

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*.

Ἰσότης 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, 1158b30f., 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., 12534a ff.

alles dem Werte nach (κατ' ἴσιν) 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, praelatio*⁹).

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' ὄξιον, *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 vernunftthaft 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 handele, 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 Moraltheologie 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 con.* 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 existat.

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 con.* 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

δ) *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, quiseve 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^{ra}, 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 Zentralpunkt die Würde des Menschen⁵⁹ sei, und das insofern »das Bild des Menschen der Renaissance« sei (139f.). Vielleicht mag man Sakamoto auch darin noch zuzustimmen, 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. SENER, *Zur Frage nach einer philosophischen Ethik des Nikolaus von Kues*, in: WiWei 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: *μειρακίσκοι παιδιῶν* in der Übersetzung von O. APALT.

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 *Globuspiels* 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^r; 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^r: 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 *seins*-bezogene 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* geheißenen. 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 dergleichen. 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 entwertet 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.

SENGER: 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)