

# DIE CUSANISCHE WEISHEITSKONZEPTION IM VERGLEICH ZUR OSTASIATISCHEN WEISHEITSTRADITION

„Sapientia“ und „Tao (Weg)“ - „Idiota“ und „Yuren (Tor)“\*

Von Kazuhiko Yamaki, Tokio

## I. Die belehrte Unwissenheit

Vor zweitausend Jahren sagte ein Philosoph auf der anderen Seite des Kontinents folgendes:

„Wissen und es für Noch-nicht-Wissen halten, ist das Höchste.

Nicht-Wissen und es für Wissen halten, ist ein Fehler.

Dem heiligen Menschen fehlt nichts,

weil er den Fehler als Fehler weiß,

darum fehlt ihm nichts“<sup>1</sup>.

Das uns an den Gedanken der *docta ignorantia* des Cusanus erinnernde Wort sagte nicht Sokrates, sondern ein Chinese namens Lao-tse. Er lebte etwa zwischen dem 5. und 4. Jahrhundert vor Christus<sup>2</sup>.

\* Beim Zustandekommen des vorliegenden Aufsatzes haben mir die beiden Symposionsleiter, Prof. Dr. Dr. h.c. Rudolf Haubst und Prof. Dr. Klaus Kremer wertvolle Hilfestellungen gegeben. Dr. Dr. Werner Schüssler, Wissenschaftlicher Assistent bei Prof. Kremer, hat die deutsche Fassung des Manuskriptes redaktionell überarbeitet. Mein herzlicher Dank gilt allen drei genannten Herren.

<sup>1</sup> *Tao-Te-King* (= TTK), Kap. 71. - Meine Übersetzung.

<sup>2</sup> Heutzutage scheinen chinesische Gedanken im Brennpunkt des weltweiten Interesses zu stehen, und das in verschiedenem Sinne; einmal in einem politischen Sinne, z.B. in bezug auf den chinesischen Sozialismus mit der Tragödie im letzten Juli in Peking, zum anderen in einem wirtschaftlichen Sinne, z.B. in bezug auf den kapitalistischen Erfolg der ostasiatischen Länder: Japan, Süd-Korea, Taiwan, Hong-Kong und Singapur. Zum Argument, daß der Grund des neuerlichen wirtschaftlichen Erfolges in diesen Ländern ihre konfuzianische Tradition ist, vgl. R. LITTLE und W. REED (australische Diplomaten), *The Confucian Renaissance* (Canberra 1989) und M. MORISHIMA (in London lange lehrender Wirtschaftswissenschaftler), *Zoku-Igirisuto-Nihon* (jap.) (Tokio 1978). - Im ersten Fall redet man von der patriarchalistischen und alt-zentralistischen Hegemonie, und im letzten Fall betont man die „gut“ disziplinierten Arbeiter. Aber die beiden Seiten haben eine Gemeinsamkeit in ihrem Ursprung, dem Konfuzianismus.

Zur selben Zeit, da der Konfuzianismus geformt wurde, kritisierte der Philosoph Lao-tse sehr heftig und ganz gründlich auf der Grundlage des Gedankens des negativen Charakters<sup>3</sup> den Konfuzianismus.

Bekanntlich haben ja die Gedanken Lao-tses neben dem Konfuzianismus das ostasiatische traditionelle Gedankengut sehr stark beeinflusst. Ohne Lao-tse kann man sich z.B. weder den Zen-Buddhismus noch den Johdo-Buddhismus vorstellen<sup>4</sup>.

Bei dem Vergleich Lao-tse - Cusanus ist allerdings die zeitliche Distanz zwischen beiden Denkern zu berücksichtigen.

Wer war dieser Lao-tse? Und welche Bedeutung hat das Lao-tse zugeschriebene *Tao-Te-King*? Wie W.Y.Tonn schreibt, „gibt es über Lao-tse eine umfangreiche Literatur, doch wissen wir über die Persönlichkeit des großen Denkers, über sein Leben in Wirklichkeit sehr wenig; was uns berichtet ist, scheint zumeist legendär zu sein. Das Glaubwürdigste sind einige Stellen in dem berühmten Geschichtswerk des Sze-Ma Thsien (163 bis 85 v. Chr.); dort heißt es u.a.: „Lao-Tse war aus dem Dorf Khue-jên, (gehörig zum) Bezirk Li des Kreises Khu im Lehnstaat Thschu. Sein Geschlechtsname war Li (Pflaume), sein Milchname Erh (Ohr), sein Mannesname Po-Yang (der Älteren Leuchte), sein Ehrenname nach dem Tod Tan (Lang-Ohr). Er war Reichsarchivar der Tschou (Dynastie)... Lao-Tse übte Tao und Tê, er strebte danach, sich verborgen zu halten und sich keinen Namen zu machen. Er wohnte lange in Tschou. Als er den Verfall der Tschou sah, ging er schließlich fort und erreichte den Grenzpaß. Der Grenzkommandant Yin Hi bat ihn, um seinetwillen ein Buch zu schreiben. Daraufhin verfaßte Lao-Tse ein Buch in zwei Teilen, die seine Gedanken von Tao und Tê in 5000 und mehr Worten ausspre-

<sup>3</sup> In diesem Charakter könnte man eine Entsprechung zu Heideggers Gedanken finden. Vgl. W. STOLZ, *Heideggers Entsprechung zum Tao-te-King und Zen-Buddhismus*, in: W. Stolz, *Sein und Nichts in der abendländischen Mystik* (Freiburg i. Br. 1984).

<sup>4</sup> Den Einfluß von Lao-tses Gedanken auf den Zen-Buddhismus findet man hauptsächlich in den folgenden zwei Eigenschaften, nämlich durch Nicht-Handeln zu erwachen und der Immanenz des Erwachens, welches Erwachen im inneren Menschen geschieht, oder der Immanenz des Buddha. Diese Eigenschaften kann man aus den berühmten sogenannten Programmworten des Zen-Buddhismus herauslesen: „Eine besondere Überlieferung außerhalb der Schriften, unabhängig von Worten und Schriftzeichen: Unmittelbar des Menschen Herz zeigen - die (eigene) Natur schauen und Buddha werden.“ (Kyogebetsuden, Furyu-monji, Jikishi-ninshin, Kensho-johbutsu [jap.]) - Übersetzung nach H. WALDENFELS, in: *Absolutes Nichts* (Freiburg i. Br. 1980) 33. Den Einfluß von Lao-tses Gedanken auf den Johdo-Buddhismus findet man vor allem in der, Lao-tses Nicht-Handeln ähnlichen Lehre von Hohnen und Shinran, den Gründern des japanischen Johdo-Buddhismus, nämlich in der Lehre des „Jinen-Hohni“. Das bedeutet, daß ein Buddhist erst dann erlöst werden kann, wenn er sowohl Buddha anruft als auch sein eigenes Tun abschafft und nur Amida-Buddha um seine Erlösung bittet.

chen, und ging fort. Niemand weiß, wo er geendet... Lao-Tse war ein verborgener Weiser“<sup>5</sup>.

Schon um das Jahr 200 v. Chr. wurde das ganze Buch als „Lao-tses Tao-Te-King“ tradiert, was durch den Fund zweier verschiedener Lao-tse-Kodizes bei der Ausgrabung eines Königsgrabes im Jahr 1973 ans Licht kam. Da dieser König 100 Jahre vor dem Historiker Sze-Ma Thsien lebte, geht man heute davon aus, daß - wie schon gesagt - Lao-tse zwischen dem 5. und 4.Jh. v. Chr. lebte<sup>6</sup>.

## II. Weisheit und Wissenschaft

Was die belehrte Unwissenheit Lao-tses mit derjenigen des Cusanus verbindet, ist die Bestimmung des „Tao“ als Wahrheit oder *sapientia*. Im 1. Kapitel des *Tao-Te-King* schreibt Lao-tse wie folgt:

„Tao ist, wenn es ausgesprochen werden kann, nicht das ewige Tao.  
Der Name ist, wenn er genannt werden kann, nicht der ewige Name.  
Das Namenlose ist des Himmels und der Erde Urgrund.  
Das Namen-Habende ist aller Wesen Mutter.

Darum gilt:

„Wer stets begierdenlos ist, der schauet seine Geistigkeit,

Wer stets Begierden hat, der schauet seine Außenheit.“

Diese Beiden sind desselben Ausgangs und verschiedenen Namens,  
in der Einheit heißt es das Geheimnis.

Des Geheimnisses noch tieferes Geheimnis ist das Tor, durch das alles Mannigfaltige hervortritt“<sup>7</sup>.

Wie wir oben gesagt haben, kann das ewige Tao weder ausgesprochen noch genannt werden, d.h. es kann begrifflich nicht erkannt werden. Es ist also transzendent, aber zugleich auch immanent, denn das chinesische Wortzeichen „Tao“ bedeutet zugleich „sagen oder sprechen“, und in dem

<sup>5</sup> V. VON STRAUSS, *Lao-tse, Tao-Te-King, mit einer Einleitung von W. Y. Tonn* (Zürich 1959) 11f.

<sup>6</sup> Vgl. K. FUKUNAGA, *Rob-shi* (Tokio 1986) I, 26.

<sup>7</sup> TTK, Kap. 1. - Übersetzung nach V. VON STRAUSS, 57, mit geringen Änderungen von mir. In der heutigen Welt, wo die überwiegende Mehrheit der Menschen es für das letzte Ziel hält, ihre Wünsche immer mehr auszuweiten und die Gesellschaft im Ganzen immer mehr zu organisieren, um die Wünsche allein durch Materielles zu befriedigen, könnte es bedeutsam sein, die Weisheitskonzeption des NvK mit derjenigen Lao-tses zu vergleichen. Denn jener läßt seine Idealfigur im Werk *Idiota de mente*, den armen Löffelschnitzer, den weisen Laien folgendes erklären: Ego in his exercitiis libenter versor, quae et mentem et corpus indesinenter pascunt (*De mente* 1: h<sup>2</sup>V, N. 54, Z. 8f.).

Sinne spricht uns das Tao irgendwie an. Das „Tao“ wird daher zuweilen auch mit „Logos“ übersetzt<sup>8</sup>. Aber wie ist die Immanenz des Tao zu verstehen? Das ist ein großes Problem. Wir kommen darauf zurück.

Lao-tse versucht immer wieder, mit seinen ziemlich ungeschickten, rustikalen und paradoxen Formulierungen, die gleichzeitige Transzendenz und Immanenz des Tao zum Ausdruck zu bringen.

„Man schaut danach und sieht es nicht, sein Name ist: Ji (farblos).

Man horcht danach und hört es nicht, sein Name ist: Hi (lautlos).

Man faßt danach und greift es nicht, sein Name ist: Weh (gestaltlos).

Diese Drei können nicht ausgesprochen werden,

darum werden sie verbunden und sind Eins.

Sein Oberes ist nicht klar, sein Unteres ist nicht dunkel.

Je und je ist es unnennbar und wendet sich zurück ins Nicht-Wesen.

Das heißt des Gestaltlosen Gestalt, des Bildlosen Bild.

Das ist ganz unerfaßlich.

Ihm entgegend, sieht man nicht sein Haupt,

Ihm nachfolgend, sieht man nicht seine Rückseite.

Es (nämlich das Tao) hält sich an das Tao des Altertums,

um das Sein der Gegenwart zu beherrschen,

so kann es des Altertums Anfänge erkennen:

Das heißt Gewebefaden des Tao<sup>9</sup>.

Diese zwei Lao-tse-Zitate lassen uns an einen Gedanken aus der Predigt XXII (*Dies sanctificatus*) des Cusanus erinnern, wo es heißt: „Zum ersten Teile ist zu wissen nötig, daß Gott (nämlich die ewige Weisheit) weder mit dem Verstand erfaßt wird noch mit der Vorstellungskraft noch mit den Sinnen. Denn er übersteigt alle Sinne und allen Verstand und läßt sich nur durch den Glauben erfassen“<sup>10</sup>.

Darüber hinaus können in Cusanus' Denken leicht Ähnlichkeiten mit Lao-tse aufgewiesen werden, so z.B. in der Schrift *Idiota de sapientia*, wenn es dort heißt: „Die Weisheit ruft draußen auf den Straßen, und es ist ihr Rufen, daß sie selbst in den höchsten Höhen wohnt“<sup>11</sup>. Und: „Sie (die Weisheit) selbst ist höher als alles Wissen und unwißbar“<sup>12</sup>. Oder:

<sup>8</sup> Vgl. z.B. V. VON STRAUSS, 169.

<sup>9</sup> TTK, Kap. 14. - Übersetzung nach V. VON STRAUSS, 71f., mit geringen Änderungen von mir.

<sup>10</sup> h XVI/4, N. 7, Z. 1-4: Pro prima parte est sciendum, quod Deus non attingitur ratione nec imaginatione nec sensu - ‚exsuperat‘ enim ‚omnem sensum‘ et rationem -, et fide attingitur. - Übersetzung nach KLIBANSKY: CT I/1, 11f.

<sup>11</sup> *De sap.* I: h <sup>2</sup>V, N. 3, Z. 11f.: ‚Sapientia foris‘ clamat ‚in plateis‘, et est clamor eius, quoniam ipsa habitat ‚in altissimis‘.

<sup>12</sup> EBD. N. 9, Z. 2-5: sapientia .. (ipsa) est omni scientia altior et inscibilis.

„Die höchste Weisheit ist die, zu wissen, daß in dem vorgetragenen Gleichnis das Unberührbare auf nicht berührende Weise berührt wird“<sup>13</sup>.

Der Begriff ‚Weisheit‘ (*sapientia*) meint ja bei Cusanus - entsprechend der christlichen Tradition - einerseits die ewige Weisheit, die näherhin mit Gott und dem Wort Gottes identifiziert wird, andererseits „die Weisheit als Widerspiegelung der ewigen Weisheit in allem von Gott Hervorgebrachten“<sup>14</sup>.

Die erste ist nämlich göttlich und transzendent, und die zweite ist weltlich und immanent. Deshalb schreibt Cusanus wie folgt: „Jeder erfährt auch diese Kraft (Weisheitskraft) in ihrer Entfaltung als unaussprechlich und unendlich“<sup>15</sup>.

Aber daß der Begriff ‚Weisheit‘ diese doppelte Bedeutung hat, das scheint nicht nur ein Aufgreifen der Tradition, sondern auch ein Ergebnis eigener spekulativer Erfahrung des Cusanus zu sein. Denn nach Cusanus erfährt sich der Geist selbst in einer gewissen Selbsterfahrung seines Könnens als Manifestation des mit der ewigen Weisheit identischen Könnens selbst (*posse ipsum*)<sup>16</sup>.

Das entspricht der cusanischen Erfahrungsstruktur, wie sie in *De visione Dei* zum Ausdruck kommt, wenn hier der Begriff „visio dei“ („Gottes Sehen“) auch in einer doppelten Bedeutung verwendet wird, nämlich einerseits, daß Gott den Menschen sieht, und andererseits, daß der Mensch Gott sieht. Aufgrund einer solchen Erfahrung konnte Cusanus sowohl den Unterschied als auch die Verbindung beider Aspekte begreifen. Bei Lao-tse aber gibt es kaum eine solche Doppel-Struktur des Sapientia-Begriffs, weil bei ihm der Gedanke der Immanenz des Tao irgendwie im Ungewissen bleibt. Nur selten spricht er darüber, ob und wie der Mensch sich das Tao zu eigen machen könne. Wenn dem Menschen dies gelingt, nennt Lao-tse diesen Zustand ‚Xuan Te‘ (tiefe Tugend), was vom ‚Te‘ bei Konfuzius zu unterscheiden ist<sup>17</sup>.

<sup>13</sup> EBD. N. 7, Z. 12-14: Summa sapientia est haec, ut scias quomodo in similitudine iam dicta attingitur inattingibile inattingibiliter. - Übersetzungen nach STEIGER: NvKdÜ H. 1, 5. 15. 13.

<sup>14</sup> Nach einer Formulierung von Prof. Dr. Klaus Kremer. Vgl. z. B. *De sap.* I: h 2<sup>v</sup>, N. 21; N. 10, Z. 7. 17f.

<sup>15</sup> *De pace* 4: h. VII, N. 11; S. 12, Z. 6f.: Et experitur quisque in explicatione virtutis eius ineffabilem ac infinitam vim illam. - Übersetzung nach HAUBST: *De pace fidei, Der Friede im Glauben* (Trier 1982) 12 (Textauswahl in deutscher Übersetzung, H. 1).

<sup>16</sup> Vgl. Anmerkung von SENGEL zu 10, 13-26 von *De ap. theor.*: NvKdÜ H. 19, 97f.

<sup>17</sup> Z.B. Kap. 10; Kap. 65. Vgl. unten S. 256 und Kap. 38. Das ‚Xuan Te‘ ähnelt sehr der genannten Manifestation der Weisheit. Denn, wie wir in Kap. 56 lesen können, kann der Mensch das ‚Xuan Te‘ erst durch das ‚Xuan Dau‘ (das tiefe Einswerden mit dem Tao) erreichen.

Für Cusanus erreicht man die Weisheit nicht, indem man bloß über sie spricht, sondern man muß sie innerlich erfahren. Er schreibt nämlich: „Es genügt für den, der die ewige Weisheit sucht, nicht, das zu wissen, was man über sie lesen kann, sondern es ist notwendig, daß er, nachdem er mit Hilfe der Einsicht gefunden hat, wo sie ist, sie zu der seinen macht“<sup>18</sup>.

Doch lassen wir jetzt einmal diese methodische Frage beiseite; wir werden hierauf zurückkommen.

Wenden wir uns vielmehr der Beziehung zwischen *sapientia* und *scientia* bei Lao-tse zu:

„Wer das Wissen übt, vermehrt täglich.

Wer das Tao übt, vermindert täglich.

Er vermindert und vermindert,

bis er schließlich ankommt beim Nichtsmachen.

Beim Nichtsmachen bleibt nichts ungemacht“<sup>19</sup>.

Viele Forscher schreiben übereinstimmend, daß Lao-tse mit dem Satz „Wer das Wissen übt, vermehrt täglich“ Kritik an dem in scholastischer Form systematisierten Konfuzianismus übt, der damals in China überwog und der auf die große Ansammlung des Wissens und der Gelehrsamkeit stolz war<sup>20</sup>. Unser Zitat zu Beginn unserer Ausführungen soll auch eine gründliche Kritik an dem Konfuzianismus sein, weil Konfuzius wie folgt lehrte: „Was man weiß, als Wissen gelten lassen, was man nicht weiß, als Nichtwissen gelten lassen: das ist Wissen“<sup>21</sup>.

Das heißt, nach der konfuzianischen Auffassung von Wissenschaft ist die logische Unterscheidung von Wissen und Nichtwissen möglich, während Lao-tse eine solche Unterscheidung nicht kennt. Das erinnert an die Beziehung zwischen Johannes Wenck und Cusanus. Wenck nämlich kritisiert den Gedanken der *docta ignorantia* in seinem Buch *De ignota litteratura* aufgrund der traditionellen Scholastik sehr heftig. Dabei betont er

<sup>18</sup> *De sap.* I: h <sup>2</sup>V, N. 19, Z. 9-12: ad quaerentem aeternam sapientiam non sufficit scire ea, quae de ipsa leguntur, sed necesse est, quod postquam intellectu repperit ubi est, quod eam suam faciat. - Übersetzung nach STEIGER: NvKdÜ H. 1, 33, mit geringer Änderung von mir.

<sup>19</sup> TTK, Kap. 48. - Übersetzung nach R. WILHELM mit geringen Änderungen von mir: R. WILHELM (Übers.), *Laotse, Tao Te King* (München 1989) 48. Die Lao-tse Stelle weist Parallelen auf zu THOMAS V. KEMPEN, *Imitatio Christi*, I, 2.

<sup>20</sup> Vgl. FUKUNAGA, a.a.O. (Anm. 6) 64.

<sup>21</sup> *Gespräche Lun-yun* II, Kap. 17. - Übersetzung nach R. WILHELM: *Kongfutse, Gespräche-Lun-yü* (München 1989) 46. Dazu Y. RAGUIN, *Munen-Muso, Die Meditation ohne Gegenstand* (Mainz 1975) 75: „welche (die taoistische Weisheit) als Antwort auf das konfuzianische Ideal der Brüderlichkeit (od. Menschenliebe) Wesen erarbeitet wurde.“

immer wieder, daß Cusanus mit diesem Gedanken die Wissenschaften zerstöre<sup>22</sup>.

Hierauf antwortet Cusanus in seinem Buch *Apologia doctae ignorantiae* wie folgt: „Beinahe alle, die sich dem Studium der Theologie widmen, beschäftigen sich mit gewissen festgelegten Traditionen und deren Formen, und wenn sie so reden können wie die anderen, die sie sich als Vorbilder aufgestellt haben, halten sie sich für Theologen. Sie wissen nichts vom Nicht-Wissen jenes unerreichbaren Lichtes, in dem keine Dunkelheiten sind“<sup>23</sup>.

Weil man, wie wir gesehen haben, Lao-tse zufolge „das Tao üben“ kann, kann und muß man das Tao sich zu eigen machen. Aber die Wissenschaft kann das nicht leisten. Die vom Konfuzianismus gepriesenen vier Tugenden, Menschenliebe, Gerechtigkeit, Sitte und Musik, sind gar nicht dazu nützlich, sich das Tao zu eigen zu machen, weil „Te“ (die Tugend), die für Konfuzius mit der *sapientia* identisch ist, für Lao-tse keine *sapientia*, sondern eine *scientia* ist.

„Hohe Tugend (tut) keine Tugend, daher ist sie Tugend.

Niedere Tugend (tut) unfehlbar Tugend, daher ist sie nicht Tugend.

Hohe Tugend (tut) Nicht-Tun, und es ist ihr nicht ums Tun.

Niedere Tugend tut, und es ist ihr ums Tun...

Darum gilt: Verliert man Tao, danach braucht man Tugend.

Verliert man Tugend, danach braucht man Menschenliebe.

Verliert man die Menschenliebe, danach braucht man Gerechtigkeit.

Verliert man die Gerechtigkeit, danach braucht man Sitte.

Diese Sitte ist der Treue und Aufrichtigkeit Außenseite und der Verwirrung Beginn.

Äußerliches Wissen ist Taos Blüte und der Unwissenheit Anfang...“<sup>24</sup>

<sup>22</sup> J. HOPKINS (Ed.), *Nicholas of Cusa's Debate with John Wenck* (Minneapolis 1981) N. 29, Z. 16f.; N. 32, Z. 3f.

<sup>23</sup> *Apol.*: h II, S. 2, Z. 24-S. 3, Z. 3: Versantur enim paene omnes, qui theologiae studio se conferunt, circa positivas quasdam traditiones et earum formas, et tunc se putant theologos esse, quando sic sciunt loqui uti alii, quos sibi constituerunt auctores; et non habent scientiam ignorantiae lucis illius inaccessibilis, in quo non sunt ullae tenebrae. - Übersetzung nach Dupré, I, 523f. Vgl. *Sermo XXII*: h XVI/4, N. 42, Z. 3f.: tu, qui es gentilis in subtilitate rationum humanarum. KLIBANSKY hält die Stelle für eine Kritik an der damaligen von J. Wenck repräsentierten Scholastik (CT I/1, 55). Vgl. auch *De ven. sap.* 33: h XII, N. 100, Z. 6-8: haec nostra inquisitio ineffabilis sapientiae, quae praecedit impositorem vocabulorum et omne nominabile, potius in silentio et visu quam in loquacitate et auditu reperitur.

<sup>24</sup> TTK, Kap. 38. - Übersetzung nach V. VON STRAUSS, 107 f., mit geringen Änderungen von mir.

Lao-tses kritische Haltung gegenüber den Wissenschaften als Ansammlung von Wissen hat viel mit der Haltung, die der „Idiota“ des Cusanus dem „Orator“ entgegenbringt, gemeinsam. Besonders eindrucksvoll ist die Formulierung in *Idiota de sapientia* I, N. 3: „Redner: Obwohl ohne Bücherstudium vielleicht manches gewußt werden kann, so doch keineswegs die schwierigen und bedeutenden Gegenstände, da die Wissenschaften durch Hinzufügungen gewachsen sind. Laie: Das ist ja, was ich sagte: daß du von einer Autorität geführt und getäuscht wirst. Irgend jemand hat dieses Wort geschrieben, und du glaubst ihm. Ich aber sagte dir: Die Weisheit ruft draußen auf den Straßen, und es ist ihr Rufen, daß sie selbst in den höchsten Höhen wohnt“<sup>25</sup>.

Die Kritik ist noch klarer und stärker im Brief an Nikolaus Albergati, in dem sogenannten Vermächtnis des Cusanus, N. 25f.<sup>26</sup>: „Denn während er gehofft hatte, durch den Fortschritt in der Wissenschaft zur Schau von Gottes Herrlichkeit zu gelangen, welche die Unsterblichkeit verleiht, war er zurückgekehrt dorthin, von wo er war, zu Tod und Asche... Denn alle Kinder Adams maßen sich an, Einsicht zu haben und die stolze, aufblühende Wissenschaft zu besitzen, sie rühmen sich, in ihr gelehrt und wissend zu sein“.

Das heißt: „Die Wahrheit dieser Welt, durch die du, wie du meinst, die anderen übertriffst, ist bei Gott eine Torheit und bläht darum auf. Wahres Wissen (nämlich die Weisheit) aber macht demütig“<sup>27</sup>.

Warum aber sind die Wissenschaften in der Welt so mächtig? Weil sie ihren Grund in der Sprachfähigkeit haben, die eine spezifische Begabung des Menschen ist und die zugleich auf Grund der typisch menschlichen Denkfähigkeit, der *ratio*, besteht. Dazu schreibt Cusanus in *De venatione sapientiae* Kap. 33, N. 98: „... Darum ist die Wissenschaft, die in der

<sup>25</sup> h<sup>2</sup>V, N. 3, Z. 6-12: Orator: Quāvis forte sine litterarum studio aliqua sciri possint, tamen res difficiles et grandes nequaquam, cum scientiae creverint per additamenta. Idiota: Hoc est quod aiebam, scilicet te duci auctoritate et decipi. Scripsit aliquis verbum illud, cui credis. Ego autem tibi dico, quod ‚sapientia foris‘ clamat ‚in plateis‘, et est clamor eius, quoniam ipsa habitat ‚in altissimis‘. - Übersetzung nach STEIGER: NvKdÜ H. 1, 5. Zu „du von einer Autorität geführt wirst“ vgl. *Apol.*: h II, S. 6, Z. 1-3: Maxime autem cavendum monuerunt, ne secretum communicaretur ligatis mentibus per auctoritatem inveteratae consuetudinis.

<sup>26</sup> CT IV/3, 36: Nam dum ad visionem gloriae dei, quae praestat immortalitatem, in scientia proficiendo se perventurum speraret, in mortem et in cinerem unde erat reversus est ... Omnes enim filii Adae se intelligere praesumunt et scientiam habere superbam et infantem, in qua se doctos et scientes gloriantur. - Nachfolgende Übersetzung EBD. 37.

<sup>27</sup> *De sap.* I: h<sup>2</sup>V, N. 1, Z. 7-9: ‚scientia‘ ‚huius mundi‘, in qua te ceteros praecellere putas, ‚stultitia‘ quaedam ‚est apud deum‘ et hinc ‚inflat‘. Vera autem scientia humiliat. - Übersetzung nach STEIGER: NvKdÜ H. 1, 3. Zu „Wahres Wissen“ vgl. *De sap.* I: h<sup>2</sup>V, N. 27.

Bedeutung des Wortes ihren festen Grund hat, dem Menschen ans Herz gewachsen, da sie seiner Struktur gemäß ist. Der Jäger aber, der nach dieser göttlichen Weisheit jagt, muß indes die menschlichen Worte nach ihrer vom Menschen geprägten Bedeutung von Gott verneinen. Das Leben nämlich, das sich auf alle Lebewesen erstreckt, reicht nicht heran an Gott, der allen Lebens Grund ist; dasselbe gilt von allen Worten<sup>28</sup>.

Das trifft die Wegweisung Lao-tses. Wie oben schon gesagt, schreibt er:

„Der Name ist, wenn er genannt werden kann, nicht der ewige Name.

Das Namenlose ist des Himmels und der Erde Urgrund.

Das Namen-Habende ist aller Wesen Mutter“.

Das Tao hat keinen Namen. Den Dingen dieser Welt müssen wir einen Namen beilegen, womit notwendigerweise eine Benennung des Tao gegeben ist. Und damit gerät das Tao zwangsläufig in die Dimension des Wissens.

Und Lao-tse schreibt:

„Name oder Persönlichkeit, was steht mir näher?

Persönlichkeit oder Habe, was ist mir mehr?

Gewinn oder Verlust, was ist übler?

Darum gilt:

Bei allzu großer Sucht ist sicher großes Sichverschwenden.

Bei allzu vielem Sammeln ist sicher großer Verderb.

Weiß man aber sich zu begnügen, gibt es keinen Makel,

Weiß man Halt zu machen, kommt man nicht in Gefahr!

So kann man langlebend und dauernd sein“<sup>29</sup>.

„Name“ bedeutet im Chinesischen zugleich auch „Ruf“. Der Konfuzianismus, der auf Benennung oder auf Ansammlung des Wissens Wert legt, legt zugleich auch Wert auf Erwerbung eines großen Rufs. An der Haltung des Konfuzianismus übt Lao-tse in diesem Kapitel eine heftige Kritik<sup>30</sup>.

<sup>28</sup> h XII, N. 98, Z. 8-13: Scientia, quae in vi vocabuli solidatur, gratissima est homini quasi suae naturae conformis. Oportet autem venatorem huius divinae sapientiae vocabula humana secundum impositionem hominis de deo negare. Vita enim, quae ad omnia vivencia extendit, non attingit ad deum, qui est omnis vitae causa; sic de omnibus vocabulis. - Übersetzung nach WILPERT: NvKdÜ 14, 151.

<sup>29</sup> TTK, Kap. 44. - Übersetzung nach E. ROUSSELLE: *Lau-Dsis Weg* (Frankfurt a.M. 1987) 63.

<sup>30</sup> KONFUZIUS, *Lun-yu (Gespräche)* Buch XV, 19: „Der Edle haßt (den Gedanken), die Welt zu verlassen, ohne daß sein Name genannt wird.“ EBD. Buch IV, 5: „Entfernt sich der Edle von der Sittlichkeit, wie verdient er dann noch diesen Namen?“ - Übers. nach R. MORITZ, *Konfuzi, Gespräche* (Köln <sup>2</sup>1989) 117.

Warum war der Konfuzianismus aber damals in China vorherrschend? Als eine Wissenschaft kritisierte er ja auch die damalige verdorbene Gesellschaft, aber diese Kritik war nicht so tief und herausfordernd wie diejenige Lao-tses. Denn die Kritik des Konfuzianismus bewegte sich auf der Ebene der *scientia*. Lao-tse, der auf der Ebene der *sapientia* stand, kritisierte dagegen nicht nur die Gesellschaft, sondern auch den Konfuzianismus.

Das Verhältnis von Lao-tses Weisheit zu derjenigen des Konfuzius ist vergleichbar dem Verhältnis, das zwischen der Weisheit des Cusanus und derjenigen Johannes Wenck in dessen Werk *De ignota litteratura* besteht. In N. 28, Z. 26ff.<sup>31</sup> behauptet Wenck, daß man die Wahrheit der Washeit begreifen kann, während man sie nach Cusanus nicht begreifen kann. Jener nämlich denkt über die Weisheit nur auf der Ebene der *scientia*, aber dieser denkt darüber auch auf der Ebene der *sapientia*.

Deshalb kann man sagen, daß Lao-tses Ebene nicht mehr die der Welt ist. Er sagt nämlich:

„Der recht Vollkommene ist wie unzulänglich,  
Sein Wirken aber unvergänglich,  
Der recht Erfüllte ist wie leer,  
Sein Wirken erschöpft sich nimmermehr.  
Der recht Gerade ist wie krumm,  
Der recht Gescheite ist wie dumm,  
Der recht Beredte ist wie stumm,  
Bewegung überwindet Kälte,  
Ruhe überwindet Hitze,  
Der Reine und Ruhige ist der Welt Richtmaß“<sup>32</sup>.  
Er sagt auch: „Wahre Worte sind oft widersinnig“<sup>33</sup>.  
Und:

„Alle Welt sagt, mein Tao sei zwar groß, aber sozusagen töricht,  
gerade weil es groß ist,  
deshalb ist es sozusagen töricht.  
Wenn er weise wäre,  
so wäre er längst klein geworden“<sup>34</sup>.

Damit betont Lao-tse die Transzendenz des Tao.  
Das gleiche sagt Cusanus auch: „Redner: Wunderliches sagst du und Ungereimtes. Laie: Das ist der Grund, warum das Verborgene nicht allen

<sup>31</sup> J. HOPKINS (Ed.), a.a.O. (Anm. 22).

<sup>32</sup> TTK, Kap. 45. - Übersetzung nach V. VON STRAUSS, 118.

<sup>33</sup> EBD. Kap. 78. - Übersetzung nach E. ROUSSELLE, 104.

<sup>34</sup> EBD. Kap. 67. - Übersetzung von mir.

mitgeteilt werden darf: weil es ihnen ungereimt erscheint, wenn es offenbart wird<sup>35</sup>.

Eben in dieser Welt in solcher Weise das Weltliche zu übersteigen: Das ist das erklärte Ziel sowohl von Lao-tse als auch von Cusanus.

### III. Das Motiv des „Idiota“

Bei Lao-tse erscheint das Motiv des „Idiota“ (chin. „Yuren“, jap. „Gujin“) z.B. in der folgenden paradoxen Formulierung:

„Wer die Wissenschaften aufgibt, hat keinen Kummer.

„Ja“ und „Jawohl“ (um bloßer Höflichkeit willen), wie wenig unterscheiden sie sich!

Gut und Böse, wie sehr unterscheiden sie sich!

Was die Menschen fürchten, kann man nicht nicht fürchten.

Die Verfinsterung, o daß sie noch nicht aufhört! Die Menschen strahlen vor Lust,

wie bei der Feier großer Feste, wie bei dem Ersteigen von Anhöhen im Frühling:

Ich allein liege still, noch ohne Anzeichen,

wie ein Kindlein, das noch nicht lächelt.

Ich lasse mich treiben wie einer ohne Heimatstätte.

Die Menschen haben alle Überfluß:

Ich allein bin wie ausgeleert.

Oh, ich habe eines Toren Herz!

Ich bin so verwirrt!

Die gewöhnlichen Menschen sind sehr erleuchtet:

Ich allein bin wie verfinstert.

Die gewöhnlichen Menschen sind sehr geläutert:

Ich allein bin ganz trübe.

Flutend wie das Meer, umhergetrieben ohne Aufenthalt.

Die Menschen sind alle brauchbar.

Ich allein bin schwerfällig und ungeschickt.

Ich allein bin anders als die Menschen,

aber ich ehre die nährende Mutter<sup>36</sup>.

Selbstverständlich bedeutet die „nährende Mutter“ das Tao. (Allgemein gesagt: Bei Lao-tse ist das Prinzip des Weiblichen überwiegend.)

<sup>35</sup> *De sap* I: h<sup>2</sup>V, N. 7, Z. 15-N. 8, Z. 2: Orator: Mira dicis et absona. Idiota: Haec est causa, cur occulta non debent communicari omnibus: quia eis absona videntur, quando panduntur. - Übersetzung nach STEIGER: NvKdÜ H. 1, 13.

<sup>36</sup> TTK, Kap. 20. - Übersetzung nach V. VON STRAUSS, 80.

Meiner Meinung nach hat der Inhalt dieses Kapitels mit der Gestalt des cusanischen *Idiota*, des Laien, viele Gemeinsamkeiten. Allein das „Ich“, das mit den Wissenschaften nichts zu tun hat, das weiß, daß es eines Toren Herz hat und schwerfällig und ungeschickt ist, genießt (*sapit*) das Tao.

Ich glaube, daß das Idiota-Motiv bei Cusanus insgesamt die folgenden fünf Merkmale aufweist:

- 1) Allein der „Idiota“ kann die *sapientia* direkt in der Welt erlangen, oder besser gesagt, sie kommt ihm direkt zu, wenn er dafür vorbereitet ist. Denn die Weisheit ist bei Cusanus ein Geschenk Gottes<sup>37</sup>.
  - 2) Im Unterschied zu dem mit Wissen angefüllten Redner kann der Laie, d.h. der „Nicht-Fachmann“, in diesem Leben schon eher glücklich gepriesen werden.
  - 3) Im Zusammenhang mit 2) wird die Reserve des *Idiota* gegenüber der Bücherweisheit betont.
  - 4) Analog zu der Transformation der *docta ignorantia* in eine *sacra ignorantia* (heilige Unwissenheit)<sup>38</sup> könnte man den *Idiota* auch als „sacer idiota“ (heiligen Laien) bezeichnen. Denn am Ende einer Reihe von Gesprächen wird er vom Redner als „bester Laie“ (*optime idiota*) angerufen, obwohl der letztere zu Beginn des Gesprächs den *Idiota* verachtet hat<sup>39</sup>.
  - 5) Zur Erlangung der *sapientia* kommt es aber auf den Glauben an, nicht auf die Wissenschaften, denen der Redner nachgeht. Die Bereitschaft des Geistes (*dispositio cordis*), nach der Weisheit zu streben, besteht Cusanus zufolge vor allem in der Weisheit als Nicht-Wissen, die demütig macht<sup>40</sup>.
- Cusanus schreibt sogar in *Idiota de sapientia* I, N. 27: „Die Weisheit liegt nicht in der Redekunst oder in dicken Büchern, sondern in der Abtrennung von diesen Sinnendingen und in der Hinwendung zu der einfachsten unendlichen Gestalt und darin, sie aufzunehmen in einem von allem Laster gereinigten Tempel und mit brennender Liebe ihr anzuhängen“<sup>41</sup>.

<sup>37</sup> Brief an Nikolaus Albergati nebst der Predigt in Montoliveto (1463) N. 28 (CT IV/3, 38). Vgl. *Sermo* IV: h XVI/1, N. 12; N. 27.

<sup>38</sup> *De docta ign.* I, 17: h I, S. 35, Z. 11f.: *Sacra autem ignorantia me instruit hoc, quod intellectui nihil videtur, esse maximum incomprehensibile.* EBD. 26: h I, S. 54, Z. 19: *Docuit nos sacra ignorantia Deum ineffabilem; et hoc, quia maior est per infinitum omnibus, quae nominari possunt.*

<sup>39</sup> *De mente* 15: h <sup>2</sup>V, N. 160, Z. 8.

<sup>40</sup> Vgl. *De sap.* I: h <sup>2</sup>V, N. 4, Z. 3ff.

<sup>41</sup> h <sup>2</sup>V, N. 27, Z. 2-5: *Sapientiam esse non in arte oratoria aut in voluminibus magnis, sed in separatione ab istis sensibilibus ac in conversione ad simplicissimam et infinitam formam et illam recipere in templo purgato ab omni vitio et fervido amore ei et inhae-*

Er sagt nämlich, daß die *sapientia* in der Abkehr von der Sinnenwelt und in der Hinwendung zu der unendlichen göttlichen Form besteht, die nur in einem gereinigten und vor Liebe glühenden Herzen aufgenommen werden kann. Und Gott macht einem Menschen die Weisheit nach dem Maß seiner Glut und Hingabe von Tag zu Tag deutlicher<sup>42</sup>.

Das ist eben der Grund, warum ausgerechnet der fromme Laie die Weisheit vorherkosten und als „bester Laie“ angerufen werden kann.

Man kann hierin sogleich die Gemeinsamkeit mit den Merkmalen 1), 2) und 3) bei Lao-tse sehen. Mit dem 4. Merkmal kann man auch leicht eine Gemeinsamkeit finden, denn Lao-tsés *Idiota* wurde schon oben als ein „heiliger Mensch“ bezeichnet, und er wird „von aller Welt geehrt“<sup>43</sup>.

Von einem Glauben aber sagt Lao-tse nichts. Zwar beschreibt er manchmal das Tao als etwas Weibliches, wie oben bereits gesagt, aber das Tao ist kein personaler Gott. „Himmel und Erde haben keine Menschenliebe; sie nehmen alle Wesen für einen Stroh-Hund“<sup>44</sup>.

#### IV. Von der Außenwelt ins Innere - die Sehnsucht nach Weisheit

Die beiden Gestalten des *Idiota* bei Lao-tse und NvK weisen aber einen großen Unterschied auf, nämlich in bezug auf die Einsamkeit des *Idiota* bei Lao-tse. Bezüglich der Einsamkeit des Laien schreibt Lao-tse in Kap. 70 neben der oben schon erwähnten Stelle des Kap. 20 wie folgt:  
„Meine Worte sind sehr leicht zu verstehen, sehr leicht zu befolgen, doch keiner in der Welt vermag sie zu verstehen,

rere. - Übersetzung nach STEIGER: NvKdÜ H. 1, 45. In dem cusanischen Gedanken stehen die Worte „separatio“, „conversio“ und „inhaerere“ mit dem Glauben in enger Verbindung. Vgl. dazu *Sermo VIII*: h XVI/2, N. 18, Z. 19-36. Auch M. SCHMIDT, *NvK im Gespräch mit den Tegernseer Mönchen über Wesen und Sinn der Mystik*, in: MFCG 18 (1989) 32. 34. 36.

<sup>42</sup> Vgl. *De sap.* II: h <sup>2</sup>V, N. 47, Z. 5-7: Et haec est facilitas difficilium sapientiae, quam pro tua ferventia et devotione deus in dies tibi et mihi clariorem quaeso facit.

<sup>43</sup> Vgl. TTK, Kap. 56, unten S. 264.

<sup>44</sup> EBD. Kap. 5. - Übersetzung nach V. VON STRAUSS, 62. Der Stroh-Hund ist eine Art Puppe, die bei einem Fest als Gott verehrt wird, die aber nach dem Fest einfach beseitigt wird. Es besteht aber darin eine Gemeinsamkeit mit dem 5. Element, daß der Glaube immer auch etwas Welt-Negierendes impliziert. Die Negierung der Weltlichkeit Lao-tsés haben wir schon im 1. Kapitel gesehen. Dort heißt es: „Tao ist, wenn es ausgesprochen werden kann, nicht das ewige Tao. Der Name ist, wenn er genannt werden kann, nicht der ewige Name. Das Namenlose ist des Himmels und der Erde Urgrund.“ Lao-tse rät sogar, wie gesagt, das Tao zu üben und täglich zu vermindern (Kap. 48), und zugleich, die nährenden Mutter zu ehren (Kap. 20).

keiner vermag sie zu befolgen.

Die Worte haben einen Urheber, die Werke haben einen Gebieter.

Nur weil dieser nicht verstanden wird, deshalb werde ich nicht verstanden.

Die mich verstehen, sind wenige, die mich befolgen, sind selten.

Daher: Der heilige Mensch kleidet sich im häreren Gewand und birgt ein Juwel<sup>45</sup>.

Der Laie des Cusanus dagegen ist nicht einsam. Daß der Laie bei Lao-tse einsam ist, ist meines Erachtens, wie später erklärt, keineswegs akzidentell, sondern notwendig. Der Laie als ein das Tao sich zu eigen machendes Wesen steht im Angesicht des Absoluten. In diesem Sinne muß seine Einsamkeit eine Art prophetische sein, genauso wie sich z.B. Jesaja tief einsam fühlte<sup>46</sup>. Der Laie bei Cusanus hat demgegenüber die Einsamkeit schon überwunden. Der *Idiota* hält sich zwar in einem Raum im Untergeschoß eines Hauses in der Nähe des Tempels der Ewigkeit auf<sup>47</sup>, aber er arbeitet gern als Handwerker, Löffelschnitzer, in der Gesellschaft, und zugleich befreundet er sich mit dem Redner und dem Philosophen, um mit ihnen über die Weisheit zu diskutieren. Wenn es nämlich klar geworden ist, daß beide mit ihm die Demut zur Weisheit und die Sehnsucht danach bejahen, formt er mit ihnen auch schon eine Gemeinschaft. Sie nennen sich „Bruder“<sup>48</sup>.

Gemäß einem anderen Text „stellen sie Schemel im Dreieck auf (und) setzten sich gemeinsam“<sup>49</sup>. Meines Erachtens ist das „Dreieck“ ein Symbol für Gemeinschaft.

Woher kommt dieser Unterschied gegenüber Lao-tse? Um auf diese Frage zu antworten, müssen wir vorher noch einmal zur Frage nach der *sapientia* zurückkehren. Wie kann der Mensch sich die *sapientia* zu eigen machen? Bei beiden, bei Cusanus und bei Lao-tse, kann der Mensch sie selbstverständlich nicht lediglich durch die Wissenschaft als solche erlangen. Dazu schreibt immerhin Cusanus: „Wer ... in geistiger Bewegung die

<sup>45</sup> Übersetzung nach V. VON STRAUSS, 153, mit geringen Änderungen von mir.

<sup>46</sup> Die Einsamkeit kommt auch darin zum Ausdruck, daß im *Tao-Te-King* kein Eigenname zu finden ist und daß der Wert eines Namens, wie schon in Kap. 44 gelesen, eindeutig negiert wird. Für den, der allein vor dem Absoluten steht, hat ein Eigenname nämlich keinen Sinn mehr, weil Eigennamen nur dazu erforderlich sind, die Menschen voneinander zu unterscheiden. Zur Einsamkeit sagt K. JASPERS: „Lao-tse ist einer jener frühen Einsamen, aus Not, nicht aus Willen, wie Jeremias und Heraklit“ (*Die großen Philosophen* [München <sup>11</sup>1959] I, 915).

<sup>47</sup> *De sap.* II: h <sup>2</sup>V, N. 28; *De mente* 1: h <sup>2</sup>V, N. 54.

<sup>48</sup> *De sap.* I: h <sup>2</sup>V, N. 7, Z. 12.

<sup>49</sup> *De mente* 1: h <sup>2</sup>V, N. 56, Z. 4: positus in trigono scabellis ipsisque tribus ex ordine locatis.

Weisheit sucht, der wird, innerlich berührt und seiner selbst vergessen, im Leib gleichsam außerhalb des Leibes, zu der im voraus verkosteten Süße entrückt<sup>50</sup>.

Vom Menschen selbst wird verlangt: „Wer sich in höchster Erkenntnis über jeden Gegensatz erhebt, der schaut allein dieses Wahrste“<sup>51</sup>.

Ähnlich schreibt auch Lao-tse:

„Der Wissende redet nicht,  
der Redende weiß nicht.  
„Seine Ausgänge schließt er,  
Macht zu seine Pforten,  
Er bricht seine Schärfe,  
Streut aus seine Fülle,  
Macht milde sein Glänzen,  
Wird eins seinem Staube.“

Das bedeutet tiefes Einswerden (mit dem Tao [Xuan-dao, Gen-do]).

Darum ist er unzugänglich für Anfreundung,  
unzugänglich für Entfremdung,  
unzugänglich für Vorteil,  
unzugänglich für Schaden,  
unzugänglich für Ehre,  
unzugänglich für Schmach,  
Darum wird er von aller Welt geehrt“<sup>52</sup>.

Und in Kap. 47 sagt Lao-tse:

„Geht man nicht aus der Tür, kennt man die Welt.  
Blickt man nicht aus dem Fenster, sieht man des Himmels Weg.  
Je weiter man ausgeht, desto weniger kennt man.  
Daher kann es heißen:

Der heilige Mensch braucht nicht zu gehen und weiß doch alles.  
Er braucht nicht zu sehen und ist doch klar,  
Er braucht nichts zu machen und ist doch vollendet“<sup>53</sup>.

Das Tao kann man als eine „subjektiv erfahrungsmäßige Intuition erlangen“<sup>54</sup>. Lao-tse kritisiert hier nämlich die draußen mehr Wissen

<sup>50</sup> *De sap.* I: h <sup>2</sup>V, N. 17, Z. 4-6: Qui ... quaerit motu intellectuali sapientiam, hic interne tactus ad praegustatam dulcedinem sui oblitus rapitur in corpore quasi extra corpus.

<sup>51</sup> EBD. N. 24, Z. 2-4: Qui se elevat altissimo intellectu super omnem oppositionem, ille solum hoc verissimum intuetur.

<sup>52</sup> TTK, Kap. 56. - Übersetzung nach V. VON STRAUSS, 134.

<sup>53</sup> EBD. Kap. 47. - Übersetzung von mir.

<sup>54</sup> E. KIMURA, *Robshi no shin-kenkyu* (Eine neue Untersuchung des Lao-tse) (Tokio 1959) 593.

ansammelnden Wissenschaften, wie sie der Konfuzianismus pflegt, anderseits behauptet er, daß man das Tao im eigenen Inneren finden kann.

Hieraus kann man leicht Parallelen feststellen zu dem augustinischen Gedanken in den *Confessiones*<sup>55</sup> von der Immanenz Gottes als auch zu der cusanischen „geistlichen Schau“ („Vorherkosten“, „praegustatio“) in *Idiota de sapientia* und im *Compendium*.

Cusanus schreibt z.B. in *Compendium* VIII, N. 22 ff. wie folgt: „Das vollkommene Sinnenwesen, das Sinne und Vernunft besitzt, (das heißt der Mensch) ist also wie ein Kosmograph zu betrachten, der eine Stadt mit fünf Toren, nämlich den fünf Sinnen, besitzt, durch welche Boten aus der ganzen Welt eintreten und vom gesamten Aufbau der Welt berichten... Wenn er schließlich in seiner Stadt eine Gesamtaufnahme der sinnenfälligen Welt fertiggestellt hat, trägt er sie, um ihrer nicht verlustig zu gehen, in rechter Ordnung und in den entsprechenden Größenverhältnissen auf eine Karte ein. Sodann wendet er sich dieser Karte zu, entläßt die Boten für die Folgezeit und schließt die Tore. Nun lenkt er seinen inneren Blick zum Schöpfer der Welt... Und mit größter Aufmerksamkeit nimmt er wahr, daß in jenen Zeichen das ewige Licht aufleuchtet, das allem Scharfsinn geistiger Schau unzugänglich ist, so daß er einsieht, daß der Unfaßbare nicht anders als in unfaßbarer Weise des Seins geschaut werden kann...“<sup>56</sup>.

Mit Augustinus und Cusanus erklärt Lao-tse auch, daß die *sapientia* im Inneren gefunden wird.

Der Unterschied aber besteht darin, daß Cusanus und Augustinus bei ihren Ausführungen zur *sapientia* zugleich den Wert der Außenwelt anerkennen, während Lao-tse allein den Wert der innerlichen Selbsterfahrung anerkennt. Mit anderen Worten, bei Cusanus findet sich ein Weg

<sup>55</sup> AUGUSTINUS schreibt in *Conf.* III, 6, N. 11: Tu autem eras interior intimo meo et superior summo meo. Vgl. EBD. X, 6, N. 9: Ei quippe renuntiabant omnes nuntii corporales praesidenti et iudicanti de responsionibus caeli et terrae et omnium.... Homo interior cognovit haec per exterioris ministerium. Ferner AUGUSTINUS, *De genesi ad litteram*, VIII, 26, N. 48 (Oeuvres de Saint Augustin [Paris 1970] 49, 82): (Deus) interior omni re, quia in ipso sunt omnia, et exterior omni re, quia ipse est super omnia.

<sup>56</sup> *Comp.* 8: h XI/3, N. 22-24: Est igitur animal perfectum, in quo sensus et intellectus, considerandum ut homo cosmographus habens civitatem quinque portarum quinque sensuum, per quas intrant nuntii ex toto mundo denuntiantes omnem mundi dispositionem ... Demum quando in sua civitate omnem sensibilis mundi fecit designationem, ne perdat eam, in mappam redigit bene ordinatam et proportionabiliter mensuratam convertitque se ad ipsam nuntiosque amplius licentiat clauditque portas et ad conditorem mundi internum transfert intuitum ... Et quomodo in illis splendet lux aeterna et inaccessibilis omni acumine mentalis visus, attentissime advertit, ut videat incomprehensibilem aliter quam incomprehensibili essendi modo videri non posse. - Übersetzung nach DECKER/BORMANN: NvKdÜ H. 16, 31-35.

des Erforschens, der von der Außenwelt ins Innere geht, der sich bei Lao-tse nicht findet; obschon auch er Interesse an der Außenwelt, vor allem an der Wirklichkeit der Gesellschaft zeigt, was z.B. in folgenden Worten deutlich wird:

„Die fünferlei Farben machen der Menschen Augen blind,  
Die fünferlei Töne machen der Menschen Ohren taub,  
Die fünferlei Würzen machen der Menschen Gaumen schal,  
Rennen und Jagen machen der Menschen Herzen toll.  
Seltene Güter machen der Menschen Wandel wirr.  
Darum wirkt der Heilige für den Leib und nicht fürs Auge.  
Er entfernt das andere und nimmt dieses“<sup>57</sup>.

Obwohl Lao-tse in gewissem Sinne ein guter Kenner der menschlichen Gesellschaft ist, legt ihm gerade seine Kenntnis der Gesellschaft nahe, daß der Mensch die Beziehung mit der Außenwelt abbrechen muß, weil die Welt so verwirrt ist, daß dadurch auch der Mensch verwirrt wird.

Bei Cusanus ist dagegen die Aufmerksamkeit auf die Außenwelt<sup>58</sup> und diejenige auf das Innere<sup>59</sup> in Einklang gebracht, und dabei spielt die Außenwelt merkwürdigerweise die Rolle des „adminiculum“ (Hilfsmittel)<sup>60</sup> für den Suchenden.

Zwar spricht Lao-tse wie Cusanus von der Aufforderung, die Pforten der Sinneserfahrung zu schließen, aber bei Lao-tse gibt es keine Vorstufen des Schließens, nämlich weder eine Ansammlung der Informationen der Außenwelt noch eine Betrachtung darüber, wie das beim cusanischen Kosmographen der Fall ist.

Bezüglich dieses Unterschieds sollte man auf denjenigen zwischen Cusanus und Lao-tse achten: Cusanus empfindet sowohl bei der Spekulation über Gott als auch bei der Naturforschung eine Bewunderung, durch welche der Mensch zur Weisheit geführt werden kann<sup>61</sup>. Bei Lao-tse dagegen gibt es eine solche Bewunderung nicht. Vielmehr kann man bei ihm eine Art Apathie finden. Das zeigt das oben zitierte Kap. 12, wo er lehrt, daß man der Mannigfaltigkeit der Welt nicht verhaftet sein darf. Die Apathie des Lao-tse steht näher bei der epikureischen als bei der stoischen Apathie.

<sup>57</sup> TTK, Kap. 12. - Übersetzung nach R. WILHELM, 52, mit geringen Änderungen von mir.

<sup>58</sup> *Dispositio mundi* („Aufbau der Welt“) in *Comp.* 8: h XI/3, N. 22, Z. 5.

<sup>59</sup> *Dispositio cordis* („Fertigkeit der Seele“) in *De poss.*: h XI/2, N. 34, Z. 8f.

<sup>60</sup> *De quaer.* 1: h IV, N. 18, Z. 14.

<sup>61</sup> Vgl. EBD. 3f.: h IV, NN. 45-48.

Dieser Unterschied beeinflußt zugleich den Unterschied des bei beiden gefundenen Verhältnisses zwischen der *sapientia* und der *scientia*. Wir haben zwar schon oben von der gemeinsamen Einsicht gesprochen, daß die *sapientia* nicht von der *scientia* erreicht werden kann, doch bei Cusanus bedeutet das nicht einfach, daß die *sapientia* mit der *scientia* gar nichts zu tun hat. Er schreibt vielmehr: „Die ewige und unendliche Weisheit lockt uns, da sie in allem widerstrahlt, aufgrund eines gewissen Vorherkostens der Wirkungen, daß wir in wunderbarem Verlangen zu ihr eilen“<sup>62</sup>.

Die *sapientia* ist nämlich nicht nur im Weltall, sondern auch in unseren geistigen Tätigkeiten ausgefaltet. Man kann wohl sagen, daß gerade diese Tatsache das Thema der ganzen Diskussion im II. Buch von *Idiota de sapientia* ist. Dem Gedanke dieser Entfaltung der *sapientia* in der ganzen Welt kommt eine große Bedeutung zu. Auf der anderen Seite hat jedes Ding in der Welt an der *sapientia* irgendwie teil<sup>63</sup>.

Deshalb kann beim Suchen nach und beim Erforschen der *sapientia* auch ein *Idiota* z.B. die Rolle eines Wegweisers spielen. Kurz gesagt, bei dem Suchen nach der höchsten Weisheit macht es keinen Unterschied mehr, ob es sich um einen *Idiota* oder einen Fachmann oder einen Philosophen oder einen Redner handelt.

Die *scientia* kann auch dabei als Hilfsmittel eine bestimmte Rolle spielen. Aber man muß hier auf etwas aufmerksam machen: Die *scientia* ist zwar ein Hilfsmittel für den Suchenden, damit seine Fertigkeit der Seele (*dispositio cordis*) sich darauf vorbereitet, die *sapientia* zu erlangen, aber die *scientia* ist kein Teil der *sapientia*, denn die erstere hat nur an der letzteren teil (*participatio*). Deshalb können die Wissenschaften die Weisheit nicht zusammensetzen. Unter dieser Einschränkung hat bei Cusanus die *scientia* etwas mit der *sapientia* zu tun. Eben in dieser Perspektive können wir nun doch eine Antwort auf die oben zurückgestellte methodische Frage finden, wie wir über die Weisheit wissenschaftlich sprechen kön-

<sup>62</sup> *De sap.* I: h <sup>2</sup>V, N. 10, Z. 17-19: aeterna et infinita sapientia cum in omnibus reluceat, nos allicit ex quadam praegustatione effectuum, ut mirabili desiderio ad ipsam feramur. - Übersetzung nach STEIGER: NvKdÜ H. 1, 19.

<sup>63</sup> Zum Gedanken der Teilhabe vgl. *De sap.* I: h <sup>2</sup>V, N. 25, Z. 11-14: Ex quo evenit, ut sapientia in variis formis varie recepta hoc efficiat, ut quaelibet ad identitatem vocata modo quo potest sapientiam participet ... Vgl. ferner EBD. I: h <sup>2</sup>V, N. 10, Z. 17: aeterna et infinita sapientia cum in omnibus reluceat ...; *Sermo* IV: h XVI/1, N. 30, Z. 1ff.: „Relucet in creaturis vestigium Trinitatis: in magnitudine creaturarum potentia Patris, in dispositione sapientia Filii, in ornatu bonitas Spiritus Sancti.“

nen. Unter der gleichen Bedingung können wir über die *sapientia* auch *scientieller* diskutieren<sup>64</sup>.

Bei Lao-tse ist dagegen die Transzendenz der *sapientia* so eindeutig betont, daß das Tao mit dem Welthaften fast gar nichts zu tun hat und daß man keinen Weg von der Außenwelt zum Tao finden kann. In welcher Weise ist das Tao dann eigentlich immanent? Wie schon in Kap. I gesagt, muß es in der Welt immanent sein, sonst würde man vom Tao gar nichts wissen können, noch davon, daß es überhaupt ist. Jedoch spricht das Tao allein das Innere desjenigen Menschen an, der für eine erfahrungsmäßige Intuition des Tao vorbereitet ist. Bei Lao-tse braucht es deshalb keine Möglichkeit zu geben, daß uns das Tao durch die Außenwelt anspricht. Daher muß beim Erforschen der Wert dieser Welt oder der Wert des Weltalls nach Lao-tse negiert werden.

So kann der *Idiota* Lao-tses sich selbstverständlich mit den anderen in der Gesellschaft nicht befreunden und keine Gemeinschaft mit ihnen bilden. Hier können wir die Antwort auf die obige Frage nach der Einsamkeit des *Idiota* Lao-tses erhalten: Solange die *sapientia* transzendent ist, muß sie als eine Art grundsätzlicher Negierung des Verstandes in der Welt auftreten. So muß also ein die *sapientia* erlangender *Idiota* notwendigerweise in der Gesellschaft einsam dastehen.

Aber er braucht nicht immer einsam zu sein, wenn seine Weisheit der Welt irgendwie auch immanent ist. Aber dieser Gedanke, daß die *sapientia* zugleich transzendent und immanent ist, ist bei Lao-tse nicht ganz klar.

Unter einem anderen Gesichtspunkt gesehen spielt bei Cusanus die *scientia* eine Art komplementäre Rolle für die *sapientia*. Sicher ist, daß der Mensch die *sapientia* als eine göttliche Gabe erhalten kann, so wie

<sup>64</sup> Deshalb findet man bei Cusanus einen stufenförmigen Fortgang zur Erlangung der Weisheit, der die folgenden drei Stufen aufweist: 1) Das Wissen von dem, was man über die ewige Weisheit lesen kann. Das genügt noch nicht. (*De sap.* I: h<sup>2</sup>V, N. 19, Z. 9f.: ... ad quaerentem aeternam sapientiam non sufficit scire ea, quae de ipsa leguntur.) 2) Das Vorherkosten der Weisheit, das von Natur aus in der Vernunft wirkt. (Vgl. EBD. N. 11, Z. 1-6: Cum enim ipsa sit vita spiritualis intellectus, qui in se habet quandam connaturatam praegustationem, per quam tanto studio inquit fontem vitae suae, quem sine praegustatione non quaereret nec se repperisse sciret, si reperiret, hinc ad eam ut ad propriam vitam suam movetur. Et dulce est omni spiritui ad vitae principium quamvis inaccessibile continue ascendere.) 3) Das höchst angenehme Schmecken der Weisheit, das mit der Vernunft in der Weise, wie es möglich ist, die Weisheit zu erreichen, geleistet wird. (Vgl. EBD. N. 26, Z. 7-9: Pergere autem illud cum sit intelligere, tunc est et gustare intellectualiter. Apprehendere enim per intellectum est quiditatem quadam degustatione gratissima modo quo potest attingere.).

Cusanus im Jahr 1438 die Erleuchtung der *docta ignorantia* auf einem Schiff erfuhr<sup>65</sup>.

Trotzdem muß der Mensch als ein zeitliches Wesen den Mitmenschen die *sapientia* zeitlich erklären, oder besser gesagt, entfalten (*explicare*). Das kann die *scientia* oder das wissenschaftliche Tun (*scire*) im Ganzen leisten, aber nicht ein fragmentarisches Wissen.

Das Wissen um eine solche Grenze der *scientia* und ihre Unfähigkeit erzeugt die Sehnsucht nach der *sapientia*. Diesen Aspekt kann man in der oben erwähnten Bewunderung bei Cusanus, besonders in der Bewunderung des Redners am Anfang des zweiten Buchs von *Idiota de sapientia* klar finden<sup>66</sup>.

Aristoteles schreibt ja bekanntlich in seiner *Metaphysik*: „Wer solche Zweifel bekommt und solche Bewunderung hat, hält sich für unwissend... Nur deshalb, weil sie sich von ihrem Unwissen befreien wollten, liebten sie die Weisheit (nämlich philosophieren sie)“<sup>67</sup>.

Deshalb muß die *scientia* mit der *sapientia* grundsätzlich verbunden werden. Das versucht Cusanus. Er schreibt in *De dato patris luminum* wie folgt: „Die verschiedenen, erfahrenen Bauern zeigen sich das ihnen zur guten Bebauung des Ackers gegebene Licht des Wissens. In diesem Licht schreitet der Bauer im Glauben fort und gewinnt die Frucht des sinnlichen Lebens“<sup>68</sup>.

Dagegen steht bei Lao-tse die Unerklärbarkeit des Tao im Vordergrund. Erinnern wir uns an Lao-tses Erklärung des Tao im Vergleich zur cusanischen Erklärung der Weisheit. Bei Lao-tse ist das Tao einmal als „des Geheimnisses noch tieferes Geheimnis“ erklärt (Kap. 1), zum anderen als farblos, lautlos und gestaltlos (Kap. 14). Darüber hinaus in Kap. 35 wie folgt: „Das Wort des Tao ist milde und ohne Geschmack.“ Dagegen ist die *sapientia* bei Cusanus das Schmachhafteste<sup>69</sup>, wie es sich auch schon aus der Etymologie des Wortes *sapientia* ergibt, nämlich abgeleitet von *sapere*.

<sup>65</sup> *De docta ign.* III: h I, S. 163, Z. 6 ff.

<sup>66</sup> Man beachte, mit welcher Häufigkeit Cusanus den Ausdruck „Bewunderung“ in diesem Zusammenhang verwendet. Der Redner wird erst durch den Laien zur Bewunderung über diese Welt gebracht, während der Philosoph selber bemerken konnte, daß die wirkliche Welt bewundernswert ist (*De mente* 1: h <sup>2</sup>V, N. 51, Z. 5-7).

<sup>67</sup> *Metaphysik*, I, 2; 982 b 17ff.

<sup>68</sup> *De dato* 5: h IV, N. 120, Z. 9-11: *varii experti agricolae sibi lumen doctrinae ad bene excolendum agrum manifestant. In quorum lumine pergit fide et consequitur fructum vitae sensibilis.* - Übersetzung nach Dupré, II, 679, mit geringen Änderungen von mir. Aus dem Gedankengang „sibi lumen doctrinae ... manifestant“ kann beim Laien Gemeinschaft erwachsen, nicht Einsamkeit.

<sup>69</sup> Z.B. *De sap.* I: h <sup>2</sup>V, N. 10, Z. 7.

Es ist zwar selbstverständlich, daß das Absolute, das Tao, farblos, lautlos und gestaltlos ist, solange es mit Hilfe relativer Ausdrucksformen bezeichnet wird. Aber das hängt nicht nur von der Ausdrucksform selbst ab, sondern auch von Lao-tses Intention. Das in Kap. 1 mit „Geheimnis“ übersetzte Wort, chinesisch: Xuan (jap. „Gen“), bedeutet eigentlich „schwarz“ oder „dunkel“. Aber hiermit ist nicht das einfache Schwarz gemeint, sondern das alle Farben enthaltende Schwarz, so wie alle Farben schließlich zu schwarz werden, wenn sie miteinander auf der Palette gemischt werden<sup>70</sup>.

Das wird uns nähergebracht, wenn wir die chinesische Bedeutung des Wortes „Farbe“ (chin. „Se“, jap. „Shiki“) beachten. In der chinesischen Tradition bedeutet dieses Wort nicht nur „Farbe“, sondern auch all dasjenige, was Farbe hat, also das Seiende überhaupt. In diesem Kontext hat Lao-tse, wie wir gesehen haben, mit dem späteren chinesischen Buddhismus einerseits den Wert der Farben beseitigt, andererseits das Schwarzsein des Tao betont<sup>71</sup>.

Lao-tses Erklärung des Tao ist also eigentlich kein Klarmachen, sondern nur eine Erklärung dessen, wie dunkel und schwarz das Tao ist, d.h. wie groß die buchstäbliche Unerklärbarkeit des Tao ist, und daß man schließlich durch eine subjektive erfahrungsmäßige Intuition sich das Tao zu eigen machen muß<sup>72</sup>.

Dieser Erklärung des Tao scheint die cusanische Erklärung der Weisheit diametral gegenüberzustehen. Die Weisheit des Cusanus wird nämlich im Licht symbolisiert<sup>73</sup>.

<sup>70</sup> In diesem Sinne ist der Ausdruck „Schwarz“ für das Tao sicher passend, weil es „das Tor ist, durch das das alles Mannigfaltige hervortritt“ (Kap. 1).

<sup>71</sup> Das Wort ‚Xuan‘ (Schwarz) des Tao erscheint insgesamt 10 Mal im Buch (Kap. 1; Kap. 6; Kap. 10; Kap. 15; Kap. 51; Kap. 56; Kap. 65).

<sup>72</sup> Vgl. M. KALTENMARK, *Lao-tzu und der Taoismus* (Frankfurt a. M. 1981) 66. Die Priorität der Dunkelheit erscheint im oben zitierten Kap. 20 auch: „Die gewöhnlichen Menschen sind sehr erleuchtet: Ich allein bin wie verfinstert.“ Das „verfinsterte Ich“, der Laie, steht so dem Tao nahe. Die Tradition dieses Gedankens kann man auch in der chinesischen und japanischen Schwarzweißmalerei wiederfinden. „Dem Zeugnis der Zeitgenossen Lao Jungs zufolge hüllte der Meister die ganze Fläche des Gemäldes in einen blassen Nebel, so daß man das Gefühl hatte, es sei etwas vorhanden; niemand aber wußte, was es sei. Dies ist vollkommen vereinbar mit dem Geist des Taoismus, der, zusammen mit Zen, die Entwicklung der Tuschmalerei sehr beeinflusste. Lao Jungs Werke sind nichts anderes als eine bildliche Darstellung des Weges (Tao), wie er von Lao Tzu beschrieben wird“ (T. IZUTSU, *Philosophie des Zen-Buddhismus* [Reinbek bei Hamburg 1986] 139f.). In diesem Sinne ist die Farbe Schwarz vielmehr positiv. „In der Tuschzeichnung ist Schwarz das Leben; es ist die unendliche Möglichkeit des Ausdrucks und der Entwicklung“ (EBD. 153).

<sup>73</sup> Z.B. *De ven. sap.* 15: h XII, N. 42, Z. 3f.: *Volo nunc intrare campum lucis et in data luce quaerere lumen sapientiae.*

Man könnte das zwar noch analog deuten, daß die farbigen Lichter zu einfachem ‚weißem‘ Licht werden, wenn sie miteinander gemischt sind. Und wenn der Unterschied zwischen der Dunkelheit des Tao und dem Licht der Weisheit nach dem cusanischen Gedanken der *coincidentia oppositorum*, nämlich auf der Ebene des Absoluten als aufgehoben gedacht wird, dann könnte dieser Gegensatz auch verschwinden<sup>74</sup>.

Trotzdem sollen die Unterschiede zwischen Lao-tses symbolischer Deutung des Tao und Cusanus' symbolischer Auslegung der Wahrheit nicht verwischt werden.

### Schluß: Die ewige und unendliche Weisheit widerstrahlt in allem

Nachdem Cusanus die Weisheit der *docta ignorantia* in einem Augenblick überzeitlich genossen hat, versucht er sein Leben lang, sich für diese Erfahrung zu disponieren. Eine typische Formulierung dieser Bemühung liegt in den Worten „schmackhafteste Weisheit“ (*sapidissima scientia*) in *De venatione sapientiae*<sup>75</sup>, mit denen er die Sehnsucht nach der Weisheit bei den Mitmenschen erwecken wollte.

Finden wir eine ideale Beziehung zwischen der *sapientia* und der *scientia* im cusanischen *Idiota*, so läßt sich die Bedeutung der verschiedenen Lebensentwicklung bei Lao-tse und Cusanus klarer erkennen: Beide wollen von der *sapientia* sprechen und versuchen jeweils aufgrund eigener Erfahrung der *docta ignorantia*, sie darzustellen.

Wenn ein Mensch, der die *sapientia* zu eigen hat, sich um *scientia* bemüht und sie ebenso einschätzt wie Cusanus, dann kann er nicht mehr einsam sein.

Cusanus widmete sein Leben den verschiedenen Reformentwürfen. Diese entwickelte er innerhalb, nicht außerhalb der Gemeinschaft, obwohl er von der Gemeinschaft bald Feindschaft, bald Gegnerschaft erfuhr. Im Gegensatz zu Lao-tse blieb er bis zu seinem Tode der Gemeinschaft verbunden. Dies entspricht sogar dem ‚komplementären‘ Verhältnis zwischen *sapientia* und *scientia* bei ihm.

Lao-tse ging dagegen aus dem gewohnten Staat Tschou fort, als er den Verfall der Tschou sah. Erst als er beim Fortgang von einem Grenzkommandant darum gebeten wurde, schrieb er das *Tao-Te-King* nieder. Darüber hinaus möchte ich Sie auf die Tatsache aufmerksam machen, daß

<sup>74</sup> Zu solchem Denken bei Lao-tse vgl. die oben zitierten Kap. 45; Kap. 67; Kap. 78.

<sup>75</sup> *De ven. sap.* 18: h XII, N. 53, Z. 8.

im späteren China, besonders im 3.-4. Jh. nach Christus, viele von Lao-tse beeinflusste „Weltflüchter“ erschienen<sup>76</sup>.

Deshalb könnten wir so zusammenfassen: Die sich unterscheidenden Lebensformen der Idealfigur des Laien bei Lao-tse und bei Cusanus werden im Lebensende der beiden Denker symbolisch dargestellt. Das heißt: Auch hierin strahlt die Weisheit wider.

Ich bitte um Verständnis dafür, daß mein Beitrag aufgrund meiner japanischen Herkunft nicht in einem perfekten Deutsch vorliegt. Ich darf aber zur Entschuldigung auf das Wort von Rabbi Salomon in *De docta ignorantia* hinweisen, welcher sagt: „In der Erfassung seines (nämlich des Schöpfers) Wesens wird der Forschungsweg der Wissenschaften abgekürzt, die Weisheit als Unwissenheit erfunden und das gewandte Spiel der Worte als Gerede“<sup>77</sup>.

Und Lao-tse schreibt deutlicher im *Tao-Te-King* Kap. 81, ganz am Schluß des Buches, wie folgt:

„Wahre Worte sind nicht schön,  
schöne Worte sind nicht wahr.  
Der Gute redekünstelt nicht,  
der Redekünstler ist nicht gut.  
Der Erkennende ist nicht vielwissend,  
der Vielwisser erkennt nicht“<sup>78</sup>.

Daher können Sie, die Sie mit mir die Sehnsucht nach der Weisheit haben, trotz meiner laienhaften Formulierungen bestimmt verstehen, was ich damit zu erklären versucht habe.

<sup>76</sup> In der chinesischen Geistesgeschichte aufs Ganze gesehen stehen Lao-tses Gedanken in einem komplementären Verhältnis zum Konfuzianismus. Dies wird klar, wenn wir uns noch einmal an das Ereignis erinnern, daß bei der Ausgrabung eines Königsgrabes zwei verschiedene Lao-tse-Kodizes gefunden wurden. Denn das heißt, daß der König damals den in gewissem Sinne asozialen Gedanken des Lao-tse achtete. Mit Recht schreibt K. JASPERS wie folgt: „Laotse gilt als der eigentliche, einzige Gegner des Konfuzius... Aus der Anschauung der Sache und angesichts der inneren Haltung der beiden großen Philosophen darf man sagen: Laotse und Konfuzius sind wohl Gegenpole, aber solche, die zusammengehören und sich gegenseitig fordern“ (*Die großen Philosophen*, a.a.O. [Anm. 46] I, 181).

<sup>77</sup> *De docta ign.* I, 16: h I, S. 31, Z. 17: „... in cuius (creatoris) essentiae comprehensione inquisitio scientiarum abbreviatur et sapientia ignorantia reputatur et elegantia verborum fatuitas.“ - Übersetzung nach WILPERT/SENGER: NvKdÜ H. 15a, 61.

<sup>78</sup> Übersetzung nach V. VON STRAUSS, 165.

## DISKUSSION

(Gesprächsleitung: Professor Wilhelm Dupré)

DUPRÉ: Sie, Herr Yamaki, haben Ihr Deutsch in Zusammenhang mit den konkreten Erfahrungen der *docta ignorantia* gebracht, aber ich glaube, daß es Ihnen durchaus gelungen ist, nicht nur das Moment der *ignorantia*, sondern auch das Moment des *doctum* hier manifest werden zu lassen. Dafür danke ich Ihnen von Herzen. Die Grundfrage, die wir in diesem Zusammenhang m.E. kennenlernen, ist die, wie wir Menschen den Sinn unseres Daseins, die Mitte unseres Seins, finden und zugleich sein lassen können, und wie diese Frage an die Wurzel menschlicher Kultur zurückkehrt, wo immer diese Kultur erscheint. Gleichzeitig zeigt sich aber auch gerade in bezug auf dieses Grundproblem, daß die Art und Weise, wie wir damit umgehen, wie wir unsere Antworten formulieren, eben verschieden ist, je nachdem wie die Kultur, die Umstände, die Geschichte eine andere sind. In diesem Zusammenhang ist dann der Vergleich zwischen Lao-tse und Cusanus von höchstem Interesse. Und die Frage, die hier vielleicht als erste gestellt werden müßte, ist die, inwieweit doch ein wesentlicher Unterschied besteht zwischen einer prophetischen Figur, wie es Lao-tse war, und einem Philosophen und Theologen, wie es Cusanus war. Inwieweit sind die unterschiedlichen Interessen, die sich aus dem Auftrag, aus der Zielvorstellung des jeweiligen Menschen ergeben, entscheidend für dasjenige, was man zu sagen hat und wie man es zu sagen hat. Das ist die eine Frage: der Philosoph und der Theologe, der dem Propheten gegenübersteht. Gleichzeitig handelt es sich aber um einen Philosophen, der genau dasjenige, was in und durch die Gestalt des Propheten gegenwärtig wird, begreifen möchte, der den Dingen auf den Grund kommen möchte und sich darin auch wiederum mit dieser prophetischen Intention berührt. Aber ich möchte jetzt dieses Thema nicht weiter ausführen, sondern Ihnen die Gelegenheit geben, Fragen zu stellen.

PAULI: Herr Prof. Yamaki, gestern ist die Frage unbeantwortet geblieben, warum Cusanus das Motiv des stoischen Weisen nicht zu jenen Traditionselementen zählt, die für seinen Begriff der Weisheit Bedeutung gewinnen. Die Antwort ist klar: Das quietive, das eskapistische Moment des stoischen Weisen widerspricht der cusanischen Weisheitsvorstellung.

Der Stoiker kann nicht bewundern, er kann nur anerkennen, er nimmt hin. *Ducunt volentem fata, nolentem trahunt*, so hat Seneca diesen Grundzug des stoischen Weltverständnisses formuliert. Wollten Sie, Herr Yamaki, uns sagen, daß für den japanischen Weg, den Sie sehen, an eine Verbindung von Lao-tse und Konfuzius gedacht werden muß, eine Ver-

bindung zweier gegensätzlicher Bildungsideale - Isokrates und Platon haben ihren Gegensatz im Abendland vertreten -, eine Verbindung, die Sie bei Cusanus gegeben sehen?

YAMAKI: Darüber habe ich in einer Anmerkung meines Aufsatzes geschrieben. Deshalb erlauben Sie mir bitte, die diesbezügliche Stelle zu lesen: Konfuzius lebte ungefähr 551-479 v. Chr., also ein bißchen früher als Lao-tse. Man kann sagen, er war ein Moralist. Konfuzius glaubte, mit seiner Theorie, einer Tugendlehre, die damalige zerrüttete Ordnung wieder zurechtrücken zu können. Und zwar lehrte er vor allem die damaligen Adligen, daß sie selbst zunächst gerecht leben mußten, wenn sie ihre Leute gut regieren wollten. Um sie das Ziel erreichen zu lassen, lehrte er zugleich, daß die Adligen die eigenen Wünsche und Begierden beherrschen und auf Anstand, Höflichkeit und geltende Sitten achten mußten. Aufs Ganze gesehen baute Konfuzius, und später der Konfuzianismus, ein ziemlich gut organisiertes sozialpädagogisches System aus. Das gilt für die von diesem Gedanken stark beeinflussten ostasiatischen Länder auch heute immer noch.

DUPRÉ: Vielleicht darf ich hier noch das folgende hinzufügen: Gerade die Frage nach dem Sein-Lassen, die ja in Ihrem Vortrag so deutlich sichtbar wurde, deutet m.E. vielleicht auch daraufhin, warum wir in der Entwicklung der Wissenschaften so sehr in das Labyrinth von der Machbarkeit des Machbaren geschlittert sind. Die Frage ist eben hier, inwieweit es sich in der unterschiedlichen Auffassung von *sapientia* bei Cusanus und bei Lao-tse um einen grundsätzlichen Unterschied handelt. Grundsätzlich: Das meint nicht einen bis ins Letzte gehenden Unterschied, aber doch einen sehr stark die Geistigkeit prägenden, wie er einerseits in einer westlichen Tradition und andererseits in einer durch Lao-tse geformten beheimatet ist. Ich meine eben nicht ohne weiteres die chinesische Tradition, denn die ist noch stärker durch Konfuze geprägt, so daß sich hier also ein Unterschied zeigt. Die Frage nach dem Sein-Lassen ist vielleicht viel zu wenig oder nicht genügend in den Gedanken um die Weisheit zur Geltung gekommen. Woran das liegt, was dahintersteckt, das sind wieder eigene Fragen. Aber daß das Problem gegenwärtig ist, das ist m.E. gerade durch diesen Vortrag besonders deutlich geworden. Aber jetzt zur nächsten Frage.

SAKAMOTO: Vielen Dank, Herr Yamaki, für Ihren sehr interessanten Vortrag. Zuerst einmal bin ich sehr beeindruckt, daß Sie gerade von Tao, Taoismus, das ist die schwierigste Lehre des Ostens, geredet haben. Was ist die eigentliche Tao-Theologie? Ich meine hier den großen Unterschied zwischen Taoismus und der Theologie des Westens, d.h. der cusanischen Theologie. Ist Taoismus eigentlich Theismus oder ethischer Atheismus, oder kann ich das so nicht sagen? Was ist eigentlich Gott im

Taoismus? Oder gibt es keine Gottheiten, sondern nur eine Morallehre oder irgendeine Lehre über den Menschen? Das zweite ist natürlich die Frage, die ich schon Herrn Prof. Stallmach gestellt habe: Die Japaner leben heute in sehr großer Diskrepanz zwischen Wissenschaft und Weisheit. Woher kommt diese Diskrepanz? Die asiatische Weltanschauung ist meiner Meinung nach meistens weltverneinend. Dagegen ist die westliche Weltanschauung eher weltbejahend. Immer ist hier ein Suchen nach Wissenschaft und der Wille nach Beherrschung der Natur im Spiele. Aber meiner Meinung nach ist Japan durch den europäischen Einfluß mehr zur Weltbejahung gekommen, was seit 100 Jahren zu einer großen Veränderung in Japan geführt hat.

YAMAKI: Die erste Frage möchte ich so beantworten: Ich habe hier behandelt, nicht den Taoismus, sondern den Gedanken des Tao oder des Lao-tse. Wie Sie, Herr Sakamoto, wissen, gibt es zwischen dem Gedanken Lao-tsés selbst und dem Taoismus einen sehr großen Unterschied. Selbstverständlich, wie Sie eben gesagt haben, ist der Taoismus schon eine Art Ethik und Moral geworden. Aber ich finde, in dem Gedanken Lao-tsés gibt es immer noch ein philosophisches Element. Deshalb möchte ich mit dem Gedanken Lao-tsés die cusanische Philosophie oder *sapientia*-Lehre vergleichen. Zur zweiten Frage: Wahrscheinlich habe ich darauf Hinweise gegeben. Die heutige Mentalität des Japaners stammt meiner Meinung nach aus dem weltbejahenden Konfuzianismus. Der Konfuzianismus hat, wie gesagt, die scholastisch reformierten Wissenschaften aufgebaut. Dabei lehrt der Konfuzianismus uns immer so: Wenn wir z.B. Güte leben wollen, dann müssen wir zunächst sehr viel lernen, bevor wir erst Güte leben können. Die Lehre des Konfuzius hat die Öffnung zum Westen hin ermöglicht. Auf ihr beruht der heutige große wirtschaftliche Erfolg Japans.

DUPRÉ: Die Rätsel bleiben. Professor Gandillac bitte.

GANDILLAC: Ich möchte nur ein kurzes Wort sagen. Zur Frage des Vergleichs zwischen *Idiota* und *Yuren*. Sie haben sehr gut betont, daß der Unterschied groß ist. Aber ich glaube, daß der Vergleich unmöglich ist. Es sind zwei ganz verschiedene Personen. Der *Idiota* ist eine erdichtete Gestalt des Kardinals NvK. Er ist eine fiktive Person. Aber der *Yuren* ist jeder das Tao sich zu eigen machende Laie. Für Lao-tse, den Lehrer des Tao, ist das Erfahrungsmoment nicht weniger wichtig als für Cusanus, den Lehrer der Weisheit. Die Persönlichkeit des *Idiota* hat doch ihre Wurzeln bei Platon und Sokrates und ist demgemäß von anderer Herkunft.

YAMAKI: Ja, ich weiß um die abendländische Tradition. Aber zugleich ist der *Idiota* eine ideale Figur, die von Cusanus dargestellt ist. Deshalb, so glaube ich, kann man den *Yuren* bei Lao-tse mit dem cusanischen

schen *Idiota* vergleichen. Der *Yuren* bei Lao-tse ist ja auch keine geschichtliche Person, sondern eine fiktive Figur.

DUPRÉ: Ich glaube, daß wir langsam zum Ende kommen müssen. Was mich vor allem auch in diesem Zusammenhang interessiert, ist der Gedanke, inwieweit die *sapientia* persönlich-unpersönlich gedacht werden *muß*, inwieweit Tao persönlich gedacht werden *kann*. Sie haben ja noch darauf hingewiesen, daß sich hier eben ein sehr fundamentaler Unterschied andeutet, wenn ich z.B. an *De pace fidei* denke, wo Cusanus über die Dreieinigkeit spricht und ausdrücklich sagt, daß wir von Gott *in sich* nichts wissen, sondern nur von der Schöpfung her auf ihn hindenken können. Die Frage, die hier eben entsteht, ist: Wie persönlich und unpersönlich muß Tao gedacht, erlebt, erfahren und letzten Endes auch im Nichttun getan werden? Das sind Fragen, die wir vielleicht auch bei einem kommenden Symposium einmal näher untersuchen könnten. Heute danke ich von Herzen. Ich danke Ihnen auch für den „ganz kleinen“ Hinweis auf die drei Schemel, auf die sich die Unterredner setzen und damit eine Gemeinschaft bilden. Das ist mir noch nie aufgefallen. Aber nachdem Sie es gesagt haben, ist es jetzt verständlich. Gut, das passiert öfters, daß Dinge, die man eigentlich schon immer wissen müßte, erst dann sichtbar werden, wenn ein anderer es einem sagt. Dafür vielen herzlichen Dank und viel Erfolg auch für Ihre weitere Arbeit in Japan.

KREMER: Meine sehr verehrten Damen und Herren! Wir stehen am Ende einer, wie ich glaube, nicht unfruchtbaren Tagung. Aber das mögen dann die neutralen Beobachter besser beurteilen können. Es bleibt mir die angenehme Pflicht, einen vielfachen Dank auszusprechen. Dieser Dank gilt zunächst meinem Kollegen, Herrn Prof. Haubst. Er ist ja überhaupt der Initiator dieser Reihe der Symposien, und es sind mit dem heutigen Symposium, dessen Planung und Durchführung er mir, in Absprache mit ihm, übertragen hatte, insgesamt acht sehr stattliche wissenschaftliche Symposien, die sich sehen lassen können. Ich danke ihm auch ganz persönlich dafür, daß er, nachdem ich in der Beiratssitzung 1986 den Vorschlag für das diesjährige Symposium *Wissenschaft und Weisheit. Cusanus im Blick auf die Gegenwart* eingebracht hatte, mich sehr bald danach bat, die Sache doch in die Hand zu nehmen. Ich habe ihm dann versprochen, daß ich das alles in Absprache mit ihm durchführen wolle, und wir haben gut zusammengearbeitet. Daß es natürlich bei diesem oder jenem Punkt auch einmal harte Auseinandersetzungen gab - Rudolf Haubst wäre nicht Rudolf Haubst, wenn er nicht ab und zu auch die Stirn böte und seinen Widerspruch anmeldete -, wen wundert das, aber insgesamt war es eine sehr gute Zusammenarbeit. Als ich ihn heute vor 14 Tagen besuchte, um noch einmal alles mit ihm durchzusprechen,

überraschte mich der Fortschritt in seinem Genesungsprozeß, und er zeigte sich in einer fast ungebrochenen Vitalität.

Mein Dank geht sodann an den Vorsitzenden der Cusanus-Gesellschaft, Herrn Dr. Helmut Gestrich. Ich nenne eine Kleinigkeit, die aber dann doch sehr wichtig geworden ist. Als ich im November/Dezember 1988 die Planung so weit stehen und mit Haubst abgesprochen hatte, machte Gestrich mich darauf aufmerksam - es war keinem von uns beiden in den Sinn gekommen -, daß wir ja dieses Jahr am 12. Februar das 550. Jahresjubiläum von *De docta ignorantia* hätten, und das könnte man nicht einfach übergehen. Ich war sehr dankbar für diesen Hinweis. Es war ja auch noch früh genug. Und Dr. Gestrich bestand dann darauf, das diesjährige Symposium, was die *loca* anbelangte, zu splitten, d.h. den Eröffnungstag nach Kues und den weiteren Verlauf nach Trier zu legen. Ich danke Herrn Dr. Gestrich vor allem für den ungemeinen Aufwand organisatorischer Art. Die ganze Organisation in Kues hat er übernommen, auch den Empfang, den er gemeinsam mit unserem Herrn Bischof gegeben hat. Ich muß ihm auch danken - Sie haben es ja bei seiner Begrüßungsansprache gehört - für die weiteren Pläne, die er in bezug auf das Hospital hat, sei es die Sanierung, sei es ein noch zu erstellender Anbau, aber jedenfalls ganz im Rahmen der von Cusanus am 3. Dezember 1458 angefertigten Satzung für dieses Hospital.

Mein Dank gilt an dritter Stelle der Dame und den Herren, die die Grußworte gesprochen haben, Herrn Bischof DDr. Lehmann; meinem Trierer Bischof Dr. Spital; Frau Ministerin Dr. Ursula Hansen als Vertreterin für Herrn Ministerpräsident Dr. Carl-Ludwig Wagner; dem Universitätspräsidenten, Herrn Prof. Dr. J. Hasler; dem Bürgermeister von Bernkastel-Kues, Herrn Grundhöfer.

Mein Dank gilt auch, meine Person nehme ich aus, den Referenten und Moderatoren dieser Tagung.

Ich habe zu danken, und das möchte ich doch sehr bewußt und betont tun, den Geldgebern. Wir haben für diese Tagung Zuschüsse erhalten: von der Deutschen Forschungsgemeinschaft, vom Deutschen Akademischen Austauschdienst, von der Deutschen Bischofskonferenz, vom Evangelischen Kirchenkreis Trier, und hier ist vor allen Dingen der Name von Ernst Volk, dem Superintendenten des Kirchenkreises, zu nennen, von dem Bistum Trier und von der Cusanus-Gesellschaft, die ebenfalls einen sehr namhaften Zuschuß gewährt hat, was wiederum letztlich der Initiative von Herrn Dr. Gestrich zu verdanken ist.

Mein Dank gilt ebenfalls der Kammermusikalischen Vereinigung von Bernkastel-Kues unter der Leitung von Herrn Lichter.

Ich habe zu danken dem Regens des Bischöflichen Priesterseminars, Herrn Dr. Rainer Scherschel, für die Bereitstellung der Promotionsaula,

ferner der Universität Trier, die aus ihrer Technischen Abteilung die Herren Grünwald und Welter für die Beschallung des Weinmuseums und der Promotionsaula und für die Tonbandaufnahmen zur Verfügung gestellt hat.

Mein Dank gilt auch, und ganz besonders, den Mitarbeiterinnen und Mitarbeitern des Cusanus-Instituts, ohne deren im Verborgenen verlaufende Arbeit eine solche Tagung überhaupt nicht möglich wäre. Wir könnten uns noch so gut mit Referaten vorbereitet, noch so viele Leute eingeladen haben, wären sie nicht, käme eine solche Tagung gar nicht zustande. Wenn ich einen Namen nennen darf, stellvertretend für alle, dann ist es der des Assistenten von Herrn Haubst am Institut, Herrn Dr. Kaiser.

Last not least danke ich Ihnen allen, den Teilnehmerinnen und Teilnehmern an diesem Symposium. Es war eine sehr stattliche Anzahl, die sowohl am Eröffnungstag als auch in den beiden folgenden Tagen an den Vorträgen teilgenommen hat. Zum Schluß darf ich darauf hinweisen, daß wir uns am Donnerstag dieser Woche in der Beiratssitzung auch schon auf den Zeitpunkt und das Thema des nächsten Symposions geeinigt haben. Der Zeitpunkt wird die erste Oktoberhälfte 1993 sein. Als Arbeitstitel für die Thematik haben wir beschlossen: *Cusanus und die Kirche*, wobei wir das Thema nicht nur auf den ekklesialen Bereich einschränken, sondern zugleich die gesellschaftstheoretischen Vorstellungen des Cusanus herausarbeiten wollen. Es wird daher meine Aufgabe sein, bald mit der Vorbereitung zu beginnen.

Ebenfalls ist im Beirat am letzten Donnerstag ins Auge gefaßt worden, daß wir es in Zukunft vielleicht so machen, im Abstand von vier Jahren die Symposien wie bisher abzuhalten, aber dann im Abstand von zwei Jahren Arbeitstagungen dazwischenlegen, die wir nicht so groß aufziehen wollen, wo wir eher an Insider in der Cusanus-Forschung denken. Wir wollen natürlich keinen Interessenten ausschließen. Das werden dann zahlenmäßig kleinere Arbeitsgemeinschaften sein.

Ein Allerletztes, meine Damen und Herren: Wir haben über die Weisheit gesprochen, die nach Cusanus die Speise des menschlichen Geistes ist. Sie wissen, daß für Cusanus in seinem Denken ein grundlegendes Motiv das Wort ist, das Empedokles ganz früh in der abendländischen Geschichte zum ersten Mal geprägt hat: Ähnliches durch Ähnliches, *simile simili*. Bei Cusanus kehrt es häufig wieder, oder wie er auch sagt: *ex quibus sumus, ex illis et nutrimur*: Woraus wir bestehen, daraus werden wir auch ernährt. Aber ich glaube, wir bleiben ganz im cusanischen Denken, wenn ich als Resümee dieser Tagung das Wort umdrehe und formuliere: *ex quibus nutrimur, illud sumus, vel saltem erimus*. Ich wünsche Ihnen eine gute Heimreise.

HOFFMANN: Ein ganz kurzes Wort des Dankes, den Herr Kremer natürlich nicht aussprechen konnte. Der gilt ihm. Er hat mit Umsicht und Tatkraft diese Tagung geleitet, organisiert, mit seinem Mitarbeiterstab und all den anderen. Ich habe gestern Herrn Prof. Haubst besucht. Und dabei fiel von seiner Seite das Wort, das sich zunächst auf den Vorsitz im Wissenschaftlichen Beirat bezog: „Ich bin froh, daß ich Herrn Kremer habe“. Und in diesem Wort, das von Herrn Prof. Haubst in einem sehr schönen und tiefen Sinne gesprochen war, möchte ich unser aller Dank zusammenfassen und auch sagen: Herzlichen Dank, wir sind froh, daß wir Herrn Kremer hier gehabt haben und uns ihm anvertrauen konnten. Herzlichen Dank.