetitia*<sup>125</sup>. Es ist jeweils der *ganze* Mensch, der vom Sog der anziehenden ewigen Weisheit erfaßt wird, wenn dieses Anziehen sich auch sozusagen über die Leitstelle des Intellektes vollzieht. An der *mens*, deren oberstes Vermögen der *intellectus* ist<sup>126</sup>, hebt Cusanus in der *Predigt* 165<sup>127</sup> hervor, daß sie ohne Liebe kein wahres Wissen von Gott haben kann. Denn Gott ist Liebe (*caritas*). „Angleichen und Angegli-chenwerden fallen im Geist (*mens*) in eins, wie auch sein Erkennen und Lieben. Denn ohne Sehnsucht erkennt der Geist nicht, und ohne Erkennen ist er nicht sehnsüchtig. Der Geist ist daher Grund (*principium*) des Erkennens und des Affektes. Der Geist ist die einfache, edelste Kraft, in welcher Erkennen und Lieben in eins fallen“<sup>128</sup>. Cusanus möchte weder einer Erkenntnis ohne Affekt und Liebe noch einem Affekt und einer Liebe ohne Erkenntnis das Wort reden. Im ersteren Fall gelangten wir nicht über ein trockenes Konstatieren hinaus, im letzteren Fall verirrt wir uns in einen Sumpf völliger Orientierungs- und Ziellostigkeit. Sein Erkenntnis- und daher auch sein Glückseligkeitsbegriff oszillieren in der Polarität von Einsicht und Affekt, von Erkennen und Liebe, von Denken

<sup>124</sup> *Excit.* VI: p II, 107<sup>r</sup>, Z. 28-34 (*Sermo* 183). Hervorhebungen von mir. - Vgl. EBD. X: p II, 186<sup>v</sup>, Z. 28-30 (*Sermo* 285); *Crib. Alk.* II, 18: h VIII, N. 153, Z. 4-12: Auch der Koran läßt nach Cusanus erkennen, daß die *perfecta felicitas* „in der Kenntnis Gottes und der Weisheit“ bestehe; vgl. auch *De pace* 15: h VII, N. 50; S. 47, Z. 5-S. 48, Z. 5; N. 51; S. 48, Z. 6-8; N. 52; S. 49, Z. 14-S. 50, Z. 2.

<sup>125</sup> Vgl. die Anm. 42.

<sup>126</sup> Vgl. unten Anm. 167-176. Ich sehe hier einmal von der *intellectibilitas* ab, die besonders in *De mente* herausgearbeitet wird; vgl. meinen in Anm. 64 zitierten Aufsatz.

<sup>127</sup> *Excit.* V: p II, 92<sup>r</sup>, Z. 22-24 (*Sermo* 165).

<sup>128</sup> EBD. Z. 24-27.

und Wonne, von Geist und Herz, modern gesprochen von Intellektualität und Personalität.

Und noch ein Moment des cusanischen Glückseligkeitsbegriffes, der im Genuß der Weisheit besteht, darf nicht übersehen werden: Der ständige Genuß führt nicht zum Überdruß, zum Ekel bzw. zur *Nausea*. Cusanus bringt einen schönen Vergleich: „Niemals sagt daher das Auge, es genügt, wenn ihm ein ergötzlicher Gegenstand präsentiert wird. Denn sein Leben, das im Sehen besteht, wird durch den Gegenstand genährt. Und nicht nur sein Leben, sondern auch das Verlangen danach“<sup>129</sup>. „Immer nämlich“, schreibt er in *Idiota de sapientia*, „bewegt jene geistige Bewegung sich in freudigster Sehnsucht, um das zu berühren, dessen sie niemals überdrüssig wird (*fastiditur*), wenn sie von dessen Ergötzlichkeit berührt worden ist. Die Weisheit nämlich ist die schmackhafteste Speise, die im Sättigen den Wunsch, mehr zu nehmen, nicht mindert, so daß sie (die geistige Bewegung) in der ewigen Speisung nicht aufhört, sich zu ergötzen“<sup>130</sup>.

4. Ist die natürliche Sehnsucht nach Weisheit, vollkommener ‚Ruhe‘, Sättigung und Glückseligkeit auch erfüllbar?

Fassen wir das Bisherige zusammen:

- Von Natur aus streben wir alle nach der Weisheit bzw.: Wir haben eine anerschaffene Sehnsucht nach der Weisheit.
- Wir haben einen naturgegebenen Vorgeschmack von der Weisheit.
- Die göttliche Weisheit ihrerseits zieht uns an.
- Die Weisheit kann gar nicht nicht geliebt werden.
- In jeder intellektuellen Sehnsucht erstreben wir letztlich nur die Weisheit.

Liegt es daher nicht in der inneren Konsequenz dieses *desiderium naturale* nach der Weisheit, daß es auch zur Erfüllung gelange? Oder ist es der Möglichkeit der Frustration ausgesetzt? Wenn der Schöpfer uns dieses Verlangen nach Weisheit anerschaffen hat, muß er uns dann nicht zugleich die Fähigkeit und Kraft gegeben haben, diese Sehnsucht nach Weisheit und Glückseligkeit auch erfüllen, gar aus eigenen Kräften erfüllen zu können?

<sup>129</sup> *Excit.* V: p II, 74<sup>v</sup>, Z. 29-31 (*Sermo* 92).

<sup>130</sup> *De sap.* I: h <sup>2</sup>V, N. 18, Z. 12-16.

Eine Bemerkung in *Idiota de sapientia* mahnt zur Vorsicht: Wir können zwar kontinuierlich zu dem Grund unseres Lebens aufsteigen<sup>131</sup>, und das ist für unseren Geist sogar wonnevoll (*dulce*), aber der Grund unseres Lebens bleibt für uns unzugänglich<sup>132</sup>. Die Schrift *Cribratio Alkorani* erklärt ohne Umschweife, daß die intellektuelle Natur zur Erreichung der göttlichen Weisheit, in der sie ihr Ziel sieht, des Mittlers Christus bedarf<sup>133</sup>. Ungemein aufschlußreich ist eine Passage aus der Predigt *Mitto angelum meum*<sup>134</sup>. Cusanus führt aus: „Je vornehmer die Gnade der Zeugung (*generationis gratiam*) ist, die ein Geist hat, um so viel besser erkennt er, daß er an die Grenzen der Macht der endlichen Natur gefesselt ist und daß er sich selbst nicht aus der Schwachheit der Natur befreien und zur Erfassung des ewigen Lebens voranschreiten kann, welches in der Quelle bzw. im Schöpfer ist. Etwas daher, das über jedes Maß des Begreifens hinausgeht, ersehnt der vornehme Geist (*spiritus nobilis*). Und er seufzt, weil er das, wonach er sich am meisten sehnt, nicht zu ergreifen vermag. Da daher diese Sehnsucht, das Leben in seiner Ewigkeit und Unsterblichkeit zu erlangen, allen vornehmen intellektuellen Geistern innewohnt, die danach streben, ihr Leben nämlich in intellektueller Weise höchstmöglich einzusehen, erkennen sie dann Jenen, der in seiner Gnade diese vornehme Natur der unsterblichen Sehnsucht gegeben hat. Er hat jene vor einer solchen Sehnsucht glühende (Natur) nicht ohne Hoffnung auf Erfüllung gegeben. Denn anderenfalls bedeutete dies, eine Folter zu geben (*dare tormentum*), was man dem ganz guten Gott nicht zuschreiben darf, der nur Gutes zu geben weiß. Alle Propheten und auch die Weisen unter den Heiden, die begriffen, daß sie aus sich das nicht erreichen könnten, wonach der Geist sich sehnt, wußten daher auch, daß ihnen diese Sehnsucht nicht umsonst (*non frustra*) innewohne (und nahmen daher an, daß Jener, der der intellektuellen Natur eine solche Sehnsucht gegeben hat, auch die Gnade des Erreichens geben werde (*etiam gratiam assequendi daturum*). Diese Gnade jedoch, die eine Ergänzung der Mängel der Natur ist (*suppletio defectuum naturae*), wird in irgend jemandem notwendigerweise Gnade der Zeugung sein (*gratia generationis*), durch welchen die Gnade der Wiedergeburt (-Zeugung) in alle kommen wird... Aus diesem Grund haben die Alten gewünscht, daß die Kunst des

<sup>131</sup> Zum Gedanken der ständigen Angleichung und Annäherung an Gott bzw. die Weisheit vgl. z.B. *De mente* 13: h<sup>2</sup>V, N. 149, Z. 10-19; *De vis.* 4: SANTINELLO, N. 12, Z. 8-12; CT IV, 3; S. 28, Z. 16-18; *Excit.* V: p II, 74<sup>r</sup>, Z. 28-32 (*Sermo* 98); 89<sup>v</sup>, Z. 24-27 (*Sermo* 162).

<sup>132</sup> *De sap.* I: h<sup>2</sup>V, N. 11, Z. 5f.

<sup>133</sup> II, 17: h VIII, N. 148, Z. 1-16.

<sup>134</sup> *Excit.* VII: p II, 122<sup>v</sup>, Z. 16-124<sup>r</sup>, Z. 11 (*Sermo* 208).

unsterblichen Lebens, die von allen erstrebt wird, bei einem durch die Gnade der Zeugung als angeboren gefunden werde, der sie selbst (dann) jedem intellektuellen Geist mitteilen könnte. Gott aber ist das unsterbliche Leben, und die Kunst des Lebens ist die Weisheit oder sein Sohn. Daher ist dieser der Retter, der uns durch das Licht der Weisheit oder der unsterblichen Kunst wiedergezeugt hat, um das Letzte der Sehnsüchte zu erlangen<sup>135</sup>.

Cusanus ist von der Überzeugung geleitet, daß die der Natur inwohnende Sehnsucht nach Weisheit nicht der Frustration ausgesetzt sein kann. Das läßt sich mit Gott als dem absoluten Guten nicht vereinen. Ein solcher Gott quält nicht. Daraus folgt nun nicht, daß die Natur bzw. der intellektuelle Geist sein Ziel, die Erfüllung dieser Sehnsucht, mit eigenen Kräften auch erreichen könnte. Eine *Selbstbefreiung* aus der Schwachheit und den Mängeln der Natur ist nicht möglich. *Aus sich selbst* vermag kein geschaffener Geist die Grenzen (*termini*)<sup>136</sup> seiner endlichen Natur zu durchbrechen und hinter sich zu lassen, so sehr die angeborene Sehnsucht über das Maß des eigenen Begreifens hinausgreift<sup>137</sup>. Stehen wir damit nicht doch vor einem echten Dilemma: einerseits die Unmöglichkeit der *Selbstbefreiung* aus den der Natur gesetzten Grenzen, andererseits die glühende Sehnsucht nach unsterblichem Leben und der Erlangung der Weisheit? Wenn es mit der Güte Gottes unvereinbar ist, daß diese Sehnsucht in Frustration umkommen soll, dann muß es zumindest, wie Cusanus behutsam, aber richtig sagt, die Hoffnung (*spes*) auf Erfüllung geben<sup>138</sup>. Diese Hoffnung ergibt sich aus der mit dem guten Gott inkompatiblen Vorstellung, daß Gott eine auf Erfüllung drängende Sehnsucht leer ausgehen ließe. Oder wie die knappere, aber exakt parallel laufende Darstellung in *De pace fidei* feststellt: Alle Menschen haben die Hoffnung, einmal die Glückseligkeit (*felicitas*) zu erlangen. Und darin, d.h. in dieser Hoffnung, gibt es keine Täuschung (*nec in hoc cadit deceptio*). Denn diese allen gemeinsame Hoffnung entspringt einer angeborenen Sehnsucht (*ex connato desiderio*)<sup>139</sup>. Über das *Wie* dieser Erfüllung ist mit der Hoffnung darauf nichts ausgesagt, schon gar nicht, daß die Natur selbst allein mit

<sup>135</sup> EBD. 122<sup>v</sup>, Z. 41-123<sup>r</sup>, Z. 14. Hervorhebungen von mir. - Vgl. den exakt parallelen Gedankengang in *De pace* 13: h VII, N. 45; S. 41, Z. 25-S. 42, Z. 12; ferner *De dato* 1: h IV, N. 95, Z. 3f.; *Excit.* VIII: p II, 147<sup>r</sup>, Z. 8-18 (*Sermo* 243).

<sup>136</sup> *Excit.* VII: p II, 122<sup>v</sup>, Z. 42 (*Sermo* 208).

<sup>137</sup> EBD. Z. 44. Vgl. die weiteren Belege zu diesem Gedanken oben in Abschnitt II 2.

<sup>138</sup> In der Parallelstelle von *De pace fidei* (s. Anm. 135) wird in diesem unmittelbar einschlägigen Text dreimal die Hoffnung genannt: zweimal: *spes*, einmal: *spert*.

<sup>139</sup> *De pace* 13: h VII, N. 45; S. 42, Z. 6-9; vgl. *Excit.* VII: p II, 122<sup>v</sup>, Z. 45-123<sup>r</sup>, Z. 14 (*Sermo* 208); ferner EBD. II: p II, 24<sup>f</sup>, Z. 8-10. 16f. (*Sermo* 83).

ihren Kräften sie zu leisten imstande sei. In die *natürliche Ordnung* gehört die *Hoffnung* auf Erfüllung. In die *natürliche Ordnung* gehört auch die *Einsicht* von der Widersprüchlichkeit der anerschaffenen Sehnsucht nach Erlangung der Weisheit einerseits und der Verweigerung jedweder Chance zu ihrer Erfüllung andererseits. Die Hoffnung auf Erfüllung ist gewiß. Das *Wie* der Erfüllung bestimmt Gott, indem er die *Gnade* gewährt. Diese Gnade ist Gnade der Zeugung in seinem Sohn, Gnade der Wiederzeugung in uns, uns durch den Sohn geschenkt. Allein durch ihn, „den Mittler aller vernunfthaften Geister“<sup>140</sup>, vermögen wir „das Letzte unserer Sehnsüchte zu erlangen“<sup>141</sup>.

Eine andere ebenfalls in diesen Kontext gehörende Thematik, die ich aus Raum- und Zeitgründen nicht mehr behandeln kann, ist der cusanische Versuch, aus der Hinwendung und Hinordnung unseres Geistes auf die Weisheit seine Unsterblichkeit begründen zu wollen. „Der Vorgeschnack (der Weisheit)“, schreibt er in *Idiota de sapientia*, „lehrt uns, daß unser zur Weisheit hingewendeter Geist niemals vergehen kann“<sup>142</sup>.

### III. Die Weisheit und das ihr am nächsten kommende Abbild: der *intellectus humanus*

#### 1. Die Zuordnung von menschlichem Intellekt und Weisheit

Diese Zuordnung ist eine dreifache: Der menschliche Intellekt ist das die Weisheit suchende *und* empfangende ‚Organ‘, die Weisheit ist sodann die Speise für den menschlichen Intellekt und demzufolge drittens das Leben für den menschlichen Intellekt. Alle drei Momente sind an folgender Stelle in *Idiota de sapientia* zusammengefaßt: „Denn jeder *Intellekt* strebt nach dem Sein. Sein Sein ist Leben, sein Leben ist Erkennen, sein Erkennen ist *Gespeistwerden* mit *Weisheit* und Wahrheit. Deshalb ist ein Intellekt, der die *helle Weisheit* nicht *kostet*, wie ein Auge in der Finsternis. Es ist nämlich Auge, aber es sieht nicht, weil es nicht im Licht ist. Und weil es des ergötzlichen Lebens entbehrt, das im Sehen besteht, ist es dann in Trübsal und Qual, und das ist eher Tod als Leben. So wird sich der Intel-

<sup>140</sup> *Excit.* VIII: p II, 147<sup>r</sup>, Z. 16f. (*Sermo* 243).

<sup>141</sup> *Excit.* VII: p II, 123<sup>r</sup>, Z. 14 (*Sermo* 208): ad assequendum ultimum desideriorum.

<sup>142</sup> *De sap.* I: h <sup>2</sup>V, N. 17, Z. 14f.; vgl. EBD. Z. 15-18; *De ven. sap.* 22: N. 95, Z. 12-21; N. 96, Z. 13; *De mente* 15: h <sup>2</sup>V, N. 156, Z. 9-21; *Excit.* VI: p II, 106<sup>v</sup>, Z. 41-45 (*Sermo* 183); V: p II, 83<sup>r</sup>, Z. 34-40 (*Sermo* 145); X: p II, 187<sup>r</sup>, Z. 8. 15-25. 31-37. 40-45; 187<sup>v</sup>, Z. 18-34; 188<sup>r</sup>, Z. 5-11 (*Sermo* 285).

lekt, der zu jedem anderen als zur *Speise der ewigen Weisheit* hingewendet ist, außerhalb des *Lebens*, gleichsam in die Finsternis der Unwissenheit eingehüllt, eher tot als lebendig finden. Und dies ist eine unendliche Qual: intellektuelles Sein zu haben und niemals zu erkennen<sup>143</sup>.

## 2. Der menschliche Intellekt: lebendiges Abbild (*viva imago*) der göttlichen Weisheit

Da nach Cusanus die Weisheit in allen Dingen widerleuchtet<sup>144</sup>, muß ihr Widerschein auch im menschlichen Intellekt anzutreffen sein. Mit dieser simplen Erkenntnis begnügt sich Cusanus jedoch bei weitem nicht. Der menschliche Intellekt ist nämlich in einem sehr spezifischen und vor allem dynamischen Sinn Abbild der göttlichen Weisheit. Es handelt sich übrigens um eine *natürliche* und nicht *gnadenhafte* Abbildhaftigkeit<sup>145</sup>. „Unser vernunftthafter Geist“ (*spiritus noster intellectualis*), so führt der Laie in *Idiota de sapientia* aus<sup>146</sup>, „hat von der ewigen Weisheit her den Ursprung solchen intellektuellen Seins (*sic intellectualiter essendi*), welches Sein der Weisheit gleichförmiger ist (*conformius sapientiae*) als

<sup>143</sup> *De sap.* I: h <sup>2</sup>V, N. 13, Z. 1-10. Hervorhebungen von mir. - Für die Hinordnung des intellectus auf die Weisheit als eigentümliches ‚Erkenntnisobjekt‘ vgl. EBD. N. 9, Z. 2f.; N. 10, Z. 7; N. 11, Z. 1; N. 12, Z. 3-5; N. 17, Z. 4f. 14-18; N. 19, Z. 9-12; N. 24, Z. 2f. 5f.; N. 25, Z. 18-N. 26, Z. 1; N. 26, Z. 2f. 5f.; *De quaer.* 1: h IV, N. 26, Z. 12; *De fil.* 2: h IV, N. 57, Z. 11-13; *De pace* 6: N. 16; S. 15, Z. 7-15; 13: N. 45; S. 41, Z. 25-S. 42, Z. 4; *Sermo XXIII*: h XVI, N. 20, Z. 11-22; N. 21, Z. 13-17; *Sermo XXXVII*: h XVII, N. 6, Z. 12-15; *Sermo XXXVIII*: h XVII, N. 13, Z. 18-20; *Excit.* V: p II, 85<sup>v</sup>, Z. 33-35 (*Sermo* 151); VI: p II, 106<sup>v</sup>, Z. 45; 107<sup>r</sup>, Z. 7. 16. 26-28 (*Sermo* 183); VII: p II, 121<sup>v</sup>, Z. 26-32 (*Sermo* 206/1); für die Zuordnung von Weisheit als Speise für den intellectus vgl. *De sap.* I: h <sup>2</sup>V, N. 10, Z. 7; N. 12, Z. 15-17; N. 13, Z. 2. 6-8; N. 16, Z. 1-5; N. 18, Z. 14-16; *De pace* 4: h VII, N. 12; S. 13, Z. 6-8; 6: h VII, N. 16; S. 15, Z. 7-11; *De ven. sap.* 12: h XII, N. 33, Z. 5-11; 25: h XII, N. 73, Z. 15; *Crib. Alk.* II, 18: h VIII, N. 153, Z. 10-12; *Sermo XXI*: h XVI, N. 3, Z. 7-13; *Sermo XXIII*: h XVI, N. 21, Z. 13f.; *Sermo XXIV*: h XVI, N. 1, Z. 9-13; *De theol. compl.* 2: p II/2, 93<sup>r</sup>, Z. 16f.; *De ludo* II: p I, 161<sup>v</sup>, Z. 37-42; *Excit.* VI: p II, 107<sup>r</sup>, Z. 14-17. 34-36; 107<sup>v</sup>, Z. 30-37; 108<sup>r</sup>, Z. 9f. (*Sermo* 183); für die Zuordnung von Weisheit als Leben für den intellectus vgl. *De sap.* I: h <sup>2</sup>V, N. 11, Z. 1. 4f. 5f. 6-9. 9-23; N. 13, Z. 5; *De pace* 6: h VII, N. 16; S. 15, Z. 7-11; *De dato* 1: h IV, N. 92, Z. 4-6; N. 93, Z. 1f.; *Crib. Alk.* II, 17: N. 148, Z. 1-5. 9f.; *De ludo* II: p I, 161<sup>v</sup>, Z. 37-42; *Excit.* V: p II, 85<sup>v</sup>, Z. 33-35 (*Sermo* 151); VI: p II, 106<sup>v</sup>, Z. 32-35. 41-107<sup>r</sup>, Z. 3. 26-30 (*Sermo* 183).

<sup>144</sup> *De sap.* I: h <sup>2</sup>V, N. 10, Z. 17f.; vgl. Anm. 6.

<sup>145</sup> EBD. N. 18, Z. 1: Haec enim eius assimilatio, quae spiritui nostro *naturaliter* inest. Hervorhebung von mir. - Vgl. auch N. 17, Z. 1-3; *Excit.* VIII: p II, 157<sup>v</sup>, Z. 2f. (*Sermo* 256).

<sup>146</sup> *De sap.* I: h <sup>2</sup>V, N. 17, Z. 1-3.

anderes, nicht-intellektuelles Sein“. Diese Vorrangstellung unseres intellektuellen Seins in seiner Abbildhaftigkeit, verglichen mit allem anderen Sein, wird urgiert<sup>147</sup>. Aber nicht genug damit. Unser intellektueller Geist ist vor allem ein *lebendiges* Abbild der Weisheit<sup>148</sup>, und das wiederum in einem mehrfachen Sinn: Lebendiges Abbild ist er deshalb, weil er erkennt, vor allem sich erkennt *und* sich als Abbild erkennt. Cusanus teilt noch die antike und mittelalterliche Auffassung, wonach Erkennen zugleich Leben, ja die Hochform des Lebens ist<sup>149</sup>. Lebendiges Abbild ist unser intellektueller Geist darüber hinaus, weil er als Abbild erst in der Weisheit, deren Abbild er ist, zur Ruhe kommt<sup>150</sup>. Lebendiges Abbild ist er, weil nicht bloß in ihm als einer Fähigkeit oder Qualität der Seele bzw. des Geistes, sondern gerade in seiner Sehnsucht nach Gott bzw. der ewigen Weisheit seine Abbildhaftigkeit zum Ausdruck kommt<sup>151</sup>. Die Abbildhaftigkeit unseres Intellektes wäre daher zu gering gedacht, gründete sie sich ausschließlich oder vornehmlich auf den statischen Abbild-Befund eines geschaffenen Intellektes. Schließlich ist er lebendiges Abbild, weil er von Gott das Vermögen hat, sich mehr und mehr seinem Urbild anzugleichen und auf diese Weise kontinuierlich zur größeren Einigung mit seinem ‚Gegenstand‘, nämlich der Wahrheit, zu gelangen<sup>152</sup>. Obwohl unser Intellekt aufgrund seiner Herkunft aus der göttlichen Weisheit schon das dieser am nächsten kommende Abbild ist, schließt dies einen weiteren Progreß auf das Urbild der göttlichen Weisheit hin nicht aus,

<sup>147</sup> Vgl. EBD. N. 26, Z. 1: Et hic gradus (scl. intellectualis) est altissimus, proxima scilicet sapientiae imago; *De pace* 4: h XII, N. 12; S. 12, Z. 18-S. 13, Z. 2.

<sup>148</sup> Vgl. *De mente* 5: h <sup>2</sup>V, N. 80, Z. 3f.; N. 85, Z. 7f.; 13: N. 149, Z. 10-12; *Excit.* V: p II, 94<sup>r</sup>, Z. 33f. (*Sermo* 167); VI: p II, 101<sup>v</sup>, Z. 17-19 (*Sermo* 177); X: p II, 187<sup>v</sup>, Z. 39-43; 188<sup>r</sup>, Z. 21-27 (*Sermo* 285). Vgl. zum Ganzen G. v. BREDOW, *Der Geist als lebendiges Abbild Gottes (Mens viva imago Dei)*, in: MFCG 13 (1978) 58-67, u. R. STEIGER, *Die Lebendigkeit des erkennenden Geistes bei Nikolaus von Kues*, EBD. 167-181.

<sup>149</sup> *De sap.* I: h <sup>2</sup>V, N. 13, Z. 1f.: suum vivere est intelligere; vgl. N. 26, Z. 2-8; *Ep. ad Nic. Alb.*, CT IV, 3: N. 6; S. 28, Z. 8-13; *Excit.* V: p II, 78<sup>v</sup>, Z. 1f. (*Sermo* 155): deum... eidem (scl. homini) inspirasse spiritum vitae. Et non est proprie spiritus vitae, nisi intellectus, qui ex se spirat vitam, ut Plato etiam videbat; VI: p II, 103<sup>v</sup>, Z. 11f. (*Sermo* 181); VII: p II, 134<sup>v</sup>, Z. 33f. (*Sermo* 230): quod idem est in natura intellectuali, in qua esse et vivere est intelligere; X: p II, 183<sup>v</sup>, Z. 32-34 (*Sermo* 280): Intelligere enim est ei (scl. intellectui) vivere, et intelligere non est nisi veritatem apprehendere, et hoc est cognoscere. Sicut videre est vivere visui exteriori, sic intelligere est vivere intellectui.

<sup>150</sup> *De sap.* I: h <sup>2</sup>V, N. 18, Z. 1-12; *Excit.* V: p II, 89<sup>v</sup>, Z. 27f. (*Sermo* 162); VI: p II, 101<sup>r</sup>, Z. 18f. (*Sermo* 177); X: p II, 187<sup>v</sup>, Z. 43-45 (*Sermo* 285). Vgl. oben Abschnitt II 1.

<sup>151</sup> *De vis.* 16: SANTINELLO, N. 80, Z. 7: Desiderium meum, in quo tu reluces.

<sup>152</sup> *Excit.* V: p II, 89<sup>v</sup>, Z. 24-27 (*Sermo* 162). Vgl. auch *Ep. ad Nic. Alb.*, CT IV, 3: N. 7; S. 28, Z. 14-18.

ohne daß es jemals zur völligen Angleichung, richtiger Identität von Ab- und Urbild käme. „Aber wie der Mensch durch seine intellektuelle Natur an der Weisheit, deren Abbild sie ist, teilhat, so vermag er dann voranzuschreiten sowie fähiger und weiser zu werden. Jedoch niemals wird er die Weisheit selbst werden. So wie ein Weißes zwar weißer werden kann, aber niemals wird ein Weißes die Weiße“ (*albedo*)<sup>153</sup>. Oder wie Cusanus es im *Sermo* 167 äußerst scharf akzentuiert: „Denn das Leben unseres Intellektes ist ein Abbild und eine Ähnlichkeit jenes Lebens, aus dem es stammt. So groß ist der Unterschied zwischen diesem und dem göttlichen (Leben), wie der zwischen dem Licht der Sonne und einem gemalten Licht oder zwischen dem richtigen Feuer und einem gemalten Feuer“<sup>154</sup>. Zu guter Letzt ist unsere intellektuelle Natur lebendiges Abbild der göttlichen Weisheit, weil sie, vergleichbar einer endlosen Zeit im Hinblick auf die Ewigkeit, immer mehr und mehr zu erkennen vermag, ohne jemals an ein Ende zu kommen. Auf diese Weise ahmt sie die Unendlichkeit der göttlichen Weisheit nach<sup>155</sup>. „Und daraus entnehme“, beschließt Cusanus eine seiner Predigten<sup>156</sup>, „wie sie ein lebendiges Abbild ist, welches sich seinem Schöpfer ohne Ende gleichförmig macht“.

Die lebendige Abbildhaftigkeit meint daher über das Leben eines endlosen Erkenntnisprozesses hinaus ein ebenso endloses Sehnen, in seinem Ursprung zur Ruhe, d.h. zur Erfüllung kommen zu wollen. Intendiert ist vornehmlich eine *Selbstgestaltung* des Menschen im Sinne einer kontinuierlichen Angleichungsbewegung an die ewige Weisheit und Wahrheit. Sie ist theoretischer und praktischer Natur in einem, niemals auf den Intellekt allein, sondern immer auf den ganzen Menschen bezogen. Sie umfaßt nicht nur den noetischen, sondern ebenso den ethischen und religiösen Bereich. Mit dem heutigen Begriff der Selbstverwirklichung hat diese Art der Selbstgestaltung so gut wie nichts gemein. Das zeigt sich nochmals an dem Vergleich der vernünftigen Seele mit einer lebendigen Zither: „Betrachte“, legt Cusanus dar, „auf welche Weise Gott sich eine edle Speise geschaffen hat, an der er sich erfreut. Die Weisheit sagt nämlich (von sich), daß sie auf dem Erdkreis spiele<sup>157</sup>. Und sie spielt, wie der erste Zithersänger, der sich eine Zither machte, um sich daran zu erfreuen

<sup>153</sup> *Excit.* VIII: p II, 157<sup>v</sup>, Z. 2-4 (*Sermo* 256). Vgl. auch die zweite Textstelle in Anm. 152.

<sup>154</sup> EBD. V: p II, 94<sup>r</sup>, Z. 33-36 (*Sermo* 167).

<sup>155</sup> EBD. X: p II, 188<sup>r</sup>, Z. 21-26 (*Sermo* 285). Vgl. auch EBD. V: p II, 89<sup>r</sup>, Z. 5f. (*Sermo* 161): *Ista natura intellectualis capax est dei, quia est in potentia infinita. Potest enim semper plus et plus intelligere.* EBD. V: p II, 74<sup>r</sup>, Z. 28-30 (*Sermo* 98).

<sup>156</sup> EBD. X: p II, 188<sup>r</sup>, Z. 26f. (*Sermo* 285).

<sup>157</sup> *Buch der Sprüche* 8, 31.

und zu erquicken. Die *vernunftbafte Seele* ist aber gleichsam eine *lebendige Zither*, die sich selbst passend dazu herrichtet, damit ihr Schöpfer eine gute Harmonie der zehn Saiten in ihr anzupfen oder wiederfinden könne. Die lebendige Zither, freien Willens, richtet sich selbst daher passend zu den harmonischen Klängen einer lieblichen Melodie her, wenn sie sorgfältig und wachsam ist. Verhält sie sich aber nachlässig, wird sie eher falsche Töne und Mißklänge erschallen lassen und dem sie Anzupfenden nicht gehorchen, der gemäß einem inneren Begriff sich anstrengt, Übereinstimmung in (ihrem) Klang zu hören. Siehe, aus dem Begriff des Geistes (*rationis*) geht die Harmonie hervor, die, mit Hilfe des Instrumentes im Klang ausgefaltet, durch das Gehör zurückkehrt, um die Seele, von wo sie ausgegangen ist, genüßlich zu nähren. Dann nämlich (ist dies) genüßlich, wenn die Ausfaltung der Harmonie sich gleichförmig zum Begriff verhält, aus dem Zahl und Verhältnis und Harmonie hervorgehen. Und dies darfst Du nicht für geringschätzig erachten, wie eine lebendige Speise sich selbst bereiten muß, um angenehm und gewünscht zu sein, (nämlich) rein, gewaschen, in Feuer und Wasser der Rohheit verlustig gegangen (und so) eßbar geworden<sup>158</sup>.

Wo ist nun, das ist die Schlußfrage dieses Beitrages, die eigentliche Abbildhaftigkeit, die Abbildhaftigkeit im strengsten Sinne des Wortes gegeben? Im Menschen? Oder in der *mens*? Oder einfach im *spiritus hominis* bzw. *spiritus rationalis* des Menschen? Oder erst im *intellectus* bzw. in der *natura intellectualis* des Menschen?

In der Schrift *De mente*, wie *Idiota de sapientia* ebenfalls aus dem Jahre 1450 datierend, aber auch etwa in *De visione Dei* von 1453, hat Cusanus meisterhaft den hierarchischen Aufbau von vier bzw. fünf Erkenntnismodi dargestellt. Zuunterst steht der Sinn (*sensus*), gefolgt von der Vorstellung (*imaginatio*). Auf diese folgt der Verstand (*ratio*), und danach erst kommt die Vernunft (*intellectus*). Wie erheblich die Differenz zwischen *ratio* und *intellectus* angesetzt wird, ersieht man daraus, daß der Grundsatz, *nihil est in ratione, quod prius non fuit in sensu*<sup>159</sup>, nicht für den *intellectus* gilt<sup>160</sup>, daß Gott zwar Erkenntnisziel des *intellectus*, aber nicht der *ratio* sein kann<sup>161</sup>. An zwei Stellen in *De visione Dei* wird die *ratio* gar

<sup>158</sup> *Excit.* VI: p II, 97<sup>v</sup>, Z. 42-98<sup>r</sup>, Z. 9 (*Sermo* 171). Hervorhebungen von mir.

<sup>159</sup> *De mente* 2: h<sup>2</sup>V, N. 64, Z. 10f.

<sup>160</sup> EBD. N. 65, Z. 4-16.

<sup>161</sup> EBD. N. 58, Z. 12f. u. N. 115, Z. 1-8: Die *ratio humana* erreicht noch nicht einmal die *quiditas* der Werke Gottes. Für Gott: EBD. N. 67, Z. 7f.; *Excit.* V: p II, 89<sup>r</sup>, Z. 5 (*Sermo* 161): *natura intellectualis capax est dei*; V: p II, 74<sup>r</sup>, Z. 25-27 (*Sermo* 98): *Et non est deus in ratione aut sensu attingibilis, quia est in regno suo, quod non est de hoc mundo. Illa vis intellectualis quidditatem rerum inquirat. Et hoc est deum quaerere, qui est causa causarum.* Vgl. auch Z. 28f. Ferner *De quaer.* 4: h IV, N. 49, Z. 15-18; *De vis.* 9: SANTI-

als „der Gipfel der Vollendung der sinnlichen (Erkenntnis-)Kraft“ (*supremitas perfectionis sensibilis virtutis*) bezeichnet<sup>162</sup>. Aber auch der *intellectus* wird nach *De mente* noch überstiegen von der *intellectibilitas*<sup>163</sup> (Menzel-Rogner übersetzt: einsichtiges Geistigsein/reine Geistigkeit/ganz geistige Einsicht/durchgeistigte Einsicht), und erst in ihr, noch nicht im *intellectus*, findet sich die größte Nähe des Menschen zu Gott, seine eigentliche Abbildhaftigkeit<sup>164</sup>. An anderer Stelle will Cusanus die größere Nähe des Menschen zu Gott, d.h. also seine eigentliche Abbildhaftigkeit, eher in die Freiheit als in die Erkenntnis legen. Denn in seiner Freiheit ist der Mensch *quasi alius deus*<sup>165</sup>. Beide Stellen belegen jedenfalls eine von Cusanus intendierte Akzentuierung.

Die *intellectibilitas* taucht in *Idiota de sapientia* nicht auf. Auch in den anderen Schriften des Cusanus tritt sie, wenn ich mich nicht täusche, zurück<sup>166</sup>. Der *intellectus* nimmt jetzt den Rang des obersten Erkenntnisvermögens ein. Von diesem *intellectus* wird gesagt: Sein Schmeckbares steht über dem sinnhaft oder verstandesmäßig Schmeckbaren (*sensibili, rationali*)<sup>167</sup>, entsprechend steht er über den Erkenntnisstufen von Sinn, Vorstellung und Verstand, und als solcher ist er der höchste Grad, nämlich das der Weisheit am nächsten kommende Abbild. Daher besitzt allein er die Fähigkeit, sich zum Verkosten der Weisheit zu erheben<sup>168</sup>.

NELLO, N. 41, Z. 1-3; *De coni.* II, 16: h III, N. 162, Z. 1-3; *Sermo XXII*: h XVI, N. 7, Z. 1-4; N. 19, Z. 2-7.

<sup>162</sup> *De vis.* 22: SANTINELLO, N. 116, Z. 8; N. 117, Z. 2f.: in te (Jesu) video intellectum virtuti rationali seu discursivae, quae est supremitas sensitivae, uniri. Vgl. auch *De mente* 8: h <sup>2</sup>V, N. 115, Z. 1-10.

<sup>163</sup> *De mente* 5: h <sup>2</sup>V, N. 80, Z. 12-15; 8: N. 111, Z. 9-14; 14: N. 151, Z. 9-14; N. 152, Z. 1-N. 153, Z. 7; N. 154, Z. 1-9. Vgl. auch *De ludo* II: p I, 166<sup>r</sup>, Z. 43-46 u. 166<sup>v</sup>, Z. 1-7; ferner meinen in Anm. 64 zitierten Aufsatz, bes. 48-50. Zur Herkunft der *intellectibilitas* aus der Schule von Chartres s. THIERRY v. CHARTRES, *Lectiones in Boethii librum de Trinitate* II 30, in: Commentaries on Boethius by Thierry of Chartres and his school, ed. N. M. Häring (Toronto 1970) 164, Z. 54-57. Dazu *De beryllo*, NvKdÜ, Bd. 2, hg. u. übers. v. K. BORMANN (Hamburg 1977) Anm. zu 5, 7 (S. 93f.) u. M. KURDZIALEK, *Eckhart der Scholastiker. Philosophische und Theologische Traditionen, aus denen er kommt. Die pantheistischen Traditionen der Eckhartschen Mystik*, in: Freiheit und Gelassenheit. Meister Eckhart heute, in Verb. m. H. Falcke u. F. Hoffmann hg. v. U. Kern (Mainz 1980) 69f.

<sup>164</sup> *De mente* 14: h <sup>2</sup>V, N. 152, Z. 3f.: Ad creatoris imaginem respiciens, quae maxime est in intellectibilitate, ubi se mens simplicitati divinae conformat.

<sup>165</sup> *Excit.* V: p II, 89<sup>r</sup>, Z. 1-3 (*Sermo* 161); vgl. meinen in Anm. 85 genannten Aufsatz, bes. 235f. u. Anm. 75.

<sup>166</sup> Vgl. Anm. 163.

<sup>167</sup> *De sap.* I: h <sup>2</sup>V, N. 10, Z. 13.

<sup>168</sup> EBD. N. 25, Z. 17-N. 26, Z. 3.

Der Sermo *Qui me inveniet* arbeitet ebenfalls heraus, daß und wie die Vorstellung dem Sinn, der Verstand (*ratio discursiva*) der Vorstellung und der *intellectus* dem Verstand überlegen ist<sup>169</sup>. Darum ist es auch nur der *intellectus*, der mittels des Glaubenshabitus über seine Natur hinaus zur Erfassung der Glaubensgeheimnisse erhöht werden kann<sup>170</sup>. In Auswertung der neutestamentlichen Lehre vom Mann als dem Haupt der Frau und Christus als dem Haupt der Kirche<sup>171</sup> in bezug auf unsere Erkenntniskräfte schreibt Cusanus im Sermo *Missus est Gabriel angelus*: „So wie die Frau dem Mann als ihrem Haupt untertan sein muß, von dem sie durch Klugheit und Unterrichtung bewegt werden soll, so der Sinn dem Verstand (*sic sensus rationi*). Und so wie der Sinn dem Verstand (untersteht), so der Verstand der Vernunft (*intelligentia*). So wie der Verstand des Schülers durch die Vernunft des Meisters bewegt wird, damit er einsichtig werde“<sup>172</sup>. Im Sermo 183 stellt Cusanus lapidar fest: „Denn das intellektuelle Auge verhält sich zum sinnenhaften wie die Wahrheit zur Ähnlichkeit. Kein Sinn ist vornehmer als der Gesichtssinn, so wie kein Vermögen der Seele vornehmer als die Vernunft ist“ (*sicut nulla potentia animae nobilior intellectu*)<sup>173</sup>.

Was das Licht nun für den Gesichtssinn ist - denn ohne das Licht vermag dieser nicht zu sehen, und da im Sehen sein Leben besteht, auch nicht zu leben -, das ist die Weisheit für die Vernunft. „Sie hat jene zum Licht<sup>174</sup>, weil ihr Licht unauslöschbar ist. Denn sie (die Weisheit) ist der lichte Glanz (*candor*) des ewigen Lichtes und ein makelloser Spiegel der Majestät Gottes sowie ein Abbild seiner Güte“<sup>175</sup>. In den sich unmittelbar

<sup>169</sup> *Excit.* X: p II, 187<sup>r</sup>, Z. 25-31. 46-187<sup>v</sup>, Z. 15 (*Sermo* 285).

<sup>170</sup> EBD. 187<sup>r</sup>, Z. 37-40. Vgl. auch *Excit.* VI: p II, 109<sup>v</sup>, Z. 22 (*Sermo* 183): quare posse credere deus dedit nostro intellectui; vgl. den ganzen Kontext Z. 11-33; Z. 25f.: quando igitur eligimus credere, tunc subiicimus nos verbo tam per intellectum quem redigimus in servitutem quam (per) voluntatem.

<sup>171</sup> *Ephes.* 5, 22-24.

<sup>172</sup> *Excit.* VII: p II, 132<sup>v</sup>, Z. 5-7 (*Sermo* 223).

<sup>173</sup> EBD. VI: p II, 106<sup>v</sup>, Z. 42f. (*Sermo* 183). Vgl. auch *Sermo* XXXVIII: h XVII, N. 9, Z. 4-14: Der sinnenhaften und verstandesmäßigen Erkenntnis steht die altitudo und supremitas intellectus gegenüber, die sich nicht mehr in den vestigia oder imagines, sondern in der veritas bewegt. Wohl auch *Excit.* V: p II, 92<sup>r</sup>, Z. 26f. (*Sermo* 165): Mens igitur est principium intellectus et affectus.

<sup>174</sup> *Excit.* VI: p II, 106<sup>v</sup>, Z. 45f. (*Sermo* 183): pro luce sapientiae habet illam; da Subjekt der intellectus ist, ist sapientiae wohl zu streichen. Vgl. in derselben Predigt, EBD. 107<sup>v</sup>, Z. 6: et proposuit illam pro luce habere. Die Handschrift V, 92<sup>va</sup>, Z. 9f. liest: Unde sapiens ait sapientiae quomodo pro luce habuit illam, statt: pro luce sapientiae habet illam in p, Z. 45f. Gemeint ist 7, 10 im *Weisheitsbuch*.

<sup>175</sup> EBD. 106<sup>v</sup>, Z. 45-107<sup>r</sup>, Z. 1.

anschließenden Ausführungen wird die Zuordnung der *sapientia* zum *intellectus* bzw. umgekehrt des *intellectus* zur Weisheit noch achtmal vorgenommen<sup>176</sup>.

Freilich haben wir auch vereinzelte Stellen, welche die Weisheit als Ziel des Erkennens, Verkostens, Ruhens und Glückseligseins auf die *ratio*<sup>177</sup>, auf unseren Geist (*noster spiritus*)<sup>178</sup>, auf den Geist des Menschen (*spiritus hominis*)<sup>179</sup> und allgemein auf den *spiritus rationalis*<sup>180</sup> bzw. die *spiritus rationales* beziehen<sup>181</sup>. Aber schon die Ausdrücke: *spiritus rationalis* oder auch *spiritus noster* und *spiritus hominis*, für welche Cusanus auch *anima rationalis* sagen kann<sup>182</sup>, verraten, daß hier der menschliche Geist in seiner Ganzheit bzw. Totalität gemeint ist. Wird das ‚Wort‘ und der Sohn Gottes im unmittelbaren Weisheitskontext als Mittler aller rationalen Geister bezeichnet (*mediator omnium rationalium spirituum*)<sup>183</sup>, dann ist nicht die eng gefaßte Schicht des Verstandes gemeint, sondern die erkennenden Geister als erkennende, in der jeweiligen Ganzheit ihres Erkennens sind angezielt. Gerade auch die *Predigt* 183, die einerseits die Weisheit eindeutig dem *intellectus* bzw. der *natura intellectualis* zuordnet, aber andererseits sie auch auf den *spiritus noster*<sup>184</sup> und die *rationalis vita*<sup>185</sup> bezieht, zeigt doch durch folgende Worte an, daß jeweils die denkende Seele bzw. der denkende Geist in seiner Ganzheit gemeint ist: nämlich *anima rationalis*<sup>186</sup>, *anima... apta ad recipiendam sapientiam*<sup>187</sup>, *rationalis spiritus vita* im Unterschied zur *vita irrationalis* der Tiere<sup>188</sup>.

„Was ich ersehne“, sagt Cusanus in dieser *Predigt*, „ist nichts anderes als das ewige vernünftige oder vernunftthafte Leben“ (*vitam perpetuam rationalem seu intellectualem*)<sup>189</sup>. Besonders instruktiv ist folgende sich

<sup>176</sup> EBD. 107<sup>r</sup>, Z. 7. 16f. 26. 29f. 32; 107<sup>v</sup>, Z. 30-33; 108<sup>r</sup>, Z. 9f. 15f.

<sup>177</sup> EBD. V: p II, 85<sup>v</sup>, Z. 33 u. 35f. (*Sermo* 151); VI: p II, 108<sup>r</sup>, Z. 11f. (*Sermo* 183).

<sup>178</sup> *De sap.* I: h 2<sup>v</sup>, N. 17, Z. 14; vgl. *Excit.* VI: p II, 107<sup>r</sup>, Z. 13f. (*Sermo* 183).

<sup>179</sup> *Sermo* XXII: h XVI, N. 33, Z. 5-9.

<sup>180</sup> *De pace* 4: h XII, N. 12; S. 12, Z. 18-S. 13, Z. 2; S. 13, Z. 7 wird jedoch vom *cibus intellectualis* der Weisheit gesprochen. Ferner *Excit.* V: p II, 85<sup>v</sup>, Z. 31f. (*Sermo* 151).

<sup>181</sup> Z.B. *Excit.* VI: p II, 108<sup>r</sup>, Z. 17. 20 (*Sermo* 183).

<sup>182</sup> EBD. 107<sup>r</sup>, Z. 44; vgl. auch *Excit.* VII: p II, 132<sup>v</sup>, Z. 11f. u. 14 (*Sermo* 223).

<sup>183</sup> EBD. VIII: p II, 147<sup>r</sup>, Z. 16f. (*Sermo* 243).

<sup>184</sup> EBD. VI: p II, 107<sup>r</sup>, Z. 13f. (*Sermo* 183).

<sup>185</sup> EBD. 108<sup>r</sup>, Z. 9 u. 33.

<sup>186</sup> EBD. 107<sup>r</sup>, Z. 44.

<sup>187</sup> EBD. 107<sup>v</sup>, Z. 12; vgl. auch Z. 30-36.

<sup>188</sup> EBD. 107<sup>v</sup>, Z. 44f.; vgl. auch 108<sup>r</sup>, Z. 33.

<sup>189</sup> EBD. 107<sup>v</sup>, Z. 46-108<sup>r</sup>, Z. 1.

gleich anschließende Stelle: „Notwendigerweise muß daher das vernünftige Leben (*rationalis vita*) von Dir, meinem Gott, von dem es hat, daß es Leben ist, gestärkt werden. Aber was stärkt denn das vernünftige Leben, es sei denn die vernunftartige Speise (*cibus intellectualis*), welche die unvergängliche Weisheit ist, die jenes ‚Wort‘ ist, das meinen Geist (*meum spiritum*) zum Sein gerufen hat? Das ‚Wort‘ ist daher jene unendliche *ratio*, die meine *ratio* (*meam rationem*) aus dem Nichts zum Sein der *ratio* gerufen hat. Einzig die Weisheit vermag daher meine *ratio* vor jedem Untergang und dem Tode zu bewahren. Durch sie (die Weisheit) bin ich das, was ich bin“<sup>190</sup>. Daß hier mit *ratio* nicht die dem *intellectus* untergeordnete Schicht des menschlichen Verstandesdenkens gemeint sein kann, macht sowohl der unmittelbare Kontext des Schöpfungsbegriffes als auch die Gegenüberstellung von *ratio mea* und *ratio infinita*, letztere identisch mit dem ‚Wort‘ Gottes, evident. Gemeint ist damit nichts anderes als das zu Anfang dieser Textpassage genannte „vernünftige Leben“ des Menschen, d.h. sein Geist in seiner Gesamtheit.

Kommt Cusanus jedoch näherhin auf die Kraft im menschlichen Geist zu sprechen, die den eigentlichen Korrelationspunkt zur göttlichen Weisheit darstellt, dann ist dies der *intellectus*. Nicht nur die pointierte Zuordnung von Weisheit und *intellectus*, sondern vor allem auch die immer wieder herausgearbeiteten Unterschiede zwischen den vier bzw. fünf Erkenntnisschichten von Sinn, Vorstellung, Verstand, Vernunft (und *intellectibilitas*) verlangen eine der göttlichen Weisheit zwar nicht angemessene, wohl aber nicht unangemessene und auf sie, bildlich gesprochen, gewissermaßen zugeschnittene Begegnungstätte im menschlichen Geist. Das ist für Cusanus der *intellectus*, nicht der Geist schlechthin. Insofern ist der Titel meines Beitrages: Weisheit als Voraussetzung und Erfüllung der Sehnsucht des menschlichen Geistes, in diesem differenzierten Sinn zu verstehen<sup>191</sup>. Wie immer man nun *intellectus* übersetzen mag, mit Vernunft oder Einsicht oder auch, wie Happ es in der Schrift *De coniecturis* getan hat, mit Verstand<sup>192</sup>, keinen Zweifel läßt Cusanus darüber aufkommen, daß der *intellectus* das der *ratio* übergeordnete Erkenntnisvermögen ist. Die Oszillation zwischen göttlicher Weisheit und menschlichem Geist ereignet sich in dieser menschlichen Erkenntnisspitze. Dem ist auf jeden Fall Rechnung zu tragen. Was die

<sup>190</sup> EBD. 108<sup>r</sup>, Z. 8-13.

<sup>191</sup> *De ven. sap.* 25: h XII, N. 73, Z. 18-20 heißt es: Spiritus... sapientiae in spiritum intellectus... descendit. Hier kann doch nur der Geist des intellectus gemeint sein.

<sup>192</sup> NvKdÜ, Bd. 17, hg. u. übers. v. J. KOCH† u. W. HAPP (Hamburg 1971): vgl. im „Verzeichnis wichtiger Begriffe“ die Worte *intellectualis*, *intellectus* u. *ratio* (250 u. 257f.).

Übersetzung von *intellectus* anbelangt, so gilt: *lis non est de verbis, sed de re.*

Synopse der Predigtzählung nach J. Koch und R. Haubst (s. Anm. \*)

Koch	Haubst		Koch	Haubst	
CT I/7	h XVI/0		CT I/7	h XVI/0	
57	LXII	: 16.06.1446	171	CLXXVIII	: 16.03.1455
83	LXXXVIII	: 16.06.1451	177	CLXXXIII	: 2.04.1455
88	XCIII	: 11.07.1451	181	CLXXXVII	: 25.05.1455
92	XCVII	: 8.08.1451	183	CLXXXIX	: 5.06.1455
98	CIV	: 29.09.1451	193	CXCVII	: 27.07.1455
112	CXVIII	: 6.02.1452	206/1	CCVIII	: 30.11.1455
116	CXXIV	: 31.07.1452	208	CCXI	: 14.12.1455
144	CLI	: 31.03.1454	210	CCXIII	: 25.12.1455
145	CLII	: 7.04.1454	215	CCXVIII	: 2.02.1456
146	CLIII	: 7.04.1454	223	CCXXVI	: 20.03.1456
151	CLVIII	: 9.06.1454	230	CCXXXIII	: 23.05.1456
155	CLXIII	: 15.08.1454	243	CCXLVI	: 29.09.1456
161	CLXVIII	: 15.12.1454	256	CCLIX	: 26.12.1456
162	CLXIX	: 29.12.1454	268	CCLXXI	: 6.03.1457
165	CLXXII	: 2.02.1455	280	CCLXXXIII	: 25.05.1457
167	CLXXIV	: 23.02.1455	285	CCLXXXVIII	: 8.09.1458

## DISKUSSION

(Gesprächsleitung: Professor Helmut Meinhardt)

MEINHARDT: Ich bitte um Verständnis darum, daß wir jetzt doch keine Pause mehr machen. Wir müssen pünktlich um 12 Uhr schließen. Wenn es zumutbar ist, Herr Kremer: Würden Sie sich bitte sofort der Diskussion stellen?

STALLMACH: Ich darf mir zunächst einmal die Frage erlauben: Wird von Ihnen, Herr Kremer, nicht die Weisheitsfrage mit der Gottesfrage in eins gesetzt und die Suche nach Weisheit einfach als die Suche des Weges zu Gott verstanden? Das ist für mich eigentlich gar kein Einwand; Sie sprachen ja selber von einem Apriori. Handelt es sich um ein Gottes-Apriori? Der Weg zur Weisheit wäre dann eigentlich ein religiöser. Das ist für mich kein Einwand, nur müßte man so etwas religionsphä-

nomenologisch, religionswissenschaftlich untersuchen. Verstehen Sie, wie ich das meine?

KREMER: Es gibt sicher - ich glaube, darüber dürfte keine Diskussion entstehen - sehr viele Stellen bei Cusanus, an denen er Weisheit, die ewige Weisheit, die ungeschaffene Weisheit mit Gott gleichsetzt. Die Differenzierungen, daß Christus bevorzugt wird, brauchen wir, glaube ich, nicht zu berücksichtigen. Und insofern ist tatsächlich die Frage nach einem gewissen Vorgesmack von der ewigen Weisheit identisch mit der Frage nach Gott. Herr Stallmach, ich würde Ihnen darin nicht zustimmen können, daß das eigentlich eine religiöse Frage ist. Es ist ja bekannt, daß Scheler die These aufgestellt hat, die Philosophie könne höchstens zu einem Weltgrund, aber nicht zu Gott kommen, mögen beide auch, Weltgrund und Gott, identisch sein. Ich kann diese Auffassung von Scheler nicht teilen, und ich glaube auch nicht, daß wir diese Distinktion, wenn ich Cusanus recht verstehe, in Cusanus hineinragen dürfen. Für ihn ist die Frage nach Gott natürlich eine theologische, aber immer auch eine philosophische Frage. Und im Zusammenhang mit der Weisheitsproblematik wird tatsächlich an vielen Stellen die ewige Weisheit mit Gott gleichgesetzt, und das ist dann auch sehr oft ein ausgesprochen philosophischer Weg.

SCHNARR: Sie haben die Hoffnung eben sehr schön als eine Vermittlung in diesem Dilemma auf der natürlichen Ebene angesprochen. Nun wäre meine Frage: Gibt es auch auf der natürlichen Ebene eine Garantie dafür, daß die Hoffnung auf Erfüllung der Sehnsucht nach der ewigen Weisheit eingelöst wird, oder bleibt es einfach nur bei dieser Hoffnung?

KREMER: Ich würde zunächst einmal ganz schlicht sagen: Die Distinktion, das „Noch-mehr“, das Sie in dem Wort Garantie gegenüber der Hoffnung zum Ausdruck bringen wollen, finde ich bei Cusanus nicht belegt. Ich persönlich möchte dem nicht zustimmen. Ich würde sagen, das einzige, das wir haben, ist die sichere Hoffnung<sup>1</sup>. Eine Garantie haben wir nicht.

STALLMACH: Gott als ein Apriori des menschlichen Geistes! Kann man davon sprechen, daß der menschliche Geist ein solches Apriori hat?

KREMER: Ich würde das in bezug auf Cusanus tatsächlich sagen. Ich habe aus Zeitgründen eine andere Sache nicht ausgeführt, die im zweiten Teil von *De sapientia* schön behandelt wird, wo er fragt: Wie soll ich mir einen Begriff, einen *conceptus* von Gott machen? Seine Antwort heißt bekanntlich: Mache Dir einen *conceptus de conceptu*, einen Begriff vom Be-

<sup>1</sup> Zur spes firma vgl. *De docta ign.* III, 11: h I, S. 155, Z. 25-S. 156, Z. 3; *De vis.* 17: SANTINELLO, N. 91, Z. 13.

griff. Wenn man das also durchdenkt - die Zeit ist leider zu kurz dafür -, so gelangt man jedenfalls zu der Erkenntnis, daß hier ein solches Apriori vorliegt. Ich würde Ihre Frage ganz eindeutig mit Ja beantworten, Herr Kollege Stallmach.

BEIERWALTES: Zu diesem Punkte wollte ich noch etwas sagen. Ich möchte Ihre Antwort eigentlich noch etwas erweitern oder unterstützen, daß dies, wenn es überhaupt ein Gottes-Apriori gibt, bei Cusanus der Fall ist. Vielleicht zögert man hier gerade aus einem modernen Bewußtsein heraus. Man könnte dieses Apriori, das Herr Kremer so gut herausgearbeitet und auf Platon bezogen hat, auch mit der neuplatonischen Denkform in Verbindung bringen: das Eine in uns, was die Voraussetzung ist, um an das Eine an sich rühren bzw. es erkennen zu können. Dies wäre von Cusanus her zu ergänzen: nämlich daß die Erkenntnis Gottes als des Einen, z.B. in der Schrift *De principio*, das Einheitsdenken *in uns* zur Voraussetzung hat. Also: Denken des *Einen in uns* zur Annäherung an das Eine schlechterdings. Zum anderen der Begriff der *praesuppositio absoluta*, d.h. der absoluten Voraussetzung in bezug auf das Sein: In all unseren Reden, worüber wir auch reden, setzen wir sozusagen letztlich im Vorgriff auf Gott hin das Sein und den Begriff des *esse* voraus, von dem ich allerdings sage, daß er eine solche *vis vocabuli* in sich hat, daß er auch die Sache trifft. Also diese beiden, das Apriori des Einheitsdenkens und des Seinsdenkens würde genau das ergänzen und bestärken, daß diese beiden Konzepte mit dem Gottes-Apriori, wenn ich es mal so nennen darf, zusammengehen.

KREMER: Schönen Dank! Da wir beide ziemlich im Neuplatonismus beheimatet sind - Sie haben eben „das Eine in uns“ angesprochen (τὸ ἓν ἐν ἡμῖν) -, glaube ich, jetzt mich nicht weiter dazu äußern zu sollen, sondern ich stimme dem natürlich ganz zu, Herr Kollege Beierwaltes.

MEINHARDT: Der Reihenfolge der Meldungen nach ist jetzt Herr Passow dran, und dann Sie, Herr Senger.

PASSOW: Wir hörten, daß der Intellekt sowohl zur Liebe als auch zum Beweis fähig und nötig ist. Wir brauchen das Intellektuelle für viele Dinge. Und in dem Sinne sehe ich, daß Cusanus wirklich eine entscheidende Tat getan hat, indem er eben nicht der Versuchung erlegen ist, Gott zu beweisen, sondern eben nur aufzuweisen, wie Sie sehr schön gesagt haben. Damit hat er in der Scholastik wirklich eine Intellektualität, die in sich selbst rotierte, abgebrochen und eine neue Denkweise eingeführt. Das Seltsame ist, daß, nachdem die Wissenschaft fasziniert angefangen hat, dem Menschen seine Selbstwertexistenz beweisen zu wollen, „ich denke, also bin ich“, es damit zu einer Überhöhung des Intellekts gekommen ist, daß eigentlich nur der denkende Mensch ein Werturteil oder einen Wert hat, was dann wieder bei Nietzsche zu dem Übermenschen

führt. Das hat erst Moritz Schlick wieder relativiert, indem er sagt, „ich bin, weil ich mich erlebe“.

KREMER: Ja, wenn ich vielleicht folgendes dazu als Kern herausgreifen darf: Es fällt einfach jedem, der sich etwas näher mit Cusanus beschäftigt, auf, daß wir dort keine Gottesbeweise haben. Thomas von Aquin ist ja auch vorsichtiger. Er spricht von Wegen, von *viae*. Aber es stellt sich tatsächlich zunehmend für mich die Frage, ob man nicht bei den Gotteswegen des Thomas von Aquin noch tiefer nachschürfen müßte; ob wir nicht irgendwie - ich habe es einmal in meinem Vortrag als Vorgabe bezeichnet - eine Vorgabe apriorischer Natur haben müssen, auch bei den Wegen, die Thomas beschreibt, obwohl er nicht davon spricht. Das scheint mir bei Cusanus ganz glänzend herausgearbeitet zu sein. Es stellt sich für mich dann die Frage, wie Cusanus zu der Behauptung kommt: Ich brauche einen solchen Vorgeschmack bzw. eine solche angeborene Erkenntnis bzw. ein anerschaffenes Licht, oder wie immer die Ausdrücke heißen mögen. Ich meine, es ist ihm so ähnlich wie Platon bei dem Vorauswissen um die Gleichheit an sich ergangen; so ähnlich wie Kant mit der Einsicht, daß Zeit und Raum nicht etwas Transsubjektives, sondern Anschauungsformen sind. Wie diesen beiden Denkern diese Einsichten aufgegangen sind, so haben wir es auch bei Cusanus mit dieser *praegustatio* zu tun. Ich habe vor ein paar Jahren mit meinem Kollegen Hinske zusammen ein Seminar gemacht über die Inauguraldissertation, wo Kant ganz klar seine Position darlegt, daß Raum und Zeit nicht etwas Transsubjektives, Transmentales sein können. Das sind innere Anschauungsformen, sie gehören als Formen der äußeren und inneren Sinnesanschauung zum Menschen. Ich halte die Überlegung Kants für stichhaltig, genauso wie ich die Überlegung von Platon im Phaidon für stichhaltig halte, nämlich daß ich, um gleiche Dinge als gleich oder ungleich beurteilen zu können, schon im vorhinein ein Vorauswissen von der Gleichheit an sich haben muß. Das ist diesen Denkern irgendwie einmal aufgegangen, zu Recht, wie ich meine, und dann wird es in die weitere Diskussion eingebracht.

MEINHARDT: Herr Hoffmann.

HOFFMANN: Zur letzten Bemerkung nur ein Wort. Beim Philosophen, Geisteswissenschaftler gibt es so etwas wie einen heuristischen Zirkel, d.h. ein intuitives Vorwegnehmen einer Erkenntnis, die er dann darstellt und erst beweist. Das wollte ich nur zur Kenntnis geben.

KREMER: Vielen Dank!

MEINHARDT: Herr Senger, bitte, und dann Herr Dupré.

SENGER: Herr Kremer, ich möchte Ihre Einlassung auf die Frage nach der „Garantie“ noch einmal aufnehmen und sie doch etwas weitertreiben. Ich denke, daß die Erfüllung der menschlichen Sehnsucht nach

Weisheit zweifach verbürgt bzw. garantiert ist. Einmal in der Verheißung der *visio facialis*; aber von dieser Verheißung muß es heißen: *sola fide tenetur*. Damit ist sie eine Angelegenheit des Glaubens, mit der sich die Theologie beschäftigen kann. Aber es ist eine Art von Garantie. Die zweite Art der Garantie ist anderer Art, im Sinne der Erfüllung in der praegustativen Form, die in den Spuren der Schöpfung gesehen wird. Das ist eine Garantie, die sowohl in der theologischen als auch in der philosophischen Reflexion eingelöst werden kann. Ich glaube, auf diese beiden Momente sollte man doch achten. Ich sehe diese Garantie in dieser Weise von Cusanus erfüllt. Ob die Garantie reicht, ist eine ganz andere Frage. Aber diese beiden Garantiemomente bietet er.

KREMER: Ja, darf ich dazu gleich etwas sagen? Zum ersten: Ich hatte Herrn Schnarr so verstanden, daß er mich auf der natürlichen Ebene angesprochen hatte. Meine Antwort war, daß es da meiner Ansicht nach keine Garantie, sondern bloß die Hoffnung gibt, und die ist sicher. Daß wir im Glauben natürlich eine Garantie haben auf Grund der göttlichen Verheißung, das ist gar kein Streitpunkt. Nicht deutlich geworden ist mir jetzt, inwiefern wir in den Schöpfungsspuren Ihrer Meinung nach eine über die Hoffnung hinausgehende Garantie haben sollen. Ich habe das nicht ganz verstanden. Ich bitte, das vielleicht noch etwas zu erläutern.

SENGER: Ich habe es deswegen nicht weiter ausgeführt, weil ich heute nachmittag noch selbst darauf zu sprechen komme. Vielleicht darf ich es, um Zeit zu sparen, bis dahin vertagen.

KREMER: Vielen Dank!

MEINHARDT: Dann bitte nur noch Herr Dupré, wenn ich richtig sehe, und damit schließen wir die Rednerliste.

DUPRÉ: Ich möchte nochmals gerne anschließen an den Gedanken, der in *De sapientia* entwickelt wird, wo eben auf die Metapher mit der Weisheit hingewiesen wird, die in den Gassen ruft und oben wohnt. Es ist sehr deutlich, daß es hier zum ersten um eine Metapher geht, aber daß zweitens diese Metapher selbst eine *vis vocabuli* ist, die menschliches Dasein gestaltet. Das heißt: Für Cusanus, meine ich, stellt sich die Frage, wie eben Menschen auf das Rufen der Weisheit selbst eingehen und was dabei herauskommt. Was steht hier dahinter? M. E. eine doppelte Problemstellung, nämlich erstens, daß Weisheit etwas ist, das Menschen überhaupt begleitet. Modern gesprochen könnte man sagen, der Mensch ist definiert als homo sapiens. Aber ich meine es hier nicht biologisch, sondern verstehe Weisheit als etwas, das Menschen begleitet. Die Menschen sind weise geworden. Und ich nehme an, daß so, wie wir das heute tun, Cusanus das in seiner Zeit auch schon getan hat, daß er von einer weisen Frau oder von einem weisen Mann gesprochen hat. Die philosophische Frage ist jetzt die: Was ist hier geschehen? Wie ist ein Mensch

weise geworden? Und in der Hinsicht würde ich dann meinen, daß man bei Cusanus eine doppelte Fragerichtung unterscheiden muß: die eine, die den Weg der Weisheit nachzeichnet, die andere, die philosophisch auf diesen Weg der Weisheit reflektiert und damit das Resultat des Philosophierens in den Gesamtzusammenhang dessen stellt, was primär erreicht worden ist. Meine Frage: Können Sie das auch so sehen?

KREMER: Herr Dupré, ich bin mir nicht ganz klar über die Zielrichtung Ihrer Frage. Sie haben zuletzt gefragt, wie ist ein Mensch weise oder weiser geworden. Und da brauche ich die bekannte Antwort nicht zu wiederholen, die Cusanus uns immer wieder darlegt: Indem der Mensch zur Einsicht seiner eigenen Unwissenheit gelangt. Das ist ja, glaube ich, ganz deutlich. Und daran anschließend sprechen Sie von einer zweifachen Richtung oder Stoßrichtung. Mir ist das nicht deutlich geworden.

DUPRÉ: Die erste Fragestellung würde sich darauf beziehen, wieweit es mir als Philosophen oder nachreflektierendem Wesen möglich ist, den Prozeß des Weisewerdens, des Weiserwerdens, des Weisegewordenseins nachzuzeichnen, und das, durchaus im Sinne Ihrer Antwort, auch wieder zu beantworten, und das zweite ist dann, wie reflektiere ich als Philosoph genau auf diese Fragestellung. D.h., ich würde beinahe sagen, daß ein neuer Typus von Philosophie entsteht, der sich darin auszeichnet, daß die Wahrheit, die da ist, anerkannt wird und als anerkannte dann untersucht wird.

KREMER: Ja, wie werde ich weiser? Ich glaube, wir wollen schon festhalten, daß Cusanus immer wieder sagt, im Gleichnis nur berühren wir das Unberührbare auf unberührbare Weise. Ich würde diese Frage von der zweiten Frage, die Sie gestellt haben, wie ich jetzt darüber reflektiere, nicht trennen. Ich glaube, das ist ja gerade die grundlegende Einsicht des Cusanus, daß ich zur Weisheit dadurch geführt werde, daß ich zum Wissen der eigenen Unwissenheit, oder wie man es nennen will, gelange. Ich meine, daß selbst diese Erkenntnis, daß wir nur im Gleichnis das Unberührbare auf unberührbare Weise berühren, bereits die von Ihnen in zweiter Instanz angesprochene philosophische Reflexion beinhaltet.

MEINHARDT: Ja, die Glocke draußen sagt, daß es 12 Uhr ist. Ich danke allen Beteiligten und wünsche Ihnen jetzt keine *praegustatio*, sondern schon eine *gustatio*.

# GRIECHISCHES UND BIBLISCH-PATRISTISCHES ERBE IM CUSANISCHEN WEISHEITSBEGRIFF

Von Hans Gerhard Senger, Heidelberg/Köln

*Jagd nach Weisheit* ist nicht nur der Titel einer der späten Schriften des Nikolaus von Kues; Jagd nach Weisheit war auch das Motto, unter das Nikolaus in schon vorgerücktem Alter, als er seinen Lebensabend gekommen wußte, das eigene lebenslange Bemühen um Wahrheitsfindung stellte. Seine geistige Hinterlassenschaft für die Nachwelt stellte der 61jährige unter das traditionsreiche Jagdmotiv. Denn Philosophieren war für ihn nichts anderes als nach Weisheit jagen. So deutete er in *De venatione sapientiae* nicht nur sein eigenes Philosophieren, sondern auch das der anderen Philosophen, mit denen er sich im Lauf seines Lebens beschäftigt hatte, als Weisheitsjagden und die daraus erwachsenen Schriften und Erkenntnisse als die Beute, die andere und er zur Strecke gebracht hatten.

Die Weisheit aber, die er erjagte, war vor allem die ewige Weisheit oder Gott als der Erkenntnisursprung. Um diese Weisheit zu erspähen, empfahl er - und damit ist eine andere wichtige Metapher für die Weisheitssuche genannt -, eine spezielle ‚Brille‘ anzulegen, einen konkav-konvex geschliffenen Beryll, der das eigentlich Unsichtbare sichtbar werden läßt kraft der Sehhilfe, die er auxiliarisch bietet. Nach dem Urteil des Nikolaus fehlte dieser Beryll jedoch allen Schriftstellern, deren Bücher er studiert hatte, Plato ebenso wie Aristoteles, Avicenna wie Albertus Magnus und allen anderen auch. Ohne die notwendige Sehhilfe hatten sie, Dionysius Areopagita ausgenommen, keine wahre Beute erlegt<sup>1</sup>.

Demzufolge könnte man schnell mit dem Thema zum Ende kommen mit der Feststellung, daß NvK weder die antike Philosophie noch die christliche Patristik beerbte, soweit es die Weisheitsspekulation betrifft, um sodann den Spuren zu folgen, die biblische Weisheitsrede bei ihm hinterließ. Aber dem ist nicht so, wie gezeigt werden soll. Ungeachtet solcher Überpointierung, zu der NvK bisweilen neigte, verdankte er beiden, antiker wie patristischer Philosophie, eine Fülle von Weisheitsaspekten, die er in seinen *sapientia*-Begriff integrierte.

Was für die Behandlung der Weisheitsfrage zu den verschiedenen Zeiten und bei den verschiedensten Autoritäten im allgemeinen gilt, gilt im besonderem auch für NvK: Es sind verschiedene Annäherungsversuche

<sup>1</sup> *De beryl.*: h<sup>2</sup>XI/1, N. 32.

an die Weisheit und unterschiedliche Problembehandlungen der Weisheitsspekulation zu berücksichtigen, in denen sich die Komplexität des Themas zeigte und entfaltete. Bei verwirrender Komplexität des Themas muß man nach leitenden Aspekten ordnen<sup>2</sup>. Ein Hauptaspekt ist die Unterscheidung zwischen geschaffener und ungeschaffener Weisheit<sup>3</sup>. Sie unterscheiden sich grundlegend voneinander, nicht nur in der Weisheitsspekulation des Nikolaus; sie sind gleichwohl aufeinander bezogene Weisheitsformen, deren gegenseitiges Bezugsverhältnis das Verhältnis von Begründetem und Begründendem, von Prinzip und Prinzipiertem ist. Aufgrund dieser Unterscheidung, durch die ihr Unterschied prinzipiell konstituiert gedacht wird, kann die Erkenntnisbestimmung beider wahlweise von der prinzipiierenden Weisheit zur prinzipiierten Weisheit absteigen oder vice versa von einer naturhaft-weltlichen Weisheit zur übernatürlich-überweltlichen Weisheit aufsteigen. Der Unterschied beider Wege ist nur ein methodischer Unterschied in der spekulativen Begründung zweier Weisheiten, deren Oppositionscharakter, in den Schriften des Alten Testaments bereits angelegt, vom Apostel Paulus besonders betont wurde<sup>4</sup>.

Um die bisherigen Andeutungen weiter zu verfolgen, halte ich mich zunächst an die thematische Vorgabe und untersuche zunächst (I) das griechische, sodann (II) das biblisch-patristische Erbe, um schließlich (III) die Philosophie des Lobes als Vollendung cusanischer Weisheitsspekulation zu bestimmen, in der griechisch-philosophisches, biblisches und patristisch-theologisches Enkomion koinzidiert.

## I. Griechisches Erbe

Ein spezifisch epistemischer Weisheitsbegriff lag bereits vor, als christliche Theologen und Philosophen darangingen, eine eigene Weisheitsvorstellung auszubilden, die sich natürlich an der Weisheitslehre des Alten und Neuen Testaments orientierte. Greifbar wird erstmals ein epistemischer Weisheitsbegriff bei Pythagoras von Samos, der dem Bericht des Diogenes Laërtius<sup>5</sup> zufolge auf die Frage des Tyrannen Leon von Phlius

<sup>2</sup> Vgl. M. GILBERT, Artikel ‚Sagesse‘, in: *Dictionnaire de spiritualité ascétique et mystique. Doctrine et histoire*, Fasc. XCI (Paris 1988) 72.

<sup>3</sup> Quia Deus creator omnia creat in sapientia, ipse est necessario sapientia creatae sapientiae. Ante enim omnem creaturam est sapientia. *De pace* 5: h VII, N. 14; S. 14, Z. 3-5.

<sup>4</sup> 1 Kor 2,6-8; 3,18-20; vgl. auch Jak 3,13-17; Baruch 3,37f.

<sup>5</sup> DIOGENES LAERTIUS, *Vitae et sententiae eorum qui in philosophia claruerunt, Prooem.*, 12 u. VIII, 8: ed. H.S. LONG, *Diogenis Laertii vitae philosophorum*, 2 Vol. (Oxford 1964).

nach seiner speziellen Wissenschaft antwortete, er habe keine; er sei ein φιλόσοφος. Nach der Bedeutung solcher Bezeichnung gefragt, gab Pythagoras zur Antwort, er sei nicht weise; weise sei nur Gott; er sei nur ein Weisheitsjäger. Plato fügte dann dem ursprünglichen griechischen Weisheitsbegriff, der σοφία als praktische Tugend faßte, die weiterführende Bestimmung von σοφία als „Wissen des wahrhaft seienden Seins“ hinzu, „das allein dem Geist erschaubar ist“. Weisheit, σοφία, ist Wissen, ἐπιστήμη, das befriedigt, nährt und Wohlbefinden schafft<sup>6</sup>. Über solches Wissen verfügt die Philosophie, die Plato als göttliche Philosophie auszeichnete<sup>7</sup>. Sie ist eine Weisheit, die über menschliches Wissen hinausgeht. Ihr gegenübergestellt wird die menschliche Weisheit. Plato sprach diese Unterscheidung zweier Weisheitsformen seinem Lehrer Sokrates zu<sup>8</sup>. Wahre Weisheit kommt nur den Göttern zu. Als weise unter den Menschen galt ihm nur der, „der wie Sokrates erkannt hat, daß seine Weisheit in Wahrheit keinen Heller wert ist“<sup>9</sup>. Derjenige aber, der sich seiner Unwissenheit bewußt wird, gilt als weiser denn der, der zu wissen glaubt<sup>10</sup>.

Die unterschiedlichen Weisen, in denen man zu seiner Zeit von Weisheit sprach, verdeutlichte Aristoteles. Unter den fünf Grundformen der Erkenntnis, die er in der *Nikomachischen Ethik* nennt<sup>11</sup>, ist neben dem praxisbezogenen Können (τέχνη), der wissenschaftlichen Erkenntnis (ἐπιστήμη), der sittlichen Einsicht (φρόνησις) und dem intuitiven Verstand (νοῦς) Weisheit (σοφία) eine auf mehreres gerichtete Erkenntnisform: Weisheit heißt einmal im Bereich praktischen Könnens „Vollendetheit des Könnens“ (ἀρετὴ τέχνης), wie beispielsweise die Vollendetheit des bildhauerischen Könnens als Weisheit bezeichnet wird. Weisheit bedeutet sodann in einem umfassenderen, nicht partikular auf einen Könnensbereich allein bezogenen, sondern universalen Sinn die vollendetste Form der Erkenntnis, durch die ein Weiser „Wissen von den erhabensten Seinsformen“ und - da diese die göttlichen Seinsformen sind - damit sozusagen „Wissenschaft in Vollendung“ gewinnt<sup>12</sup>. Philosophische Weisheit ist für Aristoteles Verbindung von intuitivem Verstand und wissenschaftlicher Erkenntnis hinsichtlich der erhabensten Seinsformen<sup>13</sup>. Als Repräsentan-

<sup>6</sup> PLATO, *Phaedrus* 247 c-e, bes. 247 d 3f.

<sup>7</sup> EBD. 239 b 4.

<sup>8</sup> PLATO, *Apologie* 20 d 8 - e 1.

<sup>9</sup> EBD. 23 a 5-b 4 (Übers. O. Apelt).

<sup>10</sup> EBD. 21 d.

<sup>11</sup> ARISTOTELES, *Nikomachische Ethik*, VI, 3, 1139 b 15-17.

<sup>12</sup> EBD. VI, 7, 1141 a 9-20.

<sup>13</sup> EBD. 1141 b 9-20.

ten solcher Weisheit nennt er Anaxagoras und Thales, die „ein Wissen um bedeutende, großartige, schwerverständliche und unergründlich rätselhaftige Dinge“ hatten<sup>14</sup>. Solches Wissen ist immer dasselbe, ist also nicht mehrdeutig, weil es Wissen vom Ewigen ist und als solches Wissen selbst ewig identisch sein muß<sup>15</sup>.

Unter Berufung auf diese Bestimmung von Weisheit in der *Nikomachischen Ethik* bestimmte Aristoteles dann in seiner *Metaphysik* σοφία als die „Wissenschaft von irgendwelchen Ursachen und Prinzipien“, die „die betrachtenden (θεωρητικά) Künste“ in ausgezeichneter Weise betreiben<sup>16</sup>. Als solche Ursachen und Prinzipien bestimmte er in seiner Analyse des Weisen<sup>17</sup> „die ersten Prinzipien und Ursachen“<sup>18</sup>. Wissen über sie wird in der Wissenschaft erworben, die die Unwissenheit zu überwinden und Wissen um des Wissens willen zu erlangen sucht<sup>19</sup>. Das aber tut „die Wissenschaft des in höchstem Grade Wißbaren“<sup>20</sup>; keine ist würdiger als sie. Man könne sie mit gutem Grund als übermenschliches Wissen ansehen. Deshalb bezeichnete Aristoteles sie auch als die göttliche Wissenschaft (θειοτάτη ἐπιστήμη), und das aus zweifachem Grund. Einmal, weil sie Gott selbst am meisten zukommt, zum anderen, weil sie, sofern sie dem Menschen zukommt, Wissenschaft vom Göttlichen ist. Und das gilt allein für die σοφία: Gottes Wissen und Wissen über Gott ist Weisheit. Notwendiger für den Menschen und seine Erhaltung, so beschließt Aristoteles seine Weisheitsbestimmung, mögen andere Wissenschaften sein; nichts aber ist besser als Weisheitswissen<sup>21</sup>.

Plato und Aristoteles haben auf lange Zeit den abendländischen philosophischen Weisheitsbegriff geprägt, den sie von der Ebene einer nur praktischen Lebensweisheit auf eine intellektuell-kognitive Ebene hoben. Ihr philosophischer Weisheitsbegriff bestimmte für Jahrhunderte die Tradition, in die sich auch NvK noch einreichte. Für ihn gilt ebenso wie für die meisten mittelalterlichen Philosophen die platonisch-aristotelische Bifurkation des Weisheitsbegriffs. Weisheit bedeutet auch für NvK einmal das Wissen Gottes, der deshalb - traditionell und in Übereinstimmung mit den biblischen Texten - als Weisheit schlechthin bezeichnet

<sup>14</sup> EBD. 1141 b 3-7.

<sup>15</sup> ARISTOTELES, *Metaphysik* VII, 17, 1041 a 24.

<sup>16</sup> EBD. I, 1, 982 a 1-3.

<sup>17</sup> EBD. I, 2, 982 a 8-21.

<sup>18</sup> EBD. 982 b 9f.

<sup>19</sup> EBD. 982 b 19-21.

<sup>20</sup> EBD. 982 a 30-32.

<sup>21</sup> EBD. 982 b 28-983 a 11.

wird. (Darüber mehr in dem Teil, der auf das biblisch-patristische Erbe bezogen ist.) Weisheit ist für Nikolaus sodann ebenso menschliches Wissen über Gott, soweit es überhaupt gewinnbar ist. Gewinnbar ist es allenfalls in intellektueller Betrachtung, nicht in rationaler Erkenntnis. *Contemplatio, meditatio, speculatio* sind - im Sinn der aristotelischen *θεωρία* - die Begriffsäquivalente für den Zugang zur Weisheit über Gott. Um sie zu gewinnen, bedarf es der Form von Weisheit, die die Bedingung ist, unter der allein ein betrachtendes Leben möglich ist<sup>22</sup>. Nikolaus machte also den Unterschied mit, den Plato und Aristoteles zwischen Wissenschaft und Weisheit, zwischen *ἐπιστήμη* und *σοφία*, zwischen *scientia* und *sapientia* gesetzt hatten. Weisheit bedeutet für ihn zwar auch Wissen, ist auch für ihn eine Art von Wissenschaft, aber ausgezeichnet als *sapida scientia*<sup>23</sup>: schmackhafte Weisheitswissenschaft. Damit evoziert er Platos *ἐπιστήμη*-Begriff, der das Wohlbefinden mitdenkt, das die Weisheit schafft<sup>24</sup>. Die Bestimmung von *sapientia* als *sapida scientia* stimmt aber auch mit der traditionellen etymologischen Herleitung von *sapiens* überein, wie Nikolaus weiß: *sapiens dictus a sapore* - der Weise wird nach dem Schmecken, nach wohlschmeckendem Verkosten benannt<sup>25</sup>, eine Metapher, die auch biblisch ist: *Gustate et videte quoniam suavis est Dominus* (Ps 33,9; cf. Hebr 6,5; 1 Petr 2,3). Vor allem aber bezieht sich NvK auf die platonische Speisemetaphorik des *Phaedrus*: Die Weisheit nährt unsere intellektuale Natur<sup>26</sup>. Sie stillt den Hunger, der ein natürliches Verlangen (*appetitus*) ist, mit einer angemessenen, bekömmlichen Speise und befriedigt den Hungernden, daß er nicht Hungers sterbe<sup>27</sup>.

Zur Speisemetaphorik paßt die Jagdmetaphorik, die Nikolaus ebenfalls von Plato übernahm, nicht erst in *De venatione sapientiae*<sup>28</sup>. Dort aber breitet er sie extensiv aus. Die Speise der Weisheit wird vom Jäger erjagt. Jäger sind die Philosophen<sup>29</sup>. Die Jagdbeute - und damit angemessenste intellektuelle Nahrung - ist die Weisheit. Der Mensch verfügt über die erforderlichen und angemessenen Jagdwerkzeuge<sup>30</sup>, die Logik näm-

<sup>22</sup> *Sermo CCXXIV* (221) (*Illa quae sursum est Ierusalem*, 7.3.1456): p II, 131<sup>v</sup>.

<sup>23</sup> *De ven. sap.*: h XII, N. 1, Z. 18f.

<sup>24</sup> PLATO, *Phaedrus* 247 d 3f.

<sup>25</sup> ISIDOR VON SEVILLA, *Etymol.* X, 240; vgl. AUGUSTINUS, *De ordine* II, 32 (PL 32, col. 1010); *Confessiones* X, VI, 8 (CCSL XXVII, S. 159).

<sup>26</sup> *De ven. sap.* 20: h XII, N. 57, Z. 6-11; N. 1, Z. 18.

<sup>27</sup> *Sermo CLIII* (146) (*Promisi hodie*, 7.4.1454): p II, 84<sup>r</sup>, Z. 18ff.

<sup>28</sup> S. dort, Adnotatio 1: h XII, S. 148.

<sup>29</sup> *De ven. sap.* 1: h XII, N. 5, Z. 11f.

<sup>30</sup> EBD. N. 4, Z. 11 u. 15f.

lich. Aber der Intellekt des einen ist ein besserer Jäger als der eines anderen<sup>31</sup>; der eine kennt geeignetere, beuteträchtigere Jagdbezirke, Jagdfelder und Jagdorte (*regiones, campi, loca venationis*)<sup>32</sup>. Die Bildhaftigkeit der θήρα-Metapher, von Plato bereits breit entfaltet<sup>33</sup>, übernahm Nikolaus, wie seine Randnoten in Cod. Cus. 177<sup>34</sup> zeigen, der lateinischen *Phaedrus*-Übersetzung.

Durchgängig durch alle Schriften bestimmte ein anderes platonisches Element die cusanische Bestimmung des Weisen seit *De docta ignorantia*: die sokratische Definition des Weisen als allein desjenigen, der sich seiner Unwissenheit bewußt wird. Gerade im Hinblick auf die großartigen, schwerverständlichen, unergründlich rätselhaften Dinge, die Aristoteles als Gegenstände der Weisheit bestimmt hatte, belehrt eingangs des Dialogs *Über den verborgenen Gott* ein Christ einen Heiden, der sich darüber wunderte, daß jener einen ihm unbekanntem Gott verehrt: Die Unkenntnis sei gerade der Grund seiner Verehrung. Denn ein vermeintlich Wissender weiß weniger als derjenige, der weiß, daß er ohne Kenntnis in diesen Dingen ist. Wer immer etwas zu wissen glaubt, wovon man nichts wissen kann, sei offensichtlich aberwitzig und keinesfalls wissend oder weise<sup>35</sup>. Daß es sich bei der Gotteserkenntnis so verhält, wie Aristoteles es für die Erkenntnisgegenstände der Weisheit überhaupt bestimmt hatte, bekräftigte Nikolaus immer wieder. Augustinus und Ps.-Dionysius waren die christlichen Autoritäten, auf die er sich auxiliarisch berief<sup>36</sup>.

Trotz seines oder gerade wegen seines Bewußtseins des eigenen Nichtwissens geht es dem Weisen um ein irgendwie geartetes Erfassen (*apprehendere, apprehensio*) von Weisheit. Was der Intellekt des Weisen erfaßt, ist nicht irgendeine weltbezogene rational-diskursive Erkenntnis;

<sup>31</sup> EBD. N. 5, Z. 7-13.

<sup>32</sup> EBD. N. 1, Z. 20-22; 1, N. 5, Z. 10; s. dort, Adnotatio 7, S. 152.

<sup>33</sup> S. dazu C. J. CLASSEN, *Untersuchungen zu Platons Jagdbildern*: Schriften der Sektion für Altertumswissenschaft XXV (Berlin 1960).

<sup>34</sup> Cod. Cus. 177 (interpr. LEON. BRUN.), Fol. 109<sup>v</sup>: veritatis contemplatione nutritur et gaudet (zu *Phaedr.* 247 d); conveniens anime cibus ex campo veritatis (zu *Phaedr.* 248 c); cf. Fol. 52<sup>v</sup>: de campo veritatis (zu Ps.-PLATO, *Axiochus* 371 c), dessen Wendung sola mente specularici utitur (Fol. 109<sup>v</sup>, zu 247 c) in *De ap. theor.*: h XII, N. 9, Z. 3f. als sola mente visibile mit der hier ausgebreiteten Sehensmetapher aufgenommen wird.

<sup>35</sup> *De Deo abs.*: h IV, N. 1-2.

<sup>36</sup> NvK zitiert *De ven. sap.* 30: h XII, N. 89 aus dem ps.-dionysischen Kapitel über die Weisheit (*De div. nom.* VII, 3): Gott ist weder vernunfthaft noch sinnlich erkennbar; er bleibt unbekannt, übersteigt Verstand und Sinn. Gotteserkenntnis geschieht nur im Nichtwissen, das als vollendetstes Wissen gilt. Das bekräftigte AUGUSTINUS, *Sermo CXVII*, 3, n. 5 (PL XXXVIII, 663) u.ö.; vgl. *Apol.*: h II, S. 12, Z. 22 - S. 13, Z. 19 (N. 17f.).

sie macht den Wissenden aus, nicht den Weisen, dem es gerade wegen seines Wissens um sein Nichtwissen um intuitives Erfassen überweltlicher Weisheit geht, die nicht Produkt eines weisheitsgewinnenden Erkenntnisprozesses ist, sondern direktes Erfassen der Weisheit Gottes. Wissen der Weisheit Gottes kommt aber, ganz im Sinn platonisch-aristotelischer Weisheitsbestimmung, nur Gott allein zu. Insofern der Weise dies erfährt, gewinnt er darin Wissen über das Göttliche. Dies zu wissen ist absolutes Weisheitswissen<sup>37</sup>. Es ist erfüllte Vollendung des Wissens - *omnis desiderii sciendi perfectio et complementum* -, das im Rückgang auf sein eigenes Wissensstreben die Ursache und den Wesensgrund seines Wißbegehrens in sich selbst erkennt<sup>38</sup>. Es geht damit nicht auf partikuläres Wissen über Teile der Welt aus, sondern auf universelles Ganzheitswissen von Gott und Welt insgesamt<sup>39</sup>. Indem der Weise im Rückgang auf sich selbst und im Zugriff auf die Welt als Ganzes Wissen über Gott zu erlangen sucht, betreibt er selbst eine überaus göttliche Gotteserkenntnis (*divinissima dei cognitio*), wie Nikolaus von Ps.-Dionysius lernte<sup>40</sup>, in der er Wissen über die göttliche Weisheit gewinnt<sup>41</sup>. Er gewinnt sie nicht direkt, sondern aus den Ideen und Prinzipien, nach denen Gott das Weltganze geordnet hat.

Daß solche Wahrheits- und Weisheitssuche nichts für die große Menge sei, die darüber nur lache, wohl aber Sache der Weisen, entnahm Nikolaus dem Kommentar des Proklos zum platonischen *Parmenides*; Proklos spielte damit auf die platonische Esoterik an<sup>42</sup>. Sache des Weisheitsliebhabers, des Philosophen also, ist es, weise zu werden. Seine Weisheit ist je unvollkommen; immer ist er ihrer noch erst bedürftig. Der wahre Weise aber, der keines weiteren Weisheitserwerbs bedarf, ist voll der Weisheit. Weisheitserwerb und Weisheitsbesitz sind also Differenzmerkmale zwischen dem Philosophen und dem Weisen, wie Proklos unter Hinweis auf Platos *Gastmahl* (204 a 1f.) ausführte<sup>43</sup>: Kein Gott betreibt Philosophie; kein Gott strebt nach Weisheit, denn er allein ist der Weise. Wie Weis-

<sup>37</sup> *Sapida scientia: De ludo* II: p I, 161<sup>v</sup>, Z. 38 (N. 70); *sapidissima scientia: De ven. sap.* 15: h XII, N. 44, Z. 1.

<sup>38</sup> *De ludo* II: p I, 166<sup>r</sup>, Z. 10ff. (N. 102).

<sup>39</sup> *De mente* 10: h <sup>2</sup>v, N. 127, Z. 10-14.

<sup>40</sup> Vgl. *De ven. sap.* 30: h XII, N. 89, Z. 25.

<sup>41</sup> EBD. 27: N. 81, Z. 7; 28: N. 83, Z. 3.

<sup>42</sup> PROCLUS, *In Parm.* V, ed. COUSIN, S. 1024; ed. lat. C. STEEL, *Commentaire sur le Parménide de Platon*, Tome II (Leuven 1985), S. 327, Z. 1-4, zu PLATO, *Parmenides*, 136 d 4-e3; vgl. die Marginalnote des Nikolaus dazu, marg. 375, CT III. 2. 2., 97.

<sup>43</sup> PROCLUS, *Theologia Platonis* I, 23; edd. SAFFREY & WESTERINK: *Theol. Platonicienne* I (Paris 1968) S. 105, Z. 7-11; s. dazu die Marginalnote des Nikolaus, marg. 112, CT III. 2. 1., 67.

heitsbesitz und Weisheitsstreben den Unterschied zwischen Philosoph und Gott markieren, so markieren Weisheitsstreben und Abstinenz davon den Unterschied zwischen Philosoph und Unwissendem. Und darin liegt wiederum der Unterschied zwischen der Ignoranz des Unwissenden und dem belehrten Nichtwissen des Weisheitssuchers.

## II. Biblisch-patristisches Erbe

Für die Philosophie der Patristik spielte neben dem antiken Erbe naturgemäß die Weisheitslehre der biblischen Schriften eine bedeutende Rolle. In den Schriften des Philo von Alexandrien war es bereits zu einer Verschmelzung griechisch-jüdischer Philosophie mit alttestamentlichem Denken gekommen<sup>44</sup>. Augustinus wurde dann später zum Prototyp der Verbindung von griechisch-lateinischer Weisheitsphilosophie und christlichem Weisheitswissen. Nachdem im Voraufgehenden einige wesentliche Momente antiker Weisheitsspekulation aufgezeigt worden sind, soweit sie im cusanischen Denken fruchtbar wurden, soll nun zunächst kurz die biblische Weisheitslehre skizziert werden, wiederum nur insofern sie bei NvK Nachhall fand.

### 1. Die Weisheitslehre der biblischen Schriften

Die biblischen Bezüge auf „Weisheit“ und auf „Weise“ sind so zahlreich und unterschiedlich, daß sich nur schwer ein ordnender, Zusammenhänge aufweisender Überblick geben läßt. Als wesentliche Momente biblischer Rede über Weisheit seien hier folgende genannt<sup>45</sup>. Für das AT: 1) Alttestamentliche Rede über Weisheit ist nicht Weisheitstheorie<sup>46</sup>, sondern vor allem praktisch-sittliche Lebensweisheit mit eudämonistischer Erwartung; sie äußert sich vor allem in sentenzenhaften Spruch-

<sup>44</sup> Vgl. *De dato* I: h IV, N. 92, Z. 12ff.; *De quaer.* III: h IV, N. 39, Z. 8-10; *Apol.*: h II, S. 3, Z. 6ff.; S. 14, Z. 27ff. (N. 4 u. N. 21); *De mente* 5: h <sup>2</sup>V, N. 83, Z. 2; *De ven. sap.* 1: h XII, N. 2, Z. 14; 15: N. 45, Z. 3-7. Nikolaus nennt ihn Philo sapiens, sapientissimus: *De dato* I: h IV, N. 92, Z. 12; - Platonicus: *Sermo XXXVII*: h XVII, N. 10, Z. 12; - doctissimus atque sapientissimus: *De ult.*: h IV, N. 136, Z. 2f.

<sup>45</sup> Ich folge hier den Ausführungen von V. HAMP und J. BLINZLER im Artikel ‚Weisheit‘ in: LThK, Bd. X (Freiburg 1965) col. 999-1001.

<sup>46</sup> Zur Rationalität alttestam. Weisheit s. H. H. SCHMID, *Die alttestamentliche Weisheit und ihre Rationalität*, in: Philosophie und Weisheit (studia philosophica, Vol. 47) (Bern u. Stuttgart 1988).

weisheiten.

2) Religionsbezogen wird Gott als die wahre Weisheit bestimmt; die alttestamentliche Transzendenz dieser Weisheit wird im NT bekräftigt (Röm 16,27; 1 Kor 1,25).

3) Die Weisheit Gottes ist unergründlich und verborgen; sie zeigt sich aber in seiner Schöpfung (Jer 10,12; 51,15ff.), nach dem NT als reale, dynamisch-kreative Macht (1 Kor 1,21).

4) Die Befolgung des weisen göttlichen Willens ist die wahre menschliche Weisheit (Spr 1,7: Gottesfurcht als der Anfang der Weisheit).

5) Weisheit wird als Gabe Gottes den Menschen zugeteilt (Sir 1,10).

6) Schon das AT unterscheidet zwischen unendlicher ungeschaffener Weisheit Gottes und begrenzter, geschaffener Weltweisheit (Sir 24,8f.).

7) Verachtung der Weltweisheit der Toren und Heiden (Is 5,21: Wehe denen, die in ihren eigenen Augen Weise sind und sich selbst für klug halten!; vgl. Jer 9,22f.); dieses Moment hält sich auch im NT stark durch (Job 9,40f.; Röm 1,21f.).

In den Schriften des NT ist die Weisheit nicht so zentral wie im AT; die Weisheitsrede bekommt hier aber ein stärkeres theologisches Gewicht, vor allem bei Paulus (bes. 1 Kor; dagegen fehlt das Wort σοφία bei Johannes ganz). Verstärkt wird

1) die alttestamentliche Polarität zwischen göttlicher und Weltweisheit. Alle nicht von Gott stammende Weisheit ist Torheit (1 Kor 20). Infolge dieser Polarität kann

2) die weltliche Heilsverkündigung des Evangeliums nicht Weisheitsrede sein (1 Kor 2,1 und 4).

3) Die „Weisheit von oben“ lehrt Tugenden (Jak 3,15-17).

4) Wesentlich und neu im NT ist die Bestimmung von Christus als Inkarnation und Mittler der Weisheit Gottes (1 Kor 1,24.30; 8,6; Röm 8,3; Gal 4,4 u.ö.). Damit stellen die Schriften des NT eine spezifisch christliche Weisheitsvorstellung heraus, die mit dem griechischen Weisheitsbegriff in Konkurrenz treten muß.

Die Frage ist nun: Welche Rolle haben die biblischen Weisheitslehren bei NvK gespielt, dem „bedeutendsten Weisheitsdenker des Spätmittelalters“ (E. Biser), den Johannes Andreae de Bussis, ihm Züge eines stoischen Weisen verleihend, den weisesten Meister der himmlischen Geheimnisse nannte<sup>47</sup>?

Es ist von vornherein klar, daß die biblische Weisheitsrede bei einem christlichen Denker wie NvK Spuren hinterließ. In seinem ganzen Werk ist sie in vielfacher Weise präsent, ganz besonders in seinen *Predigten*. Die

<sup>47</sup> E. BISER im Artikel ‚Weisheit‘, in: *Sacramentum mundi*, Bd. IV (Freiburg 1969) col. 1297. - Zu Bussis Panegyricus s. p I, Fol. aa II<sup>f</sup>, Z. 39f.

Belege, die er selbst heranzog, und die Nachweise, die die Editoren hinzufügten, lassen keinen Zweifel daran. Ebenso unbestreitbar ist aber auch, daß biblische Weisheitslehren keine so entscheidende Rolle spielten, daß sie ihn zu einer eigenen Kommentierung herausgefordert hätten, wie beispielsweise der *Liber sapientiae* um 1300 Meister Eckhart (dessen Kommentar zum *Weisheitsbuch* Nikolaus besaß und schon vor 1444 kannte und dann annotierte<sup>48</sup>) oder (um 1333/34) Robert Holkot zu einem moralisierenden Weisheitskommentar veranlaßte<sup>49</sup> oder schließlich (1445) den Freund und Wegbegleiter des Nikolaus, Dionys den Kartäuser<sup>50</sup>. Im *Sapientia-Kommentar* Eckharts waren es aber gerade nicht die Weisheitsspekulationen, sondern das Problem von Einheit und Vielheit und das der göttlichen Einheit, die Nikolaus interessierten<sup>51</sup>.

Es scheint deshalb nicht ratsam, dem Einfluß biblischer Weisheitslehren im Werk des NvK vereinzelt hier weiter nachzuspüren. Nikolaus entwickelte seine Weisheitslehre nämlich entscheidend unter anderen Einflüssen, wie zu zeigen ist. Seine beiden Weisheitsschriften hatten anderen Ursprung: *Idiota de sapientia* entstand aus der Thematik des Weisen, wie sie in der *Devotio moderna*, in der Mystik und in der Renaissance diskutiert wurde<sup>52</sup>; für *De venatione sapientiae* war u.a. die Lektüre der philosophiegeschichtlichen Darstellung des Diogenes Laërtius das auslösende Moment. In keiner der beiden Schriften wird das *Buch der Weisheit* genannt; sind Anspielungen darauf im *Idiota de sapientia* immerhin noch zahlreich (17), so in *De venatione sapientiae* nur noch sporadisch (5) nachzuweisen. Auch in den anderen philosophischen Schriften wird das

<sup>48</sup> MEISTER ECKHART, *Expositio libri Sapientiae* (LW II, 301-634; in Verb. mit H. Fischer hg. v. J. KOCH [Stuttgart 1958-1975]). Nikolaus besaß den Kommentar, zusammen mit anderen Schriften Eckharts, in Cod. Cus. 21, Fol. 58<sup>r</sup>-78<sup>r</sup>. Über den Einfluß auf ihn s. H. WACKERZAPP, *Der Einfluß Meister Eckharts auf die ersten philosophischen Schriften des Nikolaus von Kues* (1440-1450). Hg. v. J. Koch (BGPTMA XXXIX, H. 3, Münster 1962).

<sup>49</sup> ROBERT HOLKOT, *Super Libros Sapientiae* (Hagenau 1494; Nachdruck Frankfurt a. M. 1974).

<sup>50</sup> DIONYSIUS CARTUSIANUS, *Enarratio in Librum Sapientiae: Opera omnia* VII (Monstrolii [Montreuil] 1898) 453-562.

<sup>51</sup> H. WACKERZAPP, a.a.O. 173f.

<sup>52</sup> S. dazu R. KLIBANSKY, Appendix II zu h<sup>2</sup>V (Hamburg 1983), S. LXVff.; R. STEIGER, Einleitung zu NvKdÜ, H. 1 (Hamburg 1989) X-XXXVII. - Zur humanistischen Renaissance-Diskussion der Thematik vgl. z. B. PETRARCA, *De remediis utriusque fortunae* I, dial. 12: *Crederet se sapientem primus ad stultitiam gradus est*. Als die Weisesten gelten ihm die, die am meisten die Unwissenheit erkennen (*De sui ipsius et multorum ignorantia*); vgl. dazu die Marginalnote des Nikolaus in Cod. Cus. 200, Fol. 238<sup>v</sup> u. R. KLIBANSKY, a.a.O., S. LVIII u. Anm. 16.

*Weisheitsbuch* nur selten erwähnt<sup>53</sup>. Man kann also auf Grund dieses Indizes und anderer Beobachtungen sagen, daß die biblischen Weisheitslehren, obwohl stets präsent, nicht den entscheidenden Anteil an der Entwicklung der cusanischen Weisheitsspekulation hatten. Mit dieser Fehlankündigung wenden wir uns sogleich der Frage nach dem patristischen Weisheitserbe bei NvK zu. In diesem und den folgenden Teilen wird dann allerdings von Fall zu Fall auf die Bibeltexte hingewiesen, die *expressis verbis* oder *tacite* ins Gedankenspiel gebracht wurden.

## 2. Das patristische Weisheitserbe des NvK

Eine der Aufgaben der Väter war es gewesen, bei der Ausbildung einer christlichen Doktrin, die in Auseinandersetzung mit der paganen Philosophie zu entwickeln war, die Weisheitssentenzen des Alten Testaments und die λόγος- und σοφία-Lehre neutestamentlicher Schriften zu systematisieren und in eine Theosophie einzuarbeiten, die sich zur Apologie des Christentums gegen das pagane Denken ebenso eignen mußte wie für eine philosophisch fundierte *doctrina christiana* oder - was nur die Kehrseite der Medaille war - für eine christliche Philosophie der frühen Jahrhunderte. Über das tastende Suchen nach einem theologisch-philosophischen Weisheitsbegriff der frühchristlichen Jahrhunderte ist hier nicht zu handeln<sup>54</sup>, wo es lediglich um das Beerben des NvK geht. Obwohl Nikolaus zahlreiche Schriften der griechischen Väter besaß (u.a. Schriften des Basilius, Chrysostomus, Eusebius, Gregors von Nazianz und des Origenes)<sup>55</sup>, waren ihm insgesamt die lateinischen Väter doch vertrauter (Cyprianus, Ambrosius, Augustinus, Gregor der Große, Hilarius von Poitiers, Isidor von Sevilla und Laktanz)<sup>56</sup>. Unter den Lateinern war es

<sup>53</sup> Z.B. *De ult.*: h IV, N. 136, Z. 3 (in Verbindung mit Philo); *Crib. Alk.* II, 18: h VIII, N. 153, Z. 12.

<sup>54</sup> S. dazu A. SOLIGNAC im Artikel ‚Sagesse‘, in: *Dictionnaire de spiritualité ascétique et mystique. Doctrine et histoire*, Fasc. XCI (Paris 1988) IV., 2., col. 100-106, und die dort gebotene Literaturauswahl.

<sup>55</sup> Schriften des BASILIUS in Cod. Cus. 41, London, BL Harl. 5576; vgl. E. MEUTHEN, *Acta Cusana* (= AC), Nr. 385f.; des CHRYSOSTOMUS in Cod. Cus. 47; vgl. AC, Nr. 333; des EUSEBIUS in Cod. Cus. 41 u. Oxford, Bodl. Lib., Auct. T 2. 26; des GREGOR VON NAZIANZ in Cod. Cus. 48; vgl. AC, Nr. 333; des ORIGENES in Cod. Cus. 50, s. u. Anm. 57.

<sup>56</sup> Schriften des CYPRIANUS in Cod. Cus. 28, 29; des AMBROSIIUS s. u., Anm. 74; des AUGUSTINUS u.a. in Cod. Cus. 31-35 u. Brüssel, BR 9581-95; GREGORS D. GR. in Cod. Cus. 49 u. 130 u. in Brüssel, BR 11196-97; des HILARIUS in Cod. Cus. 30 u. 37; des ISIDOR V. SEVILLA in Cod. Cus. 29 u. 42; des LAKTANZ in Cod. Brüssel, BR 9799-9809.

vor allem Augustinus, von den Griechen eindeutig Ps.-Dionysius, die ihn leiteten.

Das erste Handbuch christlicher Dogmatik war wohl die *Prinzipien-schrift* des Origenes von Alexandria (ca. 185-254). In der lateinischen Übersetzung des Rufinus (397) las Nikolaus, wie Origenes den christlichen Weisheitsbegriff mit der platonischen Speisemetapher und der lateinischen Weisheitsdefinition in klassischer Weise verbunden hatte: Quod desiderium, quem amorem sine dubio a deo nobis insitum credimus, et sicut oculus naturaliter lucem requirit et visum, et corpus nostrum escas et potum desiderat per naturam, ita mens nostra sciendae veritatis dei et rerum causas noscendi proprium ac naturale desiderium gerit<sup>57</sup>. Hier findet sich die Weisheitsdefinition des Cicero, die - soweit ich sehe - NvK in seinen Schriften selbst nicht aufgriff. Sie lautet: Sapientia autem est, ut a veteribus philosophis definitum est, rerum divinarum et humanarum causarumque, quibus eae res continentur, scientia<sup>58</sup>. Sie geht auf stoische Quellen zurück<sup>59</sup>. Ziel der Weisheit ist es demnach, wahres Wissen über die göttlichen und menschlichen Dinge und über die Ursachen zu gewinnen, die die Dinge zusammenhalten. Die Verklammerung von Wissen über Gott und Mensch und über die Ursachen der Welt Dinge im Weisheitsbegriff des Origenes war eine Option, die für die cusanische Weisheitslehre seit *De docta ignorantia* entscheidend war.

Von Bedeutung wurde für Nikolaus sodann die erste lateinische Gesamtdarstellung christlichen Glaubens, die *Divinae institutiones* (um 305-310) des Firmianus Lactantius, die er in Cod. Bruxell. B. R. 9809 unter dem Titel *Contra gentes* besaß. Buch III dieser Schrift handelt über die *falsa sapientia*, der in Buch IV die *vera sapientia et religio* gegenübergestellt werden. Nikolaus entnimmt der Schrift, in der der Weisheitsbegriff eine Schlüsselstellung einnimmt<sup>60</sup> und auf die er öfters rekurriert<sup>61</sup>, auch Hermetische Weisheitsvorstellungen<sup>62</sup>. Weisheit, auf die hin der Mensch

<sup>57</sup> ORIGENES, *De principiis*, interpr. RUFINI, ed. H. GÖRGEMANN & H. KARPP (Darmstadt 1976) II, 11, N. 4, Z. 11-15; PG 11, col. 243 C; s. Cod. Cus. 50, 228<sup>r</sup> u. die Marginalnote des Nikolaus dazu; vgl. auch ORIGENES, *Contra Celsum* III, 72; PG 11, 1013 C.

<sup>58</sup> CICERO, *De off.* II, II, 5; s. auch Anm. 65.

<sup>59</sup> Vgl. CHRYSIPP, fragm. 35 (hg. VON ARNIM, *Stoic. vet. fragm.* II, 15): σοφία als θείων τε καὶ ἀνθρώπινων ἐπιστήμη. SEXTUS EMPIRICUS, *Adversus mathematicos* IX, 13: ἐπιστήμη θείων τε καὶ ἀνθρώπινων πραγμάτων. AETIUS, *Placita* I Prooem. 2 (ed. H. DIELS, *Doxogr. Graeci* [1887] 273 a 11).

<sup>60</sup> Vgl. L. THOMAS, *Die sapientia als Schlüsselbegriff in den Divinae institutiones des Laktanz* (Diss. Fribourg 1959).

<sup>61</sup> Vgl. etwa *Sermo* I: h XVI, N. 11; *De con. cath.* I, 12: h XIV<sup>2</sup>1, N. 53, Z. 11ff.

<sup>62</sup> Vgl. *De ludo* I: p I, 153<sup>v</sup>, Z. 12-14 (N. 13).

geboren wird, ist Nahrung für die menschliche Seele<sup>63</sup>. Die Philosophen aber haben eine falsche Weisheit gesucht<sup>64</sup>, weil sie weder Gott noch die Weisheit Gottes erkannt haben. Deshalb erscheint Laktanz auch die ciceronische Weisheitsformel<sup>65</sup> samt ihrer stoischen Grundlage<sup>66</sup> falsch. Obwohl die Formel, die in ähnlicher Weise bei Seneca auftritt<sup>67</sup>, Eingang bei den Vätern fand<sup>68</sup>, hielten Laktanz und mit ihm Augustinus sie deshalb für unrichtig, weil ein Weiser zwar über die *res humanae*, obgleich sie mit dem unwißbaren Göttlichen verbunden sind, Wissen erlangen kann, nicht aber über die göttlichen Dinge. Über das Göttliche vermag der Mensch sicheres Wissen nicht zu erlangen, weil er selbst weder Gott noch göttlich ist. Sicheres Wissen über Gott ist allein Gott selbst vorbehalten und denen, denen er Wissen darüber gibt. Die klassische antike Weisheitsdefinition in ciceronischer Wendung wird damit folgenreich verändert. Während Weisheitserwerb für den Menschen auf die *res humanae* reduziert wird, bleibt das Wissen über Gott der göttlichen Weisheit vorbehalten, die sich selbst weiß. Weisheitserwerb über das Göttliche ist nicht Sache des Menschen, jedenfalls nicht aus eigener Vernunftkraft. Er wird allenfalls von Gott gegeben. Damit kommt das Moment der Gnade ins Spiel, durch die allein Gotteswissen erlangt werden kann, sei es im *raptus* der Ekstasis, von dem Paulus 2 Kor 12,2-4 berichtet, sei es illuminativ nach der Weise neuplatonischer Tradition. Nikolaus griff diesen Gedanken bekanntlich wieder und wieder auf, am eindrucksvollsten in *De dato patris luminum*<sup>69</sup>.

Die Kritik der falschen Weisheit treibt Laktanz noch weiter. Die Philosophen wissen selbst, daß sie keine Weisen sind. Wie anders hätten sie sonst ihre Unkenntnis bekennen können<sup>70</sup>. Und mehr noch: Ihr welthafes Wissen ist unterschiedlich, vielfältig und widersprüchlich und deshalb falsches Wissen. Denn die Weisheit ist eine, einfach und einzigartig und deshalb wahr. In ihr muß alles Wissen gründen. Gerade diese eine Weis-

<sup>63</sup> LAKTANZ, *Div. inst.* III, 16, 11; 13, 16 (CSEL XIX, S. 226 u. 216).

<sup>64</sup> EBD. III, 14-16; *Epitome div. inst.*, N. 25, Z. 2f.; N. 36, Z. 1 (a.a.O. 179, 699 u. 711).

<sup>65</sup> Sie lautet in einer der zahlreichen Formulierungen folgendermaßen: Sapientia autem est, ut a veteribus philosophis definitum est, rerum divinarum et humanarum causarumque, quibus eae res continentur, scientia. *De officiis* II, II 5; cf. *Tusc.* IV, 26, 57.

<sup>66</sup> S. oben, Anm. 59.

<sup>67</sup> Vgl. etwa SENECA, *Ep.* XIV, I, 5; *Ep.* LXXXIX, 4f.

<sup>68</sup> S. die Nachweise von W. J. MOUNTAIN u. F. GLORIE in der Edition von AUGUSTINUS, *De trin.* XIV, I, 3 (CCSL L A, 423).

<sup>69</sup> *De dato* I: h IV, N. 92-96; vgl. *De beryl.*: h <sup>2</sup>XI/1, N. 71: deus dat sapientiam.

<sup>70</sup> LAKTANZ, *Div. inst.* III, 14, 11; 28, 10 (a.a.O. 218 u. 265).

heit war den Philosophen unbekannt geblieben, obwohl die Befähigung zur Weisheit vom *dator simplicis et quietae sapientiae* unterschiedslos allen Menschen zu allen Zeiten von oben gegeben wird (*caelitus missa*)<sup>71</sup>. Weisheit als Gabe, unterschiedslos zu allen Zeiten allen gegeben<sup>72</sup>, deren Wahrheitskriterium die Einheit ist<sup>73</sup>, all dies sind Momente patristischer Weisheitslehren, die bei Cusanus fortlebten und weitergebildet wurden, wie später am Beispiel der resolutiven Methode des Nikolaus gezeigt werden soll.

Einen Weisheitsbegriff in ganz anderer Verwendung fand NvK beim Kirchenlehrer Ambrosius von Mailand<sup>74</sup>, dessen praxisbezogene Weisheitslehre er schon früh übernahm. Im *Prooemium* zum staatspolitischen dritten Buch *De concordantia catholica*<sup>75</sup> begründete er mit einem langen Exzerpt aus der *Epistula XXXVII*<sup>76</sup> Freiheit und Knechtschaft aus dem Besitz oder Nichtbesitz von Weisheit. Der Weise ist nämlich - nach stoischer Version - frei von Furcht; er hält sich frei von äußerer Gewalt und Traurigkeit. Weisheit bedeutet dann soviel wie Geisteskraft, Beständigkeit und Stärke. „Nicht die Natur macht den Sklaven, sondern seine Unwissenheit, nicht die Freilassung den Freien, sondern Wissen.“ Unfrei gegenüber Trieben und Begierden, bedarf der Nichtweise zu seiner Lenkung und Leitung des Weisen, der das dem Geist eingeschriebene Naturgesetz kennt und anerkennt<sup>77</sup>. In dieser Herrschaftsbegründung legitimierenden Argumentation tritt vermittelt das Ideal des stoischen Weisen auf, der aufgrund moralischer Tugendprinzipien wie *impatientia*, *constantia*, *stabilitas* und *inconcussa firmitas* in Freiheit, gelassen und ruhig ist<sup>78</sup>. Menschliche Weisheit bestellt diesen „Tugendacker, woraus Geistes-

<sup>71</sup> EBD. III, 15, 4-5; III, 8, 1; III, 25, 2-4; VI, 18, 2 (a.a.O. 221, 192, 257 u. 547).

<sup>72</sup> *De ven. sap.* 32: h XII, N. 95, Z. 3-5; *Sermo CCVIII* (206,1) (*Induimini dominum Iesum Christum*, 30.11.1455): p. II/1, 121<sup>v</sup>, Z. 26ff.; *Sermo LXXXVIII* (83) (*Ego sum panis vivus*, 16.6.1451): p. II/1, 24<sup>r</sup>, Z. 8ff.

<sup>73</sup> *De sap.* I: h <sup>2</sup>V, N. 25, Z. 1; *De pace* 4 u. 6: h <sup>2</sup>VII, N. 11 u. N. 16, S. 11, Z. 19 - S. 12, Z. 2 u. S. 15, Z. 12-14 u.ö.; vgl. AUGUSTINUS, *De trin.* VII, II, 3 (CCSL I, 249f.).

<sup>74</sup> NvK besaß seit 1455 die Briefsammlung des AMBROSIIUS VON MAILAND, ebenso dessen Schriften *De officiis ministrorum* und *De fide et symbolo* in Cod. Cus. 38; zur Datierung s. dort, Fol. 196<sup>r</sup>; Cod. Cus. 53, Fol. 6<sup>v</sup>-14<sup>v</sup> enthält den *Liber de bono mortis*.

<sup>75</sup> *De con. cath.* III, *Prooemium*: h XIV/3.

<sup>76</sup> AMBROSIIUS VON MAILAND, *Ep.* XXXVII, 4-9 u. 31f. (PL XVI, col. 1130 C-1132 A u. 1138 A).

<sup>77</sup> *De con. cath.* III, a.a.O., N. 272-274.

<sup>78</sup> Vgl. z.B. bei den Lateinern SENECA, *De constantia sapientis*; *De tranquillitate animi*.

früchte wie Gerechtigkeit, Friedfertigkeit, Stärke, Mäßigung, Moralität, Duldsamkeit und dergleichen mehr entstehen<sup>79</sup>.

Es waren aber nicht so sehr die Praxismomente der Weisheit, die Nikolaus hauptsächlich interessierten, sondern Fragen wie die nach dem Verhältnis von göttlicher und menschlicher Weisheit, wie letztere erkenntnismäßig gewonnen und schließlich wie durch Werteerkenntnis der Habitus des Weisen in ethischem Handeln erlangt werden kann<sup>80</sup>. In diesen Fragen wurde ihm Augustinus zum Führer. Dieser hatte die christliche Weisheitslehre nachhaltig bestimmt und vertieft, indem er in besonders intensiver Weise den antik-philosophischen Weisheitsbegriff<sup>81</sup> mit dem christlich-theologischen verknüpfte, nicht ohne Brechungen seiner Weisheitsbestimmung im Laufe seiner Weisheitsreflexionen<sup>82</sup>. Sein Weisheitsbegriff weist so eine breite, in der Akzentuierung sich durchaus ändernde Bedeutungsskala auf<sup>83</sup>, auf die hier aber nicht näher einzugehen ist.

Zu den Weisheitslehrern par excellence zählte Nikolaus den „Platoniker“, den „hochgelehrten Augustinus“<sup>84</sup>, auf den er neben anderen die Philosophie der *docta ignorantia* zurückführte<sup>85</sup>. Es war aber vor allem die augustiniische Weisheitshierarchie, die Nikolaus aufgriff und im *Idiota de sapientia*<sup>86</sup> zur Sprache brachte. Nach den platonischen Schemata von Urbild und Abbild, von Identität und Diversität erscheint die eine und einfachste Weisheit Gottes welthaft unter verschiedenen Formen. Die Verschiedenheit welthafter Erscheinungsformen, unter der die göttliche Weisheit auftritt, gründet in der unterschiedlichen Aufnahme der unbegrenzten Weisheit Gottes in der Schöpfung. Jede Form hat an der exem-

<sup>79</sup> *De sap.* I: h 2V, N. 20, Z. 8-10.

<sup>80</sup> *De ven. sap.* 20: h XII, N. 58. - Zu diesen Fragen verweise ich auf meine ausführlicheren Darlegungen: *Zur Frage nach einer philosophischen Ethik des Nikolaus von Kues*, in: *WiWei* 33 (1970) 5-25 u. 110-122.

<sup>81</sup> S. dazu etwa *Contra Academicos* I, 7, 16; vgl. auch oben, Anmerkungen 58 u. 65.

<sup>82</sup> Vgl. H. SOMERS, *L'image comme sagesse. La genèse de la notion trinitaire de la sagesse*, in: *RechAug* II (Paris 1962) 403-414; K. FLASCH, *Augustin. Einführung in sein Denken* (Stuttgart 1980) 129.

<sup>83</sup> F. CAYRÉ, *La notion de Sagesse chez Saint Augustin* (in: *L'Année théologique* [Paris 1943] 433-456) verzeichnet insgesamt 31 Bedeutungsvarianten im göttlichen und menschlichen Weisheitskosmos.

<sup>84</sup> *De ven. sap.* 21: h XII, N. 59, Z. 3; *De docta ign.* I, 11 u. 19; h I, S. 23, Z. 10 u. 19 u. S. 38, Z. 20f. (N. 32 u. N. 57).

<sup>85</sup> *Apol.*: h II, S. 12, Z. 24f. u. S. 13, Z. 11-19 (N. 17f.); vgl. AUGUSTINUS, *Ep.* CXXX, XV, 28 (CSEL XXXIV, S. 72, Z. 13f.).

<sup>86</sup> *De sap.* I: h 2V, N. 25, Z. 1 - N. 26, Z. 6.

plarischen Weisheit auf ihre Weise teil, so wie sie es spezifisch vermag. Unter pseudo-dionysischem Einfluß entwickelt Nikolaus daraus eine nach Analogie und Proportion graduierte Weisheitsskala kreatürlicher Substanzen<sup>87</sup>. Die Manifestationen göttlicher Weisheit im Universum sind Weisheitspartizipationen, gestuft vom Elementarbereich bis hinauf zum Vernunftbereich, in dem allein ein solcher Partizipationsgrad erreicht wird, daß die urbildhafte Weisheit erkannt und bewußt wird. Dieses Weisheitsmodell ist die augustinische Form einer Weisheitsdichotomie<sup>88</sup>, die nicht aus eigener Kraft des Menschen, sondern nur durch die Teilhabe am Erkenntnislicht der Weisheit selbst gewußt und überbrückt wird. Infolge einer Seins- und Erkenntnispartizipation zugleich kann Augustinus dann menschliche Weisheit als Weisheit Gottes bezeichnen<sup>89</sup>. Augustinus wie NvK unternahmen den Versuch, diesen Weisheitshiat nach dem platonischen Muster von Parousie und Methexis aufzuheben, um infinite göttliche und finite menschliche Weisheit in ein proportionierendes Korrespondenzverhältnis zu bringen. Beider Absicht war es, trotz Dichotomie der Weisheit einen irgendwie bestimmbareren Zusammenhang und eine gewisse Durchgängigkeit von transzendenter göttlicher Weisheit und weltimmanenten Weisheiten aufzuweisen. Doch dieser Hiat ist welthaft nicht zu überbrücken. Es bleibt bei beiden bei der Distinktion und Differenz zwischen der *scientia huius mundi* und der *scientia vera*, von der Paulus sprach: *Alii datur sermo sapientiae, alii sermo scientiae* (1 Kor 12,8)<sup>90</sup>. Diese macht wegen des Mitwissens der Ignoranz demütig, jene ist Torheit (1 Kor 8,1). Der Hiat wird auch durch transzendierende Partizipation nicht aufgehoben, allenfalls gemildert. Die Probleme der platonischen Ideenlehre wurden in der Lehre von der einen und den vielen Weisheiten bei Augustinus und NvK auf diese Weise erneut aktuell.

Gegenüber der stoischen Weisheitsdefinition, die über Cicero in die lateinische Philosophie gekommen war<sup>91</sup>, beinhaltete die seit Augustinus übliche Differenzierung zwischen *sapientia* und *scientia humana* allerdings eine unübersehbare Veränderung. Sie besteht darin, daß Weisheit

<sup>87</sup> S. unten Anm. 126.

<sup>88</sup> Vgl. *De Genesi ad litteram liber imperfectus*, 16 (CSEL XXVIII/1, S. 499, Z. 3f. u. 15-25); *De diversis quaestionibus LXXXIII, Quaestio XLVI*, 2 (CCSL XLIV/A, S. 73, Z. 65-71).

<sup>89</sup> *De trin.* XIV, XII, 15 (CCSL L/A, S. 443, Z. 10-12).

<sup>90</sup> *De sap.* I: h<sup>2</sup>V, N. 1, Z. 7-9; vgl. AUGUSTINUS, *De trin.* XIV, I, 3 (CCSL L/A, S. 423f.).

<sup>91</sup> S. oben Anm. 65; zu AUGUSTINUS vgl. *Contra Academicos* I, 7, 16 (PL XXXII, col. 941f.).

nicht mehr „Wissen der göttlichen und menschlichen Dinge sowie der Ursachen ist, durch die diese Dinge zusammengehalten werden“. Weisheit im strikten Wortsinn wird, soweit sie menschliches Wissen betrifft, allein auf das Wissen der nicht welthaften göttlichen Dinge bezogen. NvK folgte der augustinischen Änderung, die Weltwissen als eigenen Wissensbereich neben dem Wissen über Gott etablierte. Was in der *Metaphysik* des Aristoteles noch zusammenging, Wissen von den höchsten und letzten Ursachen und Prinzipien der Dinge, hat hier seine Trennung gefunden. Getrennt stehen *doctrina christiana* und *scientia mundana* oder Theologie und Metaphysik der Welt.

Für den lateinischen Westen blieb Augustins Weisheitsspekulation auf lange Zeit fruchtbar, auch noch über den philosophischen Augustinismus des 13. Jahrhunderts hinaus (Wilhelm de la Mare, Roger von Marston, Johannes Peckham, Richard von Mediavilla, Petrus Johannes Olivi, Aegidius von Rom)<sup>92</sup>. Augustinus war eine der großen Autoritäten schlechthin für die mittelalterliche Theologie und Philosophie, auch noch für NvK. So muß uns das augustinische Erbe in der cusanischen Weisheitstheorie noch etwas weiter beschäftigen.

Vor aller Bestimmung von Weisheit ging es Augustinus zunächst einmal darum, das skeptische Argument auszuräumen, das Weisheit überhaupt in Frage stellte. Denn wenn ein Weiser überhaupt nichts sicher wissen könnte, wie die Skepsis behauptete, wäre er unwissend und somit kein Weiser. Zumindest eines aber wird gewußt: Es gibt die Weisheit. Das muß jeder zugeben, auch der, der die ‚Weisheit‘ des Weisen und damit den ‚Weisen‘ selbst negiert.

Denn er erfährt sie ja in sich selbst: *Si quaeres, ubi inveniat ipsam sapientiam, respondebo: In semetipso*. Andernfalls müßte er zugeben, daß er die Weisheit, die er bekämpft, gar nicht kenne. Dann aber wäre er kein Weiser. Wer aber die ‚Weisheit‘ der Skepsis als Bewußtseinsinhalt in sich erfahren hat, ist schon irgendwie weise und muß wenigstens zugeben, daß Weisheit existiert<sup>93</sup>. Eine andere Frage ist es dann, welche Weisheit er besitzt, bis zu welchem Grad und ob überhaupt schon. Die innere Erfahrbarkeit der Weisheit macht also den Weisen: *Sapientia facit sapientem*.

In der Argumentationsstruktur ähnlich denkt NvK. Weisheit, die sich später als die unendliche Weisheit Gottes erweisen wird, wird nicht vom Hörensagen verkostet. Nur derjenige verkostet sie, der sie *in interno gustu*, in sich selbst, erfährt. Dieser gewinnt ein Zeugnis von ihr, nicht aufgrund von Gehörtem, sondern er hat sie in ihm selbst verkostet, hat

<sup>92</sup> Vgl. F. VAN STEENBERGHEN, *La philosophie au 13<sup>e</sup> siècle* (Louvain - Paris 1966) 495ff.

<sup>93</sup> *Contra Academicos* III, 14, 30-32 (PL XXXII, col. 950ff.).

Erfahrung gemacht mit der *sapida sapientia*, mit der verkosteten Weisheit. Das heißt, er muß ihr Wo, ihren Ort im Intellekt selbst gefunden haben<sup>94</sup>. Ort der Weisheit ist für ihn aber allein der vornehme Vernunftgeist. Nur in ihm kann die Weisheit Wohnung nehmen. „In uns machen wir die Erfahrung des Lichtes, in dem wir die Erfahrung gewinnen, daß Weisheit in uns wohnt“<sup>95</sup>. Die innere Erfahrung ist der einzige Ort, an dem die ewige Weisheit geortet werden kann. Die unbegreifliche göttliche Weisheit wandelt zwar vor den Augen aller umher. Spurenhaft erscheint sie, in allem Sichtbaren aufleuchtend. Aber über ihre innere Erfahrbarkeit im Menschen hinaus ist ihr Ort schwer auszumachen. Keinem kann mitgeteilt werden, wo sie Wohnung hat. Denn jeder Ort existiert in ihr, weil sie Ursache und Wesensgrund jedes Ortes ist. Weisheit ist also ort- und raumhaft gar nicht anders zu fassen als durch Innenerfahrung. Das ist der Grund dafür, daß sie überall ruft und selbst aufruft, sie wohne in den Höhen, wie es im Apokryphenbuch *Henoch* über die Wohnstätte der himmlischen Weisheit heißt: „Da die Weisheit keinen Platz fand, wo sie wohnen sollte, wurde ihr in den Himmeln eine Wohnung zuteil“<sup>96</sup>.

Diesen Ruf der Weisheit vernahm auch der Laie in *De sapientia*, der dem Orator die Lehre erteilt: Nicht im Bücherwissen, sondern auf der Straße, wo sie ruft, und überall wird die Weisheit gefunden<sup>97</sup>. Vom Hören her, das heißt durch das lehrende Wort und durch die Rede, kann der Ort der Weisheit nicht erreicht werden. Das ist allein möglich im Blick des Geistes oder in der Erkenntnis, die über jedes Hörensagen hinausgeht. Es ist die Erfahrbarkeit im Blick auf die Innenerkenntnis des Subjekts, die die ewige Weisheit erfahrbar macht<sup>98</sup>. Darüber hinaus gibt es nur noch den Weg der Erfahrbarkeit der Weisheit durch Spurensuche in der Welt; die aber ist bloß zeichenhaft und bietet keine direkte Erfahrung, wie jene in ihm.

Mit Augustinus teilt NvK somit schließlich die Ansicht, daß die Weisheit Gottes eine kosmische Dimension ist. Die Ordnung der Welt nach ewigen Vernunftgründen (*aeternae rationes*) ist das Werk des Schöpfergottes, in dessen Geist von Ewigkeit her die Ideen existieren. Nach ihnen ist der Kosmos als Ganzes und alles in ihm geschaffen und disponiert. Die Ideen, die - ähnlich wie bei Philo, der sie als erster in den göttlichen λόγος verlegt hatte, der bei ihm mit der Weisheit Gottes identisch

<sup>94</sup> *De sap.* I: h<sup>2</sup>V, N. 19, Z. 5-12.

<sup>95</sup> *Sermo CXXIV* (116) (*Venit filius hominis quaerere*, 31.7.1452): p II/1, 78<sup>v</sup>, Z. 9-11.

<sup>96</sup> *Die Apokryphen*. Hg. v. E. WEIDINGER (Augsburg 1989) 319, Vers 1.

<sup>97</sup> *De sap.* I: h<sup>2</sup>V, N. 3-5.

<sup>98</sup> *Sermo CCLIII* (250) (*Venite post me*, 30.11.1456): p II/1, 151<sup>v</sup>, Z. 7-16.

ist<sup>99</sup> - nach Augustinus im Geist Gottes als Formen oder Gestalten (*principiales quaedam formae vel rationes rerum*) ihren Ort haben, sind das Thema der 46. *Quaestio* Augustins<sup>100</sup>. Augustin bestand auf der Erkennbarkeit der an sich unsichtbaren Ideen durch den dafür zugerüsteten Erkenntnisteil, durch die geheiligte und reine Vernunft<sup>101</sup>. Erkennbar wird die kreative, disponierende und alles Geschaffene regierende göttliche Weisheit in der Ordnung und Schönheit der Natur des Kosmos. Mehrfach beruft sich Augustinus hier und andernorts<sup>102</sup> auf die platonische Ideenlehre: „Und wenn Gott, was Plato unablässig erwähnt, sowohl die Gestalten des Weltganzen als auch aller Lebewesen in der ewigen Intelligenz umfaßt, wie sollte er nicht alles gegründet haben?“ Die Disponiertheit der Welt durch die göttliche Weisheit bezeugte ja auch das *Buch der Weisheit*: „Machtvoll entfaltet sie ihre Kraft von einem Ende zum anderen und durchwaltet voll Güte das All“<sup>103</sup>.

Die Weisheit im Kosmos, deren einer Teil die Weisheit des Weisen in der Welt ist, stand für Nikolaus immer dann im Mittelpunkt der Überlegung, wenn es um den Aufweis der Weisheit Gottes ging<sup>104</sup>. Die Bestimmung der Weisheit Gottes als Ort der Ideen war ihm wohlvertraut<sup>105</sup>. Die Ordnungsstruktur der Welt als Manifestation göttlicher Weisheit, Gemeingut christlicher Kosmologien der Väterzeit und mittelalterlicher Philosophie, war auch zentraler Bestandteil der cusanischen Reflexion über Gott und Welt. Der Ordnung in allen ihren Erscheinungsweisen räumte er das zehnte Feld seiner Weisheitsjagd ein<sup>106</sup>. Sie zu loben wurde er nicht müde<sup>107</sup>. Diese Ordnung manifestiert die Weisheit Gottes als die „bewundernswürdige göttliche Kunst bei der Erschaffung der Welt und ihrer Teile“. Diese Kunst des allmächtigen und weisen Gottes war für Nikolaus wie für Augustinus das Wort Gottes, das die Welt geschaffen

<sup>99</sup> PHILO, *De opificio mundi* 20 (*Opera quae supersunt*, vol. I, ed. L. Cohn [Berolini 1896] 6); vgl. dazu K. BORMANN, *Die Ideen- und Logoslehre Philons von Alexandria* (Diss. Köln 1955) 11, 18 u.ö.

<sup>100</sup> *De diversis quaestionibus LXXXIII, Quaestio XLVI*, 2 (CCSL XLIV/A, S. 71f.).

<sup>101</sup> mente atque ratione ... quae sancta et pura; ... oculo suo interiore atque intelligibili; a.a.O., S. 71, Z. 34-37.

<sup>102</sup> Vgl. etwa *De civ. dei* XII 27 (CCSL XLVIII, S. 384, Z. 28-31); zu PLATO vgl. *Tim.* 39e: Die Gattungen der Ideen im mundus intelligibilis.

<sup>103</sup> *Sap* 8,1: adtingit enim a fine usque ad finem fortiter et disponit omnia suaviter.

<sup>104</sup> Vgl. etwa *De sap.* I: h<sup>2</sup>V, N. 25, Z. 3f.; *De ven. sap.* 15: h XII, N. 45, Z. 9f.

<sup>105</sup> Vgl. *De ven. sap.* 27: h XII, N. 81; *De ap. theor.*: h XII, N. 15, Z. 5; weitere Belege im Apparat zu *De beryl.*: h<sup>2</sup>XI/1, N. 17, zu Z. 7-8.

<sup>106</sup> *De ven. sap.* 30-32: h XII.

<sup>107</sup> Vgl. *De docta ign.* II, 13: h I, S. 110ff.; *De ven. sap.* 32: h XII, N. 95 u.ö.

hat<sup>108</sup>. Die Bewunderungswürdigkeit dieser Kunst führte NvK schließlich zu einer *scientia laudis*, die er unter ps.-dionysischem Einfluß entwickelte. Von ihr ist abschließend zu reden. Denn die Philosophie des Lobes, wie wir sie nennen wollen, faßt die cusanische Weisheitslehre in einzigartiger Weise zusammen.

### III. Die Philosophie des Lobes

Eines der größten Erbeile, das Nikolaus dem Fundus seines Denkens zuschlug, war die Gotteslehre des Ps.-Dionysius. Mehr oder weniger vertraut mit ihr seit seinen frühen Schriften<sup>109</sup>, nahm sie den allergrößten Einfluß auf ihn, seit er 1453 die Kommentare des Albertus Magnus zum *corpus dionysiaticum* erhielt<sup>110</sup>. Ps.-Dionysius, für Nikolaus der Plato-Interpret und christliche Platoniker überhaupt<sup>111</sup>, der größte Gottsucher<sup>112</sup> und Weise<sup>113</sup>, der sich die Autorität des Apostelschülers vom Areopag entliehen hatte<sup>114</sup>, handelt im siebten Kapitel seiner Schrift *Über die göttlichen Namen* von der Weisheit Gottes<sup>115</sup>. Es ist überraschend, daß die pseudo-dionysische Weisheitslehre - soweit mir bekannt - erst in *De veneratione sapientiae* zum Tragen kommt. Nikolaus hatte zwar in *De li non aliud* aus den Schriften des Ps.-Dionysius seitenweise zitiert, auch aus dem Weisheitskapitel der *Gottesnamen-Schrift*<sup>116</sup>; die Weisheitsspekulation blieb dort aber ausgespart, obwohl zuvor der Schöpferwille Gottes

<sup>108</sup> *De docta ign.* II, 13: h I, S. 110, Z. 16f. (N. 175); vgl. *De sap.* I: h <sup>2</sup>V, N. 23, Z. 17; für AUGUSTINUS vgl. *De trin.* VI, X, 11f. (CCSL I, S. 241, Z. 21-23; S. 242, Z. 37f.); *De div. quaest.* LXXXIII, *Quaestio LXXVIII* (CCSL XLIV/A, S. 223, Z. 2f.); *De vera relig.* 31, 57 (PL 34, col. 147); *Enarr. in Ps.* XXVI, II, 12 (CCSL XXXVIII, S. 161, Z. 10ff.); *Contra Faustum* XXI, 5 (CSEL XXV/1, S. 573, Z. 29ff.).

<sup>109</sup> Vgl. *De con. cath.* I, 2: h XIV/2, N. 9; *Sermo* IV (1431): h XVI, N. 29, Z. 13; vgl. L. BAUR, *Nicolaus Cusanus und Ps. Dionysius im Lichte der Zitate und Randbemerkungen des Cusanus*, CT III. Marginalien (Heidelberg 1941) 9-32.

<sup>110</sup> Cod. Cus. 96, Fol. 79<sup>r</sup>-223<sup>v</sup>; Fol. 257<sup>r</sup> der Erwerbsnachweis: 1453 9. augusti.

<sup>111</sup> *Apol.*: h II, S. 10, Z. 10-12 (N. 13); *De ven. sap.* 21: h XII, N. 59, Z. 16 u.ö.; wegen dieser falschen Einschätzung tadelte ihn Jacobus Faber Stapulensis, s. L. BAUR, a.a.O. 18f.

<sup>112</sup> *De docta ign.* I, 16: h I, S. 30, Z. 24f. (N. 43): maximus ille divinatorum scrutator Dionysius Ariopagites.

<sup>113</sup> *Apol.*: h II, S. 24, Z. 20 (N. 35).

<sup>114</sup> Vgl. *Apg* 17, 34.

<sup>115</sup> Ps.-DIONYSIUS, *De div. nom.* VII, 1-2 (DIONYSIACA I, S. 380-402).

<sup>116</sup> *De non aliud* 14: h XIII, S. 30-38 (N. 55-71); das Weisheitskapitel zitiert EBD., S. 35, Z. 3-13 (N. 65).

mit der Weisheit identifiziert und das Universum als vollkommene Ent-  
hüllung der göttlichen Weisheit bestimmt wurde<sup>117</sup>.

In *De venatione sapientiae* behandelte Nikolaus dann als fünftes von  
zehn für die Weisheitsjagd besonders ertragreich erachteten Weisheitsfel-  
dern das Feld des Lobes<sup>118</sup>; gemeint ist das Gotteslob. Die Philosophie des  
Lobes (*scientia laudis*), die Nikolaus in den Kapiteln 18 bis 20 entwirft,  
knüpft an *Dan. 3,57f. an: Benedicite omnia opera Domini Domino, laudate  
et superexaltate eum in saecula*. Der Imperativ des Lobens erhält seinen  
Sinn daraus, daß alles Erschaffene „Zierden Gottes und froher Lobpreis“  
sind (n. 52), die in einer *scientia laudis* zur Sprache gebracht werden müs-  
sen. In diesem Zusammenhang führt Nikolaus die Autorität des Ps.-Dio-  
nysius an, der bezeugte, daß sich uns die Weisheit in allen Geschöpfen auf  
dem Weg einer sich in uns ergießenden Partizipation spendet, an die kein  
Geist aus sich rühren könnte. Jedes Geschöpf ist ein Lobpreis Gottes, wie  
die Propheten und erhabene Geister erkannt haben. Ihre Schriften legen  
Zeugnis davon ab. Zu ihnen gehörte auch Ps.-Dionysius, der, als er über  
die Namen und Würdetitel Gottes handelte, Gottesnamen wie  $\nu\omicron\upsilon\varsigma$  und  
 $\lambda\omicron\gamma\omicron\varsigma$  Sprache gewordene Lobpreisungen (*laudes, ὑμνοι*) nannte. Aus dem  
pseudo-dionysischen σοφία-Hymnus entwickelte Nikolaus dann die  
„hochweise Wissenschaft des Lobpreis Gottes“, die alles aus seinen dingli-  
chen Lobpreisungen zu seinem Lob gestaltet (n. 53). In dieser *scientia  
laudis* verbinden sich alt- und neutestamentliche Vorstellungen von der  
Schöpfung insgesamt als Lobpreis Gottes. So ist nach *Apoc. 4,11* Gott  
lobwürdig wegen seines Schöpferwerks (*dignus es Domine et Deus noster  
accipere gloriam et honorem et virtutem, quia Tu creasti omnia*); so preist  
„jede Kreatur im Himmel, auf der Erde und unter der Erde und alles was  
im Meer“ (*Apoc. 5,13*) den Schöpfergott. Die Wurzeln dieser Vorstellung  
liegen, wie gesagt, in den Schriften des Alten Testaments, vor allem im  
*Buch der Psalmen*<sup>119</sup>.

Die *scientia laudis* hat allerdings auch eine pagane Herkunft. Philoso-  
phieren und Lobpreis gehören zusammen, seit Plato im *Theaetet* die har-  
monische Ordnung der philosophischen Rede in einen Lobpreis der Göt-  
ter, der seligen Menschen, der Ordnung überhaupt und deren Schönheit  
münden ließ<sup>120</sup>. Das Preisen der Weltordnung gehört so von Beginn an  
zur Philosophie. Plato läßt im *Phaidon* den Sokrates von einem immer  
wiederkehrenden Traum erzählen, in dem er gemahnt wurde: „Sokrates,

<sup>117</sup> h XIII, S. 20, Z. 5-28 u. S. 55, Z. 11-14 (N. 34 u. N. 106).

<sup>118</sup> *De ven. sap.* 18-20: h XII, N. 51-58; vgl. 11, N. 30, Z. 7-9.

<sup>119</sup> Vgl. etwa *Ps* 102, 20-22: *benedicite Domino universa opera eius* (V. 22); *Ps* 150, 6;  
*Isaias* 6, 3: *plena est omnis terra gloria eius*.

<sup>120</sup> PLATO, *Theaet.* 175 e 6-176 a 2; s. dazu *De ven. sap.* 31: h XII, N. 94, Z. 14-17.

du sollst im Dienst der Musen wirken und dies sei dein Beruf!<sup>121</sup> - Philosophie also als Musendienst. Der Lobpreis vollendet die Schöpfung, indem er sie rühmend zur Sprache bringt. Vom überhimmlischen Ort (ὑπερουράνιος τόπος) reden ist für Plato ὑμνεῖν<sup>122</sup>. Daß der Lobpreis, das ἐγκώμιον, eine Rede ist, die die Größe der Tüchtigkeit offenbart und sich mit Werken (ἔργα) befaßt, die Zeichen (σημεῖα) der Haltung (ἔξις) ihres Hervorbringers sind, hatte Aristoteles in seiner *Rhetorik*<sup>123</sup> ausgeführt. Das Enkomion hatte also schon bei den Griechen nicht nur eine kultisch-sakrale, sondern durchaus auch eine philosophische Funktion<sup>124</sup>.

NvK wußte offenbar von der doppelten Herkunft des Lobpreises. Im *Compendium*<sup>125</sup> heißt es: „Denk dir, daß er (der Former aller Dinge) sich ... in der Schöpfung, die Zeichen des ungeschaffenen Wortes ist, unter verschiedenen Zeichen auf unterschiedliche Weise offenbart.“ Das Verhältnis von Schöpfer und Geschöpf wird dann verglichen mit dem Verhältnis von Lautwort zum Geist, der sich nur im lautlichen Wort manifestieren kann. Ohne es hört er auf, manifestiert zu sein. Was aber zum Hervorbringen des Lautwortes erforderlich ist, die Sprechwerkzeuge nämlich, ist auf die Bestimmung des Lautwortes ausgerichtet, Manifestation des Geistes zu sein; so dient es der Manifestation des Geistes. Alles das aber, was der Manifestation des Geistes dient, ganz im Sinn der platonischen Philosophiebestimmung als Musendienst, auch von Nikolaus als ‚Musen‘ bezeichnet. Wie nahe der Weisheitsfreund und Freund der Schönheit dem Musendiener und Diener des Eros steht, ja daß jene mit diesen identifiziert werden, hatte Plato im *Phaidros* (248d) im Kontext mit der Speisemetapher gezeigt. Die Musen rühmen und preisen, was sie schauen (θεωρεῖν). Der Vorzug des Lobpreises liegt darin, daß in ihm das Geschaute vergegenwärtigt wird. Der Lobpreis gehörte also seit Plato zur Philosophie und Theorie; er vollendet beide erst.

Griechisches und Christliches verschmelzend, hatte Ps.-Dionysius gesagt: Von allen Seienden wird Gott gelobt, und zwar nach dem Bezugsverhältnis eines jeden zu seiner Ursache, also zu Gott<sup>126</sup>. Daraus entwickelte Nikolaus (n. 53,11-13) den „spezifischen Lobpreis einer jeden Kreaturart auf der Erde, der Menschen, der Löwen, der Adler usw.“, und

<sup>121</sup> *Phaid.* 60 e 6f.

<sup>122</sup> *Phaidr.* 247 c 3ff.

<sup>123</sup> ARISTOTELES, *Rhetorik* I, 9, 1367 b 26-32.

<sup>124</sup> Wie philosophische Theorie und Lobpreis in der griechischen Philosophie zusammengehörten, zeigte H. RAUSCH, *Theoria. Von ihrer sakralen zur philosophischen Bedeutung* (München 1982), bes. 106-117.

<sup>125</sup> *Comp.* 7: h XI/3, N. 21, Z. 1-3.

<sup>126</sup> PS.-DIONYSIUS, *De div. nom.* VII, 3 (DIONYSIACA I, S. 405).

im Himmel ist die Sonne ein einzigartiger Hymnus, wie *lo frate sole* im *Canticum solis* (Vers 3) des Franz von Assisi. Der auf die Weisheit Gottes bezogene Lobpreis eines jeden Geschöpfes ist naturhaft (*naturaliter*) durch sein bloßes Dasein gegeben, das sinnvollendet ist (n. 54). Die Perfektion der Geschöpfe fällt auf ihren Schöpfer zurück. Sie ist sein Lob, das in deren bloßem Dasein inaktiv ist. Denn der Schöpfer hat ja schon selbst „alles zu seinem eigenen Lob gebildet“ (n. 53,9f.). Anders aber ist es beim Geschöpf Mensch, der darüber hinaus „ein lebendiger und erkennender Lobpreis“ Gottes ist, um vor allen anderen Geschöpfen auch aktiv und unablässig seinen Schöpfer zu preisen. Damit leistet er Rückerstattung (*reddere*) auf menschliche Weise dafür, daß der Schöpfer ihn als sein eigenes Lob erschaffen hat (n. 53,19-22). Erkenntnis und Anerkenntnis der Vollendung der Schöpfung ist nichts anderes als Lob der Lobwürdigkeit des Schöpfergottes. Erkenntnis, Wissen ist Lob Gottes. „Wenn die Schöpfung gelobt wird, wird nicht sie, die sich nicht selbst geschaffen hat, sondern in ihr ihr Schöpfer gelobt“ (n. 54,6f.). Die Schöpfung Gottes als einen Lobpreis seiner selbst zu erkennen ist das aktuierte Wissenslob im passiven Lobpreis, der die Schöpfung schon immer ist. Beide hat sich Gott zu seiner Manifestation geschaffen.

Aus dieser Bestimmung ergeben sich praktisch-ethische Folgerungen für die Weisheit der Lebensführung des Menschen. Die Philosophie des Lobes ist zugleich eine *ars laudandi et vituperandi*, ein Wissen des Lob- und Tadelswerten (*scientia laudabilium et vituperabilium*; n. 57,2), also eine Art Güterlehre. Der Vollkommene legt alle Hindernisse ab, die den anthropogenen Lobpreis stören könnten. Hindernisse sind Selbstliebe und Wertschätzung der Welt (*amor sui et mundi*; n. 55,12-14). Selbstverleugnung und Aufgeben einer auf die Welt gerichteten Liebe, Weltabwendung und Hinwendung zur Schau der Ideen, besonders der Idee des Guten, sind platonische Übungen des Weisheitsfreundes, dessen Philosophieren Einübung ins Sterben ist. Zu Platos *Phaidon*<sup>127</sup> notierte Nikolaus einst, was sich mehrfach in seinen Schriften spiegelt: *nota cur sapientie amator cupit mori*. Augustin verband dieses Sterben für die Welt (*huic mundo mori*)<sup>128</sup> mit dem paulinischen *mibi mundus crucifixus et ego mundo*<sup>129</sup>. Selbst- und Weltliebe verhindern, daß die *amatores mundi*<sup>130</sup> wahrhaft weise werden. Auch Paulus hatte dem irdisch gesinnten Men-

<sup>127</sup> Zu *Phaid.* 61 d 5 (u. 64 a-68 b) s. Cod. Cus. 177, Fol. 6<sup>r</sup> die Marginalnote des Nikolaus; vgl. *De ven. sap.* 1: h XII, N. 5, Z. 5f.

<sup>128</sup> *De trin.* II, XVII, 28 (CCSL L, S. 118, Z. 20-25).

<sup>129</sup> *Gal* 6, 14.

<sup>130</sup> AUGUSTINUS, *De doct. christ.* I, XXIII, 22 (CCSL XXXII, S. 18, Z. 9-13); *Contra Faustum* XXXII, 18 (CSEL XXV/1, S. 779, Z. 22-27).

schen die Erkenntnis des Geistigen abgesprochen (1 Kor 2,14). Selbst- und Weltliebe sind Ursachen der Ignoranz.

Die *scientia laudis* führt über Tugendwissen zu einer Art Erlösungswissen, um den Schelerschen Begriff hier aufzugreifen<sup>131</sup>, und damit in eine heilsgeschichtliche Dimension. Denn Abtötung der Selbstliebe und Weltschätzung geschieht nach Nikolaus wie auch nach Augustinus aus dem Glauben heraus. Weisheitsstreben hat sein Ziel darin, unsterblich zu werden. Da aber Weisheit nicht von dem „sinnfälligen und schrecklichen Tod“ befreien, also nicht unsterblich machen kann - lakonisch heißt es im *Globusspiel*: *moriendum omnino est*<sup>132</sup> -, „ist wahre Weisheit nur die, die diesen Zwang zu sterben in einen Vorzug verwandelt“. Deshalb ist das äußerste Bemühen darauf zu richten. Nur auf diesem Weg gibt es die erfolversprechende Jagd, auf die mit Sicherheit der Besitz der Unsterblichkeit folgt<sup>133</sup>.

Die heilsgeschichtliche Dimension der cusanischen Weisheitsspekulation hat schließlich noch - wie könnte es anders sein - einen christologisch-soteriologischen Aspekt. Den Tod freiwillig zu akzeptieren, hat der „Lehrer der Wahrheit“, der inkarnierte λόγος, in Wort und Heilstat gelehrt. Nachahmung freiwilliger Annahme des Todes ist der Weg zur Unsterblichkeit bei der Weisheitsjagd. Ungezählte Märtyrer, die ihn gegangen sind, haben retributiv ewiges Leben erlangt (n. 55,16-21). Die christliche Form von Reinkarnation, die Wiedergeburt in der Auferstehung zum Leben (*regeneratio ad resurrectionem vitae*) des unsterblichen Geistes, kann sich nach dem Glauben nur in der Kraft des Wortes Gottes ereignen, durch Konform-Werden mit dem λόγος (*Joh* 1,14). Verähnlichung mit Gott in der Gottkindschaft (*filiatio*) ist ein Prozeß menschlicher Deifikation. Nikolaus wußte ihn von Plato initiiert<sup>134</sup>; Cicero, Seneca und Plotin hatten die platonische θείωσις -Lehre<sup>135</sup> übernommen; und Augustinus bestimmte die *imitatio dei* geradezu als Nachahmung der

<sup>131</sup> M. SCHELER, *Erkenntnis und Arbeit* (Gesammelte Werke, Bd. 8, Bern 1960, S. 205).

<sup>132</sup> *De ludo* I: p I, 158<sup>v</sup>, Z. 10 (N. 52).

<sup>133</sup> *De ven. sap.* 32: h XII, N. 96.

<sup>134</sup> EBD. 20: h XII, N. 58, Z. 10f.; zur ὁμοίωσις θεῶν bei PLATO s. *Theaet.* 176 b 1; *Resp.* X 613 b 1.

<sup>135</sup> CICERO, *Tusc.* IV, 57: ut (sapiens) divina imitetur; SENECA, *Ep.* XCV, 50; PLOTIN, *Enn.* I, 2, 3.

Weisheit Gottes, insbesondere der *sapientia incarnata*<sup>136</sup>, wie später Cusanus auch<sup>137</sup>.

Von diesem Zentralstück christlicher Weisheitslehren war bisher noch nicht die Rede<sup>138</sup>. Ich übergehe es auch im folgenden und beschränke mich hier auf den Hinweis, daß es bei Nikolaus dieselbe entscheidende Rolle spielt, die die Identifikation von Weisheit mit dem *λόγος σὰρξ ἐγένετο* seit der Väterzeit gespielt hatte<sup>139</sup>. Wieder und wieder betonte Nikolaus in seinen Schriften und Predigten, daß Christus die ewige Weisheit sei<sup>140</sup>, ebenso der trinitarische Gott und jede der drei göttlichen Personen, ohne daß die Weisheit, die eine sei, vervielfältigt werde<sup>141</sup>. Alles dies sind traditionelle Selbstverständlichkeiten christlicher Doktrin.

Die *scientia laudis*, Kennzeichen des Weisen, ist - mirabile dictu - dem Menschen naturhaft gegeben (n. 56,1f.). Er weiß um die Preiswürdigkeit der göttlichen Weisheit, ohne sie in ihrem Wesen erkannt zu haben (n. 57,22-26). Er vermag gar nicht, sie zu erfassen noch zu benennen, da sie der Benennbarkeit vorausliegt<sup>142</sup>. Woher kommt ihm dann das Wissen? Es resultiert aus einer natürlichen Konformität des Lobwürdigen mit seiner eigenen Natur. Die Konformität erfährt er in ihm selbst. Was er in seiner Natur als Fremd-Lobwürdiges erfährt, weiß der Weise, in sokratischem Sinn handelnd, in die Tat umzusetzen. Das in seiner Natur erfah-

<sup>136</sup> AUGUSTINUS, *De utilitate credendi* XV, 33 (CSEL XXV/1, S. 41, Z. 23f.): *sapientia dei incarnata: ... sapiens enim, quantum datum est, imitatur deum.*

<sup>137</sup> Zur *sapientia incarnata* bei NvK s. *De ludo globi* II: p I, 161<sup>v</sup>, Z. 37-39 (N. 70). *De ven. sap.* 32: h XII, N. 96, Z. 10-12; *Sermo CCLIX* (256) (*Puer crescebat*, 26.12.1456): p II/1, 157<sup>v</sup>, Z. 4ff.

<sup>138</sup> S. dazu in diesem Band den Beitrag von K. REINHARDT, *Christus - „Wort und Weisheit“ Gottes* 68-97.

<sup>139</sup> Vgl. etwa 1 *Kor* 1, 23f.: *nos autem praedicamus ... Christum Dei virtutem et Dei sapientiam*; für die griech. Väter vgl. ORIGENES, *Contra Celsum* II, 10 u. 79; III, 21; V, 39; Christus als *autosophia* (PG XI, col. 812C, 920A, 944C, 1244BC); vgl. dazu *De pace* 12: h VII, N. 36, S. 35, Z. 17 - S. 36, Z. 9; *De ven. sap.* 39: h XII, N. 123, Z. 1: *per se sapientia*; für die lat. Väter vgl. CYPRIAN, *Ad Quirinum* II, 1f. (CCSL III, S. 28ff.); LAKTANZ, *Div. inst.* IV, 6, 9 u. 8, 9 (CSEL XIX, S. 291 u. 297); AUGUSTINUS, *De beata vita* 4, 34 (PL XXXII, col. 975); *De Genesi ad litt. lib. imperf.* 16: Christus als *Sapientia*, an der alle Seelen partizipieren (CSEL XXVIII/1, S. 499, Z. 3f.).

<sup>140</sup> Vgl. *De con. cath.* I, 3: h XIV/<sup>2</sup>1, N. 18, Z. 9; *De pace* 6: h VII, N. 17, S. 15, Z. 18; *Crib. Alk.* II 17: h VIII, N. 145, Z. 17-19; N. 146, Z. 10f.; N. 148, Z. 1ff.; *Sermo XXII*: h XVI, N. 23, Z. 13f.; *Sermo CLXXXV* (179) (*Una oblatione*, 6.4.1455): p II/1, 103<sup>r</sup>, Z. 13-15 u.ö.

<sup>141</sup> AUGUSTINUS, *De trin.* VII, III, 6 (CCSL I, S. 254, Z. 104-106); *De magistro* 11, 38 (PL 32, col. 1216); vgl. die in Anm. 139 gegebenen Augustinus-Belege.

<sup>142</sup> *De ven. sap.* 33: h XII, N. 100, Z. 6f.

rene Lobwürdige verweist ihn einmal auf die Weisheit Gottes; es versetzt ihn aber zugleich in die Möglichkeit, handelnd das Lobwürdige in die Praxis umzusetzen und zu realisieren. Die durch die Weisheit Gottes partizipativ gegebene Weisheit des Menschen macht ihn, der das Lobwürdige kennt, auch handelnd zum Weisen. So wird er kraft eigener Aktivität aktual zu dem, was er als Kreatur spezifisch-arthaft schon immer war: ein individueller Lobpreis der Weisheit Gottes und seiner selbst (n. 56). Mit seiner Wissenschaft des Lobes ist der Weise Teil der Schöpfung, die insgesamt und in allen ihren Teilen ein polyphoner, konkordanter Lobpreis Gottes ist, wie der Prophet im Psalm gesagt hatte<sup>143</sup>.

Das physikotheologische Lob der Schöpfung hat seinen Grund in der Ordnung, Zweckmäßigkeit, Perfektion und Schönheit der Welt, die je auf die Weisheit ihres Schöpfers verweisen und in ihrem jeweiligen Sosein insgesamt ein vielstimmiges Lob der Weisheit sind, wie David in Ps. 18,1 verkündet hatte: *Caeli enarrant gloriam Dei et opera manuum eius adnuntiat firmamentum*. Die *scientia laudis* ist demnach der methodisch geleitete (*via et ordine*) Weg des Aufstiegs „von der wohlgeordneten Gliederung der Geschöpfe“<sup>144</sup>, die Abbildspuren der Schöpferweisheit tragen, zu dieser selbst. Nikolaus beschrift diesen Reflexionsweg unter der Führung des Ps.-Dionysius<sup>145</sup> und Augustins<sup>146</sup>. Er preist die grenzenlose Schönheit des Universums in der Unterschiedlichkeit seiner Teile als die Ordnung, die eine einzige, absolute Schönheit ist, „von der einen Grenze bis zur anderen Grenze“ seiner Schriften<sup>147</sup>.

Die *scientia laudis* ist die wahre Wissenschaft des Weisheitsjägers, die allein Wissen erlangt. In diesem Wissenserwerb erzählt und beschreibt sie das Lob Gottes. Sie verbindet Preisrede und Theorie zur Einheit, wie Gerda von Bredow zu Recht betont hat<sup>148</sup>, und bindet auch noch die Praxis mit ein. Im Preis Gottes wird die *scientia laudis* schließlich zum Gotteskult, ohne ihren Theorie- und Praxischarakter dabei zu verlieren. Als Theorie und Praxis und Gotteskult zugleich bleibt sie *scientia laudis* und ist so einer der geeigneten Jagdgründe nach Weisheit, nicht der einzige, nicht der vollendetste, nicht der *apex mentis et theoriae*. Neben ihr

<sup>143</sup> Ps 150 (*Laudate Dominum in sanctis eius*); vgl. Ps 32, 2f.; Ps 97, 4-8; Ps 143, 9.

<sup>144</sup> *De ven. sap.* 30: h XII, N. 89, Z. 11-15.

<sup>145</sup> Ps.-DIONYSIUS, *De div. nom.* VII, 3 (DIONYSIACA I, S. 402-408).

<sup>146</sup> AUGUSTINUS, *Confessiones* XIII, II, 2 (CCSL XXVII, S. 242, Z. 18ff.).

<sup>147</sup> *De docta ign.* II, 13: h I, S. 112, Z. 15 - S. 113, Z. 19 (bes. N. 178f.); *De ven. sap.* 30: h XII, N. 90.

<sup>148</sup> G. VON BREDOW, *Das Vermächtnis des Nikolaus von Kues. Der Brief an Nikolaus Albergati nebst der Predigt in Montoliveto* (1463): CT IV. Briefwechsel. 2. Abh. (Heidelberg 1955) 68.

gibt es neun andere, ebenso geeignete Jagdgründe, denen man weitere aus dem cusanischen Werk an die Seite stellen könnte, z.B. die *scientia amoris*<sup>149</sup>. Die *scientia laudis* vervollständigt aber die früher entwickelten Lehren (*completiori doctrina quae dixi degustare*), die in den anderen Jagdfeldern wieder aufgenommen wurden, wie Nikolaus 1463 in einem Brief an Nikolaus von Bologna schrieb. Sie vervollkommnet das Wissen, weil sie Partizipation an Gott ist<sup>150</sup>. Diese Wissensvervollkommnung besteht in der Entdeckung, daß in der Rede über Gott gegensätzliche Bestimmungen in eins verbunden bewahrheitet werden müssen (*contraria coniuncte verificari*). Das erkannte Nikolaus ebenfalls aus dem Weisheitskapitel des Ps.-Dionysius, wie er *De venatione sapientiae* (n. 89ff.) erklärt. Ps.-Dionysius hatte dort Gott als das Unbekannte benannt. Der Grund seiner bleibenden Unkenntnis liegt primär im Erkenntnisgegenstand selbst, der alle Erkenntnisweisen des Menschen übersteigt. Er liegt dann als Folge daraus sekundär im Erkenntnissubjekt, dessen Erkenntnis nicht an das überragende Erkenntnisobjekt heranreicht. „Vielleicht sagen wir wahrheitsgemäß, daß wir Gott aus seiner Natur heraus nicht erkennen; denn diese ist unbekannt“<sup>151</sup>. Da aber „Spuren von Abbildlichkeit und Ähnlichkeit mit den göttlichen Urbildern“ in der Welt sich zeigen, gelangte Ps.-Dionysius zu der Erkenntnis, daß „Gott in Wissen und Nichtwissen gewußt wird“. Sein Erkenntnisgewinn hat also selbst eine konträre Struktur: Wissen *per scientiam et ignorantiam*. Solches Gotteswissen kann sich auch nur in gegensätzlichen Bestimmungen über ihn zugleich (*coniuncte*) bewahrheiten. Diesem pseudo-dionysischen Wissen hatte Nikolaus von Anfang an Rechnung getragen, seit er in *De docta ignorantia* die Koinzidenz kontradiktorischer Bestimmungen und Aussagen über Gott vertreten hatte<sup>152</sup>. Die Erkenntnisbefindlichkeit heiliger Unwissenheit<sup>153</sup> hatte Ps.-Dionysius als einen stufenweisen Einungsprozeß (ἐνωσις) beschrieben, in dem die Erkenntnisvernunft zunächst von allem welthaft Seienden absieht, dann sich selbst vom Erkennen suspendiert, sodann sich mit den hell leuchtenden Strahlen des Erkenntnislichts vereint, um schließlich von dort her, aus der unerforschlichen Tiefe der Weisheit Gottes, erleuchtet zu werden<sup>154</sup>. Durch die σοφία-Spekulation des Ps.-Dionysius hat NvK vorerst die Jagd nach Weisheit vollendet (*completa venatio*). Die

<sup>149</sup> S. dazu H. G. SENGER, *Zur Frage nach einer philos. Ethik* (wie Anm. 80) 117f.

<sup>150</sup> A.a.O. (s. Anm. 148), N. 1, S. 26, Z. 10.

<sup>151</sup> Ps.-DIONYSIUS, *De div. nom.* VII, 3 (DIONYSIACA I, S. 402).

<sup>152</sup> *De docta ign., Epist. auctoris*: h I, S. 163, Z. 15 (N. 264).

<sup>153</sup> *Sacra ignorantia*: vgl. *De docta ign.* I, 17 u. 26: h I, S. 35, Z. 2f. u. 11; S. 54, Z. 19 (N. 51 u. N. 87).

<sup>154</sup> Ps.-DIONYSIUS, *De div. nom.* VII, 3 (DIONYSIACA I, S. 406).

Vollendung der Weisheit ergibt sich aus ihrem Stand im Hierarchiegefüge der Erkenntnisorganisation, wie Nikolaus durch Albertus Magnus bestätigt fand. Dieser hatte im Kommentar zu *De divinis nominibus* die Differenz zwischen *ratio*, *mens*, *fides* und *sapientia* so festgelegt, wie Nikolaus in einer Marginalnote festhielt<sup>155</sup>: *Ratio* besagt, wenn damit die *ratio* in uns bezeichnet sein soll, eine im Vergleich zum Intellekt verdunkelte, unvollkommenere Erkenntnis (*cognitio obumbrata*); *mens* bezeichnet den nicht zusammensetzenden einfachen, intuitiven Intellekt, und auch *fides* besagt eine Erkenntnisart, nämlich aenigmatische Wahrheitserkenntnis. Weisheit aber geht auf Wahrheitserkenntnis ohne aenigmatische Verhüllung aus. Was die Weisheit erfaßt, ist eben die von der göttlichen Weisheit enthüllte Erkenntnis der *sapida scientia*, die die Koinzidenz der konträren Wissenspositionen hinsichtlich des Göttlichen weiß. Ihr Ziel ist also indirektes Wissen über Gott, vermittelt durch die Spuren in der Schöpfung. Sie gewinnt nicht unvermitteltes direktes Wissen über die Natur Gottes. So ist ihr Erkenntnisgewinn Wissen und Nichtwissen in eins. Das ist die vollendete Weisheit über die Weisheit, die NvK aus der σοφία-Spekulation des Ps.-Dionysius gewann. Sie geht in eins mit der platonischen ἄγνοια<sup>156</sup>, mit der augustinischen Ignoranz-Lehre<sup>157</sup> und mit der Suspension des Kontradiktionsprinzips bei Proklos<sup>158</sup> zugunsten der Koinzidenz des Gegensätzlichen im proklischen Einen<sup>159</sup>. Von den Späteren wären vor allem noch zu nennen Johannes Scottus Eriugena, Heinrich Bate von Mechelen, Meister Eckhart, Raymundus Lullus und Heymericus de Campo. Über deren Erbe an Cusanus ist aber hier nicht mehr zu handeln<sup>160</sup>.

<sup>155</sup> ALBERTUS MAGNUS, *Super Dionysium De divinis nominibus* (VII, 7) VII 31 (*Alberti Magni opera omnia...*, tom. XXXVII/1, ed. P. SIMON [Münster 1972] S. 360, Z. 13-18); s. dazu die Marginalnote des Nikolaus in Cod. Cus. 96, Fol. 193<sup>vb</sup>: nota differenciam inter racionem, mentem, fidem, et sapienciam (CT III, 110).

<sup>156</sup> Vgl. PLATO, *Apol.* 29 b 1f.; *Charmides* 166 e 7f.; *Lysis* 218 a; *Leg.* V 732 a 4-6; X 886 b 7f.

<sup>157</sup> Vgl. AUGUSTINUS, *Confessiones* XI, IV, 6 (CCSL XXVII, S. 197, Z. 11f.); *Epist.* CXXX, XV, 28 (CSEL XLIV, S. 72, Z. 13f.): Est ergo in nobis quaedam, ut ita dicam *docta ignorantia* sed docta spiritu dei.

<sup>158</sup> PROCLUS, *In Parm.* VII (ed. lat. C. STEEL, S. 519, Z. 15ff.); Cod. Cus. 186, Fol. 149<sup>v</sup>, dazu die Marginalnote des Nikolaus: contradictio in indicibili simul falsa. in solis dicibilibus diuidit verum et falsum (CT III. 2. 2., marg. 620, S. 153).

<sup>159</sup> PROCLUS, *Theologia Platonis* IV, 35 (SAFFREY - WESTERINK - IV 36, S. 105, Z. 17-19); s. dazu die Marginalnote des Nikolaus in Cod. Cus. 185 (von 1462), Fol. 155<sup>r</sup>: de coincidentia contrariorum in vno (CT III. 2. 1., marg. 302, S. 97).

<sup>160</sup> Einen knappen Überblick bietet Adnotatio 2 zu *De beryllo*, h<sup>2</sup>XI/1, S. 96-100.

Die Weisheit der *sapida scientia* ist aber auch noch in einem anderen Sinn Vollendung. Sie führte nicht nur zur Kenntnis der Ordnungsstrukturen des Universums, aus der sich die neue Wissenschaft des Lobes ergibt. Sie führte im Anschluß an Ps.-Dionysius<sup>161</sup> auch zur Erkenntnis des Schönen. Schönheit und Weisheit sind nur zwei Bezeichnungen ein und desselben Prinzips<sup>162</sup>. In der harmonischen Ordnung des Universums zeigt sich das Prinzip der Ordnung, nämlich Gott, als „die Ordnung, die die absolute Schönheit ist“<sup>163</sup>. Die welthaft erscheinende Schönheit des Universums und aller seiner Teile läßt das Prinzip der Schönheit indirekt erkennen, die Schönheit selbst. Sie ist das transzendente Seinsprinzip alles Schönen in der Welt als Manifestationsweisen einer absoluten Schönheit, die so ebenfalls gewußt, aber nicht unvermittelt gewußt wird. Aus dem Seinsschönen gewinnt der Weise Kenntnis über das ontisch Schöne. Er gewinnt so eine Ästhetik des Seins, aus der der Weise eine Universalästhetik entwickelt. Aus ihr gewinnt er seine Kriterien und ästhetische Urteilsfähigkeit (*iudicium pulchri*)<sup>164</sup>. Ästhetische Urteilkriterien sind die Ordnung der Proportionen und die Harmonie oder Konsonanz im Einzelnen, der Einzelnen im Verhältnis zueinander und zum Ganzen und schließlich im Ganzen<sup>165</sup>.

Die Weisheit des wahren Philosophen führte Nikolaus schließlich zur Vollendung der Forschungsmethode, deren es zur Weisheitsspekulation bedarf. Nikolaus hat sie am Ende seines Lebens in *De apice theoriae* formuliert<sup>166</sup>. Die Methode, deren sich der Weise bedient, ist die resolutive Methode, mit der alle unterschiedlichen und teils widersprüchlichen Aussagen der Philosophen und Theologen zur Übereinstimmung gebracht werden (*transire in concordantiam*)<sup>167</sup>. Theologen und Philosophen haben ihre Erkenntnispositionen stets aus der Verabsolutierung ihrer Positionen aufgebaut. Differenz und Widersprüchlichkeit ihrer Aussagen können aber resolutiv aufgelöst und konkordiert werden, wenn die unterschiedlichen Aussagen über ein und dasselbe Prinzip - und nur das ist der Geltungsbereich der resolutiven Methode - als verschiedenartige Redeweisen über dieses Prinzip angesehen werden. In ihnen ist dann das eine

<sup>161</sup> *De div. nom.* IV, 7-9 (DIONYSIACA I, S. 178-193).

<sup>162</sup> *De ven. sap.* 35: h XII, N. 105, Z. 20f.

<sup>163</sup> EBD. 30: N. 90, Z. 5-12.

<sup>164</sup> *Sermo CCXLIII* (240) (*Tota pulchra es, amica mea*, 8.9.1456): p II/1, 139<sup>v</sup>-141<sup>r</sup>.

<sup>165</sup> Vgl. dazu G. SANTINELLO, *Il pensiero di Nicolò Cusano nella sua prospettiva estetica* (Padova 1958).

<sup>166</sup> *De ap. theor.*: h XII, N. 14f.

<sup>167</sup> EBD. N. 15, Z. 19f.

Prinzip auf verschiedene Weise unterschiedlich, aber widerspruchsfrei kognitiv manifestiert.

Wir haben gesehen, daß NvK die für die Wissenschaft vom ersten und höchsten Prinzip geltende resolutive Methode auch bei der Bestimmung des Weisheitsbegriffs praktizierte, indem er die verschiedenen antiken, biblischen und patristischen Redeweisen über das Prinzip Weisheit und dessen Manifestationsformen im Universum und in allen seinen Teilen, vorzugsweise aber in der Weisheit des Menschen und des Weisen, aufgriff, prüfte und zu einer Weisheitsspekulation fügte, in der das Gegensätzliche aufgehoben und kompatibel wird. Seinen Weisheitsbegriff gewann er aus einer Phänomenologie der in der Welt aufspürbaren Weisheit in Vielfalt. Sie wird als Vielfalt der Manifestations- und Partizipationsformen des Weisheitsprinzips gedeutet, das kausales Ausgangs- und Endprinzip aller kosmisch-universalen und partikular-individualen Weisheiten ist. Der Weisheitskosmos des NvK umfängt transzendente Weisheit und die aus ihr emanierenden<sup>168</sup> und in sie revertierenden Weisheitsformen. In ihnen ist das absolute Weisheitsprinzip in weltgeschichtlichem Heilsprozeß partizipativ anwesend. Aus dieser Position heraus wäre dann eine cusanische Phänomenologie der Weisheit zu entwickeln.

## DISKUSSION

(Gesprächsleitung: Professor Wilhelm Dupré)

DUPRÉ: Vielen herzlichen Dank für diesen Vortrag, der in sich ja ein Laudabile ist und damit in der konkreten Ausführung etwas von dem sagt, worum es jedem geht, der das Wort zugleich mit der Tat verbindet. Wir haben jetzt noch eine Viertelstunde Zeit zur Diskussion. Vielleicht hören wir da noch mehr über den Gedanken der universalen Ästhetik. Die Frage nach der *scientia laudis* ist eine Frage, die für unsere Zeit besonders aktuell ist; z.B. wenn ich daran denke, wie wir den Erfolg der Wissenschaft mit einem rauchenden Schornstein verbinden können. Die Dinge gehören ja zusammen, wenn wir darüber nachdenken, ob wir von einem Lob sprechen können. Dann zeigt sich schon, in welche Probleme wir hineinkommen, wenn wir den Gedanken der *scientia laudis* in der Tat aufgreifen. Aber ich möchte nun das Wort an Sie geben.

<sup>168</sup> Vgl. die Marginalnote des Nikolaus zu ALBERTUS MAGNUS, *Super Dion. De div. nom.* VII, 8 (a.a.O. S. 342f., zu Ps.-DIONYSIUS, *De div. nom.* VII, 1, DIONYSIACA I, S. 386-388) in Cod. Cus. 96, Fol. 187<sup>vb</sup>: nota de emanacione a sapiencia diuina (CT III, marg. 532, S. 110).

SCHULZE: Gehe ich recht in der Annahme, wenn Sie also die Philosophie des Lobes als die Vollendung der cusanischen Weisheitslehre herausgestellt haben, daß diese *scientia* zugleich ein wissendes Tun einschließt? Wenn ich mich im Lobe befinde, dann bin ich ja schließlich ein Tuender. Ich selbst bin Musiker und habe auch über die musikalischen und harmonikalen Zusammenhänge, die hier bei Cusanus vorliegen, publiziert<sup>1</sup>. Cusanus sieht - so wie ich das gesehen habe - die eigentliche Aufgabe der Musik darin, am Lobpreis des Schöpfer-Gottes im höchsten Maße teilzuhaben. Mir fällt im Zusammenhang mit Ihrem Referat ein sehr schönes Gleichnis ein, das Cusanus gebracht hat. Er vergleicht diesen pythagoreisch-platonischen oder neupythagoreisch-neuplatonischen demiurgischen Gott mit einem Löffelschnitzer, der einen Löffel schnitzt und dann auch noch die Spiegelform in diesen Löffel hineinlegt. Das Universum ist so ein Spiegellöffel, aber auch der Mensch als ein Teil des Universums ist wie ein Spiegellöffel. Und wenn wir loben, so glaube ich, dann ist es ein bißchen auch ein Polieren unseres eigenen Spiegels, damit die göttliche Herrlichkeit um so vollkommener in uns zu einem Widerstrahl gelange. Meine Frage: Sind diese Gedanken innerhalb Ihres Vortragshorizonts richtig?

SENGER: Ich denke schon. Das Wissen oder die Wissenschaft des Lobes führt zu einem Tun, zu einem Erkenntnishandeln. Das ist z.B. Lob des Schöpfer-Gottes. Sie führt zur Regulierung des praktischen Handelns nach ethischen Leitbildern. Sie führt im Handeln nach ethischen Leitbildern zu einer anderen Art von Lob. Erkenntnis, Handeln und auch sicherlich Musizieren sind alles Momente in diesem polyphonen Lob, das von Nikolaus sehr deutlich in *De venatione sapientiae* gesungen wurde. Das *psallere*, das *hymnificare* wird ja so deutlich von ihm hervorgehoben. Ich glaube aber, daß man dieses nicht nur in musikalischer Weise aufgreifen darf, sondern das Psalmodieren und Hymnisch-Singen ist die Erkenntnis, ist das Handeln, das unter der Anerkennung von den göttlichen Geboten den Schöpfer lobt, der den Menschen zu seinem eigenen Lobpreis geschaffen hat. Das ist der Unterschied zwischen dem Menschen und dem anderen Teil der Schöpfung, den ich vielleicht nicht ganz glücklich als inaktiven Lobpreis bezeichnet habe. Das ist der Unterschied: daß der Mensch ein erkennender und aktiver Lobpreis sein und werden muß. Das, glaube ich, sind Züge des Weisen, die Nikolaus in *De venatione sapientiae* so ziemlich am Ende seines Lebens dem Weisen zuschreibt. Ob es das letzte Wort ist, darüber sollte man nicht streiten. Der *Gipfel der Theo-*

<sup>1</sup> W. SCHULZE, *Nikolaus von Kues und die Musik*. Text zum Schallplattenalbum „Musik aus der Zeit des Nikolaus von Kues“, Co-Produktion Cusanus-Gesellschaft/ORF/TELDEC Telefunken-Decca (Bernkastel-Kues 1978); *Harmonik und Theologie bei Nikolaus Cusanus* (Beiträge zur harmonikalen Grundlagenforschung Bd. 13, Wien 1983).

rie kommt noch später, er akzentuiert anderes. Und meine Vorstellung ist, daß, wenn Nikolaus länger gelebt hätte, auch wieder andere Akzentuierungen gekommen wären. Das liegt in der inneren Bewegung seines ganzen Denkens.

KANDLER: Zwei kurze Fragen: Die erste zu 2, 3 und 4 der Inhaltsangabe Ihres Vortrages. Die Weisheit, sagten Sie, leuchtet auf in der Schöpfung. Ist das nicht zutiefst ein neuplatonischer Gedanke? Meine zweite Frage: Ich hätte noch gerne etwas gewußt zur christologischen Herkunft der Weisheit.

SENGER: Ich würde Ihnen darin zustimmen, daß man im platonischen oder neuplatonischen Denken diese gleichen Momente finden kann, aber daß sie auch aus der *Schrift* belegbar sind. Ich habe die Schriftstellen nicht jeweils angeführt, ich habe sie übersprungen, um mehr Zeit zu gewinnen. Das ist sicherlich auch klar. Bei Ihrem zweiten Punkt habe ich den Bezugspunkt nicht gefunden. Darf ich Sie nochmals bitten, ihn zu wiederholen.

KANDLER: Warum wird die Sophia gleichgesetzt mit Christus, der zweiten Person der Trinität?

SENGER: Ich weiß es nicht, ich muß die Antwort offen lassen. Ich weiß nur, daß Augustin und Nikolaus gerade die Identifizierung der Weisheit mit der *sapientia incarnata* vornehmen.

WOLF: Ich stamme aus dem slawischen Gebiet. Ich bin als Dogmatiker Dr. Senger besonders dankbar, daß er im Rahmen des cusanischen Denkens das biblisch-patristische und das hellenistische Erbe in eine Synthese gebracht hat. Bis jetzt, man kann sagen bis vor zehn Jahren, war es besonders modisch, diese zwei Bereiche in Opposition zu bringen. Dies ist im Rahmen des cusanischen Denkens eine wahre Synthese, eine authentische Synthese. Außerdem möchte ich darauf aufmerksam machen, daß es, wie bei Cusanus, auch in unserem slawischen Bereich eine umfassende Weisheits-Literatur gibt, z.B. bei Wladimir Solowjew, einem russischen Schriftsteller, zu Beginn unseres Jahrhunderts gestorben, der in seinem Werk *Rußland und die Männer der Kirche* wie Cusanus über die Sophia, die Manifestation Gottes, geschrieben hat; vielleicht sogar schon über eine hypostatische Sophia.

HEROLD: Herr Senger, Sie haben sehr schön gezeigt, wie der Gedanke der Weisheit durch die Tradition immer weitergetragen wird und wie er bei Cusanus in besonderer Weise zum Gipfel seiner Philosophie wird. Sie haben gegen Ende von einer „universalen Ästhetik des Seins“ gesprochen. Da möchte ich nochmal fragen, ob das Stichwort „Ästhetik“ eine besondere Pointe ist. Es ist ja ein sehr schöner Gedanke, eine solche *scientia laudis*. Die Frage ist: Ist für Cusanus die Schönheit noch ohne weiteres aus der Welt ablesbar, oder ist die Weisheit etwas, das

als Interpretation von Welt erst gewonnen werden muß? Muß der Mensch der Welt die Schönheit erst zusprechen? Ich frage deshalb, weil unter neuzeitlichen Voraussetzungen es eigentlich immer schwerer wird, diese Anerkennung der Welt vorzunehmen. Die Welt wird ja fast als Einwand gegen die Weisheit Gottes verstanden. Das 17./18. Jh. quält sich mit der Theodizee-Frage. Von daher stellt sich die Frage: Wenn bei Cusanus in so strahlender Weise von der *scientia laudis* die Rede ist, ist das in gewissem Sinne schon eine Art Kompensation? Zeichnet sich schon ab, daß nicht mehr so ohne weiteres von der Ordnung des Kosmos die Ordnung des Ganzen ablesbar ist, und damit auch der Lobpreis des Menschen mühsamer gewonnen werden muß? Das vielleicht als Bitte, diese Ästhetik, die Sie zum Schluß angesprochen haben, noch etwas zu interpretieren.

SENGER: Die Ordnung braucht nicht erst zur Sprache gebracht zu werden und muß zugleich doch zur Sprache gebracht werden. Sie ist da und ist in ihrer Ordnungsstruktur selbst Dialogpreis, den sich der Schöpfer geschaffen hat. Zur Sprache gebracht werden muß dieser Lobpreis allerdings in dem Teil der Schöpfung, der der Mensch ist. Das ist seine Aufgabe. Das tut er, indem er Ordnungsstrukturen, Proportionen, Harmonieverhältnisse aufsucht, aufspürt, aufweist. Das tut er in den Wissenschaften beispielsweise mit Hilfe der Mathematik, mit Hilfe der Musik und ähnlichem, mit Strukturierung des politischen, des kirchlichen Lebens usw. Und indem er solche Ordnungsstrukturen kosmischer Art bestimmt, hineinsieht in die Welt, tut er das, was die Welt als solche auch schon getan hat: den Lobpreis Gottes verkünden, nur auf andere Weise. Die Welt ist schön. Das zu sehen, muß aber der Mensch erst leisten. Und das ist ganz einfach, so führt Nikolaus im Anschluß an Ps.-Dionysius aus. Schönheit und Weisheit sind nur zwei Bezeichnungen ein und desselben Prinzips. In der harmonischen Ordnung im Universum zeigt sich das Prinzip der Ordnung, nämlich Gott. Und die Welt hat erscheinende Schönheit im Universum, läßt indirekt die Schönheit selbst erkennen. Es geht immer um diesen Erkenntnisprozeß. Das ist ja auch das Dilemma, in das sich eigentlich alle Rede über Weisheit bei Nikolaus, und vielleicht bei vielen anderen auch, selbst bringt: Sie redet von Weisheit, ohne, da sie eine transzendente Vorgabe hat, wissen zu können, was Weisheit ist, und muß dennoch immer über sie reden und kann das nur aufgrund von Spuren. So ist dieser Prozeß ein Aufstieg - Nikolaus sagt an einer Stelle *via et ordine* -, ein Aufstieg von der spurenhafte Schönheit zum Prinzip der Schönheit, zur Schönheit an sich, ein Aufstieg von der Ordnung zur Ordnung an sich, ein Weg, der also zu dem führt, was eigentlich vorher gewußt ist, aber doch nicht gewußt ist, und in diesem Nichtwissen dann eben diese Demut, die ja der Laie auch entwickelt, vor-

führt und einen geordneten, einen methodisch geleiteten Weg zu der Erkenntnis der Schönheit in der Welt aufweist.

DUPRÉ: Wir haben noch zwei Wortmeldungen. Herr Meinhardt hat sich als nächster gemeldet, dann Herr Beierwaltes.

MEINHARDT: Mein Beitrag ist eine wirklich kurze Frage: Herr Senger, Sie haben in der Herkunftsgeschichte des Weisheitsbegriffes Platon und Aristoteles erwähnt und sind dann zu Augustinus gesprungen. Es wird ja einen Grund haben, warum Sie die Stoiker und die Epikureer ausgelassen haben. Die haben das Ideal des Weisen weitergedacht, aber mehr mit Bezug auf Praxis. Spielt das im Mittelalter keine Rolle mehr? Bei den Epikureern könnte ich es mir vorstellen, aber die Stoiker haben doch weitergewirkt. Also ganz simpel, warum haben Sie die nicht erwähnt?

SENGER: Ich habe Sie bei Nikolaus nicht gefunden.

MEINHARDT: Ja, und warum wird das so sein? Das würde mich einfach interessieren, ich bin einfach neugierig.

SENGER: Warum? Ich muß passen. Ich weiß es nicht. Ich übersehe jetzt im Augenblick nicht, ob er Schriften der Stoiker kannte. Ich vermute fast nicht<sup>2</sup>.

MEINHARDT: Ich glaube es auch nicht. Es fiel mir jetzt einfach auf. Man sagt immer Platon, Aristoteles usw. Wo sind die beiden anderen Schulen?

DUPRÉ: Gut, es ist auch schön, wenn es manchmal Fragen gibt, die nicht beantwortet werden können. Aber, Herr Beierwaltes wollte noch etwas sagen.

BEIERWALTES: Ganz kurz zu dem letzten noch. Ich glaube, was Cusanus an Platon interessiert hat, das war nicht die Bestimmung der Weisheit des Gottes oder der Götter, sondern die Struktur des Suchenden, des Fragenden im Sinne des Symposions, also des Philosophos. Die Götter sind weise, deshalb philosophieren sie nicht. Aber unsere Situation oder der Zwang für den Menschen ist *ἐν φιλοσοφίᾳ εἶναι*, in der Philosophie zu sein, und das heißt, sich für das Fragen zu öffnen und diese Bewegung aus dem latenten in ein offeneres, allerdings nicht endgültiges Wissen einmünden zu lassen. Darum würde ich von Platon her die Parallele zu dem *desiderium*, das Cusanus so weit entfaltet, gerne sehen. Zu dem, was Herr Herold zur *scientia laudis* gesagt hat, möchte ich kurz bemerken: Ich meine, in diesem Punkte ist Cusanus ganz traditionell. Nicht daß das, was er über *scientia laudis* sagt, in einem anderen Bereiche in der Tradition genauso zu finden wäre, aber er setzt nicht das Lob der

<sup>2</sup> Nachträglich wäre allerdings darauf hinzuweisen, daß NvK 1462 die Stoa-Darstellung des Diogenes Laërtius (Buch VII) in der Übersetzung des Ambrogio Traversari las und annotierte (Cod. London., BM, Harl 1347, Fol. 1<sup>v</sup>-205<sup>v</sup>; s. MFCG 3 [1963] 25ff.).

Schöpfung unter Umständen gegen eine Skepsis, die durch dieses Lob überwunden werden müßte, so daß man zwanghaft geradezu die Welt als schön deklarieren müßte. Sondern, wie Sie sagen, die Welt *ist* so, und sie muß zur Sprache gebracht werden, weil sie eben auch, wie Augustinus schon deutlich gemacht hat, sprachlicher Natur ist. Das *Verbum* manifestiert sich, und wir müssen dieses *Verbum* selber in seiner Schönheit, d. h. Geordnetheit, in seiner Zahlhaftigkeit usw. zur Sprache bringen. Und dann kommt eben diese zweite, auch bei Augustinus schon entfaltete Metapher: Wir loben nicht nur durch das Wort, sondern *wir sind* Sein Lob: *Laus ipsius estote*, heißt es in einem *Sermo*. Und das ist, glaube ich, durchaus das, was Cusanus gemeint hat. Und noch ein Drittes, zu dem neuplatonischen Aspekt. Der scheint mir eigentlich am ehesten durchzudringen: Augustinus hat nämlich unter *sapientia* eine Struktur des göttlichen Denkens selbst verstanden, welches die Ideen in sich hat, also Gott selbst als den Ort der Ideen, als Weisheit. Dies steht in einer Analogie zu Plotin, der in der Enneade V,8,4 den *Nus*, d. h. den absoluten zeitfreien Geist, als das Sich-selbst-Denken und als das Denken der Ideen, erstaunlicherweise für diese Zeit, als *Sophia* bezeichnet. Er ist die wahre *Sophia*. Plotin setzt sie offensichtlich der *Sophia* der Gnostiker entgegen. - Der Gedanke als solcher hat über Augustinus bei Cusanus - christlich intensiviert - fortgewirkt.

DUPRE: Vielen Dank.

## CUSANUS ALS WEGBEREITER DER NEUZEITLICHEN NATURWISSENSCHAFT?

Von Stefan Schneider, Losheim-Wahlen

Die Frageform der Themenstellung tut einen offenen Horizont auf, in dem wir in einem *ersten Schritt* uns darüber Rechenschaft geben wollen, ob überhaupt und wenn ja, in welcher Weise von einer Wirkung des Cusanus auf die Geschichte der sich entfaltenden Naturwissenschaften gesprochen werden kann.

Wenn diese Frage positiv entschieden werden kann und ideengeschichtlich sich Verbindungslinien aufzeigen lassen, wollen wir in einem *zweiten Schritt* nach den Begründungszusammenhängen der von Cusanus ausgehenden Impulse in seinem eigenen Denken fragen. Wenn gezeigt werden kann, daß die Grundpostulate der naturwissenschaftlichen Perspektiven der kosmologischen Grundkonzeption der Weltgestalt des Cusanus aus metaphysisch-spekulativen Prämissen hervorgehen, dann müssen diese originären Ansätze seines Denkens, von denen aus der Durchbruch in der Wandlung des Weltbildes erfolgt, in den Blick gerückt werden.

In einem *dritten Schritt* fragen wir nach den speziellen Anstößen des Cusanus für die naturwissenschaftliche Forschung, wie sie sich teilweise auch aus seinen erkenntnistheoretischen Implikationen ergeben: Ruf nach dem Experiment, quantifizierende Betrachtungsweise, Schlüsselrolle der Mathematik, Exaktheit und Mutmaßungscharakter naturwissenschaftlicher Erkenntnis usw.

In einem *vierten Schritt* wollen wir uns vergegenwärtigen, daß wissenschaftstheoretische Verfahrensfragen erkenntnistheoretische Reflexion voraussetzen. Für Cusanus ist nicht nur das Objekt des Wissens gefragt, das Wissen selber wird für ihn zur Frage. Die Bewegung fortschreitender transzendentaler Reflexion, über die Gegenstände hinaus vorrangig deren Erkenntnisbedingungen und Erkenntnisart ins Visier zu nehmen, ist für die Entstehung der exakten Wissenschaften im neuzeitlichen Denken konstitutiv.

Kann Cusanus hier unter die Wegbereiter gezählt werden? Hat er über die Voraussetzungen nachgedacht, die der Möglichkeit von Wissenschaft und ihrer Differenzierung zugrunde liegen? Damit ist auch die Paradigmenfrage gestreift, die in der wissenschaftstheoretischen Diskussion der letzten Jahre von Bedeutung ist.

In einem *fünften Schritt* wollen wir uns der Frage nach dem eventuellen Gegenwartsbezug des Cusanus zu den Naturwissenschaften aktuell und in absehbarer Zukunft stellen. Welche Horizontverknüpfungen ergeben sich aus heutigen naturwissenschaftlichen Perspektiven mit systemimmanenten Ansätzen cusanischen Denkens? Vermögen cusanische Denkformen gegenwärtige Probleme zu erhellen?

Antworten, wie die Naturwissenschaften sie geben, können nie als letzte Antworten gelten. Die *scientia experimentalis*<sup>1</sup>, wie Cusanus sagen würde, spricht nie das letzte Wort. Darum wollen wir unsere Erörterungen abschließend einmünden lassen in die Frage nach dem gegenseitigen Verhältnisbezug von Wissenschaft und Weisheit, um die Gesamtthematik, unter der das Symposium steht, zu berühren.

Die wirkungsgeschichtlichen Impulse, die von Cusanus auf die exakten Wissenschaften ausgegangen sind, hat neuerdings Fritz Nagel in der eingehenden Studie *Nicolaus Cusanus und die Entstehung der exakten Wissenschaften*<sup>2</sup> behandelt.

## I. Kann man von einer Wirkung des Cusanus in der Geschichte der sich entfaltenden neuzeitlichen Naturwissenschaft reden?

Fritz Nagel fragt in der Einleitung seiner in der Buchreihe der Cusanusgesellschaft veröffentlichten, oben zitierten Dissertation<sup>3</sup>: „Ist Cusanus ein Mitbegründer der modernen Wissenschaft?“ Er erinnert daran, daß Karl Jaspers<sup>4</sup> in seinem 1964 erschienenen Buch *Nikolaus Cusanus* das Urteil gefällt habe: Cusanus gehöre nicht zu den unmittelbaren Mitbegründern der modernen Wissenschaft. Er habe keine empirische Untersuchung methodisch durchgeführt, keine einzige wirkliche Entdeckung gemacht und habe insofern keinen Ort in der Geschichte irgendeiner Wissenschaft. Dem Verdikt von Karl Jaspers, meint Fritz Nagel, stehe allerdings die Tatsache entgegen, daß die Wiederentdeckung der Philosophie des Nikolaus Cusanus zu Beginn des 19. Jh.s im Zeichen der sich konstituierenden Geschichte der Naturwissenschaften erfolgt sei. Gerade die mathematischen und astronomischen Gedanken des Cusanus seien es

<sup>1</sup> *De stat. exper.*: h<sup>2</sup>V, S. 231, Z. 16.

<sup>2</sup> BCG IX (Münster 1984).

<sup>3</sup> EBD. 1.

<sup>4</sup> (München 1964) 138.

gewesen, welche als erste die Aufmerksamkeit auf sich gezogen und den Blick erst eigentlich auf seine Philosophie gelenkt hätten<sup>5</sup>.

Wenn bestritten wird, daß er zu den unmittelbaren Mitbegründern der modernen Naturwissenschaft gehört habe, darf man fragen, ob er zumindest nicht zu den mittelbaren zu rechnen ist, ob nicht von den Ansätzen seines philosophischen Denkens aus sich ein geistiger Raum auftut und implizit wissenschaftstheoretische Ansätze gegeben sind, die Horizonte eröffneten und Bahnen methodisch ebneten, auf denen die Naturwissenschaften sich entfalten konnten.

Maurice de Gandillac erinnert uns daran: „Man kann auf die Geschichte der Ideen wirken, ohne selber eine nennenswerte Entdeckung gemacht zu haben“<sup>6</sup>.

Heinrich Rombach erklärte im Jahre 1966 sogar: „Es ist kaum möglich, die Wichtigkeit des Cusaners für die Entwicklung der neuzeitlichen Wissenschaft zu überschätzen. Er stiftet die Grundlage, die durch keinen Denker der Neuzeit je überholt worden wäre, ja vielleicht auch nicht einmal eingeholt werden konnte. Der Horizont seines Denkens schließt nicht nur die Gedankenkreise des Descartes in sich, enthält nicht nur die wichtigsten Anstöße für die Metaphysik des Spinoza und Leibniz, sondern ist auch vorbildlich und fundamental für die kantische Wendung der Philosophie und damit auch für den deutschen Idealismus. Cusanus hat die Dimension des *speculari* eröffnet. Seine Spekulation wirkt bis in das Denken der Gegenwart hinein, auch dort, wo man sich seines Namens nicht erinnert.“ „Es wäre nicht falsch, würde man Cusanus den Aristoteles des neuzeitlichen Denkens nennen“<sup>7</sup>.

Ernst Hoffmann urteilt: „In der Geschichte der Philosophie [setzt sich] mit dem Auftreten des NvK eine Revolution der allgemeinen wissenschaftlichen Denkform... in Marsch... Derselbe Mann, der als einer

<sup>5</sup> M. CANTOR, *Vorlesungen über die Geschichte der Mathematik* (Heidelberg 1906f.). Dem Urteil von Karl Jaspers stünden entgegen die Urteile eines Alexander von Humboldt, der Mathematikhistoriker von Kästner bis Cantor ebenso wie die Urteile der Historiographen der Geistesgeschichte von Rudolf Eucken bis Ernst Cassirer. Vgl. E. CASSIRER, *Das Erkenntnisproblem in der Philosophie und Wissenschaft der neueren Zeit*, 3 Bde. (Berlin 1906-1920); DERS., *Individuum und Kosmos in der Philosophie der Renaissance* (Darmstadt 1963) 1.

<sup>6</sup> M. DE GANDILLAC, *La philosophie de Nicolas de Cues* (Paris 1941) 77: „On peut agir sur l'histoire des idées, sans avoir fait soi-même aucune découverte essentielle.“

<sup>7</sup> H. ROMBACH, *Substanz, System, Struktur* (Freiburg-München 1981) I, 150 und Anm. 4. Vgl. auch H. RITTER, *Geschichte der Philosophie* (Hamburg 1850) IX, 141: „Gleich im ersten Jahr des 15. Jahrhunderts wurde ein Kind geboren, dessen Leben und Wirken, wie es in Wendepunkten der Geschichte zu geschehen pflegt, als eine Vorbedeutung alles dessen angesehen werden kann, was die folgenden Jahrhunderte bringen sollten.“

der ersten Deutschen neben dem Lateinischen das Griechische und Hebräische erlernte..., legte auch erste Fundamente, auf denen später die Integralrechnung aufgebaut werden konnte; derselbe, welcher dem Gottesgedanken der Mystik jene radikale Wendung gab, daß er einer Erkenntnislehre nicht mehr im Wege stand, sondern sie begründen half, konstruierte auch das erste Hygrometer aus trockener Wolle<sup>8</sup>... Man kann auch für die Kosmologie seine Tat in einem Satze zusammenfassen: er rückte aus originellen Gründen die Erde aus ihrer früher angenommenen Ruhelage im Mittelpunkt der Welt und erkannte das Weltganze als eine grenzenlose, homogene Einheit<sup>9</sup>.

Damit ist das Stichwort gefallen, das uns zum zweiten Schritt überleitet: das Weltganze als grenzenlose homogene Einheit. Wir fragen nach den Grundpostulaten der naturwissenschaftlichen Perspektiven der kosmologischen Grundkonzeption der Weltgestalt des Cusanus.

Nach dem in den anderen Referaten des Symposions bereits über Gott als dem Urgrund von allem Gesagten wollen wir uns hier auf das Neue in der Konzeption des Universums beschränken, auf das ich kurz eingehen muß.

## II. Durchbruch vom Denken her

### 1. Das Universum des Nikolaus von Kues

Das Universum, das aus Gott, der *complicatio omnium complicationum* und dem *maximum absolutum* hervorgeht, ist das Eine in der Vielheit<sup>10</sup>.

<sup>8</sup> Er findet einen Weg zur Bestimmung der Luftfeuchtigkeit. Dazu dient ihm die Gewichtszu- und -abnahme eines Wollknäuels.

<sup>9</sup> E. HOFFMANN, *Das Universum des NvK*: CSt I (Heidelberg 1930) 3f. - „Sein Denken umspannt noch, gemäß dem mittelalterlichen Ideal der Totalität, die Gesamtheit des geistigen und des physischen Kosmos und macht vor keiner Besonderung halt. Er ist spekulativer Theologe wie er spekulativer Mathematiker ist; er ist ebenso auf die Probleme der Statik und der allgemeinen Bewegungslehre, wie auf die Probleme der Astrologie und Kosmologie, auf die Probleme der Kirchengeschichte, wie auf die der politischen Geschichte, der Rechtsgeschichte, der allgemeinen Geistesgeschichte gerichtet“ (E. CASSIRER, *Individuum und Kosmos*, a.a.O. [Anm. 5] 7f.).

<sup>10</sup> *Sed contracta unitas, quae est unum universum, licet sit unum maximum, cum sit contractum, non est a pluralitate absolutum, licet non sit nisi unum maximum contractum* (*De docta ign.* II, 4: h I, S. 73, Z. 27-29).

Gott allein ist über allem Sein. Das Universum ist der Inbegriff<sup>11</sup> des geschaffenen Seins, des wahrnehmbaren und des denkbaren, des sinnlichen und des unsinnlichen Seins.

Dieser universale Inbegriff kann unter drei Gesichtspunkten gedacht werden:

1. als das von Gott Verschiedene;
2. als das in sich Totale;
3. als das durch einen Zweckbegriff mit Sinn Erfüllte im Hinblick auf die Christologie<sup>12</sup>.

Obleich das Universum nicht das *maximum absolutum* ist, so hat es doch sein ganzes Sein vom Absoluten her, das es verursacht. Wenn ich es erkennen will, muß ich versuchen, es von seiner Ursache<sup>13</sup> her zu verstehen.

Aus einer unendlichen Ursache hervorgehend ist die geschaffene Welt Abbild der Unendlichkeit Gottes in einer sogenannten verschränkten Unendlichkeit<sup>14</sup>.

Die Welt ist für Cusanus unbegrenzt, jedoch nicht schrankenlos. Die Welt ist Raum für alles und ist selbst nicht wieder Raum. Sie ist der Horizont für alles Endliche und ist nicht selber ein Endliches im Horizont. Darum ist sie weder unendlich noch endlich, hat keine Grenzen und keinen Mittelpunkt, kein physisch bestimmtes Zentrum. Hätte die Welt einen Mittelpunkt, so hätte sie auch einen Umfang; dann aber hätte sie in sich selbst ihren Anfang und ihr Ende. Und damit wäre sie abgegrenzt gegen etwas Anderes als sie, das doch zugleich mit ihr vergleichbar wäre und neben sie gehalten werden könnte. So also müßte es außerhalb

<sup>11</sup> *Universalis unitas essendi ab illa, quae maximum dicitur absoluto et hinc contracte existens uti universum; cuius quidem unitas in pluralitate contracta est, sine qua esse nequit. Quod quidem maximum, etsi in sua universali unitate omnia complectatur, ut omnia, quae sunt ab absoluto, sint in eo et ipsum in omnibus, non habet tamen extra pluralitatem in qua est, subsistentiam, cum sine contractione, a qua absolvi nequit, non existat (De docta ign. I, 2: h I, S. 7, Z. 17-24).*

<sup>12</sup> *Vgl. De docta ign. III, 1: h I, S. 120, Z. 29: Unum continuum perfectum universum; II, 5: h I, S. 76, Z. 9: praecessit omnia; II, 4: h I, S. 74, Z. 18: Universi identitas; II, 7: h I, S. 81, Z. 19f.: trinitas.*

<sup>13</sup> *Cum autem causatum sit penitus a causa et a se nihil et originem atque rationem, qua est id quod est, quanto propinquius et similis potest, concomitetur: patet difficile contractionis naturam attingi exemplari absoluto incognito (De docta ign. II, 1: h I, S. 59, Z. 6-9).*

<sup>14</sup> *Universum vero cum omnia complectatur, quae Deus non sunt, non potest esse negative infinitum, licet sit sine termino et ita privative infinitum; et hac consideratione nec finitum nec infinitum est (De docta ign. II, 1: h I, S. 64, Z. 15-18).*

der Welt etwas Anderes und Orte geben für anderes<sup>15</sup>. Dies jedoch verbietet sich *per definitionem*. Die bloße Erwägung läuft bereits dem Begriff dessen zuwider, was mit Welt gemeint ist. Wie darum die Welt keine feste, umrissene geometrische Gestalt hat, sich vielmehr räumlich ins Unbestimmte erstreckt, so hat sie auch kein örtlich bestimmtes Zentrum. Die Weltmaschine, so des Cusanus eigene Worte, kann kein festes und unbewegtes Zentrum<sup>16</sup> besitzen. Dies wäre etwas Absolutes in der Welt des Relativen<sup>17</sup>.

Da es *realiter* kein Zentrum in der Erscheinungswelt geben kann, existiert es *idealiter* nur in Gott, der verborgenen metaphysischen Mitte und Peripherie der sinnenfällig erfahrbaren Welt.

Damit ist die Frage nach dem Mittelpunkt von der Metaphysik beantwortet. Das Zentrum ist metaphysisch und nicht mehr kosmologisch akzentuiert<sup>18</sup>. Im Hintergrund steht des Cusanus philosophisch-theologische Gottes- und Weltlehre: Der Allmittelpunkt enthält in der *complicatio* die Welt in sich, die dann *explikativ* heraustritt und zur sichtbar materiellen Welt wird. Darum ist die Bewegung die Grundbestimmung der Natur, denn sie ist die Entfaltung ursprünglicher Einheit, die *explicatio quietis*<sup>19</sup>.

<sup>15</sup> Vgl. *De docta ign.* II, 11: h I, S. 100, Z. 6-10: Centrum igitur mundi coincidit cum circumferentia. Non habet igitur mundus circumferentiam. Nam si centrum haberet, haberet et circumferentiam, et sic intra se haberet suum initium et finem, et esset ad aliquid aliud ipse mundus terminatus, et extra mundum esset aliud et locus; quae omnia veritate carent. EBD. Z. 13f.: Et cum non sit mundus infinitus, tamen non potest concipi finitus, cum terminis careat, intra quos claudatur.

<sup>16</sup> EBD. II, 11: h I, S. 99, Z. 21-S. 100, Z. 3: Propter quod *machinam mundanam* habere aut istam terram sensibilem aut aërem vel ignem vel aliud quodcumque pro centro fixo et immobili variis motibus orbium consideratis est impossibile. EBD. S. 100, Z. 20-22: Non est igitur centrum terra neque octavae aut alterius sphaerae, neque apparentia super horizontem sex signorum terram concludit in centro esse octavae sphaerae.

<sup>17</sup> „Man kann auch für die Kosmologie seine Tat in einem Satze zusammenfassen: er rückte aus originellen Gründen die Erde aus ihrer früher angenommenen Ruhelage im Mittelpunkt der Welt und erkannte das Weltganze als eine grenzenlose, homogene Einheit“ (E. HOFFMANN, a.a.O. [Anm. 9] 4).

<sup>18</sup> Gott selbst ist im metaphysischen, nicht im räumlichen Sinne sozusagen das Zentrum, der geheime, überall gegenwärtige Mittelpunkt der dynamischen Welt. Die Mitte ist jetzt nicht mehr bloßer Bezugspunkt einer Ordnungsskala, sondern der substantielle Quellpunkt der ontologischen Standhaltigkeit und Dignität des Ganzen. Vgl. H. BLUMENBERG, *Die Legitimität der Neuzeit* (Frankfurt 1966) 590; P. ROTTA, *Niccolò Cusano* (Milano 1942) 286.

<sup>19</sup> *De docta ign.* II, 3: h I, S. 69, Z. 23.

Alles Kreatürliche ist von Grund auf veränderlich und darum in permanenter Bewegung. In der kosmologischen Meditation der 2. Notiz, die Cusanus auf die Rückseite des Titelblattes seines 1444 in Nürnberg erstandenen Exemplars des *Almagest*<sup>20</sup> von Ptolemäus skizzierte<sup>21</sup>, ist die kosmologische Grundkonzeption ausgesprochen: Es gibt keine festen Himmelspole, die Erde bewegt sich wie alle Sterne in unpräzisen Kreisen fort<sup>22</sup>.

Als Vorläufer des Kopernikus<sup>23</sup> im Hinblick auf den Heliozentrismus darf man Cusanus nicht reklamieren. Bei ihm kreist nach wie vor die Sonne um die Erde. Die Heliozentrik unseres Planetensystems ist von ihm nicht erkannt<sup>24</sup>.

<sup>20</sup> Der Weltentwurf des *Almagest* (vgl. H. ROMBACH, *Substanz, System, Struktur* [München 1966] I, 241f.) stellt ein sehr kompliziertes System von Rotationsbewegungen der Erde einerseits und des Sternengefüges andererseits dar. Während der Sternenhimmel zweimal am Tage von Ost nach West rotiert, wälzt sich die Erde in 24 Stunden einmal, ebenfalls von Ost nach West und außerdem um eine senkrecht stehende Achse um. Dabei führt die Erde eine Doppelbewegung um die Polachse und um eine in der Äquatorebene liegend gedachte Nebenachse aus. Die Sonne geht beinahe zweimal in 24 Stunden um die Erde, was die Verzögerung ihres scheinbaren Laufes durch den Tierkreis erklärt, und nimmt teil an einer Bewegung auf einem Kreise, der um 23° von den Nachtgleichen absteht.

<sup>21</sup> Cod. Cus. 211, zitiert nach R. HAUBST, *Nikolaus von Kues und die moderne Wissenschaft*: KSCG (Trier 1963) 12. Zur näheren Ausdeutung der Kueser Handschrift vgl. F. NAGEL, *Nicolaus Cusanus in der Sicht Alexander von Humboldts*, in: MFCG 17 (1986) 253.

<sup>22</sup> In der Kueser Notiz (Cod. Cus. 211) unternimmt Cusanus den Versuch, die bis dahin bekannten astronomischen Daten mit seiner Leitidee von der Bewegtheit aller Himmelskörper in Einklang zu bringen. Cod. Cus. 211: 1. Notiz: Consideravi quod non est possibile quod aliquis motus sit praecise circularis; unde nulla stella describit circulum praecisum ab ortu ad ortum. Necesse est igitur nullum punctum fixum in octava sphaera esse polum; sed variabitur continue, ita quod semper alius et alius punctus instabiliter erit in loco poli. 2. Notiz: Consideravi quod terra ista non potest esse fixa sed movetur ut aliae stellae. Quare super polis mundi revolvitur, ut ait Pythagoras, quasi semel in die et nocte, sed octava sphaera bis, et sol parum minus quam bis in die et nocte.

Vgl. *De docta ign.* II, 11: h I, S. 100, Z. 15f.: Terra igitur, quae centrum esse nequit, motu omni carere non potest. EBD. S. 102, Z. 9: Ex hiis quidem manifestum est terram moveri.

<sup>23</sup> „Cusanus kann nicht, wie seit Giordano Bruno und Kepler immer wieder angedeutet worden ist, als Vorläufer des Kopernikus angesehen werden, auch wenn ihn Kopernikus gelesen hat“ (H. BLUMENBERG, *Die Legitimität der Neuzeit* [Frankfurt 1966] 582).

<sup>24</sup> K. GOLDAMMER, *NuK und die Überwindung des geozentrischen Weltbildes*, in: F. Krafft, *Alte Probleme, neue Ansätze* (Wiesbaden 1965); D. MAHNKE, *Unendliche Sphäre und Allmittelpunkt* (Halle 1937). - Nach wie vor steht bei Cusanus die Erde in medio mundi sub equinocciali. F. Nagel macht darauf aufmerksam, daß bereits Alexander von Humboldt auf *De venatione sapientiae* hingewiesen habe: *De ven. sap.* 28: h XII, N. 83,

Wenn man sich indessen vergegenwärtigt, daß bei Kopernikus prinzipiell und strukturell ein Zentrismus an die Stelle des anderen tritt, indem statt der Erde die Sonne zum ruhenden und unbewegten Zentrum der Welt<sup>25</sup> proklamiert wird, darf man fragen, ob weltbildstrukturell Cusanus auf Grund der von ihm selbst als unerhört empfundenen Erkenntnis<sup>26</sup> der Relativität der gesamten Himmelskinematik, welche keinerlei feste Punkte (Fixsterne) mehr zuläßt, nicht schon erstaunlich weit über Kopernikus, ja im Prinzip auch schon über Kepler und Newton hinausgeht?

„Nikolaus von Kues“, sagt Carl Friedrich von Weizsäcker, „hat im fünfzehnten Jahrhundert eigentlich nur deshalb die kopernikanische Lehre nicht erfunden, weil er bereits auf dem Standpunkt der Relativität der Bewegung stand, den Kopernikus noch nicht erreicht hat“<sup>27</sup>.

Weil in einem verschränkten Universum aus der Natur der Sache keine festen Punkte und Pole existieren und diese als Bezugsgrößen die Voraussetzung für genaues Messen sind, ist es nach Cusanus zwangsläufig, daß von den Astronomen des geozentrischen Weltbildes berechnete Himmelsbewegungen mit den Beobachtungen nicht übereinstimmen, ja sogar nicht übereinstimmen können. „Und da wir eine Bewegung nicht anders“, sagt Cusanus, „als in bezug auf ein Festes feststellen können und dies beim Messen der Bewegung voraussetzen, erfahren wir, daß wir, die wir uns in Konjekturen bewegen, uns in allem irren, und wir wundern uns, wenn wir feststellen müssen, daß die Sterne mit ihren Positionen nicht mit denen übereinstimmen, die sie gemäß den Regeln der Alten haben müßten“<sup>28</sup>.

Z. 7-9: Posuit terram in medio, quam gravem esse et ad centrum mundi moveri determinavit, ut sic semper in medio subsisteret et neque sursum neque lateraliter declinaret. „Die revolutionäre Tat des Cusanus in der Astronomie besteht also nicht in einer Vorwegnahme des Heliozentrismus des Kopernikus. Sie liegt auf einer völlig anderen und höheren Ebene“ (F. NAGEL, *Nikolaus Cusanus zwischen Ptolemäus und Kepler*, in: MFCG 17 [1986] 242).

<sup>25</sup> Statt der Erde dient nun die Sonne allen Bewegungen der Gestirne als fest bestimmter Angelpunkt.

<sup>26</sup> *De docta ign.* II, 11: h I, S. 99, Z. 15: Fortassis admirabuntur, qui ista prius inaudita legerint. „Das ist das ‚unerhört‘ Neue, das der Kusaner für die astronomische Kinematik aus seiner Grundanschauung von der Grenzenlosigkeit der Weltsphäre erschlossen hat. In dieser prinzipiellen Hinsicht aber ist er selbst Koppernigk schon weit voraus, der sich des kusanischen Relativitätsgedankens zwar bedient, um die Erde statt der Sonne und der Fixsterne in Bewegung zu setzen, die letzteren aber nun doch wieder für absolut unbeweglich erklärt“ (D. MAHNKE, a.a.O. [Anm. 24] 98).

<sup>27</sup> C. F. VON WEIZSÄCKER, *Philosophische Fragen der Naturwissenschaft*, in: Merkur 12 (1958) 810.

<sup>28</sup> *De docta ign.* II, 11: h I, S. 102, Z. 2-7: Et quoniam nos motum non nisi comparatione ad fixum... deprehendere possumus et illa in mensuris motuum praesupponimus: hinc in

Des Cusanus spekulative These von der Unmöglichkeit fixer Bezugsgrößen im Weltall als einem Postulat der Verschränkung des Universums hat die experimentelle Physik des vergangenen Jahrhunderts bestätigt.

Versuche von Fizeau 1849 und Michelson 1881, durch elektromagnetische optische Mittel ein absolutes Bezugssystem im Weltraum festzustellen (etwa einen ruhenden „Äther“ als absoluten, unbeweglichen Raum im Sinne Newtons), fielen negativ aus<sup>29</sup>.

Daß es ein absolutes physikalisches Bezugssystem im Weltenraum nicht geben könne, ist ein Postulat des Ausgangspunktes der philosophisch-kosmologischen Spekulation des Cusanus, denn Absolutes und Relatives stehen für ihn zueinander in dem Verhältnis von Maßstab und Gemessenem<sup>30</sup>.

Weil alle Partikel des Endlichen dem Unendlichen gegenüber, das gleichzeitig die Idee ihrer Erscheinung ist, unmittelbar sind<sup>31</sup>, entfallen unter den Gestirnen die Ranggesichtspunkte. Die Erde ist ein Himmelskörper, und auch die Himmelskörper sind Erde<sup>32</sup>.

Alle Stoffe des Kosmos sind gleichartig und gleichwertig. Mit seiner aus spekulativer Überlegung erwachsenen These von der Gleichartigkeit der materiellen Beschaffenheit der Himmelskörper nimmt Cusanus eine Konzeption voraus, die erst im vergangenen Jahrhundert nach den bahnbrechenden Arbeiten in der physikalischen Optik durch Josef von Fraunhofer und die Chemiker Bunsen und Kirchhoff astrophysikalisch experimentell bestätigt wurde<sup>33</sup>.

coniecturis ambulantes in omnibus nos errare comperimus et admiramur, quando secundum regulas antiquorum stellas in situ non reperimus concordare.

<sup>29</sup> Vgl. H. SCHMIDT/G. SCHISCHKOFF, *Philosophisches Wörterbuch* (Stuttgart 17/1965) 502f.: Artikel „Relativitätstheorie“.

<sup>30</sup> Vgl. *De docta ign.* I, 17: h I, S. 34, Z. 29-31: Non est ergo aliud maximum esse metrum et mensuram omnium quam maximum simpliciter esse in seipso sive maximum esse maximum.

<sup>31</sup> „Erst mußte der Gegensatz zwischen Idee und Erscheinung, zwischen dem Absoluten und dem durchgängig Relativen, zwischen Unendlichem und Endlichem wieder radikal gesetzt werden, damit alles Erscheinende auf Einen Generalnenner gebracht, alles Endliche auf Eine Gleichartigkeit reduziert werden konnte. Erst mußte durch die neue Logik ein Jegliches seine fingierte Fixation im Stufenkosmos der Sphären verloren haben, damit es für eine neue Physik frei werden konnte“ (E. HOFFMANN, a.a.O. [Anm. 9] 12).

<sup>32</sup> Die Erde ist ein Stern unter Sternen von einer ebenso edlen Materie wie die Himmelskörper. Sie bewegt sich auch in ähnlichen unpräzisen Kreisen wie diese; ihre Gestalt ist ungefähr die einer Kugel. Der Äther und die Bewegungen des Fixsternhimmels können nicht als vollkommen, das Erdelement aber als unvollkommen gelten. Vgl. *De docta ign.* II, 11 u. 12: h I, S. 99ff.

<sup>33</sup> Joseph v. Fraunhofer: 1787-1826; Robert von Bunsen: 1811-1899; Gustav R. Kirchhoff: 1824-1887.

2. Bewegung als Grundbestimmung der Natur im Horizont des Explikationsgedankens und des Gesetzes der innerkosmischen Verknüpfung konfrontiert mit dem Begriff der Evolution als naturgeschichtlichem Prozeß

Der Homogenität der materiellen Beschaffenheit der Himmelskörper entspricht die Homogenität ihrer Bewegtheit. Alles Kreatürliche ist allein schon auf Grund seiner Kontingenzen in permanenter Bewegung.

Bewegung ist bei Cusanus aber nicht als eine abstrakt gedachte Dimension zu verstehen, die auf das äußere Universum als solches beschränkt bliebe, sondern sie betrifft dieses Universum in der Darstellung seiner Gedanken selbst. Der Gedanke der in der Bewegung sich darstellenden Seienden ist ebensowenig als abgeschlossen zu begreifen wie die Bewegung selbst. Die Statik der Bewegungsordnung ist ein Symbol für die Bewegung der Seienden, die in ihrer Eigengestalt auf eine sich bewegende Ordnung der Seienden überhaupt verweist. Bewegung bezieht sich nicht nur auf ein „Außen“, sondern erfaßt die Konstitution des Seienden selber. Bewegung bezieht sich auf die Ordnung des Seienden, die sich als eine Ordnung sich entfaltender Wesen selbst wieder entfaltet. Im Horizont des Explikationsgedankens und der doppelten Betrachtung, daß Bewegung nicht nur von außen an die Dinge herangebracht wird, sondern auch das Sein der Seienden selber betrifft, läßt Bewegung sich begreifen als:

1. Ortsbewegung;
2. Explikation;
3. Verhältnis der Explikationen zueinander.

Im Verhältnis der Explikationen zueinander können neue Übergänge innerhalb des Explikationsprozesses in der Weise der Bewegungsvermittlung von außen nach innen sich ereignen.

Des Begriffspaares *complicatio-explicatio* bedient sich Cusanus als Denkmodell in den beiden ersten Büchern von *De docta ignorantia* intensiv, um darzustellen, wie das Universum aus der Entfaltung der göttlichen Einheit und Dreiheit in Vielheit und vieleinheitlichen Ordnungsgefügen hervorgeht. Dabei ist dessen Bewegtheit die zeitlich gestreckte Entfaltung der göttlichen in sich selbst gründenden Ruhe<sup>34</sup>.

Der Hervorgang des Universums ist hier in katabatischer Blickrichtung als *progressio*, als ontologischer Descensus verstanden.

<sup>34</sup> Vgl. *De docta ign* II, 3: h I, S. 69, Z. 22f.: Ita quidem *quies* est unitas motum *complicans*, qui est *quies* seriatim ordinata, si subtiliter advertis. Motus igitur est *explicatio* *quies* tis.

In der Korrelation von *complicatio-explicatio* entfaltet sich nach Cusanus immer nur, was bereits virtuell vorgegeben ist<sup>35</sup> und in größerer Einfachheit, aber reicherer Wesensfülle präexistiert<sup>36</sup>.

„Der moderne Begriff der Entwicklung besagt demgegenüber *ascensus*, Aszendenz, Aufstieg, Evolution des Höheren aus dem Niederen, eine fortschreitende Orthogenese: von primitiveren zu vollkommeneren Lebensstufen“<sup>37</sup>.

Rudolf Haubst fragt: „Finden sich bei Cusanus auch Texte, an denen die Worte *explicatio* und *progressio* ihre deszensive Blickrichtung umkehren und schon den modernen Sinn biologischer Aufwärtsentwicklung annehmen? Oder vertritt Nikolaus sonstige Thesen oder Voraussetzungen, die einem evolutionistischen Weltbild entsprechen?“ „In den beiden ersten Büchern *De docta ignorantia*“, sagt Rudolf Haubst, „dominiert die katabatische Blickrichtung“<sup>38</sup>. Doch schein Nikolaus von Kues auch schon „in *De docta ignorantia* eine Aufwärtsentwicklung zu höheren Arten anvisiert zu haben mit der Ankündigung: ‚Wie aber die Möglichkeit stufenweise zur Verwirklichung fortschreitet, überlassen wir dem Buch Über die Konjekturen“<sup>39</sup>.

In *De coniecturis* wird dann in der Tat an Hand geometrischer Symbole ausgeführt, wie „die Körperlichkeit nach oben in Geistigkeit übergehe“<sup>40</sup>.

<sup>35</sup> Das heißt nicht: „schon ausgebildet vorhanden“ (O. KASTNER, *Der Begriff der Entwicklung bei Nikolaus von Kues* [Bern 1896] 48).

<sup>36</sup> „In einer solchen *explicatio*, einem solchen ‚Abstieg‘, *descensus* oder deszensiven Fortschritt (*progressio*) lebt allenfalls der neuplatonische Begriff *proodos* als die Idee des Hervorganges des Weltalls aus dem Ureinen fort“ (R. HAUBST, *Der Evolutionsgedanke in der cusanischen Theologie*, in: NIMM 296).

<sup>37</sup> EBD. - „Demgemäß bedeutet nunmehr auch *progressio* nicht mehr *descensus*, sondern einen aufsteigenden Fortschritt“ (EBD.).

<sup>38</sup> EBD.

<sup>39</sup> EBD. 297. Vgl. *De docta ign.* II, 8: h I, S. 89, Z. 24f.; vgl. J. KOCH, *Die Ars coniecturalis des Nikolaus von Kues*, in: Arbeitsgemeinschaft für Forschung des Landes Nordrhein-Westfalen, Geisteswissenschaften H. 16 (Köln-Opladen 1956) 33f.: „Hier geht es um Aufwärtsentwicklung aus der Potenz, um ontogenetischen *Ascensus*, nicht *Descensus*.“

<sup>40</sup> *De coni.* II, 10: h III, N. 120, Z. 4. „Dabei fallen Formulierungen wie diese: ‚Die Gesamtheit der (vier) Elemente steigt zu den spezifischsten Gebilden empor, analog wie der Punkt über die Linie und Fläche zum Körper,... wie die Potenz in den Akt... Das Individuum ist nämlich gleichsam das Ziel des Flusses der Elemente“ (R. HAUBST, a.a.O. [Anm. 36] 297). Auch die Leibseite des Menschen erfordert eine bestimmte Zusammensetzung der Elemente. Im Hinblick darauf bejaht Nikolaus den Satz: *Quia ab humo est, hinc homo est* (*De coni.* II, 6: h III, N. 101, Z. 10).

„Besonderes Gewicht legt er darauf, daß die höheren Lebensstufen in den niederen schlummern“<sup>41</sup>. Evolutionistisch klingen die Sätze: „Die körperliche Natur erhebt sich und dringt schrittweise zur sinnhaften vor: und zwar so, daß ihre letzte Ordnung mit dieser nachbarlich koinziiert. Ebenso wird die sinnhafte Natur zur unterscheidenden veredelt“<sup>42</sup>.

„Cusanus“, urteilt Rudolf Haubst, „betont ja schon in ähnlicher Weise die Grundeinheit der Welt und den, wie es scheint, alle Vielfalt und Diskontinuität der Erscheinungen und Wesensstufen im Kosmos durchziehenden, naturgeschichtlichen Prozeß, der von der untersten Stufe, der Urmaterie über den organischen Aufbau des Lebens bis zum Menschen als Leib-Geistwesen aufwärtsführt. Dabei dehnt auch Nikolaus schon das Bewußtsein, das ‚völlig evident nur im Menschen erscheint‘, dunkel und diffus bis auf die pflanzlichen Lebensstufen aus“<sup>43</sup>.

Im Alterswerk *De ludo globi* finden sich Aussagen, die der Theorie der biologischen Entwicklung der Arten nahekommen: „Alles ist in Bewegung, und zwar, indem es sich entwickelt“<sup>44</sup>.

„Die Kraft elementarer Zusammensetzung ist (schon) im Chaos verborgen, im vegetativen (Leben) verbirgt sich das sensitive“<sup>45</sup>. Für Cusanus wandelt sich der hierarchische Stufenkosmos des Mittelalters zu einer lebendigen Einheit. Er wird ein einziges Weltwesen<sup>46</sup>.

<sup>41</sup> „In dem Dunkel des vegetativen Lebensgeistes ist der der Einsicht (spiritus intellectualis) verborgen; das zeigt sich zum Beispiel daran, wie die Zweige sich tragen, wie Blätter und Schalen die Früchte schützen. Mehr Zeichen von Einsicht finden wir bei Tieren, deren Lebensgeist klarer ist. Denn im Sinnenleben, in der Vorstellungskraft und erst recht im Denken, der ratio, erfahren wir jeweils klarer und näher die Zeichen intellektueller Kraft“ (*De coni.* II, 10: h III, N. 123, Z. 6-12).

<sup>42</sup> *De coni.* II, 14: h III, N. 140, Z. 17-20: Corporalis autem natura gradatim sursum in sensitivam pergit, ita quidem quod ultimus eius ordo propinque cum ipsa coincidat sensitiva. Ita quidem ipsa sensitiva in discretivam nobilitatur.

<sup>43</sup> A.a.O. (Anm. 36) 298.

<sup>44</sup> *De ludo* I: p I, 158<sup>r</sup>, Z. 17: Omnia sunt in motu, sed ibi sunt, ut evoluuntur.

<sup>45</sup> EBD. II: p I, 166<sup>r</sup>, Z. 44f. - Darauf gründet Cusanus seine Erwägung, wie im Kosmos ein Fortschritt (progressio) aus Wirrnis und Finsternis zu bestimmten Gebilden und ein Aufstieg (ascenditur) vom Unvollkommenen zum Vollkommenen vor sich gehe (EBD. 166<sup>v</sup>, Z. 8-10). „In *De venatione sapientiae* stützt sich Nikolaus auf den biblischen Schöpfungsbericht dafür, daß Gott schon in der Urmaterie, dem geschaffenen Werdenkönnen, all das angelegt habe, von dem dann weiter gesagt wird, daß ‚es wurde‘ und sich ‚entwickelte‘“ (R. HAUBST, a.a.O. [Anm. 36] 302). R. Haubst weist darauf hin, daß Cusanus erst an dieser Stelle das Wort *explicari* eindeutig im Sinne einer Aufwärtsentwicklung gebrauche (EBD.).

<sup>46</sup> Vgl. W. KRANZ, *Kosmos*, in: Archiv für Begriffsgeschichte (1958) 176. Maßgeblich inspiriert wurde Cusanus durch seinen zeitweiligen Lehrer, den Kölner Theologieprofes-

Innerhalb dieser lebendigen Einheit bildet die Stufenfolge der Arten im Universum eine lückenlose Kontinuität<sup>47</sup>.

Die obere Artgrenze einer Spezies berührt sich mit der niederen der jeweils nächsthöheren - *supremum inferioris et infimum superioris*<sup>48</sup>.

So kommt das eine lückenlose und vollkommene Universum als Kontinuum zustande<sup>49</sup>.

Kann man aus der stufenweisen innerkosmischen Verknüpfung auf ein evolutives Weltbild bei Cusanus schließen? Trotz des den ganzen Kosmos durchwaltenden Gesetzes der innerkosmischen Verknüpfung hält Cusanus jedoch an unverrückbaren Grenzen zwischen den einzelnen Arten und Gattungen fest, die ohne schöpferisches Eingreifen Gottes nicht überstiegen werden können.

„Cusanus“, sagt R. Haubst, „hat nirgends auch nur die Entwicklung einer Art aus *einer* anderen expressis verbis behauptet. Um so erstaunlicher ist die Gründlichkeit, mit der er de facto allenthalben den ontologischen Voraussetzungen und Bedingungen nachspürt, die eine evolutive Weltentstehung in sich schließt“<sup>50</sup>.

Man darf mit Rudolf Haubst fragen, inwieweit im cusanischen Maximitätsdenken der Evolutionsgedanke bereits philosophisch impliziert ist<sup>51</sup>.

sor Heimeric van den Velde. Dieser vermittelte dem Mittelalter einen neuplatonisch umgestalteten Aristotelismus, von dem das Sein im Unterschied zum Thomismus stärker dynamisch verstanden wurde. Bei Proklos, von dem Rudolf Haubst bei Cusanus Exzerpte nachgewiesen hat, ist alles Geschaffene durch die Naturordnung (Heimarmene) fest verknüpft und wie durch eine Kette zur Einheit zusammengeschlossen, so daß im Universum alles ohne die geringste Lücke zur Einheit ineinandergreift (R. HAUBST, *Die Thomas- und Proklosexzerpte des Nikolaus Trevirensis im Codicillus Straßburg 84*, in: MFCG 1 [1968] 17-52). Für Cusanus folgen alle Gattungen und Arten ähnlich der Zahlenreihe aufeinander und bilden gleichsam eine von den höchsten Geistwesen bis an den Rand des Nichts reichende Kette, oder in umgekehrter Richtung, eine aufsteigende Wertskala, die sich so aufbaut, daß jeweils die höchste Spezies der niederen Gattung mit der untersten Spezies der nächst höheren Gattung koinzidiert (HAUBST, a.a.O. [Anm. 36] 303).

<sup>47</sup> Wegen der Berührung der jeweils oberen und unteren Stufe sagt R. Haubst: „Besser wäre Kontiguität“ (*connexio graduativa*) (EBD). Vgl. *De docta ign.* III, 1: h I, S. 119, Z. 16-S. 121, Z. 8.

<sup>48</sup> Vgl. *De docta ign.* III, 3: h I, S. 126, Z. 18f.

<sup>49</sup> EBD, III, 1: h I, S. 120, Z. 25-29: Quapropter inter genera unum universum contrahentia talis est inferioris et superioris connexio, ut in medio coincident, ac inter species diversas talis combinationis ordo existit, ut suprema species generis unius coincidat cum infima immediate superioris, ut sit unum continuum perfectum universum.

<sup>50</sup> R. HAUBST, a.a.O. (Anm. 36) 306.

<sup>51</sup> R. HAUBST, *Diskussion des Referates von G. v. BREDOW, Der Sinn der Formel: Meliori modo quo*, in: MFCG 6 (1967) 27: „Dann, glaube ich, haben auch die Mathematiker noch

### III. Anstöße für die naturwissenschaftliche Forschung aus erkenntnistheoretischen Implikationen

Der Durchbruch zu den neuen Perspektiven, die der Wandlung des Weltbildes den Weg gebahnt haben, geht bei Cusanus vom Denken aus.

Hätten die Perspektiven, wie sie sich in der philosophisch-kosmologischen Spekulation des Cusanus eröffnen, nicht von einem metaphysischen Ansatz aus die Fixierungen des aristotelisch-ptolemäischen Weltbildes in Frage gestellt und strukturell ganz neue Akzente gesetzt, dann wären die Wege für die neuen Erkenntnisse nicht gebahnt gewesen.

Diese neuen Erkenntnisse aber wollen sich verifizieren. Damit sind wir beim dritten Schritt unserer Untersuchung angelangt. Wir fragen nach den speziellen Anstößen des Cusanus für die naturwissenschaftliche Forschung, wie sie sich teilweise auch aus seinen erkenntnistheoretischen Implikationen ergeben: Ruf nach dem Experiment, quantifizierende Betrachtungsweise, Schlüsselrolle der Mathematik, Exaktheit und Maßungscharakter naturwissenschaftlicher Erkenntnis.

#### 1. Ruf nach dem Experiment

Cusanus plädiert für Naturbeobachtung und Experiment und methodisch exakte Untersuchung. Er konstruierte das erste Hygrometer aus trockener Wolle und war einer der ersten, der den Puls mit der Wasseruhr zählte<sup>52</sup>.

In drei berühmten kleineren Schriften läßt er einen Gelehrten, einen hochgebildeten Redner und einen Laien, im lateinischen Text *idiota*, einen einfachen Mann aus dem Volk, miteinander bemerkenswerte Dialoge führen. Der Laie äußert seinem Gesprächspartner, dem Gelehrten, sein Befremden darüber, daß seine gewaltige Gelehrsamkeit ihn habe stolz und hochfahrend werden lassen. „Die wahre Wissenschaft aber macht demütig“<sup>53</sup>.

Der Laie eröffnet nun dem Gelehrten unverhohlen, er selber erblicke im Bücherwissen einen Irrweg für jeden, der nach Weisheit strebe.

etwas darüber zu sagen, wie Cusanus den Sprung von einer Art zur anderen - man könnte sagen: schon in einem philosophischen Evolutionsdenken - mathematisch symbolisiert. Sein Symbol ist das Verhältnis von Vieleck und Kreis. Danach gibt es in concreto keine kontinuierliche Annäherung, sondern nur einen Sprung, über eine immer noch bleibende asymptotische Differenz hinweg.“

<sup>52</sup> Ohne von dem antiken Vorbild etwas zu wissen (E. HOFFMANN, a.a.O. [Anm. 9] 4).

<sup>53</sup> *De sap.* I: h<sup>2</sup>V, N. 1, Z. 5-9.

„Dich“, sagt er dem Gelehrten, „zieht die Meinung eines Gewährsmannes nach, als seiest du ein Pferd, das, von Natur frei, mittels des Halfters an eine Krippe festgebunden ist, aus der es nichts anderes fressen kann, als was ihm da bereitet ist. Es nährt sich nämlich deine Einsicht: ... nur von der Nahrung anderer, nicht von dir eigens naturgemäßer Speise“<sup>54</sup>.

Der Kritisierte fragt neugierig, wo denn die Weisheit zu finden sei. Der einfache Mann gibt zur Antwort: „Ich künde Dir, daß die Weisheit draußen in den Gassen ruft“<sup>55</sup>.

Der einfache Mann, der Laie, erläutert, was er meint: „Dort sieht man, wie Geld gezählt wird, wie Waren gewogen werden und wie man Flüssigkeiten mißt, und gerade diese Tätigkeiten des Zählens, Wägens und Messens sind es, zu denen der Mensch im Unterschied zu den Tieren fähig ist, und die, recht durchdacht und gedeutet, der Anfang des Weges zur Weisheit sind“<sup>56</sup>.

Zählen, Messen und Wägen, Zueinander-in-Beziehung-Setzen von Vergleichsgrößen ist ein authentischer Weg des Fragens und Forschens<sup>57</sup>.

In dem Dialog *Über Versuche mit der Waage*<sup>58</sup> heißt es dann verdeutlichend, daß man durch die Beachtung des Gewichtsunterschiedes den Geheimnissen der Dinge näherkommt und vieles mit Hilfe von wahrscheinlicheren Folgerungen zu wissen vermöchte.

Nach Ansicht des Laien wäre ein Verzeichnis der meßbaren und gemessenen Gewichtsunterschiede der verschiedenen Stoffe, also eine Tabelle spezifischer Gewichte, sehr viel wertvoller als viele Bücher über die Natur.

<sup>54</sup> EBD. N. 2, Z. 4-8.

<sup>55</sup> EBD. N. 3, Z. 10f.; vgl. *Spr* 1, 20.

<sup>56</sup> A. ZIMMERMANN, *Belehrte Unwissenheit als Ziel der Naturforschung*, in: NvK. Einführung in sein philosophisches Denken, hg. von K. Jacobi (München 1979) 122.

<sup>57</sup> „Cusanus nimmt hier einen wesentlichen Teil der Kritik vorweg, die später Galilei in dem berühmten Dialog über die beiden Weltsysteme an den gelehrten Aristotelikern seiner Zeit übt, die, statt ihre Aufmerksamkeit auf die vor ihnen liegende Wirklichkeit zu richten, sich lieber auf die in Büchern zu findenden Lehren von Autoritäten verlassen“ (H. BLUMENBERG, in: *Galilei, Dialog über die Weltsysteme*, hg. v. H. Blumenberg [Frankfurt 1965] 159).

<sup>58</sup> *De stat. exper.*: h<sup>2</sup>V, S. 222, Z. 1f: Per ponderum differentiam arbitror ad rerum secreta verius pertingi et multa sciri posse verisimiliori coniectura. Cusanus äußert im nachfolgenden seine Verwunderung, daß bisher viele fleißige Forscher am Aufzeichnen der Gewichte uninteressiert gewesen sind. EBD. S. 223, Z. 11f.: Mirandum multum, quod in ponderum signatura hactenus desides fuerunt tot laboriosi investigatores.

Die dezidierte Forderung ist gestellt. Das ständige Bemühen um die quantitative Erfassung der Vorgänge in der Natur ist der methodische Zugriff, durch den sich die klassische Naturwissenschaft der Neuzeit gegenüber der überlieferten scholastischen Naturphilosophie des Mittelalters auszeichnet. Die Physik der Neuzeit wird zu einem messenden und rechnenden Umgang mit der Natur, der es ermöglicht, die Beziehungen zwischen den Größen, die sich der quantitativen Methode erschließen, zu erkennen. Dieses Verfahren basiert auf einer Voraussetzung: Die Natur, mit der es der Forscher zu tun hat, muß so geordnet sein, daß sie sich dem messenden Zugriff auch erschließt.

Keiner der mittelalterlichen Denker zweifelt daran: „Nach Zahl, Gewicht und Maß ist alles geordnet“<sup>59</sup>. Dies wußte man aus der Heiligen Schrift. Aber warum zogen sie aus dieser Erkenntnis nicht die Nutzanwendung, Zahlen, Gewichte und Maße ins Spiel zu bringen? Dafür lassen sich verschiedene Gründe angeben:

1. Man hatte grundsätzliche Bedenken. Man hielt die praktizierten Meßverfahren für zu ungenau. Aber auch, wenn es gelänge, ihre Perfektion zu steigern, an die Idealität der Norm der exakten Genauigkeit würde man nie heranreichen. Dazwischen würden stets Welten klaffen. Ungenaue Messungen würden die in der Natur waltenden, mathematischen Gesetzmäßigkeiten nur verschleiern. Darum nahmen Naturforscher des späten Mittelalters mathematische Messungen gar nicht erst in Angriff<sup>60</sup>, weil sie sich nicht zu einem Verzicht auf Exaktheit entschließen konnten, der allein paradoxerweise exakte Naturwissenschaft ermöglicht.

2. Der zweite Grund ist ein erkenntnistheoretischer: „Aus der Gesamtkonzeption des mittelalterlichen Weltbildes der Hochscholastik ergibt sich, daß Erkennen selber eine Weise des Seins ist“<sup>61</sup>.

Der Geist ist ein Ingrediens der Welt, nicht nur ein Betrachter der Welt. Erkennen ist das Sein selbst, insofern es sich selber gegenwärtig ist.

„Wissenschaft ist die Sammlung und Wiedergabe des Wesenswissens der Welt, in einer endlichen Vollständigkeit“<sup>62</sup>. Kraft der grundsätzlichen, spekulativen Zugänglichkeit und Offenbarkeit des Weltwissens bedarf es darum keiner Forschung mehr<sup>63</sup>. „Wer immer sich auf den Weg der Wissenschaft machen will, ist dann angehalten, in den Büchern der Tradition

<sup>59</sup> *Sap* 11,20: Omnia in mensura et numero et pondere disposuisti.

<sup>60</sup> Begründungen finden sich beispielsweise bei Nikolaus von Oresme und Johannes Buridan.

<sup>61</sup> H. ROMBACH, a.a.O. (Anm. 7) I, 75.

<sup>62</sup> EBD. 76.

<sup>63</sup> EBD.

und bei den Autoritäten die wahre Weltkenntnis zu lernen... Wissenschaft ist Autoritätenkenntnis<sup>64</sup>.

Gegen Autoritätenhörigkeit polemisiert der cusanische Vergleich (in *Idiota de sapientia*) des Büchergelehrten mit einem ursprünglich freigebo- renen Pferd, das nach Verlust seiner Freiheit im Gewahrsam nur noch das Futter fressen darf, das es vorgelegt bekommt<sup>65</sup>. In der Gestalt des Laien<sup>66</sup>, der den Schulphilosophen belehrt, kommt bei Cusanus ein neues Bewußtsein zum Ausdruck. Das Wissen von der Welt wird in dieser selbst gewonnen. Es geht von der Empirie, dem alltäglichen Tun des Menschen, dem Messen, Wägen und Zählen als den charakteristischen Ausdrucksformen des menschlichen Geistes aus. Dieses Bewußtsein ist vorbereitet. Es hat eine Vorgeschichte.

Das Denken und die Begrifflichkeit des Cusanus ist ausgebildet in den Schulen des Nominalismus<sup>67</sup>. Er hat nominalistische Ansätze in sein Denken integriert. Seine kritische Einstellung zur menschlichen Erkenntnis liegt auf der Linie der durch den Nominalismus vorbereiteten Erkenntniskritik<sup>68</sup>.

Cusanus sucht einen Ausgleich zwischen nominalistischer und essentialistischer Position. Sein Begriff der konjekturalen Erkenntnis verneint genaue und wesenhafte Erkenntnis der Dinge prinzipiell<sup>69</sup>.

<sup>64</sup> EBD. 77.

<sup>65</sup> Der Laie übernimmt es, den Redner wie den Philosophen seiner Unwissenheit zu überführen, er rührt an die Grundvoraussetzungen des scholastischen wie des humanisti- schen Wissenschaftsbegriffs (E. CASSIRER, *Individuum und Kosmos*, a.a.O. [Anm. 5] 59).

<sup>66</sup> *De sap.* I: h<sup>2</sup>V, N. 2ff. Vgl. auch das Urteil von F. NAGEL, a.a.O. (Anm. 24) 236: „Insofern nämlich durch sein (des Cusanus) Denken Bedingungen der Möglichkeit für dasjenige Verfahren geschaffen worden sind, das seit Galilei die Methode der exakten Wissenschaften heißt, war Cusanus mitbeteiligt an jener ‚Umänderung der Denkart‘, die nach dem Urteil Kants den Wissenschaften so vorteilhaft geworden ist, ja sie in ihrer heu- tigen Gestalt erst hervorgebracht hat.“ Vgl. I. KANT, *Kritik der reinen Vernunft*, 2. Aufl. (Riga 1787) B XV.

<sup>67</sup> H. MEINHARDT, *Exaktheit und Mutmaßungscharakter der Erkenntnis*, in: NvK, a.a.O. (Anm. 56) 103.

<sup>68</sup> Die Verneinung einer Wesenserkenntnis war eine Grundvoraussetzung der nomina- listischen Erkenntnistheorie.

<sup>69</sup> Erkenntnistheoretisch erscheint für den Nominalismus nicht das Wesen einer Sache selbst im Geist, sondern nur die Sache nach ihrem Vorgestelltsein. Damit ist geistig Erkanntes von bloß intentionaler Bedeutung. Vgl. Wilhelm von Ockham, Robert Hol- cot.

Die Wesenheit der Gegenstände, welche die Wahrheit der seienden Dinge ist, ist in ihrer Reinheit unerreichbar<sup>70</sup>.

Die Reflexion auf die Kriterien adäquater Erkenntnis hat Cusanus bewußt gemacht, daß es für den Menschen präzise Erkenntnis nur in bezug auf den Gegenstandsbereich gibt, für den der menschliche Geist selber konstitutiv ist<sup>71</sup>. Es sind dies die Erzeugnisse der *artes*, der Künste, speziell der Mathematik<sup>72</sup>. Cusanus ist sich bewußt, daß die Mathematik das wertvollste methodische Rüstzeug zur genaueren Erforschung des Universums bietet, wie seine 12 mathematischen Schriften beweisen<sup>73</sup>.

Der menschliche Geist erkennt dann mit Genauigkeit, wenn er es mit einem Gegenstand zu tun hat, der „die Ausfaltung der eigenen Kraft darstellt“ (*explicatio virtutis propriae*), „in der er sich selbst anschaut“ (*se ipsam intuetur*)<sup>74</sup>.

## 2. Wissenschaftliche Erkenntnis als infinitesimale Approximation

Für den gesamten übrigen Erkenntnisbereich gilt, daß Genauigkeit unerreichbar ist. „Ein endlicher Geist kann die Wahrheit der Dinge durch Ähnlichkeit nicht genau erreichen“<sup>75</sup>.

„Jede menschliche positive Behauptung über das Wahre kann“, mit des Cusanus eigenen Worten, „nur Mutmaßung“<sup>76</sup> sein. Denn der Zuwachs am Ergreifen des Wahren ist nicht ausschöpfbar<sup>77</sup>. Menschliche Erkenntnis ist ein unendlicher Annäherungsprozeß an die Wahrheit. Für diesen Prozeß infinitesimaler Approximation hat Cusanus ein sprechen-

<sup>70</sup> *De docta ign.* I, 3: h I, S. 9, Z. 24-26: Quidditas ergo rerum, quae est entium veritas, in sua puritate inattingibilis est et per omnes philosophos investigata, sed per neminem, uti est, reperta. Vgl. F. HOFFMANN, *Nominalistische Vorläufer für die Erkenntnisproblematik bei Nikolaus von Kues*, in: MFCG 11 (1975) 145.

<sup>71</sup> H. MEINHARDT, a.a.O. (Anm. 67) 110.

<sup>72</sup> *Circulus enim, ut ens rationis est, in sua propria rationali entitate, uti est, attingitur* (*De con.* I, 11: h III, N. 54, Z. 7f.).

<sup>73</sup> Vgl. *NvK, Die mathematischen Schriften*, übers. v. J. HOFMANN: NvKdÜ H. 11 (Hamburg<sup>3</sup> 1980).

<sup>74</sup> *De con.* II, 1: h III, N. 77, Z. 8f.

<sup>75</sup> *De docta ign.* I, 3: h I, S. 9, Z. 10f.

<sup>76</sup> *Coniectura igitur est positiva assertio, in alteritate veritatem, uti est, participans* (*De con.* I, 11: h III, N. 57, Z. 10f.).

<sup>77</sup> *Omnem humanam veri positivam assertionem esse coniecturam. Non enim exhaustibilis est adauctio apprehensionis veri* (EBD. *prol.*: N. 2, Z. 4-6).

des Vergleichssymbol<sup>78</sup>. Im Bild vom Kreis und den eingeschriebenen Vielecken sind die unendlichen Polygone nicht nur Gegensatz, sondern gleichzeitig unentbehrliches Erkenntnismittel, um die Größe des Kreises zu bestimmen.

Der Begriff der Grenze wird positiv<sup>79</sup>. Der Grenzwert kann nicht anders als vermöge des unbeschränkten Prozesses der Annäherung erfaßt und in seiner Bestimmtheit ergriffen werden.

Cusanus gelingt es, der Einsicht in die Unmöglichkeit absoluter Präzision, die die naturwissenschaftliche experimentelle Forschung (als einer zählenden, messenden und wägenden Wissenschaft) in vorangegangenen Zeiten gelähmt hatte, nun eine positive Wendung zu geben. Die Wahrheit der Dinge ist systematisch in einem infinitesimalen, nicht abschließbaren Prozeß tätigen Erkennens anzielbar.

Aus der Einsicht, daß sich die Eigenschaften der Dinge oft deutlich in quantitativen Verhältnissen offenbaren, gibt Nikolaus in einer eigenen Schrift *Idiota de staticis experimentis* Beschreibungen von Wäge- und Meßvorgängen und macht Vorschläge für gezielte Versuchsanordnungen<sup>80</sup>.

Der Versuch ist unternommen, Mathematik und Naturbeobachtung als Instrumente der Naturerkenntnis methodisch zu vereinigen<sup>81</sup>. Auf diesem methodischen Weg gelang in der Folgezeit Galileo Galilei, von quantitativer Betrachtung ausgehend, die mathematische Formulierung von Naturgesetzen. Durch die Akzentuierung der schöpferischen Produktivität des menschlichen Geistes, der maßgeblich Maßstäbe setzt, fordert Cusanus unterschwellig darüber hinaus, ein begriffliches Maßsystem mathematischer Art zu entwerfen, das generell verbindlich sein soll. Eine neue Meßgesinnung ist auf den Plan gerufen. Die Unmöglichkeit genauer Erkenntnis wird nicht mehr als Defekt menschlichen Geistes verstanden, sondern als Stimulans gefaßt, an dem sich die unendliche Produktivität der *mens humana* entzündet und bewährt. Durch die Waage soll eine

<sup>78</sup> *De ven. sap.* 12: h XII, N. 31, Z. 5-14; *De docta ign.* I, 3: h I, S. 9, Z. 14-16: Intellectus igitur, qui non est veritas, numquam veritatem adeo praecise comprehendit, quin per infinitum praecisius comprehendi possit, habens se ad veritatem sicut polygonia ad circumlum... numquam tamen efficitur aequalis, etiam si angulos in infinitum multiplicaverit.

<sup>79</sup> E. CASSIRER, *Das Erkenntnisproblem*, a.a.O. (Anm. 5) I, 26.

<sup>80</sup> Die Schrift enthält Anleitungen zur Verwendung der Waage, zur Zeitmessung, zur Bestimmung der Anziehungskraft von Magneten, zur Bestimmung des Wassergehaltes von Holz, der Feuchtigkeitsbestimmung der Luft. Davon unabhängig macht er Vorschläge zur Messung der Kraft von Armbrüsten und zur Bestimmung der Tiefe eines Wassers usw.

<sup>81</sup> Ziel ist eine *scientia experimentalis*, von der NvK in *De stat. exper.* ausdrücklich terminologisch spricht (h <sup>2</sup>V, S. 231, Z. 16) und deren Elemente er bereitstellt.

Zuordnung zwischen den Fakten aus der Welt der Natur zu den Daten aus der Welt des Geistes erfolgen. Um diese Versuche sicher zu machen, müssen die Versuche sooft wie möglich wiederholt und in großen Zahlentafeln (*collationes*) tabellarisch aufgezeichnet werden<sup>82</sup>. Dann erst kann der Wissenschaftler darangehen, die mit der Waage gewonnenen Werte zu sichten und Mutmaßungen, „*coniecturae*“, darüber anzustellen. Getreu seinem Erkenntnisprinzip ist sich aber Cusanus bewusst, daß die genaue Wahrheit über die Natur nicht erreicht wird. Die Hypothesen der Wissenschaft sind nur *veriores et praecisiores coniecturae*<sup>83</sup>.

Stets sind sie in erneuten Versuchen zu überprüfen. Dies ist die Weise, in der die Wissenschaft als unendlicher Prozeß sich entfaltet<sup>84</sup>.

Denn „die Ausweitung der Erfassung des Wahren ist nicht ausschöpfbar“ und das tatsächliche Wissen steht in keinem Verhältnisbezug zum größten auf menschliche Weise nicht erreichbaren Wissen<sup>85</sup>.

### 3. Exaktheit und Mutmaßungscharakter der Erkenntnis

Gegenüber der Erkenntnisresignation von Strömungen des Nominalismus verfißt Cusanus die Möglichkeit konjekturalen Erkennens. Was sind erkenntnistheoretisch seine Voraussetzungen? Was ist die Grundlage?

Nach Cusanus stellt der Ursinn der Welt eine Sinneinfachheit dar, die alle Ideen in sich verschmilzt und die in den Dingen gemäß ihrer Spiegelnungskraft widergespiegelt<sup>86</sup> und kontrahiert wird, ganz besonders aber im menschlichen Geist. Denn dieser ist ein Abbild der alles eingefaltet in

<sup>82</sup> In *De stat. exper.*: h<sup>2</sup>V, S. 231, Z. 16 und Z. 24 ist von „*inquisitio magna*“, Z. 16 von „*latae scripturae*“ die Rede, und es heißt dort: *In maximo volumine ista vix conscriberentur* (Z. 15).

<sup>83</sup> *De stat. exper.*: h<sup>2</sup>V, S. 229, Z. 25f.; S. 223, Z. 9-10.

<sup>84</sup> Ziel aller Naturwissenschaft ist es, auf experimentellem Wege Beziehungen herzustellen und einzuholen, was als Vernünftigkeit allen Seins gegeben ist.

<sup>85</sup> *Non enim exauribilis est adauctio apprehensionis veri. Hinc ipsam maximam humanitus inattingibilem scientiam dum actualis nostra nulla proportione respectet, infirmae apprehensionis incertus casus a veritatis puritate positiones nostras veri subinfert coniecturas* (*De coni.* I, *prol.*: h III, N. 2, Z. 5-9).

<sup>86</sup> *Quoniam anima mundi est consideranda ut quaedam forma universalis in se complicans omnes formas, non tamen existens actu nisi contracte in rebus, quae in qualibet re est forma contracta rei* (*De docta ign.* II, 9: h I, S. 95, Z. 20-23).

sich tragenden unendlichen Einfachheit und Ureinheit, die als Sinnträger Gott selber ist<sup>87</sup>.

In der unendlichen Einfachheit und Ureinheit - Gott - koinzidieren alle Sinnurbilder der Schöpfung in der Einheit der göttlichen Sinntotalität.

Aus dem *unum* (-Exemplar) der göttlichen Sinntotalität entfalten sich die Dinge in die Individualität und Jeweiligkeit ihres Seins, sie bringen sich zu mannigfaltiger Darstellung. In ihren Ausdrucksformen werden die Universalien wirklich, die der menschliche Geist allein in die Ideen eines *mundus intelligibilis* auszufalten vermag. Der menschliche Geist bildet für Cusanus die Begriffe, indem er auf sich selbst schaut<sup>88</sup>.

Denn derselbe „kann nichts erkennen, das nicht bereits in eingeschränkter Weise in ihm selbst er selbst ist. Im Erkennen entfaltet der menschliche Geist durch gleichnishafte Merkmale und Zeichen eine Art Abbild der Welt, die in ihm selbst verschränkt ist“<sup>89</sup>. Der *mundus similitudinarius*, den der menschliche Geist als gleichnishafte Welt ausprägt, widerspiegelt den göttlichen Ursinn und hat an ihm teil<sup>90</sup>.

Der *mundus similitudinarius* ist hinsichtlich der vorgegebenen Welt *mundus coniecturalis*: eine ideelle Welt der Mutmaßungen, Mutmaßungen sind in unendlichem Annäherungsprozeß an die Wahrheit wirklich Erkenntnis. Sie gehen aus dem menschlichen Geiste hervor wie die reale Welt aus dem göttlichen unendlichen Wesen<sup>91</sup>.

Mutmaßungen können die Wahrheit, so wie sie ist, nie ganz erreichen<sup>92</sup>. Sie können in einem stetigen Steigerungsverfahren der Wahrheit

<sup>87</sup> Et ita mens est imago complicationis... sua simplicitate et virtute complicantis (*De mente* 4: h<sup>2</sup>V, N. 74, Z. 17-19).

<sup>88</sup> In se habet (sc. mens) ad quod respicit, secundum quod iudicium de exterioribus facit (*De mente* 5: h<sup>2</sup>V, N. 85, Z. 5f.). Vgl. R. DESCARTES, *Oeuvres*, Adam-Tannery, VII, 73: quod mens, dum intelligit, se ad se ipsam quodammodo convertat respiciatque aliquam ex ideis quae illi ipsi insunt.

<sup>89</sup> Quare universalia, quae comparatione facit, sunt similitudo universalium contractorum in rebus; quae in ipso intellectu iam sunt contracte, antequam etiam exteris illis notis explicet per intelligere, quod est operari ipsius. Nihil enim intelligere potest, quod non sit iam in ipso contracte ipsum. Intelligendo igitur mundum quandam similitudinarium, qui est in ipso contractus, notis et signis similitudinariis explicat (*De docta ign.* II, 6: h I, S. 81, Z. 7-13).

<sup>90</sup> Unde omnis forma est similitudo conceptus mentalis infiniti vigoris (*De theol. compl.* 9: p II/2, 97<sup>r</sup>, Z. 8f.).

<sup>91</sup> Coniecturas a mente nostra, uti realis mundus a divina infinita ratione, prodire oportet (*De con.* I, 1: h III, N. 5, Z. 3f.).

<sup>92</sup> *De docta ign.* I, 3: h I, S. 9, Z. 14-16; *De ven. sap.* 12: h XII, N. 31, Z. 5-14.

näher kommen, aber nie zu absolutem Wissen führen<sup>93</sup>, da die Gesamtheit aller Bezüge eines Weltteilchens unüberschaubar bleibt. Es bleibt die Chance, das Unwissen in einem schier unendlichen Erkenntnisprozeß immer mehr zu überwinden und zur *docta ignorantia* umzuformen. Konjektureale Erkenntnis wird zur schrittweisen, funktionalen Nachkonstruktion der Weltstruktur.

#### 4. Die Weltkarte im Gleichnis vom Kosmographen als Bild systematischer Erfassung und Illustration organisierten Erkenntnisverfahrens methodischer Wissenschaft

Diese nachkonstruierende, angleichende Kraft des Urteilsvermögens (*vis iudiciaria*)<sup>94</sup> des menschlichen Geistes und seiner notionalen Welt in Parallele zu setzen zur seinsschaffenden Kraft des göttlichen Geistes und seiner Schöpfung, gebraucht Cusanus im *Compendium* das Gleichnis vom Kosmographen, der mittels einer Karte ein Bild der Welt entwirft. Der mit Sinnen und Vernunft ausgestattete Mensch erhält seine Information über die Welt von außen wie ein Kartenzeichner, der sich in einer Stadt befindet und dort aufschreibt, was ihm durch die fünf Tore der Sinne über die Beschaffenheit der Welt berichtet wird<sup>95</sup>. Die Beibringung neuer Sinnesinformationen ist von entscheidendem Einfluß auf die Wahrheits-erkenntnis<sup>96</sup>. „Wenn der Kosmograph in seiner Stadt die ganze Beschreibung der sinnenfälligen Welt fertig hat, dann legt er sie, damit sie nicht verlorengelht, wohlgeordnet und im Verhältnis abgemessen auf einer Karte nieder und wendet sich ihr zu“<sup>97</sup>.

Er überdeckt die Karte mit Zeichen, denn sofern ein Ding zur Kenntnis kommt, wird es in Zeichen ergriffen. Cusanus will durch dieses Gleichnis verdeutlichen: Der Mensch ist sein eigener Zeichen- und Begriffsbildner. Die Zeichen, Bilder, Symbole, die der Kosmograph in die

<sup>93</sup> *De coni.* I, *prol.*: h III, N. 2, Z. 6-9: Hinc ipsam maximam humanitus inatingibilem scientiam dum actualis nostra nulla proportione respectet, infirmae apprehensionis incertus casus a veritatis puritate positiones nostras veri subinfert coniecturas.

<sup>94</sup> *De mente* 4: h <sup>2</sup>V, N. 77, Z. 23.

<sup>95</sup> *Comp.* 8: h XI/3, N. 22-24.

<sup>96</sup> „Dies zeugt von einer positiven Einschätzung der Sinnesperzeption und der Welt, die auch die Erkenntnislehre in ‚De mente‘ kennzeichnet, die aber im cusanischen Denken nicht durchgängig zu finden ist“ (N. HEROLD, *Menschliche Perspektive und Wahrheit* [Münster 1975] 75).

<sup>97</sup> Demum quando in sua civitate omnem sensibilis mundi fecit designationem, ne perdat eam, in mappam redigit bene ordinatam et proportionabiliter mensuratam convertitque se ad ipsam (*Comp.* 8.: h XI/3, N. 23, Z. 1-3).

Weltkarte einträgt, entwirft er selber. Sie entspringen seinem eigenen Geist. Sie versinnbildlichen, daß auch die Begriffe des Geistes diesem nicht anerschaffen, sondern von ihm selbstschöpferisch hervorgebracht sind<sup>98</sup>.

Das Gleichnis vermag darüber hinaus noch zu illustrieren: So wie es unmöglich ist, eine absolute Karte anzufertigen und jede Kosmographie grundsätzlich hinsichtlich Präzision überbietbar ist, vermag die vom Menschen geschaffene Begriffs- und Zeichenwelt die Dinge immer nur annäherungsweise anzugehen, ohne sie je in ihrer Identität einholen zu können.

Von der Abbildhaftigkeit seines eigenen Werkes gegenüber der Welt ausgehend sieht er sich selbst als Abbild des Weltenschöpfers, zu dem er in symbolischer Erkenntnisweise spekulativ vordringt. In dieser Korrelation: Schöpfer - Welt und Mensch - Weltkarte leuchtet eine doppelte Vernünftigkeit auf.

In der Relation: Schöpfer - Welt ist sie vom Sein vorgegeben und leuchtet im Menschen als Gottes lebendigem Ebenbilde auf. Mit der Relation Mensch - Weltkarte ist das geistige Vermögen des Menschen illustriert, die vorgegebene Vernünftigkeit zu erfassen und eine eigene Welt der *entia rationis* aus sich zu entlassen, die der menschliche Geist, soweit er selber für sie konstitutiv ist, genau erfassen kann: z.B. die Gebilde der Mathematik, die Erzeugnisse der Künste (vgl. Löffelschnitzerparabel usw.)<sup>99</sup>.

Das Universum des Schöpfers ist auf seine Weise perfekt. Das Universum des Menschen bildet sich in das Universum des Schöpfers ein und muß unvollständig bleiben, soll es als eigene Welt der *viva dei imago* bestehen<sup>100</sup>. Des Menschen Erkenntnis bleibt immer infinitesimal hinter der *praecisio* der Erfassung der Washeit, des Wesens der Dinge zurück<sup>101</sup>.

<sup>98</sup> Non est igitur credendum animae fuisse notiones concreatas (*De mente* 4: h<sup>2</sup>V, N. 77, Z. 7f.). Mentem... ex se notiones fabricare (EBD. N. 97, Z. 10f.).

<sup>99</sup> EBD. N. 62, Z. 7ff.

<sup>100</sup> Da die Wahrheit des Bildes sein Wesen und seine Wirklichkeit im Modus der Andersheit hat, das Bild ist und ist nicht, was es darstellt und vergegenwärtigt, folgt aus der Bildhaftigkeit unseres Seins und Erkennens, daß wir, sobald wir uns unserer selbst bewußt werden, immer schon auf Wahrheit bezogen sind.

<sup>101</sup> Cusanus „dehnt den Grundsatz der negativen Theologie, wonach wir von Gott nicht sagen können, was er ist, sondern bloß, was er nicht ist, auf alles Seiende aus. Wir wissen sicher, daß es ist, aber nicht, was es ist... Andererseits bedeutet dieses Nichtwissen des Wesens Gottes und aller Dinge kein völliges Nichtwissen“ (K. KREMER, *Erkennen bei Nikolaus von Kues. Apriorismus - Assimilation - Abstraktion*, in: MFCG 13 [1978] 47f.). Sic intellectus essentialis rerum formas et quiditates, cum sint ante notionalem suam virtutem et ipsam excedant, nequaquam attingere potest, ut intelligat, licet coniecturas de ipsis per

Eine isomorphe Identität von vorgegebener Vernünftigkeit und wissenschaftlicher Einsicht ist nicht erreichbar. Es ist ein Approximationsverfahren, das die Wirklichkeit nie ganz einholt.

#### IV. Wissenschaftstheoretische Verfahrensfragen setzen erkenntnistheoretische Reflexion voraus

Cusanus reflektiert auch unterschwellig im Kosmographengleichnis über die Beziehungen der Vorstellungen, Begriffe und Beurteilungskriterien zu den Dingen. Damit ist eine transzendente Perspektive gegeben. In dieser transzendentalen Wendung verändert sich im philosophischen Denken der Neuzeit im Gegensatz zur Antike und zum Mittelalter auf weite Strecken die vorherrschende Blickrichtung. Es ist nicht mehr nur das Objekt des Wissens gefragt, sondern das Wissen selber wird zur Frage. Es geht nicht mehr nur in erster Linie um die seienden Objekte selbst, sondern zuvor und gründlich um die allgemeinen Bedingungen des Wissens von diesen seienden Objekten. Es geht in der Wahrheitssuche um das sich seiner selbst vergewissernde Wissen. Und diese Bewegung fortschreitender transzendentaler Reflexion im neuzeitlichen Denken über die Gegenstände hinaus vorrangig deren Erkenntnisart ins Visier zu nehmen, ist für die Entstehung der exakten Wissenschaften konstitutiv. Wer will bestreiten, daß Cusanus hier zweifellos ein Wegbereiter ist? Die Frage der Gewißheit des Wissens zieht sich von *De docta ignorantia* an wie ein Leitthema durch seine thematischen Werke wie durch seine Predigten.

Neuzeitliche Wissenschaft fußt einerseits unbestreitbar auf dem Prinzip der Erfahrung. Doch ist exakte Wissenschaft gerade in ihrem Ursprung paradoxerweise gleichzeitig Abwendung von den Dingen und Rückwendung in das Wissen selbst, Rückführung der Erkenntnis auf sich selbst und ihre eigenen Gründe.

Die Wissenschaft schafft sich ihre eigenen Bezugsrahmen (Paradigmen)

Der Geist mißt und ordnet mit dem ihm eigenen apriorischen Maß die Welt<sup>102</sup>. Außer der *mens humana*, die *viva imago dei* ist, steht kein fester

ea, quae intelligit facere possit (*De ven. sap.* 29: h XII, N. 87, Z. 7-10). *De docta ign.* I, 3: h I, S. 9, Z. 10f.: Non potest igitur finitus intellectus rerum veritatem per similitudinem praecise attingere.

<sup>102</sup> Als Abbild des urbildlichen Maßes der Welt, als *viva dei imago* ist der Geist Bezugsmitte der Weltorientierung. Vgl. *De vis.* 7: SANTINELLO N. 28.

Punkt zur Verfügung, die Welt in ihrer Veränderlichkeit zu begreifen. Damit wird für die eigene Ortsbestimmung das Subjekt auf sich selbst, auf seine geistige Natur zurückverwiesen. Fixpunkte im Sein gibt es nicht. Fixpunkte schafft immer nur das Erkennen<sup>103</sup>.

Infolgedessen setzt der Mensch die Fixpunkte als Bezugspunkte im Koordinatensystem seiner Weltorientierung selber.

Wissenschaftstheoretisch und wissenschaftskritisch folgt daraus die Einsicht: Die Wissenschaft setzt sich ihre eigenen Bezugsrahmen, ihre Modelle, ihre Paradigmen selber in einer analogen Weise, wie die *mens humana* die *entia rationalia* und die *formae artificiales* aus sich hervorbringt<sup>104</sup>.

Weil der Mensch messend erkennt (*mens-mensura*)<sup>105</sup>, setzt er selber die Maßgabe für den Horizont seines wissenschaftlichen Forschens. In diesem Kontext ist seit Jahrzehnten wissenschaftstheoretisch die Diskussion über die „Paradigmata“<sup>106</sup> aufgeflammt, die den einzelnen Zeitepochen als Horizontperspektiven naturwissenschaftlichen Fragens und stillschweigender Voraussetzungen oft unbewußt vorgegeben sind. Die Naturwissenschaften der einzelnen Zeitepochen bilden Grundmuster, disziplinäre Matrizen, mit denen man arbeitet und von denen man sich die Fragen stellen läßt. Paradigma wird zur Signatur für die Evidenzen, von denen man sich im Denken und Fragen bestimmt weiß. Mit Paradigmen<sup>107</sup> meint Thomas Kuhn jene Komponenten in den verschiedenen Wissenschaftsdisziplinen, die für die Wahl spezifischer Fragestellungen und Problemlösungsstrategien bestimmt sind, ohne daß diese ihrerseits weiter als durch ihren Erfolg begründet werden könnten.

<sup>103</sup> „Jeder dieser so geschaffenen Fixpunkte ist aber stets auf dasjenige Subjekt bezogen, durch das er gesetzt worden ist... Die grundlegenden Orientierungspunkte der zeitgenössischen Astronomie, der Weltmittelpunkt, die Himmelspole, die Erdachse, der Zenith und die Fixsternsphäre erweisen sich für Cusanus... als Orientierungsbegriffe des Menschen. Ihnen kommt keine Sonderstellung im Rahmen des Ganzen der Welt zu“ (F. NAGEL, a.a.O. [Anm. 2] 25).

<sup>104</sup> *De beryl.*: h<sup>2</sup>XI/1, N. 7, Z. 2f.: Nam sicut Deus est creator entium realium et naturalium formarum, ita homo rationalium entium et formarum artificialium.

<sup>105</sup> EBD. N. 6, Z. 1-3: Tertio notabis dictum Protagorae hominem esse rerum mensuram. Nam cum sensu mensurat sensibilia, cum intellectu intelligibilia, et quae sunt supra intelligibilia in excessu attingit.

<sup>106</sup> Illustrationsbeispiele für Paradigmen: Deklinationsmuster oder Konjugationsmuster in der Sprachwissenschaft. Vgl. auch: Präzedenzfall im Rechtswesen.

<sup>107</sup> T. KUHN, *Die Struktur wissenschaftlicher Revolutionen* (Frankfurt 1988) 57; DERS., *Die Entstehung des Neuen* (Frankfurt/Main 1977) 33ff.; N. R. HANSON, *Patterns of discovery* (Cambridge 1958); K. BAYERTZ, *Wissenschaftstheorie und Paradigmenbegriff* (Stuttgart 1981) 20ff.; H. STACHOWIAK, *Allgemeine Modelltheorie* (Wien 1973).

So stellt die erfolgreiche Anwendung der Gravitationstheorie ein Paradigma für die klassische Mechanik dar, so wie diese ihrerseits zum Paradigma der klassischen Physik wurde<sup>108</sup>.

Die Konzeption einer paradigmageleiteten Wissenschaft führt nach Thomas Kuhn zu einem Zweiphasenmodell der Wissenschaftsentwicklung.

1. Die Phase der „normalen Wissenschaft“, in der die Vorherrschaft eines Paradigmas - trotz Anomalien und dgl. - unbestritten ist.

2. Die Phase der wissenschaftlichen Revolution, in der eine Theorie sich in so viele Widersprüche verwickelt, daß sie im Rahmen des bestehenden Paradigmas nicht zu klären sind. Diese wird überwunden durch das Heraufkommen eines neuen Paradigmas, das die Forschergemeinschaft akzeptiert. Paradigmenwechsel signalisiert immer eine Veränderung in den Grundordnungen und Grundtendenzen. Paradigmenwechsel impliziert nicht unbedingt neue Erkenntnisse, sondern man fängt an, bisher selbstverständliche Voraussetzungen anders zu sehen und zu ordnen. Was ist hier der Beitrag des Cusanus?

Grundsätzlich sind zwei Möglichkeiten denkbar. Einmal, daß jemand im Horizont des geltenden traditionellen Paradigmas traditionelle Fragestellungen aufgreift und im Sinne der vorgegebenen Tradition präzisere Antworten gibt - so Cusanus in seiner Schrift über die Kalenderreform: *De correctione calendarii*<sup>109</sup> -, daß er innerhalb des geltenden Paradigmas zu neuen Detaillkenntnissen vorstößt und bisher geltende Fragerichtungen weiter entwickelt oder aber, daß ein Denker auf die Voraussetzungen, unter denen man bisher gedacht hat, reflektiert und neue Fragen auf neue Formeln bringt. Er beginnt bisher selbstverständliche Voraussetzungen anders zu sehen und zu ordnen und revolutioniert sie damit.

<sup>108</sup> Der Ausdruck Paradigma bedeutet soviel wie repräsentatives Beispiel, womit allerdings seine fundamentale Bedeutung in der Wissenschaftstheorie nur recht unvollständig umschrieben ist. Ansatzweise läßt sich in unserem Jahrhundert diese Bedeutung durch Rückgang auf den von L. WITGENSTEIN in seinen *Philosophischen Untersuchungen* § 50 geprägten Begriff der Familienähnlichkeit explizieren. Die Bedeutung eines Wortes wie Spiel, Zahl, etc. kann nicht durch eine allen Objekten gemeinsame wesentliche Eigenschaft definiert werden, sondern lediglich durch Aufweis von Beispielen mit überkreuzenden Ähnlichkeiten in seinen verwandten Eigenschaften charakterisiert werden. Kuhn verwendet den Begriff Paradigma spezifischer. Er behauptet, die Entwicklung der Wissenschaften verlaufe nicht gemäß den rationalen Normen der Wissenschaftstheorie, sondern lasse sich historisch nur erklären durch die Vorherrschaft verschiedener, teils miteinander inkommensurabler Paradigmen der einzelnen Wissenschaften und Epochen (Vgl. U. MAJER, Artikel „Paradigma“ im Handbuch wissenschaftstheoretischer Begriffe, hg. v. J. Speck [Göttingen 1980] Bd. 2, 468).

<sup>109</sup> *Schriften des Nikolaus von Kues: Die Kalenderverbesserung, De correctione Calendarii*, lat.-dt. von V. Stegemann, unter Mitwirkung von B. Bischoff (Heidelberg 1955).

Damit bringt er die Fundamente, auf denen Wissenschaft beruht, und die Bedingungen, die Wissenschaft ermöglichen, in eine neue Konstellation. Des Cusanus Beitrag zur Geschichte der Wissenschaft ist der letzteren zuzuordnen<sup>110</sup>.

Er hat die Naturwissenschaften nicht nennenswert durch empirische Entdeckungen bereichert, sondern er hat über die Voraussetzungen nachgedacht, die der Möglichkeit von Wissenschaft und ihrer Differenzierung zugrunde liegen. Daß sich die einzelnen Wissenschaftsepochen Grundmuster der Orientierung bilden<sup>111</sup>, korrespondiert dem cusanischen Gedanken, daß die Wahrheit unseres Seins die Wahrheit des Bildes ist<sup>112</sup>. Gerade weil wir Menschen in Bild und Gleichnis existieren, gerade weil schon ontologisch im Verhältnis zum Urbild die Realität des Abbildes konjunktural ist<sup>113</sup>, ist der Mensch als *viva dei imago* das lebendige Bild, das sein Bildsein findet, indem er sich als Nachahmung des Bildhaften erweist.

Der bestehenden Welt bilden wir eine eigene Welt in Worten und Zeichen, in Gedanken und Taten ein.

Da die Wahrheit des Bildes, sein Wesen und seine Wirklichkeit im Modus der Andersheit ist<sup>114</sup> und in folgedessen der *praecisio* ermangelt, folgt aus der Bildhaftigkeit unseres Seins und Erkennens, daß unser Erkennen zwar auf Wahrheit bezogen ist, aber dies immer nur konjunktural in infinitesimaler Annäherung tastend und versuchsweise möglich ist<sup>115</sup>.

<sup>110</sup> Die hier vorgetragenen Gedanken verdankt der Verfasser Wilhelm Dupré/Nijmegen.

<sup>111</sup> Als disziplinäre Matrizen, als ideals of natural order (Toulmin), als patterns of discovery (Hanson) bilden die Paradigmen die hermeneutischen Voraussetzungen ganzer Wissenschaftsepochen. Als „positive Behauptungen“ (*De coni.* I, *prol.*: h III, N. 2, Z. 5) sind sie, cusanisch gesprochen, nur Mutmaßungen, dadurch zugleich aber auch Teilnahme an der Wahrheit (EBD. N. 54ff.).

<sup>112</sup> K. JASPERS, a.a.O. (Anm. 4) 41.

<sup>113</sup> W. DUPRÉ, *Das Bild und die Wahrheit*, Kap I: Bild und Bilderfahrung als Paradigma, in: MFCG 18 (1989) 127.

<sup>114</sup> EBD.: „Das Bild ist und ist nicht, was es darstellt und vergegenwärtigt.“

<sup>115</sup> Dabei muß die intendierte Sache, in so vielen Ansätzen wie überhaupt nur möglich angezielt, durch eine Vielzahl von Konjekturen und Variationen der jeweiligen Positionen, von denen aus Behauptungen erfolgen, differenziert zur Sprache gebracht werden. In der Schrift *De coniecturis* setzt sich Cusanus das Ziel, „in einem allgemeinen, bekannten, verstandesmäßigen Vorgehen einige Modellvorstellungen (*apodigmatica exemplaria*) für unser Begriffsvermögen zu bilden, mit deren Hilfe wir in methodischem Vorgehen zu einer allgemeinen Kunst des Mutmaßens (*ad generalem coniecturandi artem*) gelangen können“ (*De coni.* I, *prol.*: h III, N. 4, Z. 4f.). Dabei muß die *mens* die ihr innewohnende Dynamik (*vis*) aufbieten, um die Wahrheit in einem unendlichen Prozeß zu erfassen. Vgl. z.B. *De quaer.* 4: h IV, N. 49, Z. 18f. Vgl. N. HENKE, *Der Abbildbegriff in der Erkenntnis-*

In *De docta ignorantia* spricht Cusanus ausdrücklich von einer *inquisitio ex imagine*<sup>116</sup>.

Cusanus geht davon aus, daß wir einmal Gegenstände und Inhalte repräsentativ und als Elemente eines Zusammenhangs wahrnehmen und zum anderen, daß wir Muster, Modelle, Matrizen als Bildsymbole der Wirklichkeitsdeutung und als Bezugsrahmen der Wirklichkeitserforschung zu entwerfen vermögen. Selbstverständlich erwachsen im Rahmen des Modells (Paradigma) spezifische Fragestellungen, im Hinblick auf deren Beantwortung jeder Detailwissenschaft zunächst eine relative Selbständigkeit zukommt. „Durch Konzentration der Aufmerksamkeit auf einen kleinen Bereich relativ esoterischer Probleme zwingt das Paradigma die Wissenschaftler, ein Teilgebiet der Natur mit einer Genauigkeit und bis zu einer Tiefe zu untersuchen, die sonst unvorstellbar wären“<sup>117</sup>.

Die Fachwissenschaften haben Probleme gelöst, die ohne Bindung an das Paradigma niemals in Angriff genommen worden wären<sup>118</sup>.

Jedes Paradigma ist zunächst ein programmatischer Bezugsrahmen, der die Wissenschaft zur Erweiterung der Kenntnis der von ihm als besonders aufschlußreich dargestellten Fakten anspornt und nach einer Verbesserung des Zusammenspiels dieser Fakten mit seinen Voraussetzungen ruft. Wenn aber - aus welchen Gründen auch immer - an den Voraussetzungen Zweifel auftreten, wenn die grundlegenden hypothetischen Annahmen verändert werden, wie zum Beispiel im Fall der Relativitätstheorie die Auffassung von Raum und Zeit oder die Bestreitung des

*lehre des Nikolaus von Kues* (Münster 1969) BCG III, 109. Dabei erreicht die Erkenntnisbewegung als *assimilatio* nie die völlige Gleichheit mit ihrem Gegenstand (*De mente* 3: h<sup>2</sup>V, N. 72, Z. 8f.; *Comp.* 10: h XI/3, N. 32, Z. 5). Sie bleibt defizient gegenüber der vollkommenen Wahrheit. Man darf fragen, ob die unterschwelligen Voraussetzungshorizonte, von denen die heutige Wissenschaftstheorie die einzelnen Wissenschaftsepochen bestimmt sieht und die sie mit dem Terminus „Paradigma“ signiert, nicht in einer großen Nähe zur Konjekturenlehre des Cusanus stehen. Konjektureller Erkenntnis eignet immer ein Moment der Spontaneität und der Subjektivität, auf die Cusanus in extenso reflektiert. Auf diesen Weg des reflexiven Hinterfragens des eigenen Erkenntnisverfahrens begeben sich mit der Paradigmadiskussion maßgebliche Strömungen der heutigen Wissenschaftstheorie. Vgl. dazu K. BAYERTZ, a.a.O. (Anm. 107); T. KUHN, *Struktur*, a.a.O. (Anm. 107).

<sup>116</sup> *De docta ign.* I, 11: h I, S. 22, Z. 17-20: Quando autem ex imagine inquisitio fit, necesse est nihil dubii apud imaginem esse, in cuius transumptiva proportione incognitum investigatur, cum via ad incerta non nisi per praesupposita et certa esse possit.

<sup>117</sup> T. KUHN, *Struktur*, a.a.O. (Anm. 107) 38.

<sup>118</sup> Dem Paradigma eignet eine prognostische Kraft. Es trägt in sich die Dynamik, die in ihm implizierte Gesamtheit möglicher Perspektiven und Bezugssysteme zu untersuchen (T. KUHN, *Struktur*, a.a.O. [Anm. 107] 39).

Geozentrismus, gerät das geltende Paradigma, wie es das ptolemäische Weltbild vertreten hat, in die Krise.

Die Veränderung des Naturbildes zwingt zu einer Korrektur, Modifizierung oder gar Aufgabe des bisher geltenden Paradigmas und seinem Ersatz durch ein neues. Als Konjektur hat - cusanisch gesprochen - das jeweils geltende Paradigma immer nur vorläufigen Charakter und darf nicht den Anspruch erheben, die Wahrheit, so wie sie ist, zu erfassen<sup>119</sup>.

Cusanus weiß auf Grund der *regula doctae ignorantiae* um den relativen Wert aller Denkfiguren und hermeneutischen Grundmuster. Obwohl er in der *ars coniecturalis* in *De coniecturis* das Ziel verfolgt, über ein Denkmittel zur Erschließung alles Erkennbaren zu verfügen<sup>120</sup>, so weiß er doch, daß die Kreise im *circulus uniuersorum* seiner schematischen Darstellung über den Aufbau des Universums niemals endgültig sein können, sondern als Konjekturen immer offen bleiben müssen. Kann man *mutatis mutandis* hier nicht eine Analogie zum Paradigmenproblem der heutigen Naturwissenschaften sehen?

## V. Naturwissenschaftliche Perspektiven der Gegenwart, die sich mit Horizonten cusanischen Denkens berühren

Die heutige Naturwissenschaft behauptet weitestgehend, daß wir aufgrund der Wandlung des physikalischen Weltbildes in den ersten Jahrzehnten unseres Jahrhunderts an einer Paradigmenwende stehen.

Das mechanistische Weltbild des 17. Jahrhunderts, das im makro- und astrophysikalischen Bereich zu gültigen Erkenntnissen geführt hat, läßt sich nicht unbesehen und undifferenziert auf den mikrophysikalischen Bereich ausdehnen. Damit hat es seine strenge Allgemeingültigkeit eingebüßt.

In der ersten Hälfte, genauer noch im ersten Viertel unseres Jahrhunderts, hat sich das physikalische und damit das naturwissenschaftliche Weltbild grundstürzend geändert. Meilensteine auf dem Weg der Wandlung sind die spezielle und allgemeine Relativitätstheorie von Albert Ein-

<sup>119</sup> *De coni.* I, 9: h III, N. 42, Z. 3 und N. 43, Z. 1f. In der transzendentalen Denkbewegung des Cusanus waltet gnoseologisch stets die Dialektik des Begreifens und des Begriffes.

<sup>120</sup> N. HEROLD, *Bild, Symbol und Analogie, die Modelle des Nikolaus von Kues*, in: *Pragmatik, Handbuch pragmatischen Denkens*, Bd. I (Hamburg 1986) 300-318.

stein, das Plancksche Wirkungsquantum und die Heisenbergsche Unschärferelation<sup>121</sup>.

Uns interessieren die Entsprechungen des gewandelten physikalischen Weltbildes zur Kosmologie und zum Denken des Cusanus.

1. Eine der bedeutendsten Offenbarungen der Schlüsselbereiche heutiger Naturwissenschaften, insbesondere der modernen Physik, ist die grundsätzliche Einheit des Universums. Sie tritt im atomaren Bereich zutage und manifestiert sich immer deutlicher, wenn man tiefer in die Materie, hinunter in das Reich der subatomaren Teilchen eindringt. Im heutigen naturwissenschaftlichen Weltbild hängt alles mit allem zusammen. Es ist organisch, ganzheitlich, ökologisch. Wo aber ist das Thema der Einheit konsequenter, kompromißloser und stringenter durchgeführt als im Denken des Cusanus?

Die Welt ist für ihn ein einziges Weltwesen. Das Totum des Weltwesens steckt in jeder einzigen Weltenpartikel in kontrakter Weise<sup>122</sup>. *Omnia in omnibus*. Alles ist mit allem funktional verbunden. Jedes ist ein Zeugnis für alles. Jedes ist die Welt selbst in zusammengezogener Weise<sup>123</sup>. Das einzelne Seiende vermag sich nur im Sein zu halten als die zusammengezogene Verwirklichung des Weltsystems an einem Punkte dieses Systems selbst<sup>124</sup>. Damit befindet sich nicht die Vielheit der Dinge im einzelnen, sondern nur das All, das in ungeschiedener Weise alles in sich enthält und ein jegliches ist<sup>125</sup>. Das All ist früher und ursprünglicher als die Vielheit der Dinge<sup>126</sup>. Gott, aus dessen Schöpferhand sie hervorge-

<sup>121</sup> Im Dezember 1900 entwarf Max Planck die Quantenhypothese, 1905 schuf Albert Einstein die spezielle Relativitätstheorie, 1915 die allgemeine Relativitätstheorie, 1925 vermochte Werner Heisenberg den Atombau durch seine Matrizen-theorie als Folge eines wundervoll durchsichtigen, mathematischen Schemas abzuleiten.

<sup>122</sup> *De docta ign.* II, 4: h I, S. 75, Z. 14f.: *Universum vero est in universis contracte.*

<sup>123</sup> EBD. II, 5: S. 76, Z. 18f.: *Non est autem universum nisi contracte in rebus, et omnis res actu existens contrahit universa, ut sint actu id, quod est.*

<sup>124</sup> EBD. S. 76, Z. 10f.: *In qualibet enim creatura universum est ipsa creatura, et ita quodlibet recipit omnia, ut in ipso sint ipsum contracte.*

<sup>125</sup> EBD. S. 76, Z. 14-17: *Non igitur omnia sunt plura, quoniam pluralitas non praecedit quodlibet. Unde omnia sine pluralitate praecesserunt quodlibet ordine naturae. Non sunt igitur plura in quolibet actu, sed omnia sine pluralitate sunt id ipsum.*

<sup>126</sup> EBD. S. 76, Z. 13f.: *Si igitur omnia sunt in omnibus, omnia videntur quodlibet praecedere.* EBD. S. 76, Z. 8-10: *Universum enim quasi ordine naturae ut perfectissimum praecessit omnia, ut quodlibet in quolibet esse posset.*

gangen, ist vermittelt durch die Welt in den Dingen<sup>127</sup>. Die Welt ist die „*universalis essendi unitas*“.

2. Strukturell offenbart das relationale Gefüge im Weltbild des Cusanus eine große Nähe zum Systemdenken heutiger Naturwissenschaften. Es bedarf keiner Frage, daß die cusanische Konzeption, die die Welt als Strukturgefüge<sup>128</sup> begreift, eine gewaltige Errungenschaft darstellt. Wissenschaftsgeschichtlich kann sie kaum überschätzt werden.

3. Die seinsdynamische Struktur im Weltbild des Cusanus, das Prinzip der innerkosmischen Verknüpfung sind geeignet, mit den dynamischen und evolutiv-transformistischen Perspektiven<sup>129</sup> heutiger Naturwissenschaft in einen fruchtbaren Dialog eintreten zu können. Dieselbe hat erkannt, wie sehr das kosmische Gewebe im universellen Netz der Zusammenhänge in ständiger Bewegung ist.

„Der dynamische Aspekt der Materie ergibt sich in der Quantentheorie als eine Folge der Wellennatur der subatomaren Teilchen. Noch zentralere Bedeutung hat er in der Relativitätstheorie, die uns gezeigt hat, daß die Existenz der Materie nicht von ihrer Aktivität getrennt werden kann. Die Eigenschaften ihrer Grundstrukturen, der subatomaren Teilchen, kann man nur in einem dynamischen Zusammenhang begreifen: ausgedrückt in Bewegung, Wechselwirkung und Umwandlung“<sup>130</sup>.

Man darf fragen, ob zu dieser Erkenntnis der heutigen Physik nicht in einer sehr großen Nähe die Bemerkung des Cusanus in *De docta ignorantia* steht, daß es im Universum nichts von allem gibt, was nicht eine Ein-

<sup>127</sup> EBD. S. 76, Z. 5-8: Nam cum manifestum sit ex primo libro Deum ita esse in omnibus, quod omnia sunt in ipso, et nunc constet Deum quasi mediante universo esse in omnibus, hinc omnia in omnibus esse constat et quodlibet in quolibet.

<sup>128</sup> Auf diesen Aspekt haben F. NAGEL, a.a.O. (Anm. 2) 12ff., u. H. ROMBACH, a.a.O. (Anm. 7) I, 150-179, verwiesen. Gegen Rombachs These jedoch, „die Ontologie der Welt, wie sie sich für den Cusaner als Aufgabe stellt, dränge offensichtlich dahin, das Seiende seines Substanzcharakters zu entkleiden und es als Funktion aufzufassen“ (163), müssen Vorbehalte geltend gemacht werden.

<sup>129</sup> Vgl. oben Abschnitt II. 2.

<sup>130</sup> F. CAPRA, *Wendezeit. Bausteine für ein neues Weltbild* (München 1988) 91f. - Ein Stück Materie ist nach der Formulierung des englischen Physikers James Jeans nicht ein „dauerndes Ding“, sondern ein System verknüpfter Ereignisse. Die Materie besteht nicht nach dem Vorstellungsmodell der klassischen Physik (nach Ansicht eines Demokrit, Descartes und Newton) aus starren Wirklichkeitsklötzchen, die ihre Bewegungsimpulse nur von außen erhalten. Materie ist primär nicht zuständig zu fassen, sie ereignet sich. Wo sich Energieschwingungen knotenförmig zusammenballen (in Quanten), entsteht ein Elektron. Materie ist nicht, sondern sie geschieht. Friedrich Dessauer hat darum den Terminus geprägt: „Energetische Morphologie“. Das cusanische Axiom: *manifestum est, terram istam in veritate moveri* (*De docta ign.* II, 12: h I, S. 103, Z. 13) durchherrscht alle Strukturen.

heit aus Potenz, Akt und der Bewegung der Verknüpfung wäre, und daß keines von diesen ohne das andere absolut bestehen könnte<sup>131</sup>.

Sicherlich hieße es, Cusanus überinterpretieren, wollte man bei ihm auch nach Anklängen suchen für die physikalische Entdeckung, daß Masse nichts weiter als eine Form der Energie ist. Rudolf Haubst stellt fest, „daß Nikolaus von Kues den Begriff der Materie hier nicht eindeutig auf den Bereich des materiellen Seins beschränkt. Die Kapitelüberschrift ‚De possibilitate sive materia universi‘<sup>132</sup> zeigt, daß er das Materie-Form-Problem zu dem weiter gespannten Potenz-Akt-Problem ausgedehnt hat“<sup>133</sup>.

In dem besagten Kapitel nimmt er zum Begriff der Materie von dem durch die *docta ignorantia*, das belehrte Nichtwissen, gewonnenen Standpunkt aus Stellung: „Auf diese Weise erreichten sie (die Alten) die Materie nur in der Form des Nichtwissens“<sup>134</sup>.

4. Die heutige Quantenphysik ist sich bewußt, daß die Begriffe Welle und Korpuskel, mit denen sie umgeht, um einen gewissen komplementären Dualismus in der Tiefenstruktur der Materie zu artikulieren, nur unzulängliche Hilfsvorstellungen sind, die semantisch als Bildsymbole die eigentlichen Verhältnisse nur anzielen, ohne ihnen vollends präzise entsprechen zu können. Die physikalische Naturwissenschaft versteht in der Quantentechnik die zur Veranschaulichung der Elementarteilchen gebrauchten und in die Diskussion geworfenen Bilder als eine heuristische Weise des Modelldenkens, des Experimentierens mit Hilfe der Vorstellungskraft, wodurch sie der Anregung des Cusanus der *inquisitio ex imagine* in *De docta ignorantia*<sup>135</sup> und dessen Bewußtsein des konjekturalen Charakters aller Erkenntnis sehr nahe kommt.

Das Elementarteilchen ist nach Werner Heisenberg nicht „ein materielles Gebilde in Raum und Zeit, sondern gewissermaßen nur ein Symbol, bei dessen Einführung die Naturgesetze eine besonders einfache Gestalt annehmen“<sup>136</sup>. Die erkenntnistheoretischen Probleme der Quanten-Physik berühren sich mit der aus dem Denkverfahren der *docta ignorantia* hervorgehenden Einsicht des Cusanus, daß die Dinge Spuren seien, die

<sup>131</sup> EBD. II, 11; h I, S. 99, Z. 17-19: nihil universorum esse, quod non sit unum ex potentia, actu et connexionis motu; et nullum horum sine alio absolute subsistere posse.

<sup>132</sup> Vgl. EBD. II, 8; h I, S. 8, Z. 22.

<sup>133</sup> R. HAUBST, *Das Bild des Einen und Dreieinen Gottes in der Welt nach Nikolaus von Kues* (Trier 1952) 114.

<sup>134</sup> *De docta ign.* II, 8; h I, S. 85, Z. 8: Et ita non nisi ignoranter materiam attigerunt.

<sup>135</sup> EBD. I, 11; h I, S. 22, Z. 17.

<sup>136</sup> W. HEISENBERG, *Gesammelte Werke*, Abt. C, Bd. I: *Physik und Erkenntnis* (München<sup>2</sup> 1984) 128.

auf die Wahrheit verweisen und oft nur im Zeichen symbolisch wißbar seien. Der Unerkennbarkeit des göttlichen Wesens entspreche die Unerkennbarkeit des Wesens der Dinge<sup>137</sup>.

5. Das letzte Wirkliche der Natur sind nach dem Physiker Werner Heisenberg nicht Atome, sondern Symmetrien, und die Theorie über die letzte Wirklichkeit ist nicht Physik, sondern Mathematik.

In einer wie großen Nähe steht damit die heutige Physik zur vorbetonten Wertschätzung und zum Stellenwert der Mathematik in der Gedankenwelt des Cusanus, der in *De docta ignorantia* ausführt: „Gott hat sich bei der Erschaffung der Welt der Arithmetik, der Geometrie, der Musik und Astronomie bedient, Künste, die auch wir jetzt anwenden, wenn wir die Bezugs-Verhältnisse der Dinge, der Elemente und Bewegungen erforschen“<sup>138</sup>.

Weil im Bauplan der Schöpfung grundgelegt, wird mit des Cusanus eigenen Worten „in der Mathematik die Wahrheit mit größerer Sicherheit erfaßt als in all den anderen freien Künsten“<sup>139</sup>.

6. Die New-Age-Bewegung weist eindringlich darauf hin, daß die reduktionistische Methode, die von der Voraussetzung ausgeht, daß komplexe Phänomene naturwissenschaftlich vollends verstanden werden könnten, wenn man sie auf ihre kleinsten Bestandteile und deren Wechselwirkung reduziert, auf Grenzen stößt. So läßt diese Betrachtungsweise z.B. bei biologischen Organismen außer acht, daß es sich bei ihnen um lebende Systeme als Ganzheiten handelt, die in Wechselwirkung mit der Umwelt durch dynamische übergreifende Vorgänge bestimmt sind<sup>140</sup>.

Reduktionismus und Ganzheitslehre, Analyse und Synthese sind sich einander ergänzende Methoden. Man darf fragen, ob vom Ansatz des cusanischen Denkens im Begriffspaar *complicatio-explicatio* zu dieser Problematik nicht eine wertvolle Diskussionsanregung gegeben ist. Cusanus

<sup>137</sup> *Apol.*: h II, S. 14, Z. 25; vgl. z.B. EBD. S. 11, Z. 18; *De docta ign.* I, 3: h I, S. 9, Z. 24-26: Quidditas ergo rerum, quae est entium veritas, in sua puritate inattingibilis est et per omnes philosophos investigata, sed per neminem, uti est, reperta. *De Gen.* 4: h IV, N. 174, Z. 1f.: Manifestum est igitur neque in parte neque in toto posse aliquid quiditatis per hominem attingi.

<sup>138</sup> *De docta ign.* II, 13: h I, S. 110, Z. 23-26: Est autem Deus arithmetica, geometria atque musica simul et astronomia usus in mundi creatione, quibus artibus etiam et nos utimur, dum proportiones rerum et elementorum atque motuum investigamus.

<sup>139</sup> *De theol. compl.* 2: p II/2, 92<sup>v</sup>, Z. 23f.: Nemo ignorat in ipsis mathematicis veritatem certius attingi quam in aliis liberalibus artibus. - Hatte W. Helmholtz gemeint, die letzte Bestimmung der Physik sei es, sich in Mechanik aufzulösen, so darf man heute fragen, ob es nicht deren letzte Bestimmung sei, sich in Mathematik aufzulösen.

<sup>140</sup> F. CAPRA, a.a.O. (Anm. 130) 46ff., 108, 296.

sagt zwar, daß das Gesamt in jeder einzelnen Kontraktion ruht<sup>141</sup>, das Einzelne jedoch, welches als das kontrahierte Ganze des Universums aufzufassen ist, kann nur im Zusammenhang des Ganzen und in Relation zu allem anderen begriffen werden. Maßgebend und in Beziehung von Einzelding und Welt ist für Cusanus das Modell eines Organismus, an dem zwar einzelne Teile und Glieder unterschieden werden können, bei dem aber jedes Glied vom Ganzen geprägt wird<sup>142</sup> und der Zustand jedes einzelnen Gliedes wieder Auswirkungen auf den Zustand des Ganzen hat<sup>143</sup>.

Hier ergibt sich wieder eine große Nähe zur New-Age-Bewegung mit ihrer organischen und ökologischen Weltsicht, und zur modernen Physik, nach der das Universum als ein unteilbares dynamisches Ganzes beschrieben werden muß, dessen Teile auf ganz wesentliche Weise in Wechselbeziehung stehen und nur als Strukturen eines Vorganges von kosmischen Dimensionen verstanden werden können<sup>144</sup>.

7. Die Elementarteilchen der Mikrophysik sind nicht als unabhängig existierende, nicht analysierbare Einheiten zu sehen, sondern eher als Gruppierungen von Zusammenhängen, die sich auf andere Dinge hin erstrecken. Innerhalb des komplizierten Gewebes der Vorgänge und relationalen Bindungen dieser Zusammenhänge ist in der Quantentheorie eine genaue Kenntnis der Bestimmungsstücke, der lokalen Variablen, die in der klassischen Theorie zur Festlegung eines Kausalzusammenhangs notwendig sind, unmöglich.

Infolge dieser Unbestimmtheitsrelationen kann innerhalb eines derart unbekanntem Systems das künftige Verhalten nur ungenau, nur statistisch vorhergesagt werden. So ist in unserem Jahrhundert die Heisenbergsche Unschärferelation für den mikrophysikalischen Bereich zu einer empirischen und theoretischen Bestätigung der von einem spekulativen Ausgang gewonnenen cusanischen Einsicht von der *impraecisio*, der Ungenauigkeit messenden empirischen Erkenntnisverfahrens geworden.

Diese *impraecisio* ist mikrophysikalisch zudem bedingt durch die Wechselwirkung der beobachteten atomaren Vorgänge mit der Apparatur der Beobachtungsmittel. Hinzu kommt, daß es für die Mikrophysik jenseits der lokalen Bestimmungsgrößen nichtlokale Zusammenhänge gibt. Jedes noch so minimale physikalische Ereignis wird vom Ganzen des gesamten Universums beeinflusst. Auch wenn dieser Einfluß nicht

<sup>141</sup> *De docta ign.* II, 5: h I, S. 78, Z. 7f.: Quiescunt igitur omnia in quolibet, quoniam non posset unus gradus esse sine alio.

<sup>142</sup> EBD. S. 76, Z. 18f.: Non est autem universum nisi contracte in rebus, et omnis res actu existens contrahit universa, ut sint actu id, quod est.

<sup>143</sup> Vgl. N. HEROLD, a.a.O. (Anm. 96) 19.

<sup>144</sup> F. CAPRA, a.a.O. (Anm. 130) 80.

präzise in Einzelheiten beschrieben werden kann, ist dennoch eine Ordnung erkennbar, die quantenphysikalisch statistisch erfassbar ist.

*Nichtlokale* unmittelbare Beziehungen zum Universum als Ganzem sind physikalisch nachweisbar, wenn z.B. mikrophysikalisch die an einem Teilchen vorgenommene Messung des Spins den Spin des anderen komplementären Teilchens bestimmen kann, auch wenn dieses Teilchen durch riesige Entfernungen von dem gemessenen getrennt ist<sup>145</sup>. Wenn das Verhalten eines beliebigen Teilchens von seinen nichtlokalen Zusammenhängen mit dem Ganzen bestimmt ist und das Ganze offenbar umgekehrt das Verhalten der Teile bestimmt, ergibt sich hier eine große Nähe zum Weltbild des Cusanus, in dem jedes Seiende von vornherein auf anderes Seiendes bezogen ist und die Welt selbst, das Universum, als Abbild des *maximum absolutum* nicht nur alles Seiende umfaßt, sondern gleichsam im Seienden sitzt<sup>146</sup>.

Das einzelne Seiende vermag sich nur im Sein zu halten als die zusammengezogene Verwirklichung des Weltsystems an einem Punkte dieses Systems selbst<sup>147</sup>.

8. Im quantenphysikalischen Bereich der Mikrophysik, die erkannt hat, daß Elementarteilchen nicht als unabhängig analysierbare Einheiten, sondern als Systemreihen von Zusammenhängen, die sich nach außen zu anderen Dingen hin erstrecken und in Beziehung stehen<sup>148</sup>, gesehen werden müssen, muß jedes naturwissenschaftliche Experiment, auch jede Beobachtung als *Eingriff* in das beobachtete System interpretiert werden, bei welchem immer auch die Kenntnismöglichkeit des Systems mitverändert wird.

Genau deswegen können auch nicht alle Eigenschaften des Systems gleichzeitig objektiviert werden. „Unser Kenntnisstand kann bei Systemen im atomaren Bereich prinzipiell nicht abgeschlossen werden, alle unsere Aussagen über das System haben nicht mehr als Wahrscheinlichkeitscharakter“<sup>149</sup>.

Wie sehr berührt dieser Sachverhalt mit der Erkenntnislehre des Cusanus, für den Erkenntnis der extramentalen Außenwelt immer nur

<sup>145</sup> Vgl. EBD. 91.

<sup>146</sup> H. ROMBACH, a.a.O. (Anm. 7) I, 140ff.

<sup>147</sup> *De docta ign.* II, 4: h I, S. 74, Z. 11f.: Universum non est in sole nec in luna, sed in ipsis est id, quod sunt, contracte.

<sup>148</sup> H. P. STAPP, *S-Matrix I Interpretation of Quantum Theory*, in: Physikal Review, Bd. D 3 (15. März 1971) 1310.

<sup>149</sup> R. LÖW, *Ordnung der Wirklichkeit. Werner Heisenberg in seinen philosophischen Schriften*, in: Universitas. Zeitschrift für Wissenschaft, Kunst und Literatur 42,2 (1987) 1171.

konjunktural als ein unendlicher Annäherungsprozeß an die Wahrheit vollziehbar ist, ohne die Wahrheit, so wie sie ist, je ganz erreichen zu können. Das Ergreifen von Wahrem geschieht zwar, kann aber infinitesimal immer noch größer werden<sup>150</sup> und kommt eigentlich nie zu einem definitiven Ende.

9. Das Bewußtwerden der Einflußnahme des Beobachterstandpunktes auf das Ergebnis des durchzuführenden Experiments in der Mikrophysik im besonderen und darüber hinaus auch in anderen Bereichen der Naturwissenschaften hat zur Einsicht geführt, daß unbedingte Objektivität als strenges Ideal unerreichbar ist. „Die Wirklichkeit, von der wir sprechen können“, sagt der Physiker Werner Heisenberg<sup>151</sup>, „ist nie die Wirklichkeit ‚an sich‘, sondern eine gewußte Wirklichkeit oder sogar in vielen Fällen eine von uns gestaltete Wirklichkeit“. Dies macht die Reflexion auf die Implikationen des Beobachterstandpunktes unverzichtbar. Bei NvK finden wir hierüber eingehende Betrachtungen an Hand anschaulicher Illustrationsbeispiele in *De docta ignorantia*<sup>152</sup>.

Darüber hinaus ist es ein Schwerpunkt der cusanischen Philosophie, die Erkenntnis selber reflex auf ihre Bedingungen und Ermöglichungsgründe zu thematisieren. Erkenntnis- wie wissenschaftstheoretisch finden sich bei Cusanus fruchtbare Ansätze und Grundlegungen.

## VI. Wissenschaft und Weisheit in gegenseitigem Bezug

Wie wir bereits oben erwähnten, meldet Karl Jaspers Bedenken an, Cusanus zu den unmittelbaren Begründern der modernen Naturwissenschaft zu rechnen<sup>153</sup>.

Zu den Vorbehalten, die er anführt, gehört auch: Bei Cusanus fehle der Verzicht auf das wissenschaftliche Weltbild, der notwendig geworden

<sup>150</sup> *De coni.* I, *prol.*: h III, N. 2, Z. 4-6: Omnem humanam veri positivam assertionem esse coniecturam. Non enim exhauribilis est adactio apprehensionis veri.

<sup>151</sup> HEISENBERG, a.a.O. (Anm. 136) I, 236.

<sup>152</sup> *De docta ign.* II, 12: h I, S. 103ff. Das Veranschaulichungsbeispiel vom Beobachterstandort von einem auf einem Fluß dahingleitenden Schiff in Relation zu einem Standort am unbewegten Ufer will verdeutlichen, daß unser Beurteilungshorizont immer standort- und standpunktbedingt ist, je nachdem aus welchem System heraus wir urteilen. Die Angesiedeltheit des beurteilenden Beobachters in unterschiedlichen Bezugssystemen schafft verschiedene Perspektiven, Aspekte, Blickwinkel der Beurteilung. So sieht sich von der Sonne, irgendeinem Stern oder von der Erde aus die Welt standortbedingt anders an.

<sup>153</sup> K. JASPERS, a.a.O. (Anm. 4) 146.

sei, weil man nur Gegenstände in der Welt und nicht das Weltganze erforschen könne<sup>154</sup>.

„Erst das, was unter Preisgabe aller metaphysischen Motive wissenschaftlich allgemeingültig wird, ist moderne Wissenschaft.“ Die moderne Wissenschaft hat ihren Sinn zum Problem werden lassen, und dieses Problem ist selber wissenschaftlich nicht mehr zu lösen<sup>155</sup>.

In seinem Brief vom 30. März 1952 schrieb der Physiker Albert Einstein an seinen Freund Solovine: „Sie finden es merkwürdig, daß ich die Begreiflichkeit der Welt (soweit wir berechtigt sind von einer solchen zu sprechen) als Wunder oder ewiges Geheimnis empfinde. Nun, a priori sollte man doch eine chaotische Welt erwarten, die durch Denken in keiner Weise faßbar ist. Man könnte (ja sollte) erwarten, daß die Welt nur insoweit sich als gesetzlich erweise, als wir ordnend eingreifen. Es wäre eine Art Ordnung wie die alphabetische Ordnung der Worte einer Sprache. Die Art Ordnung, die dagegen zum Beispiel durch Newtons Gravitationstheorie geschaffen wird, ist von ganz anderem Charakter. Wenn auch die Axiome der Theorie vom Menschen gesetzt sind, so setzt doch der Erfolg eines solchen Beginnens eine hochgradige Ordnung der objektiven Welt voraus, die a priori zu erwarten man keinerlei Berechtigung hatte. Hier liegt das ‚Wunder‘, das sich mit der Entwicklung unserer Kenntnisse nur immer mehr verstärkt“<sup>156</sup>.

Wunder erregt Staunen. Staunen über die mathematische Beschreibbarkeit der Natur. Gibt es eine „befriedigende Theorie der Naturwissenschaft, die uns erklärt, warum solche mathematischen Gesetzmäßigkeiten gelten“? fragt Carl Friedrich von Weizsäcker<sup>157</sup>.

Das bloße Faktum der Erfahrung macht doch nicht einsichtig, wieso es ganz einfache, in mathematischen Begriffen beschreibbare Grundgesetze geben sollte, die eine schlechthin unermeßliche Fülle von Einzelerfahrungen bestimmen<sup>158</sup>.

Es ist eine wesentliche Pointe Werner Heisenbergs, darauf hinzuweisen, daß die Wissenschaftstheorie auf die aufgeworfene Frage die Antwort schuldig bleibt<sup>159</sup>.

<sup>154</sup> EBD. 147.

<sup>155</sup> EBD. 151.

<sup>156</sup> A. EINSTEIN, *Lettres à Maurice Solovine* (Paris 1956) 114.

<sup>157</sup> C.F. VON WEIZSÄCKER, *Der Garten des Menschlichen* (München-Wien 1977) 322.

<sup>158</sup> EBD.; vgl. auch DERS., *Die Einheit der Natur* (München 1971) 124.

<sup>159</sup> DERS., a.a.O. (Anm. 157) 322.

Der bahnbrechende Physiker nimmt Rekurs auf Platon, für den sich auch Cusanus entschieden hat. „Ich sehe“, sagt Cusanus in *De venatione sapientiae*, „daß die schöne Welt, in der die höchste Güte, Weisheit und Schönheit des größten Gottes widerleuchtet, in bewundernswerter Ordnung geeint ist. Ich werde dazu angetrieben, nach dem Künstler zu fragen, der dieses so bewundernswürdige Werk geschaffen hat“<sup>160</sup>.

Die unmittelbare Ganzheit der menschlichen Existenz schließt für Cusanus den Horizont des Fragens nach dem Sinn und der geheimnisvollen Gegenwart des alles tragenden göttlichen Grundes ein, in dem die Einheit von allem gründet.

Die wissenschaftliche Vertiefung in die empirische Besonderung der Dinge ist für Cusanus zugleich der Weg der rechten Erkenntnis des Göttlichen<sup>161</sup>.

Die einzelne Erscheinung wird für ihn zum notwendigen Ausgangspunkt und zum Symbol, das zur Erfassung des Unendlichen anzuleiten vermag.

Niemand vermag für Cusanus das Wesen der Welt zu verstehen, wenn er nicht die wechselseitige Bedingung von Endlichkeit und Unendlichkeit zu begreifen vermag. Gerade im Hinblick auf den übergreifenden Gesichtspunkt der Thematik *Weisheit und Wissenschaft*, unter der das Symposion steht, darf man abschließend unter dem Aspekt der Weisheit darauf hinweisen, daß vom metaphysischen Ansatz der Maßgeblichkeit der Unendlichkeit und Absolutheit Gottes (als des *maximum absolutum*) Cusanus zum Gedanken der Unendlichkeit der Welt, der Homogenität der Beschaffenheit und durchgängigen Bewegtheit alles Geschaffenen, zur Entthronung der Erde als kosmologischer Mitte vordringt. Wenn der wissenschaftstreibende Mensch als Bild Gottes selbst abbildliches Maß der Welt und der Dinge ist, dann darf Wissenschaft niemals den Ursprung und die Bedingtheit des sie hervorbringenden Erkenntnissubjektes vergessen. Objektive Erkenntnisse sind für den Menschen stets auf die göttliche Wahrheit als sein ureigenstes Ziel auszurichten.

<sup>160</sup> *De ven. sap.* 2: h XII, N. 6, Z. 6-8: *Inspicio mundum pulcherrimum miro ordine unitum, in quo summa summi Dei bonitas, sapientia, pulchritudoque relucet. Moveor ad quaerendum huius tam admirandi operis artificem...*

<sup>161</sup> Vgl. *De ap. theor.*: h XII, N. 4, Z. 1-4: *Cum igitur iam annis multis viderim ipsam ultra omnem potentiam cognitivam ante omnem varietatem et oppositionem quaeri oportere, non attendi quiditatem in se subsistentem esse omnium substantiarum invariabilem subsistentiam...* EBD. N. 5, Z. 9-11: *Veritas quanto clarior tanto facilius. Putabam ego aliquando ipsam in obscuro melius reperiri. Magnae potentiae veritas est, in qua posse ipsum valde lucet. Clamitat enim in plateis.*

Als Kriterium der Wahrheit dient die Sinnkohärenz des Ganzen der Erkenntnisse. Eine *scientia laudis* bringt den Menschen in Einklang mit sich selbst, eine *scientia superba*, welche nur auf den Verstand setzt und die Vernunft wie eine Sklavin zum Erwerb von Gütern, Ruhm und Ehre gebraucht, produziert Irrtümer<sup>162</sup>.

Die ökologische Bewegung, die heute zum Schutz der Umwelt die Forderung erhebt: Es darf nicht alles gemacht werden, was an und für sich machbar wäre, könnte sich durchaus legitimerweise auf Cusanus berufen.

Da die Wissenschaft der Freiheit des Menschen überantwortet ist, entscheidet die Haltung des Menschen über den Charakter und den Wert des Wissens.

Die große Entdeckung des Cusanus ist die schöpferische Kraft des Menschenwesens, das berufen ist, vermöge der Bildhaftigkeit menschlichen Daseins und aller Wirklichkeit überhaupt erkenntnismäßig alle Grenzen auszuloten. Dem Menschen traute er die Bewältigung eines unübersehbaren Weges zu.

Dabei bewahrt das Leitprinzip der *regula doctae ignorantiae* vor Hybris. Cusanus bleibt sich stets bewußt: Das Unendliche mindert sich nicht, wenn das Endliche wächst - das Geheimnis bleibt.

Darum ist es mit Goethes Worten „das schönste Glück des denkenden Menschen, ... das Erforschliche erforscht zu haben und das Unerforschliche ruhig zu verehren“<sup>163</sup>.

<sup>162</sup> *Brief an Albergati* N. 27; zit. nach N. HEROLD, a.a.O. (Anm. 120) 317; vgl. *De quaer.* 3: h IV, N. 40, Z. 1 - N. 41, Z. 5.

<sup>163</sup> *Maximen und Reflexionen*. N. 718, in: Goethes Werke, Bd. XII. Textkritisch durchges. v. W. Weber u. H. J. Schimpf (Hamburg <sup>1</sup>1953, <sup>3</sup>1958) 467.

# DER VERLUST DER SYMBIOSE VON WEISHEIT UND WISSENSCHAFT IN NEUZEIT UND GEGENWART

Von Josef Stallmach, Mainz

Vorweg zwei Zitate und eine Unterscheidung, die kennzeichnend sind für mein Vorhaben, das Auseinanderdriften von ‚wissenschaftlichem‘ Fortschritt und ‚Weisheits‘suche in der Neuzeit darzulegen. Das erste Zitat stammt von *Ludwig Wittgenstein*: „Wir fühlen, daß selbst wenn alle wissenschaftlichen Fragen beantwortet sind, unsere Lebensprobleme gar nicht berührt sind“<sup>1</sup>. Es gibt offenbar Fragen des menschlichen Daseins, die ‚wissenschaftlich‘ (im Sinne der modernen Einzelwissenschaften) nicht gelöst werden, ja die in diesen Wissenschaften - bei ihrer Selbstbeschränkung auf das Quantifizierbare - noch nicht einmal adäquat gestellt werden können. Das zweite Zitat stammt von *Fritjof Capra*, einem Theoretischen Physiker, dessen - allgemein wissenschaftstheoretische, wissenschaftskritische - Werke großen Einfluß auch auf die New Age-Bewegung gewonnen haben. Zu dem „Geist Bacons“ (Francis Bacon von Verulam 1561-1626), der „tiefgreifend die Art und Zielsetzung wissenschaftlicher Forschung“ verändert habe, schreibt Capra: „Seit der Antike war es das Ziel der Wissenschaft gewesen, Weisheit, Verständnis für die natürliche Ordnung des Lebens in Harmonie mit dieser Ordnung zu gewinnen... Seit Bacon ist das Ziel der Wissenschaft, Wissen zu erwerben, das zur Beherrschung und Kontrolle der Natur genutzt werden kann...“<sup>2</sup>. Mit der Kennzeichnung des Ideals der neuzeitlichen Wissenschaft - nicht als ‚Weisheit‘, sondern - als ‚Wissen‘ um der Macht (über die Natur) willen und mit seiner Forderung nach einem ganzheitlichen Wissen und nach einer ‚neuen Spiritualität‘ nimmt Capra ein Motiv auf, das schon in den 20er Jahren *Max Scheler* in einer *Soziologie des Wissens* mit der Unterscheidung zwischen ‚Macht- bzw. Herrschaftswissen‘, ‚Bildungswissen‘

<sup>1</sup> Diese Stelle (*Tractat* 6,52) findet sich - bezeichnenderweise! - auch zitiert in wissenschaftstheoretischen Untersuchungen eines Naturwissenschaftlers (H. SACHSSE, *Kausalität - Gesetzlichkeit - Wahrscheinlichkeit. Die Geschichte von Grundkategorien zur Auseinandersetzung des Menschen mit der Welt.* [Darmstadt 1979] 160).

<sup>2</sup> *Wendezeit. Bausteine für ein neues Weltbild* (Bern, München, Wien <sup>17</sup>1989) 54; vgl. DERS., *Das Neue Denken. Die Entstehung eines ganzheitlichen Weltbildes im Spannungsfeld zwischen Naturwissenschaft und Mystik. Begegnungen und Gespräche mit führenden Geistes- und Naturwissenschaftlern der Wendezeit* (Bern, München, Wien <sup>3</sup>1988) 248f.

und ‚Erlösungs- bzw. Heilswissen‘<sup>3</sup> herausgearbeitet hatte. Unter diesen „drei Wissensidealen“ besteht nach Scheler eine objektive Rangordnung. „Das Wissen der positiven ‚Wissenschaft‘“ sieht er als „Herrschafts- oder Leistungswissen“ an, das „die praktische Beherrschung und Umbildung der Welt... für mögliche Zwecke des Menschen als Vitalwesens“ zum Ziel hat<sup>4</sup>. In der Vitalsphäre des Menschen, der es zugeordnet ist, hat es auch seinen guten Sinn. Denn, rein als Vitalwesen betrachtet, kann der Mensch tatsächlich als ‚Mängelwesen‘ (Arnold Gehlen) angesehen werden, als ein Wesen, das nicht schon ‚von Natur‘ mit allem Lebensnotwendigen ausgestattet, dem aber ‚Geist‘ und eine kunstfertige ‚Hand‘, das ‚Werkzeug aller Werkzeuge‘ (Thomas v. A.) verliehen worden sind, damit es sich selbst entsprechende Hilfsmittel aus den Naturgegebenheiten erstelle<sup>5</sup>. Bleibt aber alle Wissensbemühung in der Vitalsphäre befangen, führt das nach Scheler zu einer „ungeheuren Einseitigkeit“. Das „Herrschafts- oder Leistungswissen“ hat „in letzter Linie zu dienen“: dem „Bildungswissen“, das auf das „tiefste Zentrum, das der Mensch besitzt“, auf seinen „Personkern“ bezogen ist. Es hat zum Ziel, „das Sein und Sosein der geistigen Person in uns zu einem *Mikrokosmos* zu erweitern und entfalten“. Durch ‚Bildungswissen‘ suchen „wir an der Totalität der Welt... Teilhabe zu gewinnen“. Es vermag das personale Wesen so auch bis an jene Grenze zu führen, an der es über alles Seiende hinausfragt, auf dessen letzte Gründe hin, hinausfragt auch über sich selbst, hin auf den Sinn und das letzte Ziel des eigenen Daseins: „... auch die ‚humanistische‘ Idee des *Bildungswissens*... muß sich der Idee des *Erlösungswissens* noch unterordnen und in letzter Abzweckung *ih*r noch dienen“, der Idee eines Wissens also, „in dem unser Personkern an dem obersten Sein und Grund der Dinge selbst Teilhabe zu gewinnen sucht, respektive ihm solche Teilhabe durch den

<sup>3</sup> *Probleme einer Soziologie des Wissens* (München 1924), in: *Die Wissensformen und die Gesellschaft*, Gesammelte Werke 8 (Bern und München 1960) 52-190; s. auch *Erkenntnis und Arbeit. Eine Studie über Wert und Grenzen des pragmatischen Motivs in der Erkenntnis der Welt*, EBD. 191-382; *Die Formen des Wissens und die Bildung* von 1925-28, in: *Philosophische Weltanschauung*, Späte Schriften, Ges. Werke 9, mit einem Anhang hg. von M. S. Frings (Bern und München 1976) 85-119, dazu auch 347.

<sup>4</sup> Zu den Scheler-Zitaten bzw. -Paraphrasen dieses Abschnittes s. *Die Formen des Wissens und die Bildung*, a.a.O. (Anm. 3) 114 (mit Anm. 1)-119.

<sup>5</sup> THOMAS V. AQUIN, *S. theol.* I, q. 76, a. 5 ad 3, eine Stelle, auf die A. GEHLEN, *Der Mensch. Seine Natur und seine Stellung in der Welt* (Frankfurt a. M., Bonn 1966) - auf einen Hinweis von Josef Pieper hin - sich auch bezieht (35). Nach M. SCHELER ist der Mensch „recht eigentlich der *Dilettant* des Lebens. Seine Nichtanpassung ist auch Bedingung dafür, daß er sich die Natur anzupassen sucht, anstatt sich ihr anzupassen“ (*Die Formen des Wissens und die Bildung*, a.a.O. [Anm. 3] 92 Anm. 1).

obersten Grund selbst zuteil wird...<sup>6</sup>. - Was in diesen Unterscheidungen Schelers jedenfalls zum Ausdruck kommt, ist dies: Nicht jegliches Wissen dient zur ‚*Bildung*‘ des Menschen (in seiner Menschlichkeit). Die Einschränkung der Wissensbemühungen auf bloßes ‚*Machtwissen*‘ (Macht gewinnen über die Natur mit dem Ziel der technischen Verwertbarkeit) kann sogar zu einer Art Selbstentfremdung des Menschen führen, so daß er zwar immer mehr ‚weiß‘, aber immer weniger ‚weise‘ und schließlich trotz all seines Wissens mit seiner Weisheit am Ende ist. Und vergeblich wird man in all den angehäuften Wissensgegebenheiten dieser Art Antworten auf die Frage nach dem Sinn menschlichen Lebens und Strebens suchen. ‚*Machtwissen*‘, ‚*Herrschaftswissen*‘ dient für sich allein offenbar nicht ohne weiteres zum ‚*Heil*‘ des Menschen!

Anders gesagt, ‚*Wissen*‘, auch Viel-Wissen (Polymathia<sup>7</sup>) ist nicht auch gleich schon ‚*Weisheit*‘ - obwohl andererseits ‚*Weisheit*‘ offenbar auch etwas mit ‚*Wissen*‘ zu tun hat. Denn ganz unreflektiertes ‚*Einssein mit der Natur*‘, rein *mythisches* Eingesponnensein in die Weltvorgänge, ohne jede bewußte, auf Sinn- und Wertverwirklichung ausgerichtete Lebensführung ist offenbar auch nicht schon ‚*Weisheit*‘, Lebensweisheit des Menschen als eines geistbegabten, auf Wahrheit ausseienden, ‚*denkenden*‘ Lebewesens.

In den Anfängen der abendländischen Geistesgeschichte in der Antike war es die *Philo-sophia*, die ‚*Liebe zur Weisheit*‘, mit der sich der Übergang ‚*vom Mythos zum Logos*‘ vollzog. Und es war speziell der *Mensch*, dem das *Philo-sophieren*, das *Begehren* der ‚*Weisheit*‘, das *Suchen* nach Wahrheit, zugeschrieben wurde. Die Weisheit selbst aber ist, wie es Platon mehrfach zum Ausdruck bringt, Sache des Gottes: Kein Gott ‚*philosophiert*‘, weil er immer schon ‚*weise*‘ ist. Ebenso wenig ‚*philosophieren*‘ die schlechthin Unwissenden, jene, die von der Wahrheit überhaupt nichts zu wissen vermögen (wie etwa die Tiere)<sup>8</sup>. Auf die ‚*Jagd nach der Weisheit*‘ (also nicht: ‚*Jagd nach Wissen*‘, nach möglichst viel Wissen) - wie Cusanus die all seine Wissensbemühungen schließlich zusammenfassende Schrift, die er 1463, ein Jahr vor seinem Todesjahr, verfaßt hat, betitelt - geht weder der, der schon ‚*weise*‘ ist, noch der, der überhaupt nichts ‚*weiß*‘ (weil dieser nicht einmal der Spur des kostbaren Wildes gewahr zu werden vermag). Und diese ‚*Jagd nach der Weisheit*‘ kann im

<sup>6</sup> EBD. 114 u. 119; „Die Rangordnung der drei Wissenswerdeziele entspricht genau der objektiven Rangordnung der Wertmodalitäten (Heiligkeitwerte, Geisteswerte, Vitalwerte)“, wie sie Scheler in seiner „Ethik entwickelt und streng begründet“ hat (EBD. 114 Anm. 1).

<sup>7</sup> Vgl. EBD. 118.

<sup>8</sup> PLATON, *Symposion* 203 D - 204 B und *Phaidros* 278 D (vgl. *Lysis* 318 A).

unendlichen Horizont an kein Ende gelangen - was aber kein Grund ist, sie aufzugeben, sondern vielmehr eine unerschöpfliche Quelle jener dem endlichen (sich selbst als bloße *ratio* übersteigenden) Geiste ganz eigenen Freude - „so wie sich mehr freut, wer einen unzählbaren und unausschöpfbaren Schatz seines Lebens, als wer einen zählbaren und aufbrauchbaren findet“<sup>9</sup>.

Wenn ‚Weisheit‘ es mit ‚Wissen‘ zu tun hat, dann menschliche Weisheit, ‚Lebensweisheit‘, vor allem auch mit den *Grenzen* des Wissens, mit dem Wissen des Nichtwissens (*docta ignorantia*)! Zur ‚Weisheit‘ gehört jedenfalls auch die ‚Beachtung des menschlichen Maßes‘<sup>10</sup>, das einsichtige In-Rechnung-Stellen der nun einmal gesetzten Grenzen, also vor allem auch die Einsicht des endlichen Geistes in seine *Endlichkeit*. Wer nicht auch die *Grenzen des Wissens* zu erfassen sucht, versperrt sich selbst die Wege zur *Weisheit*. Nach Scheler gehört zum „echten Bildungswissen“, daß es „auch immer genau das mit (weiß), was es *nicht* weiß“, sich immer dessen bewußt zu bleiben, „daß die Welt so viel weiter und geheimnisvoller ist als unser Bewußtsein“<sup>11</sup>. Nach Cusanus „kann auch der (in seinen Wissensbemühungen) eifrigste Mensch in der Gelehrsamkeit nichts Vollkommeneres erreichen, als in jenem Nichtwissen, das ihm eigen ist, als der gelehrteste (*doctissimus*) befunden zu werden. Und es wird einer um so gelehrter (*doctior*) sein, je mehr er sich als Nichtwissenden weiß (*quanto se sciverit magis ignorantem*)“<sup>12</sup>. Zur ‚Weisheit‘ gehört also vor allem auch die Selbstbescheidung des menschlichen Geistes vor dem unfasßbaren *Geheimnis*, dem Geheimnis jenes Lichtes, das ihm (als *Geist*) zwar leuchtet, das aber in sich so strahlend hell ist, daß es für den *mensch-*

<sup>9</sup> *De beryl.*: h<sup>2</sup>XI/1, N. 53, Z. 17f. (vgl. *De sap.* I: h<sup>2</sup>V, N. 11, Z. 13-23).

<sup>10</sup> Vgl. FR. CAPRA, *Das Neue Denken*, a.a.O. (Anm. 2) 258.

<sup>11</sup> M. SCHELER, *Die Formen des Wissens und die Bildung*, a.a.O. (Anm. 3) 108f. Zum Wesen des ‚Bildungswissens‘ gehört, „stets mitbewußt seiner Wissensgrenzen (zu sein)... Es ist immer zugleich jene alte edle ‚docta ignorantia‘, über die der deutsche Kardinal Nikolaus von Cues ein so tiefes Buch geschrieben hat; ist immer auch zugleich jenes echt sokratische Wissen des Nichtwissens...“ Und „diese bewußte Grenze“ (des menschlichen Wissens) ist sehr wohl zu unterscheiden „von bloßen ‚Schranken‘ des Wissens, wie sie das Tier besitzt..., das sicher keine Ahnung hat von dem, was es *nicht* weiß...“ (EBD.). - Im Anschluß an Peter Wust spricht H. BECK von dem „Wagnis der Weisheit“, in dem der Mensch... in mutiger Hoffnung die Endlichkeit seines Seins auf sich nimmt“, das ‚Wagnis der Weisheit‘, „welches ‚auf das Minimum der menschlichen Sehfähigkeit das Maximum des Glaubens an die universale Ordnung‘ wagt“ (*Ek-in-sistenz: Positionen und Transformationen der Existenzphilosophie*: Schriften zur Triadik und Ontodynamik 2, Frankfurt a.M., Bern, New York, Paris 1989, 104 u. 110).

<sup>12</sup> *De docta ign.* I, 1: h I, S. 6, Z. 19-22, s. ab Z. 17; vgl. auch *De ven. sap.* 12: h XII, N. 32, Z. 1f., s. auch N. 31.

lichen Geist (als einen *endlichen*) unfafßbar ist, ihm wie finsterdichte Dunkelheit erscheinen muß<sup>13</sup>.

In der weiteren Entwicklung jenes Ganges des abendländischen Geistes ‚vom *Mythos* zum *Logos*‘ hat sich seit dem Beginn der Neuzeit ‚die Wissenschaft‘, haben sich die Einzelwissenschaften - denn als solche stellt sich ‚Wissenschaft‘ seitdem allein dar - immer mehr aus der umfassenden Weisheitsbemühung der Philosophie ausgegliedert, diese schließlich überhaupt hinter sich gelassen und sich ganz eigenständig weiterentwickelt, wobei die mathematisierende Naturwissenschaft immer mehr zu dem Wissenschaftsideal überhaupt wird. Außer Bacon (‘Wissen ist Macht‘ - über die Natur) werden als ‚Väter‘ der neuzeitlichen Emanzipationsbewegung der Wissenschaft, der Herauslösung von ‚Einzelwissenschaften‘ aus einem ‚ganzheitlichen Denken‘, von Capra<sup>14</sup> immer wieder genannt: Descartes (1596-1650) - wegen der bei ihm ausgeprägten ‚Trennung von Materie und Geist‘ und wegen seiner Anschauung vom Körper (des Organismus) als ‚Maschine‘<sup>15</sup> - auch Newton (1643-1727), dieser als Begründer einer streng mathematisierenden ‚mechanistischen‘ Naturwissenschaft<sup>16</sup>.

<sup>13</sup> Vgl. *De vis.* Widmung: p I, 99<sup>r</sup>, Z. 9-13. - Zu unterscheiden ist ‚*Geheimnis*‘ (in das ich existenzial einbezogen bin) und ‚*Problem*‘ (zu dem ich mich distanziert-objektiv, ‚wissenschaftlich‘ verhalten kann), dazu s. G. MARCEL, *Le Mystère de l'Être* (Paris 1952) I, 227f.

<sup>14</sup> Vgl. *Wendezeit*, a.a.O. (Anm. 2) 188, *Das Neue Denken*, a.a.O. (Anm. 2) 236; EBD. 247 nimmt CAPRA Bezug auf die „überragende Rolle von Francis Bacon bei der Verlagerung der naturwissenschaftlichen Zielsetzungen von der Weisheit zur Manipulation“. - Der Hinweis auf Bacon findet sich aber auch schon bei SCHELER: „Es ist... ein neuer Wille zur Herrschaft über Natur und Seele..., der jetzt den Primat in allem erkennenden Verhalten gewinnt. Das Streben nach Bildungswissen und Erlösungswissen wird diesem Willen untergeordnet. Herrschaftswille - das aber besagt keineswegs soviel wie Nutzungswille. Bacon hat nicht nur das Wesen der Wissenschaft - er hat auch das Wesen der Technik verkannt... Es handelt sich um einen *Machttrieb*...“ (*Probleme einer Soziologie des Wissens*, a.a.O. [Anm. 3] 125).

<sup>15</sup> *Das Neue Denken*, a.a.O. (Anm. 2) 107, *Wendezeit*, a.a.O. (Anm. 2) 157, 169, auch 413.

<sup>16</sup> *Wendezeit*, a.a.O. (Anm. 2) Dritter Teil: *Der Einfluß des Kartesianisch-Newtonschen Denkens* (107-289); in der Neuzeit müssen „die Wahrnehmungen und Anschauungen eines Menschen mit dem kartesianisch-newtonschen Rahmen vereinbar“ sein. „Die kartesianische Weltanschauung ist nicht nur der wichtigste Bezugsrahmen, sondern gilt auch als die einzig treffende Beschreibung der Wirklichkeit“ (EBD. 427).

Gelegentlich wird auch schon Galilei (1564-1642) als Mitbegründer der „mechanistischen kartesianischen Weltanschauung“ (*Wendezeit*, a.a.O. [Anm. 2] 257) mitgenannt: „Seit den Tagen von Galilei, Descartes und Newton ist unsere Kultur so sehr von rationalem Wissen, Objektivität und Quantifizierung besessen, daß wir im Umgang mit menschlichen Werten und menschlicher Erfahrung unsicher geworden sind“ (EBD. 357) - „Die traditionelle Naturwissenschaft wird mit Messungen und quantitativen Feststellungen assoziiert,

Seit der Aufklärung macht ‚Wissen‘, ‚wissenschaftliches‘ Wissen den Stolz des abendländischen Geistes aus. Die Loslösung der ‚wissenschaftlichen‘ Wissensbemühungen von der ‚Liebe zur Weisheit‘, die Beschränkung auf die meßbar-quantitative Seite der Welt und die Gesetze des raum-zeitlichen Zusammenhanges der Erscheinungen haben ohne Zweifel die Wissenschaften zunächst auch zu großartigen Erfolgen geführt. „Jene innige Verknüpfung der Mathematik mit Naturforschung, der Naturforschung mit Technik, der Technik mit Industrie“ macht nach M. Scheler „die einzigartige Kraft und Größe der neuzeitlichen Zivilisation“ aus<sup>17</sup>. Infolge ihrer tatsächlich staunenerregenden Fortschritte in der ‚exakten‘ Erkenntnis der Natur und der Naturgesetze und den geradezu atemberaubenden Möglichkeiten der technischen Verwertbarkeit hat ‚die Wissenschaft‘ seit dem 19. Jahrhundert eine immer größere Macht über das Denken und Leben gewonnen. Sie scheint inzwischen zur unabdingbaren Voraussetzung des Lebens des Menschen in der modernen Massengesellschaft geworden zu sein. So ist es auch weithin zu der Überzeugung gekommen, daß ‚die Wissenschaft‘ prinzipiell imstande sei, schließlich alle Probleme der menschlichen Existenz zu lösen. So gut wie unangefochten gilt jedenfalls heute schon, daß das entscheidende Wort in den Fragen des menschlichen Daseins auf dieser Erde, das Wort, gegen das es keine Berufungsinstanz mehr zu geben scheint, ‚die Wissenschaft‘ zu sprechen hat.

Was die neuzeitliche ‚Wissenschaft‘ zu ihren „spektakulären Fortschritten... und weiterhin noch erregenden Ergebnissen“ befähigt hat, war andererseits aber auch um den Preis einer ernsthaften Verzerrung der „Proportionen des Wissensbereiches“ als eines Ganzen erkauf<sup>18</sup>. Von den „drei Wissensidealen“, um wiederum M. Scheler zu zitieren, „hat ... die neueste Geschichte des Abendlandes und seiner sich selbständig entwickelnden Kulturannexe (Amerika usw.) in immer einseitiger sich gestaltender Weise fast nur das auf mögliche praktische Veränderung der Welt ausgerichtete *Leistungswissen* in der Form der arbeitsteiligen positiven Fachwissenschaften systematisch gepflegt. Das Bildungswissen und Erlösungswissen trat in der Spätgeschichte des Abendlandes immer mehr in den Hintergrund“<sup>19</sup>. - An den Schelerschen Unterscheidungen und Fest-

seitdem Galilei die Qualität aus dem Reich wissenschaftlicher Erkenntnis verbannte, und die meisten Wissenschaftler teilen noch heute diesen Standpunkt“ (EBD. 421). Auch SCHELER nennt schon als „Väter der modernen Wissenschaft“: Galilei, Descartes, Newton (*Probleme einer Soziologie des Wissens*, a.a.O. [Anm. 3] 99).

<sup>17</sup> EBD. 96.

<sup>18</sup> FR. CAPRA, *Wendezeit*, a.a.O. (Anm. 2) 110.

<sup>19</sup> *Die Formen des Wissens und die Bildung*, a.a.O. (Anm. 3) 115.

stellungen ist sicher viel Richtiges, man darf all dies aber m.E. nicht allzu rigide verstehen. Nicht jegliche ‚Wissenschaft‘ ist in der Neuzeit reines ‚Machtwissen‘, hat immer auch schon die technische Verwertbarkeit der Ergebnisse im Auge. Es gibt ja auch die *theoretische* Naturwissenschaft, ‚Wissenschaft‘ rein um des Wissens willen, in der also der Mensch seine ureigene Bestimmung als des „von Natur nach Wissen strebenden“<sup>20</sup> Wesens und als (endlicher) Geist erfüllt. Dieser ist ja nach Cusanus „ein lebendiges Maß, welches die Fülle seiner selbst dadurch erreicht, daß es das Andere mißt. Denn dies alles tut er, um sich selbst zu erkennen...“<sup>21</sup>. Darum muß man m.E. doch wohl ein Fragezeichen machen hinter die allzu kritische Bemerkung Schelers, daß eine solche „*vorgeblich* rein kontemplative ‚theoretische‘ Wissenschaft die Stellen im Geist für mögliches Bildungs- und Erlösungswissen widerrechtlich schon besetzt hält“<sup>22</sup>.

Wie dem auch sei, gerade auf dem Höchststand des ‚wissenschaftlichen‘ Wissens sind jedenfalls weite Kreise denkender Menschen heute besonders nachdenklich und bedenklich geworden. An die Stelle der Wissenschaftsgläubigkeit und der Fortschrittseuphorie des 19. und des beginnenden 20. Jahrhunderts breitet sich heute ein tiefes Unbehagen über die Entwicklung der ‚Wissenschaft‘ immer weiter aus - nicht nur weil die technische Verwertbarkeit ihrer Ergebnisse sich als zweischneidig für das menschliche Dasein auf dieser Erde erwiesen hat (da sie ja „entweder objektiv katastrophale Neben- und Spätfolgen hervorgebracht haben oder von vielen zumindest subjektiv für diese verantwortlich gemacht werden“<sup>23</sup>), sondern vor allem auch weil man die wahre Menschlichkeit des Menschen, die „spirituellen Dimensionen der Existenz“ durch die Verengung und Einseitigkeit der ‚Wissenschaft‘ bedroht sieht. Entsprechend ihrem Methodenideal der *Quantifizierbarkeit* muß ja ‚die Wissenschaft‘

<sup>20</sup> Mit welchem Gedanken ARISTOTELES seine (später so genannte) *Metaphysik*‘ beginnt (A 980a 21 - von Cusanus aufgenommen *Comp.* 2: h XI/3, N. 4, Z. 9-11: „Da... die Erkenntnis für den Menschen notwendiger als für die übrigen Lebewesen ist, verlangen alle Menschen von Natur aus zu wissen“.).

<sup>21</sup> *De mente* 9: h <sup>2</sup>V, N. 123, Z. 5-7. FR. NAGEL, *Nicolaus Cusanus und die Entstehung der exakten Wissenschaften*: BCG IX (Münster 1984) 35: „Messung bedeutet daher nicht mehr nur notwendiges Übel, sondern sie ist auch und vor allem sinnvolle Erfüllung der Bestimmung des Menschen.“

<sup>22</sup> *Die Formen des Wissens und die Bildung*, a.a.O. (Anm. 3) 115. „... der Mensch könnte, auch bei idealer Vollendung des positiv wissenschaftlichen Prozesses, als *Geistwesen* noch absolut leer bleiben“ (EBD. 119).

<sup>23</sup> CHR. SCHORSCH, *New Age - eine Herausforderung für die Philosophie?*, in: *Information Philosophie* 5 (Reinach/Schweiz 1989) 24.

alle Fragen etwa nach den *Werten* ausklammern<sup>24</sup>. Sie liefert Daten und Gesetze in immer größerer Fülle, sie errechnet immer kleinere Quantitäten, führt zu immer schnelleren, immer genaueren Reaktionen auf Naturerscheinungen und hilft so, eine Vielfalt von Techniken zu entwickeln. Damit vermag sie dem Menschen wohl immer besser zu sagen, wovon er und wie er immer komfortabler leben kann, aber nicht, wozu und wofür! Kurz, die den Menschen in seinem Dasein zutiefst bewegenden Fragen nach dem *Sinn*, dem Sinn der Wirklichkeit seines Daseins in der Welt (und damit der Wirklichkeit der Welt für sein Dasein), kann sie nicht einmal als rechtmäßige ‚wissenschaftliche‘ *Fragen* zulassen.

Wenn die gegenwärtige geistige Situation gekennzeichnet ist einerseits durch ein immer weiter um sich greifendes Unbehagen an einseitig technisch-rationaler Weltgestaltung, durch die entschiedene Forderung nach einem ‚neuen‘, ‚ganzheitlichen‘ Denken, andererseits aber auch durch mancherlei ‚Fluchtbewegungen‘ zurück in archaische, *irrationale* Formen der Lebensgestaltung, durch Versuche einer Rückkehr in den Mythos oder der Begründung einer neuen ‚esoterischen‘ Spiritualität<sup>25</sup>, so wird man danach fragen, worin in der neuzeitlichen Wissenschaft selbst die Gründe (für ein solches gleichsam Sich-selbst-ad-absurdum-Führen) liegen (jetzt stichwortartig zusammengefaßt, was schon in dem bisher Gesagten, jedenfalls in einzelnen Zügen, mit aufgeklungen ist):

1) das strenge *Quantifizierungs*programm und (damit zusammenhängend) das *Mathematisierung*sideal, also die Selbstbeschränkung der Wissenschaft in ihren Fragen, die als ‚wissenschaftliche‘ Geltung haben sollen, auf Quantifizierbares und Mathematisierbares. Wohl war diese methodische Selbstbeschränkung der neuzeitlichen Wissenschaft auch die Bedingung ihrer großartigen Erfolge, sie führte aber zugleich auch zu der „Versuchung, die Seite der Zugänglichkeit und der großen Erfolge für das Ganze ihres Gegenstandes [bzw., wie man hinzufügen muß, sogar für das Ganze überhaupt möglicher Erkenntnisgegenstände] zu halten und diesen geradezu in mathematischen Verhältnissen aufgehen zu lassen... Das Fahnden nach Berechenbarkeit und nach der mathematischen Formel wird zur weltanschaulichen Haltung. Vom 17. Jahrhundert ab läßt sich diese Tendenz verfolgen“, die schließlich zu der These geführt hat: „Wirklich ist, was meßbar ist“. Die verhängnisvolle Enge einer solchen Formel“ wird schon daran erkennbar, daß selbst der Gegenstand der ‚exakten Wissenschaft‘ nicht in der mathematischen Struktur aufgeht (ganz zu schweigen

<sup>24</sup> Vgl. FR. CAPRA, *Wendezeit*, a.a.O. (Anm. 2) 428, siehe etwa auch 207. „... hat kaum etwas in den vergangenen vierhundert Jahren unsere Welt so verändert wie die Besessenheit der Wissenschaftler von Messungen und Quantifizierungen“ (EBD. 54).

<sup>25</sup> CHR. SCHORSCH, a.a.O. (Anm. 23) 24f.

vom Organismus und den ‚höheren Schichten des Realen‘). „Es liegt im Wesen der Quantitätsbestimmung, daß sie die Quantität ‚von etwas‘ ist. Es muß immer ein Substrat der Quantität vorhanden sein... Wegstrecke, Zeitdauer, Geschwindigkeit, Beschleunigung sind nicht Quantitäten, sondern Substrate möglicher Quantität“<sup>26</sup>. Wenn Heidegger zur Kennzeichnung der gegenwärtigen Wissenschaftssituation das Wort - das so viel Anstoß erregt - geprägt hat: „Die Wissenschaft denkt nicht“<sup>27</sup>, dann ist das vor allem auch als Einwand gegen die Beschränkung auf das „*rechnende Denken*“ unter Vernachlässigung des „*wesentlichen Denkens*“ zu verstehen: „Das exakte Denken bindet sich lediglich in das Rechnen mit dem Seienden und dient ausschließlich diesem... Das Rechnen läßt anderes als das Zählbare nicht aufkommen... Das Aufgehen der Rechnung mit dem Seienden gilt als die Erklärung seines Seins... das Denken, dessen Gedanken nicht nur nicht rechnen, sondern überhaupt aus dem Anderen des Seienden bestimmt sind, heiße das wesentliche Denken“<sup>28</sup>.

Die geistigen Bemühungen des *Cusanus* sind sicher noch mehr von der ‚Liebe zur *Weisheit*‘ bewegt<sup>29</sup> als vom Streben nach ‚Wissen‘ (im Sinne der neuzeitlichen Wissenschaft). Trotzdem zeigt er schon eine erstaunliche Offenheit für die sich anbahnenden neuen Methoden und Verständnis für ihre Vorteile (etwa des empirisch-quantifizierenden Vorgehens) bei der Erforschung bestimmter Gegenstandsbereiche (eben bei allem, was

<sup>26</sup> N. HARTMANN, *Philosophie der Natur. Abriß der speziellen Kategorienlehre* (Berlin 1950) 20-22. - Vgl. M. HEIDEGGER, *Sein und Zeit* (Halle a.d.S. <sup>5</sup>1941) § 21, 95f.: Descartes setzt „das Sein der ‚Welt‘“ gleich dem Sein des Seienden „als extensio“. „Der einzige und echte Zugang zu diesem Seienden ist das Erkennen,... und zwar im Sinne der mathematisch-physikalischen Erkenntnis... Es ist also nicht primär die Anlehnung an eine zufällig besonders geschätzte Wissenschaft, die Mathematik, was die Ontologie der Welt bestimmt, sondern die grundsätzlich ontologische Orientierung am Sein als ständiger Vorhandenheit, dessen Erfassung mathematische Erkenntnis in einem ausnehmenden Sinne genügt.“ Vgl. H. BECK, a.a.O. (Anm. 11) 111 Anm. 105.

<sup>27</sup> *Was heißt Denken?* (Tübingen <sup>3</sup>1971) 4; wobei HEIDEGGER bewußt auch gleich noch den „Nachsatz“ anfügt, „daß die Wissenschaft es gleichwohl stets und auf ihre besondere Weise mit dem Denken zu tun hat“. Aber: „Die Wissenschaft denkt nicht im Sinne des Denkens der Denker“ (EBD. 154). Andererseits „weiß das Denken immer wesentlich weniger als die Wissenschaften“ (EBD. 57). „Das Denken führt zu keinem Wissen wie die Wissenschaften“ (EBD. 161). - Vgl. R. WISSER, *Martin Heidegger im Gespräch* (Freiburg i. Br., München 1970) 71ff.; auch VERF., *Denkt die Wissenschaft nicht?*, in: *Suche nach dem Einen. Gesammelte Abhandlungen zur Problemgeschichte der Metaphysik*, hg. von N. Fischer (Bonn 1982) 59-80, bes. 66ff., 75-77.

<sup>28</sup> *Nachwort zu „Was ist Metaphysik?“*, in: *Wegmarken* (Frankfurt am Main <sup>2</sup>1967) 306f./104f.

<sup>29</sup> Vor allem der ‚Weisheit des Nichtwissens‘ - s. VERF., *Ineinsfall der Gegensätze und Weisheit des Nichtwissens. Grundzüge der Philosophie des Nikolaus von Kues* (Münster 1989).

sich überhaupt als ‚quantum‘ erfassen läßt), wie seine Schrift *Über Experimente mit der Waage*, in der er auch schon ausdrücklich von einer *scientia experimentalis*<sup>30</sup> spricht, zeigt.

Daß die *Mathematik* im cusanischen Denken eine große Rolle spielt, ist bekannt: In seiner ‚Metaphysik‘ macht er immer wieder den Versuch, mit Hilfe einer Art ‚metamathematischer‘ Rätselbilder den (endlichen) Geist zum Unendlichen, zu dem unendlichen Gott, hinzuleiten; aber auch in der mathematischen Wissenschaft selbst sucht er seinen Gedanken von der Mathematik als einer Schöpfung des menschlichen Geistes fruchtbar werden zu lassen<sup>31</sup>. Jedoch - worüber hier vor allem zu sprechen ist - zeigt er auch ein (für seine Zeit) erstaunliches Verständnis für die Vorteile der *Quantifizierung*, für die genaue Feststellung und Vergleichung von Quantitäten. So heißt es gleich zu Beginn von *De staticis experimentis*: „Wir machen doch die Erfahrung, daß dem Urteil, das mit Hilfe der Waage gewonnen worden ist, größere Wahrheit zukommt, weshalb es auch allgemein akzeptiert wird... Mittels des Gewichtsunterschiedes kann man meiner Meinung nach in größerer Wahrheit zu den Geheimnissen der Dinge vorstoßen und vieles in wahrscheinlicherer Annäherung (*coniectura*) wissen“<sup>32</sup>. Cusanus gibt auch selbst vielerlei konkrete Experimentieranordnungen für die Forschung auf bestimmten Gebieten der Naturerkenntnis (der Erforschung etwa physikalischer, chemischer, botanischer, medizinischer, ballistischer und astronomischer Zusammenhänge). Es geht ihm dabei immer darum, *Qualitäten, qualitative* Unterschiede - durch den Einsatz von Meßinstrumenten, durch entsprechende Experimente und ihre Wiederholung, durch schriftliche Erfassung der

<sup>30</sup> *De stat. exper.*: h V (1937) S. 117ff.; h <sup>2</sup>V (1983), S. 221; s. hier S. 231, Z. 16. Nach FR. NAGEL liegt uns in *De staticis experimentis* „ein erster Versuch vor, Mathematik und Naturbeobachtung als Instrumente der Naturerkenntnis methodisch zu vereinigen“ (a.a.O. [Anm. 21] 83). Nach K. JASPERS, *Nikolaus Cusanus* (München 1964) ging Cusanus „zwar nicht auf den Wegen moderner Wissenschaft..., aber (erzeugte) Stimmungen, die sie... vorbereiteten... Sein Sinn für mathematische Konstruktion als Prinzip der Forschung... weist auf künftige Wissenschaft“ (213). Nach W. SCHULZE, *Zahl Proportion Analogie. Eine Untersuchung zur Metaphysik und Wissenschaftshaltung des Nikolaus von Kues*: BCG VII (Münster 1978) gehört „der Aufbruch des 15. Jahrhunderts in eine neue Zeit zu den spannendsten Kapiteln europäischer Geistesgeschichte. Cusanus steht mitten drinnen und treibt den Umbruch aus solcher Mittlerstellung entschieden voran“ (124).

<sup>31</sup> „... indem er neue Ideen zur Lösung eines alten Problems entwirft und dabei Möglichkeiten mathematischer Begriffsbildung ahnt, welche erst dreihundert Jahre nach seinem Tod realisiert werden“ (FR. NAGEL, a.a.O. [Anm. 21] 61). - Zur eigentümlichen „mathematisch-metamathematischen Betrachtungsweise“ s. R. HAUBST, *Das Bild des Einen und Dreieinen Gottes in der Welt nach Nikolaus von Kues*: TThSt 4 (1952) 15.

<sup>32</sup> *De stat. exper.*: h <sup>2</sup>V, S. 221, Z. 7f. (h V, S. 119, Z. 7f.) u. S. 222, Z. 1f. (S. 120, Z. 1f.).

Ergebnisse in Tabellen - möglichst exakt *quantitativ* festzustellen<sup>33</sup>, und er ist z.B. davon überzeugt, daß sich durch derartige Feststellungen auch Sinnestäuschungen und selbst ‚Sophistifikationen‘ durchschauen lassen<sup>34</sup>. So sehen wir in der Tat bei Cusanus „das ganze Instrumentarium bereitliegen, das zum Aufbau der exakten Wissenschaft benötigt wird“<sup>35</sup>. Sein „ausgeprägter methodischer Ansatz der Zähl-, Meß- und Wägbbarkeit mußte notwendig eine Erweiterung des alten Wissenschaftskanons herbeiführen“<sup>36</sup>.

Die quantifizierende Erkenntnis ist für Cusanus aber keineswegs nur ein vom Menschen erfundenes methodisches Prinzip, sondern durchaus treffende Erkenntnis (die also die Weltgegenstände so, wie sie sind, wie sie aus der Hand Gottes hervorgegangen sind, wahrhaft erfaßt). Denn - wie er schon in *De docta ignorantia*, aber natürlich vor allem auch in *De staticis experimentis* betont - es waren ja „von Gott selbst, der ‚alles nach Zahl, Gewicht und Maß‘ geschaffen hat, die Elemente in bewunderungswürdiger Weise gegründet“<sup>37</sup>. Das ist der letzte Grund dafür, daß auch der menschliche Geist in ‚Messungen‘ seine Sinnerfüllung findet<sup>38</sup>. - Cusanus bleibt aber trotz der Genauigkeit, die nach seiner Auffassung „nach ein und derselben Methode von Waage und Wasseruhr“<sup>39</sup> zu erreichen ist, seiner grundsätzlichen Auffassung vom (bloß) *konjekturalen* Charakter des menschlichen Erkennens treu: *praecisio manet inattingibilis*, wie er auch in *De staticis experimentis* betont, so daß also die strenge Wahrheit (*praecisio*) über die Natur auch auf diesem (quantifizierenden, mathematisierenden) Wege für ihn nicht zu erreichen ist<sup>40</sup>. Aber diese

<sup>33</sup> EBD. (z.B.) h<sup>2</sup>V, S. 221, Z. 8-10 (h V, S. 119, Z. 8-10), S. 222, Z. 1 - S. 223, Z. 10 (S. 120, Z. 1 - S. 121, Z. 10), S. 225, Z. 2 - S. 227, Z. 7 (S. 123, Z. 2 - S. 125, Z. 7), S. 231, Z. 16ff. (S. 129, Z. 16ff.), S. 232, Z. 14ff. (S. 130, Z. 14ff.), insbes. auch S. 240, Z. 23f. (S. 138, Z. 23f.).

<sup>34</sup> EBD. h<sup>2</sup>V, S. 228, Z. 24-26 (h V, S. 126, Z. 24-26); vgl. S. 222, Z. 29 (S. 120, Z. 27f.: color fallax!).

<sup>35</sup> FR. NAGEL, a.a.O. (Anm. 21) 35.

<sup>36</sup> W. SCHULZE, a.a.O. (Anm. 30) 124.

<sup>37</sup> *De stat. exper.*: h<sup>2</sup>V, S. 222, Z. 4f. (h V, S. 120, Z. 4-6) und *De docta ign.* II, 13: h I, S. 111, Z. 11ff. (nach *Sap* 11, 20).

<sup>38</sup> Siehe o. Anm. 21.

<sup>39</sup> *De stat. exper.*: h<sup>2</sup>V, S. 237, Z. 2 (h V, S. 135, Z. 2). Die Waage hat für die neue Methode deshalb eine so große Bedeutung, „weil sie besonders gut Qualitätsunterschiede in Zahlen wiederzugeben gestattet“ (FR. NAGEL, a.a.O. [Anm. 21] 84; vgl. W. SCHULZE, a.a.O. [Anm. 30] 125f.).

<sup>40</sup> *De stat. exper.*: h<sup>2</sup>V, S. 228, Z. 16 (h V, S. 126, Z. 16); s. auch S. 221, Z. 6f. (S. 119, Z. 6f.) u. S. 222, Z. 1f. (S. 120, Z. 2). - Daß man mit einem „annähernden Begreifen der Natur zufrieden“ sein muß, wird auch von FR. CAPRA, *Das Neue Denken*, a.a.O. (Anm.

konjekturale Art der Erkenntnis ist dem Menschen wesensgemäß, gehört zur Endlichkeit seines Geistes. Und dieser seiner Begrenztheit sich bewußt zu sein und zu bleiben macht ja gerade ein Moment seiner ‚Weisheit‘ aus!

Die weiteren Stichworte, mit denen sich die Entwicklung der neuzeitlichen Wissenschaft, die zwar zu immer mehr ‚Wissen‘ hin-, von wahrer ‚Weisheit‘ offenbar aber weggeführt und schließlich ein so weit verbreitetes Unbehagen hervorgerufen hat, noch kennzeichnen läßt, sind folgende: (2) *Reduktionismus* (mechanistischer Reduktionismus), (3) *Pragmatismus* (Verschiebung des Anliegens ‚wissenschaftlichen‘ Fragens von der ‚Wahrheit‘ auf das für praktische Zwecke Förderliche), (4) fortschreitende *Spezialisierung* (Verlust der Ganzheits-Sicht), (5) *Szientismus* (Verwissenschaftlichung aller Lebensbezüge, unter Ausschaltung von Wertfragen und Sinnbezügen und unter Vernachlässigung ursprünglicher Daseinserfahrungen, jeglicher ‚transzendentalen Erfahrung‘).

2) Mit *Reduktionismus* wird das - für die neuzeitliche ‚Wissenschaft‘ kennzeichnende - Bestreben bezeichnet, komplexe, integrale Ganzheiten, wie sie allenthalben in der Natur begegnen, auf letzte kleinste Bestandteile und deren Zusammenspiel zurückzuführen. Beim ‚mechanistischen Reduktionismus‘ lag die Annahme zugrunde, daß schließlich alles aus letzten kleinsten materiellen Bestandteilen und „durch das Studium der Mechanismen ihres Zusammenwirkens begriffen werden“<sup>41</sup> könne, und das obwohl die meisten Ganzheiten, mit denen es der Mensch zu tun hat, offenbar mehr sind als bloß die Summe ihrer Teile und deren mechanisches Zusammenspiel - schon jeder lebende Organismus<sup>42</sup>, vor allem aber der Mensch selbst in seinem Dasein in der Welt und in der Gesellschaft<sup>43</sup>. Im Sinne der ‚Schichtenlehre‘ Nicolai Hartmanns gesagt, bedeutet Reduktionismus: die komplexen Zusammenhänge der ‚Schichtung‘ im

2) 71, hervorgehoben: „Um es geradeheraus zu sagen: Wissenschaftler befassen sich nicht mit der Wahrheit; sie beschäftigen sich mit begrenzten und annähernden Beschreibungen der Wirklichkeit... Alle Naturphänomene werden als letztlich zusammenhängend gesehen. Um irgendeines von ihnen zu erklären, müssen wir alle anderen verstehen, was offensichtlich unmöglich ist. Was die Naturwissenschaft so erfolgreich macht, ist die Tatsache, daß Annäherungen möglich sind.“ - Vgl. *Wendezeit*, a.a.O. (Anm. 2) 107: „Die moderne Naturwissenschaft hat sich zu der Erkenntnis durchgerungen, daß alle naturwissenschaftlichen Theorien nur Annäherungen an die wahre Natur der Wirklichkeit sind...“

<sup>41</sup> FR. CAPRA, *Wendezeit*, a.a.O. (Anm. 2) 108 (vgl. EBD. 275, s. auch 198).

<sup>42</sup> EBD. 115: „Um das Wesentliche der lebenden Systeme zu verstehen, müssen die Wissenschaftler... die reduktionistische Ansicht aufgeben, man könne komplexe Organismen genau wie Maschinen aufgrund der Eigenschaften und des Verhaltens ihrer Einzelteile vollständig beschreiben“; s. auch EBD. 446.

<sup>43</sup> Vgl. EBD. 190, 217, 325f., 413.

Aufbau der realen Welt zu simplifizieren durch die Rückführung von allem auf die unterste, für das rationale Begreifen noch am ehesten zugängliche Schicht, die anorganische. Typisch für das reduktionistische Bestreben ist das Erklärungsschema: „... nichts anderes als ...“ (d.h. das je zu Erklärende sei ‚nichts anderes‘ als das Immer-schon-Erklärte oder als das nach den eigenen Prinzipien überhaupt Erklärbare, offenbar weil man mit dem Auftreten eines ‚ganz anderen‘ nicht rechnet, nicht rechnen will oder kann). Wenn man bedenkt, wie stark die Entwicklung der neuzeitlichen ‚Wissenschaft‘ durch die ‚klassische‘, die ‚Newtonsche‘ *Physik* geprägt worden ist - gerade weil diese „hervorragende Beispiele für wissenschaftliche Genauigkeit und Objektivität“ hervorgebracht hat<sup>44</sup> -, wird man gegen die Gleichsetzung dieses Reduktionismus mit *Physikalismus* nichts einzuwenden haben. „In der klassischen Naturwissenschaft galt die Natur als mechanisches System, bestehend aus grundlegenden Bausteinen“<sup>45</sup>. Noch in den 20er Jahren unseres Jahrhunderts galten Materialismus und Mechanismus als *die* Grundlagen ‚wissenschaftlichen‘ Denkens, selbst was den Menschen angeht<sup>46</sup>.

3) Im *Pragmatismus* tritt als Ziel der Wissensbemühungen an die Stelle der Frage nach der Wahrheit rein als solcher das Suchen nach dem für praktische Zwecke des Menschen Förderlichen, nach dem - dem (vitalen) Leben des Menschen dienlichen - Machbaren, technisch Herstellbaren

<sup>44</sup> EBD. 186f.

<sup>45</sup> EBD. 320, s. auch 68. - „Während sich die neue Physik im 20. Jahrhundert entwickelte, behielten die mechanistische Weltanschauung und die Prinzipien der Newtonschen Physik ihren starken Einfluß auf das abendländische wissenschaftliche Denken, und selbst heute bekennen sich noch viele Naturwissenschaftler zum mechanistischen Paradigma, obgleich die Physiker selbst schon darüber hinausgegangen sind“ (EBD. 107).

<sup>46</sup> EBD. 114f. - J. NEEDHAM (*Man a Machine* [New York 1928] zitiert in *Wendezeit*, a.a.O. [Anm. 2] 115): „Für die Wissenschaft ist der Mensch eine Maschine; sollte er es nicht sein, dann ist er überhaupt nichts.“ - „Der Triumph der Newtonschen Mechanik im 18. und 19. Jahrhundert festigte die Rolle der Physik als Prototyp einer ‚harten‘ Wissenschaft, an der alle andern Wissenschaften gemessen werden.“ Selbst „die Gesellschaftswissenschaftler haben sich sehr bemüht, durch Übernahme des kartesischen Paradigmas und der Methoden der Newtonschen Physik an Ansehen zu gewinnen“ (*Wendezeit*, a.a.O. [Anm. 2] 203). - Allerdings mußte inzwischen „die reduktionistische Methode sogar beim Studium der anorganischen Materie aufgegeben werden“ (EBD. 115, s. auch 174). Zum ‚neuen‘ Denken Capras s. auch u. Anm. 51. - Schon M. SCHELER sah in den 20er Jahren den abendländischen Menschen durch die Wissenschaftsentwicklung bedroht: „Der abendländische, äußere Naturtechnizismus und sein Wissensorrelat, die positive Wissenschaft, drohen den Menschen in einem Maße in den Mechanismus eben der Sachen, die es zu beherrschen gilt, *hineinzuverwickeln*, daß dieser Prozeß ohne das *Gegengewicht* zweier ganz *entgegengesetzt* gerichteter Wissens- und Machtprinzipien... nur im sicheren Untergang der abendländischen Welt enden kann“ (*Probleme einer Soziologie des Wissens*, a.a.O. [Anm. 3] 140).

(oder - was die wissenschaftliche Erklärungsweise angeht - nach dem auf die einfachste ‚Formel‘ Zu-Bringenden). Da zu den ‚praktischen‘ Zielen der ‚Wissenschaft‘ vor allem auch die Beherrschung der Natur für die Zwecke des Menschen gehört, spielt in der pragmatischen ‚Wissenschaft‘ das, was Scheler ‚Machtwissen‘, ‚Herrschaftswissen‘ nennt, eine entscheidende Rolle. ‚Pragmatisch‘ ist nach Scheler ein solches Interesse für Wissen von der Natur, das „Voraussicht ihrer Vorgänge und Herrschaft über sie möglich“ macht<sup>47</sup>. Für die ‚Pragmatisten‘ sei das Ideal des Menschen nicht mehr der „homo sapiens“ der griechischen Philosophen“, nicht mehr also das Wesen, dem es um Erkenntnis der Wirklichkeit rein als solcher geht, sondern der ‚homo faber‘, für den „der Wert der Arbeit der Grundwert..., die Arbeit die Schöpferin aller Werte (ist)“, die Arbeit, in der - im Unterschied zur ‚Erkenntnis‘ - „ein gegebenes Material irgendwie umgeformt wird“<sup>48</sup>. Für den ‚homo faber‘ tritt an die Stelle des „zweckfreien und damit überhaupt freien theoretischen Wissens in Gestalt des feiernden und begreifenden Anschauens der göttlichen Ordnung der Welt, eben der theoria“, die „rationale praktisch-technische Besorgung der menschlichen Daseinsbedürfnisse“<sup>49</sup>. Damit kommt es zu einer Umgestaltung des „philosophischen Wesensbegriffs des Menschen, wie er seit einigen Jahrtausenden unbestritten galt“ (mit all seinen „höchsten Betätigungsformen... in der Erkenntnis der Wahrheit und in der Erkenntnis und Realisierung des Guten, ja selbst in seinem Streben, an der Gottheit frommen Anteil zu gewinnen...“)<sup>50</sup>.

4) Kennzeichnend für die neuzeitliche ‚Wissenschaft‘ ist weiterhin ihr „Trend zur Spezialisierung, der im 20. Jh. seinen Höhepunkt erreichen sollte“<sup>51</sup>. Auch die fortschreitende Aufgliederung in Einzelwissenschaften

<sup>47</sup> EBD. 92.

<sup>48</sup> *Die Wissensformen und die Gesellschaft*, a.a.O. (Anm. 3) 448, 458.

<sup>49</sup> G. BIEN, *Einige Bemerkungen zum Verhältnis von Philosophie, Wissenschaft und Weisheit*, in: *Philosophie und Weisheit*, hg. von W. Oelmüller: *Kolloquien zur Gegenwartsphilosophie* 12 (Paderborn, München, Wien, Zürich 1989) 47.

<sup>50</sup> M. SCHELER, *Die Wissensformen und die Gesellschaft*, a.a.O. (Anm. 3) 448.

<sup>51</sup> FR. CAPRA, *Wendezeit*, a.a.O. (Anm. 2) 139. - Fr. Capra sieht, was die Wissenschaftsentwicklung angeht, die Gegenwart als die Zeit eines ‚Paradigmenwechsels‘ (EBD. 26, auch 10f.). Er hält (zur Bewältigung der anstehenden „menschlichen Probleme“) sogar eine „Kulturrevolution“ (EBD. 174) für notwendig. Er beklagt den „für unsere moderne technologische Gesellschaft typischen Mangel an Spiritualität“ (EBD. 157, vgl. *Das Neue Denken*, a.a.O. [Anm. 2] 289) und geht bis zu der - schwerlich nachvollziehbaren - Forderung einer „allgemeinen Anerkennung der Übereinstimmung zwischen den Anschauungen von Naturwissenschaftlern und Mystikern“ (*Wendezeit*, a.a.O. [Anm. 2] 339, s. auch 8, 11, 298). Dabei hat er vor allem die Erfahrungen und Anschauungen fernöstlicher Mystiker im Sinn (*The Tao of Physics*, [Berkeley 1975]; vgl. *Das Neue Denken*, a.a.O.

hat, so wird man sagen müssen, die neuzeitliche ‚Wissenschaft‘ zunächst zu großartigen Erfolgen geführt. Sie war die Möglichkeitsbedingung für die Erreichung von immer mehr und immer exakterem Einzelwissen auf jedem ihrer Gebiete. Aber sie hat, wie sich erwiesen hat, auch die Gefahr der Zersplitterung, eines Verlustes der Ganzheits-Sicht mit sich gebracht. Die integralen Ganzheiten, von denen her erst das viele Einzelne seinen Sinn und seine Bedeutung, seinen ‚Stellenwert‘, erhält, geriet zunehmend aus dem Blick. So konnte eine solche hochspezialisierte Wissenschaft nichts mehr oder nur wenig beitragen zur ganzheitlichen Erfassung (und Erfahrung) des Universums und des menschlichen Daseins.

5) Mit *Szientismus* wird eine Überschätzung der Möglichkeiten und Zuständigkeiten der ‚Wissenschaft‘ - wobei auch noch der einseitige, eingeengte Wissenschaftsbegriff der Neuzeit zugrunde liegt - bezeichnet, eine Verwissenschaftlichung des gesamten menschlichen Daseins durch die ganze Reihe der Einzelwissenschaften. So hat ‚Wissenschaft‘ schließlich auch die entscheidenden, den Menschen zutiefst berührenden Fragen erledigen zu können und Metaphysik, ja Religion entbehrlich zu machen vermeint. Da die Daseinsfragen des Menschen von den ‚reduktionistischen‘ Wissenschaften, die streng nach der (allein für ‚wissenschaftlich‘ gehaltenen) quantifizierenden Methode vorangehen, nicht einmal adäquat gestellt, geschweige denn gelöst werden können, werden sie für ‚sinnlos‘ erklärt und schlankweg beiseite geschoben<sup>52</sup>. - Die szientistische Selbstüberschätzung hat ‚die Wissenschaft‘ auch sehr empfindlich gemacht gegen jede Kritik etwa von seiten der Philosophie (einer Gnoseologie, Methodologie, Wissenschaftstheorie), in denen gerade auch die Grenzen möglicher ‚wissenschaftlicher‘ Erkenntnis und die Fragwürdig-

[Anm. 2] 31ff., auch 187 und vor allem den 8. Teil: „*Weisheit besonderer Art*“, 335ff.). Da das ‚neue‘ Denken vor allem ein ‚ganzheitliches‘, ‚integratives‘ sein soll - CAPRA spricht, *Das Neue Denken*, a.a.O. (Anm. 2) 100, von seinen „ganzheitlichen Visionen“; *Wendezeit*, a.a.O. (Anm. 2) 294, von „integrierten Ganzheiten, deren Eigenschaften sich nicht auf die kleineren Einheiten reduzieren lassen“ (s. auch EBD. 288f.) -, so wird verständlich, daß er sich nicht nur gegen den ‚mechanistischen Reduktionismus‘, sondern vor allem auch gegen die fortschreitende Spezialisierung der ‚Wissenschaft‘ wendet. Diese Fehlentwicklungen sieht Capra insbesondere gerade auch in der Entwicklung der modernen Medizin zur Auswirkung kommen: „Der Großteil der zeitgenössischen Biologie und Medizin beruht auf einer mechanistischen Weltanschauung und versucht, das Funktionieren des lebenden Organismus auf genau abgegrenzte Mechanismen von Fällen und Molekülen zu reduzieren“ (EBD. 294). Nach CAPRA (EBD. 169, vgl. 158 u. 160) „hat die moderne wissenschaftliche Medizin die reduktionistische Methode überbetont und ihre spezialisierten Disziplinen bis zu einem Punkt entwickelt, an dem die Ärzte nicht mehr imstande sind, die Erkrankung als eine Störung des gesamten Organismus zu sehen oder sie als solche zu behandeln“.

<sup>52</sup> Vgl. EBD. 422, auch 110.

keit bestimmter methodischer Prinzipien der einzelnen Wissenschaften aufgezeigt werden<sup>53</sup>.

Die Grenzen einer szientistisch aufgefaßten Wissenschaft zeigen sich vor allem bei Einbeziehung existentieller Fragen in die Wissensbemühung. Denn die ‚exakten Wissenschaften‘ sind methodisch festgelegt (und dann auch eingeschränkt) auf sich wiederholende, wiederholbare und so dann auch berechenbare ‚Fälle‘. Von diesen müssen aber jene einmaligen unvergleichlichen, nicht nach einer Verfahrensregel wiederholbaren und darum auch nicht berechenbaren Geschehnisse, die man als ‚Ereignis‘ bezeichnen kann, unterschieden werden. Für das ‚wissenschaftliche‘ Denken ist das allgemeine Gesetz, auf das der Einzelfall zurückgeführt werden kann, das Wesentliche. Wenn das einmalige ‚Ereignis‘ als bloßer Einzelfall angesehen wird, wird es unwesentlich. Es sind jedoch gerade die ‚Ereignisse‘, die die Geschichte, auch die Lebensgeschichte eines jeden Einzelnen einschneidend bestimmen, die zu Entscheidungen zwingen, deren Grundlagen und Beweggründe niemals bis ins letzte rational aufklärbar und deren Konsequenzen in dem weitverzweigten Bedingungsgeflecht der Lebenswirklichkeit unabsehbar sind. Mit solchen ‚Ereignissen‘ sind aber die eigentlichen Lebensprobleme des Menschen verbunden, und an sie knüpft vor allem die Sinnproblematik an. Wenn auch das Denken der ‚exakten Wissenschaften‘ an ihnen schnell seine Grenzen findet, fällt damit das Dasein doch nicht der Gedankenlosigkeit anheim. Es vermag ‚existential‘ erhellt zu werden durch all jene Formen des erinnernden, sich besinnenden, verstehenden und auslegenden, aus geschichtlichen Erfahrungen lernenden Denkens<sup>54</sup>, wie es in den Geistes- und Geschichtswissenschaften und vor allem auch in der Philosophie in eigener Methodik entwickelt worden ist. Was die ‚szientistische Wissenschaft‘ insbesondere vernachlässigt, ist die *Sinnfrage*, die Frage nach dem *Sinn* der erkannten Gegenstände sowohl als vor allem auch nach dem Sinn des diese Erkennenden. Auch die ‚Wissenschaften‘ sind, indem sie Seiendes von bestimmter Art auf je bestimmte Weise ‚vorstellen‘, selbst

<sup>53</sup> Neuerdings hat z.B. K. R. POPPER, *Objektive Erkenntnis. Ein evolutionärer Entwurf* (*Objective Knowledge* [Oxford 1972] aus dem Englischen übers. von H. Vetter [Hamburg 1973]) eindringlich auf den bloß hypothetischen Charakter aller ‚wissenschaftlichen‘ Erkenntnis - von denen eine jede immer nur so lange Geltung hat, bis sie von einer besseren, umfassenderen aufgehoben wird - hingewiesen (Fallibilitätslehre).

<sup>54</sup> Durch das also, was M. HEIDEGGER ‚Gedanc‘ nennt (um auf die Verbindung von „Denken und Gedächtnis, Denken und Dank“ aufmerksam zu machen). „Der Gedanc, der Herzensgrund ist die Versammlung alles dessen, was uns angeht, was uns anlangt, woran uns liegt, uns, insofern wir als Menschen sind“ (*Was heißt Denken?* a.a.O. [Anm. 27] 157, s. auch 102); auch VERF., *Denkt die Wissenschaft nicht?* a.a.O. (Anm. 27) 64f., 71, 75-79 u. (zu der Unterscheidung Einzelfall/ ‚Ereignis‘) H. BECK, a.a.O. (Anm. 11) 42f.

nur je eine Weise des Seinsverständnisses, allerdings ohne sich selbst als solche zu verstehen, ohne also sich selbst in ihrem Seinsverständnis zu verstehen. Sie *denken*, aber ohne „das Verhältnis von Sein und Denken und die Seinsfrage überhaupt“ *mit zu bedenken*<sup>55</sup>.

Einem jeden zur Besinnung kommenden ‚wissenschaftlichen‘ Denken wird sich aber einmal auch die Sinnfrage stellen: Welchen Wert haben eigentlich Wissensbemühungen dieser Art, ihre Ergebnisse und Folgen für das Ganze des menschlichen Daseins und seine humane Bewältigung? Dadurch daß die Wissenschaften etwas für machbar und technisch wirkungsvoll erweisen, ist offenbar nicht auch schon die Frage mitentschieden, ob es gemacht werden ‚soll‘, ob es human sinnvoll ist. Derlei Sinn- und Wertfragen stellen sich sowohl hinsichtlich der Methoden der Forschung (etwa was Experimente mit Menschen angeht) als auch hinsichtlich der technischen Verwertung der Forschungsergebnisse (ob mit jeglichem Risiko, etwa auch auf die Gefahr der Selbstzerstörung des menschlichen Daseins auf dieser Erde hin). Gerade heute greift immer mehr das Bewußtsein um sich, daß auch die ‚Wissenschaft‘ nicht ‚jenseits von Gut und Böse‘ (jenseits aller Werte und den aus ihnen sich ableitenden Normen) steht; das um so weniger, je mehr sie in die Geheimnisse der Natur vordringt. Denn die möglichen Konsequenzen (etwa in der technischen Anwendung) sind dann ja für die Menschlichkeit des Menschen besonders gravierend. Um so dringlicher stellt sich heute für den Menschen die Frage, ob er alles, was er - aufgrund der Ergebnisse der ‚Wissenschaft‘ technisch - machen *kann*, auch machen *darf*. Aber gerade auf diese Frage, die den Menschen ‚existentiell‘ erst eigentlich und zutiefst berührt, verweigert ‚die Wissenschaft‘ ihm jede Antwort<sup>56</sup>. So wird jedenfalls dies offenbar: Man hat nicht schon allein damit auch ein Ethos, man ist nicht allein dadurch schon vor Inhumanität gesichert, daß man ‚exakte Wissenschaft‘ treibt und in allem streng ‚wissenschaftlich‘ vorangeht.

Das also, wogegen eine szientistische Wissenschaftshaltung besonders kritisch eingestellt ist, scheint sich gerade mit Notwendigkeit zu ergeben: die Einbeziehung von ‚Werten‘, ja die Einbeziehung einer Ethik in ‚die Wissenschaft‘<sup>57</sup>. Wo ‚Wissen‘ ganz und gar von ‚Gewissen‘ getrennt wird,

<sup>55</sup> M. HEIDEGGER, *Protokoll zu einem Seminar über den Vortrag „Sein und Zeit“* (1962), in: *Zur Sache des Denkens* (Tübingen 1969) 38; dazu auch VERF., *Denkt die Wissenschaft nicht?* a.a.O. (Anm. 27) 69f. u. 73.

<sup>56</sup> Nach U. HOMMES, *Die Aktualität der Metaphysik*: Vortrag im Studium generale der Universität Mainz am 31.1.1990.

<sup>57</sup> FR. CAPRA, *Wendezeit*, a.a.O. (Anm. 2) 447: „Im Gegensatz zu dem, was man allgemein glaubt, sind Wertsysteme und ethische Vorstellungen nicht Randerscheinungen für Naturwissenschaft und Technik, sondern sie bilden deren eigentliche Grundlage und Triebkraft.“ (Vgl. EBD. 8, 11, auch 157, 206f., 239-241).

dort ist jedenfalls keine ‚Weisheit‘. Denn zur ‚Weisheit‘ gehört nicht nur die Bindung der Wissensbemühungen an die *Wahrheit*, sondern auch die Verantwortung - auch was die möglichen ‚Anwendungen‘ angeht - vor dem *Guten!*

Mit seiner Unterscheidung der drei „obersten Wissensarten“ - *Leistungswissen*, *Bildungswissen*, *Heilswissen* - wendet Scheler sich vor allem auch gegen ein Abgleiten der Wissensbemühungen in einen „positivistischen Szientifismus“<sup>58</sup>. Was Scheler hier vor Augen steht, ist, genauer gesagt, offenbar der ‚doktrinäre Positivismus‘, denn gegen einen bloß ‚methodischen Positivismus‘ in den entsprechenden Wissenschaften wird nichts einzuwenden sein. (‚Methodischer Positivismus‘ bedeutet: daß eine Wissenschaft nur *das* zu ihren möglichen Gegenständen rechnet, was mit den ihr eigenen Erkenntnismitteln faßbar und nach ihren methodischen Prinzipien überhaupt behandelbar ist; also, was die quantifizierende Methode angeht, nur das überhaupt Zähl-, Wäg-, Meßbare. Der ‚doktrinäre Positivismus‘ würde dagegen auch behaupten, daß es *das* überhaupt nur gibt, was mit solchen Erkenntnismitteln faßbar ist<sup>59</sup>.)

In all dem, was unter den genannten Stichworten behandelt worden ist, werden die Gründe liegen, warum die Entwicklung der neuzeitlichen ‚Wissenschaft‘ und die fortschreitende Verwissenschaftlichung unseres Lebens schließlich zu einem Kontraeffekt geführt hat. Das Ergebnis scheint jedenfalls nicht ein Weiterschreiten ‚vom *Mythos* zum *Logos*‘ zu sein, sondern - in der (sogenannten) Postmoderne - eher eine neue „Mythenfreundlichkeit“<sup>60</sup>. - Jedoch liegt im ‚*Logos*‘ nun einmal das Auszeichnende des Menschenwesens und darum in der Entfaltung der ‚logischen‘ Erkenntnis auch die eigentliche Wesensverwirklichung des (geistbegabten) Menschen, jedenfalls wenn diese Entfaltung nicht bloß zu immer mehr ‚Wissen‘, sondern zu wahrer ‚Weisheit‘ führt.

Man wird allerdings damit rechnen müssen, daß in dem besagten ‚Unbehagen‘ an der neuzeitlichen Wissenschaftsentwicklung, in dem Ruf

<sup>58</sup> *Die Wissensformen und die Gesellschaft*, a.a.O. (Anm. 3) 158. H. BECK spricht von der „technischen Erkenntnishaltung des Verfügungs- und Machtwissens“ und einem „positivistischen Wissenschaftsbegriff, nach dem alle legitime theoretische Erkenntnis ‚wertfrei‘ zu sein hat und so sich dem Wesen und wesenhaften Wert des Seienden entfremdet“ (a.a.O. [Anm. 11] 92, s. auch 111f. Anm. 105).

<sup>59</sup> K. JASPERS, *Philosophie I: Philosophische Weltorientierung* (Berlin, Göttingen, Heidelberg 1956) 213f.: „Positivismus ist die Weltanschauung, die das Sein mit dem *durch die positiven Wissenschaften naturwissenschaftlich Erkennbaren* identisch setzt... Wahrnehmbarkeit, Sein als Objektsein, Kausalkategorie, dadurch Erfahrung und Machenkönnen bedeuten... für den Positivismus... das Sein schlechthin: es ist alles nichts weiter als das, als was es erkennbar ist.“

<sup>60</sup> W. OELMÜLLER (Hg.), a.a.O. (Anm. 49) 7.

nach ‚Befreiung vom Wissen‘ und einem ‚neuen Denken‘, wie er in der New Age-Bewegung zu hören ist, nicht so sehr eine Abneigung gegen die ‚Wissenschaft‘ und das Verlangen nach einer ‚Wiederverzauberung der Welt‘<sup>61</sup> zum Ausdruck kommen als vielmehr eine - wenn auch vielleicht fehlgeleitete - neue Liebe zur ‚Weisheit‘. In der Forderung nach Rückkehr zum ‚Mythos‘ würde sich dann nur das Bestreben kundtun, die Fehlentwicklung in den Wissensbemühungen, die von wahrer ‚Weisheit‘ weggeführt haben, rückgängig zu machen.

Vermag denn aber, diese Frage sei zum Schluß noch gestellt, die Philosophie den Anforderungen, die sich „zwischen den Extremen Verwissenschaftlichung und neue Mythenfreundlichkeit“<sup>62</sup> im Blick auf ‚Weisheit‘ an sie richten, auch gerecht zu werden? Oder steht es so, wie es jüngst in einer Diskussion zum Thema ‚Philosophie und Weisheit‘ von philosophischer Seite geäußert worden ist: „Wahrscheinlich steht hinter dem großen Bildungsinteresse, das heute der Philosophie entgegengebracht wird, ein tiefes Bedürfnis nach ‚Weisheitswissen‘. Dies müssen wir notwendigerweise enttäuschen. Wir können und müssen als Philosophie Lehrende das Bildungsinteresse respektieren, aber das letztorientierende Erlösungswissen kann die Philosophie in der Moderne nicht geben“<sup>63</sup>. Dagegen ist jedoch zu sagen: Die Philosophie kann zumindest zur ‚Weisheit des Nichtwissens‘ führen und so den Sinn für das ‚Geheimnis‘ offenhalten. Indem sie vor allem auch die Grenzen der Erkenntnis mitsehen und bedenken, das Problembewußtsein sich entfalten läßt, das Bewußtsein gerade auch für die - in der Geschichte des Denkens sich unabweisbar durchhaltenden - ‚letzten‘ Fragen, die von einer doktrinär-positivistischen ‚Wissenschaft‘ als ‚sinnlose‘ abgewiesen werden, die Fragen nach den *letzten* Gründen alles Seienden und nach dem *letzten* Grund insbesondere auch des allein seinverstehenden Seienden, das der Mensch ist, und nach dem Sinn von ‚Sein‘ überhaupt. Wenn die Philosophie, und wenn auch nur als *Problemdenken*, auf den Wegen der *Metaphysik* weiterschreitet<sup>64</sup>, ist und bleibt sie ‚Liebe zur Weisheit‘. Das ist ihre *Größe*; ihre *Not* liegt heute darin, daß auch sie sich als ‚Wissenschaft‘ - d.h. als vor dem ‚Logos‘ vertretbar, im ‚Logos‘ ausweisbar - konstituieren muß. So schließe ich mit

<sup>61</sup> BERMAN (zitiert bei CHR. SCHORSCH, a.a.O. [Anm, 23] 24f.; s. auch 27: Remythisierung!).

<sup>62</sup> W. OELMÜLLER (Hg.), a.a.O. (Anm. 49) 7.

<sup>63</sup> H. SCHNÄDELBACH, in: W. Oelmüller (Hg.), a.a.O. (Anm. 49) 346f. (Schlußdiskussion).

<sup>64</sup> Vgl. VERF., *Alte Fragen und neue Wege der Metaphysik*, in: Kant-Studien 78 (1987) 279-289.

einem Wort von Maritain, der von der Metaphysik sagt: „Ihre Größe: sie ist Weisheit. Ihre Not: sie ist menschliche Wissenschaft“<sup>65</sup>.

## DISKUSSION ZU DEN REFERATEN VON ST. SCHNEIDER UND J. STALLMACH

(Gesprächsleitung: Professor Norbert Fischer)

FISCHER: Wir kommen jetzt zur Diskussion. Ich möchte zunächst Herrn Dr. Schneider bitten, auf das Podium zu kommen, weil Fragen zu seinem Vortrag jetzt auch miteingeschlossen werden können. Vielleicht darf ich eine kurze Vorbemerkung machen: Es wirft möglicherweise ein Schlaglicht auf unsere gegenwärtige Situation, daß jetzt gerade ein Buch erschienen ist unter dem Titel *Philosophie und Weisheit*<sup>1</sup>. Dort wird die Frage gestellt, wie Weisheit und Philosophie zueinander stehen, offenbar infolge Unwissens über die Bedeutung oder in Gefühllosigkeit bezüglich des Sinnes dieses Wortes Philosophie.

Gestern wurde in der Diskussion von Herrn Herold mit Nachdruck die Einbeziehung eines philosophischen Bewußtseins gefordert, wie es sich in der Gegenwart findet. Diese Forderung wurde gerade im Angesicht der Fülle der in den Vorträgen dargebotenen theologischen Aussagen erhoben. Nun, so denke ich, ist durch die beiden heutigen Vorträge in gewisser Weise das gegenwärtige Bewußtsein präsent geworden. Aber es scheint in dieser Präsenz die Möglichkeit zu entfallen, auf die gestern vor Augen gestellte Fülle zurückzugreifen. Vielleicht zeigt sich damit eine Schwierigkeit, die in der Diskussion zum Thema gemacht werden könnte. Aber ich will nicht vorgreifen. Herr Kremer!

KREMER: Vielleicht vorweg zu meiner Frage, Herr Kollege Stallmach. Als ich vor etwas mehr als einem Jahr - wir haben ja mehrfach miteinander korrespondiert und telefoniert - Ihnen dieses Thema aufzuhalsen versucht habe, empfand ich dabei eine gewisse Sorge, und Sie selber haben ja auch etwas gezögert. Und zwar habe ich deshalb eine gewisse Sorge empfunden, weil ich mir bewußt war, daß dies das schwierigste Thema von allen Referaten sei. Aber ich möchte Ihnen an dieser Stelle doch sehr herzlich danken für die Art, wie Sie dieses Thema angepackt

<sup>65</sup> J. MARITAIN, *Die Stufen des Wissens oder Durch Unterscheidung zur Einung (Distinguer pour unir ou Les degrés du savoir* [Paris 1946] übers. von H. Broemser [Mainz o.J.] 11. „Falsch schon in ihren Ansätzen ist jede Metaphysik... wenn sie sich nicht am Geheimnis des Seins mißt, sondern am Zustand der positiven Wissenschaft in diesem oder jenem Augenblick“ (EBD. 15).

<sup>1</sup> W. OELMÜLLER, *Philosophie und Weisheit* (Paderborn 1989) (= UTB 1555).

und durchgeführt haben, und der Applaus hat ja auch gezeigt, daß Sie es gut gemacht haben. Also dafür meinen ganz herzlichen Dank!

Meine Frage ist eine sehr schlichte, aber vielleicht kaum zu beantworten. Wo sehen Sie heute Anknüpfungspunkte, daß wir wieder so etwas wie eine Symbiose von Wissenschaft und Weisheit finden können. Sie haben Scheler genannt. Sie haben Heidegger genannt, zu dem ich selber sehr kritisch stehe, aber es gibt zwei erwägenswerte Gedanken bei ihm. Den einen haben Sie angesprochen, nämlich das verrechnende Denken des Seienden, welches Heidegger kritisiert, da für ihn die *ratio* durchaus kein gerechter Richter im Umgang mit der Wirklichkeit ist. Ich erinnere sodann an den zweiten Gedanken von Heidegger aus seinem Humanismus-Brief, m.E. viel zu wenig aufgegriffen, wo er sich gegen den ganzen abendländischen Humanismus absetzt, weil der metaphysisch fundiert sei. Aber er will deshalb nicht für das Inhumane plädieren. Der Mensch steht für ihn nicht im Zentrum des Seienden, sondern dies ist die Wahrheit des Seins, und so, sagt er, ergäbe das einen Humanismus, der ein *lucus a non lucendo* ist, ein wunderschönes Wortspiel. Also sicher ganz großartig. Sie haben Capra berührt. Ich selber habe mich vor zwei Jahren auch mit ihm befaßt, insbesondere mit seinem Buch *Das neue Denken*. Ich kann mich allerdings mit seinem Vorschlag, was die Einswerdung mit dem Universum betrifft, eine etwas schleierhafte Formel, nicht anfreunden. Man könnte auch noch Jaspers nennen mit seiner Vorstellung vom Umgreifenden. Das sind sicher Ansätze. Aber es ist doch so, daß die Zersplitterung wächst, wenn ich an die noch einfache Aufgliederung der Philosophie bei Aristoteles denke: die theoretische, die praktische und die poetische Philosophie, und mir die heutige Zersplitterung ansehe. Ich will das nur einmal feststellen, nicht kritisieren. Ich frage mich jedoch angesichts dieser Situation: Brauchen wir wieder so einen Geist wie Cusanus? Oder wird sich die Entwicklung der Geschichte zwangsläufig irgendwann umkehren? Oder müssen wir tatsächlich auf solche einzelnen Ansatzpunkte, wie sie ja auch legitim etwa der New Age-Bewegung zugrunde liegen, zurückgreifen? Oder müssen wir, wie etwa V. Frankl seine Logotherapie in Ergänzung zu S. Freud und zu C. G. Jung entwickelt hat, versuchen, von dort aus eine Korrektur durchzuführen? Sie haben ja zu Recht gegen Ende Ihres Referates von der notwendigen Wiedereinbringung von Werten in die Wissenschaft gesprochen. Also noch einmal meine Frage: Wo sehen Sie eine Möglichkeit? Denn es ist ja tatsächlich eine, wenn ich es mal schlicht sagen soll, sehr ernste Lage, in der wir uns z. Zt. befinden.

STALLMACH: Sicher, wenn ich an das Letzte anknüpfen soll, es ist ja von einer Kulturkrise die Rede, auch gerade bei Capra und in der New Age-Bewegung. Es scheint so, daß es wirklich eine ernste Lage für viele

ist. Wo sehe ich die Ansatzpunkte? Natürlich auch vor allem in der Philosophie, obwohl ich zugeben muß, die Philosophen selbst sind nicht sehr zuversichtlich. Herr Prof. Fischer hat gerade das Buch *Philosophie und Weisheit* erwähnt, und da heißt es<sup>2</sup>: „Wahrscheinlich steht hinter dem großen Bildungsinteresse, das heute der Philosophie entgegengebracht wird, ein tiefes Bedürfnis nach Weisheitswissen. Dies müssen wir notwendigerweise enttäuschen. Wir können und müssen als Philosophielehrende das Bildungsinteresse respektieren, aber das letztorientierende Erlösungswissen kann die Philosophie in der Moderne nicht geben.“ Das ist sicher sehr realistisch gesehen und mit weiser Selbstbeschränkung von den Philosophen behauptet. Ansatzpunkte hat es sicher gegeben in Deutschland nach dem Zweiten Weltkrieg an den Universitäten, etwa in der Einführung des Studium generale. Das ist ja heute noch an manchen Universitäten im Gange. Man sah jedenfalls, daß das Sichbeschränken auf die sogenannte exakte Einzelwissenschaft nicht der wahre Weg zu einer Weisheit war und auch nicht zu einem ganzheitlichen Denken führte. Daher versuchte man durch die Einrichtung des Studium generale doch einen gewissen Ausgleich zu schaffen. Aber das ganze Problem, das sich mir stellt und auf das ich auch keine Antwort weiß, lautet: Wie kann man dieses neue Interesse für Spiritualität, das sich ja in einer neuen Mythenfreundlichkeit und in einer neuen Esoterik kundtut, fruchtbar machen? Das wäre natürlich eine Frage auch der Verkündigung, so würde ich schon meinen, also einer ausgesprochenen Verkündigungstheologie (und nicht einer Theologie, die sich allzusehr auf Wissenschaftlichkeit zurückzieht).

FISCHER: Es waren jetzt auf dieser Seite zwei Wortmeldungen: Herr Pauli zunächst und dann Herr Petermann.

PAULI: Herr Stallmach, was Sie gesagt haben, steht mir eigentlich viel zu nahe, um etwas dagegen zu sagen. Deshalb möchte ich - nur in methodischer Provokanz sozusagen - einige mildere Strahlen auf das Wissen werfen. Es ist ein alter philosophischer Satz, daß das ursprüngliche Streben des Menschen auf das Wissen geht. Und vielleicht ist es tief cusanisch, es so zu verstehen, daß in diesem ursprünglichen Streben schon keine andere Kraft waltet als diejenige, die auch die Weisheit zeugt. Sie haben der reinen *theoria* neben dem Macht zu gewinnenden Wissen ein gewisses Recht eingeräumt. Aber es gibt vielleicht einige Wissenschaften, die sich anders verstehen und doch auch ihr Eigenrecht behalten wollen. Ich greife nur zwei mir nahestehende Beispiele auf: Die Medizin ist im alten Begriff eben eine praktische Wissenschaft, sie ist nicht weisheitlich, aber sie versucht auch nicht, Macht zu gewinnen. Der Arzt zählt und mißt

<sup>2</sup> A.a.O. 346f.

vielleicht, aber er will, und das macht den Begriff seines Berufes aus, am Ende heilen. Er will damit etwas tun, was die Weisheit nicht leisten kann. Man könnte boshaft sagen, der Weisheit allein ist es nicht gelungen, über Jahrtausende hinweg Lebensverhältnisse der Menschen zu verbessern, die wir für verbesserungsbedürftig halten. Oder es gibt andere Wissenschaften, die wir vielleicht nicht in dem alten Geflecht so leicht einordnen können und die sich weder praktisch noch rein theoretisch verstehen lassen. Mir steht die Geschichtswissenschaft nahe. Sie versteht sich heute vielleicht nicht mehr als magistral und belehren wollend. Sie ist auch nicht praktisch, sie ist auch nicht weisheitlich, aber sie ist vielleicht identitätsstiftend und deshalb mit dem Vergehen der Zeit in immer neuer Weise zu leisten.

PETERMANN: Ich habe eine grundsätzliche Frage, die sich letztlich auch an beide Referenten richtet, zum Verhältnis von Wissenschaft und Weisheit. Soweit ich Sie, Herr Prof. Stallmach, verstanden habe, haben Sie das Auseinanderfallen von Wissenschaft und Weisheit eher der Wissenschaft angekreidet, genauerhin gesagt, der Emanzipation oder Loslösung der Wissenschaft von der Weisheit, und haben für mich dann eher die Therapie dieses Auseinanderfallens darin gesehen, daß es der Wissenschaft gelingen mag, sich wieder an die Weisheit zurückzubinden. So habe ich Ihr letztes Votum verstanden, daß die Wissenschaft sich ihrer Grenzen dann auch wieder bewußt wird. Ich nehme jetzt mal die Frage von vorhin auf: Wo ist heute eigentlich eine Symbiose zwischen beiden zu suchen? Erinnert sei nur an die vielen Ethik-Diskussionen und Manager-Tagungen, auf denen der Ruf nach dem Philosophen als Ethiker erhoben wird. Ich würde einfach behaupten wollen, daß das nicht das eigentliche Anliegen der Philosophie sein kann, hier ethische Orientierung zu geben. Bietet sich nicht eine alternative Möglichkeit, nämlich das Auseinanderfallen von Wissenschaft und Weisheit darin zu sehen, daß die Wissenschaft selbst sich ihrer eigenen Ursprünge nicht mehr bewußt ist, d.h. diejenige Möglichkeit zu sein, in der Weltwirklichkeit die Weisheit Gottes zu erfassen. Wenn es prinzipiell nicht möglich ist, direkt Weisheit auszuüben, dann kann der Mensch nur Wissenschaft betreiben. Als Begründung dafür zwei Dinge. Das erste: Ich würde zu bedenken geben, ob Mathematisierbarkeit und Quantifizierbarkeit - das waren ja zwei Stichworte, die Sie nannten - wirklich auf die gleiche Seite fallen und ob nicht durch eine Trennung von Mathematisierbarkeit und Quantifizierbarkeit man der Wissenschaft in höherem Maße gerecht werden kann. Dergestalt nämlich, daß die Quantifizierbarkeit es ja alleine ist, die zur Technik führt, hingegen die Mathematisierbarkeit - ich erinnere nur an Gestalten wie Spinoza und den *mos geometricus* - auch als Lobpreis Gottes verstanden werden kann. Das würde dann, das wäre das zweite

Argument für mich, in bezug auf NvK zu der Frage führen, wo ich bei der *docta ignorantia* den Akzent setze, eher auf *docta* oder auf *ignorantia*. Ich weiß, daß man natürlich beides nicht auseinanderziehen darf, aber um der Provokation willen würde ich auch mal behaupten: Der Schwerpunkt und das Verdienst des Cusanus liegt auf dem ersten Wort, d.h. auf dem Wissen der Unwissenheit, somit auf der Möglichkeit, um jetzt zum Ende zu kommen, die Aufgabe der Philosophie nicht darin zu sehen, die Grenzen bewußt zu machen, sondern umgekehrt die Möglichkeiten des menschlichen Geistes, damit auch der Wissenschaft, bis an ihr Ende hin auszuloten. Und damit wäre dann die Wissenschaft das, was sie in meinem laienhaften Verständnis bei Cusanus auch ist: Abbild der göttlichen Weisheit. Also nochmals zusammengefaßt: Liegt es nicht eher in der Frage der Wissenschaftlichkeit selbst und nicht so sehr in der Frage der Anbindung der Wissenschaft an die Weisheit, um die Gefahren, auf die Sie auch hingewiesen haben, die eine mythologische Anbindung an Weisheit nach sich führen würde, auch von vorneherein auszusondern.

STALLMACH: Ja, ich würde Ihnen durchaus zustimmen, daß es solche Möglichkeiten in der Wissenschaft selbst gibt und daß sie heute zum Teil auch gesehen werden. Man versucht, Einseitigkeiten zu beseitigen. Ich bin durchaus auch der Auffassung, daß Maß, Zahl und Gewicht Prinzipien sind, mit denen man wirklich treffende Erkenntnis der Wirklichkeit vollziehen kann. Cusanus war ja davon überzeugt - und hat das so auch praktiziert -, daß die göttliche Weisheit die Welt nach Maß, Zahl und Gewicht eingerichtet hat und daß der menschliche Geist vor allen Dingen ein messender Geist ist. Das ist sozusagen die positive Seite, oder sagen wir einmal dasjenige, was man sogar an dem sogenannten Positivismus auch befürworten kann. Ich nenne das einen ‚methodischen Positivismus‘. Die Wissenschaft darf aber nicht behaupten, daß es nur das gäbe, was zähl-, wäg- und meßbar ist. Daß das Zähl-, Wäg- und Meßbare am besten mit der quantifizierenden Methode zu behandeln ist, ist ganz außer Zweifel. Aber Sie haben recht, es gibt solche Ansätze ja gerade auch in der Frage nach einer neuen Ethik usw. Das Bewußtsein wächst, daß man ohne Werte, ohne Normen, ohne Ethik nicht auskommt und daß auf diese Fragen die exakte Wissenschaft allein keine Antwort geben kann.

FISCHER: Zu dieser Frage möchte auch Herr Pfarrer Schneider noch Stellung nehmen. Ich möchte aber daran erinnern, daß auch Fragen zu seinem Vortrag gestellt werden können. Dann kommen Sie, Herr Hoffmann.

SCHNEIDER: Sie haben unterschieden zwischen Quantifizierbarkeit und Mathematisierbarkeit. Carl Friedrich von Weizsäcker hat die Frage gestellt, ob es eine befriedigende Theorie der Naturwissenschaft gibt, die

uns erklärt, warum überhaupt mathematische Gesetzmäßigkeiten in der Natur gelten. Er erklärt dazu: Das bloße Faktum der Erfahrung macht noch nicht einsichtig, wieso es ganz einfache, in mathematischen Begriffen beschreibbare Grundgesetze geben sollte, die eine schlechthin unermessliche Fülle von Einzelerfahrungen bestimmen. Und für W. Heisenberg ist es eine erstaunliche Pointe, darauf hinzuweisen, daß die Wissenschaftstheorie auf die aufgeworfene Frage die Antwort schuldig bleibt, und da nimmt er Rekurs auf Platon. Für Platon hat sich auch Cusanus entschieden, wenn er in *De venatione sapientiae* sagt, daß die schöne Welt, in der die höchste Güte, Weisheit und Schönheit des größten Gottes widerleuchtet, in bewundernswerter Ordnung geeint ist, und so werde ich angetrieben, nach dem Künstler zu fragen, der dies bewundernswürdige Werk geschaffen hat. Das ist mir auf Ihre Frage eingefallen.

HOFFMANN: Zunächst möchte ich Herrn Stallmach sehr danken für diesen Bogen, den er geschlagen hat aus dem 15. Jahrhundert in die Gegenwart. Es liegt ja eine gewisse Kongenialität bei Scheler und Nikolaus Cusanus vor. Scheler hat die geistige Wirklichkeit aus der Kraft des menschlichen Geistes entwickeln wollen, wobei er zum Schluß eine letzte Rückkoppelung auf Gott vornimmt, auf den Schöpfer, der aus Liebe diese Schöpfung hervorgebracht hat. Wir müssen heute als Aufgabe sehen, diese Fülle, die uns Cusanus gegeben hat, für die Fragen der Gegenwart auszuwerten. Und ich glaube, hier gibt es zwei entscheidende Punkte. Der eine ist der, den ich schon nannte: die Entwicklung des Denkens aus der Kraft des menschlichen Geistes zu sehen, die bei Cusanus immer, dann auch zum Schluß bei Scheler, zugleich im Zusammenhang mit einer letzten Rückbindung an Gott, ja den personalen Gott steht. Und das zweite ist, das Sichstellen den Problemen der Gegenwart und der damaligen Zeit. Wir können gewiß nicht eine Weisheit losgelöst vom exakten Wissen treiben. Das geht heute nicht mehr. Und da ist für uns auch Cusanus ein Vorbild. Denn er hat in seiner Zeit ja die Fülle des Wissens aufgegriffen, und zwar sowohl des religionsphilosophischen wie auch praktischen Wissens. Aber er verstand es etwa, die mathematischen Probleme nach der Metaphysik, nach der Seinssphäre hin zu vertiefen. Man hat ja im Mittelalter nicht gerechnet. Wir dürfen uns nicht die Vorstellung machen, daß es so etwas wie Mathematik im modernen Sinne gab. Das können wir dort nicht finden. Man hat im Rechnen eigentlich sehr primitiv gearbeitet. Aber was das Große war und was heute wieder auftaucht - ich nenne auch noch einen anderen Namen, der in die Reihe hier gehört: C. F. von Weizsäcker, den Bruder des Bundespräsidenten -, ist diese metaphysische Vertiefung der Probleme, die von der exakten Wissenschaft her kommen. Darin kann uns m.E. Nikolaus Cusanus noch Vieles lehren. Ich möchte schließen mit einem Hinweis, weil man ja hier

auch Dinge aus der Werkstatt für die Werkstatt nennen möchte: In Erfurt haben wir gerade jetzt in dem abgeschlossenen Semester eine Arbeit über Max Scheler erhalten: *Die Intentionalität des menschlichen Geistes nach dem phänomenologischen Ansatz von Max Scheler*, von Michael Gabel. Eine ausgezeichnete Darstellung Schelers aus den Quellen. Sie ist auch bestens beurteilt worden von dem Religionsphilosophen Bernhard Casper, der dieses Werk auch begleitet hat. Ich wollte darauf hinweisen, weil wir in diesem speziellen Punkte heute auch eine aus den Quellen neu erarbeitete Scheler-Interpretation, so glaube ich, notwendig haben. Die Frage, wo Scheler eigentlich steht, ist noch nicht abgeschlossen. Aber das nur am Rande. Ich sagte schon, für uns ist das Wichtige, was uns auch dieser Vortrag gegeben hat: der Brückenschlag zu den modernen Problemen hin. Darin ist Cusanus m.E. noch lange nicht ausgeschöpft.

FISCHER: Herr Prof. Hoffmann, wir danken Ihnen für diese gute Ergänzung.

PASSOW: Ich glaube, ich kann Herrn Prof. Hoffmanns Ausführungen noch unterstützen. Die Vorstellung, daß man das Denken in ein wesentliches, wie Heidegger das gesagt hat, und in ein rechnendes Denken einteilen kann, ist völlig absurd. Das Rechnen ist ein technischer Vorgang. Das Mathematiktreiben ist ein logisches Denken in einem festen, eng gespannten Kalkül. Wenn man das analysiert nach diesen Überlegungen, dann liegt das Verdienst des Cusanus in der Behandlung des mathematisch Unendlichen. Und aus diesen Überlegungen heraus ist er zu dem göttlich Unendlichen vorgedrungen. Das ist eine Kombination der Mathematik mit der spekulativen Theologie, die sicher einmalig ist.

FISCHER: Darf ich Sie vielleicht, unter der Rücksicht, daß wir pünktlich aufhören müssen, darum bitten, jetzt die Fragen einigermaßen präzise und kurz zu stellen, weil wir doch noch eine Reihe von Wortmeldungen haben; und ich möchte den anderen auch die Gelegenheit geben, ihre Fragen zu stellen. Wenn Sie also zu Ihrer Frage kommen könnten.

PASSOW: Ich möchte gerne fragen, ob in dieser idealistischen naturwissenschaftlichen Anschauung, die in beiden Vorträgen durchschien und die meiner Ansicht nach sehr pessimistisch über die ethischen Ziele eines Wissenschaftlers denkt, nicht doch wesentliche Mißverständnisse enthalten sind über die Art des Denkens der Naturwissenschaftler. Da ist Einstein zu nennen, der ja nicht quantifiziert, sondern zwei Theorien zusammengeführt und daraus eine Erkenntnis gefunden hat, d.h. der aus Teilen etwas Ganzes gemacht hat, und zu fragen, ob es nicht wirklich notwendig ist, sich mit den Grundlagen der exakten Naturwissenschaft zu beschäftigen, bevor man eine derartig pessimistische Darstellung der Ziele der Wissenschaft gibt, die sich nur auf die extremen Auswirkungen

von irgendwelchen Rechenprogrammen oder der Informatik berufen können.

STALLMACH: Dazu möchte ich jetzt sagen: Capra, der einer der schärfsten Kritiker der modernen Entwicklung der Naturwissenschaften ist, ist Theoretischer Physiker. Er hat sich schon mit den Grundlagen der exakten Wissenschaft beschäftigt. Allerdings muß ich insofern eine Einschränkung machen, als sich die Wissenschaftskritik, die er tatsächlich vorträgt, vor allen Dingen gegen die Gestalt der klassischen, der mechanistischen Naturwissenschaft richtet, gegen die Naturwissenschaft der Neuzeit. Die modernste allerdings hat schon wieder eine neue Gestalt, das gebe ich gerne zu. Das weiß auch Capra. Capra ist ja nun, wie ich sagte, vom Fach her Theoretischer Physiker. Aber ich möchte schon meinen, man sollte sich das Buch *Wendezeit* durchaus einmal vor Augen führen.

PASSOW: Man muß unterscheiden zwischen theoretischer und, je nachdem, spekulativer und mathematischer Physik.

BILANIUK: Bis jetzt hat man die theologischen, christologischen, wissenschaftlichen Aspekte der Weisheit ausgearbeitet. Aber man darf eben die pneumatologischen Aspekte nicht vergessen, d.h. die Weisheit als Charisma des heiligen Geistes, also den Gnadenaspekt und das Göttlich-Dynamische der Weisheit. Im Buche II, Kap. 10 von *De docta ignorantia* lesen wir: Jede Bewegung, die vereinigt, und jede Relation und Harmonie, die vereinigt, ist die absolute Verbindung des Heiligen Geistes, so daß es nur ein einziges Prinzip aller Dinge gibt, das heißt Gott. Und das ist eben der mystische Aspekt der cusanischen Weisheit. Cusanus schreibt über das Dynamische in der Welt folgendermaßen: „Diese Bewegung oder dieser Geist steigt von dem Geiste Gottes herab, der alle Dinge durch die Bewegung selbst in Bewegung setzt“. Das Kap. 12 aus Buche III über die Kirche möchte ich folgendermaßen zusammenfassen: Das Fundament der hypostatischen Union der beiden Naturen Christi ist der Heilige Geist. Darum geschieht die Vereinigung aller heiligen Seelen im Himmel im Heiligen Geiste, und das gleiche gilt für die Einheit der Kirche, die eben im Heiligen Geiste zustandekommt. All das ist sehr wichtig, denn hier stützt sich Cusanus auf das 9. Kapitel von *De Spiritu Sancto* des Heiligen Basilius d. Gr. und auf die ganze christliche pneumatologische Tradition. Diese Aspekte darf man eben nicht vergessen.

FISCHER: Aus Fairneß gegenüber Herrn Prof. Yamaki, der mit seinem Vortrag folgt, bitte ich um Kürze.

DUPRÉ: Zum ersten: Ich bin sehr einverstanden mit dem Gedanken von Herrn Stallmach über die Einheit von Wissen und Gewissen, was vor allen Dingen auch bedeutet, daß es die Weisheit eigentlich immer nur in der Form des weisen oder nicht so weisen Menschen gibt, wenn ich einmal davon absehe, daß in diesem Symbol sich zugleich auch das Gött-

liche vergegenwärtigt. Die Frage ist dann allerdings, wenn man dann von der Weisheit des Nichtwissens spricht, muß man dann nicht direkt an die Weisheit des Nichtwissenden denken. Und das wird dann eine etwas seltsame Kombination. Ich meine also, daß Weisheit und *docta ignorantia* im Sprechen über Weisheit und in der Verbindung mit der *docta ignorantia* so sehr zusammenhängen, daß man eben weder die *ignorantia* noch das Moment der *docta ignorantia* weglassen darf. Meine Bemerkung aber jetzt, um die es mir geht: Herr Schneider hat gestern gezeigt, daß der Raum, den Cusanus in seinem Denken, in seinem Fragen eröffnet, von einer Gestalt ist, daß darin die Entwicklung der modernen Wissenschaft durchaus ihren Platz finden kann. Die Frage, die man sich hier stellen muß, ist folgende: 1. In dieser Untersuchung wird davon ausgegangen, daß die Entwicklung der modernen Wissenschaft etwas Positives darstellt. Und ich meine auch, daß Cusanus zu Recht für diese Positivität in Anspruch genommen wird. Gleichzeitig haben wir aber heute gehört, und ich glaube auch zu Recht, daß diese Entwicklung der Moderne, der modernen Wissenschaften, ihre eigenen Probleme erzeugt hat. Die Frage ist jetzt, woher rühren sie? Und was mich interessieren würde, ist dann der 2. Punkt: Inwieweit sind diese Probleme dadurch entstanden, daß man bestimmte Einsichten, die Cusanus gehabt hat, vergessen und nicht berücksichtigt hat. Aber, und das ist gleichzeitig noch ein 3. Punkt, wenn wir Cusanus für die Entwicklung der Wissenschaften und die Kritik an ihnen in Anspruch nehmen, müßten wir uns dann nicht auch gleichzeitig fragen, welche Motive im Denken von Cusanus gegeben sind, die mitverantwortlich sind für die negativen Seiten dieser modernen Wissenschaften. Das sind drei grundsätzliche Fragen, die ineinandergreifen und von denen ich weiß, daß es nicht einfach ist, eine Antwort zu geben. Aber ich meine doch, daß wir uns der Fragen zumindest bewußt sein müssen.

RUMPF: Herr Prof. Stallmach, was hat Philosophen wie Descartes und Bacon veranlaßt, die Symbiose von Wissenschaft und Weisheit aufzukündigen, die doch bei Cusanus als Einheit vorhanden war und die auch dem Laien, wie meiner Person, unmittelbar evident ist?

SAKAMOTO: Ich habe zwei Fragen an Herrn Prof. Stallmach. Japan ist heute technisch und naturwissenschaftlich hochentwickelt. Philosophisch gesehen haben wir eine sehr lange Zeit die Tradition der asiatischen Entwicklung oder Philosophie im Buddhismus oder Konfuzianismus gehabt. Darin hatten wir bisher den Sinn des Lebens in Japan. Seit ungefähr 100 Jahren, seit der Restauration, haben wir einen großen Einfluß der europäischen Technik erfahren. Das war für die japanische Mentalität etwas ganz Fremdes. In dieser Situation könnten wir vielleicht von der cusanischen Weisheit her einen neuen Sinn bekommen. Zweitens: Ich

arbeite jetzt in der philosophischen Medizin in Japan, so nennt man dies dort. Wir haben sehr viele Probleme mit den Wissenschaftlern aus den technischen Bereichen. Nach meiner Meinung ist die Frage sehr wichtig, was der Mensch oder der Wert des Menschen ist. Wir müssen neu entdecken, was der Mensch als Person ist. Der Gedanke der Person ist für Japaner sehr schwer zu fassen. Können Sie mir hier weiterhelfen?

STALLMACH: Sehr verehrter Herr Sakamoto, ich glaube, da bin ich überfordert. Ich halte die Entwicklung, soweit ich sie kenne, wie sie sich gerade in Japan vollzieht, tatsächlich für sehr bedenklich. Denn Japan hat offenbar fast ganz seine alte Spiritualität, die es von den alten Heilslehren, wenn ich so sagen darf, hatte, verloren, und es hat sich ganz der modernen, wissenschaftlich-technischen Entwicklung angeschlossen und erzielt da große Erfolge, d.h. also im Machtwissen. Und ich bin tatsächlich der Auffassung, daß gerade auch Japan der Kultur des Abendlandes am nächsten steht. Ich glaube aber, daß Japan nicht ganz zu seinem Vorteil so ausschließlich der abendländischen Entwicklung gefolgt ist. Es sollte versuchen, seine eigene Spiritualität zu gewinnen. Zu ihrer Frage nach Bacon und Descartes möchte ich folgendes sagen: Ich glaube, daß es zunächst das Bestreben war, zu einem exakteren Wissen zu kommen. Zunächst einmal war es auch eine positiv zu sehende Entwicklung, daß man sagte, wir müssen zu messen beginnen, wir müssen zu quantifizieren beginnen. Das war ja auch das, was man als das Positive der Entwicklung - und damit komme ich auf die Frage von Herrn Dupré zurück - ansah. Ich sehe da wirklich eine gewisse Ambivalenz, die sogar einen gewissen Gegenpositivismus gezeitigt hat. Es gab tatsächlich eine Fehlentwicklung (bei allen Vorzügen, bei allen Vorteilen, die ich einem methodischen Positivismus durchaus zuschreiben müßte). Das, was zähl-, wäg- und meßbar ist, muß natürlich gezählt, gewogen und gemessen werden. Aber man darf nicht denken, das sei alles, es gebe außerdem nichts. Man muß sogar wissen, daß dieses nur die niederste Schicht in der realen Welt ist (um es einmal schichtentheoretisch zu sagen). Und man darf nicht alles auf diese niederste Schicht reduzieren und damit die Probleme simplifizieren. Natürlich sind die Probleme des Lebens und gar die Probleme des Geistigen weit komplizierter und exaktem Wissen kaum zugänglich. Aber das muß man hinnehmen. Da muß man die Grenzen dieser Methode sehen, so würde ich sagen. Aber auf diese Frage genau zu antworten, vermag ich nicht.

# DIE CUSANISCHE WEISHEITSKONZEPTION IM VERGLEICH ZUR OSTASIATISCHEN WEISHEITSTRADITION

„Sapientia“ und „Tao (Weg)“ - „Idiota“ und „Yuren (Tor)“\*

Von Kazuhiko Yamaki, Tokio

## I. Die belehrte Unwissenheit

Vor zweitausend Jahren sagte ein Philosoph auf der anderen Seite des Kontinents folgendes:

„Wissen und es für Noch-nicht-Wissen halten, ist das Höchste.

Nicht-Wissen und es für Wissen halten, ist ein Fehler.

Dem heiligen Menschen fehlt nichts,

weil er den Fehler als Fehler weiß,

darum fehlt ihm nichts“<sup>1</sup>.

Das uns an den Gedanken der *docta ignorantia* des Cusanus erinnernde Wort sagte nicht Sokrates, sondern ein Chinese namens Lao-tse. Er lebte etwa zwischen dem 5. und 4. Jahrhundert vor Christus<sup>2</sup>.

\* Beim Zustandekommen des vorliegenden Aufsatzes haben mir die beiden Symposiumsleiter, Prof. Dr. Dr. h.c. Rudolf Haubst und Prof. Dr. Klaus Kremer wertvolle Hilfestellungen gegeben. Dr. Dr. Werner Schüßler, Wissenschaftlicher Assistent bei Prof. Kremer, hat die deutsche Fassung des Manuskriptes redaktionell überarbeitet. Mein herzlicher Dank gilt allen drei genannten Herren.

<sup>1</sup> *Tao-Te-King* (= TTK), Kap. 71. - Meine Übersetzung.

<sup>2</sup> Heutzutage scheinen chinesische Gedanken im Brennpunkt des weltweiten Interesses zu stehen, und das in verschiedenem Sinne; einmal in einem politischen Sinne, z.B. in bezug auf den chinesischen Sozialismus mit der Tragödie im letzten Juli in Peking, zum anderen in einem wirtschaftlichen Sinne, z.B. in bezug auf den kapitalistischen Erfolg der ostasiatischen Länder: Japan, Süd-Korea, Taiwan, Hong-Kong und Singapur. Zum Argument, daß der Grund des neuerlichen wirtschaftlichen Erfolges in diesen Ländern ihre konfuzianische Tradition ist, vgl. R. LITTLE und W. REED (australische Diplomaten), *The Confucian Renaissance* (Canberra 1989) und M. MORISHIMA (in London lange lehrender Wirtschaftswissenschaftler), *Zoku-Igirisuto-Nihon* (jap.) (Tokio 1978). - Im ersten Fall redet man von der patriarchalistischen und alt-zentralistischen Hegemonie, und im letzten Fall betont man die „gut“ disziplinierten Arbeiter. Aber die beiden Seiten haben eine Gemeinsamkeit in ihrem Ursprung, dem Konfuzianismus.

Zur selben Zeit, da der Konfuzianismus geformt wurde, kritisierte der Philosoph Lao-tse sehr heftig und ganz gründlich auf der Grundlage des Gedankens des negativen Charakters<sup>3</sup> den Konfuzianismus.

Bekanntlich haben ja die Gedanken Lao-tses neben dem Konfuzianismus das ostasiatische traditionelle Gedankengut sehr stark beeinflusst. Ohne Lao-tse kann man sich z.B. weder den Zen-Buddhismus noch den Johdo-Buddhismus vorstellen<sup>4</sup>.

Bei dem Vergleich Lao-tse - Cusanus ist allerdings die zeitliche Distanz zwischen beiden Denkern zu berücksichtigen.

Wer war dieser Lao-tse? Und welche Bedeutung hat das Lao-tse zugeschriebene *Tao-Te-King*? Wie W.Y.Tonn schreibt, „gibt es über Lao-tse eine umfangreiche Literatur, doch wissen wir über die Persönlichkeit des großen Denkers, über sein Leben in Wirklichkeit sehr wenig; was uns berichtet ist, scheint zumeist legendär zu sein. Das Glaubwürdigste sind einige Stellen in dem berühmten Geschichtswerk des Sze-Ma Thsien (163 bis 85 v. Chr.); dort heißt es u.a.: ‚Lao-Tse war aus dem Dorf Khue-jên, (gehörig zum) Bezirk Li des Kreises Khu im Lehnstaat Thschu. Sein Geschlechtsname war Li (Pflaume), sein Milchname Erh (Ohr), sein Mannesname Po-Yang (der Älteren Leuchte), sein Ehrenname nach dem Tod Tan (Lang-Ohr). Er war Reichsarchivar der Tschou (Dynastie)... Lao-Tse übte Tao und Tê, er strebte danach, sich verborgen zu halten und sich keinen Namen zu machen. Er wohnte lange in Tschou. Als er den Verfall der Tschou sah, ging er schließlich fort und erreichte den Grenzpaß. Der Grenzkommandant Yin Hi bat ihn, um seinetwillen ein Buch zu schreiben. Daraufhin verfaßte Lao-Tse ein Buch in zwei Teilen, die seine Gedanken von Tao und Tê in 5000 und mehr Worten ausspre-

<sup>3</sup> In diesem Charakter könnte man eine Entsprechung zu Heideggers Gedanken finden. Vgl. W. STOLZ, *Heideggers Entsprechung zum Tao-te-King und Zen-Buddhismus*, in: W. Stolz, *Sein und Nichts in der abendländischen Mystik* (Freiburg i. Br. 1984).

<sup>4</sup> Den Einfluß von Lao-tses Gedanken auf den Zen-Buddhismus findet man hauptsächlich in den folgenden zwei Eigenschaften, nämlich durch Nicht-Handeln zu erwachen und der Immanenz des Erwachens, welches Erwachen im inneren Menschen geschieht, oder der Immanenz des Buddha. Diese Eigenschaften kann man aus den berühmten sogenannten Programmworten des Zen-Buddhismus herauslesen: „Eine besondere Überlieferung außerhalb der Schriften, unabhängig von Worten und Schriftzeichen: Unmittelbar des Menschen Herz zeigen - die (eigene) Natur schauen und Buddha werden.“ (Kyogebetsuden, Furyu-monji, Jikishi-ninshin, Kensho-johbutsu [jap.]) - Übersetzung nach H. WALDENFELS, in: *Absolutes Nichts* (Freiburg i. Br. 1980) 33. Den Einfluß von Lao-tses Gedanken auf den Johdo-Buddhismus findet man vor allem in der, Lao-tses Nicht-Handeln ähnlichen Lehre von Hohnen und Shinran, den Gründern des japanischen Johdo-Buddhismus, nämlich in der Lehre des „Jinen-Hohni“. Das bedeutet, daß ein Buddhist erst dann erlöst werden kann, wenn er sowohl Buddha anruft als auch sein eigenes Tun abschafft und nur Amida-Buddha um seine Erlösung bittet.

chen, und ging fort. Niemand weiß, wo er geendet... Lao-Tse war ein verborgener Weiser<sup>5</sup>.

Schon um das Jahr 200 v. Chr. wurde das ganze Buch als „Lao-tses Tao-Te-King“ tradiert, was durch den Fund zweier verschiedener Lao-tse-Kodizes bei der Ausgrabung eines Königsgrabes im Jahr 1973 ans Licht kam. Da dieser König 100 Jahre vor dem Historiker Sze-Ma Thsien lebte, geht man heute davon aus, daß - wie schon gesagt - Lao-tse zwischen dem 5. und 4.Jh. v. Chr. lebte<sup>6</sup>.

## II. Weisheit und Wissenschaft

Was die belehrte Unwissenheit Lao-tses mit derjenigen des Cusanus verbindet, ist die Bestimmung des „Tao“ als Wahrheit oder *sapientia*. Im 1. Kapitel des *Tao-Te-King* schreibt Lao-tse wie folgt:

„Tao ist, wenn es ausgesprochen werden kann, nicht das ewige Tao.  
Der Name ist, wenn er genannt werden kann, nicht der ewige Name.  
Das Namenlose ist des Himmels und der Erde Urgrund.  
Das Namen-Habende ist aller Wesen Mutter.

Darum gilt:

„Wer stets begierdenlos ist, der schauet seine Geistigkeit,

Wer stets Begierden hat, der schauet seine Außenheit.“

Diese Beiden sind desselben Ausgangs und verschiedenen Namens,  
in der Einheit heißt es das Geheimnis.

Des Geheimnisses noch tieferes Geheimnis ist das Tor, durch das alles Mannigfaltige hervortritt<sup>7</sup>.

Wie wir oben gesagt haben, kann das ewige Tao weder ausgesprochen noch genannt werden, d.h. es kann begrifflich nicht erkannt werden. Es ist also transzendent, aber zugleich auch immanent, denn das chinesische Wortzeichen „Tao“ bedeutet zugleich „sagen oder sprechen“, und in dem

<sup>5</sup> V. VON STRAUSS, *Lao-tse, Tao-Te-King, mit einer Einleitung von W. Y. Tonn* (Zürich 1959) 11f.

<sup>6</sup> Vgl. K. FUKUNAGA, *Rob-shi* (Tokio 1986) I, 26.

<sup>7</sup> TTK, Kap. 1. - Übersetzung nach V. VON STRAUSS, 57, mit geringen Änderungen von mir. In der heutigen Welt, wo die überwiegende Mehrheit der Menschen es für das letzte Ziel hält, ihre Wünsche immer mehr auszuweiten und die Gesellschaft im Ganzen immer mehr zu organisieren, um die Wünsche allein durch Materielles zu befriedigen, könnte es bedeutsam sein, die Weisheitskonzeption des NvK mit derjenigen Lao-tses zu vergleichen. Denn jener läßt seine Idealfigur im Werk *Idiota de mente*, den armen Löffelschnitzer, den weisen Laien folgendes erklären: Ego in his exercitiis libenter versor, quae et mentem et corpus indesinenter percunt (*De mente* 1: h<sup>2</sup>V, N. 54, Z. 8f.).

Sinne spricht uns das Tao irgendwie an. Das „Tao“ wird daher zuweilen auch mit „Logos“ übersetzt<sup>8</sup>. Aber wie ist die Immanenz des Tao zu verstehen? Das ist ein großes Problem. Wir kommen darauf zurück.

Lao-tse versucht immer wieder, mit seinen ziemlich ungeschickten, rustikalen und paradoxen Formulierungen, die gleichzeitige Transzendenz und Immanenz des Tao zum Ausdruck zu bringen.

„Man schaut danach und sieht es nicht, sein Name ist: Ji (farblos).

Man horcht danach und hört es nicht, sein Name ist: Hi (lautlos).

Man faßt danach und greift es nicht, sein Name ist: Weh (gestaltlos).

Diese Drei können nicht ausgesprochen werden,

darum werden sie verbunden und sind Eins.

Sein Oberes ist nicht klar, sein Unteres ist nicht dunkel.

Je und je ist es unnennbar und wendet sich zurück ins Nicht-Wesen.

Das heißt des Gestaltlosen Gestalt, des Bildlosen Bild.

Das ist ganz unerfaßlich.

Ihm entgegnend, sieht man nicht sein Haupt,

Ihm nachfolgend, sieht man nicht seine Rückseite.

Es (nämlich das Tao) hält sich an das Tao des Altertums,

um das Sein der Gegenwart zu beherrschen,

so kann es des Altertums Anfänge erkennen:

Das heißt Gewebefaden des Tao<sup>9</sup>.

Diese zwei Lao-tse-Zitate lassen uns an einen Gedanken aus der Predigt XXII (*Dies sanctificatus*) des Cusanus erinnern, wo es heißt: „Zum ersten Teile ist zu wissen nötig, daß Gott (nämlich die ewige Weisheit) weder mit dem Verstand erfaßt wird noch mit der Vorstellungskraft noch mit den Sinnen. Denn er übersteigt alle Sinne und allen Verstand und läßt sich nur durch den Glauben erfassen“<sup>10</sup>.

Darüber hinaus können in Cusanus' Denken leicht Ähnlichkeiten mit Lao-tse aufgewiesen werden, so z.B. in der Schrift *Idiota de sapientia*, wenn es dort heißt: „Die Weisheit ruft draußen auf den Straßen, und es ist ihr Rufen, daß sie selbst in den höchsten Höhen wohnt“<sup>11</sup>. Und: „Sie (die Weisheit) selbst ist höher als alles Wissen und unwißbar“<sup>12</sup>. Oder:

<sup>8</sup> Vgl. z.B. V. VON STRAUSS, 169.

<sup>9</sup> TTK, Kap. 14. - Übersetzung nach V. VON STRAUSS, 71f., mit geringen Änderungen von mir.

<sup>10</sup> h XVI/4, N. 7, Z. 1-4: Pro prima parte est sciendum, quod Deus non attingitur ratione nec imaginatione nec sensu - ‚exsuperat‘ enim ‚omnem sensum‘ et rationem -, et fide attingitur. - Übersetzung nach KLIBANSKY: CT I/1, 11f.

<sup>11</sup> *De sap.* I: h <sup>2</sup>V, N. 3, Z. 11f.: ‚Sapientia foris‘ clamat ‚in plateis‘, et est clamor eius, quoniam ipsa habitat ‚in altissimis‘.

<sup>12</sup> EBD. N. 9, Z. 2-5: sapientia .. (ipsa) est omni scientia altior et inscibilis.

„Die höchste Weisheit ist die, zu wissen, daß in dem vorgetragenen Gleichnis das Unberührbare auf nicht berührende Weise berührt wird“<sup>13</sup>.

Der Begriff ‚Weisheit‘ (*sapientia*) meint ja bei Cusanus - entsprechend der christlichen Tradition - einerseits die ewige Weisheit, die näherhin mit Gott und dem Wort Gottes identifiziert wird, andererseits „die Weisheit als Widerspiegelung der ewigen Weisheit in allem von Gott Hervorgebrachten“<sup>14</sup>.

Die erste ist nämlich göttlich und transzendent, und die zweite ist weltlich und immanent. Deshalb schreibt Cusanus wie folgt: „Jeder erfährt auch diese Kraft (Weisheitskraft) in ihrer Entfaltung als unaussprechlich und unendlich“<sup>15</sup>.

Aber daß der Begriff ‚Weisheit‘ diese doppelte Bedeutung hat, das scheint nicht nur ein Aufgreifen der Tradition, sondern auch ein Ergebnis eigener spekulativer Erfahrung des Cusanus zu sein. Denn nach Cusanus erfährt sich der Geist selbst in einer gewissen Selbsterfahrung seines Könnens als Manifestation des mit der ewigen Weisheit identischen Könnens selbst (*posse ipsum*)<sup>16</sup>.

Das entspricht der cusanischen Erfahrungsstruktur, wie sie in *De visione Dei* zum Ausdruck kommt, wenn hier der Begriff „visio dei“ („Gottes Sehen“) auch in einer doppelten Bedeutung verwendet wird, nämlich einerseits, daß Gott den Menschen sieht, und andererseits, daß der Mensch Gott sieht. Aufgrund einer solchen Erfahrung konnte Cusanus sowohl den Unterschied als auch die Verbindung beider Aspekte begreifen. Bei Lao-tse aber gibt es kaum eine solche Doppel-Struktur des Sapientia-Begriffs, weil bei ihm der Gedanke der Immanenz des Tao irgendwie im Ungewissen bleibt. Nur selten spricht er darüber, ob und wie der Mensch sich das Tao zu eigen machen könne. Wenn dem Menschen dies gelingt, nennt Lao-tse diesen Zustand ‚Xuan Te‘ (tiefe Tugend), was vom ‚Te‘ bei Konfuzius zu unterscheiden ist<sup>17</sup>.

<sup>13</sup> EBD. N. 7, Z. 12-14: Summa sapientia est haec, ut scias quomodo in similitudine iam dicta attingitur inattingibile inattingibiliter. - Übersetzungen nach STEIGER: NvKdÜ H. 1, 5. 15. 13.

<sup>14</sup> Nach einer Formulierung von Prof. Dr. Klaus Kremer. Vgl. z. B. *De sap.* I: h 2<sup>v</sup>, N. 21; N. 10, Z. 7. 17f.

<sup>15</sup> *De pace* 4: h. VII, N. 11; S. 12, Z. 6f.: Et experitur quisque in explicatione virtutis eius ineffabilem ac infinitam vim illam. - Übersetzung nach HAUBST: *De pace fidei, Der Friede im Glauben* (Trier 1982) 12 (Textauswahl in deutscher Übersetzung, H. 1).

<sup>16</sup> Vgl. Anmerkung von SENGER zu 10, 13-26 von *De ap. theor.*: NvKdÜ H. 19, 97f.

<sup>17</sup> Z.B. Kap. 10; Kap. 65. Vgl. unten S. 256 und Kap. 38. Das ‚Xuan Te‘ ähnelt sehr der genannten Manifestation der Weisheit. Denn, wie wir in Kap. 56 lesen können, kann der Mensch das ‚Xuan Te‘ erst durch das ‚Xuan Dau‘ (das tiefe Einswerden mit dem Tao) erreichen.

Für Cusanus erreicht man die Weisheit nicht, indem man bloß über sie spricht, sondern man muß sie innerlich erfahren. Er schreibt nämlich: „Es genügt für den, der die ewige Weisheit sucht, nicht, das zu wissen, was man über sie lesen kann, sondern es ist notwendig, daß er, nachdem er mit Hilfe der Einsicht gefunden hat, wo sie ist, sie zu der seinen macht“<sup>18</sup>.

Doch lassen wir jetzt einmal diese methodische Frage beiseite; wir werden hierauf zurückkommen.

Wenden wir uns vielmehr der Beziehung zwischen *sapientia* und *scientia* bei Lao-tse zu:

„Wer das Wissen übt, vermehrt täglich.

Wer das Tao übt, vermindert täglich.

Er vermindert und vermindert,

bis er schließlich ankommt beim Nichtsmachen.

Beim Nichtsmachen bleibt nichts ungemacht“<sup>19</sup>.

Viele Forscher schreiben übereinstimmend, daß Lao-tse mit dem Satz „Wer das Wissen übt, vermehrt täglich“ Kritik an dem in scholastischer Form systematisierten Konfuzianismus übt, der damals in China überwog und der auf die große Ansammlung des Wissens und der Gelehrsamkeit stolz war<sup>20</sup>. Unser Zitat zu Beginn unserer Ausführungen soll auch eine gründliche Kritik an dem Konfuzianismus sein, weil Konfuzius wie folgt lehrte: „Was man weiß, als Wissen gelten lassen, was man nicht weiß, als Nichtwissen gelten lassen: das ist Wissen“<sup>21</sup>.

Das heißt, nach der konfuzianischen Auffassung von Wissenschaft ist die logische Unterscheidung von Wissen und Nichtwissen möglich, während Lao-tse eine solche Unterscheidung nicht kennt. Das erinnert an die Beziehung zwischen Johannes Wenck und Cusanus. Wenck nämlich kritisiert den Gedanken der *docta ignorantia* in seinem Buch *De ignota litteratura* aufgrund der traditionellen Scholastik sehr heftig. Dabei betont er

<sup>18</sup> *De sap.* I: h<sup>2</sup>V, N. 19, Z. 9-12: ad quaerentem aeternam sapientiam non sufficit scire ea, quae de ipsa leguntur, sed necesse est, quod postquam intellectu repperit ubi est, quod eam suam faciat. - Übersetzung nach STEIGER: NvKdÜ H. 1, 33, mit geringer Änderung von mir.

<sup>19</sup> TTK, Kap. 48. - Übersetzung nach R. WILHELM mit geringen Änderungen von mir: R. WILHELM (Übers.), *Laotse, Tao Te King* (München 1989) 48. Die Lao-tse Stelle weist Parallelen auf zu THOMAS V. KEMPEN, *Imitatio Christi*, I, 2.

<sup>20</sup> Vgl. FUKUNAGA, a.a.O. (Anm. 6) 64.

<sup>21</sup> *Gespräche Lun-yun* II, Kap. 17. - Übersetzung nach R. WILHELM: *Kongfutse, Gespräche-Lun-yü* (München 1989) 46. Dazu Y. RAGUIN, *Munen-Muso, Die Meditation ohne Gegenstand* (Mainz 1975) 75: „welche (die taoistische Weisheit) als Antwort auf das konfuzianische Ideal der Brüderlichkeit (od. Menschenliebe) Wesen erarbeitet wurde.“

immer wieder, daß Cusanus mit diesem Gedanken die Wissenschaften zerstöre<sup>22</sup>.

Hierauf antwortet Cusanus in seinem Buch *Apologia doctae ignorantiae* wie folgt: „Beinahe alle, die sich dem Studium der Theologie widmen, beschäftigen sich mit gewissen festgelegten Traditionen und deren Formen, und wenn sie so reden können wie die anderen, die sie sich als Vorbilder aufgestellt haben, halten sie sich für Theologen. Sie wissen nichts vom Nicht-Wissen jenes unerreichbaren Lichtes, in dem keine Dunkelheiten sind“<sup>23</sup>.

Weil man, wie wir gesehen haben, Lao-tse zufolge „das Tao üben“ kann, kann und muß man das Tao sich zu eigen machen. Aber die Wissenschaft kann das nicht leisten. Die vom Konfuzianismus gepriesenen vier Tugenden, Menschenliebe, Gerechtigkeit, Sitte und Musik, sind gar nicht dazu nützlich, sich das Tao zu eigen zu machen, weil „Te“ (die Tugend), die für Konfuzius mit der *sapientia* identisch ist, für Lao-tse keine *sapientia*, sondern eine *scientia* ist.

„Hohe Tugend (tut) keine Tugend, daher ist sie Tugend.

Niedere Tugend (tut) unfehlbar Tugend, daher ist sie nicht Tugend.

Hohe Tugend (tut) Nicht-Tun, und es ist ihr nicht ums Tun.

Niedere Tugend tut, und es ist ihr ums Tun...

Darum gilt: Verliert man Tao, danach braucht man Tugend.

Verliert man Tugend, danach braucht man Menschenliebe.

Verliert man die Menschenliebe, danach braucht man Gerechtigkeit.

Verliert man die Gerechtigkeit, danach braucht man Sitte.

Diese Sitte ist der Treue und Aufrichtigkeit Außenseite und der Verwirrung Beginn.

Äußerliches Wissen ist Taos Blüte und der Unwissenheit Anfang...“<sup>24</sup>

<sup>22</sup> J. HOPKINS (Ed.), *Nicholas of Cusa's Debate with John Wenck* (Minneapolis 1981) N. 29, Z. 16f.; N. 32, Z. 3f.

<sup>23</sup> *Apol.*: h II, S. 2, Z. 24-S. 3, Z. 3: Versantur enim paene omnes, qui theologiae studio se conferunt, circa positivas quasdam traditiones et earum formas, et tunc se putant theologos esse, quando sic sciunt loqui uti alii, quos sibi constituerunt auctores; et non habent scientiam ignorantiae lucis illius inaccessibilis, in quo non sunt ullae tenebrae. - Übersetzung nach Dupré, I, 523f. Vgl. *Sermo XXII*: h XVI/4, N. 42, Z. 3f.: tu, qui es gentilis in subtilitate rationum humanarum. KLIBANSKY hält die Stelle für eine Kritik an der damaligen von J. Wenck repräsentierten Scholastik (CT I/1, 55). Vgl. auch *De ven. sap.* 33: h XII, N. 100, Z. 6-8: haec nostra inquisitio ineffabilis sapientiae, quae praecedit impositorem vocabulorum et omne nominabile, potius in silentio et visu quam in loquacitate et auditu reperitur.

<sup>24</sup> TTK, Kap. 38. - Übersetzung nach V. VON STRAUSS, 107 f., mit geringen Änderungen von mir.

Lao-tses kritische Haltung gegenüber den Wissenschaften als Ansammlung von Wissen hat viel mit der Haltung, die der „Idiota“ des Cusanus dem „Orator“ entgegenbringt, gemeinsam. Besonders eindrucksvoll ist die Formulierung in *Idiota de sapientia* I, N. 3: „Redner: Obwohl ohne Bücherstudium vielleicht manches gewußt werden kann, so doch keineswegs die schwierigen und bedeutenden Gegenstände, da die Wissenschaften durch Hinzufügungen gewachsen sind. Laie: Das ist ja, was ich sagte: daß du von einer Autorität geführt und getäuscht wirst. Irgend jemand hat dieses Wort geschrieben, und du glaubst ihm. Ich aber sagte dir: Die Weisheit ruft draußen auf den Straßen, und es ist ihr Rufen, daß sie selbst in den höchsten Höhen wohnt“<sup>25</sup>.

Die Kritik ist noch klarer und stärker im Brief an Nikolaus Albergati, in dem sogenannten Vermächtnis des Cusanus, N. 25f.<sup>26</sup>: „Denn während er gehofft hatte, durch den Fortschritt in der Wissenschaft zur Schau von Gottes Herrlichkeit zu gelangen, welche die Unsterblichkeit verleiht, war er zurückgekehrt dorthin, von wo er war, zu Tod und Asche... Denn alle Kinder Adams maßen sich an, Einsicht zu haben und die stolze, aufblühende Wissenschaft zu besitzen, sie rühmen sich, in ihr gelehrt und wissend zu sein“.

Das heißt: „Die Wahrheit dieser Welt, durch die du, wie du meinst, die anderen übertriffst, ist bei Gott eine Torheit und bläht darum auf. Wahres Wissen (nämlich die Weisheit) aber macht demütig“<sup>27</sup>.

Warum aber sind die Wissenschaften in der Welt so mächtig? Weil sie ihren Grund in der Sprachfähigkeit haben, die eine spezifische Begabung des Menschen ist und die zugleich auf Grund der typisch menschlichen Denkfähigkeit, der *ratio*, besteht. Dazu schreibt Cusanus in *De venatione sapientiae* Kap. 33, N. 98: „... Darum ist die Wissenschaft, die in der

<sup>25</sup> h<sup>2</sup>V, N. 3, Z. 6-12: Orator: Quamvis forte sine litterarum studio aliqua sciri possint, tamen res difficiles et grandes nequaquam, cum scientiae creverint per additamenta. Idiota: Hoc est quod aiebam, scilicet te duci auctoritate et decipi. Scripsit aliquis verbum illud, cui credis. Ego autem tibi dico, quod ‚sapientia foris‘ clamat ‚in plateis‘, et est clamor eius, quoniam ipsa habitat ‚in altissimis‘. - Übersetzung nach STEIGER: NvKdÜ H. 1, 5. Zu „du von einer Autorität geführt wirst“ vgl. *Apol.*: h II, S. 6, Z. 1-3: Maxime autem cavendum monuerunt, ne secretum communicaretur ligatis mentibus per auctoritatem inveteratae consuetudinis.

<sup>26</sup> CT IV/3, 36: Nam dum ad visionem gloriae dei, quae praestat immortalitatem, in scientia proficiendo se perventurum speraret, in mortem et in cinerem unde erat reversus est ... Omnes enim filii Adae se intelligere praesumunt et scientiam habere superbam et infantem, in qua se doctos et scientes gloriantur. - Nachfolgende Übersetzung EBD. 37.

<sup>27</sup> *De sap.* I: h<sup>2</sup>V, N. 1, Z. 7-9: ‚scientia‘ ‚huius mundi‘, in qua te ceteros praecellere putas, ‚stultitia‘ quaedam ‚est apud deum‘ et hinc ‚inflat‘. Vera autem scientia humiliat. - Übersetzung nach STEIGER: NvKdÜ H. 1, 3. Zu „Wahres Wissen“ vgl. *De sap.* I: h<sup>2</sup>V, N. 27.

Bedeutung des Wortes ihren festen Grund hat, dem Menschen ans Herz gewachsen, da sie seiner Struktur gemäß ist. Der Jäger aber, der nach dieser göttlichen Weisheit jagt, muß indes die menschlichen Worte nach ihrer vom Menschen geprägten Bedeutung zu Gott verneinen. Das Leben nämlich, das sich auf alle Lebewesen erstreckt, reicht nicht heran an Gott, der allen Lebens Grund ist; dasselbe gilt von allen Worten<sup>28</sup>.

Das trifft die Wegweisung Lao-tses. Wie oben schon gesagt, schreibt er:

„Der Name ist, wenn er genannt werden kann, nicht der ewige Name.

Das Namenlose ist des Himmels und der Erde Urgrund.

Das Namen-Habende ist aller Wesen Mutter“.

Das Tao hat keinen Namen. Den Dingen dieser Welt müssen wir einen Namen beilegen, womit notwendigerweise eine Benennung des Tao gegeben ist. Und damit gerät das Tao zwangsläufig in die Dimension des Wissens.

Und Lao-tse schreibt:

„Name oder Persönlichkeit, was steht mir näher?

Persönlichkeit oder Habe, was ist mir mehr?

Gewinn oder Verlust, was ist übler?

Darum gilt:

Bei allzu großer Sucht ist sicher großes Sichverschwenden.

Bei allzu vielem Sammeln ist sicher großer Verderb.

Weiß man aber sich zu begnügen, gibt es keinen Makel,

Weiß man Halt zu machen, kommt man nicht in Gefahr!

So kann man langlebend und dauernd sein<sup>29</sup>.

„Name“ bedeutet im Chinesischen zugleich auch „Ruf“. Der Konfuzianismus, der auf Benennung oder auf Ansammlung des Wissens Wert legt, legt zugleich auch Wert auf Erwerbung eines großen Rufs. An der Haltung des Konfuzianismus übt Lao-tse in diesem Kapitel eine heftige Kritik<sup>30</sup>.

<sup>28</sup> h XII, N. 98, Z. 8-13: Scientia, quae in vi vocabuli solidatur, gratissima est homini quasi suae naturae conformis. Oportet autem venatorem huius divinae sapientiae vocabula humana secundum impositionem hominis de deo negare. Vita enim, quae ad omnia vivencia extendit, non attingit ad deum, qui est omnis vitae causa; sic de omnibus vocabulis. - Übersetzung nach WILPERT: NvKdÜ 14, 151.

<sup>29</sup> TTK, Kap. 44. - Übersetzung nach E. ROUSSELLE: *Lau-Dsis Weg* (Frankfurt a.M. 1987) 63.

<sup>30</sup> KONFUZIUS, *Lun-yu (Gespräche)* Buch XV, 19: „Der Edle haßt (den Gedanken), die Welt zu verlassen, ohne daß sein Name genannt wird.“ EBD. Buch IV, 5: „Entfernt sich der Edle von der Sittlichkeit, wie verdient er dann noch diesen Namen?“ - Übers. nach R. MORITZ, *Konfuzi, Gespräche* (Köln <sup>2</sup>1989) 117.

Warum war der Konfuzianismus aber damals in China vorherrschend? Als eine Wissenschaft kritisierte er ja auch die damalige verdorbene Gesellschaft, aber diese Kritik war nicht so tief und herausfordernd wie diejenige Lao-tses. Denn die Kritik des Konfuzianismus bewegte sich auf der Ebene der *scientia*. Lao-tse, der auf der Ebene der *sapientia* stand, kritisierte dagegen nicht nur die Gesellschaft, sondern auch den Konfuzianismus.

Das Verhältnis von Lao-tses Weisheit zu derjenigen des Konfuzius ist vergleichbar dem Verhältnis, das zwischen der Weisheit des Cusanus und derjenigen Johannes Wenck in dessen Werk *De ignota litteratura* besteht. In N. 28, Z. 26ff.<sup>31</sup> behauptet Wenck, daß man die Wahrheit der Washeit begreifen kann, während man sie nach Cusanus nicht begreifen kann. Jener nämlich denkt über die Weisheit nur auf der Ebene der *scientia*, aber dieser denkt darüber auch auf der Ebene der *sapientia*.

Deshalb kann man sagen, daß Lao-tses Ebene nicht mehr die der Welt ist. Er sagt nämlich:

„Der recht Vollkommene ist wie unzulänglich,  
Sein Wirken aber unvergänglich,  
Der recht Erfüllte ist wie leer,  
Sein Wirken erschöpft sich nimmermehr.  
Der recht Gerade ist wie krumm,  
Der recht Gescheite ist wie dumm,  
Der recht Beredte ist wie stumm,  
Bewegung überwindet Kälte,  
Ruhe überwindet Hitze,  
Der Reine und Ruhige ist der Welt Richtmaß“<sup>32</sup>.  
Er sagt auch: „Wahre Worte sind oft widersinnig“<sup>33</sup>.  
Und:

„Alle Welt sagt, mein Tao sei zwar groß, aber sozusagen töricht,  
gerade weil es groß ist,  
deshalb ist es sozusagen töricht.  
Wenn er weise wäre,  
so wäre er längst klein geworden“<sup>34</sup>.

Damit betont Lao-tse die Transzendenz des Tao. Das gleiche sagt Cusanus auch: „Redner: Wunderliches sagst du und Ungereimtes. Laie: Das ist der Grund, warum das Verborgene nicht allen

<sup>31</sup> J. HOPKINS (Ed.), a.a.O. (Anm. 22).

<sup>32</sup> TTK, Kap. 45. - Übersetzung nach V. VON STRAUSS, 118.

<sup>33</sup> EBD. Kap. 78. - Übersetzung nach E. ROUSSELLE, 104.

<sup>34</sup> EBD. Kap. 67. - Übersetzung von mir.

mitgeteilt werden darf: weil es ihnen ungereimt erscheint, wenn es offenbart wird<sup>35</sup>.

Eben in dieser Welt in solcher Weise das Weltliche zu übersteigen: Das ist das erklärte Ziel sowohl von Lao-tse als auch von Cusanus.

### III. Das Motiv des „Idiota“

Bei Lao-tse erscheint das Motiv des „Idiota“ (chin. „Yuren“, jap. „Gujin“) z.B. in der folgenden paradoxen Formulierung:

„Wer die Wissenschaften aufgibt, hat keinen Kummer.

„Ja“ und „Jawohl“ (um bloßer Höflichkeit willen), wie wenig unterscheiden sie sich!

Gut und Böse, wie sehr unterscheiden sie sich!

Was die Menschen fürchten, kann man nicht nicht-fürchten.

Die Verfinsterung, o daß sie noch nicht aufhört! Die Menschen strahlen vor Lust,

wie bei der Feier großer Feste, wie bei dem Ersteigen von Anhöhen im Frühling:

Ich allein liege still, noch ohne Anzeichen,  
wie ein Kindlein, das noch nicht lächelt.

Ich lasse mich treiben wie einer ohne Heimatstätte.

Die Menschen haben alle Überfluß:

Ich allein bin wie ausgeleert.

Oh, ich habe eines Toren Herz!

Ich bin so verwirrt!

Die gewöhnlichen Menschen sind sehr erleuchtet:

Ich allein bin wie verfinstert.

Die gewöhnlichen Menschen sind sehr geläutert:

Ich allein bin ganz trübe.

Flutend wie das Meer, umhergetrieben ohne Aufenthalt.

Die Menschen sind alle brauchbar.

Ich allein bin schwerfällig und ungeschickt.

Ich allein bin anders als die Menschen,

aber ich ehre die nährenden Mutter<sup>36</sup>.

Selbstverständlich bedeutet die „nährenden Mutter“ das Tao. (Allgemein gesagt: Bei Lao-tse ist das Prinzip des Weiblichen überwiegend.)

<sup>35</sup> *De sap* I: h<sup>2</sup>V, N. 7, Z. 15-N. 8, Z. 2: Orator: Mira dicis et absona. Idiota: Haec est causa, cur occulta non debent communicari omnibus: quia eis absona videntur, quando panduntur. - Übersetzung nach STEIGER: NvKdÜ H. 1, 13.

<sup>36</sup> TTK, Kap. 20. - Übersetzung nach V. VON STRAUSS, 80.

Meiner Meinung nach hat der Inhalt dieses Kapitels mit der Gestalt des cusanischen *Idiota*, des Laien, viele Gemeinsamkeiten. Allein das „Ich“, das mit den Wissenschaften nichts zu tun hat, das weiß, daß es eines Toren Herz hat und schwerfällig und ungeschickt ist, genießt (*sapit*) das Tao.

Ich glaube, daß das *Idiota*-Motiv bei Cusanus insgesamt die folgenden fünf Merkmale aufweist:

- 1) Allein der „*Idiota*“ kann die *sapientia* direkt in der Welt erlangen, oder besser gesagt, sie kommt ihm direkt zu, wenn er dafür vorbereitet ist. Denn die Weisheit ist bei Cusanus ein Geschenk Gottes<sup>37</sup>.
- 2) Im Unterschied zu dem mit Wissen angefüllten Redner kann der Laie, d.h. der „Nicht-Fachmann“, in diesem Leben schon eher glücklich gepriesen werden.
- 3) Im Zusammenhang mit 2) wird die Reserve des *Idiota* gegenüber der Bücherweisheit betont.
- 4) Analog zu der Transformation der *docta ignorantia* in eine *sacra ignorantia* (heilige Unwissenheit)<sup>38</sup> könnte man den *Idiota* auch als „*sacer idiota*“ (heiligen Laien) bezeichnen. Denn am Ende einer Reihe von Gesprächen wird er vom Redner als „bester Laie“ (*optime idiota*) angerufen, obwohl der letztere zu Beginn des Gesprächs den *Idiota* verachtet hat<sup>39</sup>.
- 5) Zur Erlangung der *sapientia* kommt es aber auf den Glauben an, nicht auf die Wissenschaften, denen der Redner nachgeht. Die Bereitschaft des Geistes (*dispositio cordis*), nach der Weisheit zu streben, besteht Cusanus zufolge vor allem in der Weisheit als Nicht-Wissen, die demütigt macht<sup>40</sup>.

Cusanus schreibt sogar in *Idiota de sapientia* I, N. 27: „Die Weisheit liegt nicht in der Redekunst oder in dicken Büchern, sondern in der Abtrennung von diesen Sinnendingen und in der Hinwendung zu der einfachsten unendlichen Gestalt und darin, sie aufzunehmen in einem von allem Laster gereinigten Tempel und mit brennender Liebe ihr anzuhängen“<sup>41</sup>.

<sup>37</sup> Brief an Nikolaus Albergati nebst der Predigt in Montoliveto (1463) N. 28 (CT IV/3, 38). Vgl. *Sermo* IV: h XVI/1, N. 12; N. 27.

<sup>38</sup> *De docta ign.* I, 17: h I, S. 35, Z. 11f.: *Sacra autem ignorantia me instruit hoc, quod intellectui nihil videtur, esse maximum incomprehensibile.* EBD. 26: h I, S. 54, Z. 19: *Docuit nos sacra ignorantia Deum ineffabilem; et hoc, quia maior est per infinitum omnibus, quae nominari possunt.*

<sup>39</sup> *De mente* 15: h <sup>2</sup>V, N. 160, Z. 8.

<sup>40</sup> Vgl. *De sap.* I: h <sup>2</sup>V, N. 4, Z. 3ff.

<sup>41</sup> h <sup>2</sup>V, N. 27, Z. 2-5: *Sapientiam esse non in arte oratoria aut in voluminibus magnis, sed in separatione ab istis sensibilibus ac in conversione ad simplicissimam et infinitam formam et illam recipere in templo purgato ab omni vitio et fervido amore ei et inhae-*

Er sagt nämlich, daß die *sapientia* in der Abkehr von der Sinnenwelt und in der Hinwendung zu der unendlichen göttlichen Form besteht, die nur in einem gereinigten und vor Liebe glühenden Herzen aufgenommen werden kann. Und Gott macht einem Menschen die Weisheit nach dem Maß seiner Glut und Hingabe von Tag zu Tag deutlicher<sup>42</sup>.

Das ist eben der Grund, warum ausgerechnet der fromme Laie die Weisheit vorherkosten und als „bester Laie“ angerufen werden kann.

Man kann hierin sogleich die Gemeinsamkeit mit den Merkmalen 1), 2) und 3) bei Lao-tse sehen. Mit dem 4. Merkmal kann man auch leicht eine Gemeinsamkeit finden, denn Lao-tses *Idiota* wurde schon oben als ein „heiliger Mensch“ bezeichnet, und er wird „von aller Welt geehrt“<sup>43</sup>.

Von einem Glauben aber sagt Lao-tse nichts. Zwar beschreibt er manchmal das Tao als etwas Weibliches, wie oben bereits gesagt, aber das Tao ist kein personaler Gott. „Himmel und Erde haben keine Menschenliebe; sie nehmen alle Wesen für einen Stroh-Hund“<sup>44</sup>.

#### IV. Von der Außenwelt ins Innere - die Sehnsucht nach Weisheit

Die beiden Gestalten des *Idiota* bei Lao-tse und NvK weisen aber einen großen Unterschied auf, nämlich in bezug auf die Einsamkeit des *Idiota* bei Lao-tse. Bezüglich der Einsamkeit des Laien schreibt Lao-tse in Kap. 70 neben der oben schon erwähnten Stelle des Kap. 20 wie folgt:  
„Meine Worte sind sehr leicht zu verstehen, sehr leicht zu befolgen, doch keiner in der Welt vermag sie zu verstehen,

rere. - Übersetzung nach STEIGER: NvKdÜ H. 1, 45. In dem cusanischen Gedanken stehen die Worte „separatio“, „conversio“ und „inhaerere“ mit dem Glauben in enger Verbindung. Vgl. dazu *Sermo VIII*: h XVI/2, N. 18, Z. 19-36. Auch M. SCHMIDT, *NvK im Gespräch mit den Tegernseer Mönchen über Wesen und Sinn der Mystik*, in: MFCG 18 (1989) 32. 34. 36.

<sup>42</sup> Vgl. *De sap.* II: h <sup>2</sup>V, N. 47, Z. 5-7: Et haec est facilitas difficilium sapientiae, quam pro tua ferventia et devotione deus in dies tibi et mihi clariorem quaeso facit.

<sup>43</sup> Vgl. TTK, Kap. 56, unten S. 264.

<sup>44</sup> EBD. Kap. 5. - Übersetzung nach V. VON STRAUSS, 62. Der Stroh-Hund ist eine Art Puppe, die bei einem Fest als Gott verehrt wird, die aber nach dem Fest einfach beseitigt wird. Es besteht aber darin eine Gemeinsamkeit mit dem 5. Element, daß der Glaube immer auch etwas Welt-Negierendes impliziert. Die Negierung der Weltlichkeit Lao-tses haben wir schon im 1. Kapitel gesehen. Dort heißt es: „Tao ist, wenn es ausgesprochen werden kann, nicht das ewige Tao. Der Name ist, wenn er genannt werden kann, nicht der ewige Name. Das Namenlose ist des Himmels und der Erde Urgrund.“ Lao-tse rät sogar, wie gesagt, das Tao zu üben und täglich zu vermindern (Kap. 48), und zugleich, die nährenden Mutter zu ehren (Kap. 20).

keiner vermag sie zu befolgen.

Die Worte haben einen Urheber, die Werke haben einen Gebieter.

Nur weil dieser nicht verstanden wird, deshalb werde ich nicht verstanden.

Die mich verstehen, sind wenige, die mich befolgen, sind selten.

Daher: Der heilige Mensch kleidet sich im härenen Gewand und birgt ein Juwel<sup>45</sup>.

Der Laie des Cusanus dagegen ist nicht einsam. Daß der Laie bei Lao-tse einsam ist, ist meines Erachtens, wie später erklärt, keineswegs akzidentell, sondern notwendig. Der Laie als ein das Tao sich zu eigen machendes Wesen steht im Angesicht des Absoluten. In diesem Sinne muß seine Einsamkeit eine Art prophetische sein, genauso wie sich z.B. Jesaja tief einsam fühlte<sup>46</sup>. Der Laie bei Cusanus hat demgegenüber die Einsamkeit schon überwunden. Der *Idiota* hält sich zwar in einem Raum im Untergeschoß eines Hauses in der Nähe des Tempels der Ewigkeit auf<sup>47</sup>, aber er arbeitet gern als Handwerker, Löffelschnitzer, in der Gesellschaft, und zugleich befreundet er sich mit dem Redner und dem Philosophen, um mit ihnen über die Weisheit zu diskutieren. Wenn es nämlich klar geworden ist, daß beide mit ihm die Demut zur Weisheit und die Sehnsucht danach bejahen, formt er mit ihnen auch schon eine Gemeinschaft. Sie nennen sich „Bruder“<sup>48</sup>.

Gemäß einem anderen Text „stellen sie Schemel im Dreieck auf (und) setzten sich gemeinsam“<sup>49</sup>. Meines Erachtens ist das „Dreieck“ ein Symbol für Gemeinschaft.

Woher kommt dieser Unterschied gegenüber Lao-tse? Um auf diese Frage zu antworten, müssen wir vorher noch einmal zur Frage nach der *sapientia* zurückkehren. Wie kann der Mensch sich die *sapientia* zu eigen machen? Bei beiden, bei Cusanus und bei Lao-tse, kann der Mensch sie selbstverständlich nicht lediglich durch die Wissenschaft als solche erlangen. Dazu schreibt immerhin Cusanus: „Wer ... in geistiger Bewegung die

<sup>45</sup> Übersetzung nach V. VON STRAUSS, 153, mit geringen Änderungen von mir.

<sup>46</sup> Die Einsamkeit kommt auch darin zum Ausdruck, daß im *Tao-Te-King* kein Eigenname zu finden ist und daß der Wert eines Namens, wie schon in Kap. 44 gelesen, eindeutig negiert wird. Für den, der allein vor dem Absoluten steht, hat ein Eigenname nämlich keinen Sinn mehr, weil Eigennamen nur dazu erforderlich sind, die Menschen voneinander zu unterscheiden. Zur Einsamkeit sagt K. JASPERS: „Lao-tse ist einer jener frühen Einsamen, aus Not, nicht aus Willen, wie Jeremias und Heraklit“ (*Die großen Philosophen* [München <sup>11</sup>1959] I, 915).

<sup>47</sup> *De sap.* II: h <sup>2</sup>V, N. 28; *De mente* 1: h <sup>2</sup>V, N. 54.

<sup>48</sup> *De sap.* I: h <sup>2</sup>V, N. 7, Z. 12.

<sup>49</sup> *De mente* 1: h <sup>2</sup>V, N. 56, Z. 4: positus in trigono scabellis ipsisque tribus ex ordine locatis.

Weisheit sucht, der wird, innerlich berührt und seiner selbst vergessen, im Leib gleichsam außerhalb des Leibes, zu der im voraus verkosteten Süße entrückt<sup>50</sup>.

Vom Menschen selbst wird verlangt: „Wer sich in höchster Erkenntnis über jeden Gegensatz erhebt, der schaut allein dieses Wahrste“<sup>51</sup>.

Ähnlich schreibt auch Lao-tse:

„Der Wissende redet nicht,  
der Redende weiß nicht.  
Seine Ausgänge schließt er,  
Macht zu seine Pforten,  
Er bricht seine Schärfe,  
Streut aus seine Fülle,  
Macht milde sein Glänzen,  
Wird eins seinem Staube.“

Das bedeutet tiefes Einswerden (mit dem Tao [Xuan-dao, Gen-do]).

Darum ist er unzugänglich für Anfreundung,  
unzugänglich für Entfremdung,  
unzugänglich für Vorteil,  
unzugänglich für Schaden,  
unzugänglich für Ehre,  
unzugänglich für Schmach,  
Darum wird er von aller Welt geehrt<sup>52</sup>.

Und in Kap. 47 sagt Lao-tse:

„Geht man nicht aus der Tür, kennt man die Welt.  
Blickt man nicht aus dem Fenster, sieht man des Himmels Weg.  
Je weiter man ausgeht, desto weniger kennt man.  
Daher kann es heißen:

Der heilige Mensch braucht nicht zu gehen und weiß doch alles.  
Er braucht nicht zu sehen und ist doch klar,  
Er braucht nichts zu machen und ist doch vollendet“<sup>53</sup>.

Das Tao kann man als eine „subjektiv erfahrungsmäßige Intuition erlangen“<sup>54</sup>. Lao-tse kritisiert hier nämlich die draußen mehr Wissen

<sup>50</sup> *De sap.* I: h<sup>2</sup>V, N. 17, Z. 4-6: Qui ... quaerit motu intellectuali sapientiam, hic interne tactus ad praegustatam dulcedinem sui oblitus rapitur in corpore quasi extra corpus.

<sup>51</sup> EBD. N. 24, Z. 2-4: Qui se elevat altissimo intellectu super omnem oppositionem, ille solum hoc verissimum intuetur.

<sup>52</sup> TTK, Kap. 56. - Übersetzung nach V. VON STRAUSS, 134.

<sup>53</sup> EBD. Kap. 47. - Übersetzung von mir.

<sup>54</sup> E. KIMURA, *Robshi no shin-kenkyu* (Eine neue Untersuchung des Lao-tse) (Tokio 1959) 593.

ansammelnden Wissenschaften, wie sie der Konfuzianismus pflegt, anderseits behauptet er, daß man das Tao im eigenen Inneren finden kann.

Hieraus kann man leicht Parallelen feststellen zu dem augustinischen Gedanken in den *Confessiones*<sup>55</sup> von der Immanenz Gottes als auch zu der cusanischen „geistlichen Schau“ („Vorherkosten“, „praegustatio“) in *Idiota de sapientia* und im *Compendium*.

Cusanus schreibt z.B. in *Compendium* VIII, N. 22 ff. wie folgt: „Das vollkommene Sinnenwesen, das Sinne und Vernunft besitzt, (das heißt der Mensch) ist also wie ein Kosmograph zu betrachten, der eine Stadt mit fünf Toren, nämlich den fünf Sinnen, besitzt, durch welche Boten aus der ganzen Welt eintreten und vom gesamten Aufbau der Welt berichten... Wenn er schließlich in seiner Stadt eine Gesamtaufnahme der sinnenfälligen Welt fertiggestellt hat, trägt er sie, um ihrer nicht verlustig zu gehen, in rechter Ordnung und in den entsprechenden Größenverhältnissen auf eine Karte ein. Sodann wendet er sich dieser Karte zu, entläßt die Boten für die Folgezeit und schließt die Tore. Nun lenkt er seinen inneren Blick zum Schöpfer der Welt... Und mit größter Aufmerksamkeit nimmt er wahr, daß in jenen Zeichen das ewige Licht aufleuchtet, das allem Scharfsinn geistiger Schau unzugänglich ist, so daß er einsieht, daß der Unfaßbare nicht anders als in unfaßbarer Weise des Seins geschaut werden kann...“<sup>56</sup>.

Mit Augustinus und Cusanus erklärt Lao-tse auch, daß die *sapientia* im Inneren gefunden wird.

Der Unterschied aber besteht darin, daß Cusanus und Augustinus bei ihren Ausführungen zur *sapientia* zugleich den Wert der Außenwelt anerkennen, während Lao-tse allein den Wert der innerlichen Selbsterfahrung anerkennt. Mit anderen Worten, bei Cusanus findet sich ein Weg

<sup>55</sup> AUGUSTINUS schreibt in *Conf.* III, 6, N. 11: Tu autem eras interior intimo meo et superior summo meo. Vgl. EBD. X, 6, N. 9: Ei quippe renuntiabant omnes nuntii corporales praesidenti et iudicanti de responsionibus caeli et terrae et omnium.... Homo interior cognovit haec per exterioris ministerium. Ferner AUGUSTINUS, *De genesi ad litteram*, VIII, 26, N. 48 (Oeuvres de Saint Augustin [Paris 1970] 49, 82): (Deus) interior omni re, quia in ipso sunt omnia, et exterior omni re, quia ipse est super omnia.

<sup>56</sup> *Comp.* 8: h XI/3, N. 22-24: Est igitur animal perfectum, in quo sensus et intellectus, considerandum ut homo cosmographus habens civitatem quinque portarum quinque sensuum, per quas intrant nuntii ex toto mundo denuntiantes omnem mundi dispositionem ... Demum quando in sua civitate omnem sensibilis mundi fecit designationem, ne perdat eam, in mappam redigit bene ordinatam et proportionabiliter mensuratam convertitque se ad ipsam nuntiosque amplius licentiat clauditque portas et ad conditorem mundi internum transfert intuitum ... Et quomodo in illis splendet lux aeterna et inaccessibilis omni acumine mentalis visus, attentissime advertit, ut videat incomprehensibilem aliter quam incomprehensibili essendi modo videri non posse. - Übersetzung nach DECKER/BORMANN: NvKdÜ H. 16, 31-35.

des Erforschens, der von der Außenwelt ins Innere geht, der sich bei Lao-tse nicht findet; obschon auch er Interesse an der Außenwelt, vor allem an der Wirklichkeit der Gesellschaft zeigt, was z.B. in folgenden Worten deutlich wird:

„Die fünferlei Farben machen der Menschen Augen blind,  
Die fünferlei Töne machen der Menschen Ohren taub,  
Die fünferlei Würzen machen der Menschen Gaumen schal,  
Rennen und Jagen machen der Menschen Herzen toll.  
Seltene Güter machen der Menschen Wandel wirr.  
Darum wirkt der Heilige für den Leib und nicht fürs Auge.  
Er entfernt das andere und nimmt dieses“<sup>57</sup>.

Obwohl Lao-tse in gewissem Sinne ein guter Kenner der menschlichen Gesellschaft ist, legt ihm gerade seine Kenntnis der Gesellschaft nahe, daß der Mensch die Beziehung mit der Außenwelt abrechnen muß, weil die Welt so verwirrt ist, daß dadurch auch der Mensch verwirrt wird.

Bei Cusanus ist dagegen die Aufmerksamkeit auf die Außenwelt<sup>58</sup> und diejenige auf das Innere<sup>59</sup> in Einklang gebracht, und dabei spielt die Außenwelt merkwürdigerweise die Rolle des „adminiculum“ (Hilfsmittel)<sup>60</sup> für den Suchenden.

Zwar spricht Lao-tse wie Cusanus von der Aufforderung, die Pforten der Sinneserfahrung zu schließen, aber bei Lao-tse gibt es keine Vorstufen des Schließens, nämlich weder eine Ansammlung der Informationen der Außenwelt noch eine Betrachtung darüber, wie das beim cusanischen Kosmographen der Fall ist.

Bezüglich dieses Unterschieds sollte man auf denjenigen zwischen Cusanus und Lao-tse achten: Cusanus empfindet sowohl bei der Spekulation über Gott als auch bei der Naturforschung eine Bewunderung, durch welche der Mensch zur Weisheit geführt werden kann<sup>61</sup>. Bei Lao-tse dagegen gibt es eine solche Bewunderung nicht. Vielmehr kann man bei ihm eine Art Apathie finden. Das zeigt das oben zitierte Kap. 12, wo er lehrt, daß man der Mannigfaltigkeit der Welt nicht verhaftet sein darf. Die Apathie des Lao-tse steht näher bei der epikureischen als bei der stoischen Apathie.

<sup>57</sup> TTK, Kap. 12. - Übersetzung nach R. WILHELM, 52, mit geringen Änderungen von mir.

<sup>58</sup> *Dispositio mundi* („Aufbau der Welt“) in *Comp.* 8: h XI/3, N. 22, Z. 5.

<sup>59</sup> *Dispositio cordis* („Fertigkeit der Seele“) in *De poss.*: h XI/2, N. 34, Z. 8f.

<sup>60</sup> *De quaer.* 1: h IV, N. 18, Z. 14.

<sup>61</sup> Vgl. EBD. 3f.: h IV, NN. 45-48.

Dieser Unterschied beeinflusst zugleich den Unterschied des bei beiden gefundenen Verhältnisses zwischen der *sapientia* und der *scientia*. Wir haben zwar schon oben von der gemeinsamen Einsicht gesprochen, daß die *sapientia* nicht von der *scientia* erreicht werden kann, doch bei Cusanus bedeutet das nicht einfach, daß die *sapientia* mit der *scientia* gar nichts zu tun hat. Er schreibt vielmehr: „Die ewige und unendliche Weisheit lockt uns, da sie in allem widerstrahlt, aufgrund eines gewissen Vorherkostens der Wirkungen, daß wir in wunderbarem Verlangen zu ihr eilen“<sup>62</sup>.

Die *sapientia* ist nämlich nicht nur im Weltall, sondern auch in unseren geistigen Tätigkeiten ausgefaltet. Man kann wohl sagen, daß gerade diese Tatsache das Thema der ganzen Diskussion im II. Buch von *Idiota de sapientia* ist. Dem Gedanke dieser Entfaltung der *sapientia* in der ganzen Welt kommt eine große Bedeutung zu. Auf der anderen Seite hat jedes Ding in der Welt an der *sapientia* irgendwie teil<sup>63</sup>.

Deshalb kann beim Suchen nach und beim Erforschen der *sapientia* auch ein *Idiota* z.B. die Rolle eines Wegweisers spielen. Kurz gesagt, bei dem Suchen nach der höchsten Weisheit macht es keinen Unterschied mehr, ob es sich um einen *Idiota* oder einen Fachmann oder einen Philosophen oder einen Redner handelt.

Die *scientia* kann auch dabei als Hilfsmittel eine bestimmte Rolle spielen. Aber man muß hier auf etwas aufmerksam machen: Die *scientia* ist zwar ein Hilfsmittel für den Suchenden, damit seine Fertigkeit der Seele (*dispositio cordis*) sich darauf vorbereitet, die *sapientia* zu erlangen, aber die *scientia* ist kein Teil der *sapientia*, denn die erstere hat nur an der letzteren teil (*participatio*). Deshalb können die Wissenschaften die Weisheit nicht zusammensetzen. Unter dieser Einschränkung hat bei Cusanus die *scientia* etwas mit der *sapientia* zu tun. Eben in dieser Perspektive können wir nun doch eine Antwort auf die oben zurückgestellte methodische Frage finden, wie wir über die Weisheit wissenschaftlich sprechen kön-

<sup>62</sup> *De sap.* I: h<sup>2</sup>V, N. 10, Z. 17-19: aeterna et infinita sapientia cum in omnibus reluceat, nos allicit ex quadam praegustatione effectuum, ut mirabili desiderio ad ipsam feramur. - Übersetzung nach STEIGER: NvKdÜ H. 1, 19.

<sup>63</sup> Zum Gedanken der Teilhabe vgl. *De sap.* I: h<sup>2</sup>V, N. 25, Z. 11-14: Ex quo evenit, ut sapientia in variis formis varie recepta hoc efficiat, ut quaelibet ad identitatem vocata modo quo potest sapientiam participet ... Vgl. ferner EBD. I: h<sup>2</sup>V, N. 10, Z. 17: aeterna et infinita sapientia cum in omnibus reluceat ...; *Sermo* IV: h XVI/1, N. 30, Z. 1ff.: ‚Relucet in creaturis vestigium Trinitatis: in magnitudine creaturarum potentia Patris, in dispositione sapientia Filii, in ornatu bonitas Spiritus Sancti.‘

nen. Unter der gleichen Bedingung können wir über die *sapientia* auch *scientieller* diskutieren<sup>64</sup>.

Bei Lao-tse ist dagegen die Transzendenz der *sapientia* so eindeutig betont, daß das Tao mit dem Welthaften fast gar nichts zu tun hat und daß man keinen Weg von der Außenwelt zum Tao finden kann. In welcher Weise ist das Tao dann eigentlich immanent? Wie schon in Kap. I gesagt, muß es in der Welt immanent sein, sonst würde man vom Tao gar nichts wissen können, noch davon, daß es überhaupt ist. Jedoch spricht das Tao allein das Innere desjenigen Menschen an, der für eine erfahrungsmäßige Intuition des Tao vorbereitet ist. Bei Lao-tse braucht es deshalb keine Möglichkeit zu geben, daß uns das Tao durch die Außenwelt anspricht. Daher muß beim Erforschen der Wert dieser Welt oder der Wert des Weltalls nach Lao-tse negiert werden.

So kann der *Idiota* Lao-tses sich selbstverständlich mit den anderen in der Gesellschaft nicht befreunden und keine Gemeinschaft mit ihnen bilden. Hier können wir die Antwort auf die obige Frage nach der Einsamkeit des *Idiota* Lao-tses erhalten: Solange die *sapientia* transzendent ist, muß sie als eine Art grundsätzlicher Negierung des Verstandes in der Welt auftreten. So muß also ein die *sapientia* erlangender *Idiota* notwendigerweise in der Gesellschaft einsam dastehen.

Aber er braucht nicht immer einsam zu sein, wenn seine Weisheit der Welt irgendwie auch immanent ist. Aber dieser Gedanke, daß die *sapientia* zugleich transzendent und immanent ist, ist bei Lao-tse nicht ganz klar.

Unter einem anderen Gesichtspunkt gesehen spielt bei Cusanus die *scientia* eine Art komplementäre Rolle für die *sapientia*. Sicher ist, daß der Mensch die *sapientia* als eine göttliche Gabe erhalten kann, so wie

<sup>64</sup> Deshalb findet man bei Cusanus einen stufenförmigen Fortgang zur Erlangung der Weisheit, der die folgenden drei Stufen aufweist: 1) Das Wissen von dem, was man über die ewige Weisheit lesen kann. Das genügt noch nicht. (*De sap.* I: h<sup>2</sup>V, N. 19, Z. 9f.: ... ad quaerentem aeternam sapientiam non sufficit scire ea, quae de ipsa leguntur.) 2) Das Vorherkosten der Weisheit, das von Natur aus in der Vernunft wirkt. (Vgl. EBD. N. 11, Z. 1-6: Cum enim ipsa sit vita spiritualis intellectus, qui in se habet quandam connaturatam praegustationem, per quam tanto studio inquirat fontem vitae suae, quem sine praegustatione non quaereret nec se reperisse sciret, si reperiret, hinc ad eam ut ad propriam vitam suam movetur. Et dulce est omni spiritui ad vitae principium quamvis inaccessibleis continue ascendere.) 3) Das höchst angenehme Schmecken der Weisheit, das mit der Vernunft in der Weise, wie es möglich ist, die Weisheit zu erreichen, geleistet wird. (Vgl. EBD. N. 26, Z. 7-9: Pergere autem illud cum sit intelligere, tunc est et gustare intellectualiter. Apprehendere enim per intellectum est quiditatem quadam degustatione gratissima modo quo potest attingere.)

Cusanus im Jahr 1438 die Erleuchtung der *docta ignorantia* auf einem Schiff erfuhr<sup>65</sup>.

Trotzdem muß der Mensch als ein zeitliches Wesen den Mitmenschen die *sapientia* zeitlich erklären, oder besser gesagt, entfalten (*explicare*). Das kann die *scientia* oder das wissenschaftliche Tun (*scire*) im Ganzen leisten, aber nicht ein fragmentarisches Wissen.

Das Wissen um eine solche Grenze der *scientia* und ihre Unfähigkeit erzeugt die Sehnsucht nach der *sapientia*. Diesen Aspekt kann man in der oben erwähnten Bewunderung bei Cusanus, besonders in der Bewunderung des Redners am Anfang des zweiten Buchs von *Idiota de sapientia* klar finden<sup>66</sup>.

Aristoteles schreibt ja bekanntlich in seiner *Metaphysik*: „Wer solche Zweifel bekommt und solche Bewunderung hat, hält sich für unwissend... Nur deshalb, weil sie sich von ihrem Unwissen befreien wollten, liebten sie die Weisheit (nämlich philosophieren sie)“<sup>67</sup>.

Deshalb muß die *scientia* mit der *sapientia* grundsätzlich verbunden werden. Das versucht Cusanus. Er schreibt in *De dato patris luminum* wie folgt: „Die verschiedenen, erfahrenen Bauern zeigen sich das ihnen zur guten Bebauung des Ackers gegebene Licht des Wissens. In diesem Licht schreitet der Bauer im Glauben fort und gewinnt die Frucht des sinnlichen Lebens“<sup>68</sup>.

Dagegen steht bei Lao-tse die Unerklärbarkeit des Tao im Vordergrund. Erinnern wir uns an Lao-tses Erklärung des Tao im Vergleich zur cusanischen Erklärung der Weisheit. Bei Lao-tse ist das Tao einmal als „des Geheimnisses noch tieferes Geheimnis“ erklärt (Kap. 1), zum anderen als farblos, lautlos und gestaltlos (Kap. 14). Darüber hinaus in Kap. 35 wie folgt: „Das Wort des Tao ist milde und ohne Geschmack.“ Dagegen ist die *sapientia* bei Cusanus das Schmachhafteste<sup>69</sup>, wie es sich auch schon aus der Etymologie des Wortes *sapientia* ergibt, nämlich abgeleitet von *sapere*.

<sup>65</sup> *De docta ign.* III: h I, S. 163, Z. 6 ff.

<sup>66</sup> Man beachte, mit welcher Häufigkeit Cusanus den Ausdruck „Bewunderung“ in diesem Zusammenhang verwendet. Der Redner wird erst durch den Laien zur Bewunderung über diese Welt gebracht, während der Philosoph selber bemerken konnte, daß die wirkliche Welt bewundernswert ist (*De mente* 1: h <sup>2</sup>V, N. 51, Z. 5-7).

<sup>67</sup> *Metaphysik*, I, 2; 982 b 17ff.

<sup>68</sup> *De dato* 5: h IV, N. 120, Z. 9-11: *varii experti agricolae sibi lumen doctrinae ad bene excolendum agrum manifestant. In quorum lumine pergit fide et consequitur fructum vitae sensibilis.* - Übersetzung nach Dupré, II, 679, mit geringen Änderungen von mir. Aus dem Gedankengang „sibi lumen doctrinae ... manifestant“ kann beim Laien Gemeinschaft erwachsen, nicht Einsamkeit.

<sup>69</sup> Z.B. *De sap.* I: h <sup>2</sup>V, N. 10, Z. 7.

Es ist zwar selbstverständlich, daß das Absolute, das Tao, farblos, lautlos und gestaltlos ist, solange es mit Hilfe relativer Ausdrucksformen bezeichnet wird. Aber das hängt nicht nur von der Ausdrucksform selbst ab, sondern auch von Lao-tses Intention. Das in Kap. 1 mit „Geheimnis“ übersetzte Wort, chinesisch: Xuan (jap. „Gen“), bedeutet eigentlich „schwarz“ oder „dunkel“. Aber hiermit ist nicht das einfache Schwarz gemeint, sondern das alle Farben enthaltende Schwarz, so wie alle Farben schließlich zu schwarz werden, wenn sie miteinander auf der Palette gemischt werden<sup>70</sup>.

Das wird uns nähergebracht, wenn wir die chinesische Bedeutung des Wortes „Farbe“ (chin. „Se“, jap. „Shiki“) beachten. In der chinesischen Tradition bedeutet dieses Wort nicht nur „Farbe“, sondern auch all dasjenige, was Farbe hat, also das Seiende überhaupt. In diesem Kontext hat Lao-tse, wie wir gesehen haben, mit dem späteren chinesischen Buddhismus einerseits den Wert der Farben beseitigt, andererseits das Schwarzsein des Tao betont<sup>71</sup>.

Lao-tses Erklärung des Tao ist also eigentlich kein Klarmachen, sondern nur eine Erklärung dessen, wie dunkel und schwarz das Tao ist, d.h. wie groß die buchstäbliche Unerklärbarkeit des Tao ist, und daß man schließlich durch eine subjektive erfahrungsmäßige Intuition sich das Tao zu eigen machen muß<sup>72</sup>.

Dieser Erklärung des Tao scheint die cusanische Erklärung der Weisheit diametral gegenüberzustehen. Die Weisheit des Cusanus wird nämlich im Licht symbolisiert<sup>73</sup>.

<sup>70</sup> In diesem Sinne ist der Ausdruck „Schwarz“ für das Tao sicher passend, weil es „das Tor ist, durch das das alles Mannigfaltige hervortritt“ (Kap. 1).

<sup>71</sup> Das Wort ‚Xuan‘ (Schwarz) des Tao erscheint insgesamt 10 Mal im Buch (Kap. 1; Kap. 6; Kap. 10; Kap. 15; Kap. 51; Kap. 56; Kap. 65).

<sup>72</sup> Vgl. M. KALTENMARK, *Lao-tzu und der Taoismus* (Frankfurt a. M. 1981) 66. Die Priorität der Dunkelheit erscheint im oben zitierten Kap. 20 auch: „Die gewöhnlichen Menschen sind sehr erleuchtet: Ich allein bin wie verfinstert.“ Das „verfinsterte Ich“, der Laie, steht so dem Tao nahe. Die Tradition dieses Gedankens kann man auch in der chinesischen und japanischen Schwarzweißmalerei wiederfinden. „Dem Zeugnis der Zeitgenossen Lao Jungs zufolge hüllte der Meister die ganze Fläche des Gemäldes in einen blassen Nebel, so daß man das Gefühl hatte, es sei etwas vorhanden; niemand aber wußte, was es sei. Dies ist vollkommen vereinbar mit dem Geist des Taoismus, der, zusammen mit Zen, die Entwicklung der Tuschmalerei sehr beeinflusste. Lao Jungs Werke sind nichts anderes als eine bildliche Darstellung des Weges (Tao), wie er von Lao Tzu beschrieben wird“ (T. IZUTSU, *Philosophie des Zen-Buddhismus* [Reinbek bei Hamburg 1986] 139f.). In diesem Sinne ist die Farbe Schwarz vielmehr positiv. „In der Tuschzeichnung ist Schwarz das Leben; es ist die unendliche Möglichkeit des Ausdrucks und der Entwicklung“ (EBD. 153).

<sup>73</sup> Z.B. *De ven. sap.* 15: h XII, N. 42, Z. 3f.: *Volo nunc intrare campum lucis et in data luce quaerere lumen sapientiae.*

Man könnte das zwar noch analog deuten, daß die farbigen Lichter zu einfachem ‚weißem‘ Licht werden, wenn sie miteinander gemischt sind. Und wenn der Unterschied zwischen der Dunkelheit des Tao und dem Licht der Weisheit nach dem cusanischen Gedanken der *coincidentia oppositorum*, nämlich auf der Ebene des Absoluten als aufgehoben gedacht wird, dann könnte dieser Gegensatz auch verschwinden<sup>74</sup>.

Trotzdem sollen die Unterschiede zwischen Lao-tses symbolischer Deutung des Tao und Cusanus' symbolischer Auslegung der Wahrheit nicht verwischt werden.

### Schluß: Die ewige und unendliche Weisheit widerstrahlt in allem

Nachdem Cusanus die Weisheit der *docta ignorantia* in einem Augenblick überzeitlich genossen hat, versucht er sein Leben lang, sich für diese Erfahrung zu disponieren. Eine typische Formulierung dieser Bemühung liegt in den Worten „schmackhafteste Weisheit“ (*sapidissima scientia*) in *De venatione sapientiae*<sup>75</sup>, mit denen er die Sehnsucht nach der Weisheit bei den Mitmenschen erwecken wollte.

Finden wir eine ideale Beziehung zwischen der *sapientia* und der *scientia* im cusanischen *Idiota*, so läßt sich die Bedeutung der verschiedenen Lebensentwicklung bei Lao-tse und Cusanus klarer erkennen: Beide wollen von der *sapientia* sprechen und versuchen jeweils aufgrund eigener Erfahrung der *docta ignorantia*, sie darzustellen.

Wenn ein Mensch, der die *sapientia* zu eigen hat, sich um *scientia* bemüht und sie ebenso einschätzt wie Cusanus, dann kann er nicht mehr einsam sein.

Cusanus widmete sein Leben den verschiedenen Reformentwürfen. Diese entwickelte er innerhalb, nicht außerhalb der Gemeinschaft, obwohl er von der Gemeinschaft bald Feindschaft, bald Gegnerschaft erfuhr. Im Gegensatz zu Lao-tse blieb er bis zu seinem Tode der Gemeinschaft verbunden. Dies entspricht sogar dem ‚komplementären‘ Verhältnis zwischen *sapientia* und *scientia* bei ihm.

Lao-tse ging dagegen aus dem gewohnten Staat Tschou fort, als er den Verfall der Tschou sah. Erst als er beim Fortgang von einem Grenzkommandant darum gebeten wurde, schrieb er das *Tao-Te-King* nieder. Darüber hinaus möchte ich Sie auf die Tatsache aufmerksam machen, daß

<sup>74</sup> Zu solchem Denken bei Lao-tse vgl. die oben zitierten Kap. 45; Kap. 67; Kap. 78.

<sup>75</sup> *De ven. sap.* 18: h XII, N. 53, Z. 8.

im späteren China, besonders im 3.-4. Jh. nach Christus, viele von Lao-tse beeinflusste „Weltflüchter“ erschienen<sup>76</sup>.

Deshalb könnten wir so zusammenfassen: Die sich unterscheidenden Lebensformen der Idealfigur des Laien bei Lao-tse und bei Cusanus werden im Lebensende der beiden Denker symbolisch dargestellt. Das heißt: Auch hierin strahlt die Weisheit wider.

Ich bitte um Verständnis dafür, daß mein Beitrag aufgrund meiner japanischen Herkunft nicht in einem perfekten Deutsch vorliegt. Ich darf aber zur Entschuldigung auf das Wort von Rabbi Salomon in *De docta ignorantia* hinweisen, welcher sagt: „In der Erfassung seines (nämlich des Schöpfers) Wesens wird der Forschungsweg der Wissenschaften abgekürzt, die Weisheit als Unwissenheit erfunden und das gewandte Spiel der Worte als Gerede“<sup>77</sup>.

Und Lao-tse schreibt deutlicher im *Tao-Te-King* Kap. 81, ganz am Schluß des Buches, wie folgt:

„Wahre Worte sind nicht schön,  
schöne Worte sind nicht wahr.  
Der Gute redekünstelt nicht,  
der Redekünstler ist nicht gut.  
Der Erkennende ist nicht vielwissend,  
der Vielwiser erkennt nicht“<sup>78</sup>.

Daher können Sie, die Sie mit mir die Sehnsucht nach der Weisheit haben, trotz meiner laienhaften Formulierungen bestimmt verstehen, was ich damit zu erklären versucht habe.

<sup>76</sup> In der chinesischen Geistesgeschichte aufs Ganze gesehen stehen Lao-tses Gedanken in einem komplementären Verhältnis zum Konfuzianismus. Dies wird klar, wenn wir uns noch einmal an das Ereignis erinnern, daß bei der Ausgrabung eines Königsgrabes zwei verschiedene Lao-tse-Kodizes gefunden wurden. Denn das heißt, daß der König damals den in gewissem Sinne asozialen Gedanken des Lao-tse achtete. Mit Recht schreibt K. JASPERS wie folgt: „Laotse gilt als der eigentliche, einzige Gegner des Konfuzius... Aus der Anschauung der Sache und angesichts der inneren Haltung der beiden großen Philosophen darf man sagen: Laotse und Konfuzius sind wohl Gegenpole, aber solche, die zusammengehören und sich gegenseitig fordern“ (*Die großen Philosophen*, a.a.O. [Anm. 46] I, 181).

<sup>77</sup> *De docta ign.* I, 16: h I, S. 31, Z. 17: „... in cuius (creatoris) essentiae comprehensione inquisitio scientiarum abbreviatur et sapientia ignorantia reputatur et elegantia verborum fatuitas.“ - Übersetzung nach WILPERT/SENGER: NvKdÜ H. 15a, 61.

<sup>78</sup> Übersetzung nach V. VON STRAUSS, 165.

## DISKUSSION

(Gesprächsleitung: Professor Wilhelm Dupré)

DUPRÉ: Sie, Herr Yamaki, haben Ihr Deutsch in Zusammenhang mit den konkreten Erfahrungen der *docta ignorantia* gebracht, aber ich glaube, daß es Ihnen durchaus gelungen ist, nicht nur das Moment der *ignorantia*, sondern auch das Moment des *doctum* hier manifest werden zu lassen. Dafür danke ich Ihnen von Herzen. Die Grundfrage, die wir in diesem Zusammenhang m.E. kennenlernen, ist die, wie wir Menschen den Sinn unseres Daseins, die Mitte unseres Seins, finden und zugleich sein lassen können, und wie diese Frage an die Wurzel menschlicher Kultur zurückkehrt, wo immer diese Kultur erscheint. Gleichzeitig zeigt sich aber auch gerade in bezug auf dieses Grundproblem, daß die Art und Weise, wie wir damit umgehen, wie wir unsere Antworten formulieren, eben verschieden ist, je nachdem wie die Kultur, die Umstände, die Geschichte eine andere sind. In diesem Zusammenhang ist dann der Vergleich zwischen Lao-tse und Cusanus von höchstem Interesse. Und die Frage, die hier vielleicht als erste gestellt werden müßte, ist die, inwieweit doch ein wesentlicher Unterschied besteht zwischen einer prophetischen Figur, wie es Lao-tse war, und einem Philosophen und Theologen, wie es Cusanus war. Inwieweit sind die unterschiedlichen Interessen, die sich aus dem Auftrag, aus der Zielvorstellung des jeweiligen Menschen ergeben, entscheidend für dasjenige, was man zu sagen hat und wie man es zu sagen hat. Das ist die eine Frage: der Philosoph und der Theologe, der dem Propheten gegenübersteht. Gleichzeitig handelt es sich aber um einen Philosophen, der genau dasjenige, was in und durch die Gestalt des Propheten gegenwärtig wird, begreifen möchte, der den Dingen auf den Grund kommen möchte und sich darin auch wiederum mit dieser prophetischen Intention berührt. Aber ich möchte jetzt dieses Thema nicht weiter ausführen, sondern Ihnen die Gelegenheit geben, Fragen zu stellen.

PAULI: Herr Prof. Yamaki, gestern ist die Frage unbeantwortet geblieben, warum Cusanus das Motiv des stoischen Weisen nicht zu jenen Traditionselementen zählt, die für seinen Begriff der Weisheit Bedeutung gewinnen. Die Antwort ist klar: Das quietive, das eskapistische Moment des stoischen Weisen widerspricht der cusanischen Weisheitsvorstellung.

Der Stoiker kann nicht bewundern, er kann nur anerkennen, er nimmt hin. *Ducunt volentem fata, nolentem trahunt*, so hat Seneca diesen Grundzug des stoischen Weltverständnisses formuliert. Wollten Sie, Herr Yamaki, uns sagen, daß für den japanischen Weg, den Sie sehen, an eine Verbindung von Lao-tse und Konfuzius gedacht werden muß, eine Ver-

bindung zweier gegensätzlicher Bildungsideale - Isokrates und Platon haben ihren Gegensatz im Abendland vertreten -, eine Verbindung, die Sie bei Cusanus gegeben sehen?

YAMAKI: Darüber habe ich in einer Anmerkung meines Aufsatzes geschrieben. Deshalb erlauben Sie mir bitte, die diesbezügliche Stelle zu lesen: Konfuzius lebte ungefähr 551-479 v. Chr., also ein bißchen früher als Lao-tse. Man kann sagen, er war ein Moralist. Konfuzius glaubte, mit seiner Theorie, einer Tugendlehre, die damalige zerrüttete Ordnung wieder zurechtrücken zu können. Und zwar lehrte er vor allem die damaligen Adligen, daß sie selbst zunächst gerecht leben mußten, wenn sie ihre Leute gut regieren wollten. Um sie das Ziel erreichen zu lassen, lehrte er zugleich, daß die Adligen die eigenen Wünsche und Begierden beherrschen und auf Anstand, Höflichkeit und geltende Sitten achten mußten. Aufs Ganze gesehen baute Konfuzius, und später der Konfuzianismus, ein ziemlich gut organisiertes sozialpädagogisches System aus. Das gilt für die von diesem Gedanken stark beeinflussten ostasiatischen Länder auch heute immer noch.

DUPRÉ: Vielleicht darf ich hier noch das folgende hinzufügen: Gerade die Frage nach dem Sein-Lassen, die ja in Ihrem Vortrag so deutlich sichtbar wurde, deutet m.E. vielleicht auch daraufhin, warum wir in der Entwicklung der Wissenschaften so sehr in das Labyrinth von der Machbarkeit des Machbaren geschlittert sind. Die Frage ist eben hier, inwieweit es sich in der unterschiedlichen Auffassung von *sapientia* bei Cusanus und bei Lao-tse um einen grundsätzlichen Unterschied handelt. Grundsätzlich: Das meint nicht einen bis ins Letzte gehenden Unterschied, aber doch einen sehr stark die Geistigkeit prägenden, wie er einerseits in einer westlichen Tradition und andererseits in einer durch Lao-tse geformten beheimatet ist. Ich meine eben nicht ohne weiteres die chinesische Tradition, denn die ist noch stärker durch Konfuzi geprägt, so daß sich hier also ein Unterschied zeigt. Die Frage nach dem Sein-Lassen ist vielleicht viel zu wenig oder nicht genügend in den Gedanken um die Weisheit zur Geltung gekommen. Woran das liegt, was dahintersteckt, das sind wieder eigene Fragen. Aber daß das Problem gegenwärtig ist, das ist m.E. gerade durch diesen Vortrag besonders deutlich geworden. Aber jetzt zur nächsten Frage.

SAKAMOTO: Vielen Dank, Herr Yamaki, für Ihren sehr interessanten Vortrag. Zuerst einmal bin ich sehr beeindruckt, daß Sie gerade von Tao, Taoismus, das ist die schwierigste Lehre des Ostens, geredet haben. Was ist die eigentliche Tao-Theologie? Ich meine hier den großen Unterschied zwischen Taoismus und der Theologie des Westens, d.h. der cusanischen Theologie. Ist Taoismus eigentlich Theismus oder ethischer Atheismus, oder kann ich das so nicht sagen? Was ist eigentlich Gott im

Taoismus? Oder gibt es keine Gottheiten, sondern nur eine Morallehre oder irgendeine Lehre über den Menschen? Das zweite ist natürlich die Frage, die ich schon Herrn Prof. Stallmach gestellt habe: Die Japaner leben heute in sehr großer Diskrepanz zwischen Wissenschaft und Weisheit. Woher kommt diese Diskrepanz? Die asiatische Weltanschauung ist meiner Meinung nach meistens weltverneinend. Dagegen ist die westliche Weltanschauung eher weltbejahend. Immer ist hier ein Suchen nach Wissenschaft und der Wille nach Beherrschung der Natur im Spiele. Aber meiner Meinung nach ist Japan durch den europäischen Einfluß mehr zur Weltbejahung gekommen, was seit 100 Jahren zu einer großen Veränderung in Japan geführt hat.

YAMAKI: Die erste Frage möchte ich so beantworten: Ich habe hier behandelt, nicht den Taoismus, sondern den Gedanken des Tao oder des Lao-tse. Wie Sie, Herr Sakamoto, wissen, gibt es zwischen dem Gedanken Lao-tses selbst und dem Taoismus einen sehr großen Unterschied. Selbstverständlich, wie Sie eben gesagt haben, ist der Taoismus schon eine Art Ethik und Moral geworden. Aber ich finde, in dem Gedanken Lao-tses gibt es immer noch ein philosophisches Element. Deshalb möchte ich mit dem Gedanken Lao-tses die cusanische Philosophie oder *sapientia*-Lehre vergleichen. Zur zweiten Frage: Wahrscheinlich habe ich darauf Hinweise gegeben. Die heutige Mentalität des Japaners stammt meiner Meinung nach aus dem weltbejahenden Konfuzianismus. Der Konfuzianismus hat, wie gesagt, die scholastisch reformierten Wissenschaften aufgebaut. Dabei lehrt der Konfuzianismus uns immer so: Wenn wir z.B. Güte leben wollen, dann müssen wir zunächst sehr viel lernen, bevor wir erst Güte leben können. Die Lehre des Konfuzius hat die Öffnung zum Westen hin ermöglicht. Auf ihr beruht der heutige große wirtschaftliche Erfolg Japans.

DUPRÉ: Die Rätsel bleiben. Professor Gandillac bitte.

GANDILLAC: Ich möchte nur ein kurzes Wort sagen. Zur Frage des Vergleichs zwischen *Idiota* und *Yuren*. Sie haben sehr gut betont, daß der Unterschied groß ist. Aber ich glaube, daß der Vergleich unmöglich ist. Es sind zwei ganz verschiedene Personen. Der *Idiota* ist eine erdichtete Gestalt des Kardinals NvK. Er ist eine fiktive Person. Aber der *Yuren* ist jeder das Tao sich zu eigen machende Laie. Für Lao-tse, den Lehrer des Tao, ist das Erfahrungsmoment nicht weniger wichtig als für Cusanus, den Lehrer der Weisheit. Die Persönlichkeit des *Idiota* hat doch ihre Wurzeln bei Platon und Sokrates und ist demgemäß von anderer Herkunft.

YAMAKI: Ja, ich weiß um die abendländische Tradition. Aber zugleich ist der *Idiota* eine ideale Figur, die von Cusanus dargestellt ist. Deshalb, so glaube ich, kann man den *Yuren* bei Lao-tse mit dem cusanischen

schen *Idiota* vergleichen. Der *Yuren* bei Lao-tse ist ja auch keine geschichtliche Person, sondern eine fiktive Figur.

DUPRÉ: Ich glaube, daß wir langsam zum Ende kommen müssen. Was mich vor allem auch in diesem Zusammenhang interessiert, ist der Gedanke, inwieweit die *sapientia* persönlich-unpersönlich gedacht werden muß, inwieweit Tao persönlich gedacht werden kann. Sie haben ja noch darauf hingewiesen, daß sich hier eben ein sehr fundamentaler Unterschied andeutet, wenn ich z.B. an *De pace fidei* denke, wo Cusanus über die Dreieinigkeit spricht und ausdrücklich sagt, daß wir von Gott *in sich* nichts wissen, sondern nur von der Schöpfung her auf ihn hindenken können. Die Frage, die hier eben entsteht, ist: Wie persönlich und unpersönlich muß Tao gedacht, erlebt, erfahren und letzten Endes auch im Nichttun getan werden? Das sind Fragen, die wir vielleicht auch bei einem kommenden Symposion einmal näher untersuchen könnten. Heute danke ich von Herzen. Ich danke Ihnen auch für den „ganz kleinen“ Hinweis auf die drei Schemel, auf die sich die Unterredner setzen und damit eine Gemeinschaft bilden. Das ist mir noch nie aufgefallen. Aber nachdem Sie es gesagt haben, ist es jetzt verständlich. Gut, das passiert öfters, daß Dinge, die man eigentlich schon immer wissen müßte, erst dann sichtbar werden, wenn ein anderer es einem sagt. Dafür vielen herzlichen Dank und viel Erfolg auch für Ihre weitere Arbeit in Japan.

KREMER: Meine sehr verehrten Damen und Herren! Wir stehen am Ende einer, wie ich glaube, nicht unfruchtbaren Tagung. Aber das mögen dann die neutralen Beobachter besser beurteilen können. Es bleibt mir die angenehme Pflicht, einen vielfachen Dank auszusprechen. Dieser Dank gilt zunächst meinem Kollegen, Herrn Prof. Haubst. Er ist ja überhaupt der Initiator dieser Reihe der Symposien, und es sind mit dem heutigen Symposion, dessen Planung und Durchführung er mir, in Absprache mit ihm, übertragen hatte, insgesamt acht sehr stattliche wissenschaftliche Symposien, die sich sehen lassen können. Ich danke ihm auch ganz persönlich dafür, daß er, nachdem ich in der Beiratssitzung 1986 den Vorschlag für das diesjährige Symposion *Wissenschaft und Weisheit. Cusanus im Blick auf die Gegenwart* eingebracht hatte, mich sehr bald danach bat, die Sache doch in die Hand zu nehmen. Ich habe ihm dann versprochen, daß ich das alles in Absprache mit ihm durchführen wolle, und wir haben gut zusammengearbeitet. Daß es natürlich bei diesem oder jenem Punkt auch einmal harte Auseinandersetzungen gab - Rudolf Haubst wäre nicht Rudolf Haubst, wenn er nicht ab und zu auch die Stirn böte und seinen Widerspruch anmeldete -, wen wundert das, aber insgesamt war es eine sehr gute Zusammenarbeit. Als ich ihn heute vor 14 Tagen besuchte, um noch einmal alles mit ihm durchzusprechen,

überraschte mich der Fortschritt in seinem Genesungsprozeß, und er zeigte sich in einer fast ungebrochenen Vitalität.

Mein Dank geht sodann an den Vorsitzenden der Cusanus-Gesellschaft, Herrn Dr. Helmut Gestrich. Ich nenne eine Kleinigkeit, die aber dann doch sehr wichtig geworden ist. Als ich im November/Dezember 1988 die Planung so weit stehen und mit Haubst abgesprochen hatte, machte Gestrich mich darauf aufmerksam - es war keinem von uns beiden in den Sinn gekommen -, daß wir ja dieses Jahr am 12. Februar das 550. Jahresjubiläum von *De docta ignorantia* hätten, und das könnte man nicht einfach übergehen. Ich war sehr dankbar für diesen Hinweis. Es war ja auch noch früh genug. Und Dr. Gestrich bestand dann darauf, das diesjährige Symposium, was die *loca* anbelangte, zu splitten, d.h. den Eröffnungstag nach Kues und den weiteren Verlauf nach Trier zu legen. Ich danke Herrn Dr. Gestrich vor allem für den ungemeinen Aufwand organisatorischer Art. Die ganze Organisation in Kues hat er übernommen, auch den Empfang, den er gemeinsam mit unserem Herrn Bischof gegeben hat. Ich muß ihm auch danken - Sie haben es ja bei seiner Begrüßungsansprache gehört - für die weiteren Pläne, die er in bezug auf das Hospital hat, sei es die Sanierung, sei es ein noch zu erstellender Anbau, aber jedenfalls ganz im Rahmen der von Cusanus am 3. Dezember 1458 angefertigten Satzung für dieses Hospital.

Mein Dank gilt an dritter Stelle der Dame und den Herren, die die Grußworte gesprochen haben, Herrn Bischof DDr. Lehmann; meinem Trierer Bischof Dr. Spital; Frau Ministerin Dr. Ursula Hansen als Vertreterin für Herrn Ministerpräsident Dr. Carl-Ludwig Wagner; dem Universitätspräsidenten, Herrn Prof. Dr. J. Hasler; dem Bürgermeister von Bernkastel-Kues, Herrn Grundhöfer.

Mein Dank gilt auch, meine Person nehme ich aus, den Referenten und Moderatoren dieser Tagung.

Ich habe zu danken, und das möchte ich doch sehr bewußt und betont tun, den Geldgebern. Wir haben für diese Tagung Zuschüsse erhalten: von der Deutschen Forschungsgemeinschaft, vom Deutschen Akademischen Austauschdienst, von der Deutschen Bischofskonferenz, vom Evangelischen Kirchenkreis Trier, und hier ist vor allen Dingen der Name von Ernst Volk, dem Superintendenten des Kirchenkreises, zu nennen, von dem Bistum Trier und von der Cusanus-Gesellschaft, die ebenfalls einen sehr namhaften Zuschuß gewährt hat, was wiederum letztlich der Initiative von Herrn Dr. Gestrich zu verdanken ist.

Mein Dank gilt ebenfalls der Kammermusikalischen Vereinigung von Bernkastel-Kues unter der Leitung von Herrn Lichter.

Ich habe zu danken dem Regens des Bischöflichen Priesterseminars, Herrn Dr. Rainer Scherschel, für die Bereitstellung der Promotionsaula,

ferner der Universität Trier, die aus ihrer Technischen Abteilung die Herren Grünwald und Welter für die Beschallung des Weinmuseums und der Promotionsaula und für die Tonbandaufnahmen zur Verfügung gestellt hat.

Mein Dank gilt auch, und ganz besonders, den Mitarbeiterinnen und Mitarbeitern des Cusanus-Instituts, ohne deren im Verborgenen verlaufende Arbeit eine solche Tagung überhaupt nicht möglich wäre. Wir könnten uns noch so gut mit Referaten vorbereitet, noch so viele Leute eingeladen haben, wären sie nicht, käme eine solche Tagung gar nicht zustande. Wenn ich einen Namen nennen darf, stellvertretend für alle, dann ist es der des Assistenten von Herrn Haubst am Institut, Herrn Dr. Kaiser.

Last not least danke ich Ihnen allen, den Teilnehmerinnen und Teilnehmern an diesem Symposium. Es war eine sehr stattliche Anzahl, die sowohl am Eröffnungstag als auch in den beiden folgenden Tagen an den Vorträgen teilgenommen hat. Zum Schluß darf ich darauf hinweisen, daß wir uns am Donnerstag dieser Woche in der Beiratssitzung auch schon auf den Zeitpunkt und das Thema des nächsten Symposions geeinigt haben. Der Zeitpunkt wird die erste Oktoberhälfte 1993 sein. Als Arbeitstitel für die Thematik haben wir beschlossen: *Cusanus und die Kirche*, wobei wir das Thema nicht nur auf den ekklesialen Bereich einschränken, sondern zugleich die gesellschaftstheoretischen Vorstellungen des Cusanus herausarbeiten wollen. Es wird daher meine Aufgabe sein, bald mit der Vorbereitung zu beginnen.

Ebenfalls ist im Beirat am letzten Donnerstag ins Auge gefaßt worden, daß wir es in Zukunft vielleicht so machen, im Abstand von vier Jahren die Symposien wie bisher abzuhalten, aber dann im Abstand von zwei Jahren Arbeitstagungen dazwischenlegen, die wir nicht so groß aufziehen wollen, wo wir eher an Insider in der Cusanus-Forschung denken. Wir wollen natürlich keinen Interessenten ausschließen. Das werden dann zahlenmäßig kleinere Arbeitsgemeinschaften sein.

Ein Allerletztes, meine Damen und Herren: Wir haben über die Weisheit gesprochen, die nach Cusanus die Speise des menschlichen Geistes ist. Sie wissen, daß für Cusanus in seinem Denken ein grundlegendes Motiv das Wort ist, das Empedokles ganz früh in der abendländischen Geschichte zum ersten Mal geprägt hat: Ähnliches durch Ähnliches, *simile simili*. Bei Cusanus kehrt es häufig wieder, oder wie er auch sagt: *ex quibus sumus, ex illis et nutrimur*: Woraus wir bestehen, daraus werden wir auch ernährt. Aber ich glaube, wir bleiben ganz im cusanischen Denken, wenn ich als Resümee dieser Tagung das Wort umdrehe und formuliere: *ex quibus nutrimur, illud sumus, vel saltem erimus*. Ich wünsche Ihnen eine gute Heimreise.

HOFFMANN: Ein ganz kurzes Wort des Dankes, den Herr Kremer natürlich nicht aussprechen konnte. Der gilt ihm. Er hat mit Umsicht und Tatkraft diese Tagung geleitet, organisiert, mit seinem Mitarbeiterstab und all den anderen. Ich habe gestern Herrn Prof. Haubst besucht. Und dabei fiel von seiner Seite das Wort, das sich zunächst auf den Vorsitz im Wissenschaftlichen Beirat bezog: „Ich bin froh, daß ich Herrn Kremer habe“. Und in diesem Wort, das von Herrn Prof. Haubst in einem sehr schönen und tiefen Sinne gesprochen war, möchte ich unser aller Dank zusammenfassen und auch sagen: Herzlichen Dank, wir sind froh, daß wir Herrn Kremer hier gehabt haben und uns ihm anvertrauen konnten. Herzlichen Dank.



# REGISTER

## PERSONENVERZEICHNIS

(zusammengestellt von E. Scheuern und I. Fuhrmann)

- Adam, Ch. 202  
 Aegidius von Rom 163  
 Aetius 158  
 Albertus Magnus 33f., 78, 147, 166, 174, 176  
 Aletti, J.N. 69  
 Alexander von Hales 78  
 Alkibiades 49  
 Ambrosius Traversari 51, 180  
 Ambrosius von Mailand 33, 157, 160  
 Anaxagoras 150  
 André, H.J.M. 16  
 Aristoteles 7, 34, 38f., 47, 57, 59, 106, 147, 149-152, 163, 168, 180, 227, 241, 269  
 Arnim, H. von 158  
 Athanasius 69, 72  
 Augustinus 30, 35, 48ff., 69, 73, 75ff., 80, 84, 90, 97, 123, 128, 151f., 154, 157, 159-166, 169-172, 174, 178, 180f., 265  
 Avicenna 147  
 Backes, M. 16  
 Bacon F. 221, 225, 248f.  
 Baier, W. 68  
 Balthasar, H.U.von 68, 80, 92  
 Baron, R. 76  
 Basilius 157  
 Baur, L. 166  
 Bayertz, K. 206, 209  
 Beck, H. 37, 224, 229, 236, 238  
 Beierwaltes, W. 8, 16, 74, 78, 80, 143, 180  
 Beltran, E. 69  
 Béné, Ch. 69  
 Berman 239  
 Bien, G. 234  
 Bilaniuk, P.B.T. 99, 247  
 Bischof, B. 207  
 Biser, E. 68f., 91, 155  
 Blankenburg, W. 15  
 Blinzler J. 154  
 Bloch, P. 85  
 Blumenberg, H. 187f., 196  
 Boethius 47  
 Bohnenstädt, E. 58  
 Bolberitz, P. 104  
 Bonaventura 30, 69, 78, 83, 94  
 Bonnard, P.E. 70  
 Bormann, K. 137, 165, 265  
 Bouyer, L. 68, 80  
 Bredow, G. von 29, 93, 134, 172, 194  
 Broemser, H. 240  
 Bruno, G. 188  
 Buddha 251  
 Bunsen, R. von 190  
 Bussi, J.A. de 155  
 Bühlmann, J. 70, 86, 91, 94  
 Cantor, M. 184  
 Capra, Fr. 212, 214f., 221, 224ff., 228, 232, 234f., 237, 241, 247  
 Casper, B. 246  
 Cartagena, J. de (O.F.M.) 72  
 Casarella, P. 16f.  
 Cassirer, E. 184f., 198, 200  
 Cayré, F. 161  
 Cazeaux, J. 69  
 Christ, F. 70  
 Chrysipp 158  
 Chrysostomus 157  
 Cicero 158, 162, 170  
 Classen, C.J. 152  
 Cohn, L. 165  
 Courth, F. 78, 80  
 Cousin, V. 38, 153  
 Cremona, Joh. von 39  
 Cyprianus 157, 171  
 D'Alverny, M.-Th. 85  
 Decker, B. 265

- Demokrit 212  
 Descartes, R. 184, 202, 212, 225f., 229, 248f.  
 Dessauer, F. 212  
 Diekamp, F. 76  
 Diels, H. 158  
 Dijksterhuis, E.J. 40  
 Diogenes Laërtius 148, 156, 180  
 Dionysius d. Kartäuser 156  
 Dionysius (Ps.)-Areopagita 29, 31f., 48f., 121, 147, 152f., 158, 167f., 172-176, 179  
 Duns Scotus 78  
 Dupré, W. 144ff., 176, 180f., 208, 247, 249, 256, 269, 273-276  
 Durrwel, F.X. 80  
 Eckert, J. 15  
 Eckhart (Meister) 48, 69f., 72, 91, 123, 137, 156, 174  
 Einstein, A. 210f., 218, 246  
 Eucken, R. 184  
 Eusebius 157  
 Falcke, H. 137  
 Feiner, J. 68  
 Feuillet, A. 70  
 Fischer, H. 156  
 Fischer, N. 229, 240, 242, 244, 246f.  
 Fizeau, A. 190  
 Flasch, K. 75, 161  
 Frankl, V. 241  
 Franz von Assisi 169  
 Fraunhofer, J. von 190  
 Freud, S. 241  
 Friedrich, F. 104  
 Frings, M.S. 222  
 Fuhrmann, I. 8, 281  
 Fukunaga, K. 252, 255  
 Gabel, M. 246  
 Galilei 59, 196, 198, 200, 225f.  
 Gandillac, M. de 184, 275  
 Gehlen, A. 222  
 Gestrich, H. 15-18, 22f., 72, 277  
 Gestrich, K. 15  
 Gilbert, M. 69, 148  
 Giuliano Cesarini (Kardinal) 27, 30  
 Glorie, F. 159  
 Goethe, J.W. von 220  
 Goldammer, K. 188  
 Görgemanns, H. 158  
 Grabar, A. 85  
 Grat, F. 85  
 Gregor d. Gr. 77, 157  
 Gregor von Nazianz 157  
 Grundhöfer, H. 15, 25f., 277  
 Grünwald, K. 278  
 Haacke, H. 94  
 Hamp, V. 154  
 Hansen, U. 15, 20ff., 277  
 Hanson, N.R. 208  
 Happ, W. 140  
 Hartmann, N. 229, 232  
 Hasler, J. 15, 22ff., 277  
 Haubst, R. 8, 15f., 19, 22, 24, 27-53, 70ff., 74-78, 80-88, 90-96, 105, 141, 188, 192ff., 213, 230, 250, 254, 276-279  
 Häring, N.M. 35, 38, 81, 137  
 Hegel 97, 103  
 Heidegger, M. 229, 236f., 241, 246, 251  
 Heinrich Bate von Mechelen 174  
 Heinrich Seuse 69f., 72, 86, 94  
 Heisenberg, W. 211, 213f., 216ff., 245  
 Helander, B. 17  
 Helmholtz, W. 214  
 Henke, N. 208  
 Heraklit 263  
 Herold, N. 100, 102, 178, 180, 203, 210, 215, 220, 240  
 Heymericus de Campo 33, 174, 194  
 Hilarius von Poitiers 157  
 Hinske, N. 144  
 Hirschberger, J. 75  
 Hoffmann, E. 184f., 187, 190, 195  
 Hoffmann, F. 137, 144, 199, 244ff., 279  
 Hofmann, G. 94  
 Hofmann, J. 199  
 Hommes, U. 237  
 Hopkins, J. 256, 259  
 Hödl, L. 76  
 Hugo von St. Victor 76, 90  
 Hugo von Straßburg 78  
 Humboldt, A. von 184, 188  
 Hülsbusch, W. 94

- Irenäus von Lyon 72  
 Isidor von Sevilla 77, 151, 157  
 Isokrates 274  
 Izutsu, T. 270  
  
 Jacobi, K. 97, 196  
 Jacques Legrand 69  
 Jaspers, K. 183f., 208, 217, 230, 238,  
 241, 263, 272  
 Jeans, J. 212  
 Jeaneau, E. 76  
 Jeremias 263  
 Johannes Buridan 197  
 Johannes Paul II. (Papst) 68  
 Johannes Peckham 163  
 Johannes von Salisbury 38  
 Johannes Scotus Eriugena 76, 78, 80,  
 83, 174  
 Johannes Wenck, 27, 33, 255f., 259  
 Jung, C.G. 241  
  
 Kaiser, A. 8, 45, 278  
 Kaiser, O. 70  
 Kallen, G. 33  
 Kaltenmark, M. 270  
 Kandler, K.H. 17, 98f., 178  
 Kant, I. 36, 66, 101, 144, 198  
 Karpp, H. 158  
 Kasper, W. 68f.  
 Kastner, O. 192  
 Kästner, A.G. 184  
 Kepler 188f.  
 Kern, U. 91, 137  
 Kierkegaard 91  
 Kimura, E. 264  
 Kirchhoff, G.R. 190  
 Klibansky, R. 38, 46f., 156, 253, 256  
 Koch, J. 46ff., 51, 71ff., 77ff., 83ff., 88-  
 91f., 94ff., 105, 140f., 156, 192  
 Konfuzius 254, 258f., 272ff.  
 Kopernikus 188f.  
 Koppelkamm-Martini, G. 15  
 Krafft, F. 188  
 Krämer, H. 16  
 Kranz, W. 193  
 Kremer, K. 8, 16, 105-146, 204, 240,  
 250, 254, 276, 279  
 Kuhn, T. 206f., 209  
 Kurdzialek, M. 137  
  
 Laktanz 157ff., 171  
 Lang, B. 70  
 Lao Jung 270  
 Lao-tse 250-260, 262-266, 268-276  
 Lao Tzu 270  
 Lehmann, K. (Bischof) 7, 15, 18ff., 277  
 Leibniz 184  
 Leininger, H.J. 16  
 Leon von Phlius 148  
 León, L. de 91  
 Lichter, T. 15  
 Lichter, W. 15, 277  
 Little, R. 250  
 Löhrer, M. 68  
 Löw, R. 216  
  
 Mack, B.L. 70  
 Mahnke, D. 188f.  
 Majer, U. 207  
 Marcel, G. 225  
 Maritain, J. 240  
 Marty, F. 69  
 Matthias von Schweden 89  
 Maximus Confessor 69  
 Meesters, C. 68  
 Meinhardt, H. 97-101, 141, 143-146,  
 180, 198f.  
 Menzel-Rogner, H. 58, 137  
 Meuthen, E. 17, 29, 51, 157  
 Michelson, A.A. 190  
 Möller, J. 69  
 Momper, G. 8,  
 Morishima, M. 250  
 Moritz, R. 258  
 Mountain, W.J. 159  
  
 Nagel, F. 183, 188f., 198, 206, 212, 227,  
 230f.  
 Needham, J. 233  
 Newton 189f., 212, 218, 225f.  
 Nietzsche, F. 143  
 Nikolaus Albergati 93, 172, 220, 257,  
 261  
 Nikolaus von Bologna 173  
 Nikolaus von Lyra 72  
 Nikolaus von Oresme 197  
  
 Oelmüller, W. 234, 238ff.  
 Oide, S. 16, 52

- Origenes 69, 157f., 171  
 Ott, L. 75  
 Pascal 128  
 Passow, C. 97, 143, 246f.  
 Pauli, H. 242, 273  
 Pepusch, J.Ch. 15  
 Peri, I. 75  
 Petermann, H.-B. 243  
 Petrarca, B. 156  
 Petrus Abaelardus 76  
 Petrus Johannes Olivi 163  
 Pfeiffer, H. 72, 86, 91  
 Philo von Alexandrien 154, 164f.  
 Pieper, J. 222  
 Planck, M. 211  
 Plato (Ps.) 152  
 Platon 38, 48, 51, 64, 91, 106, 143f.,  
 147, 149-153, 165, 167-170, 174, 180,  
 219, 223, 245, 274f.  
 Plotin 38, 170, 181  
 Popper, K.R. 236  
 Porphyrios 47  
 Proklos 38, 48-51, 153, 174, 194  
 Ptolemäus 189  
 Pythagoras 92, 148f.  
 Rabbi Salomon 272  
 Rad, G. von 70  
 Raguin, Y. 255  
 Rahner, K. 45, 68, 86f.  
 Raimund Lull 34, 78, 80, 83, 174  
 Ratzinger, J. (Kardinal) 68  
 Rausch, H. 168  
 Reed, W. 250  
 Reinhardt, K. 44, 68-97, 98-103, 171  
 Remy, G. 80  
 Richard von Mediavilla 163  
 Ritter, H. 184  
 Robert Holcot 72, 91, 156 198  
 Rodericus Sanchez de Arevalo 33  
 Roger von Marston 163  
 Rombach, H. 184, 188, 197, 212, 216  
 Rotta, P. 187  
 Rousselle, E. 258f.  
 Röricht, R. 45  
 Rufinus 158  
 Rumpf, R. 248  
 Ruppert von Deutz 94  
 Sachsse, H. 221  
 Saffrey, H.D. 48f., 153, 174  
 Sakamoto, P.T. 248f., 274f.  
 Santiago-Otero, H. 76, 90  
 Santinello, G. 57-67, 93, 97-102, 106,  
 113ff., 117, 119, 121, 125, 130, 134,  
 136f., 142, 205  
 Sauer, J. 91  
 Schadel, E. 37  
 Scharpff, F.A. 58  
 Schäfers, J. 16  
 Scheler, M. 142, 170, 221-227, 233f.,  
 238, 241, 245f.  
 Schelkle, K.H. 85  
 Scherschel, R. 277  
 Scheuern, E. 8, 281  
 Schillebeeckx, E. 70  
 Schipflinger, Th. 68, 72, 85  
 Schischkoff, G. 190  
 Schlick, M. 144  
 Schmaus, M. 75ff.  
 Schmid, H.H. 154  
 Schmidt, H. 190  
 Schmidt, M. 262  
 Schnackenburg, R. 71  
 Schnarr, H. 103, 142, 145  
 Schnädelbach, H. 239  
 Schneider, St. 182-220, 240, 244, 248  
 Schoonenberg, P. 45  
 Schorsch, Chr. 227f., 239  
 Schrimpff, H. J. 220  
 Schultze, B. 69  
 Schulze, W. 177, 230f.  
 Schüsßler, W. 8, 250  
 Schwetje, G. 15  
 Seneca 159f., 170, 273  
 Senger, H.G. 121, 143ff., 147-175, 177-  
 180, 254, 272  
 Söhngen, G. 68, 94  
 Sokrates 92, 149, 167, 250, 275  
 Solignac, A. 69, 157  
 Solovine, M. 218  
 Solowjew, W. 178  
 Somers, H. 161  
 Speck, J. 207  
 Spinoza 184, 243  
 Spital, H.J. (Bischof) 15, 19, 24, 277  
 Stachowiak, H. 206

Stallmach, J. 30, 49, 52, 89, 141ff., 221-249  
Stapp, H.P. 216  
Steel, C. 153, 174  
Steenberghen, F. van 163  
Stegemann, V. 207  
Steiger, R. 122f., 134, 156, 254f., 257, 260, 262, 267  
Stohr, A. 45  
Strauss, V. von 252f., 256, 259f., 262ff., 272  
Strolz, W. 251  
Sze-Ma Thsien 251f.  
  
Tannery, P. 202  
Teleman, G.P. 15  
Thales 150  
Theophilus von Antiochien 72  
Thierry von Chartres 35, 38, 81ff., 137  
Thomas Anglicus 77  
Thomas von Aquin 48, 57, 70, 76ff., 80, 83, 101, 114, 144, 222  
Thomas von Kempen 255  
Thomas, L. 158  
Thomas, R. 76  
Thome, A. 91  
Tonn, W.Y. 251, 252  
  
Vengco, S. 72  
Vetter, H. 236  
Volk, E. 15, 277

Volk, H. 92  
Vorländer, K. 36  
  
Wackerzapp, H. 156  
Wagner, C.L. 15, 277  
Waldenfels, H. 251  
Watanabe, M. 16  
Weber, W. 220  
Weier, R. 16, 101ff.  
Weidinger, E. 164  
Weizsäcker, C.F. von 189, 218f., 244f.  
Welter, I. 278  
Westerink, L.G. 48f., 153, 174  
Wikström, I. 17  
Wilhelm von Auxerre 78  
Wilhelm de la Mare 163  
Wilhelm von Ockham 198  
Wilhelm, R. 255, 266  
Will-Feld, W. 15  
Wilpert, P. 100, 121, 258, 272  
Wisser, R. 229  
Wittgenstein, L. 207, 221  
Wolf, V. 178  
Wust, P. 224  
  
Yamaki, K. 247, 250-275  
Yin Hi 251  
  
Zimmermann, A. 75, 80, 196  
Zoku-Igirisuto-Nihon 250

# HANDSCHRIFTENVERZEICHNIS

Brüssel, Bibliothèque Royale  
 Cod. Brux. 9581-95: 157  
 Cod. Brux. 9799-9809: 157f.  
 Cod. Brux. 11196-11197: 157

London, British Museum  
 Cod. Harl. 1347: 180  
 Cod. Harl. 3487: 39  
 Cod. Harl. 5576: 157

Kues, Bibliothek des St.-Nikolaus-Hospitals  
 Cod. Cus. 21: 156  
 Cod. Cus. 28: 157  
 Cod. Cus. 29: 157  
 Cod. Cus. 30: 157  
 Cod. Cus. 31: 157  
 Cod. Cus. 32: 157  
 Cod. Cus. 33: 157  
 Cod. Cus. 34: 157  
 Cod. Cus. 35: 157  
 Cod. Cus. 37: 157  
 Cod. Cus. 38: 160  
 Cod. Cus. 41: 157  
 Cod. Cus. 42: 157  
 Cod. Cus. 47: 157

Cod. Cus. 48: 157  
 Cod. Cus. 49: 157  
 Cod. Cus. 50: 157f.  
 Cod. Cus. 53: 160  
 Cod. Cus. 96: 166, 174, 176  
 Cod. Cus. 130: 157  
 Cod. Cus. 177: 152, 169  
 Cod. Cus. 185: 174  
 Cod. Cus. 186: 38, 49, 174  
 Cod. Cus. 200: 156  
 Cod. Cus. 211: 188  
 Cod. Cus. 218: 27  
 Cod. Cus. 220: 71, 77

Oxford, Bodl. Lib.  
 Auct. T 2.26: 157

Straßburg, Bibliothèque Nationale et Universitaire  
 Cod. 84: 48, 70, 194

Vatikan, Biblioteca Apostolica  
 Cod. Vat. lat. 1244: 81, 84, 86, 90  
 Cod. Vat. lat. 1245: 43, 71f., 77, 79, 81, 84f., 89-92, 95f., 107, 113, 138





