

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, *EN* II 6 (1106 b 36–1107 a 2): Ἔστιν ἀρα ἡ ἀρετὴ ἕξις προαιρετικὴ, ἐν μεσότητι οὐσα τῇ πρὸς ἡμᾶς, ὀρισμένη λόγῳ καὶ ὡς ἐν ὁ φρόνημος ὀρίσειεν.

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 CICERO, *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 [mititas], 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 (magnificentia), 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 Macrobium, 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^b, 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 elementaria, 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 böseartig, 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 Enthaltbarkeit (*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 gegenüberzutreten 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 AMBROSIUS, *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 ABAELARD 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 entlehnend, 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 *verliebene* 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*. Verliebene 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^{tb}, 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^b 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; justitiam, amorem Deo tantum servantem, 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^{ra}, 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^b 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 gleichran-gig mit Gott ansehen; die Tapferkeit insofern, als die Erlösten auf die ver-läßlichste 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 Tu-genden 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 com-omitatur, caritas perenniter amplexatur. Siehe auch HUGO VON STRASSBURG, *Compendium theologicae 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^v, Z. 40; *Sermo* CCLXXIII (270): V₂, fol. 232^v, Z. 34–35; *Sermo* CCXLVIII (245): V₂, fol. 183^v, 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^v, Z. 44–45. Siehe auch *Weisb* 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, Enthaltbarkeit, 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^{va}, Z. 45–47; *Sermo CCXLI* (238): V₂, fol. 166^{vb}, 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^{vb}, 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 virtuosus*. 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.