

DAS KOGNITIVE UND AFFEKTIVE APRIORI BEI DER ERFASSUNG DES SITTlichen

Von Klaus Kremer, Trier

Einleitung:

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

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

§ 1 Die Tatsache des gnoseologischen Apriori im cusanischen Denken

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

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

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

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

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

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

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

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

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

⁷ *De mente* 4: h ²V, N. 74, Z. 16f.

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

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

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

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

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

¹⁰ Vgl. den folgenden § 2.

¹¹ *De mente* 2: h²V, N. 64, Z. 6–11.

¹² Ebd. N. 65, Z. 4–6.

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

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

¹³ Ebd. Z. 7–12.

¹⁴ Ebd. Z. 12–16.

¹⁵ Ebd. N. 62, Z. 7 – N. 66, Z. 18.

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

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

¹⁸ Ebd. N. 67, Z. 6f. u. N. 68.

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

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

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

²¹ *De mente* 5: h²V, N. 85, Z. 1–5.

²² Ebd. Z. 5–8.

²³ Ebd. Z. 8–10.

²⁴ Ebd.

²⁵ Ebd. Z. 10–13.

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

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

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

²⁶ Ebd. Z. 13–16.

²⁷ Ebd. N. 86, Z. 1f.

²⁸ Ebd. Z. 2f.

²⁹ *Phaid.* 74 c 6–75 c 6; 76 e 1.

³⁰ Ebd. 76 d 7–e 2.

³¹ Ebd. 74 b 4–7; 76 a 1–8.

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

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

³⁴ Vgl. Anm. 87.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

³⁷ *De mente* 4: h 2V, N. 77, Z. 1–4.

³⁸ Ebd. Z. 16–18.

³⁹ Ebd. Z. 22–24.

⁴⁰ Ebd. Z. 19–25.

⁴¹ Vgl. z. B. ARISTOTELES, *De mem.* 1; 449 b 30 u. *De anima* III,7; 431 a 16f.: Ohne sinnliche Vorstellungen kann die Seele nicht denken. *Anal. post.* I, 18; 81 a 37–b 9: Fällt ein Sinn aus, dann entfallen auch die entsprechenden Erkenntnisinhalte. Das sich logischerweise daraus ergebende Beispiel vom Blinden, dem dann der Begriff der Farbe fehlt, scheint erstmals HONORIUS AUGUSTODUNENSIS († 1156/60) zu bringen: *De cogn. verae vitae* (PL 40, 1025). Bei THOMAS V. AQUIN ist es geläufig: *S. th.* I, 84, 3, c.; 111, 3 ad 1 et 2; *In post. Anal.* I, lect. 30, n. 2 (ed. Leon. t. I, p. 258). ARISTOTELES (*Phys.* II,1; 193 a 7–9) und AUGUSTINUS (*Epist.* VII,3; PL 33, 68f.) können für dieses Beispiel höchstens indirekt in Anspruch genommen werden. – Wie Aristoteles gegen Platon wird später P. Gassendi gegen die eingeborenen Ideen Descartes' polemisieren: Wäre jemand aller Funktionen der Sinne beraubt, so daß er niemals gesehen noch verschiedene Oberflächen oder Ecken von Körpern betastet hätte, dann hätte er auch nicht die Idee des Dreiecks oder einer anderen Figur haben können. In: R. DESCARTES, *Meditationen*. Mit sämtlichen Einwänden u. Er widerungen, übers. und hg. v. A. Buchenau (Leipzig 1915, Hamburg 1972) 296, N. 454. *Philos. Bibliothek*. Bd. 27. Die Antwort des DESCARTES, ebd. 349f., N. 540f.

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

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

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

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

⁴⁵ Vgl. Anm. 41.

⁴⁶ Vgl. Anm. 44.

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

⁴⁸ S. oben S. 107f.

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

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

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

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

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

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

⁵³ *Phaid.* 76 a 4–10.

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

⁵⁵ S. 120.

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

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

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

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

⁵⁸ *De ven. sap.* 20: h XII, N. 58, Z. 16f. Diese Stelle, ferner die in Anm. 57 zitierte aus dem *Sermo CCLXXIII* (270): V₂, fol. 234^{va}, und *De mente* 4: h²V, N. 78, Z. 5f. sind geradezu klassische Belege für das Nichterwerben aus der Sinneserfahrung. Deutlich, wenngleich implizit, auch in *De mente* 5: ebd. N. 85, Z. 1–16. Vgl. auch Anm. 32.

⁵⁹ *De mente* 4: h²V, N. 77, Z. 25f.

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

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

⁶² S. oben S. 102f.

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

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

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

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

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

⁶⁶ 2: h²V, N. 64, Z. 10f.

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

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

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

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

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

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

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

⁷⁴ Vgl. oben § 1, S. 102–107.

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

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

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

⁷⁶ *Prolog*: h VIII, N. 6, Z. 9f.

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

⁷⁸ h XVII, N. 4, Z. 6–8.

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

⁸⁰ Ebd. Z. 1–9.

⁸¹ Vgl. Anm. 79.

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

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

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

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

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

⁸⁵ *Phaid.* 73 c-e.

⁸⁶ 350/N. 540 (wie Anm. 41).

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

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

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

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

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

⁸⁸ Vgl. oben Text zu Anm. 54.

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

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

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

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

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

⁹⁴ *De ludo* I: h IX, N. 58, Z. 1–7.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

¹⁰⁰ Ebd. fol. 156^{ra}.

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

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

¹⁰³ Vgl. 1 Kor 15,28.

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

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

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

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

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

¹⁰⁷ Ebd. fol. 156^{ra-1b}.

Halten wir die wichtigsten Ergebnisse fest:

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

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

¹⁰⁸ S. oben S. 105 u. 106.

¹⁰⁹ S. oben S. 110f.

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

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

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

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

¹¹² V₂, fol. 234^{va}.

¹¹³ Vgl. auch oben S. 110.

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

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

¹¹⁶ S. oben S. 106f.

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

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

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

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

§ 3 Natürliches Sittengesetz (*lex naturalis* – *lex naturae* – *lex naturae rationalis*) – Naturrecht (*ius naturale* – *ius naturae*)

Obwohl die *lex naturalis* bzw. das *ius naturale* ein eigenes Referat verdienen, muß ich im Zusammenhang mit der Erkenntnis des Sittlichen noch kurz darauf eingehen. Auch Thomas von Aquin z. B. bringt die *lex naturalis* in diesem Zusammenhang, wenn er mit dem Psalmisten (*Ps* 4,7) die Frage aufwirft, wer uns denn zeige, was das Gute sei.¹²³ Mit dem Psalmisten antwortet er: »Gezeichnet (*signatum*) ist über uns das Licht Deines Antlitzes, Herr, so daß gleichsam das Licht der natürlichen Vernunft, durch das wir unterscheiden, was gut und böse ist, nichts anderes ist als der Eindruck

¹¹⁸ Ebd.

¹¹⁹ Vgl. oben S. 106 die Stelle aus *De mente* 5: h²V, N. 85, Z. 13–16.

¹²⁰ V₂, fol. 63^{va}.

¹²¹ V₂, fol. 270^{rb}. Auch hier ist die Rede vom *intellectus in caelo suo et paradiso deliciarum* (2x).

¹²² 6: h XI/3, N. 17, Z. 16–20 u. 10: N. 33 u. 34.

¹²³ *S. th.* 1/II 91, 2, c.: *Multi dicunt: Quis ostendit nobis bona?* Von Cusanus wird diese Bibelstelle in Anspruch genommen: *De ven. sap.* 15: h XII, N. 42, Z. 4f.; *Comp.* 10: h XI/3, N. 33, Z. 12–14.

(*impressio*) des göttlichen Lichtes in uns. Daraus ergibt sich, daß die *lex naturalis* nichts anderes ist als die Teilhabe an der *lex aeterna* von seiten der vernünftigen Kreatur.«¹²⁴

Von den zahlreichen Stellen zu *ius naturale, ius divinum et naturale, divinum et humanum ius, rationale et naturale ius* in *De concordantia catholica* von 1433¹²⁵ greife ich nur die folgenden heraus, um dann zu einer zentralen Erörterung der *lex naturae* bzw. *lex naturalis*-Problematik in den *Sermones* CCLXXII (269) vom März 1457 und IX vom September 1431 überzugehen. Nach dem Registerausweis von Kallen/Berger fällt der Terminus *lex naturae* nur einmal, und zwar im Plural,¹²⁶ ohne daß ein Brückenschlag zu *ius naturale* erfolgte. Der Terminus *lex naturalis* erscheint in dieser Schrift nicht.

I. Zu *De concordantia catholica*

»Jede Verfassung (*constitutio*) wurzelt im *ius naturale*. Widerspricht sie diesem, kann sie keine gültige Verfassung sein. . . Da nun das *ius naturale* von Natur aus der Vernunft innewohnt, ist jedes Gesetz in seiner Wurzel dem Menschen angeboren.«¹²⁷ Oder: »Die *canones* haben ihre Wurzeln im *ius naturale*, gegen welches auch der Herrscher keine Macht hat, infolgedessen auch nicht gegen den darin gegründeten und den dem *ius naturale* akzessorisch hinzutretenden Kanon.«¹²⁸ »Wer hat, so frage ich, dem römischen Volk die Macht gegeben, einen Herrscher zu wählen, wenn nicht das *ius divinum et naturale*,« schreibt Cusanus.¹²⁹ Die Verbindung von *ius divinum et naturale* dürfte wohl ebensowenig auf eine Identität beider hinweisen, wie diese auch nicht in der Verbindung von *ius divinum et humanum* gegeben ist.¹³⁰ Für die Wahl Heinrichs II. durch die *electores* wird allein das *ius naturale* geltend gemacht.¹³¹ Im *Prooemium* zu Buch III werden die *naturalia iura* beschrieben als solche, »die allen menschlichen Überlegungen sowohl vorausgehen als auch von allen diesen die Prinzipien sind.«¹³² Als Gewährsmänner hierfür werden im unmittelbar vorausgehenden Satz Aristoteles, Platon und Cicero genannt.¹³³ Zu

¹²⁴ *S. th.* 1/II 91, 2. c.

¹²⁵ Vgl. das Register Kallen/Berger zu *De conc. cath.*

¹²⁶ *Leges naturae: De conc. cath.* III: h XIV, N. 348, Z. 10. Zu *lex divina* vgl. Anm. 90. – Zu *lex naturae* im *Sermo* CLXXXIX (183) vgl. unten Anm. 150, Punkt 7.

¹²⁷ *De conc. cath.* II: h ²XIV, N. 127, Z. 4–8.

¹²⁸ Ebd. N. 130, Z. 1–3.

¹²⁹ Ebd. III: N. 328, Z. 1f.

¹³⁰ Ebd. II: N. 238, Z. 7f.; III: N. 331, Z. 15f.

¹³¹ Ebd. III: N. 332, Z. 5–11.

¹³² Ebd. N. 268, Z. 6–8.

¹³³ Ebd. N. 268, Z. 2–6. Vgl. auch den Aufsatz v. G. PIAIA, *Marsilius von Padua* († um 1342) und *Nikolaus Cusanus* († 1464): Eine zweideutige Beziehung, in: MFCG 24 (1998) 171–193.

diesen *iura naturalia* gehört für jede Gattung des Lebendigen, z. B. sich, Leib und Leben zu schützen, das Schädliche abzuwenden und das Lebensnotwendige zu erwerben. Ciceros *De officiis* wird hierfür angeführt.¹³⁴ Das mag genügen. Wichtig ist jedenfalls der unmittelbare Zusammenhang von *ius divinum* und *ius naturale* und dann der von *ius naturale* und *ratio* im menschlichen Bereich, der wenigstens an zwei Stellen unmißverständlich zum Ausdruck kommt.¹³⁵

II. Die *lex naturalis*-Problematik in der heilsgeschichtlichen Sicht der *Sermo*nes CCLXXII (269) und IX

1. Ich beginne mit *Sermo* CCLXXII, weil die cusanische Vorstellung hier am deutlichsten sichtbar wird. Ausgehend von der Bitte der kanaanäischen Frau um Heilung ihrer von einem Dämon gequälten Tochter (*Mt* 15,21ff.) und den Paulusworten im *Ersten Thessalonicherbrief* (4,2–5), daß wir so leben müssen, daß wir Gott gefallen und darin noch vollkommener werden sollen, wirft Cusanus schließlich folgende rhetorische Frage auf: »Es könnte jemand fragen: Da Christus die Tugend ist, bedeutet dies, daß jeder Gerechte durch Christus gerechtfertigt wird?«¹³⁶ Die Beantwortung dieser Frage führt dann zu einer erneuten, wiederum von Cusanus aufgeworfenen Frage: »War Adam nicht auf den Weg der wahren Gerechtigkeit gestellt?«¹³⁷ »Ich antworte: Doch. Denn dadurch selbst, daß er geschaffen worden ist und einen vernünftigen Geist (*rationalem spiritum*) erlangt hat, hat er in diesem Geist selbst die *lex naturalis*, nämlich den Weg der Gerechtigkeit gefunden. Dieses Gesetz besteht darin, daß der erkannte Gott verehrt werde. Jenes Gesetz zeigt auch, daß die guten Sitten sich von den bösen unterscheiden und die guten zu wählen seien, nämlich, dem anderen nicht das zu tun, was man selbst nicht erleiden will.¹³⁸ (Dieses Gesetz) ist leicht begreiflich (*docilis*), weil, wenn man es eingesehen hat, jemand weiß, daß er es seinen Familiaren kundzutun hat. Und dieses Gesetz der vernünftigen Natur (*lex naturae rationalis*) ist der Weg der Gerechtigkeit, und so (ita) das Wort Gottes oder Christus, der lehrt, daß er der Weg ist. Er ist nämlich der Weg des Friedens und der Gerechtigkeit. Daher ist dem vernünftigen Geist dieses Gesetz eingeschrieben, und es ist ein Bild des Wortes Gottes (*imago verbi Dei*), so wie das auf eine Tafel geschriebene Gesetz den Begriff oder das Wort des Gesetzgebers nachahmt.«¹³⁹

¹³⁴ *De conc. cath.* III: h XIV, N. 268, Z. 6–11. Vgl. CICERO, *De officiis* I 4,11.

¹³⁵ *De conc. cath.* II: h ²XIV, N. 127, Z. 6–8 (s. oben Text zu Anm. 125) u. III: N. 592, Z. 4.

¹³⁶ *Sermo* CCLXXII (269): V₂, fol. 230^{vb}.

¹³⁷ Ebd. fol. 231^{ra}.

¹³⁸ Vgl. oben Anm. 91: Stellenangaben zur Goldenen Regel.

¹³⁹ *Sermo* CCLXXII (269): V₂, fol. 231^{ra}. – Hervorh. v. mir. Dieses und das Folgende kurz angedeutet schon von VANSTEENBERGHE (wie Anm. 105) 383f. u. 388.

Cusanus schildert dann, wie der durch das Wort Gottes vertriebene Teufel auf dieses neidisch wurde, damit es nicht über die vernünftige menschliche Kreatur die Herrschaft erlange. Er war auch neidisch auf das Heil der Menschen. Deshalb versuchte er, den ersten Menschen, in welchem die Quelle der menschlichen Fortpflanzung sich befand, unter sein Joch zu bringen und durch dessen Unterjochung auch all dessen Nachkommen sich zu unterwerfen. So sollte der Mensch von der Betrachtung jenes Gesetzes der Natur abgewendet und zu einer sorgfältigen Beachtung der Dinge dieser Welt hingewendet werden.¹⁴⁰ Wörtlich dann: »Und so verführte er den Menschen . . ., bis er aus seinem Gedächtnis (*memoria*) die Lehre selbst bzw. das Wort Gottes bzw. jenes natürliche Gesetz (*ipsam doctrinam seu verbum Dei sive legem illam naturalem*) entfernt (*abstulit*) hatte.«¹⁴¹ Die ganze Masse der Menschen (*tota massa*) ist daher in Adam verdorben, das Verlangen des Menschen angesteckt (*infectum*) usw.¹⁴²

Rekurrierend auf den anfangs genannten Hilferuf der kanaanäischen Frau: *Domine, adiuva me*, setzt nun die im göttlichen Heilsplan vorgesehene Rettung ein: »Da die göttliche Liebe (*pietas*) dieses außer Gebrauch geratene (*abolutam*) natürliche Gesetz, nämlich den Weg der Gerechtigkeit, durch ein geschriebenes Gesetz erneuern wollte, (und) damit es nicht (wiederum) durch die Sorglosigkeit der Sündigenden versage, hat sie zur Unterstützung jenes natürlichen Gesetzes das durch Mose niedergeschriebene Gesetz veröffentlicht.«¹⁴³ Jedoch der Teufel erhält erneut Gelegenheit, so daß auch jenes geschriebene Gesetz übertreten und sogar zum Anlaß wurde, noch mehr zu sündigen. »Daher«, schreibt Cusanus, »blieb letztlich nur übrig, daß das Gesetz des Geistes (*lex spiritus*) bzw. das Wort Gottes kam. Dieses sollte in der menschlichen Natur den Menschen von der Herrschaft des Feindes der Wahrheit befreien. Denn solange dies nicht geschah, wurde der Mensch unter seiner (des Teufels) Gewalt gehalten, und er hat es nicht vermocht, sich selbst aus dessen Knechtschaft zu befreien und zum Weg der Gerechtigkeit zurückzukehren. Und so kam dieses Wort Gottes selbst, welches nämlich das Gesetz der Natur in dem vernünftigen Geist spricht (*quod legem naturalem loquitur in rationali spiritu*), und nahm die menschliche Natur an, in welcher es den Herrscher dieser Welt besiegte. Denn das Erscheinen des Menschensohnes ist nicht aus der Fortpflanzung Adams hervorgegangen.«¹⁴⁴ Als singular (*singulare*) wird anschließend hervorgehoben, daß »Christus, in

¹⁴⁰ *Sermo CCLXXII* (269): V₂, fol. 231^{ra}.

¹⁴¹ Ebd.

¹⁴² Ebd.

¹⁴³ Ebd. fol. 231^{ra-rb}.

¹⁴⁴ Ebd. fol. 231^{rb}.

dem oder [vielmehr] der dieses Wort Gottes, nämlich das Gesetz des Lebens oder der Natur bzw. das Gesetz des vernünftigen Geistes gewesen ist,« ohne jeden Makel bzw. ohne Sünde in nicht mehr steigerungsfähiger Vollkommenheit in Ähnlichkeit mit den anderen sündhaften Menschen erschien.¹⁴⁵

All das bedeutet: Die *lex naturalis* bzw. die *lex naturae*¹⁴⁶ ist zwar ein Datum der Schöpfung, also ein anerschaffenes und kein erworbenes Gesetz, worin der Apriorismus zum Ausdruck kommt. Denn es geht, wie es in *De concordantia catholica* hieß, allen menschlichen Überlegungen voraus.¹⁴⁷ Es stellt den Weg der Gerechtigkeit dar und ist sogar auf diese Weise das Wort Gottes bzw. Christus, der sich als Weg, vor allem als Weg des Friedens und der Gerechtigkeit, versteht. Aber als Weg der Gerechtigkeit ist die *lex naturalis* nicht schlechthin mit dem Wort Gottes bzw. Christus identisch; denn die im vernünftigen Geist eingeschriebene *lex naturalis* ist bloß ein Abbild (*imago*) des Wortes Gottes, vergleichbar dem auf einer Tafel geschriebenen Gesetz, das auch bloß eine Nachahmung des Begriffes oder Wortes des Gesetzgebers ist. Das Wort Gottes spricht die *lex naturae* im vernünftigen Geist, so haben wir gehört. Im *Sermo* CCLXXIII (270) heißt es: »Dasjenige nämlich, was gegen den vernünftigen Geist und das ihm als vernünftigem Geist eingezeichnete Gesetz der Natur ist (*legem naturae ei . . . insignitam*), wird Tod oder Satan oder Sünde geheißten.«¹⁴⁸ Immer wieder schlägt, wie z. B. in den *Sermones* CCXXXIII (230) und CCLXXIII (270), der Abbildgedanke durch.¹⁴⁹ Aber an der *christologischen Deutung* der *lex naturalis* besteht kein Zweifel. Das scheint mir von größter Bedeutung zu sein,¹⁵⁰ eine Parallele übrigens zu dem

¹⁴⁵ Ebd.

¹⁴⁶ Andere Ausdrücke dafür in dem hier zitierten Abschnitt sind: *lex naturae rationalis*, *lex spiritus rationalis*. Vom *ius naturale* bzw. *naturae* ist hier nicht die Rede.

¹⁴⁷ *De conc. cath.* III: h XIV, N. 268, Z. 6–8.

¹⁴⁸ V₂, fol. 232^{vb}.

¹⁴⁹ Für *De mente* vgl. etwa die Kapitel 3, 4 und 5, für *De sap.* Kap. 18. Für die *Sermones* vgl. *Sermo* CCXXXIII (230): V₂, fol. 156^{ra}: die *memoria intellectualis* ist *imago aeterni Dei* bzw. einfach: *Deus in sua imagine*, quae est *memoria*, occultatur; *Sermo* CCLXXIII (270): V₂, fol. 234^{ra}: die *memoria intellectualis* macht die Wesenheit des menschlichen Geistes aus und ist als solche *imago Dei*; *Sermo* CCLXXXII (279): V₂, fol. 269^{vb}: *quod intra nostrum rationalem spiritum sit quaedam viva imago divinae sapientiae*, ad quam, dum respicimus, movemur per quendam divinum impulsum ad petendum . . . *Sermo* CLXIX (162): V₂, fol. 63^{rb}. Vgl. auch Anm. 114. Außerdem die Aufsätze von G. v. BREDOW, *Der Geist als lebendiges Abbild Gottes (mens viva imago Dei)*, in: MFCG 13 (1978) 58–67; R. STEIGER, *Die Lebendigkeit des erkennenden Geistes bei Nikolaus von Kues*, Ebd. 167–181; K. KREMER, *Weisheit als Voraussetzung und Erfüllung der Sehnsucht des menschlichen Geistes*, in: MFCG 20 (1992) 105–141, hier 122–124 u. 133–136.

¹⁵⁰ Man erkennt hier den Unterschied zu THOMAS, der, wie wir gesehen haben, in der *lex naturalis* eine Teilhabe an dem ewigen Gesetz vonseiten der vernunfthaften Natur erblickt

anderen cusanischen Gedanken, daß die Schöpfung nur vom *verbum incarnatum* her verstanden werden kann.¹⁵¹ Wir können daher drei christologi-

(*S. th.* 1/II, 91, 2, c.). Für ihn ist die *lex naturalis* eine *impressio divini luminis* in uns, für Cusanus eine *imago verbi Dei*. HERAKLIT erklärt im *Fragment* 114: »Nähren sich doch alle menschlichen Gesetze von dem einen, göttlichen; denn dieses gebietet, soweit es nur will, und reicht aus für alle (und alles) und ist sogar noch darüber«, *Die Fragmente der Vorsokratiker, griech. u. dtsh.*, v. H. DIELS, hg. v. W. Kranz, Bd. I (Zürich ¹⁹1996) 176. Zur *lex naturalis* bei Thomas vgl. die umfassende Darstellung bei H. MEYER, *Thomas von Aquin* (Bonn ¹1938, Paderborn ²1961) 525ff.; ferner W. KLUXEN, *Philosophische Ethik bei Thomas von Aquin* (Mainz ¹1964, Hamburg ³1998) 234–237 sowie LThK³ (1995) Bd. 4, 586–588. – Christologisch wird die *lex naturae* auch im *Sermo* CLXXXIX (183) vom 5. Juni 1455, V₂, fol. 94^{vb}–95^{ra}, gedeutet. Die wichtigsten Punkte dieses Textabschnittes sind:

- 1) In dem zwischen Gott und dem Volk mittels Mose geschlossenen Bund enthalten die zehn auf den Tafeln niedergeschriebenen Gebote mit Ausnahme des Sabbatgebotes nur das, was schon von Natur aus galt (*quod fuit naturale; ratio de se habet omnia capitula = praecepta*).
- 2) Da die *lex naturae* vernachlässigt wurde und durch den Mißbrauch aufgehoben worden war (*per abusum abolita*), wurde sie durch die Gebots-Tafeln erneuert und in einen ausdrücklichen Bund überführt.
- 3) War Abraham Mittler zwischen Gott und seinem ganzen Hause, Mose zwischen Gott und dem Volk Israel, so ist Christus Mittler zwischen Gott und allen Menschen. Gott wollte nun, daß *omnia pacta naturae non scripta et renovata in tabulis* in der geistig/geistlichen Vernunft (*in spirituali intelligentia*) aufgenommen würden (*recipi*). *Quae quidem intelligentia est spiritus vivificans et verbum Dei pascens animam vita perpetua*.
- 4) Der Bund des Neuen Testaments besteht zwischen der Seele und dem *Verbum Dei*. So auch schon der Bund zwischen Gott, Abraham und dessen Nachkommenschaft, allerdings nur in verborgener Weise. »Denn in der Bewegung der sinnhaften Natur und in der Verheißung der Glückseligkeit in zeitlichen Dingen war die Bewegung über der Natur (*supra naturam*) und die Verheißung des ewigen Glückes bzw. des das Zeitliche (überschreitenden Glückes) versteckt und bedeckt. So wie in der vergänglichen Schrift der (Gebots-)Tafeln der Geist der unvergänglichen Vernunft des Wortes Gottes versteckt gehalten wurde« (V₂, fol. 95^{ra} fin. = p. 109^r, Z. 44–109^r, Z. 2). Vgl. dazu auch *Sermo* CLXIX (162): V₂, fol. 63^{ra}: *Nota . . . sublato velamine littera*.
- 5) *Was ist der Inhalt der lex naturae nach diesem Sermo?* Das an Abraham (*Gen* 17,1) ergangene Wort: »Geh Deinen Weg vor mir und sei vollkommen« (*Ambula coram me et esto perfectus*). »In diesen wenigen Worten sind alle *leges naturae* eingefaltet. Vor Gott seinen Weg zu gehen und darin vollkommen zu sein, das enthält alles. Wer nämlich vor Gott seinen Weg geht und vollkommen ist, wird durch die *ratio* geführt und weicht nicht von jener ab. Ein solcher weiß, daß der eine Gott, der sich als allmächtig bezeichnet, zu glauben und zu verehren ist, und daß man dem anderen nicht tun darf, was man selbst nicht will, daß es einem geschehe. Dieses, was das Gesetz der Natur war, fiel Abraham und seiner Nachkommenschaft aus dem Bund (mit Gott) zu.« (94^{vb}–95^{ra} = p. 109^r, Z. 22–26).
- 6) Wie die Gesetzestafeln des Mose die *lex naturae* nicht vernichten (*lex naturae . . . per tabulas renovata et in expressum pactum deducta*), so auch nicht das durch Christus gestiftete Neue Testament (*Deus omnia pacta naturae non scripta et renovata in tabulis in spirituali intelligentia recipi voluit*). – Hervorh. v. mir.
- 7) Es fällt lediglich der Ausdruck *lex naturae* bzw. *leges naturae*.

sche Phasen, genauer drei christologische Formen eines und desselben Gesetzes unterscheiden: die in der Schöpfungsordnung dem vernünftigen Geist eingeschriebene bzw. eingezeichnete *lex naturalis* als anfänglicher Weg der Gerechtigkeit, aber diese anfängliche Gerechtigkeit ist als Abbild des Wortes Gottes bzw. Christi nur von Christus her zu verstehen; sodann den im Gesetz des Mose gegebenen Weg der Gerechtigkeit, gedacht zur Subventionierung der *lex naturalis*, aber ebenfalls nur von Christus her zu interpretieren; schließlich das Erscheinen des Wortes Gottes selbst in dieser Welt, das sich als der vollkommenste Weg der Gerechtigkeit und als Gesetz des Geistes (*lex spiritus*)¹⁵² versteht, ohne daß dadurch der in der Schöpfungsordnung mitgegebene Weg der Gerechtigkeit in der Form der *lex naturalis* aufgehoben würde. »Die *lex*«, heißt es später, »und die Propheten haben vorausgesagt, daß Christus kommen werde«.¹⁵³ Auch die in unserem *Sermo* erscheinende *memoria* darf in ihrer Parallelität zu *memoria intellectualis* im *Sermo* CCXXXIII (230) nicht übersehen werden. Letztere war ein Abbild des alles in sich enthaltenden Gottes,¹⁵⁴ aus jener hat der Teufel »die Lehre selbst bzw. das Wort Gottes bzw. die *lex naturalis* entfernt« (abstulit), was ihr Enthaltensein voraussetzt.¹⁵⁵ Als inhaltliche Lehren der *lex naturalis* werden die Verehrung des erkannten Gottes, die Erkenntnis der sittlichen Differenz und die Goldene Regel genannt.

8) Christologische Deutung der *lex naturae* auch im *Sermo* CCLXXIII (270): V₂, fol. 234^{va} (s. oben S. 21, Text zu Anm. 112): In seiner *memoria intellectualis* findet der Geist das Licht der Güte, Gerechtigkeit und Wahrheit, welches die *lex naturae* ist. »Und dieses Licht ist nichts anderes als das erleuchtende Wort Gottes, damit man das Gute vom Bösen, das Gerechte vom Ungerechten und das Wahre vom Falschen unterscheiden kann.« Hier wird ebensowenig eine Identität von *verbum Dei* und *lex naturalis* behauptet wie im *Sermo* CCLXXII (269). Die *lex naturalis* ist bloß eine *imago verbi Dei*. Siehe die Ausführungen oben S. 125–127. Ferner *Sermo* CLXXIX (172): V₂, fol. 79^{va}.

¹⁵¹ Vgl. *Sermo* XLV: h XVII, NN. 3f.; dazu ebd. die Angaben im Quellen- u. Parallelenapparat (S. 188). Ferner: *Sermo* CLIV (147): V₂, fol. 52^{va-vb}: Sed quia homo non potuit attractare Deum, qui est homini invisibilis ... tunc finis creationis est homo, qui Filius Dei. Filius enim est Patris Filius sicut verbum intellectus. ... Unde nisi Deus talem creasset hominem, cuius intellectus fuisset exaltatus ad unionem verbi Dei, remansisset Deus incognitus. Est igitur propter talem omnis creatura, quia ipse finis (demnächst in h XVIII, N. 21). *Sermo* XXII: h XVI, N. 32, Z. 1–N. 33, Z. 16.

¹⁵² Christus bzw. das *verbum Dei* als vollkommene Erfüllung der *lex naturalis* wird bezeichnet als *lex spiritus* (*Sermo* CCLXXII [269]: V₂, fol. 231^{ra}), als *verbum Dei illuminans* (*Sermo* CCLXXIII [270]: V₂, fol. 234^{va}), als *spiritualis intelligentia* (*Sermo* CLXXXIX [183]: V₂, fol. 95^{ra}).

¹⁵³ *Sermo* CCLXXII (269): V₂, fol. 231^{va}.

¹⁵⁴ S. oben S. 117f.

¹⁵⁵ *Sermo* CCLXXII (269): V₂, fol. 231^{ra}; S. oben S. 123f.

2. Der 26 Jahre frühere *Sermo* IX vom 8. September 1431, also eine Marienpredigt, bringt im Prinzip dieselbe christologische Interpretation der *lex naturalis*, eingebaut in eine Schilderung des Sechstageswerkes und darum zunächst nicht ganz so leicht verständlich wie der eben behandelte *Sermo*. Aber es lassen sich doch deutlich folgende Grundlinien erkennen:

- a) Neben dem Gebrauch von *lex naturalis*¹⁵⁶ und *lex naturae*¹⁵⁷ fällt gleichbedeutend mit diesen beiden Begriffen der Begriff des *naturale ius*.¹⁵⁸ Im *Sermo* VII ist innerhalb eines Zitats aus Wilhelms Peraldus' Schrift *De luxuria* vom *ius naturae* die Rede, gegen das z. B. der Ehebruch verstoße.¹⁵⁹
- b) Der Status der *lex naturalis* bzw. des *ius naturale* ist dadurch gekennzeichnet, daß »allen« in ihm »Versammelten der Strahl des wahren Lebens nur in der Sonne der Gerechtigkeit [= Christus] und im Mond am Firmament *Marias*« zuteil wurde. Denn »die Sonne und der Mond sind später am Firmament angebracht worden, damit sie von ferne (*a longe*) denen leuchteten, die auf der Erde so die natürliche Frucht durch den Glauben an den künftigen Messias hervorbringen.«¹⁶⁰ – Maria ist im vorangehenden, vergleichbar dem Firmament,¹⁶¹ sowohl als Mitte¹⁶² als auch als Firmament¹⁶³ und auch als Mond am Firmament bezeichnet worden.¹⁶⁴ – Zur Zeit der *lex naturae*, verdeutlicht als Zeit vor der Sintflut, ergoß sich der lebendigmachende Strahl nur ganz von ferne (*remotissime*).¹⁶⁵
- c) Auf diese Zeit der *lex naturalis* folgt die Zeit des geschriebenen Gesetzes und der Prophezeiungen.¹⁶⁶ Sie ist dadurch bestimmt, daß die Propheten den eben genannten¹⁶⁷ Strahl des wahren Lebens sehen und offenbar

¹⁵⁶ *Sermo* IX: h XVI, N. 6, Z. 14.

¹⁵⁷ Ebd. N. 5, Z. 2; N. 7, Z. 8.

¹⁵⁸ Ebd. N. 5, Z. 18; N. 37, Z. 7f. 12. – Das Verhältnis von *ius naturale* (*naturae*) und *lex naturalis* (*naturae*) bei Cusanus müßte einmal untersucht werden.

¹⁵⁹ h XVI, N. 15, Z. 2.

¹⁶⁰ *Sermo* IX: h XVI, N. 6, Z. 14–19. – Hervorh. v. mir. Vgl. auch N. 38, Z. 9–11. In N. 6, Z. 18 u. N. 38, Z. 9 erscheint das *a longe*. Zum Glauben aller an den zukünftigen Messias in dieser Zeit (N. 5, Z. 1–3. 17–19 u. N. 37, Z. 6–8) vgl. *Sermo* II: h XVI, N. 8. Ferner E. MEUTHEN, Nikolaus von Kues: *Dialogus concludens Amedistarum errorem ex gestis et doctrina concilii Basiliensis*, in: MFCG 8 (1970) 11–114, hier 58–61.

¹⁶¹ *Sermo* IX: h XVI, N. 4, Z. 17f.; N. 37, Z. 4f. 18f.

¹⁶² Ebd. N. 4, Z. 18f. 33–38. 41f.; N. 5, Z. 31f.; N. 37, Z. 23–25.

¹⁶³ Ebd. N. 4, Z. 32f.; N. 6, Z. 5f. 16.

¹⁶⁴ Ebd. N. 6, Z. 17; N. 37, Z. 22–25; N. 38, Z. 10f.

¹⁶⁵ Ebd. N. 7, Z. 7f.; vgl. N. 37, Z. 14–17.

¹⁶⁶ Ebd. N. 6, Z. 19f.; N. 7, Z. 17f.; N. 8, Z. 5f.; N. 37, Z. 18–25.

¹⁶⁷ S. oben.

machen; dieser Strahl wird jetzt näher (*propinquius*) gesehen bzw. man gewährte ihn (*sentiebant*).¹⁶⁸

- d) Schließlich »hat dieser Strahl sich selbst in der Zeit der Gnade [ganz] nahe (*propinque*) auf der Erde geoffenbart, als er »mit dem Menschen verkehrte«.¹⁶⁹ Auch so ausgedrückt: In dem zuerst Geschaffenen, nämlich Himmel und Erde, gab es kein wahres Licht, aber hypostatisch geeinigt ist das wahre Licht in dem Geschaffenen gewesen.¹⁷⁰ In der Zeit der *lex naturalis* empfangen die Menschen zwar auch den Strahl des wahren Lebens von der Sonne der Gerechtigkeit, aber bloß vom *fernen Firmament*, in der Zeit der Gnade dagegen von der Sonne der Gerechtigkeit *auf Erden*.
- e) Fehlt hier auch eine förmliche Gleichsetzung von *lex naturalis* und Christus, dem *verae vitae radius*, so wird dennoch die *lex naturalis* eindeutig von Christus her verstanden. Denn derselbe Strahl des wahren Lebens wird entfernt als *lex naturalis* von allen erfahren, ziemlich nah von den Propheten gesehen, bis er sich schließlich selbst in der Zeit der Gnade offenbart.¹⁷¹ Parallel zum *Sermo CCLXXII* (269), wo wir eine Offenbarung Christi über die anerschaffene *lex naturalis* und das geschriebene Gesetz des Mose bis hin zur Selbsterscheinung Christi als *lex spiritus* haben, findet sich daher im *Sermo IX* die Offenbarung des göttlichen Strahles des wahren Lebens 1. über die *lex naturalis*, 2. über die Propheten bis 3. zu seiner Selbstoffenbarung in seiner Menschwerdung.

§ 4 Inhalte und Infallibilität des sittlichen Urteils

- I. Auf welche Inhalte bezieht sich nun unser apriorisches Urteil, sei es in Form einer anerschaffenen Urteilskraft, sei es in Form von anerschaffenen sittlichen Maßstäben?

Wir wissen *a priori* um das allgemeinste sittliche Gesetz, daß das Gute zu tun und das Böse zu meiden sei, also um die sittliche Differenz von Gut und Böses,¹⁷² um die Goldene Regel,¹⁷³ darum, daß der erkannte Gott zu verehren

¹⁶⁸ *Sermo IX*: h XVI, N. 6, Z. 19f.; N. 8, Z. 5f.; N. 37, Z. 30–34; N. 38, Z. 1–4.

¹⁶⁹ Ebd. N. 6, Z. 20–22; vgl. *Bar* 3.38.

¹⁷⁰ *Sermo IX*: h XVI, N. 36, Z. 21–24; vgl. auch N. 37, Z. 5–29; N. 38, Z. 4–9. 11–14.

¹⁷¹ Ebd. N. 6, Z. 14–23. Für die drei Erscheinungsweisen der *lex naturalis* vgl. auch *Sermo CLXIX* (162): V₂, fol. 63^{ra}: Adhuc nota . . . scilicet ut homo. – Für *lex naturalis* und *ius naturale* war mir die Computerkonkordanz v. A. Kaiser hilfreich (vgl. mein Vorwort, Anm. 5).

¹⁷² *De ludo I*: h IX, N. 58, Z. 6; *De ven. sap.* 20: h XII, N. 57, Z. 1f.; *Sermo CCLXXII* (269): V₂, fol. 231^{ra}; *Sermo CCLXXXIII* (270): V₂, fol. 234^{ra}.

¹⁷³ *Sermo CXXIV*: h XVIII, N. 8, Z. 4–9 (vgl. oben Anm. 91). Ferner *Sermo CLXXXIX* (183): V₂, fol. 95^{ra}; *Sermo CCLXXII* (269): V₂, fol. 231^{ra}; *De pace* 16: h VII, N. 59; S. 55, Z. 10–15.

sei.¹⁷⁴ Wir haben eine für uns notwendige Kenntnis der Prinzipien, durch die wir das unserer Natur Gemäße (*conforme*) erjagen können.¹⁷⁵ Listen, allerdings nicht vollständige, solcher apriorischer gewußter Inhalte zeigen etwa die *bonitas*, die *veritas*, die *sapientia*¹⁷⁶ oder die *bonitas*, die *virtus*, die *veritas*, die *honestas* und die *aequitas*.¹⁷⁷ *De ludo* bringt in seiner Liste die *virtus*, das *honestum*, das *iustum*, das *laudabile* und das *gloriosum*, jeweils mit deren Gegensätzen,¹⁷⁸ das *Compendium* einmal das *iustum*, *aequum*, *pulchrum*, *bonum*, sogar das *delectabile* (Erfreuliche), ein andermal das *bonum*, *aequum*, *iustum* und *rectum*,¹⁷⁹ ferner wie *De venatione sapientiae* und *De ludo* allgemein das Lobenswerte (*laudabilia*).¹⁸⁰ *De mente* nennt von den sittlichen Apriorismen unseres Geistes das *bonum*, *iustum*, *verum*,¹⁸¹ der *Sermo CCXXXIII* (230)¹⁸² das *iustum*, *verum*, *pulchrum et talia perpetua et aeterna*, der *Sermo CCXLI* (238)¹⁸³ »viele Tugenden« (*multae virtutes*), ohne eine anzugeben, der *Sermo CCXLIII* (240)¹⁸⁴ die Schönheit, der *Sermo CCLXXIII* (270)¹⁸⁵ dreimal im selben Zusammenhang *bonitas*, *iustitia et veritas*. Hier fällt dann auch der Begriff der *lex naturae*, und der des *ius naturae* im *Sermo VII*¹⁸⁶ enthält das Verbot des Ehebruchs.¹⁸⁷ D. h.: Unter den exemplarhaft genannten apriorischen Sittlichkeitsbegriffen dominieren das Gute, das Wahre und das Gerechte, aber man übersehe auch nicht die Tugenden, die Gleichheit und das Schöne. Das Gute (*bonitas/bonum*) dürfte den allgemeinsten Begriff des Guten zum Ausdruck bringen, alles übrige Genannte sich als Aspekte oder Spezifizierungen dieses allgemeinen Guten erweisen. Die angeführten Aufzählungen machen jedoch unmißverständlich deutlich, daß Cusanus auch mit inhaltlichen Apriorismen im sittlichen Bereich operiert. Augenscheinlich interessiert ihn weniger eine systematische Ausarbeitung dieser Lehre als vielmehr die Tatsache eines unverzichtbaren Apriorismus bei der sittlichen Erkenntnis. Für diese ist der Mensch in sei-

¹⁷⁴ *Sermo CLXXXIX* (183): V₂, fol. 95^{ra}; *Sermo CCLXXII* (269): V₂, fol. 231^{ra}.

¹⁷⁵ *De ven. sap.* 20: h XII, N. 57, Z. 13f.

¹⁷⁶ Ebd. Z. 21f.

¹⁷⁷ Ebd. N. 58, Z. 3.

¹⁷⁸ *De ludo* I: h IX, N. 58, Z. 2–7.

¹⁷⁹ *Comp.* 6: h XI/3, N. 17, Z. 16–20 u. 10: N. 34, Z. 1f.

¹⁸⁰ Ebd. 6: N. 17, Z. 18; *De ludo* I: h IX, N. 58, Z. 5; *De ven. sap.* 20: h XII, N. 58, Z. 3. Vgl. auch CT IV/3: N. 10, S. 30, Z. 3–9.

¹⁸¹ 4: h ²V, N. 78, Z. 6; *Sermo CXXX*: h XVIII, N. 5, Z. 22–42.

¹⁸² V₂, 156^{va}.

¹⁸³ V₂, fol. 166^{va–vb}.

¹⁸⁴ S. 36, Z. 22–S. 37, Z. 2 (Santinello).

¹⁸⁵ V₂, fol. 234^{va}.

¹⁸⁶ h XVI, N. 15, Z. 1f.

¹⁸⁷ Zu den Begriffen *lex naturae* und *ius naturae* vgl. oben im Kap. 2 den Paragraphen 3 u. bes. die Anm. 126, 146, 150 u. 158.

nem Handeln und Fortschreiten nach Cusanus auf einen Grundstock sittlicher Inhalte in seinem Geist angewiesen. Nur mit dem aus der Sinneserfahrung Erworbenen¹⁸⁸ kann unser Geist überhaupt nicht zu einer sittlichen Erkenntnis gelangen, höchstens zu einer statistischen Aufzeichnung dessen, wie die Menschen sich de facto entscheiden. Ein Sollen kann aber daraus nicht geboren werden. Eben ein solches unterscheidet uns von den Tieren¹⁸⁹ und legt die Basis für ein humanes Menschenbild mit seinen vielfältigen Auswirkungen.

II. Welcher Gewißheitsgrad kommt der apriorischen sittlichen Erkenntnis zu?

Cusanus antwortet da erstaunlich sicher. Nach *De mente* erfahren wir in aller Klarheit (*clare experimur*) den in unserem Geist (*mente*) urteilenden Geist (*spiritum*), daß dieses gut, gerecht, wahr oder tadelnswert sei.¹⁹⁰ Das notwendige Wissen um die Prinzipien, die wir für die Erjagung des unserer Natur Angemessenen brauchen, führt zu einem unfehlbaren Urteil (*infallibile iudicium*).¹⁹¹ Allerdings schränkt Cusanus ein, daß wir nicht wissen, was (*quid*) jene Prinzipien wie z. B. die Güte, die Wahrheit und die Weisheit sind. Aber wir sind nicht in völliger Ignoranz jenen Prinzipien gegenüber bzw. wissen soviel, wie es uns genügt, damit wir das vollbringen, wozu wir geschaffen sind.¹⁹² Daher lobt Cusanus Sokrates,¹⁹³ weil dieser »fand, daß wir nichts sicherer (*nihil . . . certius*) wüßten als das, was lobenswert ist. Und so hat er uns ermahnt, auf jenes allein unseren Eifer zu verwenden und das übrige als überflüssig und unsicher beiseite zu lassen. Er hat uns angeraten, uns lobenswerter Sitten zu befleißigen, deren Kenntnis wir aus uns zu schöpfen vermögen, und durch Gewöhnung eine sich vervollkommnende Haltung zu erlangen, um so kontinuierlich besser zu werden.«¹⁹⁴

Fassen wir diesen Paragraphen 4 zusammen: Kein Zweifel besteht für Cusanus darin, daß wir unser Wissen um das sittliche Gute nicht aus der Erfahrung schöpfen können. Auf diese können wir zwar keineswegs verzichten, aber sie kann nicht die Quelle unserer sittlichen Erkenntnis genannt werden. Das Wort, daß wir nichts sicherer wissen als das sittlich Lobens-

¹⁸⁸ Vgl. die klassischen Belege dazu oben in Anm. 58.

¹⁸⁹ *De ludo* I: h IX, N. 58, Z. 2–8.

¹⁹⁰ 4: h ²V, N. 78, Z. 2f.

¹⁹¹ *De ven. sap.* 20: h XII, N. 57, Z. 14f.

¹⁹² Ebd. Z. 20–26. Auch *Sermo* CXXX: h XVIII, N. 5, Z. 22–42.

¹⁹³ Cusanus spielt auf XENOPHON, *Memorabilien* III 9, 4ff. an.

¹⁹⁴ *De ven. sap.* 20: h XII, N. 58, Z. 13–18.

werte, scheint dieses Wissen in eine Reihe mit der mathematischen Erkenntnis zu stellen. Von dieser wird in *De posset* gesagt, daß sie das einzig sichere in unserer Erkenntnis sei (*nihil certi habemus in nostra scientia nisi nostram mathematicam*).¹⁹⁵ Trotzdem unterscheidet sich mathematisches und sittliches Wissen prinzipiell. Denn jenes erfaßt auch, da seine Gebilde von uns hervorgebracht werden, die Wesenheiten dieser Gebilde,¹⁹⁶ was für das sittliche Wissen nicht zutreffend ist. Dessen Prinzipien werden von uns nicht hervorgebracht, sondern lediglich vorgefunden, aufgedeckt, entdeckt. Wir sind nicht in jeder Hinsicht unwissend über die sittlichen Sachverhalte, mehr gesteht Cusanus uns nicht zu. Und darum wäre ihm die Beantwortung der Fragen, die sich mit der In-vitro-Fertilisation, der Gentherapie, dem Klonen, den genetischen Tests, der Forschung an Embryonen und an psychisch Kranken, der Diskussion um Lebensbeginn und Lebensende des Menschen, der Technik, der Wirtschaft, der Bewahrung der Schöpfung usw. ergeben haben, nicht leichter gefallen als uns. Wert legt er darauf, daß wir nicht führungslos unterwegs sind zur Beantwortung dieser Fragen. Das *iudicium concreatum*, die anerschaffenen sittlichen Maßstäbe leiten uns bei unserem Suchen. Überraschung könnte des Cusanus' Aussage über die Unfehlbarkeit im sittlichen Urteil auslösen.¹⁹⁷ Im Hintergrund der *scientia principiorum* steht wohl die aristotelische Lehre, daß im Unterschied zu Meinung (*Doxa*) und Überlegung (*Logismos*) die Vernunft (*Nus*) als »Vermögen der Prinzipien« immer wahr ist.¹⁹⁸

¹⁹⁵ *De poss.*: h XI/2, N. 44, Z. 1f.

¹⁹⁶ Vgl. ebd. N. 43, Z. 7–15.

¹⁹⁷ HOPKINS weist in seiner Übersetzung von *De ven. sap.* (*On the pursuit of wisdom*, in: ders.: Nicholas of Cusa: Metaphysical speculations, Minnesota 1998) in Anm. 154 zu dieser Stelle (engl. Übers. S. 193 oben) auf seine vorangehenden Anmerkungen 15, 117 u. 148 hin. Die Anm. 15 bezieht sich auf *De docta ign.* I, 1: h I, S. 5, Z. 6 (N. 2): *iudicium cognatum*, *De mente* 4: h ²V, N. 77, Z. 22f. (*concreatum iudicium*) u. *Comp.* 10: h XI/3, N. 34, Z. 1f. (*homo naturaliter bonum . . . cognoscit*), die Anm. 117 (zu *De ven. sap.* 15, N. 42, Z. 7f.) auf *De docta ign.* I, 1: h I, S. 5, Z. 10–14 (N. 2): *sanum liberum intellectum . . . non dubitantes verissimum illud esse, cui omnis sana mens nequit dissentire*; die Anm. 148 (zu *De ven. sap.* 19, N. 54, Z. 19f.) erneuert auf *Comp.* 10: N. 34, Z. 1f. (s. oben) u. *De vis.* 7: Santinello: N. 29, Z. 5f. (*verbum Dei . . . in me loqui non cessat et continue lucet in ratione*).

¹⁹⁸ Vgl. *Anal. post.* II, 19; 100 b 6–12; *De anima* III, 10; 433 a 26 u. *EN* VI, 6; 1141 a 3–8. Zu *Anal. post.* vgl. auch die Kommentare von W. D. ROSS (Oxford 1957) 678 u. H. SEIDL (Würzburg 1984) 314f. Ferner THOMAS, *In De an.* III, lect. 15. N. 826. Der Verweis auf *Sermo CCLXXXVIII* (285): V₂ fol. 278^{va} u. h XII zu N. 57, Z. 13f. (S. 54) ist kaum zutreffend, weil es hier um Gott, das *primum principium* schlechthin, geht.

Kap. 3: Gibt es auch ein affektives Apriori bei der Erfassung des Sittlichen?

§ 1 Die verschiedenen Bedeutungsnuancen von *affectus* bzw. *affectio*

Was zunächst auffällt, ist ein relativ unterschiedlicher Gebrauch von *affectus* bzw. *affectio*. Beide Worte können für den Willen (*voluntas*) stehen, wenn z. B. die beiden Flügel der bei Isaias¹⁹⁹ genannten Seraphim, mit denen diese fliegen, als *intellectus et affectus* bezeichnet werden.²⁰⁰ Die Liebe (*amor seu caritas*) wohnt gemäß *Sermo CCLXXXIII* (280) *in voluntate seu affectione*.²⁰¹ Da die *perfectio intellectualis* das höchste der Güter in der Reihe des Geschaffenen darstellt, kann Gott als *primus intellectus*, d. h. als Wahrheit, und sogar als *purus affectus*, nämlich als *bonum* bezeichnet werden.²⁰²

Affectus versteht sich sodann als eine im Intellekt selbst angesiedelte Neigung. *De docta ignorantia* III²⁰³ lehrt, daß der Mensch aus sich allein »nicht zum Ziel der intellektuellen und ewigen Neigungen gelangen könnte« (*intellectualium et aeternorum affectuum*). Die Schrift *De sapientia* erklärt mehrfach, daß die Menschen die Weisheit nicht einfach suchen, sondern ihr mit großer Leidenschaft des Geistes (*cum tanto mentis affectu*)²⁰⁴ anhängen. Das geht parallel mit der anderen Aussagereihe des Cusanus, wonach der Intellekt mit einer gewissen höchstnatürlichen Liebe (*quodam naturalissimo amore*) zu wissen begehrt.²⁰⁵ Unbeschadet all dieser Aussagen gilt natürlich der Kerngedanke

¹⁹⁹ 6, 2.

²⁰⁰ *Sermo XXXVIII*: h XVI, N. 4, Z. 45–50: *intellectivitas apprehensiva veri – voluntatis fervor*; N. 7, Z. 3f.: *una est ala intellectus et alia est affectus*; *Sermo XXXIX*: h XVII, N. 2, Z. 4f.: *ala affectus – ala intellectus*, dazu N. 2, Z. 7–N. 3, Z. 29; *Sermo CCLXXXIII* (280): V₂, fol. 270^{ab}: *Et quando respicis ad caritatem, scilicet quomodo amor seu caritas est in voluntate seu affectione*.

²⁰¹ Vgl. *Sermo CCLXXXIII* (280) wie in Anm. 200. Daher kann der *affectus* auch nur durch die Liebe in Bewegung gesetzt werden: *Impossibile est enim affectum moveri nisi per dilectionem*: Brief des NvK vom 22. Sept. 1452 an Kaspar Aindorffer (1402–61), in: E. VANSTEENBERGHE, *Autour de la docte ignorance* (Münster 1915) 111. BGPhM 24/2–4. Vgl. zum Problem auch, allerdings auf die Mystik bezogen, A. M. HAAS, *Deum mystice videre ... in caligine coincidentie. Zum Verhältnis Nikolaus' von Kues zur Mystik* (Basel-Frankfurt a. M. 1989) bes. 21f., 26f., 29f., 41–43.

²⁰² *Sermo XLVIII*: h XVII, N. 4, Z. 14–16.

²⁰³ h I, S. 136, Z. 27–S. 137, Z. 1 (N. 217).

²⁰⁴ *De sap.* I: h ²V, N. 9, Z. 3; vgl. auch N. 4, Z. 15; N. 7, Z. 5; N. 16, Z. 8f.

²⁰⁵ Vgl. *Sermo CCLXXXIII* (280): V₂, fol. 270^{ab}: *Intellectus enim quodam naturalissimo amore scire desiderat, et hoc desiderium est, quod in se gestat veritatem, quia qui scire desiderat, veritatem scire desiderat*. Ferner *Sermo CLXXII* (165): V₂, fol. 69^a: *Non enim quiescit amor intellectualis extra veritatem*; *Sermo CCLXXXII* (279): V₂, fol. 269^a: *Amor enim ille, quo amore intellectualis natura movetur ad veritatem primam sui*; *De coni.* II, 17: h III, N. 177, Z. 11f.

cusanischer Erkenntnis- und Willensmetaphysik: Ohne Verlangen erkennt der Intellekt nicht, wie er auch ohne Erkennen nicht begehrt.²⁰⁶ *Nihil enim penitus incognitum appetitur.*²⁰⁷

Kann der *affectus* daher einerseits etwas dem Intellekt selbst Innewohnendes sein, so kann er andererseits sich auch gegen diesen Intellekt stellen. Im *Sermo CCXLI* (238)²⁰⁸ legt Cusanus dar, wie die Liebe (*caritas*) die Häßlichkeit zudeckt. »Aber die Liebe zur Welt deckt den Mangel nicht zu, sondern verblendet den Liebenden, dem sie den wahren Blick nimmt, weil der Liebende nicht gemäß dem wahren Urteil der Vernunft, sondern gemäß dem Affekt urteilt.«²⁰⁹

Der Affekt versteht sich nunmehr als eigene Kraft des Geistes, zwar fähig, dem Intellekt zu trotzen, aber vor allem fähig, die intellektuelle Kraft zu ergänzen, zu komplementieren. Das kommt am schönsten im *Sermo XII* zum Ausdruck, wo Maria von Magdala am Ostermorgen den ins Grab gelegten Jesus sucht. Cusanus führt aus: Als Maria nur mit dem Affekt, d. h. in der Finsternis, suchte, sah sie den Engel nicht.²¹⁰ Als sie dagegen mit der Erinnerung an das Leiden Christi und dem *affectus caritatis* zusammen mit Maria Kleopha vor dem Grabe stand (*Mt* 28,1–3; *Mk* 16,1–6), da sah sie den Engel.²¹¹ Als sie jedoch mit dem Affekt, der Erinnerung, dem Intellekt und all ihren Kräften suchte, da fand sie die beiden Engel mit den Frauen, von denen

²⁰⁶ *Sermo CLXXII* (165): V₂, fol. 69^{ra}: Nam mens sine desiderio non intelligit et sine intellectu non desiderat. Ferner *Sermo CLXXIV* (167): V₂, fol. 72^{rb}: Sed quia caritas non procedit nisi ab esse cognito – quod enim nec est, et si est, non cognoscitur, amari nequid –, notitia etiam est rei notitia; a re generatur notitia rei; ab utroque procedit amor. Ferner *Sermo CCLXXXII* (279): V₂, fol. 269^{ra}: Quanto enim plus ... gustatur et videtur; *Sermo CCLXXXIII* (280): V₂, fol. 270^{rb}: Ideo inquantum beata anima amat, tantum intelligit, et econverso quantum intelligit, tantum amet, cum felicitas illa sibi adveniat ab eo, ubi idem est intelligere et amare. Vgl. auch *Sermo CCLXVIII* (265): V₂, fol. 221^{rb}.

²⁰⁷ Vgl. dazu *De sap.* I: h²V, N. 15, Z. 8–15; *De mente* 13: h²V, N. 147, Z. 6f.; *Sermo CCXLI* (238): V₂, fol. 166^{rb}; *Sermo CCLXXXII* (279): V₂, fol. 269^{rb}: Reflektierend auf die Worte bei *Lukas* (11, 9): »Bittet, dann wird euch gegeben ...«, schreibt Cusanus: Nam illa omnia praesupponunt petentem, quaerentem et pulsantem non esse ignarum penitus. Vgl. auch K. KREMER, *Die Hinführung (manuductio) von Polytheisten zum einen, von Juden und Muslimen zum dreieinen Gott*, in: MFCG 16 (1984) 129f. u. 130 Anm. 33.

²⁰⁸ V₂, fol. 167^{ra}.

²⁰⁹ Ebd.

²¹⁰ *Sermo XII*: h XVI, N. 20, Z. 3f. Deswegen lehnt Cusanus im Schreiben vom 14. Sept. 1453 an Abt und Mönche vom Tegernsee einen mystischen Aufstieg zu Gott im Sinne des Kartäusers (Vinzenz von Aggsbach [1389–1464]) ab, nämlich per affectum linquendo intellectum, u.: Das ignote consurgere trifft nur auf die virtus intellectualis zu. Denn der affectus ... non consurgit ignote, quia nec scienter, nisi scienciam habeat ex intellectu, in: VANSTEENBERGHE (wie Anm. 201) 125.

²¹¹ Ebd. Z. 5–7.

Lukas berichtet.²¹² *Affectus*, *memoria* und *intellectus* werden dann später im Zusammenhang mit dem Wort *Pauli*²¹³ »von den ungesäuerten Broten der Aufrichtigkeit und Wahrheit« als die *dentes spirituales* gedeutet, durch die jene genannte Speise in aller Wonne zu kauen und zu verschlingen ist, so daß der Mensch in Christus hinein verwandelt werde (*ut digeratur homo in Christum*). Denn er ist die Speise der Starken, die den sie würdig Verzehrenden in sich umwandelt.²¹⁴

Auf diese den Intellekt ergänzende und daher bereichernde, ja für sein Wirken unverzichtbare Kraft des *affectus* legt Cusanus großen Wert. So bekennt er in der *Epistola* am Ende von Buch III *De docta ignorantia*, daß ihm »in wachsendem Glauben Jesus, der Herr, immer erhabener wurde im Denken und im Gemüt (*in intellectu et affectu*).²¹⁵ Nach *Sermo* CLXXXVII (181) hat Gott nicht an Knechten niedriger Herkunft (*servitores ignobiles*), die nach Art der Tiere gezwungen sind, unter dem Joch der Notwendigkeit ihre Lasten zu tragen, sein Wohlgefallen, »sondern an freien und vornehmen Dienern, die aufgrund freier Wahl freiwillig und aus liebevoller Zuneigung (*ex amorosa affectione*) sich zur Erfüllung seiner Gebote darbieten.«²¹⁶ Dem Intellekt allein gelingt es darum auch nicht, Gott zu erfassen. »Denn unser Ursprung, durch den, in dem und aufgrund dessen wir sind und uns bewegen,²¹⁷ wird dann von uns als Anfang, Mitte und Ende geschmeckt, wenn seine lebendige Süße unschmeckbar durch den *affectus* geschmeckt und unbegreifbar durch den *intellectus* begriffen wird.«²¹⁸ Der *Sermo* XXXVII läßt den Hl. Geist zu jenen gesandt werden, die ihn im Intellekt und Affekt aufnehmen können.²¹⁹ In derselben Predigt hören wir: »Nur die verständige bzw. vernunft hafte Natur kann geheiligt werden, weil sie allein Gottes mittels des Intellekts und des Affekts fähig ist.«²²⁰

²¹² Ebd. Z. 8–11 (vgl. *Lk* 24, 4–7). Vgl. auch N. 28, Z. 15: *per caritatis affectum*, N. 35, Z. 10: *per vehementiam amoris affectus*. Zum *Ternar intellectus, affectus et memoria* vgl. ebd. N. 33, Z. 18–20. Im *Sermo* VIII: h XVI, N. 16, Z. 41–43 ist der *affectus* durch die *voluntas* ersetzt, was mit dem zu Anfang von Kap. 3 Ausgeführten konform geht. Zum *Ternar* vgl. auch R. HAUBST (wie Anm. 105) 172–184.

²¹³ 1 *Kor* 5, 8.

²¹⁴ *Sermo* XII: h XVI, N. 33, Z. 17–23. Für letzteres vgl. AUGUSTINUS, *Conf.* VII 10, 16: CSEL 33, 157.

²¹⁵ h I, S. 163, Z. 19–21 (N. 264).

²¹⁶ V₂, fol. 89^{va}.

²¹⁷ *Apog* 17, 28.

²¹⁸ *De sap.* I: h ²V, N. 12, Z. 2–5. Ähnlich im Brief vom 18. März 1454 an Bernhard von Waging (1400–72) in bezug auf *amare et intelligere*, in: VANSTEENBERGHE (wie Anm. 201) 135: *Querere autem [Deum] sine intelligere et amare non est. . . Amor igitur boni sine omni boni notitia non est; et notitia sine amore non est.*

²¹⁹ h XVII: N. 12, Z. 3–5.

²²⁰ Ebd. N. 16, Z. 7–9.

Bedarf es daher zur Erfassung Gottes gerade auch des *affectus*, so daß indirekt auch dem *affectus* »gegenstands«-erfassender, eine Art kognitiver Charakter zugeschrieben wird, so kann Cusanus schon im *Sermo* II vom 6. Januar 1431 erklären, daß der in uns geborene und daher uns einwohnende Christus erleuchtet, wärmt und Frucht bringt.²²¹ »Er erleuchtet die Seele und macht sie hell hinsichtlich des Intellekts durch die *contemplatio*, er entzündet bzw. erwärmt sie hinsichtlich des Affekts durch die Liebe und die *fruitio*. Diese beiden (*intellectus et affectus*) beziehen sich auf die betrachtende Kraft in uns.«²²² Mit den Hirten sollen wir in das Haus des Brotes, nämlich Bethlehem, gehen »und mit dem Auge des Intellekts und des Affekts (*oculo intellectus et affectus*)« das fleischgewordene Wort *sehen*.²²³ Es gibt daher nicht nur das Auge des Intellekts, sondern auch das Auge des *affectus*, wie auch die Liebe als Liebe nur durch Lieben (*amando*) *erkannt* werden kann.²²⁴

§ 2 Das Ergebnis

1. Der *affectus* allein, rein auf sich gestellt, vermag nichts zu suchen und zu finden,²²⁵ trotz des Wortes vom *oculus affectus*.²²⁶ Wir stoßen auf ihn auch im Bereich der Tierwelt,²²⁷ aber beim Menschen hat er gemeinsam mit dem *intellectus* seinen Ursprung in dessen Geist, wie die programmatische Aussage im *Sermo* CLXXII (165) von 1455 lautet: *Mens igitur est principium intellectus et affectus. Mens est vis simplex nobilissima, in qua coincidunt intelligere et diligere*.²²⁸ Man kann den *affectus* nicht schlechthin mit der Liebe identifizieren,²²⁹ er kann sich zum Gegenspieler des Intellekts erheben,²³⁰ aber von Hause aus ist er

²²¹ h XVI, N. 27, Z. 27–30.

²²² Ebd. Z. 30–34.

²²³ Ebd. N. 28, Z. 3–5.

²²⁴ Vgl. *Sermo* CCLXXXIII (280): V₂, fol. 270^{rb}: quia amor ut amor non cognoscitur nisi amando; ferner *Sermo* CCLXXXII (279): V₂, fol. 269^{ra}: Quanto enim plus ... quae amando gustatur et videtur; *Sermo* CCXLI (238): V₂, fol. 166^{rb}: Notemus etiam, quod amore pervenimus in cognitionem Dei. Quamvis ... in Dei cognitionem; *Sermo* CLXXII (165): V₂, fol. 69^{ra}: Et cum Deus sit caritas, non potest mens scire Deum et non diligere, ita non potest esse vera scientia Dei, ubi non est caritas. In omni igitur peccatore est ignorantia Dei; CT IV/3: N. 12, S. 30, Z. 17–19. 23f.

²²⁵ Vgl. *Sermo* XII: h XVI, N. 20, Z. 3f. u. Anm. 210.

²²⁶ S. oben Anm. 223.

²²⁷ Vgl. *Sermo* IX: h XVI, N. 7, Z. 9–11; N. 8, Z. 1–4. 7–9. 13.

²²⁸ V₂, fol. 69^{ra}. Neben intellectus et memoria zählt der affectus zu den dentes spirituales (vgl. oben Text zu Anm. 214); vgl. ferner das Wort vom spiritualis affectus: *Sermo* V: h XVI, N. 39, Z. 10f.; *De sap.* I: h ²V, N. 9, Z. 3: cum tanto mentis affectu.

²²⁹ Vgl. etwa *Sermo* IX: h XVI, N. 5, Z. 27f.; ferner oben Beleg zu Anm. 209 u. zu Anm. 201.

²³⁰ Vgl. oben Beleg zu Anm. 209.

nicht intellektfeindlich, sondern intellektfreundlich, im Grunde genommen fast ein Zwilling Bruder des Intellekts. Wiederum erweist sich auch von dieser Seite her Cusanus als der überlegene Ganzheitsdenker, der die einzelnen Kräfte des Menschen glänzend zu diagnostizieren und zu analysieren versteht, aber niemals ihre Einheit aufsprengt und so jede Vereinseitigung meidet. Die cusanische Anthropologie und damit auch die Ethik ist in sich nicht brüchig. Sie ist holistisch angelegt, und dieser Holismus bestimmt sie ebenso wie ihre Theozentrik, die das Eigenrechtliche des Menschen nicht zerstört, sondern allererst ermöglicht.

2. Als Quellen für die cusanische Auffassung des Verhältnisses von *intellectus* et *affectus* kommen etwa Augustinus, Bonaventura, Thomas von Aquin und Johannes Gerson in Frage. Für die Fähigkeit der intellektuellen Natur, Gott im Intellekt und Affekt aufzunehmen,²³¹ verweisen die Herausgeber auf Augustinus, Thomas und Johannes Gerson.²³² Gersons Wort, daß die *peritiores* gerade auch durch den *affectus* *instruiert* werden,²³³ kommt der cusanischen Anschauung am nächsten. Für Cusanus' Wort, daß der menschliche Geist, wenn er sich seines Woher und Wohin bewußt wird, in unsäglichster Begier (*inenarrabili affectu*) die Weisheit als sein unvergängliches Leben ergreifen möchte,²³⁴ führt R. Steiger als Quellenbeleg Bonaventura an: »Die Weisheit tritt nur in eine Seele ein, die mit großer Begier zu ihr hingezogen wird.«²³⁵ Aber auch ein Wort wie das des Gottfried v. Admont († 1165) darf nicht übersehen werden: »Es gibt nämlich zwei Augen in der Seele, den Intellekt und den Affekt. Wer auch immer den Intellekt ohne den Affekt [bzw.] den Affekt ohne den Intellekt hat, sieht gewissermaßen nur mit einem Auge. Aber besser ist es, etwas als nichts zu sehen. Viel glücklicher und freudiger ist man dran, beide Augen, nämlich den Affekt und den Intellekt, zu besitzen.«²³⁶

²³¹ Vgl. oben Beleg zu Anm. 220.

²³² *Enarr. in Ps.* 118, 20: *Sermo* 8, N. 4: CCSL 40, 1689, Z. 59–61: Praevolat intellectus; et tarde sequitur, et aliquando non sequitur humanus atque infirmus affectus; THOMAS, *S. th.* 1/II 58, a. 2; *In Sent.* 35, 2, 3: An sapientia sit in intellectu an in affectu magis? JOH. GERSON, *De myst. Theol.* tract. I, consid. 8 (ed. Glorieux 3, 1962, 256): Peritiores autem sunt, quos utraque instructio reddit ornatos, una intellectus et affectus altera. Diese Texte im Quellenapparat zu *Sermo XXXVII*: h XVII, N. 16, Z. 9 (§. 87). Vgl. auch R. HAUBST, *NvK auf Spuren des Thomas von Aquin*, in: MFCG 5 (1965) 15–62, hier 22f. u. 26f.

²³³ Vgl. Anm. 232.

²³⁴ *De sap.* I: h ²V, N. 16, Z. 5–10.

²³⁵ Non intrat sapientia in animam, nisi quae magno affectu fertur in eam: *De donis spiritus* coll. 9: Vol. V, 499 a.

²³⁶ Duo quippe oculi animae sunt intellectus et affectus. Quisquis ergo intellectum sine affectu, affectum sine intellectu habet, est quasi cum uno tantummodo oculo videat: Sed melius est aliquid videre quam nihil. Multo autem felicius et iucundius utrosque oculos, affectum videlicet et intellectum, possidere. *Homiliae dominicales*, hom. 24: PL 174, col. 164 B.

3. Die Frage schließlich, ob Cusanus parallel zum kognitiven Apriori bei der Erfassung des Sittlichen auch mit einem affektiven Apriori operiert, muß ich nach den vorliegenden Erkenntnissen doch mit einem Nein beantworten. Ich kann bisher keinen Beleg dafür anführen. Die bei der Konzeption dieses Symposions im Herbst 1996 sich für mich als höchstwahrscheinlich herauskristallisierende Vorstellung, Cusanus setze bei der Erkenntnis des Sittlichen nicht nur einen kognitiven, sondern zugleich auch einen affektiven »Vorbe-griff« ein, hat sich bei der Ausarbeitung dieses Referates nicht (oder soll ich sagen: noch nicht) verifizieren lassen.

DISKUSSION

(Gesprächsleitung: Dr. Hermann Schnarr, Trier)

HOPKINS: Herr Kremer, was Sie über Platon, Aristoteles und Cusanus gesagt haben, ist sehr aufschlußreich, und es ist schwer, darauf einzugehen. Aber dennoch würde ich das gerne tun. Z. B. in *De mente* verwendet Cusanus den Ausdruck *religio connata*, was so viel ist wie *religio concreata*, d. h. angeboren/anerschaffen, was nicht bedeutet, daß man von Geburt aus einen Begriff der Religion hat, sondern es bedeutet nur, daß man die Anlage hat, Gott zu erkennen, in der Natur, im Wort der Propheten, in der Stimme des Gewissens usw. Wenn Cusanus daher die Ausdrücke *iustitia concreata*, *pulchritudo concreata* und ähnliches verwendet, könnte es dann nicht sein, daß er nicht sagen will, daß wir einen bestimmten Begriff, etwas Apriorisches, von Geburt aus haben, sondern daß wir nur die Anlage haben, im Verhältnis zur Erfahrung einen solchen Begriff aufzubauen? Und daß diese Anlage wie eine Tätigkeit ist, die Gerechtigkeit, die Schönheit usw. zu erkennen und zu schätzen. Und deshalb bleibt Cusanus immer noch in der aristotelischen und nicht in der platonischen Tradition.

KREMER: Das war natürlich selbstverständlich, daß Herr Hopkins mit diesem Einwand kommen mußte. Wer seine Schriften kennt, wird dies bestätigen. *Religio connata* erscheint in Kap. 15 von *De mente*. Nein, ich glaube nicht, daß wir dem Begriff von *iustitia connata* – Cusanus spricht selber nicht von *iustitia connata*, sondern davon, daß sie im vernunfthaften Gedächtnis gegeben ist – gerecht werden, wenn wir das bloß als reine Anlage verstehen. Ich darf vielleicht folgendes vorausschicken. Ich denke, daß bei Cusanus das Mißverständnis unterläuft – man kann es an einigen Stellen nachweisen –, daß er meint, Platon habe mit diesen bei der Geburt ins Leben mitgebrachten Begriffen oder Ideen etwas gemeint, was bereits fertig sei, was wir anläßlich der Sinneserfahrung bloß aus unserem Geist herauszuheben bräuchten. Gemeint

hat Platon damit: Wir haben einen Maßstab in uns, der uns gegeben ist, den man nicht aus der Sinneserfahrung erworben hat, aber den wir im Umgang mit der Sinneserfahrung weiter erarbeiten müssen, so daß wir etwas in uns haben, das uns führt, und indem es uns führt, sind wir gleichzeitig dabei, es weiter zu entdecken. Es ist, ich kann mich mit Ihnen darauf einigen, eine Anlage, aber es ist eben nicht bloß diese Anlage im Sinne des *concreatum iudicium*. Sonst kann ich diesen Texten bei Cusanus einfach keinen Sinn abgewinnen. Ich habe also diese Maßstäbe in mir, sagt Cusanus. Aber diese Maßstäbe liegen nicht so bereit, wie das Senklot auf dem Bauplatz oder das Winkelmaß in meiner Schublade, das ich bloß zu greifen brauche und anlegen muß, um zu messen, wie lang oder wie groß etwas ist. Es sind Führungsprinzipien in uns, d. h. Prinzipien, die uns führen, und indem sie uns führen, müssen wir sie gleichzeitig weiter suchen und ihre Erkenntnis vervollständigen. So war es bei Platon, und genauso sehe ich das bei Cusanus. Was er an der platonischen Position vermißt hat – aber ich meine, das wäre bei Platon auch da –, das ist die Kreativität. Er will gerade herausheben, daß wir die Begriffe *schaffen*. Unsere Kreativität ist ja gerade dadurch gegeben, daß wir die Begriffe hervorbringen. Etwas anderes ist die *religio connata*. Da haben Sie recht.

HINSKE: Ich habe bei der Position von Cusanus eine sachliche Schwierigkeit. Ich kann schwer verstehen, wie man die Goldene Regel als apriorischen Satz betrachten kann. Ich habe mit der Goldenen Regel unendliche Schwierigkeiten.

KREMER: Augustinus zum Beispiel auch schon.

HINSKE: Ich bin nicht gerade entzückt, wenn man Bücher von mir schlecht rezensiert und mir Fehler nachweist. Ich »will« das nicht. Muß ich daraus folgern, daß ich meinerseits die Bücher meiner Kollegen auch nett zu besprechen und zu schreiben habe: »Ein bedeutendes Buch, es bringt die Forschung weiter usw.«? Natürlich kann ich die Goldene Regel so praktizieren. Aber ob das der scientific community wirklich hilft, weiß ich nicht. Es ist dies ein Beispiel aus unserem eigenen Jahrhundert. Aber schon Pufendorf bringt viele Beispiele aus seiner Zeit.¹ Sie zeigen, wie schwierig die Anwendung der Goldenen Regel ist.² Was ist da eigentlich apriorisch?

KREMER: Das ist eine gute Frage. Ich habe dieselbe Schwierigkeit, lieber Norbert Hinske. Augustinus ventiliert die Schwierigkeit ja schon mit der Goldenen Regel, indem er sagt: Sie taugt letztlich nicht als sittliches Prinzip. Denn wenn sexuelle Partner untereinander einverstanden sind, die Ehepartner

¹ *De jure naturae et gentium* (Frankfurt am Main ²1684, ¹1672) Buch 2, Kap. 3, § 13.

² Vgl. dazu N. HINSKE, *Goldene Regel und kategorischer Imperativ*, in: A. Bellebaum / H. Niederschlag (Hgg.), »Was Du nicht willst, daß man Dir tu« ... (Konstanz 1999) 45–54.

auszutauschen, ist das ganz im Einklang mit der Goldenen Regel. Es steht dies in *De libero arbitrio*.³ Über diese scharfsinnige Überlegung des Augustinus bin ich erstaunt. Ich habe nirgendwo auch nur die geringste nähere Ausführung bei Cusanus dazu gefunden. Vielleicht ist Cusanus von der Sicht her bestimmt, daß die Gebote im Dekalog, mit Ausnahme des Sabbat-Gebotes, vom menschlichen Geist von sich aus erkannt werden können. Offenbar nennt er dann in einem Atemzug die Goldene Regel mit.

MÜLLER-CHORUS: Zunächst einmal muß ich Ihnen ein Kompliment aussprechen für die hervorragende Interpretation von Christus als der *lex naturalis*. Denn es geht um Leben, und das Johannesevangelium hat es deutlich genug entwickelt. Er ist das Leben, und Er ist gekommen, damit wir Menschen Leben in Fülle haben; und daß Er das sogar noch dadurch demonstriert, daß Er als Auferwecker im Grunde dem Leben absolut Zerstörenden noch entgegensteht, das ist sozusagen noch die äußerste Präsentation Ihres Gedankens. Mein Problem beginnt bei der Formulierung des Titels und Ihrer klaren Antwort des Nein gegenüber dem affektiven Apriori, und zwar zunächst einmal ganz grundsätzlich. Und zum zweiten auch bei der Frage, ob das jetzt bei Nicolaus Cusanus notwendig ist, so zu formulieren. Zunächst einmal grundsätzlich: Ich denke, daß die Unterscheidung von kognitiv und affektiv in dieser Form einfach nicht tragfähig ist. Denken ist immer von Affekten begleitet, und jeder Affekt ist eine geronnene Längsstruktur. Ich denke, wenn wir das so stark auf die Richtung des Kognitiven hin interpretieren, kommt es automatisch auch zu einer Abwertung der Gefühle. Und das wird dem Menschen nicht ganz gerecht. Wäre es nicht passender, den Begriff des Denkens dahingehend zu erweitern, und damit komme ich dann in die Richtung Cusanus, daß Sie unterscheiden zwischen *ratio* und *intellectus*. *Ratio* als die operative Kraft im Denken, *Intellectus* als die Sprungkraft, als die Logik des Ganzen, als die Lebensdynamik, zu der auch die Gefühle gehören, zu der auch die ganze Organisation des Leiblichen gehört. Und Gefühle sind ja dann auch so etwas wie Signale. Wenn Sie formuliert haben, die Gefühle könnten auch zu Gegenspielern des Intellectes werden, dann wohl eher in dem Sinne, daß die *ratio* vorherrschend wird und nicht der *intellectus*, und die Gefühle dann, in dieser Dynamik von der *ratio*, über ganz bestimmte, ich-bezogene Zielsetzungen verwendet werden. Und jetzt zu Cusanus: Ich denke, die Unterscheidung in dieser Form ist auch nicht notwendig. Es wäre eben besser, *ratio* und *intellectus* zu unterscheiden, wobei eben der Gefühlsbereich und der ganze Leibbereich in den Bereich des *intellectus* als des umfassenderen gehören, von dem *ratio* dann

³ Buch I, III, 6, 15–17.

unterschieden wird. In *De mente*, denke ich – Sie haben es ja mehrfach angeführt –, ergibt sich für mich: *Intellectus* ist ein vorgängiges Wissen des Ganzen, des Lebens und der Prinzipien des Lebendigen, z. B. auch der Liebe, wie uns vorher Herr Dupré sehr deutlich gemacht hat; auch der Natur; und es kommt dann darauf an, diese Übereinstimmung mit sich selbst, diese Übereinstimmung mit dem Intellekt vor allem zu suchen und nicht nur an operativen Rationalitäten festzuhalten. Sie haben unsere gegenwärtigen Beispiele mit Gentechnik usw. genannt. Für mich ist das deswegen auch – mein Schlußsatz – wichtig, weil sich gerade von Cusanus aus dann eine Möglichkeit der Überwindung der Moderne ergibt, die ja eine reine Rationalität, ein reines Verstandesdenken ist, bei der die Vernunft in ihrer Tiefe und Weite verdrängt ist. Daß sie trotzdem da ist, merken wir spätestens an der Existenz von seelischen und psychosomatischen Krankheiten.

KREMER: Gut, ich will versuchen, mich kurz zu fassen. Die christologische Deutung der *lex naturalis* war für mich – ich muß das hier sagen, als ich im Herbst '96 darauf stieß – eine Überraschung, und ich wäre sehr froh, wenn von den Cusanus-Fachleuten mir jemand sagen könnte, wo das schon vorher vorgenommen worden ist. Ich habe sie in insgesamt 5 oder 6 Predigten entdeckt. Es ist dies eine Sache, die auch sehr früh da ist, schon 1431. – Was *affectus*, *ratio* und *intellectus* anbelangt, so hebe ich das hervor, was mich mit dem Fragesteller verbindet: Cusanus gibt dem Affekt eine enorm positive Bedeutung. Das ist, glaube ich, unbestreitbar, nur müssen wir natürlich Cusanus Cusanus sein lassen. Der Affekt ist nicht der Gegenspieler des Intellekts, sondern umgekehrt fast sein Zwillingbruder, wie ich es für mich formuliert habe. Mein »Nein« beim Affekt bezog sich einfach nur auf die Tatsache, daß ich bisher keinen Beleg dafür gefunden habe, daß Cusanus auch ein affektives Apriori bei der Erkenntnis des Sittlichen annimmt. Wir Wissenschaftler sind ja nun so: Wenn kein Beleg da ist, sollten wir auch nicht etwas konstruieren. Aber sonst würde ich gerade die ungemein positive Sicht des Affektes, die wir bei Cusanus haben, bejahen wollen. Wir müssen ihn natürlich nur parallel zur Ebene des Intellektes und nicht der *ratio* ansiedeln. Die *ratio* ist dafür untauglich.

KRIEGER: Meine Frage knüpft an die des Vorredners an, zielt also auf die christologische Bedeutung des Gesetzes. Hier kann man auf Thomas verweisen. Ich erinnere an O. H. Pesch, der versucht hat zu zeigen, daß der christologische Impetus bei der Interpretation des Gesetzes bei Thomas theologisch gesehen ein Schlüssel ist.⁴ Jetzt zu meiner Frage: Bezüglich die-

⁴ Das Gesetz. Kommentar zu Thomas v. Aquin: *Summa Theologiae I-II* 90–105. Dt. Thomas-Ausg. Bd. 13 (1977).

ses Regelbegriffs habe ich zwei Alternativen vor Augen: Regelbegriff im Sinne eines Begriffs eines Allgemeinen, bezüglich dessen das Einzelne ein Fall des Allgemeinen ist. Dann wäre also die Regel sozusagen jene Regel, die mir hilft, jetzt die Fälle als Fälle dieser einen Regel zu fassen. Es wäre *eine* Alternative: Das ist ja ein Sinn von Ethik, der sich im Spätmittelalter ausbildet und der dann in der Moderne reüssiert. Demgegenüber steht ein anderer Typ, den wir bei Thomas haben. Thomas bindet die Regel ein in die *determinatio*, und das ist eine Ableitung, nicht im Sinne eben einer Subsumption eines Einzelnen unter eine allgemeine Regel, sondern eine Ableitung im Sinne auch einer *intentio*, eines Neufindens. Wäre das ein Modell, das man bei Cusanus angewendet findet?

KREMER: Ich muß einmal gestehen, daß ich den Zusammenhang des von Ihnen eingeführten Regelbegriffs, der ja nicht die Goldene Regel meint, mit meinen Ausführungen nicht erkennen kann. Weder Cusanus noch ich sprachen vom Regelbegriff. Der Begriff *regula* ist mir in diesem Kontext nicht begegnet. Ich hatte sodann das Zitat von Thomas aus der *Prima Secundae*⁵ gebracht. Dort heißt es aber ganz eindeutig, daß die *lex naturalis* eine Teilhabe an der *lex aeterna* ist. Und das ist der Unterschied zu Cusanus. Cusanus sagt: Die *lex naturalis* ist eine *imago verbi dei* bzw. *verbi incarnati*. Ich kannte diese Interpretation der *lex naturalis* bisher nicht und hoffe immer noch, vielleicht hier bei dieser Tagung etwas mehr dazu zu erfahren.

BENZ: Erstens, Herr Kremer, teile ich Ihre Auffassung, was das Verhältnis *sensus*, *ratio*, *intellectus* anbetrifft, daß also trotz des Satzes, *nihil in intellectu, quod prius non fuit in sensibus*, bei richtiger Betrachtung dies doch wohl auf die *ratio* eingeschränkt werden muß. Ich glaube, man kann aber auch nachweisen, daß das eine platonisch-neuplatonische Grundanschauung ist. Zweitens teile ich auch – und das haben Sie sehr schön herausgearbeitet – Ihre Auffassung über das inhaltliche *Apriori*, besonders im sittlichen Bereich. Aber eine kleine kritische Anmerkung dazu, daß Sie gesagt haben: Das Gute als die höchste und umfassendste Idee, die also ein *Apriori* repräsentiert, sei allgemein gefaßt. Da würde ich doch fragen, woher der hohe Grad der Gewissheit, den Cusanus für diese wichtigen Prinzipien in Anspruch nimmt, kommen soll, wenn nicht auch dieses Gute inhaltlich irgendwie faßbar ist. Woher soll dann die Differenzierungsmöglichkeit zwischen Gut und Böse kommen? Drittens, noch einmal zum *affectus*. Auch das haben Sie, glaube ich, sehr schön herausgearbeitet, daß *affectus* ein intellektfreundliches Vermögen bei Cusanus ist. Leider haben Sie für die Quellen nur kurz Augustinus, Thomas und Johannes Gerson genannt. Wäre auch die »liebende Vernunft« Plotins ein Vorbild, das man

⁵ S. th. I/II 91, 2, c.

dieser Tradition einordnen könnte? Und zum Schluß: Ist die *mens*, die in einem als *principium* sowohl von *intellectus* als auch *affectus* von Ihnen genannt worden ist, nicht das beiden übergeordnete Prinzip?

KREMER: Ich beginne gleich bei der vierten Frage: Sie ist eindeutig mit »Ja« zu beantworten, weil Cusanus ausdrücklich die *mens* als Grund, als *principium intellectus et affectus* bezeichnet. Auch da sieht man die Nähe, die geistige Verwandtschaft von *intellectus et affectus*, weil sie diese unmittelbare Herkunft aus der *mens* haben. Sicherlich, beim *affectus* kann man natürlich auch an den νοῦς ἐρῶν bei Plotin denken. Plotin ist ja der Mann, der eine sehr präzise Form der abendländischen Mystik entworfen hat, ganz auf dem Boden paganen Denkens, ohne jeden christlichen Einfluß. Bei ihm ist es so, daß er nach dem Verstand (διάνοια) den νοῦς noch differenziert, und zwar in einen vernunfthaften νοῦς (νοῦς ἔμψυχον), den der Mensch, wenn er zur Einung mit dem Einen, mit Gott, gelangen will, auch noch hinter sich lassen muß. Es bleibt dann nur noch der liebende νοῦς, der νοῦς ἐρῶν, der ihn zu dieser Einung mit dem Einen führt. Gut, man kann bei *affectus* an diese liebende Vernunft denken, aber man müßte es natürlich noch genauer untersuchen. Da fehlen also einfach die Filiationslinien. Zur zweiten Bemerkung: Herr Benz weiß mehr als alle anderen, er hat nämlich meinen ganzen Aufsatz schon vorher gelesen, auch die Teile, die ich nicht gebracht habe. Und jetzt konfrontiert er mich mit einer Frage aus dem hier nicht gebrachten, von ihm aber gelesenen Teil. Ja, ich würde Ihnen in diesem Punkt zustimmen, daß man natürlich auch das Gute faßbar machen, konkretisieren muß.

MEUTHEN: Es ist eine Sache der Quellen mit *lex naturalis* und *ius naturale*. In der *Concordantia catholica* wird im Rahmen des römischen Rechtsgedankens der Begriff des *ius naturale* in den Vordergrund gestellt. Das ist ein Traditionsstrang. Das Umfeld, aus dem Sie jetzt die *leges naturales* zitiert haben, ist biblischen Ursprungs. Und zwar ist das die Geschichtstheologie der drei großen Epochen: *ante legem*, *sub lege*, *sub gratia*. Und in diesem Zusammenhang sind die *leges naturales* die *leges* der ersten Epoche, die aber weiterlaufen, insofern auch zugleich die *divinae leges* sind. Ich glaube, die Frage ist, welche Quellsprache Cusanus benutzt. Im Prinzip meint er wohl dasselbe. Aber es handelt sich um eine verschiedene Herkunft. Die drei Bedeutungen von *leges* sind bei Augustinus bereits gang und gäbe.

KREMER: Gleich eine Rückfrage an Sie: Kann man sagen – ich neige fast dazu, weil es im *Sermo IX* zwei Stellen gibt,⁶ wo er im Zusammenhang mit der *lex naturalis* das *ius naturale* bringt –, daß *ius naturale* (Naturrecht) und *lex naturalis* praktisch dasselbe sind? Ich bin mir nicht ganz sicher.

⁶ Vgl. oben S. 128.

MEUTHEN: Ja, das kann ich auch nicht ganz sicher sagen, daß das absolut dasselbe ist. Ich würde nach wie vor sagen, daß es zwei Traditionsstränge sind, die aufgegriffen werden. Ich glaube schon, daß er dasselbe meint. Aber im Selbstverständnis dieser Stellen muß man die Überlieferungsstränge beachten.

KREMER: Noch etwas, was mir aufgefallen ist: Der Begriff *lex aeterna*, ewiges Gesetz, scheint bei Cusanus kaum vorzukommen. Ich habe bloß einen Beleg gefunden, und zwar im *Sermo CXXIV*, den Herr Pauli ediert hat. Ich habe die Stelle auch genannt.⁷ Sonst bin ich auf keine Stelle gestoßen, wogegen *lex divina* usw. bei ihm gang und gäbe ist, auch in *De concordantia catholica*. Aber *lex aeterna* kommt kaum vor, und die spielt z. B. bei Augustinus eine sehr große Rolle.

SCHNARR: Ich wiederhole meine Frage von gestern: Wie ist es mit diesem kognitiven Element und danach auch mit dem affektiven Element: Sind das nur Kriterien, um Handlungen zu beurteilen, die geschehen sind, oder sind sie auch handlungsinitiierend?

KREMER: Das ist eine gute Frage. Es sind sicher Kriterien, die wir brauchen, das ist gar keine Frage. Ich würde weiter sagen, daß sie sogar auch handlungsinitiierend sind. Ich denke, das ist ja gerade der Reiz bei diesem Apriorismus, daß er eine Initialzündung ist, natürlich immer gebunden an die Sinneserfahrung. Der Anstoß, also die *excitatio* oder die *incitatio*, die muß immer von der Sinneserfahrung kommen. Aber dann entwickelt der Geist von sich aus seine Tätigkeit aufgrund der apriorischen Elemente. Das ist die gegenüber der Sinneserfahrung unableitbare Spontaneität.

SCHNARR: Also, wenn man an den *habitus* denkt, der ja die Spontaneität einer Handlung ist, ja eigentlich steigert – macht das dann eigentlich den sittlichen Wert erst aus? In dem Falle wäre doch ein affektives *Apriori* dort.

KREMER: Nun würde ich natürlich *habitus* nicht vergleichen wollen mit diesem *Apriori*, weder mit dem *iudicium concreatum* noch mit den anerschaffenen Maßstäben.

SCHNARR: Aber wenn der *habitus* erworben ist – wie kommt es zu diesem Erwerben? Es muß ja ein *affectus* sein, d. h. ein Wunsch, diesen *habitus* sich anzueignen.

KREMER: Ein *impetus*, meinen Sie, muß also da vorhanden sein, Ja, der *habitus* wird erworben, und ich denke, dem Erwerb des *habitus* geht immer die Einsicht voraus, daß das etwas unserer Natur Angemessenes ist, etwas unserer Natur Konformes.

SCHNARR: Also hat das Kognitive dann doch einen gewissen Vorrang.

KREMER: Ja.

⁷ Vgl. oben Anm. 90.