

# 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 Rätselbilder (*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.