

SEIN UND SOLLEN

**DIE ETHIK DES
NIKOLAUS VON KUES**

**MITTEILUNGEN UND FORSCHUNGSBEITRÄGE
DER CUSANUS-GESELLSCHAFT**

CUSANUS-GESELLSCHAFT

VEREINIGUNG ZUR FÖRDERUNG DER CUSANUS-FORSCHUNG

E. V.

BERNKASTEL-KUES

Mitteilungen und Forschungsbeiträge

In Verbindung mit dem Vorstand der Cusanus-Gesellschaft

hg. von KLAUS KREMER und KLAUS REINHARDT

unter Mitwirkung von: MARIANO ALVAREZ-GÓMEZ, Salamanca – WERNER BEIERWALTES, München – KARL BORMANN, Köln – DONALD F. DUCLOW, Philadelphia – WILHELM DUPRÉ, Nijmegen – KURT FLASCH, Bochum – HANS-GEORG GADAMER, Heidelberg – MAURICE DE GANDILLAC, Neuilly sur Seine – NIKOLAUS GRASS (†), Innsbruck – LUDWIG HAGEMANN, Mannheim – HERMANN J. HALLAUER, Bonn-Bad Godesberg – FRITZ HOFFMANN, Erfurt – JASPER HOPKINS, Minneapolis – ALFRED KAISER, Trier – KARL-HERMANN KANDLER, Freiberg – RAYMOND KLIBANSKY, Oxford – ERICH MEUTHEN, Köln – SATOSHI OIDE, Sapporo – PETER-TAKASHI SAKAMOTO, Tokyo – GIOVANNI SANTINELLO, Padova – HANS GERHARD SENGER, Köln – PAUL E. SIGMUND, Princeton – JOACHIM W. STIEBER, Northampton – MOROMICHI WATANABE, New York – REINHOLD WEIER, Trier – KAZUHIKO YAMAKI, Yamanashi

Redigiert im Institut der Cusanus-Gesellschaft für Cusanus-Forschung an der Universität und Theologischen Fakultät Trier unter Mitarbeit von Dr. Alfred Kaiser.

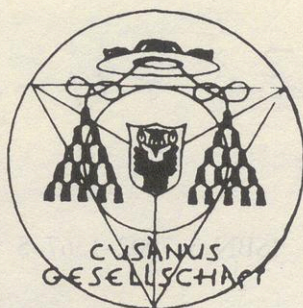
MITTEILUNGEN
UND FORSCHUNGSBEITRÄGE
DER CUSANUS-GESELLSCHAFT

26

SEIN UND SOLLEN
DIE ETHIK DES NIKOLAUS VON KUES

Akten des Symposions
in Trier vom 15. bis 17. Oktober 1998

Herausgegeben von Klaus Kremer und Klaus Reinhardt



2000

PAULINUS, TRIER



ZA 711-26

ISBN 3-7902-1367-5

- Satz: Cusanus-Institut Trier, Dr. Alfred Kaiser
- Satzsystem: TUSTEP, entwickelt und programmiert am Zentrum für Datenverarbeitung, Abteilung Literarische und Dokumentarische Datenverarbeitung der Universität Tübingen
- Druck: Paulinus-Druckerei GmbH, Trier

INHALT

VORWORT	VII
HERMANN J. HALLAUER	
Zum Tode von Nikolaus Grass	XI
TEILNEHMERLISTE	XV

ERÖFFNUNG DES SYMPOSIONS

Stadtbürgermeister Dr. Helmut Gestrich, Vorsitzender der Cusanus-Gesellschaft	1
---	---

GRUSSWORTE

Dr. Hermann Josef Spital, Bischof von Trier	3
Leitender Ministerialrat Hans Jörg Tröscher, Wissenschaftsministerium Mainz, in Vertretung von Herrn Staatsminister Professor Dr. E. Jürgen Zöllner	4
Professor Dr. Rainer Hettich, Präsident der Universität Trier	7

HAUPTREFERATE (mit Diskussion)

JASPER HOPKINS	
Die Tugenden in der Sicht des Nikolaus von Kues. Ihre Vielfalt, ihr Verhältnis untereinander und ihr Sein. Erbe und Neuansatz	9
HANS GERHARD SENDER	
Gerechtigkeit und Gleichheit und ihre Bedeutung für die Tugendlehre des Nikolaus von Kues	39
WILHELM DUPRÉ	
Liebe als Grundbestandteil allen Seins und »Form oder Leben aller Tugenden«	65

KLAUS KREMER

Das kognitive und affektive Apriori bei der Erfassung des Sittlichen	101
---	-----

NORBERT HEROLD

Die Willensfreiheit des Menschen im Kontext sittlichen Handelns bei Nikolaus von Kues	145
--	-----

ALBERT DAHM

Christus – »Tugend der Tugenden«	187
----------------------------------	-----

HUBERT BENZ

Ziel des sittlichen Handelns und einer philosophisch- theologischen Ethik bei Nikolaus von Kues	209
--	-----

SONDERBEITRAG

GERHARD FADEN

Die Koinzidenz von Nähe und Ferne bei Nikolaus von Kues	261
--	-----

REGISTER

Personenregister	281
Sachregister	288
Ortsregister	301
Handschriftenregister	301
Stellenregister zu Werken des Nikolaus von Kues	302
Die Autoren dieses Bandes	308

VORWORT

In den Sitzungen des Wissenschaftlichen Beirates der Cusanus-Gesellschaft kam seit 1993 verstärkt der Wunsch auf, einmal Stellenwert und Umfang ethisch-(moralischer) Fragestellungen im Werk des Nikolaus von Kues zu untersuchen. Denn obwohl er keine einzige ethische Schrift bzw. auch keinen Kommentar zu großen Ethiken der Vergangenheit geschrieben hat, gehören ethische Abhandlungen bis heute zum Bestand seiner Bibliothek. Er besaß z. B. die Nikomachische Ethik des Aristoteles in drei lateinischen Übersetzungen (Cod. Cus. 179, 181 u. 182).¹ Zudem stößt man in den meisten cusanischen Schriften, nicht zuletzt in den rund 170 Predigten aus der Brixener Zeit (1452–58), auf präzise gestellte ethisch-(moralische) Fragen mit klaren Antwortrichtungen.

Dieser Befund veranlaßte mich, angestoßen durch die Diskussionen im Wissenschaftlichen Beirat, im Herbst 1996 ein mehrwöchiges Studium der cusanischen Schriften unter der Rücksicht ethisch- (moralischer) Implikationen zu unternehmen. Das Ergebnis – ich hatte es zuvor den Herren Beierwaltes, Dupré und Senger vom Wissenschaftlichen Beirat mitgeteilt – führte zu den sieben Themenkreisen, wie sie nunmehr gedruckt zu greifen sind.

Im vorliegenden Band 26 der MFCG-Reihe liegt der erste *umfassende* Versuch vor, die ethischen Überlegungen des Nikolaus von Kues zu sichten, zu ordnen und zu würdigen, also, unter Bezugnahme auf den Titel eines seiner Werke, eine *Cribratio quaestionum ethico-moralium Nicolai Cusani* vorzunehmen. An nennenswerten Vorarbeiten zu diesem Problemkomplex gab es bisher die kurzen, jedoch äußerst aufschlußreichen Ausführungen von E. VAN-STEENBERGHE aus dem Jahre 1920² und den schon zitierten Aufsatz von H. G. Senger aus dem Jahre 1970³.

Die sieben von mir konzipierten und dann akzeptierten Problemkreise cusanischer Ethik-Vorstellungen berücksichtigen folgende Gesichtspunkte: Da die cusanische Ethik sich als eine ausgesprochene Tugend-Ethik ausweist,

¹ Eine (unvollständige) Auflistung der ethischen Schriften des NvK in seiner Bibliothek bringt H. G. SENER unter Rückgriff auf das Handschriftenverzeichnis von J. MARX in seinem zweiteiligen Aufsatz: *Zur Frage einer philosophischen Ethik des Nikolaus von Kues*, in: WiWi 33 (1970) 5–25 u. 110–122, hier: 9f.

² *Le Cardinal Nicolas de Cues. 1401–1464. L'Action – La Pensée* (Paris 1920, ND 1963) 382–388.

³ Wie Anm. 1: Ebd. 6–9 eine kritische Übersicht über die bisherige Literatur. Hingewiesen sei noch auf das Buch von P. T. SAKAMOTO, *Die Würde des Menschen bei Nikolaus von Kues* (Düsseldorf 1967) und seinen Beitrag *Die theologische und anthropologische Fundierung der Ethik des Nikolaus von Kues*, in: MFCG 10 (1973) 138–151, sowie auf P. M. BODEWIG, *Zur Tugendlehre des jungen Cusanus*, in: MFCG 13 (1978) 214–224.

wird im ersten Beitrag eine Übersicht über Wesen und Arten der Tugenden nach Cusanus gegeben, wobei zugleich Erbe und Neuansatz bedacht werden. Gleichheit und Gerechtigkeit (*aequalitas – iustitia*) nehmen, wie H. G. Senger schon 1970 aufgezeigt hat, einen fundamentalen Platz in der Tugendlehre des Nikolaus von Kues ein (2. Beitrag), ebenso Christus als Tugend der Tugenden (*virtus virtutum*), 6. Beitrag. Nicht übersehen werden kann daneben die Liebe als »Form oder Leben aller Tugenden« (*forma seu vita omnium virtutum*), 3. Beitrag. Die wichtigen Fragen nach einem Apriori bei der sittlichen Erkenntnis und nach der Freiheit des Menschen im Kontext sittlichen Handelns bilden die Thematik des 4. und 5. Beitrages. Schließlich gehört in den Problembereich des Sittlichen die Frage nach dem Ziel (*finis*) sittlichen Handelns (7. Beitrag). Ein Lichtbildervortrag von Prof. Dr. Dr. h. c. Franz Ronig mit Darstellung der Tugenden in der Buchkunst und in der Architektur versuchte, auf anschauliche Weise in die Tugend-Ethik einzuführen.

Zum *Ergebnis* des Internationalen Cusanus-Symposiums vom Oktober 1998 und der hiermit vorliegenden Dokumentation läßt sich folgendes sagen: Die cusanische Ethik ist, wie schon gesagt, eine ausgesprochene Tugend-Ethik. Diese beschränkt sich im wesentlichen auf die *Prinzipien* einer solchen Ethik und bringt infolgedessen keine vollständige Ausarbeitung, was besonders in den Beiträgen von Dupré, Senger, Herold und meinem Beitrag offenkundig wird. Auf einer solchen Prinzipien-Ethik läßt sich aufbauen, und sie ist, nicht nur wegen des *revival* der Tugend-Ethik in den letzten Jahren, heutigem Denken nicht nur zugänglich, sondern auch förderlich, und zwar auch für die schwierigen Grenzfragen, die das moderne Leben mit sich gebracht hat. Es sei beispielhaft an die Gentechnologie erinnert. Eine Ethik der sittlichen Prinzipien mit dem Wort von »Christus als Tugend der Tugenden« zeigt auch und wiederum, wie sehr philosophisches und theologisches Denken bei Cusanus ineinander verflochten sind und man daher nicht das eine vom anderen einfach ablösen oder gar abschotten kann. Ethische Grundüberlegungen nehmen, wie die sieben Beiträge zeigen, einen nicht eliminierbaren Platz im *Gesamtwerk* des Cusanus ein. Und sein eminent metaphysisches Denken trennt daher auch nicht »l'ordre moral de l'ordre métaphysique«, wie E. Vansteenberghé schon 1920 nur zu deutlich gesehen hat.⁴

Zum Schluß obliegt mir die angenehme Pflicht, einen mehrfachen Dank auszusprechen: Frau I. Fuhrmann, die nicht nur das Verzeichnis der Teilnehmerinnen und Teilnehmer am Symposium angefertigt, sondern vor allem die sehr schwierige Transkription der auf Band aufgezeichneten Diskussionsbeiträge bewerkstelligt hat; Herrn Dr. A. Kaiser⁵, der mich bei der formalen

⁴ Wie Anm. 2: 384.

⁵ Kaiser hat 1997 im Cusanus-Institut für die ersten 26 Sermones (h XVI) eine seitdem

Überarbeitung der Diskussionsbeiträge unterstützt und erneut die fünf Register dieses Bandes erstellt hat; dem Paulinus Verlag für die bewährte und gute Zusammenarbeit in der Person des Verlagsleiters, Herr Dr. H. Baulig.

Trier, am Heiligen Abend 1999

Klaus Kremer

ZUM TODE VON NIKOLAUS GRASS

Am 5. Oktober 1999 verstarb in seiner Heimatgemeinde Hall in Tirol DDDr. Nikolaus Grass, em. o. Professor für Deutsches Recht, Österreichische Verfassungs- und Verwaltungsgeschichte und Allgemeine Wirtschaftsgeschichte an der Universität Innsbruck im Alter von 86 Jahren. Der Verstorbene, Mitglied der Österreichischen Akademie der Wissenschaften, Mitglied der Britischen Akademie der Wissenschaften und der Academia Roveretana Degli Agiati di Scienze, Vorsitzender der Sektion Volkskunde der Görresgesellschaft, gehörte seit dem 5. Juni 1971 dem Wissenschaftlichen Beirat der Cusanus-Gesellschaft an.

Nikolaus Grass wurde am 28. Juli 1913 in Ampaß bei Hall/Tirol geboren. Nach einem Studium der Jurisprudenz, der Geschichte und der Wirtschaftswissenschaften habilitierte er sich 1946 an der Philosophischen Fakultät der Universität Innsbruck für Österreichische Geschichte und Landeskunde sowie Allgemeine Wirtschafts- und Rechtsgeschichte, wechselte jedoch 1948 an die Juristische Fakultät der Universität.

1959 auf den Lehrstuhl für Deutsches Recht, Österreichische Rechts-, Verfassungs- und Verwaltungsgeschichte berufen, las er stets auch Wirtschafts- und Verwaltungsgeschichte und leitete zugleich die Institute für »Österreichische und Deutsche Rechtsgeschichte« sowie »Wirtschafts- und Sozialgeschichte« an der Universität Innsbruck. Tief in seiner Tiroler Heimat verwurzelt, lehnte er mehrfach Berufungen an andere Universitäten Österreichs und des Auslands ab.

Gestützt auf eine universale Bildung, richtete Nikolaus Grass bereits früh sein Interesse auf Randgebiete zwischen den Disziplinen Rechtsgeschichte, Kanonistik, Kirchengeschichte, Wirtschaftsgeschichte und Tiroler Volkskunde, um sie in einer Gesamtschau zu vereinen. So entstanden seine richtungsweisenden Arbeiten zur Rechtsgeschichte der Alpwirtschaft, zur rechtlichen Stellung der Kapitel, zur Rechtsstellung Tirols in Österreich und dem Deutschen Reich, zu den kirchenrechtlichen Wurzeln der Pfalzen und Königskirchen, zur Staatssymbolik, insbesondere zu den Reichskleinodien.

Als Herausgeber betreute er mehrere Buchreihen, u. a. die *Forschungen zur Rechts- und Kulturgeschichte* und die *Studien zur Rechts-, Wirtschafts- und Kulturgeschichte*. Zusammen mit K. Finsterwalder edierte er den 5. Bd. der *Tiroler Weistümer*, Bd. *Unterinntal*. Aus der kaum überschaubaren Fülle seiner Veröffentlichungen – ihre Zahl liegt weit über 400 – sind noch hervorzuheben die zahlreichen Beiträge zur Wissenschaftsgeschichte, hier besonders zu nennen die Würdigungen von Ludwig von Pastor und Albert Jäger, dem Verfasser

einer bis heute nicht ersetzten Monographie über das Wirken des Nikolaus von Kues als Bischof von Brixen.

Bereits sehr früh entdecken wir bei Nikolaus Grass ein ausgeprägtes Interesse an Cusanus, war doch seine Antrittsvorlesung im Jahre 1949 dem Thema *Nikolaus von Kues und die deutsche Rechtsgeschichte* gewidmet. Die Jubiläumsfeierlichkeiten des Jahres 1964 bewogen N. Grass, im Auftrage der Rechts- und Staatswissenschaftlichen Fakultät der Universität Innsbruck die Redaktion einer voluminösen *Cusanus Gedächtnisschrift* zu übernehmen, die dann auch nach einigen Verzögerungen im Jahre 1970 erscheinen konnte. Diese Festschrift sollte seit den Werken von Franz A. Sinnacher und Albert Jäger, Benediktiner der Abtei Marienberg im Vinschgau, – abgesehen von einigen unbedeutenden Publikationen – nach nahezu 100 Jahren die erste Auseinandersetzung Tiroler Wissenschaftler mit Leben und Werk des berühmten Brixener Fürstbischofs sein. Insgesamt 32 Beiträge, untergliedert nach den Leitthemen »Theologie und Philosophie«, »Recht und Staat«, »Cusanus als geistlicher Reichsfürst« sowie »Cusanus und die Geographie« konnten vereint werden. Der Herausgeber, zugleich Initiator und treibende Kraft dieses ehrgeizigen Projekts, ist selbst mit fünf Arbeiten repräsentiert.

In der umfangreichen Untersuchung *Cusanus als Rechtshistoriker, Quellenkritiker und Jurist* entwirft N. Grass gewissermaßen eine Biographie des »Juristen« Nikolaus von Kues, der in seiner *Concordantia Catholica* den »ersten Versuch deutschrechtlicher Studien einer Verfassungsgeschichte« vorgelegt habe. Dabei werden die Gedanken des Cusanus stets vor dem Hintergrund der staats-theoretischen und kirchenpolitischen Anschauungen des 15. Jahrhunderts dargelegt, um dann dessen Originalität, ja Singularität herauszuarbeiten. Ausführlich würdigt N. Grass die Leistungen des Cusanus als Quellenkritiker, dessen Entlarvung der »Konstantinischen Schenkung« und der »Pseudoisidorischen Dekretalen« als Fälschungen nur möglich wurden, weil er seinen Zeitgenossen an Kenntnis der Vergangenheit hoch überlegen war. An vielen Beispielen demonstriert der Verfasser, wie intensiv sich der Brixener Bischof Cusanus bereits nach wenigen Monaten in die Geschichte seines Bistums eingearbeitet und mit der historisch gewachsenen Rechtsstellung der Fürstbischöfe vertraut gemacht hatte.

Ein eigenes Kapitel dieses Aufsatzes ist der 1459 von Cusanus betreuten Kurienreform gewidmet. Andere Abschnitte beleuchten den Rechtsalltag des Bischofs, seine Aktivitäten als Lehensherr oder dessen bewußte Nutzung des Bergregals.

In seiner Studie über den Haller Salzmaier Johann Frankfurter, dem Cusanus am 1. Mai 1452 eine Eremitenregel verfaßte, beschreibt N. Grass die Geschichte der Haller Klause und geht dabei auf die damals aktuelle Aus-

einandersetzung zwischen »Via antiqua« und »Devotio moderna« ein. Dabei gelingt es ihm, die Forschungen von Rudolf Haubst zur Verfasserschaft von *Eyn deutsch Theologia* und zur Kontroverse zwischen Cusanus und Johannes Wenck durch neue Aspekte zu ergänzen.

Einen weiteren Beitrag widmet N. Grass den Waldschwestern im Halltal und der Wirtschaftsgeschichte dieses Klosters. Ihnen entwarf Cusanus ebenfalls eine detaillierte Regel, die noch Jahrhunderte später von den Klosterfrauen befolgt wurde.

In einem vierten Artikel trägt N. Grass Beispiele zusammen, wie unterschiedlich die Klausurbestimmungen in den Nonnenklöstern des Spätmittelalters beachtet wurden. Da in dem verhängnisvollen Konflikt des Kardinals mit den Benediktinerinnen in Sonnenburg die Mißachtung der Klausurregeln ein wesentlicher Streitpunkt bildete, wird es möglich, durch Vergleiche den Widerstand der Nonnen differenzierter zu beurteilen.

Als Nachtrag zur Festschrift analysiert N. Grass die historischen Wurzeln der Vogtei, die von den Brixener Bischöfen über Disentis, Benediktinerabtei in Graubünden, beansprucht wurde, ein Recht, das auch Cusanus zu behaupten suchte, wenngleich ohne bleibenden Erfolg.

Zwei Jahre später, 1972, legte N. Grass dann seine Untersuchung *Cusanus und das Volkstum der Berge* vor, ein kulturgeschichtliches und volkskundliches Kabinettstück, zugleich ein glänzender Querschnitt durch die spätmittelalterliche Kultur- und Brauchtumsgeschichte Tirols. Durch einen ständigen Vergleich der pastoralen Anordnungen und der Verwaltungsinitiativen des Cusanus mit den entsprechenden Verhältnissen in den umliegenden Territorien erscheint das Handeln des Brixener Bischofs vielfach in neuem Licht. Bisher wenig beachtete oberhirtliche Dekrete, z. B. gegen Auswüchse der Eucharistieverehrung oder zur Feier der Kirchweihfeste werden mit den Erkenntnissen der modernen Tiroler Brauchtumsforschung verglichen, so daß wir vielfach unsere Urteile relativieren müssen. Dabei sollte man nachsichtig sein, wenn der ausgeprägte Tiroler Patriotismus des Verstorbenen bisweilen das Handeln des Kardinals allzu streng beurteilen läßt.

Im Jahre 1988 veröffentlichte N. Grass in der Festschrift für Gerhard Schnorr die Studie *Cusanus und das Fehdewesen, dargestellt am Beispiel der Gradner- und Brunecker Fehde und des Thurgauer Krieges*. Ausgehend von den Ergebnissen der bisherigen Forschung, die bereits weitgehend den Ablauf der Geschehnisse erhellen konnte, rückt N. Grass hier die juristischen Aspekte jener Konflikte in den Mittelpunkt, um dann Parallelen zu früheren Auseinandersetzungen aufzuzeigen. So erscheint die Reaktion des Cusanus in einem neuen Licht, wird dann auch von N. Grass entsprechend gewertet.

Neben den hier knapp skizzierten eigenen Beiträgen zu Cusanusforschung muß als besonderes Verdienst von Nikolaus Grass hervorgehoben werden, daß durch seine damaligen Initiativen und die von ihm redigierte Festschrift, der große Beachtung geschenkt wurde, Cusanus neu in das Bewußtsein des Tiroler Geistesleben gerückt wurde. Seitdem beobachten wir eine wachsende Beschäftigung mit Leben und Werk des großen Brixener Bischofs, die sich auch in zahlreichen Veranstaltungen und Publikationen niedergeschlagen hat.

Nikolaus Grass war ein Mensch, der sich leidenschaftlich der Wissenschaft verschrieben hatte, nur für sie zu leben schien. Wir begegneten einem Polyhistor, der wie kaum ein anderer die Quelleneditionen und die Fachliteratur überschaute. Sein phänomenales, breites Wissen befähigte ihn, über die Grenzen seines Fachgebietes hinaus Linien zusammenzuführen und Zusammenhänge aufzuspüren. Zugleich traf man auf einen faszinierenden Universitätslehrer, einen geistreichen und witzigen Unterhalter, einen Forscher, der trotz höchster Ehrungen ein liebenswürdiger, bescheidener Mensch geblieben war. Seine Hilfsbereitschaft konnte beschämen.

Die Cusanusforschung verliert in Nikolaus Grass einen ihrer bedeutenden Vertreter.

Hermann J. Hallauer

VERZEICHNIS DER TEILNEHMER

am Symposium vom 15.–17. Oktober 1998

»Sein und Sollen: Die Ethik des Nikolaus von Kues«

(Zusammengestellt von Ingrid Fuhrmann)

- Alvarez-Gómez, Mariano, Prof. Dr.,
Universidad de Salamanca, Apartado
de Correos 19, E-37008 Salamanca
- André, Joao Maria, Dr., Rua 25 de Abril,
8, 3360 Paradelá da Cortica, (Portu-
gal)
- Aris, Marc-Aeilko, Dr., Cusanus-Institut,
54290 Trier
- Baldus, Ingeborg, Lahnstr. 29, 56410
Montabaur
- Benz, Hubert, PD Dr., Auf der Unter
17a, 55263 Wackernheim
- Bocken, Inigo, Dr., Mesdagstraat 32,
NL-6521 MP Nijmegen
- Boventer, Hermann, Dr., Hubertushöhe
9, 51429 Bergisch Gladbach
- Casarella, Peter, Dr., Department of
Theology, Catholic University of
America, Washington, D.C. 20064
(USA)
- Dupré, Wilhelm, Prof. Dr., Kroonsingel
41, NL-6581 Malden/Nijmegen
- Doff-Sotta, Rosenbornstr. 28, 56072
Koblenz
- Ebert, Hermann, Dr., 2. Rue Le Poi-
rierz, F-88100 Taintrux
- Eguchi, Katsuhiko, Dozent, Nisshin-
Higashiyama 6-205, Aichi, Japan
- Elpert, Jan Bernd, Dipl. theol., Schlei-
heimerstr. 274/13, 80809 München
- Embach, Michael, Dr., Priesterseminar,
Jesuitenstr. 13, 54290 Trier
- Esser, Hermann-Josef, Stiftsstr. 1, 54470
Bernkastel-Kues
- Euler, Walter Andreas, Prof. Dr., Cusa-
nus-Institut, 54290 Trier
- Filla, Edith M., Hans-Schulten-Str. 10,
51109 Köln
- Fischer, Balthasar, Prof. DDr., Weber-
bach 17/18, 54290 Trier
- Fischer, Christiane, Dipl. theol., Dre-
vesstr. 29, 07749 Jena
- Fuhrmann, Ingrid, Cusanus-Institut,
54290 Trier
- Gestrich, Helmut, Dr., Birkenweg 9,
54470 Bernkastel-Kues
- Grathwohl, Elsbeth, Bußstr. 34, 79102
Freiburg
- Hahn, Karl, Prof. Dr., Westf. Wilhelms-
Universität Münster, 48151 Münster
- Hallauer, Hermann J., Dr., Waldstr. 82,
53177 Bonn
- Heimberg, U., Hohe Kiefer 122, 14532
Kleinmachwou
- Hein, Heidi, Cusanus-Institut, 54290
Trier
- Helander, Birgit, Dr., Peter-Lambert-Str.
4, 54292 Trier
- Helmstaedter, Gerhard, Dr., An der
Wasserkaul 10, 50259 Pulheim
- Helmstaedter, Ilse, Apothekerin, An der
Wasserkaul 10, 50259 Pulheim
- Hensel, Meike, wiss. Angest., Hist. Se-
minar d. Uni Mainz, Welderweg 18,
55099 Mainz
- Herold, Norbert, Dr., Geistkamp 23,
48165 Münster

- Hinske, Norbert, Prof. Dr., Im Wiesen-
grund 25, 54296 Trier
- Hollmann, Ingrid, Bahnhofstr. 1, 54538
Bengel
- Hopkins, Gabriele,, Department of Phi-
losophy, University of Minnesota,
Minneapolis, M N 55455, USA
- Hopkins, Jasper, Prof. Dr., Department
of Philosophy, University of Min-
nesota, Minneapolis, M N 55455,
USA
- Hoye, William J., Prof., Hittorfstr. 23,
48149 Münster
- Iguchi, Katsuhiko, Sachsenlink 5, 35041
Marburg
- Johann, Winfried, Dipl. Ing., Barbara-
weg 2, 54470 Bernkastel-Kues
- Kaiser, Alfred, Dr., Cusanus-Institut,
54290 Trier
- Kandler, Karl-Hermann, Prof. Dr.,
Domgasse 6, 09599 Freiberg
- Kellermann, Kerstin, M.A., Westf. Wil-
helms-Universität, 48151 Münster
- Keppler, Edith, Alemannenweg 9,
71101 Schönaich
- Keppler, Ulrich, Dr., Alemannenweg 9,
71101 Schönaich
- Kessler Brigitte, Ruhrstein 39a, 45133
Essen
- Koyama, Chumaru, 1-25-2 Shakujidai,
Nerima-ku, Tokyo-177, Japan
- Kremer, Irmgard, cand. theol., Höfener
Str. 5a, 79199 Kirchzarten
- Kremer, Klaus, Prof. Dr., Cusanus-In-
stitut, 54290 Trier
- Krieger, Gerhard, Prof. Dr., Theologi-
sche Fakultät, Banthusstr. 5, 54290
Trier
- Kritten, Stefan, Annenberg 8, 54472
Monzelfeld
- Landau, Karlheinz, Hengsbergerstr. 40,
66954 Pirmasens
- Mager, Michael, cand. theol., Ferdinand-
Kopf-Str. 11, 79117 Freiburg
- Marciniak, André Cazimir, Dr., Direk-
tor, Thomistisches Institut, Domini-
kanska 2, 02-738 Warschau, Polen
- Merten, Dieter, Auf der Enkelwies 74,
55469 Simmern
- Meuthen, Erich, Prof. Dr., Leipziger
STr. 7, 50858 Köln
- Mödder, Roswitha, Auf der Trift 18,
54470 Bernkastel-Kues
- Morkel, Arnd, Prof. Dr., Kurfürstenstr.
68, 54295 Trier
- Müller-Chorus, Gerhard, Dr., Buchen-
weg 3, 53343 Wachtberg
- Müller-Chorus, Monica, Buchenweg 3,
53343 Wachtberg
- Neusius, Gabriele, Wilhelm-Deuser-Str.
50, 54294 Trier
- Nöthen, Anneliese, Drususstr.15, 53111
Bonn
- Obielu Clement N., Regens, Seat of
Wisdom Seminary, P.O. Box 2124,
Owerri, Nigeria (Afrika)
- Oide, Sathoshi, Prof. Dr., Kita 6, Nishi
11-9, 060-0006 Sapporo, Japan
- Ott, Renate, Hinkelsteinerstr. 24, 55116
Mainz
- Ott, Rudi, Prof. Dr.Dr., Hinkelstei-
nerstr. 24, 55128 Mainz
- Overdick, Franz, Markusberg 24e,
54293 Trier
- Overdick-Gulden, Maria, Dr., Markus-
berg 24e, 54293 Trier
- Passow, Cord, Dr., Kolberger Str. 28c,
76139 Karlsruhe
- Pauli, Heinrich, Dr., Cusanus-Institut,
54290 Trier

- Pauli, Herath, An der Pferdsweide 60,
54296 Trier
- Pellikaan, Gé, Dr., Chico Mendensring
412, NL-3315 PA Dordrecht
- Perlwitz, Axel, Dipl. Ing., Oststr. 6-3,
74072 Heilbronn
- Perlwitz, Annette, Oststr. 6-3, 74072
Heilbronn
- Reichert, Helga, Lehrerin, Schießgasse
30, 73574 Iggingen
- Reinhardt, Klaus, Prof. Dr., Cusanus-
Institut, 54290 Trier
- Reuter, Anna, Cusanus-Geburtshaus,
54470 Bernkastel-Kues
- Riemann, Heide, Dr., Roonstr. 33,
50674 Köln
- Rims, Sabine, Schwarzer Weg 5, 56070
Koblenz
- Ritter, Katharina, Im Graben 22, 54597
Schwirzheim
- Roessler, Kurt, Hemberger Str. 26,
53332 Bornheim
- Roessler, Marianne, Hemberger Str. 26,
53332 Bornheim
- Ronsdorf, Heike, Emmastr. 4, 42287
Wuppertal
- Roth, Ulli, Falkenweg 7, 88512 Mengen-
Rosna
- Sakai, Osamu, Prof. emerit., 17-28
Nango 2 chôme, Otsu, Shiga
520, Japan
- Sakamoto Peter-Takashi, Prof. emerit.,
45-15 Higashi-mine-machi, Ota-ku
Tokyo/Japan
- Shioji, Ken-ichi, Klagenfurter Ring 32,
65187 Wiesbaden
- Schmitt, Franz, Pensionär, Rebschulweg
31, 54470 Bernkastel-Kues
- Schmitt, Margret, Rebschulweg 31,
54470 Bernkastel-Kues
- Schnarr, Hermann, Dr., Cusanus-Insti-
tut, 54290 Trier
- Schneider, Markus, cand. theol.,
Schauinslandstr. 13, 79199 Kirchzar-
ten
- Schneider, Stefan, Pfarrer, Dillingerstr.
5, 66679 Losheim
- Schübler, Werner, Prof. Dr., Ringstr. 9,
54316 Pluwig
- Schwaetzer, Harald, Dr., Fährgasse 4,
54340 Köwerich
- Senger, Hans Gerhard, Dr., Sonnenwin-
kel 46 A, 50354 Hürth-Efferen
- Shioji, Kenichi, Prof., 1-9-10 Shioya-
Kitamachi, Tarumi, Kobe 655, Japan
- Sieberg, Werner, Dr., Krückenweg 120,
44225 Dortmund
- Speenkoch, OStR, Marienburger Str. 11,
34537 Bad Vildungen
- Stahl-Schwaetzer, Henrike, MA, Fähr-
gasse 4, 54340 Köwerich
- Stausberg, Gudrun, Gudrunhof 9, 50739
Köln
- Strittmatter, Eva, Peter-Sprung-Str. 11,
79102 Freiburg
- Struck, Dorothea, Dr., Goffine-Weg 29,
51069 Köln
- Stürmer, Walter, Kleine Eulenpfütz 10,
54290 Trier
- Takashima, Keiko, Türkenstr. 55, 80799
München
- Teranishi, Michiko, Dozentin,
27-10-303, Higashiobori, Kagiya-
machi, Tokai-shi, Aichi-Ken 477-0032
Japan
- Thiel, Detlef, Dr., Thorwaldsenanlage
53, 65195 Wiesbaden
- Vogel, Erna, Olperstr. 6, 51491 Over-
ath-Untereschb.
- Wehner, W., Dr., Friedenstr. 106, 47053
Duisburg
- Wehner-Korret, Doris, Prof. Dr., Frie-
denstr. 106, 47053 Duisburg

- Weier, Reinhold, Prof. DDr., Kleine Eul-
lenpfütz 10, 54290 Trier
- Weyer, Bernhard, Dr., Folwiese 54,
51069 Köln
- Weyer, Hildegard, Folwiese 54, 51069
Köln
- Wikström, Iris, Dr., Lautamiehenk. 10 A
31 FIN-21200 Reso
- Wilhelm, Ulrike, Haardterstr. 72, 67433
Neustadt/Weinstraße
- Winkler, Norbert, Dr., Wachenburgstr.
119, 68219 Mannheim
- Wolf, Václav, Prof. Dr. Theol., Dept.
Charles University, Prague, CZ
- Yamaki, Kazuhiko, Prof., Elliger Höhe
11-13-B3, 53177 Bonn
- Yamaki, Kazuko, Elliger Höhe
11-13-B3, 53177 Bonn
- Yamashita, Kazumichi, Prof. Dr., 3-8-10
Sakura, Mino-Shi, 562 Osaka, Japan
- Yauchi, Yashiaki, Prof., Kuntachi-shi,
Nishi 1-13-54, Tokyo 186-0005, Jap.
- Zell, Romanè, Pilotkarmel, Buiningen,
Ch-Basel
- Zenz, Mechthild, Mercatorstr. 11, 55127
Mainz
- Zirker, Herbert, Prof. Dr., Alte Poststr.
29, 54344 Kenn

ERÖFFNUNG DES SYMPOSITIONS

Stadtbürgermeister Dr. Helmut Gestrich
Vorsitzender der Cusanus-Gesellschaft

Im Namen der Cusanus-Gesellschaft begrüße ich sehr herzlich alle Teilnehmerinnen und Teilnehmer am Internationalen Cusanus-Symposium: »Sein und Sollen: Die Ethik des Nikolaus von Kues«.

Gerne hätte ich Herrn Bischof Dr. Hermann Josef Spital begrüßt. Er kann aber aus Termingründen erst heute abend bei uns sein. Herr Minister Prof. Dr. Zöllner wird vertreten durch den stellvertretenden Leiter der Abteilung Hochschulen im Wissenschaftsministerium Rheinland-Pfalz, Herrn Leitenden Ministerialrat Hans Jörg Tröscher – herzlich willkommen! Ich begrüße den Präsidenten der Universität Trier, Herrn Prof. Dr. Rainer Hettich, und für den leider erkrankten Rektor der Theologischen Fakultät Trier, Herrn Prof. Dr. Wolfgang Lentzen-Deis, Herrn Dekan Prof. Dr. Andreas Heinz.

Das Institut für Cusanus-Forschung an der Universität Trier und der Theologischen Fakultät Trier ist vertreten durch seine Direktoren, die Herren Professoren Dr. Klaus Kremer und Dr. Klaus Reinhardt, den Forschungsstellenleiter der Cusanus-Edition. Herr Prof. Dr. Klaus Kremer hat als Vorsitzender des Wissenschaftlichen Beirats maßgeblich die Vorbereitung dieses Symposiums geleitet und ist an erster Stelle für das Gelingen verantwortlich. Ihm sei schon an dieser Stelle herzlich für seine Mühen gedankt. Ich begrüße die Mitglieder des Wissenschaftlichen Beirats der Cusanus-Gesellschaft, die Referenten des Symposiums, die Diskussionsleiter und noch einmal Sie alle, sehr geehrte Damen und Herren, darunter allein elf Cusanus-Wissenschaftler aus Japan. Wir freuen uns, daß wir in dieser schönen Akademie auf der Höhe über Trier tagen dürfen und ich hoffe, daß die angenehme Atmosphäre zum Gelingen dieser Tagung beiträgt.

Zum Thema der Tagung ist in der Einladung in aller Kürze das Wesentliche gesagt. Lassen Sie mich hinzufügen, daß das jetzt beginnende Symposium das letzte vor dem großen Cusanus-Gedächtnisjahr 2001 ist. Die Cusanus-Gesellschaft hat mit den Vorbereitungen dieses Jahres bereits begonnen. Wir wollen 2001, aus Anlaß seines 600. Geburtstages, Nikolaus von Kues als die große Persönlichkeit darstellen, die fest verwurzelt in der Tradition neue Wege in die Zukunft weist. Wir wollen unseren Zeitgenossen sagen, daß er auch heute noch Antworten gibt auf Fragen, die wir aus unserer Gegenwart an ihn stellen.

Natürlich werden die Festlichkeiten zu seinem Geburtstag begleitet durch ein wissenschaftliches Symposium, das sich mit ihm als dem Geist an der Grenze der Zeitepochen befaßt. Doch gibt uns das Jubiläumsjahr die gute Gelegenheit, ihn über die Wissenschaft hinaus einer breiteren Schicht gebildeter Menschen bekanntzumachen. Wir werden den geschichtlichen Hintergrund seines Wirkens aufzeigen und sein sichtbares Erbe vorstellen. Das Jahr wird viele Schwerpunkte haben, und die Stadt Bernkastel-Kues wird Gastgeberin vieler Veranstaltungen sein. Das Geburtshaus des Nikolaus von Kues, sein Hospital mit den herrlichen Weinen als wirtschaftlicher Grundlage, seine Bibliothek, sein in die Zukunft gerichtetes Wissen – all das und vieles mehr wird ein ganzes Jahr lang von seinem Geburtsort ausstrahlen und viele Menschen in seinen Bann ziehen.

Zurück zu dem Ereignis, das heute und in den nächsten Tagen vor uns steht! Ich wünsche im Namen der Cusanus-Gesellschaft ein gutes Gelingen, daß die wissenschaftlichen Ergebnisse einen weiteren Mosaikstein im großen Bild des geistigen Vermächtnisses des Cusanus hinzufügen und daß sich die Freunde seiner Persönlichkeit und seines Werkes in angenehmer Weise menschlich näher kommen.

GRUSSWORTE

Dr. Hermann Josef Spital, Bischof von Trier

Es ist mir eine große Ehre und Freude, Sie alle hier beim diesjährigen Internationalen Cusanus-Symposium mit dem Thema »Sein und Sollen: Die Ethik des Nikolaus von Kues« begrüßen zu dürfen. Ich danke den beiden Direktoren unseres Instituts für Cusanus-Forschung, Herrn Professor Dr. Klaus Kremer und Herrn Professor Dr. Klaus Reinhardt, sowie allen ihren Mitarbeiterinnen und Mitarbeitern für die Vorbereitung zu diesem Symposium, die nur mit viel Engagement und Mühewaltung möglich gewesen ist.

Mit besonderer Herzlichkeit begrüße ich Sie alle; daß aber eine so große Zahl prominenter Gäste und Cusanus-Kenner aus Japan unter uns ist, möchte ich besonders erwähnen und diese Teilnehmerinnen und Teilnehmer eigens begrüßen.

Ich bin kein Cusanus-Kenner und kann darum zu dem wissenschaftlichen Ertrag dieses Symposiums nichts beitragen. Gleichwohl möchte ich mir erlauben, auf ein Vortragsthema besonders hinzuweisen. Am Samstag, dem 17. Oktober, soll gesprochen werden über »Christus – Tugend der Tugenden«. Mir liegt dieses Thema besonders am Herzen, denn ich glaube, daß die Tatsache, wonach die Gottesoffenbarung in einem lebendigen Menschen statt lediglich in formulierbaren Sätzen ergangen ist, in der Vergangenheit nicht immer genügend bedacht wurde. Formulierbare Wahrheiten sind anderer Art, als es eine lebendige Person ist; und daß Jesus sagen kann: »Ich bin die Wahrheit« öffnet über den Bestand der formulierbaren Wahrheit hinaus eine ganz neue Wahrheitsmöglichkeit. In dieser Dimension ist dann Wahrheit nicht nur die *adaequatio intellectus ad rem*, sondern die Wahrheit vermittelt sich darüber hinaus in einer lebendigen, personalen Beziehung, nämlich in der Beziehung zu Jesus Christus.

Wenn ich es recht sehe, dann hat Nikolaus von Kues über die Art dieser Beziehung, die ihm sehr viel bedeutete, intensiv nachgedacht; in einem Artikel unseres unvergeßlichen früheren Institutsleiters, Prof. Dr. Rudolf Haubst, fand ich einen Text, den Cusanus in einer Magdalenenpredigt gesprochen hat. Dieser Text sieht den konkreten einzelnen Menschen als eine jeweils eingegrenzte Verwirklichung der Wesensart des Menschseins. Christus dagegen sieht er nicht in ähnlicher Art eingegrenzt, sondern in ihm sieht er die Wesensart des Menschseins in denkbar umfassendster Weise verwirklicht. Insofern umfaßt die Menschheit Christi alle menschlichen Einzelindividuen. Insofern kann Cusanus sagen, daß »Christus einem jeden . . . viel näher ist als der Vater oder der leibliche Bruder, da er die »substantiale

Innerlichkeit« eines jeden selbst ist.« Dabei ist von Cusanus die bleibende Individualität eines jeden einzelnen gegenüber Christus nicht verneint. Gleichwohl ist aber die Beziehung des Menschen zu Jesus Christus nicht einfach als eine dialogische Partnerschaft zu verstehen; sie hat wegen der umfassenden Menschheit Jesu Christi ein Fundament im Sein, welche das rein dialogische Gegenüber unterfängt. Mit anderen Worten: Jeder einzelne von uns wurde in Christus, durch Christus und auf Christus hin geschaffen (vgl. Kol 1, 16). Diese in der Schöpfung angelegte Grunddimension unseres Menschseins können wir leben im Heiligen Geist, den Jesus Christus uns vom Vater gesandt hat.

So verstehe ich den Text aus der oben genannten Magdalenenpredigt, den ich abschließend zitieren will. Cusanus sagt: »Ich habe das menschliche Leben durch eine solche Eingrenzung der Wesensart des Menschseins erlangt, daß ich kraft des so eingegrenzten Menschseins . . . dieser so beschaffene Mensch bin. . . . Die Menschheit in Christus hingegen ist nicht so kontrakt hypostasiert; sie bleibt vielmehr in ihrer höchsten Höhe . . . , indem sie von der Wahrheit« nicht absinkt, sondern ihr inhäriert. Die reinste Menschheit hängt nämlich der Wahrheit ihres Wesens« an, die das Wort Gottes ist.«¹ Wenn man die Dinge so sieht, erweist sich, daß der Mensch die Wahrheit zwar suchen muß, – gleichzeitig muß er sie sich aber auch schenken lassen, weil eine Beziehung immer von beiden Beziehungspartnern eröffnet sein muß; ebenso ist dann die Tugend nicht allein menschlicher Anstrengung und menschlichem Leisten erreichbar, sondern sie muß sich auch immer Jesus Christus verdanken.

Ich wünsche diesem Symposium von Herzen ein gutes Gelingen; möge der Wein, den wir nun in den Gläsern haben, unseren Geist anregen und unsere Zunge lösen, damit der Austausch unserer Erkenntnisse und Einsichten zu fruchtbaren Ergebnissen führt. In diesem Sinne darf ich das Glas erheben und auf Ihr aller Wohl anstoßen.

Leitender Ministerialrat Hans Jörg Tröschler,
Wissenschaftsministerium Mainz, in Vertretung von
Herrn Staatsminister Professor Dr. E. Jürgen Zöllner

Sehr geehrter Herr Bischof, sehr geehrter Herr Präsident Hettich, sehr geehrter Herr Dekan Heinz, meine sehr verehrten Damen und Herren! Zunächst bedanke ich mich bei Herrn Dr. Gestrich als Vorsitzendem der Cu-

¹ R. HAUBST, *Streifzüge in die cusanische Theologie* (= Sonderband 3 BCG, Münster 1991) 400.

sanus-Gesellschaft und bei den Direktoren des Instituts für Cusanus-Forschung, den Professoren Kremer und Reinhardt, für die Einladung, der Herr Minister Zöllner aus Termingründen leider nicht selbst Folge leisten konnte. Deshalb habe ich es gerne übernommen, Sie im Namen der Landesregierung in Trier herzlich willkommen zu heißen und die persönlichen Grüße von Herrn Minister Zöllner zu überbringen.

Das diesjährige Tagungsthema *Sein und Sollen: Die Ethik des Nikolaus von Kues* und der hochkarätige, international zusammengesetzte Teilnehmerkreis lassen hervorragende Fachvorträge und fruchtbare Diskussionen erwarten. Obwohl Nikolaus von Kues – zumal aus eigener leidvoller Erfahrung in seiner Zeit als Fürstbischof von Brixen – auch maßgebliche Gedanken zum Staatsrecht beigesteuert hat, möchte ich mich als Vertreter des gastgebenden Landes hüten, an dieser Stelle in den fachlichen Dialog mit Ihnen, sehr geehrte Damen und Herren, einzutreten. Insoweit lassen Sie mich bitte rezeptiv bleiben.

Aber auch der interessierte Laie, der über die cusanischen Vorstellungen von Kirche und christlichem Gemeinwesen, Staat und Gesellschaft nur wenig weiß, erkennt sehr bald, daß der Theologie und Philosophie des Nikolaus von Kues und seinem Werk, das aus dem scholastischen Mittelalter in die neuzeitliche Wissenschaft weist, hohe Aufmerksamkeit gebührt, weil sie auch für uns heute immer noch hochaktuelle Aussagen beinhalten.

Gegenüber der wissensstolzen Dogmatik der christlichen Philosophie und Theologie des Mittelalters betonte er die *docta ignorantia*, die als »belehrte Unwissenheit« oder »Weisheit des Nichtwissens« übersetzt wurde. Danach kann niemand mit der begrenzten Kraft seines Geistes die Wirklichkeitsfülle einzelner Dinge adäquat erfassen, ein Gedanke, der im Lichte modernen wissenschaftlichen Arbeitens täglich Bestätigung findet. Zu Recht hat daher das Werk des Nikolaus von Kues in unserem Jahrhundert international eine breite Renaissance erfahren.

Zweifellos ist Nikolaus von Kues, der vom Sohn eines Kaufmanns an der Mosel zum Kardinal der römischen Kirche aufstieg, eine der bedeutendsten historischen Persönlichkeiten, die aus dem Gebiet des heutigen Rheinland-Pfalz hervorgegangen sind. Er war ein Mann von internationalem Format.

Um so anerkennenswerter ist es, daß er gleichwohl noch seiner Heimat gedachte und Verbundenheit mit der Region durch die Stiftung eines Hospitals für seine Geburtsstadt gezeigt hat. Hier befindet sich auch der größte Teil der cusanischen Bibliothek, die ein ebenso wert- wie eindrucksvolles Vermächtnis seines Wirkens darstellt.

Die Mitarbeiterinnen und Mitarbeiter des Ministeriums für Bildung, Wissenschaft und Weiterbildung hatten 1996 Gelegenheit, sich hiervon im Rah-

men ihres alljährlichen Betriebsausfluges, der uns nach Bernkastel-Kues führte, selbst zu überzeugen. Für die seinerzeit gewährte Aufnahme und ausgiebige Information möchte ich mich bei dieser Gelegenheit noch einmal ausdrücklich bedanken.

Auf Grund des großen Engagements der Cusanus-Gesellschaft kann man in Bernkastel-Kues auch das Elternhaus von Nikolaus von Kues wieder mit seiner ursprünglichen Renaissancefassade bewundern.

Sein 600. Geburtstag im Jahr 2001 bietet der Cusanus-Gesellschaft, der Stadt Bernkastel-Kues ebenso wie der Region Gelegenheit, ihren berühmten Sohn und Grenzgänger zwischen Mittelalter und Neuzeit angemessen zu würdigen und in den Blickpunkt nicht nur der wissenschaftlichen Welt zu rücken.

Das Institut für Cusanus-Forschung, 1960 an der Universität Mainz gegründet und 1980 an die Universität und Theologische Fakultät Trier verlegt, hat sich in der Trägerschaft der Cusanus-Gesellschaft in nunmehr fast vier Jahrzehnten einen ausgezeichneten Ruf erworben. Dieser beruht nicht zuletzt auch auf der international ausgerichteten Symposienreihe. Zu erwähnen ist weiterhin die am Institut eingerichtete Forschungsstelle der Heidelberger Akademie der Wissenschaften.

Einen großen Beitrag zur kritischen Edition des Predigtwerkes des Nikolaus von Kues leisten die vom Cusanus-Institut herausgegebenen Cusanus-Schriften. Hinzu kommen weitere Veröffentlichungsreihen sowie die Bibliographiebetreuung. Angesichts der Vielzahl von Schriften zu diesem Fachgebiet kommt dem Aufbau und der Pflege der Cusanus-Datenbank besondere Bedeutung zu. Mit diesem modernen Arbeitsinstrument wird die Gedankenwelt des Nikolaus von Kues besser zugreifbar und noch weitere Verbreitung finden.

Die Cusanus-Forschung zeichnet sich nicht zuletzt durch ihre grenzüberschreitenden Kooperationen aus. Dies zeigt sich beispielsweise in der internationalen Zusammensetzung des wissenschaftlichen Beirats der deutschen Cusanus-Gesellschaft, spiegelt sich aber auch in den Teilnehmerinnen und Teilnehmern dieses Symposions wider. Stellvertretend möchte ich Herrn Professor Hopkins aus Minnesota (USA) nennen, der anschließend den Eröffnungsvortrag halten wird.

Wissenschaftliche Institute und Forschungseinrichtungen insgesamt sind wichtige Bestandteile der Wissenschaftslandschaft in Rheinland-Pfalz. Die Landesregierung fördert daher sowohl die Bildung von wissenschaftlichen Schwerpunkten als auch die Zusammenarbeit mit den Universitäten.

Dadurch kann einerseits hervorragende Forschungsarbeit geleistet werden, andererseits kommt durch eine enge Verzahnung diese auch der Lehre und damit der Ausbildung der Studierenden zugute. Seit dem Winterseme-

ster 1997/98 gibt es zusätzlich zu dem bisherigen Angebot der wissenschaftlichen Befassung mit Persönlichkeit und Werk von Nikolaus von Kues im Rahmen des Philosophie- und Theologiestudiums ein fachübergreifendes »Cusanus-Studium«, das die Möglichkeit bietet, ein entsprechendes Zertifikat an der Universität Trier zu erwerben.

Es ist wichtig, Forschungsergebnisse nicht nur der wissenschaftlichen Gemeinschaft, sondern auch einer breiteren Öffentlichkeit zugänglich zu machen. Das Institut für Cusanus-Forschung leistet mit seiner Arbeit, so auch mit seiner Symposienreihe, dazu einschlägige Beiträge.

Dem Aufsatz von Birgit Helander aus Ihrer Mitgliederinformation vom Dezember 1997 habe ich einen Leitgedanken des Nikolaus von Kues entnommen: die grundlegende Bereitschaft zum Würdigen auch des Andersdenkenden, also nicht nur zum Dulden, geboren aus dem Anliegen der Einheit aller Gläubigen über konfessionelle Grenzen hinweg.

Wenn es in Ihrem diesjährigen Symposion um »die Ethik des Nikolaus von Kues« geht, erscheint mir diese Einstellung eine notwendige Arbeitshaltung.

In diesem Sinne wünsche ich Ihnen einen interessanten kollegialen Erfahrungsaustausch mit zukunftsweisenden Ergebnissen sowie einen angenehmen Aufenthalt in Trier, das sich hoffentlich von der sonnigen Seite zeigen wird.

Professor Dr. Rainer Hettich, Präsident der Universität Trier

Herr Vorsitzender, Herr Dekan, meine sehr verehrten Damen und Herren, es ist mir eine Freude, Sie auch im Namen der Universität Trier zu diesem Symposion begrüßen zu können.

Ich möchte die Gelegenheit nutzen, der Cusanus-Gesellschaft und dem von ihr getragenen Institut für Cusanus-Forschung herzlich für die fruchtbare Kooperation zu danken. Dieses Institut ist durch einen Kooperationsvertrag mit der Universität verbunden, d. h. es ist ein sogenanntes An-Institut der Universität mit der Besonderheit, daß es zugleich ein An-Institut der Theologischen Fakultät Trier ist. Die Kooperation zwischen Institut und den beiden Hochschulen erstreckt sich dabei wesentlich auf die Forschung, seit neuerem aber auch auf ein gemeinsam getragenes fachübergreifendes »Cusanus-Studium«. Ich darf insbesondere den beiden Direktoren des Instituts, den Kollegen Kremer und Reinhardt, für ihr nicht nachlassendes Engagement danken.

Das Institut ist ein Beispiel für die viel weitergehende Kooperation unserer beiden Hochschulen, geregelt bereits bei Gründung der Universität

Trier im Jahre 1970. Im Rahmen dieses Vertrages zwischen Diözese Trier und Land Rheinland-Pfalz wurden damals Dinge geregelt, die derzeit wieder hochaktuell sind in den Diskussionen um eine verstärkte Kooperation rheinland-pfälzischer und saarländischer Hochschulen. So können Studierende der einen Hochschule gleichzeitig am Programm der anderen teilnehmen. Weiter heißt es im Vertrag: »Bei der Einrichtung und Besetzung von Stellen des Lehrkörpers werden die Vertragschließenden und die beiden Fakultäten darauf achten, daß das Angebot von Lehrveranstaltungen an beiden Fakultäten sich ergänzt.« Und wir betreiben – um ein aktuelles Wort der gegenwärtigen Hochschuldiskussion aufzugreifen – Ressourcensharing, indem wir z. B. Vorlesungsverzeichnis, Studienführer und Forschungsbericht gemeinsam herausgeben.

Meine Damen und Herren, ich darf Ihnen interessante Tage wünschen. Ein anspruchsvolles Thema, hervorragende Referenten und Diskussionsleiter wie auch die anregende Atmosphäre dieses Hauses werden Ihnen reichlich Gelegenheit zu interessanten Diskussionen liefern. Ich bin sicher, daß Sie, Herr Kollege Kremer, als Leiter des Symposions alles in bewährter Manier trefflich vorbereitet haben.

DIE TUGENDEN IN DER SICHT DES NIKOLAUS VON KÜES

|| Ihre Vielfalt, ihr Verhältnis untereinander und ihr Sein ||

Erbe und Neuansatz

... anima se conformat illi quod amat; et dum se amat, se sibi conformat; et quia a se non habet ut sit et vivat, non se amat quando se amat. Sed si deum amat, a quo habet esse et vivere, cuius est imago, et non se amat, ut illum magis amet, tunc se amat.

(*Sermo* CCLXXVII)

Von Jasper Hopkins, Minnesota*

Vorbemerkung

Rufen wir uns die drei Definitionen »moralischer Tugend« und die Unterteilung der Tugenden in Erinnerung, die zu Cusanus' Zeiten gebräuchlich waren. Zunächst einmal berief man sich häufig auf die Definition »moralischer Tugend« von Aristoteles: »Tugend ist also ein Verhalten der Entscheidung, begründet in der Mitte im Bezug auf uns, einer Mitte, die durch Vernunft bestimmt wird und danach, wie sie der Verständige bestimmen würde.«¹ Ein Verhalten ist ein habitus;² und im Falle moralischer Tugend strebt dieser Habitus auf ein Mittleres zwischen zwei Extremen – dem Extrem des Übermaßes und dem Extrem des Zuwenig. Zum zweiten war Ciceros Definition »moralischer Tugend« weitverbreitet: nämlich daß »Tugend eine Geisteshaltung in Übereinstimmung mit der Natur und der Vernunft ist.«³ Drittens waren Augustinus' verschiedene Definitionen von »moralischer Tugend« durchaus geläufig. Augustinus bezeichnet als Tugend »eine bestimmte Gleichmäßigkeit (aequalitas) eines Lebens, das in jeder Hinsicht mit der Vernunft übereinstimmt.«⁴ Und im *Gottesstaat* erwähnt er zustimmend die antike Definition »moralischer Tugend« als »der Kunst, gut und gerecht zu leben.«⁵ Augustinus' Auffassung von theologischer Tugend – so wie diese Auffassung durch Petrus Lombardus wiedergegeben wurde – war gleichermaßen vorherrschend: nämlich, daß eine theologische Tugend »eine gute Geisteshaltung ist, durch welche man recht lebt, die niemand schlecht gebraucht, und die nur Gott selbst im Men-

* Die Notizen sowie der Vortrag selbst wurden von Prof. Dr. Ulrich Metschl aus dem Englischen ins Deutsche übersetzt.

¹ ARISTOTELES, *ENII* 6 (1106 b 36–1107 a 2): Ἔστιν ἀρα ἡ ἀρετὴ ἕξις προαιρετικὴ, ἐν μεσότητι οὐσα τῇ πρὸς ἡμᾶς, ὁρισμένη λόγῳ καὶ ὡς ἐν ὁ φρόνιμος ὁρίσειεν.

² Die grammatikalische Form des lateinischen Wortes habitus ist sowohl Singular wie Plural.

³ AUGUSTINUS, *De diversis quaestionibus LXXXIII* 31, 1 (PL 40, 20). Augustinus folgt hier CICCERO, *De inventione* II 53, 159: Nam virtus est animi habitus naturae modo atque rationi consentaneus.

⁴ AUGUSTINUS, *De quantitate animae* 16, 27 (PL 32, 1050): Nunc ergo illud attende, utrum tibi videatur virtus aequalitas quaedam esse vitae, rationi undique consentientis.

⁵ AUGUSTINUS, *De civ. Dei* IV 21 (PL 41, 128): Ars quippe ipsa bene recteque vivendi, virtus a veteribus definita est.

schen bewirkt.«⁶ Die theologischen Tugenden – bestimmt als Glaube, Hoffnung und caritas⁷ – wurden von den natürlichen Tugenden, den moralischen Tugenden und den Tugenden des Verstandes, unterschieden. Natürliche Tugenden sind Vortrefflichkeiten, wie sie bei Aristoteles,⁸ Cicero,⁹ Augustinus¹⁰ und anderen Erwähnung finden. Sie sind natürliche Fähigkeiten, die allen Menschen zu eigen sind, (1) um die moralischen Tugenden zu erlangen, (2) um zu lernen und (3) um nach Wahrheit zu streben. Sie sind auch natürliche Anlagen und Fertigkeiten, die einige Menschen haben und andere nicht, wenn wir annehmen, daß der eine Mensch von Natur aus dazu neigt, sanft zu sein, ein anderer von der Natur mit Musikalität begabt ist usw. Aristoteles wies darauf hin, daß Kinder naturgemäß dazu neigen, wagemutig und wißbegierig zu sein. Cusanus betont seinerseits, daß ohne natürliche Tugenden ein Mensch weder die Kardinaltugenden noch die theologischen Tugenden erlangen wird.¹¹ Die vier Kardinaltugenden – Gerechtigkeit (δικαιοσύνη, iustitia), Klugheit (φρόνησις, prudentia), Tapferkeit (ἀνδρεία, fortitudo), Besonnenheit (σωφροσύνη, temperantia)¹² – sind die wichtigsten Beispiele moralischer Tugend. Der heilige Ambrosius scheint der erste gewesen zu sein, der sie als Kardinaltugenden bezeichnet hat.¹³ Aristoteles betrachtete φρόνησις nicht als eine moralische Tugend, sondern als eine der fünf Verstandestugenden (ἐπιστήμη [scientia], τέχνη [ars], φρόνησις [prudentia], νοῦς [intellectus], σοφία [sapientia]). Ein Aspekt, durch den Aristoteles die moralischen Tugenden von den Verstandestugenden unterschied, war, daß sich die moralischen Tugenden auf das Begehren, die Verstandestugenden jedoch auf den Verstand beziehen. Aristoteles zufolge hängt moralische Tugend von der Verstandestugend der φρόνησις ab. Während des Mittelalters wurde φρόνησις, als prudentia bezeichnet, in zwei Arten unterschieden: prudentia als Verstandestugend und prudentia als moralische Tugend. Nur die zweite Form von prudentia war eine der Kardinaltugenden. Die moralischen Tugenden zusammen mit den theologischen Tugenden wurden von den Scholastikern als hinzugekommene Tugenden (im Unterschied zu den natürlichen Tugenden) bezeichnet; während die theologischen Tugenden hinzugekommene Tugenden sind, die von Gott verliehen werden, sind die moralischen Tugenden hinzugekommene Tugenden, die durch menschliches Handeln erworben werden, welches im Laufe der Zeit in eine Verhaltensweise (habitus) übergeht. Man erlangt beispielsweise den habitus der Tapferkeit, indem man sich wiederholt zur richtigen Zeit, in den richtigen Umständen, mit dem richtigen Maß an Vorsicht und so, wie es im allgemeinen ein Mann praktischer Weisheit (φρόνιμος) täte, tapfer verhält. Die moralischen Tugenden werden üblicherweise unterschieden¹⁴ von den sieben Gaben des Heiligen Geistes (Weisheit [sapientia], Verstand [intellec-

⁶ PETRUS LOMBARDUS, *Sent.* II 27, 1 (PL 192, 714): Virtus est, ut ait Aug<ustinus>, bona qualitas mentis qua recte vivitur, et qua nullus male utitur; quam Deus solus in homine operatur. Zitiert von Cusanus als «... quam Deus in nobis sine nobis operatur» (*Sermo* VI: h XVI, N. 18, Z. 13–15).

⁷ 1 Kor 13,13; Sir 2,8–10.

⁸ ARISTOTELES, *EN* VI 13.

⁹ CICERO, *De finibus bonorum et malorum* V 21, 59.

¹⁰ AUGUSTINUS, *De civ. Dei* XXII 24, 3 (PL 41, 789).

¹¹ *Sermo* VI: h XVI, N. 16, Z. 17–23.

¹² Siehe AUGUSTINUS, *De diversis quaestionibus* LXXXIII 31, 1 (PL 40, 20–21), wo er Ciceros Definition der Kardinaltugenden aus *De inventione* II 53–54 anführt. Vgl. PETRUS ABAELARDUS, *Dialogus inter Philosophum, Iudaeum et Christianum* (PL 178, 1657).

¹³ AMBROSIIUS, *Expositio in Lucam* 5, 1370, 62 (PL 15, 1738C) (zu Lk 6,20), schreibt: Et quidem scimus virtutes esse quatuor cardinales: temperantiam, iustitiam, prudentiam, fortitudinem. Etwas später (5, 1370, 63 [PL 15, 1738D]) fügt er hinzu: Connexae igitur sibi sunt concatenataeque virtutes; ut qui unam habet, plures habere videatur...

¹⁴ Diese werden üblicherweise, in Übereinstimmung mit der Heiligen Schrift, von Ambrosius,

tus], Rat [consilium], Tapferkeit [fortitudo], Erkenntnis [scientia], Ergebenheit [pietas] und Gottesfurcht [timor dei],¹⁵ von den sieben beatitudines (Armut des Geistes [paupertas spiritus], Sanftmut [mitas], Leidtragen [luctus], Hunger nach Gerechtigkeit [esuries iustitiae], Barmherzigkeit [misericordia], Reinheit des Herzens [munditia cordis] und Friedfertigkeit [pax])¹⁶ sowie von den zwölf Früchten des Heiligen Geistes (Liebe [caritas], Freude [gaudium], Friede [pax], Geduld [patientia], Freundlichkeit [benignitas], Güte [bonitas], Langmut [longanimitas], Sanftmut [mansuetudo], Treue [fides], Bescheidenheit [modestia], Enthaltbarkeit [continentia] und Keuschheit [castitas]).¹⁷ Die Gaben des Heiligen Geistes sind nach Thomas von Aquin Verhaltensweise (habitus) und werden von Gott verliehen. Einige dieser verliehenen Gaben überschneiden sich mit den erworbenen Tugenden, und so können sie in der Praxis nicht immer von ihnen unterschieden werden. Zudem sind auch die moralischen Tugenden manchmal von Gott verliehen anstatt erworben. Die beatitudines und die Früchte des Heiligen Geistes werden von Thomas als actus (Handlungen, Taten, Werke) statt als habitus angesehen und sind daher keine moralischen Tugenden.¹⁸ Das heißt, sie sind zwar tugendhafte Taten, aber keine Tugenden an sich. Schließlich gab es Augustinus' Unterscheidung zwischen virtus activa (aktiver Kraft) und virtus contemplativa (kontemplativer Kraft),¹⁹ eine Unterscheidung, die zu Auseinandersetzungen darüber führte, ob das kontemplative, klösterliche Leben eine höhere Berufung darstelle als ein Leben religiöser Betätigung außerhalb des Klosters. In anderer Hinsicht hat Cusanus auch die vier Einteilungen von Tugend weitergeführt, die Macrobius (*Kommentar zu einem Traum von Scipio* I 8) aus Plotins *Enneaden* I 2 entnahm: (1) bürgerliche Tugenden (virtutes politicae), (2) läuternde Tugenden (virtutes purgatoriae), (3) Tugenden einer geläuterten Seele (virtutes purgati animi), und (4) Exemplartugenden im Geiste Gottes (virtutes exemplares). Cusanus beschreibt die ersten drei dieser Gattungen folgendermaßen: »Die Tugenden werden bürgerliche genannt, insofern sie das menschliche Leben regeln. Sie werden auch läuternde genannt, insofern sie Laster überwinden. Sie werden einer geläuterten Seele zugeschrieben, insofern, sobald die Laster überwunden sind, der Tugendhafte Ruhe findet.«²⁰ Jede der Kardinaltugenden kann unter jeder der vier Einteilungen betrachtet werden. Zum Beispiel schließt Klugheit, wenn sie den bürgerlichen Tugenden zugerechnet wird, Verstand (ratio), Einsicht (intellectus), Umsicht (circumspectio), Voraussicht (providentia), Lernbereitschaft (docilitas) und Vorsicht (cautio) mit ein; Tapferkeit verleiht Großherzigkeit (magnanimitas), Zuversicht (fiducia), Gelassenheit (securitas), Edelmut (magnificencia), Beständigkeit (constantia), Ausdauer (tolerantia) und Standhaftigkeit (firmitas); Besonnenheit wird begleitet von Bescheidenheit (modestia), Scham (verecundia), Ent-

Gregor dem Großen, Bonaventura u. a. unterschieden. Die vollkommeneren Formen moralischer Tugenden wurden heroische Tugenden oder göttliche Tugenden genannt, weil sie eine Person gottähnlich werden lassen. Siehe CUSANUS, *Sermo* V: h XVI, N. 20, Z. 6–7. Die Bezeichnung »heroische Tugenden« geht zurück auf ARISTOTELES, *EN* VII 1 (1145 a 18–27).

¹⁵ *Jes* 11, 2–3.

¹⁶ *Mt* 5, 3–9.

¹⁷ Vgl. *Gal* 5, 22–23.

¹⁸ Cusanus betrachtet die beatitudines im Gegensatz zu Thomas von Aquin als habitus. In dieser Sichtweise ist er von Hugo von Straßburg beeinflusst (Siehe *Sermo* X: h XVI, N. 4, Z. 20; vgl. HUGO VON STRASSBURG, *Compendium theologiae veritatis* V 55: Alberti Magni Opera omnia [sic], Bd. 34, ed. A. Borgnet [Paris 1895] S. 191). Dagegen sind die Früchte des Heiligen Geistes kein habitus (*Sermo* X: h XVI, N. 4, Z. 26–31).

¹⁹ AUGUSTINUS, *De consensu Evangelistarum* I 5, 8 (PL 34, 1045–46); vgl. CUSANUS, *Sermo* VIII: h XVI, N. 13–15.

²⁰ *Sermo* VIII: h XVI, N. 38, Z. 31–35.

haltsamkeit (abstinentia), Keuschheit (castitas), Rechtschaffenheit (honestas), Mäßigung (moderatio), Genügsamkeit (parcitas), Nüchternheit (sobrietas) und Sittsamkeit (pudicitia); Gerechtigkeit erzeugt Aufrichtigkeit (innocentia), Freundschaft (amicitia), Eintracht (concordia), Ergebenheit (pietas), Ehrfurcht (religio), Zuneigung (affectus) und Menschlichkeit (humanitas).²¹ Hugo von Straßburg erläutert in Buch V seines *Compendium theologiae veritatis* Macrobius' Darstellung dieser Einteilung:

»Besonnenheit besteht, sofern sie als eine bürgerliche Tugend verstanden wird, für Macrobius darin, nichts zu begehren, das man bereuen müßte, in keiner Hinsicht das Gesetz der Mäßigung zu überschreiten und das Begehren dem Joch der Vernunft zu unterwerfen. Besonnenheit als läuternde Tugend bedeutet, auf alle Dinge zu verzichten, die der Gebrauch des Körpers erfordert, jedenfalls soweit es die Natur zuläßt. Besonnenheit als Tugend einer geläuterten Seele ist nicht nur die Unterdrückung irdischen Verlangens, sondern ihr völliges Vergessen. Besonnenheit, insofern sie eine exemplarische Tugend ist, ist eine gewisse Zurückwendung [der mens divina] auf sich selbst mittels eines permanenten Begriffes.«²²

Wie der Heilige Paulus uns versichert, hat »niemand [...] je sein eigenes Fleisch gehaßt, sondern er ernährt und pflegt es.«²³ Wenn wir daher die Tugenden verstehen wollen, so wie Nikolaus von Kues sie verstanden hat, dann müssen wir sie im Sinne dieser paulinischen Aussage auffassen. Denn Cusanus zufolge entsteht menschliche Tugend nicht als Reaktion auf Selbstverachtung und Selbstverdammung, sondern in Übereinstimmung mit Selbstachtung und dem Streben nach Selbstverwirklichung. In diesem Sinne ist das Streben nach Tugend ein eudämonistisches Streben. Es ist die Verfolgung des eigenen Glücks und eines obersten Ziels, welches wahrhaft das Verlangen des menschlichen Herzens stillt. Deshalb kann Cusanus schreiben: »Die Seele richtet sich nach dem, das sie liebt; und wenn sie sich selbst liebt, richtet sie sich nach sich selbst; und weil die Seele nicht aus sich selbst existiert und lebt, liebt sie sich nicht selbst, wenn sie sich selbst liebt. Aber wenn sie Gott liebt, dem sie ihre Existenz und ihr Leben verdankt, und von dem sie ein Abbild ist, und sich nicht selbst liebt – um Ihn um so mehr zu lieben –, dann liebt sie sich selbst.«²⁴ Cusanus drückt sich hierbei paradox,

²¹ MACROBIUS, *Comm. in somn. Scip.* I 8. Vgl. M. NISARD, *Macrobe et Varron, Pomponius Méla* (Paris 1854) 33.

²² HUGO VON STRASSBURG, *Compendium theologiae veritatis* V 35: Ed. Borgnet (wie Anm. 18) S. 181: *Temperantia secundum Macrobius, prout est virtus politica, est nihil appetere poenitendum, in nullo legem moderationis excedere, sub iugo rationis cupiditatem domare. Temperantia prout est virtus purgatoria, est omnia relinquere in quantum natura patitur, quae corporis usus requirit. Temperantia vero prout est virtus purgati animi, est terrenas cupiditates non solum reprimere, sed penitus oblivisci. Temperantia prout est virtus exemplaris, est quaedam in se perpetua intentione conversio (in Straßburger Ausgabe von 1489 »conversatio«).*

²³ Eph 5,29. Vgl. *De vis.* 15: Hopkins, N. 70, Z. 4.

²⁴ *Sermo CCLXXVII* (274): V₂, fol. 245^{rb}, Z. 46–fol. 245^{va}, Z. 4. Vgl. AUGUSTINUS, *In epistolam Joannis ad Parthos* 2, 2, 14 (PL 35, 1997): ... quia talis est quisque, qualis ejus dilectio est.

aber treffend aus: Die Seele liebt sich nicht, wenn sie sich selbst liebt; aber wenn die Seele Gott anstatt ihrer selbst liebt, dann liebt sie sich selbst. Dabei bestreitet Cusanus nicht, daß Selbstachtung im menschlichen Dasein ihre Berechtigung hat. Er fordert uns jedoch auf zu erkennen, daß das wahre Eigeninteresse des Menschen in der Übereinstimmung mit dem Willen Gottes besteht. In eben dieser Weise behauptet Cusanus auch, daß die menschlichen Tugenden, die er auch als bürgerliche Tugenden (*virtutes politicae*) und als moralische Tugenden bezeichnet, dann ihren herrlichsten Ausdruck finden, wenn die theologischen Tugenden des Glaubens, der Hoffnung und der *caritas* mit ihnen verbunden sind.

Betrachten wir eingehender, was Cusanus über die Tugenden sagt – über ihre Vielfalt, ihr Verhältnis untereinander und ihr Sein. Und orientieren wir uns dabei in unseren Überlegungen an den Themen (1) des Verhältnisses des Selbst zu sich selbst, (2) des Verhältnisses des Selbst zu seinem Nächsten und (3) des Verhältnisses des Selbst zu sich selbst in Gott.

I. Tugend und das Verhältnis des Selbst zu sich selbst

»Die Seele richtet sich nach dem, das sie liebt; und wenn sie sich selbst liebt, richtet sie sich nach sich selbst. . .,« sagt Cusanus. Aber worin besteht dieses Selbst, das sich, sich selbst liebend, nach sich selbst richtet? Cusanus zufolge ist es ein Selbst, das durch seinen Schöpfer mit bestimmten natürlichen Vermögen ausgestattet ist. Diese Vermögen sind sowohl kognitiver als auch affektiver Art. In kognitiver Hinsicht ist dem menschlichen Verstand von Natur aus die Fähigkeit verliehen, richtige Schlußfolgerungen zu ziehen und zu erkennen²⁵ und die apriorische Gültigkeit solcher Prinzipien einzusehen wie: »Jedes ist entweder der Fall oder nicht der Fall«,²⁶ »Das Ganze ist größer als jedes seiner Teile«, »Nichts kann sich selbst verursachen«²⁷ und »Nichts geschieht ohne zureichenden Grund«. ²⁸ Sobald ein vernünftiger Geist diese Aussagen versteht, stimmt er ihnen zu. Zudem ist das, dem kein recht denkender Geist die Zustimmung versagen kann, wie Cusanus sagt,²⁹ ohne Zweifel wahr.

Terram diligis? Terra eris. Deum diligis? Quid dicam? Deus eris? Non audeo dicere ex me, Scripturas audiamus: »Ego dixi, Dii estis, et filii Altissimi omnes« Psal. LXXXI, 6).

²⁵ *De ven. sap.* 1: h XII, N. 4–5.

²⁶ *Comp.* 11: h XI/3, N. 36, Z. 6–7; *De ven. sap.* 22 und 13: h XII, N. 67, Z. 9–10; N. 38, Z. 7–8; *De aequal.* V₂, fol. 259^{va}, Z. 46–47; *Apol.*: h II, S. 14, Z. 13 (N. 20).

²⁷ *Sermo XL*: h XVII, N. 5, Z. 9.

²⁸ *Sermo CCIV*: h XIX, N. 9, Z. 4–6.

²⁹ *De docta ign.* I, 1: h I, S. 5, Z. 13–14 (N. 2); *De ven. sap.* 15: h XII, N. 42, Z. 7–8.

Der Geist ist Cusanus zufolge bei der Geburt eine *tabula rasa* oder *tabula nuda*, insofern er keine angeborenen Begriffe enthält.³⁰ Er ist jedoch eine *tabula apta*,³¹ insofern er eine natürliche Fähigkeit zu lernen und das potentielle Vermögen, rationale Urteile zu fällen, besitzt. Dieses Urteilsvermögen oder *vis iudiciaria*, wie Cusanus es nennt, ist *connata*, d. h. angeboren,³² so daß Cusanus es kurzerhand als eine *aptitudo concreata* bezeichnet.³³ Diese Befähigung ist eine Befähigung, nicht nur die Wahrheit notwendiger Wahrheiten zu erfassen, sondern auch das Gerechte vom Ungerechten, das Gute vom Bösen, das Lobenswertere vom weniger Lobenswerten zu unterscheiden.³⁴ Daher gibt es, so wie es grundlegende apriorische Prinzipien des logischen Urteilens gibt, auch grundlegende apriorische Prinzipien und Regeln des moralischen Urteilens – wie etwa die Goldene Regel: »Behandle andere so, wie du von ihnen behandelt werden möchtest«³⁵ oder das Prinzip: »Das Gute ist zu wählen, wie auch das Böse zu vermeiden ist.«³⁶

Diesen grundlegenden moralischen Regeln und Prinzipien stimmen, so nimmt Cusanus an, alle vernünftigen Geister unmittelbar zu.³⁷ (Wenn Cusanus gelegentlich sagt, daß Begriffe wie der Begriff der Gerechtigkeit konsubstantiell mit der Seele sind,³⁸ drückt er sich mißverständlich aus. Denn nicht der Begriff der Gerechtigkeit, sondern nur die *Fähigkeit*, den Gerechtigkeitsbegriff zu formulieren, ist, so glaubt er, gemeinsam mit der Seele erschaffen.) Dank des natürlichen Lichts der Vernunft und des Verstandes ist die Seele daher fähig, das Gerechte vom Ungerechten zu unterscheiden, sobald sie zur Vernünftigkeit herangereift ist. Die Verstandeskräfte der Seele sind wie eine Saat, die wächst, wenn sie gefördert und genährt wird – eine von Gott gepflanzte Saat, eine Verstandessaat, welche das Licht des Geistes ist. Dieses Licht erleuchtet den Geist, der dank dieses Lichts fähig ist, selbst in seinem gefallenem Zustand zu erkennen, daß ein unwandelbares Gut einem wandelbaren und das Ehrbare dem Nützlichen vorzuziehen ist.³⁹ Weiterhin erkennt die Seele dank des Geisteslichts die universelle Verbindlichkeit der Zehn Gebote, die zusammengefaßt werden in dem Gebot, Gott zu lieben und seinen Nächsten zu

³⁰ Vgl. *De mente* 4: h²V, N. 77, Z. 1–4, 16–18.

³¹ *Sermo CXXXV*: h XVIII, N. 4, Z. 5–8.

³² *De mente* 4: h²V, N. 77, Z. 22–23; N. 78, Z. 5–6.

³³ *Sermo CXXXV*: h XVIII, N. 4, Z. 3–8. Vgl. *De mente* 14: h²V, N. 155, Z. 1–3.

³⁴ *Sermo CCLXXXIII* (270): V₂, fol. 234^{va}, Z. 30–44; *De ven. sap.* 20: h XII, N. 57; *Comp.* 6: h XI/3, N. 17, Z. 14–18.

³⁵ *Comp.* 10: h XI/3, N. 34, Z. 1–3; *Sermo LI*: h XVII, N. 8, Z. 1–2.

³⁶ *De ludo I*: h IX, N. 58, Z. 6.

³⁷ Vgl. Anm. 29.

³⁸ *De aequal.*: V₂, fol. 258^{rb}, Z. 24–26.

³⁹ *Sermo LIV*: h XVII, N. 27, Z. 4–8.

lieben wie sich selbst.⁴⁰ Cusanus stimmt Albertus Magnus zu, daß diese Gebote Ausdruck eines natürlichen Gesetzes sind.⁴¹

So wie die menschliche Seele auf der kognitiven Ebene die natürliche Fähigkeit besitzt, zutreffend zwischen dem Guten und dem Schlechten zu unterscheiden, hat sie auf affektiver Ebene das natürliche Verlangen nach dem Guten und eine natürliche Veranlagung für die Tugenden.⁴² Cusanus spricht von einer natürlichen Neigung zu Werken der Gerechtigkeit, der Mäßigung, der Tapferkeit etc.⁴³ Die *Neigung* ist Teil jener *Befähigung*, einen Charakter auszubilden, der gerecht, gemäßigt, tapfer etc. ist. Tatsächlich wäre diese Befähigung gar keine Befähigung ohne diese entsprechende Neigung. Alle diese genannten Vorstellungen entnimmt Cusanus nicht nur der philosophisch-theologischen Tradition, sondern auch der Heiligen Schrift. Der Römerbrief sagt von den Heiden, sie würden von Natur aus das tun, was das Gesetz fordert und hätten das Gesetz in ihr Herz geschrieben;⁴⁴ und in den Psalmen heißt es, daß das Licht des Antlitzes Gottes über uns gezeichnet ist.⁴⁵ In ähnlicher Weise nimmt Aristoteles im Buch II der *Nikomachischen Ethik*, ebenso wie im Buch VI, an, daß der Mensch eine natürliche Veranlagung zur Tugend besitzt.⁴⁶ Cicero behauptet, daß uns die Natur (1) einen Verstand verliehen hat, der uns für jede Tugend zwar empfänglich macht, daß sie uns (2) aber nur den Keim der Tugenden selbst geschenkt hat.⁴⁷ Augustinus vertritt, beeinflusst von Cicero, die Ansicht, daß Gott die vernünftige Natur mit der Fähigkeit zu lernen, mit der Fähigkeit, die Wahrheit zu erkennen, das Gute zu lieben, die Kardinaltugenden und die anderen Tugenden zu erlangen, ver-

⁴⁰ *De pace* 16: h VII, N. 59; *Sermo* LI: h XVII, N. 6, Z. 6–N. 8, Z. 11.

⁴¹ ALBERTUS MAGNUS, *De Bono* 5, 1, 1 solutio: Opera Omnia, Bd. 28 (Münster 1951) S. 263, Z. 34–41.

⁴² *Sermo* XL: h XVII, N. 7, Z. 19–29; *Sermo* VI: h XVI, N. 22, Z. 21–22.

⁴³ *Sermo* VI: h XVI, N. 16, Z. 21–23. Vgl. ARISTOTELES, *EN* VI 13. RAIMUNDUS LULLUS versteht unter »natürlicher Gerechtigkeit« etwas anderes: *Iustitia est illa virtus, cui proprie pertinet iudicare. Et est figura sive imago moralis. In qua apparet iustitia innata naturalis hominis, in hoc quod sua principia innata iuste et proportionabiliter componunt ipsum, sicut ratiocinativa, imaginativa, sensitiva, vegetativa et elementiva, ex quibus homo est compositus et constitutus. Et ipsae dum iuste et ordinate stant ad invicem, homo vivit et existit. Sed quando iniuste et inordinate sunt in subiecto, sequitur infirmitas, corruptio et mors, et destruitur homo* (*Liber de praedicatione* I.A.III.1: Raimundi Lulli Opera Latina, Bd. 3 [Palma de Mallorca 1961] S. 154). Cusanus würde dieser Auffassung von *iustitia naturalis* nicht widersprechen; vgl. Anm. 66 unten.

⁴⁴ *Röm* 2,14–15.

⁴⁵ *Ps* 4,7. Zitiert von Cusanus in *De ven. sap.* 15: h XII, N. 42, Z. 4–5 und *Comp.* 10: h XI/3, N. 33, Z. 12.

⁴⁶ ARISTOTELES, *EN* II 1 (1103 a 23–26). Vgl. auch die Angaben in Anm. 43 oben.

⁴⁷ CICERO, *De finibus bonorum et malorum* V 21, 59.

sieht.⁴⁸ Auch Boethius lehrte, gleich Augustinus, daß alle Menschen von Natur aus nach dem streben, was sie für gut erachten.⁴⁹ Weiterhin bleiben auch Bonaventura, Lombardus, Abälard, Albertus Magnus, Thomas von Aquin und Hugo von Straßburg alle der Lehre des *ius naturale*, welches Cusanus auch »*lex naturae rationalis*« nennt, verpflichtet.⁵⁰ Kurzum, Cusanus' Theorie der Tugenden beginnt mit einer Prämisse, die ihm und der Hauptströmung seiner geistigen Vorläufer gemeinsam gewesen ist. Indem er sich in diese Strömung einreihet, distanziert er sich von Ockham und bestimmten anderen Nominalisten. Diese Nominalisten sprachen gegen die Ansicht, daß die menschliche Vernunft den Zehn Geboten von Natur aus zustimmt; außerdem bestritten sie, daß die Sünde als solche eine Privation ist.

Damit steht Cusanus an der Schnittstelle der platonischen, aristotelischen und christlich-mittelalterlichen Traditionen, die darin übereinstimmen, daß (1) alle Menschen nach Glück streben,⁵¹ daß (2) ein tugendhaftes Leben zu einem glücklichen Leben beiträgt, daß (3) der Mensch zu einem Leben in Tugend fähig ist und daß (4) der Mensch von Natur aus die Tugenden erkennen kann⁵² und weiß, daß ihre Erlangung seinem Glück förderlich ist.

Dennoch, der sündige Mensch ist »entfremdet dem Leben, das aus Gott ist«, wie der Apostel Paulus verkündet.⁵³ Und der sündige Mensch ist, wie Cusanus hinzufügt, auch *alienatus a se* – entfremdet von sich selbst.⁵⁴ Aber auch ein derart entfremdetes Selbst verliert niemals das grundlegende Wis-

⁴⁸ AUGUSTINUS, *De civ. Dei* XXII 24, 3 (PL 41, 789): Ipse <id est, Creator> itaque animae humanae mentem dedit, ubi ratio et intelligentia in infante sopita est quodammodo, quasi nulla sit, excitanda scilicet atque exserenda aetatis accessu, qua sit scientiae capax atque doctrinae, et habilis perceptioni veritatis et amoris boni: qua capacitas hauriat sapientiam virtutibusque sit praedita, quibus prudenter, fortiter, temperanter, et juste, adversus errores et caetera ingenerata vitia dimicet, eaque nullius rei desiderio nisi boni illius summi atque immutabilis vincat. Quod etsi non faciat, ipsa talium bonorum capacitas in natura rationali divinitus instituta quantum sit boni, quam mirabile opus Omnipotentis, quis competenter effatur, aut cogitat?

⁴⁹ BOETHIUS, *De cons. phil.* IV, Prosa 2 (PL 63, 792): Meministine . . . intentionem omnem voluntatis humanae, quae diversis studiis agitur, ad beatitudinem festinare? . . . Recordaris beatitudinem ipsum esse bonum, eoque modo cum beatitudo petitur, ab omnibus desiderari bonum? . . . Omnes igitur homines boni pariter, ac mali, indiscreta intentione ad bonum pervenire nituntur? Vgl. ALBERTUS MAGNUS, *De bono* 5, 1, 1 solutio: Opera omnia, Bd. 28 (wie Anm. 41) S. 263, Z. 80–81.

⁵⁰ *Sermo* CCLXXII (269): V₂, fol. 231^{ra}, Z. 16–17.

⁵¹ *De pace* 13: h VII, N. 44.

⁵² *Comp.* 6: h XI/3, N. 17, Z. 14–18. Vgl. HUGO VON STRASSBURG: Dieser schreibt, Augustinus zitierend: *Justitia est in corde hominis naturaliter* (*Compendium theologiae veritatis* V 37: Ed. Borgnet [s. Anm. 18] S. 184).

⁵³ *Eph* 4, 18.

⁵⁴ *Sermo* XXI: h XVI, N. 15, Z. 16. Vgl. *De ven. sap.* 20: h XII, N. 58, Z. 6–7.

sen über den Unterschied zwischen Gut und Böse und verliert niemals die Neigung zu dem, was ihm vorteilhaft, nützlich oder erfreulich erscheint. Das Selbst wird das Böse nie um seiner selbst willen wählen,⁵⁵ sondern wenn es das Böse wählt, dann nur eines erhofften Vorteils wegen – ganz so wie Satan in Miltons Darstellung in *Paradise Lost* (IV, 110) seine Entscheidung mit den Worten begleitete: »Böses, sei du mein Gut!«

Dem Menschen verbleibt also, auch wenn er *alienatus a deo et a se* ist, die Stimme des Gewissens, die die Stimme der gottgegebenen Vernunft ist, da die Vernunft das Böse verabscheuungswürdig findet. Diese Stimme ist eine Funktion dessen, was Hieronymus,⁵⁶ Hugo von Straßburg,⁵⁷ Albertus Magnus und andere als *synderesis* bezeichnen und das manchmal als moralische Urteilsfähigkeit, manchmal als feste Veranlagung des Willens (*habitus*), das Böse zu meiden und dem Guten zu folgen – und manchmal als beides –, angesehen wird.

II. Tugend und das Verhältnis des Selbst zu seinem Nächsten

Wenn der Antrieb zu tugendhafter Lebensführung aus der menschlichen Natur und dem natürlichen Gesetz entsteht, und wenn er sogar in der gefallenen menschlichen Natur nicht völlig vernichtet ist, dann wird die Ausübung dieses natürlichen Antriebs mit der Nächstenliebe vertieft. Cusanus – stets ebenso Theologe wie Philosoph – folgt Augustinus in der Annahme, daß wir in unserem Nächsten das Abbild Gottes lieben sollen.⁵⁸ Denn wer seinen Nächsten nicht wegen Gott liebt, sondern um eines Vorteils willen, der liebt in seinem Nächsten nur sich selbst.⁵⁹ Und wer nur sich selbst liebt, lebt gegen das natürliche Gesetz, das uns die Liebe des Nächsten genauso wie die Liebe zu uns selbst lehrt; er wird daher bereits durch sein eigenes Gewissen verurteilt.⁶⁰ Die Nächstenliebe findet ihren natürlichen Ausdruck im Gemein-

⁵⁵ Vgl. MEISTER ECKHART, *Predigt* 63: DW III, S. 516, N. 75: »... es ist kein Mensch so böse, daß er um der Bosheit willen Sünde tue; er tut sie vielmehr aus Liebeslust. Es schlägt einer <beispielsweise> jemanden tot: das tut er nicht, um Übles zu tun; es dünkt ihn <vielmehr>, daß solange jener am Leben sei, er <selbst> niemals zum Frieden komme in sich selbst; deshalb will er Lust im Frieden suchen, denn der Friede ist liebenswert. So <also> jagen alle Kreaturen Gott mit <ihrer> Liebe. Da ›Gott [die] Liebe ist, begehren alle Kreaturen nach Liebe.«

⁵⁶ HIERONYMUS, *Commentaria in Ezechielem* I 1, 10 (PL 25, 22B).

⁵⁷ HUGO VON STRASSBURG, *Compendium theologiae veritatis* II 51: Ed. Borgnet (s. Anm. 18) S. 74.

⁵⁸ *Sermo* CCXLI (238): V₂, fol. 166th, Z. 4–5. Vgl. AUGUSTINUS, *In Johannis Evangelium Tract.* 65, 2 (PL 35, 1809).

⁵⁹ *Sermo* CCXLI (238): V₂, fol. 166th, Z. 13–16.

⁶⁰ *Sermo* LI: h XVII, N. 8.

schaftsleben, das die Kardinaltugenden der Antike befolgt: Weisheit (σοφία, *sapientia*), Gerechtigkeit (δικαιοσύνη, *iustitia*), Tapferkeit (ἀνδρεία, *fortitudo*) und Besonnenheit (σωφροσύνη, *temperantia*). Diese Einteilung der Tugenden ist schon in Platons *Staat* zu finden. Aber sie wird zum Bestandteil der mittelalterlichen Tradition vor allem durch die Vermittlung über Ciceros *De Inventione* und Plotins *Enneaden*.⁶¹ Cicero ersetzt in der Aufzählung der Haupttugenden *sapientia* durch *prudentia* φρόνησις, praktische Klugheit). Cusanus betrachtet diese Tugenden als *habitus*, d. h. als feste Veranlagungen, die durch die Wiederholung entsprechender Handlungen eingeübt werden. So wird eine Person zum Beispiel dadurch tapfer, daß sie sich über eine bestimmte Zeit hinweg in entsprechenden Situationen tapfer verhält.

Wenn Cusanus über die moralischen Tugenden spricht, zeigt sich, daß er sie, ganz im Sinne des Aristoteles, als ein Mittleres bezeichnet, welches er auch Gleichheit nennt.⁶² Wenn es aber darum geht, anzugeben, worin die Tugenden bestehen und wie sie sich voneinander unterscheiden, steht Cusanus Augustinus näher als Aristoteles. Augustinus, ausgehend von Ciceros *De Inventione*, das seinerseits bis zu einem gewissen Grad von Aristoteles und den Stoikern beeinflusst ist, beschreibt die moralischen Haupttugenden folgendermaßen:⁶³ Klugheit ist jener *habitus* des Geistes, der es erlaubt, gut, schlecht und indifferent zu unterscheiden. Sie setzt sich zusammen aus dem Andenken (*memoria*), der Vernunft (*intelligentia*) und der Voraussicht (*providentia*). Gerechtigkeit ist jene Geisteshaltung, mit der jedem das Seine zuerkannt wird; ihre Teile sind Frömmigkeit (*religio*), Ergebenheit (*pietas*), Dankbarkeit (*gratia*), Inanspruchnahme (*vindicatio*), Ehrerbietung (*observantia*) und Wahrheit (*veritas*). Tapferkeit ist die Geisteshaltung, die wissentlich der Gefahr entgegentritt und Entbehrung hinnimmt. Ihre Teile sind Hochherzigkeit (*magnificentia*), Zuversicht (*fidencia*), Langmut (*patientia*) und Beharrlichkeit (*perseverantia*). Besonnenheit ist jene Geisteshaltung, welche die Leidenschaften kontrolliert. Ihre Teile sind Enthaltksamkeit (*continentia*), Sanftmut (*clementia*) und Bescheidenheit (*modestia*). Wenden wir uns kurz dem zu, was Cusanus über eine dieser Tugenden, nämlich die Gerechtigkeit, sagt.

Gerechtigkeit ist, schreibt Cusanus, das, was Cicero behauptet: nämlich, daß jedem das Seinige zugestanden wird.⁶⁴ Diese Formel wird sowohl in

⁶¹ CICERO, *De inventione* II 53–54. Zitiert von AUGUSTINUS in *De diversis quaestionibus* LXXXIII 31, 1 (PL 40, 20–21). Siehe auch PLOTIN, *Enn.* I 2.

⁶² *De aequal.*: V₂, fol. 261^{ra}, Z. 19–24.

⁶³ Siehe die Angaben in Anm. 61 oben. Vgl. auch AUGUSTINUS, *De diversis quaestionibus* LXXXIII 61, 4 (PL 40, 51). Zur Gegenüberstellung vgl. ABAELARDS etwas andere Einteilung in seinem *Dialogus inter Philosophum, Iudaeum et Christianum* (PL 178, 1654C und 1657AB).

⁶⁴ Cusanus sagt auch, daß Weisheit jedem das Seine zubilligt und daher Gerechtigkeit ist: *Sermo* CXXXV: h XVIII, N. 13, Z. 5–7; vgl. *Sermo* CXXXVIII: Ebd., N. 3, Z. 5–6.

einem distributiven wie in einem ausgleichenden Sinn aufgefaßt. Aber Cusanus weist auch darauf hin, daß Gerechtigkeit verlangt, daß man auch andere so behandle, wie man selbst behandelt werden möchte.⁶⁵ Gerechtigkeit erfordert daher, anderen Gnade zu gewähren, da man selbst von anderen Gnade erwartet.⁶⁶ In dieser Weise schließt Gerechtigkeit Gnade mit ein. Cusanus behauptet darüber hinaus sogar, daß Gerechtigkeit in sich alle anderen moralischen Tugenden umfaßt.⁶⁷ Und er erweitert das gewöhnliche Verständnis von Gerechtigkeit, wenn er etwas als gerecht bezeichnet, wenn es so ist, wie es sein sollte.⁶⁸ Demnach ist ein Mensch gerecht, wenn er der rechten Vernunft folgt, weil er sich dabei so verhält, wie er es sollte.

Wenn wir den Gedanken aufgreifen, daß Gerechtigkeit alle anderen moralischen Tugenden umfaßt, sehen wir, daß sich Cusanus, in verallgemeinerter Form, die traditionelle Sicht (wie sie, wenngleich in unterschiedlicher Gestalt, von Platon im *Protagoras* und von Aristoteles in der *Nikomachischen Ethik*⁶⁹ vertreten wird) zu eigen macht – die Sicht nämlich, daß die Tugenden miteinander verschränkt sind. Platons Sokrates wollte Tapferkeit, Besonnenheit und Gerechtigkeit als unterschiedliche Ausprägungen von Wissen oder Weisheit (ἐπιστήμη, σοφία) ansehen, so daß Tapferkeit zum Beispiel schlicht in dem Wissen besteht, wann man einer Gefahr gegenübertreten muß und wann man ihr ausweichen sollte. Für Aristoteles bestand der Besitz eben dieser Tugenden – Tapferkeit, Besonnenheit und Gerechtigkeit – im Besitz praktischer Klugheit (φρόνησις, *prudentia*), welche Aristoteles zufolge eine verstandesmäßige Tugend ist, keine moralische. Cicero behauptete, unter dem Einfluß griechischer Philosophen, daß jede der Kardinaltugenden an den anderen teilhat. Und auch Plotin deutet in den *Enneaden* I.2.7 an, daß eine geläuterte Seele, die im Besitz *einer* Kardinaltugend ist, nicht nur ebenso die anderen, sondern auch die weniger herausragenden Tugenden besitzen wird, die aus jener hervorgehen. Nahezu alle mittelalterlichen Philosophen und Theologen – mit Ausnahme bestimmter Franziskaner wie etwa Duns Scotus – behaupteten, daß sich die Tugenden wechselseitig bedingen. Wir finden diese Lehre, allenfalls leicht abgewandelt, in den spätantiken christlichen Autoren wie Gregor dem Großen,⁷⁰ Hieronymus,⁷¹ Ambrosius⁷² und

⁶⁵ *Sermo* CXXXV: h XVIII, N. 16, Z. 11–13.

⁶⁶ Ebd.

⁶⁷ *Sermo* CCXLVIII (245): V₂, fol. 183^{va}, Z. 41. Siehe auch *Sermo* VIII: h XVI, N. 38, Z. 26.

⁶⁸ *Sermo* CCXLVIII (245): V₂, fol. 183^{va}, Z. 34–40. Das, was Cusanus als Gerechtigkeit der Dinge bezeichnet, entspricht dem, was ANSELM VON CANTERBURY als die Wahrheit der Dinge bezeichnet; vgl. *De veritate* 7.

⁶⁹ ARISTOTELES, *EN* VI 13 (1144 b 30–1145 a 6).

⁷⁰ GREGOR DER GROSSE, *Expositio in Librum beati Job* 21, 3, 6 (PL 76, 192A) und 22, 1, 2

Augustinus⁷³ sowie bei den mittelalterlichen Autoren Abälard,⁷⁴ Petrus Lombardus,⁷⁵ Albertus Magnus,⁷⁶ Thomas von Aquin,⁷⁷ Hugo von Straßburg,⁷⁸ Meister Eckhart,⁷⁹ Alain von Lille,⁸⁰ Walter Burley,⁸¹ Johannes Buridan⁸² und anderen.⁸³ Alle diese Autoren gehen über die Betonung des Aristoteles hinaus, indem sie unterstreichen, daß man keine der Kardinaltugenden vollkommen besitzen kann, ohne gleichermaßen alle anderen zu besitzen. Zudem betrachten sie, im Unterschied zu Aristoteles, Klugheit in einer Hinsicht sowohl als verstandesmäßige Tugend als auch, in anderer Hinsicht, als moralische Tugend. Dennoch halten sie wie Aristoteles, aber anders als Platons Sokrates, die drei Kardinaltugenden gewöhnlich der Form nach für nicht reduzierbar auf die vierte (= Klugheit).

Angesichts dessen ist es nicht überraschend, daß Nikolaus von Kues zwar die Verflechtung der Tugenden lehrt, nicht aber ihre Einheitlichkeit. »Die Einfachheit der Seele ist so groß«, schreibt er, »daß <in der Seele> jede Tugend in jeder <anderen Tugend> gegenwärtig ist. Wenn zum Beispiel die Seele die Haltung der Besonnenheit annimmt, dann nimmt sie ebenso die Haltung der anderen Tugenden an. Denn Besonnenheit existiert nicht getrennt von Klugheit, Gerechtigkeit und Tapferkeit.«⁸⁴ In ähnlicher Form existiert die Klugheit in der Seele nicht ohne Besonnenheit – und so weiter.⁸⁵

(PL 76, 211D und 212CD).

⁷¹ HIERONYMUS, *Commentaria in Isaiam* 15, 56, 1 (PL 24, 558BC).

⁷² AMBROSIIUS, *Expositio in Lucam* 5, 63, 1370 (PL 15, 1738D).

⁷³ AUGUSTINUS, *De Trinitate* VI 4, 6 (PL 42, 927); *Epistola* 167, 2, 4–5 (PL 33, 735).

⁷⁴ ABALARD behauptet in seinem *Dialogus inter Philosophum, Judaeum et Christianum* (PL 178, 1648B), daß, streng genommen, nur caritas als Tugend bezeichnet werden kann. Die anderen »Tugenden« sind Formen der caritas.

⁷⁵ PETRUS LOMBARDUS, *Sent.* III 36, 1 (PL 192, 829).

⁷⁶ ALBERTUS MAGNUS, *Super Ethica* 7, 2, 4 solutio: Opera omnia, Bd. 14/2 (Münster 1987) S. 524, Z. 22–27.

⁷⁷ THOMAS VON AQUIN, *S. th.* I-II 61, 4 ad 1.

⁷⁸ HUGO VON STRASSBURG, *Compendium theologiae veritatis* V 8: Ed. Borgnet (wie Anm. 18) S. 158–159.

⁷⁹ MEISTER ECKHART, *Expositio Libri Sapientiae* Kap. 7, Vers 11a: LW II, S. 431, Z. 9–11.

⁸⁰ ALAIN VON LILLE, *Theologiae regulae* reg. 88 (PL 210, 667).

⁸¹ WALTER BURLEY, *Expositio in Aristotelis Ethica Nicomachea* VI 4, 2.

⁸² JOHANNES BURIDAN, *Quaestiones in decem libros Ethicorum Aristotelis ad Nicomachum* VI q. 21.

⁸³ Selbst Ockham war der Überzeugung, daß Tugenden dritten, vierten und fünften Grades, wie er sie definiert, dergestalt sind, daß jemand, der im Besitz der einen von ihnen ist, eine starke Neigung zu den anderen verspürt (obwohl es keine notwendige Verknüpfung zwischen dem Besitz der einen und dem der anderen gibt). Siehe M. M. ADAMS, *Scotus and Ockham on the Connection of the Virtues*, in: L. Honnefelder u. a. (Hg.), *John Duns Scotus: Metaphysics and Ethics* (Leiden 1996) 499–522, hier: 514–515.

⁸⁴ *Sermo* CCXLVIII (245): V₂, fol. 184^{va}, Z. 3–8.

⁸⁵ *Sermo* CLXXVIII (171): V₂, fol. 77^{rb}, Z. 41; fol. 77^{va}, Z. 1.

Vermutlich spricht Cusanus dabei nur von den vollkommenen Tugenden und würde Alain von Lille⁸⁶ und anderen beipflichten, daß jemand, der sich den *habitus* einer Tugend zu eigen macht, den *habitus* der anderen Tugenden gleichermaßen zeigt, während jemand hinsichtlich der tatsächlichen Ausübung der Tugenden zwar durchaus tapfer sein kann, ohne gleichzeitig immer besonnen zu sein, so daß er also in höherem Maße tapfer als besonnen wäre.⁸⁷

Cusanus' Zustimmung, daß die Tugenden miteinander verflochten sind, so daß Besonnenheit nicht vorliegen kann, ohne daß Tapferkeit vorliegt und so fort, zwingt ihn nicht zu der Behauptung, daß keine Kardinaltugend wichtiger ist als eine andere. Auch wenn er es nicht ausdrücklich sagt, scheint er Gerechtigkeit für die wichtigste der vier zu halten, da sie, wie er sagt, die anderen einfaltet. Schließlich hat auch Cicero die Gerechtigkeit als die herrlichste aller Tugenden bezeichnet.⁸⁸ Und bereits Aristoteles hatte in der *Nikomachischen Ethik* V. 1 (1129b27–30) nahegelegt, daß die Gerechtigkeit die Führerin der Tugenden ist, und er verwies dabei auf das Sprichwort, daß alle Tugend in der Gerechtigkeit fußt. In ähnlicher Weise kommt Raimund Lull zu dem Ergebnis, daß Gerechtigkeit vorzüglicher ist als Besonnenheit, da sich die Gerechtigkeit, nicht aber die Besonnenheit, in Gott findet.⁸⁹ Andererseits ordnet Thomas von Aquin die Tugenden hinsichtlich ihres Ranges wie folgt: Klugheit, Gerechtigkeit, Tapferkeit und Besonnenheit.⁹⁰ Auch Cusanus scheint die Vorrangstellung der Klugheit zu betonen, wenn er sie als jene Tugend bezeichnet, welche die anderen drei verbindet.⁹¹ Am Ende müssen wir daher mit dem Ergebnis zufrieden sein, daß Cusanus sowohl Gerechtigkeit wie Klugheit für vorzüglicher erachtet als Tapferkeit und Besonnenheit; und wir können vielleicht mit Recht mutmaßen, daß er die Gerechtigkeit als die wichtigste von den vieren ansah. Obwohl die Tugenden in ihrer Bedeutung nicht gleichrangig sind, nehmen sie nichtsdestoweniger, wenn sie in der Seele zunehmen, in gleichem Verhältnis zueinander zu. Ein Beispiel von Thomas von Aquin entlehrend, vergleicht Cusanus das Anwachsen der Tugenden mit dem Wachsen einer Kinderhand: Obwohl die Finger nicht alle gleich lang sind, behalten sie dennoch, wenn sie wachsen, ihr Verhältnis zueinander bei.⁹²

⁸⁶ ALAIN VON LILLE, *Theologicae regulae* reg. 88 (PL 210, 667).

⁸⁷ AUGUSTINUS, *De Trinitate* VI 4, 6 (PL 42, 927).

⁸⁸ CICERO, *De officiis* I 7, 20.

⁸⁹ RAIMUNDUS LULLUS, *Ars mystica* IV 9, 1, 502: Raimundi Lulli Opera Latina, Bd. 5 (Palma de Mallorca 1967) S. 456–457.

⁹⁰ THOMAS VON AQUIN, *S. th.* I-II 66, 1c.

⁹¹ *Sermo* VI: h XVI, N. 18, Z. 18–19.

⁹² Ebd. Z. 21–26; THOMAS VON AQUIN, *S. th.* I-II 66, 2c.

III. Tugend und das Verhältnis des Selbst zu sich selbst in Gott

Die moralischen Tugenden, so sagt Cusanus, gleich ob Kardinaltugenden oder die anderen erworbenen, genügen nicht für die Glückseligkeit, sofern nicht auch die *verliehene* Tugend der *caritas* (Liebe) anwesend ist.⁹³ Die Kardinaltugenden sind sogar, sofern sie nicht geformt und geleitet werden durch die *caritas*, nicht einmal wahre Tugenden.⁹⁴ Daher ist *caritas* die wichtigste der drei theologischen Tugenden.⁹⁵ Wenn sie jedoch verliehen sind, dann sind sie alle zusammen von Gott verliehen, und jede von ihnen ist ein verliehener *habitus*. Verliehene Liebe ist, zunächst einmal, verliehene Liebe zu Gott, genau wie verliehener Glaube Glaube an Gott und verliehene Hoffnung Hoffnung auf Gott ist. Cusanus wiederholt allerdings Augustinus' Ausspruch, daß es nicht möglich ist, Gott zu lieben, ohne sich selbst zu lieben. Ja, recht verstanden liebt man sich *nur* dann selbst, wenn man Gott liebt.⁹⁶ Es ist daher theologischer Unsinn zu sagen: »Ich liebe Gott mit meinem ganzen Selbst, aber ich kann mich nicht überwinden, mich selbst zu lieben.« Denn indem ich mich selbst Gott hingebe, gibt sich Gott mir. Und indem er sich mir gibt, *gibt er mir mich selbst* – wie Cusanus in *De Visione Dei* 7 behauptet. Und wenn er mir mich selbst gibt, ist es unmöglich, daß ich, indem ich Ihn liebe, mich nicht auch selbst liebe. Denn indem ich mich in mich wende, finde ich Gott.⁹⁷ Daher also wird jemand, der anfänglich Gott und sich selbst entfremdet war und zuerst sagte: »Mein Herz hat mich verlassen«,⁹⁸ wenn er zu sich selbst zurückgekehrt ist, sagen: »Dein Knecht hat sein Herz gefunden.«⁹⁹ Denn wer Gott findet, findet auch sein innerstes Selbst.¹⁰⁰ Daraus folgt allerdings nicht, daß jemand, der Gott nicht liebt, sich selbst nicht lieben kann. Es folgt lediglich, daß er sich nicht wahrhaft und im eigentlichen Sinn liebt.¹⁰¹ Denn es gibt eine gute und eine schlechte Eigenliebe, so

⁹³ *Sermo* CCXLVIII (245): V₂, fol. 184^{va}, Z. 15–17.

⁹⁴ Ebd. Z. 21–23.

⁹⁵ *Sermo* VI: h XVI, N. 18, Z. 20–23; *Sermo* CCXX (217): V₂, fol. 140^{va}, Z. 24–28. Siehe auch 1 Kor 13,13.

⁹⁶ Vgl. AUGUSTINUS, *De moribus ecclesiae catholicae* I 26, 48–49 (PL 32, 1331–1332).

⁹⁷ *Sermo* XXI: h XVI, N. 17, Z. 1–2: Ille vere Deum reperit, qui intrat intra se ipsum, ut dicitur De spiritu et anima cap. 20. Siehe auch *Sermo* XL: h XVII, N. 7, Z. 19–25. Vgl. ANONYMUS, *De spiritu et anima* 14 (PL 40, 791).

⁹⁸ Ps 40,13.

⁹⁹ 2 Sam 7,27; *Sermo* XXI: h XVI, N. 15, Z. 15–18.

¹⁰⁰ *Sermo* XXI: Ebd. N. 17, Z. 4–7. Vgl. Cusanus' Ansicht, daß man sich ohne Kenntnis Gottes nicht selbst kennen kann (*De poss.*: h XI/2, N. 38, Z. 13–14).

¹⁰¹ Vgl. AUGUSTINUS, *Sermo* 34, 5, 8 (PL 38, 212); DERS., *Epistola* 155, 4, 15 (PL 33, 672). Augustinus behauptet, daß der, der Gott nicht liebt, sich selbst nicht liebt – und sogar, daß

wie es eine gute und eine schlechte Selbstverachtung gibt.¹⁰² Dementsprechend sind, so wie die moralischen Tugenden in und durch die Klugheit verknüpft sind, welche ein gewisses Maß an Eigennutz einschließt, auch die theologischen Tugenden in und durch die *caritas* verbunden,¹⁰³ die gleichermaßen Eigennutz einschließt.¹⁰⁴

Während uns die moralischen Tugenden in menschlichen Angelegenheiten leiten, leiten uns die theologischen Tugenden hinsichtlich übernatürlicher Dinge.¹⁰⁵ Während die moralischen Tugenden ein Mittleres darstellen, erlauben die theologischen Tugenden kein Mittleres.¹⁰⁶ Die theologische Tugend der *caritas* ist dergestalt, daß, wenn und sobald sie uns von Gott verliehen wird, uns dann auch, in Verbindung mit der Teilhabe an den Sakramenten, die moralischen Tugenden gemeinsam mit jener verliehen werden.¹⁰⁷ Um zu betonen, daß eine theologische Tugend eine Gabe Gottes ist und keine menschliche Errungenschaft, wiederholt Cusanus den Kerngedanken der augustini-schen Definition, wie sie sich bei Lombardus findet: Eine theologische Tugend ist »eine gute Eigenschaft des Geistes, wodurch man recht lebt, die niemand zum Schlechten gebraucht und die Gott ohne unser Zutun in uns bewirkt.«¹⁰⁸ In diesem Sinne ist *caritas* die Wurzel aller Tugenden, einschließlich der Kardinaltugenden,¹⁰⁹ gerade wie *cupiditas*, insofern sie eine Form schlechter Eigenliebe ist, die Wurzel allen moralischen Übels ist.¹¹⁰ Es scheint danach, als

der, der Gott nicht liebt, sich selbst haßt. Aber diese Aussagen sind theologischer, nicht psychologischer Natur, und sie bedeuten, daß sich eine solche Person nicht wahrhaft liebt, weil sie sich nicht in der Wahrheit liebt.

¹⁰² Zur Thematik der »schlechten Selbstliebe« beachte *Sermo* CCXXIII (220): V₂, fol. 144^{vb}, Z. 48–fol. 145^{ra}, Z. 10: *Amor ordinatus est in sapientia et veritate, inordinatus est in fatuitate et fallacia* ... *Iustus autem amor et rectus, non in se sed in amato delectatur, immo usque ad sui contemptum*. Siehe auch *Sermo* CCLXXVI (273): V₂, fol. 243^b, Z. 26–30: *Ecce qui debent reputari christiformes, scilicet qui gloriam suam non quaerunt sed gloriam Dei etiam ad sui contemptum* – et Sathanici, non Dei sed suam quaerunt usque ad contemptum dei. Siehe auch *Sermo* CCIX: h XIX, N. 4, Z. 7–14.

¹⁰³ *Sermo* VI: h XVI, N. 18, Z. 18–19.

¹⁰⁴ Daher kann HUGO VON STRASSBURG behaupten, daß meine Liebe zu mir selbst Gottes wegen eine höhere Form der Liebe ist als meine Liebe zu Gott um Gottes willen (*Compendium theologiae veritatis* V 29: Ed. Borgnet [s. Anm. 18] S. 176).

¹⁰⁵ *Sermo* VI: h XVI, N. 18, Z. 16–17.

¹⁰⁶ Vgl. THOMAS VON AQUIN, *S. th.* I-II 64, 4sc.

¹⁰⁷ *Sermo* VI: h XVI, N. 18, Z. 21–23: *Qui habet caritatem, omnes morales virtutes habet, et qui eam non habet, nullam habet*. Vgl. THOMAS VON AQUIN, *S. th.* I-II 65, 3c. AUGUSTINUS, *Epistola* 167, 3, 11 (PL 33, 738).

¹⁰⁸ *Sermo* VI: h XVI, N. 18, Z. 13–15. Siehe Anmerkung 6 oben.

¹⁰⁹ *Sermo* XLI: h XVII, N. 22, Z. 2–7.

¹¹⁰ *Sermo* V: h XVI, N. 28, Z. 37–38; AUGUSTINUS, *De gratia Christi* 18, 19 (PL 44, 370); 1 Tim 6,10.

ob die Namen der moralischen Tugenden nur andere Namen der einen Erscheinung *caritas sive amor* wären.¹¹¹ Cusanus denkt dabei an Augustinus' Überzeugung, daß »Besonnenheit jene Liebe ist, die sich gänzlich und unbefleckt für Gott bewahrt; Tapferkeit jene Liebe ist, die Gott zuliebe alles bereitwillig erduldet; Gerechtigkeit jene Liebe ist, die Gott allein dient und daher in den dem Menschen obwaltenden Angelegenheiten wohl regiert; und Klugheit jene Liebe ist, die recht zu unterscheiden weiß zwischen solchen Dingen, die der Annäherung an Gott dienlich sind, und solchen, die diesem Ziel abträglich sind.«¹¹² Dennoch behauptet Cusanus seinerseits nicht, daß die moralischen Tugenden auf unterschiedliche Aspekte der *caritas* reduzierbar sind; er sagt lediglich, daß es sich so verhält, *als ob* dies eine Reduktion wäre. Ohne die *caritas*, die sie formt und leitet, wären Gerechtigkeit und die anderen Kardinaltugenden jedoch nicht wirkliche Tugenden, wie Cusanus behauptet.¹¹³ Weil *caritas* die anderen Tugenden formt und leitet, wird sie von Pseudo-Ambrosius und anderen als *mater virtutum* (Mutter der Tugenden)¹¹⁴ bezeichnet – eine Äußerung, der Cusanus nicht widersprechen würde, obwohl er tatsächlich sagt, daß *pietas mater virtutum est*.¹¹⁵

Die theologischen Tugenden sind sowohl miteinander als auch mit den moralischen Tugenden verbunden. Sie sind miteinander verbunden, weil es ohne Glaube weder Hoffnung noch *caritas* gibt.¹¹⁶ In gleicher Weise gibt es ohne *caritas* weder Glaube noch Hoffnung;¹¹⁷ und Glaube ist nicht wirklich Glaube, wo sich weder Hoffnung noch *caritas* befindet. Aber *caritas* ist auch

¹¹¹ *Sermo* CCLXXXV (282): V₂, fol. 276^{ab} Z. 9–21; fol. 276^{va} Z. 4–8.

¹¹² AUGUSTINUS, *De moribus ecclesiae catholicae* I 15, 25 (PL 32, 1322): Quare definire etiam sic licet, ut temperantiam dicamus esse amorem Deo sese integrum incorruptumque servantem; fortitudinem, amorem omnia propter Deum facile perferentem; iustitiam, amorem Deo tantum servientem, et ob hoc bene imperantem caeteris quae homini subjecta sunt: prudentiam, amorem bene discernentem ea quibus adjuvetur in Deum, ab iis quibus impediri potest . . . Augustinus sagt gleichermaßen, daß die Kardinaltugenden keine wahren Tugenden sind, sofern sie nicht mit dem Glauben einhergehen (*De Trinitate* XIV 1, 3 [PL 42, 1038]).

¹¹³ *Sermo* CCXLVIII (245): V₂, fol. 184^{va}, Z. 21–22.

¹¹⁴ Siehe PETRUS LOMBARDUS, *Sent.* III 36, 1 (PL 192, 829) und III 23, 3 (PL 192, 805). Vgl. PS.-AMBROSIIUS, *Commentarium in Epistolam Beati Pauli ad Corinthos Primam* 8, 2 (PL 17, 239A).

¹¹⁵ *Sermo* CCLXI (258): V₂, fol. 206^{va} Z. 43–44; *Sermo* CCLXXXV (282): V₂, fol. 276^{ab} Z. 9–14: Caritas . . . relucet in formata pietate . . . atque in singulis virtutibus perfectis et formatis. Cusanus nennt *caritas* auch die *virtus virtutum* (*Sermo* XXXVII: h XVII, N. 17, Z. 13). Verschiedene andere Denker bezeichneten als die *mater virtutum* beispielsweise Demut, Gehorsam, Klugheit, Liebe zu Gott (*amor dei*).

¹¹⁶ *Sermo* CCLXXXIV (281): V₂, fol. 273^{va}, Z. 12–13.

¹¹⁷ Vgl. *Sermo* CCLXXXIX (286): V₂, fol. 282^{ra}, Z. 33–36, wo Cusanus schreibt, daß Hoffnung durch den Glauben lebendig wird und der Glaube durch *caritas* bewegt wird.

die Form der moralischen Tugenden, insofern die moralischen Tugenden vollkommen sind.¹¹⁸ Doch daraus ergibt sich die Frage: »Werden die Tugenden im Himmelreich in der Seele verbleiben?« Hinsichtlich der theologischen Tugenden scheint Cusanus zunächst zu lehren, daß nur die *caritas* bleibt und es weder Glaube noch Hoffnung geben wird. Er führt Hugo von Straßburgs Worte an: »Glaube strebt zu Gott in der Gegenwart; Hoffnung geht mit Gott in den Himmel, *caritas* umarmt Gott ewiglich.«¹¹⁹ Zwar werden im nächsten Leben weder Hoffnung noch Glaube – Glaube verstanden als Schritte zur Überwindung des Zweifels – erforderlich sein.¹²⁰ Doch Glaube im Sinne beständigen Vertrauens (*fiducia*) wird Bestand haben. Hinsichtlich der moralischen Tugenden schließt sich Cusanus vermutlich der augustini-schen Auffassung an: Die Tugend der Gerechtigkeit wird im nächsten Leben nicht aufhören, in uns zu sein; und vielleicht bleiben auch die anderen Kardinaltugenden bestehen, wenngleich in deutlich veränderter Gestalt. Die Klugheit wird nur insofern bleiben, als die Erlösten kein Gut für gleichrangig mit Gott ansehen; die Tapferkeit insofern, als die Erlösten auf die verläßlichste Weise an Gott festhalten; und die Besonnenheit insofern, als die Erlösten keine Freude an schändlicher Schwäche empfinden.¹²¹

Wenn die moralischen Tugenden im Sinne eines *habitus* im Himmelreich in der Seele fortbestehen, dann sind sie unsterblich, genauso wie die Seele unsterblich ist, erklärt Cusanus.¹²²

In diesem Sinne bezeichnet Cusanus sie auch als immerwährend,¹²³ denn die Seele ist unsterblich, weil sie immerwährend ist.¹²⁴ Jedoch sind die Tugenden nicht nur immerwährend: Sie sind auch ewig, da Gott ewig ist. Denn sie existieren als Vorbild im Logos oder Wort Gottes. Im Unterschied dazu

¹¹⁸ Diese Ansicht kann entnommen werden: *Sermo* CCLXXXV (282) (wie Anm. 115).

¹¹⁹ *Sermo* IV: h XVI, N. 1, Z. 24–26: *Fides in praesenti Deum sequitur, spes in caelum comitatur, caritas perenniter amplexatur*. Siehe auch HUGO VON STRASSBURG, *Compendium theologiae veritatis* V 18: Ed. Borgnet (wie Anm. 18) S. 167.

¹²⁰ Vgl. THOMAS VON AQUIN, *S. th.* I-II 67, 3–6; CUSANUS, *Sermo* XXI: h XVI, N. 2, Z. 8–9.

¹²¹ AUGUSTINUS, *De Trinitate* XIV 9, 12 (PL 42, 1045–1046).

¹²² *Sermo* CLXXXVII (181): V₂, fol. 89^{ra}, Z. 40; *Sermo* CCLXXIII (270): V₂, fol. 232^{ra}, Z. 34–35; *Sermo* CCXLVIII (245): V₂, fol. 183^{ra}, Z. 46–48; *De ludo* I: h IX, N. 58, Z. 13. Vgl. MEISTER ECKHART, *Expositio Libri Sapientiae* Kap. 1, Vers 15: LW II, S. 364–365.

¹²³ *Sermo* CCXLV (242): V₂, fol. 179^{ra}, Z. 44–45. Siehe auch *Weish* 1,15.

¹²⁴ Nur Gott, der die Ewigkeit ist, besitzt Unsterblichkeit (1 *Tim* 6,16). Nach Cusanus hat das Immerwährende zwar einen Anfang, aber kein Ende. Für eine ausführlichere Darstellung von Cusanus' Begriff von *perpetuitas*, siehe K. KREMER, *Philosophische Überlegungen des Cusanus zur Unsterblichkeit der menschlichen Geistseele*, in: MFCG 23 (1996) 21–70, insb. 39–47. Vgl. H. G. SENGER, *Das Zeit- und Ewigkeitsverständnis bei Nikolaus von Kues im Hinblick auf die Auferstehung der Toten*, in: MFCG 23 (1996) 139–163, insb. 140–142 und 151–153, sowie Sengers Kommentar S. 159–160 zusammen mit dem von Hermann Schnarr auf S. 161.

sind die Laster zeitlich: In der Welt des Göttlichen gibt es kein Vorbild für sie; sie sind eine Privation, Erscheinungsformen des Nicht-Seins.¹²⁵

IV. Abschließende Betrachtungen

Wir sehen also, daß Cusanus den vorherrschenden Strömungen christlich-mittelalterlichen Denkens folgt, wenn er die Tugenden in (1) natürliche und (2) hinzukommende unterteilt und die hinzukommenden weiterhin in (2a) erworbene und (2b) verliehene Tugenden gliedert. Die erworbenen Tugenden sind die moralischen Tugenden, insoweit sie sogar für Nichtgläubende zu erlangen sind. Die verliehenen Tugenden sind die theologischen Tugenden, welche eine Gabe an die Gläubigen sind. In Verbindung mit den theologischen Tugenden können auch einige der moralischen Tugenden verliehen werden, während für Cusanus, anders als für Ockham,¹²⁶ keine der theologischen Tugenden erworben werden kann. Cusanus folgt der Heiligen Schrift sowie Gregor dem Großen, Bonaventura, Petrus Lombardus und anderen, wenn er eine weitere Unterscheidung macht: nämlich zwischen den moralischen Tugenden, den sieben verliehenen Gaben des Heiligen Geistes (nämlich Weisheit, Verstand, Einsicht, Tapferkeit, Erkenntnis, Ergebenheit und Ehrfurcht vor Gott),¹²⁷ den sieben *beatitudines* (geistige Armut, Sanftmut, Trauer, Hunger nach Gerechtigkeit, Barmherzigkeit, Reinheit des Herzens, Friedfertigkeit)¹²⁸ und den zwölf Früchten des Heiligen Geistes (Liebe, Freude, Friede, Geduld, Wohlwollen, Güte, Langmut, Milde, Glaube, Bescheidenheit, Enthaltensamkeit, Keuschheit).¹²⁹ Die Gaben, die *beatitudines* und die Früchte sind keine moralischen Tugenden, obwohl die Gaben und die *beatitudines* (nicht jedoch die Früchte) feste Veranlagungen im Sinne eines *habitus* sind. Die Gaben und die *beatitudines* sind zudem miteinander verknüpft, denn die sieben Gaben des Heiligen Geistes bereiten auf die sieben *beatitudines* vor: Ehrfurcht vor Gott führt zu geistiger Armut; Ergebenheit führt zu Sanftmut; Erkenntnis führt zu Trauer; Tapferkeit zu Hunger nach

¹²⁵ *Sermo* CXCIII (187): V₂, fol. 105^{rb}, Z. 39–41; siehe auch *Sermo* CCLXX (267): V₂, fol. 226^{va}, Z. 36–38; *Sermo* I: h XVI, N. 16, Z. 3–4.

¹²⁶ WILHELM VON OCKHAM, *De connexione virtutum* VII 2, 4: Opera Philosophica et Theologica, Opera Theologica, Bd. 8 (St. Bonaventure 1984) S. 338. Cusanus und andere wollen eine scharfe Trennung ziehen zwischen der Liebe insofern sie eine natürliche Tugend ist (z. B. Liebe zu den eigenen Angehörigen) und der Liebe insofern sie eine theologische Tugend ist (z. B. Liebe zu Gott); siehe Vorbemerkung.

¹²⁷ *Sermo* X: h XVI, N. 4, Z. 16–18; *Sermo* VIII: h XVI, N. 39, Z. 3–12; siehe Anm. 15 oben.

¹²⁸ *Sermo* X: h XVI, N. 4, Z. 20–25; siehe Anm. 16 oben.

¹²⁹ *Sermo* X: Ebd. Z. 26–27; siehe Anm. 17 oben.

Gerechtigkeit; Einsicht zu Barmherzigkeit; Verstand zu Reinheit des Herzens und Weisheit zu Friedfertigkeit.¹³⁰ (Die hier angeführte Tapferkeit als Gabe des Heiligen Geistes ist nicht die gleiche wie die moralische Tugend der Tapferkeit: letztere ist ein aristotelisches Mittleres, während erstere überhaupt kein Mittleres ist.)

Cusanus¹³¹ gibt aber auch Macrobius¹³² und Plotins¹³³ Einteilung der moralischen Tugenden in bürgerliche, läuternde, Tugenden einer geläuterten Seele und Exemplartugenden wieder. Und schließlich hat Cusanus' Tugendlehre auch eine christologische Betonung. Denn er verweist auf Christus als die Form und das Maß aller Tugend.¹³⁴ Christus ist die Tugend der Tugenden,¹³⁵ so daß, wenn wir uns nach Christus richten, wir uns nach der Tugend richten, und wenn wir uns nach den vollkommenen Tugenden richten, wir uns nach Christus richten.¹³⁶ Das höchste Maß dieser Entsprechung wird nur im Himmelreich stattfinden, welches für die Gläubigen ein Reich der *deificatio* und *filiatio* ist. Dementsprechend vereinigt Cusanus' Tugendlehre Elemente aus Platon, Aristoteles, Cicero, der Bibel, Plotin, Ambrosius, Augustinus und aus maßgeblichen mittelalterlichen Philosophen und Theologen.

Was also, so können wir fragen, zeichnet *seine* Auffassung aus, wenn sich so vieles in ihr *pari passu* im Einklang mit der vorherrschenden Tradition bewegt?

Zunächst einmal sind Cusanus' Ansichten bedeutsam in dem, was sie auslassen oder zurückweisen: nämlich einen großen Teil des Denkens von Wilhelm von Ockham und anderer Franziskaner. Das heißt, daß Cusanus eine eudämonistische Ethik und eine Ethik der Selbstverwirklichung betont. Der Mensch, so behauptet er, wurde von Gott naturgemäß zur Verfolgung seines Glücks aufgefordert, welches am Ende nur in Gott selbst zu finden ist. Dementsprechend betont Cusanus, daß die Saat des moralischen Urteilsvermögens

¹³⁰ *Sermo* X: Ebd. N. 6, Z. 15–23. In ähnlicher Weise lassen sich die sieben Gaben mit den sieben Todsünden in Beziehung setzen: der Gottesfurcht steht der Hochmut (*superbia*) gegenüber; Ergebenheit steht dem Neid (*invidia*) gegenüber; Erkenntnis ist dem Jähzorn (*ira*) entgegengesetzt; Tapferkeit ist der Faulheit (*acedia*) entgegengesetzt; Rat ist der Habsucht (*avaritia*) entgegengesetzt; Einsicht ist der Völlerei (*gula*) entgegengesetzt; Weisheit ist der Wollust (*luxuria*) entgegengesetzt; siehe *Sermo* VIII: h XVI, N. 39.

¹³¹ *Sermo* VIII: h XVI, N. 38, Z. 30–35; *Sermo* XL: h XVII, N. 10, Z. 20–23; siehe Vorbemerkung.

¹³² MACROBIUS, *Comm. in somn. Scip.* I 8.

¹³³ PLOTIN, *Enn.* I 2.

¹³⁴ *Sermo* CCLXXXII (279): V₂, fol. 269^a, Z. 45–47; *Sermo* CCXLI (238): V₂, fol. 166^b, Z. 4–14: sic valor auri in se complicat valorem omnem metallorum ... Aurum igitur mensurat valorem metalli, sic et caritas mensurat valorem virtutum. Nam quantum est caritatis in ipsis, tantum valent.

¹³⁵ *Sermo* CCLXXXII (269): V₂, fol. 230^b, Z. 27–39.

¹³⁶ Vgl. PLOTIN, *Enn.* I 2, 1: Indem wir heilig, weise und gerecht werden, werden wir wie Gott.

in die menschliche Natur von Gott eingepflanzt ist, so daß der Mensch von Natur aus bestimmte, grundlegende moralische Wahrheiten erkennt. Und Cusanus pflichtet der Einsicht des Thomas bei, daß *non ... deus a nobis offenditur nisi ex eo quod contra nostrum bonum agimus. ...*¹³⁷ »Gott wird von uns nur beleidigt, indem wir gegen unser eigenes Wohl handeln.« Im Gegensatz dazu bestreitet Ockham, daß es wirklich eine universale menschliche Natur gibt, daß der Mensch naturgemäß zur Verfolgung seines Glücks angehalten ist; und er betont, daß die rechte Vernunft nur dann die rechte ist, wenn und nur solange Gott sie (kontingenterweise) als die rechte wünscht. Weiterhin besteht Ockham auf der uneingeschränkten Gottesmacht und auf Gottes uneingeschränkter Freiheit zu verfügen, daß ein Geschöpf sogar aufhören sollte, Ihn zu lieben und das Glück zu suchen. Dabei öffnet er einer positivistischen Konzeption des göttlichen Gesetzes das Tor, wodurch das, was Gott will, auch für den Menschen zu wollen richtig ist – richtig allerdings unabhängig davon, ob es der menschlichen Natur zuträglich ist oder nicht. Obwohl Ockham behauptet zu *glauben*, daß Gott selbst das Endziel menschlichen Verlangens ist, beansprucht er gleichzeitig, nicht zu *wissen*, daß diese Überzeugung wahr ist. Das Ergebnis ist, daß Ockham dazu tendiert, von einer eudämonistischen, auf Selbstverwirklichung bezogenen Ethik abzurücken. Und er verwirft wie Scotus jede notwendige Verbindung zwischen moralischen Tugenden überhaupt. Als Ockhams Theorie durch Gabriel Biel zugespitzt wurde, entwickelte sie einen Impuls, der Luther dazu führte, nicht nur den Gedanken, daß wir Gott um unserer selbst willen lieben sollten, energisch zurückzuweisen, sondern auch die Lehre der *fides caritate formata*.¹³⁸ Und sie bereitete Kants protestantische Beteuerung vor, daß es der Moralität nicht darum geht, Menschen glücklich zu machen, sondern allenfalls darum, sie des Glücks *würdig* zu machen. Tatsächlich hat Kant zufolge eine Handlung in dem Maße moralischen Wert, wie sie entgegen einer Neigung ausgeübt und allein aus einem Pflichtgefühl heraus getan wird, d. h. allein deshalb, weil sie das ist, was zu tun das Richtige ist. Cusanus' Tugendtheorie distanziert sich stillschweigend von derjenigen Ockhams. Indem er Ockhams Lehre verwirft, bestreitet Cusanus implizit Ockhams weitere Behauptungen, (1) daß der Mensch das Böse um des Bösen willen wollen kann, (2) daß es fünf Abstufungen der moralischen Tugend gibt, (3) daß nur die moralischen Tugenden auf der vierten oder fünften Stufe mit den verliehenen theologischen Tugenden verbunden sind und (4)

¹³⁷ THOMAS VON AQUIN, *S. a. G.* III 122, 2.

¹³⁸ Luther war der Meinung, daß die Hauptströmung der mittelalterlichen Ethik *1 Kor 13,5* nicht ernst genug nahm: »caritas sucht nicht das ihre« (»<caritas> non quaerit quae sua sunt«). Luther schätzte offenbar die augustinische Unterscheidung zwischen genießen (frui) und benutzen (uti) zu wenig.

daß es sowohl erworbene als auch verliehene theologische Tugenden gibt. In dieser Hinsicht also widersteht Cusanus' Theorie jeder Annäherung an die Richtung der *via moderna* und leistet einer protestantischen Ethik keinen Vor-schub, obwohl Cusanus betont, daß die Erlösung *sola fide* – nur durch den Glauben – erfolgt, nicht durch das Verdienst aufgrund guter Taten.¹³⁹ Denn er beharrt darauf, daß tugendhafte Taten nur äußere Zeichen des inneren Glaubens sind und daß ein Leben in Tugend zu einem Leben in Glück führen wird, mag dies auch nur ein Leben frei von innerer Unruhe sein.

Zum zweiten zeichnet sich die Tugendtheorie des Cusanus darin aus, daß sie durch seine Metaphysik gestaltet wird, besonders insofern er diese Tugendtheorie der Lehre der belehrten Unwissenheit und des Zusammenfallens der Gegensätze in Gott anpaßt. Alle Tugenden fallen in Christus zusammen, der die Tugend selbst ist,¹⁴⁰ insofern Er die Form aller Tugenden ist,¹⁴¹ so daß Christus anzunehmen¹⁴² die unvergänglichen Tugenden anzunehmen heißt.¹⁴³ Die Tugenden fallen in Christus auch zusammen, insofern Christus, als Sohn Gottes, das Wort Gottes ist, das Vorbild aller Schöpfung. Daher sind in Gott »Güte und Sein dasselbe wie Gerechtigkeit;«¹⁴⁴ und in der Tat ist in Gott Gnade nur ein anderes Wort für Gerechtigkeit.¹⁴⁵ Aber die Tugenden fallen, in geringerem Ausmaß, sogar in dieser Welt zusammen, so daß die Recht-Sprechung die Gewährung von Gnade erfordert;¹⁴⁶ auch so, daß vollkommene Tapferkeit mit vollkommener Klugheit, Gerechtigkeit und Besonnenheit gewissermaßen zusammenfällt. Worin jedoch die Tugenden genau bestehen, kann für Menschen niemals ermittelt werden – weder hinsichtlich der Tugenden, wie sie in Gott existieren, noch hinsichtlich ihres Bestehens in der menschlichen Seele. Der Mangel an genauem Wissen erklärt, warum Rechtsprechung für Menschen so schwierig ist. Die menschliche belehrte Unwissenheit kann sich dem genauen Wissen nur annähern. Dementsprechend bringt das *formale* Wissen, daß Gerechtigkeit darin besteht, jedem das Seinige zu gewähren, nicht im besonderen Fall das *materiale* Wissen mit sich, was zu gewähren ist. Das Licht der Gerechtigkeit, das das

¹³⁹ *De pace* 16: h VII, N. 55, 58, 62 und 66.

¹⁴⁰ *Sermo* CCLXXII (269): V₂, fol. 231^{vb}, Z. 11–12; siehe Anm. 135 oben.

¹⁴¹ Siehe Anm. 135 oben.

¹⁴² *Röm* 13,14.

¹⁴³ *Sermo* CCLXV (262): V₂, fol. 215^{vb}, Z. 2–6.

¹⁴⁴ *Sermo* CCXLVIII (245): V₂, fol. 183^{vb}, Z. 2–3.

¹⁴⁵ *Sermo* CCLXXII (269): V₂, fol. 231^{va}, Z. 35–36.

¹⁴⁶ Siehe Anm. 66 oben. Die moralischen Tugenden fallen zusammen nur in dem Sinne, daß derjenige, der die eine vollkommene Tugend besitzt, auch die anderen drei vollkommenen Tugenden besitzt. Absolutes Zusammenfallen aber findet sich nur in Gott; siehe *De coni.* II, 1: h III, N. 78, Z. 13–15.

Licht der rechten Vernunft ist, leuchtet im menschlichen Geist; aber es leuchtet nicht so vollkommen, daß wir es genau verstehen. Denn das natürliche Licht der Gerechtigkeit im Geiste ist eine Spiegelung des göttlichen Lichts der Gerechtigkeit, dessen Wesenheit das menschliche Verständnis übersteigt. Aus diesem Grund kann Cusanus in *Sermo CXXX* (= h XVIII, N. 5, Z. 22–26, 29–42) schreiben:

»Die [menschliche] Vernunft lebt im Schatten, weil sie die Wesenheit dessen, was sie beurteilt, nicht kennt. Denn sie beurteilt diese Sache für wahr, diese Sache für gut, eine dritte Sache für gerecht, usw. Aber sie weiß nicht, was das Wahre ist, was das Gerechte ist, etc. . . . Die Vernunft beurteilt etwas als gerecht mit Hilfe eines anderen Lichtes [als ihres eigenen], weil sie begreift, daß sie selbst nicht die Gerechtigkeit ist, durch welche sie urteilt. Denn sie könnte sich selbst nicht erkennen. Aber sie bleibt in der Unkenntnis dessen, wodurch sie urteilt. Deshalb ist sie nicht selbst das Licht; sondern wenn die Vernunft etwas als gerecht beurteilt, dann begreift sie ein bestimmtes Licht als Gerechtigkeit, durch welches sie urteilt. Und daher begreift die Vernunft in ihrer eigenen Dunkelheit, daß das Licht der Gerechtigkeit in sie eingetreten ist, durch welches sie erleuchtet wird zu urteilen. Somit erfährt sie in sich selber, daß sie (1) nicht über die Gerechtigkeit urteilen kann, die das Licht ihres eigenen Urteils ist, sondern daß sie (2) mit Hilfe dieser Gerechtigkeit urteilt.«¹⁴⁷

Der Lehre der belehrten Unwissenheit entnehmen wir, daß eine Wirkung nicht genau erkannt wird, wenn nicht ihre Ursachen genau erkannt werden.¹⁴⁸ Da das natürliche Licht der Gerechtigkeit in uns die Wirkung oder die Widerspiegelung des göttlichen Lichts der Gerechtigkeit ist, das uns an und für sich unbekannt bleiben muß, kann uns die rechte Vernunft nicht als die alleinige Führerin zu moralischer Vollkommenheit dienen. Deshalb hat uns Gott der Führung der Propheten, Christi und der Kirche anvertraut. Und dadurch wird dem Gläubigen die Sicherheit gewährt, daß im nächsten Leben Liebe und Verstand in einem vollkommenen Glück zusammenfallen.¹⁴⁹

¹⁴⁷ *Intellectus autem in umbra est, quia . . . nescit, quid hoc est, quod iudicat. Iudicat enim hoc esse verum et hoc esse bonum, hoc esse iustum etc., sed nescit quid verum, quid iustum etc.*

. . . *intellectus iudicat hoc esse iustum mediante aliquo alio lumine, quia deprehendit se non esse illam iustitiam, per quam iudicat. Non enim posset se ipsum ignorare. Ignorat autem id, mediante quo iudicat: Non est ergo hoc lumen, sed cum iudicat hoc iustum, deprehendit aliquod lumen esse iustitiam, mediante quo iudicat. Et ita deprehendit in sua tenebra hoc lumen iustitiae in ipsum intrasse, per quod illuminatur, ut iudicet. In se igitur experitur, quo modo de iustitia illa non potest iudicare, quae est lumen iudicii sui, sed per illam iudicat.*

Die göttliche Liebe an sich ist gleichermaßen unerkennbar (*Sermo CCXLI* (238): V₂, fol. 166^{vb}, Z. 20–22).

¹⁴⁸ *De poss.*: h XI/2, N. 38, Z. 13–14; *Sermo CXXXV*: h XVIII, N. 3, Z. 11–13; *Sermo CCXLVI* (243): V₂, fol. 180^{ra}, Z. 26–28; *De ven. sap.* 29: h XII, N. 87, Z. 25–26; *De mente* 2: h ²V, N. 58, Z. 12–13: *Quemadmodum enim ratio humana quiditatem operum dei non attingit, sic nec vocabulum.*

¹⁴⁹ *Sermo CCLXXXIII* (280): V₂, fol. 270^{vb}, Z. 40–41.

Zum dritten zeichnet sich Cusanus' Tugendtheorie so aus, wie sich alles, was synkretistisch ist, auszeichnet: nämlich darin, daß sie aufgegriffene Themen in besonderer Weise miteinander verwebt. Vieles von dem, was gelegentlich als Cusanus' »philosophische Ethik« bezeichnet wird, ist in Wahrheit etwas, das heutzutage besser als seine Metaphysik bezeichnet würde. Von Augustinus entleiht er die metaphysische Vorstellung, daß die Liebe der Seele das Gewicht der Seele ist,¹⁵⁰ und daß durch dieses Gewicht die Seele zu ihrem wahren Platz in Gott und dadurch zu ihrer *quies*¹⁵¹ und ihrer Sohnschaft mit Gott¹⁵² gebracht wird. Denn Cusanus entlehnt der Tradition die metaphysische Vorstellung, daß sich die Seele auf vier Weisen bewegt: durch Begehren, durch Zorn, durch Vernunft und durch den freien Willen.¹⁵³ Die Seele versucht verstandesmäßig, die Richtung dieser Bewegungen zu verändern. Diese Veränderungen sind die Tugenden: Die Veränderung der Bewegung durch Begehren ist Besonnenheit; die Veränderung der Bewegung durch Zorn ist Tapferkeit; die Veränderung der Vernunftbewegung ist Klugheit, und die Veränderung der Bewegung aus freiem Willen ist die Gerechtigkeit.¹⁵⁴ Insofern diese vier Tugenden in der Seele sind, entsprechen sie, so Cusanus, den Eigenschaften der vier Elemente (Erde, Feuer, Wasser, Luft) und den vier Formen der Verursachung (materiale, wirkende, formale und finale). Jedoch erscheinen uns diese cusanischen Entsprechungen als willkürlich, denn Cusanus nennt uns keine Gründe, warum wir zum Beispiel glauben sollten, daß die Veränderung der Seele durch die Bewegung des freien Willens Gerechtigkeit und nicht, sagen wir, Klugheit ist. Auch bleibt der Begriff des freien Willens in diesem Zusammenhang ungeklärt.

An anderer Stelle spricht er nicht nur von einem freien Willen und von freier Entscheidung, sondern auch vom freien Verstand des Menschen,¹⁵⁵ seiner freien Natur,¹⁵⁶ seinem freien Geist,¹⁵⁷ dem freien vernünftigen Leben.¹⁵⁸ Unser Geist ist frei, so sagt er uns, insofern er seine Liebe (*amor*) aufwärts zum Guten oder abwärts zum Schlechten richten kann.¹⁵⁹ Sünde

¹⁵⁰ *Sermo* CCXLVIII (245): V₂, fol. 183^{vb}, Z. 29–32; *Sermo* VII: h XVI, N. 24, Z. 25.

¹⁵¹ *Sermo* CCXLVIII (245): V₂, fol. 183^{vb}, Z. 34–36.

¹⁵² Ebd. fol. 184^{ra}, Z. 20–21.

¹⁵³ Ebd. Z. 27–31: Nam experimur animam humanam vim quandam esse spiritualement ex se quadruplicem motum exerentem, scilicet concupiscibilem, irascibilem, rationalem, et liberum seu voluntarium.

¹⁵⁴ Ebd. Z. 35–40.

¹⁵⁵ *Sermo* CCLXXXIX (286): V₂, fol. 282^{ra}, Z. 46–47.

¹⁵⁶ *Sermo* CXXXV: h XVIII, N. 15, Z. 9–10.

¹⁵⁷ *Sermo* XLI: h XVII, N. 25, Z. 22–23.

¹⁵⁸ *Sermo* CXXXVIII: h XVIII, N. 5, Z. 8.

¹⁵⁹ *Sermo* XLI: h XVII, N. 25, Z. 22–24.

verdirbt den freien Verstand der Seele und die freie Entscheidung,¹⁶⁰ verdirbt die Liebe zu Gott und steht der Vernunft entgegen.¹⁶¹ »Ich habe in meinem gerechten Besitz«, so schreibt Cusanus, »einen Willen, der frei ist, die Vernunft zu gebrauchen oder nicht zu gebrauchen. Wenn ich die Vernunft gebrauche, handle ich in Übereinstimmung mit der Vernunft; und das bedeutet, gerecht zu handeln. Wenn ich die Vernunft nicht gebrauche, sondern sie mißbrauche und nicht ihr entsprechend handle, dann handle ich ungerrecht.«¹⁶² Damit übernimmt Cusanus eine Unterscheidung, die über Augustinus und Anselm tradiert wird, nämlich die Unterscheidung zwischen dem Besitz einer Fähigkeit und ihrem Gebrauch. Und er fährt fort, die Begriffe des *homo liber* und des *homo virtuosus* in Beziehung zu setzen: Der Mensch ist am meisten frei, welcher in Übereinstimmung mit der rechten Vernunft, d. h. tugendhaft handelt, während der Wille dessen, der die Vernunft mißbraucht, indem er ein Leben in Tugend zurückweist, zum Sklaven der Sünde und dadurch weniger frei wird (sogar als eine mißbrauchte Fähigkeit der Vernunft weniger frei wird, insofern sie stärker den noetischen Verzerrungen der Sünde unterliegt).¹⁶³ Durch die Betonung nicht nur der Freiheit des menschlichen Willens, sondern auch der Freiheit der menschlichen Vernunft, seines Verstandes, seines Geistes, seiner Natur – ja, der Freiheit seines rationalen Lebens –, ebnet Cusanus den Weg für John Locke's spätere, ausdrückliche Behauptung, daß das, was frei ist, nicht der Wille als solcher ist, sondern der Mensch.¹⁶⁴

Betrachten wir ganz zum Abschluß, was heute noch von der einst vorherrschenden christlich-mittelalterlichen Tugendlehre Bestand hat (eine Lehre, die unterschiedlich ausgestaltet wurde durch unterschiedliche Philosophen dieser vorherrschenden Tradition). In seinem Buch *Der Verlust der Tugend* glaubt Alasdair MacIntyre den »spezifisch modernen Standpunkt« darin zu erkennen, daß moralische Auseinandersetzungen verstanden wurden als Konfrontation zwischen unvereinbaren moralischen Voraussetzungen und daß moralische Verpflichtungen verstanden wurden als Ausdruck unbegründeter Wahl zwischen diesen unvereinbaren Voraussetzungen.¹⁶⁵

¹⁶⁰ *De docta ign.* III, 6: h I, S. 136, Z. 26–S. 137, Z. 13 (N. 217); *Sermo VII*: h XVI, N. 19, Z. 12–17; *Eph* 4, 18.

¹⁶¹ *Sermo CXXXVIII*: h XVIII, N. 6, Z. 1.

¹⁶² Ebd. N. 5, Z. 10–14.

¹⁶³ Siehe Anm. 160 oben.

¹⁶⁴ JOHN LOCKE, *Essay Concerning Human Understanding* II 21, 20–21.

¹⁶⁵ A. MACINTYRE, *Der Verlust der Tugend: Zur moralischen Krise der Gegenwart* (Frankfurt-New York 1987) 61.

MacIntyre beklagt den Umstand, daß der Verlust der mittelalterlich-aristotelischen Tradition in der Ethik den Vorstellungen des 18. Jahrhunderts Tür und Tor öffnete, nämlich daß Menschen von Natur aus egoistisch sind – mit der begleitenden Vorstellung, daß (1) Altruismus, obwohl sozial notwendig, nahezu unmöglich ist und (2), wenn überhaupt vorkommend, er dann einem Wunder gleichkommt. An diesem spezifisch modernen Standpunkt Anstoß nehmend, schreibt MacIntyre:

»In der traditionellen aristotelischen Sicht kommen solche Probleme nicht auf. Denn die Erziehung zur Tugend lehrt mich, daß mein Gut als Mensch das gleiche wie das Gut jener anderen ist, mit denen ich in der menschlichen Gemeinschaft verbunden bin. Es gibt keine Art und Weise, in der ich nach meinem Gut strebe, die notwendigerweise der Art und Weise entgegensteht, in der Sie nach dem Ihren streben, denn *das* Gut gehört weder speziell mir noch Ihnen – Güter sind kein Privatbesitz.

Daher hat Aristoteles die Freundschaft, die grundlegende Form menschlicher Beziehungen, im Sinne geteilter Güter definiert. Der Egoist ist daher in der Antike wie im Mittelalter immer jemand, der darin grundlegend irrt, wo sein eigenes Gut liegt, jemand, der sich demzufolge und in diesem Umfang aus der menschlichen Gemeinschaft ausgeschlossen hat.«¹⁶⁶

Nikolaus von Kues steht in dieser aristotelischen Tradition, die durch Cusanus' eigene Synthese aus dem Neuplatonismus, aus dem Gedankengut von Augustinus und Meister Eckhart sowie aus Cusanus' eigener Lehre der belehrten Unwissenheit und des Zusammenfallens der Gegensätze neu gefaßt wird. Dieser Synthese zufolge sind die Tugenden schön,¹⁶⁷ weil sie den, der in ihrem Besitz ist, mit Gott übereinstimmen lassen. Und indem dieser mit Gott immer mehr übereinstimmt, befindet sich der sie Besitzende auch immer mehr im Einklang mit sich selbst, so daß er, wenn er in sich selbst wie in einen Spiegel blickt,¹⁶⁸ den sich spiegelnden Glanz Gottes sieht, der um so heller aus ihm erstrahlt, je vollkommener er selbst zu einem *homo virtuosus* geworden ist. Und der *homo virtuosus* ist, wie Raimund Lull uns in Erinnerung ruft, auch und notwendigerweise ein *homo caritativus*.¹⁶⁹ Der *homo virtuosus* strebt nach dem gemeinsamen Gut, das MacIntyre im Sinn hat. Für Cusanus aber, wenngleich nicht für Aristoteles, sucht der *homo virtuosus* dieses Gut in und durch Gott, so daß er, indem er Gott und nicht sich selbst liebt, sich selbst doch liebt – und seinen Nächsten wie sich selbst.

¹⁶⁶ Ebd. 304–305.

¹⁶⁷ *Sermo CCXLIII* (240): V₂, fol. 169^{va}, Z. 1–9.

¹⁶⁸ Vgl. ANONYMUS, *De spiritu et anima* 52 (PL 40, 818).

¹⁶⁹ RAIMUNDUS LULLUS, *Liber de praedicatione Sermo II.B.1.13.2.1*: Raimundi Lulli Opera Latina, Bd. 4 (Palma de Mallorca 1963) S. 60: *Homo virtuosus est efficiens. Et formae, cum quibus agit, sunt iustitia, prudentia, et alii habitus virtuosos.* Ebd. *Sermo II.B.1.41.2.5* (S. 163): *Caritas est virtus, quae coniungit amicum cum amato per amare; sicut Deus, qui diligit hominem caritativum, et homo caritativus super omnia Deum amat.*

DISKUSSION

(Gesprächsleitung: Prof. Dr. Klaus Reinhardt, Trier)

PAULI: Ich möchte zu Kant, der ja genannt wurde, eine kleine Bemerkung einfügen, nämlich um der Gerechtigkeit willen. Es wächst einer moralischen Handlung nach Kant dadurch, daß sie mit Neigung geschieht, nichts, aber auch garnichts zu. Eine konkurrierende oder eine synchronisierende Neigung kann sogar durchaus erwünscht sein, wenn sie nur nicht der alleinige und ausschließliche Bestimmungsgrund einer Handlung ist. So könnte es vielleicht in Ihrem Vortrag nicht ganz richtig dargestellt worden sein.

HOPKINS: Das heißt, Sie sehen nicht, daß es einen so starken Gegensatz zwischen Kant und Cusanus geben muß, wie ich das gesagt habe.

PAULI: In diesem Punkt nicht.

HOPKINS: Ich ging von dem aus, was Kant *betont*, und ob es hier und dort einen Punkt gibt, den er nicht betont, das ist etwas anderes. Es gibt auch Stellen, wo Cusanus sich zu widersprechen scheint. Aber ich gehe davon aus, was die Hauptmeinung von Cusanus und was die Hauptmeinung von Kant ist. Und wie ich persönlich das verstehe, hat Kant ja zugegeben, daß eine tugendhafte Handlung von unseren Wünschen primär bewegt werden kann; aber insoweit wie wir deswegen tugendhaft handeln, weil wir es gerne so tun wollen, hat diese zwar tugendhafte Handlung keinen moralischen Wert. Also macht Kant einen Unterschied zwischen dem, was nur tugendhaft ist und dem, was nicht nur tugendhaft ist sondern auch einen moralischen Wert hat. Und er betont, daß wenn eine Handlung auch einen moralischen Wert haben soll, muß sie *nur* aus Pflicht getan werden und darf nicht aus irgendeiner Neigung getan werden. Aber in der aristotelischen Tradition, in der ich auch Cusanus ansiedle, ist es so, daß Neigungen und moralische Werte miteinander kompatibel sind. Und dies ist die Position von Cusanus. Wie gesagt, es gibt viele Behauptungen im Werk des Cusanus, aber ebenso im Werk von Kant. Dennoch ist der entscheidende Punkt der, den ich beschrieben habe. Aber Sie sind vielleicht anderer Meinung, Herr Pauli?

PAULI: Ich möchte das nicht weiter verfolgen.

SCHNARR: Sie unterscheiden zwischen den kognitiven und affektiven Fähigkeiten bei der Tugend. Kann man jetzt fragen: In welchem Verhältnis stehen diese beiden Fähigkeiten in der Praxis, im praktischen Handeln, beim Vollzug der Tugend? Kann man sagen, daß das eine initiiert, oder ist es so, daß die kognitiven Fähigkeiten nur nachträglich darüber reflektieren, sozusagen ein Werturteil fällen?

HOPKINS: Herr Prof. Kremer wird wohl über dieses Thema referieren, so daß ich dazu nicht viel sagen möchte. Aber ich kann vielleicht folgendes

sagen, ohne mich auf ein anderes Gebiet zu begeben, über das noch referiert werden wird. Cusanus hat die gleiche Frage gestellt in bezug auf Mystik und mystischen Weg zu Gott. Mit Hugo von Balma u. a. hat er gefragt, ob dieser Aufstieg zu Gott hauptsächlich eine emotionale oder eine kognitive Sache ist. Und er war zufrieden mit der Antwort, daß beide wichtig sind, und daß man unter gar keinen Umständen auf das kognitive Element verzichten darf. Gleichzeitig darf man auch nicht verzichten auf das, was aus dem Herzen kommt. Und in gewisser Hinsicht erinnert mich das immer wieder an Pascal, der sagte, daß das Herz selbst seine Gründe hat, die der Verstand nicht kennt. So gehe ich davon aus, daß Cusanus, wenn es um die vollkommenen Tugenden geht, nicht auf das kognitive und auch nicht auf das emotionale Motiv verzichten will. Er kann nicht darauf verzichten, weil für ihn beide Elemente wie in der thomistisch-aristotelischen Tradition wichtig sind. Es ist ähnlich wie bei Vernunft und Glaube. Ohne Vernunft ist der Glaube blind. Und ohne Glaube ist die Vernunft unwirksam. Das ist alles, was ich sagen kann. Das Übrige werde ich Herrn Kremer überlassen.

KREMER: Ich wollte jetzt nicht auf den *affectus* eingehen, denn das möchte ich mir gerne für morgen nachmittag aufsparen, ich bitte da um Verständnis. Ich habe zwei Fragen, zunächst eine historische. Kannte Cusanus den Kommentar des Macrobius zum *Somnium Scipionis*? Es ist ja das Buch, das dem Mittelalter die plotinische Tugendlehre vermittelt hat, tatsächlich das einzige, was das Mittelalter von Plotin kannte. Cusanus kannte von Plotin noch die Exzerpte, die uns Eusebius von Caesarea in der *Praeparatio evangelica* erhalten hat, wahrscheinlich aus der Eustochius-Ausgabe des Plotin stammend. Sie finden sich im Cod. Cus. 41. An den Rand schreibt Cusanus die bewundernden Worte: »De Plotino vide mira.« Meine Frage also: Kannte Cusanus den Kommentar von Macrobius, vor allen Dingen das erste Buch, Kap. 8 mit der Tugendlehre, und hat er es benutzt? Eine Frage der historischen Abhängigkeit. Die zweite Frage ist die: Ich habe das Generalthema dieses Symposions ganz bewußt offen gehalten, nämlich »Sein und Sollen«. Ich habe nicht a priori sagen wollen, das Sollen gründet sich auf das Sein. Ich habe aber diese Möglichkeit auch nicht ausschließen wollen. Nun haben Sie gesagt, daß die Tugenden immerwährend sind. Die Tugenden sind Vorbilder in Gott. Und Vansteenberghé hat in seinem ausgezeichneten Cusanusbuch von 1920, auf 6 Seiten, über die cusanische Ethik treffend festgestellt, daß Cusanus die moralische Ordnung nicht von der metaphysischen Ordnung trennte. Und deshalb meine Frage an Sie: Ist es bei Cusanus so, daß er tatsächlich noch das Sollen auf das Sein gründet, in dem Sinne wie Sie es angedeutet haben, daß die Tugenden Vorbilder in Gott sind? Denn seit Kant wissen wir, daß diese Entwicklung anders verlaufen ist, daß das Sollen nicht

mehr auf das Sein gegründet wird. Und dafür braucht man heute nur die analytische Philosophie anzuführen, aber auch andere Denkrichtungen könnten genannt werden.

HOPKINS: Ja, Herr Kremer, das sind berechnete Fragen, und die verdienen eine gute Antwort. Ich kann so antworten: Insoweit als Cusanus vertraut war mit dem Werk von Hugo von Straßburg, und insoweit als Hugo von Straßburg den Kommentar des Macrobius und die Unterscheidungen zwischen den verschiedenen Tugenden, – Exemplar-Tugenden, Tugenden der geläuterten Seele usw. – erwähnt, war Cusanus indirekter Weise, über Hugo von Straßburg mit diesen Unterscheidungen und mit den Ideen im Somnium Scipionis vertraut. In bezug auf die Frage »Sein und Sollen« würde ich so formulieren: Was die moralischen Tugenden betrifft, haben diese eher mit dem Sein zu tun. Aber was die theologischen Tugenden betrifft, haben diese eher mit dem Sollen zu tun. Das ist wohl etwas zu einfach gesagt, aber wenn man es so vereinfacht, kann man es sehr gut verstehen.

PASSOW: Könnten Sie noch einmal auf die Vorstellung des Cusanus über Tugend und Verpflichtung eingehen?

HOPKINS: Tugend und Verpflichtungen! Denken Sie zuerst daran, daß Cusanus nicht nur Philosoph, sondern ein deutscher Philosoph war. Als Amerikaner kann ich mit sehr viel Sicherheit sagen: Ich habe nie einen Deutschen getroffen, der sich nicht verpflichtet gefühlt und der nicht die Verpflichtung verstanden hätte. Daraus folgt logischerweise, daß auch Cusanus sehr gut die Verpflichtung verstanden hat, daß er sie in Verbindung mit der Tugend bringen wollte und daß er das nicht außer acht gelassen hat. Deswegen hat Prof. Kremer das Thema von Sein und Sollen so konzipiert, weil für Cusanus das Sollen in gewisser Hinsicht aus dem Sein kommt. Und in anderer Hinsicht bestimmt das Sollen das, was wir sein werden, und das, was wir sein können. So sehe ich ein gewisses Gleichgewicht hier zwischen Sein und Sollen, zwischen Tugend und Verpflichtungen und in diesem Gleichgewicht finde ich als Amerikaner die Wesenheit des Deutschen Charakters, und das freut mich.

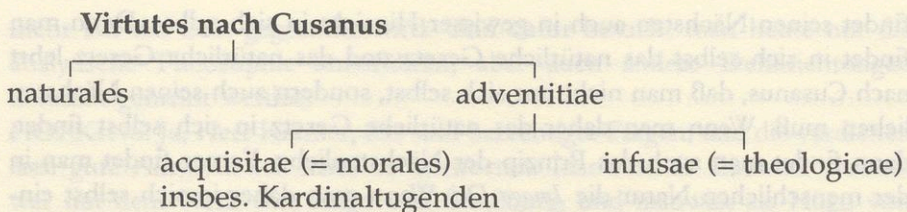
STÜRMER: Zu Ihren Themen, Herr Hopkins, »Das Verhältnis des Selbst zu seinem Nächsten« und »Das Verhältnis des Selbst zu sich selbst in Gott«! Sie machen einen Unterschied zwischen dem Selben zum Nächsten und dem Selben zu Gott. Könnte man nach Cusanus nicht sagen: »Das Selbst zu sich selbst im Nächsten« oder auch »Das Selbst zu sich selbst im Nächsten und in Gott«, zusammen genommen?

HOPKINS: Gut, das ist eine sehr interessante und scharfkantige Frage. Und ich muß Ihnen recht geben. Das kann man auch so sagen. Denn man findet sich selbst nicht nur in Gott, sondern auch in seinem Nächsten. Und man

findet seinen Nächsten auch in gewisser Hinsicht in sich selbst. Denn man findet in sich selbst das natürliche Gesetz und das natürliche Gesetz lehrt nach Cusanus, daß man nicht nur sich selbst, sondern auch seinen Nächsten lieben muß. Wenn man daher das natürliche Gesetz in sich selbst findet, dann findet man auch das Prinzip der Nächstenliebe. Ferner findet man in der menschlichen Natur die *Imago Dei*. Wenn man daher in sich selbst einkehrt, dann findet man nicht nur sein Innerstes selbst, sondern da findet man auch Gott und die Widerspiegelung der göttlichen Natur. Es gibt aber eine Verbindung – eine Verwebung möchte ich sagen –, und deswegen muß ich Ihre Frage sehr ernst nehmen und Ihnen recht geben.

ROESSLER: Sie sagten eben, daß auch Cusanus die strenge Unterscheidung zwischen den weltlichen und den göttlichen Tugenden übernimmt. Nun ist gerade Cusanus für mich als Naturwissenschaftler jemand, der aus der einen Sphäre in die andere diskutiert und umgekehrt. Es würde mich daher verwundern, wenn er diese Tugenden nicht miteinander in Beziehung setzen würde. Sie haben gesagt, daß diese Beziehung über die Gottesliebe erfolgt. Gibt es aber bei Cusanus nicht doch direkte Beziehungen der Tugenden im Menschen untereinander?

HOPKINS: Sie meinen wohl die Verbindung zwischen den moralischen Tugenden? Die Verbindung zwischen den moralischen Tugenden ist nicht nur eine Sache der *caritas* sondern auch, wie Aristoteles behauptet, eine Sache der menschlichen Natur – weil die menschliche Natur fähig ist, und zwar von Hause aus, die Tugenden zu erlangen. Auf diese Weise findet die menschliche Natur, indem sie die Tugenden tatsächlich erlangt, ihre Glückseligkeit. Ich wollte nur behaupten, daß die vollkommene und perfekte Glückseligkeit nicht dadurch zustande kommt, daß man die moralischen Tugenden erlangt, sondern dadurch und unter der Voraussetzung, daß man auch die *caritas* findet. Denn ohne die *caritas* sind diese moralischen Tugenden, obgleich sie in gewisser Hinsicht in Verbindung mit der menschlichen Natur stehen und entstehen, nicht vollkommen. Sie können daher nicht die Glückseligkeit garantieren. Und deswegen ist Cusanus ebenso sehr Theologe wie Philosoph. Denn er behält stets im Auge, daß man nicht nur die *caritas* und die Liebe zu Gott braucht, sondern daß die menschliche Natur auch die bürgerlichen Tugenden braucht, und daß das eine Entartung wäre, wenn ein Mensch ohne diese bürgerlichen Tugenden aufwachsen würde. Deswegen finde ich, daß Cusanus zu recht beides betont, und Sie haben recht, daß man die *caritas* nicht beiseite lassen darf. Das aber bedeutet nicht, daß die menschliche Natur selbst nicht die Befähigung hat, die bürgerlichen Tugenden zu erwerben.



Von den (moralischen) Tugenden sind zu unterscheiden:

- 1) *die sieben Gaben des Hl. Geistes*: sapientia - intellectus - consilium - fortitudo - scientia - pietas - timor Dei (= habitus n. Cusanus);
- 2) *die sieben beatitudines*: paupertas spiritus - mititas - luctus - esuries iustitiae - misericordia - munditia cordis - pax (= habitus n. Cusanus);
- 3) *die 12 Früchte des Hl. Geistes*: caritas - gaudium - pax - patientia - benignitas - bonitas - longanimitas - mansuetudo - fides - modestia - continentia - castitas (kein habitus n. Cusanus).

**Sieben Gaben
des Hl. Geistes**

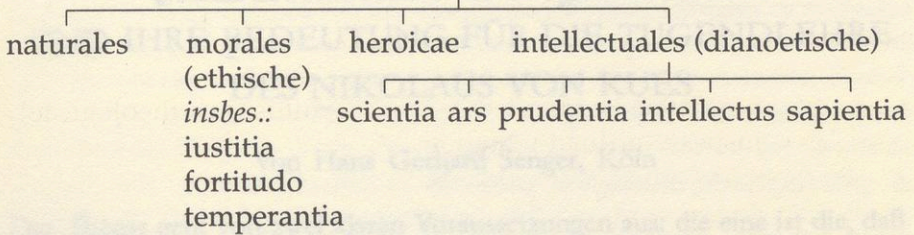
Sapientia
Intellectus
Consilium
Fortitudo
Scientia
Pietas
Timor Dei

**Sieben gegenüberstehende
Todsünden**

Luxuria
Gula
Avaritia
Acedia
Ira
Invidia
Superbia

(Sermo VIII: h XVI, N. 39).

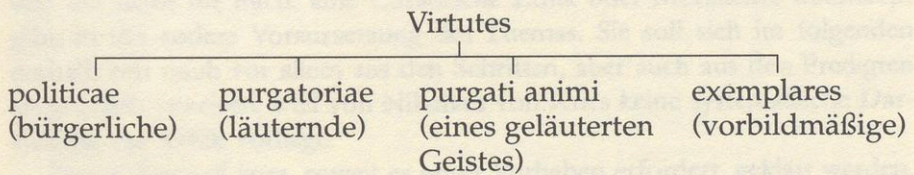
Virtutes nach Aristoteles



Bezugspunkt: Wille

Bezugspunkt: Verstand

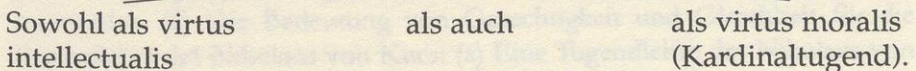
Plotinische Tugendeinteilung nach Macrobius



Jede der vier Kardinaltugenden kann in jeder der vier Gruppen betrachtet werden, z. B.:

prudentia als bürgerliche Tugend schließt ein: ratio, intellectus, circumspectio, providentia, docilitas, cautio (vgl. oben S. 11) usw.

Prudentia im MA



GERECHTIGKEIT UND GLEICHHEIT UND IHRE BEDEUTUNG FÜR DIE TUGENDLEHRE DES NIKOLAUS VON KUES

Von Hans Gerhard Senger, Köln

Das Thema geht von zwei klaren Voraussetzungen aus: die eine ist die, daß es eine Tugendlehre des Nikolaus von Kues gibt; die andere, daß Gerechtigkeit und Gleichheit in ihr eine nicht unwesentliche Bedeutung haben.

Die zweite Voraussetzung soll im weiteren als der Sache nach voll und ganz zutreffend erwiesen werden. Gerechtigkeit und Gleichheit spielen bei Nikolaus von Kues nicht nur in der Reflexion über die Tugenden und ihre Doktrin eine wesentliche Rolle; sie sind die beiden zentralen, weil konstitutiven Momente seiner Tugendlehre. Daß es eine Cusanische Tugendlehre – und das heißt für mich: eine Cusanische Ethik oder Morallehre überhaupt gibt, ist die andere Voraussetzung des Themas. Sie soll sich im folgenden deshalb erst noch vor allem aus den Schriften, aber auch aus den Predigten als gegeben erweisen, weil von Nikolaus von Kues keine systematische Darstellung zur Ethik vorliegt.

Zuvor aber soll kurz, soweit es unser Vorhaben erfordert, geklärt werden, was der Gleichheitsbegriff damals, um 1450 bedeuten konnte, als noch kein Verfassungsrecht und keine Charta der Vereinten Nationen die zivile Gleichheit aller Menschen an Würde und Rechten kodifiziert und naturrechtlich oder auch positiv rechtlich begründet hatten. Ähnlich ist es mit dem Begriff »Gerechtigkeit« zu halten: Von welchen Vorstellungen war er Mitte des 15. Jahrhunderts geprägt? Beide Begriffe hatten natürlich damals schon eine lange philosophische und biblisch-theologische Tradition. Schließlich ist auch zu klären, in welchen Verhältnis beide zueinander stehen oder gestellt werden, und es ist zu sehen, ob und wie sie in dem durch das Thema suggerierten engen Korrespondenzverhältnis stehen.

Aus diesen Vorüberlegungen ergibt sich die Gliederung, die den folgenden Überlegungen zugrundeliegt: (1) Gerechtigkeit und Gleichheit, und zwar (a) in Philosophie, Theologie, Rechts- und Politiktheorie; (b) ihr Verhältnis zueinander. (2) Die Bedeutung von Gerechtigkeit und Gleichheit für die Tugendlehre des Nikolaus von Kues: (a) Eine Tugendlehre des Nikolaus von Kues? (b) Die Bestimmung der Tugend; (c) Die Bedeutung von Gerechtigkeit und Gleichheit für dessen Tugendlehre. Daran soll sich aus gegebenem Anlaß (3) eine kurze Auseinandersetzung mit einer Ethikthese Peter Takashi Sakamotos anschließen, die zum Schluß (4) durch die bisher nicht hinrei-

chend beachtete, von Nikolaus von Kues erst spät entwickelte philosophische Güter- oder Wertlehre konterkariert werden soll.

1. Gleichheit und Gerechtigkeit

a) philosophisch, theologisch, politisch – vorcusanisch

Wenn hier von Gleichheit die Rede ist, dann ist es nicht der sozialpolitische Gleichheitsbegriff der revolutionären Trias *liberté – égalité – fraternité*, der, anders als im Denken der Stoa und der Renaissance, weniger eine naturrechtliche als eine civil-rechtliche (legale) Fundierung hat, ganz im Sinne Montesquieus *égaux par les lois*. Es handelt sich natürlich immer um den vorrevolutionären Gleichheitsbegriff, der, frei von den Ideen des Jahres 1789 und des folgenden Jahrhunderts, durch die ursprüngliche Gleichheitsvorstellung im antiken Athen geprägt ist.

Ich nenne zuerst die lateinischen und griechischen Äquivalente für *Gleichheit*, sofern sie im Folgenden zur Sprache kommen: *aequalitas* (*aequitas*, *aequalitas*) und *ισότης* (gesetzesrechtlich), *ὁμοιότης* (naturrechtlich), *ὁμολότης*.

Ισότης war zunächst ein vorphilosophischer Begriff, mit dem politische, soziale und ökonomische Gleichheit gemeint ist. Erst später wurde versucht, Gleichheit als ein kosmisch-organisches Naturprinzip zu erweisen¹ und aus ihm eine naturrechtlich gegebene Gleichheit aller Menschen zu begründen. Von Platon, der, seinem üblichen Seins- und Denkschema entsprechend, die Idee des Gleichen und die vielen Gleichen unterscheidet, stammt die Bestimmung des Wesens der Gleichheit als Einheit in der Quantität (im Kontinuum der Ausdehnung oder in der Diskretion der Anzahl).² Da Platon sich aber zugleich von einer naturgegebenen sozial-politischen Ungleichheit der Menschen überzeugt gibt,³ bleibt er gegenüber demokratischer Gleichheit reserviert. Seine Begründung lautet: Wenn nach dem Prinzip der Gleichheit unkritisch an Gleiche wie Ungleiche verteilt werde (*Staat* VIII 558c), werde aus Gleichheit Ungleichheit. Deshalb setzte er neben die sogenannte arithmetische Gerechtigkeit, die nach »Maß, Gewicht und Zahl« verteilt, die geometrische, d. h. die proportionale Gerechtigkeit (bei Aristoteles, *Nikomachische Ethik* VII 8, 1158b30ff., ist es die distributive Gerechtigkeit), die allen

¹ Dazu und für das Folgende s. den Artikel »Gleichheit« (K. THRAEDE) in: RAC XI (Stuttgart 1981) Sp. 122ff., ferner den Beitrag »Gleichheit« (O. DANN) in: *Geschichtliche Grundbegriffe*, Bd. 2 (Stuttgart 1975) 997ff.

² *Phaidon*, Kap. 19, 74b.

³ Vgl. auch ARISTOTELES, *Politik* I 5ff., 1253a ff.

alles dem Werte nach (κατ' ἄξίαν) zumißt (*Gesetze* VI 757b-e). Aristoteles hielt diesen doppelten Gleichheitsbegriff aufrecht. Er lieferte auch dessen philosophische Bestimmung, indem er Gleichheit, Identität und Ähnlichkeit auf Eines bezog und damit über den Begriff der Einheit bestimmte: Einheit der Qualität erzeugt Ähnlichkeit, Einheit im Wesen (d. h. Übereinstimmung verschiedener Dinge in ihrem Wesen) erzeugt Identität, Einheit der Quantität erzeugt, wie schon von Platon gesehen, Gleichheit (*Metaphysik* V 15, 1021a9–14). Damit legte er zugleich klar, daß Gleichheit stets ein Verhältnisbegriff in bestimmter Hinsicht ist und somit partielle, nicht generelle Gültigkeit gewinnt. – Wahre Gleichheit gebe es jedoch nur in der Tugend (ἀρετή).

Theologisch ist in mehrfacher Hinsicht von Gleichheit die Rede. Im Neuen Testament von der *Gottgleichheit* Christi (*Phil* 2,6), von der hier nicht (wohl aber im weiteren Verlauf der Tagung) die Rede sein muß. Hinzuweisen ist hier aber auf die mehraspektige christliche Gleichheit aller, die alle nationalen und sozialen, physischen wie historischen Differenzen aufhebt (vgl. z. B. *Gal* 3,28,⁴ *1 Kor* 12,13;⁵ *Röm* 2,11⁶) zugunsten einer Gleichheit, die theologisch vor Gott, ekklesiologisch in Christus (in der Einheit des σώμα Χριστοῦ), heilsgeschichtlich-eschatologisch im Urteil Gottes gegeben sein soll. Diese urchristlichen Gleichheitsvorstellungen verbanden sich frühchristlich schon mit naturrechtlichen der griechisch-römischen Philosophie (der Sophisten und der Stoa).

Seit der Väterzeit, seit Clemens von Alexandrien (2./3. Jh.), wurde die antik-philosophische Gleichheitspekulation mit der theologischen Gleichheitslehre verbunden. Dann aber konzentrierte sich die Spekulation vor allem auf das ὁμοούσιος, die Gleichheit Christi mit dem Vater, die später in der Trinitätslehre der Scholastiker vehement diskutiert wurde.⁷ In der Folge bildete dann schöpfungstheologisch die Ebenbildlichkeit des Menschen mit Gott und seine ekklesiologische und eschatologische Gleichheit die entscheidenden Diskussionsargumente. Der philosophische, naturhaft-vernünftig begründete, mehr individuell-moralisch als sozial-politisch gemeinte Gleichheitsbegriff der Griechen und besonders der Stoa trat eher in den Hintergrund. Diese Gleichheitsvorstellung, derzufolge die menschliche Vernunft das sittlich Gute (ἀρετή) als epistème konstituiert, mußte bis zum Beginn der Neuzeit

⁴ Non est Iudaeus neque Graecus, non est servus neque liber, non est masculus neque femina; omnes enim vos unum estis in Christo Iesu. – Vgl. *Mt* 20,8ff.: *gleicher Lohn für alle operarii in vinea*.

⁵ ... in uno spiritu omnes nos in unum corpus baptizati sumus, sive Iudaei sive gentiles sive servi sive liberi.

⁶ ... non est enim personarum acceptio apud deum.

⁷ Vgl. z. B. THOMAS VON AQUIN, *S. th.* I q. 42.

auf ihre Renaissance warten.⁸ Denn mit der Aufnahme neuplatonischer Ideen ins Christentum waren zugleich Ordnungs- (ordo-) und Hierarchievorstellungen zum Tragen gekommen. Dadurch trat die theologisch-ekklesiologisch-heilsgeschichtliche Gleichheit aller in das Spannungsfeld mit sozial-ständischer und hierarchischer Ungleichheit (diversitas, praelatio⁹).

Gerechtigkeit (*iustitia* – δικαιοσύνη / ἐπιείκεια) als soziale Tugend par excellence gilt von alters her als die Kardinaltugend. Denn sie begreift, wie es seit Hesiod immer wieder hieß,¹⁰ alle Tugenden in sich. Platon gab ihrer Vorrangstellung unter den Kardinaltugenden jedoch eine andere Begründung. Gerechtigkeit begreife alle Tugenden deshalb in sich, weil sie als universale Seinsordnung auch alle Teile der Seele, des Individuums also, und der Gesellschaft gleichermaßen angehe. Die vorphilosophische Unterscheidung einer Gerechtigkeit, die an Rechtsnormen und Rechtssysteme gebunden ist, von der Gerechtigkeit im Bedeutungsbereich der Ethik, also die Unterscheidung eines juristischen und eines moralischen Gerechtigkeitsbegriffs, wurde von Aristoteles aus dem Grund aufgehoben, weil Gerechtigkeit als eine Verhaltensweise (ἔξις, habitus) individuelles und soziales Leben nach dem Gesetz (νόμος) bedeute.¹¹ Cicero formulierte schließlich die aristotelisch-stoische Bestimmung der Gerechtigkeit: *iustitia est habitus animi communi utilitate conservata suam cuique tribuens dignitatem* (κατ' ἄξιον, *Eth. Nic.* V 6, 1131a 24–26) – Gerechtigkeit ist die feste Verhaltensweise der Seele, bei Wahrung des Gemeinwohls jedem das Seine nach Verdienst zuzuerteilen.

Theologisch wird Gerechtigkeit zunächst diskutiert als die Gerechtigkeit Gottes, die sich vor allem in der endzeitlichen Vergeltung zeigen soll, dann aber auch als die Gerechtigkeit der Menschen, die sich vor allem in der Erfüllung der Gebote Gottes und der lex Christi,¹² des Liebesgebots, realisiert.¹³ Die natürliche, für alle Menschen gleiche und gleichverbindliche Gerechtigkeitsvorstellung ist, so hat es Augustin der Nachwelt tradiert, für alle vernunfthaft erkennbar, weil sie allen unauslöschlich eingeschrieben ist. Sie lautet: niemandem etwas zu tun, das einem nicht auch selbst widerfahren möchte oder, positiv gewendet: anderen immer nur das zuzufügen, was man selbst akzeptieren würde. Das ist die auch schon bei Mt 7,12 überlieferte Maxime, die seit der griechischen Antike als Goldene Regel bekannt ist.¹⁴ Bei

⁸ O. DANN, (wie Anm. 1) 1001; K. THRAEDE, (wie Anm. 1) 132.

⁹ Vgl. e. g. AUGUSTINUS, *De civitate dei* XI 22; XIX 15.

¹⁰ *Theogonie* 147f.

¹¹ Dazu und für das Folgende s. den Artikel »Gerechtigkeit« (A. DIHLE) in: RAC X (Stuttgart 1978) Sp. 234–359.

¹² Mt 22,20: Gottes- und Nächstenliebe.

¹³ S. dazu den Beitrag von W. DUPRÉ, unten S. 65–99.

¹⁴ AUGUSTINUS, *De doctrina christiana* III 14, 22; *Epistula* 107,15.

ihrem Gerechtigkeitswerk aber sei, wie auch schon Augustinus vermerkt, der Mensch abhängig von der Gnade Gottes und dem Glauben an ihn (sozusagen ein Augustinisches *sola gratia et fide*).

b) Ihr Verhältnis zueinander

Schon im alten Griechenland hieß es: Gerechtigkeit bedeute Gleichheit. Und Gleichheit sei die Grundlage der Gerechtigkeit als eines sozialen Leitbildes.¹⁵ Wie eng das Korrespondenzverhältnis beider zueinander ist, ersieht, wer sich daran erinnern läßt, daß der ursprüngliche römische Gleichheitsbegriff *aequitas*, der dann durch *aequalitas* ersetzt wurde, als Rechtsbegriff bestehen bleibt, das »Prinzip der Gerechtigkeit und natürlichen Billigkeit« bezeichnet und »synonym mit »*iustitia*« (im Sinne einer *iustitia distributiva*) und »*ius*« gebraucht« wurde.¹⁶ Von Anfang an war also erkannt, daß der Gleichheitsbegriff in immanentem Sachbezug zum Gerechtigkeitsbegriff steht. Einzigartig ist im Neuen Testament die Verbindung beider Begriffe in Kol 4,1: domini, quod *iustum* est et *aequum* servis praestate! – »Ihr Herren, gebt den Dienern, was *recht und billig* (im Sinne von *gleich*) ist!«

In den stichwortartigen Hinweisen, die zunächst einmal genügen sollen, ist mehrfach deutlich geworden, daß und wie gerade in der Ethikdiskussion antike griechisch-römische Ethikvorstellungen und christliche Morallehre in Verbindung traten. Diese Verbindung zeigt sich noch einmal in exzellenter Weise darin, daß und wie die von den Griechen entwickelte, von Platon (*Staat* IV 433b7–c2) erstmals systematisch und kanonhaft dargestellte Lehre von den vier Kardinaltugenden – *prudentia*, *fortitudo*, *temperantia*, *iustitia* – mit der christlichen Lehre der drei Göttlichen Tugenden – *fides*, *spes*, *caritas* – verbunden wurde. Die Verbindung der moral-ethischen *Quadrigena virtutum* mit der theologischen Tugendtrias gehört seit Hieronymus, Ambrosius und Augustinus, seit dem 4. Jh. also, fortan zum Diskussionsstandard,¹⁷ solange theologische Momente in der Ethikdiskussion Heimrecht haben.

¹⁵ ARISTOTELES, *Nikomachische Ethik* V, bes. Kap. 2 und 5ff.

¹⁶ O. DANN, »*Gleichheit*«, (wie Anm. 1) 1001f.

¹⁷ Ihre systematische Verbindung bei THOMAS VON AQUIN, *S. th.* I^a II^{ae}, qq. 61–66.

2. Die Bedeutung von Gerechtigkeit und Gleichheit für die Tugendlehre des Nikolaus von Kues

a) Eine Tugendlehre des Nikolaus von Kues?

Seit ihrer Bestimmung durch Aristoteles gilt die Ethik als eine praktische Wissenschaft,¹⁸ die ihr Fragen auf die Erkennbarkeit des Guten und Werthaften und auf die Möglichkeit eines glücklichen Lebens richtet. Darunter faßt man bald das äußere, bald das innere Wohlergehen, und entsprechend fragt sie nach äußeren Lebensgütern und inneren Tugenden. Die Ansicht, daß Ethik als praktische Wissenschaft über das Wohlergehen der Menschen handle, teilt auch Nikolaus. Wie der Mensch mit Mitteln der mechanischen¹⁹ und der freien Künste (z. B. durch Kleidung, Brille; Schrift- und Lautzeichen, Logik) sein Wohlergehen zu befördern sucht, so auch durch die Ethik: »Das alles eröffnet sich demjenigen, der erwägt, was in den mechanischen und freien Künsten und in der Moralwissenschaft durch den Menschen gefunden wurde.«²⁰ Ethik ist demnach eine von Menschen für ihr Wohlleben entwickelte Wissenschaft, weil ohne diese Künste und »ohne die Moralwissenschaft und ohne theologische Tugendlehre <der Mensch> nicht gut und glücklich besteht«.²¹

Dieser Text spricht unterscheidend einerseits von Moralwissenschaft (*morales scientiae*), andererseits von theologischen Tugenden (*virtutes theologicae*). Offensichtlich, so schließe ich, handelt es sich um zwei Wissensformen, die voneinander unterschieden werden können wie die mechanischen von den freien Künsten. Ihr Unterschied wird dort nicht prinzipiell geklärt. Man darf aber wohl unterstellen, daß er bereits im Ausgangspunkt beider Wissenschaften begründet ist: Während die Verstandeskraft (*vis ratiocinativa*; l. c. c. 6, n. 17,10) in der Moralphilosophie autonom nach dem *bonum* und den Möglichkeiten und Mitteln des *bene subsistere* fragt, nimmt die Moralthologie ihren Ausgang von übernatürlicher Offenbarung, aus der sie sittliche Normen theonom entwickelt und begründet.

An anderer Stelle bestimmt Nikolaus (1456) die Ethik als die Kunst, die um eines besseren Lebens willen erfunden wurde (*ars inventa melius vivendi*), damit die Menschen in einem durch Sitten und Lebensgewohnheiten tugendhaften Leben in friedfertiger Regierung einen Zustand der Freude erlangen.

¹⁸ ARISTOTELES, *Nikomachische Ethik* B 2, 1103b26ff.

¹⁹ Vgl. *De conc. cath.* III, Prooemium: h²XIV/3, N. 268.

²⁰ Quae omnia consideranti ea, quae in mechanicis et liberalibus artibus atque moralibus scientiis per hominem reperta sunt, patescunt. *Comp.* 6: h XI/3, N. 18, Z. 1–3.

²¹ Nam sine artibus mechanicis et liberalibus atque moralibus scientiis virtutibusque theologis bene et feliciter non subsistit (homo); ebd. 2, N. 4, Z. 7–9.

Diese *Wissenschaft* führe zu Konjekturen darüber, wie in dieser Welt ein tugendhaftes und lobwürdiges Leben in Friede und Ruhe geführt werden könne.²²

Die beiden letzten Stichworte verweisen auf den sozialen Aspekt, den die Ethik stets mitzubedenken hat. Sie erinnern an Aristoteles, Augustinus und – der zeitlichen Aktualität des Cusanus nähergerückt – an die eindringlichen Ausführungen des Marsilius von Padua (*Defensor pacis*, bes. I 1). In einem späteren Passus sind die bisherigen Ausführungen darin zu ergänzen, was *bene et feliciter subsistere* bedeutet. Hier scheint es mir wichtig, zunächst festzuhalten, daß Nikolaus von Kues, wie viele vor ihm, angesichts des antichristlichen Doppelerbes, das in der Lehre von den vier (weltlichen) Kardinaltugenden und den drei Göttlichen Tugenden besonders plastisch wurde, eine theologische Ethik oder Moralthologie und eine philosophische Ethik oder Moralphilosophie unterscheidet.

b) Die Bestimmung der Tugend

Jetzt bedarf zunächst ›Tugend‹ als der Mittelbegriff beider ›Ethiken‹ einer Klärung. Dazu verhilft einerseits die Erinnerung an die aristotelische Bestimmung der Tugend als dem Mittleren zwischen zwei extremen (falschen) Zuständen (wie Tapferkeit als rechtes Maß, Mitte und Gleichheit zwischen den Extremen Tollkühnheit und Feigheit erkannt und benannt wird);²³ andererseits eine erneute Hinwendung zu *De coniecturis* (II, 17). Das letzte Kapitel, das eine Anwendung (*praxis*) zuvor entwickelter Regeln und Figuren der *ars coniecturalis* auf die Hauptprobleme der Metaphysik und Philosophie bringen sollte,²⁴ handelt über die Selbsterkenntnis.²⁵ Dort heißt es: »Du siehst aber, daß in jener bereits erwähnten *Gleichheit* alle moralische Tugend eingefaltet ist und daß Tugend nur in Teilhabe an dieser Gleichheit existieren kann.« Damit hat Nikolaus die ethische Zentralfrage aufgeworfen: die Frage nach Bedingung, Wesen und Bestand von Tugend und Sittlichkeit. Gleich-

²² ... qui ethicam invenerunt se per mores seu consuetudines habituandi usque ad acquisitionem delectationis in vita virtuosa et sic se ipsum pacifice gubernandi, tamen hae omnes artes (*scil.* artes liberales et mechanicae et ethica) non serviunt spiritui, sed tradunt coniecturas, quo modo in hoc mundo cum pace et quiete vita virtuosa et laude digna duci possit. *Sermo* CCXVI: h XIX, N. 12, Z. 22–29.

²³ *Nikomachische Ethik* II 9, 1109a20ff.

²⁴ *S. De coni.* I, Prologus: h III, N. 4, Z. 15ff.; II, Prol.: h III, N. 70, Z. 6 sowie die Praefatio editorum, p. XXXIII.

²⁵ Ebd. II, 17: NN. 171ff. De sui cognitione; ebd. N. 183, Z. 13–15: Vides autem in ea ipsa aequalitate iam dicta omnem moralem complicari virtutem nec virtutem esse posse, nisi in huius aequalitatis participatione exsistat.

heit scheint nach dieser Stelle ein Schlüsselbegriff für Tugend und die Lehre von ihr zu sein.

Was ist das für eine Gleichheit? Dieser Frage ist weiter nachzugehen. Es wird sich auch für Nikolaus schnell erweisen, daß *Gleichheit*, wie schon in den einführenden Vorbemerkungen historisch angedeutet, ohne ihren Korrespondenzbegriff *Gerechtigkeit* nicht hinreichend bestimmt werden kann. Die Frage des Themas geht deshalb ja auch auf die Bedeutung von Gerechtigkeit und Gleichheit im Rahmen der cusanischen Tugendlehre.

c) Die Bedeutung von Gleichheit und Gerechtigkeit in den cusanischen Reflexionen

α) Der Begriff der Gleichheit

Ich beginne mit der Gleichheit. *Aequalitas* ist – man muß hier oft und immer wieder das Auch betonen, also: – auch bei Nikolaus von Kues ein wichtiger, ein zentraler Begriff für einen wesentlichen Sachverhalt, der sich von Anfang bis Ende durch sein Werk hindurchzieht.

Der Gleichheitsbegriff, auf den wir oben verwiesen wurden, wird in dem Kapitel entwickelt, das eine konjekturale Erkenntnis über die »Selbsterkenntnis« vermitteln soll. Die in Aussicht gestellte mutmaßliche Kenntnis bedeutet aber nicht einfach eine unsichere und ungesicherte Erkenntnis, sondern definitionsgemäß die je mögliche Erkenntnis, die sich, gemessen an einer (nicht erkennbaren) absoluten Wahrheit, nicht als *die* Wahrheit erweist, sondern immer als »Wahrheit in Andersheit«, d. h. nur in Teilhabe an der Wahrheit besteht.²⁶ Solch spekulativem Ansatz entsprechend, wird man mehr als eine nur praktische Tugendlehre, nämlich eine spekulative Ethik zu gewärtigen haben.

Zudem ist der Gleichheitsbegriff, der hier zugrunde liegt und Aufschluß über den Kern der Cusanischen Ethik geben soll, selbst in höchstem Maße spekulativ. Es ist der Begriff der »Gleichheit, in der Einheit und Verbindung ist«.²⁷ Was bedeutet diese nicht so ohne weiteres einleuchtende Bestimmung? Was ist das für eine Gleichheit, in der Einheit und Verbindung ist? Es ist die Gleichheit, die in der Verknüpfung Einheit, und die Gleichheit zugleich auch, die in der Einheit Verknüpfung ist.²⁸ Diese Bestimmung zeigt ein wesentliches Merkmal der Gleichheit, auf das wir in anderer Weise schon früher gestoßen sind. Gleichheit tritt hier wie dort nicht als selbständiger Begriff, sondern als Relationsbegriff auf. Wie Einheit nicht ohne Vielheit,

²⁶ Ebd. I, 11: N. 57, Z. 10ff.

²⁷ ... ea aequalitate ... in qua unitas est et conexio; ebd. II, 17: N. 183, Z. 5f.

²⁸ Ebd. N. 173, Z. 11–13.

Identität nicht ohne Andersheit (und vice versa) gedacht werden, so auch nicht Gleichheit, deren Relationsbezug Einheit ist, wie Platon, wie Aristoteles gesagt hatten. Bei Nikolaus von Kues tritt diese Relation allerdings in besonderer, anderer Gestalt vor: im Ternar *unitas, aequalitas, conexio* (oder auch *nexus* oder *amor*). Das ist durch die christliche Tradition bestimmt. Werner Beierwaltes hat schon früher darauf hingewiesen,²⁹ daß das griechische Einheitsdenken in christlicher Innovation am Begriff der Gleichheit evident gemacht wurde und zwar im Ternar von *Einheit – Gleichheit – Verbindung* (beider). Diese Innovation promovierte vor allem der Platonismus von Chartres im 12. Jahrhundert, der die Gleichheitsspekulation des Nikolaus von Kues so und derart bestimmte, daß *aequalitas* bei ihm zu einer umfassenden, universalen Verstehens-kategorie der Wirklichkeit wurde,³⁰ wie er in der Spätschrift *De aequalitate* (1459) gezeigt hat. *De aequalitate* ist zwar ein Kommentar zum Prolog des Johannes-Evangeliums (*Joh 1,4: et vita erat lux hominum*); dennoch handelt es sich bei ihr auch um eine Sacherklärung. Denn das Johannes-Evangelium und vor allem sein Prolog erklären nach Auffassung des Nikolaus von Kues Welten: Kosmos – Erkenntniswelt – Wertwelt. Die kleine Schrift bietet also eine ontokosmologische, gnoseologische und ethisch-theologische Theorie.³¹ Darum nannte W. Beierwaltes die *aequalitas* in der gleichnamigen Schrift die umfassende, universale Verstehens-kategorie der Wirklichkeit bei Cusanus, deren »ausgleichendes Mitte-Sein« der Grund dafür ist, »daß ›Tugend‹ das Handeln als ganzes und im einzelnen reguliert«.³²

Der Ort aber, wo Einheit, Gleichheit und Verknüpfung als eins gelten, ist der Bereich der Gottheit (*divinitas*). Dieses Einssein von Einheit, Gleichheit und Verknüpfung diente im christlichen Platonismus traditionell³³ zur Bezeichnung der Trinität Gottes, an der der Mensch als Abbild (*imago*) Gottes teilhat (*De coni.* II, 17, N. 173 u. ö.). Diese kontrakte Partizipation des Menschen an der Gottheit, deren unterschiedliche Realisationsgrade in den verschiedenen Regionen hier nicht verfolgt zu werden brauchen, bedeute in der Teilhabe an der göttlichen Gleichheit: Teilhabe an der göttlichen und kosmischen Gerechtigkeit, in der Teilhabe an der göttlichen Verbindung: Teilhabe an der göttlichen und kosmischen Liebe.³⁴

²⁹ W. BEIERWALTES, *Einheit und Gleichheit. Eine Fragestellung im Platonismus von Chartres und ihre Rezeption durch Nicolaus Cusanus*, in: Ders., *Denken des Einen. Studien zur neuplatonischen Philosophie und ihrer Wirkungsgeschichte* (Frankfurt a. M. 1985) 368–384.

³⁰ Ebd. 371, 374.

³¹ S. jetzt dazu K. FLASCH, *Nikolaus von Kues. Geschichte einer Entwicklung* (Frankfurt a. M. 1998) 480–499.

³² W. BEIERWALTES, (wie Anm. 29) 376.

³³ Für Nikolaus vgl. etwa AUGUSTINUS, *De doctrina christiana* I 5; Ps.-BEDA, *In librum Boethii De trinitate*. PL 95, 395B und JOHANNES VON SALISBURY, *De septem septenis*. PL 199, 961B.

³⁴ Aber auch das gehört schon zum folgenden Thema, das Wilhelm Dupré gleich behandeln wird.

β) *regula aequalitatis* – das Gesetz der Gleichheit

Der grundlegende Gedanke der Cusanischen Ethik, von dem Jasper Hopkins schon sprach,³⁵ daß nämlich in der Gerechtigkeit alle Tugenden eingeschlossen sind, basiert auf der Deutung der Gerechtigkeit als Gleichheit.³⁶ Diese Gleich-Setzung von *aequalitas* und *iustitia* ist weiters zu klären, weil es ja fragwürdig ist, wie denn Gleichheit Gerechtigkeit bedeuten soll.

An anderer Stelle bestimmt Nikolaus den Gleichheitsbegriff durch das Gleiche als das, was zwischen dem Zuviel und dem Zuwenig liegt.³⁷ Das aber ist auch die Bestimmung von Gerechtigkeit. *quid iustitia* – Was ist Gerechtigkeit? – vermerkt Nikolaus zur Aristotelischen Definition, Gerechtigkeit sei die Vernunfttugend, einem jeden nach seinem Verdienst zuzuteilen.³⁸ Das Gerechte ist weder ein Zuviel noch ein Zuwenig. Es ist das Maß, das in genauer Weise jedem das verbürgt, was ihm zukommt. Dieses Messen, das Gerechtigkeit herstellt, bedeutet fernerhin Ordnung (*De coni.* II, 17, N. 179, Z. 5ff.), die als Gleichheit in der Einheit bestimmt wird. Die allgemeinste Ordnungsmaxime und das allgemeinste sittliche Gebot, das alle anderen Gebote in sich enthält, heißt dann auch bei Nikolaus: *quod tibi vis fieri, alteri fac!* »Was dir geschehen soll, das tue auch dem anderen!« Nikolaus bezeichnet es als *lex* und erkennt ihm hier und andernorts Gesetzescharakter zu.³⁹ Die Gleichheitsmaxime wird (in ihrer negativen Formulierung) als das herausragendste aller aus ihr gewonnenen Gesetze (*potissima legum*⁴⁰), als der Abglanz der Gleichheit (*splendor aequalitatis*⁴¹) und in der Schrift, die ausführlich die Gleichheit zum Thema und Titel hat (*De aequalitate*⁴²), schlechthin als »Regel der Gleichheit« (*regula aequalitatis*) bestimmt. Nichts Wahres, nichts Gerechtes, kein Gutes und kein Vollkommenes besteht ohne Partizipation an der Gleichheit, in der jedwede Kunst und Wissenschaft, also auch die Ethik gründet. Nur durch die Gleichheit bestehen die Regeln des Rechts, und die Gerechtigkeit liegt in jener Gleichheitsregel begründet. Hört die Wirkgültigkeit der Gleichheit auf zu bestehen, dann gibt es überhaupt keine Tugend mehr.⁴³

³⁵ S. oben S. 9–37.

³⁶ Auch für die Bestimmung der Gerechtigkeit als Gleichheit und die Deutung der Gerechtigkeit als die vollkommene Tugend, die jede andere in sich begreift, läßt sich auf ARISTOTELES verweisen: *Nikomachische Ethik* E 2, 1129a34ff.; 5, 1130b6–9.

³⁷ *De docta ign.* I, 7: h I, S. 15, Z. 14 [N. 19]: *nam aequale inter maius et minus est.* Vgl. auch *Comp.* 7: h XI/3, N. 19, Z. 23–25.

³⁸ DIOGENES LAËRTIUS V 21, cod. Lond. Harleian. 1347, fol. 84^r.

³⁹ *De coni.* II, 17: h III, N. 183, Z. 3f.; *De docta ign.* III, 6: h I, S. 136, Z. 20f. [N. 216]); *Sermo* XXIV: h XVI, N. 39, Z. 10f.; *Sermo* LI: h XVII, N. 8, Z. 1f.

⁴⁰ *De docta ign.* III, 6: h I, S. 136, Z. 20f. [N. 217].

⁴¹ *Comp.* 10: h XI/3, N. 34, Z. 2–3.

⁴² *De aequal.*, zitiert nach der in Kürze erscheinenden kritischen Edition: h X/1, N. 27, Z. 10f.

⁴³ Neben *De aequal.* (N. 27, Z. 11ff.) vgl. *Comp.* 12: h XI/3, N. 38, Z. 5–8.

Eine ideengeschichtliche Würdigung würde (neben dem praktisch-pragmatischen Grundcharakter ethischer Tugenden) den ganz und gar spekulativen Ansatz des Nikolaus hervorheben. Sein Gleichheitsbegriff wird ja, wie schon verdeutlicht, aus der theologischen Trinitätslehre hergeleitet, die ganz und gar in philosophischer Spekulation durchdacht ist. Einheit und Gleichheit des genannten Ternars kommen dann auch gleichermaßen in jener aus der *lex aequalitatis* bewirkten Gerechtigkeit zum Ausdruck: Gleichheit durch Gleich-Stellung des anderen, des Mitmenschen, mit mir und Dir und allen anderen; Einheit, insofern der andere durch diese Gleichstellung eins ist mit Dir und mir und dem Ganzen.

Aus der Cusanischen Gleichheitsspekulation, wie sie seit *De docta ignorantia* gilt, ergibt sich noch eine andere Konsequenz. Sie führt weiter in die Bestimmung der Gerechtigkeit als eines Korrespondenzbegriffs zu ›Gleichheit‹. Zu reden ist also nun von

γ) Gerechtigkeit und Ordnung.⁴⁴

Ergebnis der Spekulation über die Gleichheit ist, daß es im Endlichen eine genaue Gleichheit nicht geben kann. Weil es dessen Wesenskennzeichen ist, daß alles in diesem Bereich mehr oder weniger, größer oder kleiner sein kann,⁴⁵ kann auch die als Gerechtigkeit realisierte Gleichheit nicht exakte Gleichheit sein. Gerechtigkeit im endlichen Bereich bestimmt sich also stets als relative Gerechtigkeit, die immer eine Steigerung oder auch Minderung zuläßt. Das bedeutet, daß die Verwirklichung der Gerechtigkeit, die prozessual geschieht, stets nur graduelle Gerechtigkeit besorgen kann. Der Grad der Gerechtigkeit bestimmt sich am Maß ihrer Teilhabe an der absoluten, das ist auch für Nikolaus von Kues die unendliche göttliche Gleichheit und Gerechtigkeit. Je größer dieses Maß, um so gottgestaltiger (*deiformior*) bestehe der Mensch.⁴⁶ Das ist dann aber der Punkt, an dem die Cusanische Ethik in eine theologische Morallehre übergeht. Die Christologie des dritten Buchs *De docta ignorantia* enthält dazu die grundlegenden Ausführungen,⁴⁷ über die hier aber nicht mehr zu handeln ist.

⁴⁴ Von Ordnung hier aber nur insoweit, als dies jetzt unbedingt erforderlich ist. Weiteres ist darüber ausgeführt in dem unten, Anm. 57 genannten Beitrag, dort unter V., S. 110–115.

⁴⁵ *De docta ign.* I, 4: h I, S. 10, Z. 1–24 [N. 11]; vgl. *De non aliud*. Propositio XVIII: h XIII, S. 64, Z. 25–27 [N. 123]; *De ven. sap.* 23: h XII, N. 68–70.

⁴⁶ *De coni.* II, 17: h III, N. 174, Z. 18–20; N. 182, Z. 1. S. dazu auch Teil VI. 4. meiner Untersuchung *Zur Frage nach einer philos. Ethik* (wie Anm. 57).

⁴⁷ So werden etwa die Tugenden als göttliche Erleuchtungen gedeutet: *virtutes vero divinae illuminationes sunt*. *De docta ign.* III, 9: h I, S. 148, Z. 14 [N. 237].

Zum *metaphysischen ordo-Begriff*. Edmond Vansteenberghé hat die Ethik des Nikolaus von Kues zutreffend, aber ohne weitere Erläuterung eine Ethik der Ordnung genannt.⁴⁸ Weiter oben war schon darauf hinzuweisen, daß Gerechtigkeit und Ordnung ebenso zusammengehen wie Gerechtigkeit und Gleichheit. Denn Gleichheit in der Einheit bedeutet Ordnung.⁴⁹ Jetzt ist zu fragen, inwiefern Gerechtigkeit Ordnung bedeutet. Dazu ist nur kurz daran zu erinnern, daß Ordnung bei Nikolaus in Anschluß an Pseudo-Dionysius und Augustinus⁵⁰ ein transzendentes, metaphysisches Prinzip mit universaler Bedeutung für die Welt und das Handeln in der Welt ist.⁵¹ Jeder Übergang von Nichtsein zu Sein, von Möglichkeit zur Wirklichkeit (und vice versa) ist ja eine Ordnungsfolge. Es wäre zu zeigen, daß und wie Ordnung im Universum, im Handeln, Herstellen und in den Wissenschaften des Menschen am Werk ist. Ich beschränke diesen Punkt zugunsten eines anderen auf nur ein Zitat: »Welcher Art die Teilhabe an der Ordnung . . . in allem ist, was aus dem menschlichen Geist entspringt: in den Tugenden, in den Herrschaftsformen des staatlichen und privaten Regiments, in der Technik, in den freien Wissenschaften . . ., das sieht jeder mit Staunen, der sich darum bemüht.«⁵²

8) *Iustitia originalis sive naturalis* – Ursprüngliche und Natürliche Gerechtigkeit

Es ist wenigstens noch darauf hinzuweisen, daß Gerechtigkeit auch Ordnung bedeutet. Dazu könnte der Ordnungsbegriff näherhin durch Bestimmungen wie Proportion, Harmonie, Konkordanz und Schönheit erläutert werden, wenn es nicht vordringlicher wäre zu zeigen, daß Ordnung Gerechtigkeit schafft und realisierte Ordnung Gerechtigkeit bedeutet.

»Wenn etwas ist, wie es sein soll, dann ist es richtig und gerecht.«⁵³ Gerechtigkeit ist also das Sein dessen, was sein soll. Sie ist in Existenz erhaltene

⁴⁸ E. VANSTEENBERGHE, *Le Cardinal Nicolas de Cues (1401–1464). L'Action – La pensée* (Paris 1920) 384.

⁴⁹ *De coni.* II, 17: h III, N. 179.

⁵⁰ Vgl. Ps.-DIONYSIUS, *De divinis nominibus* V 5 (PG 3, 82l; Dionysiaca I 340f.); AUGUSTINUS, *De ordine*, in toto.

⁵¹ Vgl. die Ordnungslehre in *De venatione sapientiae*, Kap. 30–32; s. dort auch Kap. 11: h XII, N. 30; vgl. *De ludo* II: h IX, N. 107f.

⁵² *De ven. sap.* 31: h XII, N. 94, Z. 2–9: Quaeve ordinis participatio specierum et in qualibet specie, quise in caelestibus corporibus et temporalibus eorum atque animalium motibus, quaeve ordinis participatio in omnibus, quae ab humana mente oriuntur – in virtutibus, in regiminibus et rei publicae et privatae gubernationibus, in mechanicis, in liberalibus scientiis – et quibus ordinatissimis regulis et modis omnia pulchre procedunt, reperiuntur, conscribuntur et communicantur, studiosus videt et admiratur.

⁵³ *Sermo* CCXLVIII (245, Dominabuntur populis, 28. 10. 1456): V₂, fol. 183^{va}, Z. 34.

oder zur Existenz gebrachte Ordnung. Wenn alles in seiner Soll-Weise beschaffen, also geordnet ist, besteht es in gerechter Ordnung (*iustitialis ordo*). Ordnung im Gefüge der Teile zueinander ist Gerechtigkeit; so oder ähnlich heißt es immer wieder bei Nikolaus. Woher aber weiß man, was sein soll? Die Antwort lautet: Zunächst einmal durch die von Gott gegebene (kosmische) Ordnung. Der ursprüngliche Zustand dieses Ordnungsgefüges heißt, soweit er noch geordnet besteht, ursprüngliche oder natürliche Gerechtigkeit.⁵⁴ Sie ist die rechte Ordnung in allen Seinsbereichen, in den korporativen Sozietäten von Staat, Kirche und anderen Gemeinschaften, in den Ordnungsbezügen von Individuum und Gemeinschaft, im Ordnungsbezug der verschiedenen Wirkkräfte im Individuum und – auch ein antiker Gedanke – im Bezug des Individuums zu Gott. Natürliche Gerechtigkeit ist (nach einem dictum Alberts des Großen) die rechte Ordnung der Kräfte (*ordo rectus virium*), ist (nach einem ps.-anselmischen Text) Harmonie.⁵⁵ Gerechtigkeit und Ordnung sind nach diesem Verständnis auch korrelative Begriffe, wie die der Gleichheit und Gerechtigkeit. Da Gerechtigkeit aus dem Ursprung aber nicht immer ursprunghaft weiter besteht, ist sie bei Verlust mit der Urteilskraft des Verstandes, die wie eine Waage wirken soll, wieder zu instaurieren. Das kann nur durch einen urteilenden »Richter« geschehen, der Wissen über die Gerechtigkeit besitzt.⁵⁶ Über rechte Ordnung und Gerechtigkeit urteilen soll also der Verstand nach Kriterien von Proportion, Harmonie, Konkordanz, vor allem aber nach dem Gesetz der Gleichheit.

* * *

Es lag mir daran, durch die bisherigen Ausführungen über Gerechtigkeit und Gleichheit in ihrer Bedeutung für die Tugendlehre des Nikolaus von Kues zugleich einsichtig zu machen, in welchem Maß das spekulative Moment seine Reflexion bestimmt. Das liegt zum nicht geringsten Teil an der gewählten Nähe zur ihn tragenden neuplatonischen Philosophie. Die philosophische Ambition seiner Reflexionen zur Tugendlehre dabei aufscheinen zu lassen, ist das andere Anliegen, um eine tragfähige Basis für eine nicht

⁵⁴ Näheres dazu und zur Geschichte des Begriffs in meiner Untersuchung *Die Philosophie des Nikolaus von Kues vor dem Jahre 1440. Untersuchungen zur Entwicklung einer Philosophie in der Frühzeit des Nikolaus (1430–1440)*, BGPhThMA NF Bd. 3 (Münster i. W. 1971) 42f.

⁵⁵ ALBERTUS MAGNUS, II *Sent.* d. 16 a. 5 sol.; PS.-ANSELM, *De nuptiis consanguineorum*: PL 158, 559A.

⁵⁶ *Iustitia intellectualis est viva statera. Solus homo per intellectum invenit medio staterae iusta rerum pondera et mensuras. Est igitur iudex seu viva statera . . . originalis iustitia non potest se in actum ponere nisi lumine magistri, qui habet artem iustitiae. Sermo CCXLVIII (245): V₂, fol. 183^{vb}, Z. 7–11 u. fol. 184^a, Z. 14–16.*

geschriebene Ethik zu erproben, die sich in seine geschriebene Philosophie einfügen könnte.

Es wird nicht übersehen werden, daß mein bisheriger Versuch in etlichen Teilen auf eine frühere, umfangreichere Untersuchung zurückgreifen konnte.⁵⁷ Jener erste Versuch hat doch wohl mehr Aufmerksamkeit gefunden, als es zunächst schien; sie wurde in der Kritik deutlich, die Peter Takashi Sakamoto damals vortrug.⁵⁸

3. Kurze Auseinandersetzung mit einer These Peter T. Sakamotos zur »Ethik bei Nikolaus von Kues«

P. T. Sakamoto monierte seinerzeit die »moderne Tendenz« der These des Autors, Nikolaus von Kues habe eine »philosophische Ethik oder Moralphilosophie« von einer »theologischen Ethik oder Moralthologie« unterschieden und eine »philosophische Ethik« vertreten. Sakamoto hielt entschieden dagegen: Nikolaus von Kues habe eine »neue geistige Tendenz zur Einheit in der Weltanschauung« verfolgt, habe »nach neuen Ansätzen und Prinzipien« gesucht, da er »eine neue Vernunft und Glauben umfassende christliche Weltanschauung intendierte«.

Diesen Ausführungen Sakamotos kann man nur lebhaft zustimmen, wie auch seinen Hinweisen auf das »neue Bild vom Menschen« und auf eine »neuartige Anthropologie«, deren Zentralkpunkt die Würde des Menschen⁵⁹ sei, und das insofern »das Bild des Menschen der Renaissance« sei (139f.). Vielleicht mag man Sakamoto auch darin noch zustimmen, daß das »Neue in der cusanischen Sittenlehre . . . eine stärkere individuell-subjektive Reflexion« zeige (146).

Aber die These, daß es bei Nikolaus von Kues so etwas wie eine *philosophische* Ethik gebe und die dadurch provozierte Gegenthese der *Einheit* von einer »an die Offenbarung angelehnten Moralthologie« und einer »philosophischen Ethik, die sich . . . nur auf den menschlichen Verstand gründet«, sind nicht von der »Art Kinderspiel . . . grüner Bürschchen«.⁶⁰ Sakamotos Gegenthese zielt darauf, für Nikolaus ein »einheitliches wissenschaftliches

⁵⁷ H. G. Senger, *Zur Frage nach einer philosophischen Ethik des Nikolaus von Kues*, in: WiWi 33 (1970) 5–25 u. 110–122.

⁵⁸ P. T. Sakamoto, *Die theologische und anthropologische Fundierung der Ethik bei Nikolaus von Kues*, in: MFCG 10 (1973) 138–151.

⁵⁹ Vgl. dazu P. T. Sakamoto, *Die Würde des Menschen bei Nikolaus von Kues*, Diss. Köln 1967 (maschinenschriftlich).

⁶⁰ PLATON, *Staat* VII 539b3: μεπρακτικοί παιδιῶν in der Übersetzung von O. Apelt.

System« der Ethik – von der ist ja die Rede – nachzuweisen, das aus »der durch das Licht des Glaubens inspirierten Vernunft« stamme (146). Denn Nikolaus habe die »Verselbständigung einer ... *ethica naturalis* gegenüber Offenbarung und Glauben nicht fortzusetzen beabsichtigt« (143).

Das scheint mir das punctum saliens zu sein. Daß es bei der Bestimmung des höchsten menschlichen Gutes um das »unübertreffliche größte Glück in Gott« und bei der Festlegung der ultimativen Finalität des Menschen um seine Vergöttlichung und Gottgestaltigkeit geht, gilt für Nikolaus so unbestreitbar wie für Platon und viele Platoniker. Das hatte Cusanus gerade noch einmal in seinem Diogenes Laërtius gelesen und bei der Lektüre zu Platon (und Epikur) notiert: *suprema felicitas in deo* und *finem deo similem fieri*.⁶¹ Das steht auch schon in der kritisierten Untersuchung, kurz und klar: »Nikolaus bleibt nicht bei einer philosophischen Begründung einer weltimmanenten Tugendlehre stehen. ... Die intellektuale Ethik des Nikolaus wird somit zu theologischer Tugendlehre.«⁶² Es scheint mir – von heute aus betrachtet – bei Sakamoto eine Kategorienverwechslung vorzuliegen: Die Einheit von philosophischer und theologischer Reflexion über die ethisch-moraltheologischen Tugenden in Hinblick auf die *Praxis der Lebensführung* ist die eine Denk- und Aussagekategorie; sie dokumentiert sich signifikativ z. B. in der schon genannten Verbindung weltlicher Kardinaltugenden mit den theologischen Tugenden. Die rationale Analyse einer solchen praktischen Wissenschaft, die spekulativ auf die Voraussetzungen, Wesensbestimmung, Fundierung und Folgen einer – so oder so gearteten – Tugendlehre reflektiert, hat andere Denk- und Begründungskategorien. Von diesen, und nur von diesen sollte damals und auch immer dann die Rede sein, wenn es – heuristisch – um den philosophischen Ansatz und die philosophische Gravität einer komplexeren Tugendlehre geht. Damit komme ich zum letzten Punkt.

4. Die Cusanische Wertmetaphysik von 1463 als neue philosophische Fundierung seiner »Ethik«

Die philosophische Dimension cusanischer Ethikspekulation zeigt sich am Ende eines langen Reflexionsganges noch einmal in ganz exzellenter Weise. Am Schluß des *Globusspiels* trägt Nikolaus eine »bisher nicht gehörte« Werttheorie vor. Es lohnt sich, seine Ethikbegründung abschließend noch aus dieser Perspektive zu inspizieren. So zu verfahren legt sich auch thematisch

⁶¹ DIOGENES LAËRTIUS III 78 und X 128, cod. Lond. Harl. 1347, fol. 64^r und 200^r.

⁶² A. a. O. (wie Anm. 57) 120.

und sachlich nahe, weil Gerechtigkeit und Gleichheit, wann immer sie quantitativ oder qualitativ verstanden werden, Aequi-valenz, Gleich-Wertigkeit, und Wert-Gerechtigkeit mitbedenkt.

Als »Vater der modernen Wertlehre«, so liest man,⁶³ gelte Rudolf Hermann Lotze (1817–1881), der den »Wert«-Begriff wie auch den des »Geltens« in das philosophische Bewußtsein eingeführt habe. Das stimmt so nicht. Ohne die Last des Vaterschaftsnachweises für Nikolaus antreten zu wollen, möchte ich doch noch zeigen, daß er und wie er am Beginn der Moderne die ethische Diskussion um eine, um seine Wertlehre bereichert hat.⁶⁴ Vergleichbares wie diese »tiefe und originale Untersuchung . . . über den Begriff und Ursprung des Wertes« hatte schon Ernst Cassirer nicht gefunden, der ihr die Dignität einer »Grundfrage der neueren Zeit« zuerkennt.⁶⁵ Außer partiellen, bildsymbolischen Parallelen bei so unterschiedlichen Autoren wie Aristoteles, Gregor dem Großen, Augustinus, Thomas von Aquin und Jan Ruysbroeck⁶⁶ ist auch mir keine integrale Vorlage bekannt geworden.

Die im Gesamtwerk des Nikolaus einzigartige Theorie wird symbolhaft-anschaulich eingeführt und mit einer »Philosophie des Geldes« erläutert, wie Kurt Flasch es jüngst griffig nannte,⁶⁷ am Geldwert einer Münze,

die dadurch zur Münze (*moneta*) wird, daß das Münzmaterial (*monetabile*) mit dem Bild und Namen dessen geprägt wird, dem die Münze gehört. Das ist der Münzherr oder Münzer (*monetarius*). Das Münzbild (*signum, imago*) des Münzers macht also erst das Münzmaterial zur Münze, deren Wert (*valor*) vom Material- und Reinheitswert (und von sonstigen Wertqualitäten) abhängt. Der Geldwechsler (*nummularius*) ist aufgrund seiner Unterscheidungsfähigkeit, die auf Kenntnis von »Zahl, Größe und Gewicht« der Münzen beruht, in der Lage, den Wert einer jeden Münze, die in ihr enthaltenen Teilwerte (z. B. 1 Euro = 100 Cents), die Valuta-Werte im Verhältnis zueinander und die in Umlauf befindliche Geldmenge zu bestimmen. Der Münzwert ist demnach – und das ist wichtig und entscheidend – zweifach und unterschiedlich gegeben: einmal durch die Münze selbst – Nikolaus sagt: im Münz-Sein –, zum anderen in der Erkenntnis, die den Seinswert der Münze erkennt und unterscheidet.

Das einfache, aber anschauliche Münzbeispiel zitiert den ethischen Kontext, in den Aristoteles seine Geldwerttheorie in der *Nikomachischen Ethik* gestellt

⁶³ So bei J. HESSEN, *Lehrbuch der Philosophie*, 2. Bd.: *Wertlehre* (München 1948) 16.

⁶⁴ Diesen Aspekt habe ich andeutungsweise schon diskutiert in einem Beitrag zur Festschrift für Giovanni Santinello: *Globus intellectualis. Geistsphäre, Erkenntnisphäre und Weltsphäre bei Plotin, Nikolaus von Kues und Francis Bacon*, in: *Concordia discors. Studi su Niccolò Cusano e l'Umanesimo europeo offerti a Giovanni Santinello a cura di G. Piaia* (Padova 1993), bes. 11., 300–305.

⁶⁵ E. CASSIRER, *Das Erkenntnisproblem in der Philosophie und Wissenschaft der neueren Zeit*, 1. Bd. ³Aufl. (Darmstadt 1971) 57f.

⁶⁶ S. dazu meine Hinweise im apparatus fontium zu *De ludo globi* II: h IX, NN. 110–120.

⁶⁷ A. a. O. (wie Anm. 31) 600.

hatte,⁶⁸ die Peter von Erkelenz in der lateinischen Übersetzung des Leonardo Bruni 1453 in Brixen für Nikolaus kopierte:⁶⁹

Geld mißt alles. Als Maß macht es alle Dinge kommensurabel. So schafft es die Voraussetzung dafür, daß in Handel und Wandel *Gleichheit* durch Proportion hergestellt werden kann, indem die Werte gleich-gestellt werden. Das νόμισμα, das Geld oder die Münze, hat seinen Wert nicht von Natur, sondern durch den νόμος, durch Gesetz, kraft Münzregal.

Übertragen wir den Sinngehalt des Münzsymbols auf die intendierte Werttheorie, für die allein jenes Münzbeispiel herangezogen wurde, wie gegen die verkennende Deutung Nancy S. Struever's⁷⁰ zu betonen ist. Frau Struever deutet es als cusanische Sprachfigur für Communität, was es nicht ist, weil es, wie gezeigt werden kann, auf die individuelle, nicht auf communitäre Wertschätzung gemünzt ist.

Vom Symbol also nun zur Theorie, in die es einführen soll. Eines ist bisher sicher schon klar geworden: Der wertgebende Münzmeister steht für Gott, der werterkennende und wertschätzende Geldwechsler symbolisiert die menschliche Erkenntnis.

Als Voraus-Setzung, von der ausgegangen wird, soll gelten: Das Sein selbst ist ein Gut, etwas Wertvolles, eben ein Wert. Deshalb hat alles, was ist, eben weil es Sein hat oder, anders gewendet, am Sein irgendwie teilhat, Wert. Darin, daß es Seinswert hat, wenn auch im einzelnen und vergleichsweise immer mehr oder weniger, ist sich alles Seiende gleich. Diese Voraussetzung hat axiomatischen Charakter; als solche bleibt sie unhinterfragt wie das ihr zugrundeliegende Boethianische Axiom: *omne quod est, inquantum est, bonum est*.⁷¹

Wie die Seinsdinge unterschiedlich sind, so auch ihre Werte. Der Wertgehalt, den ein jedes Seinsding aus seinem Sein gewinnt, ist unterscheidbar durch und schätzbar für die Vernunft. Werterkenntnis und Werte-Unterscheidung sind Sache der Vernunft. Aus dieser ihrer Fähigkeit, einen Wert-

⁶⁸ *Nikomachische Ethik* V 8, 1133a25ff.: Geld als austauschbarer Stellvertreter des Bedarfs als die eigentliche Maß-Einheit, die im Tauschgeschäft für Gleichheit sorgt.

⁶⁹ Cod. Cus. 179, fol. 79^v–156^v; die in der vorigen Anmerkung genannte Stelle dort fol. 114^r. Vgl. auch cod. Cus. 181, fol. 1^r–148^r: *Ethica ad Nicomachum* (cum glossa) und cod. Cus. 182, fol. 64^r–115^v: ARISTOTELIS *Ethicorum ad Nicomachum libri X*; s. J. MARX, *Verzeichnis der Handschriften-Sammlung des Hospitals zu Cues bei Bernkastel a./Mosel* (Trier 1905) 167–170.

⁷⁰ N. S. STRUEVER, *Metaphoric Morals: Ethical Implications of Cusa's Use of Figure*, in: *Archéologie du signe*, éd. L. Brind'Amour et E. Vance (Papers in Medieval Studies 3, Toronto 1982) 305–334.

⁷¹ BOETHIUS, *De hebdomadibus* (*Quomodo substantiae*), in: BOETHIUS, *Die Theologischen Traktate*. Übers. ... von M. Elsässer (Philos. Bibl. Bd. 397, Hamburg 1988), *Tractatus Tertius*, Z. 56f., S. 36 (auch: PL 64, 1312A): *Ea quae sunt bona sunt*. Ebenso die *Abbreviatio Monacensis: Commentum super Ebdomadas Boetii*, NN. 68–70, in: *Commentaries on Boethius by Thierry of Chartres and His School* ed. by Nikolaus M. Häring (Toronto 1971) 417.

begriff zu bilden und Seinswerte begrifflich zu unterscheiden, gewinnt sie selbst ihren besonderen Realwert. Aufgrund dieses ihres Wertes erkennt sie (die Vernunft) sich als höchsten Wert nächst dem »Wert aller Werte«, Gott (*De ludo* II, N. 114), zu dem sie aber eben nicht in Gleichheit, sondern nur in Ähnlichkeit steht. Ihr Höchstwert begründet sich daraus, daß sie durch ihre Werterkenntnis Wertgeltung konstituiert. Die Vernunft schafft nicht die Seinswerte, verschafft ihnen aber Geltung: *aestimatio valoris* – Wertanerkennung. Sie, und nur sie allein konstituiert erst die Werte in ihrer Geltung, notional, nicht essentiell. Die erkannten Wertbegriffe, die mit Realwerten korrespondieren, haben dann ihrerseits wieder eine eigene Realität in der Erkenntnis, eine Erkenntnisrealität also. Durch die Wertschätzung gewinnen sie, die Wertbegriffe, schließlich eine Geltungsrealität. »Wertschätzung«, das soll nun ein für allemal deutlich werden, hat hier und im folgenden nichts mit Einschätzung, Abschätzung, Taxieren zu tun, alles aber mit »Schätzung« im Sinn von »Würdigung«, »Anerkennung«, »Beilegung eines Wertes«. Der lateinische Term *aestimatio* entspricht dabei der stoischen ἀξία.⁷²

Wenn man in der Lehre von den Realwerten einen Wertrealismus erkennen will, dann kann man das Cusanische Pendant, die Lehre von der Wertschätzung und Wertgeltung, einen Wertsubjektivismus nennen, insofern die Geltungsrealität der Werte von dem sie erkennenden Subjekt abhängt, das sie instauriert. Indem Nikolaus von Kues die Werterkenntnis an den ihr vorgängigen Wertrealismus bindet, stellt er das Werte erkennende Subjekt frei von jeder Beliebigkeit der Wertsetzung. Nicht Setzung, wohl aber Schätzung von Werten und diesen Geltung zu verschaffen ist seine Sache. So schließt Nikolaus von Kues jeden Wertrelativismus aus. Nachdem aber alle Werte in Bezug zum Sein und untereinander stehen, gibt es Wertrelationen in Fülle.

Wenn nun gilt: Jedes Seiende *ist* ein Wert, dann soll (auf der Grundlage der Vertauschbarkeit der Transzendentalien, von denen hier ja die Rede ist) auch gelten: *Est enim valor ens reale*. – »Der Wert ist nämlich ein real Seiendes.« (*De ludo* II, N. 112) Bis hierher verläuft die Argumentation des Nikolaus auf der Seins-, Tätigkeits- und Produktionsebene des Münzmeisters. Bis hierher ist seine *seinsbezogene* Wertlehre eine ontologisch begründete Werttheorie oder Wert-Metaphysik. Werte *sind* – und zwar unabhängig davon, ob sie erkannt werden oder nicht. Ihr ontischer Status gilt als vernunftunabhängig, gilt der Vernunft als von ihr nicht abhängig. Die Vernunft erkennt nicht nur, daß Werte sind, sondern auch *was* Werte sind und was etwas *wert* ist. Sie operiert auf der Erkenntnisebene mit erkenntnisunabhängigen Werten. Das

⁷² Vgl. CICERO, *De finibus bonorum et malorum* III c. 6 n. 20: dignum aestimatione quam illi (scil. Stoici) ἀξίαν vocant; s. auch III c. 10 n. 34; c. 12f. n. 41, n. 44; IV c. 21 n. 58; *Academica* I 36f.

ist eine ganz andere als die ihr vorausgehende wertbegründende Ebene (Gott/Sein) und wiederum etwas anderes als die Ebene realer Seinswerte. Gerade weil Nikolaus von Kues mit seinem Wertrealismus die Realwerte an die Seinswerte der Dinge und diese an den absoluten »Einheitswert« (Gott) bindet, entzieht er den Wertbereich, was dessen Begründung betrifft, der Disposition menschlicher Vernunft. Diese ist nicht an der Wertsetzung, wohl aber an der Wertschätzung oder Wertschöpfung beteiligt. Um das Gemeinte noch einmal zu verdeutlichen: Die Cusanische Wertmetaphysik macht den Menschen nicht in der Wertsetzung, wohl aber in der Werterkenntnis und Wertanerkennung autonom. Seine Werte sind – im aktuellen ökonomischen Symbol gesagt – so etwas wie »share-holder values«, autonom erwählte Partizipationswerte an absoluten Valuten.

In seinen letzten Ethik-Reflexionen befaßte sich Nikolaus von Kues also nicht mehr nur mit ethischen Tugenden, ihrer Analyse und Bestimmung in »Tugendschemata«. ⁷³ Mit seiner Wert-Metaphysik überschrieb er vielmehr dem Menschen die entscheidende Rolle in der Geltendmachung jedweden Wertes, ontischer wie moralischer, inclusive der daraus resultierenden Hypothek: In der Rolle des Wertschätzers setzte er ihn dem alle Seinswerte setzenden Gott ähnlich. Das scheint mir das Moderne an seiner vielfältig rezipierenden, in vielen Teilen tradierenden, aber immer souverän synthetisierenden Moralphilosophie zu sein.

Nach diesem Ansatz seiner Werttheorie mag man es bedauern, daß Nikolaus von Kues ihr nicht eigens eine Schrift gewidmet hat (oder nicht mehr widmen konnte). Sie hätte wohl einen schlichten Titel getragen, wenn auch kaum *De philosophia pecuniae* geheißen. Vielleicht aber hätte er *De valore valorum* lauten können. Das klänge und wäre jedenfalls Cusanisch. ⁷⁴

DISKUSSION

(Gesprächsleitung: Prof. Dr. Walter Andreas Euler, Trier)

SAKAMOTO: Ich möchte zuerst einmal dafür danken, daß Herr Dr. Senger meine Doktorarbeit »Die Würde des Menschen bei Nikolaus von Kues« erwähnt hat. Ich habe heute große Schwierigkeiten, Ethik in Japan zu dozieren. Besonders medizinische Ethik. Die vielen Probleme kommen aus der modernen Technik heute und aus der modernen medizinischen Erkenntnis. Und ich möchte den Studenten die Metaphysik des Menschen und eine metaphysische

⁷³ S. dazu M. BODEWIG, *Die Tugendlehre des jungen Cusanus*, in: MFCG 13 (1978) 214–224.

⁷⁴ Vgl. *De ludo globi* II: h IX, N. 110, Z. 12 und N. 112, Z. 4.

Ethik beibringen. Aber meine Studenten zeigen kein großes Interesse an der Metaphysik. Ohne Metaphysik kann man vielleicht auch eine Ethik machen, aber das ist m. E. keine fundierte Ethik. Könnten Sie, Herr Senger, mir einige Tips geben, wie ich außerhalb des christlichen Umfeldes in Japan cusanische Ethik dozieren könnte? Das ist für mich sehr schwierig.

SENGER: Das ist ein schwieriges Unterfangen. Wenn ich in der Situation wäre, würde ich es mit dem eben kurz dargestellten Münz-Beispiel versuchen. Das ist ein Zugang, der sinnenfällig ist, den man ganz einfach vermitteln kann. Natürlich wird es schwierig – Sie haben darauf hingewiesen –, der Münzmeister ist im Beispiel Gott. Aber ich würde es vielleicht einmal tentativ anders wenden und probieren, den Menschen, der sich und seine Vernunft im Laufe der Entwicklung von der Renaissance über die Aufklärung autonom gesetzt hat, versuchsweise als Münzmeister einzusetzen. Auf der Ebene müßte es laufen. Man kann natürlich fragen: Ist der Mensch, der dann die Werte erkennen muß, die letzte Institution? Die Frage muß man stellen, wenn man die ganze Dimension des Denkens über Werte und die Problematik ihrer Einsetzung in sehr konkreten Ethikdiskussionen, wie es die Bioethik und die medizinische Ethik sind, berücksichtigen will. Da muß man fragen: Ist das die letzte Institution, der Mensch, der sich selbst autonom gesetzt hat in den letzten Jahrhunderten, ist er der Münzmeister, oder gibt es nicht doch noch etwas anderes? Wie dann die Fragen ausfallen, das hängt sehr von den Leuten ab, mit denen Sie zu arbeiten haben. Sie können Ihnen den Hinweis geben, daß die Sache in der historischen Dimension so gedacht worden ist; ob Sie sie darauf verpflichten können, das ist eine ganz andere Frage. Ich weiß, die Antwort ist unbefriedigend.

SAKAMOTO: Eine Frage noch: Sie betrifft die anderen Religionen wie z. B. den Buddhismus. Diese Religion hat auch Werte, aber sie sind mehr emotional, nicht metaphysisch geprägt. Das ist eine etwas andere Weltanschauung. Aber heutzutage gibt es so viele andere Religionen in Japan, Buddhismus, Shintoismus und sonstige neue Religionen. Nach meiner Meinung ist es sehr wichtig, mit anderen Religionen oder Philosophien zusammenzukommen und solche Dinge zu diskutieren. Was meinen Sie dazu?

SENGER: Da kenne ich mich zu wenig aus, Herr Sakamoto.

PASSOW: Ich kann überhaupt nicht verstehen, wie man den Begriff »Theologische Gerechtigkeit« ohne den Begriff »Gnade« anwendet. Ich bin der Meinung, daß Cusanus das mit Sicherheit nicht getan hat. Das ist die eine Frage. Die zweite Frage ist: Wenn es um Werte geht, dann ist die Gnade ja ein besonderer Wert, den wir als Christen jedenfalls anerkennen. Andererseits aber ist die Schuld das nächste zu beachtende Faktum. Nun hat Cusanus sehr sorgfältig den Zufall oder die Möglichkeit des Schuldigwerdens,

wenn man z. B. nicht geübt hat, im Globusspiel dargestellt. Es heißt, der Mensch ist verpflichtet, sich in die Gesellschaft einzubringen. Trotzdem kann er natürlich schuldig werden. Ich wüßte gerne, wie das Gleichheitsprinzip, das in der christlichen Theologie durch die Gnade ja ausgeglichen wird, in die rein platonische Grundlegung Ihres Vortrages paßt.

SENGER: Zur ersten Frage: Theologische Gerechtigkeit ohne Gnade! Ich habe diesen Passus, den kurzen theologischen Aspekt von Gerechtigkeit und Gleichheit, wie ich eingangs sagte, ausgelassen. Aber auch dann hätte ich nicht mehr dazu gesagt. Ich hätte darauf hingewiesen, daß natürlich nach Augustin – ich denke an das augustinische *sola gratia et fide* – auch Nikolaus die Gnade betont, die zur Gerechtigkeit führt. Das ist ganz deutlich in allen Kontexten, in denen er mehr theologisch, auch pastoraltheologisch, über Gerechtigkeit spricht. Wenn es hier nicht erwähnt wurde, so ist es eben meine Schuld, daß ich diesen kleinen Passus ausgelassen habe. Die zweite Frage: Wie bringt man Schuld in diesem platonischen System unter, in einer philosophischen Rason von der Rede über Tugenden, über Gerechtigkeit und über Gleichheit? Doch, es gibt dieses Modell, darüber zu reden, nämlich Schuld als Privation des Gerechten, des Nichtschuldigseins. Den Zustand, aus der Gerechtigkeit herauszufallen, als Privation zu charakterisieren, ist für mich immer eine philosophisch sehr unbefriedigende Angelegenheit gewesen, so wie Tod als Nichtsein betrachtet wird, Schuldigsein als eine Art Nichtsein. Das heißt nicht: Es ist nicht, es existiert nicht Ungerechtigkeit, sondern: sie ist keine Partizipation an deren Seinsbereich. Es ist genau das Verlustiggehen dieser Partizipation am Sein der Gerechtigkeit, an den gerechten Akten usw. Ich habe es nicht aufgegriffen, ich habe nicht daran gedacht, aber so etwa würde es philosophisch aufgefangen und unterfüttert werden können. Es ist nicht sehr zufriedenstellend im Neuplatonismus gelöst, aber ein anderes Modell habe ich auch nicht, jedenfalls nicht in diesem Rahmen.

KREMER: Ich sehe gar keine Möglichkeit, dem gut fundierten Vortrag zu widersprechen, lieber Herr Senger. Sie haben Lotze zu recht als Vater der modernen Wertlehre zitiert. Ich hatte Max Scheler vor Augen. Max Scheler ist ja der Mann in unserem Jahrhundert, der sehr stark herausgearbeitet hat, daß Werte ein an sich unabhängiges Sein haben. Werte werden nicht gesetzt, sondern sie werden vorgefunden. Ich denke an A. Riehl, der sinngemäß schon 1901 geschrieben hat: So wie Sterne am Himmel auf einmal sichtbar und dann von uns entdeckt werden, so entdecken wir die Werte, die selber in sich ein unabhängiges Sein haben. Herr Senger hat das sehr schön ausgeführt, und ich denke, das ist in unserer heutigen Ethikdiskussion sehr wichtig. Wir tun uns natürlich zugegebenermaßen sehr schwer, in komplizierten ethischen Sachverhalten, wie sie etwa mit der ganzen Gentechnologie

auf uns zukommen, die ethisch richtige Entscheidung zu treffen. Daraus zu folgern, es gäbe keine unabhängigen Werte mehr, das wäre ein großer Trugschluß. Das war schon das Problem in der Sophistik, die auf einmal auftrat und sagte, es gäbe eben nicht nur das, was von Natur aus gelte (φύσει), sondern vor allem, was die Menschen gesetzt hätten (θέσει). Ich denke, daß damals auch zu wenig unterschieden worden ist zwischen dem Wert an sich, seinem Unabhängigsein, und unserer Werterkenntnis. Sie haben das ja immer wieder sehr schön zum Ausdruck gebracht: Der Mensch ist nicht der Wertsetzer, er ist höchstens derjenige, der die Werte geltend machen kann. Ich wollte eigentlich nur aus meiner Sicht das hier bestätigen, und ich fand es eindrucksvoll, wie Sie gerade an dem Münzbeispiel diese Werttheorie des Cusanus herausgearbeitet haben. Nur noch eine kleine Zusatzfrage: Wo haben wir den Begriff *iustitia originalis sive naturalis* bei Cusanus? Ist das auch in *De coniecturis* der Fall?

SENGER: Nein, das glaube ich nicht. Ich glaube, er findet sich in einigen Predigten, ich kann Ihnen aber gleich die Stellen angeben, ich habe sie in der Fußnote vermerkt.¹ Ich darf noch zu Ihren Ausführungen sagen: Auch wenn es keine Frage war, so bin ich Ihnen doch sehr dankbar. Das war ein sehr schöner Hinweis auf Scheler. Ich denke, man kann dieses Schelersche Wertfühlen ja fast als Übersetzung der cusanischen *aestimatio valorum* nehmen, das Schätzen, das Erfühlen von Werten. Ich lasse es dabei. Es scheint eine sehr schöne Parallele zur cusanischen Vorstellung dieses Münzers zu sein.

KRIEGER: Ich habe eine Frage, die man historisch und auch systematisch verstehen kann. Ihr Vortrag war so angelegt, daß er einen systematischen *impetus* hatte. Und zwar frage ich nach der Bedeutung der praktischen Frage als praktischer Frage. Wenn ich Sie richtig verstanden habe, taucht das Problem so nicht auf. Sie haben das zurückgesteckt, weil Sie die ethisch-ontologische Grundlegung, d. h. die neue Dimension, die mit der Entdeckung der aristotelischen Ethik wirksam wird, nicht aufgegriffen haben. Ich würde auch sagen, daß die ursprüngliche Differenz zwischen der theoretischen und praktischen Vernunft als Problem nicht auftaucht. Und insofern wird das praktische Problem als praktisches Problem eigentlich nicht gesehen. Was den Gesichtspunkt der Wertbetrachtung betrifft, so ist dagegen als praktisches Problem nichts zu sagen, insofern daraus gerade nicht ein Absolutheitsanspruch abgeleitet wird. Ich möchte es nochmals unter einem anderen Aspekt sagen: Sie haben auf Aristoteles Bezug genommen. Es ist gerade das Interesse des Aristoteles und damit auch des Thomas und der Tradition – ich nenne Tho-

¹ S. oben, Anm. 54. – Neben *Sermo* III: h XVI, N. 5, Z. 15f. u. 37f. u. *Sermo* CCXXXVI (233): V₂, fol. 159^b, Z. 10, ist auch auf *De coni.* II, 17: h III, N. 179, Z. 6–12 zu verweisen, wo vom *iustitialis ordo* (nicht aber von einer *iustitia originalis* oder *naturalis*) die Rede ist.

mas auf der einen Seite, Buridanus auf der anderen Seite, der eine explizit philosophische Ethik dann entwickelt hat –, die Ethik als praktische Wissenschaft zu konzipieren. Wir wollen um des Handelns willen Theorie treiben, sagt Aristoteles. Das will man, und diesen Anspruch nimmt man wahr. Das scheint man jedoch in der von Ihnen vorgeführten Sicht nicht zu realisieren.

SENGER: Ja, was soll man darauf sagen. Ich denke, daß das Hauptaugenmerk des Nikolaus schon auf der Begründung und Begründbarkeit von Ethik liegt. Daß es natürlich eine praktische Wissenschaft ist, das ist auch ihm ganz klar. Daß ich hier mehr auf die theoretischen Aspekte abgestellt habe, hat seinen Grund. Daß ich praktische Aspekte vernachlässigt habe, hat auch seinen Grund, weil ich mich auf diese theoretischen Äußerungen doch beschränken wollte. Mehr ist dazu in der Tat im Augenblick nicht zu sagen.

SCHWAETZER: Vielleicht noch eine Ergänzung zu der schönen Parallele mit Scheler. Die cusanische Ethik, so wie Sie sie dargestellt haben, paßt inhaltlich gesehen wirklich gut zu Scheler. Man kann vielleicht im Zuge Ihrer Bemerkung zu Lotze eine noch naheliegendere Parallele ziehen. Ich weiß nicht, ob Ernst Cassirer mit Ihrem Vaterschaftsnachweis ganz zufrieden wäre, aber im süddeutschen Neukantianismus, bei Wilhelm Windelband, hätten Sie sicherlich einen überzeugten Anhänger Ihrer Ausführungen gefunden. Meine Frage bezieht sich jetzt auf diesen Ansatz, der von dem Begriff der »Geltung« ausgeht. Sie haben diesen Neuansatz wirklich als Neuansatz in *De ludo globi* formuliert. Die frühere Schrift, die Sie auch erwähnt haben, nämlich *De aequalitate*, könnte, und das wollte ich Sie fragen, vielleicht zumindest eine Grundlage dafür schon geleistet haben, indem in dieser Schrift die erkenntnistheoretische Dimension von *aequalitas* ziemlich ausführlich am Anfang als Grundlage behandelt wird. Die *aequalitas* ist ja die Grundlage allen Erkennens, sonst könnte ich gar nicht »beziehen« und vergleichen. Sie haben das auch angedeutet. Meine Frage war: Inwiefern diese Schrift *De aequalitate* bereits sozusagen als theoretische Grundlage zu den späteren Ausführungen in *De ludo globi* angesehen werden kann.

SENGER: Da sehe ich keine großen Parallelen, keine strikte Entwicklung hin.

BENZ: Herr Senger, Sie haben *institia* und *aequalitas* sozusagen trinitarisch und zu letzterer die Gerechtigkeit als Grundlage, so glaube ich, sehr überzeugend herausgearbeitet. Und Sie haben auch die besonderen Bedeutungen dieser beiden Begriffe für Cusanus gut aufgezeigt. Nun ergibt sich aber für mich die Frage nach dem Zusammenhang der drei Teile Ihres Referates. Sie hatten kurz zu Beginn des dritten oder vierten Teiles von Gleichwertigkeit und Wertgerechtigkeit gesprochen, um mit diesen beiden Begriffen eine Klammer zwischen diesen Teilen herzustellen. Verstehe ich Sie richtig, daß die Tugenden in dem, was Sie im letzten Teil Ihres Vortrags cusanische

Wertmetaphysik genannt haben, gewissermaßen darin gipfeln, daß sie darin aufgehoben sind? Und wie würden Sie insgesamt den Zusammenhang von Tugend und Wert – also *bonum*, das ist ja wohl der zugrunde liegende, cusanische Begriff – bei Cusanus sehen?

SENGER: Der Wertbegriff (*valor*) ist der *terminus technicus*, den er dazu benutzt, er ist schon der umfassendere. Er ist die Klammer, die die ethischen Werte ebenso wie alle Seinswerte umfaßt. Er ist der Oberbegriff, unter dem zwei sehr unterschiedliche, aber nicht unverbundene Phänomene zusammengebracht werden. Ich würde die »früheren Werte« (die Tugenden) nicht darin aufgehoben sehen. Ich würde aber auch den *valor* nicht als das letzte Wort ansehen. So ist das Denken des Cusanus nicht angelegt. Es ist immer progressiv. Fast nie hebt er das andere auf, das vorausgegangen ist; aber er verändert es, zum Teil auch in scharfen Kurven, nicht nie mit totalen Brüchen. Man muß sich dann jeweils heuristisch fragen, was oder wo ist der »Mehrwert« bei einer solchen Überlegung. Ich glaube, in dem »Wert« dieses *valor*-Begriffs zeigt sich am Ende eines Lebens schon der Versuch, die Klammer zwischen Sein und Sollen noch enger zu setzen, Sein und Sollen nicht in Abhängigkeit, sondern in einen größeren Bezug zu bringen, ein Anliegen, das ihn zu diesem Zeitpunkt beschäftigt. Wie es fünf oder zehn Jahre später bei diesem unruhigen und nicht ermüdenden Geist ausgesehen hätte, weiß man nicht. Aber so etwa, denke ich, wird man über dieses Verhältnis und über die Sicht des *valor* als eines Überwertes über den anderen Werten denken können; der Überwert wäre aber noch *materialiter* zu füllen durch eine – sagen wir einmal, modern gesprochen – materiale Wertethik. Das hat diese Wertdiskussion von 1463, fast am Ende seines Lebens, nicht geleistet. Sie ist eine Art formales Denksystem, das in dieser Verklammerung von Ontologie und Ethik selbst »ent-wertet« bleibt.

LANDAU: Ich möchte darauf hinweisen, daß es für Nikolaus kein Ziel ist, eine Ethik zu schreiben. Worum geht es ihm eigentlich? Ihm geht es um die wissenschaftliche Fundierung bekannter ethischer Prinzipien. Und zwar mittels der Mathematik. Sie haben von einer Wertethik gesprochen. Und da möchte ich Sie darauf hinweisen, daß dies in *De non aliud* bereits konzipiert ist, und zwar in dem Kapitel von »Über Gott als Wert«.² Gerade diese äußerst mathematische Schrift ist in der Lage, diese ethischen Prinzipien wissenschaftlich, mathematisch, algebraisch, definitorisch zu beweisen. Und dies ist ganz im Sinne einer Renaissancewissenschaft. Es geht nicht um die systematische Erstellung einer Ethik, sondern das, was bisher bekannt ist, soll mathematisch, wissenschaftlich, teilweise sogar experimentell, bewiesen

² 23: h XIII, S. 55, Z. 5ff.

werden. Und das wird mit Bravour von Cusanus in dieser Schrift geleistet. Somit bekommt die ganze ethische Diskussion eine andere Valenz, nämlich wenn etwas mathematisch exakt bewiesen ist, dann ist es verbindlich. Und somit kann ich abschließend noch einmal sagen: Es geht ihm nicht darum, ein Gebiet regelrecht zu explizieren, sondern das, was uns vorgegeben ist, sei es von der Philosophie, sei es von der Offenbarung her – die Zehn Gebote, Gottes- und Nächstenliebe bzw. die Bergpredigt –, jetzt im Zuge der Mathematisierung der Renaissance wissenschaftlich zu objektivieren.

SENER: Herr Landau, es tut mir leid, ich muß Ihnen widersprechen. Die Verbindlichkeit der Werte *more mathematico* zu setzen, ist eine Sache. Es ist dies nicht die Sache des Nikolaus von Kues, auch im Hinblick auf *De non aliud* nicht.³ Die Verbindlichkeit der Werte stammt nach seiner Theorie aus dem Korrespondenzverhältnis, in dem sie zu den Seinswerten stehen. Ontologische Werte sind Werte, ethische Werte sind Werte. Sie korrespondieren miteinander. Ich glaube nicht, daß es um eine Begründung *more mathematico* oder *more geometrico* geht. Es geht vielmehr darum, und da bleibt sich Cusanus seinem Schematismus des Denkens (ganz positiv gemeint und gesagt) treu. Es geht immer darum, das eine aus dem anderen zu begründen. Und das andere oder das viele andere aus dem Einen zu begründen. Und dieses Eine ist auch im Falle, ich betone, auch im Falle der ethischen Fragestellung, soweit sie sich bei Nikolaus artikuliert, der Wert aller Werte, *valor valorum*: eine neue oder andere Gottesvokabel, ein anderer, neuer Gottesbegriff, der in dieser Verdoppelung des Wertes genau den Prinzipiencharakter klar macht, nämlich wo das Prinzip der Pluralität der Werte ist. Das *more mathematico* oder *more geometrico* bei Nikolaus zu begründen – ich weiß, das ist später passiert und versucht worden –, scheint mir nicht richtig zu sein.

³ In dieser Schrift kommt meines Wissens das Wort *mathematica* (u. dgl.) ebenso wenig vor wie *valor* und – in spezifischer Bedeutung – *valere*; letzteres gilt auch für *De aequalitate*. (Nachtrag Sept. 1999)

LIEBE ALS GRUNDBESTANDTEIL ALLEN SEINS UND »FORM ODER LEBEN ALLER TUGENDEN«

Von Wilhelm Dupré, Nijmegen

Er sprach zu ihm: »Du sollst den Herrn, deinen Gott, lieben aus deinem ganzen Herzen, deiner ganzen Seele und deinem ganzen Denken (Dt 6.5). Dies ist das größte und erste Gebot. Das zweite ist ihm gleich: »Du sollst deinen Nächsten lieben wie dich selbst« (Lev 19.18). An diesen zwei Geboten hängt das ganze Gesetz und die Propheten.« Mt 22.37–40

»Jenes bewegt wie ein Geliebtes, und durch das (von ihm) Bewegte bewegt es das übrige.« ARISTOTELES, *Met.* XII, 1072b7f.

»Recht betrachtet ist die Liebe Gottes nicht so als ob jemand ein Geliebtes liebte, das von der Liebe verschieden wäre, oder wo Liebe nicht mit dem Geliebten koinzidiert. Gott ist die Liebe oder die Caritas. Wer Gott liebt, liebt die Liebe.« NICOLAUS CUSANUS, *Sermo* CCXXIII (220): V₂, fol. 144^{va}.

Im alles umfassenden Geschehen, das Cusanus mit dem Begriff des Werden-Könnens andeutet, bilden Einheit, Gleichheit und Verknüpfung die Bezugspunkte, von denen her dieses Geschehen seine Bestimmtheit erlangt und sowohl als das, was da ist, wie auch als Welt, die zur Entfaltung kommen kann und kommen soll, Gegenstand des Denkens und des Handelns wird. Rudolf Haubst spricht zu Recht von einer »seinsdynamischen Gesamtperspektive«, die für das Denken des Nikolaus von Kues von maßgebender Bedeutung ist.¹ In dieser Perspektive gibt es keinen Teil, der nicht vom Ganzen her seine Substanz erhielte und durch Beziehungen bestimmt wäre, die ihn selbst zu einem verschränkten Ganzen machen. Die Einheit aller Dinge, die sich in der Gleichheit der Beziehungen zu erkennen gibt, wird durch die Verknüpfung vollendet, in der das Werden sein Sein findet und in der Ordnung von Sein und Werden die Wirklichkeit des Werden-Könnens ist. »Einheit«, so sagt Cusanus in *De venatione sapientiae*, »ist Bändigung der Wandelbarkeit, Gleichheit bedeutet Formung des Geeinten und Gebändigten, die Verknüpfung beider ist liebevolle Verbundenheit«.²

Die Wirklichkeit, die sich in Einheit, Gleichheit und Verknüpfung in jedem Einzelnen und in der Ordnung aller Teile bekundet, ist ihrem Wesen nach ein Prozeß, der von Gott auf Gott hin angelegt ist und, sofern er im

¹ R. HAUBST, *Streifzüge in die cusanische Theologie* (Münster 1991) 66.

² *De ven. sap.* 24: h XII, N. 72, Z. 9–10. Vgl. auch *Sermo* XLI: h XVII, N. 23, Z. 1–9, wobei die Vorstellung der »Bändigung« jedoch vor allem der Verknüpfung (d. h. der Liebe) zugeschrieben wird. Adverte: Quid est, quod constringit omnia, ut id sint, quod sunt? Certe caritas, quae est vinculum unionis et concordiae.

Menschen zum Ausdruck kommt, in der Gestalt des Gottmenschen (der verborgen von allen ersehnt wird),³ das Maß seiner Bewegung erhält. Einheit, Gleichheit und Verknüpfung weisen über sich selbst hinaus in den Grund und Ursprung alles Seienden. Als Weisen des Ewigen sind sie Züge in dem uns zugekehrten Antlitz göttlicher Unendlichkeit.

Ich erwähne diese äußerst abstrakten Bezüge aus zwei Gründen. Zum einen tue ich es, weil darin deutlich wird, daß die Verwurzelung im Ewigen Bewegung im Zeitlichen bedeutet; d. h. daß die Welt, die Cusanus vor Augen steht, in hohem Maße durch den Gedanken des Werdens und der Erfahrung geprägt ist. Zum anderen verweise ich danach, weil sie den Ort angeben, an dem die Frage nach der Liebe im Denken des Cusanus ihren Platz hat. Die Liebe, so könnte man auch sagen, ist das Natürlichste in der Welt, weil sie die Vermittlung von Unitas und Entitas, von Einheit und Seiendheit ist. »Nichts ist von dieser Liebe ausgeschlossen; ohne sie kann nichts bestehen bleiben. Alles durchdringt der unsichtbare Geisthauch dieser Verbindung. Alle Teile der Welt werden untereinander durch diesen Geisthauch erhalten und mit dem Ganzen der Welt verknüpft.«⁴

Da »das Prinzip der Verknüpfung, ohne das nichts subsistiert«,⁵ für jedes Seiende von Bedeutung ist, erweist sich die Frage nach der Liebe als ein ontologisches Problem, das auf allen Ebenen der Wirklichkeit wiederkehrt und dementsprechend auch beschrieben und thematisiert werden kann. Beachtet man dagegen, daß die geistige Natur vor allem dadurch ausgezeichnet ist, daß sie sich zu sich selbst verhält und als lebendiges Gottesbild mit dem identifiziert, was sie im Bild zum Ausdruck bringt, dann folgt daraus nicht nur, daß das Leben des Geistes sein Lieben ist, und daß die Frage nach der Liebe eine Frage nach dem Leben und dem Sinn geistigen Daseins ist, sondern auch daß den Erfahrungen dieses Lebens im Erfassen der Wirklichkeit eine Schlüsselfunktion zukommt. Als ontologisches Problem ist die Liebe zugleich ein epistemologisches und, so möchte ich aus der Sicht neuzeitlichen Denkens sagen, ein transzendental-ethisches Problem, das im Werdenkönnen des Menschen sowohl auf den Sinn von Werden und Können als auch auf die Formen ausgreift, in denen Werden und Können miteinander verbunden sind. Im Selbstverständnis des Cusanus handelt es sich bei diesen Überlegungen um Einsichten, die von nur »wenigen Philosophen« erzielt worden sind.⁶ Historisch gesehen, versucht er dabei nicht nur dem platonischen Eros und dem aristotelischen *hos eromenon* (dem zufolge Gott

³ Hic Iesus fuit occultus »desideratus omnibus gentibus«. *Sermo* XLI: h XVII, N. 10, Z. 10.

⁴ *De ven. sap.* 25: h XII, N. 73, Z. 6–9; Übersetzung Dupré I, 115.

⁵ *De ven. sap.* 25: h XII, N. 73, Z. 24–25.

⁶ Ebd. Z. 24.

wie ein Geliebtes die Welt bewegt)⁷ gerecht zu werden, sondern auch den griechischen und neuplatonischen Eros⁸ mit der christlichen Agape (Caritas) zu verbinden.

Im folgenden möchte ich zunächst auf die ontologische Bedeutung der Liebe eingehen, die im Rahmen einer observierenden Beschreibung relevanter Phänomene zum Ausdruck kommt. Danach möchte ich mich der Liebe im Umkreis menschlicher Erfahrungen zuwenden und insbesondere dem Verhältnis von Gottesliebe und Nächstenliebe meine Aufmerksamkeit widmen. Schließlich möchte ich versuchen, die Gedanken nachzuzeichnen, die Cusanus veranlaßt haben, in der Liebe, die Caritas ist, die Form der unvergänglichen Tugenden zu sehen. Damit habe ich den Punkt erreicht, um meine Ausführungen mit einigen Bemerkungen über die cusanische Ethik abzurunden. Da Cusanus in der Rückschau auf sein Werk in *De venatione sapientiae* bei der Behandlung der Verknüpfung ausdrücklich auf seine Predigten verweist, habe ich mich vor allem auf seine Predigttexte konzentriert.

1. Liebe als Grundzug alles Seienden

Bereits in *De docta ignorantia* geht Cusanus von dem Aristotelischen Grundsatz aus, »daß Gott und die Natur nichts vergeblich tun«.⁹ Im Rückblick auf seine Denkerfahrungen, die er in *De venatione sapientiae* aufgezeichnet hat, erläutert er diesen Gedanken (im Anschluß an Diogenes Laertius und die platonische Tradition) dahingehend, daß »die Natur des Individuums mit der Idee selbst geeint [ist] und von ihr alles auf natürliche Weise [hat]«.¹⁰ Zur Bestätigung fügt Cusanus hinzu: »Auch Epicharmos sagte, daß alles Lebendige an Erkenntnis und Weisheit teilhabe. Eine Henne bringt keine lebendigen Jungen auf die Welt, sondern sitzt erst auf den Eiern und belebt sie durch ihre Wärme. Die Natur allein weiß durch die Weisheit, wie sich das verhält, denn von ihr wird die Henne herangebildet. Weiter sagt er: es ist wahrlich nicht erstaunlich – wenn ich so sagen darf – daß jene einander gefallen und wechselseitig wohlgesinnt sind und schön erscheinen. Ein Hund hält einen Hund für ein wunderschönes Tier und einem Ochsen scheint ein Ochse und einem Esel ein Esel und ebenso ein Schwein einem Schwein alle anderen an Lieblichkeit zu übertreffen«.¹¹

⁷ ARISTOTELES, *Met.* XII.7, 1072b.

⁸ Cf. K. KREMER, *Die neuplatonische Seinsphilosophie und ihre Wirkung auf Thomas von Aquin* (Leiden 1971) 84ff, 150ff.

⁹ ARISTOTELES, *De Caelo*, I. 4, 271a33. Cf. *De docta ign.* I, 1: h I, S. 5, Z. 1–22 [N. 2].

¹⁰ *De ven. sap.* 1: h XII, N. 3, Z. 5–6; Übersetzung Dupré I, 7.

¹¹ *De ven. sap.* 1: h XII, N. 4, Z. 1–7; Übersetzung Dupré I, 9. Cf. DIOGENES LAËRTIUS, *De vitis* III, 12.

Das Streben der Natur, das in Verlangen, Zuneigung und Liebe zum Ausdruck kommt, erstreckt sich auf alle Bereiche des Seienden. Zwar sind Verlangen, Zuneigung und Liebe Erscheinungen, die primär im Umkreis menschlicher Erfahrungen und Verhaltensweisen anzutreffen sind. Es ist dies aber kein Grund, warum man nicht versuchen sollte, diesen Umkreis auf die gesamte Wirklichkeit hin auszuweiten, um das Ganze der Wirklichkeit unter Berücksichtigung der Differenzen, die zu den entsprechenden Erfahrungen und Verhaltensweisen gehören, zu begreifen. Schließlich gilt der Satz, daß »die Kraft der Anziehung der Ähnlichkeit nach wie in Gott in jedem Ding zu finden ist.«¹²

Ein Beispiel für eine derartige Erweiterung typisch menschlicher Erfahrungen ist das Streben der Dinge auf einen gemeinsamen Mittelpunkt hin. Cusanus sieht darin einen Ausdruck des Verlangens, das hier auf eigene Weise wirksam ist. »Seiner Natur nach«, so heißt es etwa in der Predigt *Ecce ancilla Domini, fiat mihi secundum verbum tuum*, »bewegt sich die Erde stets zum Mittelpunkt der Welt . . . Daraus folgt mancherlei, wie zum Beispiel, daß die Erde fest bleibt, daß die Wasserläufe auf ihr zusammenfließen, daß sie fruchtbar ist, daß sie eine Kugel ist.«¹³

Versucht man den Sinn von Verlangen, Zuneigung und Liebe seiner allgemeinen Bedeutung nach in den Blick zu bringen, dann könnte man auch sagen, daß Bewegung und Veränderung Erscheinungen sind, die in der Bildung des Seienden zum Abschluß kommen und zugleich aufs neue beginnen. Es gibt nichts, das nicht durch das Zusammenspiel von *essentia*, *virtus*, und *operatio*, d. h. von Wesen, Kraft und Tat, bestimmt wäre.¹⁴ In seinem Sein ist jedes Seiende ein Gewordensein und Werden, das von Anderem stammt und nur in dem Maße wirklich ist, als es in der Ordnung aller Dinge be-

¹² . . . amor sapientiae, quae dici potest caritas sive essentia attractiva sive bonitas . . . reperitur vis attractiva in omni re in similitudine sicut in Deo. Omnis enim res conatur in sui similitudinem aliam trahere, et hoc non est nisi se communicare. Nam omnis forma est bona, et quia bona, diffundere se conatur. Sed quia omnis forma formata seu creata non est per se bona, sed participatione boni per se, sicut nec per se forma etc., ideo non attrahit ad esse, sed ad similitudinem suae formae. Deus autem attrahit ad se, et oritur esse participatum, scilicet similitudo divini esse, quod tamen est esse substantiale. *Sermo CLVIII*: h XVIII/2, N. 10 u. N. 11.

¹³ Terra enim habet naturam, quod ipsa semper descendit versus medium mundi. . . Ex hoc descensu terrae sequuntur plura, scilicet quod ipsa manet fixa, quod aquae irriguae ad ipsam confluunt, quod est foecunda, quod est sphaericae formae. *Sermo CLXXX* (173): V₂, fol. 80^{vb}.

¹⁴ *Sermo XXXVIII*: h XVII, N. 13, Z. 11. Cf. R. HAUBST, Die „*analogia Trinitatis*“, in: Streifzüge (wie Anm. 1), 255–324, 259; sowie den Aufsatz von M. HOENEN, *Trinität und Sein. Der Traktat »De signis notionalibus trinitatis et unitatis superae und seine Bedeutung für das trinitarische Weltbild des Heymericus de Campo*, in: FZPhTh 45 (1998) 1–2, 206–263, der für die Verbreitung des triadischen Gedankens im 15. Jh. besonders aufschlußreich ist.

gründet ist und seinen Platz einnimmt. Eine Grundmetapher für die Beurteilung der Wirklichkeit ist das Bild des Kreisels, der je schneller er sich dreht, sich um so weniger zu bewegen scheint.¹⁵ Ursprung der Bewegung, die vielfältig und in jedem Seienden auf dessen Weise zum Stillstand kommt, ist das Sein, von dem alles herkommt, und dem gegenüber sich das Sein des Seienden als *ab-esse*, d. h. als Abkünftigkeit und Sein in Abhängigkeit, zu erkennen gibt. Jedes Seiende ist mit seinem Sein in Liebe und durch die Kraft, die alles an sich zieht, verbunden. »Jede Kreatur verlangt danach, ihrem Sein entsprechend auf möglichst vollkommene Weise zu sein.«¹⁶ »Das, was von allem, das ist, am meisten geliebt wird, ist das Sein selbst. Denn nichts ist dem Sein so entgegengesetzt wie das Nicht-sein.«¹⁷ Was lebt, will leben. Sein Sein ist sein Leben. Das Denken verlangt danach, zu begreifen. Nichts liebt der denkende Geist mehr als sein Denken, in dem er das ihm eigene Sein findet.¹⁸

Die unterschiedlichen Bewegungen, die in den drei Seinsstufen von *esse*, *vivere* und *intelligere*, d. h. von Dasein, Leben und Denken, angedeutet sind, verweisen auf einen Grundzug allen Seins und Werdens, der, sofern wir dies zu begreifen vermögen, im Gottesgedanken beginnt und in der Aussage, daß Gott Liebe ist, seinen Abschluß findet. Gott, der allem das Sein gegeben hat, und darin daß er als Ursprung alles Seienden bestimmt ist, als Gott angesprochen wird, »ist das Sein, das alle erstreben.«¹⁹ »Was auch immer bewegt wird, wird vom Sein der Ruhe her zum ruhenden Sein hin bewegt.«²⁰ Nichts kann in seinem Sein ohne das Sein von und vor allen Dingen begriffen werden. Ein Seiendes, das ganz aus sich bestünde und in sich allein ruhen würde, gibt es nicht. »Ich sage, daß dieser natürliche Mensch nicht von sich selbst her sein kann. . . Wenn er ist, dann kommt er vom Sein her.«²¹ Die

¹⁵ Infinitus motus cum quiete coincidit, sicut in troco videmus, qui quanto plus et citius circumfertur, tanto minus apparet moveri, et si ita cito circumferreretur, quod citius circumferri non posset, tunc in motu esset quies. *Sermo* CCLXXXV (282): V₂, fol. 276^{ra}. Vgl. auch *De poss.*: h XI/2, N. 18, Z. 7–17.

¹⁶ Omnis enim creatura desiderat meliori modo esse, quo potest. *Sermo* XLI: h XVII, N. 11, Z. 8–10. Vgl. dazu G. v. BREDOW, *Im Gespräch mit Nikolaus von Kues*, Gesammelte Aufsätze 1948–1993 herausgegeben von H. Schnarr (Münster 1995) 61ff.

¹⁷ Nam id, quod maxime per omnia, quae sunt, diligitur, est ipsum esse. Nihil enim ipsi esse tantum opponitur sicut non-esse. *Sermo* XXIX: h XVII, N. 11, Z. 6–8.

¹⁸ Zum Problem des *ab-esse* vgl. M. ALVAREZ-GÓMEZ, *Die verborgene Gegenwart des Unendlichen bei Nikolaus von Kues* (München 1968) 210ff.

¹⁹ *Sermo* CCXVI: h XIX, N. 18, Z. 12. Die Predigt bezieht sich auf Eckhart's Kommentar zu Johannes 1.38. Cf. C. L. MILLER, *Remarks on Eckhart's influence on Cusanus' 1456 sermon*, Internet (1998).

²⁰ Unde omne, quod movetur, de esse quietis ad esse quietum movetur. *Sermo* CCXVI: h XIX, N. 6, Z. 7–9.

²¹ (Mit Meister Eckhart) sagt Cusanus: Hic homo naturalis a se esse nequit. . . Nam omne id,

Kreatur besitzt nichts, das sie nicht empfangen hätte.²² Vielmehr hängt alles mit allem dergestalt zusammen, daß – wie es in *De docta ignorantia* II, 5 heißt – »ein Jedes in Jedem ist«. Es gibt keinen Teil, der nicht vom Ganzen mitbestimmt und getragen wäre. Ein Finger ist kein Finger, wenn er nicht Finger einer Hand ist.²³ Ein Körper ist kein lebender Organismus, wenn er nicht mit seinem Haupt verbunden ist.²⁴ Was auch immer subsistiert, subsistiert auf Grund der Ordnung, die in seinem Sein zum Ausdruck kommt.²⁵ Jedes Seiende besteht dank des absoluten Seins, das in ihm auf vielfältige Weise vermittelt ist. Was wirklich ist, ist in dem Maße wirklich, in dem es am göttlichen Frieden teilhat, der seine Natur ist. Dieser »Friede kann nicht nicht ersehnt werden, da ohne ihn nichts subsistiert«.²⁶

Ich möchte es im Augenblick dahingestellt sein lassen, ob und in welchem Sinn es angemessen ist, davon zu sprechen, daß ein jedes Ding in seinem Frieden besteht.²⁷ Wichtiger scheint mir die Überlegung zu sein, daß in diesen und ähnlichen Aussagen konkrete Erfahrungen zum Ausdruck kommen, die im Lebensvollzug begründet sind und darauf aufmerksam machen, daß in Sehnsucht und Verlangen, in Freude, Glück und Unglück, in Liebe, Zuneigung und Entfremdung Beziehungen sichtbar werden, die nicht nur elementar sind, sondern auch für den Sinn und die Möglichkeiten des Erkennens und Handelns von zentraler Bedeutung sind. Ich denke hierbei einmal an die Auffassung von Cusanus, daß es uns nicht gegeben ist, das Wesen des Menschseins unmittelbar zu begreifen, sondern daß wir uns diesem Wesen

quod videmus esse, scimus ipsum non esse ipsum »esse absolute«. Extra enim »esse absolute« nihil esse potest; si enim extra est, non est. Sed quia hoc, puta hominem istum, esse videamus, non est esse hominis sive homo »qui est omne, quod est«. Nam et caelum et alia sunt sine numero. Quare, si homo est, »ab-esse« est; esse enim participat, ut sit. Nec potest homo esse per aliud quam esse. Si enim est aliud ab esse, non potest dare »formam essendi«; per ipsum igitur esse est. Nec potest ob aliud esse quam ob esse, nec in alio quam in esse, ut Paulus dicit in epistola. Cum ergo omne id, quod est »hoc aliquid«, taliter sit »ab« absoluto esse »et per ipsum et in ipso« aut ob ipsum, constat absolutum esse esse Deum trinum et unum. *Sermo* XXXVIII: h XVII, N. 11, Z. 9–N. 12, Z. 19.

²² Cf. *Sermo* CCXX (217): V₂, fol. 141^{ra}.

²³ Cf. *Sermo* CCXVI: h XIX, N. 20, Z. 1–22.

²⁴ *De coni.* II, 17: h III, N. 181, Z. 1–11.

²⁵ Omne igitur subsistens est in virtute ordinis subsistens: ut harmonia in virtute ordinis seu proportionis harmonicae, imperium in virtute ordinis imperialis, homo in virtute ordinis humanalis; et ita de regiminibus et cunctis rebus subsistentibus affirmandum. *Sermo* LVIII: h XVII/4, N. 15.

²⁶ *Sermo* CLXVIII (161): V₂, fol. 60^{ra}.

²⁷ Quaelibet [res] consistit in sua pace. *Sermo* XCIX: demnächst in h XVII, N. 6 [p, fol. 75^r, Z. 25]. Die eckigen Klammern beziehen sich hier und in den folgenden Anmerkungen auf die Lesart des Pariser Textes.

immer nur im Nachhinein, a posteriori, von den Menschen her und der Art und Weise wie sie dem Menschsein verbunden sind, nähern können.²⁸ Zum anderen denke ich an seine Überzeugung, daß die göttliche Weisheit, die *divina ratio*, in den Formen des Verlangens und der Bedürfnisse, die sich darin zu erkennen geben, spricht und im Instinkt der sinnlichen und geistigen Natur zum Ausdruck bringt, was die Grundmuster aller Wirklichkeit sind.²⁹ Cusanus sagt dazu: »Wenn wir in verschiedenen Individuen derselben Spezies denselben geistigen Instinkt finden, dann können wir diesen einen Geist nennen, an dessen Kraft die Individuen teilhaben. Und so ist der Himmel oder das Reich dieses Geistes jene Spezies, die dem Umkreis gleicht, dem er vorsteht. . . Diesem Geist entsprechend, der Gott gemäß in uns erschaffen ist, besitzen wir eine göttliche Natur oder einen göttlichen Instinkt.«³⁰

In beiden Fällen geht es nicht nur darum, daß wir unsere Vermögen gebrauchen, sondern daß wir dies den Umständen entsprechend tun, und daß es der ganze Mensch ist, der darin selbst zum Auge wird. Cusanus gebraucht das Bild vom Blinden, der mit seinem Kopf gegen die Mauer stößt, und so erfährt, was Blindheit und Traurigkeit bedeuten. Im Gegenzug dazu erfährt der, der sieht, die Freude des Sehens, nicht nur wenn er dank dieses Vermögens einer Gefahr entkommen konnte, sondern auch wenn er

²⁸ Non est etiam nec hac via ascensus de causatis ad causam nobis possibile capere, nec mihi possibile tradere, cum essentia seu quidditas, etiam specifica et contracta secundum speciem, attingi nequeat, nisi per »quia est«, (vl) sicut humanitatem videre non valemus per apprehensionem quidditatis eius, sed solum »quia est« a posteriori ab hominibus humanitatem participantibus. Sic aliquantulum ad »quia est« divinae Trinitatis elevari poterimus in quadam altitudine nostrae illuminationis fide nos dirigente, ut cum spiritibus Seraphicis et Evangelicis in Spiritu existentes clamemus: »Sanctus, sanctus sanctus Dominus« etc. Isaiae VI et Apocalypsis IIII^o. *Sermo LXI*: N. 13, u. N. 14.

²⁹ Ratio divina, quae dedit animae nostrae rationali hoc desiderium ad immortalitatis comprehensionem, loquendo in spiritu desiderii inspirat, quod hoc desiderium non foret datum, si non posset rationalis creatura assequi. Ideo qui dedit hoc desiderium, etiam potens est dare eius effectum. Sic ad fidem movetur, ut id Deo possibile credat, quod quomodo fiat non potest attingere. *Sermo CCLXVIII* (265): V₂, fol. 222^{rb}. Vgl. dazu K. YAMAKI, *Die »Manuductio« von der »Ratio« zur Intuition in »De visione Dei«*, in: MFCG 18 (1989) 276–295.

³⁰ Unde, quando in variis individuis eiusdem speciei eundem instinctum spiritualem reperimus, spiritum quendam dicere possumus, cuius virtutem participant individua. Et sic caelum seu regnum illius spiritus est species illa quasi orbis, cui praeest. . . Unde secundum spiritum illum, quem habemus, (vl) qui secundum Deum in nobis creatus est, habemus naturam seu instinctum divinum, qua absoluti de animalitate, cum in nobis potestas tenebrarum nihil habeat, in regionem lucis transferimur, ubi est caelum lucis, quae Deus est, in quo non sunt tenebrae ullae. *Sermo LVIII*: demnächst in h XVII, NN. 34. 37. Vgl. auch THOMAS, *S. Th. I. 2.1* (Homo enim naturaliter desiderat beatitudinem, et quod naturaliter desideratur ab homine, naturaliter cognoscitur ab eodem), sowie die gründliche Analyse von F. HOFFMANN, *Die unendliche Sehnsucht des menschlichen Geistes*, in: MFCG 18 (1989) 69–90 (Symposion 1986).

begreift, daß das Licht erfreulich ist. »So gesehen ist die menschlichen Natur selbst ein Auge. In der Adamsnatur gleicht dieses Auge dem des Maulwurfs, in der Christusnatur dem des Adlers.«³¹

2. Aspekte der Liebe

Daß der Mensch ein Wesen ist, das durch unterschiedliche Bedürfnisse und vielfältige Formen des Verlangens bestimmt wird, die ebenso unterschiedlich und vielfältig erfüllt werden oder auch unerfüllt bleiben, ist zunächst eine Tatsache, die zur Kenntnis zu nehmen ist. Umgekehrt ist diese Tatsache aber auch ein Geschehen, das auf seine Weise sagt, wer wir Menschen sind, wie und wohin wir uns bewegen, und was die Gründe, Motive, und Erfahrungen sind oder sein könnten, die hierbei maßgebend sind. Die Bedeutung dieses Geschehens, das zwar nicht ohne Wissen und Erkenntnis möglich ist, gleichwohl aber dem Wissen und Erkennen vorausgeht, liegt in den Konsequenzen, die sich daraus für den Sinn und die Gestaltung des Menschseins ergeben. Bevor wir jedoch über die Konsequenzen nachdenken, empfiehlt es sich nach den Perspektiven zu fragen, die sich eröffnen, wenn wir auf unser Verlangen und die Erfahrungen der Liebe achten.

Cusanus ist der Meinung, daß die Liebe, die wir in der Art und Weise beobachten, wie Menschen zueinander hinfinden und nach den Dingen streben, die sie besitzen möchten, deutlich macht, »daß nichts erstrebenswerter ist als die Liebe.«³² Liebe bedeutet Freude und Glück. »Ohne Liebe und Eintracht geht alles zugrunde«. Wo Liebe und Freude fehlen, verkümmert das Leben. »Das, was das Leben mit Freude und Genuß erhält, ist die Liebe, mit der verglichen nichts gedacht werden kann, das süßer und besser wäre.«³³ Am Beispiel der Liebe in dieser Welt können wir erkennen, »wie dort, wo alles den Liebenden gemeinsam ist, alles zur Liebe hinzugefügt wird. Der Arme besitzt alles, was der Reiche besitzt, sofern zwischen beiden wirkliche Liebe herrscht.«³⁴

³¹ Quare humana natura de se est ut oculus, qui secundum Adam est ut oculus talpae, secundum Christum ut oculus aquilae. *Sermo* CVIII: N. 10.

³² Amor naturalis ostendit non esse quicquam amore desiderabilis. *Sermo* CCXLI (238): V₂, fol. 166^{rb}.

³³ Nam sublato amore et concordia omnia ruunt. Sublato amore et delectatione omnis vita sensibilis est in tristitia et morte et deficit. Id igitur, quod praestat vitam cum laetitia et delectatione, amor est, quo nihil dulcius, nihil melius potest cogitari. Unde fons tanti boni, ex quo effluit vita seu laetitiae et delectationis motus, exsuperat omnem sensum et est quies omnis motus et melius quam cogitari possit. Ecce in similitudine amoris naturalis pervenitur ad aliqualem gustum seu cognitionem caritatis, quae Deus est. Ebd. V₂, fol. 166^{rb}.

³⁴ Nonne videmus in amore mundi quo modo omnia adiciuntur amori, ubi omnia sunt com-

Die Liebe ist dem Feuer gleich, das in seiner Glut die schwarze Kohle und das dunkle Eisen in gleißendes Licht verwandelt. »Wer liebt«, sagt Cusanus, »sieht in dem, was er wirklich liebt keinen Makel, jedenfalls solange nicht als er in Liebe beim Geliebten bleibt. Schwindet dagegen die Liebe, dann sieht er«. In der Tat »verdeckt die Liebe nicht den Defekt, sondern verblendet den Liebenden, dem sie den wahren Blick nimmt, da der Liebende die Dinge nicht dem wahren Urteil des Denkens entsprechend, sondern dem Affekt nach wahrnimmt«.³⁵ Gleichwohl ist die Liebe »ein wunderbares Ding, da sie sich ins andere, und das andere in sich verwandelt.«³⁶

Das Verlangen und die Liebe, die sich im Bereich des auf die Welt beschränkten Lebens zeigen, sind freilich nur ein Aspekt der Liebe und des Verlangens, von denen der Mensch betroffen ist. So gibt es neben und vor dem *natürlichen* Verlangen und der Liebe, die diesem Verlangen entspricht, die Verlangen der geistigen Seele, die im *amor intellectualis* beziehungsweise im *amor rationalis*, d. h. der geistigen Liebe vereint sind, und in der Liebe zur Wahrheit, zur Schönheit, zur Gerechtigkeit, zum Guten, zum Nächsten ihren Ausdruck finden. Von dieser Liebe, »die geistiges Leben ist«, sagt Cusanus in der Predigt *Ministrat nobis fratres*, daß sie im Unterschied zur Liebe der Tiere, *caritas* genannt werde.³⁷ Caritas erscheint, wo die Liebe zur Weisheit das Leben bestimmt und »den Menschen Gott wohlgefällig macht«.³⁸ Diese ist Caritas, sofern letztere wesentliche Anziehung bedeutet, die Gutheit ist.³⁹

munia amantium et omnia habet pauper quae dives, si inter eos est perfectus amor. Ebd. V₂, fol. 167^{ra}.

³⁵ Non enim videt amans defectus eius quod valde amat stante amato in amore; sed cessante amore tunc videt . . . amor mundi non operit defectum, sed excaecat amantem, a quo tollit verum visum, quia amans non videt secundum verum iudicium intellectus sed secundum affectum. Ebd. V₂, fol. 167^{ra}.

³⁶ Nam sicut quis omnia linquit, ut se conservet, ita amans cum non sit laete et vitaliter in seipso nisi in amato, amicus enim est alter ego, ideo vere amans omnia linquit propter amatum, ne se linquat in altero. Mira res est amor convertens se in alterum et e converso alterum in se. Amor vis est altissimi spiritus, qui intrans in rationalem spiritum supra omnem naturam facit ipsum virtuosum, ut sui unitatem multiplicet et alteritatem identifice. *Sermo CCLIII* (250): V₂, fol. 192^{ra}.

³⁷ Ideo spiritus ille, qui ex amore in amando fortificatur, pascitur et crescit, unitive seu adhaesive et aeternam laetitiam adipiscitur. Et sicut de pulchritudine dixi, ita de sapientia aut iustitia aut veritate concipe, quia sunt nomina Dei, qui est ipsa absoluta amabilitas, quae dicitur et bonitas, veritas, sapientia, etc., quae amantur per spiritum rationalem, qui quidem rationalis amor est intellectualiter vivens et ad differentiam amoris brutalis caritas appellatur. *Sermo CCLXXX* (277): V₂, fol. 266^{vb}.

³⁸ BONAVENTURA, *In Sent.* I. dist. 17 pars 1, q. 3; von Cusanus zitiert in *Sermo XXXVII*: h. XVII, N. 17, Z. 10.

³⁹ Amor sapientiae, quae dici potest caritas sive essentia attractiva sive bonitas. *Sermo CLVIII*: N. 10.

Beide Arten des Verlangens und der Liebe sind immer schon mitgemeint, wenn es heißt, daß es »ohne Liebe kein Leben gäbe«. Sie bilden aber ein Spannungsfeld, das es rechtfertigt von einer doppelten Liebe beziehungsweise von einem doppelten Verlangen zu sprechen. »Der Mensch«, so sagt Cusanus in der Predigt *Crucifixus resurrexit*, »ist aus zwei Arten der Liebe zusammengesetzt; aus der Liebe zum Sinnlichen oder Sichtbaren, und aus der Liebe zum Unsichtbaren. . . Aus einem doppelten Verlangen besteht der Mensch, dessen Natur in der Einheit der Person erhalten bleibt.«⁴⁰ Dem entsprechend ist auch die Freude (*delectatio*), die das Werk der Liebe ist,⁴¹ ein »Zeichen, daß der Geist der Caritas die Seele bewohnt«;⁴² während umgekehrt die Unzufriedenheit Zeichen eines neidischen und überheblichen Geistes ist.⁴³ Gäbe es den Ring des Gyges, oder wie Cusanus sagt, den Stein, der seinen Träger unsichtbar werden läßt, dann könnte man mit ihm die Liebe vergleichen, die als Caritas allen Schmutz und alle Schande für immer zudeckt.⁴⁴ Auch könnte man sie als »göttliches Elixier bezeichnen, das den Menschensohn in einen Gottessohn verwandelt, indem es aus dem Erdensohn einen Himmelssohn macht.«⁴⁵ Der Umschlag von der einen in die

⁴⁰ Sine amore non vivitur. Homo ex duobus amoribus componitur, scilicet ex amore sensibilium seu visibilium et amore invisibilium. Visibilia enim sunt temporalia et invisibilia perpetua, ut ait Apostolus: Vitia sunt contra virtutes. Vitia sunt temporalia, virtutes perpetuae. Amor temporalium usque in odium seu contemptum aeternorum est vitiosus, et venit de concupiscentia carnis, quae est de hoc sensibili mundo, et est ex Adam. Amor aeternorum est virtuosus, et venit de desiderio intellectualis spiritus, qui non est de hoc mundo sed venit de coelo. Ex duplici igitur desiderio componitur homo, et manet utriusque natura in unitate personae seu suppositi humani. In hac copula mulier, scilicet carnis concupiscentia laborat, ut vir, scilicet concupiscentia spiritus sibi amore alligetur et ponat ipsam finem suae concupiscentiae, ut non aliud quam voluptatem sensibilem concupiscat, ut fiat eius desiderium penitus carneum et ipsa dominetur viro. *Sermo* CCXLV (242): V₂, fol. 179^{ra}, 179^{rb}.

⁴¹ *Sermo* CCLXXXIII (280): V₂, fol. 270^{vb}.

⁴² *Sermo* CCLXXXII (279): V₂, fol. 269^{va}.

⁴³ Murmuratio signum superbi inhabitantis superbi et superbi spiritus. Ebd. V₂, fol. 269^{va}.

⁴⁴ Caritas est ut [Gygis] lapis qui reddit hominem invisibilem. Nam foeditatem et nuditatem caritas, quae operit multitudinem peccatorum, operit, et non apparet aliqua macula sicut niger carbo aut nigrum ferrum in igne non apparet nigrum sed secundum luciditatem ignis lucidum. *Sermo* CCXLI (238): V₂, fol. 166^{vb} [p. fol. 138^v, Z. 27]. Vgl. dazu 1 *Petr* 4, 8: »Die Liebe bedeckt die Menge der Sünden.«

⁴⁵ Dico etiam caritatem posse nominari elixir divinum. Dicunt enim quidam esse quandam medicinam, quae omnia mutat in aurum, quae vocatur elixir Arabice. Sic caritas non solum cooperit, sed transmutat filium hominis in filium Dei, faciendo de terrestri caelestem. Nam qui habet perfectam caritatem, ille habet aurum ignitum probatum locupletans. Nam adeo est locuplex, quod regnum caelorum emere potest, quoniam virtus illius auri complicit valorem arboris vitae in medio paradisi et omnium fontium vitae aquarum civitatis novae

andere Liebe ergibt sich aus der Art des Geliebten, das im ersten Fall vergänglich, und im zweiten Fall unvergänglich ist, und damit das Lieben und die Liebe zwischen Zeit und Ewigkeit rückt.⁴⁶

Jerusalem atque totius regni. Nonne videmus in amore mundi quo modo omnia adiciuntur amori, ubi omnia sunt communia amantium et omnia habet pauper quae dives, si inter eos est perfectus amor. Caritas autem efficit amantem ipsam suum filium. Sicut iustitiam habens fit filius iustitiae et nominatur ab ea iustus, sicut habens humanitatem ab ea nominatur homo, et est veraciter id quod nominatur, sic caritas existens in spiritu nostro facit nos filios caritatis. Caritas autem Deus est. Sumus igitur filii adoptionis per caritatem, quia ipse Deus prius dilexit nos quam nos ipsum. Elegit igitur nos. Haec electio caritas est. Sic caritas est adoptio filiorum Dei. Sed filius habet haereditatem patris. Unde regnum Patris possidet unusquisque in caritate. Licet sit unum, omnes filii ipsum simul et quisque in solidum possidet, sicut omnes vident faciem Patris qui in caelis est, et quisque per se ex integro. Aurum igitur, de quo hic in themate, quod transivit per ignem et probam, potest intelligi aurum per spiritum omnipotentiae ignitum et probatum. Nam vis elixiris, quae dat virtutem ad se convertendi, addita auro facit ipsum ignitum, et per probam videtur quo modo hoc aurum per igneum spiritum in eo fixe habitantem induit virtutem convertendi alia metalla in aurum. Si perfecta caritas non solum operit foeditatem et infirmitatem sicut amor sophisticus, sed plumbeas et stagnaeas atque cupreas virtutes et operationes transmutat in aureas. . . *Sermo* CCXLI (238): V₂, fol. 167^{ra}, 167^{rb}.

⁴⁶ Attende quomodo ait, quod vita aeterna est cognoscere. Vivere est motus delectabilissimus, qui non est sine amore. Delectatio enim est opus amoris. Unde in vita aeterna est cognitio, quae amor. Intellectus enim quodam naturalissimo amore scire desiderat, et hoc desiderium est, quod in se gestat veritatem, quia qui scire desiderat, veritatem scire desiderat. Scire igitur hoc desiderium est apprehendere desideratum in desiderio. Unde qui concipit Deum esse caritatem et finem desiderii, scilicet bonitatem, ille videt quomodo in apprehensione caritatis satiatur desiderium animae. Hoc desiderium est spiritus, in quo uniuntur potentiae illae rationalis animae in suo supremo, quae in ratione discurrente sunt separatae ab invicem. Unde cum dico vitam aeternam esse cognitionem caritatis, et tu ad cognitionem tantum respicis, occurrit tibi in cognitione esse vitam aeternam, et sic in intellectu. Et quando respicis ad caritatem, scilicet quomodo amor seu caritas est in voluntate seu affectione, occurrit tibi quod vita aeterna sit in voluntate, quia amor ut amor non cognoscitur nisi amando. Sed dum te elevas ad illam simplicitatem, ubi idem est intelligere et amare, concipis has potentias animae nostrae, scilicet intelligere et amare, in felicitate ultima coincidere. Ideo in quantum beata anima amat, tantum intelligit, et e converso quantum intelligit, tantum amet, cum felicitas illa sibi adveniat ab eo, ubi idem est intelligere et amare et qui felicitando animam non se plus communicat intelligendo quam amando. Et ut clarius hoc capias, considera quomodo anima rationalis habet has duas potentias in hoc mundo diversas, ut per unam omnia in se colligat, et est intellectus intus seu in se legens seu omnia in se intus ligans, et per aliam, per quam ad omnia progreditur ad extra et se ad omnia ligat, uti est voluntas seu amor. Per illam enim se omnibus unit et ligat se ad omnia. Sed dum est felix, Deum habet, in quo in se omnia habet, et ipsa est in ipso omnibus unita, et hoc est idem, scilicet omnia esse in ipsa et ipsam in omnibus, quia Deum habet, in quo omnia et qui pariter in omnibus. *Sermo* CCLXXXIII (280): V₂, fol. 270^{rb}, 271^{ra}.

3. Gottesliebe und Nächstenliebe

Das Bild der Liebe, das sich aus den unterschiedlichen Bewegungen des Verlangens ergibt und aufbaut, gestattet es nicht, die Liebe zu lokalisieren oder eindeutig zu definieren. Eher könnte man sagen, daß der Sinn der Liebe als Fluchtpunkt jedes einzelnen Bildelementes sowie des ganzen Bildes gegenwärtig ist.⁴⁷ Als Ereignis, das in unterschiedlichen Formen des Verbundenseins zum Ausdruck kommt, ist Liebe ebenso unverfügbar wie das Verlangen, das mit diesem Ereignis verbunden ist. Jede Form der Liebe hat in diesem Sinn ihre Berechtigung, so daß man im Grunde genommen nur sagen kann: So ist es. Beachtet man dagegen, daß der Mensch, der von Natur aus glücklich sein möchte,⁴⁸ sich zu seinem Streben und Verlangen auf unterschiedliche Weise verhalten kann, dann folgt daraus nicht nur, daß es verschiedene Arten der Wertschätzung, der Liebe und des Glücklichseins gibt, sondern daß diese in ihren gegenseitigen Beziehungen sowohl auf die Möglichkeit einer gemeinsamen Liebesverknüpfung hinweisen als auch selbst wiederum, d. h. sofern es dem freien Willen gegeben ist, sich für seine eigenen Bewegungen und Wege zu entscheiden, in unterschiedlichen Konfigurationen miteinander verbunden werden können, die dem Sinn der Liebe mehr oder weniger angemessen sind.⁴⁹

Die unterschiedlichen Erfahrungen mit der Liebe machen es notwendig, zwischen einer geordneten und einer ungeordneten Liebe zu unterscheiden, und die wahre Liebe von der entfremdeten Liebe, d. h. dem *alienus amor*,⁵⁰ abzuheben.⁵¹ In uns gibt es einen Streit, in dem Geist und Fleisch als Gegner auftreten, und in unablässigem Krieg miteinander verwickelt sind.⁵² »Die

⁴⁷ Cf. I. BOCKEN, *Toleranz und Wahrheit bei Nikolaus von Kues*, in: PhJ 105 (1998) 261ff.

⁴⁸ Humana natura desiderat felicitatem, quae Deus est. *Sermo* CCLX (257): V₂, fol. 204^a.

⁴⁹ Vgl. dazu die Diskussion um die *prima intentio* und die *secundae intentiones* bei K. KREMER, *Philosophische Überlegungen des Cusanus zur Unsterblichkeit der menschlichen Geistseele*, in: MFCG 23 (1996) 44–47, 68–70.

⁵⁰ *Sermo* CLIII (146): V₂, fol. 50^b.

⁵¹ Amor motus est animae. Aut igitur movetur ordinate, tunc movetur recte et iuste ad alium, quem amat, scilicet Deum et proximum. Si inordinatus, tunc movetur reflexe et curve ad seipsum retorquendo, ita ut omnia propter se diligit et seipsum finem constituat. Ex quo surgit omne peccatum mortale. *Sermo* CCIX: h XIX, N. 4, Z. 7–14.

⁵² Sed quia intelligentia nostra, quae est in corpore subdito peccatis, nisi dirigeretur a separata intelligentia, semper sequeretur passiones corporales, ideo adest angelus, qui nos sursum movet, ut desideremus illa, quae sunt naturae intellectualis, et incitat motum rationalem ad aeterna. Alius est motus animalitatis, cui terrena placent, et illum motum princeps tenebrarum inspirat. Et haec est concertatio in nobis, quia experimur rationem et sensum quasi adversariis principibus [subesse et bella indesinenter gerere]. *Sermo* CCXLVI (243): V₂, fol. 180^b [p., fol. 146^r, Z. 43].

zeitlichen Verlangen halten die Seele von den geistigen Verlangen ab.«⁵³ Die Schwäche des Menschen, die in diesem Streit sichtbar wird, ist aber auch ein Indiz seiner Stärke. Cusanus verweilt bei dem Gedanken, daß »Gott Mann und Frau geschaffen und sie im Sakrament der Einheit des Fleisches auf die Vollendung des großen Sakramentes hin miteinander verbunden hat, das in der Einheit des Geistes besteht.«⁵⁴

Die Kehrseite der Spannung zwischen dem Ewigen und Zeitlichen, die der Möglichkeit, dem Zeitlichen zu verfallen, vorausgeht, besteht in der Freiheit, sich dem Ewigen zuzuwenden und nach einer Synthese von Zeit und Ewigkeit im Dauerhaften zu streben. Da das menschliches Verlangen im eigenen Sein und in der Ordnung, die dem Menschsein entspricht, zur Ruhe kommen will, gleichwohl aber nicht zur Ruhe kommen kann, weil die Liebe den Liebenden über sich hinausreißt und »die ganze Welt nicht reicht, um das Verlangen zu erfüllen«,⁵⁵ ist es sinnvoll und auch notwendig, um auf der einen Seite die Liebe als Gott und Gott als Liebe anzusprechen, und dem auf der anderen Seite die *dilectio proximi*, die Liebe zum Nächsten, die als *dilectio* Wertschätzung, Achtung und Liebe miteinander verbindet, gegenüber zu setzen und diese als Vermittlung der Gottesliebe zu begreifen.

Wer Gott liebt, der die Liebe oder die Caritas ist, liebt die Liebe und bleibt in der Liebe.⁵⁶ Begreift man, daß Gott die Liebe ist und das Ende aller Verlangen, d. h., daß er Gutheit ist, dann sieht man, »daß im Erfassen der Liebe der Hunger und das Verlangen der geistigen Seele gesättigt wird. Dieses Verlangen ist der Geist, in dem die Vermögen der rationalen Seele im höchstem Verlangen vereint werden. Diese Vermögen sind im diskursiven Verstand voneinander getrennt.«⁵⁷ »Wer das Ewige dem Zeitlichen, und das

⁵³ Desideria temporalia seu saecularia avertunt animam a desideriis spiritualibus et a regno vitae suae, quod non est de hoc mundo. Vide quam impii sunt qui sub fucata pietate condescendunt saecularibus desideriis, quemadmodum hodie paene omnes faciunt, etiam qui abnegarunt saecularia desideria. *Sermo* CCLXI (258): V₂, fol. 206^{vb}.

⁵⁴ Unde est considerandum consequenter, quo modo Deus »masculum et feminam creavit« et eos in sacramento unitatis carnis iunxit ad finem »magni sacramenti«, quod in unitate spiritus consistit. *Sermo* LXIX: N. 18.

⁵⁵ Semper enim vellet id quod intelligit plus intelligere et quod amat plus amare etc., et mundus totus non sufficit sibi, quia non replet desiderium intelligendi eius sicut obiectum unum sufficit sensui. Nihil igitur sufficit intellectui nisi Deus, a quo habet esse et cuius est imago. Nam viva imago vita intellectiva non potest quietem nec in se nec in alio aliquo habere, sed solum in exemplari ut in sui ipsius principio, causa et veritate. *Sermo* CCLXXXVIII (285): V₂, fol. 279^{ab}.

⁵⁶ Et si recte advertis, amor Dei non est quasi quis amet aliquod amatum aliud ab amore seu ubi non coincidit amor et amatum. Deus amor est sive caritas. Qui Deum amat amorem amat. *Sermo* CCXXIII (220): V₂, fol. 144^{ra}.

⁵⁷ (Ich wiederhole den bereits zitierten Text): Unde qui concipit Deum esse caritatem et finem

Unverderbliche dem Verderblichen vorzieht, der wird durch die Schwerkraft des Geistigen zum Ort der Ruhe oder der Unsterblichkeit hin in Bewegung versetzt.«⁵⁸ »Wir finden in uns das Licht«, so heißt es in der Predigt *Venit filius hominis quaerere et salvum facere*, »in dem wir erfahren, daß in uns die Weisheit wohnt. Wir erfahren dies auf Grund des ewigen Gesetzes, das in uns leuchtet und uns gebietet, dem anderen das zu tun, was wir uns selbst wünschen.«⁵⁹

Cusanus verbindet den Sinn der Liebe aufs engste mit der Goldenen Regel. Er formuliert diese Regel sowohl positiv als auch negativ: »Wovon du möchtest, daß es dir zugefügt werde, das füge dem anderen zu.«⁶⁰ »Wir sollen dem anderen nichts zufügen, außer das, von dem wir wollen, daß es uns zugefügt werde«,⁶¹ oder wie es in der Predigt *Domine, adiuva me* heißt, man soll »dem anderen nicht zufügen, was er selbst nicht erleiden möchte.«⁶² Die Bedeutung der Goldenen Regel ist die Zusammenfassung des Liebesgebots, das »der Weg zur Wahrheit und zum Leben ist.«⁶³

Es fällt auf, daß (soweit ich sehe) Cusanus nirgends davon spricht, daß der Nächste um seiner selbst willen zu schätzen und zu lieben sei. Zwar stellt Cusanus ausdrücklich fest, daß jemand »der den Nächsten eines Vorteils wegen oder aus Brauchbarkeitsgründen« liebt, »das Gebot der Nächstenliebe nicht erfüllt«, sondern statt Gott sich selbst liebt, da »er sich

desiderii, scilicet bonitatem, ille videt quomodo in apprehensione caritatis satiatur desiderium animae. Hoc desiderium est spiritus, in quo uniuntur potentiae illae rationalis animae in suo supremo, quae in ratione discurrente sunt separatae ab invicem. *Sermo* CCLXXXIII (280): V₂, fol. 270^{vb}.

⁵⁸ Qui igitur aeterna praefert temporalibus et incorruptibile corruptibilibus, ille movetur pondere intellectuali ad locum quietis, scilicet ad immortalitatem. Deus quia est ipsa iustitia, est locus quietis et immortalitatis. Dicitur inhabitare immortalitatem, quia ita est iustus quod est ipsa iustitia. Non est iusto cruciatus pati propter iustitiam. Nam hoc pati est crescere in ipsa iustitia, quae dat iusto esse. Anima, quae cognoscit quid iustum, ipsa se potest iustitiae plus et plus conformare. Sola igitur intellectualis substantia potest augeri sine termino, sicut ars se ipsam auget assiduacione operis. *Sermo* CCXLVIII (245): V₂, fol. 183^{vb}.

⁵⁹ Et nota, quae est nobilitas rationalis spiritus! Nam oportet, quod in ea sit mansio Sapientiae, quae alibi manere non potest. Veritas non habet mansionem nisi in intellectu. Reperimus in nobis lumen, in quo experimur in nobis habitare Sapientiam. Ex lege enim aeterna, quae in nobis lucet et mandat alteri fieri id, quod nobis optamus, hoc experimur. Et nota, quod sicut domus, quae est locus habitationis creaturarum, transfertur a sua prophanatione ut sit domus Dei, sic anima rationalis per Sapientiam aedificata demum transfertur, ut sit domus Sapientiae. *Sermo* CXXIV: h XVIII, N. 8, Z. 1–13.

⁶⁰ Quod tibi vis fieri, alteri fac. *De coni.* II, 17: h III, N. 183, Z. 4.

⁶¹ Quod non faciamus alteri nisi id quod vellemus nobis fieri. *De pace* 16: h VII, N. 59; S. 55, Z. 13–14.

⁶² Alteri non facere quod ipse non vult pati. *Sermo* CCLXXII (269): V₂, fol. 231^{ra}.

⁶³ In nobis est lex aeterna ut [in] sua imagine, quae est via ad veritatem et vitam. *Sermo* LXXI: demnächst in h XVII, N. 3 [p, fol. 66^r, Z. 28].

selbst im Nächsten liebt«. ⁶⁴ Aber nicht minder ausdrücklich ist er in der Auffassung, daß Nächstenliebe Gott im Bild zu lieben bedeutet, und ein Abglanz der wahren Liebe sei. ⁶⁵ Die Lösung dieses Problems zeigt sich in der Analyse der Selbstliebe. »Darin, daß die Seele sich dem angleicht, was sie liebt, und wenn sie sich liebt, sie sich an sich selbst angleicht, liebt sie, da sie ihr Sein und Leben nicht von sich erhalten hat, nicht sich selbst, wenn sie sich liebt. Liebt sie dagegen Gott, von dem sie ihr Sein und Leben empfangen hat und dessen Bild sie ist, und liebt sie sich selbst nicht so sehr, daß sie jenen nicht noch mehr lieben würde, dann liebt sie sich selbst«. ⁶⁶ Da ich selbst nichts habe, und da auch der Nächste nichts besitzt, das beide nicht von Gott hätten, kann ich mich selbst ebenso wie den Nächsten nur wahrhaft lieben, wenn ich Gott liebe. Was Selbstliebe und Nächstenliebe miteinander verknüpft, ist demnach das gemeinsame Menschsein, sofern dieses seinem Ursprung entsprechend Sein von Gott und Gottes lebendiges Bildsein ist. Kurzum, »wenn ich den Menschen liebe, der so wie ich selbst Gott zum Vater hat, dann liebe ich in ihm den Vater, dessen Bild er ist«. ⁶⁷ Und »wenn ich Gott liebe, so wie ich soll, von ganzem Herzen, mit ganzer Seele, aus ganzem Geist, aus allen Kräften, dann liebe ich nichts, das ich nicht in Gott liebe und in dem ich nicht auch Gott liebe. Und das andere Gebot der Nächstenliebe ist diesem gleich, wie Christus sagt«. ⁶⁸

⁶⁴ Habet complacentiam, qui igitur diligit proximum non propter Deum sed propter utile aut commodum quodcumque, non adimplet mandatum nec est in caritate Dei sed suiipsius, quia se diligit in proximo. *Sermo CCXLI* (238): V₂, fol. 166^{rb}.

⁶⁵ Dilectio proximi est diligere Deum in imagine . . . dilectio autem proximi est similitudo caritatis. *Sermo CCXLI* (238): V₂, fol. 166^{rb}.

⁶⁶ Ex quo autem anima se conformat illi, quod amat, et dum se amat, se sibi conformat, et quia a se non habet ut sit et vivat, non se amat, quando se amat. Sed si Deum amat, a quo habet esse et vivere, cuius est imago, et se non amat, ut illum magis amet, tunc se amat, ut Augustinus super Iohannem homilia CII pulchre deducit. Non potest autem anima Deum amare, nisi in ipsa sit forma Christi, qui solus nos instruit verbo et exemplo quomodo Deum Patrem amare possumus, scilicet per eius formam et imitationem. *Sermo CCLXXVII* (274): V₂, fol. 245^{rb}, 245^{va}. – Nihil habet homo, quod sit suum, nisi id quod a Deo non habet, et hoc est nihil. *Sermo CCLXIV* (261): V₂, fol. 212^{va}.

⁶⁷ Dilectio proximi est diligere Deum in imagine. Cum diligo hominem, qui uti ego Deum patrem habet, in ipso diligo patrem, cuius gestat imaginem. *Sermo CCXLI* (238): V₂, fol. 166^{rb}.

⁶⁸ Sicut si Deum diligo ut debeo, scilicet ex toto corde, tota anima, tota mente et ex omnibus viribus, tunc nihil utique diligo, quod in Deo non diligo, et in quo Deum non diligo. Et aliud mandatum dilectionis proximi et simile huic, ut Christus dicit. *Sermo CCLXXIV* (271): V₂, fol. 238^{ra}. Cf. Mt 22, 37–39.

4. Die Liebe als Form der unzerstörbaren Tugenden

Indem Cusanus die verschiedenen Aspekte der Liebe in der Gegenüberstellung von Gottesliebe und Nächstenliebe miteinander verbindet, und den Sinn der Nächstenliebe auf die Goldene Regel zurückführt, kann er nicht nur den Verästelungen der Liebe und der Wertschätzung nachgehen, die aufgrund von Streben und Verlangen im Bild der Wirklichkeit anzutreffen sind, sondern auch versuchen, dieses Bild der Dynamik der Goldenen Regel entsprechend aufzubauen. Im Unterschied zu den verschiedenen Gefühlen und Stimmungen, die im Sprechen von der Liebe notwendigerweise durchklingen, ist der Hinweis auf die Goldene Regel geradezu nüchtern und ernüchternd. Es geht um die konkrete Bestimmung der Gegenseitigkeit, in der die Begegnung des Menschen mit dem Menschen den Kern des Geschehens bildet und (ohne daß man im Vorhinein weiß, wie alles beschaffen ist) von sich aus deutlich macht, wo es hingeht.⁶⁹

Die Stimme des Gewissens, die im Gebot der Gottes- und Nächstenliebe spricht, bildet die Wurzel von der her es möglich ist, nicht nur in die Welt der Glaubenstradition und in die des Philosophierens hineinzuwachsen, sondern beide Welten auch auf ihre Wahrheit hin zu überprüfen und – von den Flügeln der Liebe getragen⁷⁰ – in den Ursprung selbst zurückzukehren. So heißt es etwa in *De pace fidei*: »Die göttlichen Gebote sind nicht nur bündig und allen sehr wohl bekannt, sondern auch allen Völkern gemeinsam. Das Licht, das sie uns zeigt, ist der vernünftigen Seele miterschaffen. In uns selbst sagt Gott, daß wir den lieben, von dem wir das Sein empfangen, und daß wir dem anderen nur das antun, von dem wir wollen, daß es auch uns

⁶⁹ Es muß nicht eigens betont werden, daß Anwendung und Sinn der Goldenen Regel aufs engste mit dem Gedanken einer pragmatischen Erprobung des Daseins verbunden sind. Dabei ist freilich festzuhalten, daß die Wahrheit des Menschseins sich nicht erst im Denken (über den Menschen) zeigt, sondern (so wie das Denken selbst) als qualifizierendes Moment in der Praxis des alltäglichen Lebens immer schon mitgegeben ist. In seiner Vater-unser Predigt (*Ihesus in eyner allerdemutlichster menscheit*) interpretiert Cusanus diesen Sachverhalt dahingehend, daß alles was Not tut, in der gegenseitigen Vergebung eingeschlossen ist. »[Wir] finden nit anders, das wir doen sullen, dan in dijsen artikel. Da steit »Als wir doen unsern schuldighern«. Dar umb so synt hij alle gesetz Cristi, die wir doen sullen, begriffen: das is »vergeben«. Cristus leret uns, das Got uns nicht vergifft anders, dan wie »wir vergeben«. Da merck, das Cristi gesetz is, das »du dues andern, als du willes dir gedaen haben.« (nihil aliud invenimus, quod facere debeamus, quam in hoc articulo, ubi ponitur »sicut nos faciamus debitoribus nostris«. Ideo hic omnes leges Christi, quae exsequi debemus, complicantur, hoc est »dimittere«. Christus docet nos, Deum nobis non aliter dimittere nisi »nos dimittimus«. Ibi nota legem Christi esse, ut »aliis facias, sicut tibi fieri vis). *Sermo XXIV*: h XVI, N. 39, Z. 3–11.

⁷⁰ Vgl. dazu auch R. HAUBST, a. a. O. (wie Anm. 14) 261.

zugefügt werde. Die Liebe ist so die Erfüllung des göttlichen Gebotes, und alle anderen Gebote werden darauf zurückgeführt.⁷¹

In der Entfaltung des Menschseins stehen uns die verschiedensten Vermögen zur Verfügung, deren wir uns in unserem Tun und Lassen nicht nur bedienen, sondern die wir auch zusammen mit dem Menschsein gestalten können. Diese Vermögen, die Kraft bedeuten und sofern sie im Prozeß ihrer Verwirklichung näher bestimmt werden, als Fähigkeiten, d. h. als *virtutes*, in Erscheinung treten, sind gleichbedeutend mit den Künsten (*artes*), mit deren Hilfe wir uns, wie Cusanus dies etwa im letzten Kapitel von *De coniecturis* skizziert, je nach Kontext und Niveau in unserem Dasein zu erhalten versuchen und nach Vollkommenheit und Schönheit streben.⁷² Was diese Fähigkeiten, zu denen auch die moralischen Tugenden gehören, im einzelnen unterscheidet und miteinander verbindet, ist die Ordnung des Menschseins, die allen Tätigkeiten der menschlichen Natur zugrunde liegt und in deren Vollendung ihre Erfüllung findet. Cusanus wird in diesem Zusammenhang zwar nicht müde, auf einzelne Fähigkeiten und Tugenden hinzuweisen. Er unterläßt es aber, daraus ein System zu konstruieren.⁷³ Statt dessen konzentriert er sich auf die großen Zusammenhänge, die für die Gestaltung des Einzelnen entscheidend sind. »Es gibt«, so sagt er in der bereits zitierten Predigt *Suadeo tibi*, »im Himmel der geistigen Natur ebenso viele Tugenden wie es Sterne am Firmament gibt, die allesamt ihr Licht von der Sonne der Gerechtigkeit erhalten und die ohne diesen Geist ganz ohne alle Zierde und Schönheit, und damit auch ohne Tugend wären. Denn Tugend ohne Schmuck und Zierde gibt es nicht. Nur der Geist, der von der Sonne der Gerechtigkeit ausgeht, kann das göttliche Leben bewirken, das Sohnschaft Gottes bedeutet.«⁷⁴

⁷¹ *De pace* 16: h VII, N. 59; S. 55, Z. 10–15.

⁷² Vgl. dazu I. BOCKEN, *Waarheid in beeld. De conjecturele metafysica van Nicolaus Cusanus in godsdienstfilosofisch perspectief* (Nijmegen 1997) 203ff.

⁷³ Nulla res habet nomen praecisum. Nam in qualibet re reperitur »essentia, virtus, et operatio. Per operationem devenimus in notitiam virtutis, per notitiam virtutis in notitiam essentiae, scilicet ad notitiam »quia est« essentiae a posteriori; et denominamus essentiam ex ratione virtutis. Sic dicimus animam »animam«, quia reperimus in ea virtutem animandi; ita dicimus ipsam »rationem«, quia reperimus in ipsa virtutem ratiocinandi; ita dicimus ipsam mentem, quia intelligit. Etc. Sed quidditas animae non est nominabilis, quia ipsa praecedit id, quod ratio apprehendit. Unde anima est aliquid, quod habet omnes istas iam dictas et alias innumerabiles paene virtutes, et ignoratur per omnem rationem, »quid« hoc »sit. Sic de deo etc. *Sermo* XLVII: h XVII, N. 9, Z. 13–30.

⁷⁴ In caelo igitur naturae intellectualis sunt virtutes multae uti stellae in firmamento, quae omnes a sole iustitiae habent lucem, sine quo spiritu essent penitus absque omni decore et pulchritudine et sic absque virtute. Virtus enim absque ornato decore non est. Sed solus spiritus solis iustitiae efficit vitam divinam, quae dicitur filiatio Dei. *Sermo* CCXLI (238): V₂, fol. 166^{va}, 166^{vb}.

Ich möchte dieses Bild dahingehend interpretieren, daß es keine Tugend ohne Gerechtigkeit und Schönheit gibt, so daß man je nachdem ob man der Gerechtigkeit oder der Schönheit den Vorzug geben will, in dieser oder in jener das Prinzip und den Maßstab aller menschlichen Fähigkeiten und moralischen Tugenden sehen kann. Dazu heißt es in *De coniecturis*: »Nichts, das dem Gesamt angehört, ist zu lieben außer in der Einheit und Ordnung des Universums. Kein Mensch ist zu lieben, außer in der Einheit und Ordnung der Menschheit. Auch der Gattung nach ist der Mensch nicht hoch zu schätzen, außer in der Einheit und Ordnung der Lebewesen.«⁷⁵ Oder wenn wir die Schönheit hervorheben: »Die Schönheit, die lebendiges göttliches Leben und ewig ist, die selbst das Leben ist, das Gott ist, wollte ihre Herrlichkeit, die die Form der Schönheit ist, offenbaren. . . Die Form, die das Sein gibt, ist nichts anderes als Teilhabe an der Schönheit. . . Die himmlischen Tugenden, was sind sie anderes als Schönheiten im Gottesreich?«⁷⁶

Auch könnte man hinzufügen, daß Cusanus, sofern sich die Tugenden wechselseitig definieren, ebenso gut die Frömmigkeit (*pietas*), die Klugheit (*prudentia*) oder die Weisheit (*sapientia*) in den Vordergrund rücken kann. »Im inneren Menschen ist der Baum des Lebens gepflanzt. Dieser kann von sich aus keine Lebensfrucht tragen, außer wenn er den Einfluß der Sonne der Gerechtigkeit oder der ewigen Weisheit in sich aufnimmt.«⁷⁷ Sofern es freilich in allen Fällen um den Prozeß geht, in dem Fähigkeiten und Tugenden ihre Gestalt erhalten, ist dieser Prozeß von der Liebe eingeschlossen und getragen, die Gott ist und als *caritas* sowohl Gott mit seiner Schöpfung als auch die Geschöpfe untereinander und mit Gott verbindet. Dem Prinzip und dem Ziel nach ist somit die Caritas »die Form oder das Leben aller Tugenden.«⁷⁸

⁷⁵ Nihil igitur universi diligendum est nisi in unitate atque ordine universi. Nullus homo amandus est, nisi in unitate atque ordine humanitatis. Nec est homo generaliter diligendus nisi in unitate atque ordine animalitatis. Ita de singulis. *De coni.* II, 17; Übersetzung Dupré II, 207.

⁷⁶ Pulchritudo igitur viva vita divina et aeterna, quae est ipsa vita, quae Deus est, voluit gloriam suam, quae est forma pulchritudinis, ostendere. . . Forma igitur, quae dat esse, non est nisi participatio pulchritudinis. . . Virtutes caelorum quid sunt nisi pulchritudines in regno Dei? *Sermo CCXLIII* (240): V₂, fol. 169^a. 169^b.

⁷⁷ Capió igitur in interiore homine plantatam arborem vitae. [De se non potest producere fructum vitae] nisi influentiam solis iustitiae sive aeternae sapientiae in se recipiat. *Sermo CLXXIX* (172): V₂, fol. 79^{vb} [p. fol. 99^r, Z. 11]. Zur Bedeutung der *pietas*, die Cusanus als „Mutter der Tugenden“ beschreibt, vgl. *Sermo CCLXI* (258): V₂, fol. 206^{va}; beziehungsweise der *prudentia*, die er als „Form der menschlichen Tugenden“ bezeichnet, *Sermo CCXLVIII* (245): V₂, fol. 184^{va}. Cf. auch *Sermo XXIX*: h XVII, N. 9, Z. 1–9: Si consideraveritis Deum veritatem esse – qui dixit: „Ego sum veritas“, et non dixit: Ego sum consuetudo! – et ipsum in veritate colueritis et veritatem ipsam amplexi fueritis, »statis in eo, quod accepistis«. Ita quidem de iustitia, pietate, constantia, fortitudine et caritate ipsa idem intellegatis. Deus enim ipsa virtus est abstractissima, cui nemo servire potest vitiosus.

In der Predigt *Dominabuntur populus* drückt Cusanus diesen Gedanken wie folgt aus: »Alle Tugenden genügen nicht, um glücklich zu sein, wenn die eingegossene Tugend, nämlich die Liebe, die *caritas* ist, nicht mit dabei ist. Denn wie die Klugheit die Form aller menschlichen Tugenden ist, so gibt die Liebe den Tugenden ihre Form, damit sie von der göttlichen Form geformt sind, die allein Gott wohlgefällig ist. Daher ist die Gerechtigkeit, die nicht von der Liebe geformt ist, keine wahre und lebendige Gerechtigkeit, sondern vielmehr ein defektes Bild von ihr.«⁷⁹ Oder, um eine Passage aus der Predigt *Alleluia. Veni sancte spiritus* zu zitieren: »Die Liebe ist jene Bewegung des Lebens, in der Ruhe und Freude sind. Wenn die Caritas das Feuer ihrer Liebe entzündet, erglüht die Seele in lebendiger und unvergänglicher Liebe, um die göttliche Form zu erlangen. Sie zieht die Seele zur Gleichförmigkeit mit ihr an sich, und zwar so, daß das einmal entzündete Feuer nicht aufhört, sondern immer größer wird. Daher verlangt die Seele mehr und mehr danach, der absoluten Wärme angeglichen zu werden, die verzehrendes Feuer (5 Mo 4. 24) genannt wird. So brennt die Seele darauf, um die Form des unvergänglichen Lebens zu erhalten. Die Caritas ist nämlich die Form der unvergänglichen Tugenden. Die Caritas leuchtet auf in der Gerechtigkeit, die ihre Form gefunden hat, in geformter Frömmigkeit, und in allen einzelnen Tugenden die vollendet und geformt sind. Daher brennt die Seele, in der das Feuer der göttlichen Liebe entzündet ist, darauf, um in wahrer Gerechtigkeit gerecht zu werden, in deren Form, die die Liebe ist, sie verlangt, glücklich zu sein. So erglüht sie in der Liebe zu allen Tugenden, da in diesen die Form ist, die sie sucht – so als ob die Tugenden diese eine Form in verschiedenen Rücksichten jeweils anders benennen würden, da es dem Menschen nicht gegeben ist, sie unter einer einzigen Rücksicht zu begreifen.«⁸⁰

⁷⁸ Caritas enim est forma seu vita omnium virtutum. *Sermo* XLI: h XVII, N. 22, Z. 2–3. (Für den Hinweis auf diese Stelle möchte ich Herrn Professor Klaus Kremer herzlich danken). Zur „Koinzidenz“ von Gerechtigkeit/Gerechtigkeit und Liebe vgl. P. T. SAKAMOTO, *Die theologische und anthropologische Fundierung der Ethik bei Nikolaus von Kues*, in: MFCG 10 (1973) 147ff.

⁷⁹ Adhuc attende quomodo omnes virtutes ad felicitatem non sufficiunt, nisi adsit virtus infusa scilicet caritas. Nam sicut prudentia est forma virtutum humanarum, sic caritas format virtutes, ut sint formatae forma divina, quae solum est Deo accepta. Unde iustitia, quae non est formata caritate, illa non est vera et viva iustitia, sed potius eius imago deficiens. Sola veritas est permanens. Quare qui induit veram et vivam iustitiam, assequitur immortalitatem. Nam vera virtus est divina et immortalis et praestat immortalem vitam. *Sermo* CCXLVIII (245): V₂, fol. 184^{va}.

⁸⁰ Caritas enim motus est vitae, in quo quies et delectatio. . . Caritas quando accendit ignem sui amoris, tunc anima ardet amore vivo et incorruptibili, ut formam divinam nanciscatur. Allicit enim animam ad sui conformitatem; ac si ignis accensus non cessaret sed semper cresceret, quia plus et plus appetit absolutae caliditati assimilari, quae dicitur ignis consumens. Ardet igitur anima, ut assequatur [incorruptibilis vitae formam. Caritas est forma]

Der Bezug auf die Caritas bildet den Rahmen, in der sich die Bewegung der Seele, die Liebe ist, entfalten kann. Einerseits liegt dieser Bewegung das Erfassen des Wahren zugrunde, das dem spekulativen Denken eigen ist, und auf absolutes Erfassen des Wahren abzielt, andererseits das des praktischen Denkens, das durch Beachtung des Wahren unter dem Gesichtspunkt des Guten zustande kommt, wobei dem Erfassen des Wahren unter dem Gesichtspunkt des Wahren der Hervorgang des Lichtes, und dem Erfassen des Wahren unter dem Gesichtspunkt des Guten der Hervorgang des Schönen entspricht.⁸¹ Für Cusanus ist es deutlich, daß »der Sinn der Schönheit die Liebe ist und daß die Schönheit geliebt sein will«.⁸² Dem steht gegenüber, daß »die Liebe und Wertschätzung des Nächsten, die *dilectio proximi*, ein Bild der Liebe ist«, die ihrem ersten, größten und wahren Sinn nach Caritas genannt wird, und Gott ist.⁸³

Die Bewegung der Caritas, die sich im Sein der Dinge vollendet, schließt in ihrer Kraft alles ein. In ihrer Wärme, die als inneres Feuer und freudiges Entzücken die Seele belebt,⁸⁴ ist sie, so möchte ich sagen, einem Lichtpunkt vergleichbar, der (man denke an die *figura paradigmatica* in *De coniecturis*) im schattenhaften Dasein dieser Welt aufleuchtet und in der Liebe, die uns von Natur gegeben ist, den Weg zu Gott als Quell und Ursprung allen Seins eröffnet. »Durch die Liebe gelangen wir zur Erkenntnis Gottes«.⁸⁵ Im Verlangen nach Wissen und Einsicht werden wir von der Wahrheit angezogen, die im geistigen Verlangen wirksam ist. Zwar ist es richtig, daß man nur das lieben kann, was man auch kennt, sodaß es scheinen könnte, daß niemand Gott zu

in corruptibilium virtutum. Relucet caritas in formata iustitia, relucet in formata pietate, in formata misericordia atque in singulis virtutibus perfectis et formatis. Unde anima accensa igne divini amoris ardet, ut fiat iusta vera iustitia, in cuius forma, quae caritas est, quaerit felicitari. Sic ardet amore sapientiae, amore veritatis et omnium virtutum, quia in ipsis est forma, quam quaerit, quasi virtutes nomen formam illam unam aliter et aliter secundum aliam et aliam rationem, cum non sit secundum unam rationem per hominem intelligibilis. *Sermo CCLXXXV* (282): V₂, fol. 276^{ra}, 276^{rb} [p., fol. 185^v, Z. 29].

⁸¹ Prima autem processio, quae est in mente est secundum apprehensionem veri. Deinde illud verum exardescit et accipitur in ratione boni, et sic demum movetur desiderium ad ipsum. Oportet enim motum desiderii duplicem apprehensionem antecedere: unam quae est intellectus speculativi, quae est ipsius veri absolute; alteram autem quae est intellectus practici per extensionem veri in rationem boni. Tunc primo oritur motus desiderii ad bonum. . . Apprehensioni veri correspondet processio luminis; apprehensioni veri in ratione boni respondet processio pulchri; motui desiderii respondet processio diligibilis, *Sermo CCXLIII* (240): V₂, fol. 168^{ra}.

⁸² Amor est pulchritudinis finis. Pulchritudo vult amari. Ebd. V₂, fol. 169^{va}.

⁸³ Dilectio autem proximi est similitudo caritatis. *Sermo CCXLI* (238): V₂, fol. 166^{rb}.

⁸⁴ *Sermo CCLVII* (254): V₂, fol. 198^{ra}.

⁸⁵ *Sermo CCXLI* (238): V₂, fol. 166^{rb}.

lieben vermag, da Gott unbekannt ist. Beachtet man jedoch, daß jeder der zu wissen begehrt, die Wahrheit liebt, die er sucht, dann wird deutlich, daß man, wie Cusanus sagt, »sofern man die Wahrheit liebt, die man sucht, etwas liebt, was man nicht kennt, und es zugleich doch kennt, weil man es sucht.«⁸⁶ Entscheidend an diesem Befund ist nicht die Abfolge von Wissen und Lieben, sondern die Eigenbedeutung und innere Bewegung der Liebe, die in Streben und Verlangen mitgegeben sind und das Wissen insofern zur Entfaltung kommen lassen als sie ihm vorausseilen und es nach sich herziehen. Cusanus verweist ausdrücklich auf die »Koinzidenz des Wahren und Guten«. Diese zeigt sich darin, daß »die Liebe (*caritas*), die Gott ist, in dem Maße erkannt wird, in dem sie geliebt wird, und je nachdem wie sie geliebt wird, von der Liebe erkannt wird, d. h. daß der Liebende in dem Maße erkennt, in dem er liebt.«⁸⁷ Geht man jedoch davon aus, daß Gott dem Licht der Sonne vergleichbar seiner unendlichen Erkennbarkeit wegen unerkennbar ist, dann könnte man auch sagen, daß wir auf Grund der Nächstenliebe in »Bild und Gleichnis« zur Gotteserkenntnis gelangen.⁸⁸ Beide Gedanken ergänzen einander. Da Gott die Liebe ist, und nur der Liebende weiß, was Liebe bedeutet, kann Gott auch nicht anders als in wirklicher Liebe gefunden werden.⁸⁹ »Wer behaupten würde, Gott zu kennen, und ihn nicht liebt, ist ein Lügner. Wer Gott liebt, erkennt den, den er liebt, und der Grad seiner Liebe gibt den Grad an, in dem er Gott erkennt.«⁹⁰ Auch können wir nicht Gott sagen, und den Nächsten hassen. »Der vernünftige Geist, der in der Liebe lebt, ist gut und tut nichts außer dem Guten. Er liebt alles, haßt nichts, und will keinem etwas Böses.

⁸⁶ Nonne quaerentes scire diligunt veritatem, quam quaerunt? Si autem ipsam diligis quam quaeris, diligis quod ignoras, et non ignoras quia quaeris. Unde ama veritatem ex toto corde, tunc fugis mendacium et falsum et omne peccatum, et invenies Deum, quem diligit anima tua. Deus enim veritas est. Modus igitur apprehendendi scientiam veritatis seu apprehendendi Deum mente intelligentiae est accedere ipsum spiritu desiderii seu amoris. *Sermo* CCXXXVII (234): V₂, fol. 160^{va}.

⁸⁷ Dum dicitur quod nihil incognitum amatur, verum est, nisi coincident verum et bonum. Caritas enim, quae Deus est, quantum diligitur tantum intelligitur et quantum diligitur tantum cognoscitur a caritate et tantum cognoscit diligens quantum diligit. Ideo nota coincidentiam. Ebd. V₂, fol. 160^{va}.

⁸⁸ *Sermo* CCXLI (238): V₂, fol. 166^{ib}.

⁸⁹ Nemo scire potest quid sit amor, nisi amans. Neque ipse scit plene quid caritas, licet gustum eius habeat. Nam quando plus amaverit, tanto melius ipsam comprehendit. Semper autem crescit amor; sic et scientia eius. Ita nemo scit nisi qui accipit. Nemo scit quomodo sancti comprehendunt, nisi qui sanctus. Ille accipiendo comprehendit. *Sermo* CCLXVIII (265): V₂, fol. 221^{vb}.

⁹⁰ »Qui igitur diceret se Deum cognoscere, et illum non diligeret, mendax esset«. Et »qui Deum diligit, cognoscit quem diligit, et gradus dilectionis est ostensio gradus cognitionis. *Sermo* CLV: N. 2.

Vielmehr ist er bestrebt, sich dem Lobe seines Gottes für das Heil eines jeden widmen zu können.⁹¹

Die Liebe, die im alltäglichen Streben nach Erkenntnis impliziter mitgegeben ist, macht es möglich, daß das Erkannte von der Liebe getragen und dementsprechend auch verwandelt werden kann. Dagegen erweist sich die Erkenntnis Gottes als ein Prozeß, in dem Einsicht und Liebe einander berühren und zusammenfallen. Das Überraschende in dieser Beziehung ist nicht die Verwandlung des Gekannten in der Liebe des Menschen, sondern die Verwandlung des Menschen durch das Geliebte, das im Erkennen Ziel und Sinn des Erkennens ist. »Wer Gott liebt«, so habe ich Cusanus bereits zitiert, »liebt die Liebe«.⁹² Auch muß der Mensch, der das Ewige so liebt, daß er ins Ewige verwandelt wird, nicht befürchten, daß beim Aufhören seiner Liebe das Geliebte sich in etwas anderes zurückverwandeln würde, sondern er kann davon ausgehen, daß die wahre Erkenntnis des Geliebten ihn in der Liebe selbst erhalten wird.⁹³ Die Verwandlung, die in Liebe geschieht, folgt den Markierungen der Gerechtigkeit. Doch ist es, um genau zu sein, weder die Gerechtigkeit, noch die Liebe, die ein Mensch besitzt, die ihn zu dem machen, was er ist, sondern die Gerechtigkeit und die übrigen Tugenden, nach denen er in Liebe strebt, die ihm sein Sein in dem Maße verleihen, in dem er Teil der göttlichen Tugenden wird. In letzter Konsequenz bedeutet dies, daß der Geist, der auf diese Weise Gott anbetet und »sich der äußersten Demut überläßt, sich sofern er in sich selbst besteht der Liebe wegen in Nichts auflöst«. Doch gilt von dem, der dies tut, daß er, »während er ins Nichts tritt, ins vollkommenere Sein hinübergeht«.⁹⁴

⁹¹ Hinc lex oboedientiae non est nisi rationalis amor seu dilectio, quae lex complicit omnem rationalem vivendi modum. Amor enim delectabilis vita est; id quod rationalis spiritus maxime diligit est vita; id quod in ipsa rationali natura maxime vivit est amor, quem oboedientia ostendit. Unde rationalis amor est ut ametur fons ille, unde habet vitam, rationem et amorem, quia amare fontem vitae est vivere in laetitia. Et hic amor per maximam oboedientiam ostenditur, quam omnes virtutes consequuntur. Unde ille rationalis spiritus vivens in caritate est bonus et non nisi bonum facit, omnia diligit, nihil odit et non vult malum alicui, sed se pro salute cuiuslibet posse in Dei sui laudem impendere optat. Visitat autem Verbum rationalem spiritum, qui rationalem ab eo recepit virtutem. Verbum enim Dei logos est seu ratio rationum. An igitur rationabiliter vivat et fructificando crescat et ad Verbi Dei conformitatem accedat, inquirendo experitur. *Sermo CCLXXIX* (276): V₂, fol. 250^b. 251^a.

⁹² *Sermo CCXXIII* (220): V₂, fol. 144^{va}.

⁹³ Der Grund für diesen »Umschlag« ist die trinitarische Struktur der Gottesliebe, die als *amor amans amabilis* sowohl Subjekt und Objekt der Liebe als auch die Verknüpfung beider ist.

⁹⁴ Sic Spiritus, qui se dat ad humilitatem ultimam, ut quantum in [se] est in nihilum resolvatur propter caritatem, ille dum videtur ire in nihil[um], transit in perfectius esse. *Sermo CCLXXX* (277): V₂, fol. 266^{va} [p. fol. 182^r, Z. 37].

5. Zusammenfassung: die Ethik des NvK

Im Rahmen cusanischen Denkens ist die Ethik ein Problem, das aufs engste mit dem Wesen des Menschen und der Entfaltung seiner Möglichkeiten verbunden ist. Je nachdem wie wir uns dem Menschsein zu nähern versuchen, kann dieses Problem als Streit der geistigen mit der sinnlichen Natur, als Einsatz für das Gute und Kampf gegen die Sünde und das Böse, als Gehorsam den göttlichen Geboten gegenüber, als Nachfolge Christi, oder ganz allgemein, als Ringen um die Maßstäbe im Entwurf und in der Verwirklichung der eigenen und gemeinsamen Menschenwelt beschrieben werden.⁹⁵ Da der Mensch in seinem Gewordensein das ist, was er werden kann,⁹⁶ ist er nicht nur »das Maß der Dinge«,⁹⁷ sondern auch ein Können, das sich in Tun und Wollen zu sich selbst und der ihm eigenen Wahrheit verhält. Im Vorgriff auf diese Wahrheit, die aus der Erinnerung an ihre Gegenwart Gestalt erhält, verschmelzen Sein und Sollen insofern als die gedachte Ordnung menschlichen Daseins sowohl die Wirklichkeit bedeutet, die es zu verwirklichen gilt, als auch die Wirklichkeit ist, die im gegliederten Dasein immer schon mit vollendet ist. Der Mensch kennt, wie Cusanus wiederholt feststellt, ein ihm miterschaffenes Urteil, durch das er im Prinzip das Gute vom Bösen, das Schöne vom Häßlichen, das Gerechte vom Ungerechten, das Wahre vom Falschen zu unterscheiden vermag. Die Koinzidenz des Seins, das im Sollen zum Ausdruck kommt, mit der Tat, die im Sein vollendet wird, bezeichnet eine Dimension im Ganzen dessen, was die Entfaltung des Menschseins vorwegnimmt und einschließt. Die Dimension im Ganzen ist insofern aber auch Teil des Ganzen als dieses in anfänglicher Einfaltung der Kraft nach alles ist und auf vorgängige Weise von seinen Entfaltungen nicht verschieden ist. Die Wirklichkeit der Ordnung gibt sich im Streben zu erkennen. Das Können, das sich zu sich selbst verhält, ist in seinem Tun immer auch in sich zurückkehrende Bewegung. Der Vollzug dieses Selbstverhältnisses besteht seinem Kern nach in der *dilectio Dei et proximi*, die sich in dem Maße entfaltet, in dem das Gute erstrebt und getan, und das Böse vermieden und überwunden wird.

⁹⁵ Vgl. dazu P. T. SAKAMOTO, *Die Theologische und anthropologische Fundierung der Ethik bei Nikolaus von Kues*, in: MFCG 10 (1973) 138–151 sowie seine These (der ich mich anschließen möchte), „daß [Cusanus] die antik-mittelalterliche Verselbständigung einer *theologia naturalis* und *ethica naturalis* gegenüber Offenbarung und Gnade nicht fortzusetzen beabsichtigte, sondern eine neue Vernunft und Glauben umfassende christliche Weltanschauung intendierte“ (143). Vgl. dazu M. HOENEN, *Trinität und Sein* (wie Anm. 14) 221.

⁹⁶ Cf. *De ven. sap.* 3: h XII, N. 7, Z. 13–14; N. 8, Z. 4–5: *Omne autem quod factum est ex posse fieri, aut est id quod fieri potest, aut est post illud. . . Quae autem facta sunt id quod fieri possunt, haec caelestia et intelligibilia nominantur.*

⁹⁷ *De beryl.*: h ²XI/1, N. 6, Z. 1.

Die Dinge, so könnte man mit Cusanus auch sagen, sind aus dem Nichts ins Sein gerufen, dem sie durch ihre Form angehören. Sie sind wirklich, sofern sie vom Sein stammen und ins Sein zurückkehren. Es ist die Form, die das Sein gibt, das sie selbst als Form von der Form der Formen (d. h. von der absoluten Form) empfangen hat. In der Rastlosigkeit des Existierens erweist sich das Sein als Ort der Ruhe und Ziel allen Strebens. Das Sein selbst ist der Ort, den alle Dinge suchen. Was den Menschen darin von anderem Seienden unterscheidet, ist das Vermögen, sich am Rufen zu beteiligen. Als dem Schöpfer seiner Welt ist es ihm gegeben, durch Kunstfertigkeit sein Leben zu verbessern. Der Mensch hat unter und zusammen mit den verschiedenen Künsten auch die des ethischen Lebens entdeckt, in der es ihm »dank seiner Talente und mit göttlicher Erleuchtung« mehr oder weniger gelungen ist, »sich an einem tugendhaften Leben zu erfreuen und in Frieden selbst zu regieren.«⁹⁸ Zu diesen Künsten fügt sich die in göttlicher Autorität und Offenbarung begründete Religion, sofern »sie den Menschen dazu befähigt, Gott zu gehorchen: durch Ehrfurcht und Liebe zu Gott und zum Nächsten, und in der Hoffnung, die Freundschaft Gottes, der das Leben gibt, zu gewinnen, um so ein langes und friedliches Leben in dieser Welt und ein frohes und göttliches in der nächsten Welt zu erlangen.«⁹⁹

Die Ethik des Nikolaus von Kues kann, wenn wir uns auf die Liebe konzentrieren, als eine Ethik des Strebens und des bedürftigen Verlangens beschrieben werden, in der sich das Sollen aus dem Sein ergibt, mit dem der Mensch ursprünglich und im Sinne geistiger Vollendung verbunden ist. Dem *desiderium naturale*, das Leib und Seele umfaßt und in der Liebe zur Wahrheit das Zentrum allen Verlangens erfährt, entspricht die Ordnung alles Seins, die sowohl in der Schönheit der Welt zum Vorschein kommt, als auch Grund der dem Menschen eigenen Ordnung, d. h. der menschlichen Kultur, ist.

⁹⁸ *Sermo* CCXVI: h XIX, N. 12, Z. 17–30: Et quamvis multi suo ingenio aut divina illuminatione varias artes invenerunt melius vivendi, ut qui artes mechanicas et seminandi et plantandi et negotiandi invenerunt, et alii, qui politizandi et oeconomizandi regulas conscripserunt atque, qui ethicam invenerunt se per mores seu consuetudines habituandi usque ad acquisitionem delectationis in vita virtuosa et sic se ipsum pacifice gubernandi, tamen hae omnes artes non serviunt spiritui, sed tradunt coniecturas, quo modo in hoc mundo cum pace et quietate vita virtuosa et laude digna duci possit.

⁹⁹ Ebd. N. 13, Z. 1–8: Est deinde hiis artibus religio addita in divina auctoritate et revelatione fundata, quae praeparat hominem ad oboedientiam Dei per timorem eius et dilectionem ipsius et proximi sub spe assequendi amicitiam Dei datoris vitae, ut longam et tranquillam vitam in hoc mundo et in futuro laetam et divinam assequamur. – Zu der hier auftretenden Spannung zwischen einer theologischen und philosophischen Ethik vgl. H. G. SENER, *Zur Frage nach einer philosophischen Ethik des Nikolaus von Kues*, in: WiWei 33 (1970) 4–25, 110–122, sowie P. T. SAKAMOTO, *Die theologische und anthropologische Fundierung* (wie Anm. 78) 141ff.

Der Ausgriff auf diese Ordnung, die sich in den Bewegungen der Seele andeutet und in der Entfaltung des Menschseins ihre Gestalt gewinnt, ist – um mit Max Scheler zu sprechen – die Bestätigung des *ordo amoris*, der in seiner deskriptiven Bedeutung einen normativen Sinn zu erkennen gibt.¹⁰⁰ Doch schließt dieser Ansatz weder das Konzept einer Gesetzes- und Gesinnungsethik aus, in der der Mensch der Stimme des Gewissens folgt und sich an den Geboten Gottes orientiert, noch das der Verantwortungsethik, der Tugendethik oder anderer Entwürfe, da es viele Rücksichten gibt, unter denen das Wirken des Gottesgeistes betrachtet werden kann.¹⁰¹ Cusanus zitiert das Bibelwort: »An ihren Früchten werdet ihr sie erkennen«.¹⁰² Als Jurist formuliert er den Grundsatz, daß nur das ein gutes Gesetz ist, das aus der Liebe, der *caritas*, hervorgeht.¹⁰³ Bestimmend aber ist die Metapher, daß der Mensch ein Tempel ist, in dem die höchste Weisheit wohnen möchte, und der in dem Maße Gestalt erlangt als der freie Geist die Weisheit willkommen heißt, und die Weisheit darin Wohnung nimmt. Die Ethik des Strebens vollendet sich so in einer Ästhetik des Daseins, die, indem sie den *unus continuus dulcis tonus in ordine graduati continuo*¹⁰⁴ aufgreift (d. h. indem sie, wie es in der *Concordantia catholica* heißt, mit den Chören der Wirklichkeit einstimmt, die eine ungebrochene süße Melodie in stufenhafter und fortlaufender Ordnung zum Klingen bringen), im lebendigen Gottesbild und als dieses zur Entfaltung kommt.

In seinen ethischen Vorstellungen weiß Cusanus sich von den Werten und Normen der Tradition bestimmt. In der Entfaltung des Menschseins geht es ihm um die Erhaltung des Daseins. Seine Ethik kann in diesem Sinne durchaus auch als Beispiel einer konservativen Ethik verstanden werden. Gleichzeitig ist das Denken des Cusanus jedoch von der Überzeugung bestimmt, daß der Geist in seiner Wahrheitsliebe Grund und Ende aller Traditionen bedeutet, sodaß Erhaltung nicht ohne Reform und Reform nicht ohne Erhaltung zu denken sind, d. h. daß der Grundgedanke seiner Ethik auf eine *formatio* zielt, die immer auch *reformatio* bedeutet.¹⁰⁵ »Jede Tradition der Wahr-

¹⁰⁰ Cf. M. SCHELER, *Normative und deskriptive Bedeutung des Ordo amoris*, in: Schriften aus dem Nachlaß, Bd. 1 (Bern 1957) 247–373.

¹⁰¹ *Sermo* CLXXXV (179): V₂, fol. 87^{vb}.

¹⁰² *Sermo* CXC VII (192): V₂, fol. 110^{vb} (Mt 7, 16).

¹⁰³ Sed quae lex est bona nisi illa, quae ex caritate procedit, et quanto plus de caritate habet, tanto melior. Lex igitur, quae est ipsa caritas perfectissima, immutabilis et aeterna, et non est de hoc mundo. Quoniam autem semper servari potest per rationalem spiritum, potest semper spiritus rationalis in eius observantia vivere. Fide igitur disponitur spiritus ad gratiam felicitatis et caritate formatur. Nam quod penitus ignoratur, non amatur. Fides tollit ignorantiam, ut caritas locum habere possit. *Sermo* CLXXXVI (180): V₂, fol. 96^{vb}.

¹⁰⁴ *De conc. cath.* I, 7: h²XIV/1, N. 40, Z. 15–16.

¹⁰⁵ Vgl. dazu E. MEUTHEN, *Der Kanonist und die Kirchenreform*, in: MFCG 24 (1998) 63–79; sowie

heit, die durch menschliches Zutun möglich wird, kann wahrer und deutlicher sein, und ist in diesem Sinn nicht befreiend«. ¹⁰⁶ Cusanus kommt darin dem neuzeitlichen Gegensatz von Gesinnungsethik und Verantwortungsethik insofern zuvor als beide Typen der Ethik im selben Vernunftverlangen begründet sind. Da das Seiende in seinem Sein nur bedingt mit sich selbst identisch ist, kann es auch nicht auf diese Identität hin festgelegt werden, ohne im Anderen und Nichtanderen begründet zu sein und ständig begründet zu werden.

Auch ist sich Cusanus der Tatsache bewußt, daß Sitten und Werturteile in einem Maße verschieden sein können, daß »das Lobenswerte der einen das Tadelnswerte der anderen ist«. ¹⁰⁷ Menschen sind sich auf vielerlei Weisen ähnlich und unähnlich, und unterscheiden sich in und mit den Gemeinschaften, deren Gewohnheiten und Traditionen sie teilen. ¹⁰⁸ »Da jeder Mensch auf Grund seiner Vollkommenheit gewissermaßen eine Spezies ist«, ¹⁰⁹ ist er auch eine eigene Welt, mit Vorzügen und Nachteilen, und einer »persönlichen Wahrheit«, in der die Wahrheit seines Seins zum Ausdruck kommt und erhalten bleibt. ¹¹⁰ Auch wenn die Welt des Einzelnen ihren Platz

K. YAMAKI, „*Why Are Japanese Scholars Interested in Cusanus?*“, in: American Cusanus Society Newsletter, X.1 (1993) 1–5 (wo die Frage behandelt wird, inwieweit sich die »Revisionisten« auf Cusanus berufen können, oder gerade nicht).

¹⁰⁶ Veritas igitur uti est non docetur nisi ab illo nostro magistro, quem indubia fide Filium Dei credimus. Illa sola veritas liberat. Omnis enim traditio veritatis, quae fit per humanas adinventiones, potest esse verior et lucidior, ideo non liberat. Nam etsi credimus quem doctum et ideo ei credimus, utique doctiori plus crederemus. Nemo autem perfectus usque ad Christum, Filium scilicet Dei. Et nota, quod apud quem manet doctrina Christi, si est fidelis, ipse cognoscet in sermone esse veritatem. *Sermo CCLXXVI* (273): V₂, fol. 242^a.

¹⁰⁷ *De docta ign.* III, 1: h I, S. 122, Z. 24 [N. 189]; Übersetzung Dupré I, 431.

¹⁰⁸ Cf. *Ubi est qui natus est rex Iudaeorum?*, *Sermo CCXVI*: h XIX, N. 13, Z. 15–21: Sicut enim ars bene vivendi in hoc saeculo ex variis ingeniis varie tradita est . . . sic et religio. . .

¹⁰⁹ Videmus in omni motu specifico concordantiam. Nam species equorum est una, et omnes equi unum motum specificum consequuntur ex unitate speciei; et ideo illi speciei praeest intelligentia, quae movet uniformiter orbem illum seu formalem equi: Reperimus igitur ex uniformitate regularis motus specifici intelligentiam motricem, alioquin non foret una species, virtus et operatio. Omnis species, quae consistit in quodam indivisibili, est caelum, cui praesidet intelligentia sive angelus, qui est quasi Deus in regno suo: Omnis homo est quasi species ob sui perfectionem: Hermes enim ille Mercurius Trismegistas ad Aesculapium scribens dicebat humanitatem genus, homines species: Licet quidam dicant textum ad nos in hoc non bene translatum pervenisse, tamen quia videmus animam rationalem, sine qua homo non est homo, non esse ex traduce sed in quolibet homine ex creante, qui est creator specierum, ideo motui rationali praeesse intelligentiam in homine experimur. Rationalis enim motus est ex intelligentia. *Sermo CCXLVI* (243): V₂, fol. 180^a, 180^b.

¹¹⁰ *De docta ign.* III, 12: h III, S. 161, Z. 13 [N. 260]. Vgl. dazu I. BOCKEN, *Waarheid in beeld. De conjecturele metafysica van Nicolaus von Cusanus in godsdienstfilosofisch perspectief* (Nijmegen 1997) 114.

im Ganzen der Menschheitswelt und der Schöpfungsordnung finden muß (und darin, daß dies geschieht, sich in ihrer Zugehörigkeit zur einen Kirche Gottes und Christi zu erkennen gibt), so folgt daraus nicht, daß die Eigen geschichten der Völker, Länder und Landstriche, in denen der einzelne Mensch zu Hause ist und unter wechselnden Bedingungen seine Wertmaßstäbe findet und entwickelt, bedeutungslos geworden wären. Gewiß, Cusanus sucht Eintracht und Konsens, da der Friede aller und jedes Einzelnen die Substanz des Menschseins ist. Doch ist der allumfassende Friede kein Rezept, das man bedenken und in die Tat umsetzen könnte, sondern ein Ziel, dessen Konturen sich im Vollzug des Daseins andeuten, und das es in *trial and error* auf vielerlei Weise zu erreichen gilt.¹¹¹

Fragt man sich dagegen, wo das Böse und die Sünde bleiben, so muß man einerseits sagen, daß sich das Rätsel des Bösen in den Bildern von Teufel, Sündenfall und Erlösung verbirgt, daß es andererseits jedoch nicht darum geht, ob und wie wir das Böse begreifen und mit der Liebe Gottes versöhnen können, sondern daß es vermieden und überwunden wird. Gottes Verhältnis zur Kreatur ist zweifach: »Entweder ist er in ihr durch (sein) Sein, (seine) Gegenwart, und (sein) Vermögen, und so ist er überall; oder gnadenhaft und geistig, indem er die Gaben der Gnade gibt, und so ist er hier«, wo (und wenn) die Seele dem Anspruch des Heiligen Geistes (d. h. der Gottesliebe) folgt.¹¹² Gott ist die Seiendheit des Seienden, und nicht dessen Untergang.¹¹³

Das Böse selbst ist substanzlos. Es besteht nicht, weil Gott es geschaffen hätte, sondern weil Gottvergessenheit und die Perversion des Verlangens Wurzeln aller Übel sind. Ob diese Sicht der Dinge befriedigend ist, ist schwer zu sagen. Sie wird jedoch sinnvoll, sobald wir zu begreifen anfangen, daß die Vergänglichkeit nicht die Ewigkeit ist, und daß Substanz als isoliertes Faktum nicht besteht. Dagegen ist es eine Frage des vernünftigen und freien Willens, daß der Mensch auf die Stimme Gottes in der Seele hört, die ihn im Gewissen lobt oder tadelt, und so dazu auffordert, seine Vernunft in Freiheit zu gebrauchen, um sein Ziel als Erdenbürger und Himmelswesen zu erreichen.

¹¹¹ Ein schönes Beispiel dafür ist die Diskussion der Beschneidung in *De pace* 16: h VII, N. 60; S. 55, Z. 16–20; S. 56, Z. 1–19. Angesichts der zu erwartenden Verteiltheit unter den Menschen, die in einer Welt mit unterschiedlichen Riten und Gebräuchen leben, wird die Frage erörtert, ob es um des Friedens willen angemessen wäre, wenn sich die Minorität der Majorität oder die Majorität der Minorität angleichen würde. Da weder die eine, noch die andere Lösung Aussicht auf ein friedliches Miteinander bietet, läßt Cusanus Paulus sagen: „Es sollte darum genügen, den Frieden im Glauben und dem Gesetz der Liebe zu befestigen durch den Ritus von jetzt an zu tolerieren“. Vgl. dazu I. BOCKEN, *Toleranz und Wahrheit bei Nikolaus von Kues*, in: PhJ 105 (1998) 241–266.

¹¹² *Dupliciter Deus est in creatura: aut ›per essentiam, praesentiam et potentiam, et sic undique; aut gratuite et spiritualiter dando dona gratiae; sic hic. Sermo XXXVII: h XVII, N. 15, Z. 2–5.*

¹¹³ *De ludo* II: h IX, N. 81, Z. 3–20.

DISKUSSION

(Gesprächsleitung: Prof. Dr. Klaus Reinhardt, Trier)

EBERT: Ich bin Arzt. Ich bin sehr interessiert und möchte nur wissen, welche Vokabeln Cusanus in seinen Texten für das vieldeutige Wort *Liebe* benutzt.

DUPRÉ: Ich kann diese Frage relativ einfach beantworten. Er gebraucht das Wort *amor*, und *amor* ist allumfassend. *Amor* bedeutet Schwerkraft, Anziehung auf der einen Seite, und Gott, *caritas* (mit der *dilectio proximi*), auf der anderen Seite. Bei Cusanus ist die Gesamtsicht faszinierend, die er in seinem Denken über Liebe zum Ausdruck bringt. Und dazu gehört auch das Kleinste, z. B. das Verliebtsein im Sinne der spielenden Tiere, bis hin zur tiefsten Liebe, die zwischen Menschen bestehen kann.

EBERT: Darf ich das so verstehen, daß *caritas* das Äquivalent zur *Agape* ist?

DUPRÉ: Ja, das ist richtig.

EBERT: In der griechischen Sprache gibt es mehrere Begriffe für Liebe.

DUPRÉ: Ja, *amor* umfaßt in dem Sinn das ganze Spektrum vom *Eros* bis hin zur *Agape*.

BENZ: Herr Dupré, Sie haben die Rolle des Strebens in der cusanischen Ethik sehr stark betont, das scheint mir auch wichtig und richtig zu sein. Und dies ist mir auch insofern sehr sympatisch, weil Cusanus sehr oft als Intellektualist abgestempelt wird. Dann ist es meines Erachtens aber auch so, daß auch der andere Grundsatz, den Sie nur am Rande erwähnt haben, für Cusanus gilt: Wir können nicht lieben, was wir nicht zuvor bereits erkannt haben. Sie haben darauf hingewiesen, daß, weil Gott für Cusanus der Unbekannte, der *deus absconditus* ist, es für uns so schwierig sei, etwas Unbekanntes mit Sicherheit lieben zu können. Wie wäre denn Ihre Auflösung dieses Bildes bzw. Zitates, der Geist löst sich der Liebe wegen ins Nichts auf und entdeckt dabei, daß er im Sein aufgehoben ist, möglich? Wie kann der Geist überhaupt darum wissen, daß er etwas, ja daß er das höchste Sein liebt, wenn dieser Gott doch unbekannt bleiben muß?

DUPRÉ: Vielen Dank für diese wahrlich nicht einfache Frage. Wie kann der Geist wissen? Ganz praktisch formuliert denke ich, daß der Geist einiges wissen kann, indem er darauf achtet, wie die Ordnung der Welt rund um ihn herum Form erhält. Ich würde also sagen: Wir dürfen oder wir können die Gottesfrage, die Gottesliebe nicht von der Nächstenliebe lösen. Die Nächstenliebe bringt uns in einen Bereich, in dem wir aufgrund wechselseitiger Erfahrungen lernen – die Goldene Regel hat sehr viel damit zu tun, eben durch trial and error zu lernen –, wie wir uns gegenseitig verhalten sollen. So ist in diesem Bereich durchaus ein erstes fundamentales und

bleibendes Kriterium für jede Form der Gottesliebe gegeben. Andererseits: Cusanus vergleicht das Problem der Gotteserkenntnis, und damit auch das des *deus absconditus*, mit dem der Wahrheitserkenntnis. Auch für die Wahrheit gilt, daß diese ebenso *abscondita* ist wie Gott. Und trotzdem begreifen wir im Umgang mit den Dingen, daß wir durchaus von der Wahrheit berührt sind, auch wenn zu erwarten ist, daß die Wahrheitstheorien selbst nie ans Ende kommen. Die andere Frage dagegen – wie es möglich ist, sich in aller Demut um der Liebe willen ins Nichts zu begeben und gleichzeitig zu erfahren, daß dies ein Gehen ins höhere Sein ist? –, das ist ein Gedanke, der sehr stark von Meister Eckhart geprägt ist und etwa in seinem Kommentar zu Johannes 1,38 behandelt wird.¹ Dort steht die Frage zur Diskussion, was überhaupt Sein bedeutet. Ich habe einige Zitate gebracht, die deutlich machen, daß wir das Sein der Dinge nicht in den Dingen selbst suchen sollen, sondern in der Art und Weise, wie das, was erscheint, sich im anderen zu erkennen gibt, mit dem es erscheint und verbunden ist. Wenn ich meinen Kopf oder mein Bein am Tisch stoße, dann ist dies Realität, die ich fühle. Die Realität selbst ist bedingt, sie steht in Zusammenhängen, und es ist die Erkenntnis dieser Zusammenhänge, die uns zu dem Schluß führt, zumindest den Neoplatonisten, daß letzten Endes das Sein des Seienden nicht mit den Seienden selbst identisch ist, sondern in der Betroffenheit durch anderes, beispielsweise im Streben danach, faßbar wird. Wenn dieses Streben vollkommen wird, dann kann man, meine ich, durchaus sagen: Jemand, der sich dieser Bewegung überläßt, verschwindet aus dieser Welt, er wird zu einer Null im Sinne von Śūnyatā (Leere), die aber gleichzeitig die Bedeutung des Infinitesimalen erhält und in der Gestaltung der Dinge wiedererkennbar ist.

KREMER: Darf ich ganz kurz etwas dazu sagen? Diese Thematik: um der Liebe willen ins Nichts gehen und dann nicht im Nichts ankommen, sondern in der Fülle des Seins, das ist ein ausgesprochen mystisches Motiv. Sie haben den Neuplatonismus angesprochen, wo das erstmalig von Plotin ganz großartig entwickelt worden ist. Er sagt z. B., daß man das Wissen von sich selbst auslöschen muß – nicht sich –, und wenn man dann meint, beim Nichts angelangt zu sein, ist man in Wirklichkeit bei sich selbst angelangt.² Dazu haben wir etwa Parallelen bei Cusanus in *De visione Dei*, Kapitel 6, wenn der Mensch bei dem mystischen Aufstieg ins tiefste Dunkel zugleich eben bei sich selbst angekommen ist.

KANDLER: Ich hoffe, daß ich verstanden werde. Ich habe den Eindruck, daß die beiden Vorträge heute sich auf das beste ergänzen. Nun meine

¹ LW III: N.N. 187ff.

² Enn. VI 9, 7, 20f. i. Verb. mit II 9,11, 39–41.

Frage: Könnte die cusanische Ethik, jetzt vom Philosophischen aufs Theologische übertragen, als eine christologische, ja christozentrische Ethik verstanden werden? Wir sahen, daß die mit Christus identische *aequalitas* von Elisabeth Bohnenstaedt, in ihrem Kommentar zu *De visione Dei*, sehr glücklich das Selbstportrait Gottes genannt wird; daß diese *aequalitas* dann verstanden wurde als Münzbild Gottes. Von daher ist doch wohl auch die cusanische Aussage zu verstehen, nun auf den Menschen übertragen, daß dieser *deus secundus* ist. Und Christus ist der Mensch, weil zweiter Gott. Ferner, *aequalitas* kann *caritas* erbringen. So erfüllt sich, daß das Sollen aus dem Sein kommt. Eine Ergänzungsfrage dazu: Sie haben am Schluß die Schuld, die Sünde des Menschen genannt. Die kommt bei Nikolaus sehr am Rande vor. Wenn aber der Mensch dies Sollen erbringen kann um des Seins in Christus willen – ich formuliere jetzt mit dem Neuen Testament, mit Paulus³ –, wie steht es dann um dies, daß der Mensch das nur als der Erlöste, als der durch Christi Kreuzestod Erlöste erbringen kann?

DUPRÉ: Im ersten Teil Ihrer Frage geht es um das Problem, inwiefern die Ethik des Cusanus als eine christozentrische Ethik interpretiert werden kann. Das Interessante bei Cusanus besteht m. E. darin, daß er eher die Prinzipien formuliert, die für eine Ethik von entscheidender Bedeutung sind, als daß er eine Ethik aufgrund seiner Prinzipien auszuarbeiten versucht. Ich glaube, das wurde in dem vorhergehenden Vortrag auch schon angedeutet. Ich denke, daß man durchaus von einer christozentrischen Ethik sprechen kann, in dem Sinn, daß im Vermittlungsprozeß von Gott her auf Gott hin die Gestalt des Gottmenschen eine zentrale Rolle spielt. Die Gestalt des Gottmenschen kann sowohl von diesem Geschehen her begriffen werden, als auch aus der Glaubenstradition entwickelt werden. Doch bin ich nicht näher darauf eingegangen, aus dem einfachen Grund, weil die Art und Weise, wie Cusanus die Prinzipien des Menschseins formuliert, den Menschen als ein durch und durch ethisches Wesen zu erkennen gibt, wobei ich keineswegs ausschließen möchte, daß man sich auf diese Schnittstelle, auf diesen Brennpunkt, der mit dem Gottmenschen angedeutet ist, konzentrieren sollte. Ich bin hier sozusagen in den Vorstadien der Reflexion stehen geblieben, weil ich meine, daß es eben wichtig ist, diesen Teilaspekt gründlich kennenzulernen und den anderen einem anderen Vortrag zu überlassen. Ich glaube, es kommt ja noch der Vortrag über *Christus, virtus virtutum*. Sodann die Frage nach dem Bösen und der Erlösung. Ich habe die Frage nur angedeutet und gesagt: Was wir hier kennenlernen, ist das Bild von der Erlösung einerseits, aber auch das Bild vom Paradies und vom Sündenfall und vom Tod andererseits. Damit be-

³ Phil 2, 12f., Gal 5, 1, Eph 4, 1 u. 9.

schäftigt sich Cusanus sein ganzes Leben lang. Die Themen klingen immer wieder durch in den Predigten. Trotzdem möchte ich das im Augenblick jedenfalls stehenlassen, weil ich den Eindruck habe, daß es wichtiger ist, sich zu fragen, wie wir das Böse vermeiden und überwinden können, als zu versuchen, wie wir diese tiefen Geheimnisse unseres Daseins begreifen können, obwohl das letztere durchaus ein Desiderat eines jeden Menschen ist. Aber ich sage, hier haben wir ein Bild, und wie Bilder zu verstehen sind, das wäre vielleicht eine Aufgabe für eine ganze Tagung. Das möchte ich also im Augenblick dahingestellt sein lassen.

LANDAU: Ich möchte noch einmal demonstrieren, wie wesentlich doch mathematisches Denken für Cusanus ist. Sie sind ja selbst ein ausgewiesener Kenner der Schrift *De non aliud*. In der ersten These zu *De non aliud* heißt es:⁴ Alles Denken sucht nach der Definition, die sich und alles bestimmt. Zum Problem Liebe hingewendet: Cusanus ist tatsächlich in der Lage, Liebe mathematisch zu formulieren, und zwar derart, daß sie algebraisch, experimentell, definitorisch beweisbar ist. Liebe, mathematisch formuliert, ist Relation – hier sind wir mitten im Philosophischen –, sie ist der wichtigste Begriff überhaupt für christliches Denken, der eigentlich nur christlichem Denken in der Art zukommt. Relation, Beziehung, findet sich nur beim christlichen dreieinen Gott, der in sich selbst relational, in sich Beziehung ist. Dieser kann sagen: »Ich bin die Liebe«.⁵ Antike Philosophie leistet das nicht, sei es bei Aristoteles, sei es bei Platon, sei es im Neuplatonismus; sie stellen alle einen unitarischen Gott vor, nicht einen trinitarischen. Auch wurde die Relation, die letzte kategoriale Aussage auf der Kategorientafel des Aristoteles, tief in sich verwandelt. Im christlichen Denken – das ist überhaupt die Revolution – wird sie zur Hauptkategorie. Und wenn ich das natürlich beweisen kann, vom ersten Prinzip aussagen kann, das erste Prinzip ist Liebe, in einer Formel, und zwar *non aliud est non aliud quam non aliud*,⁶ dann kann ich nicht nur das Prinzip Liebe als Relation aussagen und beweisen, sondern auch die anderen Identifikationen, die dem ersten Prinzip zukommen, beispielsweise Unveränderlichkeit, Unvergänglichkeit. Die Liebe vergeht nicht, so heißt es in 1 Kor. 13, 8. Ich wollte damit sagen, daß es doch angebracht ist, auch die wissenschaftlichen Texte von Cusanus anzuführen, die sich nicht auf die Predigten beschränken. Letztere sprechen andere Fragen an, und zwar vielfach metaphorisch. Aber von wissenschaftlicher Warte aus ist die Vernunft angeleitet, die Definition zu suchen, die sich selbst und alles definiert und somit zur Wahrheitserkenntnis führt, von der her die Ethik hergeleitet werden kann.

⁴ h XIII, S. 61, Z. 4f.

⁵ Vgl. 1. Joh 4, 16.

⁶ 5: h XIII, S. 12, Z. 18.

DUPRÉ: Daß die Relation hier in den Vordergrund zu rücken ist, da stimme ich Ihnen vollkommen zu. Wie weit der Unterschied zwischen den Predigten und den übrigen Schriften zutreffend ist, den Sie gemacht haben, das, denke ich, müßte von Fall zu Fall entschieden werden. In den Predigten finden sich höchst spekulative Passagen, von denen ich annehme, daß sie in dieser Form nicht für den Vortrag bestimmt waren. – Clyde Lee Miller meint, daß die Menschen, die diese Predigten hören mußten, ziemlich schnell in ein anderes Reich hinübergeschwebt sind.⁷ – Die Predigten sind sehr unterschiedlich. Aber was wichtiger ist, ist, daß die Grundgedanken, die hier im Zusammenhang mit dem Thema Liebe zur Sprache kommen, durch das gesamte übrige Werk von Cusanus gehen. Schon die Eröffnung von *De docta ignorantia* steht ganz im Geiste dieses *desiderium* und endet in der Tat auch mit dem Gedanken der *caritas* in den christologischen Teilen des 3. Buches. Wie weit das dann wiederum mathematisch zu thematisieren sei, das ist auch, denke ich, eine Frage, was wir unter Mathematik zu verstehen haben. Wenn Sie unter Mathematik vor allen Dingen jenes Bemühen begreifen, das in der Erhellung der Voraussetzungsproblematik zur Erscheinung kommt, dann würde ich Ihnen von Herzen zustimmen. Aber ich vermute, daß Ihnen hier ganz bestimmte Gedanken vor Augen stehen, von denen ich im Augenblick nicht weiß, wie ich darauf eingehen soll. Vielleicht sollte ich da mit Ihnen noch einige Gedanken wechseln.

HOPKINS: Herr Dupré, Sie haben das so schön gesagt, und zwar im Sinne des Cusanus, daß die menschliche Natur ein Auge ist. Und Herr Senger hat uns darauf aufmerksam gemacht, daß die menschliche Natur ein sehr gut erkennendes Auge ist, und sogar in gewisser Hinsicht ein sehr entscheidendes Auge. Sie haben das dann weiter ergänzt, daß das menschliche Auge ein angleichendes Auge, ja ein liebendes Auge ist. Und dadurch wird gesagt, daß das menschliche Auge nicht nur eine Widerspiegelung der Realität ist, sondern auch etwas, das z. B. unterscheidet und die Realität organisiert, deswegen nicht nur Werte anschaut, sondern auch in gewisser Hinsicht Werte fingiert. Insoweit das Auge ein liebendes, angleichendes Auge ist und wählen kann, wem es sich angleichen möchte, ergibt sich die Frage, inwieweit die Liebe mit der Freiheit verbunden ist. Und ich wollte fragen: Könnten Sie Ihrerseits vielleicht Stellung dazu nehmen, wie die Liebe mit der Freiheit verbunden ist, obgleich das Thema noch behandelt werden wird?

DUPRÉ: Zunächst was die Bedeutung des Auges betrifft. Der Mensch als Auge, das scheint mir ein sehr entscheidender Gedanke zu sein. Wir haben von der Tradition des Individualismus, insbesondere von Descartes her ge-

⁷ C. L. MILLER, *Remarks on Eckhart's influence on Cusanus' 1456 sermon*, Internet (1998).

sehen, das Gefühl, als ob der ganze Erkenntnisprozeß auf uns selbst zugeschnitten sei. Wir vergessen dabei, wie stark die Intersubjektivität – modern gesprochen – hierbei von Bedeutung ist, und wie stark auch die kulturellen und interkulturellen Beziehungen herangezogen werden müssen, wenn wir uns fragen, wie wir die Welt überhaupt begreifen und wahrnehmen. Daß Cusanus das gesehen hat, scheint mir schon sehr wichtig zu sein. Im letzten Teil von *De visione Dei*⁸ finden Sie die schönen Beobachtungen, wie Christus aus den unscheinbarsten Gesichtszügen eines Menschen zu erkennen vermag, was sich da allemal abspielt. Das hat mit dieser Problematik zu tun. Wenn wir jetzt weitergehen und fragen, was Liebe und Freiheit heißt, dann scheint mir, daß hier vor allen Dingen eine Aussage aus *De visione Dei* herangezogen werden müßte, wo Cusanus meint: »Sei du dein, und Ich werde dein sein.«⁹ Und wo er diese Überlegung dann auch im Zeichen der Gottes- und Nächstenliebe weiter analysiert. Vielleicht könnte man auch so sagen: Ob der Mensch frei ist oder nicht, ist das Ende einer langen Geschichte, in der sich der ganze Prozeß des Strebens und des Liebens noch einmal zusammenfaßt; wo eben die Verbindung von Wollen und Denken darauf hindeutet, daß dieses Menschenwesen trotz all seiner Abhängigkeiten letzten Endes doch ein schaffendes, ein schöpferisches Wesen ist, und wo eben in der Führung, die in der Erfahrung des Schöpferischen gegeben wird, auch etwas von der Möglichkeit von Freiheit sichtbar wird.

CASARELLA: Herr Prof. Dupré, Sie haben zwei Stellen aus Cusanus angeführt, wo er davon spricht, in der Liebe zu bleiben. Sie sagten: Wer Gott liebt, liebt die Liebe und bleibt in der Liebe.¹⁰ Ich möchte wissen, was das bedeuten soll, in der Liebe zu bleiben. Hängt das Wort auch damit zusammen, was in dem Evangelium nach Johannes als *Koinonia* oder *communio* bezeichnet wird? Anders gesagt: Ist für Cusanus die Liebe, die zwischen Vater und Sohn besteht, der wirkliche Grund dafür, was die menschlichen Liebhaber unter sich teilen?

DUPRÉ: Ich denke, daß man Ihre Frage im Sinne der letzten Teilfrage beantworten kann. Es geht jedoch nicht nur um die Glaubenswelt, die hier als Hintergrund gegenwärtig ist und von woher eine Motivierung des Geschehens mit uns Menschen gefunden werden kann. Worum es auch geht, ist die Unterscheidung des Geistigen vom Sinnlichen. So kann ich etwa in eine Landschaft, in eine Stadt – wenn ich Trier hier sehe –, verliebt sein. Aber das ist etwas, was, je nach Stimmung, auch wieder vorbeigehen kann und dann sehe ich nur noch das, was sozusagen übrigbleibt. Die Erfahrung

⁸ *De vis.* 22: Hopkins, N. 95, Z. 13–21.

⁹ 7: Ebd. N. 26, Z. 15f.

¹⁰ *Sermo* CCXXIII (220): V₂, fol. 144^{ra} (s. oben Anm. 56) u. 1 *Job* 4, 16.

der sinnlichen Liebe ist eine Sache. Ich kann aber auch entdecken, daß ich die Wahrheit liebe. Und in dem Moment, da ich anfangen einzusehen, daß diese Wahrheit eigentlich unendlich ist, daß sie unausschöpfbar ist und ich mit dieser Wahrheit verbunden bin, besteht kein Grund mehr, um davon auszugehen, daß, wenn das Herz wieder zum Verstand kommt, die Dinge sich so darstellen, daß meine Verliebtheit sich als ein Irrtum erweist. Das ist etwas, was ich nicht zu fürchten habe, wenn ich zu begreifen anfangen, daß Wahrheit, Schönheit, Gutheit, und wie all die göttlichen Erfahrungen auch heißen mögen, etwas sind, das von sich aus anziehend wirkt und mich sozusagen einschließt. Das ist ein Eingeschlossensein eigener Art, und von dort her ist dann auch der Gedanke zu verstehen: in der Liebe bleiben. Sicher, wir können auch aus dieser Verbundenheit herausfallen; nicht deshalb, weil wir begriffen haben, daß die Wirklichkeit nicht so ist, wie wir sie uns vorstellen, sondern (wenn wir Cusanus folgen) weil wir uns auf unordentliche Weise anderen Erfahrungen überlassen, das wahre Sein hier suchen, anstelle es in der Ewigkeit zu wissen.

HEROLD: Sie haben sehr schön die teleologische Konzeption bei Cusanus entwickelt, und Sie haben dabei auf die Seite der Ästhetik großen Wert gelegt. Das hängt damit zusammen, daß die Ästhetik zwischen der Naturwelt, die durchaus widersprüchlich sein kann und triebhaft ist, und dem Geistigen vermittelt, daß also die Ästhetik die Liebe leicht macht. Wenn man dieses Gesamtkonzept nimmt, dann stellt sich allerdings die Frage: Wozu braucht man überhaupt noch eine Ethik? Sie haben am Ende darauf hingewiesen: Cusanus integriert das. Darf man auch sagen, daß er im Grunde diese Unterschiede philosophisch mißachtet? Es gibt sicher Stellen, wo er die Seele allein da frei sein läßt, wo sie frei ist von den Sinnen. Da kommt also doch ein dualistisches Konzept heraus. Bei der Gesinnungsethik ist eigentlich das Problem: Weil man die Welt nicht mehr für kontrollier- und beherrschbar hält, geht die Gesinnung zurück. Wie weit sind solche Züge von Konflikten und Distanzierungen gegenüber der Welt auch bei Cusanus vorhanden? Das Thema Liebe legt die Sicht nahe, die Sie entwickelt haben, aber macht die Liebe nicht auch in diesem Punkte blind?

DUPRÉ: Eine gute Überlegung, die Sie da entfaltet haben. Der Zusammenhang zwischen Ethik und Ästhetik scheint mir bei Cusanus sehr stark zu sein. Und zwar in einer Weise, daß man sagen kann: Der Mensch braucht keine Ethik, aus dem einfachen Grund, weil seine Ästhetik zugleich auch seine Ethik ist. Das könnte man, glaube ich, als These formulieren. Aber es wird dann sofort interessant, sich zu fragen, was Ästhetik hier bedeutet. Und da, denke ich, ist der erste Ort der Erfahrung, den wir hier zu nennen haben, im Bereich der Goldenen Regel zu suchen, d. h. im Umfeld der Gegenseitigkeit:

Wo es sich um ein Geben und Nehmen handelt, wie in aller Tradition, und wo wir auf einen Zustand von Verhältnissen hinstreben, von dem wir wissen, daß wir einigermaßen glücklich sein können. Das ist Punkt N. 1. Punkt N. 2: Gesinnungsethik! Ich bin der Meinung – Max Weber hat diese Beziehungen ja herausgearbeitet und deutlich gemacht –, daß die Gesinnungsethik, im Gegenzug zur Wertethik, zur Verantwortungsethik, durchaus etwas zu tun hat mit dem Bruch der Tradition und der Suche nach Halt innerhalb dieser Tradition. Mir scheint, daß bei Cusanus die Dinge schon deshalb wesentlich offener sind, weil er sich noch nicht verpflichtet fühlt, nach einzelnen philosophischen Disziplinen zu fragen, sondern eben in aller Freiheit dem nachgehen kann, was Menschsein überhaupt bedeutet und wie es in theoretischer Hinsicht nachgezeichnet werden kann. Indem er dabei auf den ganzen Komplex des Verlangens, des Strebens, des *desiderium*, des Glücklichseins, usw. stößt, findet er zugleich auch eine Basis, die es ihm ermöglicht, die verschiedenen Situationen dieses Menschseins zu lokalisieren. In dem Sinn würde ich sagen: Ja, Cusanus ist in seinem Denken ethisch relevant. Er hat die Prinzipien entdeckt. Aber er hat die Ethik nicht – das ist, glaube ich, auch die Position von Herrn Senger – als ein System ausgearbeitet.

DAS KOGNITIVE UND AFFEKTIVE APRIORI BEI DER ERFASSUNG DES SITTlichen

Von Klaus Kremer, Trier

Einleitung:

Mein Beitrag zur Thematik über die ethischen Grundvorstellungen des Nikolaus von Kues ist so aufgebaut, daß ich in einem ersten, prinzipiellen Kapitel etwas zum Apriorismus bei Cusanus sage, in einem zweiten Kapitel das kognitive Apriori bei der Erfassung des Sittlichen herausarbeite und schließlich im dritten Kapitel auf das affektive Apriori zu sprechen komme. So weit es im Rahmen dieses Beitrages möglich ist, werde ich auch Grundsätzliches zum Begriff des *affectus* bei Cusanus sagen. Denn dieser Begriff hätte längst einmal in einer Monographie untersucht werden müssen.

Kap. 1: Zum Begriff des Apriorismus in den philosophischen Spekulationen des NvK: Seine doppelte Gestalt

§ 1 Die Tatsache des gnoseologischen Apriori im cusanischen Denken

In diesem relativ kurzen Paragraphen soll anhand einzelner, aus dem Werk des Cusanus herausgegriffener Stellen die unleugbare Tatsache eines sogar inhaltlichen gnoseologischen Apriori im Denken des Cusanus belegt werden. In der Schrift *De quaerendo Deum* von 1445 wird die Überlegenheit der Vernunft (*intellectus*) über die Region des Verstandes (*ratio*) und des ihm zugeordneten Verstandesmäßigen (*rationabilia*) herausgearbeitet.¹ Die Vernunft verhält sich wie ein »freies Sehvermögen (*visus liber*)«, nämlich als wahrhafter und einfacher Richter alles Verstandesmäßigen. In ihr gibt es keine

¹ *De quaer.* 1: h IV, N. 25, Z. 1–4. – Zur Zitationsweise: Alles in h Erschienene wird nach dieser Standardausgabe zitiert. Die in h noch nicht publizierten *Sermones* werden nach *Codex Vaticanus latinus* 1245 bzw. 1244 (=V₂ bzw. V₁) unter diesen Kürzeln mit Angabe von Blatt (fol.) und Kolumnen zitiert. Die für h XVII/4 u. 5 vorgesehenen *Sermones* LVII bis CXXI liegen in ihrer textlichen Fassung und endgültigen Numerierung bereits vor, ebenso die für h XVIII/2 bestimmten *Sermones* CXXI bis CLX. Die Zählung der *Sermones* nach römischen Ziffern erfolgt nach der kritischen Neuordnung von R. Haubst, die arabischen Ziffern in Klammern dahinter geben die frühere Zählung von J. Koch an. Vgl. den *Conspectus* in h XVI 0, p. XLVII bis LV. Im übrigen folge ich der in den letzten MFCG-Bänden (20–23) üblichen Zitationsweise.

Mischung der [verschiedenen] Arten von Verstandesgründen (*rationum*), so daß sie ein klares, intuitives Urteil über die Verstandesgründe in der Mannigfaltigkeit der Region der Verstandesgründe hat. Die Vernunft beurteilt nämlich den einen Verstandesgrund (= Schlußart) als notwendig, den anderen als möglich, diesen als zufällig (*contingentem*), jenen als unmöglich, diesen als klar beweisend, jenen als spitzfindig und scheingründig, wiederum einen anderen als wahrscheinlich (*topicam*) und so weiter; so wie der Gesichtssinn diese Farbe als weiß, jene als nicht weiß, sondern als schwarz ... beurteilt. In der ganzen Region des Verstandesmäßigen wird die Vernunft überhaupt nicht tangiert. Wollte vielmehr die Welt bzw. die Gesamtheit der Verstandesgründe diesen ihren König,² Vorgesetzten und Richter darstellen (*figurare*), müßte sie erklären, er sei die Grenze und höchste Vollendung aller Verstandesgründe.«³ Der Begriff des Richters für die Vernunft wird uns später noch öfter begegnen,⁴ auf die Beurteilung der Verstandesgründe bzw. Schlußarten durch die Vernunft kommt Cusanus auch in *De mente*⁵ und im *Sermo CCLXXXVIII* (285) vom 8. September 1458 zu sprechen.⁶ Die Beurteilungskraft der Vernunft gegenüber dem Verstand und der ihm zugeordneten Region – das Umgekehrte wäre gar nicht denkbar – kommt der Vernunft kraft eigener Natur zu. Sie hat dies aus sich heraus und nicht etwa durch Übung aus der Sinneserfahrung gelernt.

Sehr deutlich zum Apriorismus äußert sich nun die Schrift »Über den Geist« von 1450, von der man natürlich auch wichtige diesbezügliche Aussagen erwartet. Gleich zu Anfang von Kap. 4 kommt bei der Differenzierung von göttlichem und menschlichem Geist der Apriorismus-Charakter unseres Geistes unübersehbar zum Ausdruck. Unser Geist ist »unter allen Abbildern der göttlichen Einfaltung das einfachste Abbild des göttlichen Geistes.«⁷ Da die göttliche Einfaltung, trotz ihrer höchsten Einfachheit, aber niemals Leere, sondern inhaltlichen Reichtum bedeutet,⁸ muß dies auch von

² Vgl. hierzu die Anm. 14 zur Stelle von E. BOHNENSTÄDT, in: NvKdÜ, H. 3: *Drei Schriften vom verborgenen Gott. De deo abscondito – De quaerendo deum – De filiatione dei* (Hamburg 1967) 79.

³ *De quaer.* 1: h IV, N. 25, Z. 5–16.

⁴ Vgl. z. B. *De ludo I*: h IX, N. 58, Z. 6; *Sermo CCXLIII* (240): S. 36, Z. 22–25 (Santinello); *Sermo CCXLVIII* (245): V₂, fol. 183^{vb}, hier ergänzt um das Bild der Waage: Est igitur intellectus iudex sive vera statera.

⁵ *De mente* 4: h ²V, N. 77, Z. 23–25.

⁶ V₂, fol. 279^a. Vgl. dazu meinen Aufsatz: *Philosophische Überlegungen des Cusanus zur Unsterblichkeit der menschlichen Geistseele*, in: MFCG 23 (1996) bes. 32–34.

⁷ *De mente* 4: h ²V, N. 74, Z. 16f.

⁸ Ebd. 3: N. 72, Z. 1f. 4f. 11f.; N. 73, Z. 1; *De docta ign.* I, 24: h I, S. 48, Z. 13–15 (N. 75); *Sermo CCXXXIII* (230): V₂, fol. 156^a: quia memoria [intellectualis spiritus] est imago aeterni Dei ... qui est »omnia in omnibus«. Da unser Geist in diesem Abschnitt als divitiarum

dem eigentlichen Abbild der göttlichen Einfaltung, unserem Geist, gelten. Darum schreibt Cusanus: »Nennst Du den göttlichen Geist die Gesamtheit der Wahrheit der Dinge, so wirst Du *den unsrigen als die Gesamtheit der Angleichung an die Dinge bezeichnen*, so daß er die Gesamtheit der Begriffe ist (*notionum universitas*)... Was nämlich dem göttlichen Geist als der unendlichen Wahrheit zukommt, kommt unserem Geist als seinem nahestehenden Abbild zu. Wenn alles im göttlichen Geist als in seiner genauen und eigentlichen Wahrheit ist, *so ist alles in unserem Geist* wie im Abbild oder wie in der Ähnlichkeit der eigentlichen Wahrheit, d. h. begrifflich (*notionaliter*). Durch Ähnlichkeit nämlich kommt Erkenntnis zustande. Alles ist in Gott, aber dort als Urbilder der Dinge; *alles ist in unserem Geist*, aber dort als Ähnlichkeiten der Dinge. Wie Gott die absolute Seinsheit ist, die die Einfaltung aller Seienden ist, so ist unser Geist das Abbild jener unendlichen Seinsheit, das die Einfaltung aller Abbilder ist.«⁹ Lassen wir für einen Augenblick noch den sehr rasch nach diesen Zeilen erfolgenden Selbsteinwand des Cusanus außen vor,¹⁰ der die hier sich abzeichnende Linie eines sogar *inhaltlichen* Apriorismus, d. h. eines sogar aller Erfahrung vorausgehenden inhaltlich angefüllten Geistes ablehnt oder doch zumindest in seine Schranken verweist. –

Schon im zweiten Kapitel von *De mente* weist Cusanus auf den grundlegenden Unterschied zwischen Vernunft und Verstand hin. Der Verstand (*ratio*) legt den Dingen die Namen bei, da seine Bewegung um die Dinge (*res*) kreist, die dem Sinn unterliegen. Daher ist nichts im Verstand, was nicht zuvor im Sinn gewesen ist (*ut nihil sit in ratione, quod prius non fuit in sensu*).¹¹ Gilt das auch noch für die Vernunft, den *intellectus*? Cusanus erklärt: »Wer auch immer deshalb der Meinung ist, daß nichts in die Vernunft fallen kann, was nicht in den Verstand fällt, der meint auch, daß nichts in der Vernunft sein kann, was nicht vorher im Sinn gewesen ist.«¹² Genau diese Position, daß nichts in der Vernunft sein kann, was nicht zuvor im Verstand war und demzufolge nichts in der Vernunft sein kann, was nicht zuvor im Sinn war, lehnt Cusanus wegen ihrer inakzeptablen Folgen ab. Nähme jemand diese angedeutete Position ein, dann müßte er notwendigerweise in Kauf nehmen, 1. daß ein Ding (*res*) nur insofern etwas wäre, als es unter einen Namen fiele, und seine Forschungen bezögen sich lediglich auf die Ergründung des Na-

thesaurus dargestellt wird, muß aufgrund der Abbildhaftigkeit unseres Geistes dieses erst recht Gott zukommen. *Sermo CLXIX* (162): V₂, fol. 63^{va}: Et sicut Deus . . . fieri possunt.

⁹ *De mente* 3: h²V, N. 72, Z. 4f. u. Z. 9–N. 73, Z. 4. – Hervorh. v. mir. Vgl. *De princ.*: h X/2b, N. 21, Z. 1–17.

¹⁰ Vgl. den folgenden § 2.

¹¹ *De mente* 2: h²V, N. 64, Z. 6–11.

¹² Ebd. N. 65, Z. 4–6.

mens, 2. bestreiten, daß die Formen in sich und in ihrer Wahrheit getrennt bestünden, d. h. anders als sie als Verstandesdinge sind, und 3. müßte er die Urbilder und Ideen für nichts erachten.¹³ »Diejenigen dagegen, die einräumen, daß es *in* der Vernunftseinsicht des Geistes (*mentis intelligentia*) etwas gibt, was weder im Sinn noch im Verstand gewesen ist, nämlich die urbildliche und nicht mitteilbare Wahrheit der Formen, die in den Sinnendungen widerstrahlen, sagen auch, daß die Urbilder, wie die Wahrheit dem Abbild, von Natur aus (*natura*) den Sinnendungen vorausgehen.«¹⁴

Es ist sicher nicht ganz leicht, in dieser insgesamt langen Passage des Laien, die mit der Darstellung der Kunst des Löffelschnitzens und der Form des Löffelseins (*coclearitas*) anhebt und mit der Herausarbeitung der *humanitas in se et ex se*, der *humanitas* im konkreten Menschen und der *humanitas* als *species* im Verstand endet,¹⁵ die dem Cusanus eigene Position zu erkennen.¹⁶ Der Philosoph stimmt dem Laien darin zu, daß dieser in seinem großen Referat verschiedene philosophische Richtungen berührt habe.¹⁷ Auffallend ist jedenfalls, daß der Laie bei einem Rückblick auf sein Referat lediglich die *multa separata exemplaria ac multas rerum ideas*, also die Vielheit für sich bestehender Urbilder und Ideen, zurückweist,¹⁸ nicht die bloß für den Verstand *im Unterschied zur Vernunft* behauptete Leere in bezug auf die Denkinhalte, die aus der Sinneserfahrung geschöpft sein müssen. Auch in *De venatione sapientiae* vom Herbst 1462 wird Cusanus uns lehren, daß »die Vernunft nichts erfäßt, was sie nicht in sich selbst vorfindet«.¹⁹ Deswegen ist sie jedoch weder »Grund der Dinge noch bestimmt sie deren Wesenheiten, ... wohl aber ist sie der Grund ihrer eigenen Tätigkeiten, die sie bestimmt. Denn in ihrer Kraft ist alles begrifflich (*notionaliter*) eingefaltet.«²⁰

¹³ Ebd. Z. 7–12.

¹⁴ Ebd. Z. 12–16.

¹⁵ Ebd. N. 62, Z. 7 – N. 66, Z. 18.

¹⁶ Vgl. ebd. zur Stelle N. 65, Z. 10–16 die vielen Angaben von R. Steiger im Quellenapparat (S. 101), ebenfalls in der von ihr besorgten zweisprachigen Ausgabe NvKdÜ, H. 21: *Der Laie über den Geist. Idiota de mente* (Hamburg 1995) S. 139f. zu N. 65, Z. 1–18 u. N. 65, Z. 18–23.

¹⁷ *De mente* 2: h ²V, N. 66, Z. 17–20.

¹⁸ Ebd. N. 67, Z. 6f. u. N. 68.

¹⁹ *De ven. sap.* 29: h XII, N. 86, Z. 7f.: Nihil enim apprehendit intellectus, quod in se ipso non repperit. Vgl. auch *De aequal.*: Hopkins, N. 20, Z. 1–5: Et hic intellectus animae, quo in se intelligit mundum notionaliter complicari (quasi in universali lumine rationis lucis aeternae, quae est causa sui et omnium), ad hoc tantum ordinatus est: ut dum se omnia complicare notionaliter/sive assimilative intelligit et suam notionem non esse rationem seu causam rerum. *De non aliud* 13: h XIII, S. 28, Z. 17–20 (N. 51). Vielleicht auch schon *De docta ign.* II, 7: h I, S. 81, Z. 10f. (N. 126): Nihil enim (intellectus) intelligere potest, quod non sit iam in ipso contracte ipsum.

²⁰ *De ven. sap.* 29: h XII, N. 86, Z. 3–6.

Aber verweilen wir noch bei der Schrift »*Vom Geist*«. Trotz des in Kap. 4 erhobenen und gleich zu besprechenden Selbsteinwandes des Cusanus gegen einen inhaltlichen Apriorismus, d. h. gegen eine mit apriorischen Begriffen (*notiones*) ausgestattete Vernunft, erhalten wir im anschließenden Kap. 5 auf die Frage, woher unser Geist die Urteilsfähigkeit über alles besitzt, folgende Antwort: Gott ist das Urbild von allem. Dieses Urbild von allem widerstrahlt in unserem Geist wie die Wahrheit im Abbild.²¹ Daher »hat er das in sich, auf das er zurückschaut und gemäß dem er das Urteil über die äußeren Dinge fällt (*in se habet ad quod respicit, secundum quod iudicium de exterioribus facit*). Ebenso würde, wenn ein geschriebenes Gesetz lebendig wäre, dieses, weil lebendig, die zu fallenden Urteile in sich lesen. So ist [unser] Geist die lebendige Beschreibung (*descriptio*) der ewigen und unendlichen Weisheit.«²² Das Etwas-in-sich-Haben, auf das man zurückschaut, das sich als Maßstab für die Beurteilung der äußeren Dinge erweist, der Vergleich mit dem lebendigen, geschriebenen Gesetz, die Charakterisierung unseres Geistes als lebendige Beschreibung bzw. Darstellung/Abbildung der göttlichen Weisheit, die ja immer Reichtum, wenngleich in der größten Einfachheit, besagt, das alles verträgt sich nicht mit der Annahme eines inhaltsarmen Geistes, der seine Inhalte erst mit Hilfe eines nackten apriorischen Beurteilungsvermögens aus der Erfahrung schöpfen müßte. Die nun unmittelbar an den gerade zitierten Text sich anschließende Einschränkung²³ des Cusanus hebt diesen inhaltlichen Apriorismus unseres Geistes nicht auf, sondern markiert einen fundamentalen Unterschied zum göttlichen Geist: Unser Geist bedarf noch der Anregung von seiten des Sinnenfälligen, da sein Leben einem Schlafenden gleicht, bis es durch das von den Sinnendingen ausgelöste Staunen in Bewegung gesetzt wird.²⁴ Und dann heißt es noch einmal: »Dann findet er (= der Geist) durch die Bewegung seines vernunfthaften Lebens das in sich eingeschrieben (*in se descriptum*), was er sucht. Du mußt aber verstehen, daß dieses Eingeschriebensein (*descriptionem*) Widerschein des Urbildes von allem auf die Weise ist, wie die Wahrheit in ihrem Abbild widerstrahlt.«²⁵ Cusanus bringt einen sehr plausiblen Vergleich: »So wie wenn die einfachste und unteilbare Spitze eines Winkels an einem ganz fein geschliffenen Diamanten, in der aller Dinge Formen widerstrahlen, lebendig wäre; dann würde sie, sich selbst anblickend, die Ähnlichkeiten von allen Dingen finden, durch die sie sich von allen Dingen Begriffe bilden

²¹ *De mente* 5: h²V, N. 85, Z. 1–5.

²² Ebd. Z. 5–8.

²³ Ebd. Z. 8–10.

²⁴ Ebd.

²⁵ Ebd. Z. 10–13.

könnte.«²⁶ Der Philosoph bestätigt, wie sehr ihm das Beispiel von der Spitze des Diamanten gefällt.²⁷ »Denn je spitzer und einfacher jener Winkel ist, desto klarer erstrahlt alles in ihm wider«,²⁸ ein erneuter Beleg dafür, daß Einfachheit und inhaltlicher Reichtum sich gegenseitig nicht auszuschließen brauchen.

Was Cusanus in dem dargestellten Abschnitt bietet, ist die reine Ansicht Platons. Diese gipfelt bekanntlich im *Phaidon* darin, daß unsere Seele im voraus zu aller Sinneserfahrung etwas in sich haben muß,²⁹ auf das sie das in der Sinneswahrnehmung Erfaßte bezieht und dieses mit jenem vergleicht³⁰ und auf diese Weise ein Urteil über das in der Sinneserfahrung Gegebene fällt.³¹ Die Maßstäbe zur Beurteilung der Sinnesdaten tragen wir *a priori* in uns. Wir gewinnen sie nicht erst aus der Sinneserfahrung. Zur Beurteilung dessen, was wir aus der Sinneserfahrung schöpfen, schaut der Geist auf das, was er bereits im vorhinein in sich hat; durch die Ähnlichkeiten der Dinge in ihm bildet er dann Begriffe von allen Dingen, das ist die cusanische Ansicht.³²

Leibniz hat später diese platonisch-cusanische Ansicht unter ausdrücklicher Nennung von Platon auf den Punkt gebracht: »Nichts kann uns gelehrt werden, dessen Idee wir nicht schon im Geiste hätten, die gleichsam die Materie ist, woraus sich [dann] dieser [einzelne] Gedanke bildet.«³³ Damit ist exakt der Knackpunkt des Cusanus getroffen. *Nicht fertige Ideen bzw. Begriffe* haben wir *a priori* in uns, wohl aber ein gleichsam inhaltliches Material, *similitudines* heißt es zuweilen,³⁴ durch das wir die Begriffe zur Beurteilung des in der Sinneserfahrung Begegnenden bilden. Das belegen besonders die drei in Anmerkung 32 zusammengefaßten Stellen. Die apriorischen Inhalte

²⁶ Ebd. Z. 13–16.

²⁷ Ebd. N. 86, Z. 1f.

²⁸ Ebd. Z. 2f.

²⁹ *Phaid.* 74 c 6–75 c 6; 76 e 1.

³⁰ Ebd. 76 d 7–e 2.

³¹ Ebd. 74 b 4–7; 76 a 1–8.

³² *De mente* 5: h²V, N. 85, Z. 5f. 6. 15f. Genauso *Sermo CCXXXIII* (230): V₂, fol. 156^{ra}: Die memoria intellectualis hat die Wahrheit, die Gerechtigkeit, die Schönheit und das diesen Ähnliche in sich und reicht sie dem zweiten Königreich dar, damit dieses beurteilen kann, was wahr, gerecht und schön ist. Vgl. den ganzen Text unten S. 117f. (Text zu Anm. 106); *Sermo CCLXXIII* (270): V₂, fol. 234^{va}: In der nicht aus der Sinneserfahrung erworbenen, sondern anerschaffenen memoria intellectualis findet unser Geist die Güte, die Gerechtigkeit und Wahrheit; auf diese muß er schauen, damit er sich von ihnen einen Begriff bilde, den er in seinem Lebenswandel nachahme (vgl. den ganzen Text unten S. 120 zu Anm. 112). Ferner ebd., 234^{va}, den Vergleich mit dem Lesen (vgl. Text unten S. 120f. zu Anm. 117). Vgl. auch Anm. 58.

³³ *Metaphysische Abhandlung*, Übers. u. mit Vorwort u. Anmerkungen hg. v. H. Herring (Hamburg 1958) N. 26. Philos. Bibliothek, Bd. 260.

³⁴ Vgl. Anm. 87.

erübrigen daher nicht die *Bildung bzw. Hervorbringung der Begriffe als der für uns eigentümlichen Leistung*, im Unterschied zu *Gott*, der die *entia realia* schafft. »(Die Schöpferkraft der menschlichen Natur) gelangt nicht, indem sie schafft, aus sich heraus, sondern indem sie ihre Kraft ausfaltet, gelangt sie zu sich selbst. Auch bewirkt sie nichts Neues, sondern alles, was sie durch Ausfaltung schafft, erfährt sie dabei als schon in sich gewesen.«³⁵ Offenbar vermißt Cusanus diesen dynamisch-produktiven, spontan-schöpferischen Aspekt in seinem Verständnis der platonischen Ideen.

§ 2 Die Eingrenzung dieses inhaltlichen gnoseologischen Apriori auf eine anerschaffene (*concreata*) bzw. angeborene (*connata*) Urteilskraft (*vis iudiciaria*) – der Selbsteinwand des Cusanus

1. Gegen das eben geschilderte inhaltliche Apriori unseres Geistes steht nun eine etwas abschreckende Entscheidung des Cusanus in Kap. 4 von *De mente*, also jener Schrift, die bisher gerade das inhaltliche Apriori unseres Geistes so eindrucksvoll belegt hat.³⁶ Der Philosoph möchte von dem Laien eine Antwort auf die Frage haben, ob er, wie Aristoteles, unserem Geist

³⁵ *De coni.* II, 14: h III, N. 144, Z. 10–13. Vgl. *Sermo* CLXIX (162): V₂, fol. 63^{va}: Sicut Deus creator. . . et hoc est intelligere. Ferner *Sermo* CCLXXIII (270): V₂, fol. 234^{va}: Ad quid autem respicit homo . . . quem imitetur in ambulando; *De mente* 4: h²V, N. 78, Z. 8–12. Vgl. K. KREMER, *Erkennen bei Nikolaus von Kues. Apriorismus – Assimilation – Abstraktion*, in: MFCG 13 (1978) Abschnitt II: Die *mens humana* als Kraft (*vis-virtus*) und Vermögen (*potentia*), daher mit den Implikaten von Apriorismus, Spontaneität und Kreativität: 32–38, bes. 37.

³⁶ Außer den in § 1 genannten Stellen sind für das inhaltliche Apriori unseres Geistes noch heranzuziehen: *Sermo* CCXLIII (240) vom Sept. 1456: Santinello, S. 36, Z. 22–S. 37, Z. 2: »Wir erfahren aber, daß in allen, die der ratio mächtig sind, ein Urteil über das Schöne ist. Sie bezeichnen nämlich diese runde Figur als schön, jene Rose als schön, dieses Holz als schön, dieses Lied als schön. Wenn daher der Richter, welches der Intellekt ist, nicht in sich die Gestalt (*speciem*) der Schönheit hätte, die jede sinnhafte Schönheit einfaltet, könnte er kein Urteil über die schönen Dinge fällen, indem er dieses als schön, jenes als schöner bezeichnete. Die Vernunft ist daher eine gewisse allgemeine Schönheit bzw. die Gestalt der Gestalten, da die [einzelnen] Gestalten eingeschränkte Schönheiten sind. Und wie das Feuer gleichsam die Form und die Gestalt alles Warmen in sich einfaltet, so ist die Vernunft die einfaltende Kraft aller intelligiblen Gestalten. Die vernunfthafte Natur, welche die erste Ausstrahlung des Schönen ist – darin nämlich, daß sie Abbild Gottes ist, der die Schönheit selber ist –, faltet im vorhinein alle natürlichen Schönheiten in sich ein, die durch die einzelnen Gestalten im Universum ausgefaltet werden.« Vgl. ferner *De mente* 2: h²V, N. 65, Z. 12–16; 5: N. 86, Z. 1–3; *Sermo* CCXXXIII (230): V₂, fol. 156^{ra} (vgl. Text unten S. 117f.); *Sermo* CCLXXII (269): V₂, fol. 231^{ra-b} (s. Text unten S. 125–127); *Sermo* CCLXXIII (270): V₂, fol. 234^{va-b} (vgl. Text unten S. 120f.); *Sermo* CCLXXXII (279): V₂, fol. 269^{vb}; *De ven. sap.* 17: h XII, N. 49, Z. 10f.; *Sermo* CLXIX (162): V₂, 63^{vb}: intellectus . . . ut vivus visus se ipsum et in se ipso omnia videns.

bzw. unserer Seele anerschaffene Begriffe (*notionem*) ablehne, so daß unsere Seele einer *tabula rasa* gleiche, oder ob er, wie Platon, der Seele bzw. dem Geist anerschaffene Begriffe (*notiones concreatas*) annehme, welche die Seele infolge der Last des Leibes vergessen habe.³⁷

Die Antwort des Cusanus ist in der Fachliteratur bekannt, so daß ich mich kurz fassen kann. Anerschaffene Begriffe (*notiones*) lehnt Cusanus ab.³⁸ Für absolut unverzichtbar hält er jedoch eine unserer »mens von Natur aus anerschaffene Urteilskraft«. ³⁹ Denn wie ein Tauber niemals das Zitherspielen erlernen könnte, wenn er *bei sich* keinerlei Urteil über die Harmonie besäße, so könne auch unser Geist ohne jede anerschaffene Urteilskraft die Verstandesgründe (*rationes*) nicht beurteilen, ob sie schwach (*debiles*), stark (*fortes*) oder schlüssig (*concludentes*) seien.⁴⁰

2. Zu dieser angesichts der vorhergehenden Texte überraschenden Einschränkung des Cusanus ist nun doch folgendes anzumerken:

- a) Auch Cusanus ist offenbar von der schon in der Antike⁴¹ und dann auch im Mittelalter⁴² kursierenden Meinung beeinflusst, als erweise sich für Platon der menschliche Leib eher als ein Hindernis denn als eine Hilfe für das Erkennen, bzw. als ob man ganz auf seinen Beitrag für das Zustandekommen menschlichen Erkennens verzichten könne. Darum die etwas

³⁷ *De mente* 4: h 2V, N. 77, Z. 1–4.

³⁸ Ebd. Z. 16–18.

³⁹ Ebd. Z. 22–24.

⁴⁰ Ebd. Z. 19–25.

⁴¹ Vgl. z. B. ARISTOTELES, *De mem.* 1; 449 b 30 u. *De anima* III,7; 431 a 16f.: Ohne sinnliche Vorstellungen kann die Seele nicht denken. *Anal. post.* I, 18; 81 a 37–b 9: Fällt ein Sinn aus, dann entfallen auch die entsprechenden Erkenntnisinhalte. Das sich logischerweise daraus ergebende Beispiel vom Blinden, dem dann der Begriff der Farbe fehlt, scheint erstmals HONORIUS AUGUSTODUNENSIS († 1156/60) zu bringen: *De cogn. verae vitae* (PL 40, 1025). Bei THOMAS V. AQUIN ist es geläufig: *S. th.* I, 84, 3, c.; 111, 3 ad 1 et 2; *In post. Anal.* I, lect. 30, n. 2 (ed. Leon. t. I, p. 258). ARISTOTELES (*Phys.* II,1; 193 a 7–9) und AUGUSTINUS (*Epist.* VII,3; PL 33, 68f.) können für dieses Beispiel höchstens indirekt in Anspruch genommen werden. – Wie Aristoteles gegen Platon wird später P. Gassendi gegen die eingeborenen Ideen Descartes' polemisieren: Wäre jemand aller Funktionen der Sinne beraubt, so daß er niemals gesehen noch verschiedene Oberflächen oder Ecken von Körpern betastet hätte, dann hätte er auch nicht die Idee des Dreiecks oder einer anderen Figur haben können. In: R. DESCARTES, *Meditationen*. Mit sämtlichen Einwänden u. Er widerungen, übers. und hg. v. A. Buchenau (Leipzig 1915, Hamburg 21972) 296, N. 454. *Philos. Bibliothek*. Bd. 27. Die Antwort des DESCARTES, ebd. 349f., N. 540f.

⁴² *S. th.* I 84, 5, c.: Nach den Platonici reiche die Teilhabe an den ewigen Gründen *allein* zur Erlangung des Wissens aus; *De ver.* X 6, c. A, 1: Gemäß dem Philosophen (Aristoteles) können die *formae universales* nicht ohne die sinnhafte Materie eingesehen werden, wie auch der Plattnasige nicht ohne Nase verstanden werden kann.

breite Darstellung, wie sehr wir für unser Erkennen auf einen organischen Körper angewiesen sind.⁴³ Aber Platon hat nicht weniger als Cusanus die Unverzichtbarkeit der Sinneserfahrung, und damit auch die eines organischen Körpers, für unser Erkennen gefordert⁴⁴ – Aristoteles hat ihm zu Unrecht das Gegenteil unterstellt –,⁴⁵ und auch Cusanus räumt der Sinneserfahrung keine größere Rolle ein, als sie bei Platon spielt,⁴⁶ nämlich die Rolle einer Anregung (*excitatio, incitatio*);⁴⁷ sogar in dem gerade⁴⁸ angeführten cusanischen Plädoyer zugunsten der aristotelischen Auffassung erscheint auch bloß das *excitare*, und zwar gleich fünfmal.⁴⁹ Typisch für die Beurteilung Platons durch Cusanus ist eine kurze Passage in *Sermo* CIV (98), demnächst in h XVII, N. 9, Z. 1–9: In uns ist gemäß dem Apostelwort Pauli in der *Apg* 17,28f. ein gewisser göttlicher Same, der als *vis quaedam intellectualis* in das Erdreich (*terra*) des sinnenhaften Lebens eingepflanzt und in dem Teil des sinnenhaften Lebens als *vis ratiocinativa* tätig ist. Dann heißt es wörtlich: »Denn jene Kraft (*vis intellectualis*) ist eingepflanzt, damit sie Fortschritte mache, nicht wie Platon meinte (*non ut ait Plato*). Sie muß daher durch die Bewunderung angeregt werden, damit sie sich aufmache und nach Gott suche.« Cusanus übersieht, daß das *durch die Sinneserfahrung ausgelöste Staunen* nicht weniger in die platonische als in seine eigene Erkenntnisauffassung gehört. Bemerkungen ferner von Platon, daß unsere Seele im Leib wie in einem Kerker sei und ähnliche,⁵⁰ sind ebenfalls nicht ohne Echo bei Cusanus.⁵¹

⁴³ *De mente* 4: h ²V, N. 77, Z. 5–18.

⁴⁴ Vgl. *Phaid.* 74 b 4–6. c 7–9. 13–d 2; 75 a 1f. 5–7. 11f. b 4–8. e 3f.; 76 a 1–4.

⁴⁵ Vgl. Anm. 41.

⁴⁶ Vgl. Anm. 44.

⁴⁷ Vgl. meinen Aufsatz (wie Anm. 35) 23–57, hier 27–31.

⁴⁸ S. oben S. 107f.

⁴⁹ *De mente* 4: h ²V, N. 77, Z. 10. 11. 14. 16.

⁵⁰ Der Leib ist »Fessel« der Seele (*Phaid.* 67 d 1); wir Menschen leben in ihm wie in »Haft« bzw. wie in einem »Kerker« (ἐν φρουρᾷ, *Phaid.* 62 b 2–5). Gemäß der Einleitung des Höhlengleichnisses sollen wir uns die Menschen wie in einer unterirdischen Wohnstätte, in einer »Höhle« (*Resp.* 514 a 5), vorstellen. Vgl. auch *Phaid.* 66 b, *Nomoi* 959 a 4–b 5. Eine kurze, aber prägnante Darstellung der platonischen Sicht bringt PLOTIN in *Enn.* IV 8,1, 23–50: Einerseits verwerfe Platon den Eintritt der Seele in den Körper, andererseits preise er im *Timaos* den Kosmos und nenne ihn einen »seligen Gott«, was ohne Seele nicht möglich sei. Plotins weitere Feststellung, daß die Seele im Leib wie in einer Fessel »und in ihm begraben sei«, bezieht sich auf *Kratyl.* 400 c 1f.: »Denn einige erklären den Leib für ein Grabmal (σῆμα) der Seele, als läge sie während ihres jetzigen Lebens im Grabe.« Vgl. dazu auch *Gorg.* 493 a 1–3. An beiden Stellen referiert Platon eine ihm bekannte Lehre, wohl zustimmend.

⁵¹ Vgl. *Sermo* CLIII (146): V₂, fol. 49^v: Est autem anima spiritualis substantia non habens contrarium in corpore ut in carcere seu ut nauta in navi, quae non corrumpitur carcere vel

- b) Eine Bemerkung des Cusanus in der hier behandelten Passage aus *De mente* scheint ferner anzudeuten, als verstehe er apriorische Begriffe in unserem Geist im Sinne von aktuell d. h. bewußt vorhandenen Begriffen,⁵² eine Ansicht, die Platon ausdrücklich diskutiert und – verworfen hat.⁵³
- c) Wichtiger als das bisher Gesagte ist aber nun doch die Feststellung des Cusanus, daß unser Geist *ohne* jedwedes Apriori *erkenntnismäßig nicht* operieren kann. Dieses Apriori, d. h. die von Natur aus dem Geist anerschaffene Urteilskraft, wird so beschrieben: »Denn klar erfahren wir einen Geist, der in unserem Geist spricht und urteilt (*spiritum in mente nostra loquentem et iudicantem*), dies sei gut, dies gerecht, dies wahr, und der uns tadelt, wenn wir vom Rechten abweichen. *Diese Rede und dieses Urteil hat unser Geist niemals gelernt, sondern es ist ihm angeboren.*«⁵⁴ Auf dieser Unableitbarkeit der Urteilskraft aus jedweder Erfahrung insistiert Cusanus. Im *Sermo CCLXXIII* (270) von 1457 verdeutlicht er erneut die Irreduzibilität der apriorischen Erkenntniskraft auf die Erfahrung. Er spricht an dieser Stelle von der *memoria intellectualis* – wir kommen im zweiten Kap.⁵⁵ ausführlich darauf zu sprechen –, und mit ihrer Hilfe beurteilen wir, was für uns gut, gerecht und wahr ist. Dann heißt es sehr betont: »Die Augen« unseres Geistes, d. h. der Vernunft, müssen »nach innen auf sein vernunfthaftes Gedächtnis schauen, *welches nicht aus den Sinnendingen erworben, sondern anerschaffen ist (in memoriam suam intellectualem non acquisitam ex sensibilibus, sed concreatam)*, und welches sein⁵⁶ Wesen ist, weil es das Abbild Gottes ist, und dort wird er das Licht der Güte, Gerechtigkeit und Wahrheit finden.«⁵⁷ Im

navi corrupta; im *Sermo LXII* (57): V₁, fol. 190^{rb} mit stark christlicher Einfärbung: *Festinus enim hodie nos ab hoc mundo et his, quae mundi sunt, separantes, ut sunt maestitiae et curae huius »vallis lacrimarum« et fatigationes laboriosae corporales. . . qui adhuc in deserto sumus; ähnlich ferner Sermo LXXI (62): V₁, 127^{rb}: Sed . . . ratio nostra . . . »lucet in tenebris« huius corporeae atque carneae substantiae . . . existente spiritu rationali quasi in carcere carneo; Sermo CLXXXIX (183): V₂, fol. 95^{rb}: Posse audire de gloria sua convenit nobis ut sumus inhabitatores huius mundi, ubi regnat tenebra et sumus longe a deo sicut caelum a terra distantes in regione longinqua a regno gloriae lucis et veritatis. Ferner Sermo XXIV: h XVI, N. 44, Z. 20–24.*

⁵² *De mente* 4: h ²V, N. 78, Z. 7–12: *Experimur ex hoc mentem esse vim illam, quae licet careat omni notionali forma, potest tamen excitata se ipsam omni formae assimilare et omnium rerum notiones facere, similis quodammodo sano visui in tenebris, qui numquam fuit in luce; hic caret omni notione actuali visibilium, sed dum in lucem venit et excitatur, se assimilat visibili, ut notionem faciat.* – Hervorh. v. mir. Vgl. auch ebd. 13: N. 149, Z. 14–18.

⁵³ *Phaid.* 76 a 4–10.

⁵⁴ *De mente* 4: h ²V, N. 78, Z. 2–6. – Hervorh. v. mir.

⁵⁵ S. 120.

⁵⁶ D. h. des Geistes; vgl. unten Kap. 2, § 2, II (S. 120) den ganzen Text.

⁵⁷ *Sermo CCLXXIII* (270): V₂, fol. 234^{va}.

selben Sinne äußert sich die Schrift *De venatione sapientiae*.⁵⁸ Setzt man auf diese für Cusanus niemals in Frage stehende Einsicht eines aus der Erfahrung unableitbaren Urteils den Akzent, dann verliert der Gegensatz zwischen Platon und Aristoteles an Schärfe, was wohl auch in der Schlußbeurteilung des Cusanus am Ende seiner Darstellung über Platon und Aristoteles zum Ausdruck kommt: »Wenn Platon diese (Urteils-)Kraft den anerschaffenen Begriff genannt hat, hat er nicht völlig geirrt.«⁵⁹

Obgleich man aus diesem Schlußsatz doch noch eine kleine Bevorzugung des Aristoteles gegenüber Platon heraushören könnte, so muß doch beachtet werden, daß Cusanus an dieser und vielen anderen Stellen nicht den auf Aristoteles zurückgehenden Begriff des *intellectus agens* einführt. Kann man die *vis iudiciaria menti naturaliter concreata* ohne weiteres mit dem *intellectus agens*, der bei Cusanus nur am Rande erscheint,⁶⁰ gleichsetzen? Wohl kaum! Vielmehr scheint das genannte Resümee des Cusanus m. E. etwas anderes anzeigen zu wollen, nämlich daß er sowohl in dem an Platon orientierten inhaltlichen Apriorismus der *notiones concreatae* als auch in dem mehr an Aristoteles orientierten *concreatum iudicium* jeweils einen legitimen Weg genuiner menschlicher Erkenntnis erblickt. Denn sonst bleibt unbegreiflich, wie er nach den deutlichen Ausführungen in Kap. 4 von *De mente* im anschließenden Kap. 5, wie wir bereits gesehen haben⁶¹ – ähnlich im vorausgehenden Kap. 3 –,⁶² die platonische Erkenntniskonzeption mit ihrem *inhaltlichen* Apriorismus voll durchschlagen läßt. Wir werden ja auch im Bereich der sittlichen Erkenntnis – darum die grundsätzlichen Ausführungen in diesem Kap. 1 – beide apriorischen Erkenntnisgestalten nebeneinander finden, ohne daß Cusanus über das in Kap. 4 Gesagte hinaus einen weiteren Versöhnungsversuch unternommen hätte. Daß weder der inhaltliche noch der mehr »funktionale« Apriorismus des Cusanus sich mit dem Apriori Kants deckt, sei wenigstens erwähnt.⁶³ Sowohl der unterschiedliche Begriff der *notiones*

⁵⁸ *De ven. sap.* 20: h XII, N. 58, Z. 16f. Diese Stelle, ferner die in Anm. 57 zitierte aus dem *Sermo CCLXXIII* (270): V₂, fol. 234^{va}, und *De mente* 4: h ²V, N. 78, Z. 5f. sind geradezu klassische Belege für das Nichterwerben aus der Sinneserfahrung. Deutlich, wenngleich implizit, auch in *De mente* 5: ebd. N. 85, Z. 1–16. Vgl. auch Anm. 32.

⁵⁹ *De mente* 4: h ²V, N. 77, Z. 25f.

⁶⁰ Vgl. K. KREMER (wie Anm. 35) 51 u. 57.

⁶¹ S. oben S. 105f. Vgl. die gute Darstellung von H. RITTER, *Geschichte der christlichen Philosophie* (Hamburg 1850) 5. Theil, 200f.

⁶² S. oben S. 102f.

⁶³ Zur Ansicht des sonst äußerst verdienstvollen E. HOFFMANN, *Nikolaus von Cues*. Zwei Vorträge (Heidelberg 1947) 54, vgl. die Kritik von TH. VAN VELTHOVEN, *Gottesschau und menschliche Kreativität*. Studien zur Erkenntnislehre des Nikolaus von Kues (Leiden 1977) 109–112. Auch K. FLASCH, *Nikolaus von Kues*. Geschichte einer Entwicklung (Frankfurt/M. 1998) 282f., 292, 301, 459, 655.

concreatae des Cusanus und der Verstandesbegriffe von Kant⁶⁴ als auch der bloße Anregungscharakter der Sinneserfahrung bei Cusanus und die neuerdings von M. Oberhausen erarbeitete Hintergrundtheorie der *acquisitio originaria* bei Kant verbieten eine Gleichsetzung beider Konzeptionen.⁶⁵

d) Abschließend zu diesem grundsätzlichen Kapitel noch etwas zu dem Satz: *nihil in ratione, quod prius non fuit in sensu*. Wir finden diesen Grundsatz bei Cusanus in folgenden Abwandlungen vor: bezogen auf die *ratio* außer in *De mente*⁶⁶ etwa im *Sermo CXXII* (204) von 1452,⁶⁷ bezogen auf die *imaginatio* bzw. *vis phantastica* in *De beryllo* und im *Compendium*⁶⁸, aber auch, und das ist überraschend, bezogen auf den *intellectus*, und zwar in den *Sermones* LXIV (64) von 1446,⁶⁹ CXXVII (120) von 1453,⁷⁰ CLVIII (151) von 1454,⁷¹ CLXXXVII (181) von 1455⁷² und auch noch in der Schrift *Cribratio Alkorani* von 1460/61.⁷³ Nach diesem (notgedrungen vorläufigen) Befund scheint das Axiom rein quantitativ gesehen sogar mehr auf den *intellectus* als auf die *ratio* zuzutreffen. Nimmt man es in bezug auf den *intellectus* wörtlich, dann verträgt es sich keineswegs mit dem von uns oben⁷⁴ herausgearbeiteten inhaltlichen Apriorismus, wohl aber mit der apriorisch arbeitenden *vis iudiciaria*.

⁶⁴ Die von Cusanus, *De mente* 4: h²V, N. 77, Z. 3. 17f., angeführten, aber dort abgelehnten *notiones concreatae* sind im Sinne der platonischen Ideen zu verstehen. Zum Unterschied von Verstandesbegriff bei Kant und apriorischer Idee bei Platon vgl. knapp und gut J. HIRSCHBERGER, *Geschichte der Philosophie* I (Freiburg i. Breisgau 1976) 96.

⁶⁵ *Das neue Apriori*: Kants Lehre von einer ursprünglichen Erwerbung apriorischer Vorstellungen. FMDA, Abt. II: Monographien, Bd. 12, hg. v. N. Hinske (Stuttgart-Bad Cannstatt 1997).

⁶⁶ 2: h²V, N. 64, Z. 10f.

⁶⁷ h XVIII, N. 4, Z. 23–25: Sic et de ratione, cum ratio aliquid semper praesupponat ex sensu elicitedum. Vgl. auch *Sermo* XLIV: h XVII, N. 2, Z. 12f.; ferner *Sermo* LXXI (62): V₁, fol. 127^{rb} (= N. 4 demnächst in h XVII).

⁶⁸ *Comp.* 4: h XI/3, N. 9, Z. 5f. Bormann verweist in der zweisprachigen Ausgabe des *Compendium* zu dieser Stelle auf ARISTOTELES, *De anima* III,3; 428 b 11 u. THOMAS V. AQUIN, *S. th.* I 78,4,c.: Est enim phantasia sive imaginatio quasi thesaurus quidam formarum per sensum acceptarum. *De beryl.*: h²XI/1, N. 43, Z. 6–10.

⁶⁹ V₁, fol. 108^v (= N. 3 demnächst in h XVII): cum nihil sit in intellectu, quod prius non fuit in sensu.

⁷⁰ h XVIII, N. 2, Z. 9f.: quia nihil in intellectu, quod prius non fuit in sensu.

⁷¹ V₂, fol. 54^{rb} (= N. 4 demnächst in h XVIII): quia nihil est in intellectu, quod prius non fuit in sensu. Nicht dagegen im *Sermo* CLXXIV (167) von 1455: V₂, fol. 72^{rb}, wo es bloß heißt: Unde, ut ad spiritum vivificantem perveniat spiritus noster intellectualis circa an sit, non habet opus nisi sensibili cognitione.

⁷² V₂, fol. 89^{ra}: cum nihil sit in humano intellectu, quod medio sensuum ad eum non perveniat.

⁷³ *Prol.*: h VIII, N. 6, Z. 4–6: Et quoniam nihil experimur in nostro intellectu comprehendere, quod per sensum in ipsum non intrat – caecus enim a nativitate scientiam coloris non habet –, ... – Zum Beispiel vom Blinden vgl. oben Anm. 41.

⁷⁴ Vgl. oben § 1, S. 102–107.

Es ist aber folgendes zu bedenken. In den *Sermones* LXIV (64), CXXVII (120), CLVIII (151) und CLXXXVII (181) wirkt das Axiom: *nihil est in intellectu, quod prius non fuit in sensu* oder so ähnlich, formelhaft aufgeführt. Wahrscheinlich steht hier Thomas von Aquin, *De ver.* 2,3 arg. 19 und ad 19^{um} im Hintergrund.⁷⁵ Die angeführte Stelle aus *Cribratio Alkorani*⁷⁶ betont jedenfalls in unmittelbarem Zusammenhang damit, daß unser vernunft-hafter Geist (*spiritus noster intellectualis*) auf keinen Fall zum *mundus sensibilis* gehört, welche Eindeutigkeit Cusanus gegenüber der *ratio* nicht zum Ausdruck bringt.⁷⁷ Und nach *Sermo* XLVIII von 1445 hat die Vernunft nichts mit dem gemein, was sich in den Regionen von *ratio* und *sensus* findet.⁷⁸

Es läßt sich aber noch mehr zeigen. Auch in der Schrift *De visione Dei* lesen wir den Satz, daß nichts im Intellekt sein kann, was nicht zuvor im Sinn gewesen ist.⁷⁹ Aber wie wird der Satz von Cusanus interpretiert? Die Vernunft, führt Cusanus aus, ist in der Verwirklichung ihrer Vollkommenheit nicht vom Leib abhängig, wenngleich sie ihm mittels der sinnlichen Wahrnehmungskraft geeint ist. Weil nicht vom Körper abhängig, unterliegt sie weder dem Einfluß der Himmelskörper noch hängt sie vom Sinnesgeist (*spiritu sensibili*) ab. Sie untersteht jedoch, vergleichbar den Bewegern der Himmels-sphären, dem Ersten Beweger. Die über die sinnliche Wahrnehmungskraft vermittelte Einigung mit dem Körper hat allerdings zur Folge, daß die Vernunft ohne die Sinne nicht zur Vollendung gelangt,⁸⁰ eine Feststellung, die wir bereits zur Genüge kennen. Und dann fällt unser schon genannter Satz.⁸¹ Wie sieht nun die Rolle der Sinneswahrnehmung, näher beleuchtet, aus? Cusanus schreibt wörtlich: »Die Vernunft wird aber nur *per*

⁷⁵ In seinem Manuskript zu *Sermo* CLVIII (151) verweist H. Pauli im Anmerkungsapparat zu N. 4, Z. 14–15 darauf. Nach W. SCHÜSSLER, *Leibniz' Auffassung des menschlichen Verstandes (intellectus)*. Eine Untersuchung zum Standpunktwechsel zwischen »système commun« und »système nouveau« und dem Versuch ihrer Vermittlung (Berlin 1992) 79 Anm. 128, ist dies die früheste bisher gefundene Stelle, wo die Formel auftaucht. Cusanus kannte u. benutzte diese Schrift: Vgl. R. HAUBST (wie Anm. 232) 27, 35, 38. Vgl. auch *S.th.* I 84,7. Unmittelbar für die Formel kann ARISTOTELES nicht in Anspruch genommen werden, höchstens auf Umwegen, etwa *De anima* III,7; 431 a 16f.; III,8; 432 a 7ff.

⁷⁶ *Prolog*: h VIII, N. 6, Z. 9f.

⁷⁷ Vgl. *De vis.* 22: Santinello, N. 116, Z. 7–9: Die *ratio discursiva* ist die *supremitas perfectionis sensibilis virtutis et infimum intellectualis*; N. 117, Z. 2f.: die *virtus rationalis seu discursiva* ist die *supremitas sensitivae (virtutis)*.

⁷⁸ h XVII, N. 4, Z. 6–8.

⁷⁹ *De vis.* 24: Santinello, N. 129, Z. 8–10: *Omne enim quod ad eum (spiritum intellectualem) pervenit, de mundo sensibili per medium sensuum ad ipsum pergit. Unde nihil tale potest esse in intellectu, quod prius non fuit in sensu.*

⁸⁰ Ebd. Z. 1–9.

⁸¹ Vgl. Anm. 79.

accidens vom sinnenhaften Geist⁸² vollendet, so wie auch ein Bild nicht vollendet,⁸³ wenngleich es dazu anregt (*excitat*), die Wahrheit des Urbildes zu suchen. Gleichsam wie das Bild des Gekreuzigten die Hingabe (*devotionem*) nicht einflößt, sondern das Gedächtnis [bloß] anregt, damit die Hingabe [von dort] eingeflößt werde.«⁸⁴

Das heißt aber doch: Das Bild des Gekreuzigten bringt in mir nicht erstmalig die Vorstellung der Devotion hervor; die habe ich schon, ähnlich wie nach Platon⁸⁵ das Bild meines Freundes mir nicht erstmalig eine Vorstellung von meinem Freund und nach Descartes⁸⁶ nicht erst das auf dem Blatt gezeichnete Dreieck mir die Idee des Dreiecks liefern. Aber das Bild des Gekreuzigten hat die unverzichtbare Funktion, die in meinem Gedächtnis vorhandene Vorstellung von der Devotion zu wecken, wachzurufen (*excitare*), damit sie von dort, nicht aus der Sinneswahrnehmung, ins Bewußtsein gebracht, aktualisiert werde. Indem Cusanus das *nihil in intellectu quod prius non fuit in sensu* derart eindeutig auf eine bloße Anregung von seiten der Sinneserfahrung zurückfährt, kann daraus kein Einwand mehr gegen einen inhaltlichen Apriorismus in der Vernunft gewonnen werden.⁸⁷ Und die Auf-

⁸² Sensibilis spiritus, ebd. N. 130, Z. 4; genau wie N. 129, Z. 4.

⁸³ Sicut imago non perficit (ebd. N. 130, Z. 4f.): Da der Sinn dieses Sätzchens aus dem Kontext eindeutig ist, erübrigen sich Ergänzungen wie sie z. B. G. SANTINELLO in seiner italienischen Übersetzung der Stelle bringt: »E nemmeno l'immaginazione lo (= l'intelletto) perfeziona«. Genauso H. PFEIFFER in seiner deutschen Übersetzung: »Auch das Bild vollendet sie (= die Einsicht) nicht«. NvK. Textauswahl in deutscher Übersetzung H. 3, *De visione Dei. Das Sehen Gottes*, N. 112; J. HOPKINS ergänzt in seiner lat.-engl. Ausgabe (N. 108, Z. 6f.): »Just as an image does not perfect [its exemplar]«. Hier ist also nicht der intellectus, sondern das exemplar das ergänzte Akkusativ-Objekt. Richtig dagegen W. DUPRÉ, III, 211.

⁸⁴ *De vis.* 24: Santinello, N. 130, Z. 3–7. Die Textstelle: sed excitat memoriam, ut influatur devotio, verdeutlicht seine Übersetzung sehr gut: »ma suscita la memoria, dalla quale la devozione viene influenzata« (ebd.). Vgl. ebd. 22: N. 115, Z. 8–10.

⁸⁵ *Phaid.* 73 c-e.

⁸⁶ 350/N. 540 (wie Anm. 41).

⁸⁷ Für die nicht aus der Sinneserfahrung erworbenen, sondern ursprünglich zum menschlichen Geist gehörenden Inhalte verwendet Cusanus folgende Ausdrücke: *notio/notionalis/notionaliter*: *De mente* 2: h²V, N. 58, Z. 10; 3: N. 72, Z. 6. 7. 13; 4: N. 77, Z. 3. 8. 13. 17. 25; N. 78, Z. 11; 5: N. 81, Z. 7. 10; *De ven. sap.* 29: h XII, N. 86, Z. 6. 9; *De non aliud* 24: h XIII, S. 57, Z. 27 (N. 112); *De ludo* II: h IX, N. 80, Z. 11; N. 93, Z. 9. 16f.; *notionalis forma*: *De mente* 4: N. 78, Z. 8; *notionalis complicatio*: *De ludo* II: h IX, N. 92, Z. 1f.; *forma*: *Sermo CCXLIII* (240): Santinello, S. 36, Z. 31; *De ven. sap.* 29: h XII, N. 86, Z. 17; *Sermo CCLXXIII* (270): V₂, fol. 234^{va}; *species*: *Sermo CCXLIII* (240): Santinello, S. 36, Z. 25f. 29. 31. 32; *De ven. sap.* 29: h XII, N. 86, Z. 12. 17; *similitudo/assimilatio*: *De mente* 3: h²V, N. 72, Z. 13; 5: N. 85, Z. 16; *Sermo CLXIX* (162): V₂, fol. 63^{va}; *De ven. sap.* 29: h XII, N. 86, Z. 12; *De non aliud* 24: h XIII, S. 57, Z. 27f.; *similitudo notionalis*: *De non aliud* 24: S. 57, Z. 27f. (N. 112); *exemplaria*: *De ludo* II: h IX, N. 80, Z. 8; *De mente* 2: h²V, N. 58, Z. 10. Vgl. auch TH. VAN VELTHOVEN (wie Anm. 63) 97.

fassung, die Vernunft schöpfte ähnlich wie der Verstand ihre Erkenntnisinhalte aus der Sinneserfahrung, ist vom Tisch, was m. E. auch für die kurz zuvor angeführten Stellen in den Predigten gilt.

Kap. 2: Das kognitive Apriori bei der Erfassung des Sittlichen

§ 1 Der Mensch besitzt in seinem vernunfthaften Geist (*spiritus intellectualis*) ein anerschaffenes (*concreatum*) bzw. angeborenes (*connatum*) Urteil über das sittlich Gute und sittlich Verwerfliche

Aus *De mente* kennen wir bereits⁸⁸ die Textstelle, wonach wir einen in unserem Geist (*mente*) sprechenden Geist (*spiritum*) erfahren, der dieses als gut, jenes als gerecht, ein Drittes als wahr beurteilt und der uns tadelte, wenn wir vom Gerechten abweichen. Dieses Urteil hat unser Geist niemals aus der Erfahrung gelernt, sondern es ist ihm angeboren.⁸⁹ Im *Sermo CXXIV* (116) wird dieser sittliche Apriorismus damit begründet, daß wir in uns ein Licht finden, in welchem wir erfahren, daß die Weisheit in uns wohnt, was so verdeutlicht wird: Wir erfahren dies aus dem ewigen Gesetz (*ex lege aeterna*),⁹⁰ das in uns wohnt und befiehlt, dem anderen das zu tun, was wir auch für uns wünschen.⁹¹ Ähnlich spricht *De venatione sapientiae* davon, daß der Mensch von Natur aus (*naturaliter*) ein Wissen (*scientia*) um das Lobens- und Verachtenswerte bzw. das für ihn notwendige Wissen um die Prinzipien besitzt, durch welche er das seiner Natur Angemessene (*conforme*) aufspürt.⁹² Als Zeuge wird Sokrates angeführt, gemäß dessen Lehre wir uns lobwürdiger Sitten befleißigen müssen, »deren Wissen wir aus uns zu schöpfen vermögen« (*quorum ex nobis scientiam haurire possumus*).⁹³ Kommt in diesen Texten, ebenso in *De ludo*⁹⁴ und im Brief an Nikolaus Albergati⁹⁵ noch eher das anerschaffene bzw. angeborene Urteil über das sittlich Gute bzw. Ver-

⁸⁸ Vgl. oben Text zu Anm. 54.

⁸⁹ *De mente* 4: h²V, N. 78, Z. 2–6; vgl. ebd. 5: N. 85, Z. 1–16; 15: N. 158, Z. 12f.

⁹⁰ Den Begriff *lex aeterna* scheint Cusanus kaum zu verwenden. Der Begriff fällt im *Sermo CXXIV*: h XVIII, N. 8, Z. 6f., im *Sermo VII*: h XVI, N. 2, Z. 10 als Zitat aus AUGUSTINUS, *Contra Faustum* 22: PL 42, 418. Vgl. dagegen *lex divina*, in: *De conc. cath.* III: h XIV, N. 270, Z. 1 u. N. 505, Z. 7; *Sermo VII*: h XVI, N. 15, Z. 4; N. 17, Z. 27; *Sermo IX*: ebd. N. 25, Z. 41. 43. Vgl. Anm. 126, 146, 150, 158 u. 187.

⁹¹ h XVIII, N. 8, Z. 5–9; H. Pauli gibt ebd. zur Stelle viele andere Parallelen an, die die »Goldene Regel« beinhalten. Vgl. *De pace*: h VII, N. 59; S. 55, Z. 10–15.

⁹² 20: h XII, N. 57, Z. 1f. 8f. 13f. 22–24.

⁹³ Ebd. N. 58, Z. 13–17. – Hervorh. v. mir.

⁹⁴ *De ludo* I: h IX, N. 58, Z. 1–7.

⁹⁵ CT IV/3: N. 10, S. 30, Z. 1. 6f. Vgl. auch *Comp.* 10: h XI/3, N. 34, Z. 1–5.

verfliche zum Ausdruck, so zeigen die folgenden Texte, daß dieses Urteil auf einem Ideen- bzw. richtiger gesagt Formenapriorismus beruht.

§ 2 Von den Himmelreichen (*caeli regna*) des vernunfthaften Geistes

I. Maßgebend und besonders ausführlich ist der *Sermo* CCXXXIII (230) vom Dreifaltigkeitssonntag (23. Mai) 1456 zu Brixen. Cusanus geht aus von der aristotelischen Dreiursächlichkeit der *causa prima* (*efficiens – formalis – finalis*)⁹⁶ und kommt dann zu sprechen auf das *posse esse, actu esse* der Dinge und die Begrenzung beider Prinzipien durch den *nexus*. Das *posse esse* eines Dinges führt sich auf die allmächtige Ursache, das *actu esse* auf die Kunst, in der alle Formen sind, zurück. Zu der so gewonnenen *causa efficiens* und *causa formalis* kommt als Begrenzung und Zielgebung von deren Ursächlichkeit das Band von Möglichkeit und Wirklichkeit, die *causa finalis*. Am Bilden des Materials durch den Töpfer wird diese Dreiursächlichkeit erläutert, mit dem einschränkenden Hinweis, daß der Töpfer die Möglichkeit (*possibilitas*), das Material also, nicht aus dem Nichts hervorbringt.⁹⁷

Sehr rasch erfolgt dann ein Sprung zum Johannesevangelium. Dort werden Vater, Sohn und Heiliger Geist von Jesus Christus als lebendigmachende (*vivificantes*) bezeichnet.⁹⁸ Wir wollen daher, schreibt Cusanus *zunächst*, in der *vivificatio* irgendeinen Geschmack der allerseligsten Dreieinigkeit suchen. Der dreieine und eine Gott ist Lebendigmacher. Was auf die beste Weise leben soll, muß dies von der lebendigmachenden Ersten Ursache haben. Zum Wesen des auf die beste Weise Lebenden gehört notwendig das Leben mit dem Erkennen und dem Sich-Ergötzen bzw. der Freude. Denn ein Lebendes ohne Kenntnis seines Lebens lebt niemals vollkommen, sondern ist wie ein Schlafendes oder wie ein Auge in der Finsternis. Was aber lebt und erkennt, daß es lebt, ist nicht ohne Sich-Ergötzen und Freude. Von dem lebendigmachenden Vater, dessen Bild (*imago*) er ist, hat der vernünftige Geist die lebendige Natur (*vitalē naturam*), von der Weisheit bzw. dem Wort oder dem Sohn, der Worte des lebendigmachenden Lebens hat, wird er geformt bzw. erleuchtet, damit er in Wirklichkeit lebe bzw. erkenne, daß er erkennt bzw. lebt. Darin besteht ja die vernunfthafte Natur, in welcher Sein und Leben Erkennen sind. Vom Hl. Geist hat der vernunfthafte Geist die Freude und das Vergnüglichsein (*laetitiam et gaudium*). Denn er hat eine lebendige Natur und erkennt, daß er lebt.⁹⁹ »Also ist es Gott, der die mit

⁹⁶ Vgl. z. B. *Phys.* II, 7; 198 a 14–26; *De anima* II, 4; 415 a 8–12.

⁹⁷ *Sermo* CCXXXIII (230): V₂, fol. 155^{ra–vb}.

⁹⁸ Ebd. fol. 155^{vb}; vgl. *Jo* 5,21 u. 6,63.

⁹⁹ *Sermo* CCXXXIII (230): V₂, fol. 155^{vb}–156^{ra}.

einem vernünftigen Leben [ausgestattete] lebendige Natur erschafft; ist es Gott, der diese erleuchtet, damit sie sich als lebendig sieht, und ist es Gott, der dieselbe glücklich macht bzw. erfreut.«¹⁰⁰

Nach diesen Ausführungen verspricht Cusanus *nun*, aus dem Bild der Trinität die Trinität selber erforschen zu wollen.¹⁰¹ Ich bringe diese wichtige Exposition im Wortlaut: »Der vernunfthafte Geist (*spiritus intellectualis*), nach dem Bilde Gottes geschaffen, ist der König der Himmel (*rex caelorum*). In seinem Königreich wird der Himmel gefunden, *in dem alles ist*, und dieser wird Gedächtnis (*memoria*) geheißen; und es wird [in seinem Königreich] der Himmel gefunden, in dem die Unterscheidung (*discretio*) und Auswahl (*electio*) getroffen wird, und dieser wird Kenntnis (*notitia*) geheißen; und wir haben den Himmel der Wonnen (*deliciarum*), der Willen genannt wird. *Im ersten Himmel* des Königreiches unseres Geistes, der von diesem Himmel selbst den Namen hat – weil *mens* von der *memoria* her genannt wird –,¹⁰² *ist alles, weil das Gedächtnis ein Bild des ewigen Gottes ist. Alles ist daher im Gedächtnis, das ein Gedächtnis dessen ist, der alles in allem*¹⁰³ ist. Im zweiten Himmel kommt alles ans Licht, damit es gemessen werde, und der Geist hat seinen Namen von jenem Himmel, weil er nach dem Messen (*metiendo*) genannt wird.¹⁰⁴ Im dritten Himmel befinden sich die Wonnen. Das sind also die Himmelreiche (*caeli regna*) des Geistes (*mentis*).¹⁰⁵ Im ersten Königreich aber hat der Geist den

¹⁰⁰ Ebd. fol. 156^{ra}.

¹⁰¹ Ebd.: *Volo adhuc investigare ex imagine trinitatis trinitatem.*

¹⁰² Im Hintergrund für diese Etymologie stehen: PETRUS LOMBARDUS: *Sententiae in IV libris distinctae*, hier lib. 3, d. 27, cap. 5, par. 4: *Dilectionis autem dei modus insinuat, cum dicitur: Ex toto corde, id est ex toto intellectu; ex tota anima, id est voluntate, ex tota mente, id est memoria.* – Hervorh. v. mir. Vgl. auch lib. 1, d. 3, cap. 2, par. 3; PSEUDO-AUGUSTINUS, *De spiritu et anima* 34: PL 40, 803, Z. 40–42: *Memoria etiam mens est*; unde et immemores amentes dicimus. Omnium rerum thesaurus et custos est memoria. – Hervorh. v. mir. – Vgl. auch ebd. 805, Z. 59ff. Ferner AUGUSTINUS, *De Trin.* X, 11, 18: CC 50 (Furnholt 1968) 330, 29–31, bes. aber: *De cura pro mortuis gerenda* IV, 6: PL 40, 596: *nam et memoriae nomen id apertissime ostendit et monumentum eo, quod moneat mentem, id est admoneat, nuncupatur.* Propter quod et graeci mnē-meion vocant, quod nos memoriam seu monumentum appellamus, quoniam lingua eorum memoria ipsa, qua meminimus, mnēmē dicitur. – Hervorh. v. mir.

¹⁰³ Vgl. 1 Kor 15,28.

¹⁰⁴ Das ist die bekannte Herleitung des Namens *mens* a *metiri* bzw. a *mensurare*: vgl. z. B. *De mente* 1: h²V, N. 57, Z. 5f.; s. zur Stelle auch die vielen Parallelangaben von R. Steiger, ebd. S. 91.

¹⁰⁵ Wenn das Königreich unseres Geistes drei Himmel aufweist, können diese Himmel auch als (Teil-)Königreiche unseres Geistes bezeichnet werden. Deshalb spricht Cusanus im folgenden nicht von den drei Himmeln, sondern von den drei Königreichen unseres Geistes und nennt parallel zum 1., 2. und 3. Himmel das 1., 2. und 3. Königreich. Wahrscheinlich steht hinter *caeli regna* das Wort vom *regnum caelorum*, Mt 25,1. Die Rede vom *regnum* des Menschen erscheint z. B. wieder in *De ludo* I: h IX, N. 58, Z. 2 u. 8. – Auf den behandelten

Schatz der Reichtümer (*divitiarum thesaurum*), im zweiten zählt und wählt er aus, im dritten genießt er. Die *memoria* [des vernunfthaften Geistes] hat innerhalb ihrer die Wahrheit, die Gerechtigkeit, die Schönheit und was immer als solches immerwährend und ewig ist, als das Gedächtnis der Ewigkeit. Im zweiten Königreich urteilt er (unser Geist) über das Gerechte, Wahre und Schöne. Und wenn das erste Königreich diesem (zweiten) nicht die Wahrheit, die Gerechtigkeit und die Schönheit darböte (*ministraret*), dann hätte dieses nicht [dasjenige], womit es urteilte, was gerecht, was wahr, was schön ist. Im dritten Königreich genießt (unser Geist) und freut sich, das Gerechte, Wahre (und) Schöne gefunden zu haben. Daher bemüht sich unser Geist, die Königreiche einander anzugleichen (*aequare*). Denn aus dem Gedächtnis wird die Kenntnis gezeugt; und wenn der Geist so viel einsehen könnte, in wie weit sich die Kapazität der *memoria* erstreckt, folgte daraus höchstes Sich-Ergötzen und Freude und ewige Glückseligkeit. Denn dann würde er Gott erkennen, der in seinem Bild, welches die *memoria* ist, verborgen ist wie die Wahrheit im Bilde.«¹⁰⁶ Es folgt dann, gemäß der Ankündigung, aus dem Bild der Trinität die Trinität selbst erforschen zu wollen, die Übertragung der drei Königreiche mit ihren Inhalten auf Gott Vater, den Sohn und den Hl. Geist.¹⁰⁷

Abschnitt im *Sermo* CCXXXIII (230) kommt auch R. HAUBST zu sprechen: *Das Bild des Einen und Dreieinen Gottes in der Welt nach Nikolaus von Kues*. Trierer Theol. Studien IV (1952) 96f., 178f. Zur Übers. und Interpretation von Haubst ist anzumerken: 1. *caelum* sollte man mit »Himmel«, nicht mit »Reich« wiedergeben; 2. *regnum* mit »Königreich«, nicht mit »Herrschaft«; 3. im ersten Himmel bzw. (Teil-)Königreich, der *memoria* nämlich, finden sich »die Wahrheit, die Gerechtigkeit, die Schönheit und was immer als solches immerwährend und ewig ist, als das Gedächtnis der Ewigkeit« (ut *memoria aeternitatis*), nicht, wie Haubst übersetzt (179): »so zum Beispiel das Gedächtnis des Ewigen«. Die Worte ut *memoria aeternitatis* wollen nicht die vorangehenden Worte et quaeque talia perpetua et aeterna exemplarhaft illustrieren, sondern meinen: Die *memoria* in der Vernunft unseres Geistes versteht sich als Gedächtnis, d. h. als *abbildhaftes* Gedächtnis der Ewigkeit. Nur diese Deutung geht konform mit den vorangehenden Sätzen und dem ganzen Kontext, wonach unser vernunfthafter Geist, nach dem Bild Gottes geschaffen, in seinem ersten Himmel, der *memoria* genannt wird, alles findet (*caelum*, in quo sunt omnia); 4. Haubst kann man zustimmen, wenn er schreibt (179): »*Memoria* ist hier also für Cusanus wie für Augustinus der Seelengrund, in dem der Mensch Gott, wenn auch unbewußt, besitzt (unter Berufung auf M. SCHMAUS, *Die psychol. Trinitätslehre des bl. Augustinus*, 1927, 307–9), und die Quelle, aus der er die Regeln der Dialektik, Ethik und Ästhetik schöpft« (wiederum aus SCHMAUS, a. a. O. 328). Die Berufung auf ARISTOTELES, *De anima* III,8; 431 b 21, daß die Seele gewissermaßen alles sei, unterinterpretiert die hier behandelte Stelle im *Sermo* CCXXXIII; 5. in dem Satz: et si tantum posset mens intelligere . . . ist, wie ersichtlich, die *mens*, nicht die *notitia* (so Haubst, 179), Subjekt. Gut zum Ganzen E. VANSTEENBERGHE, *Le Cardinal Nikolaus de Cues (1401–1464)*. L'action – La pensée (Paris 1920, ND 1963) 382f.

¹⁰⁶ *Sermo* CCXXXIII (230): V₂, fol. 156^{ra}. Hervorh. v. mir.

¹⁰⁷ Ebd. fol. 156^{ra-rb}.

Halten wir die wichtigsten Ergebnisse fest:

- 1) Die drei Himmel bzw. (Teil-)Königreiche des Königreiches unseres Geistes beziehen sich auf die Vernunft und den Willen. Denn der *spiritus intellectualis*, nach dem Bild Gottes geschaffen, ist der König der Himmel. Die *ratio* als das der Vernunft untergeordnete Verstandesvermögen kommt hier überhaupt nicht ins Spiel.
- 2) Diese Vernunft wird in der Dimension ihres Gedächtnisses als eine mit geistigen Inhalten angefüllte Vernunft beschrieben: In ihr als Gedächtnis ist alles (mehrmals), weil dieses ein Abbild des ewigen Gottes ist bzw. ein Gedächtnis dessen, der alles in allem ist. Die Vernunft als erster Himmel ist der Schatz der Reichtümer, sie hat die Wahrheit, die Gerechtigkeit, die Schönheit und das diesen ähnliche Immerseiende und Ewige in sich. Ja, könnte unser Geist die Kapazität der vernunfthaften *memoria* ausschöpfen, so folgte daraus für ihn ewige Glückseligkeit, weil Gott in der *memoria* wie die Wahrheit im Abbild verborgen ist. Diese *memoria* des vernunfthaften Geistes ist natürlich vom Gedächtnis als einem der inneren Sinne zu unterscheiden. Sie ist ja, wie wir gleich im *Sermo* CCLXXIII (270) hören werden, nicht aus der Sinneserfahrung erworben.
- 3) Aus dieser reichlich angefüllten Vernunft folgt nun für ihr sittliches Erkennen, Unterscheiden und Urteilen, daß sie apriorische Maßstäbe¹⁰⁸ und nicht nur eine anerschaffene Urteilskraft in sich trägt. Denn um urteilen bzw. beurteilen zu können, was gerecht, wahr und schön ist, muß der Himmel des Gedächtnisses ihr die Maßstäbe der Wahrheit, der Gerechtigkeit und Schönheit sozusagen an die Hand geben (*ministrare*), ohne welche sie nicht in der Lage wäre zu urteilen, was in der ihr begegnenden Welt gerecht, wahr und schön ist. Noch einmal zurückgeblendet auf *De mente* Kap. 4, ob eher Aristoteles oder Platon in ihrer Erkenntnisauffassung recht hätten, bewegt Cusanus sich hier ganz eindeutig in den Bahnen des Platon und nicht des Aristoteles. Aber wir haben ja schon gesehen,¹⁰⁹ daß trotz des ausdrücklichen Bekenntnisses des Cusanus zu Aristoteles er beide Erkenntnisweisen, die der anerschaffenen Urteilskraft wie die der anerschaffenen Begriffe, gelten läßt, wobei seine tatsächlichen Ausführungen dann aber doch die größere Sympathie für die platonische Position bekunden.

II. Für eine mit apriorischen sittlichen Maßstäben ausgestattete Vernunft lassen sich noch folgende Schriften anführen: Der *Sermo* CCXLI (238) vom August 1456 wiederholt das Wort vom »Himmel der vernunfthaften Natur«,

¹⁰⁸ S. oben S. 105 u. 106.

¹⁰⁹ S. oben S. 110f.

in dem »viele Tugenden sind.«¹¹⁰ Im *Sermo* CCLXXII (269) vom März 1457 heißt es: »Und so hat (der Teufel) den Menschen verführt, den er durch beständige Aufwiegelungen mit weltlichen Begehren beschäftigt hat, bis er aus seinem *Gedächtnis* die Lehre selbst oder das Wort Gottes bzw. jenes natürliche Gesetz (*legem illam naturalem*) entfernt hat.«¹¹¹ – Ich komme auf diesen Text in § 3 II,1 zurück. Der *Sermo* CCLXXIII (270), auch vom März 1457, greift ebenfalls auf die *memoria intellectualis* zurück:¹¹² Unser aus Gott stammender Geist, der Vernunft genannt wird, muß, wenn er in jeder Güte, Gerechtigkeit und Wahrheit wandeln bzw. Fortschritte erzielen soll, mit seinen Augen nach innen (*intus*) in das vernunfthafte Gedächtnis schauen. Dieses ist nicht aus den Sinnendingen erworben (*non acquisitam ex sensibilibus*), sondern anerschaffen (*concreatam*),¹¹³ und es (*memoria intellectualis*) ist seine (des Geistes) Wesenheit, weil es ein Abbild Gottes ist.¹¹⁴ »Dort findet er (der Geist) das Licht der Güte, Gerechtigkeit und Wahrheit, welches das die Augen erleuchtende helle Gesetz der Natur ist (*lex naturae lucida*), damit er sich von jenen¹¹⁵ einen Begriff bilde, den er in seinem (Lebens-)Wandel nachahme.« Auch hier stoßen wir auf die schon oben¹¹⁶ berührte platonisch-leibnizianische Anschauung, daß unser Geist sich von den in der anerschaffenen *memoria intellectualis* enthaltenen sittlichen Maßstäben erst einen Begriff machen muß, der ihm als Richtschnur für seinen Lebenswandel dienen kann. Die anerschaffenen Maßstäbe liegen daher nicht derart griffbereit wie das Winkelmaß in der Schublade oder das Senklot auf dem Bauplatz.

Cusanus schickt seinen hier gebrachten Erörterungen einen hübschen Vergleich voraus.¹¹⁷ Damit der Mensch einen guten, richtigen und wahren Weg beschreiten kann, braucht er ein Licht, weil er in der Nacht nicht weiß, wohin er geht. Ein Licht muß ihn daher leiten und die Erkenntnis erleuchten. Das soll am Lesevorgang verdeutlicht werden: Worauf schaut ein

¹¹⁰ V₂, fol. 166^{va}: In caelo igitur naturae intellectualis sunt virtutes multae.

¹¹¹ V₂, fol. 231^{ra}. – Hervorheb. v. mir.

¹¹² V₂, fol. 234^{va}.

¹¹³ Vgl. auch oben S. 110.

¹¹⁴ Auch im *Sermo* CCXXXIII (230): V₂, fol. 156^{ra}, wird die *memoria spiritus intellectualis* als Abbild Gottes bezeichnet: *imago aeterni Dei*; *memoria aeternitatis*; *memoria eius, qui est omnia in omnibus*. Vgl. Text oben zu Anm. 106. Wie ferner hier die *memoria* der Vernunft als *imago Dei* bezeichnet wird, so im *Sermo* CCLXXIII (270) ebenfalls die das Wesen des Geistes ausmachende *memoria intellectualis* als *imago Dei*. Vgl. Anm. 149. Die *memoria intellectualis* erscheint daher in: *Sermo* CCXXXIII (230): V₂, fol. 156^{ra} (*memoria spiritus intellectualis*), *Sermo* CCLXXII (269): V₂, fol. 231^{ra} (*memoria*), *Sermo* CCLXXIII (270): V₂, fol. 234^{va} (*memoria intellectualis*); ebd. die *memoria* beim Lesevorgang.

¹¹⁵ D. h. von der Güte, Gerechtigkeit und Wahrheit.

¹¹⁶ S. oben S. 106f.

¹¹⁷ *Sermo* CCLXXIII (270): V₂, fol. 234^{va}.

Mensch zurück, der irgendein Buch lesen will, fragt Cusanus? »Schaut er nicht zuerst zurück in sein Gedächtnis, bevor er das beschriebene Papier liest? Er liest nämlich das auf dem beschriebenen Papier, was er vorgängig innerhalb seiner im Begriff gesehen hat. Dieser Begriff fließt aus dem Gedächtnis hervor. Denn das Gedächtnis erzeugt die Kenntnis der Buchstaben und Wortwendungen in einem innerlichen Begriff, und dort wird dieser eher gesehen, als er auf dem beschriebenen Papier gelesen wird. Wer nämlich die Buchstaben nicht kennt, kann deswegen nicht lesen, auch wenn er sie geschrieben sieht. Aus der Kenntnis der Buchstaben gelangt man folglich zur Lektüre. Während ich die sinnhaften Buchstaben sehe, eile ich zurück zum Gedächtnis und stelle mir einen ähnlichen (Buchstaben) vor. Und wenn ich jene Form nicht im Gedächtnis habe, kann ich mir weder einen Begriff bilden noch lesen.«¹¹⁸

Mit anderen Worten: Lesen setzt nicht nur voraus, daß man im Vorhinein die Buchstaben kennt, sondern vor allem, daß man das zu Lesende vorgängig in einem inneren Begriff sieht. Die geschriebenen Worte veranlassen mich, zurückzueilen zu meinem Gedächtnis und einen Begriff zu bilden, dessen Form ich bereits im Gedächtnis habe.¹¹⁹

Anführen könnte man auch noch *Sermo* CLXIX (162) vom Dezember 1454,¹²⁰ den *Sermo* CCLXXXIII (280) von 1457¹²¹ und das *Compendium*.¹²²

§ 3 Natürliches Sittengesetz (*lex naturalis* – *lex naturae* – *lex naturae rationalis*) – Naturrecht (*ius naturale* – *ius naturae*)

Obwohl die *lex naturalis* bzw. das *ius naturale* ein eigenes Referat verdienen, muß ich im Zusammenhang mit der Erkenntnis des Sittlichen noch kurz darauf eingehen. Auch Thomas von Aquin z. B. bringt die *lex naturalis* in diesem Zusammenhang, wenn er mit dem Psalmisten (*Ps* 4,7) die Frage aufwirft, wer uns denn zeige, was das Gute sei.¹²³ Mit dem Psalmisten antwortet er: »Gezeichnet (*signatum*) ist über uns das Licht Deines Antlitzes, Herr, so daß gleichsam das Licht der natürlichen Vernunft, durch das wir unterscheiden, was gut und böse ist, nichts anderes ist als der Eindruck

¹¹⁸ Ebd.

¹¹⁹ Vgl. oben S. 106 die Stelle aus *De mente* 5: h²V, N. 85, Z. 13–16.

¹²⁰ V₂, fol. 63^{va}.

¹²¹ V₂, fol. 270^{rb}. Auch hier ist die Rede vom *intellectus in caelo suo et paradiso deliciarum* (2x).

¹²² 6: h XI/3, N. 17, Z. 16–20 u. 10: N. 33 u. 34.

¹²³ *S. th.* 1/II 91, 2, c.: *Multi dicunt: Quis ostendit nobis bona?* Von Cusanus wird diese Bibelstelle in Anspruch genommen: *De ven. sap.* 15: h XII, N. 42, Z. 4f.; *Comp.* 10: h XI/3, N. 33, Z. 12–14.

(*impressio*) des göttlichen Lichtes in uns. Daraus ergibt sich, daß die *lex naturalis* nichts anderes ist als die Teilhabe an der *lex aeterna* von seiten der vernünftigen Kreatur.«¹²⁴

Von den zahlreichen Stellen zu *ius naturale, ius divinum et naturale, divinum et humanum ius, rationale et naturale ius* in *De concordantia catholica* von 1433¹²⁵ greife ich nur die folgenden heraus, um dann zu einer zentralen Erörterung der *lex naturae* bzw. *lex naturalis*-Problematik in den *Sermones* CCLXXII (269) vom März 1457 und IX vom September 1431 überzugehen. Nach dem Registerausweis von Kallen/Berger fällt der Terminus *lex naturae* nur einmal, und zwar im Plural,¹²⁶ ohne daß ein Brückenschlag zu *ius naturale* erfolgte. Der Terminus *lex naturalis* erscheint in dieser Schrift nicht.

I. Zu *De concordantia catholica*

»Jede Verfassung (*constitutio*) wurzelt im *ius naturale*. Widerspricht sie diesem, kann sie keine gültige Verfassung sein. . . Da nun das *ius naturale* von Natur aus der Vernunft innewohnt, ist jedes Gesetz in seiner Wurzel dem Menschen angeboren.«¹²⁷ Oder: »Die *canones* haben ihre Wurzeln im *ius naturale*, gegen welches auch der Herrscher keine Macht hat, infolgedessen auch nicht gegen den darin gegründeten und den dem *ius naturale* akzessorisch hinzutretenden Kanon.«¹²⁸ »Wer hat, so frage ich, dem römischen Volk die Macht gegeben, einen Herrscher zu wählen, wenn nicht das *ius divinum et naturale*,« schreibt Cusanus.¹²⁹ Die Verbindung von *ius divinum et naturale* dürfte wohl ebensowenig auf eine Identität beider hinweisen, wie diese auch nicht in der Verbindung von *ius divinum et humanum* gegeben ist.¹³⁰ Für die Wahl Heinrichs II. durch die *electores* wird allein das *ius naturale* geltend gemacht.¹³¹ Im *Prooemium* zu Buch III werden die *naturalia iura* beschrieben als solche, »die allen menschlichen Überlegungen sowohl vorausgehen als auch von allen diesen die Prinzipien sind.«¹³² Als Gewährsmänner hierfür werden im unmittelbar vorausgehenden Satz Aristoteles, Platon und Cicero genannt.¹³³ Zu

¹²⁴ *S. th.* 1/II 91, 2. c.

¹²⁵ Vgl. das Register Kallen/Berger zu *De conc. cath.*

¹²⁶ *Leges naturae: De conc. cath.* III: h XIV, N. 348, Z. 10. Zu *lex divina* vgl. Anm. 90. – Zu *lex naturae* im *Sermo* CLXXXIX (183) vgl. unten Anm. 150, Punkt 7.

¹²⁷ *De conc. cath.* II: h ²XIV, N. 127, Z. 4–8.

¹²⁸ Ebd. N. 130, Z. 1–3.

¹²⁹ Ebd. III: N. 328, Z. 1f.

¹³⁰ Ebd. II: N. 238, Z. 7f.; III: N. 331, Z. 15f.

¹³¹ Ebd. III: N. 332, Z. 5–11.

¹³² Ebd. N. 268, Z. 6–8.

¹³³ Ebd. N. 268, Z. 2–6. Vgl. auch den Aufsatz v. G. PIAIA, *Marsilius von Padua* († um 1342) und *Nikolaus Cusanus* († 1464): Eine zweideutige Beziehung, in: MFCG 24 (1998) 171–193.

diesen *iura naturalia* gehört für jede Gattung des Lebendigen, z. B. sich, Leib und Leben zu schützen, das Schädliche abzuwenden und das Lebensnotwendige zu erwerben. Ciceros *De officiis* wird hierfür angeführt.¹³⁴ Das mag genügen. Wichtig ist jedenfalls der unmittelbare Zusammenhang von *ius divinum* und *ius naturale* und dann der von *ius naturale* und *ratio* im menschlichen Bereich, der wenigstens an zwei Stellen unmißverständlich zum Ausdruck kommt.¹³⁵

II. Die *lex naturalis*-Problematik in der heilsgeschichtlichen Sicht der *Sermo*nes CCLXXII (269) und IX

1. Ich beginne mit *Sermo* CCLXXII, weil die cusanische Vorstellung hier am deutlichsten sichtbar wird. Ausgehend von der Bitte der kanaanäischen Frau um Heilung ihrer von einem Dämon gequälten Tochter (*Mt* 15,21ff.) und den Paulusworten im *Ersten Thessalonicherbrief* (4,2–5), daß wir so leben müssen, daß wir Gott gefallen und darin noch vollkommener werden sollen, wirft Cusanus schließlich folgende rhetorische Frage auf: »Es könnte jemand fragen: Da Christus die Tugend ist, bedeutet dies, daß jeder Gerechte durch Christus gerechtfertigt wird?«¹³⁶ Die Beantwortung dieser Frage führt dann zu einer erneuten, wiederum von Cusanus aufgeworfenen Frage: »War Adam nicht auf den Weg der wahren Gerechtigkeit gestellt?«¹³⁷ »Ich antworte: Doch. Denn dadurch selbst, daß er geschaffen worden ist und einen vernünftigen Geist (*rationalem spiritum*) erlangt hat, hat er in diesem Geist selbst die *lex naturalis*, nämlich den Weg der Gerechtigkeit gefunden. Dieses Gesetz besteht darin, daß der erkannte Gott verehrt werde. Jenes Gesetz zeigt auch, daß die guten Sitten sich von den bösen unterscheiden und die guten zu wählen seien, nämlich, dem anderen nicht das zu tun, was man selbst nicht erleiden will.¹³⁸ (Dieses Gesetz) ist leicht begreiflich (*docilis*), weil, wenn man es eingesehen hat, jemand weiß, daß er es seinen Familiaren kundzutun hat. Und dieses Gesetz der vernünftigen Natur (*lex naturae rationalis*) ist der Weg der Gerechtigkeit, und so (*ita*) das Wort Gottes oder Christus, der lehrt, daß er der Weg ist. Er ist nämlich der Weg des Friedens und der Gerechtigkeit. Daher ist dem vernünftigen Geist dieses Gesetz eingeschrieben, und es ist ein Bild des Wortes Gottes (*imago verbi Dei*), so wie das auf eine Tafel geschriebene Gesetz den Begriff oder das Wort des Gesetzgebers nachahmt.«¹³⁹

¹³⁴ *De conc. cath.* III: h XIV, N. 268, Z. 6–11. Vgl. CICERO, *De officiis* I 4,11.

¹³⁵ *De conc. cath.* II: h ²XIV, N. 127, Z. 6–8 (s. oben Text zu Anm. 125) u. III: N. 592, Z. 4.

¹³⁶ *Sermo* CCLXXII (269): V₂, fol. 230^{vb}.

¹³⁷ Ebd. fol. 231^{ra}.

¹³⁸ Vgl. oben Anm. 91: Stellenangaben zur Goldenen Regel.

¹³⁹ *Sermo* CCLXXII (269): V₂, fol. 231^{ra}. – Hervorh. v. mir. Dieses und das Folgende kurz angedeutet schon von VANSTEENBERGHE (wie Anm. 105) 383f. u. 388.

Cusanus schildert dann, wie der durch das Wort Gottes vertriebene Teufel auf dieses neidisch wurde, damit es nicht über die vernünftige menschliche Kreatur die Herrschaft erlange. Er war auch neidisch auf das Heil der Menschen. Deshalb versuchte er, den ersten Menschen, in welchem die Quelle der menschlichen Fortpflanzung sich befand, unter sein Joch zu bringen und durch dessen Unterjochung auch all dessen Nachkommen sich zu unterwerfen. So sollte der Mensch von der Betrachtung jenes Gesetzes der Natur abgewendet und zu einer sorgfältigen Beachtung der Dinge dieser Welt hingewendet werden.¹⁴⁰ Wörtlich dann: »Und so verführte er den Menschen . . ., bis er aus seinem Gedächtnis (*memoria*) die Lehre selbst bzw. das Wort Gottes bzw. jenes natürliche Gesetz (*ipsam doctrinam seu verbum Dei sive legem illam naturalem*) entfernt (*abstulit*) hatte.«¹⁴¹ Die ganze Masse der Menschen (*tota massa*) ist daher in Adam verdorben, das Verlangen des Menschen angesteckt (*infectum*) usw.¹⁴²

Rekurrierend auf den anfangs genannten Hilferuf der kanaanäischen Frau: *Domine, adiuva me*, setzt nun die im göttlichen Heilsplan vorgesehene Rettung ein: »Da die göttliche Liebe (*pietas*) dieses außer Gebrauch geratene (*abolutam*) natürliche Gesetz, nämlich den Weg der Gerechtigkeit, durch ein geschriebenes Gesetz erneuern wollte, (und) damit es nicht (wiederum) durch die Sorglosigkeit der Sündigenden versage, hat sie zur Unterstützung jenes natürlichen Gesetzes das durch Mose niedergeschriebene Gesetz veröffentlicht.«¹⁴³ Jedoch der Teufel erhält erneut Gelegenheit, so daß auch jenes geschriebene Gesetz übertreten und sogar zum Anlaß wurde, noch mehr zu sündigen. »Daher«, schreibt Cusanus, »blieb letztlich nur übrig, daß das Gesetz des Geistes (*lex spiritus*) bzw. das Wort Gottes kam. Dieses sollte in der menschlichen Natur den Menschen von der Herrschaft des Feindes der Wahrheit befreien. Denn solange dies nicht geschah, wurde der Mensch unter seiner (des Teufels) Gewalt gehalten, und er hat es nicht vermocht, sich selbst aus dessen Knechtschaft zu befreien und zum Weg der Gerechtigkeit zurückzukehren. Und so kam dieses Wort Gottes selbst, welches nämlich das Gesetz der Natur in dem vernünftigen Geist spricht (*quod legem naturalem loquitur in rationali spiritu*), und nahm die menschliche Natur an, in welcher es den Herrscher dieser Welt besiegte. Denn das Erscheinen des Menschensohnes ist nicht aus der Fortpflanzung Adams hervorgegangen.«¹⁴⁴ Als singular (*singulare*) wird anschließend hervorgehoben, daß »Christus, in

¹⁴⁰ *Sermo* CCLXXII (269): V₂, fol. 231^{ra}.

¹⁴¹ Ebd.

¹⁴² Ebd.

¹⁴³ Ebd. fol. 231^{ra-rb}.

¹⁴⁴ Ebd. fol. 231^{rb}.

dem oder [vielmehr] der dieses Wort Gottes, nämlich das Gesetz des Lebens oder der Natur bzw. das Gesetz des vernünftigen Geistes gewesen ist,« ohne jeden Makel bzw. ohne Sünde in nicht mehr steigerungsfähiger Vollkommenheit in Ähnlichkeit mit den anderen sündhaften Menschen erschien.¹⁴⁵

All das bedeutet: Die *lex naturalis* bzw. die *lex naturae*¹⁴⁶ ist zwar ein Datum der Schöpfung, also ein anerschaffenes und kein erworbenes Gesetz, worin der Apriorismus zum Ausdruck kommt. Denn es geht, wie es in *De concordantia catholica* hieß, allen menschlichen Überlegungen voraus.¹⁴⁷ Es stellt den Weg der Gerechtigkeit dar und ist sogar auf diese Weise das Wort Gottes bzw. Christus, der sich als Weg, vor allem als Weg des Friedens und der Gerechtigkeit, versteht. Aber als Weg der Gerechtigkeit ist die *lex naturalis* nicht schlechthin mit dem Wort Gottes bzw. Christus identisch; denn die im vernünftigen Geist eingeschriebene *lex naturalis* ist bloß ein Abbild (*imago*) des Wortes Gottes, vergleichbar dem auf einer Tafel geschriebenen Gesetz, das auch bloß eine Nachahmung des Begriffes oder Wortes des Gesetzgebers ist. Das Wort Gottes spricht die *lex naturae* im vernünftigen Geist, so haben wir gehört. Im *Sermo* CCLXXIII (270) heißt es: »Dasjenige nämlich, was gegen den vernünftigen Geist und das ihm als vernünftigem Geist eingezeichnete Gesetz der Natur ist (*legem naturae ei . . . insignitam*), wird Tod oder Satan oder Sünde geheißten.«¹⁴⁸ Immer wieder schlägt, wie z. B. in den *Sermones* CCXXXIII (230) und CCLXXIII (270), der Abbildgedanke durch.¹⁴⁹ Aber an der *christologischen Deutung* der *lex naturalis* besteht kein Zweifel. Das scheint mir von größter Bedeutung zu sein,¹⁵⁰ eine Parallele übrigens zu dem

¹⁴⁵ Ebd.

¹⁴⁶ Andere Ausdrücke dafür in dem hier zitierten Abschnitt sind: *lex naturae rationalis*, *lex spiritus rationalis*. Vom *ius naturale* bzw. *naturae* ist hier nicht die Rede.

¹⁴⁷ *De conc. cath.* III: h XIV, N. 268, Z. 6–8.

¹⁴⁸ *V*₂, fol. 232^{vb}.

¹⁴⁹ Für *De mente* vgl. etwa die Kapitel 3, 4 und 5, für *De sap.* Kap. 18. Für die *Sermones* vgl. *Sermo* CCXXXIII (230): *V*₂, fol. 156^{ra}: die *memoria intellectualis* ist *imago aeterni Dei* bzw. einfach: *Deus in sua imagine*, quae est *memoria*, occultatur; *Sermo* CCLXXIII (270): *V*₂, fol. 234^{ra}: die *memoria intellectualis* macht die Wesenheit des menschlichen Geistes aus und ist als solche *imago Dei*; *Sermo* CCLXXXII (279): *V*₂, fol. 269^{vb}: *quod intra nostrum rationalem spiritum sit quaedam viva imago divinae sapientiae*, ad quam, dum respicimus, movemur per quendam divinum impulsum ad petendum . . . *Sermo* CLXIX (162): *V*₂, fol. 63^{rb}. Vgl. auch Anm. 114. Außerdem die Aufsätze von G. v. BREDOW, *Der Geist als lebendiges Abbild Gottes (mens viva imago Dei)*, in: MFCG 13 (1978) 58–67; R. STEIGER, *Die Lebendigkeit des erkennenden Geistes bei Nikolaus von Kues*, Ebd. 167–181; K. KREMER, *Weisheit als Voraussetzung und Erfüllung der Sehnsucht des menschlichen Geistes*, in: MFCG 20 (1992) 105–141, hier 122–124 u. 133–136.

¹⁵⁰ Man erkennt hier den Unterschied zu THOMAS, der, wie wir gesehen haben, in der *lex naturalis* eine Teilhabe an dem ewigen Gesetz vonseiten der vernunfthaften Natur erblickt

anderen cusanischen Gedanken, daß die Schöpfung nur vom *verbum incarnatum* her verstanden werden kann.¹⁵¹ Wir können daher drei christologi-

(*S. th.* 1/II, 91, 2, c.). Für ihn ist die *lex naturalis* eine *impressio divini luminis* in uns, für Cusanus eine *imago verbi Dei*. HERAKLIT erklärt im *Fragment* 114: »Nähren sich doch alle menschlichen Gesetze von dem einen, göttlichen; denn dieses gebietet, soweit es nur will, und reicht aus für alle (und alles) und ist sogar noch darüber«, *Die Fragmente der Vorsokratiker, griech. u. dtsh.*, v. H. DIELS, hg. v. W. KRANZ, Bd. I (Zürich 1919/96) 176. Zur *lex naturalis* bei Thomas vgl. die umfassende Darstellung bei H. MEYER, *Thomas von Aquin* (Bonn 1938, Paderborn 1961) 525ff.; ferner W. KLUXEN, *Philosophische Ethik bei Thomas von Aquin* (Mainz 1964, Hamburg 1998) 234–237 sowie LThK³ (1995) Bd. 4, 586–588. – Christologisch wird die *lex naturae* auch im *Sermo* CLXXXIX (183) vom 5. Juni 1455, V₂, fol. 94^{vb}–95^{ra}, gedeutet. Die wichtigsten Punkte dieses Textabschnittes sind:

- 1) In dem zwischen Gott und dem Volk mittels Mose geschlossenen Bund enthalten die zehn auf den Tafeln niedergeschriebenen Gebote mit Ausnahme des Sabbatgebotes nur das, was schon von Natur aus galt (*quod fuit naturale; ratio de se habet omnia capitula = praecepta*).
- 2) Da die *lex naturae* vernachlässigt wurde und durch den Mißbrauch aufgehoben worden war (*per abusum abolita*), wurde sie durch die Gebots-Tafeln erneuert und in einen ausdrücklichen Bund überführt.
- 3) War Abraham Mittler zwischen Gott und seinem ganzen Hause, Mose zwischen Gott und dem Volk Israel, so ist Christus Mittler zwischen Gott und allen Menschen. Gott wollte nun, daß *omnia pacta naturae non scripta et renovata in tabulis* in der geistig/geistlichen Vernunft (*in spirituali intelligentia*) aufgenommen würden (*recipi*). *Quae quidem intelligentia est spiritus vivificans et verbum Dei pascens animam vita perpetua*.
- 4) Der Bund des Neuen Testaments besteht zwischen der Seele und dem *Verbum Dei*. So auch schon der Bund zwischen Gott, Abraham und dessen Nachkommenschaft, allerdings nur in verborgener Weise. »Denn in der Bewegung der sinnhaften Natur und in der Verheißung der Glückseligkeit in zeitlichen Dingen war die Bewegung über der Natur (*supra naturam*) und die Verheißung des ewigen Glückes bzw. des das Zeitliche (überschreitenden Glückes) versteckt und bedeckt. So wie in der vergänglichen Schrift der (Gebots-)Tafeln der Geist der unvergänglichen Vernunft des Wortes Gottes versteckt gehalten wurde« (V₂, fol. 95^{ra} fin. = p. 109^r, Z. 44–109^r, Z. 2). Vgl. dazu auch *Sermo* CLXIX (162): V₂, fol. 63^{ra}: *Nota . . . sublato velamine littera*.
- 5) *Was ist der Inhalt der lex naturae nach diesem Sermo?* Das an Abraham (*Gen* 17,1) ergangene Wort: »Geh Deinen Weg vor mir und sei vollkommen« (*Ambula coram me et esto perfectus*). »In diesen wenigen Worten sind alle *leges naturae* eingefaltet. Vor Gott seinen Weg zu gehen und darin vollkommen zu sein, das enthält alles. Wer nämlich vor Gott seinen Weg geht und vollkommen ist, wird durch die *ratio* geführt und weicht nicht von jener ab. Ein solcher weiß, daß der eine Gott, der sich als allmächtig bezeichnet, zu glauben und zu verehren ist, und daß man dem anderen nicht tun darf, was man selbst nicht will, daß es einem geschehe. Dieses, was das Gesetz der Natur war, fiel Abraham und seiner Nachkommenschaft aus dem Bund (mit Gott) zu.« (94^{vb}–95^{ra} = p. 109^r, Z. 22–26).
- 6) Wie die Gesetzestafeln des Mose die *lex naturae* nicht vernichten (*lex naturae . . . per tabulas renovata et in expressum pactum deducta*), so auch nicht das durch Christus gestiftete Neue Testament (*Deus omnia pacta naturae non scripta et renovata in tabulis in spirituali intelligentia recipi voluit*). – Hervorh. v. mir.
- 7) Es fällt lediglich der Ausdruck *lex naturae* bzw. *leges naturae*.

sche Phasen, genauer drei christologische Formen eines und desselben Gesetzes unterscheiden: die in der Schöpfungsordnung dem vernünftigen Geist eingeschriebene bzw. eingezeichnete *lex naturalis* als anfänglicher Weg der Gerechtigkeit, aber diese anfängliche Gerechtigkeit ist als Abbild des Wortes Gottes bzw. Christi nur von Christus her zu verstehen; sodann den im Gesetz des Mose gegebenen Weg der Gerechtigkeit, gedacht zur Subventionierung der *lex naturalis*, aber ebenfalls nur von Christus her zu interpretieren; schließlich das Erscheinen des Wortes Gottes selbst in dieser Welt, das sich als der vollkommenste Weg der Gerechtigkeit und als Gesetz des Geistes (*lex spiritus*)¹⁵² versteht, ohne daß dadurch der in der Schöpfungsordnung mitgegebene Weg der Gerechtigkeit in der Form der *lex naturalis* aufgehoben würde. »Die *lex*«, heißt es später, »und die Propheten haben vorausgesagt, daß Christus kommen werde«.¹⁵³ Auch die in unserem *Sermo* erscheinende *memoria* darf in ihrer Parallelität zu *memoria intellectualis* im *Sermo* CCXXXIII (230) nicht übersehen werden. Letztere war ein Abbild des alles in sich enthaltenden Gottes,¹⁵⁴ aus jener hat der Teufel »die Lehre selbst bzw. das Wort Gottes bzw. die *lex naturalis* entfernt« (abstulit), was ihr Enthaltensein voraussetzt.¹⁵⁵ Als inhaltliche Lehren der *lex naturalis* werden die Verehrung des erkannten Gottes, die Erkenntnis der sittlichen Differenz und die Goldene Regel genannt.

8) Christologische Deutung der *lex naturae* auch im *Sermo* CCLXXIII (270): V₂, fol. 234^{va} (s. oben S. 21, Text zu Anm. 112): In seiner *memoria intellectualis* findet der Geist das Licht der Güte, Gerechtigkeit und Wahrheit, welches die *lex naturae* ist. »Und dieses Licht ist nichts anderes als das erleuchtende Wort Gottes, damit man das Gute vom Bösen, das Gerechte vom Ungerechten und das Wahre vom Falschen unterscheiden kann.« Hier wird ebensowenig eine Identität von *verbum Dei* und *lex naturalis* behauptet wie im *Sermo* CCLXXII (269). Die *lex naturalis* ist bloß eine *imago verbi Dei*. Siehe die Ausführungen oben S. 125–127. Ferner *Sermo* CLXXIX (172): V₂, fol. 79^{va}.

¹⁵¹ Vgl. *Sermo* XLV: h XVII, NN. 3f.; dazu ebd. die Angaben im Quellen- u. Parallelenapparat (S. 188). Ferner: *Sermo* CLIV (147): V₂, fol. 52^{va-vb}: Sed quia homo non potuit attractare Deum, qui est homini invisibilis ... tunc finis creationis est homo, qui Filius Dei. Filius enim est Patris Filius sicut verbum intellectus. ... Unde nisi Deus talem creasset hominem, cuius intellectus fuisset exaltatus ad unionem verbi Dei, remansisset Deus incognitus. Est igitur propter talem omnis creatura, quia ipse finis (demnächst in h XVIII, N. 21). *Sermo* XXII: h XVI, N. 32, Z. 1–N. 33, Z. 16.

¹⁵² Christus bzw. das *verbum Dei* als vollkommene Erfüllung der *lex naturalis* wird bezeichnet als *lex spiritus* (*Sermo* CCLXXII [269]: V₂, fol. 231^{ra}), als *verbum Dei illuminans* (*Sermo* CCLXXIII [270]: V₂, fol. 234^{va}), als *spiritualis intelligentia* (*Sermo* CLXXXIX [183]: V₂, fol. 95^{ra}).

¹⁵³ *Sermo* CCLXXII (269): V₂, fol. 231^{va}.

¹⁵⁴ S. oben S. 117f.

¹⁵⁵ *Sermo* CCLXXII (269): V₂, fol. 231^{ra}; S. oben S. 123f.

2. Der 26 Jahre frühere *Sermo* IX vom 8. September 1431, also eine Marienpredigt, bringt im Prinzip dieselbe christologische Interpretation der *lex naturalis*, eingebaut in eine Schilderung des Sechstageswerkes und darum zunächst nicht ganz so leicht verständlich wie der eben behandelte *Sermo*. Aber es lassen sich doch deutlich folgende Grundlinien erkennen:

- a) Neben dem Gebrauch von *lex naturalis*¹⁵⁶ und *lex naturae*¹⁵⁷ fällt gleichbedeutend mit diesen beiden Begriffen der Begriff des *naturale ius*.¹⁵⁸ Im *Sermo* VII ist innerhalb eines Zitats aus Wilhelms Peraldus' Schrift *De luxuria* vom *ius naturae* die Rede, gegen das z. B. der Ehebruch verstoße.¹⁵⁹
- b) Der Status der *lex naturalis* bzw. des *ius naturale* ist dadurch gekennzeichnet, daß »allen« in ihm »Versammelten der Strahl des wahren Lebens nur in der Sonne der Gerechtigkeit [= Christus] und im Mond am Firmament Marias« zuteil wurde. Denn »die Sonne und der Mond sind später am Firmament angebracht worden, damit sie von ferne (*a longe*) denen leuchteten, die auf der Erde so die natürliche Frucht durch den Glauben an den künftigen Messias hervorbringen.«¹⁶⁰ – Maria ist im vorangehenden, vergleichbar dem Firmament,¹⁶¹ sowohl als Mitte¹⁶² als auch als Firmament¹⁶³ und auch als Mond am Firmament bezeichnet worden.¹⁶⁴ – Zur Zeit der *lex naturae*, verdeutlicht als Zeit vor der Sintflut, ergoß sich der lebendigmachende Strahl nur ganz von ferne (*remotissime*).¹⁶⁵
- c) Auf diese Zeit der *lex naturalis* folgt die Zeit des geschriebenen Gesetzes und der Prophezeiungen.¹⁶⁶ Sie ist dadurch bestimmt, daß die Propheten den eben genannten¹⁶⁷ Strahl des wahren Lebens sehen und offenbar

¹⁵⁶ *Sermo* IX: h XVI, N. 6, Z. 14.

¹⁵⁷ Ebd. N. 5, Z. 2; N. 7, Z. 8.

¹⁵⁸ Ebd. N. 5, Z. 18; N. 37, Z. 7f. 12. – Das Verhältnis von *ius naturale* (*naturae*) und *lex naturalis* (*naturae*) bei Cusanus müßte einmal untersucht werden.

¹⁵⁹ h XVI, N. 15, Z. 2.

¹⁶⁰ *Sermo* IX: h XVI, N. 6, Z. 14–19. – Hervorh. v. mir. Vgl. auch N. 38, Z. 9–11. In N. 6, Z. 18 u. N. 38, Z. 9 erscheint das *a longe*. Zum Glauben aller an den zukünftigen Messias in dieser Zeit (N. 5, Z. 1–3. 17–19 u. N. 37, Z. 6–8) vgl. *Sermo* II: h XVI, N. 8. Ferner E. MEUTHEN, Nikolaus von Kues: *Dialogus concludens Amedistarum errorem ex gestis et doctrina concilii Basiliensis*, in: MFCG 8 (1970) 11–114, hier 58–61.

¹⁶¹ *Sermo* IX: h XVI, N. 4, Z. 17f.; N. 37, Z. 4f. 18f.

¹⁶² Ebd. N. 4, Z. 18f. 33–38. 41f.; N. 5, Z. 31f.; N. 37, Z. 23–25.

¹⁶³ Ebd. N. 4, Z. 32f.; N. 6, Z. 5f. 16.

¹⁶⁴ Ebd. N. 6, Z. 17; N. 37, Z. 22–25; N. 38, Z. 10f.

¹⁶⁵ Ebd. N. 7, Z. 7f.; vgl. N. 37, Z. 14–17.

¹⁶⁶ Ebd. N. 6, Z. 19f.; N. 7, Z. 17f.; N. 8, Z. 5f.; N. 37, Z. 18–25.

¹⁶⁷ S. oben.

machen; dieser Strahl wird jetzt näher (*propinquius*) gesehen bzw. man gewährte ihn (*sentiebant*).¹⁶⁸

- d) Schließlich »hat dieser Strahl sich selbst in der Zeit der Gnade [ganz] nahe (*propinque*) auf der Erde geoffenbart, als er »mit dem Menschen verkehrte«. ¹⁶⁹ Auch so ausgedrückt: In dem zuerst Geschaffenen, nämlich Himmel und Erde, gab es kein wahres Licht, aber hypostatisch geeinigt ist das wahre Licht in dem Geschaffenen gewesen.¹⁷⁰ In der Zeit der *lex naturalis* empfangen die Menschen zwar auch den Strahl des wahren Lebens von der Sonne der Gerechtigkeit, aber bloß vom *fernen Firmament*, in der Zeit der Gnade dagegen von der Sonne der Gerechtigkeit *auf Erden*.
- e) Fehlt hier auch eine förmliche Gleichsetzung von *lex naturalis* und Christus, dem *verae vitae radius*, so wird dennoch die *lex naturalis* eindeutig von Christus her verstanden. Denn derselbe Strahl des wahren Lebens wird entfernt als *lex naturalis* von allen erfahren, ziemlich nah von den Propheten gesehen, bis er sich schließlich selbst in der Zeit der Gnade offenbart.¹⁷¹ Parallel zum *Sermo CCLXXII* (269), wo wir eine Offenbarung Christi über die anerschaffene *lex naturalis* und das geschriebene Gesetz des Mose bis hin zur Selbsterscheinung Christi als *lex spiritus* haben, findet sich daher im *Sermo IX* die Offenbarung des göttlichen Strahles des wahren Lebens 1. über die *lex naturalis*, 2. über die Propheten bis 3. zu seiner Selbstoffenbarung in seiner Menschwerdung.

§ 4 Inhalte und Infallibilität des sittlichen Urteils

- I. Auf welche Inhalte bezieht sich nun unser apriorisches Urteil, sei es in Form einer anerschaffenen Urteilskraft, sei es in Form von anerschaffenen sittlichen Maßstäben?

Wir wissen *a priori* um das allgemeinste sittliche Gesetz, daß das Gute zu tun und das Böse zu meiden sei, also um die sittliche Differenz von Gut und Böses,¹⁷² um die Goldene Regel,¹⁷³ darum, daß der erkannte Gott zu verehren

¹⁶⁸ *Sermo IX*: h XVI, N. 6, Z. 19f.; N. 8, Z. 5f.; N. 37, Z. 30–34; N. 38, Z. 1–4.

¹⁶⁹ Ebd. N. 6, Z. 20–22; vgl. *Bar* 3.38.

¹⁷⁰ *Sermo IX*: h XVI, N. 36, Z. 21–24; vgl. auch N. 37, Z. 5–29; N. 38, Z. 4–9. 11–14.

¹⁷¹ Ebd. N. 6, Z. 14–23. Für die drei Erscheinungsweisen der *lex naturalis* vgl. auch *Sermo CLXIX* (162): V₂, fol. 63^{ra}: Adhuc nota . . . scilicet ut homo. – Für *lex naturalis* und *ius naturale* war mir die Computerkonkordanz v. A. Kaiser hilfreich (vgl. mein Vorwort, Anm. 5).

¹⁷² *De ludo I*: h IX, N. 58, Z. 6; *De ven. sap.* 20: h XII, N. 57, Z. 1f.; *Sermo CCLXXII* (269): V₂, fol. 231^{ra}; *Sermo CCLXXXIII* (270): V₂, fol. 234^{va}.

¹⁷³ *Sermo CXXIV*: h XVIII, N. 8, Z. 4–9 (vgl. oben Anm. 91). Ferner *Sermo CLXXXIX* (183): V₂, fol. 95^{ra}; *Sermo CCLXXII* (269): V₂, fol. 231^{ra}; *De pace* 16: h VII, N. 59; S. 55, Z. 10–15.

sei.¹⁷⁴ Wir haben eine für uns notwendige Kenntnis der Prinzipien, durch die wir das unserer Natur Gemäße (*conforme*) erjagen können.¹⁷⁵ Listen, allerdings nicht vollständige, solcher apriorischer gewußter Inhalte zeigen etwa die *bonitas*, die *veritas*, die *sapientia*¹⁷⁶ oder die *bonitas*, die *virtus*, die *veritas*, die *honestas* und die *aequitas*.¹⁷⁷ *De ludo* bringt in seiner Liste die *virtus*, das *honestum*, das *iustum*, das *laudabile* und das *gloriosum*, jeweils mit deren Gegensätzen,¹⁷⁸ das *Compendium* einmal das *iustum*, *aequum*, *pulchrum*, *bonum*, sogar das *delectabile* (Erfreuliche), ein andermal das *bonum*, *aequum*, *iustum* und *rectum*,¹⁷⁹ ferner wie *De venatione sapientiae* und *De ludo* allgemein das Lobenswerte (*laudabilia*).¹⁸⁰ *De mente* nennt von den sittlichen Apriorismen unseres Geistes das *bonum*, *iustum*, *verum*,¹⁸¹ der *Sermo CCXXXIII* (230)¹⁸² das *iustum*, *verum*, *pulchrum et talia perpetua et aeterna*, der *Sermo CCXLI* (238)¹⁸³ »viele Tugenden« (*multae virtutes*), ohne eine anzugeben, der *Sermo CCXLIII* (240)¹⁸⁴ die Schönheit, der *Sermo CCLXXIII* (270)¹⁸⁵ dreimal im selben Zusammenhang *bonitas*, *iustitia et veritas*. Hier fällt dann auch der Begriff der *lex naturae*, und der des *ius naturae* im *Sermo VII*¹⁸⁶ enthält das Verbot des Ehebruchs.¹⁸⁷ D. h.: Unter den exemplarhaft genannten apriorischen Sittlichkeitsbegriffen dominieren das Gute, das Wahre und das Gerechte, aber man übersehe auch nicht die Tugenden, die Gleichheit und das Schöne. Das Gute (*bonitas/bonum*) dürfte den allgemeinsten Begriff des Guten zum Ausdruck bringen, alles übrige Genannte sich als Aspekte oder Spezifizierungen dieses allgemeinen Guten erweisen. Die angeführten Aufzählungen machen jedoch unmißverständlich deutlich, daß Cusanus auch mit inhaltlichen Apriorismen im sittlichen Bereich operiert. Augenscheinlich interessiert ihn weniger eine systematische Ausarbeitung dieser Lehre als vielmehr die Tatsache eines unverzichtbaren Apriorismus bei der sittlichen Erkenntnis. Für diese ist der Mensch in sei-

¹⁷⁴ *Sermo CLXXXIX* (183): V₂, fol. 95^{ra}; *Sermo CCLXXII* (269): V₂, fol. 231^{ra}.

¹⁷⁵ *De ven. sap.* 20: h XII, N. 57, Z. 13f.

¹⁷⁶ Ebd. Z. 21f.

¹⁷⁷ Ebd. N. 58, Z. 3.

¹⁷⁸ *De ludo* I: h IX, N. 58, Z. 2–7.

¹⁷⁹ *Comp.* 6: h XI/3, N. 17, Z. 16–20 u. 10: N. 34, Z. 1f.

¹⁸⁰ Ebd. 6: N. 17, Z. 18; *De ludo* I: h IX, N. 58, Z. 5; *De ven. sap.* 20: h XII, N. 58, Z. 3. Vgl. auch CT IV/3: N. 10, S. 30, Z. 3–9.

¹⁸¹ 4: h ²V, N. 78, Z. 6; *Sermo CXXX*: h XVIII, N. 5, Z. 22–42.

¹⁸² V₂, 156^{va}.

¹⁸³ V₂, fol. 166^{va–vb}.

¹⁸⁴ S. 36, Z. 22–S. 37, Z. 2 (Santinello).

¹⁸⁵ V₂, fol. 234^{va}.

¹⁸⁶ h XVI, N. 15, Z. 1f.

¹⁸⁷ Zu den Begriffen *lex naturae* und *ius naturae* vgl. oben im Kap. 2 den Paragraphen 3 u. bes. die Anm. 126, 146, 150 u. 158.

nem Handeln und Fortschreiten nach Cusanus auf einen Grundstock sittlicher Inhalte in seinem Geist angewiesen. Nur mit dem aus der Sinneserfahrung Erworbenen¹⁸⁸ kann unser Geist überhaupt nicht zu einer sittlichen Erkenntnis gelangen, höchstens zu einer statistischen Aufzeichnung dessen, wie die Menschen sich de facto entscheiden. Ein Sollen kann aber daraus nicht geboren werden. Eben ein solches unterscheidet uns von den Tieren¹⁸⁹ und legt die Basis für ein humanes Menschenbild mit seinen vielfältigen Auswirkungen.

II. Welcher Gewißheitsgrad kommt der apriorischen sittlichen Erkenntnis zu?

Cusanus antwortet da erstaunlich sicher. Nach *De mente* erfahren wir in aller Klarheit (*clare experimur*) den in unserem Geist (*mente*) urteilenden Geist (*spiritum*), daß dieses gut, gerecht, wahr oder tadelnswert sei.¹⁹⁰ Das notwendige Wissen um die Prinzipien, die wir für die Erjagung des unserer Natur Angemessenen brauchen, führt zu einem unfehlbaren Urteil (*infallibile iudicium*).¹⁹¹ Allerdings schränkt Cusanus ein, daß wir nicht wissen, was (*quid*) jene Prinzipien wie z. B. die Güte, die Wahrheit und die Weisheit sind. Aber wir sind nicht in völliger Ignoranz jenen Prinzipien gegenüber bzw. wissen soviel, wie es uns genügt, damit wir das vollbringen, wozu wir geschaffen sind.¹⁹² Daher lobt Cusanus Sokrates,¹⁹³ weil dieser »fand, daß wir nichts sicherer (*nihil . . . certius*) wüßten als das, was lobenswert ist. Und so hat er uns ermahnt, auf jenes allein unseren Eifer zu verwenden und das übrige als überflüssig und unsicher beiseite zu lassen. Er hat uns angeraten, uns lobenswerter Sitten zu befleißigen, deren Kenntnis wir aus uns zu schöpfen vermögen, und durch Gewöhnung eine sich vervollkommnende Haltung zu erlangen, um so kontinuierlich besser zu werden.«¹⁹⁴

Fassen wir diesen Paragraphen 4 zusammen: Kein Zweifel besteht für Cusanus darin, daß wir unser Wissen um das sittliche Gute nicht aus der Erfahrung schöpfen können. Auf diese können wir zwar keineswegs verzichten, aber sie kann nicht die Quelle unserer sittlichen Erkenntnis genannt werden. Das Wort, daß wir nichts sicherer wissen als das sittlich Lobens-

¹⁸⁸ Vgl. die klassischen Belege dazu oben in Anm. 58.

¹⁸⁹ *De ludo* I: h IX, N. 58, Z. 2–8.

¹⁹⁰ 4: h ²V, N. 78, Z. 2f.

¹⁹¹ *De ven. sap.* 20: h XII, N. 57, Z. 14f.

¹⁹² Ebd. Z. 20–26. Auch *Sermo* CXXX: h XVIII, N. 5, Z. 22–42.

¹⁹³ Cusanus spielt auf XENOPHON, *Memorabilien* III 9, 4ff. an.

¹⁹⁴ *De ven. sap.* 20: h XII, N. 58, Z. 13–18.

werte, scheint dieses Wissen in eine Reihe mit der mathematischen Erkenntnis zu stellen. Von dieser wird in *De posset* gesagt, daß sie das einzig sichere in unserer Erkenntnis sei (*nihil certi habemus in nostra scientia nisi nostram mathematicam*).¹⁹⁵ Trotzdem unterscheidet sich mathematisches und sittliches Wissen prinzipiell. Denn jenes erfaßt auch, da seine Gebilde von uns hervorgebracht werden, die Wesenheiten dieser Gebilde,¹⁹⁶ was für das sittliche Wissen nicht zutreffend ist. Dessen Prinzipien werden von uns nicht hervorgebracht, sondern lediglich vorgefunden, aufgedeckt, entdeckt. Wir sind nicht in jeder Hinsicht unwissend über die sittlichen Sachverhalte, mehr gesteht Cusanus uns nicht zu. Und darum wäre ihm die Beantwortung der Fragen, die sich mit der In-vitro-Fertilisation, der Gentherapie, dem Klonen, den genetischen Tests, der Forschung an Embryonen und an psychisch Kranken, der Diskussion um Lebensbeginn und Lebensende des Menschen, der Technik, der Wirtschaft, der Bewahrung der Schöpfung usw. ergeben haben, nicht leichter gefallen als uns. Wert legt er darauf, daß wir nicht führungslos unterwegs sind zur Beantwortung dieser Fragen. Das *iudicium concreatum*, die anerschaffenen sittlichen Maßstäbe leiten uns bei unserem Suchen. Überraschung könnte des Cusanus' Aussage über die Unfehlbarkeit im sittlichen Urteil auslösen.¹⁹⁷ Im Hintergrund der *scientia principiorum* steht wohl die aristotelische Lehre, daß im Unterschied zu Meinung (*Doxa*) und Überlegung (*Logismos*) die Vernunft (*Nus*) als »Vermögen der Prinzipien« immer wahr ist.¹⁹⁸

¹⁹⁵ *De poss.*: h XI/2, N. 44, Z. 1f.

¹⁹⁶ Vgl. ebd. N. 43, Z. 7–15.

¹⁹⁷ HOPKINS weist in seiner Übersetzung von *De ven. sap.* (*On the pursuit of wisdom*, in: ders.: Nicholas of Cusa: Metaphysical speculations, Minnesota 1998) in Anm. 154 zu dieser Stelle (engl. Übers. S. 193 oben) auf seine vorangehenden Anmerkungen 15, 117 u. 148 hin. Die Anm. 15 bezieht sich auf *De docta ign.* I, 1: h I, S. 5, Z. 6 (N. 2): *iudicium cognatum*, *De mente* 4: h ²V, N. 77, Z. 22f. (*concreatum iudicium*) u. *Comp.* 10: h XI/3, N. 34, Z. 1f. (*homo naturaliter bonum . . . cognoscit*), die Anm. 117 (zu *De ven. sap.* 15, N. 42, Z. 7f.) auf *De docta ign.* I, 1: h I, S. 5, Z. 10–14 (N. 2): *sanum liberum intellectum . . . non dubitantes verissimum illud esse, cui omnis sana mens nequit dissentire*; die Anm. 148 (zu *De ven. sap.* 19, N. 54, Z. 19f.) erneuert auf *Comp.* 10: N. 34, Z. 1f. (s. oben) u. *De vis.* 7: Santinello: N. 29, Z. 5f. (*verbum Dei . . . in me loqui non cessat et continue lucet in ratione*).

¹⁹⁸ Vgl. *Anal. post.* II, 19; 100 b 6–12; *De anima* III, 10; 433 a 26 u. *EN* VI, 6; 1141 a 3–8. Zu *Anal. post.* vgl. auch die Kommentare von W. D. ROSS (Oxford 1957) 678 u. H. SEIDL (Würzburg 1984) 314f. Ferner THOMAS, *In De an.* III, lect. 15. N. 826. Der Verweis auf *Sermo CCLXXXVIII* (285): V₂ fol. 278^{va} u. h XII zu N. 57, Z. 13f. (S. 54) ist kaum zutreffend, weil es hier um Gott, das *primum principium* schlechthin, geht.

Kap. 3: Gibt es auch ein affektives Apriori bei der Erfassung des Sittlichen?

§ 1 Die verschiedenen Bedeutungsnuancen von *affectus* bzw. *affectio*

Was zunächst auffällt, ist ein relativ unterschiedlicher Gebrauch von *affectus* bzw. *affectio*. Beide Worte können für den Willen (*voluntas*) stehen, wenn z. B. die beiden Flügel der bei Isaias¹⁹⁹ genannten Seraphim, mit denen diese fliegen, als *intellectus et affectus* bezeichnet werden.²⁰⁰ Die Liebe (*amor seu caritas*) wohnt gemäß *Sermo CCLXXXIII* (280) in *voluntate seu affectione*.²⁰¹ Da die *perfectio intellectualis* das höchste der Güter in der Reihe des Geschaffenen darstellt, kann Gott als *primus intellectus*, d. h. als Wahrheit, und sogar als *purus affectus*, nämlich als *bonum* bezeichnet werden.²⁰²

Affectus versteht sich sodann als eine im Intellekt selbst angesiedelte Neigung. *De docta ignorantia* III²⁰³ lehrt, daß der Mensch aus sich allein »nicht zum Ziel der intellektuellen und ewigen Neigungen gelangen könnte« (*intellectualium et aeternorum affectuum*). Die Schrift *De sapientia* erklärt mehrfach, daß die Menschen die Weisheit nicht einfach suchen, sondern ihr mit großer Leidenschaft des Geistes (*cum tanto mentis affectu*)²⁰⁴ anhängen. Das geht parallel mit der anderen Aussagereihe des Cusanus, wonach der Intellekt mit einer gewissen höchstnatürlichen Liebe (*quodam naturalissimo amore*) zu wissen begehrt.²⁰⁵ Unbeschadet all dieser Aussagen gilt natürlich der Kerngedanke

¹⁹⁹ 6, 2.

²⁰⁰ *Sermo XXXVIII*: h XVI, N. 4, Z. 45–50: *intellectivitas apprehensiva veri – voluntatis fervor*; N. 7, Z. 3f.: *una est ala intellectus et alia est affectus*; *Sermo XXXIX*: h XVII, N. 2, Z. 4f.: *ala affectus – ala intellectus*, dazu N. 2, Z. 7–N. 3, Z. 29; *Sermo CCLXXXIII* (280): V₂, fol. 270^{ab}: *Et quando respicis ad caritatem, scilicet quomodo amor seu caritas est in voluntate seu affectione*.

²⁰¹ Vgl. *Sermo CCLXXXIII* (280) wie in Anm. 200. Daher kann der *affectus* auch nur durch die Liebe in Bewegung gesetzt werden: *Impossibile est enim affectum moveri nisi per dilectionem*: Brief des NvK vom 22. Sept. 1452 an Kaspar Aindorffer (1402–61), in: E. VANSTEENBERGHE, *Autour de la docte ignorance* (Münster 1915) 111. BGPhM 24/2–4. Vgl. zum Problem auch, allerdings auf die Mystik bezogen, A. M. HAAS, *Deum mystice videre ... in caligine coincidentie. Zum Verhältnis Nikolaus' von Kues zur Mystik* (Basel-Frankfurt a. M. 1989) bes. 21f., 26f., 29f., 41–43.

²⁰² *Sermo XLVIII*: h XVII, N. 4, Z. 14–16.

²⁰³ h I, S. 136, Z. 27–S. 137, Z. 1 (N. 217).

²⁰⁴ *De sap.* I: h ²V, N. 9, Z. 3; vgl. auch N. 4, Z. 15; N. 7, Z. 5; N. 16, Z. 8f.

²⁰⁵ Vgl. *Sermo CCLXXXIII* (280): V₂, fol. 270^{ab}: *Intellectus enim quodam naturalissimo amore scire desiderat, et hoc desiderium est, quod in se gestat veritatem, quia qui scire desiderat, veritatem scire desiderat*. Ferner *Sermo CLXXII* (165): V₂, fol. 69^a: *Non enim quiescit amor intellectualis extra veritatem*; *Sermo CCLXXXII* (279): V₂, fol. 269^a: *Amor enim ille, quo amore intellectualis natura movetur ad veritatem primam sui*; *De coni.* II, 17: h III, N. 177, Z. 11f.

cusanischer Erkenntnis- und Willensmetaphysik: Ohne Verlangen erkennt der Intellekt nicht, wie er auch ohne Erkennen nicht begehrt.²⁰⁶ *Nihil enim penitus incognitum appetitur.*²⁰⁷

Kann der *affectus* daher einerseits etwas dem Intellekt selbst Innewohnendes sein, so kann er andererseits sich auch gegen diesen Intellekt stellen. Im *Sermo CCXLI* (238)²⁰⁸ legt Cusanus dar, wie die Liebe (*caritas*) die Häßlichkeit zudeckt. »Aber die Liebe zur Welt deckt den Mangel nicht zu, sondern verblendet den Liebenden, dem sie den wahren Blick nimmt, weil der Liebende nicht gemäß dem wahren Urteil der Vernunft, sondern gemäß dem Affekt urteilt.«²⁰⁹

Der Affekt versteht sich nunmehr als eigene Kraft des Geistes, zwar fähig, dem Intellekt zu trotzen, aber vor allem fähig, die intellektuelle Kraft zu ergänzen, zu komplementieren. Das kommt am schönsten im *Sermo XII* zum Ausdruck, wo Maria von Magdala am Ostermorgen den ins Grab gelegten Jesus sucht. Cusanus führt aus: Als Maria nur mit dem Affekt, d. h. in der Finsternis, suchte, sah sie den Engel nicht.²¹⁰ Als sie dagegen mit der Erinnerung an das Leiden Christi und dem *affectus caritatis* zusammen mit Maria Kleopha vor dem Grabe stand (*Mt* 28,1–3; *Mk* 16,1–6), da sah sie den Engel.²¹¹ Als sie jedoch mit dem Affekt, der Erinnerung, dem Intellekt und all ihren Kräften suchte, da fand sie die beiden Engel mit den Frauen, von denen

²⁰⁶ *Sermo CLXXII* (165): V₂, fol. 69^{ra}: Nam mens sine desiderio non intelligit et sine intellectu non desiderat. Ferner *Sermo CLXXIV* (167): V₂, fol. 72^{rb}: Sed quia caritas non procedit nisi ab esse cognito – quod enim nec est, et si est, non cognoscitur, amari nequid –, notitia etiam est rei notitia; a re generatur notitia rei; ab utroque procedit amor. Ferner *Sermo CCLXXXII* (279): V₂, fol. 269^{ra}: Quanto enim plus ... gustatur et videtur; *Sermo CCLXXXIII* (280): V₂, fol. 270^{rb}: Ideo inquantum beata anima amat, tantum intelligit, et econverso quantum intelligit, tantum amet, cum felicitas illa sibi adveniat ab eo, ubi idem est intelligere et amare. Vgl. auch *Sermo CCLXVIII* (265): V₂, fol. 221^{rb}.

²⁰⁷ Vgl. dazu *De sap.* I: h²V, N. 15, Z. 8–15; *De mente* 13: h²V, N. 147, Z. 6f.; *Sermo CCXLI* (238): V₂, fol. 166^{rb}; *Sermo CCLXXXII* (279): V₂, fol. 269^{rb}: Reflektierend auf die Worte bei *Lukas* (11, 9): »Bittet, dann wird euch gegeben ...«, schreibt Cusanus: Nam illa omnia praesupponunt petentem, quaerentem et pulsantem non esse ignarum penitus. Vgl. auch K. KREMER, *Die Hinführung (manuductio) von Polytheisten zum einen, von Juden und Muslimen zum dreieinen Gott*, in: MFCG 16 (1984) 129f. u. 130 Anm. 33.

²⁰⁸ V₂, fol. 167^{ra}.

²⁰⁹ Ebd.

²¹⁰ *Sermo XII*: h XVI, N. 20, Z. 3f. Deswegen lehnt Cusanus im Schreiben vom 14. Sept. 1453 an Abt und Mönche vom Tegernsee einen mystischen Aufstieg zu Gott im Sinne des Kartäusers (Vinzenz von Aggsbach [1389–1464]) ab, nämlich per affectum linquendo intellectum, u.: Das ignote consurgere trifft nur auf die virtus intellectualis zu. Denn der affectus ... non consurgit ignote, quia nec scienter, nisi scienciam habeat ex intellectu, in: VANSTEENBERGHE (wie Anm. 201) 125.

²¹¹ Ebd. Z. 5–7.

Lukas berichtet.²¹² *Affectus*, *memoria* und *intellectus* werden dann später im Zusammenhang mit dem Wort *Pauli*²¹³ »von den ungesäuerten Broten der Aufrichtigkeit und Wahrheit« als die *dentes spirituales* gedeutet, durch die jene genannte Speise in aller Wonne zu kauen und zu verschlingen ist, so daß der Mensch in Christus hinein verwandelt werde (*ut digeratur homo in Christum*). Denn er ist die Speise der Starken, die den sie würdig Verzehrenden in sich umwandelt.²¹⁴

Auf diese den Intellekt ergänzende und daher bereichernde, ja für sein Wirken unverzichtbare Kraft des *affectus* legt Cusanus großen Wert. So bekennt er in der *Epistola* am Ende von Buch III *De docta ignorantia*, daß ihm »in wachsendem Glauben Jesus, der Herr, immer erhabener wurde im Denken und im Gemüt (*in intellectu et affectu*).²¹⁵ Nach *Sermo* CLXXXVII (181) hat Gott nicht an Knechten niedriger Herkunft (*servitores ignobiles*), die nach Art der Tiere gezwungen sind, unter dem Joch der Notwendigkeit ihre Lasten zu tragen, sein Wohlgefallen, »sondern an freien und vornehmen Dienern, die aufgrund freier Wahl freiwillig und aus liebevoller Zuneigung (*ex amorosa affectione*) sich zur Erfüllung seiner Gebote darbieten.«²¹⁶ Dem Intellekt allein gelingt es darum auch nicht, Gott zu erfassen. »Denn unser Ursprung, durch den, in dem und aufgrund dessen wir sind und uns bewegen,²¹⁷ wird dann von uns als Anfang, Mitte und Ende geschmeckt, wenn seine lebendige Süße unschmeckbar durch den *affectus* geschmeckt und unbegreifbar durch den *intellectus* begriffen wird.«²¹⁸ Der *Sermo* XXXVII läßt den Hl. Geist zu jenen gesandt werden, die ihn im Intellekt und Affekt aufnehmen können.²¹⁹ In derselben Predigt hören wir: »Nur die verständige bzw. vernunfthafte Natur kann geheiligt werden, weil sie allein Gottes mittels des Intellekts und des Affekts fähig ist.«²²⁰

²¹² Ebd. Z. 8–11 (vgl. *Lk* 24, 4–7). Vgl. auch N. 28, Z. 15: *per caritatis affectum*, N. 35, Z. 10: *per vehementiam amoris affectus*. Zum *Ternar intellectus, affectus et memoria* vgl. ebd. N. 33, Z. 18–20. Im *Sermo* VIII: h XVI, N. 16, Z. 41–43 ist der *affectus* durch die *voluntas* ersetzt, was mit dem zu Anfang von Kap. 3 Ausgeführten konform geht. Zum *Ternar* vgl. auch R. HAUBST (wie Anm. 105) 172–184.

²¹³ 1 *Kor* 5, 8.

²¹⁴ *Sermo* XII: h XVI, N. 33, Z. 17–23. Für letzteres vgl. AUGUSTINUS, *Conf.* VII 10, 16: CSEL 33, 157.

²¹⁵ h I, S. 163, Z. 19–21 (N. 264).

²¹⁶ V₂, fol. 89^{va}.

²¹⁷ *Apog* 17, 28.

²¹⁸ *De sap.* I: h ²V, N. 12, Z. 2–5. Ähnlich im Brief vom 18. März 1454 an Bernhard von Waging (1400–72) in bezug auf *amare et intelligere*, in: VANSTEENBERGHE (wie Anm. 201) 135: *Querere autem [Deum] sine intelligere et amare non est. . . Amor igitur boni sine omni boni notitia non est; et notitia sine amore non est.*

²¹⁹ h XVII: N. 12, Z. 3–5.

²²⁰ Ebd. N. 16, Z. 7–9.

Bedarf es daher zur Erfassung Gottes gerade auch des *affectus*, so daß indirekt auch dem *affectus* »gegenstands«-erfassender, eine Art kognitiver Charakter zugeschrieben wird, so kann Cusanus schon im *Sermo* II vom 6. Januar 1431 erklären, daß der in uns geborene und daher uns einwohnende Christus erleuchtet, wärmt und Frucht bringt.²²¹ »Er erleuchtet die Seele und macht sie hell hinsichtlich des Intellekts durch die *contemplatio*, er entzündet bzw. erwärmt sie hinsichtlich des Affekts durch die Liebe und die *fruitio*. Diese beiden (*intellectus et affectus*) beziehen sich auf die betrachtende Kraft in uns.«²²² Mit den Hirten sollen wir in das Haus des Brotes, nämlich Bethlehem, gehen »und mit dem Auge des Intellekts und des Affekts (*oculo intellectus et affectus*)« das fleischgewordene Wort *sehen*.²²³ Es gibt daher nicht nur das Auge des Intellekts, sondern auch das Auge des *affectus*, wie auch die Liebe als Liebe nur durch Lieben (*amando*) *erkannt* werden kann.²²⁴

§ 2 Das Ergebnis

1. Der *affectus* allein, rein auf sich gestellt, vermag nichts zu suchen und zu finden,²²⁵ trotz des Wortes vom *oculus affectus*.²²⁶ Wir stoßen auf ihn auch im Bereich der Tierwelt,²²⁷ aber beim Menschen hat er gemeinsam mit dem *intellectus* seinen Ursprung in dessen Geist, wie die programmatische Aussage im *Sermo* CLXXII (165) von 1455 lautet: *Mens igitur est principium intellectus et affectus. Mens est vis simplex nobilissima, in qua coincidunt intelligere et diligere*.²²⁸ Man kann den *affectus* nicht schlechthin mit der Liebe identifizieren,²²⁹ er kann sich zum Gegenspieler des Intellekts erheben,²³⁰ aber von Hause aus ist er

²²¹ h XVI, N. 27, Z. 27–30.

²²² Ebd. Z. 30–34.

²²³ Ebd. N. 28, Z. 3–5.

²²⁴ Vgl. *Sermo* CCLXXXIII (280): V₂, fol. 270^{rb}: quia amor ut amor non cognoscitur nisi amando; ferner *Sermo* CCLXXXII (279): V₂, fol. 269^{ra}: Quanto enim plus ... quae amando gustatur et videtur; *Sermo* CCXLI (238): V₂, fol. 166^{rb}: Notemus etiam, quod amore pervenimus in cognitionem Dei. Quamvis ... in Dei cognitionem; *Sermo* CLXXII (165): V₂, fol. 69^{ra}: Et cum Deus sit caritas, non potest mens scire Deum et non diligere, ita non potest esse vera scientia Dei, ubi non est caritas. In omni igitur peccatore est ignorantia Dei; CT IV/3: N. 12, S. 30, Z. 17–19. 23f.

²²⁵ Vgl. *Sermo* XII: h XVI, N. 20, Z. 3f. u. Anm. 210.

²²⁶ S. oben Anm. 223.

²²⁷ Vgl. *Sermo* IX: h XVI, N. 7, Z. 9–11; N. 8, Z. 1–4. 7–9. 13.

²²⁸ V₂, fol. 69^{ra}. Neben intellectus et memoria zählt der affectus zu den dentes spirituales (vgl. oben Text zu Anm. 214); vgl. ferner das Wort vom spiritualis affectus: *Sermo* V: h XVI, N. 39, Z. 10f.; *De sap.* I: h ²V, N. 9, Z. 3: cum tanto mentis affectu.

²²⁹ Vgl. etwa *Sermo* IX: h XVI, N. 5, Z. 27f.; ferner oben Beleg zu Anm. 209 u. zu Anm. 201.

²³⁰ Vgl. oben Beleg zu Anm. 209.

nicht intellektfeindlich, sondern intellektfreundlich, im Grunde genommen fast ein Zwilling Bruder des Intellekts. Wiederum erweist sich auch von dieser Seite her Cusanus als der überlegene Ganzheitsdenker, der die einzelnen Kräfte des Menschen glänzend zu diagnostizieren und zu analysieren versteht, aber niemals ihre Einheit aufsprengt und so jede Vereinseitigung meidet. Die cusanische Anthropologie und damit auch die Ethik ist in sich nicht brüchig. Sie ist holistisch angelegt, und dieser Holismus bestimmt sie ebenso wie ihre Theozentrik, die das Eigenrechtliche des Menschen nicht zerstört, sondern allererst ermöglicht.

2. Als Quellen für die cusanische Auffassung des Verhältnisses von *intellectus* et *affectus* kommen etwa Augustinus, Bonaventura, Thomas von Aquin und Johannes Gerson in Frage. Für die Fähigkeit der intellektuellen Natur, Gott im Intellekt und Affekt aufzunehmen,²³¹ verweisen die Herausgeber auf Augustinus, Thomas und Johannes Gerson.²³² Gersons Wort, daß die *peritiores* gerade auch durch den *affectus* *instruiert* werden,²³³ kommt der cusanischen Anschauung am nächsten. Für Cusanus' Wort, daß der menschliche Geist, wenn er sich seines Woher und Wohin bewußt wird, in unsäglichster Begier (*inenarrabili affectu*) die Weisheit als sein unvergängliches Leben ergreifen möchte,²³⁴ führt R. Steiger als Quellenbeleg Bonaventura an: »Die Weisheit tritt nur in eine Seele ein, die mit großer Begier zu ihr hingezogen wird.«²³⁵ Aber auch ein Wort wie das des Gottfried v. Admont († 1165) darf nicht übersehen werden: »Es gibt nämlich zwei Augen in der Seele, den Intellekt und den Affekt. Wer auch immer den Intellekt ohne den Affekt [bzw.] den Affekt ohne den Intellekt hat, sieht gewissermaßen nur mit einem Auge. Aber besser ist es, etwas als nichts zu sehen. Viel glücklicher und freudiger ist man dran, beide Augen, nämlich den Affekt und den Intellekt, zu besitzen.«²³⁶

²³¹ Vgl. oben Beleg zu Anm. 220.

²³² *Enarr. in Ps.* 118, 20: *Sermo* 8, N. 4: CCSL 40, 1689, Z. 59–61: Praevolat intellectus; et tarde sequitur, et aliquando non sequitur humanus atque infirmus affectus; THOMAS, *S. th.* 1/II 58, a. 2; *In Sent.* 35, 2, 3: An sapientia sit in intellectu an in affectu magis? JOH. GERSON, *De myst. Theol. tract.* I, consid. 8 (ed. Glorieux 3, 1962, 256): Peritiores autem sunt, quos utraque instructio reddit ornatos, una intellectus et affectus altera. Diese Texte im Quellenapparat zu *Sermo XXXVII*: h XVII, N. 16, Z. 9 (§. 87). Vgl. auch R. HAUBST, *NvK auf Spuren des Thomas von Aquin*, in: MFCG 5 (1965) 15–62, hier 22f. u. 26f.

²³³ Vgl. Anm. 232.

²³⁴ *De sap.* I: h ²V, N. 16, Z. 5–10.

²³⁵ Non intrat sapientia in animam, nisi quae magno affectu fertur in eam: *De donis spiritus* coll. 9: Vol. V, 499 a.

²³⁶ Duo quippe oculi animae sunt intellectus et affectus. Quisquis ergo intellectum sine affectu, affectum sine intellectu habet, est quasi cum uno tantummodo oculo videat: Sed melius est aliquid videre quam nihil. Multo autem felicius et iucundius utrosque oculos, affectum videlicet et intellectum, possidere. *Homiliae dominicales*, hom. 24: PL 174, col. 164 B.

3. Die Frage schließlich, ob Cusanus parallel zum kognitiven Apriori bei der Erfassung des Sittlichen auch mit einem affektiven Apriori operiert, muß ich nach den vorliegenden Erkenntnissen doch mit einem Nein beantworten. Ich kann bisher keinen Beleg dafür anführen. Die bei der Konzeption dieses Symposions im Herbst 1996 sich für mich als höchstwahrscheinlich herauskristallisierende Vorstellung, Cusanus setze bei der Erkenntnis des Sittlichen nicht nur einen kognitiven, sondern zugleich auch einen affektiven »Vorbe-griff« ein, hat sich bei der Ausarbeitung dieses Referates nicht (oder soll ich sagen: noch nicht) verifizieren lassen.

DISKUSSION

(Gesprächsleitung: Dr. Hermann Schnarr, Trier)

HOPKINS: Herr Kremer, was Sie über Platon, Aristoteles und Cusanus gesagt haben, ist sehr aufschlußreich, und es ist schwer, darauf einzugehen. Aber dennoch würde ich das gerne tun. Z. B. in *De mente* verwendet Cusanus den Ausdruck *religio connata*, was so viel ist wie *religio concreata*, d. h. angeboren/anerschaffen, was nicht bedeutet, daß man von Geburt aus einen Begriff der Religion hat, sondern es bedeutet nur, daß man die Anlage hat, Gott zu erkennen, in der Natur, im Wort der Propheten, in der Stimme des Gewissens usw. Wenn Cusanus daher die Ausdrücke *iustitia concreata*, *pulchritudo concreata* und ähnliches verwendet, könnte es dann nicht sein, daß er nicht sagen will, daß wir einen bestimmten Begriff, etwas Apriorisches, von Geburt aus haben, sondern daß wir nur die Anlage haben, im Verhältnis zur Erfahrung einen solchen Begriff aufzubauen? Und daß diese Anlage wie eine Tätigkeit ist, die Gerechtigkeit, die Schönheit usw. zu erkennen und zu schätzen. Und deshalb bleibt Cusanus immer noch in der aristotelischen und nicht in der platonischen Tradition.

KREMER: Das war natürlich selbstverständlich, daß Herr Hopkins mit diesem Einwand kommen mußte. Wer seine Schriften kennt, wird dies bestätigen. *Religio connata* erscheint in Kap. 15 von *De mente*. Nein, ich glaube nicht, daß wir dem Begriff von *iustitia connata* – Cusanus spricht selber nicht von *iustitia connata*, sondern davon, daß sie im vernunfthaften Gedächtnis gegeben ist – gerecht werden, wenn wir das bloß als reine Anlage verstehen. Ich darf vielleicht folgendes vorausschicken. Ich denke, daß bei Cusanus das Mißverständnis unterläuft – man kann es an einigen Stellen nachweisen –, daß er meint, Platon habe mit diesen bei der Geburt ins Leben mitgebrachten Begriffen oder Ideen etwas gemeint, was bereits fertig sei, was wir anläßlich der Sinneserfahrung bloß aus unserem Geist herauszuheben bräuchten. Gemeint

hat Platon damit: Wir haben einen Maßstab in uns, der uns gegeben ist, den man nicht aus der Sinneserfahrung erworben hat, aber den wir im Umgang mit der Sinneserfahrung weiter erarbeiten müssen, so daß wir etwas in uns haben, das uns führt, und indem es uns führt, sind wir gleichzeitig dabei, es weiter zu entdecken. Es ist, ich kann mich mit Ihnen darauf einigen, eine Anlage, aber es ist eben nicht bloß diese Anlage im Sinne des *concreatum iudicium*. Sonst kann ich diesen Texten bei Cusanus einfach keinen Sinn abgewinnen. Ich habe also diese Maßstäbe in mir, sagt Cusanus. Aber diese Maßstäbe liegen nicht so bereit, wie das Senklot auf dem Bauplatz oder das Winkelmaß in meiner Schublade, das ich bloß zu greifen brauche und anlegen muß, um zu messen, wie lang oder wie groß etwas ist. Es sind Führungsprinzipien in uns, d. h. Prinzipien, die uns führen, und indem sie uns führen, müssen wir sie gleichzeitig weiter suchen und ihre Erkenntnis vervollständigen. So war es bei Platon, und genauso sehe ich das bei Cusanus. Was er an der platonischen Position vermißt hat – aber ich meine, das wäre bei Platon auch da –, das ist die Kreativität. Er will gerade herausheben, daß wir die Begriffe *schaffen*. Unsere Kreativität ist ja gerade dadurch gegeben, daß wir die Begriffe hervorbringen. Etwas anderes ist die *religio connata*. Da haben Sie recht.

HINSKE: Ich habe bei der Position von Cusanus eine sachliche Schwierigkeit. Ich kann schwer verstehen, wie man die Goldene Regel als apriorischen Satz betrachten kann. Ich habe mit der Goldenen Regel unendliche Schwierigkeiten.

KREMER: Augustinus zum Beispiel auch schon.

HINSKE: Ich bin nicht gerade entzückt, wenn man Bücher von mir schlecht rezensiert und mir Fehler nachweist. Ich »will« das nicht. Muß ich daraus folgern, daß ich meinerseits die Bücher meiner Kollegen auch nett zu besprechen und zu schreiben habe: »Ein bedeutendes Buch, es bringt die Forschung weiter usw.«? Natürlich kann ich die Goldene Regel so praktizieren. Aber ob das der scientific community wirklich hilft, weiß ich nicht. Es ist dies ein Beispiel aus unserem eigenen Jahrhundert. Aber schon Pufendorf bringt viele Beispiele aus seiner Zeit.¹ Sie zeigen, wie schwierig die Anwendung der Goldenen Regel ist.² Was ist da eigentlich apriorisch?

KREMER: Das ist eine gute Frage. Ich habe dieselbe Schwierigkeit, lieber Norbert Hinske. Augustinus ventiliert die Schwierigkeit ja schon mit der Goldenen Regel, indem er sagt: Sie taugt letztlich nicht als sittliches Prinzip. Denn wenn sexuelle Partner untereinander einverstanden sind, die Ehepartner

¹ *De jure naturae et gentium* (Frankfurt am Main ²1684, ¹1672) Buch 2, Kap. 3, § 13.

² Vgl. dazu N. HINSKE, *Goldene Regel und kategorischer Imperativ*, in: A. Bellebaum / H. Niederschlag (Hgg.), »Was Du nicht willst, daß man Dir tu« ... (Konstanz 1999) 45–54.

auszutauschen, ist das ganz im Einklang mit der Goldenen Regel. Es steht dies in *De libero arbitrio*.³ Über diese scharfsinnige Überlegung des Augustinus bin ich erstaunt. Ich habe nirgendwo auch nur die geringste nähere Ausführung bei Cusanus dazu gefunden. Vielleicht ist Cusanus von der Sicht her bestimmt, daß die Gebote im Dekalog, mit Ausnahme des Sabbat-Gebotes, vom menschlichen Geist von sich aus erkannt werden können. Offenbar nennt er dann in einem Atemzug die Goldene Regel mit.

MÜLLER-CHORUS: Zunächst einmal muß ich Ihnen ein Kompliment aussprechen für die hervorragende Interpretation von Christus als der *lex naturalis*. Denn es geht um Leben, und das Johannesevangelium hat es deutlich genug entwickelt. Er ist das Leben, und Er ist gekommen, damit wir Menschen Leben in Fülle haben; und daß Er das sogar noch dadurch demonstriert, daß Er als Auferwecker im Grunde dem Leben absolut Zerstörenden noch entgegensteht, das ist sozusagen noch die äußerste Präsentation Ihres Gedankens. Mein Problem beginnt bei der Formulierung des Titels und Ihrer klaren Antwort des Nein gegenüber dem affektiven Apriori, und zwar zunächst einmal ganz grundsätzlich. Und zum zweiten auch bei der Frage, ob das jetzt bei Nicolaus Cusanus notwendig ist, so zu formulieren. Zunächst einmal grundsätzlich: Ich denke, daß die Unterscheidung von kognitiv und affektiv in dieser Form einfach nicht tragfähig ist. Denken ist immer von Affekten begleitet, und jeder Affekt ist eine geronnene Längsstruktur. Ich denke, wenn wir das so stark auf die Richtung des Kognitiven hin interpretieren, kommt es automatisch auch zu einer Abwertung der Gefühle. Und das wird dem Menschen nicht ganz gerecht. Wäre es nicht passender, den Begriff des Denkens dahingehend zu erweitern, und damit komme ich dann in die Richtung Cusanus, daß Sie unterscheiden zwischen *ratio* und *intellectus*. *Ratio* als die operative Kraft im Denken, *Intellectus* als die Sprungkraft, als die Logik des Ganzen, als die Lebensdynamik, zu der auch die Gefühle gehören, zu der auch die ganze Organisation des Leiblichen gehört. Und Gefühle sind ja dann auch so etwas wie Signale. Wenn Sie formuliert haben, die Gefühle könnten auch zu Gegenspielern des Intellectes werden, dann wohl eher in dem Sinne, daß die *ratio* vorherrschend wird und nicht der *intellectus*, und die Gefühle dann, in dieser Dynamik von der *ratio*, über ganz bestimmte, ich-bezogene Zielsetzungen verwendet werden. Und jetzt zu Cusanus: Ich denke, die Unterscheidung in dieser Form ist auch nicht notwendig. Es wäre eben besser, *ratio* und *intellectus* zu unterscheiden, wobei eben der Gefühlsbereich und der ganze Leibbereich in den Bereich des *intellectus* als des umfassenderen gehören, von dem *ratio* dann

³ Buch I, III, 6, 15–17.

unterschieden wird. In *De mente*, denke ich – Sie haben es ja mehrfach angeführt –, ergibt sich für mich: *Intellectus* ist ein vorgängiges Wissen des Ganzen, des Lebens und der Prinzipien des Lebendigen, z. B. auch der Liebe, wie uns vorher Herr Dupré sehr deutlich gemacht hat; auch der Natur; und es kommt dann darauf an, diese Übereinstimmung mit sich selbst, diese Übereinstimmung mit dem Intellekt vor allem zu suchen und nicht nur an operativen Rationalitäten festzuhalten. Sie haben unsere gegenwärtigen Beispiele mit Gentechnik usw. genannt. Für mich ist das deswegen auch – mein Schlußsatz – wichtig, weil sich gerade von Cusanus aus dann eine Möglichkeit der Überwindung der Moderne ergibt, die ja eine reine Rationalität, ein reines Verstandesdenken ist, bei der die Vernunft in ihrer Tiefe und Weite verdrängt ist. Daß sie trotzdem da ist, merken wir spätestens an der Existenz von seelischen und psychosomatischen Krankheiten.

KREMER: Gut, ich will versuchen, mich kurz zu fassen. Die christologische Deutung der *lex naturalis* war für mich – ich muß das hier sagen, als ich im Herbst '96 darauf stieß – eine Überraschung, und ich wäre sehr froh, wenn von den Cusanus-Fachleuten mir jemand sagen könnte, wo das schon vorher vorgenommen worden ist. Ich habe sie in insgesamt 5 oder 6 Predigten entdeckt. Es ist dies eine Sache, die auch sehr früh da ist, schon 1431. – Was *affectus*, *ratio* und *intellectus* anbelangt, so hebe ich das hervor, was mich mit dem Fragesteller verbindet: Cusanus gibt dem Affekt eine enorm positive Bedeutung. Das ist, glaube ich, unbestreitbar, nur müssen wir natürlich Cusanus Cusanus sein lassen. Der Affekt ist nicht der Gegenspieler des Intellekts, sondern umgekehrt fast sein Zwillingbruder, wie ich es für mich formuliert habe. Mein »Nein« beim Affekt bezog sich einfach nur auf die Tatsache, daß ich bisher keinen Beleg dafür gefunden habe, daß Cusanus auch ein affektives Apriori bei der Erkenntnis des Sittlichen annimmt. Wir Wissenschaftler sind ja nun so: Wenn kein Beleg da ist, sollten wir auch nicht etwas konstruieren. Aber sonst würde ich gerade die ungemein positive Sicht des Affektes, die wir bei Cusanus haben, bejahen wollen. Wir müssen ihn natürlich nur parallel zur Ebene des Intellektes und nicht der *ratio* ansiedeln. Die *ratio* ist dafür untauglich.

KRIEGER: Meine Frage knüpft an die des Vorredners an, zielt also auf die christologische Bedeutung des Gesetzes. Hier kann man auf Thomas verweisen. Ich erinnere an O. H. Pesch, der versucht hat zu zeigen, daß der christologische Impetus bei der Interpretation des Gesetzes bei Thomas theologisch gesehen ein Schlüssel ist.⁴ Jetzt zu meiner Frage: Bezüglich die-

⁴ *Das Gesetz. Kommentar zu Thomas v. Aquin: Summa Theologiae I-II 90–105*. Dt. Thomas-Ausg. Bd. 13 (1977).

ses Regelbegriffs habe ich zwei Alternativen vor Augen: Regelbegriff im Sinne eines Begriffs eines Allgemeinen, bezüglich dessen das Einzelne ein Fall des Allgemeinen ist. Dann wäre also die Regel sozusagen jene Regel, die mir hilft, jetzt die Fälle als Fälle dieser einen Regel zu fassen. Es wäre *eine* Alternative: Das ist ja ein Sinn von Ethik, der sich im Spätmittelalter ausbildet und der dann in der Moderne reüssiert. Demgegenüber steht ein anderer Typ, den wir bei Thomas haben. Thomas bindet die Regel ein in die *determinatio*, und das ist eine Ableitung, nicht im Sinne eben einer Subsumption eines Einzelnen unter eine allgemeine Regel, sondern eine Ableitung im Sinne auch einer *intentio*, eines Neufindens. Wäre das ein Modell, das man bei Cusanus angewendet findet?

KREMER: Ich muß einmal gestehen, daß ich den Zusammenhang des von Ihnen eingeführten Regelbegriffs, der ja nicht die Goldene Regel meint, mit meinen Ausführungen nicht erkennen kann. Weder Cusanus noch ich sprachen vom Regelbegriff. Der Begriff *regula* ist mir in diesem Kontext nicht begegnet. Ich hatte sodann das Zitat von Thomas aus der *Prima Secundae*⁵ gebracht. Dort heißt es aber ganz eindeutig, daß die *lex naturalis* eine Teilhabe an der *lex aeterna* ist. Und das ist der Unterschied zu Cusanus. Cusanus sagt: Die *lex naturalis* ist eine *imago verbi dei* bzw. *verbi incarnati*. Ich kannte diese Interpretation der *lex naturalis* bisher nicht und hoffe immer noch, vielleicht hier bei dieser Tagung etwas mehr dazu zu erfahren.

BENZ: Erstens, Herr Kremer, teile ich Ihre Auffassung, was das Verhältnis *sensus*, *ratio*, *intellectus* anbetrifft, daß also trotz des Satzes, *nihil in intellectu, quod prius non fuit in sensibus*, bei richtiger Betrachtung dies doch wohl auf die *ratio* eingeschränkt werden muß. Ich glaube, man kann aber auch nachweisen, daß das eine platonisch-neuplatonische Grundanschauung ist. Zweitens teile ich auch – und das haben Sie sehr schön herausgearbeitet – Ihre Auffassung über das inhaltliche *Apriori*, besonders im sittlichen Bereich. Aber eine kleine kritische Anmerkung dazu, daß Sie gesagt haben: Das Gute als die höchste und umfassendste Idee, die also ein *Apriori* repräsentiert, sei allgemein gefaßt. Da würde ich doch fragen, woher der hohe Grad der Gewissheit, den Cusanus für diese wichtigen Prinzipien in Anspruch nimmt, kommen soll, wenn nicht auch dieses Gute inhaltlich irgendwie faßbar ist. Woher soll dann die Differenzierungsmöglichkeit zwischen Gut und Böse kommen? Drittens, noch einmal zum *affectus*. Auch das haben Sie, glaube ich, sehr schön herausgearbeitet, daß *affectus* ein intellektfreundliches Vermögen bei Cusanus ist. Leider haben Sie für die Quellen nur kurz Augustinus, Thomas und Johannes Gerson genannt. Wäre auch die »liebende Vernunft« Plotins ein Vorbild, das man

⁵ S. th. I/II 91, 2, c.

dieser Tradition einordnen könnte? Und zum Schluß: Ist die *mens*, die in einem als *principium* sowohl von *intellectus* als auch *affectus* von Ihnen genannt worden ist, nicht das beiden übergeordnete Prinzip?

KREMER: Ich beginne gleich bei der vierten Frage: Sie ist eindeutig mit »Ja« zu beantworten, weil Cusanus ausdrücklich die *mens* als Grund, als *principium intellectus et affectus* bezeichnet. Auch da sieht man die Nähe, die geistige Verwandtschaft von *intellectus et affectus*, weil sie diese unmittelbare Herkunft aus der *mens* haben. Sicherlich, beim *affectus* kann man natürlich auch an den νοῦς ἐρῶν bei Plotin denken. Plotin ist ja der Mann, der eine sehr präzise Form der abendländischen Mystik entworfen hat, ganz auf dem Boden paganen Denkens, ohne jeden christlichen Einfluß. Bei ihm ist es so, daß er nach dem Verstand (διάνοια) den νοῦς noch differenziert, und zwar in einen vernunfthaften νοῦς (νοῦς ἔμψρων), den der Mensch, wenn er zur Einung mit dem Einen, mit Gott, gelangen will, auch noch hinter sich lassen muß. Es bleibt dann nur noch der liebende νοῦς, der νοῦς ἐρῶν, der ihn zu dieser Einung mit dem Einen führt. Gut, man kann bei *affectus* an diese liebende Vernunft denken, aber man müßte es natürlich noch genauer untersuchen. Da fehlen also einfach die Filiationslinien. Zur zweiten Bemerkung: Herr Benz weiß mehr als alle anderen, er hat nämlich meinen ganzen Aufsatz schon vorher gelesen, auch die Teile, die ich nicht gebracht habe. Und jetzt konfrontiert er mich mit einer Frage aus dem hier nicht gebrachten, von ihm aber gelesenen Teil. Ja, ich würde Ihnen in diesem Punkt zustimmen, daß man natürlich auch das Gute faßbar machen, konkretisieren muß.

MEUTHEN: Es ist eine Sache der Quellen mit *lex naturalis* und *ius naturale*. In der *Concordantia catholica* wird im Rahmen des römischen Rechtsgedankens der Begriff des *ius naturale* in den Vordergrund gestellt. Das ist ein Traditionsstrang. Das Umfeld, aus dem Sie jetzt die *leges naturales* zitiert haben, ist biblischen Ursprungs. Und zwar ist das die Geschichtstheologie der drei großen Epochen: *ante legem*, *sub lege*, *sub gratia*. Und in diesem Zusammenhang sind die *leges naturales* die *leges* der ersten Epoche, die aber weiterlaufen, insofern auch zugleich die *divinae leges* sind. Ich glaube, die Frage ist, welche Quellsprache Cusanus benutzt. Im Prinzip meint er wohl dasselbe. Aber es handelt sich um eine verschiedene Herkunft. Die drei Bedeutungen von *leges* sind bei Augustinus bereits gang und gäbe.

KREMER: Gleich eine Rückfrage an Sie: Kann man sagen – ich neige fast dazu, weil es im *Sermo IX* zwei Stellen gibt,⁶ wo er im Zusammenhang mit der *lex naturalis* das *ius naturale* bringt –, daß *ius naturale* (Naturrecht) und *lex naturalis* praktisch dasselbe sind? Ich bin mir nicht ganz sicher.

⁶ Vgl. oben S. 128.

MEUTHEN: Ja, das kann ich auch nicht ganz sicher sagen, daß das absolut dasselbe ist. Ich würde nach wie vor sagen, daß es zwei Traditionsstränge sind, die aufgegriffen werden. Ich glaube schon, daß er dasselbe meint. Aber im Selbstverständnis dieser Stellen muß man die Überlieferungsstränge beachten.

KREMER: Noch etwas, was mir aufgefallen ist: Der Begriff *lex aeterna*, ewiges Gesetz, scheint bei Cusanus kaum vorzukommen. Ich habe bloß einen Beleg gefunden, und zwar im *Sermo CXXIV*, den Herr Pauli ediert hat. Ich habe die Stelle auch genannt.⁷ Sonst bin ich auf keine Stelle gestoßen, wogegen *lex divina* usw. bei ihm gang und gäbe ist, auch in *De concordantia catholica*. Aber *lex aeterna* kommt kaum vor, und die spielt z. B. bei Augustinus eine sehr große Rolle.

SCHNARR: Ich wiederhole meine Frage von gestern: Wie ist es mit diesem kognitiven Element und danach auch mit dem affektiven Element: Sind das nur Kriterien, um Handlungen zu beurteilen, die geschehen sind, oder sind sie auch handlungsinitiierend?

KREMER: Das ist eine gute Frage. Es sind sicher Kriterien, die wir brauchen, das ist gar keine Frage. Ich würde weiter sagen, daß sie sogar auch handlungsinitiierend sind. Ich denke, das ist ja gerade der Reiz bei diesem Apriorismus, daß er eine Initialzündung ist, natürlich immer gebunden an die Sinneserfahrung. Der Anstoß, also die *excitatio* oder die *incitatio*, die muß immer von der Sinneserfahrung kommen. Aber dann entwickelt der Geist von sich aus seine Tätigkeit aufgrund der apriorischen Elemente. Das ist die gegenüber der Sinneserfahrung unableitbare Spontaneität.

SCHNARR: Also, wenn man an den *habitus* denkt, der ja die Spontaneität einer Handlung ist, ja eigentlich steigert – macht das dann eigentlich den sittlichen Wert erst aus? In dem Falle wäre doch ein affektives *Apriori* dort.

KREMER: Nun würde ich natürlich *habitus* nicht vergleichen wollen mit diesem *Apriori*, weder mit dem *iudicium concreatum* noch mit den anerschaffenen Maßstäben.

SCHNARR: Aber wenn der *habitus* erworben ist – wie kommt es zu diesem Erwerben? Es muß ja ein *affectus* sein, d. h. ein Wunsch, diesen *habitus* sich anzueignen.

KREMER: Ein *impetus*, meinen Sie, muß also da vorhanden sein, Ja, der *habitus* wird erworben, und ich denke, dem Erwerb des *habitus* geht immer die Einsicht voraus, daß das etwas unserer Natur Angemessenes ist, etwas unserer Natur Konformes.

SCHNARR: Also hat das Kognitive dann doch einen gewissen Vorrang.

KREMER: Ja.

⁷ Vgl. oben Anm. 90.

DIE WILLENSFREIHEIT DES MENSCHEN IM KONTEXT SITTLICHEN HANDELNS BEI NIKOLAUS VON KUES

Von Norbert Herold, Münster

Bestandsaufnahme

Zum Thema »Willensfreiheit« existiert keine eigene Schrift des Cusanus. In der Sekundärliteratur wird bis auf wenige Ausnahmen eher beiläufig und punktuell auf die Behandlung der Willensfreiheit verwiesen. Es besteht kein Zweifel, daß Cusanus an der Willensfreiheit festhält, aber sein Beitrag als Denker zu diesem ersten der »zwei berühmte(n) Labyrinth, in denen sich unsere Vernunft häufig verirrt«,¹ bleibt weitgehend unerörtert. Eine Ursache dafür dürfte in der Überlagerung durch eine heute schwer verständliche spekulative Theologie zu suchen sein,² eine weitere Schwierigkeit entsteht dadurch, daß Cusanus selbst sehr unterschiedliche Traditionen und durchaus gegensätzliche Denkrichtungen aufnimmt und in seine verschiedenen Schriften einbaut. Versucht man, die vielen Textstellen, an denen Cusanus das Thema »Freiheit« anspricht, auf einen Nenner zu bringen, so zeigt sich, daß die Unterscheidungen nicht greifen, die in der Tradition die Lager trennen. Cusanus verbindet Willen und Intellekt, Freiheit und Vorsehung, Geist und Sinne bzw. Körper, inneren und äußeren Menschen, Verdienst und Gnade, Glauben und Werke. Die Richtungskämpfe der Tradition haben in seinen Texten Spuren hinterlassen, aber nicht zu eindeutiger Parteinahme geführt.

Es stellt sich die Frage, ob es ein Vorzug ist, in dieser Weise die Gegensätze festzuhalten. Wird hier nicht mit dem Mantel der Koinzidenz zugedeckt, was begrifflich klar gegeneinander abgewogen werden müßte? Gegen die Forderung nach einem widerspruchsfreien begrifflichen System spricht wiederum, daß gerade das Thema »Freiheit« bis heute in theoretischer Hinsicht Anlaß zu endlosem Streit ist. Ist es da vielleicht sogar ein Vorzug des Cusanus, daß er sich gar nicht erst in dieses Labyrinth hineinbegibt?³ Was in

¹ G. W. LEIBNIZ, *Die Theodizee. Von der Güte Gottes, der Freiheit des Menschen und dem Ursprung des Übels*, hg. H. Herring, Philosophische Schriften II 1 (Darmstadt 1985) 13.

² H. G. SENER spricht z. B. in seiner Einleitung zur deutschen Ausgabe von *De apice theoriae* von der »reduzierte(n) Argumentationsweise einer heute nicht unbedingt vertrauten metaphysischen Spekulation.« (NvKdÜ H. 19 XXVI).

³ So weist etwa DANIEL C. DENNETT, *Ellenbogenfreiheit* (Weinheim 1994) die Frage, wie ein freier Wille mit der Hypothese von der Existenz eines unendlichen allwissenden Wesens zu

theoretischer Hinsicht als mangelnde Bestimmtheit und Schwäche erscheint, kann sich durchaus als Stärke erweisen, wenn es darum geht, die Erfahrungen und Gegebenheiten des menschlichen Lebens umfassend auszulegen und für das Ziel eines glücklichen Lebens zu mobilisieren.

Von der Sache her steht außer Frage, daß Cusanus ein entschiedener Verfechter der Willensfreiheit ist, von seinen frühesten Predigten bis zu den letzten Schriften in seinem Todesjahr. Selbst da, wo er die Macht der Vorsehung und die Fülle der Gnade preist, fehlt nie sein »salva libertate«.⁴ Es wäre auch falsch, ihm lediglich ein pragmatisches Festhalten an der Freiheit des Menschen zu unterstellen. Das eher pragmatische Argument, ohne die Annahme der Freiheit entfalle die Voraussetzung für Lohn und Strafe, Recht und Unrecht, Lob und Tadel, findet sich bei Boethius, Valla und auch Leibniz,⁵ aber meines Wissens nicht bei Cusanus. Für ihn gehört Freiheit zu den Grundelementen seiner Geist-Metaphysik, und er hält daran fest, daß Freiheit im Leben des Menschen erfahrbar und wirksam ist, also allemal mehr darstellt als »nur eine Idee der Vernunft, deren objektive Realität an sich zweifelhaft ist,« oder – wie Kant auch sagt – »ein Standpunkt, den die Vernunft sich genötigt sieht außer den Erscheinungen zu nehmen, um sich selbst als praktisch zu denken.«⁶ Die Willensfreiheit des Menschen spielt im cusanischen Denken schon deshalb eine zentrale Rolle, weil sie untrennbar mit der Intellektualität verbunden ist. Sie ist dasjenige, was den Menschen nobilitiert und vom Tier unterscheidet. Die Wendung vom »freien und vornehmen Geist« ist ein fester Topos in den cusanischen Texten. Freiheit ist das eigentliche Geschenk Gottes, durch welches dieser den Menschen zu seinem Partner gemacht hat, der das Schöpfungswerk würdigen und an der Ausgestaltung der Schöpfung mitwirken kann. Sie ist es auch, die den Menschen fähig zur Gesellschaft mit seinesgleichen und fähig zur Selbst-, Menschen- und Gottesliebe macht.

Cusanus ist also – so die im Folgenden zu untermauernde These – nicht nur ein Verfechter der menschlichen Freiheit, sondern er gehört auch zu den

vereinbaren sei, als Pseudo-Problem zurück: »Diese zentrale und traditionelle Darstellung des Problems der Willensfreiheit war jahrhundertlang der primäre Streitpunkt in der Debatte, aber ihr Interesse hängt von einer sehr wörtlichen und anthropomorphistischen Sicht von Gott als Wissendem ab. Das ist nicht die Art und Weise, wie man die Vorstellung Gottes heute ernst nehmen sollte, glaube ich. . . In meinen Augen ist es bloß ein historisches Rätsel oder ein intellektuelles Vergnügen. . . « (217).

⁴ Vgl. z. B. *Sermo* XII: h XVI, N. 6, Z. 2; N. 39, Z. 4; *Sermo* CXXXV: h XVIII/1, N. 7, Z. 2.

⁵ BOETHIUS, *Trost der Philosophie*, hg. O. Gigon (Zürich/München 1981) V, 243; LORENZO VALLA, *Über den freien Willen*, hg. E. Keßler (München 1987) 63; G. W. LEIBNIZ, *Theodizee* (wie Anm. 1) 23f.

⁶ I. KANT, *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, in: Werke (hg. W. Weischedel) IV, 92 und 95.

Denkern, die Wesentliches zum Verständnis von Freiheit beizutragen haben. Allerdings fragt er nicht, wie Freiheit widerspruchsfrei denkbar sei, behandelt das Thema »liberum arbitrium« also nicht als ein logisches Problem. Sein Ziel ist es auch nicht, Argumente zugunsten der Freiheit vorzutragen, etwa gegen platonisierende Tendenzen seiner Zeit, welche die Allgewalt des Fatums herausstellen. Gleichwohl spricht er von den frühesten Predigten bis zu den späten Schriften, in denen die Dynamik des Könnens mehr und mehr Bedeutung für sein Denken gewinnt, immer wieder über das Thema »Freiheit des Menschen und Freiheit Gottes«. Heißt das, daß er sich vor allem als Theologe äußert?

Eusebio Colomer, der ursprünglich hier zum Thema »Freiheit« sprechen sollte, hat in seinem Vortrag *Das Menschenbild des Cusanus in der Geschichte des christlichen Humanismus* die Aktualität der Renaissanceautoren Raimundus Sabundus, Nikolaus von Kues, Marsilio Ficino oder Pico della Mirandola darin gesehen, daß die »Bejahung des Menschen, seines Wertes, seiner Würde, seiner Freiheit und seiner Mittlerstellung im Herzen des Weltalls« noch nicht zum »Vergessen Gottes« geführt habe. »In einer Zeit wie der unseren ... mag uns die Anstrengung jener Philosophen des ersten Humanismus, den Menschen im Lichte Gottes zu verstehen, um das neue Selbstbewußtsein des Renaissancemenschen im alten Bewußtsein seines göttlichen Ursprungs zu verwurzeln, einen Weg weisen zur Lösung einer zeitgeschichtlichen Krisis.«⁷ In der Tat dürfte eine Auseinandersetzung mit den geistigen Grundlagen der Moderne kaum möglich sein ohne die Kenntnis des Renaissancehumanismus, der den Kern der Wesenswürde des Menschen in seiner Freiheit sieht und diese Freiheit als Geschenk göttlicher Liberalität versteht.⁸ Unbestritten ist auch die Bedeutung des Cusanus für seine humanistischen Zeitgenossen und sein Einfluß auf die folgenden Generationen. Allerdings

⁷ E. COLOMER, *Das Menschenbild des Nikolaus von Kues in der Geschichte des christlichen Humanismus*, in: MFCG 13 (1978) 142f. – Zum Kontext der dignitas-hominis-Literatur in der Renaissancephilosophie vgl.: A. BUCK, *Die Rangstellung des Menschen in der Renaissance: dignitas et miseria hominis*, in: AKuG 42 (1960) 61–75; DERS., *Einleitung zu: MANETTI, Über die Würde und Erhabenheit des Menschen* (Hamburg 1990) VII–XXXIV; H. G. SENER, *Erkenntnis des Menschen in der Kunst des Archimimen. Zu Juan Vives' Fabula de homine*, in: MM 22 (1994) 931; K. BAYERTZ, *Die Idee der Menschenwürde: Probleme und Paradoxien*, in: ARSP 81 (1995) 465–481; TH. LEINKAUF, *Freiheit und Geschichte. Francesco Patrizi und die Selbstverortung der menschlichen Freiheit in der Geschichte*, in: *Die Renaissance und ihre Antike*, hg. E. Rudolph (Tübingen 1998) 79–94.

⁸ Klassisch z. B.: PICO DELLA MIRANDOLA, *Über die Würde des Menschen*, hg. A. Buck (Hamburg 1990) 10: »ut intelligamus, postquam hac nati sumus conditione, ut id simus, quod esse volumus, curare hoc potissimum debere nos, ... ne, abutentes indulgentissima Patris liberalitate, quam dedit ille liberam optionem, e salutari noxiam faciamus nobis.«

ist es für das Freiheitsthema entscheidend, daß es überhaupt erst einmal gelingt, den Cusanus in die Diskussionen der Gegenwart einzubringen. Man darf nicht vergessen, daß die christlich geprägte Philosophie das Problem der menschlichen Freiheit eher verschärft denn erleichtert hat. Um nur den historisch bewanderten Leibniz als Kronzeugen zu zitieren: »Die Philosophen haben die Fragen von der Notwendigkeit, der Willensfreiheit und dem Ursprung des Übels erörtert; die Theologen haben diesen noch die Fragen von der Erbsünde, der Gnade und der Prädestination hinzugefügt. Die aus der ersten Sünde stammende Urverderbtheit des Menschengeschlechtes scheint uns eine natürliche Notwendigkeit des Sündigens auferlegt zu haben, wenn nicht die göttliche Gnade uns zur Hilfe kommt; da aber die Notwendigkeit mit der Bestrafung unvereinbar ist, so wird man folgern, daß allen Menschen eine ausreichende Gnade gewährt worden sein müßte, was nicht recht mit der Erfahrung übereinzustimmen scheint.«⁹

Die theologischen Schulen und Sekten haben das Problem Freiheit eher verschärft, und sie haben Schwierigkeiten, der Erfahrung menschlicher Lebenszusammenhänge Rechnung zu tragen. Trifft dieser Vorwurf den Cusanus? Auch wenn es zweifellos stimmt, daß seine Ethik durch und durch theologisch durchsetzt ist,¹⁰ so legt Cusanus selbst doch größten Wert darauf, daß die Moral in der Vernunft eines Jeden von Natur aus verankert ist, daß eine natürliche Sehnsucht uns nach dem Guten verlangen läßt und daß der Mensch in sich selbst und in der Reflexion auf seine eigenen Voraussetzungen die Grundlagen seiner Existenz suchen soll. Auf das Thema »Freiheit« bezogen heißt das: Cusanus beruft sich auf die Erfahrung von Freiheit und bezieht seine Aussagen über die Freiheit des Menschen auf die praktische Realität sittlichen Daseins. Das macht es möglich, ein besonderes Augenmerk auf die Verbindung von theoretischem Konzept und praktischer Lebensanleitung zu richten. Gerade weil er die Freiheitsproblematik unter den leitenden Gesichtspunkt eines gelingenden Lebens stellt, ist sein Denken heute von besonderem Interesse. Er provoziert jedenfalls Fragen, die für die Gegenwart an Aktualität gewinnen: Wie ist es dem Menschen möglich, in einer Welt voller Widersprüche und Widerstände an dem hohen Ideal freier Selbstbestimmung festzuhalten, ohne zum Traumtänzer oder zur tragischen Figur zu werden? Wie ist es möglich, an der Grundannahme der Freiheit und Selbstbestimmung festzuhalten, wenn der Mensch immer mehr an seine Grenzen stößt, wenn die

⁹ LEIBNIZ, *Theodizee* (wie Anm. 1) 31.

¹⁰ So die These von P. T. SAKAMOTO, *Die theologische und anthropologische Fundierung der Ethik bei Nikolaus von Kues*, in: MFCG 10 (1973) 138–151; vgl. dazu aber den Beitrag von H. G. SENGER, *Gerechtigkeit und Gleichheit sowie ihre Bedeutung für die Tugendlehre des Nikolaus von Kues*. S. o. S. 39–57.

Einsicht in die eigene Abhängigkeit wächst und wenn damit die neuzeitliche Vorstellung vom autonomen Subjekt fragwürdig wird? Lassen sich im Gegenzug Selbstaufgabe, Resignation oder Fatalismus vermeiden?

Um die Freiheitskonzeption des Cusanus genauer in ihrem Zusammenhang zu erfassen, möchte ich den Blick zunächst auf zwei eher theoretische Felder lenken, auf die Freiheit des Geistes (1) und auf das Verhältnis von menschlicher und göttlicher Freiheit (2). Freiheit stellt aber nicht nur eine theoretische Aufgabe für das Denken, sondern immer auch eine praktische Aufforderung für das Handeln dar. Das Thema der menschlichen Freiheit spielt unter dem Aspekt einer gelungenen Lebensführung eine zentrale Rolle bei Cusanus. Vor allem in der Schrift *De ludo globi* behandelt er das Problem einer freien sittlichen Lebensgestaltung unter den Bedingungen der Leiblichkeit und in einer Welt voller Kontingenzerfahrungen (3). Im praktisch-pastoralen Kontext der Predigten klingen die Fragen an, welche die großen religiösen Auseinandersetzungen des folgenden Jahrhunderts bestimmen werden: Sünde, Rechtfertigung und Gnade, Freiheit und Gehorsam. Die pastorale Sorge um den rechten Gebrauch des göttlichen Geschenks der Freiheit ist aber noch getragen von einer bemerkenswerten Zuversicht in die Verbindbarkeit von Vernunft und Freiheit (4). Allerdings kann niemand zum vernünftigen Gebrauch der Freiheit gezwungen werden. Es bleibt nur, an Freiheit und Vernunft zu appellieren und zu ihrem Gebrauch aufzufordern. Jede Rede von der Freiheit ist daher immer auch ein Stück »Überredung zur Freiheit«, die bewußt gemacht und eingeübt sein will. Im abschließenden 5. Teil möchte ich zeigen, daß hinter den begrifflichen Bestimmungen, die Cusanus vornimmt, die Ermutigung zur Freiheit des Geistes steht.

1. Der freie und edle Geist

Nach einem Mythos, den Platon im 10. Buch der *Politeia* erzählt,¹¹ wählen die Seelen der Menschen vor ihrer Geburt ihre Lebensweise, ihr jeweiliges *daimonion*, selbst aus. Das Vermögen zu wählen ist aber nichts, was den Menschen auszeichnet, noch etwas, was ihn adelt oder Anlaß zu besonderem Stolz ist. Es ist eher eine Quelle des Unglücks und liefert die Erklärung dafür, daß die Menschen sich ihr Schicksal und Unglück im späteren Leben selbst zuzuschreiben haben. Bei Pico della Mirandola kann der Mensch ebenfalls nach seinem Schiedsspruch (*arbitrium*) seine Natur bestimmen. Er ist Bildhauer und Erdichter seiner selbst.¹² Willensfreiheit wird jetzt aber als

¹¹ PLATON, *Politeia* 10, 617d–621b.

¹² G. PICO DELLA MIRANDOLA, *Über die Würde des Menschen*, (wie Anm. 8) 6: Tu ... pro tuo

Auszeichnung, als Grund von Stolz und Bewunderung verstanden. Sie erweist sich als Schöpfungskraft und verschafft dem Menschen seine einzigartige Stellung im Universum. Es zeigt sich ein grundlegender Unterschied: »Die Freiheit sowohl des Willens wie des Handelns ist für die Antiken ein Vermögen der Wahl, für die Modernen ein Vermögen des Hervorbringens.«¹³

Welche Rolle nimmt Cusanus ein, der in der Tradition Platons und des Neuplatonismus steht, dem aber in der Literatur mit Recht immer wieder Geistesverwandtschaft und Nähe zu den Renaissanceautoren zugesprochen wird, die die Würde des Menschen neu entdecken und zum Ausdruck bringen, also Autoren wie Manetti, Ficino oder Pico della Mirandola? Ernst Cassirer hat die beiden ersten Kapitel von *Individuum und Kosmos in der Philosophie der Renaissance* (1927) zwar dem Cusanus gewidmet, verweist aber im 3. Kapitel: »Freiheit und Notwendigkeit in der Philosophie der Renaissance« auf Valla, Pomponazzi, Manetti, Pico della Mirandola, auf Bovillus und Ficino. Nur an zwei kurzen Stellen nimmt er auf Cusanus Bezug. Er zitiert die Formulierungen über die *humanitas* aus *De coniecturis* II, 14 und hebt ihre fundamentale Bedeutung für den gesamten Humanismus hervor,¹⁴ außerdem verweist er auf den Anfang von *De Dato patris luminum*. Anstatt von der »Verderbnis der Menschennatur« zu reden, lege Cusanus beim Geschöpf Mensch den Akzent auf die »Gabe der Schöpfung selbst«. Damit stehen wir – so Cassirer – »an dem Punkt, an dem das Adam-Motiv jene innere Umwandlung erfährt, durch welche es fähig wird, unmittelbar in das Prometheus-Motiv überzugehen«.¹⁵ Die Auffassung von der Darstellbarkeit des Göttlichen »in der Form und in den Schranken des Menschlichen« bedeute eine Umwertung gegenüber dem mittelalterlichen Lebensgefühl. Bei Cusanus werde die Lehre von der menschlichen Freiheit in aller Schärfe betont und vor allem die Sphäre des Wertes als diejenige erfaßt, in der der Mensch als »freier Schöpfer wirkt, in der er autonom schaltet«.¹⁶ Das ist sicher überzogen und trifft so nicht die Intentionen des Cusanus,¹⁷ aber es macht immerhin deutlich, worauf wir zunächst zu achten haben: Faßt Cusanus den Begriff *liberum arbitrium* (Willens- oder Handlungsfreiheit – er impliziert beides) als Fähigkeit zu wählen oder gibt er ihm die neue Bedeutung eines Schöpfungsvermögens?

arbitrio, in cuius manu te posui, tibi illam (naturam) praeфинies. Nec te caelestem neque terrenum . . . fecimus, ut tui ipsius quasi arbitriarius honorariusque plastes et fictor, in quam malueris tute formam effingas.

¹³ U. STEINVORTH, *Freiheitstheorien in der Philosophie der Neuzeit* (Darmstadt 1994) 25.

¹⁴ E. CASSIRER, *Individuum und Kosmos in der Philosophie der Renaissance* (Darmstadt 1977) 92.

¹⁵ Ebd. 100.

¹⁶ Ebd. 46.

¹⁷ Vgl. dazu H. G. SENGGER, *Zur Frage nach einer philosophischen Ethik des Nikolaus von Kues*, in: WiWi 33 (1970) 5–25 und 110–122.

Wenn der Wille als Schöpfungsprinzip betont und dem Menschen zugesprochen wird, wenn also aus dem Adam ein Prometheus wird, dann ist es konsequent, daß Freiheit nicht mehr an eine vorgängige Ordnung gebunden wird. Gerade im Trotz, in der Verweigerung und in der Handlung wider bessere Einsicht liegt dann der beste Erweis von Freiheit.¹⁸

Eine solche Konsequenz liegt Cusanus fern. Bei ihm finden sich zunächst einmal häufig Formulierungen, welche die Willensfreiheit als ein Vermögen der Indifferenz fassen, nämlich zu wollen oder nicht zu wollen, dieses oder ein anderes zu wollen oder auch keines. Gott hat die Welt nicht aus Notwendigkeit, sondern aus freiem Willen geschaffen.¹⁹ Zur Freiheit gehört aber die Fähigkeit, etwas oder dessen Gegenteil oder auch nichts zu tun. Er konnte wollen und nicht wollen, so oder anders.²⁰ Cusanus vertritt mit dieser These keinen Voluntarismus.²¹ Die Welt ist keine Laune Gottes. Vielmehr betont Cusanus stets die Zusammengehörigkeit von voluntas und intellectus, intentio und quiditas. Die Herrschermetaphorik, die besonders einprägsam an der seinerzeit wieder entdeckten Trajanssäule illustriert wird,²² dient immer wieder zur Erläuterung. Die Trennung von Willen und Intellekt beruht auf einem Anthropomorphismus, nur in unserer Optik erscheinen der Wille und der Intellekt Gottes getrennt.²³ Auch beim Menschen decken sich zumindest teilweise Wissen und Wollen – wir würden etwas nicht erstreben, wenn wir nicht zumindest teilweise von ihm Kenntnis hätten.

Wenn Cusanus die Schöpferhaftigkeit des Menschen betont, so spricht er sie dem Menschen als der *viva imago Dei*²⁴ zu. Die freie Schöpfungstat Gottes wird betont und aus dem Vergleich mit dem schöpferischen Menschen ent-

¹⁸ Descartes schreibt z. B.: »Denn es ist uns immer möglich, uns von einem klar erkannten zu verfolgenden Gut oder von einer deutlichen anzuerkennenden Wahrheit loszusagen, wenn wir es nur für gut halten, daß dadurch die Freiheit unserer Wahl (arbitrium) bewiesen wird.« (Brief an Mesland (9. Februar 1645), zitiert nach U. STEINVORTH, *Freiheitstheorien* [wie Anm. 13] 47); Steinvorth (S. 49) verweist auf das Denken der Renaissance: »In Descartes' Bereitschaft, die Freiheit auch auf die Wahl des als schlecht oder böse Erkannten zu erstrecken, finden wir die Renaissance-Auffassungen von der Freiheit des Menschen in der Wahl der Archetypen oder Formen wieder, nach denen er sich ebenso zu tierischer wie zu göttlicher Lebensweise modellieren kann.«

¹⁹ *De beryl.*: h²XI/1, N. 37 und 38.

²⁰ *De ven. sap.* 27: h XII, N. 82; *Crib. Alk.* II, 2: h VIII, N. 90.

²¹ Vgl. dazu K. KREMER, *Gottes Vorsehung und die menschliche Freiheit*, in: MFCG 18 (1989) 234; dort auch eine Fülle von Belegen für den gesamten Zusammenhang.

²² *De non aliud* 9: h XIII, N. 34.

²³ *De beryl.*: h²XI/1, N. 51, Z. 18f.: sicut lex imperialis non est nisi ratio imperantis, quae nobis voluntas apparet.

²⁴ *De mente* 7: h²V, N. 106, Z. 9f; 13: N. 149, Z. 11f. 19; 15: N. 158, Z. 17; vgl. G. v. BREDOW, *Der Geist als lebendiges Bild Gottes (Mens viva dei imago)*, in: MFCG 13 (1978) 58–67.

wickelt, umgekehrt erfaßt sich der Mensch im Bewußtsein seiner Unzulänglichkeit und seiner endlichen Begrenztheit als Bild des absolut freien Gottes, der die Welt schuf, wie er es wollte. Diese Verschränkung wird in dichter Form in *De visione Dei* und dann in den späteren Texten reflektiert. Der Vorgang der Selbstreflexion des Geistes, der, angestoßen durch die sinnlichen Eindrücke, auf seine eigenen Leistungen reflektiert und sich so als »Schöpfer im Gleichnis« erfaßt, findet in einer Reihe von einprägsamen Bildern seinen Ausdruck: Der Geist als »lebendiges Bild« und »lebendiger Spiegel«,²⁵ als »lebendige Münze«,²⁶ als »lebendige Harfe«,²⁷ schließlich: gleichsam ein Kosmograph.²⁸ Von der freien Schöpferhaftigkeit Gottes wissen wir durch unseren eigenen Geist, der über eine *vis creativa* auf den Feldern der Erkenntnis, der Wissenschaften und Künste, im Spiel, in den Sitten und der Moral verfügt. Die Hervorhebung der Schöpferhaftigkeit des Menschen verbindet Cusanus also mit der Einsicht in die eigene Begrenztheit. Es ist daher kein Wissen, das zu Stolz oder sich selbst überschätzendem Hochmut führen sollte. Gerade in seinen Spätschriften, in *De venatione sapientiae* und auch in dem *Brief an Albergati*, seinem »Vermächtnis«,²⁹ betont Cusanus noch einmal die Aufgabe des Menschen, der als Geistwesen allein die Welt als Manifestation des Schöpfers zu würdigen weiß und in einer »scientia laudis« seiner Bewunderung Ausdruck zu geben vermag.

Von Trotz keine Spur! Was den freien Willen betrifft, so gilt für ihn die Ausrichtung auf geistige Einsicht: »Der freie Wille kann aber nur in der geistigen Natur sein. Denn der Wille setzt Einsicht voraus, da er ein Wählen ist; das Wählen ist ein Vergleichen und Unterscheiden.«³⁰ Stattdessen läßt Cusanus Enthusiasmus und Begeisterung erkennen über die Aufwertung des Menschen, dessen Geist »edel und frei« ist und der aufgrund dieses edlen und freien Geistes ein »zweiter Gott« genannt werden darf.³¹ Spätestens mit

²⁵ *De mente* 5: h²V, N. 87, Z. 13; vgl. vom Verf.: *Bild, Symbol und Analogie bei Nikolaus von Kues*, in: H. Stachowiak (Hg.), *Pragmatik I* (Hamburg 1986) 310ff.

²⁶ *De ludo* II: h IX, N. 119, Z. 22.

²⁷ *De ven. sap.* 18: h XII, N. 56, Z. 20f.; vgl. dazu R. STEIGER, *Die Lebendigkeit des erkennenden Geistes bei Nikolaus von Kues*, in: MFCG 13 (1978) 181.

²⁸ *Comp.* 8: h XI/3, N. 22–24.

²⁹ G. v. BREDOW, *Das Vermächtnis des Nikolaus von Kues. Der Brief an Albergati nebst der Predigt in Montoliveto (1463): CT IV/3* (Heidelberg 1955).

³⁰ EXC. X, 680, zitiert nach: F. A. SCHARPFF, *Des Cardinals und Bischofs Nicolaus von Cusa wichtigste Schriften* (Freiburg 1862) 473; Vgl. auch *Sermo CLXIX* (162): Cod. Vat. lat. 1245, fol. 62^{vb}: et ideo operando secundum intellectum est esse in libertate. – Für die Belege zur Frage der freien und geistigen Natur Gottes und des Menschen vgl. H. PAULI, *Die geistige Welt der Brixener Predigten des Nikolaus von Kues*, in: MFCG 22 (1995) 178–186.

³¹ Besonders prägnant die Weihnachtspredigt von 1454: *natura intellectualis in hoc quod*

den Schriften des Jahres 1453, *De pace fidei* und *De visione Dei*, entfaltet Cusanus ein »Pathos der Willensfreiheit«, das in den früheren Schriften in dieser Form noch nicht anzutreffen ist.³²

2. Menschliche Freiheit und göttliche Vorsehung

Es stellt sich gleichwohl die Frage, ob damit nicht ein Konflikt zwischen menschlicher und göttlicher Freiheit, zwischen der Allmacht Gottes und dem Anspruch des Menschen auf Selbstbestimmung angelegt ist. Die Frage kann einmal lauten: Wie ist in einer Welt, die von einer gütigen, weisen und allmächtigen göttlichen Vorsehung aufs Beste geordnet ist, noch Platz für menschliche Willensfreiheit? Die Frage verschärft sich, wenn sich zeigt, daß die Menschen nicht nur Neues schaffen und so potentiell Unordnung stiften, sondern daß sie einander Leid zufügen. Kann Gott – so lautet jedenfalls die moderne Frage – eine Freiheit zulassen, die destruktiv ist und Unschuldigen Leid zufügt?³³

In den Texten des Jahres 1453 verdichten sich bei Cusanus vergleichbare Fragestellungen.

2.1 »... quid est, quod fieri potuit, et non est factum?« – *De pace fidei*

Es fällt auf, daß in den ersten drei Kapiteln von *De pace fidei* gleich sechsmal das Thema Willensfreiheit anklingt mit den Begriffen *liberum arbitrium*, *libertas arbitrii* oder *liber intellectus*.³⁴ Am Anfang der Vision vom himmlischen Glaubenskonzil, die sich dem inständig betenden Cusanus eröffnet, stehen drei Eröffnungsreden. Sie dienen einer Art Bestandsaufnahme. Im ersten Kapitel stellt der Sprecher der himmlischen Mächte ein Bild der Welt vor die Augen Gottes, welches Gott bestätigt, daß sich die Schöpfung allein Gott verdankt. Der Mensch sei als Gottes Ebenbild dazu geschaffen, in der Gottesliebe zu seinem Ursprung zurückzufinden. Das könne er, wenn er von der ihm eigenen Freiheit des Urteils Gebrauch mache, so zur Kenntnis seiner selbst

habet liberum arbitrium est creatori similior et est quasi alius deus (*Sermo* CLXVIII (161): Cod. Vat. lat. 1245, fol. 60^{rb}).

³² K. FLASCH, *Nikolaus von Kues. Geschichte einer Entwicklung* (Frankfurt 1998) 435; auf die enge Zusammengehörigkeit der beiden Schriften verweist W. A. EULER, *Die beiden Schriften De pace fidei und De visione Dei aus dem Jahre 1453*, in: MFCG 22 (1995) 187–203.

³³ Vgl. A. KREINER, *Gott im Leid. Zur Stichhaltigkeit der Theodizee-Argumente*, Freiburg/Basel/Wien 1997.

³⁴ *De pace* 1: h VII, N. 4; S. 5, Z. 15; N. 7; S. 8, Z. 4; S. 8, Z. 14; S. 9, Z. 9; N. 8; S. 9, Z. 18 und S. 10, Z. 5.

gelange und – das ist wohl impliziert und wird in den zeitgleichen Überlegungen von *De visione Dei* weiter entwickelt – zu Gott als seinem Ursprung und Ziel finde. Aber nur wenige Menschen verfügen über die nötige Muße für eine *vita contemplativa*, die große Menge führt ein Leben voller Not, eingeengt von Zwängen und beeinträchtigt durch Unwissenheit. So wurden den Menschen von Gott die Könige und Propheten gegeben, die im Namen Gottes Gesetze und Kulte einrichteten und das Volk instruierten. Die Vielfalt der Nationen und der Sprachen sowie die Dauer der Zeit führten zur Verfestigung und zur Verabsolutierung dieser Institutionen und Lehren. Daher sind sie leider geeignet, Gott zu verbergen und die Menschen zu entzweien. Die Unwissenheit und in deren Gefolge die Zwietracht werden zwar Gott nicht angelastet, aber sie werden verständlich angesichts eines Gottes, der sich verbirgt. Daher die ergebene Bitte des »Commissarius« am Ende des Plädoyers: »Zeige Dich, Herr, und schone Deine schwache Schöpfung.«

Hat Gott bei der Schöpfung der Welt etwas falsch gemacht? Gott selbst nimmt Stellung. Der in Freiheit entlassene Mensch habe auf der Erde, unter dem Einfluß und durch die Überredungen des Fürsten der Finsternis, seinen geistigen Ursprung vergessen. Aber Propheten, die gesandt wurden, und schließlich das menschengewordene göttliche Wort selbst hätten ihm das Wissen um diesen seinen Ursprung und das Wissen um die Erreichbarkeit eines ewigen Lebens in der Wahrheit zurückgebracht. Die Frage, mit der die zweite Rede abschließt, hat offensichtlich rhetorischen Charakter: »Et cum haec acta sint, quid est quod fieri potuit, et non est factum?«³⁵ Die aufkommenden göttlichen Selbstzweifel werden durch das fleischgewordene Wort Gottes im Namen aller Himmelsbewohner abgewehrt. Die Werke Gottes sind höchst vollkommen und man könnte zu ihrer Ergänzung nichts hinzufügen. Gleichwohl wird ein zusätzliches Entgegenkommen Gottes vorgeschlagen: Angesichts der von Anfang an beschlossenen Freiheit des Menschen bei gleichzeitiger Veränderlichkeit aller Dinge bedarf die menschliche Natur einer häufigen Überprüfung. Erst eine derartige Visitation gewährleistet, daß die Wahrheit kontinuierlich aufleuchtet. Wenn die Vielfalt der Religionen in einen einzigen orthodoxen Glauben überführt wird, ist die Wahrheit, die ja schließlich eine ist und für jeden freien Intellekt erfaßbar sein muß, nicht weiterhin durch Irrtümer gefährdet. Das Elend der Leidenden, aber mehr noch die alarmierende Tatsache, daß Verfolger und Verfolgte in gleicher Weise überzeugt sind, im Namen und zum Gefallen Gottes zu handeln, fordern die außergewöhnliche Maßnahme eines zusätzlichen himmlischen Konzils. Es sollen die Wissensdefizite der Menschen korrigiert werden, um so trotz der Verschieden-

³⁵ Ebd. 2: N. 7; S. 9, Z. 11f.

heiten der Riten die Einheit des Glaubens im Konsens wiederherzustellen. Die bessere Einsicht soll die negativen Auswirkungen lange gewachsener und verfestigter Gewohnheiten korrigieren.

Es fällt auf, wie vorsichtig sich Cusanus ausdrückt.³⁶ Offensichtlich soll gar nicht erst der Eindruck entstehen, die Welt müsse nach der Menschwerdung Gottes noch weiter nachgebessert werden. Die Werke Gottes sind vollkommen und es gibt nichts, was zu ihrer Ergänzung noch ausstünde – so die Versicherung des fleischgewordenen Wortes gegenüber dem Vater allen Erbarmens. Cusanus ist nicht von Theodizeefragen angefochten wie die Autoren der Neuzeit, die mit gewaltigem intellektuellen Aufwand versuchen, Gott von dem Vorwurf zu entlasten, er habe es nicht besser gekonnt, gewußt oder gewollt. In der cusanischen Sicht hat Gott allenfalls eine zu hohe Meinung vom Menschen. Daher wird ihm vom Wort, das die Gestalt des sterblichen Menschen annahm, Verständnis für eine Grundspannung in der Existenz des Menschen nahegebracht: »Von Anfang an hast du entschieden, daß der Mensch ein Mensch mit freiem Urteil bleibt«, aber das in einem »mundus sensibilis«, in dem nichts Bestand hat und alles, auch die geistigen Dinge, vom Wandel durch die Zeit betroffen sind.³⁷ Die Einheit ist auf geistigem Feld verloren gegangen. Das Problem lautet also: Wie kann ein freies Urteil unter den Bedingungen der Sinnlichkeit vor dem Irrtum bewahrt werden, und wie können die daraus resultierenden tödlichen Konflikte verhindert werden? Bei allem Verständnis für die Konfliktsituation richtet sich die eigentliche Anfrage an den Menschen, nicht an Gott, dessen Güte und Weisheit außer Frage stehen. Wie ist es möglich, daß ein derart privilegiertes Wesen sich so schwerwiegend über sich selbst täuschen und sich selbst so unwiderruflich verfehlen kann? Wenn Gott für den Menschen das Beste vorgesehen hat, was er geben kann, nämlich Geist, seinen Geist und damit die Freiheit des Geistes, und wenn er zusätzlich seinen Sohn Menschengestalt annehmen ließ, um die Fehler und Defizite des Menschen auszugleichen, und wenn außerdem gilt, daß er die Seinen nicht verläßt, sondern bis ans Ende der Tage bei ihnen ist (crebra visitatione), dann leuchtet auch das Licht der Wahrheit beständig, und dann muß auch jeder freie Geist

³⁶ Das Licht der Wahrheit leuchtet in der Welt, nur eben nicht »continue« (Ebd. 3: N. 8, S. 10, Z. 4). All die Propheten konnten den Fürst der Unwissenheit nicht »sufficienter« (Ebd. 2: N. 7, S. 8, Z. 12) überwinden, das Wort Gottes in Menschengestalt soll »saltem hominem docibilem« (Z. 14) erleuchten.

³⁷ Ebd. 3: N. 8, S. 9, Z. 16ff: »Pater misericordiarum, etsi opera tua perfectissima sint et non restet pro eorum complemento quicquam adiciendum, tamen quia ab initio decrevistis hominem liberi arbitrii manere, et cum nihil stabile in sensibile mundo perseveret varianturque ex tempore opiniones et coniecturae fluxibiles, similiter et linguae et interpretationes, indiget humana natura crebra visitatione. . .«

die Wahrheit erfassen können.³⁸ Die Voraussetzungen für ein glückliches Leben, auf das alle Religionen zielen, sind prinzipiell gegeben. Es ist daher besser und aussichtsreicher, miteinander zu reden als zu den Waffen zu greifen.³⁹

Fassen wir die Aussagen dieses kurzen Textstückes, das die Freiheitsproblematik in einer heilsgeschichtlichen Perspektive anspricht, noch einmal thesenhaft zusammen:

1. Von Anfang an hat Gott den Menschen als freies Wesen konzipiert und ihn – als Wesen nach seinem Bilde – geschaffen und in die Welt entlassen.
2. Durch die Erschaffung in Freiheit ist der Mensch gesellschaftsfähig (*capax suo consortio*) geworden.
3. Der Gebrauch des freien Urteils führt den Menschen zur Kenntnis seiner selbst.
4. Der Mensch, zumindest insofern er belehrbar ist, kann erfassen, daß er dem inneren Menschen gemäß leben soll. Die Unendlichkeit seines Verlangens nach dem Guten verweist ihn auf Gott als sein eigentliches Ziel.
5. Dank des menschengewordenen Wortes kann jeder Mensch sicher sein, daß er die Wahrheit gemäß der Wahl des freien Willens auch erlangen kann, und zwar in seiner menschlichen Natur.

Es fällt auf, wie positiv von der Freiheit des Willens gesprochen wird. Von Zweifeln an der Weisheit des Schöpfers und seiner Weltordnung kann nicht die Rede sein. Angesichts der schrecklichen Greuel und des Mißbrauchs der menschlichen Freiheit wird auch nicht etwa ein Eingreifen Gottes oder eine Zurücknahme dieses »Danaergeschenkes« »Freiheit« gefordert. Die menschliche Freiheit ist ein Gut, das nicht zur Disposition steht. Die Unverzichtbarkeit der menschlichen Freiheit ist eine Grundvoraussetzung, die das ganze cusanische Denken durchzieht. Es geht um weit mehr als um eine Argumentation *ex negativo*, welche die ruinösen Folgen einer Welt ohne Freiheit ausmalt. Cusanus hat auch nicht das logische Problem der Vereinbarkeit von menschlicher Freiheit und göttlichem Vorherwissen, mit dem sich schon Boethius und seine zahlreichen Kommentatoren auseinandersetzen. Schon in *De docta ignorantia* wird mit Hilfe des Koinzidenzprinzips ein möglicher Widerspruch zwischen Freiheitsidee und Vorsehungsgeanken entschärft.⁴⁰ Die Stoßrichtung der cusanischen Fragestellungen

³⁸ Ebd. N. 8, Z. 4f; vgl. auch *Crib. Alk.* II, 16: NvKdÜ H. 20b, S. 53ff.

³⁹ *Epist. ad Iob. de Segobia*, h VII, S. 100, Z. 13f; vgl. W. A. EULER, (Anm. 32) 193; zum Glück als Ziel der Religion: *De pace* 13: h VII, N. 45; S. 42, Z. 6f: Et quoniam omnium spes est aliquando consequi posse felicitatem, propter quam est omnis religio. . .

⁴⁰ Vgl. *De docta ign.* I, 22: Quomodo dei providentia contradictoria unit. – Ausführlich dazu: K. KREMER, *Gottes Vorsehung und die menschliche Freiheit*, in: MFCG 18 (1989) 227–252.

scheint mir eher in Richtung auf eine praktisch orientierte, pastorale Sorge zu deuten. Für ihn, dem die Chancen freier Zustimmung und mittels Anerkennung so lebhaft vor Augen stehen, ist es unverständlich, daß die Menschen um vermeintlicher und begrenzter Vorteile willen diese ihre einzigartige Chance, das, was sie wahrhaft nobilitiert, ausschlagen. Deshalb kann er nicht lebhaft genug die freie Zustimmung zur Welt, zu sich selbst und zu Gott vor Augen stellen, deshalb wohl auch die Anfechtungen und die tiefe Verzweiflung, wenn die Menschen mit Blindheit geschlagen bleiben. Die Freiheit, die den Menschen fähig zur Gesellschaft und zur gemeinsamen Lebensführung mit seinesgleichen machen soll, läßt ihn versagen vor der Aufgabe, Konsens und Frieden herzustellen. Die Vielfalt der Kulturleistungen, die Cusanus in den Idiota-Schriften und auch in einer Reihe von späteren Texten als Ausdruck schöpferischer menschlicher Freiheit wahrnimmt und als Erweis der Gottebenbildlichkeit preist, stellt sich hier als Ausgangspunkt tödlicher Konflikte dar. »Denn die Verschiedenheit erzeugt Trennung, Feindschaft, Haß und Krieg.«⁴¹ Im Unterschied zu den optimistischen Texten des Jubeljahres 1450, welche die schöpferische Kraft des Menschen hervorheben, dominiert hier die heilsgeschichtliche Gesamtperspektive. Die Ereignisse von Konstantinopel haben das Vertrauen in die göttliche Ordnung nicht erschüttert, allerdings dem Vertrauen in die Einsichtigkeit und Leistungsfähigkeit des Menschen einen Stoß versetzt. Es bedarf zusätzlicher geistiger Anstrengungen, damit die Menschen ihre eigene gemeinsame Basis erfassen, das Vertrauen in die mögliche Eintracht zurückgewinnen und den Weg zu einem immerwährenden Religionsfrieden finden. Intellektualität und Freiheit des Menschen, die untrennbar miteinander verbunden sind, werden als entscheidend hervorgehoben. Dem freien Intellekt bietet sich die wahre Religion unausweichlich an.⁴²

2.2 »Sis tu tuus et ego ero tuus« – De visione Dei

Zwei Monate nach der Fertigstellung von *De pace fidei*, am 11. September 1453, schließt Cusanus auch die Schrift *De visione Dei* ab, die er den Mönchen von Tegernsee schon länger versprochen, jetzt aber in kurzer Zeit aus einem Kapitel seines *Complementum theologicum* entfaltet hat.⁴³ Sie soll seine Position im Streit um die Rolle von Erkenntnis und Affekt beim mystischen Aufstieg erläutern. Vom sittlichen Kontext des Handelns ist daher eher am

⁴¹ *De pace* 17: h VII, N. 54; S. 51, Z. 8f.

⁴² Vgl. K. FLASCH, (wie Anm. 32) 342.

⁴³ *De theol. compl.*: h X/2a, N. 12, Z. 1–87; E. VANSTEENBERGHE *Autour de la docte ignorance. Une controverse sur la théologie mystique au XV^e siècle*. BGPhMA 14 (Münster 1915) 116; vgl. K. FLEISCHMANN, *Über den Beryll*, Vorwort: NvKdÜ 2 (Leipzig 1938) 56.

Rande die Rede. Gleichwohl erweist sich in dieser Schrift als besondere Pointe, daß Cusanus die **Gotteserkenntnis an die freie Selbstannahme des Menschen bindet**. »Sis tu tuus, et ego ero tuus« ist der immer wieder zitierte Schlüsselsatz. Da diese Schrift unter dem Aspekt der Freiheit schon ausführlich gewürdigt wurde,⁴⁴ kann es hier genügen, noch einmal thesenförmig auf die wichtigsten Punkte für die Cusanische Freiheitslehre hinzuweisen.

1. Unsere menschliche Freiheit stammt von Gott, der selbst Freiheit ist.
2. Freiheit wird als die Möglichkeit zu wollen oder nicht zu wollen, Gott zu lieben oder sich von ihm abzuwenden, als positive oder negative Wahl vorgestellt.
3. Diese Freiheit als Indifferenz und als Unabhängigkeit selbst gegenüber den Vorgaben der eigenen Natur wird aber überlagert und ergänzt durch einen positiven Begriff von Freiheit. Es handelt sich um eine »kreative Freiheit, in der der Mensch sich formen und verformen, gewinnen oder sich verlieren kann«.⁴⁵ Für Cusanus verwirklicht sich Freiheit in der Bindung an Gott (*De vis.* 8 und 24).
4. Die besondere Pointe der Cusanischen Freiheitslehre besteht in der Auflösung der Spannung von göttlicher Allgegenwart und Vorsehung auf der einen Seite und menschlich-begrenzter Erkenntnis- und Handlungsfähigkeit auf der anderen Seite. Bekanntlich bindet er die Gottesliebe an die Selbstannahme des Menschen. **Freiheit wird als Freiheit zur Selbstentfaltung und Selbstgestaltung verstanden**, sie »muß daher immer auch in der Bindung des Menschen *an sich selbst* bestehen«.⁴⁶
5. Die Attraktivität der Cusanischen Konzeption für die Gegenwart besteht nicht zuletzt darin, daß hier Anklänge an moderne Begriffe wie Authentizität und Selbstverwirklichung vorzuliegen scheinen. Allerdings sollte in diesem Punkt vorsichtig stimmen, daß Cusanus in der Unterordnung der Sinne unter den Verstand die Art und Weise sieht, wie wir uns selbst zu eigen sein können. Der Hinweis auf die Stimme der Vernunft, die als Gewissen in uns spricht, zeigt deutlich, daß nicht die Authentizität des Individuums in all seiner Schwachheit propagiert wird.⁴⁷ Es steht eine

⁴⁴ K. KREMER, *Gottes Vorsehung und die menschliche Freiheit*, in: MFCG 18 (1989) 227–252; auf die zahlreichen Belege, die Kremer zusammengetragen und ausgewertet hat, kann hier nur verwiesen werden.

⁴⁵ E. COLOMER, *Das Menschenbild des Cusanus* (wie Anm. 7) 129.

⁴⁶ K. KREMER, (wie Anm. 44) 238f.

⁴⁷ Klassisch etwa der Anfang von Rousseaus *Bekenntnissen*: »... Ich will der Welt einen Menschen in seiner ganzen Naturwahrheit zeigen, und dieser Mensch werde ich selber sein... Ewiges Wesen, versammle um mich die unzählbare Schar meiner Mitmenschen; sie sollen meine Bekenntnisse hören, über meine Nichtswürdigkeit seufzen und über meine Nöte

Vorstellung vom eigentlichen, vernünftigen und geistigen Ich als Maßstab vor Augen.

Auch wenn die wesentlichen Punkte der Cusanischen Freiheitsvorstellung in den Texten des Jahres 1453 angesprochen sind, so werden doch in den späteren Schriften immer wieder Aspekte erneut aufgenommen, neu ausbuchstabiert und vor allem in ihren Konsequenzen für den Kontext sittlichen Handelns erörtert.

3. Lebensführung in Freiheit

So rückt das Thema der menschlichen Freiheit in *De ludo globi* unter dem Aspekt der gelungenen Lebensführung ins Zentrum der Aufmerksamkeit. Die Summe der Geheimnisse dieses Spiels wird in der Erfahrung gesehen, daß es durch Übung gelingen kann, trotz aller Abweichung und Hindernisse das intendierte Ziel – in diesem Falle des Lebens – zu erreichen.⁴⁸

Die Metaphorik des Globusspiels eignet sich in mehrfacher Hinsicht als Sinnbild des Lebenslaufes: Der Lauf der Kugel ist zielgerichtet und Ergebnis einer bewußten Intention. Er ist gleichwohl nicht geradlinig, sondern Abweichungen ausgesetzt aufgrund der Beschaffenheit der Kugel, aufgrund äußerer Begebenheiten wie der Spielfläche, schließlich und vor allem aufgrund des Impulses, der auf die verschiedenen Spieler mit jeweils unterschiedlicher Kraft, Geschicklichkeit und Übung zurückgeht. Für die Willensfreiheit ist festzuhalten, daß sie im Zusammenhang der Lehre von den Kräften der Seele als Unterscheidungsmerkmal gegenüber der animalischen »anima« hervorgehoben wird.

Unter dem Stichwort »Bewegung des Globus« wird zunächst ein Modell für die Sphärenbewegung gewonnen, die in der letzten Himmelsphäre »naturgegeben«, »ohne Gewaltsamkeit und Ermüdung« (N. 21) erfolgt. Das

erröten. Jeder von ihnen enthülle seinerseits sein Herz mit der gleichen Aufrichtigkeit zu den Füßen deines Throns, und dann möge auch nur einer dir sagen, wenn er es wagt: Ich war besser als dieser Mensch da!« (zitiert nach: L. TRILLING, *Das Ende der Aufrichtigkeit*, Frankfurt 1979, 61) – Zur »Ethik der Authentizität« vergleiche jetzt: CH. TAYLOR, *Das Unbehagen an der Moderne* (Frankfurt 1995).

⁴⁸ Vgl. *De ludo I*: h IX, N. 54, Z. 1–4: Haec est summa mysteriorum huius ludi, ut discamus has inclinationes et naturales incurvationes taliter rectificare virtuoso exercitio, ut tandem post multas variationes et instabiles circulationes et incurvationes quiescamus in regno vitae. – Ebenso Z. 17–19: Haec est vis mystica ludi: virtuoso exercitio posse etiam curvum globi regulari, ut post multas instabiles flexiones motus in regno vitae quiescat. – Um den Apparat nicht unnötig auszuweiten, werden Hinweise auf angesprochene Kapitel jeweils im Text hinzugefügt. Deutsche Cusanustexte folgen der Übersetzung G. von Bredows.

Modell des Globusspiels wird hier bemüht, um den Gedanken abzuwehren, die Sphäre würde »von Gott dem Schöpfer oder von Gottes Geist bewegt«. Entsprechend gilt für die Selbstbewegung der Seele: »Nicht Gott ist die Seele, noch bewegt der Geist Gottes den Menschen, sondern es ist in dir eine Bewegung geschaffen, die sich – nach der Lehre der Platoniker – selbst bewegt.« (N. 22). Es geht um den Nachweis, daß unsere Seele »substantielle Bewegung« ist (N. 25) und daß sie auf einen Zustand völliger Freiheit und freien Tätigseins zielt (N. 31).

3.1 Das »kleine Reich« der Freiheit

Die These von der Selbstbewegung der Seele wird näher erläutert: Von Bewegung kann nur im äquivoken Sinne die Rede sein. Die Seele ist eine Kraft, schlußfolgernd zu denken. Sie ist ferner eine Kraft, Künste und neue Wissenschaften zu erfinden. Diese ihre Fähigkeit, Neues zu erfinden, erweist sich auch in der Erfindung des Spiels. Die Struktur dieser diskursiven gedanklichen Bewegung faßt Cusanus mit dem Ternar: cogitatio – consideratio – determinatio. Er betont, daß der Körper nicht nur keinen Anteil an der Denkbewegung habe, sondern daß er geradezu hinderlich und störend sei. Die Seele zieht sich vom Körper zurück: »... denn sie will ganz in ihrer Freiheit sein, um frei zu wirken. Diese freie Kraft aber, die wir denkende Seele nennen, ist um so stärker, je mehr sie von den körperlichen Beschränkungen losgelöst ist.« (N. 31). Cusanus legt sich damit im Kern auf eine dualistische Anthropologie fest. »Diese freie Kraft, die in uns ist,« unterscheidet den Menschen vom Tier; sie ist zugleich aber auch Garant und Ursprung der Individualität, welche die Menschen je verschiedene Werke erfinden und hervorbringen läßt. Die Ergebnisse sind individuell verschieden, »weil ein jeder Mensch frei ist, über das nachzudenken, was er nur immer wollen mag, entsprechend auch zu überlegen und zu beschließen. Darum denken nicht alle dasselbe aus, da jedermann seinen eigenen freien Geist hat.« (N. 34). Der Individualität menschlicher Tätigkeit wird die instinktmäßig vorgegebene Verhaltensweise der Tiere etwa beim Nestbau oder bei der Jagd nach Beute gegenübergestellt. Wo der menschliche Geist erfindet, da führen diese nur den Antrieb der Natur aus. Es ist aber die Frage, ob Cusanus damit schon ein eindeutiges Unterscheidungskriterium gewonnen hat. So haben die Verhaltensforscher auf der einen Seite bei den Tieren durchaus Elemente von spielerischem Verhalten ausgemacht und weisen auf individuelle oder zumindest erlernte Eigenheiten innerhalb einer Art hin. Nur auf einer sehr einfachen Stufe besteht bei Tieren keinerlei Spielraum des Verhaltens.⁴⁹ Auf der anderen Seite macht Cusanus selbst mit einem politi-

⁴⁹ Automatenartiges Verhalten wird etwa nach der Schlupfwespe (sphex ichneumoneus) in der

schen Vergleich deutlich, daß auch beim Menschen die Selbständigkeit des Denkens stark eingeschränkt sein kann. Die Festgelegtheit der Tiere in ihrem Verhalten ist vergleichbar mit dem Verhalten von Untertanen, die den Grund für bestimmte Gesetze nicht kennen, ihnen aber gleichwohl gehorchen, weil sie durch den höhergestellten Herrscher dazu gezwungen werden. Gegenüber derart fließenden Übergängen hält eine dualistische Anthropologie an den prinzipiellen Unterschieden fest: Der Satz: »Mit solchem Zwang ist unser königlicher und herrscherlicher Geist nicht gefesselt« (N. 35) gilt streng genommen nur da, wo die eigene Einsicht und die bewußte Intention maßgeblich sind für unser Verhalten. Das ist nicht einfach festzustellen, auch wenn uns die Selbstbeobachtung zu unterscheiden lehrt zwischen Zwängen der Natur im Bereich des Körperlichen und des Sensitiven auf der einen Seite und dem Bereich des Geistes, dem keine Notwendigkeit auferlegt werden kann, auf der anderen Seite. Aber – und das ist für Cusanus entscheidend – der Geist kann der Natur trotzen und sie seinerseits bezwingen, sei es »im Guten, in der Enthaltensamkeit und der Keuschheit ... oder auch im Bösen, wenn wir nämlich wider die Natur sündigen und wenn die Ver zweifelten Hand an sich selbst legen und sich töten« (N. 36). Am Anfang solcher Freiheit, die sich demonstrativ da erweist, wo sie sich gegen die Vorgaben und Triebe der Natur richtet, steht die Freiheit des Denkens. Wie schon zitiert: Ein jeder Mensch ist frei, »über das nachzudenken, was er immer nur wollen mag. . . « Damit eröffnet sich die Möglichkeit individueller Erfindungen, z. B. eines Globusspiels, es eröffnet sich aber zugleich auch ein Freiheitsraum im Zusammenspiel von Sinnen, Imagination und vernünftiger Entscheidung. Sowohl im Negativen wie im Positiven bleibt Raum für freie Zustimmung: Die Betrachtung eines frommen Bildes macht nicht automatisch fromm,⁵⁰ die Betrachtung einer schönen Frau führt nicht automatisch zum Ehebruch.⁵¹

Das Problem, daß der Mensch einerseits Teil der körperlichen und sinnlichen Welt ist und als solcher auch ihren Gesetzen unterliegt, andererseits aber als Wesen mit Geist für sich Freiheit beanspruchen und realisieren soll, vertieft Cusanus mit Überlegungen über eine dreifache Welt: Gott – das

neueren Literatur über den freien Willen unter dem Titel »Sphe xhaftigkeit« behandelt. Vgl. dazu: D. C. DENNETT, (wie Anm. 3) 22f.

⁵⁰ *De vis.* 24: Hopkins, N. 108, Z. 5ff.: *Velut imago crucifixi non influit devotionem, sed excitat memoriam, ut influatur devotio.*

⁵¹ *Sermo CCII* (198): V₂, fol. 116^{rb}: *Ut si quis videt mulierem pulchram et ambulat spiritu, talis Deo gloriam tribuit et se convertit ad admirationem pulchritudinis infinitae, cuius lucis haec est remotissima quaedam umbra. Hic qui sic spiritu ambulat, non perficit desideria carnis seu moechatur cum illa muliere pulchra.*

Universum – der Mensch als Mikrokosmos.⁵² Das gibt ihm Gelegenheit, die monadische Gesamtkonzeption, nach der jeder Teil, in besonderer Weise aber der Mensch die Vollkommenheit des gesamten Universums widerspiegelt, mit politischen Kategorien weiter auszulegen. Der Mensch ist ein eigenständiges Reich im gesamten Universum, so wie das Königreich Böhmen selbständig ist im römischen Reich. Es ist nicht ganz klar, auf welche historischen und politischen Verhältnisse Cusanus mit diesem Vergleich anspielt. Immerhin ist der Sinn des Vergleiches eindeutig: »Der Mensch also untersteht unmittelbar seinem eigenen König, der in ihm regiert, mittelbar aber untersteht er dabei dem Reiche der Welt.« (N. 43). Das eigene Reich des Menschen ist gebunden an die Aktivität der »vernünftigen Seele, die durch die Schöpfung in ihn hineingelegt wird«. Sowohl der Embryo im Mutterleib wie der Leib nach dem Tode fallen unter die Gesetze und die Herrschaft der universalen Natur.

Das Reich des Menschen ist also klein, vom Anfang und vom Ende her, aber auch in der Begrenztheit des Verfügbaren. Gleichwohl besteht Cusanus unter Verweis auf frühere Texte – wie *Docta ignorantia* II, 12, *De coniecturis* II, 14 oder *De mente* – auf der Schönheit der Betrachtung, die den Menschen als »ein eigenes Reich, frei und edel,« (N. 43) zu sehen lehrt. Sie erlaubt es, daß der Mensch »sich glücklich sieht, wenn er nur will«. In *De apice theoriae* finden sich ebenfalls drei Abschnitte (N. 21–23) zum Thema Willensfreiheit. Zunächst wird wieder die Freiheit der Schöpfung – wohl gegen platonisierende Tendenzen der Zeit – betont. Der Geist will sich als freier und edler manifestieren, er war dazu nicht genötigt. Der Vergleich mit dem Geist des Autors, der sich in seinen Schriften zeigt, leitet über zu der Vorstellung eines Buches, das in sich selbst die Absicht des Autors erfaßt – eine neue Variante für den menschlichen Geist, der sich selbst erfaßt. In diesem Zusammenhang stellt Cusanus wieder mit Nachdruck fest, daß das Können des freien Willens in keiner Weise vom Somatischen abhängt (N. 23). Er verfolgt aber die Wirksamkeit von Freiheit jetzt – eher an metaphysischen als an politischen Vorstellungen orientiert – durch die verschiedenen Regionen, an denen der Mensch Anteil hat. Der Mensch kann aufgrund eines freien Willens – darin Abbild des freien Willens des Schöpfers – die Weise des Seins, Lebens und Erkennens jeweils im Rahmen des in diesen Bereichen gegebenen Könnens frei wählen. »Im Unterschied zum tierhaft-animalischen Bereich, in dem das Zwangsgesetz der Art-Natur herrscht und triebhaft bewegt, bewegt sich der Mensch erfahrungsgemäß

⁵² Die Quellen – in diesem Fall Hermes Trismegistos – sind dokumentiert in dem reichhaltigen Apparat der jetzt erschienenen kritischen Ausgabe (h IX, Hamburg 1998) von H. G. Senger.

(experimentaliter; ...) im Somatischen wenn auch nicht absolut, so doch relativ frei, gebunden an die Notwendigkeit seiner Körpernatur. ... Das ist aber eine von der somatischen Natur mitbestimmte Freiheit, die gegenüber der uneingeschränkten Freiheit des Denkens, Abwägens und Entscheidens im kognitiven und ethisch-sittlichen Bereich als eingeschränkte Freiheit erfahren wird.⁵³ Die Spannung zwischen der beanspruchten uneingeschränkten Freiheit des Denkens und Wollens auf der einen Seite und der eingeschränkten Freiheit des Leibwesens Mensch auf der anderen Seite macht die Frage nach der Rolle der Freiheit im Kontext sittlichen Handelns um so dringlicher. Die Moral des Globusspiels, die Cusanus am Ende des ersten Buches (N. 54) formuliert, trägt diesem Bedürfnis Rechnung: Das Globusspiel soll uns ermutigen, den schmalen Spielraum sittlichen Handelns, der uns zur Verfügung steht, auch zu nutzen. Was beim Spiel Anlaß zu Gelächter gibt, die Kluft zwischen Intention und Erfolg, »bei dem verschiedenartigen und niemals sicheren Laufe des Globus« (N. 50), das könnte im Leben alles andere als lustig sein, wenn sich nämlich herausstellen sollte, daß die Ergebnisse unserer Handlungen unkalkulierbar und rein zufällig sind. Solchen Defätismus und derartige Resignation läßt Cusanus nicht zu. Dagegen sprechen schon die unterschiedlichen Erfolge der Mitspieler, die als Ansporn für die weniger erfolgreichen dienen: »Wenn also einer sieht, wie der von jemand anders angetriebene Globus den Mittelpunkt fast erreicht, so richtet er sein Denken darauf, dessen Weise zu folgen. ... Er versucht es mehrfach und macht Fortschritte« (N. 54). Wie in *De visione Dei* die unterschiedlichen Standpunkte der Betrachter gegenseitig mitgeteilt und für eine Erweiterung und Verbesserung der Wahrheitserkenntnis fruchtbar gemacht werden konnten,⁵⁴ so erweist sich auch im Handlungskontext der unterschiedliche Erfolg als Ansporn und Korrektur für das individuelle Verhalten. Gleichwohl läßt sich das Problem der Kontingenz nicht aus dem Handlungszusammenhang eliminieren. Weil Cusanus die Rolle des Zufalls oder der »fortuna« – mit Aristoteles und Boethius definiert als Ergebnis »außerhalb der eigentlichen Absicht« (N. 55) – nicht bestreiten kann und will, kämpft er an zwei Fronten. Einerseits ist er bemüht, alle Versuche vorschneller Entschuldigung oder Entlastung abzuwehren, andererseits muß er zugeben, daß Intention und Erfolg auseinander klaffen, die Handlungsfrei-

⁵³ H. G. SENGER, *Anmerkung und Kommentar* zur dt. Ausgabe von *De apice theoriae*: NvKdÜ H 19 (Hamburg 1986) 136; vgl. dazu die zusammenhängende Darstellung und die zahlreichen Belege zur Cusanischen Freiheitslehre S. 134–137; zur Regionentheorie in der Ethik des Cusanus vgl. auch H. G. SENGER, *Zur Frage nach einer philosophischen Ethik* (wie Anm. 18) 14ff.

⁵⁴ *De vis.* 25: Hopkins, N. 111, Z. 16–22.

heit des Menschen also begrenzt ist. Ein Mensch muß sich auch dann die Folgen seines Tuns zuschreiben, wenn er faktisch zu einem bestimmten Zeitpunkt keine Möglichkeit mehr hat, sein Verhalten zu ändern. Cusanus weiß, daß es verhängnisvolle Entwicklungen gibt, die ein Einhalten oder eine Umkehr praktisch unmöglich machen: – »so wie einer, der angefangen hat, bergab zu laufen, wenn er einmal in schneller Bewegung ist, sich nicht halten kann, auch wenn er es wollte« (N. 55). Aber er weigert sich, den oder die Akteure mit dem Hinweis auf das Schicksal oder ein Mißgeschick aus der Verantwortung zu entlassen. »Du siehst nun wohl, daß du den Globus in Bewegung setzest, wann du willst und wie du willst. . . Denn das Reich eines jeden ist frei. . .« (N. 56)

Praktisch folgt daraus erstens, daß schon der Anfang einer Handlung weitgehend über die weiteren Folgen entscheidet, die sich der Akteur dann ebenfalls zuzuschreiben hat. Die Cusanische Konsequenz lautet: »Man muß sich also um den Ursprung der Bewegung kümmern.« (N. 56) In den Predigten des Cusanus ist das »Wehret den Anfängen« daher allgegenwärtig. Zweitens wird der Bereich dessen, was dem Menschen zugeschrieben oder angelastet werden kann, dann doch eingeschränkt. Dem Willen des Menschen sind nicht die »äußeren Güter« unterworfen, sondern nur, was aber entscheidend ist, die »unsterblichen Güter«. Gegen die zeitgenössischen Theorien von der Allmacht des *Fatums*⁵⁵ wird der Bereich des Moralischen als ureigenster und unantastbarer Bereich des Menschen verteidigt: »Denn ein jeder Mensch hat die Freiheit der Entscheidung, nämlich zu wollen und nicht zu wollen, da er die Tugend und das Laster erkennt (und weiß), was anständig – und was unanständig, was gerecht und was ungerecht, was lobenswert – was tadelnswert, was ruhmvoll – was schändlich ist, daß man das Gute wählen und das Böse verabscheuen muß.« (N. 58). Allerdings muß Cusanus dann doch zugeben, daß der gute Wille und die Tugend des Menschen allein wenig ausrichten, selbst wenn durch »die Übung der Tugend« Stabilität und eine verlässliche Ausrichtung menschlichen Handelns erreicht werden. Es muß daher das Vertrauen und die Hoffnung auf eine alle Defizite ausgleichende Gnade ergänzend hinzukommen: »Und Gott, der in der Bewegung gesucht wird, hilft dem guten und beharrlichen Streben und vollendet den guten Willen. . . Denn er verläßt nicht die, die auf ihn hoffen.« (N. 59). Zur Vernunft als Richtmaß des freien Handelns muß ein grundlegender Glaube hinzutreten, der die Funktion einer Lebensorientierung hat.⁵⁶

⁵⁵ Vgl. H. G. Senger, *Aristotelismus vs. Platonismus*, in: MM 18 (Berlin/New York 1986) v. a. 73–80.

⁵⁶ Vgl. dazu K. Flasch, (wie Anm. 32) 537: »Wir dürfen *credere* bei Cusanus nicht aus dem Katechismus des Konzils von Trient erklären, noch weniger aus Karl Barth. Wir müssen

Cusanus weiß nur zu gut um die Unzulänglichkeit des menschlichen Tuns, und er weicht nicht den Fragen der Kontingenz, des Übels und des Bösen aus, die mit dem menschlichen Handeln verbunden sind.⁵⁷ Auch wenn sich ein Satz des Cusanus aus der Predigt *Filius huius saeculi* zunächst wie ein Erfolgsrezept für Manager – die Kinder dieser Welt par excellence – anhört, ist er alles andere als naiver Zweckoptimismus: »Wenn du das erreichen willst, was du wünschst, so glaube, daß du es erreichen kannst, und handle so, wie die Vernunft vorschreibt.«⁵⁸ Erst der Glaube schafft die Zuversicht, auf die vernünftiges Handeln angewiesen ist.

3.2 Wertrealismus und Philosophie des Lobes

Menschliche Willensfreiheit bleibt also im strengen Sinne auf den Bereich des Geistig-Moralischen konzentriert, allerdings wird sie in der Sicht des Cusanus in eine sinnvolle Seins- und Naturordnung eingebettet. Die Wertphilosophie, die Cusanus am Ende des zweiten Buches seines Globusspiels entwickelt,⁵⁹ kann das verdeutlichen. Nur die vernünftige Natur ist in der Lage, Werte zu unterscheiden, und der besondere Wert der vernünftigen Natur beruht auf der Fähigkeit, Werte als solche zu erfassen und anzuerkennen. Allerdings heißt das für Cusanus gerade nicht, daß die menschliche Vernunft frei wäre, Werte zu setzen. Werte haben eine ontologische Basis in der Naturordnung, die auf den Willen eines weisen Schöpfers zurückgeht. Sache des Menschen ist es, diese Werte anzuerkennen und umzusetzen. Cusanus hält an der prinzipiell vorgegebenen Ordnung fest, betont aber die Bedeutung und die Spielräume des Menschen. In der Metaphorik der Schrift heißt das: Der Mensch ist nicht der Münzherr, der die Münzen prägt, aber der Wechsler, der den Wert jeder Münze kennt, sie voneinander unterscheiden und gegeneinander verrechnen kann. Die ontologischen Vorgaben las-

credere Cusanisch denken lernen, als eingebettet in doppeltes intellektuelles Sehen, wovon das zweite Sehen das Wissen unseres Nicht-Wissens ist. Dann erst setzt der Glauben ein, der keineswegs in der Wiederaufnahme bloß rationaler Prädikate bestehen kann, sondern eine Lebensorientierung besagt.« – Was Flasch im Zusammenhang von *De possest* bei der Behandlung der neuen Rolle der Mathematik feststellt, läßt sich m. E. auf den Handlungskontext übertragen.

⁵⁷ Vgl. z. B. *De ludo* II: h IX, N. 80–82; *De ap. theor.*: NvKdÜ H. 19, N. 27, darin: H. G. SENGGER, *Kommentar und Anmerkungen* S. 150–153.

⁵⁸ *Sermo* CXXIX: h XVIII, N. 9, Z. 16f.: Si vis attingere id, quod cupis, crede te attingere posse, et fac, uti ratio dictat etc.

⁵⁹ *De ludo* II: h IX, N. 110–120; vgl. zum Folgenden: H. G. SENGGER, *Globus intellectualis. Geistssphäre, Erkenntnissphäre und Weltsphäre bei Plotin, Nikolaus von Kues und Francis Bacon*, in: *Concordia discors, Medioevo e umanesimo* 84 (Padova 1993) 275–307.

sen sich erst in der Anerkennung des Menschen bestätigen und realisieren. Insofern kann man zwar von einem »Werts subjektivismus in der Wert-erkenntnisbegründung« sprechen, aber von Wertrelativismus kann nicht die Rede sein: »Die Wertlehre des Cusanus ist in ihrer ontologischen Begründung ein *Wertrealismus*, in dem Seinsgrade mit Wertgraden korrelieren.«⁶⁰ Die Freiheit des Menschen besteht folglich darin, die Werte als solche zu erkennen und zu wählen.

Es ist daher nur folgerichtig, wenn in der Spätschrift *De venatione sapientiae* die Freiheitsthematik im Feld des Lobes behandelt wird. In den Kapiteln 19 und 20 versucht Cusanus, den Freiheitsgedanken in die allgemeine teleologische Konzeption zu integrieren. »Alles lobt also Gott durch sein Dasein. . . Ihrer Natur nach loben also alle Geschöpfe Gott.« Es folgt der schöne Vergleich vom *psalterium vivum*: »So ist der Mensch eine lebende Harfe, der in sich alles besitzt, um Gottes Lob zu singen, das er in sich erkennt.«⁶¹ Aus dieser Fähigkeit des geistbegabten Menschen, in seinem Innern, von Natur aus zu wissen, was lobenswert und was tadelnswert ist, wird jetzt ein teleologisches Argument geschmiedet: Weil die göttliche Vorsehung ein derartiges Vermögen nicht überflüssigerweise verliehen haben kann, muß dieses Wissen auch nötig sein, damit der Mensch zu seinem eigentlichen Sein gelangen kann. Insofern kann jetzt ein Sollen postuliert werden, das den Menschen auf sein Telos im umfassenden Schöpfungszusammenhang ausrichtet.

»Es weiß der Mensch, daß er seinen freien Willen auf preiswürdige Ziele richten soll, auf daß er wie von Natur so auch durch seine freie Wahl selbst preiswürdig sei. Die Güte, die Tugend, die Wahrheit, der Anstand, die Gerechtigkeit und die übrigen Werte sind preiswürdig, der freie Wille kann sie oder ihr Gegenteil wählen. Werden sie gewählt, dann ist der ganze Mensch wie nach seiner natürlichen Beschaffenheit so auch nach der Wahl seines Willens lobenswert und ein vollkommener Lobpreis Gottes. Wählt er aber die Laster und den preiswürdigen Dingen entgegengesetzte Ziele, so ist er nicht lobenswert, sondern sich und Gott entgegen.«⁶²

Auch hier sind – jetzt allerdings in der negativen Form – Selbstwahl und Gotteswahl miteinander verbunden. Wer sich für das Böse entscheidet, bringt sich nicht nur in Gegensatz zu Gott, sondern stellt sich auch gegen sich selbst. Entsprechend bilden auch Naturordnung und freie Wahl keinen Gegensatz. Die Doppelformulierung: »tam ex naturalibus quam arbitrii elec-

⁶⁰ H. G. Senger, (wie Anm. 59) 302.

⁶¹ *De ven. sap.* 20: NvKdÜ H 14, N. 56, S. 85; vgl. dazu R. Steiger, (wie Anm. 28) ; dort auch der Hinweis auf den Terminus *cithara viva liberi arbitrii* in *Sermo* CLXXVIII (171): V₂, fol. 77^{va}.

⁶² *De ven sap.* 20: NvKdÜ H. 14, N. 58, Z. 1ff.

tione laudabilis« ist bezeichnend für den Versuch des Cusanus, eine Verbindung und Harmonisierung von Natur und Willensfreiheit zu erreichen. Auf der einen Seite betont er erneut, daß ein jedes Geschöpf auf seine Art in bestmöglicher Weise vollkommen ist und diese Vollkommenheit jeweils in seiner Natur erreichen kann. Das führt beim Menschen z. B. zu der These, daß es nichts Neues geben könne,⁶³ oder daß der einzelne Mensch der Natur der »humanitas« nichts hinzufügen könne.⁶⁴ Auf der anderen Seite heißt es: Die Natur des Menschen kann aus sich heraus besser werden, weil sie über Freiheit verfügt.⁶⁵ Solche Spannungen sind in den Spätschriften unübersehbar und insofern sogar fruchtbar, als sie auf die Grenzen der verwendeten Begrifflichkeit hinweisen.

Cusanus selbst thematisiert im neunten Feld von *De venatione sapientiae* die Grenzen setzende und zugleich grenzüberschreitende Macht des Geistes. Nur aus menschlich-begrenzter Sicht ist es möglich, den Gedanken von einer freien, göttlichen Schöpfermacht zu formulieren, welche »Grenze ohne Grenze« ist. Der menschliche Geist, als Bild des absoluten Geistes, »setzt in seiner menschlichen Freiheit allen Dingen in seinem Denken Grenzen, weil der Geist mit Begriffen alles ausmißt.« Auch als Künstler oder Handwerker konzipiert der Mensch zuvor das, was er macht. Insofern setzt er Grenzen, ist aber seinerseits in dieser Hinsicht »Grenze ohne Grenze«; denn »alles, was er schafft, begrenzt ihn dabei nicht in seiner Möglichkeit, noch mehr zu schaffen.«⁶⁶ Dies gilt auch für das Werden-Können des Menschen selbst. Auch wenn es tatsächlich umgrenzt ist, eröffnet sich jedem einzelnen ein unendlicher Spielraum dessen, was er alles werden kann.⁶⁷ Die Bereiche der Kultur und des Sittlichen können und müssen in Freiheit gestaltet werden.⁶⁸

Auch wenn also prinzipiell das Wissen um das Gute »von Natur aus« besteht und eine »natürliche« Intention des Menschen hin zu seinem eigentlichen Ziel gegeben ist, so bleibt die Verwirklichung des Sittlichen der Freiheit des Menschen überlassen. Unter praktisch-moralischem Aspekt stellt sich mit Nachdruck die Frage, wie der Mensch die Werte, die er erfaßt, handelnd realisieren und so sein eigenes Dasein lobenswerter und gottähnlicher machen kann.

⁶³ Z. B. in *De coni.* II, 14: h III, N. 144, Z. 9–14.

⁶⁴ *De docta ign.* I, 22: h I, S. 44, Z. 21ff. (N. 68).

⁶⁵ Vgl. *Sermo* CLXVIII (161), zitiert nach Pauli (wie Anm. 30, S. 183): »Alles versammelt diese Natur in sich und umgreift es. Und weil sie über eine freie Macht verfügt, kann sie besser werden. Keine andere Natur kann aus sich heraus besser werden, sondern sie ist das, was sie ist, infolge der Notwendigkeit, die sie beherrscht.«

⁶⁶ *De ven. sap.* 27: h XII, N. 82.

⁶⁷ Ebd. 30: N. 88.

⁶⁸ Vgl. dazu *Sermo* CCLXXXVIII (285): V₂ fol. 279^a; *Comp.* 6: h XI/3, N. 17 und 18; 10, N. 34, Z. 1–5.

4 Theologisch-pastorale Aspekte des Freiheitsgebrauchs

Die Fragen einer guten Lebensführung werden naturgemäß vor allem in den Predigten angesprochen, in denen die glaubenspraktische Zielsetzung des Cusanus im Vordergrund steht.⁶⁹ Diese wurden bisher nur vereinzelt einbezogen, auch wenn bei Cusanus ein enger Zusammenhang zwischen seinen philosophisch-theologischen Schriften und den Predigten besteht. Nicht von ungefähr bietet er den Mönchen des Klosters Tegernsee, die so dringend auf die Schrift vom *Beryll* warten, die Lektüre von Predigten als vorläufigen Ersatz an. In die Predigten – so schreibt er im Januar 1456 – »habe ich alles eingestreut, was ich aus meiner engen Vernunft habe gewinnen können, sei es *De beryllo*, seien es andere Schriften.«⁷⁰

Innerhalb eines theoretisch gesicherten Grundrahmens, um den sich Cusanus in seinen Schriften bemüht, wird der Weg zur praktischen Realisierung von Freiheit vor allem in den Predigten vorgezeichnet und schmackhaft gemacht. Auch die Bewußtmachung der eigenen Voraussetzungen in der Theorie ist schon integraler Bestandteil sittlichen Handelns, weil moralisches Tun immer bewußtes Tun sein muß. Sie ist darüber hinaus auch Ermutigung zum rechten Gebrauch der Freiheit. Aber die affektiven und rhetorischen Elemente, die der Aufforderung zum Gebrauch der Freiheit im sittlichen Kontext praktische Wirksamkeit verleihen, kommen erst im pastoralen Kontext der Predigten zum Tragen. Dort treten allerdings auch die im engeren Sinne theologisch-religiösen Aspekte der Freiheitsproblematik in den Vordergrund, die ein Jahrhundert später die Fronten zwischen den Konfessionen verhärten. Ich beschränke mich auf vier zentrale Problemkreise.

4.1 Was bedeutet Sünde?

In seiner Arbeit zum philosophischen Gehalt der Predigten des Nikolaus von Kues hat Martin Billinger festgestellt: »Es ist nicht zuviel gesagt: Bei Cusanus spielt das Böse kaum eine Rolle.« Sünde werde als Abkommen vom Ziel verstanden. Sie bedeute weniger Beleidigung Gottes, vielmehr sei sie »Sünde um des Übels willen, das sie dem Menschen antut«.⁷¹ Das läßt sich aus dem Tenor der Predigten weitgehend bestätigen, kann und soll aber

⁶⁹ Vgl. dazu W. LENTZEN-DEIS, *Den Glauben Christi teilen. Theologie und Verkündigung bei Nikolaus von Kues* (Stuttgart 1991); H. PAULI, (wie Anm. 30).

⁷⁰ Zitiert nach K. FLEISCHMANN, *Vorwort* zu: Über den *Beryll*, in: NvKdÜ H. 2 (Leipzig 1938) 64; vgl. S. 49; E. VANSTEENBERGHE (wie Anm. 43) 162.

⁷¹ M. BILLINGER, *Das Philosophische in den Excitationen des Nicolaus von Cues* (Heidelberg 1938) 41 und 45.

nicht heißen, daß Cusanus Sünde nicht als schwerwiegendes und zerstörerisches Geschehen betrachten würde. Mit einer leichtfertigen Bußpraxis kann Cusanus sehr heftig ins Gericht gehen. Die Sünde entsteht, wenn wir uns aus freiem Willen von Gott entfernen. Sie ist »aversio a vita« und »contra naturam«. Sie zieht die Seele von ihrer natürlichen Bewegung weg. Wie das Feuer, das von Natur aus in die Höhe strebt, mit den schweren Balken zu Boden kracht, wenn der Dachstuhl brennt, so wird auch die Seele zu Boden gezogen.⁷² Sünde bedeutet – das soll dieses drastische Bild eindringlich vor Augen stellen – eine schwere Störung der natürlichen Ordnung.

Die Ordnung ist, wie im Anschluß an Thomas von Aquin in der Predigt *Intuemini* erläutert wird, eine rationale Ordnung. Daher gilt: »Peccare est venire contra rationem.«⁷³ Der Mensch verfügt über einen freien Willen, er kann daher von seiner Vernunft Gebrauch machen oder auch nicht. Wenn er nicht von der Vernunft Gebrauch macht, verzichtet er damit auf die Selbstbeherrschung und das bedeutet: Tod der Freiheit. Der Sünder richtet sein Privileg zugrunde und macht sich zum Sklaven der Sünde. Demgegenüber bedeutet »Von der Vernunft Gebrauch machen« positiv: der Tatsache Rechnung tragen, daß der Mensch eine »res ordinata« darstellt. Diese Ordnung gilt es handelnd zu realisieren. Sie betrifft das Verhältnis zu sich selbst, zu Gott und zum Nächsten. Moral, Religion sowie Recht und Gesellschaft sind die Felder, in denen dies geschieht.⁷⁴ Bezeichnend für Cusanus ist es, daß er diese Aufgabe in Bewegungskategorien erfaßt. Sünde ist dann entsprechend ein »motus inordinatus«, der sich auf sich selbst zurückwendet und sich selbst zum Ziel macht.⁷⁵ Die Folgen sind Verlust der Freiheit, Bewegungslosigkeit, Tod. Die Freiheit des Urteils nimmt Schaden, es kommt infolge der Sünde zu einer »deformatio imaginis«.⁷⁶ Autoritäten, Leidenschaften, schlechte Gewohnheiten werden zum Hindernis der Freiheit. Infolge der Sünde fallen wir in eine Art Schlaf. Cusanus verfügt auch hier wieder über ein einprägsames Bild: Wie manche Arbeiter durch ständigen Lärm in ihrer Umwelt nahezu taub geworden sind, so wird auch der Sünder taub und blind. Er hört nicht mehr die Stimme in seinem Innern oder die Mahnungen seiner Freunde, er sieht nicht mehr das offensichtliche Unrecht seines Tuns.⁷⁷ Sünde und Strafe korrespondieren in der Sicht des Cusanus. Die Strafe besteht also in der endgültigen Fixierung dieses Zustandes zerstö-

⁷² *Sermo* CLXXII (165): V₂, fol. 68^{vb}–69^{ra}; vgl. *Sermo* LIV: h XVII/3, N. 27, Z. 9ff.

⁷³ *Sermo* CXXXVIII h XVIII, N. 6, Z. 1.

⁷⁴ Ebd. N. 7, Z. 1f.

⁷⁵ *Sermo* CCIX: h XIX, N. 4, Z. 10ff.

⁷⁶ *Sermo* VII: h XVI, N. 19, Z. 13–17.

⁷⁷ *Sermo* CCIX: h XIX, N. 5, Z. 31ff.

scher Unordnung und in der endgültigen Abwendung von seinem eigentlichen Lebensquell, ein Ergebnis, das der Sünder selbst gewollt hat.⁷⁸

4.2 Wie ist Umkehr möglich?

Irren und Sündigen ist der Preis für den freien Willen, ohne den der Mensch nicht die **vornehmste** Kreatur Gottes sein könnte. Die Umkehr des Sünders ist aber prinzipiell immer – bis ans Lebensende – möglich.⁷⁹ Es ist nur die Frage, ob sie aus eigener Kraft möglich ist. Ich erinnere noch einmal an das Cusanische Beispiel aus *De ludo globi*: Wer den Berg hinunterläuft, kann von einem bestimmten Punkt an die Bewegung nicht mehr stoppen, auch wenn er es wollte. Wir müssen hier also der Sache nach zwischen **Willens- und Handlungsfreiheit** unterscheiden, auch wenn der Terminus »liberum arbitrium« für beides steht. Schon Duns Scotus hatte so unterschieden: Auch ein Mensch, der sich von einer Höhe hinabstürzt, behält die Freiheit, weiter fallen zu wollen oder nicht zu wollen. Aber er ist nicht mehr frei, nicht zu stürzen.⁸⁰ Die Handlungsfreiheit, als Vermögen, seiner eigenen Natur nach, im Rahmen seiner Möglichkeiten zu handeln, kann die Gesetze der Schwerkraft nicht aufheben. Umkehr in der Lebensführung setzt daher ein kompliziertes Zusammenspiel von Gnade und Freiheit voraus, auf das Cusanus schon in einer seiner ersten Predigten, im *Sermo Remittuntur ei peccata multa* vom 22. Juli 1431, eingeht. Es fällt auf, daß Cusanus zwar die Freiheit auch beim Sünder nicht aufgehoben wissen will, aber es dominiert eindeutig der Aspekt der Gnade.⁸¹ In Form eines Dialoges wird Maria Magdalena befragt. Der Abschnitt 19, der ihre Aussage: »quia gratiam quaero« erläutert, enthält in 40 Zeilen den Ausdruck »liberum arbitrium« nicht weniger als achtmal. Er endet mit einem merkwürdigen Vergleich: »Gratia cooperatur ad liberum arbitrium sicut sessor ad equum.« Die antipelagianische Stoßrichtung des Bildes, in der jetzt nicht der Geist über die Natur, sondern die Gnade gegenüber dem freien Willen dominiert, ist unverkennbar.⁸² Gleichwohl wird eine Umkehr des Sünders, die allein durch die Gnade erfolgt, an seine freie

⁷⁸ *Sermo VII*: h XVI, N. 18, Z. 1–32.

⁷⁹ *Sermo XLI*: h XVII/2, N. 27, Z. 35ff: Et hoc totum tempus, quo hic peregrinamur, est libertatis.

⁸⁰ Vgl. dazu U. STEINVORTH, (wie Anm. 13) 31.

⁸¹ *Sermo VII*: h XVI, N. 19, Z. 1–39; dt. in: *Schriften des Nicolaus von Cues. Predigten 1430–1441*, hg. J. Sikora/E. Bohnenstädt (Heidelberg 1952) 220, Predigt 9, 21 und 22; wie der Apparat der kritischen Predigtausgabe ausweist, folgt Cusanus da, wo er vom liberum arbitrium spricht, dem *Breviloquium* des BONAVENTURA pars 5 c.3 (5,22 4a. 25a-b).

⁸² Die kritische Ausgabe verweist auf Ps.-Augustinus *Hypomnesticon contra Pelagianos* III c. 11 n. 20 (PL 45, 1632).

Zustimmung als Voraussetzung gebunden. »Auf daß der Gottlose lebendig werde, sind vier Dinge erforderlich: Einstürmen der Gnade, Tilgung der Schuld, Reue und Antrieb des freien Willens. Die Schuld wird durch Gottes Geschenk getilgt, doch nicht ohne den freien Willen. Durch die umsonst verliehene Gnade wird der freie Wille vom Bösen zurückgerufen und zum Guten angeregt. Wenn er zustimmt und mit der Gnade mitwirkt, wird die heiligmachende Gnade eingegossen.«⁸³ Der heile Zustand wird also durch Gnade wiederhergestellt, allerdings nicht zwangsweise oder zwingend. Daß dem freien Willen die Freiheit (umzukehren oder in der Abwendung zu verharren) erhalten bleibt, ist dadurch gesichert, daß auch in der Erneuerung durch das Wort Gottes die anerschaffenen Gesetze (*inditae leges*) nicht geschwächt oder ausgeschaltet werden. Einsicht und Zustimmung des zur Umkehr aufgeforderten Sünders bleiben *conditio sine qua non*. Statt von Zwang ist davon die Rede, daß der freie Wille »aufgerufen« wird. Erst wenn er sich in Bewegung setzt und sich der Gnade entsprechend durch Zustimmung und die Annahme des göttlichen Geschenks formt, gelangt er »hin zum Ziel der heiligmachenden Gnade, nämlich zur Herrlichkeit.«⁸⁴ Die Zusammenfassung dieser gedrängten Formulierungen erfolgt in einem auf den ersten Blick merkwürdigen Bild: Die Gnade lenkt das menschliche Wollen wie ein Reiter sein Pferd. Es stellt sich die Frage, wo genau die Vergleichspunkte liegen. Was kann im Verhältnis Reiter – Pferd aufschlußreich sein für das Zusammenspiel von Gnade und freiem Willen? Das Bild soll wohl deutlich machen, daß es der überlegenen göttlichen Hilfe bedarf, damit das Wollen des Menschen erfolgreich auf sein eigentliches Ziel ausgerichtet bleibt. Später wird Cusanus das gleiche Bild vom Pferd und seinem Reiter differenzierter benutzen, um die überlegene Kraft des Geistes gegenüber der sinnlichen Natur hervorzuheben.⁸⁵ Wie der Reiter sein Pferd, so zwingt der *intellectus* den »*motus naturae*«, nicht auf dem Feld irdischen Verlangens umherzuschweifen, sondern seinen Lauf auf das intendierte Ziel, die Wohnstatt der Himmelsbewohner, auszurichten. Die intellektuale Natur, deren Überlegenheit über die sinnliche Natur Keuschheit und Enthaltbarkeit belegen, ermöglicht die freie Wahl. Sie wird allerdings ihrerseits von den theologischen Tugenden des Glaubens, der Hoffnung und der Liebe gelenkt.⁸⁶

⁸³ *Sermo* VII, dt. in: Sikora/Bohnenstädt 220.

⁸⁴ Ebd. 221.

⁸⁵ *Sermo* CCLXXXIX (286): V₂, fol. 281^{vb}.

⁸⁶ Ebd. fol. 282^{ra}: *sed in homine experimur virtutem sensitivam dirigi ad contraria eius desideria, ut ad castitatem et abstinentiam. Scimus igitur alteriorem virtutem illam esse cui virtus sensitiva oboedit, quae est libera voluntas. Non potest autem libera voluntas esse nisi in intellectuali natura. Arbitrium enim supponit intellectum, cum sit electio. Electio est*

Was bedeutet es also für den freien Willen, wenn ihm stets die Gnade im Nacken sitzt – um in dem eher drastischen Bild des frühen Cusanus zu bleiben? Die Frage führt uns in das weite Feld der Rechtfertigungsproblematik, einer Domäne der Theologen.

4.3 Freiheit und Gnade, Glauben und Werke

Ich brauche nicht eigens darauf hinzuweisen, daß mit der Problematik »sola fide« eine der zentralen Streitfragen der Reformation angesprochen ist, die bis in die Gegenwart für Irritationen im Prozeß der ökumenischen Annäherung sorgt. Cusanus ist bekanntlich schon von Kymeus als Zeuge gegen die Werkgerechtigkeit in Anspruch genommen worden. In unserem Zusammenhang interessieren nicht so sehr die ökumenischen Streitfragen, sondern die Auswirkungen auf das Freiheitsverständnis des Cusanus. Hilfreich kann das Kapitel 17 aus *De pace fidei* sein. Cusanus läßt dort den Apostel Paulus gegenüber einem Tartaren seine Rechtfertigungslehre entwickeln, nach der »nicht durch die Werke, sondern durch den Glauben das Heil der Seele geschenkt wird.«⁸⁷ Vor allem fünf Gesichtspunkte kristallisieren sich als Quintessenz des Paulinischen Streitgesprächs mit dem Tartaren heraus:

1. Die Betonung des Glaubens führt im cusanischen Text dazu, daß die Riten als Zeichen verstanden werden können. Wenn man zugibt – so die Argumentation –, daß auch schon Abraham der Glaube als Rechtfertigung angerechnet wurde und er als Gerechter das ewige Leben erbe, dann verliert der Streit um die unterschiedlichen Riten (etwa beim Abendmahl, bei der Beschneidung oder in den Eheformen) seine Schärfe. Es handelt sich um Zeichen, die variieren können, ohne daß die bezeichnete Wahrheit durch die Abwandlung Schaden nimmt. Wenn daher die grundsätzliche Bereitschaft besteht, den Glauben mit Worten und sakramentaler Zeichen zu bekennen,⁸⁸ kann in der Wahl (optio) der Zeichen Freiheit zugestanden werden. Die Betonung des Glaubens schafft Spielraum für Freiheit bei den Ausdrucksformen und Mitteilungsmöglichkeiten.
2. Das Heil ist kein Recht, das man sich als Gegenleistung für bestimmte Handlungen erwerben kann. Stattdessen steht auf der Seite Gottes ein freiwilliges Versprechen, eine Verheißung. Die Liberalität Gottes kann

comparans et discernens. Sic dico virtutem illam altam, quae naturam liberi arbitrii dirigit, habere spem, quae vivit ex fide, fidem, quae movetur ex charitate. . .

⁸⁷ *De pace* 17: h VII, N. 55; S. 51, Z. 12f.; dt. in: NvKdÜ H 7, S. 142.

⁸⁸ Vgl. Kap. 18: NvKdÜ H. 7, S. 149: »Der wäre nicht gläubig, der nicht seinen Glauben mit Worten und durch alle von Christus zu diesem Zweck eingesetzten Zeichen bekennen wollte.«

nicht eingeklagt werden, es bleiben nur Glauben und Vertrauen, die auf die Einhaltung des Versprechens hoffen. Ein Zweifel daran würde die Integrität Gottes in Frage stellen und der Verheißung den Boden entziehen. Da, wo es keine einklagbare Geschäfts- und Rechtsgrundlage gibt, bleibt als Grundlage nur der Glaube. Das gilt übrigens auch und gerade im Verhältnis der Menschen untereinander, nicht nur für die gegenseitige Liebe, sondern auch im politischen Umgang miteinander; denn ohne Vertrauen in Versprechen und ohne Treu und Glauben wären die Kosten des Zusammenlebens unerträglich hoch.

3. Wenn Cusanus als Antwort auf die Frage, ob der Glaube allein genüge, den Begriff der »fides formata« ins Spiel bringt, so zeigt das die enge Verbindung, die zwischen Glauben und Tun besteht. Cusanus zitiert regelmäßig aus dem Jacobusbrief (2, 26; 2, 17), daß ein Glaube ohne Werke tot sei und daß die Qualität des Glaubens sich erst an den Früchten erweise. Zugleich vermittelt er die Hoffnung, daß bei einem rechten und intensiven Glauben die Werke nicht ausbleiben.
4. Unter »Werken« versteht Cusanus die Einhaltung der Gebote: »Si credis Deo, mandata servas.«⁸⁹ Angesichts der Verschiedenheit der religiösen Gesetzgeber und der Unterschiedlichkeit ihrer Vorschriften taucht wieder das Problem der Eintracht (concordia) auf. Der Hinweis auf das der Vernunft angeborene Licht der Vernunft, welches uns die Gebote Gottes zeigt, löst diesen Konflikt: »Divina mandata brevissima et omnibus notissima sunt, et communia quibuscumque nationibus.«⁹⁰ Der Kern der Gebote ist die Gottesliebe. In unserem Innern werden wir aufgefordert, den Ursprung unseres Seins zu lieben, und das, was die Selbstliebe gebietet, auf den anderen zu übertragen. Die Gottesliebe ergibt sich aus der Selbstliebe, ebenso wie die Nächstenliebe in der Form der Goldenen Regel.
5. Die Ergänzung und Vollendung des göttlichen Gesetzes ist die Liebe, auf die alle Gesetze zurückzuführen sind. Als Quelle und Prinzip aller moralischen Gesetzgebung erweist sich, darin stimmt Cusanus mit Paulus überein, die Liebe.⁹¹ Daraus ergibt sich ein fundamentaler Zusammenhang von Freiheit und Liebe, auf den ich später noch zurückkommen werde.

⁸⁹ *De pace* 16: h VII, N. 59; S. 55, Z. 3.

⁹⁰ Ebd. Z. 10f.

⁹¹ Ebd. Z. 14f: »Dilectio igitur est complementum legis Dei, et omnes leges ad hanc reducuntur.«

4.4 Freiheit und Gehorsam

Das Thema »Freiheit und Gehorsam« spielt in dem Brief an Nikolaus Albergati⁹² eine zentrale Rolle. Cusanus betont gegenüber dem jungen Novizen, daß »der Mensch, der von Natur den freien Willen hat, damit er Gott in Freiheit durch seine Willensentscheidung ohne Zwang und ohne Notwendigkeit gehorche und glaube,«⁹³ sich unter Mißbrauch seiner Wahlfreiheit der stolzen und aufgeblasenen Wissenschaft zuwende. Diese macht von der Vernunft Gebrauch wie von einer Sklavin, die dem Wohlleben in dieser Welt dienen soll. Die Kritik am derart instrumentellen Gebrauch der Vernunft verbindet Cusanus mit einer Schelte der freien und mechanischen Künste, die schon deshalb verwundert, weil er ansonsten gerade die Künste immer wieder als Beleg für die schöpferischen Fähigkeiten des Menschen anführt. Jetzt dominiert anscheinend der Überdruß an einer Gott vergessenen Welt, die von Hochmut geprägt ist und alles aus eigener Macht und zum eigenen Ruhme erreichen will: »Das ist die Sünde, die heute in der Welt regiert; denn alle Kinder Adams maßen sich an, Einsicht zu haben und die stolze aufblähende Wissenschaft zu besitzen, sie rühmen sich, in ihr gelehrt und wissend zu sein.«⁹⁴ Dem jungen Novizen, der sich für die Abkehr von der Welt entschieden hat, wird zur Bestärkung seines Entschlusses der Gegensatz von Wissen und Glauben, von Menschenruhm und Gotteslob, von anmaßendem Stolz und demütigem Gehorsam vor Augen gestellt. Der Gehorsam ist es, der frei macht. In ihrem Aufsatz: *Nachdenken mit Nikolaus von Kues über das Wesen der Freiheit*⁹⁵ hat Frau von Bredow auf die deutlich veränderte Akzentuierung in der Freiheitskonzeption hingewiesen und von einer »Verschiedenheit der Perspektiven« im Vergleich zu *De visione Dei* gesprochen. Während in *De visione Dei* von Gehorsam nicht die Rede ist, heißt es jetzt: »Solange im Menschen der Eigenwille lebt, ist er in der Macht des Bösen und lebt in dieser Welt«, und wenig später: »Damit du frei seist, mache dich zum Knechte, denn der vollkommene Gehorsam macht dich frei. Damit du beim strengen Gericht nicht Rechenschaft geben mußt, so sollst du auf alles antworten: Ich tat nichts aus mir selbst, sondern ich habe deinen Willen, den mir der geistliche Führer zu erkennen gab, so gut ich konnte ausgeführt.«⁹⁶ Das klingt in der Tat nach »Flucht aus der Freiheit« und ist auch nicht damit

⁹² CT IV/3, *Das Vermächtnis des Nikolaus von Kues. Der Brief an Nikolaus Albergati nebst der Predigt in Montoliveto* (1463), hg. G. v. Bredow (Heidelberg 1955) 25–57.

⁹³ Ebd. N. 25, S. 37.

⁹⁴ Ebd. N. 26, S. 37.

⁹⁵ G. v. Bredow, *Im Gespräch mit Nikolaus von Kues. Gesammelte Aufsätze 1948–1993*, hg. H. Schnarr (Münster 1995) 245–263.

⁹⁶ *Das Vermächtnis* (wie Anm. 92) N. 71 und N. 72, S. 57.

zu erklären, daß der Empfänger des Briefes noch sehr jung war. Mir scheint eher, daß wir hier auf eine schroffe und rigorose Seite des Cusanus stoßen, die sich nur schlecht mit dem Lob auf die schöpferische Freiheit verträgt.

Allerdings kann man auf einen berechtigten Kern hinweisen, der uns in der Gegenwart leicht verloren geht. Eine getroffene Entscheidung legt fest und schafft Verpflichtungen, denen man sich nicht jederzeit wieder entziehen kann. Das hat Cusanus auch schon für den Bereich der Politik geltend gemacht: Wenn ein Leiter einmal gewählt worden ist, dann sind ihm die, die ihn frei gewählt haben, zu Gehorsam verpflichtet.⁹⁷ Entsprechend erinnert Cusanus den Klerus schon früh auf Synodalversammlungen daran, daß er frei Gehorsam gelobt habe. Indem Kanoniker oder Kleriker nach den evangelischen Räten leben, verzichten sie auf das *liberum arbitrium*.⁹⁸ Wenn Cusanus – durchaus traditionell – verschiedene Lebensformen unterscheidet und ihnen unterschiedliche Ziele zuordnet, so besteht kein Zweifel, daß er persönlich der »vita contemplativa« zuneigt. Aber als Kirchenfürst erwartet er gleichwohl Gehorsam, und er hält es für selbstverständlich, daß Höhergestellten Gehorsam entgegengebracht wird.⁹⁹ Hier zeigt sich praktisch, daß seine Freiheitskonzeption in ein hierarchisches Denken eingebettet ist. Die Tragik seiner letzten Jahre als gescheiterter Reformierender hängt vermutlich auch damit zusammen, daß den Akteuren und Kontrahenten in seinem Umfeld eine Vision von der Freiheit als Einsicht in eine vorgegebene Ordnung und als eines sich bewußt unterordnenden Gehorsams kaum noch zu vermitteln war. Erst recht dürfte es unmöglich sein, den Menschen der Moderne diese Form eines unbedingten Gehorsams plausibel zu machen. Allerdings nötigt

⁹⁷ *De conc. cath.* II, 34: Qui enim prius liberrimi erant eligendo super se praesidem, se ei subiciunt; vgl.: W. KRÄMER, *Das Menschenbild im politischen Denken des Nikolaus von Kues*, in: MFCG 13 (1978) 232.

⁹⁸ *Sermo* XXIX: h XVII, N. 6, Z. 12f.: »in resignatione libertatis arbitrii«; vgl. N. 7, Z. 29f.: »Oboedientiam satis aperte vovemus superioribus«; zum Gehorsam als Lebensregel des Kanonikers vgl. auch *Sermo* CCLXXXIX (286): V₂, fol. 282^{ra}; zum Gehorsam in den verschiedenen Ständen: *Sermo* CXCVI (191): V₂, fol. 108^{vb}: oboedientia est autem in praeceptis aut in consiliis aut in conformitate mentis.

⁹⁹ Besonders kraß sind im *Sermo* CXCVI (191) die Aussagen zur Gehorsamspflicht des Laien gegenüber der kirchlichen Autorität: Sit igitur quisque unitus praelato et sacerdoti suo et in eo Christum veneretur et verba eius uti Christi recipiat, tunc per hanc oboedientiam ipse se deo sacrificium usque ad mortem libertatis arbitrii offert, quando ipse non vivit, sed in eo vivit Christus. (fol. 109^{vb}) – Auch wenn es zwei Monate später, am Michaelsfest heißt, Gott wolle freie Gefolgsleute, kein Zugvieh (*Sermo* CCIV: h XIX, N. 8), so wird jetzt unbedingter Gehorsam gegenüber dem Priester gefordert: Oboedientia igitur irrationalis est consummata oboedientia et perfectissima, scilicet quando oboeditur sine inquisitione rationis sicut iumentum oboedit domino suo. Der einzige Trost: Solcher Gehorsam könne insofern nicht getauscht werden, als er jederzeit vor Gott gerechtfertigt sei.

die Konsequenz Respekt ab, mit der eine gewonnene Einsicht und eine einmal getroffene Entscheidung in die Tat umgesetzt wird. Die biblischen Beispiele vom Kaufmann, der für eine schöne Perle alles hergibt, oder vom Mann, der einen Schatz im Acker findet und alles verkauft, um diesen Acker zu erwerben, dienen als Vorbilder für eine Lebensweise, die sich rigoros an einer freien Grundentscheidung ausrichtet. Wer konsequent zu seiner Grundentscheidung steht, ist zwar insofern gebunden, aber gerade deshalb frei. Sich ganz einer Sache verschreiben heißt für Cusanus: »Voluntarie et liberaliter se servum constituere.«¹⁰⁰ Er hat dabei zweifellos das Bewußtsein, daß die Richtigkeit der einmal getroffenen Lebensentscheidung bestätigt wird durch die Freude, die mit dem freien Entschluß und mit der entsprechenden Lebensführung verbunden ist.¹⁰¹

5. Das eigentliche Paradox – Die Natur der Liebe ist die Freiheit

Zusammenfassend läßt sich sagen: Wir finden bei Cusanus weder einen Freiheitsbeweis noch eine konsistente Theorie der Freiheit. Worin liegt also sein Beitrag zum Verständnis von Freiheit? Er legt Erfahrungen aus, von denen er annimmt, daß sie jeder Mensch im Prinzip hat oder machen kann. Diese Erfahrungen sind mitteilbar, schon deshalb, weil sie mit unserem Geist zu tun haben und weil geistige Existenz auf Mitteilung hin angelegt ist. Geist erweist sich erst in der lebendigen Bewegung, die von Cusanus in immer neuen Varianten eines Ternars beschrieben wird. Im Bild vom lebendigen Wasser, das aus sich selbst gespeist wird und sich immer wieder erneuert, weil ein Kreislauf von Quelle, Fluß und See besteht, findet diese Lebendigkeit der trinitarischen Einheit ihren anschaulichen Ausdruck.¹⁰² Für unseren Zusammenhang ist entscheidend: Nur aufgrund solch geistiger Trinität, die eine Einheit aufgrund eines Erkennens und Wollens darstellt, ist Freiheit möglich – so Cusanus z. B. in *De visione Dei*.¹⁰³ In vielen anderen

¹⁰⁰ *Sermo* CXXVII (120): h XVIII, N. 7, Z. 2f.; vgl. Z. 17f.: oportet quod vendat omnem libertatem et faciat se servum eius, a quo debet emere margaritam vel agrum thesauri.

¹⁰¹ Vgl. z. B. *Sermo* CCLXXXVIII (285): V₂, fol. 278^a.

¹⁰² Vgl. *Cribr. Alk.* II, 9: h VIII, N. 110, Z. 1–12; *Sermo* CLXXXVIII (182): V₂, fol. 92^a.

¹⁰³ *De vis.* 18: Hopkins, N. 81, Z. 9–13: Si autem amor amabilis non esset distinctus ab amore amante, esses omnibus adeo amabilis, quod nihil praeter te amare possent, et omnes rationales spiritus necessitarentur ad tui amorem. Sed tam nobilis es, deus meus, ut velis in libertate esse rationalium animarum te diligere vel non. – Vgl. auch N. 82, Z. 5–9: Quis igitur negare potest te deum trinum, quando videt quod neque tu nobilis neque naturalis et perfectus deus esses, nec spiritus liberi arbitrii esset, nec ipse ad tui fruitionem et felicitatem suam pertingere posset, si non fores trinus et unus?

Modellen, die Cusanus benutzt, wird immer wieder der dialogische Charakter freier personaler Beziehungen zum Verständnis von Freiheit herangezogen und insofern die metaphysische Spekulation durch einen praktischen Zugang untermauert. Als Beispiele personaler Anerkennung in Freiheit dienen die Selbstliebe,¹⁰⁴ die Liebe einer Mutter zu ihrem Sohn,¹⁰⁵ die Liebe unter Eheleuten,¹⁰⁶ die Freundschaft,¹⁰⁷ das Lehrer-Schüler-Verhältnis¹⁰⁸ oder auch die freie und bereitwillige Anerkennung des Herrschers durch seine Gefolgsleute.¹⁰⁹ Selbst in der Meditation, die als innerer Dialog vonstatten geht, spielt diese interpersonale Dimension eine zentrale Rolle, wie *De visione Dei* zeigt.¹¹⁰ Es wird also Freiheit als eine Erfahrung ausgelegt, welche die Menschen im Umgang mit sich selbst und mit anderen machen.¹¹¹ Anders ausgedrückt: nur auf der Basis von Freiheit können Menschen Erfahrungen, die den Namen »menschlich« verdienen, miteinander machen. Daher heißt es in *De pace fidei*: Freiheit macht den Menschen »consortio suo capax«.

Das Verständnis der Goldenen Regel – von Cusanus immer wieder als Kern der Moral genannt – basiert auf der Fähigkeit jedes einzelnen, zu sich selbst in Distanz zu treten und die Ansprüche des anderen als die eines gleichberechtigten Mitmenschen zu erfassen, der als Mitmensch an der Stelle eines jeden anderen steht. »Es gibt nicht mehr als drei Personen in der Menschheit, nämlich ich, du und er« – so heißt es in *Cribratio Alkorani* II, 10. Angewendet auf die Goldene Regel heißt das: durch die trinitarische Struktur ist auch der Freiheitsrahmen so abgesteckt, daß Freiheit nicht als Privatvereinbarung zweier Parteien auf Kosten dritter ausgelegt werden kann.¹¹²

¹⁰⁴ Ebd. 17: Hopkins, N. 79, Z. 5–11.

¹⁰⁵ Ebd. Hopkins, N. 79, Z. 23f.

¹⁰⁶ *Sermo* XLI: h XVII, N. 27, Z. 1–3: Coniugium nobis aperiat similitudine sua intellectum: Tu, qui liber es, potes cum quacumque libera contrahere.

¹⁰⁷ Ebd.: N. 25, Z. 19–24: Natura igitur amoris puri est libera. Et quoniam natura amoris est converti in amatum – ut amicus enim est (alter ego), sicut (amans est in amato) –, tunc spiritus noster, inquantum, ut praedictum est, ipse est amor, liber est et potest se sursum aut deorsum amando convertere.

¹⁰⁸ *De vis.* 24: Hopkins, N. 108, Z. 9–11.

¹⁰⁹ *Sermo* CCIV (200): h XIX, N. 8, Z. 1ff; *Sermo* CLXXXVII (181): V₂, fol. 90^{ra}. – Vgl. dazu H. PAULI, *Die geistige Welt* (wie Anm. 30) 183.

¹¹⁰ *De vis.* 25: Hopkins, N. 117.

¹¹¹ Vgl. z. B. *Sermo* CCLXXXVIII (285): V₂, fol. 279^{ra}: ... de intellectu dici oportet scilicet quod non libere se haberet ad volendum, memorandum et intelligendum. Sed quod per hominem alium necessitari posset, cuius contrarium experimur, quia liber est ad amandum vel volendum et intelligendum.

¹¹² Kant will bekanntlich durch seine Formulierung des Kategorischen Imperativs einer solchen Auslegung der Goldenen Regel als Privatvereinbarung einen Riegel vorschieben.

Allerdings kann Freiheit nicht erzwungen werden. Kein Tyrann, ja nicht einmal ein Gott kann freie Zustimmung erzwingen, allenfalls dazu aufrufen oder anreizen.¹¹³ Und auch der Teufel kann nur überreden.¹¹⁴ Das eigentliche Paradox der Freiheit liegt nicht in ihrem antinomischen Charakter, nicht in der Unmöglichkeit, sie durch Gründe einzuholen, sondern in der Aufforderung: »Sei frei!«, die erwartet, daß jemand von sich aus (mich) wählt, und daß ich erfasse, daß er es tut. Es handelt sich um ein praktisches Verhältnis des sich Erkennens und gegenseitigen Anerkennens, welches die Freiheit voraussetzt. Negativ gehört zur Freiheit immer auch die Möglichkeit der Verweigerung und des Scheiterns. Cusanus weiß das und hebt ausdrücklich hervor, daß die freie und liebevolle Zustimmung nur dann zu gewinnen ist, wenn die Möglichkeit der Verweigerung gegeben ist. Er sieht das Anerkennungsdilemma eines allmächtigen Tyrannen und bewundert den Großmut und die Weitsicht des göttlichen Herrschers, der als Gefolgsleute »Freie und Vornehme« haben wollte, die sich »aus freier Wahl und in liebender Zuwendung« für die Erfüllung seiner Aufträge anbieten.¹¹⁵ Theodizeegedanken liegen ihm fern, er sieht vor allem die lockende und beglückende Vorstellung freier Zustimmung.

Mir scheint, darauf zielt Cusanus ab, wenn er Freiheit, Intellekt und Liebe aneinander bindet: »Die Liebe ist vornehm und frei. Es ist also nötig, daß die intellektuale Natur vornehm und frei ist, damit sie wahrhaft und vornehm ihren Gott lieben kann.«¹¹⁶ Schon 1444 hatte Cusanus in Mainz ähnlich gepredigt: »Und bemerke, daß unser Geist, der lebendige Intellekt, eine Art Liebe ist. . . Zur Natur der Liebe gehört es, niemals zu ruhen. . . Die Natur der Liebe ist aber die Freiheit, denn die Liebe bewegt sich aufgrund ihrer Nobilität frei und kann nicht gezwungen werden. Was dem Zwang unterliegt, kann nicht wahre Liebe sein. . . Die Natur der reinen Liebe ist frei.«¹¹⁷

Diese Freiheit ist ansprechbar. Man kann an den freien Geist appellieren. Durch eine gezielte Rhetorik, Dialoge, Bilder und Metaphern, durch Mahnungen und Anleitungen der Prediger sollen die Menschen dabei unterstützt werden, ihre höchsten Möglichkeiten als freie Geister zu entdecken und wahrzunehmen. »Der Wille aber kann nicht zur Zustimmung gezwungen

¹¹³ Vgl. K. KREMER, *Gottes Vorsehung* (wie Anm. 21) 238.

¹¹⁴ *Sermo CXXXIII*: h XVIII, N. 1, Z. 7.

¹¹⁵ *Sermo CLXXXVII* (181): v₂, fol. 89^{ra}.

¹¹⁶ *Sermo CLXXII* (165): V₂, fol. 68^{vb}: Amor nobilis et liber est. Oportet igitur naturam intellectualem nobilem et liberam esse, ut possit veraciter et nobiliter amare deum suum. – Vgl. auch *Sermo I*: h XVI, N. 15, Z. 9–12: . . . Deus hominem . . . donis ornavit, libero arbitrio et ratione, ut per rationem ortum suum et sui conditorem intellegeret et per liberum arbitrium amaret. . .

¹¹⁷ *Sermo XLI*: h XVII, N. 25.

werden« – so heißt es in der Predigt *Spiritu ambulate* vom 7. 9. 1455 – »die Schönheit zieht von sich aus den Geist an«. ¹¹⁸ Ethik braucht und erhält Unterstützung durch Ästhetik. Lassen Sie mich daher schließen mit einem Bild aus derselben Predigt, in der Cusanus ausführlich die freien geistigen Fähigkeiten des Menschen preist. Die Seele – als gleichsam zusammengesetzte Einheit – ist frei, »so wie im Adler eine gewisse leichte Schwere ist, – und deshalb bewegt er sich schwerfällig auf der Erde und fliegt zum Äther«. ¹¹⁹ Wer kann sich der Faszination dieses Bildes vom schwerelosen Aufsteigen entziehen? Wer möchte an solcher Freiheit nicht teilhaben!

DISKUSSION

(Gesprächsleitung: Prof. Dr. Walter Andreas Euler, Trier)

PASSOW: Sie haben wirklich sehr viele Probleme angesprochen. Aber ich vermisste doch eine positive Kritik an Cusanus, der nach meiner Ansicht dieses Problem positiven Denkens sehr geschickt gelöst hat, Freiheit für mich denkbar zu machen, ohne daß man die Möglichkeit und den Intellekt benutzt. Und Cusanus ist, soviel wie ich gesehen habe, bereit, mehr als die Neuzeitphilosophen, den Schöpfer, Gott als Schöpfer, zurückzustellen und ihn somit von dem Problem zu entlasten, wie die Natur oder der Kosmos den Menschen trübt. Aber das ist natürlich so ein Aspekt, den er eigentlich gar nicht benutzt, denn Gott steht darüber. Gott ist der Geist, der lehrende Geist, und der wird nicht so sehr als Schöpfer betrachtet, wie das auch heute noch in der Theologie gemacht wird. Gott ist, auch die Welt ist, und der Mensch ist frei, aber nur im Rahmen der Geborgenheit, möchte ich sagen. Und ich denke, das ist in der modernen Welt hervorzuheben, nicht diese spekulativen Kosmostheorien wie z. B. der Urknall. Das ist genauso Spekulation. Auf diese Weise kann die Wissenschaft nicht begründet werden. Das ist eine sehr schöne und tolle Geschichte, und man kann auch furchtbar viel herumrechnen. Aber es ist Spekulation, genauso wie eigentlich die spekulative Theologie, die auch positivistisch ist, das Negative möglichst wegschiebt. Mit der kann ich nicht viel anfangen. Wir müssen uns bewußt sein, daß es immer eine Gegenkraft ist.

¹¹⁸ *Sermo* CCII (198): V₂, fol. 116^{rb}: per se pulchritudo ad se attrahit spiritum. . . Voluntas autem non potest ad assensum compelli.

¹¹⁹ Ebd. fol. 115^{rb}: (anima) est quasi composita simplicitas. Sicut in aquila est quaedam gravis levitas, et ob hoc graditur super terram et volat ad aethera.

HEROLD: Ich weiß nicht, ob ich Sie richtig verstanden habe. Doch zunächst einmal zum Stichwort »positives Denken«. Das scheint mir schon bei Cusanus der Fall zu sein. Und das wird auch nicht durch den spekulativen Rahmen in Frage gestellt. Ich zitiere einmal eine Stelle aus einer Predigt: *Wenn du etwas berühren willst, was du wünschst, so glaube, daß du es berühren kannst und mach, was dir die Vernunft diktiert.*¹ Das könnten Sie wirklich als Leitmotiv für positives Denken hinstellen. Ja, benutze deine Vernunft, habe im Kopf, daß deine Wünsche vielleicht weit über das hinausgehen, was du realisieren kannst, aber vertraue, daß die wahren Wünsche, die ja deine eigene Natur betreffen, realisierbar sind. Der Punkt ist nur: Wie kann man dieses Vertrauen untermauern? Und ich glaube schon, daß man da ein bißchen Spekulation, vielleicht auch Überredung, vielleicht permanente Auseinandersetzung braucht, um diese Dimensionen, die ein erfolgreiches, befriedigendes, Glück verheißendes Handeln versprechen, auszuloten. Ich weiß nicht, ob ich Ihre Fragestellung damit getroffen habe. Was bei Cusanus dann ein Anflug von Realismus ist, ist, daß er von dem »kleinen Reich« spricht. Es ist ja nicht so, daß er nicht die Grenzen sehen würde.

PASSOW: Ich will das jetzt nicht weiter ausspielen. Aber das Wort Überredung ist ja Propaganda. Und das ist ja gerade das Problem unserer Zeit, daß wir glauben überreden zu können.

HEROLD: Aber selbst die platonische Einsicht hat rhetorische Elemente. Es gibt ein Buch mit dem Titel »Überredung zur Einsicht«,² und das bezieht sich auf Platon. Die Verbindung von Einsicht und Überredung ist also nicht spezifisch christlich und auch nicht ein Problem der Moderne.

KANDLER: Ich kann es als lutherischer Theologe nicht lassen, etwas zur Sünde zu fragen. Sie haben die letzte Freiheit des Menschen bei Nikolaus betont und sind zuletzt auf Sünde und Rechtfertigung zu sprechen gekommen. Doch eine Frage: Erkennt Nikolaus den Ernst der Sünde? Ist die Sünde bloß eine Verfehlung des menschlichen Geistes oder nicht doch Auswirkung dessen, daß der Mensch den freien Willen verloren hat. Wenn nicht, so bleibt doch eigentlich unklar, weshalb Christus die Menschen erlösen mußte. Sagen mir die Predigten – ich denke an die Magdalenenpredigt³ – nicht doch noch mehr als das, was Sie gesagt haben?

HEROLD: Das könnte sein, daß die Predigten zu diesem Punkt mehr sagen. Ein Punkt ist mir allerdings aufgefallen, nämlich daß Cusanus auf das

¹ *Sermo CXXIX*: h XVIII, N. 9, Z. 16f.: Si vis attingere id, quod cupis, crede te attingere posse, et fac, uti ratio dicat etc. – (Vgl. S. 165 Anm. 58).

² H. NIEHUES-PRÖBSTING, *Überredung zur Einsicht. Der Zusammenhang von Philosophie und Rhetorik bei Platon und in der Phänomenologie* (Frankfurt a. M. 1987).

³ *Sermo LIV*: h XVII, N. 18f.

Selbst setzt, daß Selbstvertrauen auf seiten des Menschen auch mit im Spiel ist. Er bringt drei Monate vor der Magdalenenpredigt, in der Karfreitagspredigt 1445,⁴ eine fast rührselige Geschichte von einer Königstochter, die geraubt ist. Der Königssohn zieht aus, um dieser Tochter mitzuteilen, daß sie seine Schwester ist. Die Frau fühlt sich aber, weil Sie bei einem Piraten gelebt hat, unwürdig. Und jetzt gibt es eine Auseinandersetzung: Wie kann erreicht werden, daß diese Frau, die sich unwürdig fühlt und sich nicht als Königstochter akzeptiert, doch dazu gebracht werden kann, diese Botschaft zu glauben. Dahinter steckt ein Dilemma: Der Sünder, der sich völlig als Wurm oder völlig unwürdig fühlt, wie kann der überhaupt Gnade akzeptieren? Wie kann der in die Freiheit mithineingehen? Ich kann das leider nur philosophisch betrachten. Es erinnert mich immer an Groucho Marx,⁵ der von sich behauptet, daß er nie in einen Verein gehen würde, der jemanden so wie ihn aufnehmen würde. Das ist eine neurotische Situation, sozusagen das Dilemma dessen, der nicht in irgendeiner Weise auch Selbstannahme praktizieren kann. Und mir scheint, daß Cusanus diesen Punkt sieht, daß er deswegen sagt, Gott nimmt unsere Gestalt als Menschensohn an. Gott erscheint uns im Bilde unserer selbst, um annehmbarer zu sein. Er unternimmt also alles Mögliche, um uns diese Angst vor der eigenen Unwürdigkeit zu nehmen. Aber der Schritt, daß der Mensch sich vertrauensvoll selbst annehmen und sich auf diese Weise dann auch Gott zuwenden kann, der muß wohl geschehen. Und Cusanus hat, scheint mir, die Überzeugung, daß das möglich ist. D. h. die Ängstlichkeit des folgenden Jahrhunderts kann ich bei Cusanus noch nicht spüren.

SIEBERG: Ich möchte zunächst noch etwas Emotionales sagen. Ich bin von Ihrem Vortrag begeistert und beschwingt. Auch meine Frage ist die, die Sie an alle gestellt haben. Nikolaus von Kues betont nicht nur das Besondere seines Denkens, sondern er hatte ja auch eine starke synkretistische Ader. Jeder denkt sich als Selbstgeschöpf. Und wenn man das sieht, dann muß man sich fragen, ob man eigentlich auch in den Predigten immer neue Gründe suchen muß, oder ob man nicht auch darauf zurückgehen muß, daß er eben von den Formen des Denkens Gebrauch gemacht hat, die diese Predigten bestimmen. Und das andere, das Wort vom gelingenden Leben: Das gelingende Leben ist ja bei Cusanus, wie bei keinem anderen Philosophen, auf Aktivität ausgerichtet, angefangen vom stellvertretenden Papst bis hin in den kleinsten Bereich. Es ist alles vorgekommen an Tätigkeit, was nur vorkommen konnte. Sie haben hingewiesen auf die Reise nach Konstanti-

⁴ *Sermo* LIII: h XVII, S. 240ff.

⁵ Vgl. P. WATZLAWICK, *Anleitung zum Unglücklichsein* (München 1983) 97f.

nopel, auf den Austausch mit Johannes von Segovia. Und da ist mir, nach dem Scheitern der Mission, aufgefallen, wie eng Denken und Handeln miteinander verbunden sind. Das ist ein Gesichtspunkt, der eben in der Ethikfrage ganz wesentlich ist. Noch etwas ist mir aufgefallen. Sie haben von der Visitation gesprochen. Sie hängt mit den Augen zusammen, wie Sie hervorgehoben haben. Die Visitation bedeutet aber im Grunde genommen, durch Hinschauen – und Sie haben es so interpretiert – Wissensdefizite zu beseitigen. Das heißt also, daß Ethik auch ein Dialog mit den Augen ist. Und noch etwas anderes: Die Stelle, die Sie zitiert haben⁶ – ich, du und er –, verbindet im Grunde genommen mit den neuesten Ansätzen der Philosophie, sofern sie das Personale betreffen.

HEROLD: Vielem kann ich hier nur zustimmen. Der Brief an Johannes von Segovia ist eben erst nach dem Fall von Konstantinopel geschrieben worden. Also liegt hier eine zeitliche Differenz vor. Aber es ist gar kein Zweifel, daß Cusanus in besonderer Weise auch emotional von diesem die Christenheit damals erschütternden Ereignis betroffen war, weil er eben diese wunderschöne Stadt kannte und sich vorstellen konnte, welche Greuel da geschahen. Was den Synkretismus anbelangt – das Wort ist heute auch schon gefallen –, so ist zu beobachten, daß Cusanus ein sehr lebendiger Denker ist. Er nutzt die Möglichkeiten, er greift den Aristoteles auf, er greift den Platon auf, er versucht zu verbinden. Daß das sozusagen einer strengen logischen Systematisierung nicht immer standhält, ist etwas, was man gerne in Kauf nimmt, wenn man dafür die Lebendigkeit in Rechnung stellt.

RONSDORF: Ich wollte mich für den Vortrag bei Ihnen bedanken und noch einmal auf *De ludo globi* zurückkommen. Mir scheint Ihr angebrachtes Beispiel verkürzt dargestellt zu sein.⁷ Ich gebe Ihnen recht, daß der Wurf mit der Kugel eigentlich dazu dienen soll, sich selbst anzuleiten und zu perfektionieren, also diese etwas krumme Kugel in die Mitte des Lebens zu werfen. Tatsächlich sagt aber Cusanus im nächsten Schritt:⁸ Es ist so, daß die Kugel gar nicht immer gemäß der Absicht des Werfers in die Mitte rollt, auch wenn man noch so sehr übt. Und mein Eindruck ist, daß Cusanus, ähnlich wie in *De docta ignorantia*, den Menschen an eine Grenze führen will. Im Gegensatz zur *docta ignorantia* wird in *De ludo globi* jedoch nicht die menschliche Verstandesgrenze anvisiert, sondern die Grenze menschlicher Handlungsfreiheit aufgezeigt. Der Mensch ist frei zu wollen, aber nicht frei darin, seinem Willen gemäß zu handeln. Also Willensfreiheit contra Handlungsfreiheit! Cusanus sagt ganz zum Schluß in *De ludo globi*:⁹ Wenn der Mensch in der

⁶ Vgl. oben S. 177 (*Crib. Alk.* II, 10).

⁷ Vgl. oben S. 155ff.

⁸ *De ludo* I: h IX, N. 58, Z. 16–24.

⁹ Ebd. N. 59, Z. 9–10.

Bewegung Gott sucht, es aber nicht schafft, daß Gott dann einlenkt und den guten Willen – so steht es da¹⁰ – in die richtige Bahn lenkt, bis zur Vollen- dung. Mein Eindruck ist also: Es wird also nicht positivistisch die Freiheit des Menschen bis zum Ende geführt, sondern eigentlich der Mensch an seine Grenze gebracht.

HEROLD: Ich bin Ihnen dankbar, daß Sie darauf hinweisen. Ich habe in der Tat unter Zeitdruck unglücklich gekürzt. Das, was Sie gesagt haben, gehört sicher dazu. Die Kontingenz dessen, was wir tun, betont Cusanus ausdrücklich. Es liegt mir aber daran, deutlich zu machen, daß zunächst einmal ein Handlungsspielraum besteht und dann, daß wir Vertrauen haben können, daß dort, wo diese Kluft nicht durch eigenes Tun zu überbrücken ist, die Gnade bzw. ein helfender Gott einsetzt. Ich glaube, das muß man tatsächlich zusammensehen, sonst entsteht ein falscher Eindruck.

CASARELLA: Meine Frage betrifft das Verhältnis von Freiheit und Willens- freiheit. Prof. Hopkins hat gestern abend bei seinem Vortrag die Meinung geäußert, daß schon bei Cusanus der Gedanke vorhanden ist, daß das, was frei sei, nicht nur der Wille, sondern auch der Mensch sei. Sie haben bei Ihrem Vortrag mehrere zentrale Passagen zitiert, in denen Cusanus für beide das *liberum arbitrium* erwähnt hat. Meine Frage: Wenn Cusanus die Auffor- derung bringt: *Sis tu tuus*, ist das nicht eher Freiheit im Sinne von Selbst- bestimmung als Liebe im Sinne der Tradition?

HEROLD: Ich habe leider nur die letzte Hälfte von dem Vortrag gestern gehört. Insofern kann ich nicht genau sagen, was Herr Hopkins vertreten hat. Aber ich glaube schon, daß man zunächst einmal sagen kann: Cusanus hat den Menschen im Blick, aber er sieht auch, daß es verschiedene Ebenen gibt. Ebenen, die vollkommen unkontrollierbar sind, und solche, die bei- spielsweise durch Training beherrschbar oder zu steuern sind. Der ganze Bereich der Ethik geht im Grunde auf diesen Bereich, daß wir durch Übung dahin kommen, Verhalten zu kontrollieren und vernünftiger zu machen. Z. B. daß wir von unserer unmittelbaren Emotionalität, die nur uns selbst sieht, von Reflexen oder Reaktionen wegkommen und z. B. an den anderen denken, Gerechtigkeitsvorstellungen praktizieren und einüben. Und das ist, glaube ich, der Punkt, der im Globusspiel deutlich gemacht wird. Es gibt da einen Bereich, in dem geübt werden kann, ihn nennt Cusanus »das kleine Reich der Freiheit des Menschen«. ¹¹ Und dann empfindet er, so glaube ich, immer noch, daß das noch nicht der Gipfel der Freiheit ist. Da kommen dann Formulierungen wie, daß die Seele da, wo sie ganz bei sich selbst sein

¹⁰ Ebd. Z. 4f.

¹¹ Ebd. N. 43, Z. 2.

soll, wo sie ganz frei ist, sich vom Körperlichen lösen müsse. Ich glaube, ich habe eine solche Formulierung zitiert.¹² Das ist der Bereich, in dem dann Willensfreiheit im strengen Sinne gegeben ist. Es ehrt den Cusanus, daß er im Grunde den ganzen Menschen im Blick hat und diese unterschiedlichen Bereiche oder Regionen mitthematisiert.

BENZ: Meine zwei Fragen hängen sehr eng miteinander zusammen. Sie haben von der *vis creativa* gesprochen und betont, daß diese für Cusanus eine besondere Rolle spielt, im Unterschied zu seinen Vorgängern. Nun ist mir nicht ganz klar geworden: Wollten Sie sagen, Cusanus rückt damit in eine neue Position herein, oder wollten Sie das andere betonen, das Sie auch brachten, daß die *vis creativa* immer nur von einem Geist her *viva imago dei* ist, d. h. also, daß die Schöpferkraft des Menschen immer nur im Maße der Teilhabe an der göttlichen absoluten Kreativität zum Ausdruck kommt? Das ist die erste Frage. Die zweite Frage: Ist Freiheit für Cusanus vor allem, und das haben Sie so gesagt, Zustimmung zur eigenen Natur des Menschen, und damit auch Anerkennung Gottes? Sie haben die *scientia laudis* als Stichwort genannt. Ist die kreative Freiheit immer nur in Bindung an Gott zu verwirklichen? Und wenn das so ist, dann habe ich die Frage: Was ist das für eine Freiheit, wenn »Wozu« und »Wohin« von vornherein bereits festzuliegen scheinen?

HEROLD: Gerade das letzte, also diese Spannung zwischen teleologischer Konzeption und dem Anspruch, selbst schöpferisch zu sein, ist etwas, was die cusanische Philosophie kennzeichnet. Und ich habe ja versucht, mit Platon und Pico della Mirandola den Rahmen aufzuspannen, der möglich ist. Bei Cusanus gibt es viele Stellen, an denen er von der jeweils eigenen Natur spricht. Jede Natur ist mit sich selbst zufrieden, an der eigenen Natur vervollkommenet sich ein jedes. Aber wenn Sie dann bestimmte Predigten nehmen, dann ist die Rede davon, daß eben doch etwas Neues möglich ist, die Fähigkeit gegeben ist, den Menschen zum zweiten Gott zu machen. Da wird der Naturbegriff so aufgebrochen, daß der Mensch sich im Grunde kontinuierlich der Gottesvorstellung annähert. Das ist der Mensch in seiner unendlichen Sehnsucht, der nirgendwo Halt findet, der nach seinem Innersten strebt, und das ist im Grunde Gott. Das ist eine Dynamik, die in eine statische Ordnung eigentlich nicht hineinpaßt. Insofern entsteht eine Spannung, die Cusanus aber nicht austrägt, die man vielleicht auch gar nicht so definitiv auflösen kann. Daher gilt für ihn immer, wenn er von der Schöpferkraft des Menschen spricht: *in imagine*. Der Mensch weiß um die Begrenztheit dieser Schöpferkraft, auch wenn er mit Freude in immer wieder neuen Bereichen entdeckt, wie schöpferisch er doch sein kann. Er weiß um die Begrenztheit,

¹² Ebd. N. 31; vgl. dazu S. 160 und S. 163 Anm. 53.

jedenfalls gemessen an dem, was an Verlangen und Möglichkeiten präsent ist, und das ist für Cusanus der Punkt, der ihn immer wieder auf den Schöpfer, der allem zugrunde liegt, der sein Innerstes ausmacht, zurückgreifen läßt. Ja, diese Spannung im cusanischen Denken ist gegeben.

ROESSLER: Ich habe einfach nur noch eine Ergänzungsfrage, quasi eine Verschärfung zu dem erst eben Gefragten. Sie haben ein Objekt und ein Subjekt. Das Subjekt ist der Mensch, der kann entscheiden oder nicht. Und Sie haben ein Objekt, was er entscheidet. Und Sie haben in jedem Menschen Gott. Gott hat die absolute Freiheit der Entscheidung, und er hat auch die absolute Auswahl des zu Entscheidenden. Und wir haben die böse Seite. Quantifiziert Nikolaus von Kues diese absolute Entscheidung Gottes im Hinblick auf den Menschen in seiner Beschränktheit, wie dieser entscheiden könnte? Wie er links oder rechts beim Herausgehen heute abend akzeptiert?

HEROLD: Ich habe versucht, deutlich zu machen, daß er im Grunde einem solchen Kontrastprogramm, das die Fragestellung: Freiheit gegen Vorsehung so unergiebig macht, zu entkommen versucht. Das macht er dadurch, daß er einem anthropomorphen Gottesbegriff zu entkommen versucht. Wenn Sie sich eine rationale Gottesvorstellung machen, dann haben Sie da jemanden, der will, und dann haben Sie den Menschen, der auch will. Beide sind prinzipiell vom gleichen Kaliber, und dann kommt es zum Konflikt. Das ist im Grunde eine unzureichende Gottesvorstellung, die eine solche Fragestellung nährt. In der analytischen Philosophie, auch in rational ausgerichteten Philosophien, finden Sie im Grunde diese Art von Gottesproblem. Für Cusanus gibt es dieses Problem gar nicht, weil er keinen klar definierbaren, faßbaren Gott hat, der sozusagen als Gegenpart in Frage käme. Es hängt also mit der Gottesvorstellung zusammen. In *De visione Dei* wird das schön entwickelt. Wir haben Gott immer nur nach unserem Bilde, wissen aber, daß es ein Bild ist, und das ist unsere Chance, nicht bei uns selbst hängen zu bleiben. Gemäß dieser Voraussetzung haben Sie zwar ein Gottesbild, aber nie einen Gott, der konkurrierend als Gegenpart auftreten könnte.

CHRISTUS – »TUGEND DER TUGENDEN«

Von Albert Dahm, Merzig

Einleitung

Christus – »*virtus virtutum*«, »Tugend der Tugenden«. Was bedeutet diese Formel? Was ist ihr Sinn? Welche Linien lassen sich von ihr aus ziehen zur Bedeutung der Tugend bzw. der Tugenden im Leben des Christen?

Mit diesen Fragen konfrontiert, mag es nützlich sein, einen Augenblick bei ihrer sprachlichen Gestalt zu verweilen. Die Wortverbindung *virtus virtutum* steht in auffallender Parallele zu formal gleichen sprachlichen Konstruktionen, die Cusanus offenbar mit einer gewissen Vorliebe auf Christus anwendet. So bezeichnet Nikolaus Christus auch als *sanctus sanctorum*,¹ *propheta prophetarum*,² *rex regum*,³ *dominus dominantium*,⁴ *apostolus apostolorum*,⁵ *homo hominum*,⁶ *pastor pastorum*,⁷ *magister magistrorum*,⁸ *ratio rationum*.⁹ Wenn *virtus* auch von der Wortbedeutung her nicht für eine Person steht wie *apostolus*, *pastor* oder *magister*, so springt doch die formale Analogie der Genetivkonstruktionen ins Auge.

Die rein formale Struktur dieser Titulaturen gibt schon ein Zweifaches zu erkennen: Erstens ist jedesmal eine Steigerung im Blick. Der *pastor pastorum* verwirklicht sein Hirte-Sein in ungleich höherem Maß als die vielen *pastores*. Zweitens ist in und mit dieser Steigerung auch eine Beziehung anvisiert. Die *virtus*, die Christus als Tugend der Tugenden verkörpert, steht in einer Beziehung zu den vielen *virtutes* bzw. zu denen, die Cusanus in seinen Predigten auf die Tugend hin anspricht. Welcher Art ist diese Beziehung? Und was ergibt sich aus dieser Beziehungsstruktur für den Stellenwert, die theologische Bedeutung der Tugend in der Verwirklichung christlicher Existenz?

¹ *Sermo* CLXIX (162): V₂, fol. 64^{va}; CLXXXIII (177): V₂, fol. 85^{ra}; CCLVI (253): V₂, fol. 197^{va}; CCLXVIII (265): V₂, fol. 221^{va}.

² *Sermo* CLXXI (164): V₂, fol. 66^{vb}.

³ *Sermo* CLXXI (164): V₂, fol. 67^{ra-vb}; CCIV: h XIX/1, N. 5, Z. 34f.; CCXI (208): V₂, fol. 126^{vb}; CCLVI (253): V₂, fol. 196^{vb}; CCLVIII (255): V₂, fol. 201^{va}.

⁴ *Sermo* CCIV: h XIX/1, N. 5, Z. 23; CCLVI (253): V₂, fol. 197^{va}.

⁵ *Sermo* CCLVI (253): V₂, fol. 196^{vb}.

⁶ *Sermo* CCLXVII (264): V₂, fol. 219^{va}.

⁷ *Sermo* CCLXXX (277): V₂, fol. 264^{vb}.

⁸ *Sermo* CCLVI (253): V₂, fol. 197^{va}.

⁹ *Sermo* CCLXXIX (276): V₂, fol. 251^{ra}; vgl. *De docta ign.* III, 11: h I, S. 154, Z. 7f. (N. 247).

Damit ist in gewisser Weise der Gang unserer Untersuchung schon vorgezeichnet. In einer kurzen Übersicht wollen wir zunächst die wichtigsten Texte sichten, in denen Cusanus unsere Formel verwendet. Im Hauptteil bemühen wir uns dann, den Sinn näher zu erschließen und zwar nach beiden angedeuteten Seiten hin, insofern hier eine Aussage über Christus gemacht ist, und insofern *virtus virtutum* für eine Beziehung steht zwischen Christus und den auf die Tugend verpflichteten bzw. in ihr stehenden Gläubigen. Ein dritter Teil wird sich mit einem speziellen Problem befassen, das sich daraus ergibt, daß Cusanus Christus in auffallender Weise besonders mit einer Tugend, und zwar mit der Gerechtigkeit, identifiziert.

§ 1 Bestandsaufnahme

Den besten Einstieg in den zur Verhandlung anstehenden Sachverhalt dürfte uns *Sermo CCI* bieten, und zwar deshalb, weil wir hier sofort, mit einem Schlag sozusagen, mit der Vielfalt der Bezüge konfrontiert werden, in die uns das Thema hineinführt. Es handelt sich um eine Predigt, die Nikolaus am 28. August des Jahres 1455 in Neustift gehalten hat. Er bemüht sich darin um eine Auslegung des Apostelworts aus *Röm* 13,14 »Zieht den Herrn Jesus Christus an«. Wie ist dieses Wort zu verstehen? Das interessiert Nikolaus: »*quomodo ait quod nos debemus induere Christum*«? Darauf gibt er folgende Antwort: »Einer ist Christus, der von allen Christen angezogen wird. Und das Kleid, das von allen angezogen werden muß, ist geistig. Denn ein körperliches, das gleichzeitig von vielen angezogen wird, kann es nicht geben. Und so ist es also die Tugend. Denn die Gerechtigkeit ist eine, die dennoch viele gerechte Seelen anziehen. So auch die Wahrheit, die Mäßigkeit, die Tapferkeit, die Klugheit. Aber was ist Christus, wenn nicht die Tugend der Tugenden oder die vollkommene Tugend? Wenn die Demut eine Tugend ist, dann ist Christus die vollkommene Demut, wenn der Gehorsam eine Tugend ist, dann ist Christus der vollkommene Gehorsam, wenn der Glaube eine Tugend ist, dann ist Christus der vollkommene Glaube, wenn Hoffnung eine Tugend ist, dann ist Christus die vollkommene Hoffnung, wenn die Liebe eine Tugend ist, dann ist Christus die vollkommene Liebe. Daher ist er der Herr der Tugenden und die Tugend selbst (*dominus virtutum et virtus ipsa*), ohne den es keine vollkommene Tugend gibt.«¹⁰

In diesem kurzen Text ist eigentlich – *in nuce* – schon fast alles gesagt. Hier tritt die cusanische Position schon deutlich hervor. Doch möchte ich, bevor wir in die Diskussion eintreten, den Überblick noch fortsetzen.

¹⁰ *Sermo CCI* (197): V₂, fol. 115^{rb}.

Die Formel *virtus virtutum* in ihrer Übertragung auf Christus begegnet uns noch an einigen anderen Stellen, und zwar in den *Sermones* CCLXIX, CCLXXII, CCLXXIV und CCLXXVII. Wir müssen aber sogleich hinzufügen, daß wir die Sache selbst, die Cusanus im Sinn hat, so häufig vorgefunden finden, daß es schier unmöglich ist, alle Stellen im Rahmen dieses Vortrages zusammenzutragen und zu diskutieren. Werfen wir zunächst noch einen Blick auf die übrigen genannten Stellen, in denen sich unsere Wendung findet.

In *Sermo* CCLXIX erläutert Cusanus, daß Christus das Wort ist, das in unserem Gewissen spricht. »Denn er ist der Urgrund, die Tiefe unseres Verstandes (*ratio*), welche uns das Allerbeste rät, nämlich Gerechtigkeit, Wahrheit, Frömmigkeit und die Tugenden. Also geben wir diesem Wort, das so in uns spricht, den Namen gemäß dem, was wir ihn (sprechen) hören. Denn wenn er uns zur Verehrung der Gerechtigkeit rät, nennen wir das Wort Gerechtigkeit, wenn er zur Frömmigkeit rät, nennen wir es Frömmigkeit (*pietas*), wenn zur Wahrheit, dann Wahrheit und so im Blick auf alle Tugenden. Daher nennen wir jenes Wort Tugend der Tugenden, Weisheit der heiligen Weisen und unsterbliches Leben aller unsterblich Lebenden.«¹¹

In *Sermo* CCLXXII geht es um die Frage, ob irgendeine Tugend auch ohne, d. h. abgesehen von Christus denkbar ist. Zugespißt lautet die Frage: »Ob jeder Gerechte durch Christus gerechtfertigt wird?« Darauf Cusanus: »Ich sage, daß jeder Gerechte in Christus gerechtfertigt wird durch die Gerechtigkeit, die Christus ist«. Dazu ein weiteres Beispiel: Es gibt den Fall: »Jemand kann die Wahrheit sprechen, aber nicht in Christus, wie der unreine Geist in den Besessenen die Wahrheit sprach, als er sagte, Jesus sei der Christus. Er hat aber nicht in Christus gesprochen, denn er hatte nicht die Form dessen, der die Tugend der Tugenden ist, d. h. er hatte nicht Gerechtigkeit, Friede, Liebe und die übrigen Tugenden Christi.«¹²

In *Sermo* CCLXXIV denkt Nikolaus im Anschluß an *Job* 4,42 nach über die unterschiedliche Erkenntnis Christi, je nachdem, ob jemand die Tugend besitzt oder nicht. Wer noch nicht zur Tugend gelangt ist, ist auf das Zeugnis anderer angewiesen. »Wer die Tugend hat, erkennt aus sich selbst. Und so kann man sagen«, fährt Nikolaus fort, »daß derjenige, der einen (von der Liebe) geformten Glauben hat, in sich das Zeugnis von Christus hat, der die Tugend der Tugenden ist, und zwar deshalb, weil er in den Tugenden, die Christus sind, christusförmig geworden ist.«¹³

¹¹ *Sermo* CCLXIX (266): V₂, fol. 225^{vb}.

¹² *Sermo* CCLXXII (269): V₂, fol. 230^{vb}.

¹³ *Sermo* CCLXXIV (271): V₂, fol. 238^{va}.

In *Sermo CCLXXVII* erinnert sich Cusanus daran, einmal folgendes gesagt zu haben: »Da Christus die Weisheit und die Gerechtigkeit und die Milde und die Tugend der Tugenden ist, ja der König der Tugenden, ist er es, durch den die Könige regieren.«¹⁴

§ 2 Sinnerschließung

1. Die christologische Bedeutung

Versuchen wir zunächst, die Rede von Christus als *virtus virtutum* in ihren sprachlichen und sachlichen Kontext hineinzustellen. Cusanus spricht häufig von den Tugenden, die Christus sind.¹⁵ Ebenso nennt er Christus die Tugend.¹⁶ Dazu kommt die Identifizierung mit einzelnen Tugenden. In *Sermo CCLXXX* zählt er solche auf, um sie Christus zuzusprechen: »Denn Christus war demütig, freundlich, wahrhaftig, gerecht, barmherzig, gehorsam.« Deshalb kann er auch von sich selbst sagen: »Ich bin die Gerechtigkeit oder die Wahrheit oder die Demut oder die Tugend selbst, die zur Weide des ewigen Lebens führt.«¹⁷ Eine Identifizierung mit der Gerechtigkeit, der Wahrheit und dem Gehorsam finden wir auch an anderen Stellen.

Dies alles ist eigentlich noch nicht auffallend, es ist kein Novum. R. Haubst hat darauf hingewiesen, daß solche Gleichsetzung Christi mit der Tugend bzw. den Tugenden uns schon in der Patristik begegnet, etwa bei Origenes oder Augustinus.¹⁸ Doch erfährt diese Redeweise bei Cusanus schon rein äußerlich eine besondere Steigerung oder Akzentuierung, die etwa daran erkennbar ist, daß Nikolaus von der *virtus ipsa*¹⁹ spricht. Christus – das ist die Tugend selbst oder die Tugend schlechthin, so wie er auch »die Schöpfung selbst (*ipsa creatio*)«,²⁰ »die Herrlichkeit selbst (*ipsa gloria*)«,²¹ »die Verheißung selbst (*ipsa repromissio*)«,²² »die Wahrheit selbst (*ipsa veritas*)«²³ und »die Gerechtigkeit selbst (*ipsa iustitia*)«²⁴ ist. Ebenso spricht Cusanus von

¹⁴ *Sermo CCLXXVII* (274): V₂, fol. 246^{ab}.

¹⁵ *Sermo CCLXXIV* (271): V₂, fol. 236^{ra}; 238^{va}.

¹⁶ *Sermo CCI* (197): V₂, fol. 115^{ab}; *CCLXXII* (269): V₂, fol. 230^{vb}.

¹⁷ *Sermo CCLXXX* (277): V₂, fol. 264^{ra}.

¹⁸ R. HAUBST, *Die Christologie des Nikolaus von Kues* (Freiburg 1956) 271f.; vgl. außer den dort angegebenen Belegstellen: AUGUSTINUS, *Tract. XXVI,4 in evangelium Joannis*: CCSL 36, 261.

¹⁹ *Sermo CCI* (197): V₂, fol. 115^{ab}.

²⁰ *Sermo CCLX* (257): V₂, fol. 204^{ra}.

²¹ *Sermo CCIV*: h XIX/1, N. 10, Z. 4.

²² *Sermo CCLXXV* (272): V₂, fol. 239^{vb}.

²³ *Sermo CCXI* (208): V₂, fol. 126^{va}.

²⁴ *Sermo CCLXXII* (269): V₂, fol. 231^{ab}.

Christus als der Form (*forma*),²⁵ dem Urbild (*exemplar*)²⁶ und dem Ziel (*finis*)²⁷ der Tugend. Zu diesem sprachlichen Befund gehören auch die Bezeichnungen *rex virtutum*²⁸ oder *dominus virtutum*,²⁹ die Nikolaus verwendet, wenn er die hervorgehobene Position Christi im Blick auf die Tugend zum Ausdruck bringen will.

Wir werden jedoch die cusanische Prädizierung Christi als *virtus ipsa*, als Tugend der Tugenden, die hier vorliegende koinzidentiale Einheit von Christus und der Tugend nur recht verstehen, wenn wir sie auf dem Hintergrund der christologischen Spekulation lesen, wie sie Nikolaus von Kues eigen ist. Auch darauf hat R. Haubst, zumindest andeutungsweise, schon aufmerksam gemacht.³⁰ Cusanus geht es nicht bloß darum, von Jesus das Bild eines Menschen von beispielhafter Tugendkraft zu zeichnen, der in seinem Tugendmaß – rein quantitativ betrachtet – alle übrigen Menschen überträfe. Hier geht es vielmehr um eine qualitativ einmalige Steigerung und Ausgestaltung der Tugendkräfte. Das zeigt sich besonders dann, wenn Nikolaus seine in *De docta ignorantia* spekulativ hergeleitete Maximitätsidee heranzieht, um klar zu machen, auf was es ihm ankommt. So sagt er in *Sermo CCLXXX*: »Was der Vater Christus geschenkt hat, ist größer als alles. Wenn der Vater einigen Weisheit geschenkt hat, so ist die Weisheit, die er Christus verliehen hat, größer als die aller anderen, weil sie gar nicht größer sein kann. Wenn er Tugend verliehen hat, so ist die Tugend, die er Christus gab, größer (*si virtutem dedit, maior est virtus, quam dedit Christo*).«³¹ *Sermo CCLXXII* bringt diese Überlegung auf den Punkt. Dort heißt es: In Christus »war die *virtus* Gottes«, er war nämlich so tugendhaft, daß er nicht hätte tugendhafter sein können. So war er die Tugend selbst über alle Natur und Gnade hinaus.«³² In diesem Zusammenhang mag es auch erwähnenswert sein, daß die maximale Tugendfülle, die in der hypostatischen Einung mit dem Logos ihren Grund hat, Christus zum Erlösertod am Kreuz innerlich befähigt: »Wäre er nicht der Sohn Gottes gewesen«, so sagt Nikolaus, »dann hätte er nicht von so großer Tugend sein können, daß er um der Liebe willen einen solchen Tod gestorben wäre.«³³ Diese Stelle ist nicht zuletzt deswegen von Bedeutung, weil die Tugend hier in den Zusammenhang mit unserer objektiven Erlösung zu

²⁵ *Sermo CCLXXX* (277): V₂, fol. 264^{ra}.

²⁶ *Sermo CCLXXVII* (274): V₂, fol. 244^{rb}.

²⁷ *Sermo CCLXXII* (269): V₂, fol. 230^{vb}.

²⁸ *Sermo CXCI* (186): V₂, fol. 103^{ra}.

²⁹ *Sermo CCLXVI* (263): V₂, fol. 217^{rb}; *CCLXXIII* (270): V₂, fol. 232^{va}.

³⁰ R. HAUBST, *Die Christologie* (wie Anm. 18) 270.

³¹ *Sermo CCLXXX* (277): V₂, fol. 266^{ra}.

³² *Sermo CCLXXII* (269): V₂, fol. 231^{vb}.

³³ *Sermo CCLXXVIII* (275): V₂, fol. 249^{vb}.

stehen kommt. Wir werden sehen, welche Rolle ihr in der subjektiven Heilungsvermittlung zukommt.

Einstweilen aber müssen wir in unserer Überlegung noch einen Schritt weiter gehen. Die Maximitätsidee ist, wie Cusanus schon in *De docta ignorantia* herausarbeitet, aufs engste mit dem Gedanken der *complicatio* verbunden. Als der maximalen Verwirklichung kommt Christus die Tugend auch in ihrer komplikativen Fülle zu. Gerade diese komplikative Sicht hervorzuheben und zu forcieren, ist Cusanus ein besonderes Anliegen. In immer neuen Anläufen unterstreicht er, daß Christus die »wahre Tugend ist, die alle Tugenden in sich einfaltet.«³⁴ Christus ist »*omnium virtutum complicatio*«. ³⁵ »Sein Geist hat die Tugend aller Heiligen eingefaltet.«³⁶ Deshalb hat man ihn auch für Johannes den Täufer, Elias, Jeremias oder irgendeinen der Propheten halten können. In ihm ist eben die Tugend aller und eines jeden einzelnen anzutreffen.

Christus wird damit zum Maß der Tugend schlechthin. Allein in ihm können wir die Tugend eines jeden Menschen messen und überhaupt sehen, so erklärt Nikolaus schon in *Sermo XXIII*: »Alles aber messen wir durch Christus: Ob es sich um die Geduld, die Weisheit, die Gerechtigkeit, die Heiligkeit usw. handelt, all das sehen wir – in wem auch immer – nicht anders als in dem Licht, das Christus ist, außer dem es weder Tugend noch Heiligkeit gibt.« Und das erläutert Nikolaus dann noch präziser, wenn er hinzufügt: »Die Heiligkeit des Petrus ist nicht anders als in der Heiligkeit Christi sichtbar, weil sie, wäre sie nicht in jener Heiligkeit, weder wäre noch gesehen werden könnte. Die Heiligkeit Christi faltet alle Heiligkeiten in sich ein wie das Licht alle Farben.«³⁷

Die Lichtmetapher hat Cusanus auch später noch einmal herangezogen, um die Tugendfülle Christi zu erläutern: »Wie die Kraft des Lichtstrahls alle Stärke in sich einfaltet, so faltet auch die Tugend Christi alle Tugenden in sich ein und seine Heiligkeit alle Heiligkeit und seine Gerechtigkeit alle Gerechtigkeit.«³⁸ Schon zuvor hatte Cusanus, angeregt durch 1 Petr 2,6.8, das Bild des Steins auf Christus übertragen. Es gibt, so erläutert er, Steine ganz eigener Art, denen eine besondere Wirkung nachgesagt wird. Christus ist der Stein, der alle *virtutes* – gemeint sind jetzt die Tugenden – in sich einfaltet. »Es gibt gar keine Tugend, die von unserer Vernunft erstrebt werden kann, außerhalb dieses Steins. Was immer du ihm darbietest, das wirst du empfangen. Wenn du Liebe gibst, dann empfängst du Liebe, wenn Ehre, dann Ehre, wenn Barmherzigkeit, dann Barmherzigkeit, wenn Milde, dann Milde.«³⁹

³⁴ *Sermo* CCLXXX (277): V₂, fol. 264^a.

³⁵ *Sermo* CXXVI: h XVIII/1, N. 13, Z. 3f.

³⁶ *Sermo* CLXII (154): V₂, fol. 62^b.

³⁷ h XVI, N. 5, Z. 8–16.

³⁸ *Sermo* CLXXXI (174): V₂, fol. 81^a.

Wir können hier abbrechen. Nikolaus hat auch hier – wie so oft – einen Gedanken, der schon in der Tradition bereitlag, aufgegriffen und spekulativ weitergeführt, ihn damit auf ein anderes Niveau gehoben. Was seiner koinzidentalen Einheitsschau, die Christus und die Tugend in eins setzt, ihr besonderes Profil verleiht, ist ihre spekulative Ausgestaltung mit Hilfe des Begriffs der *complicatio*. Christus vereinigt als maximale Verwirklichung alle Tugenden auf komplikative Weise in sich. Damit bricht auch hier eine radikale Christozentrik durch. Christus faltet nicht nur die gesamte Schöpfung, ferner nicht nur, als deren *plenitudo*, alle Gnade in sich ein, in ihm begegnet uns auch die *complicatio virtutum*. Der Tugendbegriff ist damit bei Nikolaus von Kues von vornherein christologisch strukturiert, die Tugendlehre an die Christologie rückgebunden. Christus ist als *forma* und *exemplar* das Maß aller Tugend. Ohne ihn und außerhalb seiner gibt es keine Tugend. Deshalb können wir die wahre Tugend auch nicht ohne ihn erkennen. »Die Gerechtigkeit des gerechten Petrus ist die Gerechtigkeit des gerechten Paulus, die (beide) auf Grund der einen Gerechtigkeit, die Christus ist, gerecht sind«, sagt Nikolaus.⁴⁰

2. Christus als *complicatio virtutum* und die Tugend im Leben des Christen

Als Christ in der Nachfolge Jesu leben heißt tugendhaft leben. Diese Gleichung gilt für Cusanus unbestritten. Christliches Leben ist nicht anders denkbar denn als Leben in der Tugend. Wie aber erreichen wir die Tugend? Wie kommen die Tugenden, die in der Fülle Christi eingefaltet sind, auf uns? Wie werden sie unsere, ja meine Tugenden? Cusanus antwortet darauf in einer doppelten Aussagereihe. Durch die Einführung des Begriffs der *complicatio* ist die Antwort, zu einem Teil wenigstens, schon vorgegeben. Als komplikative Fülle der Tugenden nimmt Christus eine Mittlerposition ein. Das gilt hier ebenso wie auf der Ebene der Schöpfung und der Gnade. Die Tugend kommt – analog zum geschöpflichen Sein und der Gnade – von Christus her.

In der zweiten Aussagereihe betont Cusanus aber nicht minder nachdrücklich die Aktivität, die Mitwirkung des Menschen. Die Tugend ist nicht nur Geschenk, sie ist auch Gegenstand des menschlichen Strebens. Beides muß gesehen werden. Ja, Cusanus vermittelt den Eindruck, daß er beides in einer koinzidentalen Einheit betrachtet. Das wollen wir uns näher ansehen. Die folgenden Überlegungen werden uns dann auch die Frage beantworten, wozu denn die Tugend notwendig ist, auf welches Ziel sie letztlich hingeeordnet ist.

³⁹ *Sermo* CXXVI: h XVIII/1, N. 9, Z. 22–27.

⁴⁰ *Sermo* CCLXXIV (271): V₂, fol. 236^{ab}.

a) Die Tugend als Geschenk Christi

Was in der *complicatio* in der Weise der Einfaltung ist, geht in die Vielheit über durch Ausfaltung. (*explicatio*). Dem *explicare* entspricht auf der geschöpflichen Seite ein *recipere*⁴¹ oder *participare*.⁴² Auch hier benutzt Cusanus das Gleichnis von der Sonne, um darzulegen, wie die Tugend von Christus auf die Menschen übergeht. »So wie die Sonne leuchtet, so lebt auch die Sonne der Gerechtigkeit und teilt den Gerechten das Leben der Gerechtigkeit mit (*communicat*), die, da sie gerecht sind, dies von der Quelle oder von der Sonne der Gerechtigkeit haben.«⁴³ »Die Gerechtigkeit des Sohnes Gottes gibt jedem Gerechten das Sein.«⁴⁴ Ähnlich verhält es sich mit der Weisheit. Es gibt »nur eine Weisheit«, sagt Cusanus, »die alle weise macht, indem sie ihre Tugend ausfaltet und mitteilt (*explicando et communicando*).«⁴⁵ Es ist allerdings zu betonen, daß die Zuteilung der Tugend nicht seinshaft, sondern gnadenhaft erfolgt. Denn die Tugend ist eine Vollkommenheit, die hinzukommt, betont Nikolaus in *Sermo CXCII*. Das aber bedeutet: »Sie rührt von der Gnade her, nicht von der Natur.«⁴⁶

Ähnlich hatte Nikolaus schon in seiner Epiphaniapredigt des Jahres 1455 argumentiert, wenn er ausführt: »Christus, unser König, ist unter den Königen wie die Sonne unter den Sternen. Deshalb heißt er Sonne der Gerechtigkeit. Und wie die Sterne, die das Licht der Gerechtigkeit von der Sonne der Gerechtigkeit empfangen, gehalten sind zu erkennen, daß sie ihr Reich von der Sonne zu Lehen und auf dem Weg der Gnade besitzen, so haben das auch die Könige und Magier erkannt.«⁴⁷

Was Cusanus hier für die Gerechtigkeit feststellt, gilt für alle Tugenden. Das erklärt er in *Sermo CCLXXIV* sehr prononciert: »Jesus als Gabe Gottes (*donum Dei*) betrachtet, nennen wir Gnade. Daher sind die, die an der geistigen Gnade Christi teilhaben, jene nämlich, die aus seiner Fülle empfangen, durch die geistige Gnade tugendhaft, d. h. deshalb, weil sie den Glauben, die Weisheit, das Wissen und die übrigen Tugenden empfangen, die Christus sind.«⁴⁸

Worauf aber zielt die Tugend eigentlich? Welchen Gewinn haben wir letztlich, wenn Christus uns Anteil gibt an seiner Tugendfülle? Was die Tu-

⁴¹ *Sermones* CLXXI (164): V₂, fol. 68^{rb}; CCLXXIV (271): V₂, fol. 236^{ra}; CCLXXX (277): V₂, fol. 263^{vb}.

⁴² *Sermones* CCLXXXII (279): V₂, fol. 269^{va}; CCLXXIV (271): V₂, fol. 236^{ra}.

⁴³ *Sermo* CCXIII: h XIX/1, N. 5, Z. 14–17.

⁴⁴ *Sermo* CCLXXV (272): V₂, 240^{ra}.

⁴⁵ *Sermo* CCLX (257): V₂, 205^{vb}.

⁴⁶ *Sermo* CXCII (186): V₂, fol. 102^{rb}.

⁴⁷ *Sermo* CLXXI (164): V₂, fol. 68^{rb}.

⁴⁸ *Sermo* CCLXXIV (271): V₂, fol. 236^{ra}.

gend in uns wirkt, hat Nikolaus sehr schön in *Sermo CCLXXII* entfaltet. Das Bild der Quelle verwendend, führt er aus: »Merke dir: Das Wort Gottes hat in sich jenen Geist, die Quelle des Lebens nämlich, und trennt (*separat*) unseren vernunfthaften und verständigen Geist, in dem der Glaube erfaßt wird, und der sein Abbild ist, von den fleischlichen Begierden dieses Todesleibes und zieht (*attrahit*) ihn in sein Licht. Das geschieht mit dem Ziel, daß unser Geist befreit werde von jener Knechtschaft, wo er dem Tod diene, den vergänglichen Begierden nämlich, und daß er lebendig werde, erfüllt mit göttlichem Leben. Wie nämlich der Leib belebt wird durch das Leben der Seele, wenn er den Geist des Lebens aufnimmt, so wird die Seele, wenn sie dem Geist Christi anhängt, christusförmig; sie geht nämlich über in eine Einheit mit der Tugend, der sie anhängt. Denn so wird sie eins mit der Gerechtigkeit, wenn sie der Gerechtigkeit anhängt, in gleicher Weise mit der Frömmigkeit, ebenso wird sie eins mit der Güte, wenn sie dem Guten anhängt, und so verhält es sich mit allen Tugenden.«⁴⁹

Dieser Text leitet in gewisser Weise schon zur zweiten Aussagereihe über. Er hat uns gezeigt: Die Tugend macht uns christusförmig. Der Ertrag und die Wirkung der Tugend ist die *christiformitas*. Diese ist einerseits Geschenk. Christus »verleiht (*dat*) allen, die ihn aufnehmen, ihm gleichförmig zu werden.«⁵⁰ Andererseits ist hier ein Mitwirken des Menschen vorausgesetzt: Die Aufnahme Christi, das Anhängen an Christus. Das müssen wir noch deutlicher untersuchen.

b) Das Streben nach der Tugend

Christus ist nicht nur *complicatio* oder *forma virtutum*. Cusanus nennt ihn mit Bedacht auch *exemplar*, *finis* und *magister virtutum*.⁵¹ Als Urbild und Ziel zieht Christus unseren Blick, unser Bemühen und Streben auf sich. »*Exemplatum enim respicit in studio perfectionis ad aequalitatem magistri seu exemplaris*.«⁵² Als »*magister virtutum*« lehrt Christus, was zur Tugend gehört: »*Quidquid virtutis est, docet hoc verbum*.«⁵³ Ebenso erleuchtet⁵⁴ und rät er.⁵⁵ Ja, Cusanus kann sogar von einem Befehlen sprechen.⁵⁶

⁴⁹ *Sermo CCLXXII* (269): V₂, fol. 230^{vb}.

⁵⁰ *Sermo CCLXVI* (263): V₂, fol. 216^{ra}.

⁵¹ *Sermo CCLXII* (259): V₂, fol. 207^{va}.

⁵² *Sermo CCLXXXIII* (270): V₂, fol. 232^{va}.

⁵³ *Sermo CCLXXX* (277): V₂, fol. 265^{tb}.

⁵⁴ *Sermo CLXXXVI* (180): V₂, fol. 95^{va}.

⁵⁵ *Sermo CCLXIX* (266): V₂, fol. 225^{va}.

⁵⁶ *Sermo CLXXXVI* (180): V₂, fol. 95^{va}.

Schon aus diesen wenigen Andeutungen geht hervor, daß unbeschadet des Geschenk-Charakters der *virtus* die Gläubigen zu ernster und aktiver Mitwirkung aufgerufen sind, wenn es darum geht, die Tugend zu erlangen. Zwar »bewegt« uns Christus, »daß wir den Weg zur Gotteskindschaft suchen«. ⁵⁷ Aber gerade diese Formulierung zeigt, daß dem Bewegen von Seiten Christi eine aktive Wegsuche auf seiten des Gläubigen entspricht. So kann Cusanus seine Zuhörer in *Sermo CXCII* ermahnen: »Üben wir uns also in den einzelnen Tugendwerken, damit wir Meister werden gleich dem König der Tugenden.« ⁵⁸

Im Vordergrund seiner Darlegungen stehen die Begriffe *imitari, sequi, induere Christum, conformare*. Sie stehen alle in einem Zusammenhang untereinander und sind zugleich auf das Streben nach der Tugend bezogen. So erklärt Nikolaus in *Sermo CCLXV*: »Jeder, der zur Fülle des Lebens hinzutritt, wird (von ihr und zusammen mit ihr) belebt (*convivificatur*), so wie der Mensch, der zur Fülle der Wärme hinzutritt, erwärmt wird. Dieser Zugang aber bedeutet, sich ihm gleichförmig zu machen, und der Apostel nennt diese Gleichförmigkeit ein Anziehen, die Entscheidung dafür nämlich, daß der, der erlöst werden will, den Erlöser anzieht. Dieses Anziehen aber heißt, sich mit den unvergänglichen Tugenden zu bekleiden durch Abtöten der vergänglichen Begierden und Anlegen der unvergänglichen Tugenden, d. h. der Gerechtigkeit, der Frömmigkeit, des Friedens, der Liebe und der übrigen Tugenden dieser Art.« ⁵⁹

Beachtenswert ist, daß Cusanus hier die zentralen Begriffe in eine Gleichung bringt: *Accedere = conformari sibi = induere Christum = se vestire virtutibus*.

Die *Sermones CCLXXII* und *CCLXXIII* legen den Akzent auf die *imitatio Christi*. Wenn Cusanus hier zur Christusförmigkeit anhält, ruft er dazu auf, daß der Gläubige »sich Christus in allen Tugenden vor Augen stellt und alles zu seiner Nachahmung tut, um christusförmig zu werden, in dem Glauben, so zur Gotteskindschaft zu gelangen, wenn er Christus, das Ziel der Tugenden (*finis virtutum*) und den Sohn Gottes nachahmt«. ⁶⁰ Weiter macht er darauf aufmerksam, daß die Lehre Jesu »nicht in Wort und Rede, sondern in der Nachahmung besteht«. ⁶¹ Deshalb »müssen wir ihn auf alle uns mögliche Weise nachahmen«. ⁶² Und das heißt im einzelnen: »Es ist notwendig, daß wir barmherzig sind. Denn nur die Barmherzigen können Söhne der Barmherzigkeit sein. Und so verhält es sich mit allen anderen Tugenden.« ⁶³

⁵⁷ *Sermo CCLXXII* (269): V₂, fol. 269^{va}.

⁵⁸ *Sermo CXCII* (186): V₂, fol. 103^{va}.

⁵⁹ *Sermo CCLXV* (262): V₂, fol. 215^{va}.

⁶⁰ *Sermo CCLXXII* (269): V₂, fol. 230^{vb}.

⁶¹ *Sermo CCLXXIII* (270): V₂, fol. 232^{rb}.

⁶² Ebd. fol. 232^{va}.

Den unlösbaren, weil sachlich notwendigen Zusammenhang zwischen Christsein und tugendhaftem Leben (was eigene Anstrengung, Aktivität und Ringen um die Tugend wesentlich einschließt) betont noch einmal *Sermo* CCLXXVII: »Wer Christus als seinen Herren bekennt, über den müssen Wahrheit, Friede und die übrigen Tugenden herrschen, die der Herr sind.«⁶⁴

Abschließend möchte ich auf ein beachtenswertes Korrelationsverhältnis hinweisen. Wir hörten, daß Christus unseren verständigen Geist von den fleischlichen Begierden trennt und in sein Licht zieht.⁶⁵ Dem Trennen (*separare*) und Ziehen (*attrahere*) entspricht das Abtöten (*mortificare*) der Begierden und das Anlegen (*induere*) der unvergänglichen Tugenden.⁶⁶ In *Sermo* CCLXXVIII hat Cusanus dieses Entsprechungsverhältnis ausdrücklich thematisiert, wenn er sagt, daß zur Erlangung der Reinigung (*purgatio*), die Christus uns erworben hat, und »die in der Abwaschung der Sünden und geistigen Schwächen besteht«, ein *adaptare* notwendig ist. Diese *adaptatio* bzw. *praeparatio* geschieht dann, wenn unser Geist »ihn (Christus) nachahmt, wenn er nämlich auf die Tugenden Christi schaut (*respiceret*) . . . und jene nachahmt (*imitaretur*), indem er nach Milde strebt (*sectando*), nach Demut, Geduld, Wahrheit, Barmherzigkeit, Friede, Glaube, Liebe, Gerechtigkeit und den übrigen Tugenden dieser Art, welche die Frucht des Geistes sind.«⁶⁷ Wir brechen hier ab, um noch zwei Grundpositionen, die uns in den beiden Aussagereihen begegnet sind, stärker ans Licht zu heben.

c) Das Zusammenwirken Christi und der Gläubigen in der Realisierung der Tugend

Wir konnten bereits am Ende unseres letzten Abschnitts darauf hinweisen, daß zwischen dem Tun Christi und der Mitwirkung der Gläubigen ein Entsprechungsverhältnis vorliegt. Die Tugend wird uns einerseits von Christus geschenkt. Andererseits ist es doch notwendig, daß wir uns um sie bemühen, um sie ringen. Das Handeln Christi schließt die menschliche Mitwirkung und Aktivität nicht aus, sondern fordert sie.

Man könnte fragen, ob Cusanus in den beiden Aussagereihen sich an zwei Tugendschemata orientiert, ob er hier mehr einem platonischen, dort mehr einem aristotelischen Tugendbegriff folgt. Das wäre weiter zu untersuchen. Fest steht jedoch, daß Nikolaus um eine Zusammenschau bemüht

⁶³ Ebd.

⁶⁴ *Sermo* CCLXXVII (274): V₂, fol. 246^{vb}.

⁶⁵ *Sermo* CCLXXII (269): V₂, fol. 230^{va}.

⁶⁶ *Sermo* CCLXV (262): V₂, fol. 215^{va}.

⁶⁷ *Sermo* CCLXXVIII (275): V₂, fol. 248^{rb}.

ist. Wie für ihn schon der Glaube und das Werk Christi in eins fallen,⁶⁸ so drängen auch hier das *communicare* auf seiten Christi und das *induere Christum* bzw. das *se vestire virtutibus* zu einer Koinzidenz. Damit kommt auch hier das cusanische Profil zur Geltung. Nikolaus ist der Denker der *coincidentia oppositorum*. Das prägt auch seine Schau des Zusammenwirkens von Christus und den vielen, die in seiner Nachfolge stehen. Sehr schön kommt das in *Sermo CCLXVI* zum Ausdruck. Dort heißt es: »Die himmlischen Zierden sind unvergänglich. Und das sind jene unsterblichen Tugenden, wie zum Beispiel die Gerechtigkeit, die gerecht macht, und der Glaube, der treu macht, und die Hoffnung, die stark und standhaft macht, und die Liebe, die Gott wohlgefällig macht, und ähnliche solche Zierden. Da jene unsterbliche Tugenden sind und der König der Herr der Tugenden ist, der auch das Wort Gottes ist, so kann der Herr der Tugenden nicht anders angelockt werden (*allici*) als durch die Tugenden, die von ihm sind (*quae ab ipso sunt*).«⁶⁹ Hier koinzidieren beide Bewegungen. Das Anlocken des Herrn mit Hilfe der Tugenden und der Empfang eben dieser Tugenden *ab ipso domino virtutum*, ähnlich wie wir schon sahen, daß Christus uns gibt, was wir ihm darbringen.⁷⁰

d) Die Wirkung der Tugend

Die beiden von uns hier verfolgten Aussagereihen haben uns zu einem zentralen Begriff der cusanischen Theologie geführt, dem Begriff der *christiformitas*. Er liegt sozusagen im Schnittpunkt der beiden Linien. Christus *gewährt* uns, ihm gleichförmig zu sein. Andererseits erlangen wir die Christusförmigkeit auf dem Weg der Nachfolge, indem wir uns mit den unsterblichen Tugenden bekleiden. Die *christiformitas* ist aber die Voraussetzung zur Erlangung des unsterblichen Lebens und der ewigen Glückseligkeit. Diesen Zusammenhang hat Nikolaus besonders in *Sermo CCLXXX* herausgearbeitet: »Wenn wir Christus aufnehmen in einem durch die Liebe geformten Glauben, wenn wir seiner Lehre und seinen Geboten gehorchen und wenn wir auf ihn, das Urbild (*exemplar*) unseres Lebens, schauen, dann dürfen wir hoffen, ihm gleichgestaltet zu werden und mit ihm die Seligkeit zu besitzen.«⁷¹ Die gleiche Perspektive bietet die *Reformatio generalis*: »Christus ist unser König und der Herr der Tugenden, daher auch der König der Herrlichkeit. Denn er ist jene lebendige Tugend, die allen, welche daran partizi-

⁶⁸ A. DAHM, *Die Soteriologie des Nikolaus von Kues. Ihre Entwicklung von seinen frühen Predigten bis zum Jahr 1445*: BGPhThMA NF, Bd. 48 (Münster 1997) 191–194.

⁶⁹ *Sermo CCLXVI* (263): V₂, fol. 217^{rb}.

⁷⁰ *Sermo CXXVI*: h XVIII/1, N. 9, Z. 22–27.

⁷¹ *Sermo CCLXXX* (277): V₂, fol. 263^{vb}.

pieren, die ewige Ruhe gibt... Die gesamte von Gott inspirierte Schrift möchte uns nichts anderes enthüllen als Christus, die Form der Tugend und des unsterblichen Lebens sowie der ewigen Glückseligkeit, die alle ersehnen. Die ihn als den einzigen Lehrer des Lebens annehmen, sind nämlich durch Glaube und Werke so geformt, daß sie sich für das ewige Leben aufnahmefähig erweisen.«⁷²

§ 3 Die besondere Akzentuierung der Gleichsetzung Christi mit der Gerechtigkeit (*iustitia*)

Wir haben schon darauf hingewiesen, daß Cusanus Christus auch mit einzelnen Tugenden identifiziert. Rein zahlenmäßig überwiegt dabei bei weitem die Gleichung »*Christus est iustitia*«, die uns im Predigtwerk immer wieder begegnet. Was hat es mit dieser besonderen Affinität, ja Identität Christi mit der *iustitia* auf sich? Was ist ihr Sinn, worin ist sie begründet? H. G. Senger ist dieser Frage schon auf der philosophischen Ebene nachgegangen.⁷³ Doch glaube ich, daß seine verdienstvollen Darlegungen noch durch eine theologisch-heilsgeschichtliche Betrachtung ergänzt werden können.

Beginnen wir mit einem wichtigen Hinweis, den uns E. Vansteenbergh in dieser Sache gibt, wenn er sagt: »La morale de Nicolas est une morale de l'ordre.«⁷⁴ Den Ordnungsbegriff führt Cusanus schon in seiner ersten Predigt ein. Mit der Schöpfung, so hören wir hier, ist eine Ordnung gegeben. So kann man von der Schöpfungsordnung sprechen. »Der Mensch wurde geschaffen und *hingeordnet* auf sein Heil und das beste Ziel.«⁷⁵ Diese Ordnung ist durch die Sünde gestört, wie Cusanus gleich anschließend bemerkt, wenn er sagt: *Peccatum deordinavit*.⁷⁶ Daß es sich um eine *gerechte* Ordnung handelt, ist hier nur indirekt angesprochen, und zwar dadurch, daß ihre Störung sogleich die *iustitia* auf den Plan ruft. Die mit der Schöpfung von Gott gestiftete Ordnung spiegelt sich in der leib-geistigen Struktur des Menschen wider. Seine Seelenpotenzen stehen zueinander im Verhältnis gegenseitiger Über- bzw. Unterordnung. Das ist hier nicht näher zu entfalten. Cusanus bezeichnet im Anschluß an die Tradition die im Urstand bestehende Harmonie der Seelenkräfte mit dem Begriff der *iustitia originalis*.

⁷² *Reformatio generalis*, hg. v. St. Ehses, in: HJ 32 (1911) 274–297, hier 284.

⁷³ H. G. SENGER, *Zur Frage nach einer philosophischen Ethik des Nikolaus von Kues*, in: WiWi 33 (1970) 5–25; 110–122, hier 25.

⁷⁴ *Le Cardinal Nicolas de Cues. 1401–1464. L'action – La pensée* (Paris 1920, Nd. 1963) 384.

⁷⁵ *Sermo I*: h XVI, N. 17, Z. 6f.

⁷⁶ Ebd. Z. 7f.

Dem Menschen ist die in und mit der Schöpfung gegebene Ordnung grundsätzlich einsichtig. Er ist dazu angehalten, »in aller Güte, Gerechtigkeit und Wahrheit zu wandeln und fortzuschreiten«. ⁷⁷ Wie kann er das? Das ist ihm dadurch möglich, daß er in sich selbst, wenn er in seine *memoria intellectualis* schaut, ein Licht vorfindet, und zwar »das Licht der Güte, Gerechtigkeit und Wahrheit«. »Dieses Licht ist nichts anderes als das Wort Gottes, das ihn erleuchtet, damit er das Gute vom Bösen zu unterscheiden weiß, das Gerechte vom Ungerechten, das Wahre vom Falschen.« ⁷⁸ Zu diesem Licht hat unser vernunftthafter Verstand (*intellectualis ratio*) die denkbar engste Beziehung. Er selbst ist nämlich Abglanz des göttlichen Lichts (*splendor lucis divinae*). ⁷⁹

»In diesem Licht wandeln heißt, sich in allem dem Befehl des Verstandes zu unterwerfen und sich von ihm leiten lassen. So siehst du, wie das innere Wort erleuchtet und den Weg der Gerechtigkeit lehrt zum Ergreifen des wahren Lebens, das in der Erkenntnis dessen besteht, der das wahre Leben ist.« ⁸⁰

Das Wort Gottes, das in unserem Verstand leuchtet, erschließt und offenbart als Licht die Wahrheit, als *lex* führt es auf den Weg der Gerechtigkeit. Das kann es deshalb, weil es Licht nicht nur der Güte, sondern der Gerechtigkeit und Wahrheit ist.

Noch etwas vertiefter hat Cusanus diesen Zusammenhang im vorangehenden *Sermo* CCLXXII dargestellt. Auch hier sagt er, daß Adam zugleich mit seiner Erschaffung »in seinem Geist ein natürliches Gesetz, den Weg der Gerechtigkeit nämlich vorfand«. Der Inhalt des Gesetzes wird folgendermaßen wiedergegeben: »Es leitet dazu an, Gott anzuerkennen und zu verehren.« ⁸¹ »Es zeigt aber auch, daß die guten Sitten sich von den schlechten unterscheiden und daß die guten zu wählen sind, d. h. dem anderen nicht zu tun, was man selbst nicht erleiden will.« ⁸² Ähnlich hatte Nikolaus schon in *De docta ignorantia* von den Gesetzen gesprochen, die unser Verstand enthält. ⁸³ Ausdrücklich wird dann auch hier die Identifizierung vorgenommen: »*Et haec lex naturae rationalis est via iustitiae et ita verbum Dei seu Christus.*« ⁸⁴ Indem Adam diesem Gesetz begegnet, ist er auf den Weg der Gerechtigkeit gestellt. Christus sagt ja von sich, er sei der Weg. Damit ist, wie Cusanus erläutert, der »Weg des Friedens und der Gerechtigkeit« gemeint. ⁸⁵

⁷⁷ *Sermo* CCLXXIII (270): V₂, fol. 234^{ra}.

⁷⁸ Ebd.

⁷⁹ Ebd. fol. 234^{rb}.

⁸⁰ Ebd.

⁸¹ *Sermo* CCLXXII (269): V₂, fol. 231^{ra}. Vgl. hierzu ausführlicher das Referat von K. KREMER, *Das kognitive und affektive Apriori bei der Erfassung des Sittlichen*, oben S. 101–138, bes. S. 123–127.

⁸² *Sermo* CCLXXII (269): V₂, fol. 231^{ra}.

⁸³ *De docta ign.* III, 6: h I, S. 136, Z. 16–20 (N. 216).

⁸⁴ *Sermo* CCLXXII (269): V₂, fol. 231^{ra}.

Im vorliegenden *Sermo CCLXXII* hat Cusanus nun diese Betrachtung heilsgeschichtlich weitergeführt. Er legt dar, wie der Teufel, voll Neid, »daß das Wort Gottes über die verständige Kreatur herrscht«, den Menschen verführte.⁸⁶ So kam es zum Sündenfall. Der Mensch gehorchte nämlich nicht den Befehlen des ihm offenbaren Gesetzes. »Er gehorchte mehr sich als Gott.«⁸⁷ Als der Erlaß des geschriebenen Gesetzes den Menschen noch mehr in seine sündhaften Verstrickungen hineinführte, blieb am Schluß nur übrig (*restabat*), »daß das Gesetz des Geistes, das Wort Gottes, kam und in der menschlichen Natur den Menschen von der Herrschaft des Feindes der Wahrheit befreite. . . Und so kam dieses Wort Gottes selbst, welches das Gesetz der Natur unserem verständigen Geist sprechend kundgibt, und nahm Menschennatur an.«⁸⁸

Cusanus hat in *Sermo CCI* die heilsgeschichtliche Betrachtung auf den in unserem Zusammenhang wesentlichen Punkt geführt, wenn er die Frage nach der eigentlichen, der Christus am meisten eigenen Tugend stellt. »Wenn du im eigentlichen Sinn die Tugend nennen willst, welche die Tugend Christi ist, dann ist es der vollkommene Gehorsam.«⁸⁹ Dann stellt er Christus Adam gegenüber und vergleicht beide: »Was ist Adam, wenn nicht Ungehorsam, und was ist Christus, wenn nicht Gehorsam? Das Fleisch, das der gerechten Ordnung entsprechend dem Geist gehorchen mußte, herrscht in Adam bis zum Tod des Geistes. Aber der Gehorsam des Fleisches wird im neuen Menschen wiederhergestellt, weil das Fleisch dem Geist bis zum Tod gehorcht.«⁹⁰

Von dieser heilsgeschichtlichen Schau fällt Licht auf die cusanische Gleichsetzung von Christus und *iustitia*. Unserem Geist, selbst *splendor lucis divinae*, offenbart sich im *verbum internum* die Schöpfungsordnung in ihrer Wahrheit und in ihrem gerechten Anspruch. In der Sünde versagt sich der Mensch der gerechten Ordnung, die durch das *verbum internum*, d. h. durch Christus in seinem Verstand an ihn herantritt. Dieses Versagen ist Ungehorsam. Die gerechte Ordnung ist gestört. Der *ordo iustitiae* wird wiederhergestellt durch den Gehorsam des neuen Adam.

In heilsgeschichtlicher Betrachtung geht es seit Anselm um die Wiederherstellung des durch die Sünde gestörten *ordo*, der ein *ordo iustitiae* ist. Der Mensch, der sich im Rahmen dieses *ordo* bewegt, erfreut sich der *originalis iustitia*. Die Verletzung des *ordo* ist Verletzung der Gerechtigkeit. Diese ge-

⁸⁵ Ebd.

⁸⁶ Ebd.

⁸⁷ Ebd.

⁸⁸ Ebd., fol. 231^{rb}.

⁸⁹ *Sermo CCI* (197): V₂, fol. 115^{rb}.

⁹⁰ Ebd.

rechte Ordnung wird aber durch den Ungehorsam verletzt. Jesus hat am Kreuz den vollkommenen Gehorsam geleistet. Das ist nach Cusanus die eigentliche Tugend des Erlösers. So ist in ihm die Gerechtigkeit erfüllt, der gerechte *ordo* wiederhergestellt.

Diese der Tradition eigene heilsgeschichtliche Perspektive verlängert Cusanus sozusagen nach rückwärts. Er fragt, modern ausgedrückt, nach den Bedingungen der Möglichkeit dafür, daß Christus die gerechte Ordnung wiederherstellen kann. Diese wird aber, so Cusanus, dadurch wiederhergestellt, daß die *lex naturae*, welche die *via iustitiae* lehrt, selbst Mensch wird. Wer sollte zur vollkommenen Erfüllung der Gerechtigkeit befähigt sein, wenn nicht die alle gerechte Ordnung und Wahrheit verkörpernde *lex divina*!

In dieser spekulativen Unterfangung der traditionellen heilsgeschichtlichen Perspektive, die Cusanus dadurch gelingt, daß er – christozentrisch – die *lux illuminans*, die *lex naturae* auf Christus bezieht, ja sie mit ihm identisch sein läßt, liegt die besondere Leistung des Cusanus. Gerade diese spekulative Begründung und Weiterführung der traditionellen soteriologischen Position hat Cusanus – so unsere These – dann auch zur Gleichsetzung von Christus und *iustitia* geführt.

DISKUSSION

(Gesprächsleitung: Prof. Dr. Klaus Kremer, Trier)

KREMER: Zunächst einen ganz schönen Dank für dieses sehr sorgfältig ausgearbeitete Referat von Herrn Dahm, der leider schwer erkrankt ist. Natürlich auch besonderen Dank an Herrn Kollegen Reinhardt, der es vorgebracht hat. Herr Kollege Reinhardt, ich möchte Sie sehr herzlich bitten, die Diskussion zum Referat zu übernehmen. Sie sind auf dem Gebiet der Christologie ein ausgewiesener Mann. Ich nehme die Wortmeldungen entgegen, dann können Sie sich ganz den Fragen widmen.

BENZ: Es war die Rede von einer radikalen christozentrischen Ethik, und es fiel der Satz: Ohne Christus gibt es keine Tugend, ja kann es überhaupt keine Tugend geben. Da stellt sich natürlich die Frage: Was hätte Cusanus all denjenigen gesagt, die vor Christi Geburt gelebt haben, oder denjenigen, die einen anderen Glauben haben? Ist denen dadurch, daß ihnen Christus nicht bekannt war, ein Zugang zu Tugend und zum Heil verwehrt? Oder gibt es vielleicht doch ein »anonymes Christentum«?

REINHARDT: Auf jeden Fall hat Cusanus diejenigen, die nicht den expliziten Glauben an Christus haben, nicht vom Heil ausgeschlossen. Es gibt Predigten, beispielsweise *Sermo XXIII*, in denen er nicht nur das Alte Te-

stament auf Christus hinordnet; auch die Weisen der Antike, Platon und Aristoteles, sind schon auf dem Weg zu Christus. Er hat in dieser Frage eine ziemlich universale Sicht.

PASSOW: Ich habe eine Frage zum Begriff *complicatio*, zur Theologie und zur Christologie, die mit der Methodik der *complicatio* – oder wie bei Leibniz der Monade – genau an die Grenze stößt, sich etwas erklären zu können. Man kann von vielen Seiten her an die Dinge herankommen; aber man kann das Ganze nicht darstellen. Würden Sie diese Methodik der Christologie bei Cusanus besonders klar herausgearbeitet sehen?

REINHARDT: Ja, das kann man wohl sagen. Er sieht alle irdischen Wirklichkeiten komplementär in Christus enthalten. Dadurch wird auf der einen Seite das Geheimnis Christi erhellt, indem wir eben durch die vielfältigen Perspektiven auf das Ganze blicken. Und umgekehrt fällt von dem Ganzen her Licht auf die Einzelaspekte.

WEIER: Darf ich noch einmal auf die erste Frage zurückkommen, die hier gestellt worden ist? Über die Frage, wie es mit dem Heil der Menschen vor Christus aussieht, hat Cusanus sich in seinen Briefen an die Böhmen in Auseinandersetzung mit den Hussiten geäußert. Er hat dargelegt, wie die Menschen vor Christus schon Glauben hatten. Er würde aber nicht sagen, daß Menschen, die in der Todsünde leben, die Tugend haben. In dem Punkt steht er durchaus auf dem Standpunkt des Thomas von Aquin. Bei Thomas ist die Weisheit Gabe des Hl. Geistes. Sie wird allen Gläubigen zuteil. Alle Gläubigen haben diese Gabe. Aber nur, wenn sie nicht in der Todsünde leben. Zur Frage, die eben gestellt wurde: Ich würde *complicatio* nicht mit der Monade von Leibniz in Beziehung bringen. Ich möchte im Gegenteil sagen, daß der Gedanke der *complicatio* und der Gedanke der Monade bei Leibniz in einem sehr deutlichen Gegensatz zueinander stehen. Natürlich nicht historisch betrachtet, aber der Sache nach. Denn die Monade ist etwas in sich Abgeschlossenes. Die *complicatio* ist das, was nach außen ausstrahlt, sie steht in Beziehung zu allem Irdischen und Geschaffenen.

STÜRMER: In dem ersten Teil des Vortrags, so will ich einmal pauschal sagen, wurden die Tugenden in gleicher Weise schematisch nebeneinander gestellt. Im zweiten Teil fiel die Aussage auf: Die eigentliche Tugend Jesu ist die Gerechtigkeit, *iustitia*. Das war für mich anregend, aber auch sehr ernüchternd. Mir fehlte in beiden Teilen die zentrale Bedeutung der Liebe. Sicher kann man sagen, da ist die Gerechtigkeit; aber in einem solchen Tugend-schema ist die Liebe einfach immer neben die anderen Tugenden gesetzt. Das aber scheint mir zu wenig zu sein. Ich weiß nicht, ob Cusanus generell diese Gleichsetzung gemacht hat. Paulus z. B. hat die Liebe als zentrale Tugend des Menschen hingestellt. Sicher kann man Christus als Gerechtigkeit bezeichnen,

aber das ist ja wohl nicht die letzte Aussage, die wir von Christus machen. Die wichtigste Aussage, so verstehe ich Christus, ist die Liebe Jesu zu den Menschen, aber sicherlich auch der Gehorsam zum Vater.

REINHARDT: Es ist auffallend, daß Cusanus die Gerechtigkeit und den Gehorsam Christi am Kreuz so hervorhebt. Herr Dahm hat das zu erklären versucht, auch im letzten Teil des Referates. Dabei will Cusanus die Liebe sicher nicht ausschließen, wenn er vom Gehorsam und von der Gerechtigkeit spricht; aber sie steht zumindest da nicht so im Vordergrund. Gestern haben wir das Referat von Herrn Dupré über die Liebe als Form der Tugenden gehört. Ich weiß nicht, ob man von daher vielleicht mehr sagen könnte.

KREMER: Es ist zu bedenken, daß Jesus Christus von sich sagt: Ich bin der Weg, die Wahrheit und das Leben. Da erscheint der Begriff der Liebe auch nicht. Das muß die Liebe nicht ausschließen. Offenbar geht es um ganz bewußte Akzentuierungen, die da vorgenommen werden.

SAKAMOTO: Ich habe zwei Fragen: Die erste zielt in die Vergangenheit. Es gab viele tugendhafte Leute in Asien, beispielsweise Konfuzius oder Buddha. Diese hatten keinen christlichen Glauben. Wie konnten diese Leute zur Tugend kommen? Die zweite Frage geht in die Zukunft. Es gibt Wissenschaftler in Japan, z. B. Ärzte oder Naturwissenschaftler, die keine Ahnung vom Christentum haben. Diese Leute streben auch ethische Grundsätze an. Aber die Basis dafür ist schwer zu finden. Es gilt für sie die Mehrheitsmeinung, sozusagen die gesamte Meinung. Das ist der demokratische Part. Die Mehrheit ist wichtiger als die Minderheit. Könnte Cusanus zu einer derart begründeten Ethik etwas sagen?

REINHARDT: Zur ersten Frage: Cusanus betont, daß menschlicher Verstand und Intellekt erleuchtet werden durch das göttliche Wort, durch den göttlichen *logos*, den ewigen Sohn. Insofern ist jeder Mensch, der seine Vernunft betätigt, auch schon irgendwie von Christus angezogen. Deshalb würde er sicherlich nicht die weisen und guten Menschen in Asien vom Heil ausschließen wollen, obwohl sie die Verkündigung des Evangeliums nicht hatten. Man könnte das mit Rahner einen »anonymen Glauben« nennen, wobei es fraglich ist, ob der Ausdruck so glücklich ist. Aber der Sache nach könnte man das so erklären. Die zweite Frage hat sich darauf bezogen: Kann Cusanus mit seiner christozentrischen Sicht zu einer Ethik heute etwas beitragen? Cusanus müßte dann betonen, daß Christus mit der *ratio*, mit der Vernunft auch weithin identifiziert wird und dann von daher eine Ethik entwickeln.

KANDLER: Die Ethik ist in dem Vortrag vor allem als eine Ethik des Strebevermögens dargestellt worden. Ich muß wieder einmal auf diese Frage kommen. Nikolaus spricht ja, wie wir auch gestern hörten, deutlich von der *iu-*

stificatio sola fide non ex opere. Davon war bis auf *Sermo CCLXXII* kaum die Rede. Gewinnt nicht doch die Ethik von daher auch bei Nikolaus noch andere Züge? Gewinnt nicht von daher auch die *christiformitas*, die ein ganz wichtiger Begriff bei Nikolaus ist, ein anderes Gewicht und ein anderes Gesicht?

REINHARDT: Cusanus hat vor der Reformation gelebt und diese Fragen wurden zu seiner Zeit noch nicht so scharf gestellt. Herr Dahm hat hervorgehoben, daß Cusanus die Rechtfertigung auf der einen Seite ganz als Geschenk Christi versteht, aber dann eben in diesem rechtfertigenden Handeln Christi auch das Mittun des Menschen fordert. Ich meine, da liegt Cusanus auf der Linie der Tradition. Mit der Schärfe, mit der später Luther die Frage nach der Rechtfertigung aus dem Glauben gestellt hat, hat Cusanus die Texte eben nicht gelesen.

WEIER: In den Briefen an die Böhmen kommt Cusanus ganz in die Nähe des Rechtfertigungsgedankens. Es gibt aber auch in einem anderen Zusammenhang den Ausdruck der *sola fides* und zwar in dem Traktat,¹ in dem er über die Verkündigung der Frohen Botschaft an Maria spricht. Maria hat allein aus dem Glauben das Heil gefunden. Und darum die *sola fides* zusammen mit der *sola gratia*. Dadurch ist dann das eine nicht ausgeschlossen vom anderen. Die *sola fides* schließt das Zusammenwirken und das Tugendstreben nicht aus. Ich möchte allerdings auf einen Punkt in dem Vortrag von Dr. Dahm aufmerksam machen. Er spricht in seinem Schlußteil über die Gerechtigkeit. Er ist offenbar angeregt durch Herrn Senger. Aber am Schluß schlägt dann durch, daß Christus die vollkommene Tugend, den Gehorsam, vollendet im Kreuzesgang. Da versucht Cusanus zu zeigen, wie dieser Kreuzesgang überhaupt erst aus dieser vollkommenen Liebe möglich war. Das ist die Frage der Soteriologie, die allerdings im Zusammenhang mit dem Thema der Gerechtigkeit des Lebens steht. Das ist aber ein anderes Thema.

WOLF: Ich würde meine Frage lieber direkt an den Referenten, Herrn Dahm, stellen. Er ist leider nicht anwesend. Meine Frage lautet: Wie kann man überhaupt von Christus als Tugend der Tugenden sprechen, wenn jede Tugend eine einmalige unübertragbare Größe ist? Auf diese Frage finde ich keine Antwort. Rudolf Haubst hat sich mit diesen Fragen innerhalb der christologischen Problemstellung beschäftigt.²

REINHARDT: Dieser Problematik sollte man noch weiter nachgehen als bisher geschehen.

¹ *De annuntiatione gloriosissimae virginis Mariae devotus dialogus*: p II, fol. 5^v, Z. 27–29. Vgl. R. WEIER, »Aus Gnade gerechtfertigt«, in: MFCG 9 (1971) 118–124, hier 122.

² R. HAUBST, *Die Christologie des Nikolaus von Kues* (Freiburg 1956). DERS., *Vom Sinn der Menschwerdung. Cur Deus homo* (München 1969).

ZIRKER: Es scheint mir – so wie in der Analyse des Referats vorgetragen –, daß Cusanus konsequent und dicht die »Figuraldeutung« ausführt, wie sie in Erich Auerbachs grundlegendem und einflußreichem Aufsatz »Figura«³ (1938) dargestellt worden ist: Christus ist der »End-Typus« aller vorausgegangenen (Anti)Typen und als *forma*, *exemplar* also auch »Erfüllung« (Ausfüllung) aller (Einzel)-Tugenden in seiner FIGUR – als die *er* ja selbst »plenitudo« der ganzen Schöpfung genannt wurde (im Referat). Auerbach hat gleich auf den ersten beiden Seiten von »Figura« die Belege der antiken Autoren gebracht, wonach *forma/exemplar* alternativ mit *figura* gebraucht wird (neben einem spätantiken und mittelalterlichem Wortspiel von *figura/pictura*). Deshalb läuft die Analyse auf die »Erfüllung« gemäß *imitatio / sequi / conformari* – auf die *christiformitas* hinaus. Heilsgeschichtlich/typologisch muß ja die *Figura* (Gestalt) Christi alles »in sich einfaltend« enthalten, was präfiguriert sich in anderen Vor-Typen ausgefaltet hatte: Herr Kollege Weier verweist konsequenterweise auf Abel. – *Tugend* als Christus-Identität ist als allumfassende *personificatio* gesetzt, *ist* die Tugendfülle, erfüllt die *forma*, ist *finis – magister* (telos) also auch des in der Heilsgeschichte repräsentierten *Weges*: ihm – d. h. Christus wie auch seinem Weg – in »Gehorsam« zu folgen, erfüllt in dieser Figural-Interpretation typo-logisch stringent auch die Formel, daß Christus (Tugend der Tugenden) Weg – Wahrheit – Leben ist.

REINHARDT: Ich finde das eine gute Ergänzung aus der Sicht der Literaturwissenschaft.

HOPKINS: Herr Dahm hat die Frage aufgeworfen, ob es Tugenden ohne Christus gibt. Und man kann annehmen, daß Christus die Tugend der Tugenden ist, d. h. Christus ist die Tugend aller Tugenden. Aber es gibt nicht nur moralische und theologische Tugenden. Es gibt auch natürliche Tugenden, im Sinne von Aristoteles. Und dieser Begriff ist vom Mittelalter aufgenommen worden, daß es natürliche Tugenden gibt, so wie ein Kind neugierig ist und tausend Fragen hat, warum dieses und warum jenes ist. Aristoteles hat es als eine Tugend betrachtet, daß man lernen will und daß man neugierig ist. Das ist eine natürliche Tugend, eine Tugend von Natur aus. Das ist nicht eine erworbene oder eine durch die Gnade verliehene Tugend. Deswegen die Frage: Wie sollte man diese natürlichen Tugenden betrachten? Ist Christus auch die Tugend dieser Tugenden und wenn, in dem selben Sinne, wie er die Tugend der moralischen und der theologischen Tugenden ist? Oder ist es in der Tat so, daß man behaupten kann, daß die natürlichen Tugenden doch keine wirklichen Tugenden sind?

³ Vgl. E. AUERBACH, *Figura*, in: Gesammelte Aufsätze zur romanischen Philologie (Bern 1967) 55–92; hier zu *forma/figura* 55–58.

REINHARDT: Im Prinzip muß man sagen, daß Cusanus auch die natürlichen Tugenden in Christus erfüllt sieht. Zumindest also etwa das Wissen. Für ihn ist Christus der Allwissende als Mensch, und zwar von seiner Geburt oder von seiner Empfängnis an. Rudolf Haubst hat einen schönen Artikel geschrieben über die Erkenntnisfülle des Kindes Christi in der Krippe.⁴ Cusanus war der Meinung, daß Christus als Mensch zumindest die Tugend des Wissens in vollkommener Weise besessen hat.

WEIER: Es geht hier meines Erachtens um die nähere Interpretation des Maximitätsprinzips. Christus als die Vollendung des Menschseins. Und hier ist sehr wohl zu beachten, daß Cusanus sich wehrt gegen eine monophysitische Auffassung, in der das Menschliche in Christus verkürzt wird. Gerade in *De docta ignorantia* hat er darum gerungen, Christus in seiner kompakten Menschheit, also auch in dem, was endlich an seiner Menschheit ist, zu beschreiben. Natürlich bleibt die Frage, ob er das bis zum Ende gedacht hat. Aber das ist die Spannung hinsichtlich der Tugend, aber es ist nur zu erklären aus der Erfüllung des Maximitätsprinzips, Christus als die Vollendung des Menschseins.

DUPRÉ: Ich möchte kurz eingehen auf die Frage: Wie verhält sich das mit der *iustitia* und *caritas* in Zusammenhang mit Christus? Die Frage wurde gestellt, und es wurde dabei auch auf mich verwiesen. Denn wer im Rahmen einer christlichen Tradition Christus denkt, der denkt immer zugleich auch *trinitas*, Dreifaltigkeit. Mir scheint, daß hier evtl. der Schlüssel zu dieser Frage liegt, nämlich im Rahmen der Dreifaltigkeit zu denken, wo die Liebe in besonderer Weise dem Heiligen Geiste, *spiritus caritas*, zugeordnet ist. Die Gestalt Christi wird mit dem Gedanken der *aequalitas* verbunden. Und damit steht der Gedanke der Gerechtigkeit im Vordergrund. Mit welcher Eigenschaft dann die Gestalt und der Gedanke des Vaters verbunden werden, läßt sich für mich nicht so sicher sagen. Ich vermute, daß es *pietas* ist.

⁴ R. HAUBST, *Die Gottesanschauung und das natürliche Erkenntniswachstum Christi*, in: TThQ 137 (1957) 385–412.

ZIEL DES SITTlichen HANDELNS UND EINER PHILOSOPHISCH-THEOLOGISCHEN ETHIK BEI NIKOLAUS VON KUES

Von Hubert Benz, Mainz

Als äußerstes Handlungsziel des Menschen wird in der frühen abendländischen Philosophie das Gut-Werden bzw. Gut-Sein und die Verwirklichung individuellen und sozialen Glücks angesehen. Die Überzeugung, das Glück sei nur durch philosophische Erkenntnis und durch eine auf ihr basierende Lebensführung zu erlangen, wird in prägnanter Weise erstmals von Platon und Aristoteles vertreten. Cusanus, der sich für die Prinzipien sittlichen Verhaltens auf Sokrates beruft und der von der Nikomachischen Ethik mit Hochachtung spricht,¹ greift für seine Theorie vom Lebensziel neben theologischen und biblischen Quellen auf die antike Grundlegung der Ethik durch Platon und Aristoteles zurück. Daher sollen zunächst Platons und Aristoteles' Stellungnahmen (I und II) und danach Cusanus' Äußerungen zum Thema gesichtet werden (III).

Auf die Verbindungslinien zwischen Cusanus' und Platons bzw. Aristoteles' Position zum Problem des Ziels sittlichen Handelns soll im Verlauf der jeweiligen Ausführungen zur cusanischen Ethik eigens hingewiesen werden.

I

In Platons philosophischer Ethik ist die Einordnung der Frage nach der Erstreb- und Realisierbarkeit von Glück von grundsätzlicher Bedeutung. Im Dialog *Euthydemos* äußert Sokrates die Befürchtung, allein schon zu fragen, ob alle Menschen das Ziel hätten, glücklich zu sein, zeuge aufgrund der Selbstverständlichkeit des allgemeinen Strebens nach dem Glück von Unvernunft.² Auf ähnliche Weise wird im *Symposion* die Frage, weshalb jemand

¹ Vgl. *De ven. sap.* 20: h XII, N. 58, Z. 10–18 (siehe unten den Text zu Anm. 60); H. G. SENGGER, *Zur Frage nach einer philosophischen Ethik des Nikolaus von Kues*, in: WiWi 33 (1970) 5–25 und 110–122: 9f. (Verweis auf *De non aliud* 19: h XIII, S. 47, Z. 10–12 [N. 89]; Cusanus besaß drei lateinische Übersetzungen der Nikomachischen Ethik). – Die *Sermones* CXV, CXVI u. CXVIII werden bereits nach dem von H. Schnarr für die kritische Edition in h XVII, die *Sermones* CXLI u. CLII nach dem von H. Pauli für h XVIII/2 erarbeiteten Text zitiert.

² Vgl. *Euthyd.* 278c–279a; vgl. auch *Menon* 78a.

glücklich sein will, als offenkundig sinnlos gekennzeichnet, weil das Glück als dauerhafter Besitz des Guten die äußerste Erfüllung des Strebens sei.³ Daß der Mensch glücklich und gottähnlich sein will,⁴ ist für Platon nicht zu bezweifeln, fragwürdig aber ist ihm, wie und worin der Mensch das Lebensziel des Glücks finden kann.⁵ Ein zuhöchst lebenswertes Leben, diese Auskunft erhält Sokrates von Diotima, würde dem Menschen erst zuteil, wenn es ihm gelänge, zur reinen unvermischten Schau des göttlichen Schönen an sich als des mit sich selbst stets identischen, einhaften Seins⁶ in korrekter Stufenfolge aufzusteigen.⁷ Im Dialog *Theaitetos* wird die eigentliche Aufgabe des Philosophen darin gesehen, daß er eine »Betrachtung des menschlichen Glücks und Unglücks im ganzen« anstellt.⁸ Die Erfüllung des Glücks besteht nach Platon in dem Versuch, Gott soweit wie möglich ähnlich,⁹ durch Er-

³ Vgl. *Symp.* 204e–205a; vgl. grundlegend dazu G. KRÜGER, *Einsicht und Leidenschaft. Das Wesen des platonischen Denkens* (Frankfurt/M. 1939, 1992) 157ff., bes. 158: mit der Auskunft, daß das Glück »im Besitz der Güter« besteht, ist die Frage »wirklich am Ende angelangt, denn man kann nicht mehr fragen, inwiefern man denn Eudaimonie wolle. . . Alles Fragen und Suchen hat nur im Mangel Sinn: die Vollendung ist wesentlich Antwort und Genügen. Die Götter . . . begehren nicht und philosophieren nicht«; vgl. auch P. STEMMER, *Platons Dialektik. Die frühen und mittleren Dialoge* (Berlin, New York 1992) 162 (Stemmer will insgesamt zeigen, daß Platons Frage nach dem Guten, sogar die höchste nach der Idee des Guten an sich, bloß dem Guten für uns und dem individuellen Glück gelte, vgl. ebd. Anm. 43 und bes. 181–184; um zu diesem Ergebnis gelangen zu können, klammert Stemmer Platons Gottesbegriff in seiner Interpretation bezeichnenderweise ganz aus; er zieht Stellen wie *Symp.* 202cd oder *Theaet.* 176b von vornherein nicht zur Auslegung heran); ähnlich H. REINER, *Platons Begründung der Ethik*, in: ZPhF 35 (1981) 223–229, bes. 225 und 228 (Platon habe in der Politeia einen »eudämonistischen, auf die Erlangung der je eigenen Glückseligkeit abzielenden Ansatz verfolgt«).

⁴ Nur die schlechthin guten und schönen Götter sind in ihrem Wesen glücklich und unbedürftig, so *Symp.* 202cd; vgl. G. KRÜGER (s. Anm. 3) 149.

⁵ Vgl. dazu z. B. *Euthyd.* 278e sqq. oder die Ausgangsfrage, mit welcher der Dialog *Philebos* einsetzt; vgl. H. G. GADAMER, *Platons dialektische Ethik. Phänomenologische Interpretationen zum Philebos* (Hamburg 1931, ND 1983) 82ff.; P. STEMMER (s. Anm. 3) 160f.: »die Frage, welches Leben das glückliche Leben ist, ist die Ausgangsfrage der platonischen Philosophie und ihre Beantwortung das Ziel, dem alle philosophischen Anstrengungen dienen. . .« (mit Bezug auf *Gorg.* 500c, 472cd, 494c, 491e, 492e).

⁶ Zur typisch platonischen Bestimmung der Idee als *autò kath' hautó, aei ón, monoeidés* vgl. neben *Symp.* 211ab etwa auch *Phaedo* 100b.

⁷ Vgl. insgesamt *Symp.* 210a–212a; G. KRÜGER (s. Anm. 3) 177–283; K. ALBERT, *Religionsphilosophische Bemerkungen zum platonischen Glücksbegriff*, in: Glück und geglücktes Leben. Philosophische und theologische Untersuchungen zur Bestimmung des Lebensziels, hg. v. P. Engelhardt (Mainz 1985) 18–24.

⁸ Vgl. *Theaet.* 175c.

⁹ Vgl. *Theaet.* 176a–c, *Tim.* 89e–90d; zu *Euthyd.* 293ab vgl. Th. A. SZLEZÁK, *Platon und die Schriftlichkeit der Philosophie. Interpretationen zu den frühen und mittleren Dialogen* (Berlin, New

werb und Intensivierung von Tugend und ethischer Einsicht gut, gerecht (etc.) und somit von Gott geliebt zu werden.¹⁰ Denn Gott ist als das umfassende Seins- und Erkenntnisprinzip auf eine jedes Sein und jede Erkennbarkeit zugleich ermöglichende und transzendierende Weise schlechthin unüberbietbar gut, schön, gerecht, glücklich,¹¹ der Mensch aber kann nur insoweit gut, schön, gerecht, glücklich sein, als es ihm gelingt, das Gute, Schöne, Gerechte zu erkennen und im Leben zu verwirklichen, d. h. ihm kommt das Glück jeweils im Maße seiner Ähnlichkeit mit Gott, seiner Teilhabe am höchsten Gutsein und Glück zu.

II

Die aristotelische ist mit der platonischen Konzeption vom Glück als letztem Lebensziel in folgendem vergleichbar:

1. Ist es für Platon evident, daß alle Menschen nach dem Glück streben, so schreibt Aristoteles im siebenten Buch seiner Politik: »Daß alle auf das ›Gut-Leben‹ und das Glück aus sind, ist klar.«¹² Der Mensch sei von

York 1985) 62; vgl. insgesamt H. MERKI, *Homoiosis theos. Von der platonischen Angleichung an Gott zur Gottähnlichkeit bei Gregor von Nyssa* (Diss. Freiburg/Schweiz 1952).

¹⁰ Vgl. *Symp.* 212a, *Theaet.* 176b, *Menon* 88c (wenn Einsicht und Vernunft im Menschen regieren, endet alles, was die Seele unternimmt oder erfährt, im Glück); vgl. auch *Euthyd.* 279d sqq.; vgl. dazu M. ERLER, *Der Sinn der Aporien in den Dialogen Platons. Übungsstücke zur Anleitung im philosophischen Denken* (Berlin, New York 1987) 224f.; zu *Phdr.* 273e–274b und 276e vgl. Erler 164f.; zu *Euthyd.* 289d und *Phdr.* 277a (Glück durch die höchste philosophische Disziplin der das Gute, Schöne und Gerechte betrachtenden Dialektik) vgl. Erler 235f.; zu *Charm.* 173d, *Phdr.* 247a, 277a, *Gorg.* 470e sqq. und 526c (Glück durch Tugend und Ideenwissen) vgl. Erler 202f.; zu *Resp.* 343c sqq., 352d2–3 und 580b9–10 vgl. P. STEMMER (s. Anm. 3) 20ff. und 157f.; zu *Charm.* 171e–172a und 173d–174c, *Hipp.* I 304e, *Euthyd.* 281b vgl. Stemmer 69ff. (Glück durch richtig fundiertes, handlungsbezogenes Wissen). Die Erkenntnis, daß nur derjenige, der so gerecht wie möglich wird, Gott ähnlich zu werden vermag, bedeutet für Platon zugleich Weisheit und wahrhafte Tugend, so *Theaet.* 176c; vgl. *Resp.* 580c (am glücklichsten ist der Gerechteste); zum guten, gerechten, besonnenen, wissenden Menschen als *theophilês* vgl. *Phileb.* 39e, *Resp.* 352b, 611e und 612c–613b (vgl. auch 500de, 501bc), *Leges* 716d, *Tim.* 53d, *Alkib.* I 134d; *Euthyphron* 9e; vgl. F. DIRLMEIER, *Theophilía – philotheia*, in: *Philologus* 90 (1935) 61–63; ein Bedürfnis nach dem Guten haben jene, welche mit ihm verwandt sind (*Resp.* 490b, 500c, 611e, *Phaedo* 79a sqq.); vgl. C. W. MÜLLER, *Gleiches zu Gleichem. Ein Prinzip frühgriechischen Denkens* (Wiesbaden 1965) 177ff.; H. HERTER, *Allverwandtschaft bei Platon*, in: *Religion und Religionen. Festschrift G. Mensching* (Bonn 1967) 64ff.

¹¹ *Resp.* 508e–509b (siehe auch oben Anm. 4).

¹² *Politica* VII 13, 1331b39–40; in gleicher Intention bezeichnet er den Satz: »Niemand ist unfreiwillig glücklich« ausdrücklich als wahr: EN III 7, 1113b15–16 (Zitat eines Teilverses

- Natur aus den Willen zum Glück angelegt, da er offenbar keine Entscheidungsfreiheit habe zu wählen, ob er glücklich oder unglücklich sein will.¹³
2. Ist Platon davon überzeugt, daß der Mensch primär für die Höherentwicklung seiner Seele und seines Geistes zu sorgen habe,¹⁴ weil nur auf dem Wege des Erkenntnisaufstiegs Glück zu erlangen sei, so plädiert auch Aristoteles dafür, das Glück in der inneren Wertverfassung und Seelenbildung zu suchen,¹⁵ genauerhin: in der um ihrer selbst willen wählenswerten philosophischen Betrachtung,¹⁶ welche die Disposition zu sittlich gutem Handeln impliziert.¹⁷

aus einer verloren gegangenen Komödie Epicharms, vgl. DK 23 B 7); vgl. F. Dirlmeier (Hg.), *Aristoteles, Nikomachische Ethik* (Darmstadt 1956, ⁹1991) 333 Anm. 3; G. Bien (Hg.), *Aristoteles, Nikomachische Ethik* (Hamburg ⁴1985) 279 (ad loc.); positiv gewendet besagt auch das wiederum: jeder will glücklich sein; vgl. auch *Rhet.* I 5, 1360b4–7, und dazu M. H. WÖRNER, *Das Ethische in der Rhetorik des Aristoteles* (Freiburg, München 1990) 143ff., bes. 148 (»Daß das Zuträgliche das Glück oder das gute Leben der Betroffenen ermöglichen und verwirklichen soll, wird als selbstverständlich angenommen«).

¹³ Vgl. K. PH. SEIF, *Das Problem der Willensfreiheit in der Nikomachischen Ethik des Aristoteles*, in: *ThPh* 54 (1979) 542–581, bes. 566 (»Entscheidung hat nur das zum Gegenstand, was der Mensch aus eigener Kraft bewerkstelligen kann. Ziele wie Glück, Unsterblichkeit sind nicht in seine Macht gestellt«) und 575 (das Glück könne nicht Gegenstand des Überlegens, sondern nur des Wünschens sein).

¹⁴ Vgl. etwa *Apol.* 29d8–e3: »Schämst du dich nicht, dich zwar um Reichtum zu sorgen, wie dir möglichst viel zukomme, und um Ansehen und Ehre, daß du dich aber nicht sorgst und kümmerst um Einsicht, Wahrheit und die Seele, wie sie möglichst gut werde«; vgl. 30a und 38a; *Alkib.* I 129b–131c und 132b sqq.; *Gorg.* 501b sqq. und 526d sqq.; *Phaedo* 64e sqq., 82d sqq. und 107c; *Resp.* 618b sqq.

¹⁵ Vgl. etwa *Protrept.* B 2–5, nach: Der *Protreptikos* des Aristoteles. Einleitung, Text, Übersetzung und Kommentar v. I. Düring (Frankfurt/M. 1969, ²1993) 24f.; zur wahrscheinlichen Arbeitsweise Jamblichs beim Zusammenstellen der Aristotelesexzerpte (wohl aus *Protrept.*, *Politikos*, *Eudemus*, *De philosophia*) zu einem philosophischen Lesebuch vgl. H. FLASCH, *Platon und Aristoteles im »Protreptikos« des Jamblichos*, in: *AGPh* 47 (1965) 53–62 und 73–79; mit einem Nachtrag wieder in: *Frühschriften des Aristoteles*, hg. v. P. Moraux (Darmstadt 1975) 247–269; warnend vor unreflektierter Verwendung der Fragmente des *Protrept.* im Kontext einer Interpretation von Aristoteles' Ethik: E. A. SCHMIDT, *Sind die aristotelischen Ethiken praktizierte »phronesis«?* (Rez. zu J. D. Monan), in: *PhR* 17 (1970) 249–265, bes. 250f.

¹⁶ Vgl. *Protrept.* B 44–45 (Düring 50f.); zu EE VIII 2, 1248a26–29 (»das Göttliche in uns« bewegt als *arché* und als »etwas Stärkeres« auch unser Denken) und VIII 3, 1249b16sq., vgl. D. WAGNER, *Das Problem einer theonomen Ethik bei Aristoteles* (Diss. Heidelberg 1970) 104ff. und 120ff.

¹⁷ Vgl. *Protrept.* B 68–69 (Düring 64f.); B 85–87 (Düring 72f.); B 90–96 (Düring 76f.); B 103 (Düring 82); B 108–110 (Düring 86); vgl. auch B 52–53 (Düring 56f.); *Pol.* VII 1, 1323b21–23; VII 8, 1332a36sqq.; VII 13, 1332a9sqq.

3. Wie für Platon ist auch für Aristoteles Gott das in sich autarke Glück in vollendeter Wesensfülle. Denn Gott allein ist derjenige, der in höchstem Maße »glücklich und selig ist, jedoch durch kein äußeres Gut, sondern als er selbst aufgrund seiner selbst und dadurch, daß seine Natur so beschaffen ist«. ¹⁸ Auch werde gemeinhin angenommen, daß »die Götter auf intensivste Weise selig und glücklich sind«. ¹⁹
4. Besteht für Platon das Glück für den Menschen im Grad seiner Verähnlichung mit Gott, so kennt und teilt auch Aristoteles diese Auffassung: »Während nämlich für die Götter ihr ganzes Leben selig ist, ist für die Menschen [das Leben in dem Maße glücklich], soweit [bei ihnen] etwas, das mit einer solchen [höchsten] Verwirklichung (d. h. der göttlichen *theoria*) ²⁰ Ähnlichkeit hat, vorhanden ist.« ²¹ Aristoteles billigt schließlich auch dem Weisen als dem durch seinen Geistvollzug »Glücklichsten« ein Höchstmaß an Geliebtwerden von Gott und an Verwandtschaft mit Gott zu. ²²

¹⁸ Pol. VII 1, 1323b23–26; vgl. Aristoteles, Politik, übersetzt und mit erläuternden Anmerkungen versehen v. E. Rolfes (Hamburg 41981) 330 Anm. 4; zur Autarkie und Unbedürftigkeit Gottes (EE VIII 3, 1249b16, *Magna Moralia* I 2, 1184a8–10, *Metaph.* X 4, 1055a15–16) vgl. D. WAGNER (s. Anm. 16) 116f.

¹⁹ EN X 8, 1178b8–9; vgl. F. DIRLMEIER (s. Anm. 12) 595f. Anm. 3. – Wenn wir Gott (da er doch in keinem Falle passiv oder schlafend sein könne) eine Aktivität zuschreiben wollten, so gewiß die vollkommenste; jedenfalls müßte sie ranghöher (*timióteron*) als die im Bereich des menschlichen wertvollen Handelns anzusiedelnde ethische Bestheit (*areté*) sein (EN VII 1, 1145a26); vgl. EN X 8, 1178b10–22: wenn man Gott Schlaf, menschliche Regungen, Beschäftigungen und Handlungen als seiner unwürdig absprechen müsse, so bleibe als sein Leben und Wirken nur die *theoria* übrig, »so daß die Verwirklichung Gottes, die sich durch [höchste] Seligkeit auszeichnet, eine betrachtende sein dürfte« (18–22).

²⁰ Nach *Metaph.* XII 7 ist Gott ewige, unbewegte und intelligible Seinswesenheit (*usia*), getrennt vom sinnlich Wahrnehmbaren, sich selbst als *noetón* erfassender und darin verwirklichender *nus*, freudvollste und beste *theoria*, die als ein ewiges, kontinuierliches und bestes Leben eine unbegrenzte Fähigkeit zum Bewegen hat (1072b18–30 und 1073a4–8); F. DIRLMEIER, *Die Zeit der »Großen Ethik«*, in: Rheinisches Museum 88 (1939) 230–232, versucht zu zeigen, daß Aristoteles seine eigene Position in XII 9 einer kritischen Prüfung unterzieht und zu dem Schluß kommt, die *noesis* habe Priorität vor dem *noetón* (zu 1074b17–33).

²¹ EN X 8, 1178b25–27 (auch b23: die der göttlichen *enérgeia* verwandteste der menschlichen *energeiai* sei die glücklichste); vgl. F. DIRLMEIER (s. Anm. 12) 596 Anm. 5: zugrunde liege platonischer Wortgebrauch (etwa *Phdr.* 250a6); vgl. auch H. FLASHAR, *Die Kritik der Ideenlehre in der Ethik des Aristoteles*, in: Synusia. Festgabe für W. Schadewaldt, hg. v. H. Flashar und K. Gaiser (Pfullingen 1965) 223–246; 236; wieder in: Schriften zur aristotelischen Ethik, hg. v. Chr. Mueller-Goldingen (Hildesheim 1988) 201–224: die *eudaimonía* stehe »auch bei Aristoteles nicht beziehungslos zur höchsten Seinsstufe«, dem unbewegt all-bewegenden Gott, dem die beste und freudvollste Lebensweise zuerkannt werde, welche »mit der höchsten für den Menschen erreichbaren Lebensform in deutliche Analogie gesetzt wird« (214; unter Verweis auf EN X 7, 1177a12sq.).

²² Vgl. EN X 8, 1179a22–32 (*eudaimonéstatos: theophiléstatos, syngenéstatos*); vgl. F. DIRLMEIER (s.

Beiden, Platon und Aristoteles, gilt demnach als selbstverständlich, daß das Glück als das letzte Handlungs-, Seins- und Erkenntnisziel von allen Menschen erstrebt wird, daß es als ein Höchstgut der Seele in der Betrachtung der Wahrheit besteht, daß Gott das Maximal-Glück ist und daß der Mensch in dem Maße von Gott geliebt wird, in welchem er ihm ähnlich und verwandt ist.

Der Begriff des letzten Handlungsziels wird in der aristotelischen Ethik im Kontext des Versuches, das Glück im weitesten inhaltlichen Rahmen zu bestimmen, als eine für die generelle Glücksauffassung zentrale Kategorie eingeführt. Nach seiner Kritik an Platons Lehre von der Idee des Guten und der vorsichtigen Zurückweisung ihrer Brauchbarkeit in bezug auf das sittliche Handeln²³ stellt Aristoteles im fünften Kapitel des ersten Buches der Nikomachischen Ethik drei Forderungen auf, denen die Bestimmung des Glücks als des höchsten menschlichen Gutes Genüge leisten müsse. Das Glück allein sei im Bereich der Praxis (1) im ausgezeichneten Sinne um seiner selbst willen wählenswert und das schlechthin vollendete Ziel, (2) autark, (3) am erstrebenswertesten:

- (1) Aristoteles trifft die folgende Differenzierung in bezug auf das, was an sich wählenswert ist: »Ehre, Lust, Denken (*nus*) und jede Tugend (*areté*) wählen wir zwar auch um ihrer selbst willen, . . . aber wir wählen sie auch um des Glücks willen, weil wir annehmen, durch sie glücklich zu werden«;²⁴ das Glück hingegen ist »das gemäß seiner selbst und niemals aufgrund eines anderen Gewählte. . . Niemand wählt das Glück um der

Anm. 12) 597f. Anm. 1: es handele sich um »kein Lehrstück in streng philosophischem Sinn«, sondern um »die übliche Einbeziehung von Traditionellem« (d. h. um eine »dem Volk vertraute Vorstellung, daß der gute Mensch den Segen der Gottheit genieße, oder umgekehrt, daß man von irdischem Gelingen, von Besitz, Ehre, Ruhm usw. ohne weiteres auf die freundschaftliche Gesinnung der Gottheit schließen dürfe«), wobei Aristoteles prinzipiell mit Platon darin übereinkomme, daß der die Wahrheit berührende Denker glücklich sei; vgl. auch EN VIII 14, 1162a5 (und dazu Dirlmeier 530f. Anm. 4); zur fundamentalen Ungleichheit von Menschen und Göttern, die uns hinsichtlich aller Werte so sehr überlegen sind, daß wir keinerlei Anspruch auf eine Freundschaft mit ihnen haben, vgl. EN VIII 9, 1158b35–36 (dazu und zum Verhältnis, in dem EE, EN und MM in der Frage nach der Möglichkeit einer *theophilia* zueinander stehen, vgl. Dirlmeier 520f. Anm. 3).

²³ Vgl. H. FLASHAR (s. Anm. 21) 203ff. und 214f.

²⁴ K. JACOBI, *Aristoteles' Einführung des Begriffs »eudaimonia« im I. Buch der »Nikomachischen Ethik«*. Eine Antwort auf einige neuere Inkonsistenzkritiken, in: PhJ 86 (1979) 300–325, ist der Auffassung, Aristoteles behaupte, »diese Güter würden zwar nicht notwendig um des Glücks willen gewählt, könnten aber doch um des Glücks willen gewählt werden« (317); anders: P. STEMMER, *Aristoteles' Glücksbegriff in der Nikomachischen Ethik. Eine Interpretation von EN I,7. 1097b2–5*, in: Phronesis 37 (1992) 85–110, bes. 97f. (Ehre, Lust, Denken, Tugend werden außer um ihrer selbst willen nur um des Glückes willen angestrebt).

- [zuvor genannten Güter] willen noch überhaupt aufgrund von etwas anderem«. ²⁵ Aristoteles will mit dieser Unterscheidung offenbar das »Ansich-Wählenswerte« in untergeordnete, tiefere Güter und in ein ihnen übergeordnetes Höchstgut aufteilen. Im selben Kapitel spricht Aristoteles auch davon, die erstgenannten Güter seien vollendete Ziele (*téleia*), das Glück aber sei das maximal vollendete Letztziel (*teleiôtaton*, *haplos téleion*), da es im Unterschied zu allen anderen Zielen nicht mehr wegen eines höheren Zieles gewählt werden könne. ²⁶
- (2) Zu demselben Resultat wie die Bestimmung des gesuchten Gutes als des letzten, gemäß seiner selbst gewählten Zieles führe auch der Begriff der Autarkie, der ebenfalls auf das Glück zu applizieren sei. ²⁷ Allerdings meine er, fügt Aristoteles hinzu, wenn er davon spreche, der autarke Mensch sei glücklich, nicht das gänzlich unbedürftige Individuum, sondern den Menschen im vollen Sinne, sofern er seinem Wesen nach gemeinschaftsbezogen (*physei politikón*) sei. ²⁸
- (3) Schließlich sei das Glück »zudem das wählenswerteste von allen [Gütern]«, falls ihm nichts hinzugezählt werden könne. ²⁹

²⁵ EN I 5, 1097a35–b6; vgl. Eustratius, *In Ethica Nicomachea Commentaria* (Commentaria in Aristotelem Graeca, Vol. XX), ed. G. Heylbut (Berlin 1892) 62; zum gesamten Kapitel (und Paralleltexten) vgl. R. HEINAMAN, *Eudaimonia and Self-sufficiency in the Nicomachean Ethics*, in: *Phronesis* 33 (1988) 31–53 (ad loc. 38ff.); S. A. WHITE, *Is Aristotelian Happiness a Good Life or the Best Life?* In: *Oxford Studies in Ancient Philosophy* 8 (1990) 103–144 (bes. 108ff.); R. CRISP, *White on Aristotelian Happiness*, in: *Oxford Studies in Ancient Philosophy* 10 (1992) 233–240; A. KENNY, *Aristotle on the Perfect Life* (Oxford 1992) 16ff.; F. DIRLMEIER (s. Anm. 12) 276, verweist zu Recht auf die platonische Herkunft der Argumentation (*Resp.* 357c–358a, *Phileb.* 20d–21a, 60c, 67a, *Tim.* 68e, *Symp.* 205a); zum Versuch, eine »anti-Kantian interpretation« des Verhältnisses der aristotelischen *areté* und *eudaimonía* als konsistent zu erweisen, vgl. R. KRAUT, *Aristotle on Choosing Virtue for Itself*, in: *AGPh* 58 (1976) 223–239 (zum obigen Passus 229ff.).

²⁶ EN I 5, 1097a30 und 33; vgl. T. ENGBERG-PEDERSEN, *Aristotle's Theory of Moral Insight* (Oxford 1983) 8ff.; M. V. WEDIN, *Aristotle on the Good for Man*, in: *Mind* 90 (1981) 251–255.

²⁷ Vgl. EN I 5, 1097b6–8; vgl. ebd. 14–15: »Als autark nehmen wir das, was allein genommen das Leben wählenswert macht und keines [anderen] bedarf«; vgl. C. D. C. REEVE, *Practices of Reason. Aristotle's Nicomachean Ethics* (Oxford 1992) 117f.; A. KENNY (s. Anm. 25) 23f.; T. ENGBERG-PEDERSEN (s. Anm. 26) 10ff.

²⁸ Vgl. EN I 5, 1097b8–13; Eustratius (s. Anm. 25) 62–64; vgl. J. RITTER, *Glück, Glückseligkeit* (I. Antike), in: *HWP* 3 (Basel, Stuttgart 1974) 684; G. BIEN, *Die Grundlegung der politischen Philosophie bei Aristoteles* (Freiburg 1973, ²1980) 70ff. und 228ff.; H. FLASHAR, *Aristoteles*, in: *Grundriß der Geschichte der Philosophie. Die Philosophie der Antike*, Bd. 3, hg. v. H. Flashar (Basel, Stuttgart 1983) 338; C. D. C. REEVE (s. Anm. 27) 118f.

²⁹ EN I 5, 1097b16–20 (Wenn ihm doch etwas hinzugezählt werden könnte, »wäre klar, daß [auch] es [selbst] mit dem geringsten [zusätzlichen] Gut [zusammengenommen] wählenswerter würde; denn das Hinzugenommene läßt ein Überrasagen an Gütern entstehen, und

Aristoteles lehrt eine final strukturierte Rangordnung von Handlungszielen, für deren Stellenwert innerhalb der Gesamtordnung der Grad ihrer jeweiligen zielhaften Vollendetheit, Autarkie und Wünschbarkeit als Beurteilungskriterium ausschlaggebend ist.³⁰ Die zunächst und zumeist gewählten drei Lebensformen sind zwar in sich wählenswert und insofern in gewisser Weise auch vollendete Handlungsziele, sie können aber – weil sie außer um ihrer selbst auch noch um des Glückes willen erstrebt werden – nicht das schlechthin letzte Lebensziel sein. Auch wenn sich erst beim Glück die Frage erübrigt, ob es aufgrund eines weiteren Zieles begehrt wird, so bleibt doch zu fragen, durch welches Gut oder Ziel die *eudaimonia* verwirklicht werden kann.³¹ Je nach der im einzelnen gewählten Lebensform realisieren die Menschen das Glück gewöhnlich in der Lust, in der Tugend (bzw. in der Ehre) oder im geistigen Vollzug.³² Aristoteles gründet seine eigene Konzeption des Glücks auf jene dem Menschen eigentümlichen Leistung (*érgon idion*),³³ die in psychischer Verwirklichung (*enérgeia*) und in vom Denken geleiteten Handlungen (*práxeis metá lógu*) bestehen soll.³⁴ Da nun alles »nach der

stets ist das Größer-Sein an Gütern wählenswerter«; EUSTRATIUS (s. Anm. 25) 64f.; vgl. C. D. C. REEVE (s. Anm. 27) 120ff.; A. KENNY (s. Anm. 25) 24ff.; R. HEINAMAN (s. Anm. 25) 42ff.; T. ENGBERG-PEDERSEN (s. Anm. 26) 16ff.; M. V. WEDIN (s. Anm. 26) 257ff.; A. W. PRICE, *Aristotle's Ethical Holism*, in: *Mind* 89 (1980) 346ff.; J. JANTZEN, *Bemerkungen zum Aristotelischen Eudaimonie-Begriff*, in: Anodos. Festschrift für Helmut Kuhn, hg. v. R. Hofmann, J. Jantzen und H. Ottmann (Weinheim 1989) 106ff.; S. R. L. CLARK, *Aristotle's Man* (Oxford 1975) 154. Vermutlich knüpft Aristoteles mit diesen Differenzierungen an die in Platons Philebos geführte Diskussion, wie weit Lust bzw. Einsicht am Guten teilzuhaben vermögen, an. Sokrates hat dort die Feststellung getroffen: Wenn einem Lebewesen das Gute »stets, beständig, gänzlich und überall anwesend ist, bedarf es keines anderen mehr zusätzlich, vielmehr hat es das hinreichend maximal Vollendete (*bikanón teleótaton*)« (60a-c); vgl. damit EN X 2, 1172b23ff., bes. 31–32 (nach Platon werde das Gute durch keinen Zusatz wählenswerter), und dazu J. C. B. GOSLING / C. C. W. TAYLOR, *The Greeks on Pleasure* (Oxford 1982, ND 1984) 160f. und 263; vgl. auch P. STEMMER (s. Anm. 24) 85.

³⁰ Vgl. M. PAKALUK, *Friendship and the Comparison of Goods*, in: *Phronesis* 37 (1992) 111–130 (zum Rückbezug von EN VIII 1, 1155a32–b16, auf 1095a11ff.), bes. 127f.

³¹ Vgl. P. STEMMER (s. Anm. 24) 105f.

³² Vgl. ebd. 98–100: jede Lebensform hat einen exklusiven Glücksbegriff, favorisiert nur eine einzige Konkretionsweise des Glücks.

³³ Vgl. EN I 6, 1097b24–1098a12; EE II 1, 1219a2–39; F. DIRLMEIER (s. Anm. 12) 277f. zieht als Grundlage von Aristoteles' Argumentation PLATON, *Resp.* 352d–354a, heran; vgl. auch K. JACOBI (s. Anm. 24) 322f.; M. FORSCHNER, *Über das Glück des Menschen. Aristoteles, Epikur, Stoa, Thomas von Aquin, Kant* (Darmstadt 1993) 12ff.; J. McDOWELL, *The Role of Eudaimonia in Aristotle's Ethics*, in: *Essays on Aristotle's Ethics*, ed. by A. O. Rorty (Berkeley, Los Angeles, London 1980) 366 und 371 (das *érgon*-Argument sei in einem neutralen Sinne zu verstehen); F. SIEGLER, *Reason, Happiness, and Goodness*, in: *Aristotle's Ethics: Issues and Interpretations*, ed. by J. J. Walsh and H. L. Shapiro (Belmont, California 1967) 30–46: 31ff., 42ff.

³⁴ Vgl. EN I 6, 1098a13–14; vgl. J.-E. PLEINES, *Eudaimonia zwischen Kant und Aristoteles. Glück-*

ihm eigentümlichen *areté* (wörtlich: Bestheit) vollendet« werde, sei das gesuchte menschliche Gut die »der besten und am meisten vollendeten *areté* entsprechende« Verwirklichung einer Seele;³⁵ und zwar in einem auch im zeitlichen Sinne »vollendeten Leben«.³⁶

Günther Bien und Jürgen-Eckhart Pleines haben darauf aufmerksam gemacht, daß es für ein auf modernen Vorstellungskategorien beruhendes Denken nahezu undenkbar ist, Glück mit seelischer Aktivität, ihrer zeitenthobenen Vollendung und mit dauerhaftem Tugendvollzug in Verbindung zu bringen.³⁷ Aristoteles versucht zudem, worin eine weitere Auslegungsproblematik liegt, die äußeren Güter (wie günstige Fügung und Abstammung, soziale Einbindung, finanzielle Absicherung, gefälliges Aussehen etc.) und das durch *phronesis* optimal disponierte ethische Handeln so in die Ganzheit glücklichen

seligkeit als höchstes Gut menschlichen Handelns (Würzburg 1984) 87ff.; zu *lógon échon* (1098a3ff.) vgl. auch F. DIRLMEIER (s. Anm. 12) 278f.

³⁵ EN I 6, 1098a15–18; vgl. P. AUBENQUE, *Die Kohärenz der aristotelischen Eudaimonia-Lehre*, in: *Die Frage nach dem Glück*, hg. v. G. Bien (Stuttgart-Bad Cannstatt 1978) 51 (»Aus diesem Grundsatz her erklären sich alle weiteren Ausführungen des Aristoteles über das Glück«, in ihm »gipfelt« auch seine Lehre vom Glück); zu *kat' aretén* vgl. F. DIRLMEIER (s. Anm. 12) 279f. (»Die Präposition *katá* ist ein Schlüssel zur arist. Ethik«, mit Verweis auf EN X 6, 1176b26–27; X 7, 1177a24; EE II 1, 1219a35); vgl. auch F. SIEGLER (s. Anm. 33) 42f. und 45f.

³⁶ EN I 6, 1098a18–20, heißt es weiter: »Denn weder macht eine [einzige] Schwalbe einen Sommer noch ein [einziger] Tag; so macht auch ein [einziger] Tag [allein noch] niemanden selig und glücklich, ebensowenig eine kurze Zeit«.

³⁷ Vgl. J.-E. PLEINES, *Das teleologische Argument in der praktischen Philosophie. Handlungs- und Glückseligkeitstheorie bei Kant und Aristoteles*, in: *Zum teleologischen Argument in der Philosophie. Aristoteles-Kant-Hegel*, hg. v. J.-E. Pleines (Würzburg 1991) 172–208: 189ff. (für Aristoteles sei das Glück weder eine bloße Seelenlage im Sinne von Wohlbefinden oder Gemütsruhe noch auch »das nur innerliche Bewegtwerden der Seele« im Unterschied zum Handeln; vielmehr beruhe es auf dem »sich in vernünftigen Handeln gegenwärtigen Geist«, analog zur je schon vollendeten Verwirklichung der reinen *bedoné* oder der *aisthesis*), und DERS., *Eudaimonia ...* (s. Anm. 34) 88f. und 93ff., bes. 97f.; vgl. auch G. BIEN (s. Anm. 12) 269f.; DERS., *Menschliche Natur, spezifische Tätigkeit und Lust. Zur Aristotelischen Theorie des Glücks*, in: *Glück und Lebenserfüllung. Humanistische Bildung. Vorträge und Beiträge zur Antike als Grundlage für Deutung und Bewältigung heutiger Probleme*, H. 3 (Stuttgart 1980) 17ff.; DERS., *Das Glück, die »erste Freude« und die menschliche Natur. Zur Theorie der Lust bei J. Bentham, J. St. Mill und Aristoteles*, in: *Glück und geglücktes Leben. Philosophische und theologische Untersuchungen zur Bestimmung des Lebensziels*, hg. v. P. Engelhardt (Mainz 1985) 27–76: 52ff.; M. FORSCHNER (s. Anm. 33) 5 (nach heutigem Sprachgebrauch besage Glücklichsein im Unterschied zum aristotelischen Verständnis einen »Zustand absoluter Hochstimmung« und damit »eine subjektive Stimmungslage des Lebens«); N. HARTMANN, *Die Wertdimensionen der Nikomachischen Ethik*, in: DERS., *Kleinere Schriften*, Bd. 2 (Berlin 1957) 191–214: 192; G. LIEBERG, *Die Lehre von der Lust in den Ethiken des Aristoteles* (München 1958) 104ff., bes. 112–115; F. RICKEN, *Der Lustbegriff in der Nikomachischen Ethik des Aristoteles* (Göttingen 1975) 14 und 117f.; F. DIRLMEIER (s. Anm. 12) 582.

Lebens einzubeziehen, daß es mit seiner These von dem einzigartigen teleologischen Primat der *eudaimonía* nicht kollidiert. Aristoteles' Aussage: »Glücklich ist, wer gemäß vollendeter Tugend wirkt und mit äußeren Gütern hinreichend ausgestattet ist, nicht eine beliebige Zeit, sondern ein vollendetes Leben lang (*teleíon bíon*)«³⁸ läßt sich jedenfalls von der stoischen Lehre her, der zufolge die Tugend als alleiniges Glücksgut allem anderen als Schlechtem bzw. als Indifferentem konfrontiert wird,³⁹ keineswegs adäquat verstehen.

³⁸ EN I 11, 1101a14–16; vgl. auch I 9, 1098b26–29 und 1099a31–b5; als mögliche Ursprünge des Glücks nennt Aristoteles in I 10, 1099b9–25: es kann uns durch Zufall zuteil, von den Göttern geschenkt oder von uns selbst (durch Lernen, Gewöhnung, Übung) erworben werden; mag es nun in seiner Würde auch notwendigerweise »zum Göttlichsten gehören«, so wird doch allein der Tugendvollzug, dessen Ziel eben die in sich göttliche *eudaimonía* ist, zu einem menschenmöglichen Glück, das vielen zugänglich ist (*polykoinon*), führen können; I 11, 1100b4–10: »Es ist klar, daß wir, wenn wir den Zufällen folgen wollten, denselben [Menschen] glücklich und oft wieder unglücklich nennen müßten, wodurch wir den Glücklichen als ein Chamäleon und als etwas morsch Gebautes bezeichnen würden. . . Denn nicht in diesen (sc. äußeren Umständen) ist das Wohl und Wehe, sondern das menschliche Leben bedarf dieser außerdem, entscheidend für das Glück sind aber die Verwirklichungen gemäß der Tugend«; vgl. J. RITTER (s. Anm. 28) 682f.; J.-E. PLEINES (s. Anm. 37) 187f.; DERS. (s. Anm. 34) 89f.; G. BIEN (s. Anm. 12) XXXVIII f.; A. W. MÜLLER, *Praktisches Folgern und Selbstgestaltung nach Aristoteles* (Freiburg, München 1982) 138ff., weist auf die Assoziation des (teilweise) Unverfügbaren hin, die beim Wort *eudaimonía* für Aristoteles mitgeschwungen habe; der Faktor des Unverfügbaren sei allerdings »nur ein untergeordnetes« Moment im aristotelischen Glücksbegriff, für den *energeia* und *praxis* ausschlaggebend seien.

³⁹ Charakteristisch für die in der Stoa übliche Hochschätzung der Tugend und die Verachtung des Lasters ist die streng dualistische Auffassung, daß es nur ein einziges wahrhaft Gutes, das sittlich Wertvolle (*monón tò kalón agathón*, so DIOGENES LAERTIUS VII 101; zu *honestum solum bonum* vgl. CICERO, *De off.* III 11; *Luc.* n. 71; *De fin.* II n. 35; V n. 78–79 und 83; SENECA, *Epist.* VIII 71 n. 4–5 und 19; 74 n. 1 und 10; 76 n. 6–24; XIV 90 n. 35; XIX–XX 118 n. 10–12; *De vita beata* IV 3) und nur ein einziges Schlechtes gibt (z. B. CICERO, *Luc.* n. 130; *Acad.* n. 35–36; *De fin.* I n. 61; II n. 68; III n. 50; SENECA, *Epist.* VIII 76 n. 19) und daß das Laster unumgänglich eintritt, sobald der Geist sich den natur- und logosfeindlichen Affekten unterwirft und sich ihrer geradezu als krankhaft abgelehnten Impulsivität ausliefert (vgl. SENECA, ebd. 71 n. 26–29 und 37; 74 n. 20 und 31–32; XIX–XX 117 n. 25); als Konsequenz aus der Identifikation des letzten Guten mit der Tugend als dem zu seiner Erlangung ausschließlich geeigneten Mittel lehren die Stoiker, nur das *agathón* (*bonum*) und die *areté* (*virtus*) seien an sich wählbar, autark und zum Erreichen des Glücks allein ausreichend (vgl. DIOG. LAERT. VII 89 und 127; CICERO, *Acad.* n. 35; *De fin.* I n. 61; SENECA, *Epist.* VIII 71 n. 8.16.19; 74 n. 12 und 25–30; XIX–XX 118 n. 4), sämtliche Güter seien gleich, die zwischen dem Guten und dem Schlechten liegenden *adiáphora* aber seien zur Erlangung des Lebenszieles weder unmittelbar nützlich noch schädlich (vgl. DIOG. LAERT. VII 101–104 und 120; CICERO, *Luc.* n. 133; *Acad.* n. 36; *De fin.* III n. 50–53; SENECA, *Epist.* VIII 71 n. 7); zur stoischen Kritik an der von den Peripatetikern (bes. von Theophrast) eingenommenen Haltung zur Frage, was die äußeren Güter zum Glück beitragen, vgl. z. B. CICERO, *Luc.* n. 134–135; *De fin.* II n. 68; V 77sqq.; *Tusc.* V n. 24–25, 30–31, 75, 85–87.

Wenn das Glück als das höchste Ziel menschlicher Aktivität und des diese fundierenden und krönenden Denkens Aristoteles zufolge mangellos-unbedürftig ist, keinen Zusatz an Gutem erlaubt, das Beste, sittlich Wertvollste und Angenehmste (*áriston, kálliston, hédiston*)⁴⁰ ist, und wenn die Philosophie bzw. die Weisheit als vollendete *eudaimonía* die angenehmste, hervorragendste und beständigste Betrachtungsfähigkeit sein soll,⁴¹ dann muß das so verstandene Glück die Fülle des ›Gut-Lebens‹ und ›Gut-Handelns‹ implizieren. Der Vorwurf des Eudämonismus trifft die Ethik des Aristoteles nicht, da für ihn das Glück zwar äußerste Erfüllung des Lebens, aber nicht letztes Handlungskriterium ist. Als ethischer Maßstab fungieren vielmehr unbedingte Wahl- bzw. Erstrebbarkeit, Zielhaftigkeit und Autarkie des Handelns.

III

Daß Cusanus Aristoteles' Begründungskriterien des Glücksbegriffs kennt, geht aus dem Ende von *Sermo* X (Beati mundo corde) hervor. Die *beatitudo* sei »das Beste, Freudvollste und höchst Genügende (optimum, delectabilissimum et sufficientissimum) sowie die ›der Tugend entsprechende vollkommene Verwirklichung‹ (operatio)«. Cusanus legt diese genuin aristotelischen Bestimmungen dahingehend aus, daß das Glück nach allgemeiner Meinung der Gelehrten »*obiective* in Gott allein und *formaliter* in der Schau und im Genuß Gottes besteht«. ⁴²

Das weitere aristotelische Motiv des erfüllbaren, ein höchstes Ziel intendierenden, natürlichen Strebens begegnet uns häufig im cusanischen Denken. Im Prolog seines philosophischen Erst- und Hauptwerkes *De docta ignorantia*, von dessen paradoxem Titel er sich erhofft, das Staunen des Adressaten hervorrufen zu können,⁴³ versichert Cusanus, daß die Aufgabe

⁴⁰ Vgl. EN I 9, 1099a24–25; vgl. auch I 1, EE 1214a7–8; I 7, 1217a21; vgl. J.-E. PLEINES (s. Anm. 34) 70.

⁴¹ Vgl. EN X 7, 1177a12–26; vgl. A. KENNY (s. Anm. 25) 19 (86ff. und 103ff.); G. BIEN (s. Anm. 12) 338f.; *eudaimonía* ist mithin die äußerste menschenmögliche Erfüllung der reinsten Formen des *bios apolaustikós, politikós* und *theoretikós*.

⁴² *Sermo* X: h XVI, N. 33, Z. 1–6; vgl. *De fil.* 1: h IV, N. 52–54; EN I 13, 1102a5–6; BONAVENTURA, *In Sent.* IV, dist. 49, pars 1, q. 1–4; THOMAS V. AQUIN, *In Sent.* IV, dist. 49, q. 1–3; *S. theol.* I-II, q. 2–5; q. 9–12; vgl. R. HAUBST, *Streifzüge in die cusanische Theologie* (Münster 1991) 345ff. und 405ff., bes. 411ff.

⁴³ Ähnlich wie die Natur durch das Hungergefühl der Lebewesen sich selbst erhalte und zur Erneuerung stimulare; vgl. ARISTOTELES, *Metaph.* A 2, 982b11–13; *De mente* 1: h ²V, N. 51, Z. 12–13; vgl. R. HAUBST, *Die Christologie des Nikolaus von Kues* (Freiburg 1956) 52 (Cusanus sei hier durch Origenes beeinflusst; vgl. auch h I: S. 1 Anm.); zu *admiratio* vgl. H. BENZ,

des Intellekts in seiner Vollendung durch das Studium der Wahrheit liege. Da jedem Lebewesen ein natürliches Verlangen (*desiderium naturale*) nach Erfüllung seiner Seins- und Erkenntnisaufgabe innewohne und da es die geeigneten Werkzeuge zur Verwirklichung seines Lebenszieles besitze (*ad hunc finem operari instrumentaque habere opportuna*), sei davon auszugehen, daß in einer angeborenen Urteilsfähigkeit (*iudicium conatum*) kein vergebliches Strebevermögen vorliege (*ne sit frustra appetitus*), sondern daß sie vielmehr dazu in der Lage ist, eine ruhende Vollkommenheit in Liebe zur eigenen Natur zu erlangen.⁴⁴ In liebendem Umfängen (*amoroso amplexu*) erfasse jeder Mensch, der über eine gesunde und freie Vernunft (*sanum liberum intellectum*) verfüge, das unbezweifelbare, »auf höchste Weise Wahre, welchem kein gesunder Geist widersprechen kann«.⁴⁵ Ziel des Menschen, dessen natürliche Bestimmung sich im *desiderium intellectuale* äußert, ist das Verfolgen der ihm unerreichbaren, in sich aber zweifelsfreien Wahrheit als des eigentümlichen Objektes für die Betrachtung des Geistes.⁴⁶ In deren Erkenntnis allein könnte das von Natur aus im Menschen angelegte geistige Streben zur vollständigen Ruhe kommen. Für Cusanus ist Sinn und Ziel menschlichen Lebens, das demonstriert dieser, einem Paukenschlag vergleichbare Einsatz seines ersten systematisch-philosophischen Entwurfs, nicht so sehr die Regelung des vernünftigen Umgangs mit Welt und Mitmenschen, sondern von Anfang an vor allem ein konzentriertes und vehement forciertes In-Angriff-Nehmen der auf die Wahrheitserkenntnis ausge-

Individualität und Subjektivität. Interpretationstendenzen in der Cusanus-Forschung und das Selbstverständnis des Nikolaus von Kues (BCG XIII, Münster/W. 1999) 286f. Anm. 392 und 268 m. Anm. 331.

⁴⁴ Vgl. *De docta ign.* I, 1: h I, S. 5, Z. 3–8 (N. 2): ... in amato pondere propriae naturae quietem attingere possit; Zeugnisse dafür, daß das *desiderium intellectuale* bei Cusanus eine prinzipielle Anschauung des spezifisch menschlichen Strebens nach Identischwerden mit dem göttlichen Grund darstellt, führen K. KREMER, *Weisheit als Voraussetzung und Erfüllung der Sehnsucht des menschlichen Geistes*, in: MFCG 20 (1992) 105ff., bes. 114ff. (m. Anm. 52 u. 53) u. 121ff. (m. Anm. 89ff.) und M. ALVAREZ-GÓMEZ, *Die verborgene Gegenwart des Unendlichen bei Nikolaus von Kues* (München, Salzburg 1968) 110, Anm. 154, an; vgl. auch H. WACKERZAPP, *Der Einfluß Meister Eckharts auf die ersten philosophischen Schriften des Nikolaus von Kues (1440–1450)* (Münster 1962) 30 m. Anm. 65 (Verweis auf THOMAS v. AQUIN, *S. c. g.* III 50); K.-H. VOLKMANN-SCHLUCK, *Nicolaus Cusanus. Die Philosophie im Übergang vom Mittelalter zur Neuzeit* (Frankfurt/M. 1957, ³1984) 137–146.

⁴⁵ Non dubitantes verissimum illud esse, cui omnis sana mens nequit dissentire (*De docta ign.* I, 1: h I, S. 5, Z. 10–14; [N. 2]); vgl. *De mente* 15: h ²V, N. 159, Z. 9–13, *De ven. sap.* 15: h XII, N. 42, Z. 6–8 u. 12–13, *Comp.* 1: h XI/3, N. 1, Z. 4–5; W. SCHWARZ, *Das Problem der Seinsvermittlung bei Nikolaus von Kues* (Leiden 1970) 18f., vermutet bezüglich der Termini *mens sana* und *consensus omnium* stoischen Einfluß; vgl. auch F. HOFFMANN, *Nominalistische Vorläufer für die Erkenntnisproblematik bei Nikolaus von Kues*, in: MFCG 11 (1975) 144.

⁴⁶ Siehe näherhin unten Anm. 108 (und Anm. 83).

richteten Aufgabe des Menschen. Diese zu Beginn von *De docta ign.* bereits so klar zum Ausdruck gebrachte Grundansicht über die strenge Zielgerichtetheit und prinzipiell mögliche Sinnerfüllung menschlichen Erkenntnisstrebens hat Cusanus, wie wir gleich näher sehen werden, bis in die Phase seiner Altersschriften beibehalten.

Die wohl umfangreichste Textstelle, in der Cusanus auf das Ziel menschlichen Handelns und das im praktischen Bereich Gesollte eingeht, findet sich bezeichnenderweise in einem Kapitel, das als ganzes thematisch dem Lob Gottes gewidmet ist. Hieran wird besonders deutlich, daß es sich bei der cusanischen Ethik um eine theologisch gegründete und ausgerichtete Moralphilosophie handelt. In der Schrift *Über die Jagd nach der Weisheit* heißt es einleitend, wir würden »durch ein unserer Natur beigegebenes Strebevermögen (appetitus) nicht nur nach Wissen, sondern nach Weisheit (sapientia) oder schmackhaftem Wissen (sapida scientia) in Unruhe versetzt (sollicitamur)«, weshalb Cusanus drei Gebiete (regiones) und zehn Felder (campi) nennt und ausführt, auf denen s. E. die Jagd nach der Weisheit am ehesten ertragreich ist.⁴⁷ Das fünfte dieser Felder ist das *campus laudis dei*.

In den Kapiteln 18–20 von *De ven. sap.* (N. 51–58) heißt es im Kontext des Gotteslobes: »Jedes von Gott Hervorgebrachte (factura) lobt Gott, er sei gut, da es bekennt, durch seine (sc. Gottes) Gabe gut und lobenswert, ebenso groß, wahr etc. zu sein.«⁴⁸ Das Geschaffene, allen voran der Mensch, ist für Cusanus abbildhaftes Sein des höchst guten, wahren, tugendhaften (etc.) Urbildes,⁴⁹ durch dessen Güte, Wahrheit, Tugendhaftigkeit (etc.) allein

⁴⁷ Vgl. *De ven. sap.* 1: h XII, N. 1, Z. 18–23 und 11, N. 30; vgl. ARISTOTELES, *Metaph.* A 2, 980a21; zu *scientia sapida* vgl. *De non aliud* 19: h XIII, S. 45, Z. 3–5 (N. 84), *De ludo* II: h IX, N. 67 und N. 70; AUGUSTINUS, *De civ. dei* XII 2: ab eo, quod est sapere, vocatur sapientia (CSEL XL 1, S. 569, Z. 4); weitere Hinweise in h XII, S. 149f. Anm. 3; zu den drei Regionen und zehn Feldern vgl. ebd. S. 152 Anm. 7.

⁴⁸ *De ven. sap.* 18: h XII, N. 52, Z. 13–15 (quaelibet dei factura deum laudat, quia bonus, quia ipsa se fatetur bonam et laudabilem ipsius dono; sic magnam, sic veram et reliqua); vgl. AUGUSTINUS, *Conf.* V 1,1 (CSEL 33, S. 89); *Enarr. in Ps.* 128, N. 5 (CCSL 40, S. 1884).

⁴⁹ Vgl. M. THOMAS, *Der Teilhabegedanke in den Schriften und Predigten des Nikolaus von Kues (1430–1450)* (BCG XII, Münster/W. 1996), bes. 36ff. und 75ff.; zu den Differenzierungen im cusanischen Gebrauch des *Bildbegriffs* (vestigium/imago) mit den Beziehungen zur Tradition (Augustinus, Ps.-Dionysius, Albertus Magnus, Thomas v. Aquin, Bonaventura, Heymeric van den Velde) vgl. R. HAUBST, *Das Bild des Einen und Dreieinen Gottes in der Welt nach Nikolaus von Kues* (Trier 1952) 34–41; H. G. SENER, *Die Philosophie des Nikolaus von Kues vor dem Jahre 1440. Untersuchungen zur Entwicklung seiner Philosophie in der Frühzeit des Nikolaus (1430–1440)* (Münster 1971) 173f.; zum platonischen Motiv des Abfalls jedes Bildhaften gegenüber dem in sich gleich bleibenden Urbild (*Phaedo* 75b) vgl. J. HIRSCHBERGER, *Das Prinzip der Inkommensurabilität bei Nikolaus von Kues*, in: MFCG 11 (1975) 46ff.; zum cusanischen Anknüpfen an die dionysische *imago*-Lehre vgl. L. BAUR, *Nicolaus Cusanus und*

ihm in seinem natürlichen Sein – im Grade seiner Teilhabe am Ursprung – verdienstermaßen Lob zuteil wird, und zwar ausschließlich in seinem Verweiskarakter auf die *fons laudis*. Das Endliche ist, sofern es als vom Unendlichen Geschaffenes betrachtet wird, geradezu mangel- und tadellos; als solches verdient es Lob, das freilich, strenggenommen, letztlich einzig Gott als dem alles Endliche gründenden und bewahrenden Ur-Lob gelten kann. »Alle also loben Gott durch ihr Sein. Da jedes so vollkommen und selbstgenügend ist, daß ihm in keinem Teil Lob fehlt, so lobt es seinen Schöpfer, von dem allein es hat, daß es gelobt wird. Also lobt alles von Natur aus (naturaliter) Gott. Und wenn Geschaffenes gelobt wird, (so wird) nicht es selbst, das sich (ja) nicht selbst hervorgebracht hat, (gelobt), sondern in ihm sein Schöpfer.« Anstatt den Schöpfer hingegen das Geschöpf loben zu wollen, käme einem Außer-Verstande-Sein (insanire) gleich.⁵⁰

Die Aufgabe des Menschen sieht Cusanus sozusagen in einer Rückerstattung des ihm geschenkten Seins in Form einer Gott gemäßen, ihn lobenden Lebensweise und in einer Aktivierung seiner zielgerichteten natürlichen Anlagen. Der Mensch besitzt »als ein lebendiges, geistiges und bestens komponiertes Lob der Hymnen Gottes mehr als alle sichtbaren Lobpreisungen von Gott, so daß er vor allen übrigen Gott lobt. Und darin allein besteht sein Leben, daß er Gott das zurückgibt, was er empfangen hat, um zu sein, nämlich Lobpreisungen, und daß er dann zu seinem Ziel eilt und die seligen Verdienste unsterblicher Lobpreisungen folgen.«⁵¹

Ein Versuch der Gotteserkenntnis impliziert ein Lob des Schöpfers, das auf den im Gewissensruf verbürgten Willen Gottes aufmerksam achtet: »Jedes Geschöpf kennt und erkennt also – soweit es das vermag – seinen Schöpfer, lobt ihn, hört und versteht sein Wort und gehorcht ihm.« Der Mensch handelt sittlich gut, wenn er dem seiner eigenen Seinsnatur zugrundeliegenden Lob Gottes entspricht und wenn seine Willensfreiheit dem göttlichen Ratschluß Folge leistet. Denn es sei »sicher, daß es für den Menschen, der freien Willen hat, unentschuldig ist, wenn er von den Lobpreisungen Gottes zurückweicht (cessat) und Gottes Wort nicht hört, das in ihm und

Ps. Dionysius im Lichte der Zitate und Randbemerkungen des Cusanus: CT III/1 (Heidelberg 1941) 68f.; H. WACKERZAPP (s. Anm. 44) 88f. (Einfluß Meister Eckharts); H. BENZ, *Individualität und Subjektivität* (s. Anm. 43) 116f. m. Anm. 35, 119f., 127 m. Anm. 49, 175 m. Anm. 129, 177 bei Anm. 137, 184 m. Anm. 151, 187f. (N. 2, 4 u. 9), 209ff., 310 m. Anm. 462, 330f., 337ff., 343f., 348ff., 362, 368f., 371, 388ff., 394, 400f. u. 404.

⁵⁰ Vgl. *De ven. sap.* 19: h XII, N. 54, Z. 5–10; zum Schlußsatz vgl. *Röm.* 1,25.

⁵¹ *De ven. sap.* 18: h XII, N. 53, Z. 19–24; vgl. Z. 10–13 (Sicut enim hymni laudum varii varias continent harmonicas combinationes, sic quaelibet species, humana scilicet, leonina . . . est specialis quidam hymnus ex laudibus dei et in laudam eius conditus; vgl. *De beryl.*: h ²XI/1, N. 62, Z. 3–17).

seinem Gewissen spricht (*conscientia eius loquitur*), es nicht verstehen und ihm im Hinblick auf das gute Tun nicht gehorchen will, wobei er von seiner eigenen Natur getadelt wird (*a propria natura reprehendatur*)⁵². Die menschliche Natur, auf die Cusanus hier neben dem *liberum arbitrium* als Direktive sittlich guten Handelns rekurriert, entspricht dem aristotelischen *érgon ídion* des Menschen, d. h. der Verwirklichung der Geisteskraft. Verantwortungsvoll agiert jeder, der das in seiner Geistseele ruhende und zu ihm redende Gotteswort aufmerksam als Lob oder Tadel (Zuspruch oder Warnung) registriert, in seinem Aussagegehalt genau vernimmt und sich ihm gemäß verhält.

Wer in den Stand der Vollkommenheit gelangen wolle, müsse alles dem Gotteslob Hinderliche ablegen, fortwerfen (*abicerere*) und in Nachahmung des Lehrers der Wahrheit vor allem die Welt- und Selbstliebe überwinden, töten (*mortificare*)⁵³.

Wie im Weltall so befänden sich auch im Menschen als Mikrokosmos die Elemente des Lobes (*intelligentia, natura humana, corpus ei conveniens*). Der Mensch sei »eine lebendige Harfe«, die aus Geist (Spieler), Natur (Saiten), Gegenstand (*vas, instrumentum*) bestehe, »da er alles in sich hat, um Gott auf der Harfe Lob zu singen, das er in sich selbst erkennt«. Die Harfe habe als ein *opus intelligentiae* zehn Saiten des Lobes (Gut-Sein, Größe, Wahrheit, Schönheit, Weisheit, Freude, Vollkommenheit, Klarheit, Gleichheit, Genügen)⁵⁴, die der Psalmist auf vernunftthafte Weise (*intelligibiliter*) in sich habe und dann hörbar, wahrnehmbar mache.⁵⁵

Es sei erstaunlich, »wieso der vernunftfähige Mensch von Natur aus (*naturaliter*) ein Wissen um Lob, Lobens- und Tadelnswertes habe«. Seiner Natur müsse dieses Wissen mit stärkerer Notwendigkeit zu seiner Ernährung und Erhaltung eigen sein als den niederen Lebewesen. Woraus wir seien, das sei auch unsere Nahrung. Jedes Lebewesen suche die ihm eigentümliche Nahrung, die es, wenn es sie finde, auch aufgrund der Gleichförmigkeit (*conformitas*) der Nahrung mit dem, woraus es besteht, erkenne

⁵² *De ven. sap.* 19: h XII, N. 54, Z. 18–21; zu *liberum arbitrium* vgl. *De pace* 2: h VII, N. 7; *De vis.* 4: Hopkins, N. 12; *De ludo* I, N. 58; *De ap. theor.*, prop. 7: h XII, N. 23, Z. 1–3; zu *inexcusabilis* vgl. *Röm.* 1,20.

⁵³ Vollkommene Menschen »loben Gott in der Höhe und werfen ab, was dieses Lob behindern könnte, wie die Liebe zu sich selbst und zu dieser Welt; sie entlassen sich selbst (*relegant se ipsos*), indem sie in einer Gottesverehrung (*religio*) Wohnung nehmen, die diese hinderliche Liebe zu sich selbst und zur Welt abtötet (*mortificans*)«, und indem sie den »Lehrer der Wahrheit« in Wort und Tat nachahmen (*imitantes*) (*De ven. sap.* 19: h XII, N. 55, Z. 10–19).

⁵⁴ Vgl. ebd. 15: h XII, N. 42, Z. 10–12; 16: ebd. N. 46, Z. 4–5.

⁵⁵ Vgl. ebd. 20: h XII, N. 56.

(cognoscit). »Da nun der Mensch seiner intellektuellen Seele entsprechend das Lobenswerte von Natur aus (naturaliter) erkennt, umfaßt und sich an ihm als an der seiner Natur gleichförmigen Nahrung erfreut, daher weiß er, daß er von Natur aus aus jenem besteht (de his naturaliter esse), das er wegen der natürlichen Gleichförmigkeit mit seinem Sein (ob conformitatem naturalem ad suum esse) lobt und umfaßt.⁵⁶ Der Intellekt hat also durch die Gabe der göttlichen Vorsehung alles ihm nötige Wissen um die Prinzipien in sich,⁵⁷ mittels derer (per quae, sc. principia) er das seiner Natur Gleichförmige erjagt. Und dieses Urteil ist untrüglich (infallibile iudicium). Und da seine Prinzipien lobenswert sind, wie es jene oft genannten zehn Kategorien sind, und da der Mensch selbst durch sie verursacht ist (principiatus est), damit er als Lob Gottes seinen Schöpfer lobt, so ist der Mensch nicht gänzlich ohne Kenntnis (non penitus ignarus) seines Gottes, den er vielmehr in Ewigkeit als lobens- und rühmenswert kennt. Auch gibt es für ihn kein anderes (ebenso) notwendiges Wissen, da er nur weiß, wieviel ihm dazu genügt, daß er jenes tut, weswegen er geschaffen ist. Wenn er also Gott lobt, er sei gut, so weiß er um die lobenswerte Güte; und so auch um die Wahrheit, Weisheit etc. Und obwohl er jene, was sie (ihrem Wesen nach) sind, nicht kennt (ignoret), hat er doch keine völlige Unkenntnis von ihnen, wenn er erkennt, daß jene lobenswert und im Lob Gottes eingeflochten sind (complicari) und daß insoweit eine Zusammenkunft (convenientia) mit dem Lob Gottes besteht, daß der Mensch ohne jene (sc. ohne Wahrheit, Weisheit etc.) nicht erfaßt, daß Gott oder irgend etwas gelobt werden kann. [N. 58] Der Mensch weiß auch, daß er selbst seinen freien Willen durch Lobenswertes bestimmen soll, damit er aufgrund seiner Wahl (ex electione) wie von Natur aus (naturaliter) lobenswert ist. Güte, Tugend, Wahrheit, Sittlichkeit (honestas), Gelassenheit (aequitas) und das übrige derartige ist lobenswert; und sie oder ihr Gegenteil können durch den freien Willen gewählt werden. Wenn sie gewählt werden, lobt der aus seinen Naturgaben (ex naturalibus) wie durch die Willenswahl als ganzer lobenswerte Mensch auf vollkommene Weise Gott. Wenn er aber das Laster und das dem Lobenswerten Entgegengesetzte wählt, ist er nicht lobenswert, sondern sich und Gott entgegen

⁵⁶ Hier fällt die gehäufte Verwendung von *naturaliter*, *natura*, *naturalis* auf: Mirandum autem, unde homo vigens intellectu naturaliter habet scientiam laudis et laudabilium et vituperabilium. . . Quare, cum homo secundum intellectualem animam laudabilia naturaliter cognoscat et amplectatur delicieturque in illis tamquam in cibo naturae suae conformi, hinc scit se de his naturaliter esse, quae ob conformitatem naturalem ad suum esse laudat et amplectitur. . . (*De ven. sap.* 20: h XII, N. 57, Z. 1–2 u. Z. 8–12); vgl. K. KREMER, *Weisheit* (s. Anm. 44) 133 m. Anm. 145.

⁵⁷ Vgl. *Sermo CCLXXXVIII* (285): V₂, fol. 278^{va}.

(contrarius). Wie könnte er dann, dem Lob entgegengesetzt, Gott loben? Wer aber Gott fortwährend (continue) lobt, schreitet voran wie ein sich im Spiel (beständig) übender Zitherspieler und er wird Gott immer ähnlicher. Und das ist doch das Ziel des Menschen, Gott ähnlicher zu werden, wie Platon richtig gesagt hat.⁵⁸ Denn je mehr er Gott lobt, desto willkommener (gratior) wird er selbst Gott; also wird er auch selbst lobwürdiger und der göttlichen Lobwürdigkeit ähnlicher.⁵⁹ Der weise Sokrates erfaßte richtig, daß wir nichts sicherer wissen als das, was lobenswert ist, und er mahnte, unseren Eifer allein darauf zu richten und alles übrige als überflüssig und unsicher beiseite zu lassen. Er hat nämlich geraten, uns mit lobenswerten Sitten (mores) zu befassen, deren Kenntnis wir aus uns schöpfen können, aus Gewöhnung eine sich vollendende Haltung (habitus perficiens) zu erwerben und so fortwährend (continue) besser zu werden.⁶⁰

Aus diesen, dem Spätwerk *Über die Jagd nach der Weisheit* entnommenen Passagen zur Thematik des Gotteslobes sind hinsichtlich Cusanus' philosophisch-theologischer Ethik folgende Aspekte hervorzuheben:

1. Gott verdient Lob aus inhaltlich-qualitativem Grunde: weil er vollkommen, absolut gut, weise, schön (etc.) ist.⁶¹
2. Der Mensch ist als geschaffener lobenswert, weil ihm sein Sein *naturaliter*⁶² von Gott als Lob seines Schöpfers gegeben ist.
3. Der Mensch handelt lobenswert bzw. er wird durch andauerndes sittlich gutes Handeln immer lobenswerter, insoweit er sich in seinem Tun Gottes Vollkommenheit, Gut-Sein, Weisheit (etc.) annähert, d. h. im Grade seiner Teilhabe am göttlichen Wesen.
4. Der Mensch hat von Natur aus Zugang zum Lobenswerten, den sittlichen, in seinem Gewissen grundgelegten Prinzipien des Handelns. Als geschaffenes Lob Gottes hat er ein allem Handeln vorgängiges Wissen um Lobens- und Tadelnswertes als um ein seiner Natur Entsprechendes bzw. Widerstreitendes.
5. Die gelungene Reflexion auf dieses natürliche Wissen zieht unabdingbar eine Realisierung des Gotteslobes im Tun des auf sein Gewissen Hörenden nach sich. Solches Wissen bedingt und erfordert – gemäß dem Grade seiner jeweiligen Vertiefung – sittlich gutes Handeln.

⁵⁸ Siehe oben bei und mit Anm. 9 u. 10; vgl. auch Diogenes Laertius III 78.

⁵⁹ Nam quanto plus deum laudat, tanto ipse deo gratior; igitur et ipse laudabilior divinaeque laudabilitati similior (*De ven. sap.* 20: h XII, N. 58, Z. 10–12).

⁶⁰ Ebd. N. 57 und N. 58.

⁶¹ Die Inhaltlichkeit des Gotteslobes wird im Voranstehenden 4 mal hervorgehoben.

⁶² Die Naturgegebenheit und Seinsmäßigkeit des Gotteslobes wird im Voranstehenden 10 mal genannt.

6. Wer aufmerksam auf sein gottgegebenes Sein und auf die Stimme seiner Natur hinhört, der wird die in ihm ruhende Botschaft des Sollens vernennen können. Das innere, naturhafte Sein sagt ihm: Werde immer mehr zu dem, wozu du geschaffen bist; vollziehe und vollende deine Wesensnatur! Diese kann sich nur in jener recht verstandenen Selbsterkenntnis erfüllen, in der der Mensch sich als Bild des Urbildes erkennt und darum alle eigennützige Liebe zu sich und zur Welt transzendiert. Darin besteht die Lebensaufgabe für den Menschen, daß er das ihm von Natur überlassene qualitative Sein in freier und entschlossener Wahl aktiviert und intensiviert, daß er seine Geistnatur ihrem Ziel, der Ähnlichkeit mit Gott und dem Gotteslob, durch eine Erkenntnis des eigenen Bildcharakters und durch eine Überwindung der davon ablenkenden Welt- und Selbstliebe nach und nach näher führt.

In seinem Brief an den Novizen Nikolaus Albergati thematisiert Cusanus ebenfalls das Lob Gottes, wobei er wiederum als Ziel sittlichen Handelns angibt, der Mensch solle sich der urbildhaft-göttlichen Tugendhaftigkeit, Liebe und Wahrheit kontinuierlich weiter angleichen, durch Anähnlichung an das absolute Gut-Sein beständig besser werden. In N. 10–14 heißt es: Je stärker wir die lobenswerten Tugenden lieben und vollziehen, desto mehr lieben und ehren wir Gott, die Liebe und Tugend selbst, »desto mehr werden wir ihm ähnlich, geeint und klarer in die absolute, ewige Liebe verwandelt. . .⁶³ Denn das in intellektuellem Leben lebendige Bild (*imago viva*) ist das, was es ist, nur wegen Gott, der die Liebe ist, dessen Bild es ist, von dem sein Sein zutiefst abhängt (*a quo esse suum penitus dependet*).«⁶⁴

Das Verursachte-Endliche hat allein in der unendlichen Ursache seinen wahren Seinsgrund und Sinn.⁶⁵ Für sich genommen ist das *principiatum* ge-

⁶³ Vgl. *Epist. ad Nic. Alberg.*: CT IV/3, N. 10–11, S. 30, Z. 3–16 (ed. Bredow); *quanto nos plus studemus laudabilia imitari, tanto deum, qui est ipsa laus nostra, plus laudamus et ad ipsius conformitatem magis propinquamus* (Z. 7–9); *quanto [maior] fuerit dilectio, tanto infinito dei amoris magis similes ei magis unimur et in absolutum aeternum amorem clarius convertimur* (Z. 14–16).

⁶⁴ Ebd. N. 13, S. 30, Z. 26f. (Bredow): *Imago enim viva vita intellectuali non est id quod est nisi propter deum qui amor, cuius est imago, a quo esse suum penitus dependet*; zur Erkenntnissehnsucht der *viva imago* mit ihrem wahren Ziel der *scientia laudis* vgl. G. v. Bredow, *Das Vermächtnis des Nikolaus von Kues. Der Brief an Nikolaus Albergati nebst der Predigt in Montoliveto* (1463), hg. u. im Zusammenhang mit dem Gesamtwerk erl. v. G. von Bredow (SHAW Jg. 1955, Abh. 2. Heidelberg 1955) 70.

⁶⁵ Vgl. *De docta ign.* I, 17: h I, S. 34, Z. 29–32 (N. 50): *Nulla igitur res est in seipsa nisi maximum, et omnes res ut in sua ratione est in seipsa, quia sua ratio(ne) est maximum*; vgl. I, 13: h I, S. 7, Z. 16–17 (N. 6): *absoluta maximitas est entitas absoluta, per quam omnia id sunt, quod sunt*. – Im Rahmen der uns zur Verfügung stehenden Begrifflichkeit ist das *maximum*

radezu nichts, ist es doch in seinem Bestand und seinem Erkenntnisvermögen gänzlich auf seinen Ursprung und sein Ziel verwiesen, letztendlich bloßes Abhängig-Sein (ab-esse).⁶⁶ »Das Sein des Geschöpfes (esse creaturae) stammt vom Absolut-Sein her (ab esse absoluto), auf eine Weise, die nicht ausgesagt oder eingesehen werden kann.«⁶⁷ Wie sein Sein im ganzen, so hängt im besonderen das lebendige Bild- und Gut-Sein des Menschen von Gott, dem Seins- und Erkenntnisgrund schlechthin, gänzlich ab. Ein Verlust der Liebe Gottes als unserer Wahrheit und unseres Urbildes käme daher dem Verlust der Intellektbegabung und der Selbsterkenntnis gleich, würde ein Herabsinken (ruere) zu bloßer Tierhaftigkeit (bestialitas), den »Tod des Verstandes«, ein »Besser-nicht-Sein als ein So-elend-Sein (melius non esse quam sic miser esse)« bedeuten.⁶⁸ Im zweiten Buch der *Cribratio Alkorani* heißt es lapidar: »Eher wünscht der Mensch, nicht zu sein als ohne jeden Intellekt zu sein.«⁶⁹ Die uns von Gott *naturaliter*⁷⁰ gegebene und von uns zu

absolutum gleichermaßen Seins- und Erkenntnisprinzip. Es macht nämlich alles Quantitative, Qualitative und Bestimmt-Seiende allererst möglich und geistig erfahrbar; so gesehen steht es über allem Sein und Erkennen, wie es uns zugänglich ist; dennoch – hierin folgt Cusanus DIONYSIUS – soll es gerade als das »Nichts-von-allem« zugleich auch alles Sein sein: sic Deum esse omnium esse quod tamem nullum omnium (*Apol. doct. ign.*: h II, S. 17, Z. 17–18; [N. 24]); später wird präzisiert: Deus esse omnia et nihil omnium... est complicative omnia et nihil omnium explicative (ebd. S. 31, Z. 26–27); vgl. *Comp.* 10: h XI/3, N. 29, Z. 8–17; J. HOMMES, *Die philosophische Gotteslehre des Nikolaus Kusanus in ihren Grundlehren* (München 1926) 158f.

⁶⁶ Vgl. *De docta ign.* I, 6: h I, S. 13, Z. 22–27 (N. 15): nihil esse posset, si maximum simpliciter non esset. Nam cum omne non-maximum sit finitum, est et principiatum; erit autem necessarium, quod ab alio. . . Erit igitur maximum simpliciter, sine qua nihil esse potest; zum Terminus *ab-esse* vgl. ebd. II, 2: h I, S. 65, Z. 19 (N. 98), S. 66, Z. 17 (N. 100), S. 67, Z. 18 (N. 102), II, 3: S. 71, Z. 18 (N. 110); Forschungsziel des zweiten Buches von *De docta ign.* soll sein, was uns vom *maximum absolutum* widerstrahlt und als Seiendes von ihm herstammt; das *causatum* sei »gänzlich von seiner Ursache her und von sich her nichts« (Prol.: h I, S. 59, Z. 2–6 [N. 90]); vgl. PROCLUS, *Elem. theol.* prop. 8–9 u. 31 (ed. Boese 7–8 u. 20); ERIUGENA, *De div. nat.* II 2, PL 122, 528B (ed. Sheldon-Williams II 12,8–12); vgl. auch WACKERZAPP (s. Anm. 44) 64–72, bes. 64f. und 69f. (schon bei ECKHART finde sich das cusanische *ab-esse*) und C. HUMMEL, *Nicolaus Cusanus. Das Individualitätsprinzip in seiner Philosophie* (Bern 1961) 91; zur »Nichtshafteit alles Nicht-Göttlichen« im Denken Meister Eckharts vgl. J. STALLMACH, *Ineinsfall der Gegensätze und Weisheit des Nichtwissens. Grundzüge der Philosophie des Nikolaus von Kues* (Münster 1989) 161 Anm. 29.

⁶⁷ *Apol. doct. ign.*: h II, S. 33, Z. 16–17 (N. 50); nichts anderes, sagt Cusanus, sei seine Aussageintention in *De docta ign.* II, 2 und 3 gewesen, als dies klarzustellen; vgl. H. WACKERZAPP (s. Anm. 44) 48; J. STALLMACH, *Ineinsfall* (s. Anm. 66) 94f.; R. HAUBST, »Am Nichtteilnehmbaren teilhaben«. Zu einem Leitsatz der cusanischen »Einheitsmetaphysik« und »Geistphilosophie«, in: *Alte Fragen und neue Wege des Denkens. Festschrift für Josef Stallmach* (Bonn 1977) 15.

⁶⁸ *Epist. ad Nic. Alberg.*: CT IV/3, N. 14, S. 30, Z. 30–S. 32, Z. 2.

⁶⁹ *Crib. Alk.* II, 17: h VIII: N. 145, Z. 15; vgl. *Sermo XLI*: h XVII, N. 8, Z. 12–14: Potius enim

realisierende *scientia laudis* und Liebe zu Gott ist Voraussetzung, Motiv und letzte Garantie für menschliche Selbst- qua Bild-Erkenntnis, für jede Erkenntnisleistung und -erfüllung überhaupt.

Wir verlassen kurz die Ausführung des Briefes an Nikolaus Albercati und das Thema des Gotteslobes, um den nicht zuletzt auch für die Möglichkeit einer philosophisch-theologischen Ethik im cusanischen Denken zentralen Gedanken einer naturhaften Einbettung des abbildlich-lebendigen Geistes in und seiner Hinordnung auf Gott als umfassendes Urbild und Ruheziel zu vertiefen. Die für die cusanische Erkenntniskonzeption fundamentale Zielgerichtetheit auf Gott und die Dependenz des menschlichen Geistes als einer *viva imago dei* von der göttlichen Weisheit als seinem *exemplar, principium, medium et finis* kommt im ersten Buch von *Idiota de sapientia* deutlich zum Ausdruck: Die Anähnlichung an die *aeterna sapientia*,⁷¹ »die unserem Geist (spiritus) von Natur aus innewohnt,⁷² durch die er nur in der Weisheit selbst

vellet homo non esse quam non esse animal rationale.

⁷⁰ Mehrmals in *Epist. ad Nic. Alberg.*, N. 10 und N. 13, verwendet: cum naturaliter scientia laudis sit intellectui nostro conata, est substantia laudis dei participatio. . . Naturaliter etiam deo laudes damus. . . [N. 13:] Est autem amor ille, sine quo non possumus felicitari, nobis naturalis. . . Naturaliter igitur inclinatur imago absoluti et infiniti amoris ad amandum suum creatorem, qui est hypostasis et subsistentia eius (CT IV/3, S. 30, Z. 3–4.6.25–29); siehe auch oben Anm. 56.

⁷¹ Zum ontologischen und gnoseologischen Primat der »sapientia aeterna« vor der »sapientia creata« bzw. vor dem menschlichen Intellekt vgl. K. KREMER, *Weisheit* (s. Anm. 44) 105–110, bes. 107 u. 108f. m. Anm. 24 (zur dreifachen »Zuordnung von menschlichem Intellekt und Weisheit« vgl. 132f.: ersterer ist »das die Weisheit suchende und empfangende »Organ«, letztere die Speise und das Leben für den menschlichen Intellekt); zur Verankerung des Weisheitsbegriffs in Christus als dem Wort, dem Zentrum, der Fülle und Inkarnation, als Schöpfungsgrundlage und Offenbarung der ewigen Weisheit vgl. K. REINHARDT, *Christus – »Wort und Weisheit« Gottes*, in: MFCG 20 (1992) 69f., 73ff., 77ff., 80 u. 83ff.; vgl. auch R. HAUBST, *Die Christologie* (s. Anm. 43) 166ff. u. 173ff.; DERS., *Das Bild* (s. Anm. 49) 231ff.

⁷² Vgl. *Sermo CLXXII* (165): V₂, fol. 69^{rb} (ad Deum naturaliter movemur, quia ibi quietem et incorruptibilitatem assequimur. Unde peccatum est contra naturam. Nam oritur, quando ex libero arbitrio dimovemur a Deo; et est peccatum retrahens animam a suo motu naturali et a fine); vgl. auch THIERRY V. CHARTRES, *Commentum* II 42: »Die Einheit schafft in der Hinsicht, daß sie Liebe und Verbindung ist (secundum hoc, quod amor est et conexio), den Geist (spiritum creat). Denn die Bewegung ist ihm wesentlich eigentümlich (substantialis ei). Alles aber, was ist, bewegt sich, d. h. es strebt von Natur aus zu dem, das es liebt, hin (tendit naturaliter ad id quod diligit). Aber alles, was ist, strebt auch zum Sein hin, insoweit es zu ihm gehört: (und) deshalb (auch) zur Einheit. Alles also, was ist, liebt die Einheit. Denn zu ihr strebt es von Natur aus hin (naturaliter tendit). Da alles sich also aufgrund bestimmter Liebe (ex amore quodam) bewegt, d. h. zum Sein hinstrebt (tendant omnia ad esse), und deshalb (auch) zur Einheit – ansonsten würde es nämlich (auch) nicht zum Sein hinstreben – gerade deshalb wird mit Recht gesagt, die Einheit schaffe den Geist aufgrund dessen, daß sie Liebe und bestimmte Verbindung (conexio quaedam) ist. Denn die Bewe-

zur Ruhe kommt (non quietatur nisi in ipsa sapientia),⁷³ ist gewissermaßen deren lebendiges Abbild.⁷⁴ Denn ein Abbild kommt nur zur Ruhe in dem, dessen Abbild es ist, von dem es Ursprung, Mitte und Ziel hat.⁷⁵ Ein lebendiges Abbild aber bringt durch das Leben aus sich eine Bewegung zu (seinem) Urbild hervor, in dem allein es zur Ruhe kommt.⁷⁶ Denn das Leben des Abbildes kann nicht in sich (selbst) zur Ruhe kommen (non potest in se quiescere),⁷⁷ da es das Leben des Lebens der Wahrheit (vita vitae veritatis)⁷⁸

gung ist dem Geist, der sich aufgrund bestimmter Liebe bewegt (ex amore quodam movetur), d. h. von Natur aus zum Sein hinstrebt (naturaliter tendit ad esse), wesenhaft eigentümlich (substantialis)« (ed. Häring 1960: 103; 1971: 81).

⁷³ Vgl. *Comp.*, Epilogus: Non enim ille visus res appetit multas et varias, quoniam ad multa et varia non inclinatur, sed naturaliter ad id fertur, quo nihil potentius, in cuius visione vivit et quiescit (h XI/3, N. 45, Z. 15–17); vgl. K. KREMER, *Weisheit* (s. Anm. 44) 122ff.

⁷⁴ Vgl. *Sermo CCLXXXVIII* (285): »Denn ein lebendiges Bild ist das intellektuelle Leben. Es kann die Ruhe weder in sich noch in einem anderen finden, sondern nur in seinem Urbild als in seinem Grund, seiner Ursache und Wahrheit« (V₂, fol. 279^{rb}); Übersetzung nach K. KREMER, *Weisheit* (s. Anm. 44) 123 Anm. 100; zur cusanischen Konzeption der *mens* als einer *viva imago dei* vgl. grundsätzlich G. v. BREDOW, *Der Geist als lebendiges Bild Gottes. (Mens viva dei imago)*, in: MFCG 13 (1978) 58ff. (das Diktum versteht sich als eine Auslegung von Gen. 1,26 und wird insbesondere von Gregor v. Nyssa und Augustinus produktiv weiterentwickelt; autonom und frei ist die *mens humana* einzig als Gottesbild, denn als *viva substantia* hat der Geist sein ganzes Leben »aus der Beziehung zum Ursprung«, vgl. 60 u. 62), und Kremer, ebd. 133ff.: seine »natürliche und nicht gnadenhafte Abbildhaftigkeit« kommt dem Geist in einem eminent »dynamischen Sinn« zu, insofern seine Lebendigkeit, in der er »sich als Abbild erkennt« (vgl. dazu auch ebd. 123 mit Bezug auf *Sermo CLXIX* [162]: V₂, fol. 63^{rb}), »in seiner Sehnsucht nach Gott« besteht, »weil er von Gott das Vermögen hat, sich mehr und mehr seinem Urbild anzugleichen« (Kremer 133f.; zum »intellectus« als dem eigentlichen »Ort« der Abbildhaftigkeit vgl. ebd. 136–141).

⁷⁵ Vgl. *Crib. Alk.* Prol.: h VIII, N. 5 (Experimur in nobis appetitum quendam esse, qui ob motum, qui in eo est, spiritus dicitur, quodque ratio motus ipsius est bonum. . . Bonum igitur est creator spiritus nostri ad se et est eius principium pariter et finis. Non igitur quiescit spiritus noster nisi in suo principio; h VIII 7–8); BOETHIUS, *De cons. phil.* III m. 9,27–28 (Tu requies tranquilla piis, te cernere finis, principium, vector, dux, semita, terminus idem); vgl. dazu die zahlreichen Stellenhinweise bei J. GRUBER, *Kommentar zu Boethius' De consolatione philosophiae* (Berlin, New York 1978) 288–290; vgl. MEISTER ECKHART, *In Ioh.* n. 23 (LW III 19,5–10: Imago . . . accipit esse suum a solo illo [sc. exemplare] . . . accipit totum esse illius secundum omne sui, quo exemplar est. Nam si ab aliquo alio quidquam acciperet imago vel quidquam exemplaris sui non acciperet, iam non esset imago illius, sed cuiusdam alterius), *In Sap.* n. 143 (LW II 480,9–481,2; m. Anm.); vgl. auch R. HAUBST, *Streifzüge* (s. Anm. 42) 73.

⁷⁶ *De vis.* 8: Hopkins, N. 29; *Sermo CCXII*: h XIX, N. 16, Z. 5–11; zu *motus spiritui substantialis* und *mens tendit ad esse, ad unitatem* bzw. *imago tendit ad exemplar* siehe das Zitat aus THIERRY v. CHARTRES oben in Anm. 72; zu *in quo solum quiescit* vgl. AUGUSTINUS, *Conf.* IV 11,16 (CSEL 33, 77,6–8: . . . verbum ipsum clamat, ut redeas, et ibi est locus quietis inperturbabilis, ubi non deseritur amor, si ipse non deserat); MEISTER ECKHART, *In Ioh.* n. 204 (LW III 171,17–172,1).

⁷⁷ Vgl. *De aequal.* V₂, fol. 258^b: »Es ist offenbar, daß die Seele eine Ähnlichkeit der Ewigkeit

ist und nicht sein (eigenes).⁷⁹ Daher bewegt es sich zu (seinem) Urbild als zur Wahrheit seines Seins (ut ad veritatem sui esse)⁸⁰ hin.«⁸¹

Höchste und im Grunde einzige Lebensaufgabe der *viva imago* ist die stets steigerbare, möglichst weitgehende Angleichung an das göttliche Urbild, an

ist und daß sie alles durch sich schaut wie durch eine Ähnlichkeit der Ewigkeit auf die Ewigkeit des Lebens hin, die allein sie erstrebt (quam solum appetit), wie das intellektuale Abbild des Lebens oder der ewigen Ruhe nach seiner Wahrheit (strebt), deren Abbild es ist, ohne die es nicht Ruhe erlangen kann (sine qua non potest habere quietem). Das Abbild der Ruhe findet nämlich nur in der (urbildlich-ewigen) Ruhe Ruhe (in quiete tantum quiescit)«.

⁷⁸ Vgl. dazu die Angaben, bes. die Parallelstellen aus dem cusanischen Predigtwerk, bei R. STEIGER in h²V, S. 39, mit Hinweis auf: *Job.* 14,6; *Gal.* 2,20; *Kol.* 3,3; MARIUS VICTORINUS, *Adversus Arium* I 53,2–5.25–27 (CSEL 83, S. 150–151), III 2,4–6 (S. 193), IV 17,21–23 (S. 250); AUGUSTINUS, *Conf.* X 6,10 (CSEL 33, S. 234, Z. 4: deus autem tuus etiam tibi vitae vita est) und *In Ioh. ev. tract.* XIX 12,24–38 (CCSL 124, S. 195).

⁷⁹ Auf die durch Meister Eckharts Bildlehre beeinflusste »völlige Abhängig- und Unselbstständigkeit des Abbildes gegenüber seinem Urbild« macht K. KREMER, *Weisheit* (s. Anm. 44) 123, aufmerksam; vgl. auch DERS., *Das Seelenfünkeln (scintilla animae) bei Meister Eckhart: ungeschaffen oder geschaffen? Ein kontroverses Kapitel in der Meister Eckhart-Forschung*, in: *TThZ* 97 (1988) 23ff.

⁸⁰ Vgl. *Sermo* CXLI (134): demnächst in h XVIII/2, N. 3, Z. 11–18: Anima igitur intellectualis, cum sit imago Verbi aeterni, habet intra se omnia ut imago, et est propterea sic rerum similitudo, sicut exemplar eius rerum veritas. Unde veritas est eius obiectum. Nam ab ipso habet omne quod habet, sicut visus habet ab obiecto esse suum vitale, scilicet videre, et coincidit videri cum videre; *Sermo* CXXX: h XVIII/1, N. 6, Z. 19–35, bes. 27–32 (Imago enim non videt se nisi in veritate, cuius est imago, neque potest se videre in veritate, nisi videat veritatem. Et quia veritas est exemplar omnium, omnia videt intellectus se ipsum videndo in veritate); vgl. auch *Sermo* CXXII: h XVIII/1, N. 3–6, bes. N. 6, Z. 3–15; *Sermo* CLII (145): demnächst in h XVIII/2, N. 3, Z. 15–21; *Sermo* CCXLI (238): V₂, fol. 166^{ra}.

⁸¹ Es heißt weiter: »Wenn also das Urbild ewig ist und (sein) Abbild ein Leben hat, in dem es sein Urbild im voraus kostet (praegustat), und sich solchermaßen voll Verlangen (desideriose) zu ihm hinbewegt, und da jene lebendige Bewegung (motus vitalis) nur im unendlichen Leben, das die ewige Weisheit ist, zur Ruhe kommen kann, daher kann jene geistige Bewegung (spiritualis motus), die niemals das unendliche Leben auf unendliche Weise erreicht, nicht aufhören (non potest cessare)« (*De sap.* I: h²V, N. 18, Z. 1–12); K. KREMER, *Weisheit* (s. Anm. 44) 129, faßt die Grundzüge der cusanischen Lehre von der »Weisheit als Erfüllung der Sehnsucht des menschlichen Geistes« (121ff.) in fünf Punkten zusammen: « – Von Natur aus streben wir alle nach der Weisheit bzw.: Wir haben eine anerschaffene Sehnsucht nach der Weisheit. – Wir haben einen naturgegebenen Vorgeschmack von der Weisheit. – Die göttliche Weisheit ihrerseits zieht uns an. – Die Weisheit kann gar nicht nicht geliebt werden. – In jeder intellektuellen Sehnsucht erstreben wir letztlich nur die Weisheit«. Zur cusanischen Konzeption einer apriorischen *praegustatio connaturata* des menschlichen Intellekts nach der göttlichen Weisheit als nach seinem Urbild und eigentlichen Leben vgl. KREMER, ebd. 110–120; zum begriffsgeschichtlichen Kontext der Termini *sapere*, *gustus*, *praegustatio* vgl. R. STEIGER, Einl. zu *Nikolaus von Kues: Der Laie über die Weisheit*: NvKdÜ H 1 (Hamburg 1988) XXX–XXXII (zum Sinn des *prae* in *praegustatio* vgl. ebd. XXVIIIff.).

die alles einshaft umfassende *sapientia aeterna* als an ihre Wahrheit und Ruhe. Im siebten Kap. von *De mente* heißt es: »Bei dieser höchsten Weise (sc. der *assimilatio*)⁸² gebraucht der Geist sich selbst, (und zwar) wie er selbst ein Bild Gottes ist. Und Gott, der alles ist, leuchtet in ihm wider, (dann) nämlich wenn er (sc. der Geist) sich als lebendiges Abbild Gottes mit aller Anstrengung, sich ihm anzuähnlichen, seinem Urbild zuwendet (ad exemplar suum se omni conatu assimilando convertit). Und auf diese Weise schaut er alles als das Eine und sich als die Anähnlichung an jenes Eine, durch welche er sich Begriffe über das Eine, das alles ist, bildet; und so bildet er theologische Anschauungen (speculationes), in denen er gleichsam im Ziel aller Begriffe (tamquam in fine omnium notionum) freudig wie in der lustvollsten Wahrheit seines Lebens ruht (suaviter ut in delectabilissima veritate vitae suae quiescit).«⁸³ Auch in diesen Texten wird das letzte Ziel menschlichen Lebens als Aufstieg des Geistes zu und als Einswerdung mit Gott bestimmt, ohne daß auf die für Cusanus selbstverständliche inhaltliche Qualität, derzufolge der Grad menschlicher Tugendhaftigkeit vom Maß ihrer Angleichung an die Höchst-Tugend der göttlichen Weisheit bzw. Wahrheit abhängig ist, ausdrücklich hingewiesen wird.

Wir kehren zurück zu der unterbrochenen Nachzeichnung des Gedankengangs aus dem Brief an Nikolaus Albergati. Noch deutlicher als in dem oben aus *De ven. sap.* herangezogenen Text bettet Cusanus die Ableitung der ethischen Aufgabe des Menschen in eine ontologische Fundierung und in eine auf das Geschaffen-Sein gegründete Hinführung zum Gotteslob, wenn er zu Beginn seines Briefes an den Novizen ausführt: »Da keinem von allem, was erfaßt werden kann, das Sein fehlt, und da nichts von sich selbst her haben kann, daß es ist – wie nämlich sollte Nicht-Existierendes sich selbst erschaffen, so daß es wäre?⁸⁴ –, so muß vor allem, was gemacht ist (ante

⁸² Vgl. H. BENZ, *Individualität und Subjektivität* (s. Anm. 43) 325–327 Anm. 506 und 507.

⁸³ *De mente* 7: h²V, N. 106, Z. 8–15; vgl. ebd. 13, N. 149, Z. 10–18; *De ven. sap.* 17: h XII, N. 50, Z. 1–7; *De fil.* 6: h IV, N. 86, Z. 5–10; *Sermo CXVIII* (112): demnächst in h XVII, N. 8, Z. 9–17: [artifex omnipotentiae] dat nobis imaginem suam vivam, secundum quam possumus . . . assimilare et conformare nos omnibus. Sed vis assimilativa non est nisi vim formativam conversa, quia in tantum est assimilativa in quantum formativa. Ita non quiescit vis illa assimilativa nisi in formativa; *Sermo CLXIX* (162): V₂, fol. 63^{rb}: intellectus intelligens se vivam imaginem habet a Deo potentiam se ipsum magis assimiliandi exemplari suo et sic continue plus accedendi ad maiorem unionem cum obiecto suo, scilicet cum veritate, ut dulcius quiescat; *Sermo CCLVI* (253): V₂, fol. 197^{va}: fructus est, ut imago viva se exemplari assimilet, in quo solum quiescit. Hoc assimilare est intelligere. Quanto enim natura, quae viva imago, se magis intelligit imaginem, tanto plus ad exemplaris notitiam accedit, et quanto plus Creatoris sui notitiam in se habet, tanto est ei similior. Nam notitia est viva similitudo; *Sermo CLXXXIII* (177): V₂, fol. 84^{va}; *Sermo CLXXXIII* (166): V₂, fol. 70^{va}; *Sermo CCLXXXII* (279): V₂, fol. 269^{vb}.

⁸⁴ Zur Frage *quomodo enim essent sine esse?* vgl. *De docta ign.* I, 5: h I, S. 13, Z. 10–11 (N. 14); I, 6:

omnia quae facta sunt), der ewige Schöpfer von allem sein, von dem her alles hat, daß es ist. Denn nur sein Lob und seine Herrlichkeit (gloria), die er zeigen wollte, haben den Schöpfer bewegt, dieses All (universum) als schönstes Werk zu errichten. Ziel der Schöpfung ist also er selbst, der auch sein Ursprung (principium) ist«. Um nicht unerkannt zu bleiben, habe »der Schöpfer von allem erkannt werden wollen, damit er seine Herrlichkeit zeigen könne«. Daher habe er »die intellektuale, der Erkenntnis fähige (cognitionis capax) Natur geschaffen. Wie er selbst also Ziel der intellektuellen Natur ist, so ist auch die intellektuale Natur Ziel jeder sinnhaften und niederen Natur. Alles Sichtbare, Elementare und Vegetative ist also mit dem Sinnhaften verbunden und jenes Sinnhafte mit dem Menschen als mit seinem Ziel. Denn im Menschen ist das animalische Leben in das intellektuale eingefügt, das allein zur Erkenntnis der Herrlichkeit und des Lobes fähig ist, ohne die allem Sinnhaften das Ziel fehlen würde.«⁸⁵ Der Schöpfer verknüpfe durch ein Liebesband (nexus amarus) alles Sinnhafte mit dem Geistigen, »damit es dem Menschen diene, in dem ein lebendiges Bild Gottes ist. Wenn dieses sich als lebendiges Bild seines Schöpfers erkennt, betrachtet es auf die Weise, auf die es sich selbst erblickt, seinen Schöpfer, indem es aufgrund der Ähnlichkeit zum Urbild hingerissen wird«.

Steht es nicht in der Macht des Geistes, von sich allein aus, nur aus eigenem Antrieb eine Liebesverbindung mit Gott herzustellen, so bleibt ihm doch die Möglichkeit, durch ein wachsendes Gott-ähnlicher-Werden die Voraussetzung für eine derartige Liebesgemeinschaft zu bereiten. Nur das lebendige, geistige, innere Bild – und keine andere Ähnlichkeit, der das intellektuale Leben fehlt – hat ein Wissen darum, eine Ähnlichkeit Gottes zu sein (dei esse similitudinem).⁸⁶ »Alles Geschaffene aber ruht in dem, was es

S. 14, Z. 4 (N. 16); vgl. auch II, 4: S. 74, Z. 9–11 u. 20–21 (N. 115); *De poss.*: h XI/2, N. 16, Z. 9–10; *Sermo XXII*: h XVI, N. 13, Z. 3–4; *Sermo CCXVI*: h XIX, N. 19, Z. 1–14; vgl. H. WACKERZAPP (s. Anm. 44) 61–63.

⁸⁵ *Epist. ad Nic. Alberg.*: CT IV/3, N. 2–4, S. 26, Z. 11–S. 28, Z. 2; vgl. *Sermo I*: h XVI, N. 15, Z. 1–15: »Gott hat alles um seinetwillen geschaffen, auf daß jedes Geschöpf sein bestes Ziel (optimus finis) habe. Den Menschen aber hat Gott zuletzt geschaffen, damit gleichsam (tamquam) in ihm die Erfüllung und Vollendung (complementum et perfectio) der Geschöpfe bestehe. Die Vollendung des Menschen aber ist in Gott. So also ist jedes Geschöpf durch den Menschen auf Gott hingeeordnet. Deshalb hat Gott in unaussprechlicher Güte (ineffabilis pietas) den Menschen am Ende (in fine) geschaffen und mit Gaben geschmückt, mit freiem Willen und Verstand (ratio), damit er durch den Verstand seinen Ursprung und seinen Schöpfer erkenne, durch den freien Willen liebe und die ihm von Gott gegebenen, von Natur aus guten und auf Gott hingeeordneten Prinzipien emporriche (sursum erigeret) und durch Tugenden Gehorsam und Liebe in sittlicher Weise mehre (oboedientiam et caritatem multiplicaret moraliter)«.

⁸⁶ *Epist. ad Nic. Alberg.*: CT IV/3, N. 5–6, S. 28, Z. 3–13.

hat, und hat über das Empfangene, die Art der göttlichen Ähnlichkeit, hinaus kein Begehren, da es durch jene, ohne die es nichts wäre, das ist, was es ist. Wenn sich aber unsere intellektuale Natur als lebendiges Bild Gottes erkennt, hat sie die Fähigkeit (*potestas*), fortwährend klarer (*continue clarior*) und Gott gleichförmiger (*deo conformatior*) zu werden, auch wenn sie als Bild niemals Urbild oder Schöpfer wird.«⁸⁷ In dem Maße, in dem menschliche Selbsterkenntnis eine Betrachtung des göttlichen Urbildes im lebendigen Bilde ist, ist sie auch ein Wissen um die Ähnlichkeit mit Gott. »Wie sich unsere intellektuale Natur durch Gleichförmigkeit mit dem Urbild gottförmiger (*deiformior*) machen kann, so wird sie auch durch Unförmigkeit unförmiger (*difformior*). Je mehr sich das lebendige Bild dem göttlichen Urbild annähert, desto mehr lebt es und hat es Freude. Je mehr es aber vom göttlichen Leben abweicht (*recedit*) und sich mit tierhaftem Leben vermischt, desto ähnlicher wird es dem Tod und Verderben.«⁸⁸

Für den Menschen liegt das Lebens- und Erkenntnisziel in einer kontinuierlichen, geistigen Angleichung seines lebendigen Bildseins an die Urbildlichkeit des höchsten Lebens und Lobes Gottes mit Hilfe der *scientia laudis*. Diese in einer Gott gefallenden und gehorsamen Weise auszuüben, d. h. im Blick auf und im stets zu vertiefenden Wissen um die absolute Gerechtigkeit, Weisheit, Schönheit (etc.) möglichst gerecht, weise, schön (etc.) zu werden, darin findet das *desiderium intellectuale* sein natürliches Ziel.⁸⁹ Die reale

⁸⁷ Ebd. N. 7, S. 28, Z. 16–18: *nostra autem intellectualis natura, cum se dei vivam imaginem intelligat, potestatem habet continue clarior et deo conformatior fieri, licet, cum sit imago, nunquam fiat exemplar aut creator*; vgl. K. KREMER, *Weisheit* (s. Anm. 44) 134f. und 126; G. VON BREDOW, *Das Vermächtnis* (s. Anm. 64) 72: die Verwandlung in die göttliche Liebe widerfähre dem Geist »bei der Entfaltung seiner natürlichen Tätigkeit. Es ist kein Zweifel, daß der Geist diese Wandlung nicht selbst bewirkt, denn es handelt sich hier um eine neue Weise der Seinsverbundenheit mit Gott«, die einer ständigen Steigerung fähig ist.

⁸⁸ *Epist. ad Nic. Alberg.*: CT IV/3, N. 9, S. 28, Z. 24–S. 30, Z. 2.

⁸⁹ Vgl. G. VON BREDOW, *Im Gespräch mit Nikolaus von Kues. Gesammelte Aufsätze 1948–1993*, hg. v. H. Schnarr (Münster/W. 1995) 101ff.: Der Mensch habe »praktische Freiheit, selbstverantwortlich zu handeln«; seine Aufgabe liege darin, »sich selbst besser zu machen«, um dadurch »seinem Urbilde ähnlicher« zu werden; das Sein des Geistes sei ausgezeichnet durch die innere »Beziehung zum Ursprung« als dem »Fundament seines Bestandes«. – Zur Notwendigkeit einer Demut in der Erkenntnishaltung (im Anschluß an *De Gen.* 4: h IV, N. 174, Z. 5–6) und zur *scientia laudis* als Ziel aller Erkenntnisbemühung vgl. N. HEROLD, *Menschliche Perspektive und Wahrheit. Zur Deutung der Subjektivität in den philosophischen Schriften des Nikolaus von Kues* (Münster 1975) 39; G. VON BREDOW, *Das Vermächtnis* (s. Anm. 64) 70: letztlich gelange »die Erkenntnishehnsucht, der eine inhaltliche Vollendung versagt bleiben muß, . . . doch zu einem natürlichen Ziele. . . Nicht Resignation, sondern *scientia laudis* ist die Losung. Das will heißen, daß diese Wissenschaft des Gotteslobes das natürliche Ziel und der Sinn unseres Erkenntnisstrebens ist«; vgl. ferner DIES., *Die personale Existenz der Geistseele*, in: MFCG 14 (1980) 139, R. HAUBST, *Streifzüge* (s. Anm. 42) 40 u. 354, J. STALLMACH, *Ineinsfall* (s. Anm. 66) 42f. (zu *Epist. ad Nic. Alberg.*, N. 3–4).

Aufgabe des Erkennenden besteht im Versuch der praktischen Umsetzung des Erkannten im sittlichen Tun.

Damit der Mensch auf intellektuellem und affektivem Wege zu seinem Ziel gelangen kann, hat er, wie es in *Sermo* III heißt, von Gott, der die überfließende Gutheit ist, die besten natürlichen Voraussetzungen erhalten. Gott habe ihm nämlich gemeinsam mit den Engeln Intellekt, Willen, Gedächtnis, und gemeinsam mit den Tieren die körperlichen Sinne gegeben. »Und wie der Mensch vom höchsten guten Prinzip ausgeflossen ist (effluxit), so hat ihn Gott auf sein höchstes Ziel, das Alpha und Omega, hin ausgerüstet (armavit): mit dem Verstand, durch den er die Sinne unterwerfen sollte, mit dem Willen, durch den er liebend zu Gott eintreten sollte, mit dem Gedächtnis, durch das er sich fest stärken sollte. Er hat ihm Strebe- und Begehrkraft gegeben, durch die er ihn mit Lust und Affekt in Liebe erheben wollte; er hat ihm das eifernde Vermögen (vis irascibilis) gegeben«, durch die er das Gott Entgegengesetzte zurückweisen sollte (repelleret).⁹⁰

Im *Compendium* kommt Cusanus nochmals auf das aristotelische *érgon idion* des Menschen, d. h. auf den Vollzug der Vernunft als der eigentlich menschlichen Leistung und Aufgabe zu sprechen, diesmal unter explizitem Bezug auf den Anfang des ersten Buches der Metaphysik. Die höheren Sinneswesen, so meint Cusanus, müssen, um ihre Nahrung erkennen und finden zu können, über die Fähigkeit einer gut funktionierenden, möglichst breit gefächerten Sinneserkenntnis und über die Möglichkeit, sich von einem zum anderen Ort zu bewegen, verfügen. Damit es aber dem Menschen gut geht (ut bene sit), »ist eine größere Erkenntnis nötig«; er muß nämlich »unter allen [Lebewesen] die größte Kenntnis (notitia maxima) besitzen. Denn er ist nicht gut und glücklich (bene et feliciter non subsistit) ohne die Handwerkskünste, die freien Künste, sittliches Wissen (scientiae morales) und die theologischen Tugenden«. Aus dieser höchsten Erkenntnisnotwendigkeit heraus »streben alle Menschen von Natur aus danach, zu wissen«.⁹¹ An späterer

⁹⁰ *Sermo* III: h XVI, N. 4, Z. 12–24; vgl. auch *Sermo* II: h XVI, N. 5, Z. 6–10: Die *antiqui* hätten bereits erkannt, daß »der Mensch vom besten Gott auf das beste Ziel hin geschaffen sei, daß er, der beste Gott, das Ziel ist, und daß der Mensch nicht zu seinem Ziel gelangen könne, wenn er nicht als geschaffener wiedergeschaffen würde (nisi creatus recrearetur)«; vgl. Ps.-DIONYSIUS AREOPAGITA, *De div. nom.* IV 18 (nach der Übersetzung ERIUGENAS: *Dionysiaca* 234; PG 3, 716); RAYMUNDUS LULLUS, *Ars mystica theologiae et philosophiae*, dist. 2: Raimundi Lulli Opera Latina 154, ed. H. Riedlinger (Palma de Mallorca 1967) 293, und dazu Cusanus' Exzerpt (Cod. Cus. 83, fol. 94^v), in: E. COLOMER, *Nikolaus von Kues und Raimund Lull. Aus Handschriften der Kueser Bibliothek* (Berlin 1961) 134f. (omne ens optimum agit optime); zur Unterscheidung von *concupiscibile* und *irascibile* vgl. THOMAS V. AQUIN, *S. theol.* I-II, q. 23 a. 1–2; I, q. 81 a. 2; *De ver.* q. 25 a. 2; q. 26 a. 4.

⁹¹ *Comp.* 2: h XI/3, N. 4, Z. 6–11; vgl. *De sap.* I: h 2^v, N. 9, Z. 2–3; *De ludo* II: h IX, N. 101; ARISTOTELES, *Metaph.* A 1, 980a21.

Stelle präzisiert Cusanus seinen Gedanken: »Die Verstandeskraft zieht aus allen wahrnehmbaren *species* die *species* verschiedener Künste hervor«, durch die sie Mängel der Sinne, körperliche Gebrechen, Unwissenheit und Trägheit des Geistes ergänzt, damit der Mensch voranschreitet und ein Betrachter des Göttlichen wird. Auch hat er die erkannte *species* der unsinnlichen Tugend, des Gerechten und Billigen, damit er erkennt, was gerecht, was richtig, was lobenswert, was lustvoll, was schön, was angenehm und gut ist, und (was) deren Gegensätze sind, auf daß er das Gute wähle und gut, tugendhaft, schön, keusch, tapfer und gerecht werde. . . Das wird offenkundig, wenn man all das betrachtet, was in Handwerkskünsten, freien Künsten und sittlichem Wissen herausgefunden worden ist«, so z. B. das künstliche Licht, die Brille oder als Schutz vor Kälte Kleidung, Wohnung und Heizung, etc. Nur der gelehrte Mensch habe solches entdecken können. Denn nur er besitze durch Übung des Intellekts die erworbene Fähigkeit, »die *species naturales* zusammenzusetzen und zu teilen und aus ihnen *species intellectuales et artificiales* zu bilden«. ⁹²

Diese Ausführungen könnten den Anschein erwecken, als wolle Cusanus das moralische Wissen mit den Errungenschaften technischer Erfindungen auf eine Stufe stellen. In der Tat wird im *Comp.* die Entwicklung praktischer und theoretischer Wissenschaften, philosophischer und theologischer Ethik insgesamt als Indiz dafür angeführt, daß der Mensch, um zum höchsten Gut-Sein und Glück zu gelangen, eine optimale Ausbildung seiner Geisteskraft bewerkstelligen muß. Als für jeden offenkundiges Anzeichen dafür, daß es dem Menschen in Konfrontation mit der Dingwelt um eine Verbesserung von widrigen Lebensumständen geht, beruft sich Cusanus auf allseits bekannte technische Erfindungen, wobei er allerdings nicht so verstanden werden darf, als wolle er sagen, diese Entdeckungen seien etwas, das quasi willkürlich auftrete und der menschlichen Natur nicht konform wäre. Ähnlich wie das ethische, philosophische oder theologische Wissen ist die Kenntnis des weltlich Machbaren im menschlichen Geist apriori angelegt, um aus ihm durch lang angestregtes, konzentriertes Aufmerken auf seine inneren Gehalte hervorgeholt zu werden. ⁹³ Die beiden Stellen aus dem

⁹² *Comp.* 7: h XI/3, N. 17, Z. 9–N. 18, Z. 15.

⁹³ Zum inhaltlichen Apriori in Cusanus' Philosophie siehe oben den Beitrag von K. KREMER, *Das kognitive und affektive Apriori bei der Erfassung des Sittlichen*, Kap. 1 und 2; DERS., *Erkennen bei Nikolaus von Kues. Apriorismus – Assimilation – Abstraktion*, in: MFCG 13 (1978) 32ff., bes. 37. – Ich muß im Rahmen dieses Referates darauf verzichten, das komplexe Verhältnis von Natur und Wissenschaft bzw. Kunstwissen im cusanischen Denken näher zu untersuchen; vgl. dazu U. ZEUCH, *Das Unendliche. Höchste Fülle oder Nichts? Zur Problematik von Friedrich Schlegels Geist-Begriff und dessen geistesgeschichtlichen Voraussetzungen* (Würzburg 1991) 149ff. u. 181ff.; H. BENZ, *Individualität und Subjektivität* (s. Anm. 43) 368f. m. Anm. 604 u. 605.

Comp. führen eindringlicher als die bislang behandelten vor Augen, daß Cusanus die Ethik in ihrer philosophischen wie theologischen Grundlegung und Ausrichtung als eine für die Entfaltung der sittlichen Vernunft und für die Erfüllung des menschlichen Lebens notwendige wissenschaftliche Disziplin ansieht und daß er die letzte Sinns Spitze aller Beschäftigung mit den Wissenschaften auf die Schau Gottes hinzielen läßt.

Angesichts dieser Einsicht in die Notwendigkeit der Ethik als wissenschaftlicher Disziplin und deren Maßgeblichkeit für die Gestaltung des individuellen und sozialen Lebens ist es sehr erstaunlich, wie punktuell, ja geradezu marginal, Cusanus sich mit dem Thema Ethik beschäftigt. Der Hauptgrund dafür dürfte in seinem intensiven Rückgriff auf die neuplatonische Anthropologie und Erkenntnistheorie liegen. Dieser zufolge dienen sämtliche niederen Vermögen des Menschen, bei richtiger Ausrichtung, dem Geist, der seinerseits wiederum auf Gott ausgerichtet ist. Dieser Auffassung schließt sich Cusanus an, indem er lehrt: Wie die psychischen Vermögen ihr Fundament und Ziel in der umfassenden Erkenntnis des Geistes haben, so hat die *humanitas* insgesamt ihre Grundlage und Erfüllung im Geist Gottes.⁹⁴ Die komplikative Auffassung der Seelenkräfte, derzufolge alle untergeordneten Vermögen im höchsten Vermögen impliziert sind, läßt die pointierte Aussage zu: »Der Mensch ist nämlich sein Intellekt, wobei die wahrnehmungsfähige *contractio* in gewisser Weise in der intellektualen Natur grundgelegt ist (suppositatur), obgleich die intellektuale Natur als ein gewisses göttliches, getrenntes, losgelöstes Sein existiert, die wahrnehmungsfähige hingegen ihrer Natur gemäß zeitlich und vergänglich bleibt.«⁹⁵

Nikolaus von Kues steht mit dieser Lehre von der Dominanz des *intellectus* auf dem Boden der platonischen und neuplatonischen Überzeugung von der Priorität des Geistes vor den *aisthetá* (sensibilia).⁹⁶ Auf den Intellekt

⁹⁴ Um die Grundlegung der menschlich-personalen Vernunft Christi in seiner göttlichen Vernunftnatur anhand eines Vergleichs zu illustrieren, greift Cusanus zu dieser Darstellung eines Suppositionsverhältnisses; ein solches bestehe zwischen der Wahrnehmungsfähigkeit, die auf eine Erfassung von *particularia* beschränkt ist, und der *cognitio intellectualis universalis*, die von jeder Fixierung der Erkenntnis auf Einzelhaftes losgelöst ist (*abstracta a contractione particulari*).

⁹⁵ *De docta ign.* III, 4: h I, S. 131, Z. 16–18 u. 24–27 (N. 205); vgl. H. G. Senger, NvKdÜ H 15c, S. 116; Cusanus schickt voraus: »Die Sinneswahrnehmung wird auf verschiedene Weise zu verschiedenen Graden kontrahiert«, wodurch die unterschiedlichen Arten von Sinneswesen (*animalia*) in Entsprechung zu ihren Vollkommenheitsgraden entstehen. »Und wenn sie auch nicht zum höchsten Grad schlechthin aufsteigt«, so bringt die Sinneswahrnehmung doch in der menschlichen als in der höchst verwirklichten Gattung der Sinneswesen (*actu suprema in genere animalitatis*) »ein solches Sinneswesen hervor (efficit), das so Sinneswesen ist, daß es auch Intellekt ist« (*De docta ign.* III, 4: h I, S. 131, Z. 18–23 [N. 205]); vgl. auch die Verweise zu N. 205 bei Senger, ebd.

⁹⁶ Vgl. z. B. *Phaedo* 65a–67b, 83a–84b u. 100a–101e, *Phaidr.* 247c–e u. 250b–d, *Symp.* 210a–212c

sind Wahrnehmbares und Wahrnehmung als auf ihren Ursprung und ihr Ziel ausgerichtet, in ihm gründen sie. »Die »Maximität« an Vollkommenheit der menschlichen Natur wird im Seins- und Wesenhaften (in substantialibus et essentialibus) bemerkt, d. h. in bezug auf den Intellekt, dem das übrige Körperliche dient. Und deshalb muß der höchst vollkommene Mensch nicht in den Akzidentien hervorragend sein (eminens esse),⁹⁷ sondern lediglich in Hinsicht auf den Intellekt. . . Notwendig ist nur, daß der Körper solchermaßen von den Extremen Abstand nimmt (declinet ita ab extremis), daß er ein sehr geeignetes Werkzeug (aptissimum instrumentum) der intellektuellen Natur ist.«⁹⁸

Gerade weil sich Cusanus als Platoniker⁹⁹ sehr wohl der Gefahr bewußt ist, die von der unaufhebbaren leibbezogenen Affektivität für die Entwicklung

(und dazu PLOTIN, *Enn.* I 6 [1] 1–2, 4–5, 7 u. 9; V 8 [31] 2–3), *Tim.* 27d–28b (PLOTIN VI 5 [23] 2,9–16; VI 2 [43] 1,16–33); PLOTIN, *Enn.* VI 3 (44) 8,32; VI 9 (9) 3,18–19; V 9 (5) 5,5–16; V 1 (10) 5,6ff. u. 8,15–22; IV 1 (21) 1–2; zur Implikation des Wahrnehmungsvermögens in der *nóesis* vgl. auch VI 7 (38) 7,30–31; 29,25–26; III 8 (30) 8,15–16; V 5 (32) 1,48–49; V 1 (10) 5,18–19 u. 7,6–7, und dazu H. BENZ, »Materie« und Wahrnehmung in der Philosophie Plotins (Würzburg 1990) 223ff., bes. 268–277 m. Anm. 258–271; vgl. insges. ebd. XXXII f. (m. Anm. 43), XXXVI, 268f. m. Anm. 259, Anm. 263 auf S. 272f., 274f. m. Anm. 266, 279 m. Anm. 274; vgl. auch BOETHIUS, *De cons. phil.* V 4: superior comprehendendi vis amplectitur inferiorem, inferior vero ad superiorem nullo modo consurgit. Neque enim in sensus aliquid extra materiam valet vel universales species imaginatio contuetur vel ratio capit simplicem formam, sed intelligentia quasi desuper spectans concepta forma, quae subsunt, etiam cuncta diiudicat, sed eo modo quo formam ipsam, quae nulli alii nota esse poterat, comprehendit; zur ontologischen und epistemologischen Stufung der Seelenvermögen bei Boethius vgl. S. GERSH, *Middle Platonism and Neoplatonism. The Latin Tradition.* Vol. II (Notre Dame, Indiana 1986) 707–718; G. RALFS, *Stufen des Bewußtseins. Vorlesungen zur Erkenntnistheorie* (Kantstudien ErgH. 91, Köln 1965) 218–231.

⁹⁷ Cusanus nennt als Beispiele für solche unwesentlichen Eigenschaften im folgenden (h I, S. 132, Z. 18–19): die (äußerliche) Größe, Farbe und Gestalt (figura); bei den spezifischen akzidentiellen Einschränkungen der Substanz handelt es sich, wie *De dato* 2: h IV, N. 101, Z. 9–17 gezeigt wird, darum, daß das von der *forma substantialis* »allheitlich« (universaliter) gegebene *esse substantiale* jeweils nur auf eine ontologisch absteigende Weise aufgenommen wird (descensive recipitur); vgl. MEISTER ECKHART, *In Ioh.* n. 534 (Accidentia vero, puta qualitates, hoc ipso quod descendunt et cadunt a forma substantiali, non dant esse composito simpliciter) und *In Exodum* n. 54 (LW II 58,14–59,2: . . . sola forma substantialis dat esse, accidens universaliter non dat esse, sed tale aut tantum).

⁹⁸ *De docta ign.* III, 4: h I, S. 132, Z. 14–21 (N. 207); die für die cusanische Christologie entscheidende *conclusio* lautet: Iesus . . . ad hunc finem eminentissimae intellectualis naturae corpus aptissimum atque perfectissimum (Z. 22–25); vgl. M. DE GANDILLAC, *Nikolaus von Cues. Studien zu seiner Philosophie und philosophischen Weltanschauung* (La philosophie de Nicolas de Cues Paris 1942), übers. v. K. Fleischmann (Düsseldorf 1953) 445 Anm. 13.

⁹⁹ Vgl. die von SOKRATES im Dialog *Phaidon* erhobene Forderung, daß der korrekt Philosophierende furchtlos auf den Tod hin sein der Erkenntnis gewidmetes Leben zu gestalten hat (63e sqq.); wenn Tod aber das Freisein des Körpers von der ihn mit Bewegungs- und

des menschlichen Selbst ausgeht,¹⁰⁰ appelliert er eindringlich an die Leser von *De docta ignorantia*, ihre Lebensenergie nicht auf den *sensus existens animalis* zu reduzieren, wodurch sie der Erkenntnis des Ewigen verlustig gehen würden (*cognitio sensualis in tenebris ignorantiae aeternorum*), sondern vielmehr ihre *ratio* dazu einzusetzen, die Leidenschaften in korrekter Weise zu lenken, sie der höheren Erkenntnis dienstbar zu machen und abzumildern (*rectrix passionum desiderii moderatur*), »damit der Mensch nicht, weil er sein Ziel im Wahrnehmbaren ansetzt, des geistigen Verlangens des Intellekts beraubt wird.«¹⁰¹

Wahrnehmungsfähigkeit ausstattenden Seele bedeute, so habe sich die Seele für das Glück ihres Lebensziels nach Möglichkeit von denjenigen leiblichen Einflüssen fernzuhalten, welche die Reinheit des geistigen Erfassens beeinträchtigen (65c sqq.; 80a sqq.); da Neigung zu Krankheit, Müdigkeit, Bedürftigkeit und zum Altern des Körpers die Klarheit einer Wahrheitserfassung behindern können (65a–66a; 83ab), komme es für eine philosophische Lebensführung entscheidend darauf an, die Seele von leiblichen Verwirrungen möglichst frei zu halten, was in Vollendung erst in ihrer Postexistenz zu verwirklichen sei (64a sqq.); der Philosoph habe darum in erster Linie um die Vervollkommenung seiner Seele Sorge zu tragen, damit sie als gereinigte Wesenheit mit innerer Tapferkeit dem Tod entgegengehen könne (64d–65a; 83de); damit verwirft Sokrates keineswegs schlechthin den menschlichen Körper und die an ihn gekoppelten Affekte, sondern er konstatiert ausdrücklich, es gehe ihm primär darum, um der besten Lebensweise willen »dem Wissen am nächsten zu kommen, wenn wir – soweit das möglich ist – nichts, was nicht insgesamt notwendig ist, mit dem Körper zu tun und gemein haben« (67a); das »Im-Leib-Sein« wird also durchaus als *conditio sine qua non* des Menschen anerkannt, nur soll es im Hinblick auf seinen Beitrag zur Erkenntnis bzw. auf seine Einschränkung der höheren Erkenntnisfunktion hin kritisch geprüft werden und dementsprechend in die Wertskala der Erkenntnisleistungen eingeordnet werden; die Leib-Seele-Kontrastierung hat somit für Platon hauptsächlich methodologischen Sinn: sie verhilft zur Einsicht in die unbezweifelbare Prädominanz des Psychisch-Noetischen; diesem zugewandt, soll die Seele in der Schau dessen, was ihr am ähnlichsten ist (sc. des Unsichtbaren-Unsterblichen), des allein wahren Seins innwerden und den Affekten, die an die Wandelbarkeit des Wahrnehmbaren unlösbar gebunden sind, mißtrauen, die Gefahr einer einseitigen Hingabe an das Körperliche erfassen (82c–84 b).

¹⁰⁰ Vgl. *De docta ign.* III, 6: h I, S. 137, Z. 1–6 (N. 217): cum homo ex semine Adam in carnalibus voluptatibus sit genitus, in quo ipsa animalitas secundum propagationem vincit spiritualitatem, tunc ipsa natura in radice originis carnalibus deliciis immersa, per quas homo in esse a patre prodiit, penitus impotens remanet ad transcendendum temporalia pro amplexu spiritualium.

¹⁰¹ Vgl. zum ganzen *De docta ign.* III, 6: h I, S. 136, Z. 13–20 (N. 216): sensualis cognitio in tenebris est ignorantiae aeternorum et movetur secundum carnem ad carnalia desideria per concupiscibilem potentiam et ad repellendum impediens per irascibilem. Ratio vero supereminens in sua natura ex participabilitate intellectualis naturae leges quasdam continet, per quas ut rectrix passionibus desiderii ipsas moderetur et ad aequum reducat, ne homo in sensibilibus finem ponens desiderio spirituali intellectus privetur; vgl. G. VON BREDOW, *Der Geist als lebendiges Bild Gottes* (s. Anm. 74) 60f. (»Die Verbindung des Geistes mit dem Leibe ... bedeutet einerseits die große Chance, den Menschen emporzuheben, andererseits zugleich das Risiko des Verderbens durch ein Sich-einlassen ins tierische Leben«) u. 67 (»Es liegt an

Auch wenn somit dem rationalen Zentrum des menschlichen Erkenntnislebens, welchem in der neuplatonischen Philosophie die *dianoia* entspricht,¹⁰² von seiner eigenen Perspektive als von dem gewöhnlich eingenommenen Betrachtungshorizont aus zwei Wege offenstehen, der ab- und der aufwärts führende, so ist darauf zu achten, daß diese Zuspitzung primär eine methodologische Intention verfolgt und nicht etwa dazu dienen soll, eine unüberbrückbare Kluft zwischen *sensus* und *intellectus* aufzureißen.

Der bereits von Plotin mit besonderem Nachdruck ausgesprochene Appell, das Erkenntnisinteresse dem »Oberen« zuzuwenden und den Blick nicht – wie dies zunächst und zumeist der Fall sei – durch das »Untere« gefangen nehmen zu lassen, würde grob mißverstanden, wollte man in der Ermahnung zur *anagoge*¹⁰³ nichts anderes als eine undifferenzierte Verwerfung der gesamten Wahrnehmungswelt und der zu ihrer Erfassung fähigen Vermögen sehen.¹⁰⁴ Es geht dabei nicht so sehr um die Konstruktion eines Dualismus

der *mens*, welche die freie Entscheidung hat, ob sie den ganzen Menschen emporhebt, oder ob sie sich von den Begierden hinabziehen läßt. Die dem Menschen drohende Gefahr kommt von der durch den Sündenfall gewachsenen Kraft der Begierde. Nikolaus ist davon überzeugt, daß im Anschluß an Christus die natürliche Herrschaft des Geistes zurückgewonnen und bewahrt werden kann«; zur neuplatonischen Tradition vgl. H. BENZ, »Materie« und Wahrnehmung (s. Anm. 96) XXXIVf. mit Anm. 46, Anm. 226 auf S. 251f., 258ff. u. 290–292 mit Anm. 4.

¹⁰² PLOTIN hat den erkenntnistheoretischen Begriff des »Wir« geprägt und diesen als das mittlere, zwischen der uns eigentümlichen Wahrnehmungsleistung und dem unserer Konzentration zugänglichen Geist liegende *dianoetikon* bzw. *logizomenon* als das typisch-menschliche Erfassungsvermögen und das uns in erster Linie charakterisierende Selbst bestimmt; vgl. etwa *Enn.* I 1 (53) 9,15 u. 11,5–8; V 3 (49) 3,12–44; III 4 (15) 2,6ff. u. 3,21–27; IV 4 (28) 18,10–19; vgl. auch VI 7 (38) 6,17ff.; vgl. dazu H. J. BLUMENTHAL, *Plotinus' Psychology. His Doctrines of the Embodied Soul* (Den Haag 1971) 100–111; TH. A. SZLEZÁK, *Platon und Aristoteles in der Nuslebre Plotins* (Basel, Stuttgart 1979) 167ff. (als mögliche Quellen werden genannt: PLATON, *Alcibiades* I 128d–129b; ARISTOTELES, *Protreptikos* fragm. 6, ed. Ross 35,12); H. R. SCHWYZER, »Bewußt« und »unbewußt« bei Plotin, in: *Les Sources de Plotin* (Genève 1960) 366f. u. 390; G. J. P. O'DALY, *Plotinus' Philosophy of the Self* (Shannon 1973) 47f.; K. WURM, *Substanz und Qualität. Ein Beitrag zur Interpretation der plotinischen Traktate VI 1, 2 und 3* (Berlin, New York 1973) 249; P. P. MATTER, *Zum Einfluß des platonischen »Timaios« auf das Denken Plotins* (Winterthur 1964) 77–79; H. BENZ, »Materie« und Wahrnehmung (s. Anm. 96) 253ff. m. Anm. 230.

¹⁰³ Zur Grundlegung dieser Auffassung vgl. PLATON, *Symp.* 210a–212c; zur Unüberspringbarkeit der zur Schau des reinen Schönen führenden Stufen der Liebe vgl. G. KRÜGER (s. Anm. 3) 177ff.

¹⁰⁴ Vgl. W. BEIERWALTES, *Denken des Einen* (Frankfurt/M. 1985) 24ff., 110 u. 130; H. BENZ, »Materie« und Wahrnehmung (s. Anm. 96) XXXIV–XXXVI, 261–272, 277–282 u. 291–294; zur Unverzichtbarkeit der Sinneswahrnehmung innerhalb der cusanischen Erkenntnislehre vgl. K. KREMER, *Erkennen* (s. Anm. 93) 27ff., 31; DERS., in: MFCG 14 (1980) 39 (Diskussionsbeitrag); TH. VAN VELTHOVEN, *Gottesschau und menschliche Kreativität. Studien zur Erkenntnislehre*

zwischen Wahrnehmen und Denken, als vielmehr um den prononcierten Hinweis auf die prinzipiell für die menschliche Lebensführung ausschlaggebende Entscheidungssituation, auf welcher Stufe der Erkenntnis wir uns hauptsächlich befinden wollen bzw. sollen. So gesehen erscheint es durchaus sinnvoll, daß vor einer Lebensweise, bei der ein Individuum im Streben und Erkennen auf unterster Stufe verharret bzw. zwischen *sensus* und *ratio* stehen bleibt, eindringlich gewarnt und stattdessen dazu aufgerufen wird, ein zwischen *ratio* und *intellectus* anzusiedelndes oder sogar noch über letzteren hinausgehendes Erkenntnisniveau anzustreben.

Dieser hermeneutische Grundsatz gilt m. E. auch für diejenigen Texte, in denen – *De docta ign.* III, 6 (N. 216) vergleichbar – scheinbar rein dualistisch das geistige Streben und sinnliche Verlangen einander entgegengestellt werden, wie z. B. in *Sermo XXIV*: »Nun findet die menschliche Natur . . . in der Geistigkeit ihrer Seele die . . . Hinneigung zur Unsterblichkeit, zur Wahrheit und zum Guten, über sich hinaus zu Gott, und in der irdischen, sinnlichen Natur eine Hinneigung nach unten zu dem Vergänglichen, Unwahren und nur scheinbar Guten, so daß ihre Gesetze ungleich und widereinander sind. [N. 23:] Darum lehrt uns Christus bitten, daß die sinnliche, fleischliche Natur sich zu der vernünftigen kehre und mit ihr in Gehorsam vereinigt bleibe. . . Aus uns selbst besitzen wir eine geschwächte Natur und können deshalb ohne Gottes Gnade dem Fleisch und der Sinnlichkeit nicht widerstehen. Unsere irdische Natur ist für das himmlische Gesetz . . . ohne göttliche Gnade nicht empfänglich.«¹⁰⁵ Die Gegenüberstellung einer der sinnlichen Natur eignenden *inclinatio* nach unten und einer dem Geist aufgegebenen, von ihm unbedingt zu vollziehenden, wenn auch nicht von ihm allein vollendbaren *inclinatio* nach oben läßt keinen Zweifel darüber offen, daß das Lebensziel für den Menschen nach Cusanus darin besteht, sich durch ein strenges Verfolgen des geistigen Weges der göttlichen Gnade würdig zu erweisen.

Sinnvoll, das macht Cusanus in seinem *Opusculum* über die Gotteskindschaft und die vollkommene, allein dem *verbum rationis* Jesu Christi selbst zukommende Lehrmeisterschaft (*magisterium*)¹⁰⁶ anhand von Beispielen deutlich, ist das *sensibile* einzig in seiner Hinordnung auf das *intelligibile* und

des Nikolaus von Kues (Leiden 1977) 107ff., 120f. u. 148f.; G. VON BREDOW, *Der Geist als lebendiges Bild Gottes* (s. Anm. 74) 65.

¹⁰⁵ N. 22–23: CT I, 6, S. 53–54 (aus der Vaterunser-Auslegung in der Übersetzung von J. KOCH); h XVI, N. 22, Z. 1–N. 23, Z. 12; vgl. auch *Sermo CXV* (109): demnächst in h XVII, N. 3–6; *Sermo CXVI* (110): demnächst in h XVII, N. 13, Z. 3–22.

¹⁰⁶ Zu der These, es könne niemand außer Gott, unserer inneren Wahrheit, lehren, so daß den Worten als bloßen Zeichen keinerlei unterrichtende Kraft innewohne, vgl. AUGUSTINUS, *De magistro* X 33, XI 36–38, XII 39–40, XIV 45–46 (unter Berufung auf *Matth.* 23,8–10).

die in letzterem verwirklichte *ars universalis*. So muß etwa der Schüler eines Malers allererst im Zeichnen einer Vielfalt einzelner Formen optimal geübt sein, bevor eine Übernahme seines Einzelwissens zur universalen Kunst der Meisterschaft erfolgen kann:¹⁰⁷ »In dieser Welt lernen wir durch das Mittel der Sinne, die lediglich an Einzelhaftes heranreichen. Von der wahrnehmbaren Welt des Einzelhaften werden wir zur universalen Kunst hinübergenommen, die in der intellektualen Welt ist. Das Universale ist nämlich im Intellekt und im intellektualen Bereich. In dieser Welt beschäftigt sich unser Lernen mit verschiedenen einzelhaften Objekten wie mit verschiedenen Büchern. In der intellektualen Welt ist nur das eine Objekt des Intellekts, nämlich die Wahrheit selbst,¹⁰⁸ in welchem er seine universale Meisterschaft hat. Denn in dieser Welt sucht der Intellekt mittels der Sinne in den verschiedenen einzelhaften Objekten lediglich sein Leben und die Lebens-

¹⁰⁷ *De fil. 2*, h IV: N. 57, Z. 1–3; vgl. R. WEIER, *Das Thema vom verborgenen Gott von Nikolaus von Kues zu Martin Luther* (Münster 1967) 82f.; zum Zusammenhang und Unterschied von *téchne* (*praktiké*) und *epistémé* vgl. ARISTOTELES, *Metaph.* A 1, 981a2–982a1; EN VI 3 u. 6–7, 1139b14sq., 1140b31sq. u. bes. 1141a9sq.; zum inneren Zusammenhang von Kunst, Wissenschaft, Weisheit, Leben und Sein vgl. PLOTIN, *Enn.* V 8 (31) 1 u. 4–6; zum Terminus *ars universalis* und seiner Anwendung auf Christus vgl. AUGUSTINUS, *De trin.* VI 10 (CCSL 50A 241) n. 11: (Filius, species) prima aequalitas et prima similitudo . . . nullo modo inaequalis et nulla ex parte dissimilis . . . prima et summa vita . . ., sed idem et esse et vivere, et primus hac summus intellectus . . . verbum perfectum cui non desit aliquid et ars quaedam omnipotentis atque sapientis dei plena omnium rationum viventium incommutabilium (12–23); PETRUS LOMBARDUS, *Sent.* I, d. 31 c. 2 n. 269; THOMAS v. AQUIN, *In Ioh.* cap. 1, lect. 2 (691a); BONAVENTURA, *In Hexaëmeron* XII 2–3 (Deus est . . . causa causorum et ars praestantissime originans. . . Creatura egreditur a Creatore, sed non per naturam, quia alterius naturae est: ergo per artem, cum non sit alius modus emanandi nobilis quam per naturam, vel per artem sive ex voluntate; et ars illa non est extra ipsum: ergo est agens per artem et volens; ed. Quaracchi V 385a; 386a); *Breviloquium* II 11 (ebd. V 229a27–28: spiritus intus, qui est aeterna Dei ars et sapientia), *De scientia Christi* quaest. IV (ebd. V 23b) und *Sent.* I, d. 10 a. 1 q. 1 solutio 3 (ebd. I 196a).

¹⁰⁸ Zur Wahrheit als äußerstem Strebeziel und letzterfreuendem Erkenntnisgegenstand des Intellekts vgl. (neben *De fil. 3*: h IV, N. 64, Z. 9–10) auch *De docta ign.* III, 10: h I, S. 149, Z. 27–S. 150, Z. 4 (N. 240): Intellectualis natura . . . naturali motu ad veritatem movetur abstractissimam, quasi ad finem desideriorum suorum ac ad ultimum obiectum delectabilissimum. Et quoniam hoc tale obiectum est omnia, quia deus, insatiabilis intellectus quousque attingat ipsum, immortalis et incorruptibilis est, cum non satiatur nisi in obiecto aeterno); III, 12: h I, S. 161, Z. 2–6 (N. 259); *Apol. doct. ign.*: h II, S. 12, Z. 9–11 (N. 16): Deus, qui est veritas, quod est obiectum intellectus, est maxime intelligibilis et ob suam superexcellens intelligibilitatem est inintelligibilis); *Sermo XXII*: h XVI, N. 9, Z. 1–4; *Sermo XXXVII*: h XVII, N. 7, Z. 7; *Sermo CXLI* (134), demnächst in: h XVIII, N. 3, Z. 11–18, bes. 15; *Sermo CLXIX* (162): V₂, fol. 63^{rb}; *De mente 3*: h ²V, N. 73, Z. 4–5; *De poss.*: h XI/2, N. 2, Z. 17; zu *veritas obiectalis* vgl. *De fil. 3*: h IV, N. 63, Z. 2; vgl. insges. auch THOMAS v. AQUIN, *S. theol.* I-II, q. 3 a. 7; PETRUS AUREOLI, *Sent.* I, d. 2 sect. 10 a. 4.

speise, die Wahrheit nämlich, die das Leben des Intellekts ist.«¹⁰⁹ Während somit das Ziel der Welterforschung Wahrheitseinsicht und -meisterschaft (intelligere veritatem; magisterium veritatis) ist, die Aufgabe für den Intellekt darin besteht, Wahrheits-Meister und Wahrheits-Kunst zu sein (magister veritatis; ars ipsa veritatis),¹¹⁰ »findet er doch die Kunst als solche nicht, sondern jene Einzeldinge, welche als Werke der Kunst existieren. Er wird aber aus der Schule dieser Welt zum Bereich der Meisterschaft hinübergenommen und wird [in deren Wirkung] (efficitur) Meister oder Kunst der Werke dieser Welt.«¹¹¹

Der von Cusanus erkenntnistheoretisch intendierte Übergang des nach Leben und Vollkommenheit Strebenden (studium vitae et perfectionis)¹¹² in ein durch seine universale Aufnahme alles Wissbare und jedes Was-Sein umfassendes Maximal-Wissen (scientia universali sua acceptione omnia scibilia, deum scilicet et quidquid est, ambit)¹¹³ bedarf also einer gründlichen Vorbereitung und methodischen Hinführung. An deren Ziel wird der *motus intellectus* in dem göttlichen *verbum* als dem Lehrer selbst zur Ruhe gelangen, insofern der menschliche Geist sich als diesem ähnlich erfährt (comperit esse se similem illi).¹¹⁴ Die Höchstform der uns möglichen Erkenntniserfah-

¹⁰⁹ *De fil.* 2: h IV, N. 57; vgl. AUGUSTINUS, *Conf.* IX 10,24 (nach *Psalm* 103,24), MEISTER ECKHART, *Sermo* LIV 1 n. 528 (LW IV 445,7: Panis intellectus veritas est); zu den vielfältigen ontologischen, erkenntnistheoretischen und ethischen Implikationen des platonischen und plotinischen Wahrheitsbegriffs und zu dessen Synthese mit personalen und heilsgeschichtlichen Momenten der alt- und neutestamentlichen Lehre von der Wahrheit bei GREGOR v. NYSSA und AUGUSTINUS vgl. grundsätzlich W. BEIERWALTES, *Deus est veritas. Zur Rezeption des griechischen Wahrheitsbegriffes in der frühchristlichen Theologie*, in: *Pietas. Festschrift für B. Köting* (Münster 1980) 15ff. u. 22ff.

¹¹⁰ Vgl. zu ersterem *Matth.* 22,16 und zu letzterer die Hinweise zu *De fil.* 2, N. 58, Z. 3 (neben 6 Cusanus-Texten): AUGUSTINUS, *De trin.* VI 10,11; *Tract. in Iob.* I 17 (PL 35: 1387); ALBERTUS MAGNUS, *In Iob.* III 35b; ANSELM v. CANTERBURY, *Monologion* 34 (ed. F. S. Schmitt I 53,18–21); BONAVENTURA, *Sent.* I, d. 10 a. 1 q. 1; MEISTER ECKHART, *In Iob.* n. 7 (LW III 8,6–8), n. 9 (ebd. 10,5), n. 11 (11,1), n. 13 (12,15–17), n. 37 (31,13–32,3; nach ARISTOTELES, *Metaph.* V 2, 1013b34–1014a6; *Phys.* II 3, 195a32–b3), n. 40 (33,14–15) und n. 41 (34,11–13).

¹¹¹ *De fil.* 2: h IV, N. 57, Z. 4 bis N. 58, Z. 6; vgl. insgesamt R. WEIER (s. Anm. 107) 83f.

¹¹² *De fil.* 2: h IV, N. 58, Z. 6–7.

¹¹³ Ebd. N. 59, Z. 1–2.

¹¹⁴ Ebd. N. 58, Z. 6–10; vgl. auch 3, N. 63, Z. 1–4 (quietatio omnis intellectualis motus est veritas obiectalis, extra quam quidem regionem veritatis nullum intellectuale vestigium reperitur, neque iudicio ipsius intellectus quidquam esse potest extra caelum veritatis); zum »geistigen Anfassen und Berühren« Gottes aufgrund von Ähnlichkeit und Wesensverwandtschaft des inneren Vermögens mit ihm vgl. auch PLOTIN, *Enn.* VI 9 (9) 4,26–30; 7,28–29 (und dazu J. M. RIST, *Eros and Psyche. Studies in Plato, Plotinus, and Origen*, Toronto 1964, 81) u. 11,32; III 8 (30) 9,19–23 (und dazu H. BENZ, »Materie und Wahrnehmung [s. Anm. 96] 290f. Anm. 3) und I 6 (1) 7,28; zur Herkunft des Gedankens, daß die höchste Evidenzerfahrung

rung, die in der *filiatio dei* besteht,¹¹⁵ wird mitnichten in einem voraussetzungslosen mystischen Sprung in die für den menschlichen Geist schlechthin unbegreifliche göttliche Wahrheit erreicht,¹¹⁶ sondern sie verlangt eine kontinuierliche, über die Fülle der Wahrnehmungs-, Verstandes- und Vernunftmöglichkeit führende Kenntnisnahme des überhaupt Einsehbaren, das dem Zugriff eines bestimmten Erkenntnissubjekts jeweils nur in dem Maße seiner individuell beschränkten Fassungskraft offensteht. Die Gotteskind-

und Erleuchtung einer lange andauernden, geistig anstrengenden wissenschaftlich-dialektischen Vorbereitung und Schulung bedarf, vgl. K. GAISER, *Platons esoterische Lehre*, in: Gnosis und Mystik in der Geschichte der Philosophie, hg. v. P. Koslowski (Zürich, München 1988) 27–31 u. 34.

¹¹⁵ Zur Bestimmung der Gotteskindschaft vgl. *De fil.* 1: h IV, N. 53–54 (deificatio, theosis, notitia seu visio intuitiva dei et verbi, ultima perfectio intellectus, apprehensio veritatis, ultimum omnis potentiae), 3 N. 63 (apprehensio veritatis) und N. 68–70, bes. N. 70, Z. 1–2 (ablatio omnis alteritatis et diversitatis et resolutio omnium in unum, quae est et transfusio unius in omnia; cf. *De quaer.* 5: h IV, N. 49, Z. 2–3; Ps.-DIONYSIUS AREOPAGITA, *De div. nom.* I 5, 593 A–C, CD I 116,2–117,11; *De myst. theol.* V, PG 3: 1045 D–1048 B); zur Freiheit von aller Andersheit beim Einen und zum Ziel des mystisch Schauenden, ebenfalls keine Andersheit in sich zu haben, um so dem Einen »gegenwärtig« sein zu können, vgl. PLOTIN, *Enn.* VI 9 (9) 8,33–35; zu der durch die Tradition der Mystik beeinflussten cusanischen Kennzeichnung der *theologia mystica* vgl. A. M. HAAS, *Deum mystice videre . . . in caligine coincidentie. Zum Verhältnis Nikolaus' von Kues zur Mystik* (Basel, Frankfurt/M. 1989) 46f. Anm. 18.

¹¹⁶ Vgl. Cusanus' Brief an Kaspar Aindorffer (Epist. 4 v. 22.9.1452), abgedruckt bei E. VANSTEENBERGHE, *Autour de la Docte Ignorance. Une controverse sur la théologie mystique au XV^e siècle* (BGPhMA XIV 2–4. Münster 1915) 111–112 und 115; Brief an Aindorffer (Epist. 9 v. 12.2.1454; ebd. 122); Brief an Bernhard v. Waging (Epist. 16 v. 18.3.1454; ebd. 134–135); vgl. W. OEHL (Hg.), *Deutsche Mystikerbriefe des Mittelalters, 1110–1550* (München 1931) 549f., 553, 558 u. 567; vgl. R. HAUBST, *Streifzüge* (s. Anm. 42) 325–354, A. M. HAAS (s. Anm. 115) 17ff., bes. 19f. (»eine irgendwie geartete Erkenntnis ist auch dem abgefordert, der ohne Wissen zur Vereinigung mit Gott gelangen will. Denn die Vernunft kann zwar nichtwissend emporsteigen, nicht aber der Liebesaffect, der auf die Information des Intellekts angewiesen bleibt«) u. 43 (»Im ganzen ist klar, daß . . . der Vorrang der Vernunft und Einsicht selbstverständlich ist. Es wäre aber durchaus falsch, wollte man die starken emotional-affektiven Einflüsse dieses Vernunftprocederes unterschätzen«), und H. G. SENER, *Mystik als Theorie bei Nikolaus von Kues*, in: Gnosis und Mystik in der Geschichte der Philosophie, hg. v. P. Koslowski (Zürich, München 1988) 111–134, v. a. 113f. (»kognitiv-epistemische Mystik mit Theoriestatus«), 116, 118 (kein Auslösen des Intellekts im mystischen Erlebnis), 120 (m. Anm. 48) u. 126f. (spekulativ-philosophischer Ansatz); vgl. auch K. FLASCH, *Die Metaphysik des Einen bei Nikolaus von Kues. Problemgeschichtliche Stellung und systematische Bedeutung* (Leiden 1973) 196ff., bes. 199f. (die mystische Einung erfolge »nicht per affectum linquendo intellectum«; es gehe um »die denkende, philosophische Ermöglichung« einer mystischen Erfahrung); K. H. KANDLER, *»Theologia mystica – theologia facilis – theologia sermocinalis« bei Nikolaus von Kues*, in: *Historia Philosophiae Medii Aevi. Studien zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters. Festschrift für Kurt Flasch zu seinem 60. Geburtstag*, hg. v. B. Mojsisch und O. Pluta, Bd. I (Amsterdam 1990) 469; J. STALLMACH, *Ineinsfall* (s. Anm. 66) 35.

schaft ist nämlich »jene göttliche Kunst, in welcher und durch welche alles ist; ja sie selbst ist Gott und alles auf jene Weise, in welcher sie die Meisterschaft erlangt hat (modo illo, quo magisterium adeptus est)... Hat aber ein Gelehrter ... die Meisterschaft des universalen Wissens erlangt, ... umfaßt sein Intellekt gemäß der Weise seiner Meisterschaft (secundum modum magisterii) so Gott und alles, daß ihm nichts entgeht oder außerhalb von ihm ist, so daß in ihm alles der Intellekt als solcher ist. Ebenso gilt bei einem anderen Gelehrten dasselbe auf dessen Weise (suo modo) und ebenso bei allen [übrigen Gelehrten]. Je sorgfältiger (diligens) deswegen jemand in der Schule dieser wahrnehmbaren Welt (in hac schola huius sensibilis mundi) und bei der Übung seines intellektualen Lernens (in exercitatione intellectualis studii) im Licht des Wortes des göttlichen Meisters¹¹⁷ gewesen ist, eine um so vollkommener Meisterschaft wird er erreichen.«¹¹⁸

Ein Gelingen der *filiatio* hängt in mit-entscheidender Weise von einer möglichst gründlichen Ausbildung der Wahrnehmungs- und Verstandesleistungen ab, die dazu beitragen soll, daß ein nach und nach gesammeltes Weltwissen den Intellekt schließlich der Aufgabe zu entheben vermag, sich weiter in die Erforschung des »Äußeren« einzulassen.¹¹⁹ Denn die eigentlich

¹¹⁷ Vgl. den Beginn von *De fil.* Prol.: h IV, N. 51, Z. 6–9 (unter Anschluß an *Joh.* 1,4.9.12); *De fil.* 1, N. 52, Z. 5–13 u. N. 54, Z. 4 u. 11–19; *De fil.* 2, N. 56, Z. 3–5.

¹¹⁸ *De fil.* 2: h IV, N. 58, Z. 11–12; N. 59, Z. 2–10; zu *nihil extra ipsum* (Z. 5) vgl. auch *De fil.* 3, N. 63, Z. 2–4, N. 64, Z. 11, N. 68, Z. 12–16, N. 69, Z. 9–22; vgl. H. WACKERZAPP (s. Anm. 44) 62f., Th. PINDL-BÜCHEL, *Die Exzerpte des Nikolaus von Kues aus dem »Liber contemplationis« Ramon Lulls* (Frankfurt/M. 1992) 36, und zur Tradition des Gadankens, K. KREMER, *Gott und Welt in der klassischen Metaphysik. Vom Sein der »Dinge« in Gott* (Stuttgart, Berlin, Köln, Mainz 1969) 67f. u. 70f.; *De quaer.* 5: h IV, N. 49 wird die Erfassbarkeit Gottes durch begrenzte Erkenntnisvermögen (sensus, phantasia, imaginatio, ratio, intellectus) negiert (vgl. auch 1, N. 18, Z. 6–15; N. 26, Z. 7–10; *De fil.* 1, N. 54, Z. 4–11; *De Deo abs.*: h IV, N. 8, Z. 4) und ein das menschliche Innere transzendierendes Prinzip-Sein Gottes als das Lebenslicht unserer Einsichtskraft vorausgesetzt; durch die göttliche Erhabenheit wird eine allein durch menschliche Geistesaktivität erwerbende Ähnlichkeit mit der Quelle allen Gut-Seins ausgeschlossen (*De quaer.* 5: N. 49, Z. 22 bis N. 50, Z. 2; vgl. AUGUSTINUS, *Conf.* III 6,11; IX 10,25); bei einem Vergleich dieser Aussage mit *De fil.* 2, N. 58, Z. 6–10 liegt die Schlußfolgerung nahe, daß nach cusanischer Lehre sowohl ein welterschließendes als auch vor allem ein gläubiges Sich-Öffnen für die innerseelische göttliche Offenbarung zusammengehen müssen, wenn sich das Göttliche als ein »uns ähnliches« Gnadengeschenk zu erkennen geben soll. Hat sich ein Intellekt durch die Intensität seines Strebens nach Wahrheitserfassung als der *filiatio* würdig erwiesen, so kann ihm Gott eine Art Verähnlichung gewähren (vgl. auch *De fil.* 1, N. 52, Z. 8 und 5, N. 86, Z. 1–9; *De mente* 3: h ²V, N. 72 bis 4, N. 75).

¹¹⁹ Zwar wird der durch die *sensatio* ermittelte Informationswert – verglichen mit den Erkenntnisleistungen der höheren Vermögen – als eine *cognitio confusa/contracta* eingestuft (vgl. *De coni.* I, 8: h III, N. 32, Z. 2; II, 16: N. 157, Z. 17; *De docta ign.* III, 4: h I, S. 131, Z. 14–20

anzustrebende Verfeinerung und Vertiefung der Erkenntnis führt – hierin schließt sich Cusanus Plotins Appell: *ápbele pánta*¹²⁰ und der Mahnung Augustins: *noli foras ire, in te ipsum redi; in interiore homine habitat veritas*¹²¹ an –

[N. 205]; III, 6: S. 136, Z. 6–16 [N. 215–216]; *De quaer.* 2: h IV, N. 33, Z. 5), so daß sie den untersten und unzulänglichsten Erkenntnismodus darstellt, doch soll ihr zugleich auch im Rahmen der notwendigen Registration und Wissenserkundung der Schönheit und Geordnetheit der natürlichen Phänomenwelt eine unüberspringbare Funktion zukommen; sollte nur ein einziger Wahrnehmungssinn bei der Erforschung des Kosmos fortfallen, so würde die Erschließung der Welt wie auch des geistig Erfassbaren einen bedeutenden Mangel erleiden, wie es in *Comp.* 8: h XI/3, N. 22 heißt; zur Einteilung der Erkenntnis in vier Stufen im *Comp.* vgl. J. STALLMACH, *Der Mensch zwischen Wissen und Nichtwissen. Beitrag zum Motiv der docta ignorantia im Denken des Nikolaus von Kues*, in: DERS., *Suche nach dem Einen* (Bonn 1982) 91ff. (zu *Comp.* 8, N. 22–24); K. KREMER, *Erkennen* (s. Anm. 93) 30f.; N. HEINOLD, *Menschliche Perspektive* (s. Anm. 89) 75f. (zu *Comp.* 8, N. 22, Z. 20: durch die fortschreitende Sinneswahrnehmung sei eine jeweils zu präzisierende Weltbeschreibung möglich; dies sei »von entscheidendem Einfluß auf die Wahrheit der Erkenntnis«) u. 52; W. HEINEMANN, *Einheit in Verschiedenheit. Das Konzept eines intellektuellen Religionsfriedens in der Schrift »De pace fidei« des Nikolaus von Kues* (Altenberge 1987) 143f. (»eine »Rehabilitierung« der so häufig kritisierten Sinne«; das Gleichnis vom Kosmographen verdeutliche ihre »konstitutive Bedeutung« für die höheren Erkenntnisvermögen); G. VON BREDOW, *Der Geist als lebendiges Bild Gottes* (s. Anm. 74) 67; J. HIRSCHBERGER, *Gegenstand und Geist bei Nikolaus von Kues*, in: *Studium Generale* 21 (1968) 275f.; G. SANTINELLO, *Weisheit und Wissenschaft im cusanischen Verständnis. Ihre Einheit und Unterschiedenheit*, in: MFCG 20 (1992) 66f.; vgl. insgesamt *De fil.* 6: h IV, N. 85–87 und zu *Sermo XLIII*: h XVII, N. 1–9 (bes. N. 8) R. HAUBST, *Streifzüge* (s. Anm. 42) 407f.

¹²⁰ Vgl. *Enn.* V 3 (49) 17,38; I 2 (19) 4,6; VI 9 (9) 4,33–34; 7,2–3 u. 12–21 (und dazu H. BENZ, *»Materie« und Wahrnehmung* [s. Anm. 96] 278 Anm. 273) u. 9,52; I 6 (1) 9,7–15; Ps.-DIONYSIUS AREOPAGITA, *De myst. theol.* I 1 (997 B–1000 A), II (1025 A–B), III (1033 C), *De div. nom.* I 5 (593 C; CD I 117,2); Cusanus, *De quaer.* 5: h IV, N. 49: Wer erfaßt hat, daß Gott besser ist als alles, was begriffen werden kann, muß alles Begrenzte und »Eingebundene« wegnehmen (abicere), d. h. im einzelnen: *corpus, sensus, sensus communis, phantasia, imaginatio, ratio, intellectus*; denn all diese sind nicht Gott, vielmehr gilt von ihnen: *omnes illi terminati in potentia et virtute* (Z. 12–13); das gilt auch vom Intellekt, der alles Erlangte in einer stets noch vollkommeneren Weise erlangen kann (Z. 20–22); vgl. *De fil.* 3: h IV, N. 63, Z. 4–N. 64, Z. 12; zur Herkunft dieser Lehre vgl. PLATON, *Parm.* 142a3–4; PLOTIN, *Enn.* VI 7 (38) 41,37–38; VI 9 (9) 4,1–2 u. 11,11; V 3 (49) 14,2–3; V 4 (7) 1,9; Ps.-DIONYSIUS AREOPAGITA, *De div. nom.* I 5 (593 B u. C; CD I 116,3–4 u. 117,8–11), und die cusanische Randbemerkung zu PROCLUS, *In Parm. Plat.*: CT III/2. 2.2, marg. 591 (ed. Bormann 145).

¹²¹ AUGUSTINUS, *De vera rel.* 39,72; *Soliloquium* I 14,24; *Retract.* I 4,3; *De immortalitate animae* 10,17; vgl. A. SCHÖPF, *Wahrheit und Wissen. Die Begründung der Erkenntnis bei Augustin* (München 1965) 43ff.; R. HAUBST, *Streifzüge* (s. Anm. 42) 297 Anm. 227, macht auf den entscheidenden Zusatz (et transcede te ipsum) aufmerksam; vgl. auch DERS., *Das Bild* (s. Anm. 49) 89 Anm. 19 (mit Verweis auf *De Gen. ad litt.* VIII 26; *Conf.* III 6,11); zu Proklos' Einfluß auf Cusanus vgl. HAUBST, in: MFCG 1 (1961) 35; vgl. *Conf.* I 2,2; IX 10,24; *De magistro* XII 40 (CCSL 39: 197–198); XIII 41 (ebd. 199); XIV 45 (ebd. 202); vgl. auch Bonaventuras Programm eines dreifach gestuften äußeren, inneren und über-inneren Erkenntnisaufstiegs in

›hinter‹ das am Äußeren Ablesbare und über dieses hinausgehend zur geistigen Bedeutung, die ihm zugrunde liegt.¹²²

Itinerarium mentis in Deum I 2 (V 297a); ferner: *In Hexaëmeron* XII 11 (Gottes, für uns unerreichbares Licht ist uns innerlicher als wir uns selbst; V 386a); zum Sein als den Geschöpfen vom transzendent bleibenden Gott ganzheitlich verliehenem Wesen und zugleich jedem Einzelhaften Innerlichstem vgl. MEISTER ECKHART, *In Gen.* I n. 2 (LW I 186,10–12: nihil tam intimum, nihil tam primum et proprium quam ipsum esse), n. 14 (197,11–14: Nec tamen imaginandum est quod tamquam ab extra in nos veniat, eo quod deus, utpote causa prima, intimus sit entibus, et eius effectus sive influentia utpote primi et supremi est naturalissima et suavissima et convenientissima), n. 166 (312,11–13), *In Eccli.* n. 54 (LW II 282,13–283,3); zum Ersten als allem Einzelhaften dem Formgrund nach Innersten bei Heymeric van den Velde vgl. HAUBST, *Das Bild* (s. Anm. 49) 332, Anhang A (primum omnibus existens intimissimum secundum vim formae est nulli inclusum secundum vim efficientis et finis) u. 89; DERS., *Streifzüge* (s. Anm. 42) 122; vgl. J. STALLMACH, *Ineinsfall* (s. Anm. 66) 67f. (und 149f. Anm. 107–109, 155 Anm. 155, 176f. Anm. 137).

- ¹²² K. KREMER, *Erkennen* (s. Anm. 93) 43f., nennt es eine »ursprüngliche Seinsverwandtschaft«, die für Cusanus zwischen der *mens humana* und den *res*, »präziser: zwischen der in unserem Geist angelegten begrifflichen Einfaltung aller Dinge und den Dingen dieser Welt«, besteht und die die Rede von einer – in Abhebung von den geistimmanenten Begriffen – rein »extra-mental« Welt fraglich erscheinen läßt; Kremer notiert in MFCG 14 (1980) 42, die erkenntnistheoretisch eminent wichtige cusanische Feststellung, daß die Dinge auch ohne die Betrachtung unseres Geistes ihre *mensura* in Gott haben (zu *De mente* 6: h²V, N. 94, Z. 10–11: ... pluralitatem rerum non esse nisi modum intelligendi divinae mentis); eine Trennung von Geist-Subjekt (Innerem, Bewußtsein ...) und Ding-Welt (Äußerem, Irrationalem ...) in dem uns geläufigen Sinne kennt Cusanus nicht; vielmehr sagt er klar: die Dinge – das ist ihre Zahl bzw. die Zahl ist gleichbedeutend mit den gezählten Dingen (non est aliud numerus quam res numeratae ... numerus rerum res sunt, ebd. N. 96, Z. 14–17); zur reflexiven Analyse der Sinneserkenntnis, zur Orientierung der exakten Wahrnehmung an dem über sinnlich Erfahrbares hinausgehenden, apriorisch Begrifflichen und zu der durch die Wahrnehmungskonfusion ausgelösten Aporie als dem Ansatzpunkt jeder Ideenerkenntnis in der platonischen Philosophie vgl. A. SCHMITT, *Zur Erkenntnistheorie bei Platon und Descartes*, in: *Antike und Abendland* 35 (1989) 64–72; DERS., *Die Bedeutung der sophistischen Logik für die mittlere Dialektik Platons* (Würzburg 1973) 207–243; zu Platons Kritik der exakten Wahrnehmung als einer auf ein rationales Kriterium angewiesenen, in sich defizienten Erkenntnisleistung und zur aristotelischen Wahrnehmungstheorie, derzufolge das Wahrnehmungsobjekt weder eine Vorstellung noch etwas gegenständlich Äußeres ist, sondern eine durch *logos* bzw. Zahl geformte maßhafte Bestimmtheit, und derzufolge die *aisthesis* von einem anfänglich-konfusen Allgemeinen ausgeht und von dem defizienten empirischen zu einem primären, intelligiblen Allgemeinbegriff zurückschreitet (so daß nur durch die Einsicht in bestimmte, der Empirie vorgängige Sachgehalte, nicht jedoch durch Abstraktion vom beobachteten Einzelnen zu Begriffen zu gelangen ist), vgl. A. SCHMITT, *Kritische Anmerkungen zum neuzeitlichen Wissenschaftsbegriff aus der Sicht des Alphilologen*, in: *Gymnasium* 98 (1991) 240f. u. 242–252; DERS., *Mensch und Tier bei Aristoteles*, in: *Tier und Mensch. Unterschiede und Ähnlichkeiten. Studium generale der Johannes Gutenberg-Universität, Mainz*, hg. v. G. Eifler, O. Saame u. P. Schneider (Mainz 1993) 188–211; vgl. ferner H. BENZ, *›Materie‹ und Wahrnehmung* (s. Anm. 96) 15ff., bes. 27–52.

Vorbild für den einzuschlagenden, zum äußersten Ruheziel führenden Erkenntnisweg, der zugleich ein Weg des Sein- und Werden-Sollens ist, ist Christus. In *Sermo XXII* begründet Cusanus, warum der Mensch als *natura media* nur insofern die alles Endliche umfassende Vollkommenheit, Ruhe und finale Erfüllung sein kann, als die *creatura summa* mit Gott eine personale Einung eingeht: »Unter den geschaffenen Naturen faltet der Mensch aufgrund seiner Universalität alle [Naturen] ein, »sowohl die geistigen als auch die körperlichen«. Und darum ist er auch gleichsam im Ziel der *universitas entium* erschaffen, damit alle in ihm als in ihrem Ziel zu finden sind. Und nur im Menschen konnte die gesamte geschaffene Natur zur Gottheit geführt werden. . . Und da dieser Mensch, der Ziel oder Ruhe des Alls sein soll, nur (dann) das höchste Geschöpf sein kann, welches in sich alle (Geschöpfe) in ihrer Vollkommenheit einfaltet, wenn er auf hypostatische Weise Gott ist, in welchem allein die Ruhe ist, da er selbst all dasjenige ist, was erstrebt wird, darum ist es notwendig gewesen, daß Gott Mensch geworden ist, damit solchermassen alle an ihr Ziel gelangen könnten.«¹²³

Daß nur Christus die Erfüllung alles menschlichen Strebens sein kann, versucht Cusanus so zu begründen: Da jedes Wesen in seiner *natura specifica* ruht und jede Bewegung auf Erreichung der eigenen Artvollkommenheit hinzielt, kann der Mensch zwar nicht über die Grenzen seiner Art hinausstreben, aber nach Vollendung dessen, was »als natürliches Verlangen der menschlichen Natur innewohnt (naturale desiderium humanae naturae inesse)«. ¹²⁴ Sein Streben nach vollkommenem Leben kommt nur darin zur Ruhe, daß er alles Erkennbare und Gute (omne intelligibile, omne bonum) erreicht. ¹²⁵ »Und weil dem Menschen diese Bewegung von der Natur seines Mensch-Seins her innewohnt, daher folgt, daß der Mensch in der Art des

¹²³ *Sermo XXII*: h XVI, N. 32, Z. 11–N. 33, Z. 16 (Zitat im Zitat aus den *Decretales* Gregorii; vgl. auch *Psalm* 8,6–7; *Hebr.* 2,7); vgl. *De docta ign.* III, 11: h I, S. 153, Z. 26–29 (N. 247): Iesus . . . finis omnis intellectionis quia veritas, et omnis sensus quia vita, omnis denique esse finis quia entitas, ac omnis creaturae perfectio quia deus et homo.

¹²⁴ *Sermo XL*: h XVII, N. 7, Z. 26–27; vgl. *Sermo XLI*: h XVII, N. 7, Z. 5–12: Omnis enim motus clauditur terminis speciei. Quiescit enim omnis res in natura sua specifica. Species enim est caelum quoddam ambiens omnem individualement motum suae naturae. Hinc extra suum caelum non movetur quidquam, sed motus cuiusque est attingere perfectionem speciei suae, extra quam non iudicat se posse perfici; vgl. H. BENZ, *Individualität und Subjektivität* (s. Anm. 43) 125ff. (m. Anm. 46, 48, 50) u. 152ff. (m. Anm. 88, 90, 92).

¹²⁵ *Sermo XLI*: h XVII, N. 8, Z. 1–31, bes. 11–26: in vita rationali vellet habere perfectionem. Potius enim vellet homo non esse quam non esse animal rationale. . . Appetit igitur omnis homo in sua humanitate habere perfectam, rationalem et indeficientem vitam. . . Numquam igitur satiatur intellectus in particulari apprehensione intelligibilium, quoniam eius motus non quietatur, nisi omne intelligibile attingat. Sic velle numquam est satiable per acquisitionem bonorum, nisi omne bonum acquiratur.

Mensch-Seins als solcher (in ipsa humanitatis specie) die Ruhe der Bewegung erreichen kann, die weder vergeblich noch außerhalb der Art bewegt wird.¹²⁶ Das Mensch-Sein aber ist eines, durch das alle Menschen Menschen sind. Und das Mensch-Sein des einen [Menschen] ist nicht ein anderes als das eines anderen, auch wenn der eine Mensch nicht der andere ist. . .¹²⁷ Und das Mensch-Sein kann nicht ohne den Menschen sein. . . Der Mensch ist nämlich das Sein des Mensch-Seins. . . Worüber [hinaus] aber nichts als größer oder besser begriffen werden kann,¹²⁸ ist die Ruhe und Grenze der Bewegung des intellektualen Geistes (spiritus). Diese Bewegung meines Mensch-Seins besteht darin, daß ich im Menschen meines Mensch-Seins Gott erreiche. Ich finde also in mir selbst den Menschen meines Mensch-Seins, der so Mensch ist, daß er auch Gott ist. Und das ist der Mensch, in dem allein ich imstande bin (valeo), in meinem Mensch-Sein die Ruhe zu erreichen. Die Ruhe nämlich ist Gott.¹²⁹ Jener Mensch also, der [zugleich] auch Gott ist, ist jener, auf den hin alle Menschen entsprechend der Natur des Mensch-Seins hinbewegt werden.«¹³⁰

¹²⁶ Vgl. *Sermo* XL: h XVII, N. 7, Z. 28–29; *Sermo* XLI: h XVII, N. 8, Z. 35–36 (nec frustra movetur nec extra speciem); ARISTOTELES, *De caelo* I 4, 271a33; *De an.* III 9, 432b21–22; THOMAS V. AQUIN, *S. theol.* I, q. 75 a. 6; *S. c. g.* II 55.

¹²⁷ Vgl. *De docta ign.* I, 22 u. III, 8; h I, S. 44, Z. 22–26 (N. 68) u. S. 142, Z. 24–26 (N. 227); *De con.* II, 14: h III, N. 143, Z. 1–2; *De dato* 5: h IV, N. 118, Z. 1–14; *De pace* 13: h VII, S. 40, Z. 19–20 (N. 43); *De ven. sap.* 23: h XII, N. 69, Z. 3–4; *Sermo* XXVIII: h XVII, N. 3, Z. 21; vgl. auch THIERRY V. CHARTRES, *Lectiones De trin.* II 36 (humanitas . . . omnes homines unit) u. 62–63; *Commentum De trin.* I 8.

¹²⁸ Vgl. *De docta ign.* I, 2 u. 4: h I, S. 7, Z. 4–5 (N. 5) u. S. 10, Z. 4 (N. 11); *De quaer.* 5: h IV, N. 49, Z. 7–9; *De sap.* II: h ²V, N. 18, Z. 12; *De non aliud* 4: h XIII, S. 8, Z. 23–24 (N. 11); *De princ.* h X/2b, N. 26, Z. 1; *De ven. sap.* 24: h XII, N. 74, Z. 5–6; ANSELM V. CANTERBURY, *Proslogion* 2–4 u. 14–15; *Monologion* 15; PROCLUS, *In Parm.* VI (ed. Steel II 397,16–17).

¹²⁹ Zu *quies* bzw. *quiescere* als äußerstem Ziel menschlichen Strebens vgl. *De fil.* 2: h IV, N. 58, Z. 6–10; 3, N. 63, Z. 1–4; *Crib. Alk.*, Prol.: h VIII, N. 5, Z. 8 u. 15; *De mente* 7: h ²V, N. 106, Z. 14; *De vis.* 19: Hopkins, N. 86, Z. 7–8; *Sermo* XXII: h XVI, N. 33, Z. 5–16; *Sermo* CXVIII (112): h XVII, N. 8, Z. 16–17; *Sermo* CLXIX (162): V₂, fol. 63^{rb}; *Sermo* CCLVI (253): V₂, fol. 197^{va}; *Sermo* CCLXXXVIII (285): V₂, fol. 279^{rb}; vgl. AUGUSTINUS, *Conf.* I 1,1; XIII 38,53; zur unendlichen Bewegung Gottes als Ruhe vgl. *De docta ign.* I, 23 u. II, 10: h I, S. 47, Z. 15–17 (N. 72) u. S. 98, Z. 28 bis S. 99, Z. 1 (N. 155); *De con.* I, 6: h III, N. 23, Z. 10–11; *De poss.*: h XI/2, N. 10, Z. 18–20; Ps.-DIONYSIUS AREOPAGITA, *De div. nom.* IX 9 (PG 3, 916D); MEISTER ECKHART, *In Gen.* I n. 159 (LW I 307,2–7); vgl. auch ERIUGENA, *De div. nat.* I 12 (ed. Sheldon-Williams I 62,15–18); BONAVENTURA, *In Sent.* I, dist. 1, pars 1, a. 2, q. 1; MEISTER ECKHART, *In Gen.* I n. 143 (LW I 296,7); *In Exodum* n. 138 (LW II 140,9–10); H. BENZ, *Individualität und Subjektivität* (s. Anm. 43) 245f. m. Anm. 280, 327 Anm. 508, 281f., 191 m. Anm. 162, 222 m. Anm. 229, 223 m. Anm. 231, 331 m. Anm. 515, 337ff. m. Anm. 532 u. 534–536; siehe auch oben bei und mit Anm. 73, 75–77, 83.

¹³⁰ *Sermo* XLI: h XVII, N. 7–10; die Zitate: N. 8, Z. 32–36, N. 9, Z. 1–9 u. 19–22, N. 10, Z. 1–8; vgl. H. MEINHARDT, *Der christologische Impuls im Menschenbild des Nikolaus von Kues*.

Vorbild und Ziel menschlichen Strebens nach allein erfüllender Ruhe ist Christus. Denn er hat die Tugenden im Höchstmaß besessen¹³¹ und dadurch gezeigt, »daß Wahrheit, Gerechtigkeit und die göttlichen Tugenden dem zeitlichen Leben vorgezogen werden müssen wie das Ewige dem Nichtigen.«¹³² »Wer sich zu den Tugenden hinwendet, wandelt auf Christi Wegen, die Wege der Reinheit und Unsterblichkeit sind. . . Die Hinwendung unseres Geistes (spiritus) erfolgt aber, indem er sich all seinen intellektualen Kräften entsprechend zur reinsten, ewigen Wahrheit selbst hinwendet durch den Glauben, dem er alles nachordnet (omnia postponit) und ebendiese Wahrheit als die allein lebenswerte wählt und liebt. Die durch sichersten Glauben (per fidem certissimam) [erfolgende] Hinwendung zur Wahrheit bedeutet ein Ablassen von dieser Welt (mundum istum deserere) und ein Zum-Sieg-Gelangen. Ihn höchst glühend zu lieben bedeutet aber, [den Weg] durch geistige Bewegung (motus spiritualis) fortzusetzen (pergere).«¹³³

In *Sermo* CCXVI vom 6. Januar 1456 hat Cusanus geradezu ein Programm des Lebensweges – gemäß dem Christuswort aus *Joh.* 14,6: »Ich bin der Weg, die Wahrheit und das Leben« – gezeichnet. Nach Paulus ist der Mensch unterwegs zu Gott, ein Pilger (viator).¹³⁴ Der auf einem unendlichen Wege Unterwegs-Seiende ist vom Weg her zum Weg hin (de via ad viam) unterwegs, so daß »der unendliche Weg Ort des Unterwegs-Seienden (locus viatoris) ist, und das ist Gott. Daher ist jener Weg, außerhalb dessen kein Unterwegs-Seiender zu finden ist, jenes Sein ohne Anfang und Ende (esse

Erwägungen eines Philosophen über den christologischen Humanismus im dritten Buch von De docta ignorantia, in: MFCG 13 (1978) 115f. (unser Naturstreben muß »erfüllbar sein und zwar in der Gattung der Menschheit. Der Mensch strebt nach nicht mehr steigerbarer Vollkommenheit des Menschseins; die aber gibt es nur . . . als Gott und Mensch«); M. DE GANDILLAC (s. Anm. 98) 480f. (der Mensch kann die Fülle des Mensch-Seins nicht allein aus sich selbst verwirklichen); zur hypostatischen Einung von *maximum contractum* und *maximum absolutum* in Christus als der Erfüllung der universalen und der menschlichen Natur vgl. H. BENZ, *Individualität und Subjektivität* (s. Anm. 43) 211–231.

¹³¹ Zu Christus als Fülle der Tugenden vgl. etwa *De docta ign.* III, 7: h I, S. 138, Z. 18 u. 27 (N. 220); siehe näherhin oben 187–202 den Beitrag v. A. DAHM, *Christus – »Tugend der Tugend«*; zur komplikativen Fülle Christi vgl. *De docta ign.* III, 9: S. 146, Z. 9–10 (N. 233), S. 149, Z. 5–6 (N. 238); III, 11: S. 157, Z. 10–12 (N. 253); vgl. auch III, 2: S. 124, Z. 1–9 (N. 191) u. S. 124, Z. 12 u. 21 (N. 192); zur Seins- und Wirkfülle Christi vgl. III, 4: S. 130, Z. 2.6–7.16–17 (N. 203), S. 130, Z. 21; S. 131, Z. 13 (N. 204); S. 131, Z. 29–30 (N. 206): plenitudo humanitatis; III, 5: S. 134, Z. 10–12 (N. 211): divitiae gloriae, plenitudo omnium; III, 6: S. 137, Z. 30 bis S. 138, Z. 2 (N. 218): plenitudo caritatis, S. 138, Z. 3–5 (N. 219): Fülle der Art; vgl. R. HAUBST, *Die Christologie* (s. Anm. 43) 96–102 u. 270–274.

¹³² Vgl. *De docta ign.* III, 7: h I, S. 138, Z. 23–25 (N. 220).

¹³³ Vgl. ebd. III, 10: h I, S. 148, Z. 12–24 (N. 237).

¹³⁴ Vgl. *Act.* 17,28; vgl. AUGUSTINUS, *Sermo* 169, cap. 12, N. 18 (PL 38, 926); THOMAS v. AQUIN, *S. theol.* III, q. 15 a. 10.

illud sine principio et fine), von dem her er ein Unterwegs-Seiender ist und all das hat, was ein Unterwegs-Seiender ist«. Das Auf-den-Weg-Gehen des Menschen füge aber weder dem unendlichen Weg etwas hinzu (*nihil addit*) noch bewirke es irgend eine Veränderung am immerwährenden und unbeweglichen Weg.¹³⁵

Wir folgen dem Weg des cusanischen Gedankenganges dahingehend weiter, als nun ein besonderes Augenmerk darauf gelegt wird, daß Christus sich nicht nur als Weg, sondern auch als Leben bezeichnet hat. Dabei wollen wir aufmerksam darauf achten, wie im folgenden Text *via* bzw. *viator* mit *vita* in einen so engen Klang- und Sinnbezug gebracht wird, daß man fast von einer wortspielerischen Theologie reden könnte. Daraus, daß sich das Wort Gottes Weg nenne, sei zu erkennen (*intelligere*), »daß der wahrhaft lebende Intellekt Unterwegs-Seiender auf dem Wege (*viator in via*) oder im Wort des Lebens (*verbo vitae*) ist. Von diesem Weg her ist er und wird er Unterwegs-Seiender genannt und auf ihm bewegt er sich. Wenn nämlich Bewegung Leben ist, ist der Weg der Bewegung Leben. Somit ist es (*sc.* das Leben) der lebendige Weg des lebendigen Unterwegs-Seienden (*via viva vivi viatoris*). Der lebendige Unterwegs-Seiende hat vom lebendigen Weg das, was ein lebendiger Unterwegs-Seiender ist; auch ist der lebendige Weg sein Ort und er (*sc.* der Unterwegs-Seiende) bewegt sich auf ihm, von ihm her, durch ihn, zu ihm hin. Richtig also nennt sich der Sohn Gottes Weg und Leben (*viam et vitam*).«¹³⁶

Weil Christus sich aber nicht nur Weg und Leben, sondern auch Wahrheit genannt hat, fährt Cusanus folgendermaßen fort: Achte nun darauf, daß der Weg des Lebens deshalb auch die Wahrheit ist, weil »der lebendige Unterwegs-Seiende vernünftiger Geist ist (*rationalis spiritus*), der an seiner Bewegung lebendige Freude hat; er weiß nämlich, worauf er aus ist (*quo tendit*). Denn er weiß, daß er auf dem Weg des Lebens ist. Dieser Weg aber ist die Wahrheit. Denn die Wahrheit ist die freudvollste und unsterbliche Speise seines Lebens; woher der lebendige Unterwegs-Seiende nämlich sein Sein als solches (*esse ipse*) hat, von dem wird er genährt. Der lebendige Weg, der auch die Wahrheit ist, ist also das Wort Gottes, das auch Gott (selbst) ist; und es ist das »Licht der Menschen«,¹³⁷ die auf dem Weg wandeln«. Weggeber und -weiser, Prinzip, Mitte und Ziel aller geistbewegter Lebenswege ist demnach die göttliche Wahrheit, die alles wahr macht, das göttliche Leben, das alles lebendig macht, das göttliche Licht, das als *lumen illuminans*, *lumen vivum*, *lumen vitae* jedem zu ihm Unterwegs-Seienden den Weg durch die Finsternis leuchtet, da er ohne es »nicht wüßte, wohin er geht«.¹³⁸

¹³⁵ h XIX/1: N. 9, Z. 1–17.

¹³⁶ Ebd. N. 10, Z. 1–11.

¹³⁷ *Job*. 1,4.

An diesen sprachlich wie gedanklich äußerst dichten Text schließt Cusanus eine Erwägung an, die wir in ähnlicher Fassung bereits aus *Comp.* 2 und 6 kennen: Der Mensch, wohl immer noch als *viator* zu denken, habe durch die Künste von Erfindern der Natur vieles hinzugefügt, um besser zu leben (*ad melius vivendum*). Er könne »durch eine Gnade oder Kunst zu ruhigem und freudigem Leben gelangen, (und zwar) über das hinaus(gehend), was ihm die Natur gewährt. Und obwohl viele durch ihren Geist oder durch göttliche Erleuchtung verschiedene Künste erfunden haben,¹³⁹ um besser zu leben . . . – [unter diesen befinden sich auch diejenigen], die die Ethik erfunden haben, um sich durch Sitten und Gewohnheiten [gut] zu verhalten bis hin zum Erwerb von Freude am tugendhaften Leben (*acquisitio delectationis in vita virtuosa*) und um sich selbst solchermaßen friedvoll zu lenken –, so dienen doch alle diese Künste nicht dem Geist (*non serviunt spiritui*), sondern liefern nur Mutmaßungen, wie in dieser Welt ein tugendhaftes und des Lobes würdiges Leben mit Frieden und Ruhe geführt werden kann.«¹⁴⁰

Zu diesen weltlichen Künsten komme schließlich noch die auf Autorität und Offenbarung gegründete Religion, die den Menschen zum Gehorsam gegen Gott führe. Wie nun aber »die Kunst, in dieser Welt gut zu leben, von den unterschiedlich Begabten auf unterschiedliche Weise vollzogen worden ist, und wie die [Kunst], die aus klarerem Verstand hervorgeht, vollkommener ist«, so ist auch die Religion auf unterschiedliche Weise gehandhabt worden. Dabei habe nun nur derjenige, der aus Gott in unsere Natur hineingekommen ist, uns den Weg zum künftigen ewigen Leben korrekt offenbaren, weisen, im Wahrheitswort lehren und uns zugleich zeigen können, »daß und auf welche Weise wir zur Gotteskindschaft gelangen können.«¹⁴¹

¹³⁸ h XIX/1: N. 11, Z. 1–16.

¹³⁹ Neben den Erfindern der Ethik werden erwähnt: die Handwerker, Bauern, Händler, Politiker und Ökonomen.

¹⁴⁰ h XIX/1: N. 12, Z. 7–29.

¹⁴¹ Ebd. N. 13, Z. 1–4 und 10–25; wie wichtig für die Erlangung der Gotteskindschaft die gläubige Aufnahme des erkenntnisverwirklichenden göttlichen Lichtes (vgl. *De fil.* 1: h IV, N. 53, Z. 3–4 u. 8–15; N. 54, Z. 17–19), die »Attraktion« seiner beständigen Einflußnahme und das Vertrauen auf den allein wahrhaften, uns in korrekter Weise belehrenden Meister ist, erhellt aus *De fil.* 2, N. 56, Z. 3–5 u. 10–15: *Vis enim intellectualis, quae recipit lumen actuale divinum, per quod vivificata est, per fidem attrahit continuam influentiam eius, ut crescat in virum perfectum* [cf. *Eph.* 4,13–15] . . . *Studemus . . . , quia recipimus verbum rationis a magistro cui credimus, quia verax est magister et recte nos docet* [cf. *Matth.* 22,16], *confidimusque posse proficere et, quia recipimus verbum eius et credimus, docibiles deo* [cf. *Iob.* 6,45] *erimus. Per hoc in nobis potestas exoritur posse ad ipsum magisterium pertingere quod est filiatio.*

Für Cusanus gehört also die Ethik, soweit sie rein welthaft-rational operiert, nur zu jenen Kunstfertigkeiten, die sich der Mensch zu einem guten bzw. besseren Leben-Können zugelegt hat, damit er mit sich selbst in innerer Ausgeglichenheit und mit anderen in sozialem Frieden existieren kann. Allein in diesem Sinne versteht er die notwendige Funktion, die der Ethik als endlicher Wissenschaft zukommt und von der oben schon die Rede war. Dem Geist der Wahrheit und des einzig durch das göttliche Licht erleuchteten Weges und Lebensziels vermag allerdings erst die auf den theologischen Tugenden basierende, christozentrische Ethik der Wahrheit und der Liebe zu entsprechen. Diese steht nicht so sehr im Dienste des hiesigen Menschen und seines vergänglichen Lebens, als vielmehr im Dienste des künftigen unsterblichen Lebens. Immerhin vermag sittliches Handeln, wie Cusanus durchaus realistisch einräumt, einzelnen Privilegierten zu innerer und äußerer Ruhe zu verhelfen und dadurch auch wenigen Menschen die Möglichkeit zu geben, ihr Leben dem Erkenntnisanstieg zu Gott, der Verähnlichung mit ihm, der Erlangung der Gotteskindschaft bzw. der beseligenden Schau Gottes zu widmen. Darin erblickt Cusanus das eigentliche, allein wahre Ziel für den *homo viator*.

Die Sinnhaftigkeit einer auf Weltwissen und -verhalten reduzierten, rein philosophischen Ethik ist damit für Cusanus fragwürdig. Für ihn mündet jede Art von Sollenswissenschaft faktisch in eine theo-teleologische Ethik-konzeption. Wenn nämlich unter Ethik nur die diesseits orientierte Wissenschaft verstanden wird, die Prinzipien für sittliches Handeln ermittelt und formale oder konkrete Anweisungen zu ethisch kompetentem Verhalten gibt, stößt sie bei Cusanus auf wenig Interesse. Ihn fesselt vielmehr die auf Gott selbst gegründete, von ihm kundgegebene und auf ihn ausgerichtete Moral, deren erklärtes Ziel die Auflösung aller mundanen Bezüge ist. Sofern in einer so gefaßten Ethik allerdings der Appell zum Erkenntnisanstieg mit dem Ziel einer *similitudo dei* als Mittel zur Erlösung des Lebens in den Vordergrund tritt, kann von einer engen Verbindung von philosophischer und theologischer Ethik gesprochen werden, falls dabei die dienende Rolle der Philosophie für die christozentrische Ethik berücksichtigt wird.

Die Frage nach Sein (bzw. Mitte) und Sollen des Menschen in der cusanischen Ethik läßt sich von daher, kurz und formelhaft gefaßt, so beantworten: Alles, was wir sind, haben wir von Gott, dem *principium hominis*; den Weg zu unserem Ziel weist uns der Mittler Jesus Christus, das *medium hominis*; und alles, was wir sollen, finden wir in Gott, dem *ultimus finis hominis*.¹⁴²

¹⁴² Hominis autem perfectio in Deo est, so *Sermo* I: h XVI, N. 15, Z. 5–6; Aufgabe des Menschen ist es, seinen Schöpfer immer tiefer zu erkennen und ihn immer intensiver zu lieben (vgl. Z. 10–15); siehe oben Anm. 85.

DISKUSSION

(Gesprächsleitung: Dr. Hermann Schnarr, Trier)

LANDAU: Herr Benz hat die Soziologie angesprochen und ist dann auf die Ebene der Ethik übergegangen. Er hat auch gesagt, daß es Erkenntnis voraussetzt, Tugend zu üben, und zwar vor dem *campus laudis dei*. Es sind aber noch andere Gedankenfelder in dieser Schrift *De venatione sapientiae*, und zwar Denkfelder mit den spitzen Aenigmata *possest* und *non aliud*. Cusanus wäre nicht Cusanus, wenn er uns nicht denkerisch zur existentiellen Soziologie führen würde. Ich möchte nur darauf hinweisen, daß man diese Denkfelder nicht unterschlagen soll, sonst würde man, wie es Cusanus in der platonischen Jagd metaphorisch beschreibt, am Wild vorbeijagen. Ich möchte also ergänzend gesagt haben, daß von Cusanus auch der denkerische Weg beschrieben wird und nicht nur das Ziel.

BENZ: Das ist völlig richtig. Ich danke für den Hinweis, daß natürlich vor den *campus laudis* das Feld etwa des *non aliud* gesetzt wird. Nun könnte man sagen, ganz im Sinne meiner Gedankenführung, daß die philosophische Hinleitung für Cusanus Voraussetzung für das Lob Gottes ist, also daß vielleicht auch der Aufbau der Schrift *De venatione sapientiae* dazu angetan ist, auf einem Erkenntnisweg dahinzuführen, daß das letzte Ziel die Verehrung Gottes ist. Aber ich bin ganz mit Ihnen einer Meinung, daß der Mensch nach cusanischem, und auch schon nach neuplatonischem Denken, in erster Linie sein Intellekt ist und deshalb auch die Aufgabe für ihn darin besteht, wirklich philosophisch exakt zu forschen, und zwar mit den Mitteln des Beweises. Sie haben schon des öfteren durch Ihre Wortmeldungen darauf aufmerksam gemacht, der Mensch solle nach Cusanus das Äußerste aus sich herauszuholen, sozusagen ausschöpfen, was machbar ist.

HELMSTETTER: Ich bin durch Ihren Vergleich des Menschen mit der Harfe angesprochen worden. Das hat m. E. eine Reihe von Implikationen: eine theologische, indem David das Lob Gottes singt; eine medizinische, denn das Gleichgewicht der Sinne ist die sechste galenische Gesundheitsregel, also die Harmonie der Sinne; schließlich eine göttliche Ahnung, ptolemäischer Anschauung entsprechend, nämlich die mit der Harfe erzeugten Tonabstände, die göttlichen Harmonien, welche der geschaffenen Welt eingeschrieben sind. Wenn der Mensch sie zum Klingen bringt, müßte er der Verwirklichung seines Glücks nahe sein. Und diese Gedanken sind mit einigen mittelalterlichen Denkern in Zusammenhang zu bringen. Ist das auch in bezug auf Nikolaus von Kues der Fall?

BENZ: Ohne daß ich nun die historischen Kenntnisse darüber besäße, ist vorauszusetzen, daß das für Cusanus der Fall ist. Er kennt den platonischen

Phaidon. Und wie Sie wissen, ist im platonischen Phaidon in einem der Unsterblichkeitsbeweise der Einwand erhoben worden, die Seele könne vielleicht wie eine Harmonie des Leibes interpretiert werden. Wenn das der Fall wäre, dann wäre eine so enge Beziehung mit dem Leib gegeben, daß beim Tode des Menschen auch die Seele vergehen müßte. Daraus wird erkenntlich, daß der Gedanke sehr alt ist. Und wie wir aus dem kunstgeschichtlichen Vortrag schon gesehen haben, ist die Harfe als Bild der Harmonie mittelalterliches Gesamtgedankengut.

SENGER: Ich möchte ausgehen von Ihrer letzten Ausführung zur theonomen Situation der cusanischen Ethik. Sie haben hinführend über Thesen referiert, die man nur unterschreiben kann, nämlich die historischen Herkünfte aus Platon und Aristoteles in Erinnerung gerufen. Meine Frage ist folgende: Wenn Sie die cusanische Ethik zu Recht, und ich betone das, in ihrem Wesen als eine theonome mit einer starken christologischen Komponente bezeichnen, wie würden sie dann die platonische Ethik bezeichnen, von der Cusanus *suprema felicitas in deo* gelernt hat und bei dem er auch gelernt hat, daß der *finis deo similis fieri* ist. Ich hatte am gestrigen Morgen Gelegenheit, daran zu erinnern, daß er das gerade 1462/63 in sein neues Werk schreibt. Um es noch zuzuspitzen: Wenn die cusanische Ethik eine theonome ist, ist die platonische dann auch ein theonome? Wenn nicht, was ist die Begründung dafür, daß man sie nicht als eine solche nehmen kann?

BENZ: Daß für Platon das Glück im Ähnlichwerden mit Gott gipfelt, wie er im Theaitet¹ schreibt, ist auch meine Auffassung. Ich stimme nicht überein mit moderneren Interpretationen, wie wir sie etwa jetzt in dem Buch von Peter Stemmer² vorgelegt bekommen haben, daß die ganze Intention Platons darin bestehe, das irdische Glück aufzuweisen. Es gibt diese Interpretationsansätze, sie haben mich nicht überzeugt. Ich bin vielmehr der Auffassung, daß die Verähnlichung mit Gott das höchste Ziel für Platon ist und daß Cusanus in dieser Tradition des Platonismus steht.

SENGER: Ich sehe noch nicht die Antwort auf meine Frage. Mit Ihren Ausführungen stimme ich überein. Aber ist diese platonische Bestimmung des höchsten Zieles des Menschen dann eine theonom gesetzte Bestimmung?

BENZ: Ja!

THIEL: Zu dem lehr- und materialreichen Vortrag möchte ich noch etwas beitragen zum Motiv des Gotteslobes. Ich beginne mit der einfachen Frage: Was heißt das eigentlich »loben«? Zur Erläuterung möchte ich hinweisen auf

¹ 176 b 1f.

² *Platons Dialektik* (wie Anm. 3 des Referates).

eine Stelle, die Cusanus zweifellos gut gekannt hat, Platon, *Politeia*.³ In einem zentralen Stück des Werkes sagt Sokrates zu seinen Mitrednern: »Ich kann Euch jetzt die ganze Schuld nicht auf einmal zurückerstatten.« Das entspricht genau der zitierten Stelle aus *De ven. sap.*,⁴ daß es die Aufgabe ist, das Geschenk des Seins zurückzuerstatten. Sokrates erstattet die ganze Schuld nicht auf einmal zurück. Er kann nur einen Abschlag entrichten. Denn das Ganze auf einmal zurückzuerstatten, wäre viel zu hoch gegriffen. Das ist eine der in Tübingen von H. J. Krämer und Th. A. Szlezák sogenannten Aussparungsstellen. Sie steht nicht weit entfernt vom Höhlengleichnis. Da geht es darum, daß der Mensch oder die Menschen, die in der Höhle sind, weit herausgezogen werden, um die Wahrheit, die wahren Verhältnisse zu schauen. Das ist natürlich ein Bruch im Leben, sozusagen eine Umwendung – es fällt das Wort *περιαγωγή* –,⁵ und im Gegenzug nun die Frage: Wie sieht das bei Cusanus aus? Nach den Zitaten scheint es ein natürlicher Prozeß zu sein, und zwar so verstanden, daß alles *naturaliter* Gott lobt. Aber die Frage ist: Gibt es bei ihm vielleicht auch so einen Bruch, oder ist das alles vielmehr so ein langsamer, natürlicher Prozeß?

BENZ: Zunächst einmal zur Frage: Was heißt eigentlich loben? Da würde ich antworten, daß das im Sinne des Cusanus bedeutet, etwas Höheres würdigen, anerkennen, ihm Dank abstatten, d. h. den eigenen Ursprung verehren und ihm deshalb Dank sagen, weil man sich von dort her kommend weiß. So habe ich seinen Begriff des Lobes verstanden. Die zweite Frage der *conversio*, verglichen mit dem Höhlengleichnis, da bin ich in der Tat der Meinung, daß es auch bei Cusanus ein langsames Heraufführen bedeutet. Den Gedanken eines Bruches habe ich abzuweisen versucht, indem ich auch den Dualismusgedanken im Platonismus zurückzuweisen versucht habe. Es gibt einige Stellen im Werk des Cusanus, die sehr deutlich zeigen, daß wir uns der Sinne nicht nur bedienen sollen, sondern daß es geradezu Pflicht ist, uns im äußeren Bereich umzuschauen. Denken Sie an das Kosmographenbeispiel,⁶ wo man möglichst viele Daten sammeln soll, bevor man eine Weltkarte anlegt. Oder es gibt in *De aequalitate* eine Stelle,⁷ wo es sogar heißt, der Mensch soll soweit nach außen sehen, daß dieses Nach-außen-Sehen sich gleichzeitig in ein Nach-innen-Sehen umwandelt. Die Aufgabe des Menschen ist schon, seine natürlichen Anlagen auch ganz auszuschöpfen. Und

³ 506de–507a, bes. 507a 1f.

⁴ 18: h XII, N. 53, Z. 21f.: Et in hoc solo consistere vitam suam, ut id reddat deo, quod ut esset accepit.

⁵ *Politeia* 518d 3f.; vgl. 518e4, 514b2 u. 515c7 sowie 525 c5 (μεταστροφή).

⁶ *Comp.* 8: h XI/3, N. 22–24 (s. näherhin o. Anm. 119).

⁷ *De aequal.* V₂, fol. 258^{ra-rb}; vgl. H. BENZ, *Individualität und Subjektivität* (wie Anm. 43) 327f.

deshalb ist es m. E. eine Fehlinterpretation zu sagen, daß im Erkenntnisvorgang ein Bruch statt hat. Richtig ist nur, und da bin ich ja mit Herrn Kremer einer Meinung, daß im Aufbau dieser Erkenntniskräfte *sensus*, *ratio*, *intellectus*, genauer in der Begründung der Prinzipien, eine Art Andersverlagerung stattfindet. Während die Erkenntnis über den *sensus* und die *ratio* sich langsam aufbaut, ist es doch so, daß der *intellectus* seine Prinzipien *apriori* aus sich schöpft und nicht aus dem äußeren Bereich. Aber das würde ich nicht als eine Art Bruch bezeichnen. – Sodann der Gedanke des *naturaliter*. Auf den kommt es m. E. sehr entscheidend an, nämlich zu zeigen, daß der Mensch eben von Natur aus dazu befähigt ist und auch aufgerufen ist, seinen Ursprung zu erkennen und zu diesem Ursprung zurückzukehren. Und von Natur aus will in bezug auf den Menschen besagen: Die menschliche Natur ist eben seine Erkenntnisbegabung. Da ist Cusanus ganz Aristoteliker. Im ersten Buch der Nikomachischen Ethik⁸ lehrt Aristoteles: Es gibt verschiedene Werke, wie z. B. daß der Schuster Schuhe fabriziert usw. Aber was ist denn nun eigentlich die Aufgabe, die Leistung, die Funktion, das *ergon* des Menschen? Und dazu sagt Aristoteles eindeutig, daß das der Gebrauch der *ratio* ist. Das *logon echon* wird dort als die Funktion, die den Menschen auszeichnet, genannt. Und das ist seit Aristoteles doch eine Konstante in der abendländischen Metaphysik, die bei Cusanus noch einmal auf umfassende Weise zum Ausdruck kommt.

CASARELLA: Das Thema *scientia laudis* ist schon mehrmals angesprochen worden. Aber ich möchte Näheres über das Verhältnis zwischen der *scientia laudis* und der Natur wissen. Jedes Geschöpf lobt Gott *naturaliter*. Und dabei scheint Cusanus, wie mehrere Redner schon geäußert haben, die christliche Schöpfungssicht nicht von der platonischen zu trennen. So etwas Ähnliches findet sich bei Catherine Pickstock,⁹ ein Buch, das neulich in England erschienen ist. Meine Frage wäre: Hat Cusanus schon das Thema kosmische Liturgie angedeutet, indem er im *Compendium* die Natur und das, was vom Menschen hervorgebracht wird, mittels einer Zeichenlehre bestimmt?

BENZ: Da bin ich überfragt. Vielleicht können die Theologen da einspringen?

CASARELLA: Ich meine das als philosophische Frage.

BENZ: Vielleicht können Sie präzisieren, was Sie damit meinen?

CASARELLA: Ich meine damit, daß das Kosmische das Objekt unseres Gotteslobes ist, nicht nur im theologischen, sondern im philosophischen, im platonischen Sinn.

⁸ I 6, 1097 b 24ff.

⁹ *After Writing: On the Liturgical Consummation of Philosophy* (Oxford 1998).

BENZ: Natürlich ist das Universum, das All insofern, als es von Gott geschaffen ist, von Gott ausfließt, das einzigartige Sinnbild des göttlichen Lobes. Es ist das Lob, das in sich selbst Gott darstellt und das deshalb auch den Anreiz gibt für den Menschen, Gott zu loben. Ich glaube, das ist gar kein Problem für Cusanus. Das Universum hat die größte Ordnung und die größte Sinnhaftigkeit, es ist durch die Zahlgesetze strukturiert. Die Strukturierung des Kosmos nach geordneten Zahlenstrukturen dient dazu, die Harmonie und die Schönheit zum Ausdruck zu bringen und sie dem Menschen auch erkennbar zu machen. Von daher gesehen würde ich Ihre Frage bejahend beantworten.

HEROLD: Sie haben gerade am Anfang sehr schön die teleologische Konzeption entwickelt, die Cusanus in *De venatione sapientiae* auch wieder aufnimmt. Nun ist es bei Aristoteles so, daß er am Ende der Ethik die Frage nach der besten Lebensform stellt und dann den *bios praktikos* dem *bios theoretikos* gegenüberstellt. Wenn ich mich recht entsinne, wird im 10. Buch¹⁰ dann aber festgestellt, daß der *bios theoretikos* etwas ist, was den Göttern vorbehalten ist. Die Menschen müssen tätig sein. Deswegen brauchen sie auch die Ethik und deswegen auch die Auseinandersetzung. Im Mittelalter ist dieser Konflikt unter der Fragestellung *vita contemplativa* und *vita activa* wieder da. Biblisch werden dann Martha und Maria gegeneinandergestellt. Cusanus predigt auch zu dem Thema. Und mir scheint nun, daß Cusanus den Schwerpunkt auf die *vita contemplativa* legt. Das ist eigentlich das, was die höchste Lebensform ist. Alles, was Sie dann teleologisch vortragen, bestätigt das ja auch, nämlich daß alles zum Besten ausgerichtet ist. Die *scientia laudis* ist im Grunde auch Kontemplation, die Freude macht und dem Menschen sagt, daß er auf dem rechten Wege ist. Könnte es sein, daß diese Bewertung, die bei Cusanus dominiert, auch der Grund dafür ist, daß die Ethik eine relative Randexistenz führt? Immer dann, wenn die *vita activa* mit ihren Konflikten auftaucht, wird man sich bewußt, daß doch so etwas wie Ethik nötig ist. Z. B. wenn Spekulationen in der Mystik zu abstrusen Formen führten, dann war die Kontrolle durch die Werke nötig, dann wurde auf das biblische Wort: »An ihren Früchten werdet ihr sie erkennen«¹¹ verwiesen. Die Frage wäre also: Ist das vielleicht eine Erklärung dafür, daß die Ethik relativ am Rande erscheint, oder umgekehrt: Wenn Cusanus den Aristoteles in den fünfziger Jahren betont aufgreift, nimmt er dann auch diese Konzeption, die jetzt den *bios theoretikos*-Begriff betrifft, auf, oder begrenzt er das auf diesen ethischen Bereich?

¹⁰ X 7, 1177b 26ff.

¹¹ Mt 7, 16.

BENZ: Vielen Dank für die Frage. Das ist eigentlich genau das, was ich auch zum Ausdruck bringen wollte. Cusanus hebt vor allem auf den *bios theoretikos* ab. Dieser kommt ihm geradezu wie gerufen, um zu zeigen, daß eine theonome Ausrichtung der Ethik das eigentliche Ziel menschlichen Lebens sein muß. Und er konnte sehr gut in dieser aristotelischen Unterscheidung seinen christozentrischen Ansatz einbringen. Das andere: Der *bios praktikos* spielt natürlich auch eine Rolle. Aristoteles hat die Nikomachische Ethik eigentlich aus der Erkenntnis heraus geschrieben, daß der Mensch ein *animal sociale* ist. Die Probleme des *bios theoretikos* kommen in der Nikomachischen Ethik eigentlich nur marginal vor. Am Anfang wird das Glück thematisiert, und auch am Ende, im 10. Buch. So bekommt man fast den Eindruck, irgendwie gehöre dieses Thema, das Glück als Ziel des Lebens, kaum zur Nikomachischen Ethik. Denn das eigentliche Thema ist doch das Verhalten des Menschen. Wie kann er im Umgang mit anderen Menschen sein Leben nach gültigen Gesetzen leben? Das ist etwas, was bei Cusanus ganz an den Rand tritt. Aber ich glaube nicht, daß es bei ihm überhaupt keine Rolle spielt. Man muß vielleicht unterscheiden: Auch wenn Cusanus keine systematische Ethik des sozialen Bereiches geschrieben hat, so ist er doch der Auffassung, daß in der höheren theonomen Ethik die »irdische Ethik«, wenn man das so nennen will, irgendwie mitaufgehoben sein muß. Aber er verliert darüber nicht sehr viele Worte. Das ist so, wie der Mensch eben Erfindungen gemacht hat, um sich im Leben besser einzurichten, daher mechanische und andere Künste erfunden hat. So bedarf er auch der Ethik.

Schlußworte

KREMER: Meine sehr verehrten Damen und Herren, liebe Teilnehmerinnen und Teilnehmer des diesjährigen Symposions!

Am Ende der Symposionsvorträge und den ihnen jeweils folgenden Diskussionen angelangt, ist ein kurzes Wort des Dankes angebracht. Mein aufrichtig empfundener Dank geht an die Herren Referenten, die Diskussionsleiter und an Herrn Grünwald von der Medientechnischen Werkstatt der Universität Trier, der, wie in der Vergangenheit, alle Vorträge und Diskussionen auf Band aufgenommen hat. Nicht weniger aufrichtig möchte ich dem Robert Schuman Haus in seinem Direktor Dr. Herbert Hoffmann und seiner Heimleiterin Frau Gisela Rudolph danken, die uns die Aula zur Verfügung gestellt und Unterkunft gewährt haben. Wir waren in einem angenehm ausgestatteten und in einem hoch über Trier wunderschön gelegenen Haus untergebracht.

Ein besonders herzliches Dankeswort gilt dem Herrn Bischof von Trier, Herrn Dr. Hermann Josef Spital, für den Weinempfang und das rühmliche Cusanus-Grußwort. Gern danke ich auch für das Eröffnungswort dem Vorsitzenden der Cusanus-Gesellschaft, Herrn Dr. Helmut Gestrich, für die Grußworte dem Herrn Leitenden Ministerialrat Hans-Jörg Tröscher als Vertreter von Herrn Prof. Dr. E. Jürgen Zöllner, des Leiters des Mainzer Ministeriums für Bildung, Wissenschaft und Weiterbildung, sowie dem Präsidenten der Universität Trier, Herrn Prof. Dr. Rainer Hettich.

Ohne die tatkräftige Hilfe von Frau I. Fuhrmann und Herrn Dr. A. Kaiser sodann wären Vorbereitung und Durchführung dieses Symposions nicht möglich gewesen. Sie dürfen meines Dankes ebenso gewiß sein wie alle Teilnehmerinnen und Teilnehmer dieses Symposions, die aus vielen Ländern und z. T. von weither (Japan, Amerika, Afrika) angereist sind. Der Titel »Internationales Cusanus-Symposion« hat sich erneut bewahrheitet. Er ist längst ein Markenzeichen dieser Cusanus-Symposien geworden.

Die aus innerer Überzeugung vollzogene Verpflichtung des Dankens kann ich nicht beenden, ohne die Geldgeber für dieses Symposion erwähnt zu haben: die Deutsche Forschungsgemeinschaft mit dem dicksten Brocken, die Cusanus-Gesellschaft mit einem sehr ansehnlichen Betrag und, in treuer Verbundenheit mit der Arbeit des Cusanus-Instituts, den Evangelischen Kirchenkreis Trier mit einer jährlich generösen Spende. Ich kann mich nicht uneingeschränkt dem Wort des um 300 v. Chr. lebenden Philosophen Krantor anschließen, daß das Geld der »Nerv der Dinge« sei, aber ohne Geldzuschüsse verlören unsere Cusanus-Symposien ihren internationalen Charakter.

Noch ein Blick in die Zukunft: Wir sehen uns, Deo benigne concedente, hoffentlich alle wieder im Jahre 2001 in Bernkastel-Kues (23.–27. Mai). Wir wollen dann den 600. Geburtstag des Nikolaus von Kues feiern. In der zweiten Jahreshälfte 2000 werden die Einladungen weltweit verschickt werden. Ihnen allen schließlich eine gute Heimreise!

MEUTHEN: Gestatten Sie mir, meine Damen und Herren, daß ich diesmal das letzte Wort habe. Im Namen aller Anwesenden möchte ich mich doch für dieses eindrucksvolle Cusanus-Symposion bei Ihnen, Herr Kremer, herzlich bedanken. Sie haben keine Mühen und keine Arbeit gescheut, dieses Symposion auf die Wege und zu einem guten Abschluß zu bringen. Das ist Ihnen auch gelungen, gerade auch bei dieser erstmals angepackten Materie der cusanischen Ethik-Vorstellungen. So freuen wir uns auf das Jahr 2001, in dem unter Ihrer Stabführung das Cusanus-Jubiläums-Symposion stattfinden wird.

DIE KOINZIDENZ VON NÄHE UND FERNE BEI NIKOLAUS VON KUES

Von Gerhard Faden, Nagasaki

I. Transzendenz und Analogie

In neuerer Zeit wurde von Heidegger Denkwürdiges über Nähe und Ferne gesagt. Er diagnostizierte eine tiefe Störung der Nähe und damit auch der Ferne, die durch die Quantifizierung von Raum und Zeit befestigt wird und die in das »gleichförmig Abstandlose« der modernen Welt hineinführt.¹ Um das Wesen intakter Nähe zu erfassen, genügt Heideggers Denken indessen nicht, dazu ist ein weiterer Ausgriff in die Metaphysik nötig. Die Metaphysik enthält schon in ihrem Namen einen versteckten Hinweis darauf, daß sie es mit der Nähe zu tun hat: Sie ist die Wissenschaft von dem, was μετὰ τὰ φυσικά, »nach dem Physischen«, kommt, und »nach« ist etymologisch mit »nah« verwandt.² Zwar gehört »Nähe« nicht zu den Grundworten der Metaphysik, doch ist daraus keineswegs zu schließen, daß ihr die Sache verborgen blieb; eher gilt das Gegenteil: Die Nähe wurde nicht zum Thema, weil sie intakt war. Dies trifft gerade auch für Cusanus zu.

Nikolaus von Kues ist Erbe jener von Augustinus über Scotus Eriugena zu Eckhart führenden Strömung, die man als »mittelalterlichen Platonismus« bezeichnet. Zum Erbe Platons gehört die Prägung des Denkens durch die Prinzipien Transzendenz und Analogie. Der Prototyp ist im Sonnengleichnis der *Politeia* enthalten. In neuerer Zeit geriet die Analogie aus dem Blick, und damit war die Bahn frei für die Feldzüge gegen den platonischen »Chorismos« und »Dualismus«. Dagegen stehen bei Cusanus die Prinzipien Transzendenz und Analogie in einem nur selten erreichten glücklichen Gleichgewicht. Im Gleichgewicht gehalten werden sie, wie wir hier zeigen wollen, durch die Metaphysik der Nähe.

Daß es der Philosophie des Cusanus um die Nähe zu tun ist, deuten schon die Titel seiner Schriften an: *Docta ignorantia*, *Coniecturae*, *Venatio sapientiae*, *Beryllus*, *Directio speculantis* – das sind alles Weisen und Mittel der Annäherung. Die ursprünglichste Weise aber, eine Sache in die Nähe zu rücken, ist wohl das Benennen, und so ist denn die cusanische Metaphysik von Anfang bis Ende Suche nach Namen für das höchste Prinzip. In seiner

¹ *Vorträge und Aufsätze* (Pfullingen 1978) 158. Vgl. dazu E. KETTERING, *Nähe. Das Denken Martin Heideggers* (Pfullingen 1987).

² F. KLUGE, *Etymologisches Wörterbuch der deutschen Sprache* (Berlin 1975) 499.

ersten philosophischen Schrift erhob er das »Absolute« in den Rang eines solchen Namens und machte es damit zu einer Grundkategorie der Philosophie. Man darf somit annehmen, daß eine Besinnung auf dies Wort an den Quellgrund seines Denkens leitet. Das von allem Seienden »Abgelöste« ist das alles Seiende Transzendierende. Genauer gesagt: Absolutheit ist vollendete Transzendenz, im Absoluten kommt die Bewegung des Transzendierens zur Ruhe. Was nämlich überschreitet, das ist nicht vollkommen abgelöst; es stößt sich ab von dem, *was* es überschreitet. In einer dem Denken von Cusanus genau angemessenen Sprache wäre also nicht so sehr von »Transzendieren« als von »Absolvieren«, weniger von »Transzendenz« als von »Absolvenz« zu sprechen. Der cusanische Begriff des Absoluten schließt nun keineswegs ein, daß auch reziprok das Seiende vom Absoluten abgelöst existiert; im Gegenteil, das Seiende ist ganz und gar vom Absoluten abhängig. Das zu Transzendierende ist die Welt als die Gesamtheit des Seienden, und da Welt für Cusanus wesentlich durch Gegensätzlichkeit bestimmt ist, sind die Gegensätze das eigentlich zu Transzendierende. Vollständige Transzendenz, also Absolvienz, ist nun aber nicht schon erreicht durch Versöhnung der Gegensätze, denn darin bestehen sie als versöhnte weiter, vielmehr ist dazu vollständiger Untergang: Zusammenfall, der Gegensätze nötig. Vollständig abgelöst sein kann nur, was vollständig autark ist: Das Absolute ist das einzige, was »nichts von den Dingen zusammenzieht« (*nihil a rebus contrahens*),³ weil es nichts bedarf. Dagegen ist jedes seiende Etwas das Ergebnis einer Kontraktion des Absoluten. *Contractio dicitur ad aliquid, ut ad essendum hoc vel illud.*⁴ Was sich zusammenzieht, das hat nicht mehr seine ursprüngliche Größe, aber es bleibt, was es ist. Der Gegenbegriff zum Absoluten ist also für Cusanus nicht das Relative, sondern das Kontrakte, genauer, der Begriff des Kontrakten erklärt, was »Relativität« bedeutet. Der Begriff des Relativen ist bedenklich, weil er ein Bestehen des »Relativen« *neben* dem Absoluten suggeriert. Daß das Seiende auf das Absolute »bezogen« ist, das kann nur den Sinn haben: Es *ist* in kontrakter Weise das Absolute. In der Kontraktion gibt das Absolute nichts von seinem Wesen auf, es ist ganz und ungeteilt in jedem Seienden, aber es nimmt seine Absolutheit zurück, und nur um diesen Preis kann es offenbar werden.

Das Absolute ist das von allem Endlichen Abgelöste; es ist also unendlich. Das Unendliche ist durch einen Abgrund vom Endlichen getrennt und darum unerkennbar: *infinitum ut infinitum, cum omnem proportionem aufugiat, ignotum est.*⁵ Das Prinzip, daß es zwischen dem Endlichen und dem Unendli-

³ *De docta ign.* I, 2; h I, S. 7, Z. 12 (N. 5).

⁴ Ebd. II, 4: S. 75, Z. 12–13 (N. 116).

⁵ Ebd. I, 1: S. 6, Z. 1–2 (N. 3).

chen keine Proportion gibt, ist zwar schon sehr alt, aber für Cusanus wird diese Improportionalität zum Leitmotiv. *Proportio* meint hier ein Verhältnis, wie es zwischen zwei Quantitäten bestehen kann.⁶ Proportion setzt einen gewissen mittleren Abstand zwischen den Relaten voraus. Eine Proportion könnte nur dann bestehen, wenn das Unendliche ein zweites Seiendes *neben* dem Endlichen wäre. Alle Nachforschung setzt Vergleichbarkeit voraus, ist somit auf das Bestehen von Proportion angewiesen. *Comparativa igitur est omnis inquisitio medio proportionis utens.*⁷ Das zu Erforschende wird notwendig mit einem schon Bekannten auf eine Ebene gestellt. Das Prinzip der Improportionalität gilt in doppelter Beziehung: Keine Proportion des Endlichen zum Unendlichen: Das Endliche ist unermöglich, den unendlichen Abstand zu überbrücken. Keine Proportion des Unendlichen zum Endlichen: Die Nähe ist immer schon viel größer, als eine Proportion je fassen kann. Der Grund für die doppelte Improportionalität ist die Nähe des Unendlichen: Es ist dem Endlichen so nahe, wie kein endlicher Maßstab ermißt, und eben darum ist es, vom Endlichen her gesehen, unermesslich fern. Es ist unbekannt, weil bekannter als alles Endliche. Proportion ist unmöglich darum, weil das Unendliche unendlich nahe und folglich unendlich ferne ist. Gemäß der *coincidentia oppositorum* fällt die größte Nähe mit der größten Ferne zusammen.

Weil das Endliche sein ganzes Sein und Wesen vom Unendlichen hat, kann es das Unendliche nicht völlig verbergen, im Gegenteil, da es ja das Unendliche in kontrakter Form ist, kann es nichts anderes bekunden als nur das Unendliche. Das Unendliche ist also offenbar, nur auf gänzlich andere Weise als das Endliche. Gerade diese Weise des Offenbarseins ist nun aber nicht ohne *Analogia im* Endlichen, und daraus folgt, daß auch die Improportionalität des Endlichen zum Unendlichen nicht ohne *Analogia im* Endlichen ist. Gestützt auf diese immanente Improportionalität können wir die transzendente Improportionalität erkennen. In seinen Schriften führt Cusanus immer wieder Modelle für das auf, was wir hier »immanente Improportionalität« nennen: Eines davon ist das Licht, das, ohne selbst sichtbar zu sein, die notwendige Bedingung alles Sehens und Gesehenwerdens bildet und sich in den Farben manifestiert. Ein anderes, vielleicht das aufschlußreichste Beispiel, ist die Rede, besonders die schriftlich fixierte Rede: Der Redende ist kontrakt in jeder seiner Äußerungen, in der einen klarer, in der anderen weniger klar, aber er *selbst* bleibt unfaßbar. Trotzdem ist uns der Redende, den wir hören, näher als all seine Worte. Im Normalfall findet

⁶ Vgl. J. HIRSCHBERGER, *Das Prinzip der Inkommensurabilität bei Nikolaus von Kues*, in: MFCG 11 (1975) 39–54, sowie die Diskussion dazu, ebd. 55–61.

⁷ *De docta ign.* I, 1: h I, S. 5, Z. 15–16 (N. 2).

keine »Interpretation« statt, sondern er ist *da*, er ist in höherem Maß präsent als seine Äußerungen. Wir erkennen beim Lesen eines Textes den Sinn, der »unter den Buchstaben verborgen ist« (*quae latet sub littera*),⁸ und zwar ist das eigentlich und zuerst Geschehene der Sinn, nicht der Buchstabe. Buchstaben *sieht* man eigentlich nicht. Wir haben, wenn wir wirklich hören und lesen, immer schon die sinnlich vernehmbare Rede überstiegen und zurückgelassen. Dabei läßt sich aus Lauten und Buchstaben an sich niemals so etwas wie ein Geist erschließen. So kann auch das Absolute nie auf dem Weg eines Schlusses offenbar gemacht werden. Das Absolute kann nur von sich her offenbar werden. Es kann nur absolut erkannt werden, nämlich abgelöst vom Kontrakten und diesem voraufgehend. Aus dem Seienden als solchem gibt es keinen *transcensus* zum Absoluten, wie es ja durchaus vorkommt, daß jemand einen Text »liest« und »liest«, ohne von dessen Sinn etwas zu ahnen. So erklärt Cusanus an anderem Ort, daß niemand ein Bild des Sokrates erkennen kann, wenn er Sokrates selbst nicht kennt.⁹ Der Mensch muß also ein Wissen vom Absoluten schon mitbringen, und das kann er, weil er selbst das Absolute in kontrakter Form ist.

Das *transcendere* und *absolvere* führt in die Nähe. Es ist der elementare, ständig zu leistende Akt, der den Menschen zum Menschen macht. Zeitlich: Transzendieren in die Gegenwart, sich absolvieren von der Verfallenheit an Vergangenheit und Zukunft. Der Geist ist selbst lichterhafter Art, ja er ist das eigentliche Licht, das physische Licht ist nur dessen Nachbild, und die Gegenwart ist das Licht der Zeit, das sich in Vergangenheit und Zukunft expliziert wie das physische Licht in den Farben. Geist, Licht, Gegenwart sind die Repräsentanten des Absoluten in der Welt, daher werden sie nach der Weise des Absoluten wahrgenommen: *incomprehensibiliter attingimus*.¹⁰ Es gibt zwei wesenhaft heterogene Weisen des Wahrnehmens, *comprehendere* und *attingere*. Die Terminologie wird zwar nicht konsequent festgehalten – so heißt es wenig später, als Cusanus zu Beginn von *De coniecturis* die These der »belehrten Unwissenheit« zusammenfaßt, die »Genauigkeit der Wahrheit« sei »inattingibel«¹¹ –, desto entschiedener aber die gemeinte Sache: Da das Unendliche auf ganz andere Art *ist* als das Endliche, ist es auch auf ganz andere Art wahrzunehmen, auf so sehr andere Art, daß, gemessen am Erkennen des Endlichen, das Erkennen des Unendlichen eigentlich Nicht-Erkennen ist, und umgekehrt. Die Lehre von der *docta ignorantia* fußt auf der gleich zu Beginn ausgesprochenen Überzeugung, daß das natürliche Erkenntnisver-

⁸ *De poss.*: h XI/2, N. 2, Z. 15.

⁹ *De Gen.* 4: h IV, N. 172, Z. 16–17.

¹⁰ *De docta ign.* I, 4: h I, S. 10, Z. 6 (N. 11).

¹¹ *De coni.* I, Prol.: h III, N. 2, Z. 9–10.

langen des Menschen nicht ins Leere geht.¹² Das Absolute wird gewußt in der Weise der »belehrten Unwissenheit«. Belehrt wodurch? Nicht durch Bücherstudium, sondern durch die Sache selbst. Das Verlangen nach Wissen bleibt nicht unbefriedigt, es sieht das Absolute nicht »durch Nebel und Skepsis hindurch«,¹³ es findet sich im Gegenteil weit über Erwarten erfüllt, es erhält mehr als es fassen kann. Nur ist das Gefundene auf eine Weise gegenwärtig, die sich dem Begreifen (*comprehendere*) entzieht. Aus diesem Grunde auch stehen in der cusanischen Metaphysik Suchen und Finden in einem besonderen Verhältnis. Gewöhnlich sucht man, *bis* man gefunden hat; wer gefunden hat, der sucht nicht mehr. Dagegen gilt bei Cusanus: Je mehr Finden, desto mehr Suchen; je mehr Ruhe, desto mehr Unruhe.¹⁴ Die Paradoxie der *docta ignorantia*, was dasselbe besagt wie *incomprehensibiliter attingere*, entspricht genau der Koinzidenz von Nähe und Ferne. Das Absolute ist sowohl nahe als auch ferne, sowohl präsent als auch unzugänglich, genauer: es ist ferne, weil unmeßbar nahe, es ist unzugänglich, weil über alle Maßen offen. Wahre Nähe gibt es nicht ohne Offenheit. Wenn wir ein Seiendes als nah oder fern erkennen, dann haben wir immer schon unvermerkt einen offenen Raum durchmessen. Was vollkommen offen ist, das bietet keinen Widerstand, ist somit für menschliches Erkennen unfäßbar. Faßbar werden kann die Offenheit nur, indem sie sich begrenzt, und zwar von innen her, und das bedeutet: sich zusammenzieht, »kontrahiert«. Das Endliche ist eigentlich das Nicht-Offene, denn was eine Grenze (*finis*) hat, das ist in diese Richtung hin nicht offen.

In seiner Interpretation der Lehre vom »Buch Gottes« folgt Cusanus einer Spur, die Platon in seinem *Phaidros*, den Cusanus kannte, gelegt hatte: Was in der Schrift festgehalten ist, das bleibt hinter der Wahrheit zurück wie der Schatten hinter dem Ding, wie das Spiel hinter dem Ernst. Eben dies Zurückbleiben kann aber allein die Wahrheit selbst durch ihre Gegenwart offenbaren. Die Schrift hat nur den Wert einer Gedächtnisstütze für den, der mit der Sache schon vertraut ist.¹⁵ Belehrung der Unwissenheit ist Aufklä-

¹² *De docta ign.* I, 1: h I, S. 1, Z. 7–8. Vgl. auch H. SCHNARR, *Docta ignorantia als philosophisches Programm*, in: MFCG 22 (1995) 205–234.

¹³ Nietzsche in »Götzendämmerung über Kant (KSA 6, München/Berlin/New York 21988, 80).

¹⁴ Vgl. K.-H. VOLKMANN-SCHLUCK, *Nikolaus Cusanus* (Frankfurt 31984) 2ff.

¹⁵ 274d–276e. Die Schrift hat seither der Philosophie immer wieder als eines der denkwürdigsten Gleichnisse gedient. In neuerer Zeit gebrauchte Schelling die Schrift in einer Cusanus verwandten Weise, wenn er der mechanistischen Naturwissenschaft vorwirft, sie verfare wie jemand, der »den Homer oder irgend einen Autor so erklären wollte, daß er anfinde, die Form der Drucklettern begreiflich zu machen« (*Schellings Werke*, hg. von M. Schröter, Hauptband 3, 343).

nung über diese Improportion. In der späten Schrift *De apice theoriae*, die die cusanische Spekulation in konzisester Form zusammenfaßt, sagt der Autor, daß das »Können mit Hinzugefügtem das Bild des Könnens selbst ist« (*posse cum addito imago est ipsius posse*),¹⁶ wobei das Können durch das hinzugefügte Bild nicht im geringsten vermehrt wird. So offenbart sich das geistige Vermögen, das »Können« des Aristoteles, in dessen Schriften. Aber das Können ist viel reicher als seine Manifestation im Geschriebenen, und die Improportion zwischen dem Können und dessen Manifestationen wird um so größer sein, je größer das Können ist. Bei unendlichem Können wird sie unendlich sein.

Somit besteht kein Widerspruch zwischen den Thesen, daß es »keine Proportion« des Endlichen zum Unendlichen gebe und daß sich alle Nachforschung »des Mittels der Proportion« bediene. Es gibt allerdings keine Proportion des Endlichen zum Unendlichen, aber gerade diese Improportion scheint gleichnishaft innerhalb des Endlichen auf. Das ist die »Spur«, woran sich die Investigation hält. Hatte Thomas von Aquino bei der Erörterung der metaphorischen Gotteserkenntnis von einer *similitudo proportionis* gesprochen,¹⁷ so wäre bei Cusanus von einer *similitudo improportionis* zu sprechen.

Aus diesen Überlegungen erhellt schon, daß sich Cusanus' Stellung zur scholastischen Lehre von der *Analogia entis* nicht auf ein schlichtes *Pro* oder *Contra* bringen läßt. Bei genauerer Prüfung zeigt sich, daß jene Lehre von Cusanus kritisch zu Ende gedacht und dabei in ihrer Gültigkeit eingegrenzt wird. In der klassischen Darstellung der *Summa theologiae* hatte Thomas von Aquino erklärt, daß Aussagen über Gott und die Geschöpfe weder univok noch äquivok, sondern analog gelten. Ein Lebewesen heißt »gesund«, und eine Medizin heißt »gesund«, wobei die Medizin die Ursache der Gesundheit im Lebewesen ist. Die Gesundheit wird vom Lebewesen und von der Medizin analog ausgesagt, *ex eo quod unum habet proportionem ad alterum*. Auf solche Weise haben die Geschöpfe eine »Proportion« zu Gott; sie sind nämlich auf Gott als ihre Ursache hingeeordnet, wobei die Vollkommenheiten der Geschöpfe auf höhere Weise in Gott präexistieren.¹⁸ Diese Art von Analogie bestimmt nun durchaus auch Cusanus' Denken, obschon er das Wort »Analogie« fast nie verwendet. Seine auffällige Zurückhaltung dem Wort gegenüber mag daraus zu erklären sein, daß sein Analogie-Denken ganz von der platonischen Bild-Ontologie bestimmt ist, während der Analogie-Begriff der Scholastik eine aristotelische Färbung hat. Bei der Zurückweisung des Vorwurfes, er schätze die Geschöpfe gering, erklärt Cusanus in der *Apologia*, wir

¹⁶ *De ap. theor.*: h XII, N. 20, Z. 1.

¹⁷ *S. theol.* I, q. 13, a. 6.

¹⁸ Ebd. a. 5.

würden von der Schönheit der Geschöpfe zum unendlich Schönen erhoben, »wie vom Kunstwerk zum Künstler«. Alles schöne Seiende empfängt seine Schönheit vom unendlich Schönen.¹⁹ Es liegt also diejenige Relation vor, die man »Attributions-Analogie« nennt. Eine »Proportion« indessen wird von Cusanus nicht zugegeben, auch wenn die verursachte Schönheit ihre Ursache widerspiegelt, und zwar deswegen nicht, weil die verursachte Schönheit so weit hinter ihrer Ursache zurückbleibt, daß sie dagegen ein Nichts ist – so wie sich auch das endliche Wissen in der Berührung des Unendlichen als ein Nichts erweist.²⁰

Die Sonne, hatte Platon gelehrt, ist ein Analogon der Idee des Guten;²¹ die sichtbare Hand, lehrt Cusanus, ist ein Analogon der Hand in der Seele: »das Wesen der Hand hat wahreres Sein in der Seele als in der Hand« (*essentia manus verius esse habet in anima quam in manu*),²² denn Leben ist in der Seele, und eine tote Hand ist keine Hand. Somit *gibt* es eigentlich keine körperliche Hand, sondern nur die in der Seele, die im Körper kontrahiert sichtbar wird – und wenn es keine zwei gibt, dann gibt es keine Analogie. Entsprechend: Das Wesen der aristotelischen Metaphysik hat wahreres Sein in der Seele des Aristoteles als in dessen Schrift. Die Analogie ist eine Artikulation von Nähe und behält als solche ihr Recht auf einer unteren Stufe der Transzendenz: Da kann es angezeigt sein, die sichtbare Hand mit der unsichtbaren zu vergleichen. Eine Stufe höher wird aber klar, daß jenes Nebeneinander nur ein transzendentaler Schein im kantischen Sinne ist: Die sichtbare Hand *ist* die unsichtbare Hand in kontrakter Form. Die absolute Transzendenz läßt die Analogie verschwinden, und eben dies Verschwinden ist wiederum nicht ohne immanente Analogie. Damit wird nun jedoch nicht die Differenz aufgehoben, ganz im Gegenteil: Sie wird erst in ihrem Wesen sichtbar. Wie anders sollte man erkennen, daß die körperliche Hand tot ist, wenn nicht durch die Offenbarkeit der eigentlichen Hand? Das reimt sich genau mit dem Sinn des Titels *docta ignorantia*: Durch die inattingible Gegenwart des Unendlichen wird die Endlichkeit des Endlichen offenbar, die Nähe des Absoluten *zum* Endlichen läßt die Ferne des Endlichen *vom* Absoluten offenbar werden. Im Absoluten koinzidieren Affirmation und Negation des Endlichen.

Cusanus steht hier in der Nachfolge des Eckhartischen: *Alle créatures sint ein lüter niht*.²³ Bei Cusanus heißt dies: *Omnia comparatione eius nihil sunt*.²⁴ Auch

¹⁹ *Apol.*: h II, S. 19, Z. 1–5 (N. 27).

²⁰ In dem Aufsatz von R. HAUBST, *Nikolaus von Kues und die analogia entis*, in: DERS., *Streifzüge in die cusanische Theologie* (Münster 1991) 232–242, wird Cusanus etwas zu nahe an Thomas herangerückt.

²¹ *Rep.* 508 b.

²² *De poss.*: h XI/2, N. 12, Z. 14.

²³ *DWI* (Stuttgart 1986) S. 69, Z. 8.

²⁴ *De quaer.* 1: h IV, N. 45, Z. 11.

die kritische Haltung gegen Autorität und Tradition, die beiden Denkern gemeinsam ist, hat hier, in der Ontologie, ihren Ursprung: Die Bücher der Menschen, in denen der Redner steckenbleibt, verhalten sich zu dem »Buch Gottes« so, wie dieses zu Gott selbst, das heißt so, wie das Endliche zum Unendlichen. In die Form einer proportionalen Gleichung gebracht:

$$\begin{array}{ccccccc} a & : & b & = & b & : & x \\ \text{humani libri} & : & \text{dei liber} & = & \text{dei liber} & : & \text{deus} \end{array}$$

Der Laie erkennt aus dem Studium des Buches Gottes, daß die menschlichen Bücher nichts enthalten, was der Rede wert ist, so wie das Buch Gottes wiederum selbst im Vergleich mit seinem Autor nichts ist.²⁵ Auf das Beispiel der Hand übertragen: die gemalte Hand – die körperliche Hand – die Essenz der Hand. *Ad posse ipsum nihil addi potest.*²⁶ Die Manifestation fügt nichts Wesenhaftes hinzu. Gemäß dem Satz: Aus Nichts wird Nichts, gibt es keinen Übergang, mithin auch keine Proportion vom Nichts zum Sein – also auch keinen Übergang und keine Proportion vom Endlichen zum Unendlichen. So wie aus dem Nichts nur durch Schöpfung Etwas werden kann, so kann auch das Unendliche nur durch seine Selbstmitteilung offenbar werden.

Der Vergleich des Endlichen mit dem Unendlichen ist sowohl unumgänglich als auch unmöglich. Auf den ersten Blick besteht eine Proportion zwischen der sichtbaren und der unsichtbaren Hand in dem Sinne, wie Cusanus »Proportion« definiert: *Convenientiam in aliquo uno simul et alteritas.*²⁷ Bei näherem Zusehen fällt die Proportion zusammen. Es ist unmöglich, Endliches gegen Unendliches abzuwägen: Lassen wir uns trotzdem darauf ein, so kommen die Waagebalken senkrecht zu stehen. Das Unendliche transzendiert das Endliche *unendlich*. Auf den Untergang der Proportion läuft auch die Argumentation in *De apice theoriae* zu: Richtig sieht nur derjenige, der in allem *nur* das reine Können erblickt. »*In omnibus igitur videt contemplator posse ipsum, sicut in imagine videtur veritas.*«²⁸ Bild ist das, was den Durchblick auf die Wahrheit freigibt. Die Nähe zum Urbild macht das Bild zum Bild. Je offener für sein Urbild, desto mehr ist es Bild, desto mehr wird es in seinem Eigensein unsichtbar. Solange ich Bild *und* Wahrheit sehe, ist mein Blicken

²⁵ Cusanus hat damit die von Heraklit in die Philosophie eingeführte proportionale Denkform wiederentdeckt (vgl. H. FRAENKEL, *Wege und Formen frühgriechischen Denkens*, München 1968, 253ff.).

²⁶ *De ap. theor.*: h XII, N. 17, Z. 5.

²⁷ *De docta ign.* I, 3: h I, S. 6, Z. 2–3 (N. 3).

²⁸ *De ap. theor.*: h XII, N. 20, Z. 4–6. – Das »reine Können« Analogon zum indischen »Brahman«: »das ursprüngliche alles tragende Aufgehenlassen«, »das Ins-Sein-kommen-lassen« (nach: M. Boss, *Indienfahrt eines Psychiaters*, Bern/Stuttgart/Toronto 1987, 173).

noch nicht dem Sein des Bildes gemäß. Sicherlich gilt auch für Cusanus, daß die Kreatur eine »Vollkommenheit *eigener* Art« hat,²⁹ aber es kommt gerade darauf an, daß diese Vollkommenheit im Vergleich mit der Vollkommenheit Gottes ein Nichts ist. Das Sein der Kreatur ist »Widerspiegelung«, *resplendentia*,³⁰ nicht mehr und nicht weniger, und seine Vollkommenheit ist die der Widerspiegelung. Gerade indem das Bild, also alles Endliche, in sich und durch sich nichts ist, kann es das Unendliche widerspiegeln, und es ist um so vollkommener, je mehr es dies sein Nichts-Sein verwirklicht, oder: Es *ist* um so mehr, als es nicht ist, es ist um so größer, je kleiner es ist. Das ist die Koinzidenz in bezug auf das Endliche.

Die vielleicht überhaupt genaueste Erläuterung dessen, was das Wort »Nähe« meint, wurde von Cusanus in dem *non aliud* gefunden. Das Seiende ist, was es ist, durch das Nicht-Andere. Zugleich aber ist das Seiende, als so und so Beschaffenes, unaufhebbar vom Nicht-Anderen geschieden, denn einzig und allein das Nicht-Andere ist nichts Anderes als das Nicht-Andere; jedes Seiende ist ein Anderes. Das Nicht-Andere ist, weil keinem gegenüber ein Anderes, allem gegenüber ein Anderes. (Eckhart war auch hierin vorangegangen: *Deus sua indistinctione distinguitur*,³¹ das heißt: Gott ist durch seine Nähe fern.) Im Nicht-Anderen koinzidieren also geringste und größte Distanz. Keinem gegenüber ein Anderes, das heißt: unendlich offen; nichts Anderes als das Nicht-Andere, das heißt: absolut. Das Nicht-Andere entspricht genau den zwei entgegengesetzten Momenten, die der Begriff Nähe umschließt: Nahe ist zunächst das Vertraute und Bekannte, die Welt des alltäglichen Besorgens. Nahe ist aber auch das Angehende und Bewegende, und dies kann gerade auch das Unvertraute und Unbekannte sein; ja sogar, je unbekannter und unvertrauter etwas ist, desto tiefer kann es uns faszinieren. So das Nicht-Andere: Es ist sowohl das Gewöhnlichste als auch das Unbegreiflichste. Das Nicht-Andere ist die Nähe selbst. Was wir gewöhnlich Nähe und Ferne nennen, ist Reflex des *non aliud*; die Körperwelt ist ein schwächeres, die geistige Welt ein stärkeres Analogon des *non aliud*; entsprechend sind Nähe und Ferne in der Körperwelt auch uneigentlicher als in der geistigen Welt. Das höchste Analogon des *non aliud* ist die Universalität des menschlichen Geistes. Dessen höchste Qualität besteht in seiner Qualitätslosigkeit, die es ihm ermöglicht, alles auf menschliche Art zu werden. Soweit das endliche Denken hinter dem reinen Nicht-Anderen zurückbleibt,

²⁹ C. SCHÖNBORN, »*De docta ignorantia*« als christozentrischer Entwurf, in: Nikolaus von Kues: Einführung in sein philosophisches Denken, hg. v. K. Jacobi (Freiburg 1979) 138–156, 149.

³⁰ *De fil.* 3: h IV, N. 65, Z. 3.

³¹ *LW* II (Stuttgart 1954) S. 490, Z. 8. Vgl. dazu auch W. BEIERWALTES, *Identität und Differenz* (Frankfurt 1980) 117.

soweit verfehlt es die ganze, genaue Wahrheit. Das absolute Denken hat sein Wesen in der Nähe, das endliche in der Näherung oder »Assimilation«. In dem Maß, als sich das endliche Denken den Dingen nähert, tut sich ihm deren unzugängliche Ferne auf; oder in anderen Worten: Je bewußter die Kontemplation, desto deutlicher und schmerzlicher das Bewußtsein, daß der Gegenstand der Kontemplation immer ein Anderes bleibt.³²

Mit der Entdeckung des *non aliud* setzt sich Cusanus auch ausdrücklich gegen die neuplatonische Henologie ab: Das Eine verdankt dem Nicht-Anderen, daß es Eines und nichts Anderes ist.³³ Die Kritik gilt ebenso Cusanus' eigenen früheren Entwürfen: Das Absolute verdankt dem Nicht-Anderen, daß es Absolutes und nichts Anderes ist. Daraus folgt auch, daß Kennzeichnungen wie »Einheitsmetaphysik« oder »Henologie« am Eigentümlichsten der cusanischen Philosophie vorbeigehen. Am wenigsten in die Irre führt vielleicht die Kennzeichnung »absolute Metaphysik«: absolut, weil das Affirmative wie das Negative überschreitend; Metaphysik eher denn Theologie, weil auch »Gott« nur ein Name für das höchste Prinzip ist.³⁴

II. Imago Dei und Mikrokosmos

Für Platon war der Kosmos Bild des Immerseienden, für die Bibel der Mensch, und nur der Mensch, Bild Gottes. Cusanus nimmt beide Anschauungen auf und fügt sie zu einer Kosmologie mit anthropologischer Ausrichtung zusammen. Der Geist des Menschen ist das unmittelbare, der Kosmos das mittelbare Bild Gottes. Der menschliche Geist spiegelt in kontrakter Form die Einfaltung alles Seienden in Gott wider. Der Mensch ist Mikrokosmos, weil er *imago dei* ist. Und so wie er selbst nur Bild Gottes ist, faßt er nur die Bilder der Dinge, nicht die Dinge selbst. Der menschliche Geist ist Gott nahe als produzierender, Gott ferne als nur Konjekturen produzierender. Da sich nun aber Gott im Universum und das Universum in den einzelnen Dingen kontrahiert, kann auch jedes einzelne Ding ein Bild Gottes genannt werden und, wenn anders der Mensch ein Bild Gottes ist, ein Bild des Menschen. Das Bild hat sein Wesen nicht in der sinnlichen Wahrnehmbarkeit; diese ist nur eine mögliche Folge der Kontraktion. Gerade das ursprünglichste Bild ist ein unsichtbares Bild. . . . *ut mens sit imago Dei et omnium Dei imaginum post ipsum exemplar.*³⁵ Der Mensch ist aus allem Seienden heraus-

³² Näheres dazu bei W. HOERES, *Offenheit und Distanz: Grundzüge einer phänomenologischen Anthropologie* (Berlin 1993) 430f.

³³ *De non aliud* 4: h XIII, S. 10, Z. 7–8 (N. 13).

³⁴ Ebd. 2: S. 5, Z. 21–22 (N. 6).

³⁵ *De mente* 3: h V, N. 73, Z. 8–9.

gehoben durch das Vorrecht, jene Bildhaftigkeit ganz zu realisieren, und zwar realisiert er sie dadurch, daß der menschliche Geist sich »jeder Explication angleichen« (*assimilare omni explicationi*)³⁶ kann. Sich angleichen kann er, weil er nicht gleich *ist*, weil er, anders gesagt, von allem Seienden abgelöst, absolut, ist. Ein Seiendes steht um so höher, je absoluter es ist. So heißt es an anderer Stelle vom *intellectus*, daß er unabhängig von der Sinneswahrnehmung erkennt,³⁷ und der Vorrang der Einbildungskraft vor der Sinneswahrnehmung wird dadurch begründet, daß jene *absolutiori libertate* wirkt.³⁸ Der menschliche Geist kann sich also deshalb den Dingen assimilieren, weil er den höchsten Anteil an der Absolutheit hat. Oder noch einmal anders ausgedrückt: Er kann allem Seienden nahe sein, weil er allem Seienden ferne ist, und er wird um so mehr das eine sein, je mehr er das andere ist. Bei der cusanischen Anthropologie greift die Schablone nicht, an deren bedenkenlose Handhabung man sich schon allzu lange gewöhnt hat: Weltoffenheit gegen Weltverneinung, Diesseits gegen Jenseits, Renaissance gegen Mittelalter, ja, Cusanus' ganzes Denken gibt Anlaß zu der Vermutung, daß die Welt genau in dem Maß abhanden kommt, als die Transzendenz entschwindet.

Alle Kreaturen sind Spiegel und nichts außerdem.³⁹ Die gewöhnlichen »Spiegel« verwirklichen das Wesen des Spiegelseins nur unvollständig, sie zeigen nur im Bild, was ein Spiegel ist, denn sie haben ja noch ein Sein außer dem Spiegeln: Sie hören nicht auf zu existieren, wenn das Gespiegelte aus ihnen verschwindet. Da der Spiegel ein Nachbild des Auges ist, bilden die Kreaturen in ihrem Spiegelsein wiederum das Sein Gottes, das reine Sehen, nach; im Grunde also ist das Sein der Kreaturen ein Geschehen: ein Blicken. Daß der Mensch vor allen anderen Kreaturen *imago Dei* ist, das besagt auch, daß in ihm das reine Spiegelsein aller Kreaturen offenbar wird. Auch hier ist wieder die Metaphysik der Nähe im Spiel: Das Blicken kann, wie in *De Deo abscondito*, auch darum zum Gleichnis Gottes werden, weil das Auge unter den Sinnen die größte Näherungsleistung erbringt, weil es am weitesten in die Ferne reicht. Es ist *bei* den Dingen, ohne ihr Entferntsein aufzuheben.

Jedes Bild repräsentiert etwas, was es selbst nicht ist. Der Zweck des Bildes ist dann realisiert, wenn es sein Urbild gegenwärtig werden läßt. *Imago Dei* besagt dann nichts anderes als: *humanus deus*.⁴⁰ Und weil in Gott alles Seiende eingefaltet ist, deshalb trägt auch der Mensch alles Seiende in sich: »die Kraft des Feuers«⁴¹ wie die Qualitäten des Tieres: *humana bestia*.⁴² Als

³⁶ Ebd. 4: N. 75, Z. 10.

³⁷ *Comp* 11: h XI/3, N. 36, Z. 4.

³⁸ *De coni.* II, 14: h III, N. 141, Z. 7.

³⁹ *De fil.* 3: h IV, S. 48, N. 65, Z. 5.

⁴⁰ *De coni.* II, 14: h III, N. 144, Z. 3–4.

⁴¹ *De quaer.* 3: h IV, N. 43, Z. 9.

⁴² *De coni.* II, 14: h III, N. 143, Z. 13.

zu
Raum
humanus deus erweist sich der Mensch gerade dann, wenn er aus sich und durch sich nichts, wenn er von sich selber ganz leer ist. Wie anders sollte er sich sonst allem Seienden assimilieren können? *Regio igitur ipsa humanitatis deum atque universum mundum humanali sua potentia ambit.*⁴³ Diese *potentia* hat ihren Grund in der Offenheit der menschlichen Natur. Weil er nichts ist, kann er alles sein. In dem Begriff des *humanus deus* spricht also mehr verborgene Demut⁴⁴ als renaissancehafte Selbstherrlichkeit.

Nur im Rahmen des Mikrokosmos-Gedankens läßt sich auch der Stolz des Löffelschnitzers verstehen, der sich rühmt, keine natürlichen Formen nachzuahmen. Wenn Gott einem nicht nur aufnehmenden, sondern produktiven Spiegel gleicht, so wird vom Geist des Menschen im kleinen Entsprechendes gelten. Die Idee des Löffels, die »Löffelheit«, erscheint zwar auch in mancherlei Brechungen in der Natur, etwa als Hand oder als Zunge, aber der Handwerker stützt sich nicht darauf, sondern auf das Urbild, das er in sich hervorbringt. Und das gilt nicht allein vom Handwerker: Nur weil der Mensch *imago Dei* und folglich Mikrokosmos ist, kann er überhaupt Seiendes als »Kreis«, »Feuer« oder »Löffel« ansprechen. Um in die Nähe der Dinge zu gelangen, muß der Mensch zuvor in die Nähe zu sich selbst, das heißt zu den Ideen, die er in sich einfaltet, gelangen, und das setzt wiederum voraus: in die Nähe des Absoluten. Also: Zuerst Wahrnehmung des Absoluten, dann Wahrnehmung des Selbst, dann Wahrnehmung der Dinge.

Auch Cusanus' Verteidigung des protagoreischen Satzes, der Mensch sei das Maß der Dinge, hat ihren Ort im Rahmen der *imago-Dei*- und Mikrokosmos-Lehre: Wenn Gott das absolute Maß ist, so muß auch der menschliche Geist als dessen Bild den Maßcharakter an sich tragen. Darum kann Cusanus an anderer Stelle sagen, ohne sich zu widersprechen, daß die Unendlichkeit das Maß aller Dinge ist.⁴⁵ Der Geist des Menschen mißt alle Dinge an den Ideen, die er in sich trägt. In der Natur findet sich ja nur selten ein reiner Kreis, eine reine Gerade, ein reiner Löffel. Die Argumentation in *De beryllo*: *Sensibilia enim sunt sensuum libri*,⁴⁶ und zwar so, daß alle Dinge »auf den Dienst der Erkenntniskraft geordnet« (*ad servitium cognoscitivae ordinata*) sind,⁴⁷ braucht zum Schutz vor Mißinterpretation die Erläuterung durch das Gleichnis in *De Genesi*: Wenn dem Menschen ein Buch in fremder Sprache vorgelegt wird, so kann er wohl aus der Verschiedenheit und Übereinstimmung der

⁴³ Ebd. Z. 10–12.

⁴⁴ In dem Sinn etwa, den Scheler in der Demut entdeckte: »Dienstbereitschaft gegen alle Dinge« (in: DERS., *Vom Umsturz der Werte*, Bern ³1972, 17).

⁴⁵ *De vis.* 13: Hopkins, N. 56, Z. 18–N. 57, Z. 3.

⁴⁶ *De beryl.*: h ²XI/1, N. 66, Z. 3.

⁴⁷ Ebd. Z. 16.

Buchstaben einiges erahnen, aber niemals die Bedeutung des Buches im ganzen ergründen.⁴⁸ Das Wahrnehmbare steht also insoweit im Dienst der Wahrnehmung, als es sonst überhaupt nicht wahrgenommen werden könnte, und selbst das, was die Wahrnehmung und das Erkennen überschreitet (*excedentia*),⁴⁹ stellt sich noch soweit in den Dienst der Wahrnehmung, als sein Überschreiten anders nicht wahrgenommen werden könnte.

Weil der menschliche Geist *exemplar* alles Seienden ist, deshalb ist er auch das *exemplar* für die Improportionalität des Kosmos zum Absoluten, des Endlichen zum Unendlichen. So wie das *esse* der Kreaturen ein *abesse* ist, so ist das Wissen des Menschen ein Nichtwissen. Der Melodie von Kap. I der *Docta ignorantia*: *Quomodo scire est ignorare*,⁵⁰ liegt der Generalbaß: *Quomodo esse est abesse*, zugrunde. Im Menschen stoßen Unendliches und Endliches unvermittelt zusammen, und zwar in der Weise, daß die Unendlichkeit das Endliche in seiner Nichtigkeit offenbar werden läßt. Wenn Cusanus *mens* von *metiri* ableitet, so verortet er das Wesen des Geistes in der Näherung: Was gemessen wird, das wird vertraut und bekannt gemacht. Der Geist ist dasjenige, was alles mißt (*mensurare*),⁵¹ aber zur Vollendung kommt er an dem, was er nicht messen kann. Wenn der Geist sieht, daß er das Können selbst nicht erfassen kann, dann gleicht er einem Jungen, der sieht, daß das Gewicht eines Steines größer ist als die ihm verfügbare Kraft zum Tragen.⁵² Das bedeutet, der Junge erkennt dann, und nur dann, daß seine Kraft eigentlich Schwäche ist, und zwar wird ihn diese Erkenntnis um so stärker treffen, je schwerere Steine er vordem aufgehoben hat. Der Geist erkennt sich selbst also dann, wenn er an seine Grenze stößt. Im Sehenkönnen des Unbegreiflichen »manifestiert sich das Können selbst am meisten.«⁵³ Diese Manifestation ist zugleich die Manifestation des Nichtkönnens. Das höchste Können fällt mit dem Nichtkönnen zusammen. Der Geist muß sterben, um zu leben. Das menschliche Denken ist welthaft, das heißt auf Gegensätze angewiesen; mit den Gegensätzen geht auch das menschliche Denken unter. Wenn Gott vollkommene Offenheit ist, so ist der Mensch begrenzte Offenheit, weshalb er auch Gott nie ganz aufnehmen kann: *numquam ad plenum potest deglutiri*.⁵⁴ Der Optimismus des cusanischen Menschenbildes stammt aus der Überzeugung, daß das geringste Wissen vom Unendlichen, sei es

⁴⁸ *De Gen.* 4: h IV, N. 171, Z. 5–12.

⁴⁹ *De beryl.*: h ²XI/1, S. 8, N. 6, Z. 6.

⁵⁰ *De docta ign.* I, 1: h I, S. 5, Z. 2 (N. 2).

⁵¹ *De mente* 1: h ²V, N. 57, Z. 5–6.

⁵² *De ap. theor.*: h XII, N. 10, Z. 11–15.

⁵³ Ebd. N. 11, Z. 7–8.

⁵⁴ *De vis.* 16: Hopkins, N. 74, Z. 13–15.

auch nur in der Form des *scire se nescire*, unendlich mehr wert ist als alles Wissen vom Endlichen und so schon ausreicht, um den Menschen unendlich über alles Endliche zu erheben. Daß der Mensch *humanus deus* ist, das heißt nicht, er ist ein kleiner Nebengott, denn das Endliche hat alles, was es ist, vom Unendlichen: Der *humanus deus* ist, gemessen an Gott selbst, ein Nichts; göttlich nur genau soweit, als er sich an Gott messen und so in seiner Nichtigkeit erkennen kann. Die Koinzidenz von Nähe und Ferne besagt für das Endliche Koinzidenz von Größe und Nichtigkeit. (Von hier aus führt ein Weg von Cusanus zu Pascal, sicherlich ein ziemlich weiter Weg – vom *humanus deus* zum »denkenden Schilfrohr«, vom *scire se nescire* zur »Größe im Elend« –, doch das unvermittelte Aufeinanderstoßen der zwei Dimensionen ist dasselbe.)⁵⁵

Exkurs zu Schelling

Ein Vergleich mit Schelling, der den Cusanus nur indirekt, nämlich über Giordano Bruno, kannte, kann seine Berechtigung zudem aus dem Faktum ziehen, daß Schelling als »der eigentliche Philosoph des Absoluten« gilt.⁵⁶ Natürlich können hier bei weitem nicht alle Aspekte des Schellingschen Denkens berücksichtigt werden. Wir beschränken uns auf seinen Erlanger Vortrag »Über die Natur der Philosophie als Wissenschaft, der als ein Gegenstück zu *De apice theoriae* angesehen werden kann. Ein kurzer Blick auf diesen Vortrag lohnt sich auch deswegen, weil er, neben erstaunlichen Übereinstimmungen, auch deutlich werden läßt, welche Klippen Cusanus umschiffte. Kongenial ist Schellings Analyse des reinen Könnens, und im Sinne von Cusanus' Lehre vom *humanus deus* ist es gedacht, wenn Schelling sagt, »dieselbe Magie, die alles hervorbringt«, sei im Menschen beschränkt »auf das Wissen, auf die bloß ideelle Wiederholung des Processes.«⁵⁷ Kongenial ist auch der Gedanke, daß das Absolute nur im Nichtwissen gewußt werden, nur in der »Selbstaufgegebenheit« dem Menschen aufgehen kann.⁵⁸

⁵⁵ Vgl. N. HEYERDAHL, *Diskussionsbeitrag* in MFCG 14 (1980) 48f. Übrigens ist für die Erfahrung der Fremdheit des Universums, die bei Pascal und noch mehr bei den modernen Philosophen der Existenz so beherrschend hervortritt, durchaus auch bei Cusanus Raum: Das Universum gleicht einem Buch in einer uns beinahe unverständlichen Sprache (s. o. Anm. 48). Nur ist bei Cusanus die Fremdheit noch gänzlich ohne Schrecken.

⁵⁶ HWP, Bd. 1 (Basel/Stuttgart 1971), Sp. 21.

⁵⁷ *Schellings Werke*, Hg. M. Schröter, Hauptbd. 5, 19.

⁵⁸ Ebd. 23.

Gerade weil dieser Vortrag Schellings so viel vom Geist des Cusanus zeigt, ist dem Trennenden mit besonderer Aufmerksamkeit nachzuspüren. Bereits im Titel ist es im Grunde genannt: Es geht Schelling um die Bedingungen, die erfüllt sein müssen, damit die Philosophie Wissenschaft sein kann. Unter Berufung auf einen Mystiker – gemeint sein kann nur Eckhart – erklärt Schelling: »Also selbst Gott muß der lassen, der sich in den Anfangspunkt der wahrhaft freien Philosophie stellen will.«⁵⁹ Diese Offenheit für die Mystik des Mittelalters scheint zwar ein cusanischer Zug zu sein, doch die Aneignung hat einen Sinn, der weit von Cusanus und vollends von Eckhart wegführt. Die »wahrhaft freie Philosophie« war nicht das, was Eckhart suchte mit seiner Aufforderung, »Gott um Gottes willen zu lassen«,⁶⁰ und auch Cusanus ging es, wenn er den *magister Eckardus* verteidigte oder auf den Namen »Gott« verzichtete, nicht um die »wahrhaft freie Philosophie«, sondern um Annäherung an den Ursprung. (Vielleicht ist aber genau das auch der Weg zur »wahrhaft freien Philosophie«, die nur der findet, der mehr als diese sucht.) Das »Lassen Gottes« differiert jeweils im entscheidenden Punkt, nämlich in dem, *worum willen* Gott zu lassen ist. Der Graben, der Schelling von Cusanus trennt, verrät sich am meisten in Schellings Rede von der »Gefahr des Verneinens« und seinem Streben, »auf alle Weise den bejahenden Begriff« des Absoluten⁶¹ zu erlangen: »Auf alle Weise«, also unbedingt, das heißt doch nichts anderes als: Der Wille zum bejahenden *Begriff* ist heimlich das Absolute. Schelling will einen bejahenden *Begriff* des Absoluten, auch auf die Gefahr hin, daß er dann nicht mehr das *Absolute* erhält. Was Weg sein sollte, ist zum Ziel geworden. Schelling sucht von Anfang an affirmative Theologie. (So denn auch: Bei Cusanus das *non aliud*, bei Schelling die *absolute Identität*.⁶²) Cusanus hatte im Bejahen eine größere Gefahr als im Verneinen gesehen. Wenn das Verneinen eine Gefahr ist, so deshalb, weil es immer von seinem Verneinten abhängig bleibt, also nicht weit genug führt. Dem Absoluten wirklich angemessen ist nicht die Negation, sondern die »Absolution«, die, wie die lateinische Präposition *ab* aussagt, sich nicht *gegen* das Positive wendet, sondern *weg* vom Positiven (und damit auch vom Negativen) führt, Abstand erbringt, aber damit auch wirkliche Nähe. Die Negation ist im Grunde mit der »Absolution« unverträglich: Die Richtungen »gegen« und »weg von« können nicht zusammenbestehen. Die Negation ist nur der Anfang der »Absolution«, sie entspricht der Geste, womit man sich vom Ufer abstößt. Vielleicht sogar müssen wir in Affirmation wie Negation

⁵⁹ Ebd. 11.

⁶⁰ *DW* 1, S. 196, Z. 7.

⁶¹ *Schellings Werke*, (wie Anm. 57) 13.

⁶² Ebd. Hauptbd. 4, 314.

die elementarsten und freilich durchaus unumgänglichen Formen der Abstandslosigkeit erkennen. Im bloßen Ja wie im bloßen Nein, in Anhänglichkeit wie in Ablehnung, ist kein Abstand, darum auch keine wirkliche Beziehung. Mag sich auch das menschliche Leben und Denken natürlicherweise im Raum von Affirmation und Negation bewegen: der Metaphysik ist dessen Überschreitung aufgegeben.⁶³

Was wir hier »Absolution« nennen, ist der Reflex der Mystik in der Spekulation. Mystik ist die Lösung von allem Weg und aller Weise, also auch aller Affirmation und Negation. Cusanus' Spekulation gehört nicht in die Mystik,⁶⁴ aber man darf sie vielleicht die größtmögliche Annäherung (*assimilatio*) der Philosophie an die Mystik nennen. Auch bei Schelling läßt sich sehen, daß das Denken des Absoluten mit einer Inklinaton zur Mystik einhergeht, freilich bei Schelling von zweifelhafter Echtheit; seine Berufung auf Eckhart ist schwerlich mehr als romantische Neo-Gotik. Wenn Schelling auch programmatisch von der Notwendigkeit der »Absolution« spricht: die Durchführung bleibt zurück. In seiner Eile, zu einem positiven Begriff des Absoluten zu kommen, biegt er vor dem Absoluten ab mit dem Argument, das absolute Subjekt sei »nicht so indefinibel, daß es nicht auch Definibles werden könnte« und »nicht so unendlich, daß es nicht auch endlich werden könnte«.⁶⁵ Im Geist des Cusanus wäre zu sagen: Das Absolute ist jenseits von Definibilität und Indefinibilität, jenseits von Endlichkeit und Unendlichkeit. Das ist eine feine, doch um so folgenswerere Differenz. Der Hebel, mit dessen Hilfe Schelling das Unendliche ins Endliche umschlagen läßt, ist sein formalisierter und abstrakter Freiheitsbegriff: Das Absolute ist absolute Freiheit, und wenn es nicht auch Nicht-Freiheit werden könnte, so würde ihm die Freiheit selbst zur »Schranke«.⁶⁶ So etwas klingt zwar sehr großartig, aber was dahintersteckt, ist das moderne Vorurteil, das Wesen der Schranke sei ein reines Negativum. Für Cusanus war es nicht denkbar, daß das reine Können zu Nicht-Können wird. Daß es dies nicht kann, ist nichts weniger als ein Mangel. Das reine Können ist in höchstem Maße frei, weil es eins mit seinem Wesen ist. Die Schranke seines Wesens zu überschreiten, wäre ein Zeichen des Nicht-Könnens. Hier koinzidieren Freiheit und Notwendigkeit. Das Können, hatte Cusanus gelehrt, ist das Einfachste, Bekannteste, Sicherste, und jedes Können gibt den Durchblick auf das reine Können frei. Dieser Durchblick ist bei Schelling versperrt. Sah Cusanus in allem,

⁶³ Zu Sinn und Grenze der Negation vgl. auch S. L. FRANK, *Das Unergründliche: ontologische Einführung in die Philosophie der Religion* (Freiburg/München 1995) 154ff.

⁶⁴ Vgl. K. ALBERT, *Mystik und Philosophie* (Sankt Augustin 1986) 140–151.

⁶⁵ *Schellings Werke* (wie Anm. 57) Hauptbd. 5, 13.

⁶⁶ Ebd. 14.

was war und nicht war, das Können am Werk, so zeigt sich für Schelling überall nur vergebliches Suchen. »Ein Geschlecht kommt, das andere geht, alles arbeitet, um sich aufzureiben und zu zerstören, und es kommt doch nichts Neues.«⁶⁷ Der positive Begriff des Absoluten, weit entfernt, das Absolute in die Nähe zu rücken, ist mit einem negativen, beinahe schopenhauerischen Weltbegriff verbunden. Erst vom Ende her, vom Zu-sich-kommen des Absoluten im menschlichen Bewußtsein, ist eine Rechtfertigung des Weltprozesses möglich. Die Verendlichung des Unendlichen, die er bei Spinoza und Fichte so klar erkannte und tadelte, hat in subtilerer Form Schelling selbst eingeholt.

III. Metaphysik und Religion

Jegliche meß- und erfahrbare Nähe in der Welt ist ein Schatten der absoluten, alles einfaltenden Nähe. Der Schwund der Nähe, die Abstandlosigkeit, wird notwendig auch Fehlformen des Mitseins hervortreiben. Auf dem Feld der Religion: Fanatismus und Indifferentismus (wobei historisch der erste durch die Neuzeit vor der Aufklärung, der zweite durch die nach der Aufklärung repräsentiert ist). Folge der Abstandlosigkeit ist auch das Phänomen, daß sich Philosophie und Religion zunehmend gegenseitige Schwierigkeiten bereiten. Demgegenüber trägt in *De venatione sapientiae* ein Kapitel die Überschrift: *Quomodo sacrae litterae et philosophi idem varie nominarunt*.⁶⁸ Die Philosophen, so wird darin dargelegt, näherten sich je auf ihre Weise der Wahrheit, die endgültig in der Heiligen Schrift ausgesprochen wurde. Dem entspricht der Aufbau von *De docta ignorantia*: In der Christologie des dritten Buches ist die Philosophie des ersten und zweiten Buches aufgehoben. In der Menschwerdung Christi wird das Paradox, daß sich Unendliches in Endlichem spiegelt, in seiner ganzen Größe offenbar. Dies Paradox ist Thema nicht nur des dritten Buches, sondern des ganzen Werkes. Es ist tatsächlich ein Paradox, denn wenn wir sagen, daß sich der Geist des Aristoteles in dessen Schriften »widerspiegele«, dann gebrauchen wir nur eine Metapher, die nicht erklärt, wie es möglich ist, daß sich Unsichtbares in Sichtbarem »widerspiegelt«. Das Unsichtbare ist »irgendwie« im Sichtbaren gegenwärtig, aber so, daß wir es nicht fassen können: *inattigibiler*. Jedes Bild ist darauf angelegt, seinem Urbild gleich zu werden, aber nur ein einziges Bild, Christus, hat diese Wesensnatur des Bildes unvermindert verwirklicht. Das voll-

⁶⁷ Ebd. 18.

⁶⁸ *De ven. sap.* 9: h XII, S. 24, N. 23, Z. 2.

kommene Bild ist eigentlich kein *Bild* mehr. Und weil Christus das Unversum kontrakt in höchster Vollendung ist, deshalb gilt auch, daß der Glaube »alles Intelligible« in sich einfaltet,⁶⁹ und deswegen auch ist der Laie fähig, den Rhetor zu belehren. Der Glaube hat jedoch nur darum die ganze Wahrheit, weil er von Anfang an metaphysisch ist. Er bedarf, um nicht zur Idolatrie abzusinken, der Metaphysik, die über das belehrt, was *μετὰ τὰ φυσικά*, nach dem Physischen oder jenseits des Physischen, kommt. Der Glaube der Heiden, meint Cusanus, war Idolatrie, denn sie verehrten nur die Explikationen des Unendlichen, ohne sie als solche zu erkennen. Dafür läßt sich auch sagen: Sie blieben dem Physischen verhaftet, ohne sich zur Metaphysik zu erheben, also fehlende Distanz. Diese Verkümmernung des metaphysischen Moments innerhalb der Religion hat seit Xenophanes immer wieder die Philosophen zur Kritik herausgefordert. Auf der anderen Seite ist die Metaphysik selbst von Idolatrie bedroht. Die ärgste Idolatrie ist nämlich die Begriffs-Idolatrie, da sie nur die Explikationen des Endlichen, des menschlichen Geistes, verehrt. Die Ironie, womit der Laie dem Rhetor und dem Philosophen entgegentritt, gilt auch dieser eingreifendsten und darum am schwersten zu behebenden Verendlichung des Unendlichen. Die Begriffe sind schwerer zu fassen als die Dinge, darum schwerer zu transzendieren. Wenn, gemäß dem von Cusanus gerne verwendeten Gleichnis, das Unversum einen Text darstellt, so obliegt Religion und Metaphysik gemeinsam die Auslegung dieses Textes. Das *re-ligere*, das sorgfältige, verehrende Lesen und Wiederlesen des Textes, ist die obligatorische Bedingung für die Annäherung an den Text, aber erst der Schritt über den Text hinaus, die Blickrichtung auf das, was *nach* dem Text kommt, führt wirklich in die Nähe des Textes. Religion und Metaphysik sind von wesensverschiedenem Ursprung, aber sie können sich nicht trennen, ohne zu verfallen.⁷⁰

Die Metaphysik tritt dem Glauben auf zwei Arten gegenüber: in negativer Theologie und in Analogien zu den Glaubenssätzen. Was zunächst die negative Theologie betrifft, so lehrt die Spekulation, daß Gott an sich nichts als reine Unendlichkeit ist, somit auch durch die Kennzeichnungen »Schöpfer«

⁶⁹ *De docta ign.* III, 11: h I, S. 152, Z. 3–4 (N. 244).

⁷⁰ Unter den neueren Religionsphilosophen hätte wohl Scheler am meisten Zustimmung bei Cusanus gefunden, mindestens für seine beiden Grundthesen: Religion und Philosophie haben einen wesensverschiedenen Ursprung, Religion ist »zuvörderst ein Heilsweg« (*Vom Ewigen im Menschen*, Bern 1968, 134), Philosophie als Metaphysik hat die »Wesensbestimmung des absolut Wirklichen« zum Thema (ebd. 135), und: »Erst Metaphysik und Religion zusammen ergeben ein (inadäquates) Bild, einen (inadäquaten) Eindruck vom Ewigen« (ebd. 137). Und auch bei diesem Ansatz ist klar, daß Religion ohne Erkenntnis des absolut Wirklichen nicht zum Heil führen kann und daß die Erkenntnis des absolut Wirklichen ohne Heil nicht erstrebenswert wäre.

und »Dreieiniger« nicht eigentlich erreicht wird.⁷¹ Die negative Theologie, die sich in der absoluten Theologie vollendet, ist bei Cusanus philosophische oder natürliche Theologie, weil sie nicht auf der Autorität der Offenbarung, sondern auf metaphysischer Spekulation beruht.⁷² Wenn sich die Religion durch die absolute Offenheit bestimmen läßt, muß sie auch offen für das Überbildliche sein und notwendig von sich aus Aufklärung darüber suchen, daß das Bild *nur* Bild ist. Alle Formen von Idolatrie entstehen aus dem Verlust der Offenheit für das Überbildliche. Wenn andererseits die Philosophie ihrer gleichfalls durch die absolute Offenheit bestimmten Natur treu bleibt, so kann sie nicht anders, als sich dem Bildhaften der Religion, dem Historisch-Faktischen des Glaubens, zu öffnen. Vermöge dieser Offenheit ist die Metaphysik dann in der Lage, *Analoga* zum Geglauten hervorzubringen. Ein solches metaphysisches *Analogon* zum Trinitätsdogma ist die Definition: »Das Nicht-Andere ist nichts anderes als das Nicht-Andere«. Die dogmatischen Spiegelbilder werden in neuen und zwar adäquateren Spiegeln aufgefangen; deshalb wäre angemessener zu sagen: Die theologischen Dogmen erweisen sich als *Analoga* zu den *Philosophumena*. Wenn auch hier mit dem Anspruch auf größere Adäquatheit eine souveräne Distanz sichtbar wird, so führt das doch nicht soweit, daß sich für Cusanus die Bedeutung der Religion darauf reduziert, »dem, der nicht viel Verstand besitzt, die Wahrheit durch ein Bild zu sagen«.⁷³ Daß ihm solche philosophische Herablassung fremd ist, geht schon aus der Szenerie von *De sapientia* und *De mente* hervor, wo der Laie den Rhetor und den Philosophen belehrt. Wenn auch die metaphysischen Aussagen adäquater sind als die religiösen: Weil das Absolute alles Endliche unendlich übersteigt, wird die Distanz zwischen Metaphysik und Religion minimal. Wenn Cusanus in seiner Explikation des Trinitätsdogmas erklärt, daß man aufgrund einer *distantissima similitudine* die Einheit Vater, die Gleichheit Sohn und die Verbindung Heiligen Geist nannte,⁷⁴ so schließt das auch ein: Zwischen Metaphysik und Religion besteht »entfernteste Ähnlichkeit«, Nähe und Ferne, die Cusanus zu messen versuchte, wie in *De pace* die Nähe und Ferne unter den Religionen. Weil das Endliche kein Sein außer dem Unendlichen hat, kann das Denken nur in dem Maße, als es sich zum Unendlichen erhebt, dem Endlichen gerecht werden, kann es nur aus der absoluten Nähe die relative Nähe ermessen, kann es überhaupt nur messen, wenn es das Unmeßbare im Blick hat.

⁷¹ *De pace* 7: h VII, N. 21, Z. 9–10.

⁷² R. HAUBST weist darauf hin, daß das frühe Christentum erst aus der Begegnung mit dem Neuplatonismus eine negative Theologie entwickelte (*Streifzüge*, 99f.).

⁷³ C. F. Gellert über die Poesie, zitiert nach NIETZSCHE, *Die Geburt der Tragödie* (KSA 1, 92).

⁷⁴ *De docta ign.* I, 9: h I, S. 19, Z. 9 (N. 26).

PERSONENREGISTER

(Zusammengestellt von Alfred Kaiser)

- Abaelard s. Petrus Abaelardus
 Adams, M. M. 20⁸³
 Aggsbach s. Vinzenz von Aggsbach
 Aindorffer s. Kaspar Aindorffer
 Alain von Lille s. Alanus ab Insulis
 Alanus ab Insulis 20 20⁸⁰ 21 21⁸⁶
 Albert d. Gr. s. Albertus Magnus
 Albert, K. 210⁷ 276⁶⁴
 Albertus Magnus 15 15⁴¹ 16 16⁴⁹ 17 20
 20⁷⁶ 51 51⁵⁵ 221⁴⁹ 242¹¹⁰
 Alvarez-Gómez, M. 220⁴⁴
 Ambrosius 10 10¹³⁻¹⁴ 19 20⁷² 27 43
 Ambrosius, Ps.-Ambrosius 24 24¹¹⁴
 Anonymus 22⁹⁷ 33¹⁶⁸
 Anselm von Canterbury 19⁶⁸ 32 201
 242¹¹⁰ 248¹²⁸
 Anselm, Ps.-Anselm 51 51⁵⁵
 Apelt, O. 52⁶⁰
 Aristoteles VII 9¹ 10 10⁸ 10¹⁴ 15 15⁴⁶
 16 18 19 19⁶⁹ 20 20⁸¹ 21 27 33 34 35
 37 40 40³ 41 42 43¹⁵ 44 44¹⁸ 45 47 48
 48³⁶ 54 55⁶⁹ 60 61 65 66 67 67⁷ 67⁹ 95
 107 108⁴¹⁻⁴² 109 111 112⁶⁸ 113⁷⁵ 116
 117¹⁰⁵ 119 122 132 138 163 182 197
 203 206 209 211 211¹² 212 212¹³
 212¹⁵⁻¹⁶ 213 213¹⁸ 213²⁰⁻²² 214 214²⁴
 215 215²⁵⁻²⁶ 215²⁸⁻²⁹ 216 216³³⁻³⁴ 217
 217³⁷ 218 218³⁸ 219 219⁴³ 221⁴⁷ 223
 234 234⁹¹ 239¹⁰² 241¹⁰⁷ 242¹¹⁰ 246¹²²
 248¹²⁶ 254 256 257 258 266 267 277
 Aubenque, A. 217³⁵
 Augustinus 9 9³⁻⁵ 10 10⁶ 10¹⁰ 10¹² 11
 11¹⁹ 12²⁴ 15 16 16⁴⁸ 16⁵² 17 17⁵⁸ 18
 18⁶¹ 18⁶³ 20 20⁷³ 21⁸⁷ 22 22⁹⁶ 22¹⁰¹ 23
 23¹⁰⁷ 23¹¹⁰ 24 24¹¹² 25 25¹²¹ 27 28¹³⁸
 31 32 33 42 42⁹ 42¹⁴ 43 45 47³³ 50
 50⁵⁰ 54 59 79⁶⁶ 108⁴¹ 115⁹⁰ 117¹⁰²
 117¹⁰⁵ 135²¹⁴ 137 139 140 142 143
 144 190 190¹⁸ 221⁴⁷⁻⁴⁹ 229⁷⁴ 229⁷⁶
 230⁷⁸ 240¹⁰⁶ 241¹⁰⁷ 242¹⁰⁹⁻¹¹⁰ 244¹¹⁸
 245 245¹²¹ 248¹²⁹ 249¹³⁴ 261
 Augustinus, Ps.-Augustinus 117¹⁰²
 170⁸²
 Bacon, F. 54⁶⁴ 165⁵⁹
 Barth, K. 164⁵⁶
 Baulig, H. IX
 Baur, L. 221⁴⁹
 Bayertz, K. 147⁷
 Beda, Ps.-Beda 47³³
 Beierwaltes, W. VII 47 47²⁹⁻³⁰ 47³²
 239¹⁰⁴ 242¹⁰⁹ 269³¹
 Bellebaum, A. 139²
 Bentham, J. 217³⁷
 Benz, H. 61 92 142 184 202 209-258
 Berger, A. 122 122¹²⁵
 Bernhard von Waging, Prior in Tegernsee 135²¹⁸
 Biel s. Gabriel Biel
 Bien, G. 211¹² 215²⁸ 217 217³⁵ 217³⁷
 218³⁸ 219⁴¹
 Billinger, M. 168 168⁷¹
 Blumenthal, H. J. 239¹⁰²
 Bocken, I. 76⁴⁷ 81⁷² 90¹¹⁰ 91¹¹¹
 Bodewig, M. VII³ 57⁷³
 Boethius 16 16⁴⁹ 55 55⁷¹ 146 146⁵ 156
 163 229⁷⁵ 236⁹⁶
 Bohnenstädt, E. 94 102² 170⁸¹ 171⁸³
 Bonaventura 10¹⁴ 16 26 73³⁸ 137 219⁴²
 221⁴⁹ 241¹⁰⁷ 242¹¹⁰ 245¹²¹ 248¹²⁹
 Borgnet, A. 11¹⁸ 12²² 16⁵² 17⁵⁷ 20⁷⁸
 23¹⁰⁴ 25¹¹⁹
 Bormann, K. 112⁶⁸
 Boss, M. 268²⁸
 Bouelles, Charles de s. Bovillus
 Bovillus, Carolus 150

- Bredow, G. v. 125¹⁴⁹ 151²⁴ 152²⁹ 159⁴⁸
 174 174⁹² 174⁹⁵ 226⁶³⁻⁶⁴ 229⁷⁴ 233⁸⁹
 238¹⁰¹ 239¹⁰⁴ 244¹¹⁹
 Brind'Amour, L. 55⁷⁰
 Bruno, G. 274
 Buchenau, A. 108⁴¹
 Buck, A. 147⁷⁻⁸
 Buddha 204
 Buridanus s. Johannes Buridanus
 Burlaeus s. Gualterus Burlaeus
 Burleigh, Walter s. Gualterus Burlaeus
 Burley, Walter s. Gualterus Burlaeus
 Casarella, P. 97 183 256
 Cassirer, E. 54 54⁶⁵ 61 150 150¹⁴⁻¹⁶
 Cicero 9 9³ 10 10⁹ 10¹² 15 15⁴⁷ 18 18⁶¹
 19 21 21⁸⁸ 27 42 56⁷² 122 123 123¹³⁴
 218³⁹
 Clark, S. R. L. 215²⁹
 Clemens von Alexandrien 41
 Colomer, E. 147 147⁷ 158⁴⁵ 234⁹⁰
 Dahm, A. 187-207 249¹³¹
 Dann, O. 40¹ 42⁸ 43¹⁶
 Dennett, D. C. 145³ 160⁴⁹
 Descartes, R. 96 108⁴¹ 114 151¹⁸
 246¹²²
 Diels, H. 125¹⁵⁰
 Dihle, A. 42¹¹
 Diogenes Laërtius 48³⁸ 53 53⁶¹ 67 67¹¹
 218³⁹ 225⁵⁸
 Dionysius Ps.-Areopagita 50 50⁵⁰
 221⁴⁹ 226⁶⁵ 234⁹⁰ 243¹¹⁵ 245¹²⁰ 248¹²⁹
 Diotima, antike Priesterin 210
 Dirlmeier, F. 211¹⁰ 211¹² 213¹⁹⁻²² 215²⁵
 216³³⁻³⁴ 217³⁵ 217³⁷
 Düring, I. 212¹⁵ 212¹⁷
 Duns Scotus s. Johannes Duns Scotus
 Dupré, W. VII-VIII 42¹³ 47³⁴ 65-99
 114⁸³ 141 204 207
 Ebert, H. 92
 Eckhart s. Meister Eckhart
 Ehses, St. 199⁷²
 Eifler, G. 246¹²²
 Elsässer, M. 55⁷¹
 Engberg-Pedersen, T. 215²⁶⁻²⁷ 215²⁹
 Engelhardt, P. 210⁷ 217³⁷
 Epicharmos 67
 Epikur 53 216³³
 Eriugena s. Johannes Scottus Eriugena
 Erler, M. 211¹⁰
 Euler, W. A. 57 153³² 156³⁹ 179
 Eusebius von Caesarea 35
 Eustratius 215²⁵ 215²⁸
 Faden, G. 261-279
 Fichte, J. G. 277
 Ficino s. Marsilio Ficino
 Finsterwalder, K. XI
 Flasch, K. 47³¹ 54 111⁶³ 153³² 157⁴²
 164⁵⁶ 243¹¹⁶
 Flashar, H. 212¹⁵ 213²¹ 214²³ 215²⁸
 Fleischmann, K. 157⁴³ 168⁷⁰ 237⁹⁸
 Forschner, M. 216³³ 217³⁷
 Fraenkel, H. 268²⁵
 Frank, S. L. 276⁶³
 Fuhrmann, I. VIII XV 259
 Gabriel Biel 28
 Gadamer, H. G. 210⁵
 Gaiser, K. 213²¹ 242¹¹⁴
 Gandillac, M. de 237⁹⁸ 248¹³⁰
 Gassendi, P. 108⁴¹
 Gellert, C. F. 279⁷³
 Gersh, S. 236⁹⁶
 Gerson s. Johannes Gerson
 Gestrich, H. 1-2 4 259
 Giannozzo Manetti 147⁷ 150
 Gigon, O. 146⁵
 Giordano Bruno s. Bruno
 Giovanni Pico della Mirandola 147
 147⁸ 149 149¹² 150 184

- Gosling, J. C. B. 215²⁹
Gottfried v. Admont 137
Grass, N. XI-XIV
Gregor d. Gr. s. Gregor I.
Gregor von Nyssa 210⁹ 229⁷⁴ 242¹⁰⁹
Gregor I. (d. Gr.), Papst 10¹⁴ 19 19⁷⁰
26 54
Gruber, J. 229⁷⁵
Grünwald, K. 258
Gualterus Burlaeus 20 20⁸¹
Haas, A. M. 133²⁰¹ 243¹¹⁵⁻¹¹⁶
Häring, N. M. 55⁷¹ 228⁷²
Hallauer, H. J. XI-XIV
Hartmann, N. 217³⁷
Haubst, R. XIII 3 4¹ 65¹ 68¹⁴ 80⁷⁰ 101¹
113⁷⁵ 117¹⁰⁵ 135²¹² 137²³² 190 190¹⁸
191 191³⁰ 205 207 219⁴²⁻⁴³ 221⁴⁹
227⁶⁷ 228⁷¹ 229⁷⁵ 233⁸⁹ 243¹¹⁶ 244¹¹⁹
245¹²¹ 249¹³¹ 267²⁰ 279⁷²
Heidegger, M. 261¹
Heinaman, R. 215²⁵ 215²⁹
Heinemann, W. 244¹¹⁹
Heinrich II., Kaiser 122
Heinz, A. 1 4
Helander, B. 7
Helmstetter, G. 253
Heraklit 125¹⁵⁰ 268²⁵
Hermes Trismegistos 162⁵²
Herold, N. VIII 98 145-185 233⁸⁹
244¹¹⁹ 257
Herring, H. 106³³ 145¹
Herter, H. 211¹⁰
Hesiod 42
Hessen, J. 54⁶³
Hettich, R. 1 4 7-8 259
Heyerdahl, N. 274⁵⁵
Heylbut, G. 215²⁵
Heymeric van den Velde s. Heymericus
de Campo
Heymericus de Campo 68¹⁴ 221⁴⁹
245¹²¹
Hieronymus 17 17⁵⁶ 19 20⁷¹ 43
Hinske, N. 112⁶⁵ 139 139²
Hirschberger, J. 112⁶⁴ 221⁴⁹ 244¹¹⁹ 263⁶
Hoenen, M. 68¹⁴ 87⁹⁵
Hoeres, W. 270³²
Hoffmann, E. 111⁶³
Hoffmann, F. 71³⁰ 220⁴⁵
Hoffmann, H. 258
Hofmann, R. 215²⁹
Homer 265¹⁵
Hommes, J. 226⁶⁵
Honnefelder, L. 20⁸³
Honorius Augustodunensis 108⁴¹
Hopkins, J. 6 9-37 48 96 104¹⁹ 114⁸³
132¹⁹⁷ 138 161⁵⁰ 163⁵⁴ 176¹⁰³
177¹⁰⁴⁻¹⁰⁵ 177¹⁰⁸ 177¹¹⁰ 183 206
248¹²⁹ 272⁴⁵ 273⁵⁴
Hugo von Balma 35
Hugo von Straßburg 11¹⁸ 12 12²² 16
16⁵² 17 17⁵⁷ 20 20⁷⁸ 23¹⁰⁴ 25 25¹¹⁹ 36
Hummel, C. 227⁶⁶
Jacobi, K. 214²⁴ 216³³ 269²⁹
Jäger, A. XI XII
Jamblichos 212¹⁵
Jan Ruysbroeck 54
Jantzen, J. 215²⁹
Johann Frankfurter XII
Johannes Buridanus 20 20⁸² 61
Johannes Duns Scotus 19 20⁸³ 28 170
Johannes Gerson 137 137²³² 142
Johannes Scottus Eriugena 227⁶⁶ 234⁹⁰
248¹²⁹ 261
Johannes von Salisbury 47³³
Johannes von Segobia 182
Johannes Wenck XIII
Kaiser, A. VIII VIII⁵ 129¹⁷¹ 259 281
288 301 302
Kallen, G. 122 122¹²⁵
Kandler, K. H. 93 180 204 243¹¹⁶

- Kant, I. 28 34 35 111 112 112⁶⁴⁻⁶⁵ 146
146⁶ 177¹¹² 216³³⁻³⁴ 217³⁷ 265¹³ 267
- Kaspar Aindorffer, Abt in Tegernsee
133²⁰¹
- Kenny, A. 215²⁵ 215²⁷ 215²⁹ 219⁴¹
- Keßler, E. 146⁵
- Kettering, E. 261¹
- Kluge, F. 261²
- Kluxen, W. 125¹⁵⁰
- Koch, J. 101¹ 240¹⁰⁵
- Kötting, B. 242¹⁰⁹
- Konfuzius 204
- Kosłowski, P. 242¹¹⁴ 243¹¹⁶
- Krämer, H. J. 255
- Krämer, W. 175⁹⁷
- Krantor 259
- Kranz, W. 125¹⁵⁰
- Kraut, R. 215²⁵
- Kreiner, A. 153³³
- Kremer, K. VII-VIII 1 3 5 7 8 25¹²⁴ 34
35 36 59 67⁸ 76⁴⁹ 83⁷⁸ 93 101-144
151²¹ 156⁴⁰ 158⁴⁴ 158⁴⁶ 178¹¹³ 200⁸¹
202 204 220⁴⁴ 224⁵⁶ 228⁷¹ 229⁷³⁻⁷⁴
230⁷⁹ 230⁸¹ 235⁹³ 239¹⁰⁴ 244¹¹⁸⁻¹¹⁹
246¹²² 256 258-259
- Krieger, G. 60 141
- Krüger, G. 210³⁻⁴ 210⁷ 239¹⁰³
- Kuhn, H. 215²⁹
- Kymeus, J. 172
- Landau, K. 62 63 95 253
- Leibniz, G. W. 106 113⁷⁵ 120 145¹ 146
146⁵ 148 148⁹ 203
- Leinkauf, Th. 147⁷
- Lentzen-Deis, W. 1 168⁶⁹
- Leonardo Bruni 55
- Lieberg, G. 217³⁷
- Locke, J. 32 32¹⁶⁴
- Lombardus s. Petrus Lombardus
- Lorenzo Valla 146 146⁵ 150
- Lotze, R. H. 54 59 61
- Luther, M. 28 28¹³⁸ 180 205 241¹⁰⁷
- McDowell, J. 216³³
- MacIntyre, A. 32 32¹⁶⁵ 33
- Macrobius 11 12 12²¹ 27 27¹³² 35 36
- Manetti s. Giannozzo Manetti
- Marius Victorinus 230⁷⁸
- Marsilio Ficino 147 150
- Marsilius von Padua 45 122¹³³
- Marx, G. 181
- Marx, J. VII¹ 55⁶⁹
- Matter, P. P. 239¹⁰²
- Meinhardt, H. 248¹³⁰
- Meister Eckhart 17⁵⁵ 20 20⁷⁹ 25¹²² 33
69¹⁹ 93 96⁷ 220⁴⁴ 221⁴⁹ 227⁶⁶
229⁷⁵⁻⁷⁶ 230⁷⁹ 237⁹⁷ 242¹⁰⁹⁻¹¹⁰ 245¹²¹
248¹²⁹ 261 267 269 275 276
- Mensching, G. 211¹⁰
- Merki, H. 210⁹
- Metschl, U. 9⁰
- Meuthen, E. 89¹⁰⁵ 128¹⁶⁰ 143 144 259
- Meyer, H. 125¹⁵⁰
- Mill, J. St. 217³⁷
- Miller, C. L. 69¹⁹ 96
- Milton, J. 17
- Mirandola s. Giovanni Pico della Mi-
randola
- Monan, J. D. 212¹⁵
- Montesquieu, Ch. de Secondat 40
- Morau, P. 212¹⁵
- Müller, C. W. 211¹⁰
- Müller-Chorus, G. 140
- Mueller-Goldingen, Chr. 213²¹
- Niederschlag, H. 139²
- Niehues-Pröbsting, H. 180²
- Nietzsche, F. W. 265¹³ 279⁷³
- Nisard, M. 12²¹
- Oberhausen, M. 112
- O'Daly, G. J. P. 239¹⁰²

- Oehl, W. 243¹¹⁶
 Origenes 190 219⁴³ 242¹¹⁴
 Ottmann, H. 215²⁹
 Pakaluk, M. 216³⁰
 Pascal, B. 35 274 274⁵⁵
 Passow, C. 36 58 179 180 203
 Pastor, L. von XI
 Pauli, H. 34 113⁷⁵ 115⁹¹ 144 152³⁰
 167⁶⁵ 168⁶⁹ 177¹⁰⁹ 209¹
 Peraldus s. Wilhelm Peraldus
 Pesch, O. H. 141
 Peter von Erkelenz 55
 Petrus Abaelardus 10¹² 16 18⁶³ 20 20⁷⁴
 Petrus Aureoli 241¹⁰⁸
 Petrus Lombardus 9 10⁶ 16 20 20⁷⁵ 23
 24¹¹⁴ 26 117¹⁰² 241¹⁰⁷
 Pfeiffer, H. 114⁸³
 Piaia, G. 54⁶⁴ 122¹³³
 Pickstock, C. 256
 Pico della Mirandola s. Giovanni Pico
 della Mirandola
 Pindl-Büchel, Th. 244¹¹⁸
 Platon 16 18 19 20 27 40 41 42 43 47
 52⁶⁰ 53 59 66 67 95 106 107 108
 108⁴¹ 109 109⁵⁰ 110 111 112⁶⁴ 114
 119 120 122 138 139 147 149 149¹¹
 150 180 180² 182 184 197 203 209
 210 210³ 210⁵ 210⁷ 210⁹ 211 211¹⁰
 212 212¹⁵ 213 213²¹⁻²² 214 215²⁵
 215²⁹ 216³³ 221⁴⁹ 225 236 237 237⁹⁹
 239¹⁰²⁻¹⁰³ 242¹⁰⁹ 242¹¹⁴ 245¹²⁰ 246¹²²
 253 254 255 256 261 265 266 267 270
 Pleines, J.-E. 216³⁴ 217 217³⁷ 218³⁸
 219⁴⁰
 Plotin 11 18 18⁶¹ 19 27 27¹³³ 27¹³⁶ 35
 54⁶⁴ 93 109⁵⁰ 142 143 165⁵⁹ 236⁹⁶ 239
 239¹⁰² 241¹⁰⁷ 242¹⁰⁹ 242¹¹⁴ 243¹¹⁵ 245
 245¹²⁰
 Pomponazzi, Pietro 150
 Price, A. W. 215²⁹
 Proklos 227⁶⁶ 245¹²⁰⁻¹²¹ 248¹²⁸
 Protagoras 272
 Ps.-... , Pseudo-... In Anlehnung an
 »Die deutsche Literatur des Mittelal-
 ters: Verfasserlexikon« / begr. v.
 W. Stammer, ... hg. v. K. Ruh zus.
 mit G. Keil, wird »Pseudo-...« u.
 »Ps.-...« in der alphabetischen Rei-
 henfolge nicht berücksichtigt; s. unter
 dem jeweiligen Namen
 Pufendorf, S. 139
 Rahner, K. 204
 Raimundus Lullus 15⁴³ 21 21⁸⁹ 33
 33¹⁶⁹ 234⁹⁰ 244¹¹⁸
 Raimundus v. Sabunde 147
 Ralfs, G. 236⁹⁶
 Ramón Sibiuda s. Raimundus v. Sa-
 bunde
 Reeve, C. D. C. 215²⁷⁻²⁸
 Reiner, H. 210³
 Reinhardt, K. 1 3 5 7 34 202-207
 228⁷¹
 Ricken, F. 217³⁷
 Riehl, A. 59
 Rist, J. M. 242¹¹⁴
 Ritter, H. 111⁶¹
 Ritter, J. 215²⁸ 218³⁸
 Roessler, K. 37 185
 Rolfes, E. 213¹⁸
 Ronig, F. VIII
 Ronsdorf, H. 182
 Rorty, A. O. 216³³
 Ross, W. D. 132¹⁹⁸
 Rousseau, J. J. 158⁴⁷
 Rudolph, E. 147⁷
 Rudolph, G. 258
 Saame, O. 246¹²²
 Sabundus s. Raimundus v. Sabunde
 Sakamoto, P. T. VII³ 39 52-53 57 58
 83⁷⁸ 87⁹⁵ 88⁹⁹ 148¹⁰ 204
 Santinello, G. 54⁶⁴ 102⁴ 107³⁶ 113⁷⁷
 113⁷⁹ 114⁸³⁻⁸⁴ 114⁸⁷ 130¹⁸⁴ 132¹⁹⁷
 244¹¹⁹

- Schadewaldt, W. 213²¹
- Scheler, M. 59 60 61 89 89¹⁰⁰ 272⁴⁴
278⁷⁰
- Schelling, F. W. 265¹⁵ 274–277
- Schlegel, F. 235⁹³
- Schmaus, M. 117¹⁰⁵
- Schmidt, E. A. 212¹⁵
- Schmitt, A. 246¹²²
- Schnarr, H. 25¹²⁴ 34 69¹⁶ 138 144
174⁹⁵ 209¹ 233⁸⁹ 265¹²
- Schneider, P. 246¹²²
- Schnorr, G. XIII
- Schönborn, C. 269²⁹
- Schöpf, A. 245¹²¹
- Schopenhauer, A. 277
- Schröter, M. 265¹⁵ 274⁵⁷
- Schüßler, W. 113⁷⁵
- Schwaetzer, H. 61
- Schwarz, W. 220⁴⁵
- Schwyzer, H. R. 239¹⁰²
- Scotus Eriugena s. Johannes Scottus Eriugena
- Seidl, H. 132¹⁹⁸
- Seif, K. Ph. 212¹³
- Seneca 218³⁹
- Senger, H. G. VII–VIII 25¹²⁴ 39–63
88⁹⁹ 96 99 147⁷ 148¹⁰ 150¹⁷ 162⁵²
163⁵³ 164⁵⁵ 165⁵⁷ 166⁶⁰ 199 199⁷³ 205
209¹ 221⁴⁹ 236⁹⁵ 243¹¹⁶ 254
- Shapiro, H. L. 216³³
- Sheldon-Williams, I. P. 227⁶⁶ 248¹²⁹
- Sieberg, W. 181
- Siegler, F. 216³³ 217³⁵
- Sikora, J. 170⁸¹ 171⁸³
- Sinnacher, F. A. XI
- Sokrates 19 20 115 131 209 210 215²⁹
225 237⁹⁹ 255 264
- Spinoza, B. de 277
- Spital, H. J. 1 3–4 259
- Stachowiak, H. 152²⁵
- Stallmach, J. 227^{66–67} 233⁸⁹ 243¹¹⁶
244¹¹⁹ 245¹²¹
- Steiger, R. 104¹⁶ 117¹⁰⁴ 125¹⁴⁹ 137
152²⁷ 166⁶¹ 230⁷⁸ 230⁸¹
- Steinvorth, U. 150¹³ 151¹⁸ 170⁸⁰
- Stemmer, P. 210³ 210⁵ 211¹⁰ 214²⁴
215²⁹ 216³¹ 254
- Stoiker 18
- Struever, N. S. 55 55⁷⁰
- Stürmer, W. 36 203
- Szlezák, Th. A. 210⁹ 239¹⁰²
- Taylor, C. C. W. 215²⁹
- Taylor, Ch. 158⁴⁷
- Theophrast 218³⁹
- Thiel, D. 254
- Thierry von Chartres 55⁷¹ 228⁷² 229⁷⁶
248¹²⁷
- Thomas von Aquin 11 11¹⁸ 16 20 20⁷⁷
21 21⁹⁰ 21⁹² 23^{106–107} 25¹²⁰ 28 28¹³⁷ 35
41⁷ 43¹⁷ 54 60 61 67⁸ 71³⁰ 108⁴¹ 112⁶⁸
113 121 125¹⁵⁰ 132¹⁹⁸ 137 137²³² 141
141⁴ 142 169 203 216³³ 219⁴² 220⁴⁴
221⁴⁹ 234⁹⁰ 241^{107–108} 248¹²⁶ 249¹³⁴
266 267²⁰
- Thomas, M. 221⁴⁹
- Thraede, K. 40¹ 42⁸
- Trilling, L. 158⁴⁷
- Trismegistos s. Hermes Trismegistos
- Tröscher, H. J. 1 4–7 259
- Valla s. Lorenzo Valla
- Vance, E. 55⁷⁰
- Vansteenberghe, E. VII–VIII 35 50
50⁴⁸ 117¹⁰⁵ 123¹³⁹ 133²⁰¹ 134²¹⁰
135²¹⁸ 157⁴³ 168⁷⁰ 199 243¹¹⁶
- Velthoven, Th. van 111⁶³ 114⁸⁷ 239¹⁰⁴
- Vinzenz von Aggsbach 134²¹⁰
- Volkman-Schluck, K.-H. 220⁴⁴ 265¹⁴
- Wackerzapp, H. 220⁴⁴ 221⁴⁹ 227^{66–67}
231⁸⁴ 244¹¹⁸
- Waging s. Bernhard von Waging

Wagner, D. 212¹⁶ 213¹⁸
 Walsh, J. J. 216³³
 Walter Burley s. Gualterus Burlaeus
 Watzlawick, P. 181⁵
 Weber, M. 99
 Wedin, M. V. 215²⁶
 Weier, R. 203 205¹ 207 241¹⁰⁷ 242¹¹¹
 Weischedel, W. 146⁶
 Wenck s. Johannes Wenck
 White, S. A. 215²⁵
 Wilhelm Peraldus 128
 Wilhelm von Ockham 16 20⁸³ 26
 26¹²⁶ 27 28

Windelband, W. 61
 Wörner, M. H. 211¹²
 Wolf, W. 205
 Wurm, K. 239¹⁰²
 Xenophanes 278
 Xenophon 131¹⁹³
 Yamaki, K. 71²⁹ 89¹⁰⁵
 Zeuch, U. 235⁹³
 Zirker, H. 206
 Zöllner, E. J. 1 4 5 259

SACHREGISTER

(Nach Vorgaben der Autoren erstellt von Alfred Kaiser)

- a posteriori 71
- Abhängig-Sein (ab-esse) 227
- Absolute 262 274 275 276
- Abstandlose, Abstandlosigkeit 261 276 277
- Adamsnatur 72
- aequalitas 43 48 lex aequalitatis 49 regula aequalitatis 48
- aequitas 40 43
- Ästhetik 98 des Daseins 89
- affectus 35 allein weder zum Suchen noch zum Finden befähigt 136 und Intellekt 133–137
- Affekt 73
- Affirmation 275
- Agape 67 92 s. a. caritas
- amabilitas 73³⁷
- amare 73³⁵ 75⁴⁶ 86⁹¹
- amicus 73³⁶
- amor 92 aeternorum 74⁴⁰ alienus 76 amans amabilis 86⁹³ Dei 77⁵⁶ intellectualis 73 mira res 73³⁶ motus animae 76⁵¹ mundi 72³⁴ 74⁴⁵ naturalis 72³² perfectus 72³⁴ rationalis 73 86⁹¹ sapientiae 68¹² 73³⁹ sophisticus 74⁴⁵ temporalium 74⁴⁰ vis altissimi spiritus 73³⁶ vivus 83⁸⁰
- anagogé keine Verwerfung der Wahrnehmungswelt und des Wahrnehmungsvermögens 239
- Analogon, Analogie 261 263 266 267 279
- Anerkennung 178 personale 177
- angelus 76⁵² 90¹⁰⁹
- anima 78⁵⁸ 79⁶⁶ 79⁶⁸ 81⁷³ 83⁸⁰ rationalis 78⁵⁹ 90¹⁰⁹
- Anthropologie 52 dualistische 160 161
- Anziehung 73 Kraft der A. 68
- appetitus nach Weisheit 221
- apprehensio 84⁸¹
- Apriori affektives 101 133–138 Kants 111–112 kognitives 101–121 123–129
- Apriorismus 101–121 123–138 Platon 106 Cusanus 106 Leibniz 106 concreatum iudicium 111 notiones concreatae 111 sittlicher 115
- ars 81 88⁹⁸ bene vivendi 90¹⁰⁸
- ars coniecturalis 45
- Aufstieg zu Gott 35
- Auge 71 72 96
- Autarkie Gottes *Aristoteles* 213¹⁸
- Authentizität 158 158⁴⁷
- Baum des Lebens 82
- beatitudines 26 Barmherzigkeit 26 Ehrfurcht vor Gott 26 *geistige Armut* 26 Einsicht 27 *Barmherzigkeit* 27 Ergebenheit 26 *Sanftmut* 26 Erkenntnis 26 *Trauer* 26 Friedfertigkeit 26 *geistige Armut* 26 Hunger nach Gerechtigkeit 26 Reinheit des Herzens 26 *Sanftmut* 26 Tapferkeit 26 *Hunger nach Gerechtigkeit* 26 Trauer 26 Verstand 27 *Reinheit des Herzens* 27 Weisheit 27 *Friedfertigkeit* 27
- beatitudo die der Tugend entsprechende vollkommene Verwirklichung *Cusanus mit Aristoteles* 219 formaliter (nach Cusanus) *in der Schau und im Genuß Gottes* 219 obiective (nach Cusanus) *in Gott allein* 219 optimum, delectabilissimum et sufficientissimum *Cusanus* 219 s. a. Glück
- Bedeutungsnuancen v. affectus bzw. affectio 133–136

- Bedürfnis 72
 Begegnung 80
 Begierde(n) 195 196 197
 Begriff(e) anerschaffene 108 119
 apriorische 105
 Beharrlichkeit 18
 Belehrte Unwissenheit 29
 bene subsistere 44-45
 Bescheidenheit 18
 Beschneidung 91¹¹¹
 Besonnenheit 18 19 20 21 24 25 29
 Bewegung 68 69 83 84 89 lebendige *kommt nur im unendlichen Leben zur Ruhe* 230⁸¹
 Bild 66 79 85 95 268 277 279 der Wirklichkeit 80 des Kreisels 69 lebendiges 229⁷⁴ *findet Ruhe nur in seinem Urbild* 229⁷⁴ lebendiges Abbild 229 *aus sich Bewegung zu seinem Urbild* 229 *Bild-Sein des Menschen vom göttlichen Seins- und Erkenntnisgrund abhängig* 227 *Fähigkeit, fortwährend klarer und Gott gleichförmiger zu werden* 233 *Leben des A.* 229 *Lebensaufgabe ist die Angleichung an das göttliche Urbild* 230 *zum Urbild hingerissen* 232 lebendiges Gottesbild 66 89
 Blindheit 71
 Böse 87 91 94
 bonitas 68¹² 73³⁷ 75⁴⁶ 77⁵⁷
 bonum 86⁹¹
 Brauch 91¹¹¹
 caelestia 87⁹⁶
 caritas 22 23 24 25 37 65 65² 67 68¹² 72³³ 73 74⁴⁴⁻⁴⁵ 75⁴⁶ 77 77⁵⁶⁻⁵⁷ 82 82⁷⁷ 83 83⁷⁹⁻⁸⁰ 84 85 86⁹¹ 89 89¹⁰³ 92 Form aller Tugenden 82 Leben aller Tugenden 82 mater virtutum 24 motus vitae 83⁸⁰ perfecta 74⁴⁵ quae Deus est 85⁸⁷
 causatum von sich her nichts 227⁶⁶
 christiformitas 195 198 s. a. christusförmig
 Christozentrik 193 202
 Christus 79⁶⁸ 90¹⁰⁶ Tugend der Tugenden 27
 christusförmig 189 195 196 s. a. christiformitas s. a. Christusförmigkeit
 Christusförmigkeit 196 198 s. a. christusförmig
 Christusnatur 72
 coincidentia oppositorum 198
 coincidere 75⁴⁶
 communicare 68¹²
 complicatio 192 193 194 195
 concordantia 72³³ 90¹⁰⁹
 concupiscentia 74⁴⁰
 conformitas 83⁸⁰ 86⁹¹
 coniectura 88⁹⁸
 constantia 82⁷⁷
 consuetudo 82⁷⁷ 88⁹⁸
 copula 74⁴⁰
 cupiditas 23
 Dankbarkeit 18
 decor 81⁷⁴
 Defekt 73
 delectatio 74 75⁴⁶ 83⁸⁰ 88⁹⁸
 Demut 86 in der Erkenntnishaltung 233⁸⁹
 Denken 69 84
 desiderium 71²⁹ 75⁴⁶ 77⁵³ 77⁵⁵ 88 96 99 s. a. Verlangen
 desiderium intellectuale 220 als Streben nach Identität mit Gott 220⁴⁴
 desiderium naturale Cusanus 220
 Deus 74⁴⁵ 75⁴⁶ 76⁵¹ 77⁵⁴⁻⁵⁵ 77⁵⁷ 79⁶⁴ 79⁶⁶ 82⁷⁶ 85⁸⁶ 86⁹¹ 90¹⁰⁹ absconditus 93 dupliciter est in creatura 91¹¹²

- Differenz 68
- dilectio 77 79⁶⁵ 84 84⁸³ 85⁹⁰ 86⁹¹
88⁹⁹ Dei 79⁶⁷ Dei et proximi 87
proximi 79⁶⁷ proximi est similitudo
caritatis 79⁶⁵
- diligere 85⁸⁶ 85⁹⁰
- domus sapientiae 78⁵⁹
- Dualismus dualistische Auffassung
nur ein Gutes bzw. Schlechtes (Stoa)
218³⁹ kein D. zwischen Wahrneh-
mung und Intellekt Cusanus/Plato-
nismus 239
- Ehrerbietung 18
- Eigenliebe 22 23
- Eigennutz 23
- Einheit 65 66 82 alles bewegt sich
zur E. aufgrund bestimmter Liebe
228⁷² der Person 74 des Geistes 77
schafft den Geist 228⁷²
- Eintracht 72 91
- Elixier/elixir 74 vis elixiris 74⁴⁵
- Endliches 226 geradezu mangel-
und tadellos 222
- Entdeckung 235
- Entfaltung 89 des Menschseins 87
89
- Entfremdung 70
- Enthaltsamkeit 18
- entitas 66
- Entscheidung 175 176
- Erde als Kugel 68
- Erfahrung 66 72 98
- Erfassen des Wahren 84
- Erfindung technische 235
- Ergebenheit 18
- Erkenntnis 72 86 des Geliebten 86
Erkenntnisaufstieg zu Gott 252
Gottes 84 scientia laudis u. Liebe zu
Gott ist Voraussetzung, Motiv und
Garantie für jede E. 228 Sinneser-
kenntnis 234 Vertiefung der E.
»Kehre ein in dich selbst!« (Augustinus)
- 245 »Nimm alles weg« (Plotin) 245
- Wertskala der Erkenntnisleistungen
237⁹⁹
- Erleuchtung bedarf einer lange an-
dauernden dialektischen Vorberei-
tung und Schulung 242¹¹⁴
- Erlöser 196 202
- Erlösung 91 94 191 sola fide 29
- Eros 66 67 92
- esse 69 77⁵⁵ 79⁶⁶ ab-esse 69 69¹⁷
69²¹ absolutum 69²¹ divini 68¹²
non-esse 69¹⁷ substantiale 68¹²
- essentia 68 71²⁸ 81⁷³ 91¹¹²
- ethica naturalis 87⁹⁵
- Ethik 44–45 53 94 98 als endliche
Wissenschaft 252 Aristoteles kein
Eudämonismus, weil Glück nicht letztes
Handlungskriterium 219 christozen-
trische 94 christozentrische E. der
Wahrheit u. der Liebe 252 cusani-
sche Rückgriff auf die neuplatonische
Anthropologie und Erkenntnistheorie 236
theologisch gegründete und ausgerichtete Mo-
ralphilosophie 221 der Ordnung 50
des Strebens 89 des Strebens und
des bedürftigen Verlangens 88 enge
Verbindung von philosophischer und
theologischer Ethik 252 ethischer
Maßstab bei Aristoteles Erstrebbar-
keit, Zielhaftigkeit und Autarkie des Han-
delns 219 für die Erfüllung des
menschlichen Lebens notwendige
Disziplin 236 intellektuale 53 kon-
servative 89 natürliche 53 philo-
sophische 45 52 Sinnhaftigkeit einer
philos. Ethik 252 theo-teleologische
Ethikkonzeption 252 theologische
45 52 s. a. Moralphilosophie s. a.
Tugendlehre, theologische
- Ewige 66 77 86
- Ewiges Gesetz 115 s. a. lex ae-
terna
- Ewigkeit 75
- exemplar 77⁵⁵

- explicatio 194
 Extrem des Übermaßes 9 des
 Zuwenig 9
 Falsche 87
 Fatum 164
 felicitas 75⁴⁶ 76⁴⁸ 83⁷⁹ 89¹⁰³
 Ferne 261–279
 Feuer 73 der Liebe 83
 fides 71²⁸ 89¹⁰³
 figura paradigmatica 84
 filiatio Dei 81⁷⁴ zum Gelingen der
 f. Wahrnehmungs- und Verstandeslei-
 stungen erforderlich 244
 Filius Dei 90¹⁰⁶
 Finalität 53
 fons boni 72³³
 Form/forma 82 82⁷⁶ 83 83⁷⁸ 88
 der Formen 88 die Liebe ist 83
 divina 83^{79–80} essendi 69²¹ formata
 seu creata 68¹²
 formatio/reformatio 89
 fortitudo 82⁷⁷
 Frau 77
 Freiheit 77 91 97 145–179 prakti-
 sche 233⁸⁹ von aller Andersheit
 beim Einen 243¹¹⁵
 Freude 70 71 72 74 83 233
 Freundschaft Gottes 88
 Friede 70 88 91
 Frömmigkeit 18 82
 Früchte des Heiligen Geistes
 26 Bescheidenheit 26 Enthaltsam-
 keit 26 Freude 26 Friede 26
 Geduld 26 Glaube 26 Güte 26
 Keuschheit 26 Langmut 26 Liebe
 26 Milde 26 Wohlwollen 26
 Gaben des Heiligen Geistes 26
 Ehrfurcht vor Gott 26 Einsicht 26
 Ergebenheit 26 Erkenntnis 26
 Tapferkeit 26 Verstand 26 Weisheit
 26
 Ganze 65 66 68 70 87
 Gebot(e) 80 81 89 198 Gottesliebe
 14 65 80 Liebesgebot 78 Nächsten-
 liebe 14 65 78 79 80 Zehn Gebote
 16 *Verbindlichkeit* 14 s. a. Gottes-
 liebe s. a. Liebe s. a. Nächstenliebe
 Gedächtnis 234
 Gefühle 80
 Gegenseitigkeit 80
 Gehorsam 174 175 188 190 201
 232⁸⁵ 251
 Gehorsamkeit 87
 Geist 14 77 81 86 195 200 201
 Ähnlichung an das Eine 231 Auf-
 stieg des G. 231 Beschreibung der
 ewigen und unendlichen Weisheit 105
 Bewegung ist dem Geist wesenhaft
 eigentümlich 228⁷² der freie und
 edle 149 durch Gleichförmigkeit mit
 dem Urbild gottförmiger 233 Eins-
 werdung mit Gott 231 Fleisch 76
 göttlicher 102–103 105 Leben 66
 Liebesverbindung mit Gott 232
 menschlicher 102–103 105 natur-
 hafte Einbettung des G. in und Hin-
 ordnung auf Gott 228 Priorität des
 Geistes *Cusanus mit Platon/dem Neu-
 platonismus* 236 *tabula nuda* 14 *ta-
 bula rasa* 14 vernunfthafter 117 119
 Verwandlung in die göttliche Liebe
 233⁸⁷ wachsendes Gott-ähnlicher-
 Werden 232 s. a. spiritus intellectua-
 lis
 Geistige 97
 Geld Geldwert 54 Geldwerttheorie
 54 Philosophie des G. 54
 Geliebte(s) 67
 Gelten 54
 Gerechte(s) 87
 Gerechtigkeit 18 19 20 21 24 25 29
 40–51 54 73 81 82 83 86 188 189 190
 192 193 194 195 196 197 198 199 200
 202 s. a. iustitia s. a. Gleichheit
 Geschaffenes alles Geschaffene
 lobt natur- und seinshaft Gott 222
 als abbildhaftes Sein 221

- Geschöpf jedes G. durch den Menschen auf Gott hingeeordnet 232⁸⁵
 Gesetz des Geistes 124 127 s. a. *lex spiritus* 124
 Gesetz(e) 78 89 200 201 natürliches 15 17
 Gesinnungsethik 89 90 99
 Gewissen 17 80 89 91 189 Stimme der gottgegebenen Vernunft 17
 Gewißheitsgrad d. apriorischen sittlichen Erkenntnis 131–132
 Gewohnheit 90
 Glaube 24 25 87⁹⁵ 172 173 188 189 194 195 197 198 199 *fides caritate formata* 28 Glaubenswelt 97 verliehener G. 22 s. a. Vertrauen
 Gleichförmigkeit 83
 Gleichheit 18 40–49 54 65 66 *aequalitas* 40 *aequitas* 40 43 *ισότης* 40 *ὁμοιότης* 40 s. a. Gerechtigkeit
 Gleichnis 85
 Glück 70 156³⁹ alle Menschen streben nach Glück 211 als Autarkie *Aristoteles* 215 als Handlungs- und Erkenntnisziel *Platon und Aristoteles* 214 als Höchst- und Letztgut Zusatzlos *Aristoteles* 215 als höchstes an sich wählenswertes Gut und als Letztziel *Aristoteles* 214 als höchstes menschliches Gut *Aristoteles* 214 als Lebensziel *Platon* 209–211 als schlechthin letztes Lebensziel *Aristoteles* 216 bei *Platon* und *Aristoteles* 211–214 der Glückliche *von Gott am meisten geliebt, ihm am meisten verwandt* 213²² durch Dialektik 211¹⁰ durch Einsicht und Vernunft 211¹⁰ durch Erkenntnis der Wahrheit 213²² durch Gerechtigkeit 211¹⁰ durch Gottähnlichkeit 210 durch handlungsbezogenes Wissen 211¹⁰ durch philosophische Erkenntnis 209 durch Schau des göttlichen Schönen 210 durch Seelenbildung und philosophische Betrachtung 212 durch Tugend und ethische Einsicht 210 durch Tugend und Ideenwissen 211¹⁰ durch vollendeten, dauerhaften Tugendvollzug *Aristoteles* 217 durch Weisheit 211¹⁰ Einbeziehung äußerer Güter in die Glückskonzeption *Aristoteles* 217 Fülle des Gut-Lebens und Gut-Handelns 219 glücklich: der Weise durch Geliebtwerden von Gott 213 Gott im Höchstmaß glücklich 213 im Grad der Verähnlichung mit Gott 213 mangel- und Zusatzlos, das Beste, sittlich Wertvollste, Angenehmste: Weisheit 219 mögliche Ursprünge des G. *Aristoteles* 218³⁸ natürliches Streben nach Glückserfüllung 219 nur das Gute bzw. die Tugend an sich wählbar und für das Glück allein ausreichend *Stoa* 218³⁹ Realisierung des Glücks *Aristoteles*: durch eigentümliche Leistung des Menschen: psychische Verwirklichung und Leitung durch das Denken (*Aristoteles*) 216 s. a. *beatitudo*
 Glücklichein des Menschen im Grad der Teilhabe am höchsten Guten 211 Gottes 211
 Glückseligkeit 198 199
 Gnade 19 29 91 170 171 191 193 194
 Goldene Regel 14 115⁹¹ 127 129 177 s. a. Regel 93
 Gott 65 68 69 71 73 77 79 82 83 84 85 88 91 94 »geistiges Anfassen und Berühren« Gottes 242¹¹⁴ als intelligible Seinswesenheit, höchster Geist, beste theoria, ewiges Leben *Aristoteles* 213²⁰ als Liebe 77 Erfassbarkeit G. durch begrenzte Erkenntnisvermögen negiert 244¹¹⁸ Gotteserkenntnis 85 Lebenslicht unserer Einsichtskraft 244¹¹⁸ *locus quietis et immortalitatis* 78⁵⁸ Prinzip-Sein Gottes 244¹¹⁸ tut nichts vergeblich 67 Ursprung alles Seienden 69
 Gotteskindschaft 196 244 252 Bestimmung der G. 243¹¹⁵ gläubige Aufnahme des göttlichen Lichtes 251¹⁴¹

- Gottesliebe 92 93 173 s. a. Ge-
 bote(e) s. a. Liebe Verlust der Liebe
 Gottes *bedeutet Tod des Verstandes, ein
 Besser-nicht-Sein* 227
 Gottgestaltigkeit 53
 Gottgleichheit 41
 Gottmensch 66 94
 Gottvergessenheit 91
 Grenze 167
 Gute(s) 73 84 85 87 ἀρετή 41
 Unterscheidung zwischen d. Guten u.
 d. Schlechten 15
 Gutheit 73 77 98

 Habitus 9 verliehener 22
 habitus perficiens 225
 Häßliche(s) 87
 Haltung vollendende 225
 Handlungsfreiheit 164 170
 Handlungsziel letztes *Aristoteles*
 214
 harmonia 70²⁵
 Heil 86 199
 Heiliger Geist 91
 Himmel der geistigen Natur 81
 Himmelreich des vernunfthaften
 Geistes 116–121 s. a. spiritus in-
 tellectualis
 Himmelssohn 74
 Hochherzigkeit 18
 Hoffnung 24 25 88 188 198 ver-
 liehene 22
 homo 74⁴⁵ 82⁷⁵ 90¹⁰⁹ ex duplici de-
 siderio componitur 74⁴⁰ nihil habet
 quod sit suum 79⁶⁶
 humanitas Erfüllung im Geist Got-
 tes 236
 Hunger 77
 Hypostatische Einung 248¹³⁰
 Identität 90
 Iesus fuit occultus 66³
 ignis amoris 83⁸⁰
 imago 79⁶⁶ viva 77⁵⁵
 imago Dei 270
 imitatio Christi 196
 immortalitas 78⁵⁸ 83⁷⁹
 inclinatio nach oben *vom Menschen
 zwar gefordert, von ihm aber nicht vollend-
 bar* 240 nach unten 240
 Individualität 160
 Individuum 51 71
 Infallibilität d. sittlichen Urteils
 129–132
 Inhalt(e) d. sittlichen Urteils
 129–131
 Instinkt 71 göttlicher 71
 intellectus 75⁴⁶ 101 practicus 84⁸¹
 speculativus 84⁸¹ Vernunft 103 s. a.
 Vernunft
 Intellekt 242 hat Wissen um Prin-
 zipien des naturhaft Gesuchten und
 ein untrügliches Urteil 224 umfaßt
 Gott und alles 244 wird Meister
 oder Kunst der Werke dieser Welt 242
 intelligentia 76⁵² 90¹⁰⁹
 intelligere 69 75⁴⁶ 77⁵⁵
 intelligibile Hinordnung des Wahr-
 nehbaren auf das Intelligible 240
 intelligibilia 87⁹⁶
 intentio prima – intentiones se-
 cundae 76⁴⁹
 Intersubjektivität 97
 iudicium conatum 220
 iura naturalia 122 123
 ius divinum et humanum 122
 ius divinum et naturale 122
 ius naturae 128 128¹⁵⁸ 130 130¹⁸⁷
 ius naturale 16 121 122 s. a. lex
 naturae rationalis
 iustitia 48 74⁴⁵ 81⁷⁴ 82⁷⁷ 83^{79–80} 199
 201 202 i. distributiva 43 naturalis
 50–51 originalis 50–51 s. a. Ge-
 rechtigkeit

- p>iustitia originalis 199 201
- Jedes in Jedem 70
- Jesus s. a. Christus
- Jesus Christus alleiniger Lehrmeister 240 einziger wahrer Lehrer des Weges zur Gotteskindschaft 251 Erfüllung alles menschlichen Strebens 247 Fülle der Tugenden 249¹³¹ Vorbild für den Erkenntnisweg 247 Vorbild und Ziel menschlichen Strebens 249
- Kanoniker 175
- Kardinaltugenden 10 18 20 21 22 23 24 25 42 53 Besonnenheit 10 der Antike *Weisheit, Gerechtigkeit, Tapferkeit, Besonnenheit* 18 Gerechtigkeit 10 Klugheit 10 Tapferkeit 10 s. a. Tugend s. a. Schautafel nach S. 36
- Kenntnis des weltlich Machbaren *im menschlichen Geist apriori angelegt* 235
- Kirche 91
- Kleriker 175
- Klugheit 18 19 20 21 23 24 25 29 82 83
- Können 66 87
- Körper geeignetes Werkzeug der intellektualen Natur 237 keine gänzliche Verwerfung des K. bei Sokrates/Platon 237⁹⁹
- Koinzidenz 83⁷⁸ 198 des Seins im Sollen 87 des Wahren und Guten 85
- Konjekturen 45–46
- Konsens 91
- Kontingenz 163 165
- Kreuz 191 202
- Kultur 88
- Kunst des ethischen Lebens 88
- Kunst/Künste 235 freie K. 234 Handwerkskünste 234 Kunstfertigkeit 88
- laetitia 72³³ 86⁹¹
- Langmut 18
- Laster zeitlich 26
- laus 86⁹¹
- Leben 69 74 78 79 81 82 83 88
- Leben des Lebens der Wahrheit 229
- Lebensführung 159 168 170 menschliche 17 philosophische *Vervollkommenung der Seele* 237⁹⁹
- Lebensvollzug 70
- Lebensziel des Menschen *Verfolgen des geistigen Weges* 240
- Lebewesen 82 jedes L. sucht (erkennt) die ihm eigentümliche Nahrung 223
- Leib 88 menschlicher *Hilfe oder Hindernis beim Erkennen?* 108
- Leib-Seele-Kontrastierung methodologischer Sinn (Sokrates/Platon) 237⁹⁹
- Leidenschaft(en) der höheren Erkenntnis dienstbar machen 238
- lex 200 aeterna 78⁵⁹ 78⁶³ bona 89¹⁰³ Christi 80⁶⁹ oboedientiae 86⁹¹
- lex aeterna 115⁹⁰ 122 s. a. Ewiges Gesetz
- lex Christi 42
- lex naturae 125 125¹⁵⁰ 202 christologische Deutung 125¹⁵⁰
- lex naturae rationalis 16 als Wort Gottes oder Christus 123 s. a. ius naturale
- lex naturalis 121 122 123–129 Thomas v. Aquin 125¹⁵⁰ Cusanus 125¹⁵⁰ christologische Deutung 125–129 imago Verbi Dei 125 s. a. ius naturale, ius naturae
- lex spiritus 124 127 s. a. Gesetz des Geistes
- Licht 72 73 78 80 81 84 85
- Liebe 65 66 70 72 83 83⁷⁸ 84 85 86 86⁹³ 88 96 97 173 176–178 188 189

- 192 197 198 232⁸⁵ ontologische Bedeutung der L. 67–72 im Umkreis menschlicher Erfahrungen 72–75 als Fluchtpunkt 76 als Form unvergänglicher Tugenden 80–86 als Gott 77 als ontologisches Problem 66 Arten der L. 74 76 der Tiere 73 Frage nach der L. 66 geordnete L. 76 Gottes 91 Gottesliebe 76–79 Liebesaffect *auf Intellekt angewiesen* 243¹¹⁶ *Vorrang der Vernunft* 243¹¹⁶ Nächstenliebe 76–79 Sinn der L. 76 ungeordnete L. 76 verliehene L. 22 zur Wahrheit 88 s. a. caritas
- lieben 82 84 85
- Liebesgebot 42
- Lob 86 222
- Lob Gottes Cusanus 221–228 231–234 Gott verdient Lob, weil er vollkommen ist 225 Hinführung zum Gotteslob 231 Realisierung des Gotteslobes *durch Hören auf das Gewissen, Befolgen seiner Anweisung* 225
- logos 86⁹¹
- Lügner 85
- Majorität 91¹¹¹
- malum 86⁹¹
- Mann 77
- Maßstab, Maßstäbe 87 anerschaffene sittliche 129 apriorische 119 sittliche 119
- Mathematik 96
- Maximitätsidee 191 192
- maximum absolutum Seins- und Erkenntnisprinzip 226⁶⁵
- Meisterschaft Kunst der M. 241 Sorgfalt im Studium der wahrnehmbaren Welt ist Bedingung für ein Erlangen der M. 244
- meliori modo quo 69¹⁶
- Melodie 89
- memoria 118 119 s. a. memoria intellectualis
- memoria intellectualis 120 anerschaffen 120 nicht erworben aus den Sinnendingen 110–111 120 s. a. memoria
- mens genannt v. memoria u. metiri 117 Prinzip von intellectus et affectus 136
- Mensch 69 87 88 97 221 als mittlere Natur und höchstes Geschöpf durch personale Einung mit Gott die alles Endliche umfassende Vollkommenheit, Ruhe und finale Erfüllung 247 als Ziel des Sinnenhaften 232 Aufgabe des M. *Aktivierung seiner natürlichen Anlagen* 222 *Gott gemäße, ihn lobende Lebensweise* 222 *ontologische Fundierung* 231 *Umsetzung des Erkannten im sittlichen Tun* 234 *Wahrheitskenntnis, deren prinzipielle Möglichkeit* 221 Besser-Werden durch kontinuierliche Angleichung an Gott 226 besteht aus Lobenswertem 224 Betrachter des Göttlichen 235 der ganze M. soll von Natur aus u. durch Willenswahl Gott loben 224 desiderium naturale *kommt nur im Erlangen von allem Erkennbaren und Guten zur Ruhe* 247 s. a. desiderium naturale durch das Mensch-Sein sind alle Menschen 248 erhält zur Erlangung seines Lebenszieles von Gott die besten Voraussetzungen *Verstand, Willen, Gedächtnis, Strebe- und Begehrkraft, eiferndes Vermögen* 234 Gut-Werden 235 hat von Natur aus Zugang zu Prinzipien des Handelns 225 hat vorgängiges Wissen um Lobens- und Tadelnswertes 225 *Intelлект Grundlegung der Wahrnehmung in der intellektuellen Natur* 236 ist als geschaffener lobenswert 225 lebendige Harfe *zehn Saiten des Lobes* 223 Lebens- und Erkenntnisziel *kontinuierliche, geistige Angleichung an das Urbild* 233 Lebens- und Erkenntnisziel *qualitativ-werthafte Anähnlichung* 233 Lebensaufgabe für den M. 226 lobt

- Gott am meisten, erstattet das Gotteslob zurück 222 Mensch ist das Sein des Mensch-Seins 248 Ruhe und Grenze der Bewegung des intellektualen Geistes 248 sicherstes Wissen um das Lobenswerte *Cusanus mit Sokrates* 225 sittlich gutes Handeln durch Hören auf Gottes Willen in seinem Wort bzw. im Gewissensspruch 222 soll, um lobenswert zu werden, Lobenswertes mit freiem Willen wählen 224 strebt nach Vollendung seines desiderium naturale 247 Tempel der Weisheit 89 weiß, daß Gott lobenswert, gut, wahr, weise ist 224 wie im Weltall auch im M. Elemente des Lobes 223 wird durch andauerndes sittlich gutes Handeln immer lobenswerter *im Grade seiner Teilhabe am göttlichen Wesen* 225 Wissen um Lob, Lobens- und Tadelswertes 223 Ziel des M. *Gott immer ähnlicher zu werden (Cusanus mit Platon)* 225
- Menschenwelt 87
- Menschheit 82
- Menschsein 70 72 77 87 94 99 Entfaltung des M. 81 89 Ordnung des M. 81 Wahrheit des M. 80⁶⁹
- Mikrokosmos 270 Mensch als 162
- Minorität 91¹¹¹
- misericordia 83⁸⁰
- Mitwirkung 196 197
- Morallehre theologische 49
- Moralphilosophie 45 57
- Moraltheologie 45 52
- Moralwissenschaft 44 52
- mos 88⁹⁸
- motus 72³³ 90¹⁰⁹ animalitatis 76⁵² desiderii 84⁸¹ infinitus 69¹⁵ rationalis 76⁵² 90¹⁰⁹
- Münze 165
- Münzsymbol 55–57
- mulier 74⁴⁰
- Mystik 35 kein Auslösen des Intellekts 243¹¹⁶ mystischer Weg zu Gott 35 philosophische Ermöglichung einer mystischen Erfahrung 243¹¹⁶
- Nachahmung Gottes *Überwindung von Welt- und Selbstliebe* 223
- Nachfolge 198 Christi 87
- Nächstenliebe 17 78 92 s. a. Gebot s. a. Liebe
- Nächster 78 79 84 85
- Nähe 261–279
- Natürliche Neigung zu Werken d. Gerechtigkeit, d. Mäßigung, d. Tapferkeit 15
- Natürliche Veranlagung für die Tugenden 15
- Natürliches Sittengesetz 121 s. a. lex naturalis, lex naturae, lex naturae rationalis
- Natürliches Verlangen nach dem Guten 15
- Natur 70 191 194 geistige 66 71 81 87 göttliche 71 menschliche 17 menschliche Natur als Auge 72 sinnliche 87 Streben 68 tut nichts vergeblich 67 Weisheit 67
- Negation 275
- Nicht-sein 69
- Nichts 86 88
- nihil est in intellectu, quod prius non fuit in sensu 103–104 112–115
- nihil sit in ratione, quod prius non fuit in sensu 103–104 112–115 imaginatio 112–115 intellectus 112–115 ratio 112–115
- nomen 81⁷³ nomina Dei 73³⁷
- Nominalismus 16
- Offenbarung 87⁹⁵
- Offenheit 265

- ὁμοούσιος 41
 operatio 68 81⁷³ 90¹⁰⁹
 Ordnung 49–51 70 77 81 82 87 88
 89 199 200 201 aller Dinge 68
 metaphysische 35 moralische 35
 ordo 201 202 amoris 89 humanalis
 70²⁵ humanitatis 82⁷⁵
 Organismus 70
 passio 76⁵²
 pax 88⁹⁸
 Perspektive 65 72 Gesamtper-
 spektive *seinsdynamische* 65
 Perversion des Verlangens 91
 Philosoph 66
 Philosophie analytische 36
 pietas 77⁵³ 82⁷⁷ 83⁸⁰ als Mutter der
 Tugenden 82⁷⁷ mater virtutum 24
 plus amare 77⁵⁵ credere 90¹⁰⁶ et
 plus appetit 83⁸⁰ intelligere 77⁵⁵
 posse fieri 87⁹⁶
 potentia 91¹¹²
 praesentia 91¹¹²
 Prinzipien 99 apriorische 14
 processio in mente 84⁸¹
 Proportion 263 266 267 268
 proximum 79⁶⁴
 Prozeß 82
 prudentia 82 83⁷⁹ als Form
 menschlicher Tugenden 82⁷⁷
 pulchritudo 81⁷⁴ 82⁷⁶ 84⁸²
 purgatio 197 s. a. Reinigung
 quia est 71²⁸
 quidditas 71²⁸ 81⁷³
 quies 69¹⁵ 83⁸⁰
 quietas 88⁹⁸
 ratio 76⁵² 81⁷³ 101 103 discurrens
 77⁵⁷ divina 71²⁹ rationum 86⁹¹ s. a.
 Verstand
 recht und billig 43
 Rechtfertigungslehre 172
 Reform 89
 Regel Goldene 78 80 92 s. a.
 Goldene Regel 92
 Regeln des moralischen Urtei-
 lens 14
 regula 88⁹⁸
 Reinigung 197 s. a. purgatio
 Relation 96
 religio 88⁹⁹ 90¹⁰⁸
 Religion 88 251
 Renaissanceautoren 147 150
 Renaissancehumanismus 147
 Ring des Gyges 74
 Ritus 91¹¹¹ 172
 Ruhe 69 77 78 83 88 229 231 252
 durch Ähnlichkeit des Geistes mit
 dem Wort Gottes 242
 Śūnyatā 93
 Sakrament 23 der Einheit 77
 Sanftmut 18
 sapientia 73³⁷ 82 83⁸⁰ aeterna
 Anähnlichung an die aeterna sapientia 228
 Schau Gottes 236 252
 Schlechte(s) Unterscheidung zwi-
 schen d. Guten u. d. Schlechten 15
 Schöne(s) das 87
 Schönheit 73 81 82 84 98 179 der
 Welt 88
 Schöpfer Ursprung und Ziel der
 Schöpfung 232 Ziel der intellek-
 tualen Natur 232
 Schöpferhaftigkeit 151 152
 Schöpfung 154 193 199 200
 Schöpfungsordnung 91 199 201
 Schöpfungsvermögen 150
 Schwäche 77
 Schwerkraft 78 s. a. Anziehung 78
 scientia laudis als Ziel aller Er-
 kenntnisbemühung 233⁸⁹

- scientia principiorum 132
 scire 75⁴⁶
 Seele 79 80 83 88 91 Selbstbewe-
 gung der 160
 Seele im Leib wie in einem Ker-
 ker Platon 109 Cusanus 109
 Sehnsucht 70
 Sein 69 79 80 84 86 87 88 90 91 93
 abbildhaftes 221 S. des Seienden 68
 69
 Seinsstufen 69
 Selbsterkenntnis als Erkenntnis
 des menschlichen Bild-Seins und im
 Transzendieren von Eigen- und Welt-
 liebe 226 als lebendiges Bild Gottes
 232
 Selbstliebe 79 173
 Selbstverachtung 12 23
 Selbstverdamnung 12
 Selbstwahl 166
 sensus 76⁵² 77⁵⁵
 simplicitas 75⁴⁶
 Sinn(e) 241
 Sinneserfahrung ihre Unverzicht-
 barkeit 109
 Sinnliche 97
 Sitte(n) 90 200 225
 Sollen 87 88 Botschaft des S.
vollziehe und vollende deine Wesensnatur
 226
 Spezies, species 71 90 90¹⁰⁹
 Spiel 159 160
 spiritus 78⁵⁹ rationalis 73³⁷ 89¹⁰³
 spiritus intellectualis 119 s. a.
 Geist, vernunftthafter
 Stärke 77
 Stimmung 80
 Stoa stoische Kritik *an der Rolle, die*
die Peripatetiker den äußeren Gütern als
Beitrag zum Glück zubilligen 218³⁹
 Strafe 169
 Streben 76 80 85 86 87 88 97 99
 der Natur 68
 substantia intellectualis 78⁵⁸
 Substanz 91
 Sünde 31 87 91 168 169 Privation
 16 sündiger Mensch *entfremdet von*
sich selbst 16
 Sünde(n) 197 199 201
 Sündenfall 91 94 201
 Synderesis 17
 Synthese von Zeit und Ewigkeit 77
 Tapferkeit 18 19 20 21 24 25 29
 Teil 70
 Teufel 91
 Theodizee 155
 theoria als Aktivität und Glück Got-
 tes *bei Aristoteles* 213¹⁹ als glück-
 lichste Aktivität *Aristoteles* 213²¹
 Tier 161
 timor 88⁹⁹
 Tod 94 237⁹⁹
 traditio veritatis 90¹⁰⁶
 Tradition 89 90 96 99
 Transzendentalien 56
 Transzendenz 261
 Traurigkeit 71
 trial and error 91
 Trinitas 71²⁸
 Tugend(en) 53 81 82 83 86 232⁸⁵
 drei Göttliche Tugenden 45 Einheit-
 lichkeit der T. 20 Einteilung nach
 Plotin (von Macrobius später über-
 nommen) *bürgerliche, läuternde, einer*
geläuterten Seele, Exemplartugenden im
Geiste Gottes 11 Erkenntnis und Wahl
 des Guten 235 erworbene 26 ewig
 25 Gabe Gottes 23 Gaben des
 Heiligen Geistes 26 Hinwendung zu
 den Tugenden *Wandeln auf Christi*
Wegen 249 hinzukommende 26 im-
 merwährend 25 35 Kardinaltugen-
 den 10 menschliche 12 *bei NvK in*

- Übereinstimmung mit Selbstachtung und dem Streben nach Selbstverwirklichung 12
 moralische 10 19 20 22 23 24 25 26 37 nach Aristoteles 9 nach Cicero 9 nach Augustinus 9 bei NvK 18 Definition 9–12 Unterteilung 9–12 natürliche 10 26 Rangordnung nach Thomas v. Aquin 21 T. bedingen sich wechselseitig 19 T. des Verstandes 10 T. miteinander verschränkt 19 T. nicht gleichrangig 21 theologische 9–12 22 23 24 25 26 53 234 nach Augustinus 9 nach Petrus Lombardus 9 23 Glaube, Hoffnung, caritas 10 Tugenden als Schönheiten im Gottesreich 82 u. Verpflichtung 36 unsterblich 25 Verflechtung der T. 20 21 verliehene 22 26 verstandesmäßige 19 20 vier Kardinaltugenden 43–49 vollkommene 21 35 Vollzug der T. 34 s. a. Kardinaltugenden s. a. Schautafel nach S. 36
 Tugend der Tugenden 187 188 189 190 191
 Tugendethik 89
 Tugendlehre 44–51 193 bei NvK Aktualität 32 christologische Betonung 27 durch seine Metaphysik gestaltet 29 Elemente aus Platon, Aristoteles, Cicero, der Bibel, Plotin, Ambrosius, Augustinus 27 eudämonistische Ethik und Ethik der Selbstverwirklichung 27 Vielfalt, Verhältnis zueinander, ihr Sein 9–33 T. und das Verhältnis des Selbst zu sich selbst 13–17 T. und das Verhältnis des Selbst zu seinem Nächsten 17–21 T. und das Verhältnis des Selbst zu sich selbst in Gott 22–26 plotinische 35 theologische 44 53
 Umkehr des Sünders 170
 Unbedürftigkeit Gottes Aristoteles 213¹⁸
 Ungerechte das 87
 Ungleichheit 42 arithmetische 40 distributive 40 geometrische 40 proportionale 40
 Unglück 70
 unitas 66 82⁷⁵
 universum 82⁷⁵
 Unsterblichkeit 78
 Unzufriedenheit 74
 Urstand 199
 Urteil anerschaffenes, angeborenes über das sittlich Gute/Verwerfliche 115–121 123–129 miterschaffenes 87
 Urteilsfähigkeit moralische U. des Menschen 17
 Urteilskraft anerschaffene 107–108 110 111 119 129 angeborene 107–108
 Urteilsvermögen 14 angeboren 14 menschliches 27 s. a. vis iudiciaria
 Verantwortungsethik 89 90 99
 Verbum Dei 86⁹¹
 Vergänglichkeit 91
 Vergebung 80⁶⁹
 Vergöttlichung 53
 veritas 73³⁷ 78⁵⁹ 82⁷⁷ 83^{79–80} 85⁸⁶ 90¹⁰⁶
 Verknüpfung 65 66 67 86⁹³ Prinzip der V. 66
 Verlangen 68 70 72 76 77 80 85 99 Arten des V. 74 der geistigen Seele 73
 Vermögen 81 88 91
 Vernunft 14 18 87⁹⁵ 101 102 103 104 105 113 114 115 119 192 als Richter 102 s. a. intellectus
 Vernunft u. Glaube 35
 Vernunftverlangen 90
 Versprechen 172 173
 Verstand 14 77 101 102 103 104 115 189 200 201 232⁸⁵ 234 s. a. ratio
 Verstandesgrund 102 beweisen-der 102 möglicher 102 notwendiger 102 scheingründiger 102 spitz-

- findiger 102 unmöglicher 102
 wahrscheinlicher 102 zufälliger 102
 Verstandeskräfte der Seele 14
 Vertrauen 25 s. a. Glaube
 Verwandlung 86 durch das Ge-
 liebte 86
 vir 74⁴⁰
 virtus 68 81 81⁷³ 83⁷⁹ 86⁹¹ 90¹⁰⁹
 virtus virtutum 187 188 189 190
 virtutes theologicae 44
 vis attractiva 68¹²
 vis iudiciaria 14 s. a. Urteilsver-
 mögen
 vita 86⁹¹ virtuosa 88⁹⁸
 vivere 69 79⁶⁶ motus delectabilis-
 simus 75⁴⁶
 Vollendung 81 der Geschöpfe im
 Menschen 232⁸⁵ des Menschen in
 Gott 232⁸⁵
 Vollkommenheit 81 90 Maximität
 der V. der menschlichen Natur im In-
 tellect 237
 Vollzug 87 91
 Voraussicht 18
 Vorsehung 153–158
 Wahre 84 das 87
 Wahrheit 18 73 78 80 84 85 87 93 98
 231 242 als eigentümliches Objekt
 des Geistes und als Ruheziel des Stre-
 bens 220 kein mystischer Sprung in
 die W., sondern kontinuierliche
 Kenntnisnahme des Einsehbaren er-
 forderlich 243 persönliche 90 Ziel
 der Welterforschung *Wahrheitseinsicht*
 242
 Wahrheitsliebe 89
 Wahrnehmung zwar unzulänglich-
 ster Erkenntnismodus, aber unüber-
 springbare Funktion im Erkenntnis-
 fortschritt 244¹¹⁹
 Weisheit 71 78 82 191 192 194 als
 Erfüllung der Sehnsucht des mensch-
 lichen Geistes 230⁸¹
- Welt 88 90 97
 Werden 66 69
 Werden-Können 65
 Werk(e) 172 173
 Wert(e) 54–57 165–167 moralischer
 34 Seinswert 55 share-holder va-
 lues 57 Wert aller Werte 56 Wert-
 erkenntnis 55–57 Wertgeltung 56
 Wertrealismus 56 Wertrelationen 56
 Wertschätzung 56 Wertsubjektivis-
 mus 56
 Wertethik 99
 Wertlehre 54
 Wertmaßstäbe 91
 Wertmetaphysik 53
 Wertrealismus 165 166
 Werttheorie 53
 Werturteil 34 90
 Wertwelt 47
 Wille(n) 76 234 freier W. 91 232⁸⁵
 Willensfreiheit 145–179
 Wirklichkeit 65 69 71 87 89
 Wissen das 72 85 Maximal-Wissen
bedarf einer gründlichen Vorbereitung und
methodischen Hinführung 242 morali-
 sches 235
 Wissenschaft 236
 Würde des Menschen 52 150
 Zeit 75
 Zeitliche 77
 Zierde 81
 Zitherspielen Erlernen durch einen
 Tauben 108
 Zuneigung 68 70
 Zusammenfall der Gegensätze
 29
 Zuversicht 18

ORTSREGISTER

(Zusammengestellt von Alfred Kaiser)

Afrika 259	Innsbruck XI
Amerika 259	Japan 57 58 259
Asien 204	Konstantinopel 157 182
Athen 40	Mainz 4 6 178
Bernkastel-Kues 2 6 259	Marienberg, Benediktinerabtei im Vinschgau XII
Bethlehem 136	Minnesota (USA) 6
Böhmen 162	Neustift 188
Brixen VII XI-XIV 5 55 116	Sonnenburg XIII
Chartres 47 47 ²⁹	Tegernsee 134 ²¹⁰ 157 168
Disentis, Benediktinerabtei in Graubün- den XIII	Trier 1 5 6 7 8
Erlangen 274	Tübingen 255
Hall/Tirol XI XII	

HANDSCHRIFTENREGISTER

(Zusammengestellt von Alfred Kaiser)

Kues, Bibliothek des St.-Nikolaus- Hospital	78 ⁵⁸ 78 ⁶² 79 ⁶⁴⁻⁶⁸ 81 ⁷⁴ 82 ⁷⁷ 83 ⁷⁹⁻⁸⁰ 84 ⁸¹⁻⁸⁵ 85 ⁸⁷⁻⁸⁹ 86 ⁹¹⁻⁹² 86 ⁹⁴ 89 ¹⁰¹⁻¹⁰³ 90 ¹⁰⁶ 90 ¹⁰⁹ 97 ¹⁰ 101 ¹ 102 ⁴ 102 ⁶ 102 ⁸ 106 ³² 107 ³⁵⁻³⁶ 109 ⁵¹ 110 ⁵⁷ 111 ⁵⁸ 112 ⁷¹⁻⁷² 114 ⁸⁷ 116 ⁹⁷ 116 ⁹⁹ 118 ¹⁰⁶ 120 ¹¹⁰⁻¹¹² 120 ¹¹⁴ 120 ¹¹⁷ 121 ¹²⁰⁻¹²¹ 123 ¹³⁶ 123 ¹³⁹ 124 ¹⁴⁰ 125 ¹⁴⁸⁻¹⁵⁰ 127 ¹⁵¹⁻¹⁵³ 127 ¹⁵⁵ 129 ¹⁷¹⁻¹⁷³ 130 ¹⁷⁴ 130 ¹⁸²⁻¹⁸³ 130 ¹⁸⁵ 132 ¹⁹⁸ 133 ²⁰⁰ 133 ²⁰⁵ 134 ²⁰⁶⁻²⁰⁸ 135 ²¹⁶ 136 ²²⁴ 136 ²²⁸ 152 ³⁰⁻³¹ 161 ⁵¹ 166 ⁶¹ 167 ⁶⁸ 169 ⁷² 171 ⁸⁵⁻⁸⁶ 175 ⁹⁸ 176 ¹⁰¹⁻¹⁰² 177 ¹⁰⁹ 177 ¹¹¹ 178 ¹¹⁵⁻¹¹⁶ 179 ¹¹⁸⁻¹¹⁹ 187 ¹⁻⁹ 189 ¹¹⁻¹³ 190 ¹⁴⁻¹⁷ 190 ¹⁹⁻²⁰ 190 ²²⁻²⁴ 191 ²⁵⁻²⁹ 191 ³¹⁻³³ 192 ³⁴ 192 ³⁶ 192 ³⁸ 193 ⁴⁰ 194 ⁴¹⁻⁴² 194 ⁴⁴⁻⁴⁸ 195 ⁴⁹⁻⁵⁶ 196 ⁵⁷⁻⁶² 197 ⁶⁴⁻⁶⁷ 198 ⁶⁹ 198 ⁷¹ 200 ⁷⁷ 200 ⁸¹⁻⁸² 200 ⁸⁴ 201 ⁸⁹ 224 ⁵⁷ 228 ⁷² 229 ⁷⁴ 229 ⁷⁷ 230 ⁸⁰ 231 ⁸³ 241 ¹⁰⁸ 248 ¹²⁹ 255 ⁷
Cod. Cus. 41: 35	
Cod. Cus. 83: 234 ⁹⁰	
Cod. Cus. 179: VII 55 ⁶⁹	
Cod. Cus. 181: VII 55 ⁶⁹	
Cod. Cus. 182: VII 55 ⁶⁹	
London, British Museum	
Cod. Harl. 1347: 48 ³⁸ 53 ⁶¹	
Vatikan, Biblioteca Apostolica	
Cod. Vat. Lat. 1244: 101 ¹ 109 ⁵¹ 112 ⁶⁷ 112 ⁶⁹	
Cod. Vat. Lat. 1245: 50 ⁵³ 51 ⁵⁶ 60 ¹ 68 ¹³ 69 ¹⁵ 70 ²² 70 ²⁶ 71 ²⁹ 72 ³²⁻³⁴ 73 ³⁵⁻³⁷ 74 ⁴⁰⁻⁴⁵ 75 ⁴⁶ 76 ⁴⁸ 76 ⁵⁰ 76 ⁵² 77 ⁵³ 77 ⁵⁵⁻⁵⁷	

STELLENREGISTER ZU WERKEN DES NIKOLAUS VON KUES

(Zusammengestellt von Alfred Kaiser)

- Apol. 13²⁶ 226⁶⁵ 227⁶⁷ 241¹⁰⁸ 266 267¹⁹
- Brief des NvK an Abt u. Mönche von Tegernsee vom 14. Sept. 1453
134²¹⁰
- Brief des NvK an Bernhard von Waging vom 18. März 1454 135²¹⁸ 243¹¹⁶
- Brief des NvK an den Novizen Nik. Albergati 115 115⁹⁵ 152 152²⁹ 174 174⁹²⁻⁹⁴ 174⁹⁶ 226 226⁶³⁻⁶⁴ 227⁶⁸ 228 228⁷⁰ 231 232⁸⁵⁻⁸⁶ 233⁸⁷⁻⁸⁹
- Brief des NvK an Kaspar Aindorffer vom 22. Sept. 1452 133²⁰¹ 243¹¹⁶
- Comp. 112 121 130 229⁷³ 234 235 236 244¹¹⁹ 256
- Comp. 1 220⁴⁵
- Comp. 2 44²¹ 234⁹¹ 251
- Comp. 4 112⁶⁸
- Comp. 6 14³⁴ 16⁵² 44²⁰ 121¹²² 130¹⁷⁹⁻¹⁸⁰ 167⁶⁸ 251
- Comp. 7 48³⁷ 235⁹²
- Comp. 8 152²⁸ 244¹¹⁹ 255⁶
- Comp. 10 14³⁵ 15⁴⁵ 48⁴¹ 115⁹⁵ 121¹²²⁻¹²³ 130¹⁷⁹ 132¹⁹⁷ 167⁶⁸ 226⁶⁵
- Comp. 11 13²⁶ 271³⁷
- Comp. 12 48⁴³
- Crib. Alk. 112 113 151²⁰
- Crib. Alk. Prol. 112⁷³ 113⁷⁶ 229⁷⁵ 248¹²⁹
- Crib. Alk. II 227
- Crib. Alk. II, 9 176¹⁰²
- Crib. Alk. II, 10 177 182⁶
- Crib. Alk. II, 16 156³⁸
- Crib. Alk. II, 17 227⁶⁹
- De aequal. 13²⁶ 14³⁸ 18⁶² 47 48 48⁴²⁻⁴³ 61 63³ 104¹⁹ 229⁷⁷ 255⁷
- De ap. theor. 145² 162 163⁵³ 165⁵⁷ 223³² 266 266¹⁶ 268 268²⁶ 268²⁸ 273⁵²⁻⁵³ 274
- De beryllo 87⁹⁷ 112 112⁶⁸ 151¹⁹ 151²³ 168 222⁵¹ 261 272 272⁴⁶⁻⁴⁷ 273⁴⁹
- De conc. cath. XII 89 122¹²⁵ 125 144
- De conc. cath. I, 7 89¹⁰⁴
- De conc. cath. II 122¹²⁷⁻¹²⁸ 122¹³⁰ 123¹³⁵
- De conc. cath. II, 34 175⁹⁷
- De conc. cath. III 115⁹⁰ 122¹²⁶ 122¹²⁹ 122¹³¹⁻¹³³ 123¹³⁴⁻¹³⁵ 125¹⁴⁷
- De conc. cath. III, Prooemium 44¹⁹ 122
- De coni. 81 82 84 261 264
- De coni. I, Prol. 45²⁴ 264¹¹
- De coni. I, 6 248¹²⁹
- De coni. I, 8 244¹¹⁹
- De coni. I, 11 46²⁶
- De coni. II, Prol. 45²⁴
- De coni. II, 1 29¹⁴⁶
- De coni. II, 14 107³⁵ 150 162 167⁶³ 248¹²⁷ 271³⁸ 271⁴⁰ 271⁴² 272⁴³
- De coni. II, 16 244¹¹⁹
- De coni. II, 17 45 45²⁵ 46²⁷⁻²⁸ 47 48 48³⁹ 49⁴⁶ 50⁴⁹ 60¹ 70²⁴ 78⁶⁰ 82⁷⁵ 133²⁰⁵
- De dato 150
- De dato 2 237⁹⁷
- De dato 5 248¹²⁷

- De Deo abs. 102² 244¹¹⁸ 271
- De docta ign. 49 67 96 156 182 191
192 200 219 221 238 261 269²⁹ 277
- De docta ign. I, 1 13²⁹ 67⁹ 132¹⁹⁷
220⁴⁴⁻⁴⁵ 262⁵ 263⁷ 265¹² 273 273⁵⁰
- De docta ign. I, 2 248¹²⁸ 262³
- De docta ign. I, 3 268²⁷
- De docta ign. I, 4 49⁴⁵ 248¹²⁸ 264¹⁰
- De docta ign. I, 5 231⁸⁴
- De docta ign. I, 6 227⁶⁶ 231⁸⁴
- De docta ign. I, 7 48³⁷
- De docta ign. I, 9 279⁷⁴
- De docta ign. I, 13 226⁶⁵
- De docta ign. I, 17 226⁶⁵
- De docta ign. I, 22 156⁴⁰ 167⁶⁴ 248¹²⁷
- De docta ign. I, 23 248¹²⁹
- De docta ign. I, 24 102⁸
- De docta ign. II, 2 227⁶⁶⁻⁶⁷
- De docta ign. II, 3 227⁶⁶⁻⁶⁷
- De docta ign. II, 4 231⁸⁴ 262⁴
- De docta ign. II, 5 70
- De docta ign. II, 6 240
- De docta ign. II, 7 104¹⁹
- De docta ign. II, 10 248¹²⁹
- De docta ign. II, 12 162
- De docta ign. III 49 133 135
- De docta ign. III, 1 90¹⁰⁷
- De docta ign. III, 2 249¹³¹
- De docta ign. III, 4 236⁹⁵ 237⁹⁸
244¹¹⁹ 249¹³¹
- De docta ign. III, 5 249¹³¹
- De docta ign. III, 6 32¹⁶⁰ 48³⁹⁻⁴⁰
200⁸³ 238¹⁰⁰⁻¹⁰¹ 244¹¹⁹ 249¹³¹
- De docta ign. III, 7 249¹³¹⁻¹³²
- De docta ign. III, 8 248¹²⁷
- De docta ign. III, 9 49⁴⁷ 249¹³¹
- De docta ign. III, 10 241¹⁰⁸ 249¹³³
- De docta ign. III, 11 187⁹ 247¹²³
249¹³¹ 278⁶⁹
- De docta ign. III, 12 90¹¹⁰ 241¹⁰⁸
- De fil. 102² 240 244¹¹⁷
- De fil. 1 219⁴² 243¹¹⁵ 244¹¹⁷⁻¹¹⁸ 251¹⁴¹
- De fil. 2 241¹⁰⁷ 242¹⁰⁹⁻¹¹¹ 242¹¹³⁻¹¹⁴
244¹¹⁷⁻¹¹⁸ 248¹²⁹ 251¹⁴¹
- De fil. 3 241¹⁰⁸ 242¹¹⁴ 243¹¹⁵ 244¹¹⁸
245¹²⁰ 248¹²⁹ 269³⁰ 271³⁹
- De fil. 5 244¹¹⁸
- De fil. 6 231⁸³ 244¹¹⁹
- De Gen. 272
- De Gen. 4 233⁸⁹ 264⁹ 273⁴⁸
- De ludo 61 149 159-166 170 182 183
- De ludo I 14³⁶ 25¹²² 102⁴ 115 115⁹⁴
117¹⁰⁵ 129¹⁷² 130 130¹⁷⁸ 130¹⁸⁰ 131¹⁸⁹
159⁴⁸ 182⁸⁻⁹ 183¹⁰⁻¹¹ 184¹² 223⁵²
- De ludo II 50⁵¹ 54⁶⁶ 56 57⁷⁴ 91¹¹³
114⁸⁷ 152²⁶ 165⁵⁷ 165⁵⁹ 221⁴⁷ 234⁹¹
- De mente 102 105 110 111⁵⁸ 112 115
130 131 138 141 162 279
- De mente 1 117¹⁰⁴ 219⁴³ 273⁵¹
- De mente 2 30¹⁴⁸ 103 103¹¹⁻¹²
104¹³⁻¹⁸ 107³⁶ 112⁶⁶ 114⁸⁷
- De mente 3 102⁸ 103⁹ 111 114⁸⁷
125¹⁴⁹ 241¹⁰⁸ 244¹¹⁸ 270³⁵
- De mente 4 14³⁰ 14³² 102⁵ 102⁷ 107
107³⁵ 108³⁷⁻⁴⁰ 109⁴³ 109⁴⁹ 110⁵² 110⁵⁴
111 111⁵⁸⁻⁵⁹ 112⁶⁴ 114⁸⁷ 115⁸⁹ 119
125¹⁴⁹ 130¹⁸¹ 131¹⁹⁰ 132¹⁹⁷ 244¹¹⁸
271³⁶
- De mente 5 105²¹⁻²⁵ 106²⁶⁻²⁸ 106³²
107³⁶ 111 114⁸⁷ 115⁸⁹ 121¹¹⁹ 125¹⁴⁹
152²⁵
- De mente 6 246¹²²
- De mente 7 151²⁴ 231 231⁸³ 248¹²⁹
- De mente 13 134²⁰⁷ 151²⁴ 231⁸³
- De mente 14 14³³
- De mente 15 115⁸⁹ 138 151²⁴ 220⁴⁵
- De non aliud 49⁴⁵ 63 95 261

De non aliud 2	270 ³⁴	De ven. sap. 1	13 ²⁵ 67 ¹⁰⁻¹¹ 221 ⁴⁷
De non aliud 4	248 ¹²⁸ 270 ³³	De ven. sap. 3	87 ⁹⁶
De non aliud 5	95	De ven. sap. 9	277 ⁶⁸
De non aliud 9	151 ²²	De ven. sap. 11	50 ⁵¹ 221 ⁴⁷
De non aliud 13	104 ¹⁹	De ven. sap. 13	13 ²⁶
De non aliud 19	209 ¹ 221 ⁴⁷	De ven. sap. 15	13 ²⁹ 15 ⁴⁵ 132 ¹⁹⁷ 220 ⁴⁵
De non aliud 23	62	223 ⁵⁴	
De non aliud 24	114 ⁸⁷	De ven. sap. 16	223 ⁵⁴
		De ven. sap. 17	107 ³⁶
De pace 80	115 ⁹¹ 153 -157 177	De ven. sap. 18	152 ²⁷ 221 221 ⁴⁸ 222 ⁵¹
244 ¹¹⁹ 279		De ven. sap. 19	132 ¹⁹⁷ 221 222 ⁵⁰
De pace 1	153 ³⁴	223 ⁵²⁻⁵³	
De pace 2	154 ³⁵ 155 ³⁶ 223 ⁵²	De ven. sap. 20	14 ³⁴ 16 ⁵⁴ 111 ⁵⁸
De pace 3	155 ³⁶⁻³⁷ 156 ³⁸	115 ⁹²⁻⁹³ 129 ¹⁷² 130 ¹⁷⁵⁻¹⁷⁷ 130 ¹⁸⁰	
De pace 7	279 ⁷¹	131 ¹⁹¹⁻¹⁹² 131 ¹⁹⁴ 166 ⁶² 209 ¹ 221 223 ⁵⁵	
De pace 13	16 ⁵¹ 156 ³⁹ 248 ¹²⁷	224 ⁵⁶ 225 ⁵⁹⁻⁶⁰	
De pace 16	15 ⁴⁰ 29 ¹³⁹ 78 ⁶¹ 81 ⁷¹ 91 ¹¹¹	De ven. sap. 22	13 ²⁶
129 ¹⁷³ 173 ⁸⁹⁻⁹¹		De ven. sap. 23	49 ⁴⁵ 248 ¹²⁷
De pace 17	172 172 ⁸⁷	De ven. sap. 24	65 ² 248 ¹²⁸
De pace 18	172 ⁸⁸	De ven. sap. 25	66 ⁴⁻⁶
		De ven. sap. 27	151 ²⁰ 167 ⁶⁶
De poss. 22	100 30 ¹⁴⁸ 69 ¹⁵ 132	De ven. sap. 29	30 ¹⁴⁸ 104 ¹⁹⁻²⁰ 114 ⁸⁷
132 ¹⁹⁵⁻¹⁹⁶ 164 ⁵⁶ 231 ⁸⁴ 241 ¹⁰⁸ 248 ¹²⁹		De ven. sap. 30	167 ⁶⁷
264 ⁸ 267 ²²		De ven. sap. 30-32	50 ⁵¹
		De ven. sap. 31	50 ⁵²
De princ. 103 ⁹ 248 ¹²⁸			
		De vis. 22	94 97 113 152 153 153 ³² 154
De quaer. 101	102 ²	157-159	163 174 176 177
De quaer. 1	101 ¹ 102 ³ 244 ¹¹⁸ 267 ²⁴	De vis. 4	223 ³²
De quaer. 2	244 ¹¹⁹	De vis. 6	93
De quaer. 3	271 ⁴¹	De vis. 7	97 ⁹ 132 ¹⁹⁷
De quaer. 5	243 ¹¹⁵ 244 ¹¹⁸ 245 ¹²⁰ 248 ¹²⁸	De vis. 8	158 229 ⁷⁶
		De vis. 13	272 ⁴⁵
De sap. 125	149 133 279	De vis. 16	273 ⁵⁴
De sap. I 133	204 134 ²⁰⁷ 135 ²¹⁸ 136 ²²⁸	De vis. 17	177 ¹⁰⁴⁻¹⁰⁵
137 ²³⁴ 228 230 ⁸¹ 234 ⁹¹		De vis. 18	176 ¹⁰³
De sap. II 248	128	De vis. 19	248 ¹²⁹
		De vis. 22	97 ⁸ 113 ⁷⁷
De theol. compl. 157	157 ⁴³	De vis. 24	113 ⁷⁹⁻⁸⁰ 114 ⁸²⁻⁸⁴ 158 161 ⁵⁰
		177 ¹⁰⁸	
De ven. sap. 65	67 104 111 115 121 ¹²³	De vis. 25	163 ⁵⁴ 177 ¹¹⁰
130 132 ¹⁹⁷ 152 166-167 221 225 231			
231 ⁸³ 253 257 261 277			

- Epist. ad Ioh. de Segobia 156³⁹ 182
- Sermo I 26¹²⁵ 178¹¹⁶ 199 199⁷⁵⁻⁷⁶ 232⁸⁵
252¹⁴²
- Sermo II 128¹⁶⁰ 136 234⁹⁰
- Sermo III 60¹ 234 234⁹⁰
- Sermo IV 25¹¹⁹
- Sermo V 10¹⁴ 23¹¹⁰ 136²²⁸
- Sermo VI 10⁶ 10¹¹ 15⁴²⁻⁴³ 21⁹¹ 22⁹⁵
23¹⁰³ 23¹⁰⁵ 23¹⁰⁷⁻¹⁰⁸
- Sermo VII 31¹⁵⁰ 32¹⁶⁰ 115⁹⁰ 128 130
130¹⁸⁶ 169⁷⁶ 170 170⁷⁸ 170⁸¹ 171⁸³
- Sermo VIII 11¹⁹⁻²⁰ 19⁶⁷ 26¹²⁷
27¹³⁰⁻¹³¹ 135²¹²
- Sermo IX 115⁹⁰ 122 123 128
128¹⁵⁶⁻¹⁵⁸ 128¹⁶⁰⁻¹⁶⁶ 129 129¹⁶⁸⁻¹⁷¹
136²²⁷ 136²²⁹ 143
- Sermo X 11¹⁸ 26¹²⁷⁻¹²⁹ 27¹³⁰ 219 219⁴²
- Sermo XII 134 134²¹⁰⁻²¹¹ 135²¹² 135²¹⁴
136²²⁵ 146⁴
- Sermo XVI 71²⁸
- Sermo XXI 16⁵⁴ 22⁹⁷ 22⁹⁹⁻¹⁰⁰ 25¹²⁰
- Sermo XXII 127¹⁵¹ 231⁸⁴ 241¹⁰⁸ 247
248¹²⁹
- Sermo XXIII 192 202
- Sermo XXIV 48³⁹ 80⁶⁹ 109⁵¹ 240
240¹⁰⁵
- Sermo XXVIII 248¹²⁷
- Sermo XXIX 69¹⁷ 82⁷⁷ 175⁹⁸
- Sermo XXXVII 24¹¹⁵ 73³⁸ 91¹¹² 135
137²³² 241¹⁰⁸
- Sermo XXXVIII 68¹⁴ 133²⁰⁰
- Sermo XXXIX 133²⁰⁰
- Sermo XL 13²⁷ 15⁴² 22⁹⁷ 27¹³¹ 247¹²⁴
- Sermo XLI 23¹⁰⁹ 31¹⁵⁷ 31¹⁵⁹ 65² 66³
69¹⁶ 83⁷⁸ 170⁷⁹ 177¹⁰⁶⁻¹⁰⁷ 178¹¹⁷ 227⁶⁹
247¹²⁴⁻¹²⁵ 248¹²⁶ 248¹³⁰
- Sermo XLIII 244¹¹⁹
- Sermo XLIV 112⁶⁷
- Sermo XLV 127¹⁵¹
- Sermo XLVII 81⁷³
- Sermo XLVIII 113 113⁷⁸ 133²⁰²
- Sermo LI 14³⁵ 15⁴⁰ 17⁶⁰ 48³⁹
- Sermo LIII 181⁴
- Sermo LIV 3 14³⁹ 169⁷² 180³
- Sermo LVIII 70²⁵ 71³⁰
- Sermo LXII 109⁵¹
- Sermo LXIV 112 112⁶⁹ 113
- Sermo LXIX 77⁵⁴
- Sermo LXXI 78⁶³ 109⁵¹ 112⁶⁷
- Sermo XCIX 70²⁷
- Sermo CIV 109
- Sermo CVIII 72³¹
- Sermo CXV 209¹ 240¹⁰⁵
- Sermo CXVI 209¹ 240¹⁰⁵
- Sermo CXVIII 209¹ 231⁸³ 248¹²⁹
- Sermo CXXII 112 112⁶⁷ 230⁸⁰
- Sermo CXXIV 78⁵⁹ 115 115⁹⁰ 129¹⁷³
144
- Sermo CXXVI 192³⁵ 198⁷⁰
- Sermo CXXVII 112 112⁷⁰ 113 176¹⁰⁰
- Sermo CXXIX 165⁵⁸ 180¹
- Sermo CXXX 30 130¹⁸¹ 131¹⁹² 230⁸⁰
- Sermo CXXXIII 178¹¹⁴
- Sermo CXXXV 14³¹ 14³³ 18⁶⁴ 19⁶⁵⁻⁶⁶
30¹⁴⁸ 31¹⁵⁶ 146⁴
- Sermo CXXXVIII 18⁶⁴ 31¹⁵⁸
32¹⁶¹⁻¹⁶² 169 169⁷³⁻⁷⁴
- Sermo CXLI 209¹ 230⁸⁰ 241¹⁰⁸
- Sermo CLII 209¹ 230⁸⁰
- Sermo CLIII 76⁵⁰ 109⁵¹
- Sermo CLIV 127¹⁵¹
- Sermo CLV 85⁹⁰
- Sermo CLVIII 68¹² 73³⁹ 112 112⁷¹ 113
113⁷⁵
- Sermo CLXII 192³⁶
- Sermo CLXVIII 70²⁶ 152³¹ 167⁶⁵
- Sermo CLXIX 102⁸ 107³⁵⁻³⁶ 114⁸⁷ 121
121¹²⁰ 125¹⁴⁹⁻¹⁵⁰ 129¹⁷¹ 152³⁰ 187¹
229⁷⁴ 231⁸³ 241¹⁰⁸ 248¹²⁹
- Sermo CLXXI 187²⁻³ 194⁴¹ 194⁴⁷

Sermo CLXXII	133 ²⁰⁵	134 ²⁰⁶	136
	136 ²²⁴	169 ⁷²	178 ¹¹⁶ 228 ⁷²
Sermo CLXXIII	231 ⁸³		
Sermo CLXXIV	112 ⁷¹	134 ²⁰⁶	
Sermo CLXXVI	193 ³⁹		
Sermo CLXXVIII	20 ⁸⁵	166 ⁶¹	
Sermo CLXXIX	82 ⁷⁷	125 ¹⁵⁰	
Sermo CLXXX	68 ¹³		
Sermo CLXXXI	192 ³⁸		
Sermo CLXXXIII	187 ¹	231 ⁸³	
Sermo CLXXXV	89 ¹⁰¹		
Sermo CLXXXVI	89 ¹⁰³	195 ⁵⁴	195 ⁵⁶
Sermo CLXXXVII	25 ¹²²	112	112 ⁷² 113
	135	177 ¹⁰⁹	178 ¹¹⁵
Sermo CLXXXVIII	176 ¹⁰²		
Sermo CLXXXIX	109 ⁵¹	122 ¹²⁶	125 ¹⁵⁰
	127 ¹⁵²	129 ¹⁷³	130 ¹⁷⁴
Sermo CXCI	194	194 ⁴⁶	196 196 ⁵⁸
Sermo CXCI	26 ¹²⁵		
Sermo CXCVI	175 ⁹⁸⁻⁹⁹		
Sermo CXCVII	89 ¹⁰²		
Sermo CCI	188	188 ¹⁰	190 ¹⁶ 190 ¹⁹ 201
	201 ⁸⁹⁻⁹⁰		
Sermo CCII	161 ⁵¹	179	179 ¹¹⁸⁻¹¹⁹ 191 ²⁸
Sermo CCIV	13 ²⁸	175 ⁹⁹	177 ¹⁰⁹ 187 ³⁻⁴
	190 ²¹		
Sermo CCIX	23 ¹⁰²	76 ⁵¹	169 ⁷⁵ 169 ⁷⁷
Sermo CCXI	187 ³	190 ²³	
Sermo CCXII	229 ⁷⁶		
Sermo CCXIII	194 ⁴³	231 ⁸⁴	
Sermo CCXVI	69 ¹⁹⁻²⁰	70 ²³	88 ⁹⁸ 90 ¹⁰⁸
	249		
Sermo CCXIX	88 ⁹⁹		
Sermo CCXX	22 ⁹⁵	70 ²²	
Sermo CCXXIII	23 ¹⁰²	77 ⁵⁶	86 ⁹² 97 ¹⁰
Sermo CCXXXIII	102 ⁸	106 ³²	107 ³⁶
	116	116 ⁹⁷⁻⁹⁹	117 ¹⁰⁰⁻¹⁰¹ 117 ¹⁰⁵
	118 ¹⁰⁶⁻¹⁰⁷	120 ¹¹⁴	125 125 ¹⁴⁹ 127 130
	130 ¹⁸²		
Sermo CCXXXVI	60 ¹		
Sermo CCXXXVII	85 ⁸⁶⁻⁸⁷		
Sermo CCXLI	17 ⁵⁸⁻⁵⁹	27 ¹³⁴	30 ¹⁴⁷
	72 ³²⁻³⁴	73 ³⁵	74 ⁴⁴⁻⁴⁵ 79 ⁶⁴⁻⁶⁵ 79 ⁶⁷ 81 ⁷⁴
	84 ⁸³	84 ⁸⁵	85 ⁸⁸ 119 120 ¹¹⁰ 130 130 ¹⁸³
	134	134 ²⁰⁷⁻²⁰⁹	136 ²²⁴ 230 ⁸⁰
Sermo CCXLIII	33 ¹⁶⁷	82 ⁷⁶	84 ⁸¹⁻⁸² 102 ⁴
	107 ³⁶	114 ⁸⁷	130 130 ¹⁸⁴
Sermo CCXLV	25 ¹²³	74 ⁴⁰	
Sermo CCXLVI	30 ¹⁴⁸	76 ⁵²	90 ¹⁰⁹
Sermo CCXLVIII	19 ⁶⁷⁻⁶⁸	20 ⁸⁴	22 ⁹³⁻⁹⁴
	24 ¹¹³	25 ¹²²	29 ¹⁴⁴ 31 ¹⁵⁰⁻¹⁵³ 51 ⁵⁶ 78 ⁵⁸
	82 ⁷⁷	83 ⁷⁹	102 ⁴
Sermo CCLIII	73 ³⁶		
Sermo CCLVI	187 ¹	187 ³⁻⁵	187 ⁸ 231 ⁸³
	248 ¹²⁹		
Sermo CCLVII	84 ⁸⁴		
Sermo CCLVIII	187 ³		
Sermo CCLX	76 ⁴⁸	190 ²⁰	194 ⁴⁵
Sermo CCLXI	24 ¹¹⁵	77 ⁵³	82 ⁷⁷
Sermo CCLXII	195 ⁵¹		
Sermo CCLXIV	79 ⁶⁶		
Sermo CCLXV	29 ¹⁴³	196	196 ⁵⁹ 197 ⁶⁶
Sermo CCLXVI	191 ²⁹	195 ⁵⁰	198 198 ⁶⁹
Sermo CCLXVII	187 ⁶		
Sermo CCLXVIII	71 ²⁹	85 ⁸⁹	134 ²⁰⁶ 187 ¹
Sermo CCLXIX	189	189 ¹¹	195 ⁵⁵
Sermo CCLXX	26 ¹²⁵		
Sermo CCLXXII	16 ⁵⁰	27 ¹³⁵	29 ¹⁴⁰ 29 ¹⁴⁵
	78 ⁶²	107 ³⁶	120 120 ¹¹¹ 120 ¹¹⁴ 122
	123-127	127 ¹⁵²⁻¹⁵³	127 ¹⁵⁵ 129
	129 ¹⁷²⁻¹⁷³	130 ¹⁷⁴	189 189 ¹² 190 ¹⁶
	190 ²⁴	191	191 ²⁷ 191 ³² 195 195 ⁴⁹ 196
	196 ⁵⁷	196 ⁶⁰	197 ⁶⁵ 200 200 ⁸¹⁻⁸² 200 ⁸⁴
	201	201 ⁸⁵⁻⁸⁸	205
Sermo CCLXXIII	14 ³⁴	25 ¹²²	106 ³²
	107 ³⁵⁻³⁶	110	110 ⁵⁷ 111 ⁵⁸ 114 ⁸⁷ 119 120
	120 ¹¹²	120 ¹¹⁴	120 ¹¹⁷ 121 ¹¹⁸ 125
	125 ¹⁴⁸⁻¹⁵⁰	127 ¹⁵²	129 ¹⁷² 130 130 ¹⁸⁵
	191 ²⁹	195 ⁵²	196 196 ⁶¹⁻⁶² 197 ⁶³
	200 ⁷⁷⁻⁸⁰		
Sermo CCLXXIV	79 ⁶⁸	189	189 ¹³
	190 ¹⁵	193 ⁴⁰	194 194 ⁴¹⁻⁴² 194 ⁴⁸
Sermo CCLXXV	190 ²²	194 ⁴⁴	

Sermo CCLXXVI	23 ¹⁰² 90 ¹⁰⁶	75 ⁴⁶ 77 ⁵⁷ 121 121 ¹²¹ 133 133 ^{200–201}	
Sermo CCLXXVII	9 12 ²⁴ 79 ⁶⁶ 189 190 190 ¹⁴ 191 ²⁶ 197 197 ⁶⁴	133 ²⁰⁵ 136 ²²⁴	
Sermo CCLXXVIII	191 ³³ 197 197 ⁶⁷	Sermo CCLXXXIV	24 ¹¹⁶
Sermo CCLXXIX	86 ⁹¹ 187 ⁹	Sermo CCLXXXV	24 ¹¹¹ 24 ¹¹⁵ 25 ¹¹⁸ 69 ¹⁵ 83 ⁸⁰
Sermo CCLXXX	86 ⁹⁴ 187 ⁷ 190 190 ¹⁷ 191 191 ²⁵ 191 ³¹ 192 ³⁴ 194 ⁴¹ 195 ⁵³ 198 198 ⁷¹	Sermo CCLXXXVIII	77 ⁵⁵ 102 132 ¹⁹⁸ 167 ⁶⁸ 176 ¹⁰¹ 177 ¹¹¹ 224 ⁵⁷ 229 ⁷⁴ 248 ¹²⁹
Sermo CCLXXXII	27 ¹³⁴ 74 ^{42–43} 107 ³⁶ 133 ²⁰⁵ 134 ^{206–207} 136 ²²⁴ 194 ⁴² 231 ⁸³	Sermo CCLXXXIX	24 ¹¹⁷ 31 ¹⁵⁵ 171 ^{85–86} 175 ⁹⁸
Sermo CCLXXXIII	30 ¹⁴⁹ 74 ⁴¹	Sermones (allgemein)	168–172

Die Autoren dieses Bandes

Hubert Benz, Dr. phil. habil., ist Privatdozent an der Universität Trier und hat Lehraufträge an der Universität Koblenz-Landau und an der Fachhochschule Mainz. Wichtigste Veröffentlichungen: »Materie« und Wahrnehmung in der Philosophie Plotins. Epistemata: Reihe Philosophie, Bd. 85 (Würzburg 1990); Individualität und Subjektivität. Interpretationstendenzen in der Cusanus-Forschung und das Selbstverständnis des Nikolaus von Kues. BCG, Bd. XIII (Münster 1999); Nikolaus von Kues: Initiator der Subjektivitätsphilosophie oder Seinsdenker? In: Theologie und Philosophie 73 (1998) 196–224.

Albert Dahm, Dr. theol. habil., ist Privatdozent an der Theologischen Fakultät Trier. Wichtigste Veröffentlichungen: Der Gerichtsgedanke in der Versöhnungslehre Karl Barths. Konfessionskundliche und kontroverstheologische Studien, Bd. 47 (Paderborn 1983); Die Soteriologie des Nikolaus von Kues. Ihre Entwicklung von seinen frühen Predigten bis zum Jahr 1445. BGPhThMA NF, Bd. 48 (Münster 1997); Sakramententheologie im Licht des Mysterium Crucis. Über den Zugang zum Sakramentalen vom Kreuz her, in: Trierer Theol. Zeitschrift 108 (1999) 169–183.

Wilhelm Dupré, Dr. phil., ist Professor der Philosophie im Department of Philosophy and Religious Studies der Universität Nijmegen/Niederlande. Aus seinem reichen literarischen Werk sind zu nennen: (Gemeinsam mit seiner Frau Dietlinde) die Übersetzung und Kommentierung aller philosophisch-theologischen Schriften des Nikolaus von Kues in der von Leo Gabriel 1964–67 (21989) im Herder Verlag Wien in drei Bänden herausgegebenen zweisprachigen Studien- und Jubiläumsausgabe; ferner: Einführung in die Philosophie (Stuttgart 1985) und der Beitrag: Kultur und Ethos. Zum Problem der Sittlichkeit in Primitivkulturen, in: C. H. Ratchow (Hg.), Ethik der Religionen. Ein Handbuch (Stuttgart 1980) 79–176.

Gerhard Faden, Dr. phil., ist Lektor für deutsche Sprache an der Staatlichen Universität Nagasaki in Japan. Neben Aufsätzen zu Themen der Ästhetik und Metaphysik liegt seine Doktordissertation vor: Der Schein der Kunst. Zu Heideggers Kritik der Ästhetik (Würzburg 1986).

Norbert Herold, Dr. phil., ist Akademischer Oberrat am Philosophischen Seminar der Universität Münster. Zahlreiche Arbeiten zu Cusanus, u. a.: Menschliche Perspektive und Wahrheit. Zur Deutung der Subjektivität in den philosophischen Schriften des Nikolaus von Kues. BCG, Bd. VI (Münster 1975); »Subjektivität« als Problem der Cusanus-Interpretation, in:

