

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 Gott¹, 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.

¹ *De sap.* I: h²V, 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 Vaters² oder auch mit Christus³ zusammen. Sodann haben wir die geschaffene Weisheit, die *sapientia creata*, in der Schrift *De pace fidei* auch als *sapientia contracta* bezeichnet⁴, die „in allen (geschaffenen) Dingen widerstrahlt“⁵. Das Stichwort heißt *relucetia*⁶, Widerstrahlen, Widerleuchten. Es ist die Weisheit, die, wie Cusanus mit dem biblischen *Buch der Sprüche*⁷ bekennt, „draußen auf den Straßen ruft“⁸, weswegen sie auch in jedem Schmeckbaren geschmeckt werden kann⁹, 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 veranschaulicht¹⁰: 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 ²XI/1, N. 30, Z. 9-14. *Excit.* VI: p II, 107^r, Z. 32-34 (*Sermo* 183).

² *De sap.* I: h ²V, 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^r, Z. 34f. (*Sermo* 183).

³ *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^v, Z. 30-40 (*Sermo* 208); EBD. VIII: p II, 157^v, Z. 2-8 (*Sermo* 256); *De ludo* II: p I, 161^v, Z. 37f.

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

⁵ *De sap.* I: h ²V, N. 10, Z. 17f.

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

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

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

⁹ EBD. N. 14, Z. 3.

¹⁰ *Excit.* V: p II, 78^r, 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“¹¹.

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 kann¹². 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 hervor¹³.

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

¹¹ EBD. Z. 34-45. Nach: in causato causa, Z. 39, bringt die Handschrift V₂, 32^{ra}, Z. 1 das von p Ausgelassene: Et attende, quomodo dicit textus quod... - Statt: Dicit omnium ideo litera in p, Z. 41f., liest V₂, 32^{ra}, Z. 6: dicit (scil. textus) „omnium“ ideo..., d.h.: „Es sagt nämlich der (Schrift-)Text deshalb ‚von allem‘, ...“

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

¹³ 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 entgegensetze¹⁴. 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 überzeugt¹⁵, 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 sind¹⁶. 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*)¹⁷? „Ich weiß es nicht“, läßt Cusanus den Redner, ihm völlig sekundierend, bekennen¹⁸. 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

¹⁴ *Ecclesiasticus* bzw. *Sirach* 24,4: „Ich wohnte in den Höhen“; vgl. Cusanus, *De sap.* I: h²V, N. 3, Z. 11f.; N. 5, Z. 3f.; N. 7, Z. 1f.; N. 10, Z. 11f.

¹⁵ 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^f, Z. 14-21 (*Sermo* 183).

¹⁶ *De sap.* I: h²V, N. 6, Z. 11-21.

¹⁷ EBD. N. 6, Z. 9f.

¹⁸ 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 berührbar¹⁹. Diese Überlegung ist ohne Abstriche auf den „Grund aller Dinge“ (*principium omnium*) zu übertragen²⁰. „Denn der Grund aller Dinge ist dasjenige, *durch* das, *in* dem und *aus* dem jedes Prinzipiiere seinen Ursprung nimmt, und das dennoch *durch kein Prinzipiat* berührbar ist“ (*et tamen per nullum principiatum attingibile*)²¹. Die Predigt *Qui me inveniet* betont, „daß nämlich das Prinzip des Zählbaren nichts von allem Zählbaren bzw. nichts von seinen Prinzipiaten ist“²².

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“²³. Ja, er spitzt seine Position dahingehend zu: „Einzig die ewige Weisheit ist es, in der jede Vernunft (*omnis intellectus*) zu erkennen vermag“²⁴. Die Schrift *De non aliud* erklärt demzufolge: „Gott, durch das Nichtandere (*non aliud*) bezeichnet, ist daher Prinzip des Seins *und* des Erkennens für alles“²⁵. 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“²⁶.

¹⁹ EBD. N. 6, Z. 16-21.

²⁰ 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.

²¹ EBD. N. 8, Z. 5-7.

²² *Excit.* X: p II, 186^f, Z. 43f. (*Sermo* 285).

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

²⁴ 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^v, Z. 39-46 (*Sermo* 215); VI: p II, 106^v, Z. 43-46; 107^f, Z. 3-12. 17f. (*Sermo* 183); VII: p II, 132^f, Z. 25-29 (*Sermo* 223); X: p II, 187^f, Z. 35-37 (*Sermo* 285); *De theol. compl.* 2: p II/2, 93^f, Z. 11-18.

²⁵ *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.

²⁶ *De beryll.*: h ²XI/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 gemessen²⁷. 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 ablesen²⁸: 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-

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

²⁸ 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 Vorgesmack 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“²⁹ 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*³⁰: „Woraus wir nämlich bestehen, daraus werden wir auch ernährt“.

Die *Predigt* 151³¹ 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, Vorgesmack 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“³².

²⁹ *Excit.* X: p II, 187^r, Z. 33f. (*Sermo* 285).

³⁰ *Excit.* VI: p II, 97^v, 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 ²V, 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^r, Z. 11 (*Sermo* 167).

³¹ *Excit.* V: p II, 85^r, Z. 29-86^r, 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 ²XIV, N. 10, Z. 1-13.

³² *Excit.* V: p II, 85^r, Z. 32-39 (*Sermo* 151). Zum spiritus magnetis vel ferri vgl. *De sap.* I: h ²V, 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“³³. „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“³⁴. 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“³⁵.

Die mit der Herkunft aus dem Magneten naturgegebene Verwandtschaft des Eisens und damit seine Gleichförmigkeit³⁶ 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“³⁷.

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*³⁸, *degustare*³⁹, *expe-*

³³ *Excit.* V: p II, 85^r, Z. 44f. (*Sermo* 151).

³⁴ EBD. 85^v, Z. 11f.

³⁵ EBD. 85^v, Z. 36-40.

³⁶ 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^r, Z. 39-41.

³⁷ EBD. 85^v, Z. 34f.

³⁸ *De sap.* I: h ²V, 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 XXXVII*: h XVII, N. 6, Z. 13-15; *Excit.* VI: p II, 108^r, Z. 16. 27f. (*Sermo* 183).

rimentaliter gustare⁴⁰, accipere in interno gustu⁴¹). 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 Wissenschaft⁴². Ist sie doch für den menschlichen Intellekt das, was der Honig für den Bär ist⁴³. 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)⁴⁴, die uns von Gott Vater, dem Schöpfer, gegeben sind. Würden wir auf diese Weise nicht angezogen, gelangten wir niemals zur Weisheit⁴⁵. „Wir haben“, fährt er an dieser Stelle fort, „eine gewisse angeborene Kenntnis der Weisheit (quandam cognatam notitiam sapientiae), zu der wir hinbewegt werden“⁴⁶. „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)⁴⁷. Im Complementum theologicum wird ähnlich geäußert, daß Gott unserer

³⁹ De sap. I: h²V, N. 10, Z. 3; N. 13, Z. 3; Excit. VI: p II, 107^r, Z. 26 (Sermo 183).

⁴⁰ De sap. I: h²V, 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.

⁴¹ De sap. I: h²V, N. 19, Z. 6.

⁴² 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^r, Z. 26f. (Sermo 165); 10: 184^r, Z. 6: Intellectus enim quodam naturalissimo amore scire desiderat (Sermo 280);

für das dulce s. De sap. I: h²V, N. 10, Z. 7; N. 11, Z. 5; De pace 4: h VII, N. 12; S. 12, Z. 16; Excit. VI: p II, 108^r, Z. 16 (Sermo 183); VII: p II, 127^r, Z. 3 (Sermo 210); VIII: p II, 147^r, Z. 14 (Sermo 243); V: p II, 89^v, 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^r, Z. 26f. (Sermo 183); VII: p II, 123^r, Z. 33-37 (Sermo 208); VII: p II, 127^r, Z. 3. 5. 7 (Sermo 210); VIII: p II, 147^r, Z. 14 (Sermo 243); X: p II, 186^r, 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^v, Z. 37f. 39; Excit. V: p II, 85^v, Z. 16f. (Sermo 151): sapor sapientiae; Z. 32; VII: p II, 123^r, 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^r, Z. 7 (Sermo 210).

⁴³ De vis. 24: SANTINELLO, N. 125, Z. 1-5.

⁴⁴ Excit. II: p II, 24^r, Z. 9f. (Sermo 88).

⁴⁵ EBD. Z. 10f.

⁴⁶ So V₂, 10^{vb}, während Excit. II: p II, 24^r, Z. 11f. im letzten Teil des Satzes liest: ad quam monemur.

⁴⁷ EBD. Z. 16f. Vgl. De sap. I: h²V, 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 ist⁴⁸.

Überschaut man noch einmal die genannten Ausdrücke, konnaturaler Vorgesmack⁴⁹, 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 Weisheit⁵⁰.

2) Aufgrund dieser Herkunft aus der göttlichen Weisheit gibt es im menschlichen Intellekt eine natürliche Sehnsucht (*desiderium*) nach der Weisheit⁵¹. 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 ist⁵².

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

⁴⁹ *De sap.* I: h ²V, 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.

⁵⁰ *De sap.* I: h ²V, 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^r, Z. 16f. (*Sermo* 83); V: p II, 78^r, Z. 45f. (*Sermo* 155); V: p II, 82^v, Z. 39f. (*Sermo* 144); VII: p II, 121^v, Z. 2-5. 16-21. 26-32. 46-122^r, Z. 2 (*Sermo* 206/1); X: p II, 187^v, Z. 39-45 (*Sermo* 285); X: p II, 188^r, Z. 8-11. 19-27.

⁵¹ Vgl. *De sap.* I: h ²V, 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^r, Z. 8-14 (*Sermo* 83); VI: p II, 107^r, Z. 13f. (*Sermo* 183); X: p II, 186^v, Z. 24f. (*Sermo* 285); V: p II, 74^v, Z. 28-31 (*Sermo* 92).

⁵² *De sap.* I: h ²V, 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“⁵³.

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“ (*atrabens sapientia*)⁵⁴. Wir hörten schon: Würden wir von der Weisheit selbst nicht angezogen werden, gelangten wir niemals zu ihr⁵⁵. 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

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

⁵⁴ *De sap.* I: h ²V, 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^r, Z. 9-11 (*Sermo* 83); V: p II, 85^v, Z. 28-38 (*Sermo* 151).

⁵⁵ *Excit.* II: p II, 24^r, 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*)⁵⁶.

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 muß⁵⁷, 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*⁵⁸: „Da die Weisheit das geistige Leben des Intellektes ist, der in sich einen gewissen naturgegebenen Vorgeschmack (von ihr) hat, durch welchen er mit so

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

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

⁵⁸ *De sap.* I: h ²V, N. 11, Z. 1-5; vgl. *Excit.* II: p II, 24^r, 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)⁵⁹ 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*)⁶⁰, wenn gleich sie „unschmeckhaft geschmeckt wird“ (*ingustabiliter... gustatur*)⁶¹. Denn „sie ist höher als alles Schmeckbare, sei es sinnhaft, verstandes- oder vernunftmäßig“⁶². 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-Wunders mit ins Spiel. So schreibt er in *De pace fidei*⁶³: „Auch wir, die wir dies Bekenntnis von der Philosophie

⁵⁹ *Phaidon* 74 e 3. 9; vgl. 73 c 2; 73 a 9.

⁶⁰ *De sap.* I: h ²V, 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^f, Z. 26 (*Sermo* 83): sic sapientia facit videre patrem creaturae in creatura.

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

⁶² *De sap.* I: h ²V, N. 10, Z. 13.

⁶³ 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 habe⁶⁴.

Im *Sermo Debitores sumus* wird ausgeführt⁶⁵, 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“⁶⁶. 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 vermag⁶⁷. 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*)⁶⁸. Nachdem der Laie den zunächst voller Stolz auftretenden

⁶⁴ Vgl. *De sap.* I: h²V, N. 16, Z. 12; *De mente* 13: h²V, N. 149, Z. 17; *De quaer.* 3: h IV, N. 43, Z. 11-13; *Excit.* V: p II, 74^r, Z. 24f. 28 (*Sermo* 98). Dazu meinen Aufsatz: *Erkennen bei Nikolaus von Kues. Apriorismus-Assimilation-Abstraktion*, in: MFCG 13 (1978) 23-57.

⁶⁵ *Excit.* VI: p II, 118^v, Z. 15-18 (*Sermo* 193).

⁶⁶ *De sap.* I: h²V, N. 10, Z. 13-19; vgl. auch *De ven. sap.* 15: h XII, N. 45, Z. 1-11.

⁶⁷ Vgl. Anm. 24.

⁶⁸ *De sap.* I: h²V, 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*)⁶⁹. 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“⁷⁰.

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*)⁷¹, so erreichen wir diese ewige Weisheit nur in der Andersheit des Abbildes, der *imago*. „Denn wie“, schreibt er⁷², „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* 57⁷³. Was den Intellekt nährt, ist die Wahrheit, jedoch insofern sie in den Dingen widerstrahlt⁷⁴. Im *Sermo*

⁶⁹ EBD. N. 7, Z. 12-14.

⁷⁰ *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 ²XI/1, N. 32, Z. 15-21.

⁷¹ *De sap.* I: h ²V, N. 26, Z. 5f.; vgl. auch *De fil.* 2: h IV, N. 57, Z. 9-13; *De mente* 3: h ²V, N. 73, Z. 6f.; *De theol. compl.* 2: p II/2, 93^r, Z. 16f.; *Excit.* V: p II, 82^v, 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^v, Z. 21f. (*Sermo* 92); V: p II, 89^v, Z. 24-27 (*Sermo* 162); VI: p II, 107^r, Z. 16-18 (*Sermo* 183).

⁷² *De sap.* I: h ²V, N. 26, Z. 9-14.

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

⁷⁴ EBD. V: p II, 94^r, Z. 12f. (*Sermo* 167).

161⁷⁵ 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 heißt⁷⁶. „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 schreibt⁷⁷. Und im *Complementum theologicum* lesen wir, daß Gott zwar unserem Intellekt das für die Jagd nach der Weisheit notwendige Licht anerschaffen hat⁷⁸. „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*)⁷⁹.

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 Redners⁸⁰. Zustimmung zitiert Cusanus in *De docta ignorantia* Moses Maimonides, daß in der Erfassung des Wesens des

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

⁷⁶ EBD. V: p II, 92^f, Z. 36 u. 38 (*Sermo* 165).

⁷⁷ EBD. VII: p II, 170^v, Z. 32-35 (*Sermo* 268).

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

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

⁸⁰ *De sap.* I: h ²V, 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“⁸¹. Er fährt fort⁸²: „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“⁸³.

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 erwähnt⁸⁴, 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 Allmacht⁸⁵, vermag sich der göttlichen Gnade gegenüber amplifikativ oder auch restriktiv zu verhalten⁸⁶. Anderes zieht der Mensch Gott vor und wendet sich daher von Gott ab und zur Kreatur hin, was bis zur Verachtung Gottes gehen kann⁸⁷. Gott aber ist so vornehm (*nobilis*), daß Er es der menschlichen

⁸¹ 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.

⁸² EBD. S. 31, Z. 19-22.

⁸³ *De vis.* 16: SANTINELLO, N. 78, Z. 4-10.

⁸⁴ S. die Belege in Anm. 52.

⁸⁵ *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.

⁸⁶ *De vis.* 4: SANTINELLO, N. 12, Z. 10-20.

⁸⁷ 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 Gott⁸⁸. 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“⁸⁹.

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* formuliert⁹⁰, 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 Predigten⁹¹ 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“⁹².

⁸⁸ EBD. 18: N. 92, Z. 12-20.

⁸⁹ 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. ProL.*: h VIII, N. 5, Z. 1-15.

⁹⁰ *Eth. Nic.* I 1; 1094 a 2.

⁹¹ Vgl. die Quellen- und Parallelstellenangaben von R. STEIGER zu der jetzt zu zitierenden Stelle in h²V, N. 18, Z. 3-12.

⁹² *De sap.* I: h²V, 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 kommt⁹³. 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) vor⁹⁴, 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*⁹⁵, *gehört gänzlich dem*, dessen Bild es ist⁹⁶, *hängt und haftet* einzig an dem, dessen Bild es ist⁹⁷, *und es ist nicht für sich selbst*⁹⁸. 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“⁹⁹. 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 hinbewegt¹⁰⁰. 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“¹⁰¹. Allerdings dürfen die literarische Ausgestaltung des von Augustinus rezipierten Ruhegedankens¹⁰²

⁹³ 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).

⁹⁴ DW I 492, 1-495, 12 – 263, 1-275, 12 mhd (= mittelhochdeutsch).

⁹⁵ EBD. bes. 493, 27f. 31f. 35f. – 269, 2f. 6; 270, 2 mhd.

⁹⁶ EBD. 493, 32. 37 – 269, 6f. u. 270, 3f. mhd.

⁹⁷ EBD. 493, 30 – 269, 5 mhd.

⁹⁸ EBD. 493, 28. 31. 36 – 269, 3. 6. u. 270, 2f. mhd.

⁹⁹ *Predigt Q 9*: DW I 465, 2-5 – 154, 2-5 mhd.

¹⁰⁰ Vgl. auch *Excit. X*: p II, 187^v, 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“.

¹⁰¹ EBD. V: p II, 89^v, Z. 27f. (*Sermo* 162).

¹⁰² 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^v, 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*¹⁰³ und fährt fort: „Denn immer wird das Wissen des Wissens ausstehen, solange er (unser Geist) nicht an jenes heranreicht“¹⁰⁴.

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 aus¹⁰⁵: „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*)¹⁰⁶. 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“¹⁰⁷.

¹⁰³ h XI/2, N. 38, Z. 8f.

¹⁰⁴ 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^v, Z. 39-42; *Excit.* VIII: p II, 147^r, Z. 8-18 (*Sermo* 243); X: p II, 186^v, Z. 28-30 (*Sermo* 285).

¹⁰⁵ *Excit.* V: p II, 78^r, Z. 45-78^v, Z. 6 (*Sermo* 155).

¹⁰⁶ EBD. 78^v, Z. 23f. (*Sermo* 116). Vgl. auch *Excit.* VII: p II, 132^r, Z. 28-33 (*Sermo* 223); ferner *Sermo* XXI: h XVI, N. 3, Z. 7-9.

¹⁰⁷ *Excit.* VI: p II, 97^v, 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*¹⁰⁸: „Nicht derart verhält es sich beim Erkennen (*intelligere*) oder Wollen¹⁰⁹. 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 bleibt¹¹⁰. „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“¹¹¹. 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

¹⁰⁸ EBD. X: p II, 187^v, Z. 39-43 (*Sermo* 285). Hervorhebung von mir. - Ferner EBD. V: p II, 74^r, Z. 28-30 (*Sermo* 98); VII: p II, 122^v, Z. 44 (*Sermo* 208).

¹⁰⁹ Im Unterschied zum Sehen und Hören etwa: vgl. *Excit.* X: p II, 187^v, Z. 38f. (*Sermo* 285).

¹¹⁰ *De vis.* 16: SANTINELLO, N. 79, Z. 6f.

¹¹¹ 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 ist¹¹². 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“¹¹³.

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 ähnlich¹¹⁴.

„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“¹¹⁵.

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

¹¹² EBD. N. 81, Z. 4-15. Vgl. auch *De sap.* I: h ²V, N. 11, Z. 11-23; N. 18, Z. 12-16; *Sermo XXI*: h XVI, N. 21, Z. 13f.

¹¹³ h XVI: N. 33, Z. 5-9.

¹¹⁴ *Excit.* X: p II, 188^f, Z. 19-21 (*Sermo* 285).

¹¹⁵ EBD. Z. 21-27.

verkostet wird. Wie ein roter Faden zieht sich dieser Gedanke durch seine Schriften¹¹⁶, in eins damit die korrelierende Einsicht, daß man alles außer ihr für nichts erachten muß¹¹⁷ und daß nur der sie besitzen kann, der von dem Seinigen nichts mehr zurückbehält¹¹⁸. 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* aufscheinen¹¹⁹.

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 hat¹²⁰, sondern auch die Sehnsucht nach dem glückseligen Leben (*vita felix*) stammt aus der ewigen Weisheit¹²¹, in der allein sie erfüllt werden kann¹²². Das ist zugleich der tiefste Grund, warum die Süßigkeit und Wonne der Weisheit durch den geschaffenen Geist nicht nicht geliebt werden kann¹²³. „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

¹¹⁶ *De sap.* I: h ²V, N. 10, Z. 9f.; *Excit.* VI: p II, 107^r, Z. 26-28 (*Sermo* 183).

¹¹⁷ *De sap.* I: h ²V, 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^v, Z. 37-39; 107^v, Z. 4-8 (*Sermo* 183).

¹¹⁸ *De sap.* I: h ²V, N. 20, Z. 1f. Vgl. *De quaer.* 3: h IV, N. 42, Z. 14f.; *Excit.* V: p II, 84^r, 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“.

¹¹⁹ Vgl. z.B. h ²V, 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 linquere.*

¹²⁰ Vgl. oben Anm. 47 u. 51.

¹²¹ *De sap.* I: h ²V, N. 15, Z. 2f. 6f.

¹²² EBD.

¹²³ *Excit.* V: p II, 85^v, 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^v, 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, trinken¹²⁴.

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*¹²⁵. 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* ist¹²⁶, hebt Cusanus in der *Predigt* 165¹²⁷ 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“¹²⁸. 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 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

¹²⁴ *Excit.* VI: p II, 107^r, Z. 28-34 (*Sermo* 183). Hervorhebungen von mir. - Vgl. EBD. X: p II, 186^v, 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.

¹²⁵ Vgl. die Anm. 42.

¹²⁶ 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.

¹²⁷ *Excit.* V: p II, 92^r, Z. 22-24 (*Sermo* 165).

¹²⁸ 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“¹²⁹. „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“¹³⁰.

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?

¹²⁹ *Excit.* V: p II, 74^v, Z. 29-31 (*Sermo* 92).

¹³⁰ *De sap.* I: h²V, N. 18, Z. 12-16.

Eine Bemerkung in *Idiota de sapientia* mahnt zur Vorsicht: Wir können zwar kontinuierlich zu dem Grund unseres Lebens aufsteigen¹³¹, und das ist für unseren Geist sogar wonnevoll (*dulce*), aber der Grund unseres Lebens bleibt für uns unzugänglich¹³². 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 bedarf¹³³. Ungemein aufschlußreich ist eine Passage aus der Predigt *Mitto angelum meum*¹³⁴. 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

¹³¹ Zum Gedanken der ständigen Angleichung und Annäherung an Gott bzw. die Weisheit vgl. z.B. *De mente* 13: h²V, 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^r, Z. 28-32 (*Sermo* 98); 89^v, Z. 24-27 (*Sermo* 162).

¹³² *De sap.* I: h²V, N. 11, Z. 5f.

¹³³ II, 17: h VIII, N. 148, Z. 1-16.

¹³⁴ *Excit.* VII: p II, 122^v, Z. 16-124^r, 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 erlangen¹³⁵.

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*)¹³⁶ seiner endlichen Natur zu durchbrechen und hinter sich zu lassen, so sehr die angeborene Sehnsucht über das Maß des eigenen Begreifens hinausgreift¹³⁷. 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 geben¹³⁸. 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*)¹³⁹. Über das *Wie* dieser Erfüllung ist mit der Hoffnung darauf nichts ausgesagt, schon gar nicht, daß die Natur selbst allein mit

¹³⁵ EBD. 122^v, Z. 41-123^f, 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^f, Z. 8-18 (*Sermo* 243).

¹³⁶ *Excit.* VII: p II, 122^v, Z. 42 (*Sermo* 208).

¹³⁷ EBD. Z. 44. Vgl. die weiteren Belege zu diesem Gedanken oben in Abschnitt II 2.

¹³⁸ In der Parallelstelle von *De pace fidei* (s. Anm. 135) wird in diesem unmittelbar einschlägigen Text dreimal die Hoffnung genannt: zweimal: *spes*, einmal: *spert*.

¹³⁹ *De pace* 13: h VII, N. 45; S. 42, Z. 6-9; vgl. *Excit.* VII: p II, 122^v, Z. 45-123^f, Z. 14 (*Sermo* 208); ferner EBD. II: p II, 24^f, 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“¹⁴⁰, vermögen wir „das Letzte unserer Sehnsüchte zu erlangen“¹⁴¹.

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 Vorgesmack (der Weisheit)“, schreibt er in *Idiota de sapientia*, „lehrt uns, daß unser zur Weisheit hingewendeter Geist niemals vergehen kann“¹⁴².

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-

¹⁴⁰ *Excit.* VIII: p II, 147^r, Z. 16f. (*Sermo* 243).

¹⁴¹ *Excit.* VII: p II, 123^r, Z. 14 (*Sermo* 208): ad assequendum ultimum desideriorum.

¹⁴² *De sap.* I: h²V, 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: h²V, N. 156, Z. 9-21; *Excit.* VI: p II, 106^v, Z. 41-45 (*Sermo* 183); V: p II, 83^r, Z. 34-40 (*Sermo* 145); X: p II, 187^r, Z. 8. 15-25. 31-37. 40-45; 187^v, Z. 18-34; 188^r, 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 erkennen¹⁴³.

2. Der menschliche Intellekt: lebendiges Abbild (*viva imago*) der göttlichen Weisheit

Da nach Cusanus die Weisheit in allen Dingen widerleuchtet¹⁴⁴, 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* Abbildhaftigkeit¹⁴⁵. „Unser vernunftthafter Geist“ (*spiritus noster intellectualis*), so führt der Laie in *Idiota de sapientia* aus¹⁴⁶, „hat von der ewigen Weisheit her den Ursprung solchen intellektuellen Seins (*sic intellectualiter essendi*), welches Sein der Weisheit gleichförmiger ist (*conformius sapientiae*) als

¹⁴³ *De sap.* I: h ²V, 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^v, Z. 33-35 (*Sermo* 151); VI: p II, 106^v, Z. 45; 107^r, Z. 7. 16. 26-28 (*Sermo* 183); VII: p II, 121^v, Z. 26-32 (*Sermo* 206/1); für die Zuordnung von Weisheit als Speise für den intellectus vgl. *De sap.* I: h ²V, 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^r, Z. 16f.; *De ludo* II: p I, 161^v, Z. 37-42; *Excit.* VI: p II, 107^r, Z. 14-17. 34-36; 107^v, Z. 30-37; 108^r, Z. 9f. (*Sermo* 183); für die Zuordnung von Weisheit als Leben für den intellectus vgl. *De sap.* I: h ²V, 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^v, Z. 37-42; *Excit.* V: p II, 85^v, Z. 33-35 (*Sermo* 151); VI: p II, 106^v, Z. 32-35. 41-107^r, Z. 3. 26-30 (*Sermo* 183).

¹⁴⁴ *De sap.* I: h ²V, N. 10, Z. 17f.; vgl. Anm. 6.

¹⁴⁵ 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^v, Z. 2f. (*Sermo* 256).

¹⁴⁶ *De sap.* I: h ²V, N. 17, Z. 1-3.

anderes, nicht-intellektuelles Sein“. Diese Vorrangstellung unseres intellektuellen Seins in seiner Abbildhaftigkeit, verglichen mit allem anderen Sein, wird urgiert¹⁴⁷. Aber nicht genug damit. Unser intellektueller Geist ist vor allem ein *lebendiges* Abbild der Weisheit¹⁴⁸, 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 ist¹⁴⁹. Lebendiges Abbild ist unser intellektueller Geist darüber hinaus, weil er als Abbild erst in der Weisheit, deren Abbild er ist, zur Ruhe kommt¹⁵⁰. 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 kommt¹⁵¹. 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 gelangen¹⁵². 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,

¹⁴⁷ 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.

¹⁴⁸ Vgl. *De mente* 5: h ²V, N. 80, Z. 3f.; N. 85, Z. 7f.; 13: N. 149, Z. 10-12; *Excit.* V: p II, 94^r, Z. 33f. (*Sermo* 167); VI: p II, 101^v, Z. 17-19 (*Sermo* 177); X: p II, 187^v, Z. 39-43; 188^r, 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.

¹⁴⁹ *De sap.* I: h ²V, 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^v, 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^v, Z. 11f. (*Sermo* 181); VII: p II, 134^v, Z. 33f. (*Sermo* 230): quod idem est in natura intellectuali, in qua esse et vivere est intelligere; X: p II, 183^v, 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.

¹⁵⁰ *De sap.* I: h ²V, N. 18, Z. 1-12; *Excit.* V: p II, 89^v, Z. 27f. (*Sermo* 162); VI: p II, 101^r, Z. 18f. (*Sermo* 177); X: p II, 187^v, Z. 43-45 (*Sermo* 285). Vgl. oben Abschnitt II 1.

¹⁵¹ *De vis.* 16: SANTINELLO, N. 80, Z. 7: Desiderium meum, in quo tu reluces.

¹⁵² *Excit.* V: p II, 89^v, 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*)¹⁵³. 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“¹⁵⁴. 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 nach¹⁵⁵. „Und daraus entnehme“, beschließt Cusanus eine seiner Predigten¹⁵⁶, „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 spiele¹⁵⁷. Und sie spielt, wie der erste Zithersänger, der sich eine Zither machte, um sich daran zu erfreuen

¹⁵³ *Excit.* VIII: p II, 157^v, Z. 2-4 (*Sermo* 256). Vgl. auch die zweite Textstelle in Anm. 152.

¹⁵⁴ EBD. V: p II, 94^r, Z. 33-36 (*Sermo* 167).

¹⁵⁵ EBD. X: p II, 188^r, Z. 21-26 (*Sermo* 285). Vgl. auch EBD. V: p II, 89^r, 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^r, Z. 28-30 (*Sermo* 98).

¹⁵⁶ EBD. X: p II, 188^r, Z. 26f. (*Sermo* 285).

¹⁵⁷ *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 geworden¹⁵⁸.

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*¹⁵⁹, nicht für den *intellectus* gilt¹⁶⁰, daß Gott zwar Erkenntnisziel des *intellectus*, aber nicht der *ratio* sein kann¹⁶¹. An zwei Stellen in *De visione Dei* wird die *ratio* gar

¹⁵⁸ *Excit.* VI: p II, 97^v, Z. 42-98^r, Z. 9 (*Sermo* 171). Hervorhebungen von mir.

¹⁵⁹ *De mente* 2: h²V, N. 64, Z. 10f.

¹⁶⁰ EBD. N. 65, Z. 4-16.

¹⁶¹ 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^r, Z. 5 (*Sermo* 161): *natura intellectualis capax est dei*; V: p II, 74^r, 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*) bezeichnet¹⁶². Aber auch der *intellectus* wird nach *De mente* noch überstiegen von der *intellectibilitas*¹⁶³ (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 Abbildhaftigkeit¹⁶⁴. 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*¹⁶⁵. 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, zurück¹⁶⁶. 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*)¹⁶⁷, 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 erheben¹⁶⁸.

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.

¹⁶² *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 ²V, N. 115, Z. 1-10.

¹⁶³ *De mente* 5: h ²V, 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^r, Z. 43-46 u. 166^v, 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.

¹⁶⁴ *De mente* 14: h ²V, N. 152, Z. 3f.: Ad creatoris imaginem respiciens, quae maxime est in intellectibilitate, ubi se mens simplicitati divinae conformat.

¹⁶⁵ *Excit.* V: p II, 89^r, Z. 1-3 (*Sermo* 161); vgl. meinen in Anm. 85 genannten Aufsatz, bes. 235f. u. Anm. 75.

¹⁶⁶ Vgl. Anm. 163.

¹⁶⁷ *De sap.* I: h ²V, N. 10, Z. 13.

¹⁶⁸ 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 ist¹⁶⁹. Darum ist es auch nur der *intellectus*, der mittels des Glaubenshabitus über seine Natur hinaus zur Erfassung der Glaubensgeheimnisse erhöht werden kann¹⁷⁰. In Auswertung der neutestamentlichen Lehre vom Mann als dem Haupt der Frau und Christus als dem Haupt der Kirche¹⁷¹ 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“¹⁷². 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*)¹⁷³.

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 Licht¹⁷⁴, 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“¹⁷⁵. In den sich unmittelbar

¹⁶⁹ *Excit.* X: p II, 187^r, Z. 25-31. 46-187^v, Z. 15 (*Sermo* 285).

¹⁷⁰ EBD. 187^r, Z. 37-40. Vgl. auch *Excit.* VI: p II, 109^v, 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.

¹⁷¹ *Ephes.* 5, 22-24.

¹⁷² *Excit.* VII: p II, 132^v, Z. 5-7 (*Sermo* 223).

¹⁷³ EBD. VI: p II, 106^v, 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^r, Z. 26f. (*Sermo* 165): Mens igitur est principium intellectus et affectus.

¹⁷⁴ *Excit.* VI: p II, 106^v, 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^v, Z. 6: et proposuit illam pro luce habere. Die Handschrift V, 92^{va}, 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*.

¹⁷⁵ EBD. 106^v, Z. 45-107^r, Z. 1.

anschließenden Ausführungen wird die Zuordnung der *sapientia* zum *intellectus* bzw. umgekehrt des *intellectus* zur Weisheit noch achtmal vorgenommen¹⁷⁶.

Freilich haben wir auch vereinzelte Stellen, welche die Weisheit als Ziel des Erkennens, Verkostens, Ruhens und Glückseligseins auf die *ratio*¹⁷⁷, auf unseren Geist (*noster spiritus*)¹⁷⁸, auf den Geist des Menschen (*spiritus hominis*)¹⁷⁹ und allgemein auf den *spiritus rationalis*¹⁸⁰ bzw. die *spiritus rationales* beziehen¹⁸¹. Aber schon die Ausdrücke: *spiritus rationalis* oder auch *spiritus noster* und *spiritus hominis*, für welche Cusanus auch *anima rationalis* sagen kann¹⁸², 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*)¹⁸³, 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*¹⁸⁴ und die *rationalis vita*¹⁸⁵ bezieht, zeigt doch durch folgende Worte an, daß jeweils die denkende Seele bzw. der denkende Geist in seiner Ganzheit gemeint ist: nämlich *anima rationalis*¹⁸⁶, *anima... apta ad recipiendam sapientiam*¹⁸⁷, *rationalis spiritus vita* im Unterschied zur *vita irrationalis* der Tiere¹⁸⁸.

„Was ich ersehne“, sagt Cusanus in dieser *Predigt*, „ist nichts anderes als das ewige vernünftige oder vernunftthafte Leben“ (*vitam perpetuam rationalem seu intellectualem*)¹⁸⁹. Besonders instruktiv ist folgende sich

¹⁷⁶ EBD. 107^r, Z. 7. 16f. 26. 29f. 32; 107^v, Z. 30-33; 108^r, Z. 9f. 15f.

¹⁷⁷ EBD. V: p II, 85^v, Z. 33 u. 35f. (*Sermo* 151); VI: p II, 108^r, Z. 11f. (*Sermo* 183).

¹⁷⁸ *De sap.* I: h 2^v, N. 17, Z. 14; vgl. *Excit.* VI: p II, 107^r, Z. 13f. (*Sermo* 183).

¹⁷⁹ *Sermo* XXII: h XVI, N. 33, Z. 5-9.

¹⁸⁰ *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^v, Z. 31f. (*Sermo* 151).

¹⁸¹ Z.B. *Excit.* VI: p II, 108^r, Z. 17. 20 (*Sermo* 183).

¹⁸² EBD. 107^r, Z. 44; vgl. auch *Excit.* VII: p II, 132^v, Z. 11f. u. 14 (*Sermo* 223).

¹⁸³ EBD. VIII: p II, 147^r, Z. 16f. (*Sermo* 243).

¹⁸⁴ EBD. VI: p II, 107^r, Z. 13f. (*Sermo* 183).

¹⁸⁵ EBD. 108^r, Z. 9 u. 33.

¹⁸⁶ EBD. 107^r, Z. 44.

¹⁸⁷ EBD. 107^v, Z. 12; vgl. auch Z. 30-36.

¹⁸⁸ EBD. 107^v, Z. 44f.; vgl. auch 108^r, Z. 33.

¹⁸⁹ EBD. 107^v, Z. 46-108^r, 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“¹⁹⁰. 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 verstehen¹⁹¹. Wie immer man nun *intellectus* übersetzen mag, mit Vernunft oder Einsicht oder auch, wie Happ es in der Schrift *De coniecturis* getan hat, mit Verstand¹⁹², 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

¹⁹⁰ EBD. 108^r, Z. 8-13.

¹⁹¹ *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.

¹⁹² 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 Hoffnung¹. 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-

¹ 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 weiterreiben. 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*.