

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

Von Wilhelm Dupré, Nijmegen

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

⁶ Ebd. Z. 24.

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

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

1. Liebe als Grundzug alles Seienden

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

⁷ ARISTOTELES, *Met.* XII.7, 1072b.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

2. Aspekte der Liebe

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

3. Gottesliebe und Nächstenliebe

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

4. Die Liebe als Form der unzerstörbaren Tugenden

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

⁸² Amor est pulchritudinis finis. Pulchritudo vult amari. Ebd. V₂, fol. 169^v.

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

⁸⁴ *Sermo CCLVII* (254): V₂, fol. 198^a.

⁸⁵ *Sermo CCXLI* (238): V₂, fol. 166^b.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

5. Zusammenfassung: die Ethik des NvK

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

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

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

⁹⁷ *De beryl.*: h ²XI/1, N. 6, Z. 1.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

DISKUSSION

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

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

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

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

DUPRÉ: Ja, das ist richtig.

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

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

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

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

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

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

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

¹ LW III: N.N. 187ff.

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

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

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

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

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

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

⁴ h XIII, S. 61, Z. 4f.

⁵ Vgl. 1. Joh 4, 16.

⁶ 5: h XIII, S. 12, Z. 18.

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

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

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

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

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

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

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

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

⁹ 7: Ebd. N. 26, Z. 15f.

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

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

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

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

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