

GRIECHISCHES UND BIBLISCH-PATRISTISCHES ERBE IM CUSANISCHEN WEISHEITSBEGRIFF

Von Hans Gerhard Senger, Heidelberg/Köln

Jagd nach Weisheit ist nicht nur der Titel einer der späten Schriften des Nikolaus von Kues; Jagd nach Weisheit war auch das Motto, unter das Nikolaus in schon vorgerücktem Alter, als er seinen Lebensabend gekommen wußte, das eigene lebenslange Bemühen um Wahrheitsfindung stellte. Seine geistige Hinterlassenschaft für die Nachwelt stellte der 61jährige unter das traditionsreiche Jagdmotiv. Denn Philosophieren war für ihn nichts anderes als nach Weisheit jagen. So deutete er in *De venatione sapientiae* nicht nur sein eigenes Philosophieren, sondern auch das der anderen Philosophen, mit denen er sich im Lauf seines Lebens beschäftigt hatte, als Weisheitsjagden und die daraus erwachsenen Schriften und Erkenntnisse als die Beute, die andere und er zur Strecke gebracht hatten.

Die Weisheit aber, die er erjagte, war vor allem die ewige Weisheit oder Gott als der Erkenntnisursprung. Um diese Weisheit zu erspähen, empfahl er - und damit ist eine andere wichtige Metapher für die Weisheitssuche genannt -, eine spezielle ‚Brille‘ anzulegen, einen konkav-konvex geschliffenen Beryll, der das eigentlich Unsichtbare sichtbar werden läßt kraft der Sehhilfe, die er auxiliarisch bietet. Nach dem Urteil des Nikolaus fehlte dieser Beryll jedoch allen Schriftstellern, deren Bücher er studiert hatte, Plato ebenso wie Aristoteles, Avicenna wie Albertus Magnus und allen anderen auch. Ohne die notwendige Sehhilfe hatten sie, Dionysius Areopagita ausgenommen, keine wahre Beute erlegt¹.

Demzufolge könnte man schnell mit dem Thema zum Ende kommen mit der Feststellung, daß NvK weder die antike Philosophie noch die christliche Patristik beerbte, soweit es die Weisheitsspekulation betrifft, um sodann den Spuren zu folgen, die biblische Weisheitsrede bei ihm hinterließ. Aber dem ist nicht so, wie gezeigt werden soll. Ungeachtet solcher Überpointierung, zu der NvK bisweilen neigte, verdankte er beiden, antiker wie patristischer Philosophie, eine Fülle von Weisheitsaspekten, die er in seinen *sapientia*-Begriff integrierte.

Was für die Behandlung der Weisheitsfrage zu den verschiedenen Zeiten und bei den verschiedensten Autoritäten im allgemeinen gilt, gilt im besonderem auch für NvK: Es sind verschiedene Annäherungsversuche

¹ *De beryl.*: h ²XI/1, N. 32.

an die Weisheit und unterschiedliche Problembehandlungen der Weisheitsspekulation zu berücksichtigen, in denen sich die Komplexität des Themas zeigte und entfaltete. Bei verwirrender Komplexität des Themas muß man nach leitenden Aspekten ordnen². Ein Hauptaspekt ist die Unterscheidung zwischen geschaffener und ungeschaffener Weisheit³. Sie unterscheiden sich grundlegend voneinander, nicht nur in der Weisheitsspekulation des Nikolaus; sie sind gleichwohl aufeinander bezogene Weisheitsformen, deren gegenseitiges Bezugsverhältnis das Verhältnis von Begründetem und Begründendem, von Prinzip und Prinzipiertem ist. Aufgrund dieser Unterscheidung, durch die ihr Unterschied prinzipiell konstituiert gedacht wird, kann die Erkenntnisbestimmung beider wahlweise von der prinzipiierenden Weisheit zur prinzipiierten Weisheit absteigen oder vice versa von einer naturhaft-weltlichen Weisheit zur übernatürlich-überweltlichen Weisheit aufsteigen. Der Unterschied beider Wege ist nur ein methodischer Unterschied in der spekulativen Begründung zweier Weisheiten, deren Oppositionscharakter, in den Schriften des Alten Testaments bereits angelegt, vom Apostel Paulus besonders betont wurde⁴.

Um die bisherigen Andeutungen weiter zu verfolgen, halte ich mich zunächst an die thematische Vorgabe und untersuche zunächst (I) das griechische, sodann (II) das biblisch-patristische Erbe, um schließlich (III) die Philosophie des Lobes als Vollendung cusanischer Weisheitsspekulation zu bestimmen, in der griechisch-philosophisches, biblisches und patristisch-theologisches Enkomion koinzidiert.

I. Griechisches Erbe

Ein spezifisch epistemischer Weisheitsbegriff lag bereits vor, als christliche Theologen und Philosophen darangingen, eine eigene Weisheitsvorstellung auszubilden, die sich natürlich an der Weisheitslehre des Alten und Neuen Testaments orientierte. Greifbar wird erstmals ein epistemischer Weisheitsbegriff bei Pythagoras von Samos, der dem Bericht des Diogenes Laërtius⁵ zufolge auf die Frage des Tyrannen Leon von Phlius

² Vgl. M. GILBERT, Artikel ‚Sagesse‘, in: *Dictionnaire de spiritualité ascétique et mystique. Doctrine et histoire*, Fasc. XCI (Paris 1988) 72.

³ Quia Deus creator omnia creat in sapientia, ipse est necessario sapientia creatae sapientiae. Ante enim omnem creaturam est sapientia. *De pace* 5: h VII, N. 14; S. 14, Z. 3-5.

⁴ 1 Kor 2,6-8; 3,18-20; vgl. auch Jak 3,13-17; Baruch 3,37f.

⁵ DIOGENES LAERTIUS, *Vitae et sententiae eorum qui in philosophia claruerunt, Prooem.*, 12 u. VIII, 8: ed. H.S. LONG, *Diogenis Laertii vitae philosophorum*, 2 Vol. (Oxford 1964).

nach seiner speziellen Wissenschaft antwortete, er habe keine; er sei ein φιλόσοφος. Nach der Bedeutung solcher Bezeichnung gefragt, gab Pythagoras zur Antwort, er sei nicht weise; weise sei nur Gott; er sei nur ein Weisheitsjäger. Plato fügte dann dem ursprünglichen griechischen Weisheitsbegriff, der σοφία als praktische Tugend faßte, die weiterführende Bestimmung von σοφία als „Wissen des wahrhaft seienden Seins“ hinzu, „das allein dem Geist erschaubar ist“. Weisheit, σοφία, ist Wissen, ἐπιστήμη, das befriedigt, nährt und Wohlbefinden schafft⁶. Über solches Wissen verfügt die Philosophie, die Plato als göttliche Philosophie auszeichnete⁷. Sie ist eine Weisheit, die über menschliches Wissen hinausgeht. Ihr gegenübergestellt wird die menschliche Weisheit. Plato sprach diese Unterscheidung zweier Weisheitsformen seinem Lehrer Sokrates zu⁸. Wahre Weisheit kommt nur den Göttern zu. Als weise unter den Menschen galt ihm nur der, „der wie Sokrates erkannt hat, daß seine Weisheit in Wahrheit keinen Heller wert ist“⁹. Derjenige aber, der sich seiner Unwissenheit bewußt wird, gilt als weiser denn der, der zu wissen glaubt¹⁰.

Die unterschiedlichen Weisen, in denen man zu seiner Zeit von Weisheit sprach, verdeutlichte Aristoteles. Unter den fünf Grundformen der Erkenntnis, die er in der *Nikomachischen Ethik* nennt¹¹, ist neben dem praxisbezogenen Können (τέχνη), der wissenschaftlichen Erkenntnis (ἐπιστήμη), der sittlichen Einsicht (φρόνησις) und dem intuitiven Verstand (νοῦς) Weisheit (σοφία) eine auf mehreres gerichtete Erkenntnisform: Weisheit heißt einmal im Bereich praktischen Könnens „Vollendetheit des Könnens“ (ἀρετὴ τέχνης), wie beispielsweise die Vollendetheit des bildhauerischen Könnens als Weisheit bezeichnet wird. Weisheit bedeutet sodann in einem umfassenderen, nicht partikular auf einen Könnensbereich allein bezogenen, sondern universalen Sinn die vollendetste Form der Erkenntnis, durch die ein Weiser „Wissen von den erhabensten Seinsformen“ und - da diese die göttlichen Seinsformen sind - damit sozusagen „Wissenschaft in Vollendung“ gewinnt¹². Philosophische Weisheit ist für Aristoteles Verbindung von intuitivem Verstand und wissenschaftlicher Erkenntnis hinsichtlich der erhabensten Seinsformen¹³. Als Repräsentan-

⁶ PLATO, *Phaedrus* 247 c-e, bes. 247 d 3f.

⁷ EBD. 239 b 4.

⁸ PLATO, *Apologie* 20 d 8 - e 1.

⁹ EBD. 23 a 5-b 4 (Übers. O. Apelt).

¹⁰ EBD. 21 d.

¹¹ ARISTOTELES, *Nikomachische Ethik*, VI, 3, 1139 b 15-17.

¹² EBD. VI, 7, 1141 a 9-20.

¹³ EBD. 1141 b 9-20.

ten solcher Weisheit nennt er Anaxagoras und Thales, die „ein Wissen um bedeutende, großartige, schwerverständliche und unergründlich rätselhaftige Dinge“ hatten¹⁴. Solches Wissen ist immer dasselbe, ist also nicht mehrdeutig, weil es Wissen vom Ewigen ist und als solches Wissen selbst ewig identisch sein muß¹⁵.

Unter Berufung auf diese Bestimmung von Weisheit in der *Nikomachischen Ethik* bestimmte Aristoteles dann in seiner *Metaphysik* σοφία als die „Wissenschaft von irgendwelchen Ursachen und Prinzipien“, die „die betrachtenden (θεωρητικά) Künste“ in ausgezeichneter Weise betreiben¹⁶. Als solche Ursachen und Prinzipien bestimmte er in seiner Analyse des Weisen¹⁷ „die ersten Prinzipien und Ursachen“¹⁸. Wissen über sie wird in der Wissenschaft erworben, die die Unwissenheit zu überwinden und Wissen um des Wissens willen zu erlangen sucht¹⁹. Das aber tut „die Wissenschaft des in höchstem Grade Wißbaren“²⁰; keine ist würdiger als sie. Man könne sie mit gutem Grund als übermenschliches Wissen ansehen. Deshalb bezeichnete Aristoteles sie auch als die göttliche Wissenschaft (θειοτάτη ἐπιστήμη), und das aus zweifachem Grund. Einmal, weil sie Gott selbst am meisten zukommt, zum anderen, weil sie, sofern sie dem Menschen zukommt, Wissenschaft vom Göttlichen ist. Und das gilt allein für die σοφία: Gottes Wissen und Wissen über Gott ist Weisheit. Notwendiger für den Menschen und seine Erhaltung, so beschließt Aristoteles seine Weisheitsbestimmung, mögen andere Wissenschaften sein; nichts aber ist besser als Weisheitswissen²¹.

Plato und Aristoteles haben auf lange Zeit den abendländischen philosophischen Weisheitsbegriff geprägt, den sie von der Ebene einer nur praktischen Lebensweisheit auf eine intellektuell-kognitive Ebene hoben. Ihr philosophischer Weisheitsbegriff bestimmte für Jahrhunderte die Tradition, in die sich auch NvK noch einreichte. Für ihn gilt ebenso wie für die meisten mittelalterlichen Philosophen die platonisch-aristotelische Bifurkation des Weisheitsbegriffs. Weisheit bedeutet auch für NvK einmal das Wissen Gottes, der deshalb - traditionell und in Übereinstimmung mit den biblischen Texten - als Weisheit schlechthin bezeichnet

¹⁴ EBD. 1141 b 3-7.

¹⁵ ARISTOTELES, *Metaphysik* VII, 17, 1041 a 24.

¹⁶ EBD. I, 1, 982 a 1-3.

¹⁷ EBD. I, 2, 982 a 8-21.

¹⁸ EBD. 982 b 9f.

¹⁹ EBD. 982 b 19-21.

²⁰ EBD. 982 a 30-32.

²¹ EBD. 982 b 28-983 a 11.

wird. (Darüber mehr in dem Teil, der auf das biblisch-patristische Erbe bezogen ist.) Weisheit ist für Nikolaus sodann ebenso menschliches Wissen über Gott, soweit es überhaupt gewinnbar ist. Gewinnbar ist es allenfalls in intellektueller Betrachtung, nicht in rationaler Erkenntnis. *Contemplatio, meditatio, speculatio* sind - im Sinn der aristotelischen *θεωρία* - die Begriffsäquivalente für den Zugang zur Weisheit über Gott. Um sie zu gewinnen, bedarf es der Form von Weisheit, die die Bedingung ist, unter der allein ein betrachtendes Leben möglich ist²². Nikolaus machte also den Unterschied mit, den Plato und Aristoteles zwischen Wissenschaft und Weisheit, zwischen *ἐπιστήμη* und *σοφία*, zwischen *scientia* und *sapientia* gesetzt hatten. Weisheit bedeutet für ihn zwar auch Wissen, ist auch für ihn eine Art von Wissenschaft, aber ausgezeichnet als *sapida scientia*²³: schmackhafte Weisheitswissenschaft. Damit evoziert er Platos *ἐπιστήμη*-Begriff, der das Wohlbefinden mitdenkt, das die Weisheit schafft²⁴. Die Bestimmung von *sapientia* als *sapida scientia* stimmt aber auch mit der traditionellen etymologischen Herleitung von *sapiens* überein, wie Nikolaus weiß: *sapiens dictus a sapore* - der Weise wird nach dem Schmecken, nach wohlschmeckendem Verkosten benannt²⁵, eine Metapher, die auch biblisch ist: *Gustate et videte quoniam suavis est Dominus* (Ps 33,9; cf. Hebr 6,5; 1 Petr 2,3). Vor allem aber bezieht sich NvK auf die platonische Speisemetaphorik des *Phaedrus*: Die Weisheit nährt unsere intellektuale Natur²⁶. Sie stillt den Hunger, der ein natürliches Verlangen (*appetitus*) ist, mit einer angemessenen, bekömmlichen Speise und befriedigt den Hungernden, daß er nicht Hungers sterbe²⁷.

Zur Speisemetaphorik paßt die Jagdmetaphorik, die Nikolaus ebenfalls von Plato übernahm, nicht erst in *De venatione sapientiae*²⁸. Dort aber breitet er sie extensiv aus. Die Speise der Weisheit wird vom Jäger erjagt. Jäger sind die Philosophen²⁹. Die Jagdbeute - und damit angemessenste intellektuelle Nahrung - ist die Weisheit. Der Mensch verfügt über die erforderlichen und angemessenen Jagdwerkzeuge³⁰, die Logik näm-

²² *Sermo CCXXIV* (221) (*Illa quae sursum est Ierusalem*, 7.3.1456): p II, 131^v.

²³ *De ven. sap.*: h XII, N. 1, Z. 18f.

²⁴ PLATO, *Phaedrus* 247 d 3f.

²⁵ ISIDOR VON SEVILLA, *Etymol.* X, 240; vgl. AUGUSTINUS, *De ordine* II, 32 (PL 32, col. 1010); *Confessiones* X, VI, 8 (CCSL XXVII, S. 159).

²⁶ *De ven. sap.* 20: h XII, N. 57, Z. 6-11; N. 1, Z. 18.

²⁷ *Sermo CLIII* (146) (*Promisi hodie*, 7.4.1454): p II, 84^r, Z. 18ff.

²⁸ S. dort, Adnotatio 1: h XII, S. 148.

²⁹ *De ven. sap.* 1: h XII, N. 5, Z. 11f.

³⁰ EBD. N. 4, Z. 11 u. 15f.

lich. Aber der Intellekt des einen ist ein besserer Jäger als der eines anderen³¹; der eine kennt geeignetere, beuträchtigere Jagdbezirke, Jagdfelder und Jagdorte (*regiones, campi, loca venationis*)³². Die Bildhaftigkeit der θήρα-Metapher, von Plato bereits breit entfaltet³³, übernahm Nikolaus, wie seine Randnoten in Cod. Cus. 177³⁴ zeigen, der lateinischen *Phaedrus*-Übersetzung.

Durchgängig durch alle Schriften bestimmte ein anderes platonisches Element die cusanische Bestimmung des Weisen seit *De docta ignorantia*: die sokratische Definition des Weisen als allein desjenigen, der sich seiner Unwissenheit bewußt wird. Gerade im Hinblick auf die großartigen, schwerverständlichen, unergründlich rätselhaften Dinge, die Aristoteles als Gegenstände der Weisheit bestimmt hatte, belehrt eingangs des Dialogs *Über den verborgenen Gott* ein Christ einen Heiden, der sich darüber wunderte, daß jener einen ihm unbekanntem Gott verehrt: Die Unkenntnis sei gerade der Grund seiner Verehrung. Denn ein vermeintlich Wissender weiß weniger als derjenige, der weiß, daß er ohne Kenntnis in diesen Dingen ist. Wer immer etwas zu wissen glaubt, wovon man nichts wissen kann, sei offensichtlich aberwitzig und keinesfalls wissend oder weise³⁵. Daß es sich bei der Gotteserkenntnis so verhält, wie Aristoteles es für die Erkenntnisgegenstände der Weisheit überhaupt bestimmt hatte, bekräftigte Nikolaus immer wieder. Augustinus und Ps.-Dionysius waren die christlichen Autoritäten, auf die er sich auxiliarisch berief³⁶.

Trotz seines oder gerade wegen seines Bewußtseins des eigenen Nichtwissens geht es dem Weisen um ein irgendwie geartetes Erfassen (*apprehendere, apprehensio*) von Weisheit. Was der Intellekt des Weisen erfaßt, ist nicht irgendeine weltbezogene rational-diskursive Erkenntnis;

³¹ EBD. N. 5, Z. 7-13.

³² EBD. N. 1, Z. 20-22; 1, N. 5, Z. 10; s. dort, Adnotatio 7, S. 152.

³³ S. dazu C. J. CLASSEN, *Untersuchungen zu Platons Jagdbildern*: Schriften der Sektion für Altertumswissenschaft XXV (Berlin 1960).

³⁴ Cod. Cus. 177 (interpr. LEON. BRUN.), Fol. 109^v: veritatis contemplatione nutritur et gaudet (zu *Phaedr.* 247 d); conveniens anime cibus ex campo veritatis (zu *Phaedr.* 248 c); cf. Fol. 52^v: de campo veritatis (zu Ps.-PLATO, *Axiochus* 371 c), dessen Wendung sola mente specularici utitur (Fol. 109^v, zu 247 c) in *De ap. theor.*: h XII, N. 9, Z. 3f. als sola mente visibile mit der hier ausgebreiteten Sehensmetapher aufgenommen wird.

³⁵ *De Deo abs.*: h IV, N. 1-2.

³⁶ NvK zitiert *De ven. sap.* 30: h XII, N. 89 aus dem ps.-dionysischen Kapitel über die Weisheit (*De div. nom.* VII, 3): Gott ist weder vernunfthaft noch sinnlich erkennbar; er bleibt unbekannt, übersteigt Verstand und Sinn. Gotteserkenntnis geschieht nur im Nichtwissen, das als vollendetstes Wissen gilt. Das bekräftigte AUGUSTINUS, *Sermo CXVII*, 3, n. 5 (PL XXXVIII, 663) u.ö.; vgl. *Apol.*: h II, S. 12, Z. 22 - S. 13, Z. 19 (N. 17f.).

sie macht den Wissenden aus, nicht den Weisen, dem es gerade wegen seines Wissens um sein Nichtwissen um intuitives Erfassen überweltlicher Weisheit geht, die nicht Produkt eines weisheitsgewinnenden Erkenntnisprozesses ist, sondern direktes Erfassen der Weisheit Gottes. Wissen der Weisheit Gottes kommt aber, ganz im Sinn platonisch-aristotelischer Weisheitsbestimmung, nur Gott allein zu. Insofern der Weise dies erfährt, gewinnt er darin Wissen über das Göttliche. Dies zu wissen ist absolutes Weisheitswissen³⁷. Es ist erfüllte Vollendung des Wissens - *omnis desiderii sciendi perfectio et complementum* -, das im Rückgang auf sein eigenes Wissensstreben die Ursache und den Wesensgrund seines Wißbegehrens in sich selbst erkennt³⁸. Es geht damit nicht auf partikuläres Wissen über Teile der Welt aus, sondern auf universelles Ganzheitswissen von Gott und Welt insgesamt³⁹. Indem der Weise im Rückgang auf sich selbst und im Zugriff auf die Welt als Ganzes Wissen über Gott zu erlangen sucht, betreibt er selbst eine überaus göttliche Gotteserkenntnis (*divinissima dei cognitio*), wie Nikolaus von Ps.-Dionysius lernte⁴⁰, in der er Wissen über die göttliche Weisheit gewinnt⁴¹. Er gewinnt sie nicht direkt, sondern aus den Ideen und Prinzipien, nach denen Gott das Weltganze geordnet hat.

Daß solche Wahrheits- und Weisheitssuche nichts für die große Menge sei, die darüber nur lache, wohl aber Sache der Weisen, entnahm Nikolaus dem Kommentar des Proklos zum platonischen *Parmenides*; Proklos spielte damit auf die platonische Esoterik an⁴². Sache des Weisheitsliebhabers, des Philosophen also, ist es, weise zu werden. Seine Weisheit ist je unvollkommen; immer ist er ihrer noch erst bedürftig. Der wahre Weise aber, der keines weiteren Weisheitserwerbs bedarf, ist voll der Weisheit. Weisheitserwerb und Weisheitsbesitz sind also Differenzmerkmale zwischen dem Philosophen und dem Weisen, wie Proklos unter Hinweis auf Platos *Gastmahl* (204 a 1f.) ausführte⁴³: Kein Gott betreibt Philosophie; kein Gott strebt nach Weisheit, denn er allein ist der Weise. Wie Weis-

³⁷ Sapida scientia: *De ludo* II: p I, 161^v, Z. 38 (N. 70); sapidissima scientia: *De ven. sap.* 15: h XII, N. 44, Z. 1.

³⁸ *De ludo* II: p I, 166^r, Z. 10ff. (N. 102).

³⁹ *De mente* 10: h ²v, N. 127, Z. 10-14.

⁴⁰ Vgl. *De ven. sap.* 30: h XII, N. 89, Z. 25.

⁴¹ EBD. 27: N. 81, Z. 7; 28: N. 83, Z. 3.

⁴² PROCLUS, *In Parm.* V, ed. COUSIN, S. 1024; ed. lat. C. STEEL, *Commentaire sur le Parménide de Platon*, Tome II (Leuven 1985), S. 327, Z. 1-4, zu PLATO, *Parmenides*, 136 d 4-e3; vgl. die Marginalnote des Nikolaus dazu, marg. 375, CT III. 2. 2., 97.

⁴³ PROCLUS, *Theologia Platonis* I, 23; edd. SAFFREY & WESTERINK: *Theol. Platonicienne* I (Paris 1968) S. 105, Z. 7-11; s. dazu die Marginalnote des Nikolaus, marg. 112, CT III. 2. 1., 67.

heitsbesitz und Weisheitsstreben den Unterschied zwischen Philosoph und Gott markieren, so markieren Weisheitsstreben und Abstinenz davon den Unterschied zwischen Philosoph und Unwissendem. Und darin liegt wiederum der Unterschied zwischen der Ignoranz des Unwissenden und dem belehrten Nichtwissen des Weisheitssuchers.

II. Biblisch-patristisches Erbe

Für die Philosophie der Patristik spielte neben dem antiken Erbe naturgemäß die Weisheitslehre der biblischen Schriften eine bedeutende Rolle. In den Schriften des Philo von Alexandrien war es bereits zu einer Verschmelzung griechisch-jüdischer Philosophie mit alttestamentlichem Denken gekommen⁴⁴. Augustinus wurde dann später zum Prototyp der Verbindung von griechisch-lateinischer Weisheitsphilosophie und christlichem Weisheitswissen. Nachdem im Voraufgehenden einige wesentliche Momente antiker Weisheitsspekulation aufgezeigt worden sind, soweit sie im cusanischen Denken fruchtbar wurden, soll nun zunächst kurz die biblische Weisheitslehre skizziert werden, wiederum nur insofern sie bei NvK Nachhall fand.

1. Die Weisheitslehre der biblischen Schriften

Die biblischen Bezüge auf „Weisheit“ und auf „Weise“ sind so zahlreich und unterschiedlich, daß sich nur schwer ein ordnender, Zusammenhänge aufweisender Überblick geben läßt. Als wesentliche Momente biblischer Rede über Weisheit seien hier folgende genannt⁴⁵. Für das AT: 1) Alttestamentliche Rede über Weisheit ist nicht Weisheitstheorie⁴⁶, sondern vor allem praktisch-sittliche Lebensweisheit mit eudämonistischer Erwartung; sie äußert sich vor allem in sentenzenhaften Spruch-

⁴⁴ Vgl. *De dato* I: h IV, N. 92, Z. 12ff.; *De quaer.* III: h IV, N. 39, Z. 8-10; *Apol.*: h II, S. 3, Z. 6ff.; S. 14, Z. 27ff. (N. 4 u. N. 21); *De mente* 5: h ²V, N. 83, Z. 2; *De ven. sap.* 1: h XII, N. 2, Z. 14; 15: N. 45, Z. 3-7. Nikolaus nennt ihn Philo sapiens, sapientissimus: *De dato* I: h IV, N. 92, Z. 12; - Platonicus: *Sermo XXXVII*: h XVII, N. 10, Z. 12; - doctissimus atque sapientissimus: *De ult.*: h IV, N. 136, Z. 2f.

⁴⁵ Ich folge hier den Ausführungen von V. HAMP und J. BLINZLER im Artikel ‚Weisheit‘ in: LThK, Bd. X (Freiburg 1965) col. 999-1001.

⁴⁶ Zur Rationalität alttestam. Weisheit s. H. H. SCHMID, *Die alttestamentliche Weisheit und ihre Rationalität*, in: Philosophie und Weisheit (studia philosophica, Vol. 47) (Bern u. Stuttgart 1988).

weisheiten.

2) Religionsbezogen wird Gott als die wahre Weisheit bestimmt; die alttestamentliche Transzendenz dieser Weisheit wird im NT bekräftigt (*Röm 16,27; 1 Kor 1,25*).

3) Die Weisheit Gottes ist unergründlich und verborgen; sie zeigt sich aber in seiner Schöpfung (*Jer 10,12; 51,15ff.*), nach dem NT als reale, dynamisch-kreative Macht (*1 Kor 1,21*).

4) Die Befolgung des weisen göttlichen Willens ist die wahre menschliche Weisheit (*Spr 1,7*: Gottesfurcht als der Anfang der Weisheit).

5) Weisheit wird als Gabe Gottes den Menschen zugeteilt (*Sir 1,10*).

6) Schon das AT unterscheidet zwischen unendlicher ungeschaffener Weisheit Gottes und begrenzter, geschaffener Weltweisheit (*Sir 24,8f.*).

7) Verachtung der Weltweisheit der Toren und Heiden (*Is 5,21*: Wehe denen, die in ihren eigenen Augen Weise sind und sich selbst für klug halten!; vgl. *Jer 9,22f.*); dieses Moment hält sich auch im NT stark durch (*Job 9,40f.; Röm 1,21f.*).

In den Schriften des NT ist die Weisheit nicht so zentral wie im AT; die Weisheitsrede bekommt hier aber ein stärkeres theologisches Gewicht, vor allem bei Paulus (bes. *1 Kor*; dagegen fehlt das Wort σοφία bei Johannes ganz). Verstärkt wird

1) die alttestamentliche Polarität zwischen göttlicher und Weltweisheit. Alle nicht von Gott stammende Weisheit ist Torheit (*1 Kor 20*). Infolge dieser Polarität kann

2) die weltliche Heilsverkündigung des Evangeliums nicht Weisheitsrede sein (*1 Kor 2,1* und *4*).

3) Die „Weisheit von oben“ lehrt Tugenden (*Jak 3,15-17*).

4) Wesentlich und neu im NT ist die Bestimmung von Christus als Inkarnation und Mittler der Weisheit Gottes (*1 Kor 1,24.30; 8,6; Röm 8,3; Gal 4,4* u.ö.). Damit stellen die Schriften des NT eine spezifisch christliche Weisheitsvorstellung heraus, die mit dem griechischen Weisheitsbegriff in Konkurrenz treten muß.

Die Frage ist nun: Welche Rolle haben die biblischen Weisheitslehren bei NvK gespielt, dem „bedeutendsten Weisheitsdenker des Spätmittelalters“ (E. Biser), den Johannes Andreae de Bussis, ihm Züge eines stoischen Weisen verleihend, den weisesten Meister der himmlischen Geheimnisse nannte⁴⁷?

Es ist von vornherein klar, daß die biblische Weisheitsrede bei einem christlichen Denker wie NvK Spuren hinterließ. In seinem ganzen Werk ist sie in vielfacher Weise präsent, ganz besonders in seinen *Predigten*. Die

⁴⁷ E. BISER im Artikel ‚Weisheit‘, in: *Sacramentum mundi*, Bd. IV (Freiburg 1969) col. 1297. - Zu Bussis Panegyricus s. p I, Fol. aa II^f, Z. 39f.

Belege, die er selbst heranzog, und die Nachweise, die die Editoren hinzufügten, lassen keinen Zweifel daran. Ebenso unbestreitbar ist aber auch, daß biblische Weisheitslehren keine so entscheidende Rolle spielten, daß sie ihn zu einer eigenen Kommentierung herausgefordert hätten, wie beispielsweise der *Liber sapientiae* um 1300 Meister Eckhart (dessen Kommentar zum *Weisheitsbuch* Nikolaus besaß und schon vor 1444 kannte und dann annotierte⁴⁸) oder (um 1333/34) Robert Holkot zu einem moralisierenden Weisheitskommentar veranlaßte⁴⁹ oder schließlich (1445) den Freund und Wegbegleiter des Nikolaus, Dionys den Kartäuser⁵⁰. Im *Sapientia-Kommentar* Eckharts waren es aber gerade nicht die Weisheitsspekulationen, sondern das Problem von Einheit und Vielheit und das der göttlichen Einheit, die Nikolaus interessierten⁵¹.

Es scheint deshalb nicht ratsam, dem Einfluß biblischer Weisheitslehren im Werk des NvK vereinzelt hier weiter nachzuspüren. Nikolaus entwickelte seine Weisheitslehre nämlich entscheidend unter anderen Einflüssen, wie zu zeigen ist. Seine beiden Weisheitsschriften hatten anderen Ursprung: *Idiota de sapientia* entstand aus der Thematik des Weisen, wie sie in der *Devotio moderna*, in der Mystik und in der Renaissance diskutiert wurde⁵²; für *De venatione sapientiae* war u.a. die Lektüre der philosophiegeschichtlichen Darstellung des Diogenes Laërtius das auslösende Moment. In keiner der beiden Schriften wird das *Buch der Weisheit* genannt; sind Anspielungen darauf im *Idiota de sapientia* immerhin noch zahlreich (17), so in *De venatione sapientiae* nur noch sporadisch (5) nachzuweisen. Auch in den anderen philosophischen Schriften wird das

⁴⁸ MEISTER ECKHART, *Expositio libri Sapientiae* (LW II, 301-634; in Verb. mit H. Fischer hg. v. J. KOCH [Stuttgart 1958-1975]). Nikolaus besaß den Kommentar, zusammen mit anderen Schriften Eckharts, in Cod. Cus. 21, Fol. 58^r-78^r. Über den Einfluß auf ihn s. H. WACKERZAPP, *Der Einfluß Meister Eckharts auf die ersten philosophischen Schriften des Nikolaus von Kues* (1440-1450). Hg. v. J. Koch (BGPTMA XXXIX, H. 3, Münster 1962).

⁴⁹ ROBERT HOLKOT, *Super Libros Sapientiae* (Hagenau 1494; Nachdruck Frankfurt a. M. 1974).

⁵⁰ DIONYSIUS CARTUSIANUS, *Enarratio in Librum Sapientiae: Opera omnia* VII (Monstrolii [Montreuil] 1898) 453-562.

⁵¹ H. WACKERZAPP, a.a.O. 173f.

⁵² S. dazu R. KLIBANSKY, Appendix II zu h²V (Hamburg 1983), S. LXVff.; R. STEIGER, Einleitung zu NvKdÜ, H. 1 (Hamburg 1989) X-XXXVII. - Zur humanistischen Renaissance-Diskussion der Thematik vgl. z. B. PETRARCA, *De remediis utriusque fortunae* I, dial. 12: *Crederet se sapientem primus ad stultitiam gradus est*. Als die Weisesten gelten ihm die, die am meisten die Unwissenheit erkennen (*De suiipsius et multorum ignorantia*); vgl. dazu die Marginalnote des Nikolaus in Cod. Cus. 200, Fol. 238^v u. R. KLIBANSKY, a.a.O., S. LVIII u. Anm. 16.

Weisheitsbuch nur selten erwähnt⁵³. Man kann also auf Grund dieses Indizes und anderer Beobachtungen sagen, daß die biblischen Weisheitslehren, obwohl stets präsent, nicht den entscheidenden Anteil an der Entwicklung der cusanischen Weisheitsspekulation hatten. Mit dieser Fehlankündigung wenden wir uns sogleich der Frage nach dem patristischen Weisheitserbe bei NvK zu. In diesem und den folgenden Teilen wird dann allerdings von Fall zu Fall auf die Bibeltexte hingewiesen, die *expressis verbis* oder *tacite* ins Gedankenspiel gebracht wurden.

2. Das patristische Weisheitserbe des NvK

Eine der Aufgaben der Väter war es gewesen, bei der Ausbildung einer christlichen Doktrin, die in Auseinandersetzung mit der paganen Philosophie zu entwickeln war, die Weisheitssentenzen des Alten Testaments und die λόγος- und σοφία-Lehre neutestamentlicher Schriften zu systematisieren und in eine Theosophie einzuarbeiten, die sich zur Apologie des Christentums gegen das pagane Denken ebenso eignen mußte wie für eine philosophisch fundierte *doctrina christiana* oder - was nur die Kehrseite der Medaille war - für eine christliche Philosophie der frühen Jahrhunderte. Über das tastende Suchen nach einem theologisch-philosophischen Weisheitsbegriff der frühchristlichen Jahrhunderte ist hier nicht zu handeln⁵⁴, wo es lediglich um das Beerben des NvK geht. Obwohl Nikolaus zahlreiche Schriften der griechischen Väter besaß (u.a. Schriften des Basilius, Chrysostomus, Eusebius, Gregors von Nazianz und des Origenes)⁵⁵, waren ihm insgesamt die lateinischen Väter doch vertrauter (Cyprianus, Ambrosius, Augustinus, Gregor der Große, Hilarius von Poitiers, Isidor von Sevilla und Laktanz)⁵⁶. Unter den Lateinern war es

⁵³ Z.B. *De ult.*: h IV, N. 136, Z. 3 (in Verbindung mit Philo); *Crib. Alk.* II, 18: h VIII, N. 153, Z. 12.

⁵⁴ S. dazu A. SOLIGNAC im Artikel ‚Sagesse‘, in: *Dictionnaire de spiritualité ascétique et mystique. Doctrine et histoire*, Fasc. XCI (Paris 1988) IV., 2., col. 100-106, und die dort gebotene Literaturauswahl.

⁵⁵ Schriften des BASILIUS in Cod. Cus. 41, London, BL Harl. 5576; vgl. E. MEUTHEN, *Acta Cusana* (= AC), Nr. 385f.; des CHRYSOSTOMUS in Cod. Cus. 47; vgl. AC, Nr. 333; des EUSEBIUS in Cod. Cus. 41 u. Oxford, Bodl. Lib., Auct. T 2. 26; des GREGOR VON NAZIANZ in Cod. Cus. 48; vgl. AC, Nr. 333; des ORIGENES in Cod. Cus. 50, s. u. Anm. 57.

⁵⁶ Schriften des CYPRIANUS in Cod. Cus. 28, 29; des AMBROSIIUS s. u., Anm. 74; des AUGUSTINUS u.a. in Cod. Cus. 31-35 u. Brüssel, BR 9581-95; GREGORS D. GR. in Cod. Cus. 49 u. 130 u. in Brüssel, BR 11196-97; des HILARIUS in Cod. Cus. 30 u. 37; des ISIDOR V. SEVILLA in Cod. Cus. 29 u. 42; des LAKTANZ in Cod. Brüssel, BR 9799-9809.

vor allem Augustinus, von den Griechen eindeutig Ps.-Dionysius, die ihn leiteten.

Das erste Handbuch christlicher Dogmatik war wohl die *Prinzipien-schrift* des Origenes von Alexandria (ca. 185-254). In der lateinischen Übersetzung des Rufinus (397) las Nikolaus, wie Origenes den christlichen Weisheitsbegriff mit der platonischen Speisemetapher und der lateinischen Weisheitsdefinition in klassischer Weise verbunden hatte: Quod desiderium, quem amorem sine dubio a deo nobis insitum credimus, et sicut oculus naturaliter lucem requirit et visum, et corpus nostrum escas et potum desiderat per naturam, ita mens nostra sciendae veritatis dei et rerum causas noscendi proprium ac naturale desiderium gerit⁵⁷. Hier findet sich die Weisheitsdefinition des Cicero, die - soweit ich sehe - NvK in seinen Schriften selbst nicht aufgriff. Sie lautet: Sapientia autem est, ut a veteribus philosophis definitum est, rerum divinarum et humanarum causarumque, quibus eae res continentur, scientia⁵⁸. Sie geht auf stoische Quellen zurück⁵⁹. Ziel der Weisheit ist es demnach, wahres Wissen über die göttlichen und menschlichen Dinge und über die Ursachen zu gewinnen, die die Dinge zusammenhalten. Die Verklammerung von Wissen über Gott und Mensch und über die Ursachen der Welt Dinge im Weisheitsbegriff des Origenes war eine Option, die für die cusanische Weisheitslehre seit *De docta ignorantia* entscheidend war.

Von Bedeutung wurde für Nikolaus sodann die erste lateinische Gesamtdarstellung christlichen Glaubens, die *Divinae institutiones* (um 305-310) des Firmianus Lactantius, die er in Cod. Bruxell. B. R. 9809 unter dem Titel *Contra gentes* besaß. Buch III dieser Schrift handelt über die *falsa sapientia*, der in Buch IV die *vera sapientia et religio* gegenübergestellt werden. Nikolaus entnimmt der Schrift, in der der Weisheitsbegriff eine Schlüsselstellung einnimmt⁶⁰ und auf die er öfters rekurriert⁶¹, auch Hermetische Weisheitsvorstellungen⁶². Weisheit, auf die hin der Mensch

⁵⁷ ORIGENES, *De principiis*, interpr. RUFINI, ed. H. GÖRGEMANN & H. KARPP (Darmstadt 1976) II, 11, N. 4, Z. 11-15; PG 11, col. 243 C; s. Cod. Cus. 50, 228^r u. die Marginalnote des Nikolaus dazu; vgl. auch ORIGENES, *Contra Celsum* III, 72; PG 11, 1013 C.

⁵⁸ CICERO, *De off.* II, II, 5; s. auch Anm. 65.

⁵⁹ Vgl. CHRYSIPP, fragm. 35 (hg. VON ARNIM, *Stoic. vet. fragm.* II, 15): σοφία als θείων τε καὶ ἀνθρώπινων ἐπιστήμη. SEXTUS EMPIRICUS, *Adversus mathematicos* IX, 13: ἐπιστήμη θείων τε καὶ ἀνθρώπινων πραγμάτων. AETIUS, *Placita* I Prooem. 2 (ed. H. DIELS, *Doxogr. Graeci* [1887] 273 a 11).

⁶⁰ Vgl. L. THOMAS, *Die sapientia als Schlüsselbegriff in den Divinae institutiones des Laktanz* (Diss. Fribourg 1959).

⁶¹ Vgl. etwa *Sermo* I: h XVI, N. 11; *De con. cath.* I, 12: h XIV²1, N. 53, Z. 11ff.

⁶² Vgl. *De ludo* I: p I, 153^v, Z. 12-14 (N. 13).

geboren wird, ist Nahrung für die menschliche Seele⁶³. Die Philosophen aber haben eine falsche Weisheit gesucht⁶⁴, weil sie weder Gott noch die Weisheit Gottes erkannt haben. Deshalb erscheint Laktanz auch die ciceronische Weisheitsformel⁶⁵ samt ihrer stoischen Grundlage⁶⁶ falsch. Obwohl die Formel, die in ähnlicher Weise bei Seneca auftritt⁶⁷, Eingang bei den Vätern fand⁶⁸, hielten Laktanz und mit ihm Augustinus sie deshalb für unrichtig, weil ein Weiser zwar über die *res humanae*, obgleich sie mit dem unwißbaren Göttlichen verbunden sind, Wissen erlangen kann, nicht aber über die göttlichen Dinge. Über das Göttliche vermag der Mensch sicheres Wissen nicht zu erlangen, weil er selbst weder Gott noch göttlich ist. Sicheres Wissen über Gott ist allein Gott selbst vorbehalten und denen, denen er Wissen darüber gibt. Die klassische antike Weisheitsdefinition in ciceronischer Wendung wird damit folgenreich verändert. Während Weisheitserwerb für den Menschen auf die *res humanae* reduziert wird, bleibt das Wissen über Gott der göttlichen Weisheit vorbehalten, die sich selbst weiß. Weisheitserwerb über das Göttliche ist nicht Sache des Menschen, jedenfalls nicht aus eigener Vernunftkraft. Er wird allenfalls von Gott gegeben. Damit kommt das Moment der Gnade ins Spiel, durch die allein Gotteswissen erlangt werden kann, sei es im *raptus* der Ekstasis, von dem Paulus 2 Kor 12,2-4 berichtet, sei es illuminativ nach der Weise neuplatonischer Tradition. Nikolaus griff diesen Gedanken bekanntlich wieder und wieder auf, am eindrucksvollsten in *De dato patris luminum*⁶⁹.

Die Kritik der falschen Weisheit treibt Laktanz noch weiter. Die Philosophen wissen selbst, daß sie keine Weisen sind. Wie anders hätten sie sonst ihre Unkenntnis bekennen können⁷⁰. Und mehr noch: Ihr welthafes Wissen ist unterschiedlich, vielfältig und widersprüchlich und deshalb falsches Wissen. Denn die Weisheit ist eine, einfach und einzigartig und deshalb wahr. In ihr muß alles Wissen gründen. Gerade diese eine Weis-

⁶³ LAKTANZ, *Div. inst.* III, 16, 11; 13, 16 (CSEL XIX, S. 226 u. 216).

⁶⁴ EBD. III, 14-16; *Epitome div. inst.*, N. 25, Z. 2f.; N. 36, Z. 1 (a.a.O. 179, 699 u. 711).

⁶⁵ Sie lautet in einer der zahlreichen Formulierungen folgendermaßen: Sapientia autem est, ut a veteribus philosophis definitum est, rerum divinarum et humanarum causarumque, quibus eae res continentur, scientia. *De officiis* II, II 5; cf. *Tusc.* IV, 26, 57.

⁶⁶ S. oben, Anm. 59.

⁶⁷ Vgl. etwa SENECA, *Ep.* XIV, I, 5; *Ep.* LXXXIX, 4f.

⁶⁸ S. die Nachweise von W. J. MOUNTAIN u. F. GLORIE in der Edition von AUGUSTINUS, *De trin.* XIV, I, 3 (CCSL L A, 423).

⁶⁹ *De dato* I: h IV, N. 92-96; vgl. *De beryl.*: h ²XI/1, N. 71: deus dat sapientiam.

⁷⁰ LAKTANZ, *Div. inst.* III, 14, 11; 28, 10 (a.a.O. 218 u. 265).

heit war den Philosophen unbekannt geblieben, obwohl die Befähigung zur Weisheit vom *dator simplicis et quietae sapientiae* unterschiedslos allen Menschen zu allen Zeiten von oben gegeben wird (*caelitus missa*)⁷¹. Weisheit als Gabe, unterschiedslos zu allen Zeiten allen gegeben⁷², deren Wahrheitskriterium die Einheit ist⁷³, all dies sind Momente patristischer Weisheitslehren, die bei Cusanus fortlebten und weitergebildet wurden, wie später am Beispiel der resolutiven Methode des Nikolaus gezeigt werden soll.

Einen Weisheitsbegriff in ganz anderer Verwendung fand NvK beim Kirchenlehrer Ambrosius von Mailand⁷⁴, dessen praxisbezogene Weisheitslehre er schon früh übernahm. Im *Prooemium* zum staatspolitischen dritten Buch *De concordantia catholica*⁷⁵ begründete er mit einem langen Exzerpt aus der *Epistula XXXVII*⁷⁶ Freiheit und Knechtschaft aus dem Besitz oder Nichtbesitz von Weisheit. Der Weise ist nämlich - nach stoischer Version - frei von Furcht; er hält sich frei von äußerer Gewalt und Traurigkeit. Weisheit bedeutet dann soviel wie Geisteskraft, Beständigkeit und Stärke. „Nicht die Natur macht den Sklaven, sondern seine Unwissenheit, nicht die Freilassung den Freien, sondern Wissen.“ Unfrei gegenüber Trieben und Begierden, bedarf der Nichtweise zu seiner Lenkung und Leitung des Weisen, der das dem Geist eingeschriebene Naturgesetz kennt und anerkennt⁷⁷. In dieser Herrschaftsbegründung legitimierenden Argumentation tritt vermittelt das Ideal des stoischen Weisen auf, der aufgrund moralischer Tugendprinzipien wie *impatientia*, *constantia*, *stabilitas* und *inconcussa firmitas* in Freiheit, gelassen und ruhig ist⁷⁸. Menschliche Weisheit bestellt diesen „Tugendacker, woraus Geistes-

⁷¹ EBD. III, 15, 4-5; III, 8, 1; III, 25, 2-4; VI, 18, 2 (a.a.O. 221, 192, 257 u. 547).

⁷² *De ven. sap.* 32: h XII, N. 95, Z. 3-5; *Sermo CCVIII* (206,1) (*Induimini dominum Iesum Christum*, 30.11.1455): p. II/1, 121^v, Z. 26ff.; *Sermo LXXXVIII* (83) (*Ego sum panis vivus*, 16.6.1451): p. II/1, 24^r, Z. 8ff.

⁷³ *De sap.* I: h ²V, N. 25, Z. 1; *De pace* 4 u. 6: h ²VII, N. 11 u. N. 16, S. 11, Z. 19 - S. 12, Z. 2 u. S. 15, Z. 12-14 u.ö.; vgl. AUGUSTINUS, *De trin.* VII, II, 3 (CCSL I, 249f.).

⁷⁴ NvK besaß seit 1455 die Briefsammlung des AMBROSIIUS VON MAILAND, ebenso dessen Schriften *De officiis ministrorum* und *De fide et symbolo* in Cod. Cus. 38; zur Datierung s. dort, Fol. 196^r; Cod. Cus. 53, Fol. 6^v-14^v enthält den *Liber de bono mortis*.

⁷⁵ *De con. cath.* III, *Prooemium*: h XIV/3.

⁷⁶ AMBROSIIUS VON MAILAND, *Ep.* XXXVII, 4-9 u. 31f. (PL XVI, col. 1130 C-1132 A u. 1138 A).

⁷⁷ *De con. cath.* III, a.a.O., N. 272-274.

⁷⁸ Vgl. z.B. bei den Lateinern SENECA, *De constantia sapientis*; *De tranquillitate animi*.

früchte wie Gerechtigkeit, Friedfertigkeit, Stärke, Mäßigung, Moralität, Duldsamkeit und dergleichen mehr entstehen⁷⁹.

Es waren aber nicht so sehr die Praxismomente der Weisheit, die Nikolaus hauptsächlich interessierten, sondern Fragen wie die nach dem Verhältnis von göttlicher und menschlicher Weisheit, wie letztere erkenntnismäßig gewonnen und schließlich wie durch Werteerkenntnis der Habitus des Weisen in ethischem Handeln erlangt werden kann⁸⁰. In diesen Fragen wurde ihm Augustinus zum Führer. Dieser hatte die christliche Weisheitslehre nachhaltig bestimmt und vertieft, indem er in besonders intensiver Weise den antik-philosophischen Weisheitsbegriff⁸¹ mit dem christlich-theologischen verknüpfte, nicht ohne Brechungen seiner Weisheitsbestimmung im Laufe seiner Weisheitsreflexionen⁸². Sein Weisheitsbegriff weist so eine breite, in der Akzentuierung sich durchaus ändernde Bedeutungsskala auf⁸³, auf die hier aber nicht näher einzugehen ist.

Zu den Weisheitslehrern par excellence zählte Nikolaus den „Platoniker“, den „hochgelehrten Augustinus“⁸⁴, auf den er neben anderen die Philosophie der *docta ignorantia* zurückführte⁸⁵. Es war aber vor allem die augustiniische Weisheitshierarchie, die Nikolaus aufgriff und im *Idiota de sapientia*⁸⁶ zur Sprache brachte. Nach den platonischen Schemata von Urbild und Abbild, von Identität und Diversität erscheint die eine und einfachste Weisheit Gottes welthaft unter verschiedenen Formen. Die Verschiedenheit welthafter Erscheinungsformen, unter der die göttliche Weisheit auftritt, gründet in der unterschiedlichen Aufnahme der unbegrenzten Weisheit Gottes in der Schöpfung. Jede Form hat an der exem-

⁷⁹ *De sap.* I: h 2V, N. 20, Z. 8-10.

⁸⁰ *De ven. sap.* 20: h XII, N. 58. - Zu diesen Fragen verweise ich auf meine ausführlicheren Darlegungen: *Zur Frage nach einer philosophischen Ethik des Nikolaus von Kues*, in: *WiWei* 33 (1970) 5-25 u. 110-122.

⁸¹ S. dazu etwa *Contra Academicos* I, 7, 16; vgl. auch oben, Anmerkungen 58 u. 65.

⁸² Vgl. H. SOMERS, *L'image comme sagesse. La genèse de la notion trinitaire de la sagesse*, in: *RechAug* II (Paris 1962) 403-414; K. FLASCH, *Augustin. Einführung in sein Denken* (Stuttgart 1980) 129.

⁸³ F. CAYRÉ, *La notion de Sagesse chez Saint Augustin* (in: *L'Année théologique* [Paris 1943] 433-456) verzeichnet insgesamt 31 Bedeutungsvarianten im göttlichen und menschlichen Weisheitskosmos.

⁸⁴ *De ven. sap.* 21: h XII, N. 59, Z. 3; *De docta ign.* I, 11 u. 19; h I, S. 23, Z. 10 u. 19 u. S. 38, Z. 20f. (N. 32 u. N. 57).

⁸⁵ *Apol.*: h II, S. 12, Z. 24f. u. S. 13, Z. 11-19 (N. 17f.); vgl. AUGUSTINUS, *Ep.* CXXX, XV, 28 (CSEL XXXIV, S. 72, Z. 13f.).

⁸⁶ *De sap.* I: h 2V, N. 25, Z. 1 - N. 26, Z. 6.

plarischen Weisheit auf ihre Weise teil, so wie sie es spezifisch vermag. Unter pseudo-dionysischem Einfluß entwickelt Nikolaus daraus eine nach Analogie und Proportion graduierte Weisheitsskala kreatürlicher Substanzen⁸⁷. Die Manifestationen göttlicher Weisheit im Universum sind Weisheitspartizipationen, gestuft vom Elementarbereich bis hinauf zum Vernunftbereich, in dem allein ein solcher Partizipationsgrad erreicht wird, daß die urbildhafte Weisheit erkannt und bewußt wird. Dieses Weisheitsmodell ist die augustinische Form einer Weisheitsdichotomie⁸⁸, die nicht aus eigener Kraft des Menschen, sondern nur durch die Teilhabe am Erkenntnislicht der Weisheit selbst gewußt und überbrückt wird. Infolge einer Seins- und Erkenntnispartizipation zugleich kann Augustinus dann menschliche Weisheit als Weisheit Gottes bezeichnen⁸⁹. Augustinus wie NvK unternahmen den Versuch, diesen Weisheitshiat nach dem platonischen Muster von Parousie und Methexis aufzuheben, um infinite göttliche und finite menschliche Weisheit in ein proportionierendes Korrespondenzverhältnis zu bringen. Beider Absicht war es, trotz Dichotomie der Weisheit einen irgendwie bestimmbareren Zusammenhang und eine gewisse Durchgängigkeit von transzendenter göttlicher Weisheit und weltimmanenten Weisheiten aufzuweisen. Doch dieser Hiatus ist welthaft nicht zu überbrücken. Es bleibt bei beiden bei der Distinktion und Differenz zwischen der *scientia huius mundi* und der *scientia vera*, von der Paulus sprach: *Alii datur sermo sapientiae, alii sermo scientiae* (1 Kor 12,8)⁹⁰. Diese macht wegen des Mitwissens der Ignoranz demütig, jene ist Torheit (1 Kor 8,1). Der Hiatus wird auch durch transzendierende Partizipation nicht aufgehoben, allenfalls gemildert. Die Probleme der platonischen Ideenlehre wurden in der Lehre von der einen und den vielen Weisheiten bei Augustinus und NvK auf diese Weise erneut aktuell.

Gegenüber der stoischen Weisheitsdefinition, die über Cicero in die lateinische Philosophie gekommen war⁹¹, beinhaltete die seit Augustinus übliche Differenzierung zwischen *sapientia* und *scientia humana* allerdings eine unübersehbare Veränderung. Sie besteht darin, daß Weisheit

⁸⁷ S. unten Anm. 126.

⁸⁸ Vgl. *De Genesi ad litteram liber imperfectus*, 16 (CSEL XXVIII/1, S. 499, Z. 3f. u. 15-25); *De diversis quaestionibus LXXXIII, Quaestio XLVI*, 2 (CCSL XLIV/A, S. 73, Z. 65-71).

⁸⁹ *De trin.* XIV, XII, 15 (CCSL L/A, S. 443, Z. 10-12).

⁹⁰ *De sap.* I: h²V, N. 1, Z. 7-9; vgl. AUGUSTINUS, *De trin.* XIV, I, 3 (CCSL L/A, S. 423f.).

⁹¹ S. oben Anm. 65; zu AUGUSTINUS vgl. *Contra Academicos* I, 7, 16 (PL XXXII, col. 941f.).

nicht mehr „Wissen der göttlichen und menschlichen Dinge sowie der Ursachen ist, durch die diese Dinge zusammengehalten werden“. Weisheit im strikten Wortsinn wird, soweit sie menschliches Wissen betrifft, allein auf das Wissen der nicht welthaften göttlichen Dinge bezogen. NvK folgte der augustinischen Änderung, die Weltwissen als eigenen Wissensbereich neben dem Wissen über Gott etablierte. Was in der *Metaphysik* des Aristoteles noch zusammenging, Wissen von den höchsten und letzten Ursachen und Prinzipien der Dinge, hat hier seine Trennung gefunden. Getrennt stehen *doctrina christiana* und *scientia mundana* oder Theologie und Metaphysik der Welt.

Für den lateinischen Westen blieb Augustins Weisheitsspekulation auf lange Zeit fruchtbar, auch noch über den philosophischen Augustinismus des 13. Jahrhunderts hinaus (Wilhelm de la Mare, Roger von Marston, Johannes Peckham, Richard von Mediavilla, Petrus Johannes Olivi, Aegidius von Rom)⁹². Augustinus war eine der großen Autoritäten schlechthin für die mittelalterliche Theologie und Philosophie, auch noch für NvK. So muß uns das augustinische Erbe in der cusanischen Weisheitstheorie noch etwas weiter beschäftigen.

Vor aller Bestimmung von Weisheit ging es Augustinus zunächst einmal darum, das skeptische Argument auszuräumen, das Weisheit überhaupt in Frage stellte. Denn wenn ein Weiser überhaupt nichts sicher wissen könnte, wie die Skepsis behauptete, wäre er unwissend und somit kein Weiser. Zumindest eines aber wird gewußt: Es gibt die Weisheit. Das muß jeder zugeben, auch der, der die ‚Weisheit‘ des Weisen und damit den ‚Weisen‘ selbst negiert.

Denn er erfährt sie ja in sich selbst: *Si quaeres, ubi inveniat ipsam sapientiam, respondebo: In semetipso*. Andernfalls müßte er zugeben, daß er die Weisheit, die er bekämpft, gar nicht kenne. Dann aber wäre er kein Weiser. Wer aber die ‚Weisheit‘ der Skepsis als Bewußtseinsinhalt in sich erfahren hat, ist schon irgendwie weise und muß wenigstens zugeben, daß Weisheit existiert⁹³. Eine andere Frage ist es dann, welche Weisheit er besitzt, bis zu welchem Grad und ob überhaupt schon. Die innere Erfahrbarkeit der Weisheit macht also den Weisen: *Sapientia facit sapientem*.

In der Argumentationsstruktur ähnlich denkt NvK. Weisheit, die sich später als die unendliche Weisheit Gottes erweisen wird, wird nicht vom Hörensagen verkostet. Nur derjenige verkostet sie, der sie *in interno gustu*, in sich selbst, erfährt. Dieser gewinnt ein Zeugnis von ihr, nicht aufgrund von Gehörtem, sondern er hat sie in ihm selbst verkostet, hat

⁹² Vgl. F. VAN STEENBERGHEN, *La philosophie au 13^e siècle* (Louvain - Paris 1966) 495ff.

⁹³ *Contra Academicos* III, 14, 30-32 (PL XXXII, col. 950ff.).

Erfahrung gemacht mit der *sapida sapientia*, mit der verkosteten Weisheit. Das heißt, er muß ihr Wo, ihren Ort im Intellekt selbst gefunden haben⁹⁴. Ort der Weisheit ist für ihn aber allein der vornehme Vernunftgeist. Nur in ihm kann die Weisheit Wohnung nehmen. „In uns machen wir die Erfahrung des Lichtes, in dem wir die Erfahrung gewinnen, daß Weisheit in uns wohnt“⁹⁵. Die innere Erfahrung ist der einzige Ort, an dem die ewige Weisheit geortet werden kann. Die unbegreifliche göttliche Weisheit wandelt zwar vor den Augen aller umher. Spurenhaft erscheint sie, in allem Sichtbaren aufleuchtend. Aber über ihre innere Erfahrbarkeit im Menschen hinaus ist ihr Ort schwer auszumachen. Keinem kann mitgeteilt werden, wo sie Wohnung hat. Denn jeder Ort existiert in ihr, weil sie Ursache und Wesensgrund jedes Ortes ist. Weisheit ist also ort- und raumhaft gar nicht anders zu fassen als durch Innenerfahrung. Das ist der Grund dafür, daß sie überall ruft und selbst aufruft, sie wohne in den Höhen, wie es im Apokryphenbuch *Henoch* über die Wohnstätte der himmlischen Weisheit heißt: „Da die Weisheit keinen Platz fand, wo sie wohnen sollte, wurde ihr in den Himmeln eine Wohnung zuteil“⁹⁶.

Diesen Ruf der Weisheit vernahm auch der Laie in *De sapientia*, der dem Orator die Lehre erteilt: Nicht im Bücherwissen, sondern auf der Straße, wo sie ruft, und überall wird die Weisheit gefunden⁹⁷. Vom Hören her, das heißt durch das lehrende Wort und durch die Rede, kann der Ort der Weisheit nicht erreicht werden. Das ist allein möglich im Blick des Geistes oder in der Erkenntnis, die über jedes Hörensagen hinausgeht. Es ist die Erfahrbarkeit im Blick auf die Innenerkenntnis des Subjekts, die die ewige Weisheit erfahrbar macht⁹⁸. Darüber hinaus gibt es nur noch den Weg der Erfahrbarkeit der Weisheit durch Spurensuche in der Welt; die aber ist bloß zeichenhaft und bietet keine direkte Erfahrung, wie jene in ihm.

Mit Augustinus teilt NvK somit schließlich die Ansicht, daß die Weisheit Gottes eine kosmische Dimension ist. Die Ordnung der Welt nach ewigen Vernunftgründen (*aeternae rationes*) ist das Werk des Schöpfergottes, in dessen Geist von Ewigkeit her die Ideen existieren. Nach ihnen ist der Kosmos als Ganzes und alles in ihm geschaffen und disponiert. Die Ideen, die - ähnlich wie bei Philo, der sie als erster in den göttlichen λόγος verlegt hatte, der bei ihm mit der Weisheit Gottes identisch

⁹⁴ *De sap.* I: h²V, N. 19, Z. 5-12.

⁹⁵ *Sermo CXXIV* (116) (*Venit filius hominis quaerere*, 31.7.1452): p II/1, 78^v, Z. 9-11.

⁹⁶ *Die Apokryphen*. Hg. v. E. WEIDINGER (Augsburg 1989) 319, Vers 1.

⁹⁷ *De sap.* I: h²V, N. 3-5.

⁹⁸ *Sermo CCLIII* (250) (*Venite post me*, 30.11.1456): p II/1, 151^v, Z. 7-16.

ist⁹⁹ - nach Augustinus im Geist Gottes als Formen oder Gestalten (*principiales quaedam formae vel rationes rerum*) ihren Ort haben, sind das Thema der 46. *Quaestio* Augustins¹⁰⁰. Augustin bestand auf der Erkennbarkeit der an sich unsichtbaren Ideen durch den dafür zugerüsteten Erkenntnisteil, durch die geheiligte und reine Vernunft¹⁰¹. Erkennbar wird die kreative, disponierende und alles Geschaffene regierende göttliche Weisheit in der Ordnung und Schönheit der Natur des Kosmos. Mehrfach beruft sich Augustinus hier und andernorts¹⁰² auf die platonische Ideenlehre: „Und wenn Gott, was Plato unablässig erwähnt, sowohl die Gestalten des Weltganzen als auch aller Lebewesen in der ewigen Intelligenz umfaßt, wie sollte er nicht alles gegründet haben?“ Die Disponiertheit der Welt durch die göttliche Weisheit bezeugte ja auch das *Buch der Weisheit*: „Machtvoll entfaltet sie ihre Kraft von einem Ende zum anderen und durchwaltet voll Güte das All“¹⁰³.

Die Weisheit im Kosmos, deren einer Teil die Weisheit des Weisen in der Welt ist, stand für Nikolaus immer dann im Mittelpunkt der Überlegung, wenn es um den Aufweis der Weisheit Gottes ging¹⁰⁴. Die Bestimmung der Weisheit Gottes als Ort der Ideen war ihm wohlvertraut¹⁰⁵. Die Ordnungsstruktur der Welt als Manifestation göttlicher Weisheit, Gemeingut christlicher Kosmologien der Väterzeit und mittelalterlicher Philosophie, war auch zentraler Bestandteil der cusanischen Reflexion über Gott und Welt. Der Ordnung in allen ihren Erscheinungsweisen räumte er das zehnte Feld seiner Weisheitsjagd ein¹⁰⁶. Sie zu loben wurde er nicht müde¹⁰⁷. Diese Ordnung manifestiert die Weisheit Gottes als die „bewundernswürdige göttliche Kunst bei der Erschaffung der Welt und ihrer Teile“. Diese Kunst des allmächtigen und weisen Gottes war für Nikolaus wie für Augustinus das Wort Gottes, das die Welt geschaffen

⁹⁹ PHILO, *De opificio mundi* 20 (*Opera quae supersunt*, vol. I, ed. L. Cohn [Berolini 1896] 6); vgl. dazu K. BORMANN, *Die Ideen- und Logoslehre Philons von Alexandria* (Diss. Köln 1955) 11, 18 u.ö.

¹⁰⁰ *De diversis quaestionibus LXXXIII, Quaestio XLVI*, 2 (CCSL XLIV/A, S. 71f.).

¹⁰¹ mente atque ratione ... quae sancta et pura; ... oculo suo interiore atque intelligibili; a.a.O., S. 71, Z. 34-37.

¹⁰² Vgl. etwa *De civ. dei* XII 27 (CCSL XLVIII, S. 384, Z. 28-31); zu PLATO vgl. *Tim.* 39e: Die Gattungen der Ideen im mundus intelligibilis.

¹⁰³ *Sap* 8,1: adtingit enim a fine usque ad finem fortiter et disponit omnia suaviter.

¹⁰⁴ Vgl. etwa *De sap.* I: h²V, N. 25, Z. 3f.; *De ven. sap.* 15: h XII, N. 45, Z. 9f.

¹⁰⁵ Vgl. *De ven. sap.* 27: h XII, N. 81; *De ap. theor.*: h XII, N. 15, Z. 5; weitere Belege im Apparat zu *De beryl.*: h²XI/1, N. 17, zu Z. 7-8.

¹⁰⁶ *De ven. sap.* 30-32: h XII.

¹⁰⁷ Vgl. *De docta ign.* II, 13: h I, S. 110ff.; *De ven. sap.* 32: h XII, N. 95 u.ö.

hat¹⁰⁸. Die Bewunderungswürdigkeit dieser Kunst führte NvK schließlich zu einer *scientia laudis*, die er unter ps.-dionysischem Einfluß entwickelte. Von ihr ist abschließend zu reden. Denn die Philosophie des Lobes, wie wir sie nennen wollen, faßt die cusanische Weisheitslehre in einzigartiger Weise zusammen.

III. Die Philosophie des Lobes

Eines der größten Erbeile, das Nikolaus dem Fundus seines Denkens zuschlug, war die Gotteslehre des Ps.-Dionysius. Mehr oder weniger vertraut mit ihr seit seinen frühen Schriften¹⁰⁹, nahm sie den allergrößten Einfluß auf ihn, seit er 1453 die Kommentare des Albertus Magnus zum *corpus dionysiaticum* erhielt¹¹⁰. Ps.-Dionysius, für Nikolaus der Plato-Interpret und christliche Platoniker überhaupt¹¹¹, der größte Gottsucher¹¹² und Weise¹¹³, der sich die Autorität des Apostelschülers vom Areopag entliehen hatte¹¹⁴, handelt im siebten Kapitel seiner Schrift *Über die göttlichen Namen* von der Weisheit Gottes¹¹⁵. Es ist überraschend, daß die pseudo-dionysische Weisheitslehre - soweit mir bekannt - erst in *De veneratione sapientiae* zum Tragen kommt. Nikolaus hatte zwar in *De li non aliud* aus den Schriften des Ps.-Dionysius seitenweise zitiert, auch aus dem Weisheitskapitel der *Gottesnamen-Schrift*¹¹⁶; die Weisheitsspekulation blieb dort aber ausgespart, obwohl zuvor der Schöpferwille Gottes

¹⁰⁸ *De docta ign.* II, 13: h I, S. 110, Z. 16f. (N. 175); vgl. *De sap.* I: h ²V, N. 23, Z. 17; für AUGUSTINUS vgl. *De trin.* VI, X, 11f. (CCSL I, S. 241, Z. 21-23; S. 242, Z. 37f.); *De div. quaest.* LXXXIII, *Quaestio LXXVIII* (CCSL XLIV/A, S. 223, Z. 2f.); *De vera relig.* 31, 57 (PL 34, col. 147); *Enarr. in Ps.* XXVI, II, 12 (CCSL XXXVIII, S. 161, Z. 10ff.); *Contra Faustum* XXI, 5 (CSEL XXV/1, S. 573, Z. 29ff.).

¹⁰⁹ Vgl. *De con. cath.* I, 2: h XIV/2¹, N. 9; *Sermo* IV (1431): h XVI, N. 29, Z. 13; vgl. L. BAUR, *Nicolaus Cusanus und Ps. Dionysius im Lichte der Zitate und Randbemerkungen des Cusanus*, CT III. Marginalien (Heidelberg 1941) 9-32.

¹¹⁰ Cod. Cus. 96, Fol. 79^r-223^v; Fol. 257^r der Erwerbsnachweis: 1453 9. augusti.

¹¹¹ *Apol.*: h II, S. 10, Z. 10-12 (N. 13); *De ven. sap.* 21: h XII, N. 59, Z. 16 u.ö.; wegen dieser falschen Einschätzung tadelte ihn Jacobus Faber Stapulensis, s. L. BAUR, a.a.O. 18f.

¹¹² *De docta ign.* I, 16: h I, S. 30, Z. 24f. (N. 43): maximus ille divinatorum scrutator Dionysius Ariopagites.

¹¹³ *Apol.*: h II, S. 24, Z. 20 (N. 35).

¹¹⁴ Vgl. *Apg* 17, 34.

¹¹⁵ Ps.-DIONYSIUS, *De div. nom.* VII, 1-2 (DIONYSIACA I, S. 380-402).

¹¹⁶ *De non aliud* 14: h XIII, S. 30-38 (N. 55-71); das Weisheitskapitel zitiert EBD., S. 35, Z. 3-13 (N. 65).

mit der Weisheit identifiziert und das Universum als vollkommene Ent-
hüllung der göttlichen Weisheit bestimmt wurde¹¹⁷.

In *De venatione sapientiae* behandelte Nikolaus dann als fünftes von
zehn für die Weisheitsjagd besonders ertragreich erachteten Weisheitsfel-
dern das Feld des Lobes¹¹⁸; gemeint ist das Gotteslob. Die Philosophie des
Lobes (*scientia laudis*), die Nikolaus in den Kapiteln 18 bis 20 entwirft,
knüpft an *Dan.* 3,57f. an: *Benedicite omnia opera Domini Domino, laudate
et superexaltate eum in saecula*. Der Imperativ des Lobens erhält seinen
Sinn daraus, daß alles Erschaffene „Zierden Gottes und froher Lobpreis“
sind (n. 52), die in einer *scientia laudis* zur Sprache gebracht werden müs-
sen. In diesem Zusammenhang führt Nikolaus die Autorität des Ps.-Dio-
nysius an, der bezeugte, daß sich uns die Weisheit in allen Geschöpfen auf
dem Weg einer sich in uns ergießenden Partizipation spendet, an die kein
Geist aus sich rühren könnte. Jedes Geschöpf ist ein Lobpreis Gottes, wie
die Propheten und erhabene Geister erkannt haben. Ihre Schriften legen
Zeugnis davon ab. Zu ihnen gehörte auch Ps.-Dionysius, der, als er über
die Namen und Würdetitel Gottes handelte, Gottesnamen wie $\nu\omicron\upsilon\varsigma$ und
 $\lambda\omicron\gamma\omicron\varsigma$ Sprache gewordene Lobpreisungen (*laudes, ὑμνοι*) nannte. Aus dem
pseudo-dionysischen σοφία-Hymnus entwickelte Nikolaus dann die
„hochweise Wissenschaft des Lobpreis Gottes“, die alles aus seinen dingli-
chen Lobpreisungen zu seinem Lob gestaltet (n. 53). In dieser *scientia
laudis* verbinden sich alt- und neutestamentliche Vorstellungen von der
Schöpfung insgesamt als Lobpreis Gottes. So ist nach *Apoc.* 4,11 Gott
lobwürdig wegen seines Schöpferwerks (*dignus es Domine et Deus noster
accipere gloriam et honorem et virtutem, quia Tu creasti omnia*); so preist
„jede Kreatur im Himmel, auf der Erde und unter der Erde und alles was
im Meer“ (*Apoc.* 5,13) den Schöpfergott. Die Wurzeln dieser Vorstellung
liegen, wie gesagt, in den Schriften des Alten Testaments, vor allem im
*Buch der Psalmen*¹¹⁹.

Die *scientia laudis* hat allerdings auch eine pagane Herkunft. Philoso-
phieren und Lobpreis gehören zusammen, seit Plato im *Theaetet* die har-
monische Ordnung der philosophischen Rede in einen Lobpreis der Göt-
ter, der seligen Menschen, der Ordnung überhaupt und deren Schönheit
münden ließ¹²⁰. Das Preisen der Weltordnung gehört so von Beginn an
zur Philosophie. Plato läßt im *Phaidon* den Sokrates von einem immer
wiederkehrenden Traum erzählen, in dem er gemahnt wurde: „Sokrates,

¹¹⁷ h XIII, S. 20, Z. 5-28 u. S. 55, Z. 11-14 (N. 34 u. N. 106).

¹¹⁸ *De ven. sap.* 18-20: h XII, N. 51-58; vgl. 11, N. 30, Z. 7-9.

¹¹⁹ Vgl. etwa *Ps* 102, 20-22: *benedicite Domino universa opera eius* (V. 22); *Ps* 150, 6;
Isaias 6, 3: *plena est omnis terra gloria eius*.

¹²⁰ PLATO, *Theaet.* 175 e 6-176 a 2; s. dazu *De ven. sap.* 31: h XII, N. 94, Z. 14-17.

du sollst im Dienst der Musen wirken und dies sei dein Beruf!¹²¹ - Philosophie also als Musendienst. Der Lobpreis vollendet die Schöpfung, indem er sie rühmend zur Sprache bringt. Vom überhimmlischen Ort (ὑπερουράνιος τόπος) reden ist für Plato ὑμνεῖν¹²². Daß der Lobpreis, das ἐγκώμιον, eine Rede ist, die die Größe der Tüchtigkeit offenbart und sich mit Werken (ἔργα) befaßt, die Zeichen (σημεῖα) der Haltung (ἔξις) ihres Hervorbringers sind, hatte Aristoteles in seiner *Rhetorik*¹²³ ausgeführt. Das Enkomion hatte also schon bei den Griechen nicht nur eine kultisch-sakrale, sondern durchaus auch eine philosophische Funktion¹²⁴.

NvK wußte offenbar von der doppelten Herkunft des Lobpreises. Im *Compendium*¹²⁵ heißt es: „Denk dir, daß er (der Former aller Dinge) sich ... in der Schöpfung, die Zeichen des ungeschaffenen Wortes ist, unter verschiedenen Zeichen auf unterschiedliche Weise offenbart.“ Das Verhältnis von Schöpfer und Geschöpf wird dann verglichen mit dem Verhältnis von Lautwort zum Geist, der sich nur im lautlichen Wort manifestieren kann. Ohne es hört er auf, manifestiert zu sein. Was aber zum Hervorbringen des Lautwortes erforderlich ist, die Sprechwerkzeuge nämlich, ist auf die Bestimmung des Lautwortes ausgerichtet, Manifestation des Geistes zu sein; so dient es der Manifestation des Geistes. Alles das aber, was der Manifestation des Geistes dient, ganz im Sinn der platonischen Philosophiebestimmung als Musendienst, auch von Nikolaus als ‚Musen‘ bezeichnet. Wie nahe der Weisheitsfreund und Freund der Schönheit dem Musendiener und Diener des Eros steht, ja daß jene mit diesen identifiziert werden, hatte Plato im *Phaidros* (248d) im Kontext mit der Speisemetapher gezeigt. Die Musen rühmen und preisen, was sie schauen (θεωρεῖν). Der Vorzug des Lobpreises liegt darin, daß in ihm das Geschaute vergegenwärtigt wird. Der Lobpreis gehörte also seit Plato zur Philosophie und Theorie; er vollendet beide erst.

Griechisches und Christliches verschmelzend, hatte Ps.-Dionysius gesagt: Von allen Seienden wird Gott gelobt, und zwar nach dem Bezugsverhältnis eines jeden zu seiner Ursache, also zu Gott¹²⁶. Daraus entwickelte Nikolaus (n. 53,11-13) den „spezifischen Lobpreis einer jeden Kreaturart auf der Erde, der Menschen, der Löwen, der Adler usw.“, und

¹²¹ *Phaid.* 60 e 6f.

¹²² *Phaidr.* 247 c 3ff.

¹²³ ARISTOTELES, *Rhetorik* I, 9, 1367 b 26-32.

¹²⁴ Wie philosophische Theorie und Lobpreis in der griechischen Philosophie zusammengehörten, zeigte H. RAUSCH, *Theoria. Von ihrer sakralen zur philosophischen Bedeutung* (München 1982), bes. 106-117.

¹²⁵ *Comp.* 7: h XI/3, N. 21, Z. 1-3.

¹²⁶ PS.-DIONYSIUS, *De div. nom.* VII, 3 (DIONYSIACA I, S. 405).

im Himmel ist die Sonne ein einzigartiger Hymnus, wie *lo frate sole* im *Canticum solis* (Vers 3) des Franz von Assisi. Der auf die Weisheit Gottes bezogene Lobpreis eines jeden Geschöpfes ist naturhaft (*naturaliter*) durch sein bloßes Dasein gegeben, das sinnvollendet ist (n. 54). Die Perfektion der Geschöpfe fällt auf ihren Schöpfer zurück. Sie ist sein Lob, das in deren bloßem Dasein inaktiv ist. Denn der Schöpfer hat ja schon selbst „alles zu seinem eigenen Lob gebildet“ (n. 53,9f.). Anders aber ist es beim Geschöpf Mensch, der darüber hinaus „ein lebendiger und erkennender Lobpreis“ Gottes ist, um vor allen anderen Geschöpfen auch aktiv und unablässig seinen Schöpfer zu preisen. Damit leistet er Rückerstattung (*reddere*) auf menschliche Weise dafür, daß der Schöpfer ihn als sein eigenes Lob erschaffen hat (n. 53,19-22). Erkenntnis und Anerkenntnis der Vollendung der Schöpfung ist nichts anderes als Lob der Lobwürdigkeit des Schöpfergottes. Erkenntnis, Wissen ist Lob Gottes. „Wenn die Schöpfung gelobt wird, wird nicht sie, die sich nicht selbst geschaffen hat, sondern in ihr ihr Schöpfer gelobt“ (n. 54,6f.). Die Schöpfung Gottes als einen Lobpreis seiner selbst zu erkennen ist das aktuierte Wissenslob im passiven Lobpreis, der die Schöpfung schon immer ist. Beide hat sich Gott zu seiner Manifestation geschaffen.

Aus dieser Bestimmung ergeben sich praktisch-ethische Folgerungen für die Weisheit der Lebensführung des Menschen. Die Philosophie des Lobes ist zugleich eine *ars laudandi et vituperandi*, ein Wissen des Lob- und Tadelswerten (*scientia laudabilium et vituperabilium*; n. 57,2), also eine Art Güterlehre. Der Vollkommene legt alle Hindernisse ab, die den anthropogenen Lobpreis stören könnten. Hindernisse sind Selbstliebe und Wertschätzung der Welt (*amor sui et mundi*; n. 55,12-14). Selbstverleugnung und Aufgeben einer auf die Welt gerichteten Liebe, Weltabwendung und Hinwendung zur Schau der Ideen, besonders der Idee des Guten, sind platonische Übungen des Weisheitsfreundes, dessen Philosophieren Einübung ins Sterben ist. Zu Platos *Phaidon*¹²⁷ notierte Nikolaus einst, was sich mehrfach in seinen Schriften spiegelt: *nota cur sapientie amator cupit mori*. Augustin verband dieses Sterben für die Welt (*huic mundo mori*)¹²⁸ mit dem paulinischen *mibi mundus crucifixus et ego mundo*¹²⁹. Selbst- und Weltliebe verhindern, daß die *amatores mundi*¹³⁰ wahrhaft weise werden. Auch Paulus hatte dem irdisch gesinnten Men-

¹²⁷ Zu *Phaid.* 61 d 5 (u. 64 a-68 b) s. Cod. Cus. 177, Fol. 6^r die Marginalnote des Nikolaus; vgl. *De ven. sap.* 1: h XII, N. 5, Z. 5f.

¹²⁸ *De trin.* II, XVII, 28 (CCSL L, S. 118, Z. 20-25).

¹²⁹ *Gal* 6, 14.

¹³⁰ AUGUSTINUS, *De doct. christ.* I, XXIII, 22 (CCSL XXXII, S. 18, Z. 9-13); *Contra Faustum* XXXII, 18 (CSEL XXV/1, S. 779, Z. 22-27).

schen die Erkenntnis des Geistigen abgesprochen (1 Kor 2,14). Selbst- und Weltliebe sind Ursachen der Ignoranz.

Die *scientia laudis* führt über Tugendwissen zu einer Art Erlösungswissen, um den Schelerschen Begriff hier aufzugreifen¹³¹, und damit in eine heilsgeschichtliche Dimension. Denn Abtötung der Selbstliebe und Weltschätzung geschieht nach Nikolaus wie auch nach Augustinus aus dem Glauben heraus. Weisheitsstreben hat sein Ziel darin, unsterblich zu werden. Da aber Weisheit nicht von dem „sinnfälligen und schrecklichen Tod“ befreien, also nicht unsterblich machen kann - lakonisch heißt es im *Globusspiel*: *moriendum omnino est*¹³² -, „ist wahre Weisheit nur die, die diesen Zwang zu sterben in einen Vorzug verwandelt“. Deshalb ist das äußerste Bemühen darauf zu richten. Nur auf diesem Weg gibt es die erfolversprechende Jagd, auf die mit Sicherheit der Besitz der Unsterblichkeit folgt¹³³.

Die heilsgeschichtliche Dimension der cusanischen Weisheitsspekulation hat schließlich noch - wie könnte es anders sein - einen christologisch-soteriologischen Aspekt. Den Tod freiwillig zu akzeptieren, hat der „Lehrer der Wahrheit“, der inkarnierte λόγος, in Wort und Heilstat gelehrt. Nachahmung freiwilliger Annahme des Todes ist der Weg zur Unsterblichkeit bei der Weisheitsjagd. Ungezählte Märtyrer, die ihn gegangen sind, haben retributiv ewiges Leben erlangt (n. 55,16-21). Die christliche Form von Reinkarnation, die Wiedergeburt in der Auferstehung zum Leben (*regeneratio ad resurrectionem vitae*) des unsterblichen Geistes, kann sich nach dem Glauben nur in der Kraft des Wortes Gottes ereignen, durch Konform-Werden mit dem λόγος (*Joh* 1,14). Verähnlichung mit Gott in der Gottkindschaft (*filiatio*) ist ein Prozeß menschlicher Deifikation. Nikolaus wußte ihn von Plato initiiert¹³⁴; Cicero, Seneca und Plotin hatten die platonische *θεωσις*-Lehre¹³⁵ übernommen; und Augustinus bestimmte die *imitatio dei* geradezu als Nachahmung der

¹³¹ M. SCHELER, *Erkenntnis und Arbeit* (Gesammelte Werke, Bd. 8, Bern 1960, S. 205).

¹³² *De ludo* I: p I, 158^v, Z. 10 (N. 52).

¹³³ *De ven. sap.* 32: h XII, N. 96.

¹³⁴ EBD. 20: h XII, N. 58, Z. 10f.; zur ὁμοίωσις θεῶν bei PLATO s. *Theaet.* 176 b 1; *Resp.* X 613 b 1.

¹³⁵ CICERO, *Tusc.* IV, 57: ut (sapiens) divina imitetur; SENECA, *Ep.* XCV, 50; PLOTIN, *Enn.* I, 2, 3.

Weisheit Gottes, insbesondere der *sapientia incarnata*¹³⁶, wie später Cusanus auch¹³⁷.

Von diesem Zentralstück christlicher Weisheitslehren war bisher noch nicht die Rede¹³⁸. Ich übergehe es auch im folgenden und beschränke mich hier auf den Hinweis, daß es bei Nikolaus dieselbe entscheidende Rolle spielt, die die Identifikation von Weisheit mit dem *λόγος σὰρξ ἐγένετο* seit der Väterzeit gespielt hatte¹³⁹. Wieder und wieder betonte Nikolaus in seinen Schriften und Predigten, daß Christus die ewige Weisheit sei¹⁴⁰, ebenso der trinitarische Gott und jede der drei göttlichen Personen, ohne daß die Weisheit, die eine sei, vervielfältigt werde¹⁴¹. Alles dies sind traditionelle Selbstverständlichkeiten christlicher Doktrin.

Die *scientia laudis*, Kennzeichen des Weisen, ist - mirabile dictu - dem Menschen naturhaft gegeben (n. 56,1f.). Er weiß um die Preiswürdigkeit der göttlichen Weisheit, ohne sie in ihrem Wesen erkannt zu haben (n. 57,22-26). Er vermag gar nicht, sie zu erfassen noch zu benennen, da sie der Benennbarkeit vorausliegt¹⁴². Woher kommt ihm dann das Wissen? Es resultiert aus einer natürlichen Konformität des Lobwürdigen mit seiner eigenen Natur. Die Konformität erfährt er in ihm selbst. Was er in seiner Natur als Fremd-Lobwürdiges erfährt, weiß der Weise, in sokratischem Sinn handelnd, in die Tat umzusetzen. Das in seiner Natur erfah-

¹³⁶ AUGUSTINUS, *De utilitate credendi* XV, 33 (CSEL XXV/1, S. 41, Z. 23f.): *sapientia dei incarnata: ... sapiens enim, quantum datum est, imitatur deum.*

¹³⁷ Zur *sapientia incarnata* bei NvK s. *De ludo globi* II: p I, 161^v, Z. 37-39 (N. 70). *De ven. sap.* 32: h XII, N. 96, Z. 10-12; *Sermo CCLIX* (256) (*Puer crescebat*, 26.12.1456): p II/1, 157^v, Z. 4ff.

¹³⁸ S. dazu in diesem Band den Beitrag von K. REINHARDT, *Christus - „Wort und Weisheit“ Gottes* 68-97.

¹³⁹ Vgl. etwa 1 *Kor* 1, 23f.: *nos autem praedicamus ... Christum Dei virtutem et Dei sapientiam*; für die griech. Väter vgl. ORIGENES, *Contra Celsum* II, 10 u. 79; III, 21; V, 39; Christus als *autosophia* (PG XI, col. 812C, 920A, 944C, 1244BC); vgl. dazu *De pace* 12: h VII, N. 36, S. 35, Z. 17 - S. 36, Z. 9; *De ven. sap.* 39: h XII, N. 123, Z. 1: *per se sapientia*; für die lat. Väter vgl. CYPRIAN, *Ad Quirinum* II, 1f. (CCSL III, S. 28ff.); LAKTANZ, *Div. inst.* IV, 6, 9 u. 8, 9 (CSEL XIX, S. 291 u. 297); AUGUSTINUS, *De beata vita* 4, 34 (PL XXXII, col. 975); *De Genesi ad litt. lib. imperf.* 16: Christus als *Sapientia*, an der alle Seelen partizipieren (CSEL XXVIII/1, S. 499, Z. 3f.).

¹⁴⁰ Vgl. *De con. cath.* I, 3: h XIV/²1, N. 18, Z. 9; *De pace* 6: h VII, N. 17, S. 15, Z. 18; *Crib. Alk.* II 17: h VIII, N. 145, Z. 17-19; N. 146, Z. 10f.; N. 148, Z. 1ff.; *Sermo XXII*: h XVI, N. 23, Z. 13f.; *Sermo CLXXXV* (179) (*Una oblatione*, 6.4.1455): p II/1, 103^r, Z. 13-15 u.ö.

¹⁴¹ AUGUSTINUS, *De trin.* VII, III, 6 (CCSL I, S. 254, Z. 104-106); *De magistro* 11, 38 (PL 32, col. 1216); vgl. die in Anm. 139 gegebenen Augustinus-Belege.

¹⁴² *De ven. sap.* 33: h XII, N. 100, Z. 6f.

rene Lobwürdige verweist ihn einmal auf die Weisheit Gottes; es versetzt ihn aber zugleich in die Möglichkeit, handelnd das Lobwürdige in die Praxis umzusetzen und zu realisieren. Die durch die Weisheit Gottes partizipativ gegebene Weisheit des Menschen macht ihn, der das Lobwürdige kennt, auch handelnd zum Weisen. So wird er kraft eigener Aktivität aktual zu dem, was er als Kreatur spezifisch-arthaft schon immer war: ein individueller Lobpreis der Weisheit Gottes und seiner selbst (n. 56). Mit seiner Wissenschaft des Lobes ist der Weise Teil der Schöpfung, die insgesamt und in allen ihren Teilen ein polyphoner, konkordanter Lobpreis Gottes ist, wie der Prophet im Psalm gesagt hatte¹⁴³.

Das physikotheologische Lob der Schöpfung hat seinen Grund in der Ordnung, Zweckmäßigkeit, Perfektion und Schönheit der Welt, die je auf die Weisheit ihres Schöpfers verweisen und in ihrem jeweiligen Sosein insgesamt ein vielstimmiges Lob der Weisheit sind, wie David in Ps. 18,1 verkündet hatte: *Caeli enarrant gloriam Dei et opera manuum eius adnuntiat firmamentum*. Die *scientia laudis* ist demnach der methodisch geleitete (*via et ordine*) Weg des Aufstiegs „von der wohlgeordneten Gliederung der Geschöpfe“¹⁴⁴, die Abbildspuren der Schöpferweisheit tragen, zu dieser selbst. Nikolaus beschrift diesen Reflexionsweg unter der Führung des Ps.-Dionysius¹⁴⁵ und Augustins¹⁴⁶. Er preist die grenzenlose Schönheit des Universums in der Unterschiedlichkeit seiner Teile als die Ordnung, die eine einzige, absolute Schönheit ist, „von der einen Grenze bis zur anderen Grenze“ seiner Schriften¹⁴⁷.

Die *scientia laudis* ist die wahre Wissenschaft des Weisheitsjägers, die allein Wissen erlangt. In diesem Wissenserwerb erzählt und beschreibt sie das Lob Gottes. Sie verbindet Preisrede und Theorie zur Einheit, wie Gerda von Bredow zu Recht betont hat¹⁴⁸, und bindet auch noch die Praxis mit ein. Im Preis Gottes wird die *scientia laudis* schließlich zum Gotteskult, ohne ihren Theorie- und Praxischarakter dabei zu verlieren. Als Theorie und Praxis und Gotteskult zugleich bleibt sie *scientia laudis* und ist so einer der geeigneten Jagdgründe nach Weisheit, nicht der einzige, nicht der vollendetste, nicht der *apex mentis et theoriae*. Neben ihr

¹⁴³ Ps 150 (*Laudate Dominum in sanctis eius*); vgl. Ps 32, 2f.; Ps 97, 4-8; Ps 143, 9.

¹⁴⁴ *De ven. sap.* 30: h XII, N. 89, Z. 11-15.

¹⁴⁵ Ps.-DIONYSIUS, *De div. nom.* VII, 3 (DIONYSIACA I, S. 402-408).

¹⁴⁶ AUGUSTINUS, *Confessiones* XIII, II, 2 (CCSL XXVII, S. 242, Z. 18ff.).

¹⁴⁷ *De docta ign.* II, 13: h I, S. 112, Z. 15 - S. 113, Z. 19 (bes. N. 178f.); *De ven. sap.* 30: h XII, N. 90.

¹⁴⁸ G. VON BREDOW, *Das Vermächtnis des Nikolaus von Kues. Der Brief an Nikolaus Albergati nebst der Predigt in Montoliveto* (1463): CT IV. Briefwechsel. 2. Abh. (Heidelberg 1955) 68.

gibt es neun andere, ebenso geeignete Jagdgründe, denen man weitere aus dem cusanischen Werk an die Seite stellen könnte, z.B. die *scientia amoris*¹⁴⁹. Die *scientia laudis* vervollständigt aber die früher entwickelten Lehren (*completiori doctrina quae dixi degustare*), die in den anderen Jagdfeldern wieder aufgenommen wurden, wie Nikolaus 1463 in einem Brief an Nikolaus von Bologna schrieb. Sie vervollkommnet das Wissen, weil sie Partizipation an Gott ist¹⁵⁰. Diese Wissensvervollkommnung besteht in der Entdeckung, daß in der Rede über Gott gegensätzliche Bestimmungen in eins verbunden bewahrheitet werden müssen (*contraria coniuncte verificari*). Das erkannte Nikolaus ebenfalls aus dem Weisheitskapitel des Ps.-Dionysius, wie er *De venatione sapientiae* (n. 89ff.) erklärt. Ps.-Dionysius hatte dort Gott als das Unbekannte benannt. Der Grund seiner bleibenden Unkenntnis liegt primär im Erkenntnisgegenstand selbst, der alle Erkenntnisweisen des Menschen übersteigt. Er liegt dann als Folge daraus sekundär im Erkenntnissubjekt, dessen Erkenntnis nicht an das überragende Erkenntnisobjekt heranreicht. „Vielleicht sagen wir wahrheitsgemäß, daß wir Gott aus seiner Natur heraus nicht erkennen; denn diese ist unbekannt“¹⁵¹. Da aber „Spuren von Abbildlichkeit und Ähnlichkeit mit den göttlichen Urbildern“ in der Welt sich zeigen, gelangte Ps.-Dionysius zu der Erkenntnis, daß „Gott in Wissen und Nichtwissen gewußt wird“. Sein Erkenntnisgewinn hat also selbst eine konträre Struktur: Wissen *per scientiam et ignorantiam*. Solches Gotteswissen kann sich auch nur in gegensätzlichen Bestimmungen über ihn zugleich (*coniuncte*) bewahrheiten. Diesem pseudo-dionysischen Wissen hatte Nikolaus von Anfang an Rechnung getragen, seit er in *De docta ignorantia* die Koinzidenz kontradiktorischer Bestimmungen und Aussagen über Gott vertreten hatte¹⁵². Die Erkenntnisbefindlichkeit heiliger Unwissenheit¹⁵³ hatte Ps.-Dionysius als einen stufenweisen Einungsprozeß (ένωσις) beschrieben, in dem die Erkenntnisvernunft zunächst von allem welthaft Seienden absieht, dann sich selbst vom Erkennen suspendiert, sodann sich mit den hell leuchtenden Strahlen des Erkenntnislichts vereint, um schließlich von dort her, aus der unerforschlichen Tiefe der Weisheit Gottes, erleuchtet zu werden¹⁵⁴. Durch die σοφία-Spekulation des Ps.-Dionysius hat NvK vorerst die Jagd nach Weisheit vollendet (*completa venatio*). Die

¹⁴⁹ S. dazu H. G. SENER, *Zur Frage nach einer philos. Ethik* (wie Anm. 80) 117f.

¹⁵⁰ A.a.O. (s. Anm. 148), N. 1, S. 26, Z. 10.

¹⁵¹ Ps.-DIONYSIUS, *De div. nom.* VII, 3 (DIONYSIACA I, S. 402).

¹⁵² *De docta ign., Epist. auctoris*: h I, S. 163, Z. 15 (N. 264).

¹⁵³ *Sacra ignorantia*: vgl. *De docta ign.* I, 17 u. 26: h I, S. 35, Z. 2f. u. 11; S. 54, Z. 19 (N. 51 u. N. 87).

¹⁵⁴ Ps.-DIONYSIUS, *De div. nom.* VII, 3 (DIONYSIACA I, S. 406).

Vollendung der Weisheit ergibt sich aus ihrem Stand im Hierarchiegefüge der Erkenntnisorganisation, wie Nikolaus durch Albertus Magnus bestätigt fand. Dieser hatte im Kommentar zu *De divinis nominibus* die Differenz zwischen *ratio*, *mens*, *fides* und *sapientia* so festgelegt, wie Nikolaus in einer Marginalnote festhielt¹⁵⁵: *Ratio* besagt, wenn damit die *ratio* in uns bezeichnet sein soll, eine im Vergleich zum Intellekt verdunkelte, unvollkommenere Erkenntnis (*cognitio obumbrata*); *mens* bezeichnet den nicht zusammensetzenden einfachen, intuitiven Intellekt, und auch *fides* besagt eine Erkenntnisart, nämlich aenigmatische Wahrheitserkenntnis. Weisheit aber geht auf Wahrheitserkenntnis ohne aenigmatische Verhüllung aus. Was die Weisheit erfaßt, ist eben die von der göttlichen Weisheit enthüllte Erkenntnis der *sapida scientia*, die die Koinzidenz der konträren Wissenspositionen hinsichtlich des Göttlichen weiß. Ihr Ziel ist also indirektes Wissen über Gott, vermittelt durch die Spuren in der Schöpfung. Sie gewinnt nicht unvermitteltes direktes Wissen über die Natur Gottes. So ist ihr Erkenntnisgewinn Wissen und Nichtwissen in eins. Das ist die vollendete Weisheit über die Weisheit, die NvK aus der σοφία-Spekulation des Ps.-Dionysius gewann. Sie geht in eins mit der platonischen ἄγνοια¹⁵⁶, mit der augustinischen Ignoranz-Lehre¹⁵⁷ und mit der Suspension des Kontradiktionsprinzips bei Proklos¹⁵⁸ zugunsten der Koinzidenz des Gegensätzlichen im proklischen Einen¹⁵⁹. Von den Späteren wären vor allem noch zu nennen Johannes Scottus Eriugena, Heinrich Bate von Mechelen, Meister Eckhart, Raymundus Lullus und Heymericus de Campo. Über deren Erbe an Cusanus ist aber hier nicht mehr zu handeln¹⁶⁰.

¹⁵⁵ ALBERTUS MAGNUS, *Super Dionysium De divinis nominibus* (VII, 7) VII 31 (*Alberti Magni opera omnia...*, tom. XXXVII/1, ed. P. SIMON [Münster 1972] S. 360, Z. 13-18); s. dazu die Marginalnote des Nikolaus in Cod. Cus. 96, Fol. 193^{vb}: nota differenciam inter racionem, mentem, fidem, et sapienciam (CT III, 110).

¹⁵⁶ Vgl. PLATO, *Apol.* 29 b 1f.; *Charmides* 166 e 7f.; *Lysis* 218 a; *Leg.* V 732 a 4-6; X 886 b 7f.

¹⁵⁷ Vgl. AUGUSTINUS, *Confessiones* XI, IV, 6 (CCSL XXVII, S. 197, Z. 11f.); *Epist.* CXXX, XV, 28 (CSEL XLIV, S. 72, Z. 13f.): Est ergo in nobis quaedam, ut ita dicam *docta ignorantia* sed docta spiritu dei.

¹⁵⁸ PROCLUS, *In Parm.* VII (ed. lat. C. STEEL, S. 519, Z. 15ff.); Cod. Cus. 186, Fol. 149^v, dazu die Marginalnote des Nikolaus: contradictio in indicibili simul falsa. in solis dicibilibus diuidit verum et falsum (CT III. 2. 2., marg. 620, S. 153).

¹⁵⁹ PROCLUS, *Theologia Platonis* IV, 35 (SAFFREY - WESTERINK - IV 36, S. 105, Z. 17-19); s. dazu die Marginalnote des Nikolaus in Cod. Cus. 185 (von 1462), Fol. 155^r: de coincidentia contrariorum in vno (CT III. 2. 1., marg. 302, S. 97).

¹⁶⁰ Einen knappen Überblick bietet Adnotatio 2 zu *De beryllo*, h²XI/1, S. 96-100.

Die Weisheit der *sapida scientia* ist aber auch noch in einem anderen Sinn Vollendung. Sie führte nicht nur zur Kenntnis der Ordnungsstrukturen des Universums, aus der sich die neue Wissenschaft des Lobes ergibt. Sie führte im Anschluß an Ps.-Dionysius¹⁶¹ auch zur Erkenntnis des Schönen. Schönheit und Weisheit sind nur zwei Bezeichnungen ein und desselben Prinzips¹⁶². In der harmonischen Ordnung des Universums zeigt sich das Prinzip der Ordnung, nämlich Gott, als „die Ordnung, die die absolute Schönheit ist“¹⁶³. Die welthaft erscheinende Schönheit des Universums und aller seiner Teile läßt das Prinzip der Schönheit indirekt erkennen, die Schönheit selbst. Sie ist das transzendente Seinsprinzip alles Schönen in der Welt als Manifestationsweisen einer absoluten Schönheit, die so ebenfalls gewußt, aber nicht unvermittelt gewußt wird. Aus dem Seinsschönen gewinnt der Weise Kenntnis über das ontisch Schöne. Er gewinnt so eine Ästhetik des Seins, aus der der Weise eine Universalästhetik entwickelt. Aus ihr gewinnt er seine Kriterien und ästhetische Urteilsfähigkeit (*iudicium pulchri*)¹⁶⁴. Ästhetische Urteilkriterien sind die Ordnung der Proportionen und die Harmonie oder Konsonanz im Einzelnen, der Einzelnen im Verhältnis zueinander und zum Ganzen und schließlich im Ganzen¹⁶⁵.

Die Weisheit des wahren Philosophen führte Nikolaus schließlich zur Vollendung der Forschungsmethode, deren es zur Weisheitsspekulation bedarf. Nikolaus hat sie am Ende seines Lebens in *De apice theoriae* formuliert¹⁶⁶. Die Methode, deren sich der Weise bedient, ist die resolutive Methode, mit der alle unterschiedlichen und teils widersprüchlichen Aussagen der Philosophen und Theologen zur Übereinstimmung gebracht werden (*transire in concordantiam*)¹⁶⁷. Theologen und Philosophen haben ihre Erkenntnispositionen stets aus der Verabsolutierung ihrer Positionen aufgebaut. Differenz und Widersprüchlichkeit ihrer Aussagen können aber resolutiv aufgelöst und konkordiert werden, wenn die unterschiedlichen Aussagen über ein und dasselbe Prinzip - und nur das ist der Geltungsbereich der resolutiven Methode - als verschiedenartige Redeweisen über dieses Prinzip angesehen werden. In ihnen ist dann das eine

¹⁶¹ *De div. nom.* IV, 7-9 (DIONYSIACA I, S. 178-193).

¹⁶² *De ven. sap.* 35: h XII, N. 105, Z. 20f.

¹⁶³ EBD. 30: N. 90, Z. 5-12.

¹⁶⁴ *Sermo CCXLIII* (240) (*Tota pulchra es, amica mea*, 8.9.1456): p II/1, 139^v-141^r.

¹⁶⁵ Vgl. dazu G. SANTINELLO, *Il pensiero di Nicolò Cusano nella sua prospettiva estetica* (Padova 1958).

¹⁶⁶ *De ap. theor.*: h XII, N. 14f.

¹⁶⁷ EBD. N. 15, Z. 19f.

Prinzip auf verschiedene Weise unterschiedlich, aber widerspruchsfrei kognitiv manifestiert.

Wir haben gesehen, daß NvK die für die Wissenschaft vom ersten und höchsten Prinzip geltende resolutive Methode auch bei der Bestimmung des Weisheitsbegriffs praktizierte, indem er die verschiedenen antiken, biblischen und patristischen Redeweisen über das Prinzip Weisheit und dessen Manifestationsformen im Universum und in allen seinen Teilen, vorzugsweise aber in der Weisheit des Menschen und des Weisen, aufgriff, prüfte und zu einer Weisheitsspekulation fügte, in der das Gegensätzliche aufgehoben und kompatibel wird. Seinen Weisheitsbegriff gewann er aus einer Phänomenologie der in der Welt aufspürbaren Weisheit in Vielfalt. Sie wird als Vielfalt der Manifestations- und Partizipationsformen des Weisheitsprinzips gedeutet, das kausales Ausgangs- und Endprinzip aller kosmisch-universalen und partikular-individualen Weisheiten ist. Der Weisheitskosmos des NvK umfängt transzendente Weisheit und die aus ihr emanierenden¹⁶⁸ und in sie revertierenden Weisheitsformen. In ihnen ist das absolute Weisheitsprinzip in weltgeschichtlichem Heilsprozeß partizipativ anwesend. Aus dieser Position heraus wäre dann eine cusanische Phänomenologie der Weisheit zu entwickeln.

DISKUSSION

(Gesprächsleitung: Professor Wilhelm Dupré)

DUPRÉ: Vielen herzlichen Dank für diesen Vortrag, der in sich ja ein Laudabile ist und damit in der konkreten Ausführung etwas von dem sagt, worum es jedem geht, der das Wort zugleich mit der Tat verbindet. Wir haben jetzt noch eine Viertelstunde Zeit zur Diskussion. Vielleicht hören wir da noch mehr über den Gedanken der universalen Ästhetik. Die Frage nach der *scientia laudis* ist eine Frage, die für unsere Zeit besonders aktuell ist; z.B. wenn ich daran denke, wie wir den Erfolg der Wissenschaft mit einem rauchenden Schornstein verbinden können. Die Dinge gehören ja zusammen, wenn wir darüber nachdenken, ob wir von einem Lob sprechen können. Dann zeigt sich schon, in welche Probleme wir hineinkommen, wenn wir den Gedanken der *scientia laudis* in der Tat aufgreifen. Aber ich möchte nun das Wort an Sie geben.

¹⁶⁸ Vgl. die Marginalnote des Nikolaus zu ALBERTUS MAGNUS, *Super Dion. De div. nom.* VII, 8 (a.a.O. S. 342f., zu Ps.-DIONYSIUS, *De div. nom.* VII, 1, DIONYSIACA I, S. 386-388) in Cod. Cus. 96, Fol. 187^{vb}: nota de emanacione a sapiencia diuina (CT III, marg. 532, S. 110).

SCHULZE: Gehe ich recht in der Annahme, wenn Sie also die Philosophie des Lobes als die Vollendung der cusanischen Weisheitslehre herausgestellt haben, daß diese *scientia* zugleich ein wissendes Tun einschließt? Wenn ich mich im Lobe befinde, dann bin ich ja schließlich ein Tuender. Ich selbst bin Musiker und habe auch über die musikalischen und harmonikalen Zusammenhänge, die hier bei Cusanus vorliegen, publiziert¹. Cusanus sieht - so wie ich das gesehen habe - die eigentliche Aufgabe der Musik darin, am Lobpreis des Schöpfer-Gottes im höchsten Maße teilzuhaben. Mir fällt im Zusammenhang mit Ihrem Referat ein sehr schönes Gleichnis ein, das Cusanus gebracht hat. Er vergleicht diesen pythagoreisch-platonischen oder neupythagoreisch-neuplatonischen demiurgischen Gott mit einem Löffelschnitzer, der einen Löffel schnitzt und dann auch noch die Spiegelform in diesen Löffel hineinlegt. Das Universum ist so ein Spiegellöffel, aber auch der Mensch als ein Teil des Universums ist wie ein Spiegellöffel. Und wenn wir loben, so glaube ich, dann ist es ein bißchen auch ein Polieren unseres eigenen Spiegels, damit die göttliche Herrlichkeit um so vollkommener in uns zu einem Widerstrahl gelange. Meine Frage: Sind diese Gedanken innerhalb Ihres Vortragshorizonts richtig?

SENGER: Ich denke schon. Das Wissen oder die Wissenschaft des Lobes führt zu einem Tun, zu einem Erkenntnishandeln. Das ist z.B. Lob des Schöpfer-Gottes. Sie führt zur Regulierung des praktischen Handelns nach ethischen Leitbildern. Sie führt im Handeln nach ethischen Leitbildern zu einer anderen Art von Lob. Erkenntnis, Handeln und auch sicherlich Musizieren sind alles Momente in diesem polyphonen Lob, das von Nikolaus sehr deutlich in *De venatione sapientiae* gesungen wurde. Das *psallere*, das *hymnificare* wird ja so deutlich von ihm hervorgehoben. Ich glaube aber, daß man dieses nicht nur in musikalischer Weise aufgreifen darf, sondern das Psalmisieren und Hymnisch-Singen ist die Erkenntnis, ist das Handeln, das unter der Anerkennung von den göttlichen Geboten den Schöpfer lobt, der den Menschen zu seinem eigenen Lobpreis geschaffen hat. Das ist der Unterschied zwischen dem Menschen und dem anderen Teil der Schöpfung, den ich vielleicht nicht ganz glücklich als inaktiven Lobpreis bezeichnet habe. Das ist der Unterschied: daß der Mensch ein erkennender und aktiver Lobpreis sein und werden muß. Das, glaube ich, sind Züge des Weisen, die Nikolaus in *De venatione sapientiae* so ziemlich am Ende seines Lebens dem Weisen zuschreibt. Ob es das letzte Wort ist, darüber sollte man nicht streiten. Der *Gipfel der Theo-*

¹ W. SCHULZE, *Nikolaus von Kues und die Musik*. Text zum Schallplattenalbum „Musik aus der Zeit des Nikolaus von Kues“, Co-Produktion Cusanus-Gesellschaft/ORF/TELDEC Telefunken-Decca (Bernkastel-Kues 1978); *Harmonik und Theologie bei Nikolaus Cusanus* (Beiträge zur harmonikalen Grundlagenforschung Bd. 13, Wien 1983).

rie kommt noch später, er akzentuiert anderes. Und meine Vorstellung ist, daß, wenn Nikolaus länger gelebt hätte, auch wieder andere Akzentuierungen gekommen wären. Das liegt in der inneren Bewegung seines ganzen Denkens.

KANDLER: Zwei kurze Fragen: Die erste zu 2, 3 und 4 der Inhaltsangabe Ihres Vortrages. Die Weisheit, sagten Sie, leuchtet auf in der Schöpfung. Ist das nicht zutiefst ein neuplatonischer Gedanke? Meine zweite Frage: Ich hätte noch gerne etwas gewußt zur christologischen Herkunft der Weisheit.

SENGER: Ich würde Ihnen darin zustimmen, daß man im platonischen oder neuplatonischen Denken diese gleichen Momente finden kann, aber daß sie auch aus der *Schrift* belegbar sind. Ich habe die Schriftstellen nicht jeweils angeführt, ich habe sie übersprungen, um mehr Zeit zu gewinnen. Das ist sicherlich auch klar. Bei Ihrem zweiten Punkt habe ich den Bezugspunkt nicht gefunden. Darf ich Sie nochmals bitten, ihn zu wiederholen.

KANDLER: Warum wird die Sophia gleichgesetzt mit Christus, der zweiten Person der Trinität?

SENGER: Ich weiß es nicht, ich muß die Antwort offen lassen. Ich weiß nur, daß Augustin und Nikolaus gerade die Identifizierung der Weisheit mit der *sapientia incarnata* vornehmen.

WOLF: Ich stamme aus dem slawischen Gebiet. Ich bin als Dogmatiker Dr. Senger besonders dankbar, daß er im Rahmen des cusanischen Denkens das biblisch-patristische und das hellenistische Erbe in eine Synthese gebracht hat. Bis jetzt, man kann sagen bis vor zehn Jahren, war es besonders modisch, diese zwei Bereiche in Opposition zu bringen. Dies ist im Rahmen des cusanischen Denkens eine wahre Synthese, eine authentische Synthese. Außerdem möchte ich darauf aufmerksam machen, daß es, wie bei Cusanus, auch in unserem slawischen Bereich eine umfassende Weisheits-Literatur gibt, z.B. bei Wladimir Solowjew, einem russischen Schriftsteller, zu Beginn unseres Jahrhunderts gestorben, der in seinem Werk *Rußland und die Männer der Kirche* wie Cusanus über die Sophia, die Manifestation Gottes, geschrieben hat; vielleicht sogar schon über eine hypostatische Sophia.

HEROLD: Herr Senger, Sie haben sehr schön gezeigt, wie der Gedanke der Weisheit durch die Tradition immer weitergetragen wird und wie er bei Cusanus in besonderer Weise zum Gipfel seiner Philosophie wird. Sie haben gegen Ende von einer „universalen Ästhetik des Seins“ gesprochen. Da möchte ich nochmal fragen, ob das Stichwort „Ästhetik“ eine besondere Pointe ist. Es ist ja ein sehr schöner Gedanke, eine solche *scientia laudis*. Die Frage ist: Ist für Cusanus die Schönheit noch ohne weiteres aus der Welt ablesbar, oder ist die Weisheit etwas, das

als Interpretation von Welt erst gewonnen werden muß? Muß der Mensch der Welt die Schönheit erst zusprechen? Ich frage deshalb, weil unter neuzeitlichen Voraussetzungen es eigentlich immer schwerer wird, diese Anerkennung der Welt vorzunehmen. Die Welt wird ja fast als Einwand gegen die Weisheit Gottes verstanden. Das 17./18. Jh. quält sich mit der Theodizee-Frage. Von daher stellt sich die Frage: Wenn bei Cusanus in so strahlender Weise von der *scientia laudis* die Rede ist, ist das in gewissem Sinne schon eine Art Kompensation? Zeichnet sich schon ab, daß nicht mehr so ohne weiteres von der Ordnung des Kosmos die Ordnung des Ganzen ablesbar ist, und damit auch der Lobpreis des Menschen mühsamer gewonnen werden muß? Das vielleicht als Bitte, diese Ästhetik, die Sie zum Schluß angesprochen haben, noch etwas zu interpretieren.

SENGER: Die Ordnung braucht nicht erst zur Sprache gebracht zu werden und muß zugleich doch zur Sprache gebracht werden. Sie ist da und ist in ihrer Ordnungsstruktur selbst Dialogpreis, den sich der Schöpfer geschaffen hat. Zur Sprache gebracht werden muß dieser Lobpreis allerdings in dem Teil der Schöpfung, der der Mensch ist. Das ist seine Aufgabe. Das tut er, indem er Ordnungsstrukturen, Proportionen, Harmonieverhältnisse aufsucht, aufspürt, aufweist. Das tut er in den Wissenschaften beispielsweise mit Hilfe der Mathematik, mit Hilfe der Musik und ähnlichem, mit Strukturierung des politischen, des kirchlichen Lebens usw. Und indem er solche Ordnungsstrukturen kosmischer Art bestimmt, hineinsieht in die Welt, tut er das, was die Welt als solche auch schon getan hat: den Lobpreis Gottes verkünden, nur auf andere Weise. Die Welt ist schön. Das zu sehen, muß aber der Mensch erst leisten. Und das ist ganz einfach, so führt Nikolaus im Anschluß an Ps.-Dionysius aus. Schönheit und Weisheit sind nur zwei Bezeichnungen ein und desselben Prinzips. In der harmonischen Ordnung im Universum zeigt sich das Prinzip der Ordnung, nämlich Gott. Und die Welt hat erscheinende Schönheit im Universum, läßt indirekt die Schönheit selbst erkennen. Es geht immer um diesen Erkenntnisprozeß. Das ist ja auch das Dilemma, in das sich eigentlich alle Rede über Weisheit bei Nikolaus, und vielleicht bei vielen anderen auch, selbst bringt: Sie redet von Weisheit, ohne, da sie eine transzendente Vorgabe hat, wissen zu können, was Weisheit ist, und muß dennoch immer über sie reden und kann das nur aufgrund von Spuren. So ist dieser Prozeß ein Aufstieg - Nikolaus sagt an einer Stelle *via et ordine* -, ein Aufstieg von der spurenhafte Schönheit zum Prinzip der Schönheit, zur Schönheit an sich, ein Aufstieg von der Ordnung zur Ordnung an sich, ein Weg, der also zu dem führt, was eigentlich vorher gewußt ist, aber doch nicht gewußt ist, und in diesem Nichtwissen dann eben diese Demut, die ja der Laie auch entwickelt, vor-

führt und einen geordneten, einen methodisch geleiteten Weg zu der Erkenntnis der Schönheit in der Welt aufweist.

DUPRÉ: Wir haben noch zwei Wortmeldungen. Herr Meinhardt hat sich als nächster gemeldet, dann Herr Beierwaltes.

MEINHARDT: Mein Beitrag ist eine wirklich kurze Frage: Herr Senger, Sie haben in der Herkunftsgeschichte des Weisheitsbegriffes Platon und Aristoteles erwähnt und sind dann zu Augustinus gesprungen. Es wird ja einen Grund haben, warum Sie die Stoiker und die Epikureer ausgelassen haben. Die haben das Ideal des Weisen weitergedacht, aber mehr mit Bezug auf Praxis. Spielt das im Mittelalter keine Rolle mehr? Bei den Epikureern könnte ich es mir vorstellen, aber die Stoiker haben doch weitergewirkt. Also ganz simpel, warum haben Sie die nicht erwähnt?

SENGER: Ich habe Sie bei Nikolaus nicht gefunden.

MEINHARDT: Ja, und warum wird das so sein? Das würde mich einfach interessieren, ich bin einfach neugierig.

SENGER: Warum? Ich muß passen. Ich weiß es nicht. Ich übersehe jetzt im Augenblick nicht, ob er Schriften der Stoiker kannte. Ich vermute fast nicht².

MEINHARDT: Ich glaube es auch nicht. Es fiel mir jetzt einfach auf. Man sagt immer Platon, Aristoteles usw. Wo sind die beiden anderen Schulen?

DUPRÉ: Gut, es ist auch schön, wenn es manchmal Fragen gibt, die nicht beantwortet werden können. Aber, Herr Beierwaltes wollte noch etwas sagen.

BEIERWALTES: Ganz kurz zu dem letzten noch. Ich glaube, was Cusanus an Platon interessiert hat, das war nicht die Bestimmung der Weisheit des Gottes oder der Götter, sondern die Struktur des Suchenden, des Fragenden im Sinne des Symposions, also des Philosophos. Die Götter sind weise, deshalb philosophieren sie nicht. Aber unsere Situation oder der Zwang für den Menschen ist *ἐν φιλοσοφίᾳ εἶναι*, in der Philosophie zu sein, und das heißt, sich für das Fragen zu öffnen und diese Bewegung aus dem latenten in ein offeneres, allerdings nicht endgültiges Wissen einmünden zu lassen. Darum würde ich von Platon her die Parallele zu dem *desiderium*, das Cusanus so weit entfaltet, gerne sehen. Zu dem, was Herr Herold zur *scientia laudis* gesagt hat, möchte ich kurz bemerken: Ich meine, in diesem Punkte ist Cusanus ganz traditionell. Nicht daß das, was er über *scientia laudis* sagt, in einem anderen Bereiche in der Tradition genauso zu finden wäre, aber er setzt nicht das Lob der

² Nachträglich wäre allerdings darauf hinzuweisen, daß NvK 1462 die Stoa-Darstellung des Diogenes Laërtius (Buch VII) in der Übersetzung des Ambrogio Traversari las und annotierte (Cod. London., BM, Harl 1347, Fol. 1^v-205^v; s. MFCG 3 [1963] 25ff.).

Schöpfung unter Umständen gegen eine Skepsis, die durch dieses Lob überwunden werden müßte, so daß man zwanghaft geradezu die Welt als schön deklarieren müßte. Sondern, wie Sie sagen, die Welt *ist* so, und sie muß zur Sprache gebracht werden, weil sie eben auch, wie Augustinus schon deutlich gemacht hat, sprachlicher Natur ist. Das *Verbum* manifestiert sich, und wir müssen dieses *Verbum* selber in seiner Schönheit, d. h. Geordnetheit, in seiner Zahlhaftigkeit usw. zur Sprache bringen. Und dann kommt eben diese zweite, auch bei Augustinus schon entfaltete Metapher: Wir loben nicht nur durch das Wort, sondern *wir sind* Sein Lob: *Laus ipsius estote*, heißt es in einem *Sermo*. Und das ist, glaube ich, durchaus das, was Cusanus gemeint hat. Und noch ein Drittes, zu dem neuplatonischen Aspekt. Der scheint mir eigentlich am ehesten durchzudringen: Augustinus hat nämlich unter *sapientia* eine Struktur des göttlichen Denkens selbst verstanden, welches die Ideen in sich hat, also Gott selbst als den Ort der Ideen, als Weisheit. Dies steht in einer Analogie zu Plotin, der in der Enneade V,8,4 den *Nus*, d. h. den absoluten zeitfreien Geist, als das Sich-selbst-Denken und als das Denken der Ideen, erstaunlicherweise für diese Zeit, als *Sophia* bezeichnet. Er ist die wahre *Sophia*. Plotin setzt sie offensichtlich der *Sophia* der Gnostiker entgegen. - Der Gedanke als solcher hat über Augustinus bei Cusanus - christlich intensiviert - fortgewirkt.

DUPRE: Vielen Dank.