

DIE WILLENSFREIHEIT DES MENSCHEN IM KONTEXT SITTlichen HANDELNS BEI NIKOLAUS VON KUES

Von Norbert Herold, Münster

Bestandsaufnahme

Zum Thema »Willensfreiheit« existiert keine eigene Schrift des Cusanus. In der Sekundärliteratur wird bis auf wenige Ausnahmen eher beiläufig und punktuell auf die Behandlung der Willensfreiheit verwiesen. Es besteht kein Zweifel, daß Cusanus an der Willensfreiheit festhält, aber sein Beitrag als Denker zu diesem ersten der »zwei berühmte(n) Labyrinth, in denen sich unsere Vernunft häufig verirrt«,¹ bleibt weitgehend unerörtert. Eine Ursache dafür dürfte in der Überlagerung durch eine heute schwer verständliche spekulative Theologie zu suchen sein,² eine weitere Schwierigkeit entsteht dadurch, daß Cusanus selbst sehr unterschiedliche Traditionen und durchaus gegensätzliche Denkrichtungen aufnimmt und in seine verschiedenen Schriften einbaut. Versucht man, die vielen Textstellen, an denen Cusanus das Thema »Freiheit« anspricht, auf einen Nenner zu bringen, so zeigt sich, daß die Unterscheidungen nicht greifen, die in der Tradition die Lager trennen. Cusanus verbindet Willen und Intellekt, Freiheit und Vorsehung, Geist und Sinne bzw. Körper, inneren und äußeren Menschen, Verdienst und Gnade, Glauben und Werke. Die Richtungskämpfe der Tradition haben in seinen Texten Spuren hinterlassen, aber nicht zu eindeutiger Parteinahme geführt.

Es stellt sich die Frage, ob es ein Vorzug ist, in dieser Weise die Gegensätze festzuhalten. Wird hier nicht mit dem Mantel der Koinzidenz zugedeckt, was begrifflich klar gegeneinander abgewogen werden müßte? Gegen die Forderung nach einem widerspruchsfreien begrifflichen System spricht wiederum, daß gerade das Thema »Freiheit« bis heute in theoretischer Hinsicht Anlaß zu endlosem Streit ist. Ist es da vielleicht sogar ein Vorzug des Cusanus, daß er sich gar nicht erst in dieses Labyrinth hineinbegibt?³ Was in

¹ G. W. LEIBNIZ, *Die Theodizee. Von der Güte Gottes, der Freiheit des Menschen und dem Ursprung des Übels*, hg. H. Herring, Philosophische Schriften II 1 (Darmstadt 1985) 13.

² H. G. SENER spricht z. B. in seiner Einleitung zur deutschen Ausgabe von *De apice theoriae* von der »reduzierte(n) Argumentationsweise einer heute nicht unbedingt vertrauten metaphysischen Spekulation.« (NvKdÜ H. 19 XXVI).

³ So weist etwa DANIEL C. DENNETT, *Ellenbogenfreiheit* (Weinheim 1994) die Frage, wie ein freier Wille mit der Hypothese von der Existenz eines unendlichen allwissenden Wesens zu

theoretischer Hinsicht als mangelnde Bestimmtheit und Schwäche erscheint, kann sich durchaus als Stärke erweisen, wenn es darum geht, die Erfahrungen und Gegebenheiten des menschlichen Lebens umfassend auszulegen und für das Ziel eines glücklichen Lebens zu mobilisieren.

Von der Sache her steht außer Frage, daß Cusanus ein entschiedener Verfechter der Willensfreiheit ist, von seinen frühesten Predigten bis zu den letzten Schriften in seinem Todesjahr. Selbst da, wo er die Macht der Vorsehung und die Fülle der Gnade preist, fehlt nie sein »salva libertate«.⁴ Es wäre auch falsch, ihm lediglich ein pragmatisches Festhalten an der Freiheit des Menschen zu unterstellen. Das eher pragmatische Argument, ohne die Annahme der Freiheit entfalle die Voraussetzung für Lohn und Strafe, Recht und Unrecht, Lob und Tadel, findet sich bei Boethius, Valla und auch Leibniz,⁵ aber meines Wissens nicht bei Cusanus. Für ihn gehört Freiheit zu den Grundelementen seiner Geist-Metaphysik, und er hält daran fest, daß Freiheit im Leben des Menschen erfahrbar und wirksam ist, also allemal mehr darstellt als »nur eine Idee der Vernunft, deren objektive Realität an sich zweifelhaft ist,« oder – wie Kant auch sagt – »ein Standpunkt, den die Vernunft sich genötigt sieht außer den Erscheinungen zu nehmen, um sich selbst als praktisch zu denken.«⁶ Die Willensfreiheit des Menschen spielt im cusanischen Denken schon deshalb eine zentrale Rolle, weil sie untrennbar mit der Intellektualität verbunden ist. Sie ist dasjenige, was den Menschen nobilitiert und vom Tier unterscheidet. Die Wendung vom »freien und vornehmen Geist« ist ein fester Topos in den cusanischen Texten. Freiheit ist das eigentliche Geschenk Gottes, durch welches dieser den Menschen zu seinem Partner gemacht hat, der das Schöpfungswerk würdigen und an der Ausgestaltung der Schöpfung mitwirken kann. Sie ist es auch, die den Menschen fähig zur Gesellschaft mit seinesgleichen und fähig zur Selbst-, Menschen- und Gottesliebe macht.

Cusanus ist also – so die im Folgenden zu untermauernde These – nicht nur ein Verfechter der menschlichen Freiheit, sondern er gehört auch zu den

vereinbaren sei, als Pseudo-Problem zurück: »Diese zentrale und traditionelle Darstellung des Problems der Willensfreiheit war jahrhundertlang der primäre Streitpunkt in der Debatte, aber ihr Interesse hängt von einer sehr wörtlichen und anthropomorphistischen Sicht von Gott als Wissendem ab. Das ist nicht die Art und Weise, wie man die Vorstellung Gottes heute ernst nehmen sollte, glaube ich. . . In meinen Augen ist es bloß ein historisches Rätsel oder ein intellektuelles Vergnügen. . . « (217).

⁴ Vgl. z. B. *Sermo* XII: h XVI, N. 6, Z. 2; N. 39, Z. 4; *Sermo* CXXXV: h XVIII/1, N. 7, Z. 2.

⁵ BOETHIUS, *Trost der Philosophie*, hg. O. Gigon (Zürich/München 1981) V, 243; LORENZO VALLA, *Über den freien Willen*, hg. E. Keßler (München 1987) 63; G. W. LEIBNIZ, *Theodizee* (wie Anm. 1) 23f.

⁶ I. KANT, *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, in: Werke (hg. W. Weischedel) IV, 92 und 95.

Denkern, die Wesentliches zum Verständnis von Freiheit beizutragen haben. Allerdings fragt er nicht, wie Freiheit widerspruchsfrei denkbar sei, behandelt das Thema »liberum arbitrium« also nicht als ein logisches Problem. Sein Ziel ist es auch nicht, Argumente zugunsten der Freiheit vorzutragen, etwa gegen platonisierende Tendenzen seiner Zeit, welche die Allgewalt des Fatums herausstellen. Gleichwohl spricht er von den frühesten Predigten bis zu den späten Schriften, in denen die Dynamik des Könnens mehr und mehr Bedeutung für sein Denken gewinnt, immer wieder über das Thema »Freiheit des Menschen und Freiheit Gottes«. Heißt das, daß er sich vor allem als Theologe äußert?

Eusebio Colomer, der ursprünglich hier zum Thema »Freiheit« sprechen sollte, hat in seinem Vortrag *Das Menschenbild des Cusanus in der Geschichte des christlichen Humanismus* die Aktualität der Renaissanceautoren Raimundus Sabundus, Nikolaus von Kues, Marsilio Ficino oder Pico della Mirandola darin gesehen, daß die »Bejahung des Menschen, seines Wertes, seiner Würde, seiner Freiheit und seiner Mittlerstellung im Herzen des Weltalls« noch nicht zum »Vergessen Gottes« geführt habe. »In einer Zeit wie der unseren ... mag uns die Anstrengung jener Philosophen des ersten Humanismus, den Menschen im Lichte Gottes zu verstehen, um das neue Selbstbewußtsein des Renaissancemenschen im alten Bewußtsein seines göttlichen Ursprungs zu verwurzeln, einen Weg weisen zur Lösung einer zeitgeschichtlichen Krisis.«⁷ In der Tat dürfte eine Auseinandersetzung mit den geistigen Grundlagen der Moderne kaum möglich sein ohne die Kenntnis des Renaissancehumanismus, der den Kern der Wesenswürde des Menschen in seiner Freiheit sieht und diese Freiheit als Geschenk göttlicher Liberalität versteht.⁸ Unbestritten ist auch die Bedeutung des Cusanus für seine humanistischen Zeitgenossen und sein Einfluß auf die folgenden Generationen. Allerdings

⁷ E. COLOMER, *Das Menschenbild des Nikolaus von Kues in der Geschichte des christlichen Humanismus*, in: MFCG 13 (1978) 142f. – Zum Kontext der dignitas-hominis-Literatur in der Renaissancephilosophie vgl.: A. BUCK, *Die Rangstellung des Menschen in der Renaissance: dignitas et miseria hominis*, in: AKuG 42 (1960) 61–75; DERS., *Einleitung zu: MANETTI, Über die Würde und Erhabenheit des Menschen* (Hamburg 1990) VII–XXXIV; H. G. SENER, *Erkenntnis des Menschen in der Kunst des Archimimen. Zu Juan Vives' Fabula de homine*, in: MM 22 (1994) 931; K. BAYERTZ, *Die Idee der Menschenwürde: Probleme und Paradoxien*, in: ARSP 81 (1995) 465–481; TH. LEINKAUF, *Freiheit und Geschichte. Francesco Patrizi und die Selbstverortung der menschlichen Freiheit in der Geschichte*, in: *Die Renaissance und ihre Antike*, hg. E. Rudolph (Tübingen 1998) 79–94.

⁸ Klassisch z. B.: PICO DELLA MIRANDOLA, *Über die Würde des Menschen*, hg. A. Buck (Hamburg 1990) 10: »ut intelligamus, postquam hac nati sumus conditione, ut id simus, quod esse volumus, curare hoc potissimum debere nos, ... ne, abutentes indulgentissima Patris liberalitate, quam dedit ille liberam optionem, e salutari noxiam faciamus nobis.«

ist es für das Freiheitsthema entscheidend, daß es überhaupt erst einmal gelingt, den Cusanus in die Diskussionen der Gegenwart einzubringen. Man darf nicht vergessen, daß die christlich geprägte Philosophie das Problem der menschlichen Freiheit eher verschärft denn erleichtert hat. Um nur den historisch bewanderten Leibniz als Kronzeugen zu zitieren: »Die Philosophen haben die Fragen von der Notwendigkeit, der Willensfreiheit und dem Ursprung des Übels erörtert; die Theologen haben diesen noch die Fragen von der Erbsünde, der Gnade und der Prädestination hinzugefügt. Die aus der ersten Sünde stammende Urverderbtheit des Menschengeschlechtes scheint uns eine natürliche Notwendigkeit des Sündigens auferlegt zu haben, wenn nicht die göttliche Gnade uns zur Hilfe kommt; da aber die Notwendigkeit mit der Bestrafung unvereinbar ist, so wird man folgern, daß allen Menschen eine ausreichende Gnade gewährt worden sein müßte, was nicht recht mit der Erfahrung übereinzustimmen scheint.«⁹

Die theologischen Schulen und Sekten haben das Problem Freiheit eher verschärft, und sie haben Schwierigkeiten, der Erfahrung menschlicher Lebenszusammenhänge Rechnung zu tragen. Trifft dieser Vorwurf den Cusanus? Auch wenn es zweifellos stimmt, daß seine Ethik durch und durch theologisch durchsetzt ist,¹⁰ so legt Cusanus selbst doch größten Wert darauf, daß die Moral in der Vernunft eines Jeden von Natur aus verankert ist, daß eine natürliche Sehnsucht uns nach dem Guten verlangen läßt und daß der Mensch in sich selbst und in der Reflexion auf seine eigenen Voraussetzungen die Grundlagen seiner Existenz suchen soll. Auf das Thema »Freiheit« bezogen heißt das: Cusanus beruft sich auf die Erfahrung von Freiheit und bezieht seine Aussagen über die Freiheit des Menschen auf die praktische Realität sittlichen Daseins. Das macht es möglich, ein besonderes Augenmerk auf die Verbindung von theoretischem Konzept und praktischer Lebensanleitung zu richten. Gerade weil er die Freiheitsproblematik unter den leitenden Gesichtspunkt eines gelingenden Lebens stellt, ist sein Denken heute von besonderem Interesse. Er provoziert jedenfalls Fragen, die für die Gegenwart an Aktualität gewinnen: Wie ist es dem Menschen möglich, in einer Welt voller Widersprüche und Widerstände an dem hohen Ideal freier Selbstbestimmung festzuhalten, ohne zum Traumtänzer oder zur tragischen Figur zu werden? Wie ist es möglich, an der Grundannahme der Freiheit und Selbstbestimmung festzuhalten, wenn der Mensch immer mehr an seine Grenzen stößt, wenn die

⁹ LEIBNIZ, *Theodizee* (wie Anm. 1) 31.

¹⁰ So die These von P. T. SAKAMOTO, *Die theologische und anthropologische Fundierung der Ethik bei Nikolaus von Kues*, in: MFCG 10 (1973) 138–151; vgl. dazu aber den Beitrag von H. G. SENGER, *Gerechtigkeit und Gleichheit sowie ihre Bedeutung für die Tugendlehre des Nikolaus von Kues*. S. o. S. 39–57.

Einsicht in die eigene Abhängigkeit wächst und wenn damit die neuzeitliche Vorstellung vom autonomen Subjekt fragwürdig wird? Lassen sich im Gegenzug Selbstaufgabe, Resignation oder Fatalismus vermeiden?

Um die Freiheitskonzeption des Cusanus genauer in ihrem Zusammenhang zu erfassen, möchte ich den Blick zunächst auf zwei eher theoretische Felder lenken, auf die Freiheit des Geistes (1) und auf das Verhältnis von menschlicher und göttlicher Freiheit (2). Freiheit stellt aber nicht nur eine theoretische Aufgabe für das Denken, sondern immer auch eine praktische Aufforderung für das Handeln dar. Das Thema der menschlichen Freiheit spielt unter dem Aspekt einer gelungenen Lebensführung eine zentrale Rolle bei Cusanus. Vor allem in der Schrift *De ludo globi* behandelt er das Problem einer freien sittlichen Lebensgestaltung unter den Bedingungen der Leiblichkeit und in einer Welt voller Kontingenzerfahrungen (3). Im praktisch-pastoralen Kontext der Predigten klingen die Fragen an, welche die großen religiösen Auseinandersetzungen des folgenden Jahrhunderts bestimmen werden: Sünde, Rechtfertigung und Gnade, Freiheit und Gehorsam. Die pastorale Sorge um den rechten Gebrauch des göttlichen Geschenks der Freiheit ist aber noch getragen von einer bemerkenswerten Zuversicht in die Verbindbarkeit von Vernunft und Freiheit (4). Allerdings kann niemand zum vernünftigen Gebrauch der Freiheit gezwungen werden. Es bleibt nur, an Freiheit und Vernunft zu appellieren und zu ihrem Gebrauch aufzufordern. Jede Rede von der Freiheit ist daher immer auch ein Stück »Überredung zur Freiheit«, die bewußt gemacht und eingeübt sein will. Im abschließenden 5. Teil möchte ich zeigen, daß hinter den begrifflichen Bestimmungen, die Cusanus vornimmt, die Ermutigung zur Freiheit des Geistes steht.

1. Der freie und edle Geist

Nach einem Mythos, den Platon im 10. Buch der *Politeia* erzählt,¹¹ wählen die Seelen der Menschen vor ihrer Geburt ihre Lebensweise, ihr jeweiliges *daimonion*, selbst aus. Das Vermögen zu wählen ist aber nichts, was den Menschen auszeichnet, noch etwas, was ihn adelt oder Anlaß zu besonderem Stolz ist. Es ist eher eine Quelle des Unglücks und liefert die Erklärung dafür, daß die Menschen sich ihr Schicksal und Unglück im späteren Leben selbst zuzuschreiben haben. Bei Pico della Mirandola kann der Mensch ebenfalls nach seinem Schiedsspruch (*arbitrium*) seine Natur bestimmen. Er ist Bildhauer und Erdichter seiner selbst.¹² Willensfreiheit wird jetzt aber als

¹¹ PLATON, *Politeia* 10, 617d–621b.

¹² G. PICO DELLA MIRANDOLA, *Über die Würde des Menschen*, (wie Anm. 8) 6: Tu ... pro tuo

Auszeichnung, als Grund von Stolz und Bewunderung verstanden. Sie erweist sich als Schöpfungskraft und verschafft dem Menschen seine einzigartige Stellung im Universum. Es zeigt sich ein grundlegender Unterschied: »Die Freiheit sowohl des Willens wie des Handelns ist für die Antiken ein Vermögen der Wahl, für die Modernen ein Vermögen des Hervorbringens.«¹³

Welche Rolle nimmt Cusanus ein, der in der Tradition Platons und des Neuplatonismus steht, dem aber in der Literatur mit Recht immer wieder Geistesverwandtschaft und Nähe zu den Renaissanceautoren zugesprochen wird, die die Würde des Menschen neu entdecken und zum Ausdruck bringen, also Autoren wie Manetti, Ficino oder Pico della Mirandola? Ernst Cassirer hat die beiden ersten Kapitel von *Individuum und Kosmos in der Philosophie der Renaissance* (1927) zwar dem Cusanus gewidmet, verweist aber im 3. Kapitel: »Freiheit und Notwendigkeit in der Philosophie der Renaissance« auf Valla, Pomponazzi, Manetti, Pico della Mirandola, auf Bovillus und Ficino. Nur an zwei kurzen Stellen nimmt er auf Cusanus Bezug. Er zitiert die Formulierungen über die *humanitas* aus *De coniecturis* II, 14 und hebt ihre fundamentale Bedeutung für den gesamten Humanismus hervor,¹⁴ außerdem verweist er auf den Anfang von *De Dato patris luminum*. Anstatt von der »Verderbnis der Menschennatur« zu reden, lege Cusanus beim Geschöpf Mensch den Akzent auf die »Gabe der Schöpfung selbst«. Damit stehen wir – so Cassirer – »an dem Punkt, an dem das Adam-Motiv jene innere Umwandlung erfährt, durch welche es fähig wird, unmittelbar in das Prometheus-Motiv überzugehen«.¹⁵ Die Auffassung von der Darstellbarkeit des Göttlichen »in der Form und in den Schranken des Menschlichen« bedeute eine Umwertung gegenüber dem mittelalterlichen Lebensgefühl. Bei Cusanus werde die Lehre von der menschlichen Freiheit in aller Schärfe betont und vor allem die Sphäre des Wertes als diejenige erfaßt, in der der Mensch als »freier Schöpfer wirkt, in der er autonom schaltet«.¹⁶ Das ist sicher überzogen und trifft so nicht die Intentionen des Cusanus,¹⁷ aber es macht immerhin deutlich, worauf wir zunächst zu achten haben: Faßt Cusanus den Begriff *liberum arbitrium* (Willens- oder Handlungsfreiheit – er impliziert beides) als Fähigkeit zu wählen oder gibt er ihm die neue Bedeutung eines Schöpfungsvermögens?

arbitrio, in cuius manu te posui, tibi illam (naturam) praeфинies. Nec te caelestem neque terrenum . . . fecimus, ut tui ipsius quasi arbitrarius honorariusque plastes et fictor, in quam malueris tute formam effingas.

¹³ U. STEINVORTH, *Freiheitstheorien in der Philosophie der Neuzeit* (Darmstadt 1994) 25.

¹⁴ E. CASSIRER, *Individuum und Kosmos in der Philosophie der Renaissance* (Darmstadt 1977) 92.

¹⁵ Ebd. 100.

¹⁶ Ebd. 46.

¹⁷ Vgl. dazu H. G. SENGGER, *Zur Frage nach einer philosophischen Ethik des Nikolaus von Kues*, in: WiWi 33 (1970) 5–25 und 110–122.

Wenn der Wille als Schöpfungsprinzip betont und dem Menschen zugesprochen wird, wenn also aus dem Adam ein Prometheus wird, dann ist es konsequent, daß Freiheit nicht mehr an eine vorgängige Ordnung gebunden wird. Gerade im Trotz, in der Verweigerung und in der Handlung wider bessere Einsicht liegt dann der beste Erweis von Freiheit.¹⁸

Eine solche Konsequenz liegt Cusanus fern. Bei ihm finden sich zunächst einmal häufig Formulierungen, welche die Willensfreiheit als ein Vermögen der Indifferenz fassen, nämlich zu wollen oder nicht zu wollen, dieses oder ein anderes zu wollen oder auch keines. Gott hat die Welt nicht aus Notwendigkeit, sondern aus freiem Willen geschaffen.¹⁹ Zur Freiheit gehört aber die Fähigkeit, etwas oder dessen Gegenteil oder auch nichts zu tun. Er konnte wollen und nicht wollen, so oder anders.²⁰ Cusanus vertritt mit dieser These keinen Voluntarismus.²¹ Die Welt ist keine Laune Gottes. Vielmehr betont Cusanus stets die Zusammengehörigkeit von voluntas und intellectus, intentio und quiditas. Die Herrschermetaphorik, die besonders einprägsam an der seinerzeit wieder entdeckten Trajanssäule illustriert wird,²² dient immer wieder zur Erläuterung. Die Trennung von Willen und Intellekt beruht auf einem Anthropomorphismus, nur in unserer Optik erscheinen der Wille und der Intellekt Gottes getrennt.²³ Auch beim Menschen decken sich zumindest teilweise Wissen und Wollen – wir würden etwas nicht erstreben, wenn wir nicht zumindest teilweise von ihm Kenntnis hätten.

Wenn Cusanus die Schöpferhaftigkeit des Menschen betont, so spricht er sie dem Menschen als der *viva imago Dei*²⁴ zu. Die freie Schöpfungstat Gottes wird betont und aus dem Vergleich mit dem schöpferischen Menschen ent-

¹⁸ Descartes schreibt z. B.: »Denn es ist uns immer möglich, uns von einem klar erkannten zu verfolgenden Gut oder von einer deutlichen anzuerkennenden Wahrheit loszusagen, wenn wir es nur für gut halten, daß dadurch die Freiheit unserer Wahl (arbitrium) bewiesen wird.« (Brief an Mesland (9. Februar 1645), zitiert nach U. STEINVORTH, *Freiheitstheorien* [wie Anm. 13] 47); Steinvorth (S. 49) verweist auf das Denken der Renaissance: »In Descartes' Bereitschaft, die Freiheit auch auf die Wahl des als schlecht oder böse Erkannten zu erstrecken, finden wir die Renaissance-Auffassungen von der Freiheit des Menschen in der Wahl der Archetypen oder Formen wieder, nach denen er sich ebenso zu tierischer wie zu göttlicher Lebensweise modellieren kann.«

¹⁹ *De beryl.*: h²XI/1, N. 37 und 38.

²⁰ *De ven. sap.* 27: h XII, N. 82; *Crib. Alk.* II, 2: h VIII, N. 90.

²¹ Vgl. dazu K. KREMER, *Gottes Vorsehung und die menschliche Freiheit*, in: MFCG 18 (1989) 234; dort auch eine Fülle von Belegen für den gesamten Zusammenhang.

²² *De non aliud* 9: h XIII, N. 34.

²³ *De beryl.*: h²XI/1, N. 51, Z. 18f.: sicut lex imperialis non est nisi ratio imperantis, quae nobis voluntas apparet.

²⁴ *De mente* 7: h²V, N. 106, Z. 9f; 13: N. 149, Z. 11f. 19; 15: N. 158, Z. 17; vgl. G. v. BREDOW, *Der Geist als lebendiges Bild Gottes (Mens viva dei imago)*, in: MFCG 13 (1978) 58–67.

wickelt, umgekehrt erfaßt sich der Mensch im Bewußtsein seiner Unzulänglichkeit und seiner endlichen Begrenztheit als Bild des absolut freien Gottes, der die Welt schuf, wie er es wollte. Diese Verschränkung wird in dichter Form in *De visione Dei* und dann in den späteren Texten reflektiert. Der Vorgang der Selbstreflexion des Geistes, der, angestoßen durch die sinnlichen Eindrücke, auf seine eigenen Leistungen reflektiert und sich so als »Schöpfer im Gleichnis« erfaßt, findet in einer Reihe von einprägsamen Bildern seinen Ausdruck: Der Geist als »lebendiges Bild« und »lebendiger Spiegel«,²⁵ als »lebendige Münze«,²⁶ als »lebendige Harfe«,²⁷ schließlich: gleichsam ein Kosmograph.²⁸ Von der freien Schöpferhaftigkeit Gottes wissen wir durch unseren eigenen Geist, der über eine *vis creativa* auf den Feldern der Erkenntnis, der Wissenschaften und Künste, im Spiel, in den Sitten und der Moral verfügt. Die Hervorhebung der Schöpferhaftigkeit des Menschen verbindet Cusanus also mit der Einsicht in die eigene Begrenztheit. Es ist daher kein Wissen, das zu Stolz oder sich selbst überschätzendem Hochmut führen sollte. Gerade in seinen Spätschriften, in *De venatione sapientiae* und auch in dem *Brief an Albergati*, seinem »Vermächtnis«,²⁹ betont Cusanus noch einmal die Aufgabe des Menschen, der als Geistwesen allein die Welt als Manifestation des Schöpfers zu würdigen weiß und in einer »scientia laudis« seiner Bewunderung Ausdruck zu geben vermag.

Von Trotz keine Spur! Was den freien Willen betrifft, so gilt für ihn die Ausrichtung auf geistige Einsicht: »Der freie Wille kann aber nur in der geistigen Natur sein. Denn der Wille setzt Einsicht voraus, da er ein Wählen ist; das Wählen ist ein Vergleichen und Unterscheiden.«³⁰ Stattdessen läßt Cusanus Enthusiasmus und Begeisterung erkennen über die Aufwertung des Menschen, dessen Geist »edel und frei« ist und der aufgrund dieses edlen und freien Geistes ein »zweiter Gott« genannt werden darf.³¹ Spätestens mit

²⁵ *De mente* 5: h²V, N. 87, Z. 13; vgl. vom Verf.: *Bild, Symbol und Analogie bei Nikolaus von Kues*, in: H. Stachowiak (Hg.), *Pragmatik I* (Hamburg 1986) 310ff.

²⁶ *De ludo* II: h IX, N. 119, Z. 22.

²⁷ *De ven. sap.* 18: h XII, N. 56, Z. 20f.; vgl. dazu R. STEIGER, *Die Lebendigkeit des erkennenden Geistes bei Nikolaus von Kues*, in: MFCG 13 (1978) 181.

²⁸ *Comp.* 8: h XI/3, N. 22–24.

²⁹ G. v. BREDOW, *Das Vermächtnis des Nikolaus von Kues. Der Brief an Albergati nebst der Predigt in Montoliveto (1463): CT IV/3* (Heidelberg 1955).

³⁰ EXC. X, 680, zitiert nach: F. A. SCHARPFF, *Des Cardinals und Bischofs Nicolaus von Cusa wichtigste Schriften* (Freiburg 1862) 473; Vgl. auch *Sermo CLXIX* (162): Cod. Vat. lat. 1245, fol. 62^{vb}: et ideo operando secundum intellectum est esse in libertate. – Für die Belege zur Frage der freien und geistigen Natur Gottes und des Menschen vgl. H. PAULI, *Die geistige Welt der Brixener Predigten des Nikolaus von Kues*, in: MFCG 22 (1995) 178–186.

³¹ Besonders prägnant die Weihnachtspredigt von 1454: *natura intellectualis in hoc quod*

den Schriften des Jahres 1453, *De pace fidei* und *De visione Dei*, entfaltet Cusanus ein »Pathos der Willensfreiheit«, das in den früheren Schriften in dieser Form noch nicht anzutreffen ist.³²

2. Menschliche Freiheit und göttliche Vorsehung

Es stellt sich gleichwohl die Frage, ob damit nicht ein Konflikt zwischen menschlicher und göttlicher Freiheit, zwischen der Allmacht Gottes und dem Anspruch des Menschen auf Selbstbestimmung angelegt ist. Die Frage kann einmal lauten: Wie ist in einer Welt, die von einer gütigen, weisen und allmächtigen göttlichen Vorsehung aufs Beste geordnet ist, noch Platz für menschliche Willensfreiheit? Die Frage verschärft sich, wenn sich zeigt, daß die Menschen nicht nur Neues schaffen und so potentiell Unordnung stiften, sondern daß sie einander Leid zufügen. Kann Gott – so lautet jedenfalls die moderne Frage – eine Freiheit zulassen, die destruktiv ist und Unschuldigen Leid zufügt?³³

In den Texten des Jahres 1453 verdichten sich bei Cusanus vergleichbare Fragestellungen.

2.1 »... quid est, quod fieri potuit, et non est factum?« – *De pace fidei*

Es fällt auf, daß in den ersten drei Kapiteln von *De pace fidei* gleich sechsmal das Thema Willensfreiheit anklingt mit den Begriffen *liberum arbitrium*, *libertas arbitrii* oder *liber intellectus*.³⁴ Am Anfang der Vision vom himmlischen Glaubenskonzil, die sich dem inständig betenden Cusanus eröffnet, stehen drei Eröffnungsreden. Sie dienen einer Art Bestandsaufnahme. Im ersten Kapitel stellt der Sprecher der himmlischen Mächte ein Bild der Welt vor die Augen Gottes, welches Gott bestätigt, daß sich die Schöpfung allein Gott verdankt. Der Mensch sei als Gottes Ebenbild dazu geschaffen, in der Gottesliebe zu seinem Ursprung zurückzufinden. Das könne er, wenn er von der ihm eigenen Freiheit des Urteils Gebrauch mache, so zur Kenntnis seiner selbst

habet liberum arbitrium est creatori similior et est quasi alius deus (*Sermo* CLXVIII (161): Cod. Vat. lat. 1245, fol. 60^{rb}).

³² K. FLASCH, *Nikolaus von Kues. Geschichte einer Entwicklung* (Frankfurt 1998) 435; auf die enge Zusammengehörigkeit der beiden Schriften verweist W. A. EULER, *Die beiden Schriften De pace fidei und De visione Dei aus dem Jahre 1453*, in: MFCG 22 (1995) 187–203.

³³ Vgl. A. KREINER, *Gott im Leid. Zur Stichthaltigkeit der Theodizee-Argumente*, Freiburg/Basel/Wien 1997.

³⁴ *De pace* 1: h VII, N. 4; S. 5, Z. 15; N. 7; S. 8, Z. 4; S. 8, Z. 14; S. 9, Z. 9; N. 8; S. 9, Z. 18 und S. 10, Z. 5.

gelange und – das ist wohl impliziert und wird in den zeitgleichen Überlegungen von *De visione Dei* weiter entwickelt – zu Gott als seinem Ursprung und Ziel finde. Aber nur wenige Menschen verfügen über die nötige Muße für eine *vita contemplativa*, die große Menge führt ein Leben voller Not, eingeengt von Zwängen und beeinträchtigt durch Unwissenheit. So wurden den Menschen von Gott die Könige und Propheten gegeben, die im Namen Gottes Gesetze und Kulte einrichteten und das Volk instruierten. Die Vielfalt der Nationen und der Sprachen sowie die Dauer der Zeit führten zur Verfestigung und zur Verabsolutierung dieser Institutionen und Lehren. Daher sind sie leider geeignet, Gott zu verbergen und die Menschen zu entzweien. Die Unwissenheit und in deren Gefolge die Zwietracht werden zwar Gott nicht angelastet, aber sie werden verständlich angesichts eines Gottes, der sich verbirgt. Daher die ergebene Bitte des »Commissarius« am Ende des Plädoyers: »Zeige Dich, Herr, und schone Deine schwache Schöpfung.«

Hat Gott bei der Schöpfung der Welt etwas falsch gemacht? Gott selbst nimmt Stellung. Der in Freiheit entlassene Mensch habe auf der Erde, unter dem Einfluß und durch die Überredungen des Fürsten der Finsternis, seinen geistigen Ursprung vergessen. Aber Propheten, die gesandt wurden, und schließlich das menschengewordene göttliche Wort selbst hätten ihm das Wissen um diesen seinen Ursprung und das Wissen um die Erreichbarkeit eines ewigen Lebens in der Wahrheit zurückgebracht. Die Frage, mit der die zweite Rede abschließt, hat offensichtlich rhetorischen Charakter: »Et cum haec acta sint, quid est quod fieri potuit, et non est factum?«³⁵ Die aufkommenden göttlichen Selbstzweifel werden durch das fleischgewordene Wort Gottes im Namen aller Himmelsbewohner abgewehrt. Die Werke Gottes sind höchst vollkommen und man könnte zu ihrer Ergänzung nichts hinzufügen. Gleichwohl wird ein zusätzliches Entgegenkommen Gottes vorgeschlagen: Angesichts der von Anfang an beschlossenen Freiheit des Menschen bei gleichzeitiger Veränderlichkeit aller Dinge bedarf die menschliche Natur einer häufigen Überprüfung. Erst eine derartige Visitation gewährleistet, daß die Wahrheit kontinuierlich aufleuchtet. Wenn die Vielfalt der Religionen in einen einzigen orthodoxen Glauben überführt wird, ist die Wahrheit, die ja schließlich eine ist und für jeden freien Intellekt erfaßbar sein muß, nicht weiterhin durch Irrtümer gefährdet. Das Elend der Leidenden, aber mehr noch die alarmierende Tatsache, daß Verfolger und Verfolgte in gleicher Weise überzeugt sind, im Namen und zum Gefallen Gottes zu handeln, fordern die außergewöhnliche Maßnahme eines zusätzlichen himmlischen Konzils. Es sollen die Wissensdefizite der Menschen korrigiert werden, um so trotz der Verschieden-

³⁵ Ebd. 2: N. 7; S. 9, Z. 11f.

heiten der Riten die Einheit des Glaubens im Konsens wiederherzustellen. Die bessere Einsicht soll die negativen Auswirkungen lange gewachsener und verfestigter Gewohnheiten korrigieren.

Es fällt auf, wie vorsichtig sich Cusanus ausdrückt.³⁶ Offensichtlich soll gar nicht erst der Eindruck entstehen, die Welt müsse nach der Menschwerdung Gottes noch weiter nachgebessert werden. Die Werke Gottes sind vollkommen und es gibt nichts, was zu ihrer Ergänzung noch ausstünde – so die Versicherung des fleischgewordenen Wortes gegenüber dem Vater allen Erbarmens. Cusanus ist nicht von Theodizeefragen angefochten wie die Autoren der Neuzeit, die mit gewaltigem intellektuellen Aufwand versuchen, Gott von dem Vorwurf zu entlasten, er habe es nicht besser gekonnt, gewußt oder gewollt. In der cusanischen Sicht hat Gott allenfalls eine zu hohe Meinung vom Menschen. Daher wird ihm vom Wort, das die Gestalt des sterblichen Menschen annahm, Verständnis für eine Grundspannung in der Existenz des Menschen nahegebracht: »Von Anfang an hast du entschieden, daß der Mensch ein Mensch mit freiem Urteil bleibt«, aber das in einem »mundus sensibilis«, in dem nichts Bestand hat und alles, auch die geistigen Dinge, vom Wandel durch die Zeit betroffen sind.³⁷ Die Einheit ist auf geistigem Feld verloren gegangen. Das Problem lautet also: Wie kann ein freies Urteil unter den Bedingungen der Sinnlichkeit vor dem Irrtum bewahrt werden, und wie können die daraus resultierenden tödlichen Konflikte verhindert werden? Bei allem Verständnis für die Konfliktsituation richtet sich die eigentliche Anfrage an den Menschen, nicht an Gott, dessen Güte und Weisheit außer Frage stehen. Wie ist es möglich, daß ein derart privilegiertes Wesen sich so schwerwiegend über sich selbst täuschen und sich selbst so unwiderruflich verfehlen kann? Wenn Gott für den Menschen das Beste vorgesehen hat, was er geben kann, nämlich Geist, seinen Geist und damit die Freiheit des Geistes, und wenn er zusätzlich seinen Sohn Menschengestalt annehmen ließ, um die Fehler und Defizite des Menschen auszugleichen, und wenn außerdem gilt, daß er die Seinen nicht verläßt, sondern bis ans Ende der Tage bei ihnen ist (crebra visitatione), dann leuchtet auch das Licht der Wahrheit beständig, und dann muß auch jeder freie Geist

³⁶ Das Licht der Wahrheit leuchtet in der Welt, nur eben nicht »continue« (Ebd. 3: N. 8, S. 10, Z. 4). All die Propheten konnten den Fürst der Unwissenheit nicht »sufficenter« (Ebd. 2: N. 7, S. 8, Z. 12) überwinden, das Wort Gottes in Menschengestalt soll »saltem hominem docibilem« (Z. 14) erleuchten.

³⁷ Ebd. 3: N. 8, S. 9, Z. 16ff: »Pater misericordiarum, etsi opera tua perfectissima sint et non restet pro eorum complemento quicquam adiciendum, tamen quia ab initio decrevistis hominem liberi arbitrii manere, et cum nihil stabile in sensibile mundo perseveret varianturque ex tempore opiniones et coniecturae fluxibiles, similiter et linguae et interpretationes, indiget humana natura crebra visitatione. . .«

die Wahrheit erfassen können.³⁸ Die Voraussetzungen für ein glückliches Leben, auf das alle Religionen zielen, sind prinzipiell gegeben. Es ist daher besser und aussichtsreicher, miteinander zu reden als zu den Waffen zu greifen.³⁹

Fassen wir die Aussagen dieses kurzen Textstückes, das die Freiheitsproblematik in einer heilsgeschichtlichen Perspektive anspricht, noch einmal thesenhaft zusammen:

1. Von Anfang an hat Gott den Menschen als freies Wesen konzipiert und ihn – als Wesen nach seinem Bilde – geschaffen und in die Welt entlassen.
2. Durch die Erschaffung in Freiheit ist der Mensch gesellschaftsfähig (*capax suo consortio*) geworden.
3. Der Gebrauch des freien Urteils führt den Menschen zur Kenntnis seiner selbst.
4. Der Mensch, zumindest insofern er belehrbar ist, kann erfassen, daß er dem inneren Menschen gemäß leben soll. Die Unendlichkeit seines Verlangens nach dem Guten verweist ihn auf Gott als sein eigentliches Ziel.
5. Dank des menschengewordenen Wortes kann jeder Mensch sicher sein, daß er die Wahrheit gemäß der Wahl des freien Willens auch erlangen kann, und zwar in seiner menschlichen Natur.

Es fällt auf, wie positiv von der Freiheit des Willens gesprochen wird. Von Zweifeln an der Weisheit des Schöpfers und seiner Weltordnung kann nicht die Rede sein. Angesichts der schrecklichen Greuel und des Mißbrauchs der menschlichen Freiheit wird auch nicht etwa ein Eingreifen Gottes oder eine Zurücknahme dieses »Danaergeschenkes« »Freiheit« gefordert. Die menschliche Freiheit ist ein Gut, das nicht zur Disposition steht. Die Unverzichtbarkeit der menschlichen Freiheit ist eine Grundvoraussetzung, die das ganze cusanische Denken durchzieht. Es geht um weit mehr als um eine Argumentation *ex negativo*, welche die ruinösen Folgen einer Welt ohne Freiheit ausmalt. Cusanus hat auch nicht das logische Problem der Vereinbarkeit von menschlicher Freiheit und göttlichem Vorherwissen, mit dem sich schon Boethius und seine zahlreichen Kommentatoren auseinandersetzen. Schon in *De docta ignorantia* wird mit Hilfe des Koinzidenzprinzips ein möglicher Widerspruch zwischen Freiheitsidee und Vorsehungsgeanken entschärft.⁴⁰ Die Stoßrichtung der cusanischen Fragestellungen

³⁸ Ebd. N. 8, Z. 4f; vgl. auch *Crib. Alk.* II, 16: NvKdÜ H. 20b, S. 53ff.

³⁹ *Epist. ad Iob. de Segobia*, h VII, S. 100, Z. 13f; vgl. W. A. EULER, (Anm. 32) 193; zum Glück als Ziel der Religion: *De pace* 13: h VII, N. 45; S. 42, Z. 6f: Et quoniam omnium spes est aliquando consequi posse felicitatem, propter quam est omnis religio. . .

⁴⁰ Vgl. *De docta ign.* I, 22: Quomodo dei providentia contradictoria unit. – Ausführlich dazu: K. KREMER, *Gottes Vorsehung und die menschliche Freiheit*, in: MFCG 18 (1989) 227–252.

scheint mir eher in Richtung auf eine praktisch orientierte, pastorale Sorge zu deuten. Für ihn, dem die Chancen freier Zustimmung und mittels Anerkennung so lebhaft vor Augen stehen, ist es unverständlich, daß die Menschen um vermeintlicher und begrenzter Vorteile willen diese ihre einzigartige Chance, das, was sie wahrhaft nobilitiert, ausschlagen. Deshalb kann er nicht lebhaft genug die freie Zustimmung zur Welt, zu sich selbst und zu Gott vor Augen stellen, deshalb wohl auch die Anfechtungen und die tiefe Verzweiflung, wenn die Menschen mit Blindheit geschlagen bleiben. Die Freiheit, die den Menschen fähig zur Gesellschaft und zur gemeinsamen Lebensführung mit seinesgleichen machen soll, läßt ihn versagen vor der Aufgabe, Konsens und Frieden herzustellen. Die Vielfalt der Kulturleistungen, die Cusanus in den Idiota-Schriften und auch in einer Reihe von späteren Texten als Ausdruck schöpferischer menschlicher Freiheit wahrnimmt und als Erweis der Gottebenbildlichkeit preist, stellt sich hier als Ausgangspunkt tödlicher Konflikte dar. »Denn die Verschiedenheit erzeugt Trennung, Feindschaft, Haß und Krieg.«⁴¹ Im Unterschied zu den optimistischen Texten des Jubeljahres 1450, welche die schöpferische Kraft des Menschen hervorheben, dominiert hier die heilsgeschichtliche Gesamtperspektive. Die Ereignisse von Konstantinopel haben das Vertrauen in die göttliche Ordnung nicht erschüttert, allerdings dem Vertrauen in die Einsichtigkeit und Leistungsfähigkeit des Menschen einen Stoß versetzt. Es bedarf zusätzlicher geistiger Anstrengungen, damit die Menschen ihre eigene gemeinsame Basis erfassen, das Vertrauen in die mögliche Eintracht zurückgewinnen und den Weg zu einem immerwährenden Religionsfrieden finden. Intellektualität und Freiheit des Menschen, die untrennbar miteinander verbunden sind, werden als entscheidend hervorgehoben. Dem freien Intellekt bietet sich die wahre Religion unausweichlich an.⁴²

2.2 »Sis tu tuus et ego ero tuus« – De visione Dei

Zwei Monate nach der Fertigstellung von *De pace fidei*, am 11. September 1453, schließt Cusanus auch die Schrift *De visione Dei* ab, die er den Mönchen von Tegernsee schon länger versprochen, jetzt aber in kurzer Zeit aus einem Kapitel seines *Complementum theologicum* entfaltet hat.⁴³ Sie soll seine Position im Streit um die Rolle von Erkenntnis und Affekt beim mystischen Aufstieg erläutern. Vom sittlichen Kontext des Handelns ist daher eher am

⁴¹ *De pace* 17: h VII, N. 54; S. 51, Z. 8f.

⁴² Vgl. K. FLASCH, (wie Anm. 32) 342.

⁴³ *De theol. compl.*: h X/2a, N. 12, Z. 1–87; E. VANSTEENBERGHE *Autour de la docte ignorance. Une controverse sur la théologie mystique au XV^e siècle*. BGPhMA 14 (Münster 1915) 116; vgl. K. FLEISCHMANN, *Über den Beryll*, Vorwort: NvKdÜ 2 (Leipzig 1938) 56.

Rande die Rede. Gleichwohl erweist sich in dieser Schrift als besondere Pointe, daß Cusanus die *Gotteserkenntnis an die freie Selbstannahme des Menschen bindet*. »Sis tu tuus, et ego ero tuus« ist der immer wieder zitierte Schlüsselsatz. Da diese Schrift unter dem Aspekt der Freiheit schon ausführlich gewürdigt wurde,⁴⁴ kann es hier genügen, noch einmal thesenförmig auf die wichtigsten Punkte für die Cusanische Freiheitslehre hinzuweisen.

1. Unsere menschliche Freiheit stammt von Gott, der selbst Freiheit ist.
2. Freiheit wird als die Möglichkeit zu wollen oder nicht zu wollen, Gott zu lieben oder sich von ihm abzuwenden, als positive oder negative Wahl vorgestellt.
3. Diese Freiheit als Indifferenz und als Unabhängigkeit selbst gegenüber den Vorgaben der eigenen Natur wird aber überlagert und ergänzt durch einen positiven Begriff von Freiheit. Es handelt sich um eine »kreative Freiheit, in der der Mensch sich formen und verformen, gewinnen oder sich verlieren kann«.⁴⁵ Für Cusanus verwirklicht sich Freiheit in der Bindung an Gott (*De vis.* 8 und 24).
4. Die besondere Pointe der Cusanischen Freiheitslehre besteht in der Auflösung der Spannung von göttlicher Allgegenwart und Vorsehung auf der einen Seite und menschlich-begrenzter Erkenntnis- und Handlungsfähigkeit auf der anderen Seite. Bekanntlich bindet er die Gottesliebe an die Selbstannahme des Menschen. *Freiheit wird als Freiheit zur Selbstentfaltung und Selbstgestaltung verstanden*, sie »muß daher immer auch in der Bindung des Menschen *an sich selbst* bestehen«.⁴⁶
5. Die Attraktivität der Cusanischen Konzeption für die Gegenwart besteht nicht zuletzt darin, daß hier Anklänge an moderne Begriffe wie Authentizität und Selbstverwirklichung vorzuliegen scheinen. Allerdings sollte in diesem Punkt vorsichtig stimmen, daß Cusanus in der Unterordnung der Sinne unter den Verstand die Art und Weise sieht, wie wir uns selbst zu eigen sein können. Der Hinweis auf die Stimme der Vernunft, die als Gewissen in uns spricht, zeigt deutlich, daß nicht die Authentizität des Individuums in all seiner Schwachheit propagiert wird.⁴⁷ Es steht eine

⁴⁴ K. KREMER, *Gottes Vorsehung und die menschliche Freiheit*, in: MFCG 18 (1989) 227–252; auf die zahlreichen Belege, die Kremer zusammengetragen und ausgewertet hat, kann hier nur verwiesen werden.

⁴⁵ E. COLOMER, *Das Menschenbild des Cusanus* (wie Anm. 7) 129.

⁴⁶ K. KREMER, (wie Anm. 44) 238f.

⁴⁷ Klassisch etwa der Anfang von Rousseaus *Bekenntnissen*: »... Ich will der Welt einen Menschen in seiner ganzen Naturwahrheit zeigen, und dieser Mensch werde ich selber sein... Ewiges Wesen, versammle um mich die unzählbare Schar meiner Mitmenschen; sie sollen meine Bekenntnisse hören, über meine Nichtswürdigkeit seufzen und über meine Nöte

Vorstellung vom eigentlichen, vernünftigen und geistigen Ich als Maßstab vor Augen.

Auch wenn die wesentlichen Punkte der Cusanischen Freiheitsvorstellung in den Texten des Jahres 1453 angesprochen sind, so werden doch in den späteren Schriften immer wieder Aspekte erneut aufgenommen, neu ausbuchstabiert und vor allem in ihren Konsequenzen für den Kontext sittlichen Handelns erörtert.

3. Lebensführung in Freiheit

So rückt das Thema der menschlichen Freiheit in *De ludo globi* unter dem Aspekt der gelungenen Lebensführung ins Zentrum der Aufmerksamkeit. Die Summe der Geheimnisse dieses Spiels wird in der Erfahrung gesehen, daß es durch Übung gelingen kann, trotz aller Abweichung und Hindernisse das intendierte Ziel – in diesem Falle des Lebens – zu erreichen.⁴⁸

Die Metaphorik des Globusspiels eignet sich in mehrfacher Hinsicht als Sinnbild des Lebenslaufes: Der Lauf der Kugel ist zielgerichtet und Ergebnis einer bewußten Intention. Er ist gleichwohl nicht geradlinig, sondern Abweichungen ausgesetzt aufgrund der Beschaffenheit der Kugel, aufgrund äußerer Begebenheiten wie der Spielfläche, schließlich und vor allem aufgrund des Impulses, der auf die verschiedenen Spieler mit jeweils unterschiedlicher Kraft, Geschicklichkeit und Übung zurückgeht. Für die Willensfreiheit ist festzuhalten, daß sie im Zusammenhang der Lehre von den Kräften der Seele als Unterscheidungsmerkmal gegenüber der animalischen »anima« hervorgehoben wird.

Unter dem Stichwort »Bewegung des Globus« wird zunächst ein Modell für die Sphärenbewegung gewonnen, die in der letzten Himmelsphäre »naturgegeben«, »ohne Gewaltsamkeit und Ermüdung« (N. 21) erfolgt. Das

erröten. Jeder von ihnen enthülle seinerseits sein Herz mit der gleichen Aufrichtigkeit zu den Füßen deines Throns, und dann möge auch nur einer dir sagen, wenn er es wagt: Ich war besser als dieser Mensch da!« (zitiert nach: L. TRILLING, *Das Ende der Aufrichtigkeit*, Frankfurt 1979, 61) – Zur »Ethik der Authentizität« vergleiche jetzt: CH. TAYLOR, *Das Unbehagen an der Moderne* (Frankfurt 1995).

⁴⁸ Vgl. *De ludo I*: h IX, N. 54, Z. 1–4: Haec est summa mysteriorum huius ludi, ut discamus has inclinationes et naturales incurvationes taliter rectificare virtuoso exercitio, ut tandem post multas variationes et instabiles circulationes et incurvationes quiescamus in regno vitae. – Ebenso Z. 17–19: Haec est vis mystica ludi: virtuoso exercitio posse etiam curvum globi regulari, ut post multas instabiles flexiones motus in regno vitae quiescat. – Um den Apparat nicht unnötig auszuweiten, werden Hinweise auf angesprochene Kapitel jeweils im Text hinzugefügt. Deutsche Cusanustexte folgen der Übersetzung G. von Bredows.

Modell des Globusspiels wird hier bemüht, um den Gedanken abzuwehren, die Sphäre würde »von Gott dem Schöpfer oder von Gottes Geist bewegt«. Entsprechend gilt für die Selbstbewegung der Seele: »Nicht Gott ist die Seele, noch bewegt der Geist Gottes den Menschen, sondern es ist in dir eine Bewegung geschaffen, die sich – nach der Lehre der Platoniker – selbst bewegt.« (N. 22). Es geht um den Nachweis, daß unsere Seele »substantielle Bewegung« ist (N. 25) und daß sie auf einen Zustand völliger Freiheit und freien Tätigseins zielt (N. 31).

3.1 Das »kleine Reich« der Freiheit

Die These von der Selbstbewegung der Seele wird näher erläutert: Von Bewegung kann nur im äquivoken Sinne die Rede sein. Die Seele ist eine Kraft, schlußfolgernd zu denken. Sie ist ferner eine Kraft, Künste und neue Wissenschaften zu erfinden. Diese ihre Fähigkeit, Neues zu erfinden, erweist sich auch in der Erfindung des Spiels. Die Struktur dieser diskursiven gedanklichen Bewegung faßt Cusanus mit dem Ternar: cogitatio – consideratio – determinatio. Er betont, daß der Körper nicht nur keinen Anteil an der Denkbewegung habe, sondern daß er geradezu hinderlich und störend sei. Die Seele zieht sich vom Körper zurück: »... denn sie will ganz in ihrer Freiheit sein, um frei zu wirken. Diese freie Kraft aber, die wir denkende Seele nennen, ist um so stärker, je mehr sie von den körperlichen Beschränkungen losgelöst ist.« (N. 31). Cusanus legt sich damit im Kern auf eine dualistische Anthropologie fest. »Diese freie Kraft, die in uns ist,« unterscheidet den Menschen vom Tier; sie ist zugleich aber auch Garant und Ursprung der Individualität, welche die Menschen je verschiedene Werke erfinden und hervorbringen läßt. Die Ergebnisse sind individuell verschieden, »weil ein jeder Mensch frei ist, über das nachzudenken, was er nur immer wollen mag, entsprechend auch zu überlegen und zu beschließen. Darum denken nicht alle dasselbe aus, da jedermann seinen eigenen freien Geist hat.« (N. 34). Der Individualität menschlicher Tätigkeit wird die instinktmäßig vorgegebene Verhaltensweise der Tiere etwa beim Nestbau oder bei der Jagd nach Beute gegenübergestellt. Wo der menschliche Geist erfindet, da führen diese nur den Antrieb der Natur aus. Es ist aber die Frage, ob Cusanus damit schon ein eindeutiges Unterscheidungskriterium gewonnen hat. So haben die Verhaltensforscher auf der einen Seite bei den Tieren durchaus Elemente von spielerischem Verhalten ausgemacht und weisen auf individuelle oder zumindest erlernte Eigenheiten innerhalb einer Art hin. Nur auf einer sehr einfachen Stufe besteht bei Tieren keinerlei Spielraum des Verhaltens.⁴⁹ Auf der anderen Seite macht Cusanus selbst mit einem politi-

⁴⁹ Automatenartiges Verhalten wird etwa nach der Schlupfwespe (sphex ichneumoneus) in der

schen Vergleich deutlich, daß auch beim Menschen die Selbständigkeit des Denkens stark eingeschränkt sein kann. Die Festgelegtheit der Tiere in ihrem Verhalten ist vergleichbar mit dem Verhalten von Untertanen, die den Grund für bestimmte Gesetze nicht kennen, ihnen aber gleichwohl gehorchen, weil sie durch den höhergestellten Herrscher dazu gezwungen werden. Gegenüber derart fließenden Übergängen hält eine dualistische Anthropologie an den prinzipiellen Unterschieden fest: Der Satz: »Mit solchem Zwang ist unser königlicher und herrscherlicher Geist nicht gefesselt« (N. 35) gilt streng genommen nur da, wo die eigene Einsicht und die bewußte Intention maßgeblich sind für unser Verhalten. Das ist nicht einfach festzustellen, auch wenn uns die Selbstbeobachtung zu unterscheiden lehrt zwischen Zwängen der Natur im Bereich des Körperlichen und des Sensitiven auf der einen Seite und dem Bereich des Geistes, dem keine Notwendigkeit auferlegt werden kann, auf der anderen Seite. Aber – und das ist für Cusanus entscheidend – der Geist kann der Natur trotzen und sie seinerseits bezwingen, sei es »im Guten, in der Enthaltensamkeit und der Keuschheit ... oder auch im Bösen, wenn wir nämlich wider die Natur sündigen und wenn die Verzweifelten Hand an sich selbst legen und sich töten« (N. 36). Am Anfang solcher Freiheit, die sich demonstrativ da erweist, wo sie sich gegen die Vorgaben und Triebe der Natur richtet, steht die Freiheit des Denkens. Wie schon zitiert: Ein jeder Mensch ist frei, »über das nachzudenken, was er immer nur wollen mag. . . « Damit eröffnet sich die Möglichkeit individueller Erfindungen, z. B. eines Globusspiels, es eröffnet sich aber zugleich auch ein Freiheitsraum im Zusammenspiel von Sinnen, Imagination und vernünftiger Entscheidung. Sowohl im Negativen wie im Positiven bleibt Raum für freie Zustimmung: Die Betrachtung eines frommen Bildes macht nicht automatisch fromm,⁵⁰ die Betrachtung einer schönen Frau führt nicht automatisch zum Ehebruch.⁵¹

Das Problem, daß der Mensch einerseits Teil der körperlichen und sinnlichen Welt ist und als solcher auch ihren Gesetzen unterliegt, andererseits aber als Wesen mit Geist für sich Freiheit beanspruchen und realisieren soll, vertieft Cusanus mit Überlegungen über eine dreifache Welt: Gott – das

neueren Literatur über den freien Willen unter dem Titel »Spheexhaftigkeit« behandelt. Vgl. dazu: D. C. DENNETT, (wie Anm. 3) 22f.

⁵⁰ *De vis.* 24: Hopkins, N. 108, Z. 5ff.: Velut imago crucifixi non influit devotionem, sed excitat memoriam, ut influatur devotio.

⁵¹ *Sermo CCII* (198): V₂, fol. 116^{rb}: Ut si quis videt mulierem pulchram et ambulat spiritu, talis Deo gloriam tribuit et se convertit ad admirationem pulchritudinis infinitae, cuius lucis haec est remotissima quaedam umbra. Hic qui sic spiritu ambulat, non perficit desideria carnis seu moechatur cum illa muliere pulchra.

Universum – der Mensch als Mikrokosmos.⁵² Das gibt ihm Gelegenheit, die monadische Gesamtkonzeption, nach der jeder Teil, in besonderer Weise aber der Mensch die Vollkommenheit des gesamten Universums widerspiegelt, mit politischen Kategorien weiter auszulegen. Der Mensch ist ein eigenständiges Reich im gesamten Universum, so wie das Königreich Böhmen selbständig ist im römischen Reich. Es ist nicht ganz klar, auf welche historischen und politischen Verhältnisse Cusanus mit diesem Vergleich anspielt. Immerhin ist der Sinn des Vergleiches eindeutig: »Der Mensch also untersteht unmittelbar seinem eigenen König, der in ihm regiert, mittelbar aber untersteht er dabei dem Reiche der Welt.« (N. 43). Das eigene Reich des Menschen ist gebunden an die Aktivität der »vernünftigen Seele, die durch die Schöpfung in ihn hineingelegt wird«. Sowohl der Embryo im Mutterleib wie der Leib nach dem Tode fallen unter die Gesetze und die Herrschaft der universalen Natur.

Das Reich des Menschen ist also klein, vom Anfang und vom Ende her, aber auch in der Begrenztheit des Verfügbaren. Gleichwohl besteht Cusanus unter Verweis auf frühere Texte – wie *Docta ignorantia* II, 12, *De coniecturis* II, 14 oder *De mente* – auf der Schönheit der Betrachtung, die den Menschen als »ein eigenes Reich, frei und edel,« (N. 43) zu sehen lehrt. Sie erlaubt es, daß der Mensch »sich glücklich sieht, wenn er nur will«. In *De apice theoriae* finden sich ebenfalls drei Abschnitte (N. 21–23) zum Thema Willensfreiheit. Zunächst wird wieder die Freiheit der Schöpfung – wohl gegen platonisierende Tendenzen der Zeit – betont. Der Geist will sich als freier und edler manifestieren, er war dazu nicht genötigt. Der Vergleich mit dem Geist des Autors, der sich in seinen Schriften zeigt, leitet über zu der Vorstellung eines Buches, das in sich selbst die Absicht des Autors erfaßt – eine neue Variante für den menschlichen Geist, der sich selbst erfaßt. In diesem Zusammenhang stellt Cusanus wieder mit Nachdruck fest, daß das Können des freien Willens in keiner Weise vom Somatischen abhängt (N. 23). Er verfolgt aber die Wirksamkeit von Freiheit jetzt – eher an metaphysischen als an politischen Vorstellungen orientiert – durch die verschiedenen Regionen, an denen der Mensch Anteil hat. Der Mensch kann aufgrund eines freien Willens – darin Abbild des freien Willens des Schöpfers – die Weise des Seins, Lebens und Erkennens jeweils im Rahmen des in diesen Bereichen gegebenen Könnens frei wählen. »Im Unterschied zum tierhaft-animalischen Bereich, in dem das Zwangsgesetz der Art-Natur herrscht und triebhaft bewegt, bewegt sich der Mensch erfahrungsgemäß

⁵² Die Quellen – in diesem Fall Hermes Trismegistos – sind dokumentiert in dem reichhaltigen Apparat der jetzt erschienenen kritischen Ausgabe (h IX, Hamburg 1998) von H. G. Senger.

(experimentaliter; ...) im Somatischen wenn auch nicht absolut, so doch relativ frei, gebunden an die Notwendigkeit seiner Körpernatur. ... Das ist aber eine von der somatischen Natur mitbestimmte Freiheit, die gegenüber der uneingeschränkten Freiheit des Denkens, Abwägens und Entscheidens im kognitiven und ethisch-sittlichen Bereich als eingeschränkte Freiheit erfahren wird.⁵³ Die Spannung zwischen der beanspruchten uneingeschränkten Freiheit des Denkens und Wollens auf der einen Seite und der eingeschränkten Freiheit des Leibwesens Mensch auf der anderen Seite macht die Frage nach der Rolle der Freiheit im Kontext sittlichen Handelns um so dringlicher. Die Moral des Globusspiels, die Cusanus am Ende des ersten Buches (N. 54) formuliert, trägt diesem Bedürfnis Rechnung: Das Globusspiel soll uns ermutigen, den schmalen Spielraum sittlichen Handelns, der uns zur Verfügung steht, auch zu nutzen. Was beim Spiel Anlaß zu Gelächter gibt, die Kluft zwischen Intention und Erfolg, »bei dem verschiedenartigen und niemals sicheren Laufe des Globus« (N. 50), das könnte im Leben alles andere als lustig sein, wenn sich nämlich herausstellen sollte, daß die Ergebnisse unserer Handlungen unkalkulierbar und rein zufällig sind. Solchen Defätismus und derartige Resignation läßt Cusanus nicht zu. Dagegen sprechen schon die unterschiedlichen Erfolge der Mitspieler, die als Ansporn für die weniger erfolgreichen dienen: »Wenn also einer sieht, wie der von jemand anders angetriebene Globus den Mittelpunkt fast erreicht, so richtet er sein Denken darauf, dessen Weise zu folgen. ... Er versucht es mehrfach und macht Fortschritte« (N. 54). Wie in *De visione Dei* die unterschiedlichen Standpunkte der Betrachter gegenseitig mitgeteilt und für eine Erweiterung und Verbesserung der Wahrheitserkenntnis fruchtbar gemacht werden konnten,⁵⁴ so erweist sich auch im Handlungskontext der unterschiedliche Erfolg als Ansporn und Korrektur für das individuelle Verhalten. Gleichwohl läßt sich das Problem der Kontingenz nicht aus dem Handlungszusammenhang eliminieren. Weil Cusanus die Rolle des Zufalls oder der »fortuna« – mit Aristoteles und Boethius definiert als Ergebnis »außerhalb der eigentlichen Absicht« (N. 55) – nicht bestreiten kann und will, kämpft er an zwei Fronten. Einerseits ist er bemüht, alle Versuche vorschneller Entschuldigung oder Entlastung abzuwehren, andererseits muß er zugeben, daß Intention und Erfolg auseinander klaffen, die Handlungsfrei-

⁵³ H. G. SENGER, *Anmerkung und Kommentar zur dt. Ausgabe von De apice theoriae*: NvKdÜ H 19 (Hamburg 1986) 136; vgl. dazu die zusammenhängende Darstellung und die zahlreichen Belege zur Cusanischen Freiheitslehre S. 134–137; zur Regionentheorie in der Ethik des Cusanus vgl. auch H. G. SENGER, *Zur Frage nach einer philosophischen Ethik* (wie Anm. 18) 14ff.

⁵⁴ *De vis.* 25: Hopkins, N. 111, Z. 16–22.

heit des Menschen also begrenzt ist. Ein Mensch muß sich auch dann die Folgen seines Tuns zuschreiben, wenn er faktisch zu einem bestimmten Zeitpunkt keine Möglichkeit mehr hat, sein Verhalten zu ändern. Cusanus weiß, daß es verhängnisvolle Entwicklungen gibt, die ein Einhalten oder eine Umkehr praktisch unmöglich machen: – »so wie einer, der angefangen hat, bergab zu laufen, wenn er einmal in schneller Bewegung ist, sich nicht halten kann, auch wenn er es wollte« (N. 55). Aber er weigert sich, den oder die Akteure mit dem Hinweis auf das Schicksal oder ein Mißgeschick aus der Verantwortung zu entlassen. »Du siehst nun wohl, daß du den Globus in Bewegung setzest, wann du willst und wie du willst. . . Denn das Reich eines jeden ist frei. . .« (N. 56)

Praktisch folgt daraus erstens, daß schon der Anfang einer Handlung weitgehend über die weiteren Folgen entscheidet, die sich der Akteur dann ebenfalls zuzuschreiben hat. Die Cusanische Konsequenz lautet: »Man muß sich also um den Ursprung der Bewegung kümmern.« (N. 56) In den Predigten des Cusanus ist das »Wehret den Anfängen« daher allgegenwärtig. Zweitens wird der Bereich dessen, was dem Menschen zugeschrieben oder angelastet werden kann, dann doch eingeschränkt. Dem Willen des Menschen sind nicht die »äußeren Güter« unterworfen, sondern nur, was aber entscheidend ist, die »unsterblichen Güter«. Gegen die zeitgenössischen Theorien von der Allmacht des *Fatums*⁵⁵ wird der Bereich des Moralischen als ureigenster und unantastbarer Bereich des Menschen verteidigt: »Denn ein jeder Mensch hat die Freiheit der Entscheidung, nämlich zu wollen und nicht zu wollen, da er die Tugend und das Laster erkennt (und weiß), was anständig – und was unanständig, was gerecht und was ungerecht, was lobenswert – was tadelnswert, was ruhmvoll – was schändlich ist, daß man das Gute wählen und das Böse verabscheuen muß.« (N. 58). Allerdings muß Cusanus dann doch zugeben, daß der gute Wille und die Tugend des Menschen allein wenig ausrichten, selbst wenn durch »die Übung der Tugend« Stabilität und eine verlässliche Ausrichtung menschlichen Handelns erreicht werden. Es muß daher das Vertrauen und die Hoffnung auf eine alle Defizite ausgleichende Gnade ergänzend hinzukommen: »Und Gott, der in der Bewegung gesucht wird, hilft dem guten und beharrlichen Streben und vollendet den guten Willen. . . Denn er verläßt nicht die, die auf ihn hoffen.« (N. 59). Zur Vernunft als Richtmaß des freien Handelns muß ein grundlegender Glaube hinzutreten, der die Funktion einer Lebensorientierung hat.⁵⁶

⁵⁵ Vgl. H. G. Senger, *Aristotelismus vs. Platonismus*, in: MM 18 (Berlin/New York 1986) v. a. 73–80.

⁵⁶ Vgl. dazu K. Flasch, (wie Anm. 32) 537: »Wir dürfen *credere* bei Cusanus nicht aus dem Katechismus des Konzils von Trient erklären, noch weniger aus Karl Barth. Wir müssen

Cusanus weiß nur zu gut um die Unzulänglichkeit des menschlichen Tuns, und er weicht nicht den Fragen der Kontingenz, des Übels und des Bösen aus, die mit dem menschlichen Handeln verbunden sind.⁵⁷ Auch wenn sich ein Satz des Cusanus aus der Predigt *Filius huius saeculi* zunächst wie ein Erfolgsrezept für Manager – die Kinder dieser Welt par excellence – anhört, ist er alles andere als naiver Zweckoptimismus: »Wenn du das erreichen willst, was du wünschst, so glaube, daß du es erreichen kannst, und handle so, wie die Vernunft vorschreibt.«⁵⁸ Erst der Glaube schafft die Zuversicht, auf die vernünftiges Handeln angewiesen ist.

3.2 Wertrealismus und Philosophie des Lobes

Menschliche Willensfreiheit bleibt also im strengen Sinne auf den Bereich des Geistig-Moralischen konzentriert, allerdings wird sie in der Sicht des Cusanus in eine sinnvolle Seins- und Naturordnung eingebettet. Die Wertphilosophie, die Cusanus am Ende des zweiten Buches seines Globusspiels entwickelt,⁵⁹ kann das verdeutlichen. Nur die vernünftige Natur ist in der Lage, Werte zu unterscheiden, und der besondere Wert der vernünftigen Natur beruht auf der Fähigkeit, Werte als solche zu erfassen und anzuerkennen. Allerdings heißt das für Cusanus gerade nicht, daß die menschliche Vernunft frei wäre, Werte zu setzen. Werte haben eine ontologische Basis in der Naturordnung, die auf den Willen eines weisen Schöpfers zurückgeht. Sache des Menschen ist es, diese Werte anzuerkennen und umzusetzen. Cusanus hält an der prinzipiell vorgegebenen Ordnung fest, betont aber die Bedeutung und die Spielräume des Menschen. In der Metaphorik der Schrift heißt das: Der Mensch ist nicht der Münzherr, der die Münzen prägt, aber der Wechsler, der den Wert jeder Münze kennt, sie voneinander unterscheiden und gegeneinander verrechnen kann. Die ontologischen Vorgaben las-

credere Cusanisch denken lernen, als eingebettet in doppeltes intellektuelles Sehen, wovon das zweite Sehen das Wissen unseres Nicht-Wissens ist. Dann erst setzt der Glauben ein, der keineswegs in der Wiederaufnahme bloß rationaler Prädikate bestehen kann, sondern eine Lebensorientierung besagt.« – Was Flasch im Zusammenhang von *De possest* bei der Behandlung der neuen Rolle der Mathematik feststellt, läßt sich m. E. auf den Handlungskontext übertragen.

⁵⁷ Vgl. z. B. *De ludo* II: h IX, N. 80–82; *De ap. theor.*: NvKdÜ H. 19, N. 27, darin: H. G. SENGGER, *Kommentar und Anmerkungen* S. 150–153.

⁵⁸ *Sermo* CXXIX: h XVIII, N. 9, Z. 16f.: Si vis attingere id, quod cupis, crede te attingere posse, et fac, uti ratio dictat etc.

⁵⁹ *De ludo* II: h IX, N. 110–120; vgl. zum Folgenden: H. G. SENGGER, *Globus intellectualis. Geistssphäre, Erkenntnissphäre und Weltsphäre bei Plotin, Nikolaus von Kues und Francis Bacon*, in: *Concordia discors, Medioevo e umanesimo* 84 (Padova 1993) 275–307.

sen sich erst in der Anerkennung des Menschen bestätigen und realisieren. Insofern kann man zwar von einem »Werts subjektivismus in der Wert-erkenntnisbegründung« sprechen, aber von Wertrelativismus kann nicht die Rede sein: »Die Wertlehre des Cusanus ist in ihrer ontologischen Begründung ein *Wertrealismus*, in dem Seinsgrade mit Wertgraden korrelieren.«⁶⁰ Die Freiheit des Menschen besteht folglich darin, die Werte als solche zu erkennen und zu wählen.

Es ist daher nur folgerichtig, wenn in der Spätschrift *De venatione sapientiae* die Freiheitsthematik im Feld des Lobes behandelt wird. In den Kapiteln 19 und 20 versucht Cusanus, den Freiheitsgedanken in die allgemeine teleologische Konzeption zu integrieren. »Alles lobt also Gott durch sein Dasein. . . Ihrer Natur nach loben also alle Geschöpfe Gott.« Es folgt der schöne Vergleich vom *psalterium vivum*: »So ist der Mensch eine lebende Harfe, der in sich alles besitzt, um Gottes Lob zu singen, das er in sich erkennt.«⁶¹ Aus dieser Fähigkeit des geistbegabten Menschen, in seinem Innern, von Natur aus zu wissen, was lobenswert und was tadelnswert ist, wird jetzt ein teleologisches Argument geschmiedet: Weil die göttliche Vorsehung ein derartiges Vermögen nicht überflüssigerweise verliehen haben kann, muß dieses Wissen auch nötig sein, damit der Mensch zu seinem eigentlichen Sein gelangen kann. Insofern kann jetzt ein Sollen postuliert werden, das den Menschen auf sein Telos im umfassenden Schöpfungszusammenhang ausrichtet.

»Es weiß der Mensch, daß er seinen freien Willen auf preiswürdige Ziele richten soll, auf daß er wie von Natur so auch durch seine freie Wahl selbst preiswürdig sei. Die Güte, die Tugend, die Wahrheit, der Anstand, die Gerechtigkeit und die übrigen Werte sind preiswürdig, der freie Wille kann sie oder ihr Gegenteil wählen. Werden sie gewählt, dann ist der ganze Mensch wie nach seiner natürlichen Beschaffenheit so auch nach der Wahl seines Willens lobenswert und ein vollkommener Lobpreis Gottes. Wählt er aber die Laster und den preiswürdigen Dingen entgegengesetzte Ziele, so ist er nicht lobenswert, sondern sich und Gott entgegen.«⁶²

Auch hier sind – jetzt allerdings in der negativen Form – Selbstwahl und Gotteswahl miteinander verbunden. Wer sich für das Böse entscheidet, bringt sich nicht nur in Gegensatz zu Gott, sondern stellt sich auch gegen sich selbst. Entsprechend bilden auch Naturordnung und freie Wahl keinen Gegensatz. Die Doppelformulierung: »tam ex naturalibus quam arbitrii elec-

⁶⁰ H. G. Senger, (wie Anm. 59) 302.

⁶¹ *De ven. sap.* 20: NvKdÜ H 14, N. 56, S. 85; vgl. dazu R. Steiger, (wie Anm. 28) ; dort auch der Hinweis auf den Terminus *cithara viva liberi arbitrii* in *Sermo* CLXXVIII (171): V₂, fol. 77^{va}.

⁶² *De ven sap.* 20: NvKdÜ H. 14, N. 58, Z. 1ff.

tione laudabilis« ist bezeichnend für den Versuch des Cusanus, eine Verbindung und Harmonisierung von Natur und Willensfreiheit zu erreichen. Auf der einen Seite betont er erneut, daß ein jedes Geschöpf auf seine Art in bestmöglicher Weise vollkommen ist und diese Vollkommenheit jeweils in seiner Natur erreichen kann. Das führt beim Menschen z. B. zu der These, daß es nichts Neues geben könne,⁶³ oder daß der einzelne Mensch der Natur der »humanitas« nichts hinzufügen könne.⁶⁴ Auf der anderen Seite heißt es: Die Natur des Menschen kann aus sich heraus besser werden, weil sie über Freiheit verfügt.⁶⁵ Solche Spannungen sind in den Spätschriften unübersehbar und insofern sogar fruchtbar, als sie auf die Grenzen der verwendeten Begrifflichkeit hinweisen.

Cusanus selbst thematisiert im neunten Feld von *De venatione sapientiae* die Grenzen setzende und zugleich grenzüberschreitende Macht des Geistes. Nur aus menschlich-begrenzter Sicht ist es möglich, den Gedanken von einer freien, göttlichen Schöpfermacht zu formulieren, welche »Grenze ohne Grenze« ist. Der menschliche Geist, als Bild des absoluten Geistes, »setzt in seiner menschlichen Freiheit allen Dingen in seinem Denken Grenzen, weil der Geist mit Begriffen alles ausmißt.« Auch als Künstler oder Handwerker konzipiert der Mensch zuvor das, was er macht. Insofern setzt er Grenzen, ist aber seinerseits in dieser Hinsicht »Grenze ohne Grenze«; denn »alles, was er schafft, begrenzt ihn dabei nicht in seiner Möglichkeit, noch mehr zu schaffen«.⁶⁶ Dies gilt auch für das Werden-Können des Menschen selbst. Auch wenn es tatsächlich umgrenzt ist, eröffnet sich jedem einzelnen ein unendlicher Spielraum dessen, was er alles werden kann.⁶⁷ Die Bereiche der Kultur und des Sittlichen können und müssen in Freiheit gestaltet werden.⁶⁸

Auch wenn also prinzipiell das Wissen um das Gute »von Natur aus« besteht und eine »natürliche« Intention des Menschen hin zu seinem eigentlichen Ziel gegeben ist, so bleibt die Verwirklichung des Sittlichen der Freiheit des Menschen überlassen. Unter praktisch-moralischem Aspekt stellt sich mit Nachdruck die Frage, wie der Mensch die Werte, die er erfaßt, handelnd realisieren und so sein eigenes Dasein lobenswerter und gottähnlicher machen kann.

⁶³ Z. B. in *De coni.* II, 14: h III, N. 144, Z. 9–14.

⁶⁴ *De docta ign.* I, 22: h I, S. 44, Z. 21ff. (N. 68).

⁶⁵ Vgl. *Sermo* CLXVIII (161), zitiert nach Pauli (wie Anm. 30, S. 183): »Alles versammelt diese Natur in sich und umgreift es. Und weil sie über eine freie Macht verfügt, kann sie besser werden. Keine andere Natur kann aus sich heraus besser werden, sondern sie ist das, was sie ist, infolge der Notwendigkeit, die sie beherrscht.«

⁶⁶ *De ven. sap.* 27: h XII, N. 82.

⁶⁷ Ebd. 30: N. 88.

⁶⁸ Vgl. dazu *Sermo* CCLXXXVIII (285): V₂ fol. 279^a; *Comp.* 6: h XI/3, N. 17 und 18; 10, N. 34, Z. 1–5.

4 Theologisch-pastorale Aspekte des Freiheitsgebrauchs

Die Fragen einer guten Lebensführung werden naturgemäß vor allem in den Predigten angesprochen, in denen die glaubenspraktische Zielsetzung des Cusanus im Vordergrund steht.⁶⁹ Diese wurden bisher nur vereinzelt einbezogen, auch wenn bei Cusanus ein enger Zusammenhang zwischen seinen philosophisch-theologischen Schriften und den Predigten besteht. Nicht von ungefähr bietet er den Mönchen des Klosters Tegernsee, die so dringend auf die Schrift vom *Beryll* warten, die Lektüre von Predigten als vorläufigen Ersatz an. In die Predigten – so schreibt er im Januar 1456 – »habe ich alles eingestreut, was ich aus meiner engen Vernunft habe gewinnen können, sei es *De beryllo*, seien es andere Schriften.«⁷⁰

Innerhalb eines theoretisch gesicherten Grundrahmens, um den sich Cusanus in seinen Schriften bemüht, wird der Weg zur praktischen Realisierung von Freiheit vor allem in den Predigten vorgezeichnet und schmackhaft gemacht. Auch die Bewußtmachung der eigenen Voraussetzungen in der Theorie ist schon integraler Bestandteil sittlichen Handelns, weil moralisches Tun immer bewußtes Tun sein muß. Sie ist darüber hinaus auch Ermutigung zum rechten Gebrauch der Freiheit. Aber die affektiven und rhetorischen Elemente, die der Aufforderung zum Gebrauch der Freiheit im sittlichen Kontext praktische Wirksamkeit verleihen, kommen erst im pastoralen Kontext der Predigten zum Tragen. Dort treten allerdings auch die im engeren Sinne theologisch-religiösen Aspekte der Freiheitsproblematik in den Vordergrund, die ein Jahrhundert später die Fronten zwischen den Konfessionen verhärteten. Ich beschränke mich auf vier zentrale Problemkreise.

4.1 Was bedeutet Sünde?

In seiner Arbeit zum philosophischen Gehalt der Predigten des Nikolaus von Kues hat Martin Billinger festgestellt: »Es ist nicht zuviel gesagt: Bei Cusanus spielt das Böse kaum eine Rolle.« Sünde werde als Abkommen vom Ziel verstanden. Sie bedeute weniger Beleidigung Gottes, vielmehr sei sie »Sünde um des Übels willen, das sie dem Menschen antut«.⁷¹ Das läßt sich aus dem Tenor der Predigten weitgehend bestätigen, kann und soll aber

⁶⁹ Vgl. dazu W. LENTZEN-DEIS, *Den Glauben Christi teilen. Theologie und Verkündigung bei Nikolaus von Kues* (Stuttgart 1991); H. PAULI, (wie Anm. 30).

⁷⁰ Zitiert nach K. FLEISCHMANN, *Vorwort* zu: Über den Beryll, in: NvKdÜ H. 2 (Leipzig 1938) 64; vgl. S. 49; E. VANSTEENBERGHE (wie Anm. 43) 162.

⁷¹ M. BILLINGER, *Das Philosophische in den Excitationen des Nicolaus von Cues* (Heidelberg 1938) 41 und 45.

nicht heißen, daß Cusanus Sünde nicht als schwerwiegendes und zerstörerisches Geschehen betrachten würde. Mit einer leichtfertigen Bußpraxis kann Cusanus sehr heftig ins Gericht gehen. Die Sünde entsteht, wenn wir uns aus freiem Willen von Gott entfernen. Sie ist »aversio a vita« und »contra naturam«. Sie zieht die Seele von ihrer natürlichen Bewegung weg. Wie das Feuer, das von Natur aus in die Höhe strebt, mit den schweren Balken zu Boden kracht, wenn der Dachstuhl brennt, so wird auch die Seele zu Boden gezogen.⁷² Sünde bedeutet – das soll dieses drastische Bild eindringlich vor Augen stellen – eine schwere Störung der natürlichen Ordnung.

Die Ordnung ist, wie im Anschluß an Thomas von Aquin in der Predigt *Intuemini* erläutert wird, eine rationale Ordnung. Daher gilt: »Peccare est venire contra rationem.«⁷³ Der Mensch verfügt über einen freien Willen, er kann daher von seiner Vernunft Gebrauch machen oder auch nicht. Wenn er nicht von der Vernunft Gebrauch macht, verzichtet er damit auf die Selbstbeherrschung und das bedeutet: Tod der Freiheit. Der Sünder richtet sein Privileg zugrunde und macht sich zum Sklaven der Sünde. Demgegenüber bedeutet »Von der Vernunft Gebrauch machen« positiv: der Tatsache Rechnung tragen, daß der Mensch eine »res ordinata« darstellt. Diese Ordnung gilt es handelnd zu realisieren. Sie betrifft das Verhältnis zu sich selbst, zu Gott und zum Nächsten. Moral, Religion sowie Recht und Gesellschaft sind die Felder, in denen dies geschieht.⁷⁴ Bezeichnend für Cusanus ist es, daß er diese Aufgabe in Bewegungskategorien erfaßt. Sünde ist dann entsprechend ein »motus inordinatus«, der sich auf sich selbst zurückwendet und sich selbst zum Ziel macht.⁷⁵ Die Folgen sind Verlust der Freiheit, Bewegungslosigkeit, Tod. Die Freiheit des Urteils nimmt Schaden, es kommt infolge der Sünde zu einer »deformatio imaginis«.⁷⁶ Autoritäten, Leidenschaften, schlechte Gewohnheiten werden zum Hindernis der Freiheit. Infolge der Sünde fallen wir in eine Art Schlaf. Cusanus verfügt auch hier wieder über ein einprägsames Bild: Wie manche Arbeiter durch ständigen Lärm in ihrer Umwelt nahezu taub geworden sind, so wird auch der Sünder taub und blind. Er hört nicht mehr die Stimme in seinem Innern oder die Mahnungen seiner Freunde, er sieht nicht mehr das offensichtliche Unrecht seines Tuns.⁷⁷ Sünde und Strafe korrespondieren in der Sicht des Cusanus. Die Strafe besteht also in der endgültigen Fixierung dieses Zustandes zerstö-

⁷² *Sermo* CLXXII (165): V₂, fol. 68^{vb}–69^{ra}; vgl. *Sermo* LIV: h XVII/3, N. 27, Z. 9ff.

⁷³ *Sermo* CXXXVIII h XVIII, N. 6, Z. 1.

⁷⁴ Ebd. N. 7, Z. 1f.

⁷⁵ *Sermo* CCIX: h XIX, N. 4, Z. 10ff.

⁷⁶ *Sermo* VII: h XVI, N. 19, Z. 13–17.

⁷⁷ *Sermo* CCIX: h XIX, N. 5, Z. 31ff.

scher Unordnung und in der endgültigen Abwendung von seinem eigentlichen Lebensquell, ein Ergebnis, das der Sünder selbst gewollt hat.⁷⁸

4.2 Wie ist Umkehr möglich?

Irren und Sündigen ist der Preis für den freien Willen, ohne den der Mensch nicht die **vornehmste** Kreatur Gottes sein könnte. Die Umkehr des Sünders ist aber prinzipiell immer – bis ans Lebensende – möglich.⁷⁹ Es ist nur die Frage, ob sie aus eigener Kraft möglich ist. Ich erinnere noch einmal an das Cusanische Beispiel aus *De ludo globi*: Wer den Berg hinunterläuft, kann von einem bestimmten Punkt an die Bewegung nicht mehr stoppen, auch wenn er es wollte. Wir müssen hier also der Sache nach zwischen **Willens- und Handlungsfreiheit** unterscheiden, auch wenn der Terminus »liberum arbitrium« für beides steht. Schon Duns Scotus hatte so unterschieden: Auch ein Mensch, der sich von einer Höhe hinabstürzt, behält die Freiheit, weiter fallen zu wollen oder nicht zu wollen. Aber er ist nicht mehr frei, nicht zu stürzen.⁸⁰ Die Handlungsfreiheit, als Vermögen, seiner eigenen Natur nach, im Rahmen seiner Möglichkeiten zu handeln, kann die Gesetze der Schwerkraft nicht aufheben. Umkehr in der Lebensführung setzt daher ein kompliziertes Zusammenspiel von Gnade und Freiheit voraus, auf das Cusanus schon in einer seiner ersten Predigten, im *Sermo Remittuntur ei peccata multa* vom 22. Juli 1431, eingeht. Es fällt auf, daß Cusanus zwar die Freiheit auch beim Sünder nicht aufgehoben wissen will, aber es dominiert eindeutig der Aspekt der Gnade.⁸¹ In Form eines Dialoges wird Maria Magdalena befragt. Der Abschnitt 19, der ihre Aussage: »quia gratiam quaero« erläutert, enthält in 40 Zeilen den Ausdruck »liberum arbitrium« nicht weniger als achtmal. Er endet mit einem merkwürdigen Vergleich: »Gratia cooperatur ad liberum arbitrium sicut sessor ad equum.« Die antipelagianische Stoßrichtung des Bildes, in der jetzt nicht der Geist über die Natur, sondern die Gnade gegenüber dem freien Willen dominiert, ist unverkennbar.⁸² Gleichwohl wird eine Umkehr des Sünders, die allein durch die Gnade erfolgt, an seine freie

⁷⁸ *Sermo VII*: h XVI, N. 18, Z. 1–32.

⁷⁹ *Sermo XLI*: h XVII/2, N. 27, Z. 35ff: Et hoc totum tempus, quo hic peregrinamur, est libertatis.

⁸⁰ Vgl. dazu U. STEINVORTH, (wie Anm. 13) 31.

⁸¹ *Sermo VII*: h XVI, N. 19, Z. 1–39; dt. in: *Schriften des Nicolaus von Cues. Predigten 1430–1441*, hg. J. Sikora/E. Bohnenstädt (Heidelberg 1952) 220, Predigt 9, 21 und 22; wie der Apparat der kritischen Predigtausgabe ausweist, folgt Cusanus da, wo er vom liberum arbitrium spricht, dem *Breviloquium* des BONAVENTURA pars 5 c.3 (5,22 4a. 25a-b).

⁸² Die kritische Ausgabe verweist auf Ps.-Augustinus *Hypomnesticon contra Pelagianos* III c. 11 n. 20 (PL 45, 1632).

Zustimmung als Voraussetzung gebunden. »Auf daß der Gottlose lebendig werde, sind vier Dinge erforderlich: Einströmen der Gnade, Tilgung der Schuld, Reue und Antrieb des freien Willens. Die Schuld wird durch Gottes Geschenk getilgt, doch nicht ohne den freien Willen. Durch die umsonst verliehene Gnade wird der freie Wille vom Bösen zurückgerufen und zum Guten angeregt. Wenn er zustimmt und mit der Gnade mitwirkt, wird die heiligmachende Gnade eingegossen.«⁸³ Der heile Zustand wird also durch Gnade wiederhergestellt, allerdings nicht zwangsweise oder zwingend. Daß dem freien Willen die Freiheit (umzukehren oder in der Abwendung zu verharren) erhalten bleibt, ist dadurch gesichert, daß auch in der Erneuerung durch das Wort Gottes die anerschaffenen Gesetze (*inditae leges*) nicht geschwächt oder ausgeschaltet werden. Einsicht und Zustimmung des zur Umkehr aufgeforderten Sünders bleiben *conditio sine qua non*. Statt von Zwang ist davon die Rede, daß der freie Wille »aufgerufen« wird. Erst wenn er sich in Bewegung setzt und sich der Gnade entsprechend durch Zustimmung und die Annahme des göttlichen Geschenks formt, gelangt er »hin zum Ziel der heiligmachenden Gnade, nämlich zur Herrlichkeit.«⁸⁴ Die Zusammenfassung dieser gedrängten Formulierungen erfolgt in einem auf den ersten Blick merkwürdigen Bild: Die Gnade lenkt das menschliche Wollen wie ein Reiter sein Pferd. Es stellt sich die Frage, wo genau die Vergleichspunkte liegen. Was kann im Verhältnis Reiter – Pferd aufschlußreich sein für das Zusammenspiel von Gnade und freiem Willen? Das Bild soll wohl deutlich machen, daß es der überlegenen göttlichen Hilfe bedarf, damit das Wollen des Menschen erfolgreich auf sein eigentliches Ziel ausgerichtet bleibt. Später wird Cusanus das gleiche Bild vom Pferd und seinem Reiter differenzierter benutzen, um die überlegene Kraft des Geistes gegenüber der sinnlichen Natur hervorzuheben.⁸⁵ Wie der Reiter sein Pferd, so zwingt der *intellectus* den »*motus naturae*«, nicht auf dem Feld irdischen Verlangens umherzuschweifen, sondern seinen Lauf auf das intendierte Ziel, die Wohnstatt der Himmelsbewohner, auszurichten. Die intellektuale Natur, deren Überlegenheit über die sinnliche Natur Keuschheit und Enthaltbarkeit belegen, ermöglicht die freie Wahl. Sie wird allerdings ihrerseits von den theologischen Tugenden des Glaubens, der Hoffnung und der Liebe gelenkt.⁸⁶

⁸³ *Sermo* VII, dt. in: Sikora/Bohnenstädt 220.

⁸⁴ Ebd. 221.

⁸⁵ *Sermo* CCLXXXIX (286): V₂, fol. 281^{vb}.

⁸⁶ Ebd. fol. 282^{ra}: *sed in homine experimur virtutem sensitivam dirigi ad contraria eius desideria, ut ad castitatem et abstinentiam. Scimus igitur alteriorem virtutem illam esse cui virtus sensitiva oboedit, quae est libera voluntas. Non potest autem libera voluntas esse nisi in intellectuali natura. Arbitrium enim supponit intellectum, cum sit electio. Electio est*

Was bedeutet es also für den freien Willen, wenn ihm stets die Gnade im Nacken sitzt – um in dem eher drastischen Bild des frühen Cusanus zu bleiben? Die Frage führt uns in das weite Feld der Rechtfertigungsproblematik, einer Domäne der Theologen.

4.3 Freiheit und Gnade, Glauben und Werke

Ich brauche nicht eigens darauf hinzuweisen, daß mit der Problematik »sola fide« eine der zentralen Streitfragen der Reformation angesprochen ist, die bis in die Gegenwart für Irritationen im Prozeß der ökumenischen Annäherung sorgt. Cusanus ist bekanntlich schon von Kymeus als Zeuge gegen die Werkgerechtigkeit in Anspruch genommen worden. In unserem Zusammenhang interessieren nicht so sehr die ökumenischen Streitfragen, sondern die Auswirkungen auf das Freiheitsverständnis des Cusanus. Hilfreich kann das Kapitel 17 aus *De pace fidei* sein. Cusanus läßt dort den Apostel Paulus gegenüber einem Tartaren seine Rechtfertigungslehre entwickeln, nach der »nicht durch die Werke, sondern durch den Glauben das Heil der Seele geschenkt wird.«⁸⁷ Vor allem fünf Gesichtspunkte kristallisieren sich als Quintessenz des Paulinischen Streitgesprächs mit dem Tartaren heraus:

1. Die Betonung des Glaubens führt im cusanischen Text dazu, daß die Riten als Zeichen verstanden werden können. Wenn man zugibt – so die Argumentation –, daß auch schon Abraham der Glaube als Rechtfertigung angerechnet wurde und er als Gerechter das ewige Leben erbe, dann verliert der Streit um die unterschiedlichen Riten (etwa beim Abendmahl, bei der Beschneidung oder in den Eheformen) seine Schärfe. Es handelt sich um Zeichen, die variieren können, ohne daß die bezeichnete Wahrheit durch die Abwandlung Schaden nimmt. Wenn daher die grundsätzliche Bereitschaft besteht, den Glauben mit Worten und sakramentaler Zeichen zu bekennen,⁸⁸ kann in der Wahl (optio) der Zeichen Freiheit zugestanden werden. Die Betonung des Glaubens schafft Spielraum für Freiheit bei den Ausdrucksformen und Mitteilungsmöglichkeiten.
2. Das Heil ist kein Recht, das man sich als Gegenleistung für bestimmte Handlungen erwerben kann. Stattdessen steht auf der Seite Gottes ein freiwilliges Versprechen, eine Verheißung. Die Liberalität Gottes kann

comparans et discernens. Sic dico virtutem illam altam, quae naturam liberi arbitrii dirigit, habere spem, quae vivit ex fide, fidem, quae movetur ex charitate. . .

⁸⁷ *De pace* 17: h VII, N. 55; S. 51, Z. 12f.; dt. in: NvKdÜ H 7, S. 142.

⁸⁸ Vgl. Kap. 18: NvKdÜ H. 7, S. 149: »Der wäre nicht gläubig, der nicht seinen Glauben mit Worten und durch alle von Christus zu diesem Zweck eingesetzten Zeichen bekennen wollte.«

nicht eingeklagt werden, es bleiben nur Glauben und Vertrauen, die auf die Einhaltung des Versprechens hoffen. Ein Zweifel daran würde die Integrität Gottes in Frage stellen und der Verheißung den Boden entziehen. Da, wo es keine einklagbare Geschäfts- und Rechtsgrundlage gibt, bleibt als Grundlage nur der Glaube. Das gilt übrigens auch und gerade im Verhältnis der Menschen untereinander, nicht nur für die gegenseitige Liebe, sondern auch im politischen Umgang miteinander; denn ohne Vertrauen in Versprechen und ohne Treu und Glauben wären die Kosten des Zusammenlebens unerträglich hoch.

3. Wenn Cusanus als Antwort auf die Frage, ob der Glaube allein genüge, den Begriff der »fides formata« ins Spiel bringt, so zeigt das die enge Verbindung, die zwischen Glauben und Tun besteht. Cusanus zitiert regelmäßig aus dem Jacobusbrief (2, 26; 2, 17), daß ein Glaube ohne Werke tot sei und daß die Qualität des Glaubens sich erst an den Früchten erweise. Zugleich vermittelt er die Hoffnung, daß bei einem rechten und intensiven Glauben die Werke nicht ausbleiben.
4. Unter »Werken« versteht Cusanus die Einhaltung der Gebote: »Si credis Deo, mandata servas.«⁸⁹ Angesichts der Verschiedenheit der religiösen Gesetzgeber und der Unterschiedlichkeit ihrer Vorschriften taucht wieder das Problem der Eintracht (concordia) auf. Der Hinweis auf das der Vernunft angeborene Licht der Vernunft, welches uns die Gebote Gottes zeigt, löst diesen Konflikt: »Divina mandata brevissima et omnibus notissima sunt, et communia quibuscumque nationibus.«⁹⁰ Der Kern der Gebote ist die Gottesliebe. In unserem Innern werden wir aufgefordert, den Ursprung unseres Seins zu lieben, und das, was die Selbstliebe gebietet, auf den anderen zu übertragen. Die Gottesliebe ergibt sich aus der Selbstliebe, ebenso wie die Nächstenliebe in der Form der Goldenen Regel.
5. Die Ergänzung und Vollendung des göttlichen Gesetzes ist die Liebe, auf die alle Gesetze zurückzuführen sind. Als Quelle und Prinzip aller moralischen Gesetzgebung erweist sich, darin stimmt Cusanus mit Paulus überein, die Liebe.⁹¹ Daraus ergibt sich ein fundamentaler Zusammenhang von Freiheit und Liebe, auf den ich später noch zurückkommen werde.

⁸⁹ *De pace* 16: h VII, N. 59; S. 55, Z. 3.

⁹⁰ Ebd. Z. 10f.

⁹¹ Ebd. Z. 14f: »Dilectio igitur est complementum legis Dei, et omnes leges ad hanc reducuntur.«

4.4 Freiheit und Gehorsam

Das Thema »Freiheit und Gehorsam« spielt in dem Brief an Nikolaus Albergati⁹² eine zentrale Rolle. Cusanus betont gegenüber dem jungen Novizen, daß »der Mensch, der von Natur den freien Willen hat, damit er Gott in Freiheit durch seine Willensentscheidung ohne Zwang und ohne Notwendigkeit gehorche und glaube,«⁹³ sich unter Mißbrauch seiner Wahlfreiheit der stolzen und aufgeblasenen Wissenschaft zuwende. Diese macht von der Vernunft Gebrauch wie von einer Sklavin, die dem Wohlleben in dieser Welt dienen soll. Die Kritik am derart instrumentellen Gebrauch der Vernunft verbindet Cusanus mit einer Schelte der freien und mechanischen Künste, die schon deshalb verwundert, weil er ansonsten gerade die Künste immer wieder als Beleg für die schöpferischen Fähigkeiten des Menschen anführt. Jetzt dominiert anscheinend der Überdruß an einer Gott vergessenen Welt, die von Hochmut geprägt ist und alles aus eigener Macht und zum eigenen Ruhme erreichen will: »Das ist die Sünde, die heute in der Welt regiert; denn alle Kinder Adams maßen sich an, Einsicht zu haben und die stolze aufblähende Wissenschaft zu besitzen, sie rühmen sich, in ihr gelehrt und wissend zu sein.«⁹⁴ Dem jungen Novizen, der sich für die Abkehr von der Welt entschieden hat, wird zur Bestärkung seines Entschlusses der Gegensatz von Wissen und Glauben, von Menschenruhm und Gotteslob, von anmaßendem Stolz und demütigem Gehorsam vor Augen gestellt. Der Gehorsam ist es, der frei macht. In ihrem Aufsatz: *Nachdenken mit Nikolaus von Kues über das Wesen der Freiheit*⁹⁵ hat Frau von Bredow auf die deutlich veränderte Akzentuierung in der Freiheitskonzeption hingewiesen und von einer »Verschiedenheit der Perspektiven« im Vergleich zu *De visione Dei* gesprochen. Während in *De visione Dei* von Gehorsam nicht die Rede ist, heißt es jetzt: »Solange im Menschen der Eigenwille lebt, ist er in der Macht des Bösen und lebt in dieser Welt«, und wenig später: »Damit du frei seist, mache dich zum Knechte, denn der vollkommene Gehorsam macht dich frei. Damit du beim strengen Gericht nicht Rechenschaft geben mußt, so sollst du auf alles antworten: Ich tat nichts aus mir selbst, sondern ich habe deinen Willen, den mir der geistliche Führer zu erkennen gab, so gut ich konnte ausgeführt.«⁹⁶ Das klingt in der Tat nach »Flucht aus der Freiheit« und ist auch nicht damit

⁹² CT IV/3, *Das Vermächtnis des Nikolaus von Kues. Der Brief an Nikolaus Albergati nebst der Predigt in Montoliveto* (1463), hg. G. v. Bredow (Heidelberg 1955) 25–57.

⁹³ Ebd. N. 25, S. 37.

⁹⁴ Ebd. N. 26, S. 37.

⁹⁵ G. v. Bredow, *Im Gespräch mit Nikolaus von Kues. Gesammelte Aufsätze 1948–1993*, hg. H. Schnarr (Münster 1995) 245–263.

⁹⁶ *Das Vermächtnis* (wie Anm. 92) N. 71 und N. 72, S. 57.

zu erklären, daß der Empfänger des Briefes noch sehr jung war. Mir scheint eher, daß wir hier auf eine schroffe und rigorose Seite des Cusanus stoßen, die sich nur schlecht mit dem Lob auf die schöpferische Freiheit verträgt.

Allerdings kann man auf einen berechtigten Kern hinweisen, der uns in der Gegenwart leicht verloren geht. Eine getroffene Entscheidung legt fest und schafft Verpflichtungen, denen man sich nicht jederzeit wieder entziehen kann. Das hat Cusanus auch schon für den Bereich der Politik geltend gemacht: Wenn ein Leiter einmal gewählt worden ist, dann sind ihm die, die ihn frei gewählt haben, zu Gehorsam verpflichtet.⁹⁷ Entsprechend erinnert Cusanus den Klerus schon früh auf Synodalversammlungen daran, daß er frei Gehorsam gelobt habe. Indem Kanoniker oder Kleriker nach den evangelischen Räten leben, verzichten sie auf das *liberum arbitrium*.⁹⁸ Wenn Cusanus – durchaus traditionell – verschiedene Lebensformen unterscheidet und ihnen unterschiedliche Ziele zuordnet, so besteht kein Zweifel, daß er persönlich der »vita contemplativa« zuneigt. Aber als Kirchenfürst erwartet er gleichwohl Gehorsam, und er hält es für selbstverständlich, daß Höhergestellten Gehorsam entgegengebracht wird.⁹⁹ Hier zeigt sich praktisch, daß seine Freiheitskonzeption in ein hierarchisches Denken eingebettet ist. Die Tragik seiner letzten Jahre als gescheiterter Reformator hängt vermutlich auch damit zusammen, daß den Akteuren und Kontrahenten in seinem Umfeld eine Vision von der Freiheit als Einsicht in eine vorgegebene Ordnung und als eines sich bewußt unterordnenden Gehorsams kaum noch zu vermitteln war. Erst recht dürfte es unmöglich sein, den Menschen der Moderne diese Form eines unbedingten Gehorsams plausibel zu machen. Allerdings nötigt

⁹⁷ *De conc. cath.* II, 34: Qui enim prius liberrimi erant eligendo super se praesidem, se ei subiciunt; vgl.: W. KRÄMER, *Das Menschenbild im politischen Denken des Nikolaus von Kues*, in: MFCG 13 (1978) 232.

⁹⁸ *Sermo* XXIX: h XVII, N. 6, Z. 12f.: »in resignatione libertatis arbitrii«; vgl. N. 7, Z. 29f.: »Oboedientiam satis aperte vovemus superioribus«; zum Gehorsam als Lebensregel des Kanonikers vgl. auch *Sermo* CCLXXXIX (286): V₂, fol. 282^{ra}; zum Gehorsam in den verschiedenen Ständen: *Sermo* CXCVI (191): V₂, fol. 108^{vb}: oboedientia est autem in praeceptis aut in consiliis aut in conformitate mentis.

⁹⁹ Besonders kraß sind im *Sermo* CXCVI (191) die Aussagen zur Gehorsamspflicht des Laien gegenüber der kirchlichen Autorität: Sit igitur quisque unitus praelato et sacerdoti suo et in eo Christum veneretur et verba eius uti Christi recipiat, tunc per hanc oboedientiam ipse se deo sacrificium usque ad mortem libertatis arbitrii offert, quando ipse non vivit, sed in eo vivit Christus. (fol. 109^{vb}) – Auch wenn es zwei Monate später, am Michaelsfest heißt, Gott wolle freie Gefolgsleute, kein Zugvieh (*Sermo* CCIV: h XIX, N. 8), so wird jetzt unbedingter Gehorsam gegenüber dem Priester gefordert: Oboedientia igitur irrationalis est consummata oboedientia et perfectissima, scilicet quando oboeditur sine inquisitione rationis sicut iumentum oboedit domino suo. Der einzige Trost: Solcher Gehorsam könne insofern nicht getauscht werden, als er jederzeit vor Gott gerechtfertigt sei.

die Konsequenz Respekt ab, mit der eine gewonnene Einsicht und eine einmal getroffene Entscheidung in die Tat umgesetzt wird. Die biblischen Beispiele vom Kaufmann, der für eine schöne Perle alles hergibt, oder vom Mann, der einen Schatz im Acker findet und alles verkauft, um diesen Acker zu erwerben, dienen als Vorbilder für eine Lebensweise, die sich rigoros an einer freien Grundentscheidung ausrichtet. Wer konsequent zu seiner Grundentscheidung steht, ist zwar insofern gebunden, aber gerade deshalb frei. Sich ganz einer Sache verschreiben heißt für Cusanus: »Voluntarie et liberaliter se servum constituere.«¹⁰⁰ Er hat dabei zweifellos das Bewußtsein, daß die Richtigkeit der einmal getroffenen Lebensentscheidung bestätigt wird durch die Freude, die mit dem freien Entschluß und mit der entsprechenden Lebensführung verbunden ist.¹⁰¹

5. Das eigentliche Paradox – Die Natur der Liebe ist die Freiheit

Zusammenfassend läßt sich sagen: Wir finden bei Cusanus weder einen Freiheitsbeweis noch eine konsistente Theorie der Freiheit. Worin liegt also sein Beitrag zum Verständnis von Freiheit? Er legt Erfahrungen aus, von denen er annimmt, daß sie jeder Mensch im Prinzip hat oder machen kann. Diese Erfahrungen sind mitteilbar, schon deshalb, weil sie mit unserem Geist zu tun haben und weil geistige Existenz auf Mitteilung hin angelegt ist. Geist erweist sich erst in der lebendigen Bewegung, die von Cusanus in immer neuen Varianten eines Ternars beschrieben wird. Im Bild vom lebendigen Wasser, das aus sich selbst gespeist wird und sich immer wieder erneuert, weil ein Kreislauf von Quelle, Fluß und See besteht, findet diese Lebendigkeit der trinitarischen Einheit ihren anschaulichen Ausdruck.¹⁰² Für unseren Zusammenhang ist entscheidend: Nur aufgrund solch geistiger Trinität, die eine Einheit aufgrund eines Erkennens und Wollens darstellt, ist Freiheit möglich – so Cusanus z. B. in *De visione Dei*.¹⁰³ In vielen anderen

¹⁰⁰ *Sermo* CXXVII (120): h XVIII, N. 7, Z. 2f.; vgl. Z. 17f.: oportet quod vendat omnem libertatem et faciat se servum eius, a quo debet emere margaritam vel agrum thesauri.

¹⁰¹ Vgl. z. B. *Sermo* CCLXXXVIII (285): V₂, fol. 278^a.

¹⁰² Vgl. *Cribr. Alk.* II, 9: h VIII, N. 110, Z. 1–12; *Sermo* CLXXXVIII (182): V₂, fol. 92^r.

¹⁰³ *De vis.* 18: Hopkins, N. 81, Z. 9–13: Si autem amor amabilis non esset distinctus ab amore amante, esses omnibus adeo amabilis, quod nihil praeter te amare possent, et omnes rationales spiritus necessitarentur ad tui amorem. Sed tam nobilis es, deus meus, ut velis in libertate esse rationalium animarum te diligere vel non. – Vgl. auch N. 82, Z. 5–9: Quis igitur negare potest te deum trinum, quando videt quod neque tu nobilis neque naturalis et perfectus deus esses, nec spiritus liberi arbitrii esset, nec ipse ad tui fruitionem et felicitatem suam pertingere posset, si non fores trinus et unus?

Modellen, die Cusanus benutzt, wird immer wieder der dialogische Charakter freier personaler Beziehungen zum Verständnis von Freiheit herangezogen und insofern die metaphysische Spekulation durch einen praktischen Zugang untermauert. Als Beispiele personaler Anerkennung in Freiheit dienen die Selbstliebe,¹⁰⁴ die Liebe einer Mutter zu ihrem Sohn,¹⁰⁵ die Liebe unter Eheleuten,¹⁰⁶ die Freundschaft,¹⁰⁷ das Lehrer-Schüler-Verhältnis¹⁰⁸ oder auch die freie und bereitwillige Anerkennung des Herrschers durch seine Gefolgsleute.¹⁰⁹ Selbst in der Meditation, die als innerer Dialog vonstatten geht, spielt diese interpersonale Dimension eine zentrale Rolle, wie *De visione Dei* zeigt.¹¹⁰ Es wird also Freiheit als eine Erfahrung ausgelegt, welche die Menschen im Umgang mit sich selbst und mit anderen machen.¹¹¹ Anders ausgedrückt: nur auf der Basis von Freiheit können Menschen Erfahrungen, die den Namen »menschlich« verdienen, miteinander machen. Daher heißt es in *De pace fidei*: Freiheit macht den Menschen »consortio suo capax«.

Das Verständnis der Goldenen Regel – von Cusanus immer wieder als Kern der Moral genannt – basiert auf der Fähigkeit jedes einzelnen, zu sich selbst in Distanz zu treten und die Ansprüche des anderen als die eines gleichberechtigten Mitmenschen zu erfassen, der als Mitmensch an der Stelle eines jeden anderen steht. »Es gibt nicht mehr als drei Personen in der Menschheit, nämlich ich, du und er« – so heißt es in *Cribratio Alkorani* II, 10. Angewendet auf die Goldene Regel heißt das: durch die trinitarische Struktur ist auch der Freiheitsrahmen so abgesteckt, daß Freiheit nicht als Privatvereinbarung zweier Parteien auf Kosten dritter ausgelegt werden kann.¹¹²

¹⁰⁴ Ebd. 17: Hopkins, N. 79, Z. 5–11.

¹⁰⁵ Ebd. Hopkins, N. 79, Z. 23f.

¹⁰⁶ *Sermo* XLI: h XVII, N. 27, Z. 1–3: Coniugium nobis aperiat similitudine sua intellectum: Tu, qui liber es, potes cum quacumque libera contrahere.

¹⁰⁷ Ebd.: N. 25, Z. 19–24: Natura igitur amoris puri est libera. Et quoniam natura amoris est converti in amatum – ut amicus enim est (alter ego), sicut (amans est in amato) –, tunc spiritus noster, inquantum, ut praedictum est, ipse est amor, liber est et potest se sursum aut deorsum amando convertere.

¹⁰⁸ *De vis.* 24: Hopkins, N. 108, Z. 9–11.

¹⁰⁹ *Sermo* CCIV (200): h XIX, N. 8, Z. 1ff; *Sermo* CLXXXVII (181): V₂, fol. 90^{ra}. – Vgl. dazu H. PAULI, *Die geistige Welt* (wie Anm. 30) 183.

¹¹⁰ *De vis.* 25: Hopkins, N. 117.

¹¹¹ Vgl. z. B. *Sermo* CCLXXXVIII (285): V₂, fol. 279^{ra}: ... de intellectu dici oportet scilicet quod non libere se haberet ad volendum, memorandum et intelligendum. Sed quod per hominem alium necessitari posset, cuius contrarium experimur, quia liber est ad amandum vel volendum et intelligendum.

¹¹² Kant will bekanntlich durch seine Formulierung des Kategorischen Imperativs einer solchen Auslegung der Goldenen Regel als Privatvereinbarung einen Riegel vorschieben.

Allerdings kann Freiheit nicht erzwungen werden. Kein Tyrann, ja nicht einmal ein Gott kann freie Zustimmung erzwingen, allenfalls dazu aufrufen oder anreizen.¹¹³ Und auch der Teufel kann nur überreden.¹¹⁴ Das eigentliche Paradox der Freiheit liegt nicht in ihrem antinomischen Charakter, nicht in der Unmöglichkeit, sie durch Gründe einzuholen, sondern in der Aufforderung: »Sei frei!«, die erwartet, daß jemand von sich aus (mich) wählt, und daß ich erfasse, daß er es tut. Es handelt sich um ein praktisches Verhältnis des sich Erkennens und gegenseitigen Anerkennens, welches die Freiheit voraussetzt. Negativ gehört zur Freiheit immer auch die Möglichkeit der Verweigerung und des Scheiterns. Cusanus weiß das und hebt ausdrücklich hervor, daß die freie und liebevolle Zustimmung nur dann zu gewinnen ist, wenn die Möglichkeit der Verweigerung gegeben ist. Er sieht das Anerkennungsdilemma eines allmächtigen Tyrannen und bewundert den Großmut und die Weitsicht des göttlichen Herrschers, der als Gefolgsleute »Freie und Vornehme« haben wollte, die sich »aus freier Wahl und in liebender Zuwendung« für die Erfüllung seiner Aufträge anbieten.¹¹⁵ Theodizeegedanken liegen ihm fern, er sieht vor allem die lockende und beglückende Vorstellung freier Zustimmung.

Mir scheint, darauf zielt Cusanus ab, wenn er Freiheit, Intellekt und Liebe aneinander bindet: »Die Liebe ist vornehm und frei. Es ist also nötig, daß die intellektuale Natur vornehm und frei ist, damit sie wahrhaft und vornehm ihren Gott lieben kann.«¹¹⁶ Schon 1444 hatte Cusanus in Mainz ähnlich gepredigt: »Und bemerke, daß unser Geist, der lebendige Intellekt, eine Art Liebe ist. . . Zur Natur der Liebe gehört es, niemals zu ruhen. . . Die Natur der Liebe ist aber die Freiheit, denn die Liebe bewegt sich aufgrund ihrer Nobilität frei und kann nicht gezwungen werden. Was dem Zwang unterliegt, kann nicht wahre Liebe sein. . . Die Natur der reinen Liebe ist frei.«¹¹⁷

Diese Freiheit ist ansprechbar. Man kann an den freien Geist appellieren. Durch eine gezielte Rhetorik, Dialoge, Bilder und Metaphern, durch Mahnungen und Anleitungen der Prediger sollen die Menschen dabei unterstützt werden, ihre höchsten Möglichkeiten als freie Geister zu entdecken und wahrzunehmen. »Der Wille aber kann nicht zur Zustimmung gezwungen

¹¹³ Vgl. K. KREMER, *Gottes Vorsehung* (wie Anm. 21) 238.

¹¹⁴ *Sermo CXXXIII*: h XVIII, N. 1, Z. 7.

¹¹⁵ *Sermo CLXXXVII* (181): v₂, fol. 89^{ra}.

¹¹⁶ *Sermo CLXXII* (165): V₂, fol. 68^{vb}: Amor nobilis et liber est. Oportet igitur naturam intellectualem nobilem et liberam esse, ut possit veraciter et nobiliter amare deum suum. – Vgl. auch *Sermo I*: h XVI, N. 15, Z. 9–12: . . . Deus hominem . . . donis ornavit, libero arbitrio et ratione, ut per rationem ortum suum et sui conditorem intellexeret et per liberum arbitrium amaret. . .

¹¹⁷ *Sermo XLI*: h XVII, N. 25.

werden« – so heißt es in der Predigt *Spiritu ambulate* vom 7. 9. 1455 – »die Schönheit zieht von sich aus den Geist an«. ¹¹⁸ Ethik braucht und erhält Unterstützung durch Ästhetik. Lassen Sie mich daher schließen mit einem Bild aus derselben Predigt, in der Cusanus ausführlich die freien geistigen Fähigkeiten des Menschen preist. Die Seele – als gleichsam zusammengesetzte Einheit – ist frei, »so wie im Adler eine gewisse leichte Schwere ist, – und deshalb bewegt er sich schwerfällig auf der Erde und fliegt zum Äther«. ¹¹⁹ Wer kann sich der Faszination dieses Bildes vom schwerelosen Aufsteigen entziehen? Wer möchte an solcher Freiheit nicht teilhaben!

DISKUSSION

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

PASSOW: Sie haben wirklich sehr viele Probleme angesprochen. Aber ich vermisste doch eine positive Kritik an Cusanus, der nach meiner Ansicht dieses Problem positiven Denkens sehr geschickt gelöst hat, Freiheit für mich denkbar zu machen, ohne daß man die Möglichkeit und den Intellekt benutzt. Und Cusanus ist, soviel wie ich gesehen habe, bereit, mehr als die Neuzeitphilosophen, den Schöpfer, Gott als Schöpfer, zurückzustellen und ihn somit von dem Problem zu entlasten, wie die Natur oder der Kosmos den Menschen trübt. Aber das ist natürlich so ein Aspekt, den er eigentlich gar nicht benutzt, denn Gott steht darüber. Gott ist der Geist, der lehrende Geist, und der wird nicht so sehr als Schöpfer betrachtet, wie das auch heute noch in der Theologie gemacht wird. Gott ist, auch die Welt ist, und der Mensch ist frei, aber nur im Rahmen der Geborgenheit, möchte ich sagen. Und ich denke, das ist in der modernen Welt hervorzuheben, nicht diese spekulativen Kosmostheorien wie z. B. der Urknall. Das ist genauso Spekulation. Auf diese Weise kann die Wissenschaft nicht begründet werden. Das ist eine sehr schöne und tolle Geschichte, und man kann auch furchtbar viel herumrechnen. Aber es ist Spekulation, genauso wie eigentlich die spekulative Theologie, die auch positivistisch ist, das Negative möglichst wegschiebt. Mit der kann ich nicht viel anfangen. Wir müssen uns bewußt sein, daß es immer eine Gegenkraft ist.

¹¹⁸ *Sermo* CCII (198): V₂, fol. 116^{rb}: per se pulchritudo ad se attrahit spiritum. . . Voluntas autem non potest ad assensum compelli.

¹¹⁹ Ebd. fol. 115^{rb}: (anima) est quasi composita simplicitas. Sicut in aquila est quaedam gravis levitas, et ob hoc graditur super terram et volat ad aethera.

HEROLD: Ich weiß nicht, ob ich Sie richtig verstanden habe. Doch zunächst einmal zum Stichwort »positives Denken«. Das scheint mir schon bei Cusanus der Fall zu sein. Und das wird auch nicht durch den spekulativen Rahmen in Frage gestellt. Ich zitiere einmal eine Stelle aus einer Predigt: *Wenn du etwas berühren willst, was du wünschst, so glaube, daß du es berühren kannst und mach, was dir die Vernunft diktiert.*¹ Das könnten Sie wirklich als Leitmotiv für positives Denken hinstellen. Ja, benutze deine Vernunft, habe im Kopf, daß deine Wünsche vielleicht weit über das hinausgehen, was du realisieren kannst, aber vertraue, daß die wahren Wünsche, die ja deine eigene Natur betreffen, realisierbar sind. Der Punkt ist nur: Wie kann man dieses Vertrauen untermauern? Und ich glaube schon, daß man da ein bißchen Spekulation, vielleicht auch Überredung, vielleicht permanente Auseinandersetzung braucht, um diese Dimensionen, die ein erfolgreiches, befriedigendes, Glück verheißendes Handeln versprechen, auszuloten. Ich weiß nicht, ob ich Ihre Fragestellung damit getroffen habe. Was bei Cusanus dann ein Anflug von Realismus ist, ist, daß er von dem »kleinen Reich« spricht. Es ist ja nicht so, daß er nicht die Grenzen sehen würde.

PASSOW: Ich will das jetzt nicht weiter ausspielen. Aber das Wort Überredung ist ja Propaganda. Und das ist ja gerade das Problem unserer Zeit, daß wir glauben überreden zu können.

HEROLD: Aber selbst die platonische Einsicht hat rhetorische Elemente. Es gibt ein Buch mit dem Titel »Überredung zur Einsicht«,² und das bezieht sich auf Platon. Die Verbindung von Einsicht und Überredung ist also nicht spezifisch christlich und auch nicht ein Problem der Moderne.

KANDLER: Ich kann es als lutherischer Theologe nicht lassen, etwas zur Sünde zu fragen. Sie haben die letzte Freiheit des Menschen bei Nikolaus betont und sind zuletzt auf Sünde und Rechtfertigung zu sprechen gekommen. Doch eine Frage: Erkennt Nikolaus den Ernst der Sünde? Ist die Sünde bloß eine Verfehlung des menschlichen Geistes oder nicht doch Auswirkung dessen, daß der Mensch den freien Willen verloren hat. Wenn nicht, so bleibt doch eigentlich unklar, weshalb Christus die Menschen erlösen mußte. Sagen mir die Predigten – ich denke an die Magdalenenpredigt³ – nicht doch noch mehr als das, was Sie gesagt haben?

HEROLD: Das könnte sein, daß die Predigten zu diesem Punkt mehr sagen. Ein Punkt ist mir allerdings aufgefallen, nämlich daß Cusanus auf das

¹ *Sermo CXXIX*: h XVIII, N. 9, Z. 16f.: Si vis attingere id, quod cupis, crede te attingere posse, et fac, uti ratio dicat etc. – (Vgl. S. 165 Anm. 58).

² H. NIEHUES-PRÖBSTING, *Überredung zur Einsicht. Der Zusammenhang von Philosophie und Rhetorik bei Platon und in der Phänomenologie* (Frankfurt a. M. 1987).

³ *Sermo LIV*: h XVII, N. 18f.

Selbst setzt, daß Selbstvertrauen auf seiten des Menschen auch mit im Spiel ist. Er bringt drei Monate vor der Magdalenenpredigt, in der Karfreitagspredigt 1445,⁴ eine fast rührselige Geschichte von einer Königstochter, die geraubt ist. Der Königssohn zieht aus, um dieser Tochter mitzuteilen, daß sie seine Schwester ist. Die Frau fühlt sich aber, weil Sie bei einem Piraten gelebt hat, unwürdig. Und jetzt gibt es eine Auseinandersetzung: Wie kann erreicht werden, daß diese Frau, die sich unwürdig fühlt und sich nicht als Königstochter akzeptiert, doch dazu gebracht werden kann, diese Botschaft zu glauben. Dahinter steckt ein Dilemma: Der Sünder, der sich völlig als Wurm oder völlig unwürdig fühlt, wie kann der überhaupt Gnade akzeptieren? Wie kann der in die Freiheit mithineingehen? Ich kann das leider nur philosophisch betrachten. Es erinnert mich immer an Groucho Marx,⁵ der von sich behauptet, daß er nie in einen Verein gehen würde, der jemanden so wie ihn aufnehmen würde. Das ist eine neurotische Situation, sozusagen das Dilemma dessen, der nicht in irgendeiner Weise auch Selbstannahme praktizieren kann. Und mir scheint, daß Cusanus diesen Punkt sieht, daß er deswegen sagt, Gott nimmt unsere Gestalt als Menschensohn an. Gott erscheint uns im Bilde unserer selbst, um annehmbarer zu sein. Er unternimmt also alles Mögliche, um uns diese Angst vor der eigenen Unwürdigkeit zu nehmen. Aber der Schritt, daß der Mensch sich vertrauensvoll selbst annehmen und sich auf diese Weise dann auch Gott zuwenden kann, der muß wohl geschehen. Und Cusanus hat, scheint mir, die Überzeugung, daß das möglich ist. D. h. die Ängstlichkeit des folgenden Jahrhunderts kann ich bei Cusanus noch nicht spüren.

SIEBERG: Ich möchte zunächst noch etwas Emotionales sagen. Ich bin von Ihrem Vortrag begeistert und beschwingt. Auch meine Frage ist die, die Sie an alle gestellt haben. Nikolaus von Kues betont nicht nur das Besondere seines Denkens, sondern er hatte ja auch eine starke synkretistische Ader. Jeder denkt sich als Selbstgeschöpf. Und wenn man das sieht, dann muß man sich fragen, ob man eigentlich auch in den Predigten immer neue Gründe suchen muß, oder ob man nicht auch darauf zurückgehen muß, daß er eben von den Formen des Denkens Gebrauch gemacht hat, die diese Predigten bestimmen. Und das andere, das Wort vom gelingenden Leben: Das gelingende Leben ist ja bei Cusanus, wie bei keinem anderen Philosophen, auf Aktivität ausgerichtet, angefangen vom stellvertretenden Papst bis hin in den kleinsten Bereich. Es ist alles vorgekommen an Tätigkeit, was nur vorkommen konnte. Sie haben hingewiesen auf die Reise nach Konstanti-

⁴ *Sermo* LIII: h XVII, S. 240ff.

⁵ Vgl. P. WATZLAWICK, *Anleitung zum Unglücklichsein* (München 1983) 97f.

nopel, auf den Austausch mit Johannes von Segovia. Und da ist mir, nach dem Scheitern der Mission, aufgefallen, wie eng Denken und Handeln miteinander verbunden sind. Das ist ein Gesichtspunkt, der eben in der Ethikfrage ganz wesentlich ist. Noch etwas ist mir aufgefallen. Sie haben von der Visitation gesprochen. Sie hängt mit den Augen zusammen, wie Sie hervorgehoben haben. Die Visitation bedeutet aber im Grunde genommen, durch Hinschauen – und Sie haben es so interpretiert – Wissensdefizite zu beseitigen. Das heißt also, daß Ethik auch ein Dialog mit den Augen ist. Und noch etwas anderes: Die Stelle, die Sie zitiert haben⁶ – ich, du und er –, verbindet im Grunde genommen mit den neuesten Ansätzen der Philosophie, sofern sie das Personale betreffen.

HEROLD: Vielem kann ich hier nur zustimmen. Der Brief an Johannes von Segovia ist eben erst nach dem Fall von Konstantinopel geschrieben worden. Also liegt hier eine zeitliche Differenz vor. Aber es ist gar kein Zweifel, daß Cusanus in besonderer Weise auch emotional von diesem die Christenheit damals erschütternden Ereignis betroffen war, weil er eben diese wunderschöne Stadt kannte und sich vorstellen konnte, welche Greuel da geschahen. Was den Synkretismus anbelangt – das Wort ist heute auch schon gefallen –, so ist zu beobachten, daß Cusanus ein sehr lebendiger Denker ist. Er nutzt die Möglichkeiten, er greift den Aristoteles auf, er greift den Platon auf, er versucht zu verbinden. Daß das sozusagen einer strengen logischen Systematisierung nicht immer standhält, ist etwas, was man gerne in Kauf nimmt, wenn man dafür die Lebendigkeit in Rechnung stellt.

RONSDORF: Ich wollte mich für den Vortrag bei Ihnen bedanken und noch einmal auf *De ludo globi* zurückkommen. Mir scheint Ihr angebrachtes Beispiel verkürzt dargestellt zu sein.⁷ Ich gebe Ihnen recht, daß der Wurf mit der Kugel eigentlich dazu dienen soll, sich selbst anzuleiten und zu perfektionieren, also diese etwas krumme Kugel in die Mitte des Lebens zu werfen. Tatsächlich sagt aber Cusanus im nächsten Schritt:⁸ Es ist so, daß die Kugel gar nicht immer gemäß der Absicht des Werfers in die Mitte rollt, auch wenn man noch so sehr übt. Und mein Eindruck ist, daß Cusanus, ähnlich wie in *De docta ignorantia*, den Menschen an eine Grenze führen will. Im Gegensatz zur *docta ignorantia* wird in *De ludo globi* jedoch nicht die menschliche Verstandesgrenze anvisiert, sondern die Grenze menschlicher Handlungsfreiheit aufgezeigt. Der Mensch ist frei zu wollen, aber nicht frei darin, seinem Willen gemäß zu handeln. Also Willensfreiheit contra Handlungsfreiheit! Cusanus sagt ganz zum Schluß in *De ludo globi*:⁹ Wenn der Mensch in der

⁶ Vgl. oben S. 177 (*Crib. Alk.* II, 10).

⁷ Vgl. oben S. 155ff.

⁸ *De ludo* I: h IX, N. 58, Z. 16–24.

⁹ Ebd. N. 59, Z. 9–10.

Bewegung Gott sucht, es aber nicht schafft, daß Gott dann einlenkt und den guten Willen – so steht es da¹⁰ – in die richtige Bahn lenkt, bis zur Vollen- dung. Mein Eindruck ist also: Es wird also nicht positivistisch die Freiheit des Menschen bis zum Ende geführt, sondern eigentlich der Mensch an seine Grenze gebracht.

HEROLD: Ich bin Ihnen dankbar, daß Sie darauf hinweisen. Ich habe in der Tat unter Zeitdruck unglücklich gekürzt. Das, was Sie gesagt haben, gehört sicher dazu. Die Kontingenz dessen, was wir tun, betont Cusanus ausdrücklich. Es liegt mir aber daran, deutlich zu machen, daß zunächst einmal ein Handlungsspielraum besteht und dann, daß wir Vertrauen haben können, daß dort, wo diese Kluft nicht durch eigenes Tun zu überbrücken ist, die Gnade bzw. ein helfender Gott einsetzt. Ich glaube, das muß man tatsächlich zusammensehen, sonst entsteht ein falscher Eindruck.

CASARELLA: Meine Frage betrifft das Verhältnis von Freiheit und Willens- freiheit. Prof. Hopkins hat gestern abend bei seinem Vortrag die Meinung geäußert, daß schon bei Cusanus der Gedanke vorhanden ist, daß das, was frei sei, nicht nur der Wille, sondern auch der Mensch sei. Sie haben bei Ihrem Vortrag mehrere zentrale Passagen zitiert, in denen Cusanus für beide das *liberum arbitrium* erwähnt hat. Meine Frage: Wenn Cusanus die Auffor- derung bringt: *Sis tu tuus*, ist das nicht eher Freiheit im Sinne von Selbst- bestimmung als Liebe im Sinne der Tradition?

HEROLD: Ich habe leider nur die letzte Hälfte von dem Vortrag gestern gehört. Insofern kann ich nicht genau sagen, was Herr Hopkins vertreten hat. Aber ich glaube schon, daß man zunächst einmal sagen kann: Cusanus hat den Menschen im Blick, aber er sieht auch, daß es verschiedene Ebenen gibt. Ebenen, die vollkommen unkontrollierbar sind, und solche, die bei- spielsweise durch Training beherrschbar oder zu steuern sind. Der ganze Bereich der Ethik geht im Grunde auf diesen Bereich, daß wir durch Übung dahin kommen, Verhalten zu kontrollieren und vernünftiger zu machen. Z. B. daß wir von unserer unmittelbaren Emotionalität, die nur uns selbst sieht, von Reflexen oder Reaktionen wegkommen und z. B. an den anderen denken, Gerechtigkeitsvorstellungen praktizieren und einüben. Und das ist, glaube ich, der Punkt, der im Globusspiel deutlich gemacht wird. Es gibt da einen Bereich, in dem geübt werden kann, ihn nennt Cusanus »das kleine Reich der Freiheit des Menschen«. ¹¹ Und dann empfindet er, so glaube ich, immer noch, daß das noch nicht der Gipfel der Freiheit ist. Da kommen dann Formulierungen wie, daß die Seele da, wo sie ganz bei sich selbst sein

¹⁰ Ebd. Z. 4f.

¹¹ Ebd. N. 43, Z. 2.

soll, wo sie ganz frei ist, sich vom Körperlichen lösen müsse. Ich glaube, ich habe eine solche Formulierung zitiert.¹² Das ist der Bereich, in dem dann Willensfreiheit im strengen Sinne gegeben ist. Es ehrt den Cusanus, daß er im Grunde den ganzen Menschen im Blick hat und diese unterschiedlichen Bereiche oder Regionen mitthematisiert.

BENZ: Meine zwei Fragen hängen sehr eng miteinander zusammen. Sie haben von der *vis creativa* gesprochen und betont, daß diese für Cusanus eine besondere Rolle spielt, im Unterschied zu seinen Vorgängern. Nun ist mir nicht ganz klar geworden: Wollten Sie sagen, Cusanus rückt damit in eine neue Position herein, oder wollten Sie das andere betonen, das Sie auch brachten, daß die *vis creativa* immer nur von einem Geist her *viva imago dei* ist, d. h. also, daß die Schöpferkraft des Menschen immer nur im Maße der Teilhabe an der göttlichen absoluten Kreativität zum Ausdruck kommt? Das ist die erste Frage. Die zweite Frage: Ist Freiheit für Cusanus vor allem, und das haben Sie so gesagt, Zustimmung zur eigenen Natur des Menschen, und damit auch Anerkennung Gottes? Sie haben die *scientia laudis* als Stichwort genannt. Ist die kreative Freiheit immer nur in Bindung an Gott zu verwirklichen? Und wenn das so ist, dann habe ich die Frage: Was ist das für eine Freiheit, wenn »Wozu« und »Wohin« von vornherein bereits festzuliegen scheinen?

HEROLD: Gerade das letzte, also diese Spannung zwischen teleologischer Konzeption und dem Anspruch, selbst schöpferisch zu sein, ist etwas, was die cusanische Philosophie kennzeichnet. Und ich habe ja versucht, mit Platon und Pico della Mirandola den Rahmen aufzuspannen, der möglich ist. Bei Cusanus gibt es viele Stellen, an denen er von der jeweils eigenen Natur spricht. Jede Natur ist mit sich selbst zufrieden, an der eigenen Natur vervollkommenet sich ein jedes. Aber wenn Sie dann bestimmte Predigten nehmen, dann ist die Rede davon, daß eben doch etwas Neues möglich ist, die Fähigkeit gegeben ist, den Menschen zum zweiten Gott zu machen. Da wird der Naturbegriff so aufgebrochen, daß der Mensch sich im Grunde kontinuierlich der Gottesvorstellung annähert. Das ist der Mensch in seiner unendlichen Sehnsucht, der nirgendwo Halt findet, der nach seinem Innersten strebt, und das ist im Grunde Gott. Das ist eine Dynamik, die in eine statische Ordnung eigentlich nicht hineinpaßt. Insofern entsteht eine Spannung, die Cusanus aber nicht austrägt, die man vielleicht auch gar nicht so definitiv auflösen kann. Daher gilt für ihn immer, wenn er von der Schöpferkraft des Menschen spricht: *in imagine*. Der Mensch weiß um die Begrenztheit dieser Schöpferkraft, auch wenn er mit Freude in immer wieder neuen Bereichen entdeckt, wie schöpferisch er doch sein kann. Er weiß um die Begrenztheit,

¹² Ebd. N. 31; vgl. dazu S. 160 und S. 163 Anm. 53.

jedenfalls gemessen an dem, was an Verlangen und Möglichkeiten präsent ist, und das ist für Cusanus der Punkt, der ihn immer wieder auf den Schöpfer, der allem zugrunde liegt, der sein Innerstes ausmacht, zurückgreifen läßt. Ja, diese Spannung im cusanischen Denken ist gegeben.

ROESSLER: Ich habe einfach nur noch eine Ergänzungsfrage, quasi eine Verschärfung zu dem erst eben Gefragten. Sie haben ein Objekt und ein Subjekt. Das Subjekt ist der Mensch, der kann entscheiden oder nicht. Und Sie haben ein Objekt, was er entscheidet. Und Sie haben in jedem Menschen Gott. Gott hat die absolute Freiheit der Entscheidung, und er hat auch die absolute Auswahl des zu Entscheidenden. Und wir haben die böse Seite. Quantifiziert Nikolaus von Kues diese absolute Entscheidung Gottes im Hinblick auf den Menschen in seiner Beschränktheit, wie dieser entscheiden könnte? Wie er links oder rechts beim Herausgehen heute abend akzeptiert?

HEROLD: Ich habe versucht, deutlich zu machen, daß er im Grunde einem solchen Kontrastprogramm, das die Fragestellung: Freiheit gegen Vorsehung so unergiebig macht, zu entkommen versucht. Das macht er dadurch, daß er einem anthropomorphen Gottesbegriff zu entkommen versucht. Wenn Sie sich eine rationale Gottesvorstellung machen, dann haben Sie da jemanden, der will, und dann haben Sie den Menschen, der auch will. Beide sind prinzipiell vom gleichen Kaliber, und dann kommt es zum Konflikt. Das ist im Grunde eine unzureichende Gottesvorstellung, die eine solche Fragestellung nährt. In der analytischen Philosophie, auch in rational ausgerichteten Philosophien, finden Sie im Grunde diese Art von Gottesproblem. Für Cusanus gibt es dieses Problem gar nicht, weil er keinen klar definierbaren, faßbaren Gott hat, der sozusagen als Gegenpart in Frage käme. Es hängt also mit der Gottesvorstellung zusammen. In *De visione Dei* wird das schön entwickelt. Wir haben Gott immer nur nach unserem Bilde, wissen aber, daß es ein Bild ist, und das ist unsere Chance, nicht bei uns selbst hängen zu bleiben. Gemäß dieser Voraussetzung haben Sie zwar ein Gottesbild, aber nie einen Gott, der konkurrierend als Gegenpart auftreten könnte.