

ZIEL DES SITTlichen HANDELNS UND EINER PHILOSOPHISCH-THEOLOGISCHEN ETHIK BEI NIKOLAUS VON KUES

Von Hubert Benz, Mainz

Als äußerstes Handlungsziel des Menschen wird in der frühen abendländischen Philosophie das Gut-Werden bzw. Gut-Sein und die Verwirklichung individuellen und sozialen Glücks angesehen. Die Überzeugung, das Glück sei nur durch philosophische Erkenntnis und durch eine auf ihr basierende Lebensführung zu erlangen, wird in prägnanter Weise erstmals von Platon und Aristoteles vertreten. Cusanus, der sich für die Prinzipien sittlichen Verhaltens auf Sokrates beruft und der von der Nikomachischen Ethik mit Hochachtung spricht,¹ greift für seine Theorie vom Lebensziel neben theologischen und biblischen Quellen auf die antike Grundlegung der Ethik durch Platon und Aristoteles zurück. Daher sollen zunächst Platons und Aristoteles' Stellungnahmen (I und II) und danach Cusanus' Äußerungen zum Thema gesichtet werden (III).

Auf die Verbindungslinien zwischen Cusanus' und Platons bzw. Aristoteles' Position zum Problem des Ziels sittlichen Handelns soll im Verlauf der jeweiligen Ausführungen zur cusanischen Ethik eigens hingewiesen werden.

I

In Platons philosophischer Ethik ist die Einordnung der Frage nach der Erstreb- und Realisierbarkeit von Glück von grundsätzlicher Bedeutung. Im Dialog *Euthydemos* äußert Sokrates die Befürchtung, allein schon zu fragen, ob alle Menschen das Ziel hätten, glücklich zu sein, zeuge aufgrund der Selbstverständlichkeit des allgemeinen Strebens nach dem Glück von Unvernunft.² Auf ähnliche Weise wird im *Symposion* die Frage, weshalb jemand

¹ Vgl. *De ven. sap.* 20: h XII, N. 58, Z. 10–18 (siehe unten den Text zu Anm. 60); H. G. Senger, *Zur Frage nach einer philosophischen Ethik des Nikolaus von Kues*, in: *WiWi* 33 (1970) 5–25 und 110–122: 9f. (Verweis auf *De non aliud* 19: h XIII, S. 47, Z. 10–12 [N. 89]; Cusanus besaß drei lateinische Übersetzungen der Nikomachischen Ethik). – Die *Sermones* CXV, CXVI u. CXVIII werden bereits nach dem von H. Schnarr für die kritische Edition in h XVII, die *Sermones* CXLI u. CLII nach dem von H. Pauli für h XVIII/2 erarbeiteten Text zitiert.

² Vgl. *Euthyd.* 278c–279a; vgl. auch *Menon* 78a.

glücklich sein will, als offenkundig sinnlos gekennzeichnet, weil das Glück als dauerhafter Besitz des Guten die äußerste Erfüllung des Strebens sei.³ Daß der Mensch glücklich und gottähnlich sein will,⁴ ist für Platon nicht zu bezweifeln, fragwürdig aber ist ihm, wie und worin der Mensch das Lebensziel des Glücks finden kann.⁵ Ein zuhöchst lebenswertes Leben, diese Auskunft erhält Sokrates von Diotima, würde dem Menschen erst zuteil, wenn es ihm gelänge, zur reinen unvermischten Schau des göttlichen Schönen an sich als des mit sich selbst stets identischen, einhaften Seins⁶ in korrekter Stufenfolge aufzusteigen.⁷ Im Dialog *Theaitetos* wird die eigentliche Aufgabe des Philosophen darin gesehen, daß er eine »Betrachtung des menschlichen Glücks und Unglücks im ganzen« anstellt.⁸ Die Erfüllung des Glücks besteht nach Platon in dem Versuch, Gott soweit wie möglich ähnlich,⁹ durch Er-

³ Vgl. *Symp.* 204e–205a; vgl. grundlegend dazu G. KRÜGER, *Einsicht und Leidenschaft. Das Wesen des platonischen Denkens* (Frankfurt/M. 1939, 1992) 157ff., bes. 158: mit der Auskunft, daß das Glück »im Besitz der Güter« besteht, ist die Frage »wirklich am Ende angelangt, denn man kann nicht mehr fragen, inwiefern man denn Eudaimonie wolle. . . Alles Fragen und Suchen hat nur im Mangel Sinn: die Vollendung ist wesentlich Antwort und Genügen. Die Götter . . . begehren nicht und philosophieren nicht«; vgl. auch P. STEMMER, *Platons Dialektik. Die frühen und mittleren Dialoge* (Berlin, New York 1992) 162 (Stemmer will insgesamt zeigen, daß Platons Frage nach dem Guten, sogar die höchste nach der Idee des Guten an sich, bloß dem Guten für uns und dem individuellen Glück gelte, vgl. ebd. Anm. 43 und bes. 181–184; um zu diesem Ergebnis gelangen zu können, klammert Stemmer Platons Gottesbegriff in seiner Interpretation bezeichnenderweise ganz aus; er zieht Stellen wie *Symp.* 202cd oder *Theaet.* 176b von vornherein nicht zur Auslegung heran); ähnlich H. REINER, *Platons Begründung der Ethik*, in: ZPhF 35 (1981) 223–229, bes. 225 und 228 (Platon habe in der Politeia einen »eudämonistischen, auf die Erlangung der je eigenen Glückseligkeit abzielenden Ansatz verfolgt«).

⁴ Nur die schlechthin guten und schönen Götter sind in ihrem Wesen glücklich und unbedürftig, so *Symp.* 202cd; vgl. G. KRÜGER (s. Anm. 3) 149.

⁵ Vgl. dazu z. B. *Euthyd.* 278e sqq. oder die Ausgangsfrage, mit welcher der Dialog *Philebos* einsetzt; vgl. H. G. GADAMER, *Platons dialektische Ethik. Phänomenologische Interpretationen zum Philebos* (Hamburg 1931, ND 1983) 82ff.; P. STEMMER (s. Anm. 3) 160f.: »die Frage, welches Leben das glückliche Leben ist, ist die Ausgangsfrage der platonischen Philosophie und ihre Beantwortung das Ziel, dem alle philosophischen Anstrengungen dienen. . .« (mit Bezug auf *Gorg.* 500c, 472cd, 494c, 491e, 492e).

⁶ Zur typisch platonischen Bestimmung der Idee als *autò kath' hautò, aei òn, monoeidès* vgl. neben *Symp.* 211ab etwa auch *Phaedo* 100b.

⁷ Vgl. insgesamt *Symp.* 210a–212a; G. KRÜGER (s. Anm. 3) 177–283; K. ALBERT, *Religionsphilosophische Bemerkungen zum platonischen Glücksbegriff*, in: Glück und geglücktes Leben. Philosophische und theologische Untersuchungen zur Bestimmung des Lebensziels, hg. v. P. Engelhardt (Mainz 1985) 18–24.

⁸ Vgl. *Theaet.* 175c.

⁹ Vgl. *Theaet.* 176a–c, *Tim.* 89e–90d; zu *Euthyd.* 293ab vgl. Th. A. SZLEZÁK, *Platon und die Schriftlichkeit der Philosophie. Interpretationen zu den frühen und mittleren Dialogen* (Berlin, New

werb und Intensivierung von Tugend und ethischer Einsicht gut, gerecht (etc.) und somit von Gott geliebt zu werden.¹⁰ Denn Gott ist als das umfassende Seins- und Erkenntnisprinzip auf eine jedes Sein und jede Erkennbarkeit zugleich ermöglichende und transzendierende Weise schlechthin unüberbietbar gut, schön, gerecht, glücklich,¹¹ der Mensch aber kann nur insoweit gut, schön, gerecht, glücklich sein, als es ihm gelingt, das Gute, Schöne, Gerechte zu erkennen und im Leben zu verwirklichen, d. h. ihm kommt das Glück jeweils im Maße seiner Ähnlichkeit mit Gott, seiner Teilhabe am höchsten Gutsein und Glück zu.

II

Die aristotelische ist mit der platonischen Konzeption vom Glück als letztem Lebensziel in folgendem vergleichbar:

1. Ist es für Platon evident, daß alle Menschen nach dem Glück streben, so schreibt Aristoteles im siebenten Buch seiner Politik: »Daß alle auf das ›Gut-Leben‹ und das Glück aus sind, ist klar.«¹² Der Mensch sei von

York 1985) 62; vgl. insgesamt H. MERKI, *Homoiosis theos. Von der platonischen Angleichung an Gott zur Gottähnlichkeit bei Gregor von Nyssa* (Diss. Freiburg/Schweiz 1952).

¹⁰ Vgl. *Symp.* 212a, *Theaet.* 176b, *Menon* 88c (wenn Einsicht und Vernunft im Menschen regieren, endet alles, was die Seele unternimmt oder erfährt, im Glück); vgl. auch *Euthyd.* 279d sqq.; vgl. dazu M. ERLER, *Der Sinn der Aporien in den Dialogen Platons. Übungsstücke zur Anleitung im philosophischen Denken* (Berlin, New York 1987) 224f.; zu *Phdr.* 273e–274b und 276e vgl. Erler 164f.; zu *Euthyd.* 289d und *Phdr.* 277a (Glück durch die höchste philosophische Disziplin der das Gute, Schöne und Gerechte betrachtenden Dialektik) vgl. Erler 235f.; zu *Charm.* 173d, *Phdr.* 247a, 277a, *Gorg.* 470e sqq. und 526c (Glück durch Tugend und Ideenwissen) vgl. Erler 202f.; zu *Resp.* 343c sqq., 352d2–3 und 580b9–10 vgl. P. STEMMER (s. Anm. 3) 20ff. und 157f.; zu *Charm.* 171e–172a und 173d–174c, *Hipp.* I 304e, *Euthyd.* 281b vgl. Stemmer 69ff. (Glück durch richtig fundiertes, handlungsbezogenes Wissen). Die Erkenntnis, daß nur derjenige, der so gerecht wie möglich wird, Gott ähnlich zu werden vermag, bedeutet für Platon zugleich Weisheit und wahrhafte Tugend, so *Theaet.* 176c; vgl. *Resp.* 580c (am glücklichsten ist der Gerechteste); zum guten, gerechten, besonnenen, wissenden Menschen als *theophilos* vgl. *Phileb.* 39e, *Resp.* 352b, 611e und 612c–613b (vgl. auch 500de, 501bc), *Leges* 716d, *Tim.* 53d, *Alkib.* I 134d; *Euthyphron* 9e; vgl. F. DIRLMEIER, *Theophilía – philotheia*, in: *Philologus* 90 (1935) 61–63; ein Bedürfnis nach dem Guten haben jene, welche mit ihm verwandt sind (*Resp.* 490b, 500c, 611e, *Phaedo* 79a sqq.); vgl. C. W. MÜLLER, *Gleiches zu Gleichem. Ein Prinzip frühgriechischen Denkens* (Wiesbaden 1965) 177ff.; H. HERTER, *Allverwandtschaft bei Platon*, in: *Religion und Religionen. Festschrift G. Mensching* (Bonn 1967) 64ff.

¹¹ *Resp.* 508e–509b (siehe auch oben Anm. 4).

¹² *Politica* VII 13, 1331b39–40; in gleicher Intention bezeichnet er den Satz: »Niemand ist unfreiwillig glücklich« ausdrücklich als wahr: *EN* III 7, 1113b15–16 (Zitat eines Teilverses

- Natur aus den Willen zum Glück angelegt, da er offenbar keine Entscheidungsfreiheit habe zu wählen, ob er glücklich oder unglücklich sein will.¹³
2. Ist Platon davon überzeugt, daß der Mensch primär für die Höherentwicklung seiner Seele und seines Geistes zu sorgen habe,¹⁴ weil nur auf dem Wege des Erkenntnisaufstiegs Glück zu erlangen sei, so plädiert auch Aristoteles dafür, das Glück in der inneren Wertverfassung und Seelenbildung zu suchen,¹⁵ genauerhin: in der um ihrer selbst willen wählenswerten philosophischen Betrachtung,¹⁶ welche die Disposition zu sittlich gutem Handeln impliziert.¹⁷

aus einer verloren gegangenen Komödie Epicharms, vgl. DK 23 B 7); vgl. F. Dirlmeier (Hg.), *Aristoteles, Nikomachische Ethik* (Darmstadt 1956, ⁹1991) 333 Anm. 3; G. Bien (Hg.), *Aristoteles, Nikomachische Ethik* (Hamburg ⁴1985) 279 (ad loc.); positiv gewendet besagt auch das wiederum: jeder will glücklich sein; vgl. auch *Rhet.* I 5, 1360b4–7, und dazu M. H. WÖRNER, *Das Ethische in der Rhetorik des Aristoteles* (Freiburg, München 1990) 143ff., bes. 148 (»Daß das Zuträgliche das Glück oder das gute Leben der Betroffenen ermöglichen und verwirklichen soll, wird als selbstverständlich angenommen«).

¹³ Vgl. K. PH. SEIF, *Das Problem der Willensfreiheit in der Nikomachischen Ethik des Aristoteles*, in: *ThPh* 54 (1979) 542–581, bes. 566 (»Entscheidung hat nur das zum Gegenstand, was der Mensch aus eigener Kraft bewerkstelligen kann. Ziele wie Glück, Unsterblichkeit sind nicht in seine Macht gestellt«) und 575 (das Glück könne nicht Gegenstand des Überlegens, sondern nur des Wünschens sein).

¹⁴ Vgl. etwa *Apol.* 29d8–e3: »Schämst du dich nicht, dich zwar um Reichtum zu sorgen, wie dir möglichst viel zukomme, und um Ansehen und Ehre, daß du dich aber nicht sorgst und kümmerst um Einsicht, Wahrheit und die Seele, wie sie möglichst gut werde; vgl. 30a und 38a; *Alkib.* I 129b–131c und 132b sqq.; *Gorg.* 501b sqq. und 526d sqq.; *Phaedo* 64e sqq., 82d sqq. und 107c; *Resp.* 618b sqq.

¹⁵ Vgl. etwa *Protrept.* B 2–5, nach: Der *Protreptikos* des Aristoteles. Einleitung, Text, Übersetzung und Kommentar v. I. Düring (Frankfurt/M. 1969, ²1993) 24f.; zur wahrscheinlichen Arbeitsweise Jamblichs beim Zusammenstellen der Aristotelesexzerpte (wohl aus *Protrept.*, *Politikos*, *Eudemus*, *De philosophia*) zu einem philosophischen Lesebuch vgl. H. FLASCH, *Platon und Aristoteles im »Protreptikos« des Jamblichos*, in: *AGPh* 47 (1965) 53–62 und 73–79; mit einem Nachtrag wieder in: *Frühschriften des Aristoteles*, hg. v. P. Moraux (Darmstadt 1975) 247–269; warnend vor unreflektierter Verwendung der Fragmente des *Protrept.* im Kontext einer Interpretation von Aristoteles' Ethik: E. A. SCHMIDT, *Sind die aristotelischen Ethiken praktizierte »phronesis«?* (Rez. zu J. D. Monan), in: *PhR* 17 (1970) 249–265, bes. 250f.

¹⁶ Vgl. *Protrept.* B 44–45 (Düring 50f.); zu EE VIII 2, 1248a26–29 (»das Göttliche in uns« bewegt als *arché* und als »etwas Stärkeres« auch unser Denken) und VIII 3, 1249b16sq., vgl. D. WAGNER, *Das Problem einer theonomen Ethik bei Aristoteles* (Diss. Heidelberg 1970) 104ff. und 120ff.

¹⁷ Vgl. *Protrept.* B 68–69 (Düring 64f.); B 85–87 (Düring 72f.); B 90–96 (Düring 76f.); B 103 (Düring 82); B 108–110 (Düring 86); vgl. auch B 52–53 (Düring 56f.); *Pol.* VII 1, 1323b21–23; VII 8, 1332a36sqq.; VII 13, 1332a9sqq.

3. Wie für Platon ist auch für Aristoteles Gott das in sich autarke Glück in vollendeter Wesensfülle. Denn Gott allein ist derjenige, der in höchstem Maße »glücklich und selig ist, jedoch durch kein äußeres Gut, sondern als er selbst aufgrund seiner selbst und dadurch, daß seine Natur so beschaffen ist«. ¹⁸ Auch werde gemeinhin angenommen, daß »die Götter auf intensivste Weise selig und glücklich sind«. ¹⁹
4. Besteht für Platon das Glück für den Menschen im Grad seiner Verähnlichung mit Gott, so kennt und teilt auch Aristoteles diese Auffassung: »Während nämlich für die Götter ihr ganzes Leben selig ist, ist für die Menschen [das Leben in dem Maße glücklich], soweit [bei ihnen] etwas, das mit einer solchen [höchsten] Verwirklichung (d. h. der göttlichen *theoria*) ²⁰ Ähnlichkeit hat, vorhanden ist.« ²¹ Aristoteles billigt schließlich auch dem Weisen als dem durch seinen Geistvollzug »Glücklichsten« ein Höchstmaß an Geliebtwerden von Gott und an Verwandtschaft mit Gott zu. ²²

¹⁸ Pol. VII 1, 1323b23–26; vgl. Aristoteles, Politik, übersetzt und mit erläuternden Anmerkungen versehen v. E. Rolfes (Hamburg 41981) 330 Anm. 4; zur Autarkie und Unbedürftigkeit Gottes (EE VIII 3, 1249b16, *Magna Moralia* I 2, 1184a8–10, *Metaph.* X 4, 1055a15–16) vgl. D. WAGNER (s. Anm. 16) 116f.

¹⁹ EN X 8, 1178b8–9; vgl. F. DIRLMEIER (s. Anm. 12) 595f. Anm. 3. – Wenn wir Gott (da er doch in keinem Falle passiv oder schlafend sein könne) eine Aktivität zuschreiben wollten, so gewiß die vollkommenste; jedenfalls müßte sie ranghöher (*timiōteron*) als die im Bereich des menschlichen wertvollen Handelns anzusiedelnde ethische Bestheit (*areté*) sein (EN VII 1, 1145a26); vgl. EN X 8, 1178b10–22: wenn man Gott Schlaf, menschliche Regungen, Beschäftigungen und Handlungen als seiner unwürdig absprechen müsse, so bleibe als sein Leben und Wirken nur die *theoria* übrig, »so daß die Verwirklichung Gottes, die sich durch [höchste] Seligkeit auszeichnet, eine betrachtende sein dürfte« (18–22).

²⁰ Nach *Metaph.* XII 7 ist Gott ewige, unbewegte und intelligible Seinswesenheit (*usia*), getrennt vom sinnlich Wahrnehmbaren, sich selbst als *noetón* erfassender und darin verwirklichender *nus*, freudvollste und beste *theoria*, die als ein ewiges, kontinuierliches und bestes Leben eine unbegrenzte Fähigkeit zum Bewegen hat (1072b18–30 und 1073a4–8); F. DIRLMEIER, *Die Zeit der »Großen Ethik«*, in: Rheinisches Museum 88 (1939) 230–232, versucht zu zeigen, daß Aristoteles seine eigene Position in XII 9 einer kritischen Prüfung unterzieht und zu dem Schluß kommt, die *noesis* habe Priorität vor dem *noetón* (zu 1074b17–33).

²¹ EN X 8, 1178b25–27 (auch b23: die der göttlichen *enérgeia* verwandteste der menschlichen *energeiai* sei die glücklichste); vgl. F. DIRLMEIER (s. Anm. 12) 596 Anm. 5: zugrunde liege platonischer Wortgebrauch (etwa *Phdr.* 250a6); vgl. auch H. FLASHAR, *Die Kritik der Ideenlehre in der Ethik des Aristoteles*, in: Synusia. Festgabe für W. Schadewaldt, hg. v. H. Flashar und K. Gaiser (Pfullingen 1965) 223–246; 236; wieder in: Schriften zur aristotelischen Ethik, hg. v. Chr. Mueller-Goldingen (Hildesheim 1988) 201–224: die *eudaimonía* stehe »auch bei Aristoteles nicht beziehungslos zur höchsten Seinsstufe«, dem unbewegt all-bewegenden Gott, dem die beste und freudvollste Lebensweise zuerkannt werde, welche »mit der höchsten für den Menschen erreichbaren Lebensform in deutliche Analogie gesetzt wird« (214; unter Verweis auf EN X 7, 1177a12sq.).

²² Vgl. EN X 8, 1179a22–32 (*eudaimonéstatos: theophiléstatos, syngenéstatos*); vgl. F. DIRLMEIER (s.

Beiden, Platon und Aristoteles, gilt demnach als selbstverständlich, daß das Glück als das letzte Handlungs-, Seins- und Erkenntnisziel von allen Menschen erstrebt wird, daß es als ein Höchstgut der Seele in der Betrachtung der Wahrheit besteht, daß Gott das Maximal-Glück ist und daß der Mensch in dem Maße von Gott geliebt wird, in welchem er ihm ähnlich und verwandt ist.

Der Begriff des letzten Handlungsziels wird in der aristotelischen Ethik im Kontext des Versuches, das Glück im weitesten inhaltlichen Rahmen zu bestimmen, als eine für die generelle Glücksauffassung zentrale Kategorie eingeführt. Nach seiner Kritik an Platons Lehre von der Idee des Guten und der vorsichtigen Zurückweisung ihrer Brauchbarkeit in bezug auf das sittliche Handeln²³ stellt Aristoteles im fünften Kapitel des ersten Buches der Nikomachischen Ethik drei Forderungen auf, denen die Bestimmung des Glücks als des höchsten menschlichen Gutes Genüge leisten müsse. Das Glück allein sei im Bereich der Praxis (1) im ausgezeichneten Sinne um seiner selbst willen wählenswert und das schlechthin vollendete Ziel, (2) autark, (3) am erstrebenswertesten:

- (1) Aristoteles trifft die folgende Differenzierung in bezug auf das, was an sich wählenswert ist: »Ehre, Lust, Denken (*nous*) und jede Tugend (*areté*) wählen wir zwar auch um ihrer selbst willen, . . . aber wir wählen sie auch um des Glücks willen, weil wir annehmen, durch sie glücklich zu werden«;²⁴ das Glück hingegen ist »das gemäß seiner selbst und niemals aufgrund eines anderen Gewählte. . . Niemand wählt das Glück um der

Anm. 12) 597f. Anm. 1: es handele sich um »kein Lehrstück in streng philosophischem Sinn«, sondern um »die übliche Einbeziehung von Traditionellem« (d. h. um eine »dem Volk vertraute Vorstellung, daß der gute Mensch den Segen der Gottheit genieße, oder umgekehrt, daß man von irdischem Gelingen, von Besitz, Ehre, Ruhm usw. ohne weiteres auf die freundschaftliche Gesinnung der Gottheit schließen dürfe«), wobei Aristoteles prinzipiell mit Platon darin übereinkomme, daß der die Wahrheit berührende Denker glücklich sei; vgl. auch EN VIII 14, 1162a5 (und dazu Dirlmeier 530f. Anm. 4); zur fundamentalen Ungleichheit von Menschen und Göttern, die uns hinsichtlich aller Werte so sehr überlegen sind, daß wir keinerlei Anspruch auf eine Freundschaft mit ihnen haben, vgl. EN VIII 9, 1158b35–36 (dazu und zum Verhältnis, in dem EE, EN und MM in der Frage nach der Möglichkeit einer *theophilia* zueinander stehen, vgl. Dirlmeier 520f. Anm. 3).

²³ Vgl. H. FLASHAR (s. Anm. 21) 203ff. und 214f.

²⁴ K. JACOBI, *Aristoteles' Einführung des Begriffs »eudaimonia« im I. Buch der »Nikomachischen Ethik«*. Eine Antwort auf einige neuere Inkonsistenzkritiken, in: PhJ 86 (1979) 300–325, ist der Auffassung, Aristoteles behaupte, »diese Güter würden zwar nicht notwendig um des Glücks willen gewählt, könnten aber doch um des Glücks willen gewählt werden« (317); anders: P. STEMMER, *Aristoteles' Glücksbegriff in der Nikomachischen Ethik. Eine Interpretation von EN I,7. 1097b2–5*, in: Phronesis 37 (1992) 85–110, bes. 97f. (Ehre, Lust, Denken, Tugend werden außer um ihrer selbst willen nur um des Glückes willen angestrebt).

- [zuvor genannten Güter] willen noch überhaupt aufgrund von etwas anderem«. ²⁵ Aristoteles will mit dieser Unterscheidung offenbar das »Ansich-Wählenswerte« in untergeordnete, tiefere Güter und in ein ihnen übergeordnetes Höchstgut aufteilen. Im selben Kapitel spricht Aristoteles auch davon, die erstgenannten Güter seien vollendete Ziele (*téleia*), das Glück aber sei das maximal vollendete Letztziel (*teleiôtaton*, *haplos téleion*), da es im Unterschied zu allen anderen Zielen nicht mehr wegen eines höheren Zieles gewählt werden könne. ²⁶
- (2) Zu demselben Resultat wie die Bestimmung des gesuchten Gutes als des letzten, gemäß seiner selbst gewählten Zieles führe auch der Begriff der Autarkie, der ebenfalls auf das Glück zu applizieren sei. ²⁷ Allerdings meine er, fügt Aristoteles hinzu, wenn er davon spreche, der autarke Mensch sei glücklich, nicht das gänzlich unbedürftige Individuum, sondern den Menschen im vollen Sinne, sofern er seinem Wesen nach gemeinschaftsbezogen (*physei politikón*) sei. ²⁸
- (3) Schließlich sei das Glück »zudem das wählenswerteste von allen [Gütern]«, falls ihm nichts hinzugezählt werden könne. ²⁹

²⁵ EN I 5, 1097a35–b6; vgl. EUSTRATIUS, *In Ethica Nicomachea Commentaria* (Commentaria in Aristotelem Graeca, Vol. XX), ed. G. Heylbut (Berlin 1892) 62; zum gesamten Kapitel (und Paralleltexten) vgl. R. HEINAMAN, *Eudaimonia and Self-sufficiency in the Nicomachean Ethics*, in: *Phronesis* 33 (1988) 31–53 (ad loc. 38ff.); S. A. WHITE, *Is Aristotelian Happiness a Good Life or the Best Life?* In: *Oxford Studies in Ancient Philosophy* 8 (1990) 103–144 (bes. 108ff.); R. CRISP, *White on Aristotelian Happiness*, in: *Oxford Studies in Ancient Philosophy* 10 (1992) 233–240; A. KENNY, *Aristotle on the Perfect Life* (Oxford 1992) 16ff.; F. DIRLMEIER (s. Anm. 12) 276, verweist zu Recht auf die platonische Herkunft der Argumentation (*Resp.* 357c–358a, *Phileb.* 20d–21a, 60c, 67a, *Tim.* 68e, *Symp.* 205a); zum Versuch, eine »anti-Kantian interpretation« des Verhältnisses der aristotelischen *areté* und *eudaimonía* als konsistent zu erweisen, vgl. R. KRAUT, *Aristotle on Choosing Virtue for Itself*, in: *AGPh* 58 (1976) 223–239 (zum obigen Passus 229ff.).

²⁶ EN I 5, 1097a30 und 33; vgl. T. ENGBERG-PEDERSEN, *Aristotle's Theory of Moral Insight* (Oxford 1983) 8ff.; M. V. WEDIN, *Aristotle on the Good for Man*, in: *Mind* 90 (1981) 251–255.

²⁷ Vgl. EN I 5, 1097b6–8; vgl. ebd. 14–15: »Als autark nehmen wir das, was allein genommen das Leben wählenswert macht und keines [anderen] bedarf«; vgl. C. D. C. REEVE, *Practices of Reason. Aristotle's Nicomachean Ethics* (Oxford 1992) 117f.; A. KENNY (s. Anm. 25) 23f.; T. ENGBERG-PEDERSEN (s. Anm. 26) 10ff.

²⁸ Vgl. EN I 5, 1097b8–13; EUSTRATIUS (s. Anm. 25) 62–64; vgl. J. RITTER, *Glück, Glückseligkeit* (I. Antike), in: *HWP* 3 (Basel, Stuttgart 1974) 684; G. BIEN, *Die Grundlegung der politischen Philosophie bei Aristoteles* (Freiburg 1973, ²1980) 70ff. und 228ff.; H. FLASHAR, *Aristoteles*, in: *Grundriß der Geschichte der Philosophie. Die Philosophie der Antike*, Bd. 3, hg. v. H. Flashar (Basel, Stuttgart 1983) 338; C. D. C. REEVE (s. Anm. 27) 118f.

²⁹ EN I 5, 1097b16–20 (Wenn ihm doch etwas hinzugezählt werden könnte, »wäre klar, daß [auch] es [selbst] mit dem geringsten [zusätzlichen] Gut [zusammengenommen] wählenswerter würde; denn das Hinzugenommene läßt ein Überrasagen an Gütern entstehen, und

Aristoteles lehrt eine final strukturierte Rangordnung von Handlungszielen, für deren Stellenwert innerhalb der Gesamtordnung der Grad ihrer jeweiligen zielhaften Vollendetheit, Autarkie und Wünschbarkeit als Beurteilungskriterium ausschlaggebend ist.³⁰ Die zunächst und zumeist gewählten drei Lebensformen sind zwar in sich wählenswert und insofern in gewisser Weise auch vollendete Handlungsziele, sie können aber – weil sie außer um ihrer selbst auch noch um des Glückes willen erstrebt werden – nicht das schlechthin letzte Lebensziel sein. Auch wenn sich erst beim Glück die Frage erübrigt, ob es aufgrund eines weiteren Zieles begehrt wird, so bleibt doch zu fragen, durch welches Gut oder Ziel die *eudaimonia* verwirklicht werden kann.³¹ Je nach der im einzelnen gewählten Lebensform realisieren die Menschen das Glück gewöhnlich in der Lust, in der Tugend (bzw. in der Ehre) oder im geistigen Vollzug.³² Aristoteles gründet seine eigene Konzeption des Glücks auf jene dem Menschen eigentümlichen Leistung (*érgon idion*),³³ die in psychischer Verwirklichung (*enérgeia*) und in vom Denken geleiteten Handlungen (*práxeis metá lógu*) bestehen soll.³⁴ Da nun alles »nach der

stets ist das Größer-Sein an Gütern wählenswerter«; EUSTRATIUS (s. Anm. 25) 64f.; vgl. C. D. C. REEVE (s. Anm. 27) 120ff.; A. KENNY (s. Anm. 25) 24ff.; R. HEINAMAN (s. Anm. 25) 42ff.; T. ENGBERG-PEDERSEN (s. Anm. 26) 16ff.; M. V. WEDIN (s. Anm. 26) 257ff.; A. W. PRICE, *Aristotle's Ethical Holism*, in: *Mind* 89 (1980) 346ff.; J. JANTZEN, *Bemerkungen zum Aristotelischen Eudaimonie-Begriff*, in: Anodos. Festschrift für Helmut Kuhn, hg. v. R. Hofmann, J. Jantzen und H. Ottmann (Weinheim 1989) 106ff.; S. R. L. CLARK, *Aristotle's Man* (Oxford 1975) 154. Vermutlich knüpft Aristoteles mit diesen Differenzierungen an die in Platons Philebos geführte Diskussion, wie weit Lust bzw. Einsicht am Guten teilzuhaben vermögen, an. Sokrates hat dort die Feststellung getroffen: Wenn einem Lebewesen das Gute »stets, beständig, gänzlich und überall anwesend ist, bedarf es keines anderen mehr zusätzlich, vielmehr hat es das hinreichend maximal Vollendete (*bikanón teleótaton*)« (60a-c); vgl. damit EN X 2, 1172b23ff., bes. 31–32 (nach Platon werde das Gute durch keinen Zusatz wählenswerter), und dazu J. C. B. GOSLING / C. C. W. TAYLOR, *The Greeks on Pleasure* (Oxford 1982, ND 1984) 160f. und 263; vgl. auch P. STEMMER (s. Anm. 24) 85.

³⁰ Vgl. M. PAKALUK, *Friendship and the Comparison of Goods*, in: *Phronesis* 37 (1992) 111–130 (zum Rückbezug von EN VIII 1, 1155a32–b16, auf 1095a11ff.), bes. 127f.

³¹ Vgl. P. STEMMER (s. Anm. 24) 105f.

³² Vgl. ebd. 98–100: jede Lebensform hat einen exklusiven Glücksbegriff, favorisiert nur eine einzige Konkretionsweise des Glücks.

³³ Vgl. EN I 6, 1097b24–1098a12; EE II 1, 1219a2–39; F. DIRLMEIER (s. Anm. 12) 277f. zieht als Grundlage von Aristoteles' Argumentation PLATON, *Resp.* 352d–354a, heran; vgl. auch K. JACOBI (s. Anm. 24) 322f.; M. FORSCHNER, *Über das Glück des Menschen. Aristoteles, Epikur, Stoa, Thomas von Aquin, Kant* (Darmstadt 1993) 12ff.; J. McDOWELL, *The Role of Eudaimonia in Aristotle's Ethics*, in: *Essays on Aristotle's Ethics*, ed. by A. O. Rorty (Berkeley, Los Angeles, London 1980) 366 und 371 (das *érgon*-Argument sei in einem neutralen Sinne zu verstehen); F. SIEGLER, *Reason, Happiness, and Goodness*, in: *Aristotle's Ethics: Issues and Interpretations*, ed. by J. J. Walsh and H. L. Shapiro (Belmont, California 1967) 30–46: 31ff., 42ff.

³⁴ Vgl. EN I 6, 1098a13–14; vgl. J.-E. PLEINES, *Eudaimonia zwischen Kant und Aristoteles. Glück-*

ihm eigentümlichen *areté* (wörtlich: Bestheit) vollendet« werde, sei das gesuchte menschliche Gut die »der besten und am meisten vollendeten *areté* entsprechende« Verwirklichung einer Seele;³⁵ und zwar in einem auch im zeitlichen Sinne »vollendeten Leben«.³⁶

Günther Bien und Jürgen-Eckhart Pleines haben darauf aufmerksam gemacht, daß es für ein auf modernen Vorstellungskategorien beruhendes Denken nahezu undenkbar ist, Glück mit seelischer Aktivität, ihrer zeitenthobenen Vollendung und mit dauerhaftem Tugendvollzug in Verbindung zu bringen.³⁷ Aristoteles versucht zudem, worin eine weitere Auslegungsproblematik liegt, die äußeren Güter (wie günstige Fügung und Abstammung, soziale Einbindung, finanzielle Absicherung, gefälliges Aussehen etc.) und das durch *phronesis* optimal disponierte ethische Handeln so in die Ganzheit glücklichen

seligkeit als höchstes Gut menschlichen Handelns (Würzburg 1984) 87ff.; zu *lógon échon* (1098a3ff.) vgl. auch F. DIRLMEIER (s. Anm. 12) 278f.

³⁵ EN I 6, 1098a15–18; vgl. P. AUBENQUE, *Die Kohärenz der aristotelischen Eudaimonia-Lehre*, in: *Die Frage nach dem Glück*, hg. v. G. Bien (Stuttgart-Bad Cannstatt 1978) 51 (»Aus diesem Grundsatz her erklären sich alle weiteren Ausführungen des Aristoteles über das Glück«, in ihm »gipfelt« auch seine Lehre vom Glück); zu *kat' aretén* vgl. F. DIRLMEIER (s. Anm. 12) 279f. (»Die Präposition *katá* ist ein Schlüssel zur arist. Ethik«, mit Verweis auf EN X 6, 1176b26–27; X 7, 1177a24; EE II 1, 1219a35); vgl. auch F. SIEGLER (s. Anm. 33) 42f. und 45f.

³⁶ EN I 6, 1098a18–20, heißt es weiter: »Denn weder macht eine [einzige] Schwalbe einen Sommer noch ein [einziger] Tag; so macht auch ein [einziger] Tag [allein noch] niemanden selig und glücklich, ebensowenig eine kurze Zeit«.

³⁷ Vgl. J.-E. PLEINES, *Das teleologische Argument in der praktischen Philosophie. Handlungs- und Glückseligkeitstheorie bei Kant und Aristoteles*, in: *Zum teleologischen Argument in der Philosophie. Aristoteles-Kant-Hegel*, hg. v. J.-E. Pleines (Würzburg 1991) 172–208: 189ff. (für Aristoteles sei das Glück weder eine bloße Seelenlage im Sinne von Wohlbefinden oder Gemütsruhe noch auch »das nur innerliche Bewegtwerden der Seele« im Unterschied zum Handeln; vielmehr beruhe es auf dem »sich in vernünftigen Handeln gegenwärtigen Geist«, analog zur je schon vollendeten Verwirklichung der reinen *bedoné* oder der *aisthesis*), und DERS., *Eudaimonia ...* (s. Anm. 34) 88f. und 93ff., bes. 97f.; vgl. auch G. BIEN (s. Anm. 12) 269f.; DERS., *Menschliche Natur, spezifische Tätigkeit und Lust. Zur Aristotelischen Theorie des Glücks*, in: *Glück und Lebenserfüllung. Humanistische Bildung. Vorträge und Beiträge zur Antike als Grundlage für Deutung und Bewältigung heutiger Probleme*, H. 3 (Stuttgart 1980) 17ff.; DERS., *Das Glück, die »erste Freude« und die menschliche Natur. Zur Theorie der Lust bei J. Bentham, J. St. Mill und Aristoteles*, in: *Glück und geglücktes Leben. Philosophische und theologische Untersuchungen zur Bestimmung des Lebensziels*, hg. v. P. Engelhardt (Mainz 1985) 27–76: 52ff.; M. FORSCHNER (s. Anm. 33) 5 (nach heutigem Sprachgebrauch besage Glücklichsein im Unterschied zum aristotelischen Verständnis einen »Zustand absoluter Hochstimmung« und damit »eine subjektive Stimmungslage des Lebens«); N. HARTMANN, *Die Wertdimensionen der Nikomachischen Ethik*, in: DERS., *Kleinere Schriften*, Bd. 2 (Berlin 1957) 191–214: 192; G. LIEBERG, *Die Lehre von der Lust in den Ethiken des Aristoteles* (München 1958) 104ff., bes. 112–115; F. RICKEN, *Der Lustbegriff in der Nikomachischen Ethik des Aristoteles* (Göttingen 1975) 14 und 117f.; F. DIRLMEIER (s. Anm. 12) 582.

Lebens einzubeziehen, daß es mit seiner These von dem einzigartigen teleologischen Primat der *eudaimonía* nicht kollidiert. Aristoteles' Aussage: »Glücklich ist, wer gemäß vollendeter Tugend wirkt und mit äußeren Gütern hinreichend ausgestattet ist, nicht eine beliebige Zeit, sondern ein vollendetes Leben lang (*teleion bion*)«³⁸ läßt sich jedenfalls von der stoischen Lehre her, der zufolge die Tugend als alleiniges Glücksgut allem anderen als Schlechtem bzw. als Indifferentem konfrontiert wird,³⁹ keineswegs adäquat verstehen.

³⁸ EN I 11, 1101a14–16; vgl. auch I 9, 1098b26–29 und 1099a31–b5; als mögliche Ursprünge des Glücks nennt Aristoteles in I 10, 1099b9–25: es kann uns durch Zufall zuteil, von den Göttern geschenkt oder von uns selbst (durch Lernen, Gewöhnung, Übung) erworben werden; mag es nun in seiner Würde auch notwendigerweise »zum Göttlichsten gehören«, so wird doch allein der Tugendvollzug, dessen Ziel eben die in sich göttliche *eudaimonía* ist, zu einem menschenmöglichen Glück, das vielen zugänglich ist (*polykoinon*), führen können; I 11, 1100b4–10: »Es ist klar, daß wir, wenn wir den Zufällen folgen wollten, denselben [Menschen] glücklich und oft wieder unglücklich nennen müßten, wodurch wir den Glücklichen als ein Chamäleon und als etwas morsch Gebautes bezeichnen würden. . . Denn nicht in diesen (sc. äußeren Umständen) ist das Wohl und Wehe, sondern das menschliche Leben bedarf dieser außerdem, entscheidend für das Glück sind aber die Verwirklichungen gemäß der Tugend«; vgl. J. RITTER (s. Anm. 28) 682f.; J.-E. PLEINES (s. Anm. 37) 187f.; DERS. (s. Anm. 34) 89f.; G. BIEN (s. Anm. 12) XXXVIII f.; A. W. MÜLLER, *Praktisches Folgern und Selbstgestaltung nach Aristoteles* (Freiburg, München 1982) 138ff., weist auf die Assoziation des (teilweise) Unverfügbaren hin, die beim Wort *eudaimonía* für Aristoteles mitgeschwungen habe; der Faktor des Unverfügbaren sei allerdings »nur ein untergeordnetes« Moment im aristotelischen Glücksbegriff, für den *energeia* und *praxis* ausschlaggebend seien.

³⁹ Charakteristisch für die in der Stoa übliche Hochschätzung der Tugend und die Verachtung des Lasters ist die streng dualistische Auffassung, daß es nur ein einziges wahrhaft Gutes, das sittlich Wertvolle (*monon tò kalon agathón*, so DIOGENES LAERTIUS VII 101; zu *honestum solum bonum* vgl. CICERO, *De off.* III 11; *Luc.* n. 71; *De fin.* II n. 35; V n. 78–79 und 83; SENECA, *Epist.* VIII 71 n. 4–5 und 19; 74 n. 1 und 10; 76 n. 6–24; XIV 90 n. 35; XIX–XX 118 n. 10–12; *De vita beata* IV 3) und nur ein einziges Schlechtes gibt (z. B. CICERO, *Luc.* n. 130; *Acad.* n. 35–36; *De fin.* I n. 61; II n. 68; III n. 50; SENECA, *Epist.* VIII 76 n. 19) und daß das Laster unumgänglich eintritt, sobald der Geist sich den natur- und logosfeindlichen Affekten unterwirft und sich ihrer geradezu als krankhaft abgelehnten Impulsivität ausliefert (vgl. SENECA, ebd. 71 n. 26–29 und 37; 74 n. 20 und 31–32; XIX–XX 117 n. 25); als Konsequenz aus der Identifikation des letzten Guten mit der Tugend als dem zu seiner Erlangung ausschließlich geeigneten Mittel lehren die Stoiker, nur das *agathón* (*bonum*) und die *areté* (*virtus*) seien an sich wählbar, autark und zum Erreichen des Glücks allein ausreichend (vgl. DIOG. LAERT. VII 89 und 127; CICERO, *Acad.* n. 35; *De fin.* I n. 61; SENECA, *Epist.* VIII 71 n. 8.16.19; 74 n. 12 und 25–30; XIX–XX 118 n. 4), sämtliche Güter seien gleich, die zwischen dem Guten und dem Schlechten liegenden *adiáphora* aber seien zur Erlangung des Lebenszieles weder unmittelbar nützlich noch schädlich (vgl. DIOG. LAERT. VII 101–104 und 120; CICERO, *Luc.* n. 133; *Acad.* n. 36; *De fin.* III n. 50–53; SENECA, *Epist.* VIII 71 n. 7); zur stoischen Kritik an der von den Peripatetikern (bes. von Theophrast) eingenommenen Haltung zur Frage, was die äußeren Güter zum Glück beitragen, vgl. z. B. CICERO, *Luc.* n. 134–135; *De fin.* II n. 68; V 77sqq.; *Tusc.* V n. 24–25, 30–31, 75, 85–87.

Wenn das Glück als das höchste Ziel menschlicher Aktivität und des diese fundierenden und krönenden Denkens Aristoteles zufolge mangellos-unbedürftig ist, keinen Zusatz an Gutem erlaubt, das Beste, sittlich Wertvollste und Angenehmste (*áriston, kálliston, hédiston*)⁴⁰ ist, und wenn die Philosophie bzw. die Weisheit als vollendete *eudaimonía* die angenehmste, hervorragendste und beständigste Betrachtungsfähigkeit sein soll,⁴¹ dann muß das so verstandene Glück die Fülle des ›Gut-Lebens‹ und ›Gut-Handelns‹ implizieren. Der Vorwurf des Eudämonismus trifft die Ethik des Aristoteles nicht, da für ihn das Glück zwar äußerste Erfüllung des Lebens, aber nicht letztes Handlungskriterium ist. Als ethischer Maßstab fungieren vielmehr unbedingte Wahl- bzw. Erstrebbarkeit, Zielhaftigkeit und Autarkie des Handelns.

III

Daß Cusanus Aristoteles' Begründungskriterien des Glücksbegriffs kennt, geht aus dem Ende von *Sermo* X (Beati mundo corde) hervor. Die *beatitudo* sei »das Beste, Freudvollste und höchst Genügende (optimum, delectabilissimum et sufficientissimum) sowie die ›der Tugend entsprechende vollkommene Verwirklichung‹ (operatio)«. Cusanus legt diese genuin aristotelischen Bestimmungen dahingehend aus, daß das Glück nach allgemeiner Meinung der Gelehrten »*obiective* in Gott allein und *formaliter* in der Schau und im Genuß Gottes besteht.«⁴²

Das weitere aristotelische Motiv des erfüllbaren, ein höchstes Ziel intendierenden, natürlichen Strebens begegnet uns häufig im cusanischen Denken. Im Prolog seines philosophischen Erst- und Hauptwerkes *De docta ignorantia*, von dessen paradoxem Titel er sich erhofft, das Staunen des Adressaten hervorrufen zu können,⁴³ versichert Cusanus, daß die Aufgabe

⁴⁰ Vgl. EN I 9, 1099a24–25; vgl. auch I 1, EE 1214a7–8; I 7, 1217a21; vgl. J.-E. PLEINES (s. Anm. 34) 70.

⁴¹ Vgl. EN X 7, 1177a12–26; vgl. A. KENNY (s. Anm. 25) 19 (86ff. und 103ff.); G. BIEN (s. Anm. 12) 338f.; *eudaimonía* ist mithin die äußerste menschenmögliche Erfüllung der reinsten Formen des *bios apolaustikós, politikós* und *theoretikós*.

⁴² *Sermo* X: h XVI, N. 33, Z. 1–6; vgl. *De fil.* 1: h IV, N. 52–54; EN I 13, 1102a5–6; BONAVENTURA, *In Sent.* IV, dist. 49, pars 1, q. 1–4; THOMAS V. AQUIN, *In Sent.* IV, dist. 49, q. 1–3; *S. theol.* I-II, q. 2–5; q. 9–12; vgl. R. HAUBST, *Streifzüge in die cusanische Theologie* (Münster 1991) 345ff. und 405ff., bes. 411ff.

⁴³ Ähnlich wie die Natur durch das Hungergefühl der Lebewesen sich selbst erhalte und zur Erneuerung stimulare; vgl. ARISTOTELES, *Metaph.* A 2, 982b11–13; *De mente* 1: h ²V, N. 51, Z. 12–13; vgl. R. HAUBST, *Die Christologie des Nikolaus von Kues* (Freiburg 1956) 52 (Cusanus sei hier durch Origenes beeinflusst; vgl. auch h I: S. 1 Anm.); zu *admiratio* vgl. H. BENZ,

des Intellekts in seiner Vollendung durch das Studium der Wahrheit liege. Da jedem Lebewesen ein natürliches Verlangen (*desiderium naturale*) nach Erfüllung seiner Seins- und Erkenntnisaufgabe innewohne und da es die geeigneten Werkzeuge zur Verwirklichung seines Lebenszieles besitze (*ad hunc finem operari instrumentaque habere opportuna*), sei davon auszugehen, daß in einer angeborenen Urteilsfähigkeit (*iudicium conatum*) kein vergebliches Strebevermögen vorliege (*ne sit frustra appetitus*), sondern daß sie vielmehr dazu in der Lage ist, eine ruhende Vollkommenheit in Liebe zur eigenen Natur zu erlangen.⁴⁴ In liebendem Umfängen (*amoroso amplexu*) erfasse jeder Mensch, der über eine gesunde und freie Vernunft (*sanum liberum intellectum*) verfüge, das unbezweifelbare, »auf höchste Weise Wahre, welchem kein gesunder Geist widersprechen kann«.⁴⁵ Ziel des Menschen, dessen natürliche Bestimmung sich im *desiderium intellectuale* äußert, ist das Verfolgen der ihm unerreichbaren, in sich aber zweifelsfreien Wahrheit als des eigentümlichen Objektes für die Betrachtung des Geistes.⁴⁶ In deren Erkenntnis allein könnte das von Natur aus im Menschen angelegte geistige Streben zur vollständigen Ruhe kommen. Für Cusanus ist Sinn und Ziel menschlichen Lebens, das demonstriert dieser, einem Paukenschlag vergleichbare Einsatz seines ersten systematisch-philosophischen Entwurfs, nicht so sehr die Regelung des vernünftigen Umgangs mit Welt und Mit-Menschen, sondern von Anfang an vor allem ein konzentriertes und vehement forciertes In-Angriff-Nehmen der auf die Wahrheitserkenntnis ausge-

Individualität und Subjektivität. Interpretationstendenzen in der Cusanus-Forschung und das Selbstverständnis des Nikolaus von Kues (BCG XIII, Münster/W. 1999) 286f. Anm. 392 und 268 m. Anm. 331.

⁴⁴ Vgl. *De docta ign.* I, 1: h I, S. 5, Z. 3–8 (N. 2): ... in amato pondere propriae naturae quietem attingere possit; Zeugnisse dafür, daß das *desiderium intellectuale* bei Cusanus eine prinzipielle Anschauung des spezifisch menschlichen Strebens nach Identischwerden mit dem göttlichen Grund darstellt, führen K. KREMER, *Weisheit als Voraussetzung und Erfüllung der Sehnsucht des menschlichen Geistes*, in: MFCG 20 (1992) 105ff., bes. 114ff. (m. Anm. 52 u. 53) u. 121ff. (m. Anm. 89ff.) und M. ALVAREZ-GÓMEZ, *Die verborgene Gegenwart des Unendlichen bei Nikolaus von Kues* (München, Salzburg 1968) 110, Anm. 154, an; vgl. auch H. WACKERZAPP, *Der Einfluß Meister Eckharts auf die ersten philosophischen Schriften des Nikolaus von Kues (1440–1450)* (Münster 1962) 30 m. Anm. 65 (Verweis auf THOMAS v. AQUIN, *S. c. g.* III 50); K.-H. VOLKMANN-SCHLUCK, *Nicolaus Cusanus. Die Philosophie im Übergang vom Mittelalter zur Neuzeit* (Frankfurt/M. 1957, ³1984) 137–146.

⁴⁵ *Non dubitantes verissimum illud esse, cui omnis sana mens nequit dissentire* (*De docta ign.* I, 1: h I, S. 5, Z. 10–14; [N. 2]); vgl. *De mente* 15: h ²V, N. 159, Z. 9–13, *De ven. sap.* 15: h XII, N. 42, Z. 6–8 u. 12–13, *Comp.* 1: h XI/3, N. 1, Z. 4–5; W. SCHWARZ, *Das Problem der Seinsvermittlung bei Nikolaus von Kues* (Leiden 1970) 18f., vermutet bezüglich der Termini *mens sana* und *consensus omnium* stoischen Einfluß; vgl. auch F. HOFFMANN, *Nominalistische Vorläufer für die Erkenntnisproblematik bei Nikolaus von Kues*, in: MFCG 11 (1975) 144.

⁴⁶ Siehe näherhin unten Anm. 108 (und Anm. 83).

richteten Aufgabe des Menschen. Diese zu Beginn von *De docta ign.* bereits so klar zum Ausdruck gebrachte Grundansicht über die strenge Zielgerichtetheit und prinzipiell mögliche Sinnerfüllung menschlichen Erkenntnisstrebens hat Cusanus, wie wir gleich näher sehen werden, bis in die Phase seiner Altersschriften beibehalten.

Die wohl umfangreichste Textstelle, in der Cusanus auf das Ziel menschlichen Handelns und das im praktischen Bereich Gesollte eingeht, findet sich bezeichnenderweise in einem Kapitel, das als ganzes thematisch dem Lob Gottes gewidmet ist. Hieran wird besonders deutlich, daß es sich bei der cusanischen Ethik um eine theologisch gegründete und ausgerichtete Moralphilosophie handelt. In der Schrift *Über die Jagd nach der Weisheit* heißt es einleitend, wir würden »durch ein unserer Natur beigegebenes Strebevermögen (appetitus) nicht nur nach Wissen, sondern nach Weisheit (sapientia) oder schmackhaftem Wissen (sapida scientia) in Unruhe versetzt (sollicitamur)«, weshalb Cusanus drei Gebiete (regiones) und zehn Felder (campi) nennt und ausführt, auf denen s. E. die Jagd nach der Weisheit am ehesten ertragreich ist.⁴⁷ Das fünfte dieser Felder ist das *campus laudis dei*.

In den Kapiteln 18–20 von *De ven. sap.* (N. 51–58) heißt es im Kontext des Gotteslobes: »Jedes von Gott Hervorgebrachte (factura) lobt Gott, er sei gut, da es bekennt, durch seine (sc. Gottes) Gabe gut und lobenswert, ebenso groß, wahr etc. zu sein.«⁴⁸ Das Geschaffene, allen voran der Mensch, ist für Cusanus abbildhaftes Sein des höchst guten, wahren, tugendhaften (etc.) Urbildes,⁴⁹ durch dessen Güte, Wahrheit, Tugendhaftigkeit (etc.) allein

⁴⁷ Vgl. *De ven. sap.* 1: h XII, N. 1, Z. 18–23 und 11, N. 30; vgl. ARISTOTELES, *Metaph.* A 2, 980a21; zu *scientia sapida* vgl. *De non aliud* 19: h XIII, S. 45, Z. 3–5 (N. 84), *De ludo* II: h IX, N. 67 und N. 70; AUGUSTINUS, *De civ. dei* XII 2: ab eo, quod est sapere, vocatur sapientia (CSEL XL 1, S. 569, Z. 4); weitere Hinweise in h XII, S. 149f. Anm. 3; zu den drei Regionen und zehn Feldern vgl. ebd. S. 152 Anm. 7.

⁴⁸ *De ven. sap.* 18: h XII, N. 52, Z. 13–15 (quaelibet dei factura deum laudat, quia bonus, quia ipsa se fatetur bonam et laudabilem ipsius dono; sic magnam, sic veram et reliqua); vgl. AUGUSTINUS, *Conf.* V 1,1 (CSEL 33, S. 89); *Enarr. in Ps.* 128, N. 5 (CCSL 40, S. 1884).

⁴⁹ Vgl. M. THOMAS, *Der Teilhabegedanke in den Schriften und Predigten des Nikolaus von Kues (1430–1450)* (BCG XII, Münster/W. 1996), bes. 36ff. und 75ff.; zu den Differenzierungen im cusanischen Gebrauch des *Bildbegriffs* (vestigium/imago) mit den Beziehungen zur Tradition (Augustinus, Ps.-Dionysius, Albertus Magnus, Thomas v. Aquin, Bonaventura, Heymeric van den Velde) vgl. R. HAUBST, *Das Bild des Einen und Dreieinen Gottes in der Welt nach Nikolaus von Kues* (Trier 1952) 34–41; H. G. SENER, *Die Philosophie des Nikolaus von Kues vor dem Jahre 1440. Untersuchungen zur Entwicklung seiner Philosophie in der Frühzeit des Nikolaus (1430–1440)* (Münster 1971) 173f.; zum platonischen Motiv des Abfalls jedes Bildhaften gegenüber dem in sich gleich bleibenden Urbild (*Phaedo* 75b) vgl. J. HIRSCHBERGER, *Das Prinzip der Inkommensurabilität bei Nikolaus von Kues*, in: MFCG 11 (1975) 46ff.; zum cusanischen Anknüpfen an die dionysische *imago*-Lehre vgl. L. BAUR, *Nicolaus Cusanus und*

ihm in seinem natürlichen Sein – im Grade seiner Teilhabe am Ursprung – verdienstermaßen Lob zuteil wird, und zwar ausschließlich in seinem Verweiskarakter auf die *fons laudis*. Das Endliche ist, sofern es als vom Unendlichen Geschaffenes betrachtet wird, geradezu mangel- und tadellos; als solches verdient es Lob, das freilich, strenggenommen, letztlich einzig Gott als dem alles Endliche gründenden und bewahrenden Ur-Lob gelten kann. »Alle also loben Gott durch ihr Sein. Da jedes so vollkommen und selbstgenügend ist, daß ihm in keinem Teil Lob fehlt, so lobt es seinen Schöpfer, von dem allein es hat, daß es gelobt wird. Also lobt alles von Natur aus (naturaliter) Gott. Und wenn Geschaffenes gelobt wird, (so wird) nicht es selbst, das sich (ja) nicht selbst hervorgebracht hat, (gelobt), sondern in ihm sein Schöpfer.« Anstatt den Schöpfer hingegen das Geschöpf loben zu wollen, käme einem Außer-Verstande-Sein (insanire) gleich.⁵⁰

Die Aufgabe des Menschen sieht Cusanus sozusagen in einer Rückerstattung des ihm geschenkten Seins in Form einer Gott gemäßen, ihn lobenden Lebensweise und in einer Aktivierung seiner zielgerichteten natürlichen Anlagen. Der Mensch besitzt »als ein lebendiges, geistiges und bestens komponiertes Lob der Hymnen Gottes mehr als alle sichtbaren Lobpreisungen von Gott, so daß er vor allen übrigen Gott lobt. Und darin allein besteht sein Leben, daß er Gott das zurückgibt, was er empfangen hat, um zu sein, nämlich Lobpreisungen, und daß er dann zu seinem Ziel eilt und die seligen Verdienste unsterblicher Lobpreisungen folgen.«⁵¹

Ein Versuch der Gotteserkenntnis impliziert ein Lob des Schöpfers, das auf den im Gewissensruf verbürgten Willen Gottes aufmerksam achtet: »Jedes Geschöpf kennt und erkennt also – soweit es das vermag – seinen Schöpfer, lobt ihn, hört und versteht sein Wort und gehorcht ihm.« Der Mensch handelt sittlich gut, wenn er dem seiner eigenen Seinsnatur zugrundeliegenden Lob Gottes entspricht und wenn seine Willensfreiheit dem göttlichen Ratschluß Folge leistet. Denn es sei »sicher, daß es für den Menschen, der freien Willen hat, unentschuldigbar ist, wenn er von den Lobpreisungen Gottes zurückweicht (cessat) und Gottes Wort nicht hört, das in ihm und

Ps. Dionysius im Lichte der Zitate und Randbemerkungen des Cusanus: CT III/1 (Heidelberg 1941) 68f.; H. WACKERZAPP (s. Anm. 44) 88f. (Einfluß Meister Eckharts); H. BENZ, *Individualität und Subjektivität* (s. Anm. 43) 116f. m. Anm. 35, 119f., 127 m. Anm. 49, 175 m. Anm. 129, 177 bei Anm. 137, 184 m. Anm. 151, 187f. (N. 2, 4 u. 9), 209ff., 310 m. Anm. 462, 330f., 337ff., 343f., 348ff., 362, 368f., 371, 388ff., 394, 400f. u. 404.

⁵⁰ Vgl. *De ven. sap.* 19: h XII, N. 54, Z. 5–10; zum Schlußsatz vgl. *Röm.* 1,25.

⁵¹ *De ven. sap.* 18: h XII, N. 53, Z. 19–24; vgl. Z. 10–13 (*Sicut enim hymni laudum varii varias continent harmonicas combinationes, sic quaelibet species, humana scilicet, leonina . . . est specialis quidam hymnus ex laudibus dei et in laudam eius conditus*; vgl. *De beryl.*: h ²XI/1, N. 62, Z. 3–17).

seinem Gewissen spricht (*conscientia eius loquitur*), es nicht verstehen und ihm im Hinblick auf das gute Tun nicht gehorchen will, wobei er von seiner eigenen Natur getadelt wird (*a propria natura reprehendatur*)⁵². Die menschliche Natur, auf die Cusanus hier neben dem *liberum arbitrium* als Direktive sittlich guten Handelns rekurriert, entspricht dem aristotelischen *érgon ídion* des Menschen, d. h. der Verwirklichung der Geisteskraft. Verantwortungsvoll agiert jeder, der das in seiner Geistseele ruhende und zu ihm redende Gotteswort aufmerksam als Lob oder Tadel (Zuspruch oder Warnung) registriert, in seinem Aussagegehalt genau vernimmt und sich ihm gemäß verhält.

Wer in den Stand der Vollkommenheit gelangen wolle, müsse alles dem Gotteslob Hinderliche ablegen, fortwerfen (*abicerere*) und in Nachahmung des Lehrers der Wahrheit vor allem die Welt- und Selbstliebe überwinden, töten (*mortificare*)⁵³.

Wie im Weltall so befänden sich auch im Menschen als Mikrokosmos die Elemente des Lobes (*intelligentia, natura humana, corpus ei conveniens*). Der Mensch sei »eine lebendige Harfe«, die aus Geist (Spieler), Natur (Saiten), Gegenstand (*vas, instrumentum*) bestehe, »da er alles in sich hat, um Gott auf der Harfe Lob zu singen, das er in sich selbst erkennt«. Die Harfe habe als ein *opus intelligentiae* zehn Saiten des Lobes (Gut-Sein, Größe, Wahrheit, Schönheit, Weisheit, Freude, Vollkommenheit, Klarheit, Gleichheit, Genügen)⁵⁴, die der Psalmist auf vernunftthafte Weise (*intelligibiliter*) in sich habe und dann hörbar, wahrnehmbar mache.⁵⁵

Es sei erstaunlich, »wieso der vernunftfähige Mensch von Natur aus (*naturaliter*) ein Wissen um Lob, Lobens- und Tadelnswertes habe«. Seiner Natur müsse dieses Wissen mit stärkerer Notwendigkeit zu seiner Ernährung und Erhaltung eigen sein als den niederen Lebewesen. Woraus wir seien, das sei auch unsere Nahrung. Jedes Lebewesen suche die ihm eigentümliche Nahrung, die es, wenn es sie finde, auch aufgrund der Gleichförmigkeit (*conformitas*) der Nahrung mit dem, woraus es besteht, erkenne

⁵² *De ven. sap.* 19: h XII, N. 54, Z. 18–21; zu *liberum arbitrium* vgl. *De pace* 2: h VII, N. 7; *De vis.* 4: Hopkins, N. 12; *De ludo* I, N. 58; *De ap. theor.*, prop. 7: h XII, N. 23, Z. 1–3; zu *inexcusabilis* vgl. *Röm.* 1,20.

⁵³ Vollkommene Menschen »loben Gott in der Höhe und werfen ab, was dieses Lob behindern könnte, wie die Liebe zu sich selbst und zu dieser Welt; sie entlassen sich selbst (*relegant se ipsos*), indem sie in einer Gottesverehrung (*religio*) Wohnung nehmen, die diese hinderliche Liebe zu sich selbst und zur Welt abtötet (*mortificans*)«, und indem sie den »Lehrer der Wahrheit« in Wort und Tat nachahmen (*imitantes*) (*De ven. sap.* 19: h XII, N. 55, Z. 10–19).

⁵⁴ Vgl. ebd. 15: h XII, N. 42, Z. 10–12; 16: ebd. N. 46, Z. 4–5.

⁵⁵ Vgl. ebd. 20: h XII, N. 56.

(cognoscit). »Da nun der Mensch seiner intellektuellen Seele entsprechend das Lobenswerte von Natur aus (naturaliter) erkennt, umfaßt und sich an ihm als an der seiner Natur gleichförmigen Nahrung erfreut, daher weiß er, daß er von Natur aus aus jenem besteht (de his naturaliter esse), das er wegen der natürlichen Gleichförmigkeit mit seinem Sein (ob conformitatem naturalem ad suum esse) lobt und umfaßt.⁵⁶ Der Intellekt hat also durch die Gabe der göttlichen Vorsehung alles ihm nötige Wissen um die Prinzipien in sich,⁵⁷ mittels derer (per quae, sc. principia) er das seiner Natur Gleichförmige erjagt. Und dieses Urteil ist untrüglich (infallibile iudicium). Und da seine Prinzipien lobenswert sind, wie es jene oft genannten zehn Kategorien sind, und da der Mensch selbst durch sie verursacht ist (principiatus est), damit er als Lob Gottes seinen Schöpfer lobt, so ist der Mensch nicht gänzlich ohne Kenntnis (non penitus ignarus) seines Gottes, den er vielmehr in Ewigkeit als lobens- und rühmenswert kennt. Auch gibt es für ihn kein anderes (ebenso) notwendiges Wissen, da er nur weiß, wieviel ihm dazu genügt, daß er jenes tut, weswegen er geschaffen ist. Wenn er also Gott lobt, er sei gut, so weiß er um die lobenswerte Güte; und so auch um die Wahrheit, Weisheit etc. Und obwohl er jene, was sie (ihrem Wesen nach) sind, nicht kennt (ignoret), hat er doch keine völlige Unkenntnis von ihnen, wenn er erkennt, daß jene lobenswert und im Lob Gottes eingeflochten sind (complicari) und daß insoweit eine Zusammenkunft (convenientia) mit dem Lob Gottes besteht, daß der Mensch ohne jene (sc. ohne Wahrheit, Weisheit etc.) nicht erfaßt, daß Gott oder irgend etwas gelobt werden kann. [N. 58] Der Mensch weiß auch, daß er selbst seinen freien Willen durch Lobenswertes bestimmen soll, damit er aufgrund seiner Wahl (ex electione) wie von Natur aus (naturaliter) lobenswert ist. Güte, Tugend, Wahrheit, Sittlichkeit (honestas), Gelassenheit (aequitas) und das übrige derartige ist lobenswert; und sie oder ihr Gegenteil können durch den freien Willen gewählt werden. Wenn sie gewählt werden, lobt der aus seinen Naturgaben (ex naturalibus) wie durch die Willenswahl als ganzer lobenswerte Mensch auf vollkommene Weise Gott. Wenn er aber das Laster und das dem Lobenswerten Entgegengesetzte wählt, ist er nicht lobenswert, sondern sich und Gott entgegen

⁵⁶ Hier fällt die gehäufte Verwendung von *naturaliter*, *natura*, *naturalis* auf: Mirandum autem, unde homo vigens intellectu naturaliter habet scientiam laudis et laudabilium et vituperabilium. . . Quare, cum homo secundum intellectualem animam laudabilia naturaliter cognoscat et amplectatur delicieturque in illis tamquam in cibo naturae suae conformi, hinc scit se de his naturaliter esse, quae ob conformitatem naturalem ad suum esse laudat et amplectitur. . . (*De ven. sap.* 20: h XII, N. 57, Z. 1–2 u. Z. 8–12); vgl. K. KREMER, *Weisheit* (s. Anm. 44) 133 m. Anm. 145.

⁵⁷ Vgl. *Sermo CCLXXXVIII* (285): V₂, fol. 278^{va}.

(contrarius). Wie könnte er dann, dem Lob entgegengesetzt, Gott loben? Wer aber Gott fortwährend (continue) lobt, schreitet voran wie ein sich im Spiel (beständig) übender Zitherspieler und er wird Gott immer ähnlicher. Und das ist doch das Ziel des Menschen, Gott ähnlicher zu werden, wie Platon richtig gesagt hat.⁵⁸ Denn je mehr er Gott lobt, desto willkommener (gratior) wird er selbst Gott; also wird er auch selbst lobwürdiger und der göttlichen Lobwürdigkeit ähnlicher.⁵⁹ Der weise Sokrates erfaßte richtig, daß wir nichts sicherer wissen als das, was lobenswert ist, und er mahnte, unseren Eifer allein darauf zu richten und alles übrige als überflüssig und unsicher beiseite zu lassen. Er hat nämlich geraten, uns mit lobenswerten Sitten (mores) zu befassen, deren Kenntnis wir aus uns schöpfen können, aus Gewöhnung eine sich vollendende Haltung (habitus perficiens) zu erwerben und so fortwährend (continue) besser zu werden.⁶⁰

Aus diesen, dem Spätwerk *Über die Jagd nach der Weisheit* entnommenen Passagen zur Thematik des Gotteslobes sind hinsichtlich Cusanus' philosophisch-theologischer Ethik folgende Aspekte hervorzuheben:

1. Gott verdient Lob aus inhaltlich-qualitativem Grunde: weil er vollkommen, absolut gut, weise, schön (etc.) ist.⁶¹
2. Der Mensch ist als geschaffener lobenswert, weil ihm sein Sein *naturaliter*⁶² von Gott als Lob seines Schöpfers gegeben ist.
3. Der Mensch handelt lobenswert bzw. er wird durch andauerndes sittlich gutes Handeln immer lobswerter, insoweit er sich in seinem Tun Gottes Vollkommenheit, Gut-Sein, Weisheit (etc.) annähert, d. h. im Grade seiner Teilhabe am göttlichen Wesen.
4. Der Mensch hat von Natur aus Zugang zum Lobenswerten, den sittlichen, in seinem Gewissen grundgelegten Prinzipien des Handelns. Als geschaffenes Lob Gottes hat er ein allem Handeln vorgängiges Wissen um Lobens- und Tadelnswertes als um ein seiner Natur Entsprechendes bzw. Widerstreitendes.
5. Die gelungene Reflexion auf dieses natürliche Wissen zieht unabdingbar eine Realisierung des Gotteslobes im Tun des auf sein Gewissen Hörenden nach sich. Solches Wissen bedingt und erfordert – gemäß dem Grade seiner jeweiligen Vertiefung – sittlich gutes Handeln.

⁵⁸ Siehe oben bei und mit Anm. 9 u. 10; vgl. auch Diogenes Laertius III 78.

⁵⁹ Nam quanto plus deum laudat, tanto ipse deo gratior; igitur et ipse laudabilior divinaeque laudabilitati similior (*De ven. sap.* 20: h XII, N. 58, Z. 10–12).

⁶⁰ Ebd. N. 57 und N. 58.

⁶¹ Die Inhaltlichkeit des Gotteslobes wird im Voranstehenden 4 mal hervorgehoben.

⁶² Die Naturgegebenheit und Seinsmäßigkeit des Gotteslobes wird im Voranstehenden 10 mal genannt.

6. Wer aufmerksam auf sein gottgegebenes Sein und auf die Stimme seiner Natur hinhört, der wird die in ihm ruhende Botschaft des Sollens vernennen können. Das innere, naturhafte Sein sagt ihm: Werde immer mehr zu dem, wozu du geschaffen bist; vollziehe und vollende deine Wesensnatur! Diese kann sich nur in jener recht verstandenen Selbsterkenntnis erfüllen, in der der Mensch sich als Bild des Urbildes erkennt und darum alle eigennützige Liebe zu sich und zur Welt transzendiert. Darin besteht die Lebensaufgabe für den Menschen, daß er das ihm von Natur überlassene qualitative Sein in freier und entschlossener Wahl aktiviert und intensiviert, daß er seine Geistnatur ihrem Ziel, der Ähnlichkeit mit Gott und dem Gotteslob, durch eine Erkenntnis des eigenen Bildcharakters und durch eine Überwindung der davon ablenkenden Welt- und Selbstliebe nach und nach näher führt.

In seinem Brief an den Novizen Nikolaus Albergati thematisiert Cusanus ebenfalls das Lob Gottes, wobei er wiederum als Ziel sittlichen Handelns angibt, der Mensch solle sich der urbildhaft-göttlichen Tugendhaftigkeit, Liebe und Wahrheit kontinuierlich weiter angleichen, durch Anähnlichung an das absolute Gut-Sein beständig besser werden. In N. 10–14 heißt es: Je stärker wir die lobenswerten Tugenden lieben und vollziehen, desto mehr lieben und ehren wir Gott, die Liebe und Tugend selbst, »desto mehr werden wir ihm ähnlich, geeint und klarer in die absolute, ewige Liebe verwandelt. . .⁶³ Denn das in intellektuellem Leben lebendige Bild (*imago viva*) ist das, was es ist, nur wegen Gott, der die Liebe ist, dessen Bild es ist, von dem sein Sein zutiefst abhängt (*a quo esse suum penitus dependet*).«⁶⁴

Das Verursachte-Endliche hat allein in der unendlichen Ursache seinen wahren Seinsgrund und Sinn.⁶⁵ Für sich genommen ist das *principiatum* ge-

⁶³ Vgl. *Epist. ad Nic. Alberg.*: CT IV/3, N. 10–11, S. 30, Z. 3–16 (ed. Bredow); *quanto nos plus studemus laudabilia imitari, tanto deum, qui est ipsa laus nostra, plus laudamus et ad ipsius conformitatem magis propinquamus* (Z. 7–9); *quanto [maior] fuerit dilectio, tanto infinito dei amoris magis similes ei magis unimur et in absolutum aeternum amorem clarius convertimur* (Z. 14–16).

⁶⁴ Ebd. N. 13, S. 30, Z. 26f. (Bredow): *Imago enim viva vita intellectuali non est id quod est nisi propter deum qui amor, cuius est imago, a quo esse suum penitus dependet*; zur Erkenntnissehnsucht der *viva imago* mit ihrem wahren Ziel der *scientia laudis* vgl. G. v. Bredow, *Das Vermächtnis des Nikolaus von Kues. Der Brief an Nikolaus Albergati nebst der Predigt in Montoliveto* (1463), hg. u. im Zusammenhang mit dem Gesamtwerk erl. v. G. von Bredow (SHAW Jg. 1955, Abh. 2. Heidelberg 1955) 70.

⁶⁵ Vgl. *De docta ign.* I, 17: h I, S. 34, Z. 29–32 (N. 50): *Nulla igitur res est in seipsa nisi maximum, et omnes res ut in sua ratione est in seipsa, quia sua ratio(ne) est maximum*; vgl. I, 13: h I, S. 7, Z. 16–17 (N. 6): *absoluta maximitas est entitas absoluta, per quam omnia id sunt, quod sunt*. – Im Rahmen der uns zur Verfügung stehenden Begrifflichkeit ist das *maximum*

radezu nichts, ist es doch in seinem Bestand und seinem Erkenntnisvermögen gänzlich auf seinen Ursprung und sein Ziel verwiesen, letztendlich bloßes Abhängig-Sein (ab-esse).⁶⁶ »Das Sein des Geschöpfes (esse creaturae) stammt vom Absolut-Sein her (ab esse absoluto), auf eine Weise, die nicht ausgesagt oder eingesehen werden kann.«⁶⁷ Wie sein Sein im ganzen, so hängt im besonderen das lebendige Bild- und Gut-Sein des Menschen von Gott, dem Seins- und Erkenntnisgrund schlechthin, gänzlich ab. Ein Verlust der Liebe Gottes als unserer Wahrheit und unseres Urbildes käme daher dem Verlust der Intellektbegabung und der Selbsterkenntnis gleich, würde ein Herabsinken (ruere) zu bloßer Tierhaftigkeit (bestialitas), den »Tod des Verstandes«, ein »Besser-nicht-Sein als ein So-elend-Sein (melius non esse quam sic miser esse)« bedeuten.⁶⁸ Im zweiten Buch der *Cribratio Alkorani* heißt es lapidar: »Eher wünscht der Mensch, nicht zu sein als ohne jeden Intellekt zu sein.«⁶⁹ Die uns von Gott *naturaliter*⁷⁰ gegebene und von uns zu

absolutum gleichermaßen Seins- und Erkenntnisprinzip. Es macht nämlich alles Quantitative, Qualitative und Bestimmt-Seiende allererst möglich und geistig erfahrbar; so gesehen steht es über allem Sein und Erkennen, wie es uns zugänglich ist; dennoch – hierin folgt Cusanus DIONYSIUS – soll es gerade als das »Nichts-von-allem« zugleich auch alles Sein sein: sic Deum esse omnium esse quod tamem nullum omnium (*Apol. doct. ign.*: h II, S. 17, Z. 17–18; [N. 24]); später wird präzisiert: Deus esse omnia et nihil omnium... est complicative omnia et nihil omnium explicative (ebd. S. 31, Z. 26–27); vgl. *Comp.* 10: h XI/3, N. 29, Z. 8–17; J. HOMMES, *Die philosophische Gotteslehre des Nikolaus Kusanus in ihren Grundlehren* (München 1926) 158f.

⁶⁶ Vgl. *De docta ign.* I, 6: h I, S. 13, Z. 22–27 (N. 15): nihil esse posset, si maximum simpliciter non esset. Nam cum omne non-maximum sit finitum, est et principiatum; erit autem necessarium, quod ab alio. . . Erit igitur maximum simpliciter, sine qua nihil esse potest; zum Terminus *ab-esse* vgl. ebd. II, 2: h I, S. 65, Z. 19 (N. 98), S. 66, Z. 17 (N. 100), S. 67, Z. 18 (N. 102), II, 3: S. 71, Z. 18 (N. 110); Forschungsziel des zweiten Buches von *De docta ign.* soll sein, was uns vom *maximum absolutum* widerstrahlt und als Seiendes von ihm herstammt; das *causatum* sei »gänzlich von seiner Ursache her und von sich her nichts« (Prol.: h I, S. 59, Z. 2–6 [N. 90]); vgl. PROCLUS, *Elem. theol.* prop. 8–9 u. 31 (ed. Boese 7–8 u. 20); ERIUGENA, *De div. nat.* II 2, PL 122, 528B (ed. Sheldon-Williams II 12,8–12); vgl. auch WACKERZAPP (s. Anm. 44) 64–72, bes. 64f. und 69f. (schon bei ECKHART finde sich das cusanische *ab-esse*) und C. HUMMEL, *Nicolaus Cusanus. Das Individualitätsprinzip in seiner Philosophie* (Bern 1961) 91; zur »Nichtshafteit alles Nicht-Göttlichen« im Denken Meister Eckharts vgl. J. STALLMACH, *Ineinsfall der Gegensätze und Weisheit des Nichtwissens. Grundzüge der Philosophie des Nikolaus von Kues* (Münster 1989) 161 Anm. 29.

⁶⁷ *Apol. doct. ign.*: h II, S. 33, Z. 16–17 (N. 50); nichts anderes, sagt Cusanus, sei seine Aussageintention in *De docta ign.* II, 2 und 3 gewesen, als dies klarzustellen; vgl. H. WACKERZAPP (s. Anm. 44) 48; J. STALLMACH, *Ineinsfall* (s. Anm. 66) 94f.; R. HAUBST, »Am Nichtteilnehmbaren teilhaben«. Zu einem Leitsatz der cusanischen »Einheitsmetaphysik« und »Geistphilosophie«, in: *Alte Fragen und neue Wege des Denkens. Festschrift für Josef Stallmach* (Bonn 1977) 15.

⁶⁸ *Epist. ad Nic. Alberg.*: CT IV/3, N. 14, S. 30, Z. 30–S. 32, Z. 2.

⁶⁹ *Crib. Alk.* II, 17: h VIII: N. 145, Z. 15; vgl. *Sermo XLI*: h XVII, N. 8, Z. 12–14: Potius enim

realisierende *scientia laudis* und Liebe zu Gott ist Voraussetzung, Motiv und letzte Garantie für menschliche Selbst- qua Bild-Erkenntnis, für jede Erkenntnisleistung und -erfüllung überhaupt.

Wir verlassen kurz die Ausführung des Briefes an Nikolaus Albercati und das Thema des Gotteslobes, um den nicht zuletzt auch für die Möglichkeit einer philosophisch-theologischen Ethik im cusanischen Denken zentralen Gedanken einer naturhaften Einbettung des abbildlich-lebendigen Geistes in und seiner Hinordnung auf Gott als umfassendes Urbild und Ruheziel zu vertiefen. Die für die cusanische Erkenntniskonzeption fundamentale Zielgerichtetheit auf Gott und die Dependenz des menschlichen Geistes als einer *viva imago dei* von der göttlichen Weisheit als seinem *exemplar, principium, medium et finis* kommt im ersten Buch von *Idiota de sapientia* deutlich zum Ausdruck: Die Anähnlichung an die *aeterna sapientia*,⁷¹ »die unserem Geist (spiritus) von Natur aus innewohnt,⁷² durch die er nur in der Weisheit selbst

vellet homo non esse quam non esse animal rationale.

⁷⁰ Mehrmals in *Epist. ad Nic. Alberg.*, N. 10 und N. 13, verwendet: cum naturaliter scientia laudis sit intellectui nostro conata, est substantia laudis dei participatio. . . Naturaliter etiam deo laudes damus. . . [N. 13:] Est autem amor ille, sine quo non possumus felicitari, nobis naturalis. . . Naturaliter igitur inclinatur imago absoluti et infiniti amoris ad amandum suum creatorem, qui est hypostasis et subsistentia eius (CT IV/3, S. 30, Z. 3–4.6.25–29); siehe auch oben Anm. 56.

⁷¹ Zum ontologischen und gnoseologischen Primat der »sapientia aeterna« vor der »sapientia creata« bzw. vor dem menschlichen Intellekt vgl. K. KREMER, *Weisheit* (s. Anm. 44) 105–110, bes. 107 u. 108f. m. Anm. 24 (zur dreifachen »Zuordnung von menschlichem Intellekt und Weisheit« vgl. 132f.: ersterer ist »das die Weisheit suchende und empfangende »Organ«, letztere die Speise und das Leben für den menschlichen Intellekt); zur Verankerung des Weisheitsbegriffs in Christus als dem Wort, dem Zentrum, der Fülle und Inkarnation, als Schöpfungsgrundlage und Offenbarung der ewigen Weisheit vgl. K. REINHARDT, *Christus – »Wort und Weisheit« Gottes*, in: MFCG 20 (1992) 69f., 73ff., 77ff., 80 u. 83ff.; vgl. auch R. HAUBST, *Die Christologie* (s. Anm. 43) 166ff. u. 173ff.; DERS., *Das Bild* (s. Anm. 49) 231ff.

⁷² Vgl. *Sermo CLXXII* (165): V₂, fol. 69^{rb} (ad Deum naturaliter movemur, quia ibi quietem et incorruptibilitatem assequimur. Unde peccatum est contra naturam. Nam oritur, quando ex libero arbitrio dimovemur a Deo; et est peccatum retrahens animam a suo motu naturali et a fine); vgl. auch THIERRY V. CHARTRES, *Commentum* II 42: »Die Einheit schafft in der Hinsicht, daß sie Liebe und Verbindung ist (secundum hoc, quod amor est et conexio), den Geist (spiritum creat). Denn die Bewegung ist ihm wesentlich eigentümlich (substantialis ei). Alles aber, was ist, bewegt sich, d. h. es strebt von Natur aus zu dem, das es liebt, hin (tendit naturaliter ad id quod diligit). Aber alles, was ist, strebt auch zum Sein hin, insoweit es zu ihm gehört: (und) deshalb (auch) zur Einheit. Alles also, was ist, liebt die Einheit. Denn zu ihr strebt es von Natur aus hin (naturaliter tendit). Da alles sich also aufgrund bestimmter Liebe (ex amore quodam) bewegt, d. h. zum Sein hinstrebt (tendunt omnia ad esse), und deshalb (auch) zur Einheit – ansonsten würde es nämlich (auch) nicht zum Sein hinstreben – gerade deshalb wird mit Recht gesagt, die Einheit schaffe den Geist aufgrund dessen, daß sie Liebe und bestimmte Verbindung (conexio quaedam) ist. Denn die Bewe-

zur Ruhe kommt (non quietatur nisi in ipsa sapientia),⁷³ ist gewissermaßen deren lebendiges Abbild.⁷⁴ Denn ein Abbild kommt nur zur Ruhe in dem, dessen Abbild es ist, von dem es Ursprung, Mitte und Ziel hat.⁷⁵ Ein lebendiges Abbild aber bringt durch das Leben aus sich eine Bewegung zu (seinem) Urbild hervor, in dem allein es zur Ruhe kommt.⁷⁶ Denn das Leben des Abbildes kann nicht in sich (selbst) zur Ruhe kommen (non potest in se quiescere),⁷⁷ da es das Leben des Lebens der Wahrheit (vita vitae veritatis)⁷⁸

gung ist dem Geist, der sich aufgrund bestimmter Liebe bewegt (ex amore quodam movetur), d. h. von Natur aus zum Sein hinstrebt (naturaliter tendit ad esse), wesenhaft eigentümlich (substantialis)« (ed. Häring 1960: 103; 1971: 81).

⁷³ Vgl. *Comp.*, Epilogus: Non enim ille visus res appetit multas et varias, quoniam ad multa et varia non inclinatur, sed naturaliter ad id fertur, quo nihil potentius, in cuius visione vivit et quiescit (h XI/3, N. 45, Z. 15–17); vgl. K. KREMER, *Weisheit* (s. Anm. 44) 122ff.

⁷⁴ Vgl. *Sermo CCLXXXVIII* (285): »Denn ein lebendiges Bild ist das intellektuelle Leben. Es kann die Ruhe weder in sich noch in einem anderen finden, sondern nur in seinem Urbild als in seinem Grund, seiner Ursache und Wahrheit« (V₂, fol. 279^{rb}); Übersetzung nach K. KREMER, *Weisheit* (s. Anm. 44) 123 Anm. 100; zur cusanischen Konzeption der *mens* als einer *viva imago dei* vgl. grundsätzlich G. v. BREDOW, *Der Geist als lebendiges Bild Gottes. (Mens viva dei imago)*, in: MFCG 13 (1978) 58ff. (das Diktum versteht sich als eine Auslegung von Gen. 1,26 und wird insbesondere von Gregor v. Nyssa und Augustinus produktiv weiterentwickelt; autonom und frei ist die *mens humana* einzig als Gottesbild, denn als *viva substantia* hat der Geist sein ganzes Leben »aus der Beziehung zum Ursprung«, vgl. 60 u. 62), und Kremer, ebd. 133ff.: seine »natürliche und nicht gnadenhafte Abbildhaftigkeit« kommt dem Geist in einem eminent »dynamischen Sinn« zu, insofern seine Lebendigkeit, in der er »sich als Abbild erkennt« (vgl. dazu auch ebd. 123 mit Bezug auf *Sermo CLXIX* [162]: V₂, fol. 63^{rb}), »in seiner Sehnsucht nach Gott« besteht, »weil er von Gott das Vermögen hat, sich mehr und mehr seinem Urbild anzugleichen« (Kremer 133f.; zum »intellectus« als dem eigentlichen »Ort« der Abbildhaftigkeit vgl. ebd. 136–141).

⁷⁵ Vgl. *Crib. Alk.* Prol.: h VIII, N. 5 (Experimur in nobis appetitum quendam esse, qui ob motum, qui in eo est, spiritus dicitur, quodque ratio motus ipsius est bonum. . . Bonum igitur est creator spiritus nostri ad se et est eius principium pariter et finis. Non igitur quiescit spiritus noster nisi in suo principio; h VIII 7–8); BOETHIUS, *De cons. phil.* III m. 9,27–28 (Tu requies tranquilla piis, te cernere finis, principium, vector, dux, semita, terminus idem); vgl. dazu die zahlreichen Stellenhinweise bei J. GRUBER, *Kommentar zu Boethius' De consolatione philosophiae* (Berlin, New York 1978) 288–290; vgl. MEISTER ECKHART, *In Ioh.* n. 23 (LW III 19,5–10: Imago . . . accipit esse suum a solo illo [sc. exemplare] . . . accipit totum esse illius secundum omne sui, quo exemplar est. Nam si ab aliquo alio quidquam acciperet imago vel quidquam exemplaris sui non acciperet, iam non esset imago illius, sed cuiusdam alterius), *In Sap.* n. 143 (LW II 480,9–481,2; m. Anm.); vgl. auch R. HAUBST, *Streifzüge* (s. Anm. 42) 73.

⁷⁶ *De vis.* 8: Hopkins, N. 29; *Sermo CCXII*: h XIX, N. 16, Z. 5–11; zu *motus spiritui substantialis* und *mens tendit ad esse, ad unitatem* bzw. *imago tendit ad exemplar* siehe das Zitat aus THIERRY v. CHARTRES oben in Anm. 72; zu *in quo solum quiescit* vgl. AUGUSTINUS, *Conf.* IV 11,16 (CSEL 33, 77,6–8: . . . verbum ipsum clamat, ut redeas, et ibi est locus quietis inperturbabilis, ubi non deseritur amor, si ipse non deserat); MEISTER ECKHART, *In Ioh.* n. 204 (LW III 171,17–172,1).

⁷⁷ Vgl. *De aequal.* V₂, fol. 258^b: »Es ist offenbar, daß die Seele eine Ähnlichkeit der Ewigkeit

ist und nicht sein (eigenes).⁷⁹ Daher bewegt es sich zu (seinem) Urbild als zur Wahrheit seines Seins (ut ad veritatem sui esse)⁸⁰ hin.«⁸¹

Höchste und im Grunde einzige Lebensaufgabe der *viva imago* ist die stets steigerbare, möglichst weitgehende Angleichung an das göttliche Urbild, an

ist und daß sie alles durch sich schaut wie durch eine Ähnlichkeit der Ewigkeit auf die Ewigkeit des Lebens hin, die allein sie erstrebt (quam solum appetit), wie das intellektuale Abbild des Lebens oder der ewigen Ruhe nach seiner Wahrheit (strebt), deren Abbild es ist, ohne die es nicht Ruhe erlangen kann (sine qua non potest habere quietem). Das Abbild der Ruhe findet nämlich nur in der (urbildlich-ewigen) Ruhe Ruhe (in quiete tantum quiescit)«.

⁷⁸ Vgl. dazu die Angaben, bes. die Parallelstellen aus dem cusanischen Predigtwerk, bei R. STEIGER in h²V, S. 39, mit Hinweis auf: *Job.* 14,6; *Gal.* 2,20; *Kol.* 3,3; MARIUS VICTORINUS, *Adversus Arium* I 53,2–5.25–27 (CSEL 83, S. 150–151), III 2,4–6 (S. 193), IV 17,21–23 (S. 250); AUGUSTINUS, *Conf.* X 6,10 (CSEL 33, S. 234, Z. 4: deus autem tuus etiam tibi vitae vita est) und *In Ioh. ev. tract.* XIX 12,24–38 (CCSL 124, S. 195).

⁷⁹ Auf die durch Meister Eckharts Bildlehre beeinflusste »völlige Abhängig- und Unselbstständigkeit des Abbildes gegenüber seinem Urbild« macht K. KREMER, *Weisheit* (s. Anm. 44) 123, aufmerksam; vgl. auch DERS., *Das Seelenfünkeln (scintilla animae) bei Meister Eckhart: ungeschaffen oder geschaffen? Ein kontroverses Kapitel in der Meister Eckhart-Forschung*, in: TThZ 97 (1988) 23ff.

⁸⁰ Vgl. *Sermo* CXLI (134): demnächst in h XVIII/2, N. 3, Z. 11–18: Anima igitur intellectualis, cum sit imago Verbi aeterni, habet intra se omnia ut imago, et est propterea sic rerum similitudo, sicut exemplar eius rerum veritas. Unde veritas est eius obiectum. Nam ab ipso habet omne quod habet, sicut visus habet ab obiecto esse suum vitale, scilicet videre, et coincidit videri cum videre; *Sermo* CXXX: h XVIII/1, N. 6, Z. 19–35, bes. 27–32 (Imago enim non videt se nisi in veritate, cuius est imago, neque potest se videre in veritate, nisi videat veritatem. Et quia veritas est exemplar omnium, omnia videt intellectus se ipsum videndo in veritate); vgl. auch *Sermo* CXXII: h XVIII/1, N. 3–6, bes. N. 6, Z. 3–15; *Sermo* CLII (145): demnächst in h XVIII/2, N. 3, Z. 15–21; *Sermo* CCXLI (238): V₂, fol. 166^{ra}.

⁸¹ Es heißt weiter: »Wenn also das Urbild ewig ist und (sein) Abbild ein Leben hat, in dem es sein Urbild im voraus kostet (praegustat), und sich solchermaßen voll Verlangen (desideriose) zu ihm hinbewegt, und da jene lebendige Bewegung (motus vitalis) nur im unendlichen Leben, das die ewige Weisheit ist, zur Ruhe kommen kann, daher kann jene geistige Bewegung (spiritualis motus), die niemals das unendliche Leben auf unendliche Weise erreicht, nicht aufhören (non potest cessare)« (*De sap.* I: h²V, N. 18, Z. 1–12); K. KREMER, *Weisheit* (s. Anm. 44) 129, faßt die Grundzüge der cusanischen Lehre von der »Weisheit als Erfüllung der Sehnsucht des menschlichen Geistes« (121ff.) in fünf Punkten zusammen: « – Von Natur aus streben wir alle nach der Weisheit bzw.: Wir haben eine anerschaffene Sehnsucht nach der Weisheit. – Wir haben einen naturgegebenen Vorgeschmack von der Weisheit. – Die göttliche Weisheit ihrerseits zieht uns an. – Die Weisheit kann gar nicht nicht geliebt werden. – In jeder intellektuellen Sehnsucht erstreben wir letztlich nur die Weisheit«. Zur cusanischen Konzeption einer apriorischen *praegustatio connaturata* des menschlichen Intellekts nach der göttlichen Weisheit als nach seinem Urbild und eigentlichen Leben vgl. KREMER, ebd. 110–120; zum begriffsgeschichtlichen Kontext der Termini *sapere*, *gustus*, *praegustatio* vgl. R. STEIGER, Einl. zu *Nikolaus von Kues: Der Laie über die Weisheit*: NvKdÜ H 1 (Hamburg 1988) XXX–XXXII (zum Sinn des *prae* in *praegustatio* vgl. ebd. XXVIIIff.).

die alles einshaft umfassende *sapientia aeterna* als an ihre Wahrheit und Ruhe. Im siebten Kap. von *De mente* heißt es: »Bei dieser höchsten Weise (sc. der *assimilatio*)⁸² gebraucht der Geist sich selbst, (und zwar) wie er selbst ein Bild Gottes ist. Und Gott, der alles ist, leuchtet in ihm wider, (dann) nämlich wenn er (sc. der Geist) sich als lebendiges Abbild Gottes mit aller Anstrengung, sich ihm anzuähnlichen, seinem Urbild zuwendet (ad exemplar suum se omni conatu assimilando convertit). Und auf diese Weise schaut er alles als das Eine und sich als die Anähnlichung an jenes Eine, durch welche er sich Begriffe über das Eine, das alles ist, bildet; und so bildet er theologische Anschauungen (speculationes), in denen er gleichsam im Ziel aller Begriffe (tamquam in fine omnium notionum) freudig wie in der lustvollsten Wahrheit seines Lebens ruht (suaviter ut in delectabilissima veritate vitae suae quiescit).«⁸³ Auch in diesen Texten wird das letzte Ziel menschlichen Lebens als Aufstieg des Geistes zu und als Einswerdung mit Gott bestimmt, ohne daß auf die für Cusanus selbstverständliche inhaltliche Qualität, derzufolge der Grad menschlicher Tugendhaftigkeit vom Maß ihrer Angleichung an die Höchst-Tugend der göttlichen Weisheit bzw. Wahrheit abhängig ist, ausdrücklich hingewiesen wird.

Wir kehren zurück zu der unterbrochenen Nachzeichnung des Gedankengangs aus dem Brief an Nikolaus Albergati. Noch deutlicher als in dem oben aus *De ven. sap.* herangezogenen Text bettet Cusanus die Ableitung der ethischen Aufgabe des Menschen in eine ontologische Fundierung und in eine auf das Geschaffen-Sein gegründete Hinführung zum Gotteslob, wenn er zu Beginn seines Briefes an den Novizen ausführt: »Da keinem von allem, was erfaßt werden kann, das Sein fehlt, und da nichts von sich selbst her haben kann, daß es ist – wie nämlich sollte Nicht-Existierendes sich selbst erschaffen, so daß es wäre?⁸⁴ –, so muß vor allem, was gemacht ist (ante

⁸² Vgl. H. BENZ, *Individualität und Subjektivität* (s. Anm. 43) 325–327 Anm. 506 und 507.

⁸³ *De mente* 7: h²V, N. 106, Z. 8–15; vgl. ebd. 13, N. 149, Z. 10–18; *De ven. sap.* 17: h XII, N. 50, Z. 1–7; *De fil.* 6: h IV, N. 86, Z. 5–10; *Sermo CXVIII* (112): demnächst in h XVII, N. 8, Z. 9–17: [artifex omnipotentiae] dat nobis imaginem suam vivam, secundum quam possumus . . . assimilare et conformare nos omnibus. Sed vis assimilativa non est nisi vim formativam conversa, quia in tantum est assimilativa in quantum formativa. Ita non quiescit vis illa assimilativa nisi in formativa; *Sermo CLXIX* (162): V₂, fol. 63^{rb}: intellectus intelligens se vivam imaginem habet a Deo potentiam se ipsum magis assimiliandi exemplari suo et sic continue plus accedendi ad maiorem unionem cum obiecto suo, scilicet cum veritate, ut dulcius quiescat; *Sermo CCLVI* (253): V₂, fol. 197^{va}: fructus est, ut imago viva se exemplari assimilet, in quo solum quiescit. Hoc assimilare est intelligere. Quanto enim natura, quae viva imago, se magis intelligit imaginem, tanto plus ad exemplaris notitiam accedit, et quanto plus Creatoris sui notitiam in se habet, tanto est ei similior. Nam notitia est viva similitudo; *Sermo CLXXXIII* (177): V₂, fol. 84^{va}; *Sermo CLXXXIII* (166): V₂, fol. 70^{va}; *Sermo CCLXXXII* (279): V₂, fol. 269^{vb}.

⁸⁴ Zur Frage *quomodo enim essent sine esse?* vgl. *De docta ign.* I, 5: h I, S. 13, Z. 10–11 (N. 14); I, 6:

omnia quae facta sunt), der ewige Schöpfer von allem sein, von dem her alles hat, daß es ist. Denn nur sein Lob und seine Herrlichkeit (gloria), die er zeigen wollte, haben den Schöpfer bewegt, dieses All (universum) als schönstes Werk zu errichten. Ziel der Schöpfung ist also er selbst, der auch sein Ursprung (principium) ist«. Um nicht unerkannt zu bleiben, habe »der Schöpfer von allem erkannt werden wollen, damit er seine Herrlichkeit zeigen könne«. Daher habe er »die intellektuale, der Erkenntnis fähige (cognitionis capax) Natur geschaffen. Wie er selbst also Ziel der intellektuellen Natur ist, so ist auch die intellektuale Natur Ziel jeder sinnhaften und niederen Natur. Alles Sichtbare, Elementare und Vegetative ist also mit dem Sinnhaften verbunden und jenes Sinnhafte mit dem Menschen als mit seinem Ziel. Denn im Menschen ist das animalische Leben in das intellektuale eingefügt, das allein zur Erkenntnis der Herrlichkeit und des Lobes fähig ist, ohne die allem Sinnhaften das Ziel fehlen würde.«⁸⁵ Der Schöpfer verknüpfe durch ein Liebesband (nexus amarus) alles Sinnhafte mit dem Geistigen, »damit es dem Menschen diene, in dem ein lebendiges Bild Gottes ist. Wenn dieses sich als lebendiges Bild seines Schöpfers erkennt, betrachtet es auf die Weise, auf die es sich selbst erblickt, seinen Schöpfer, indem es aufgrund der Ähnlichkeit zum Urbild hingerissen wird«.

Steht es nicht in der Macht des Geistes, von sich allein aus, nur aus eigenem Antrieb eine Liebesverbindung mit Gott herzustellen, so bleibt ihm doch die Möglichkeit, durch ein wachsendes Gott-ähnlicher-Werden die Voraussetzung für eine derartige Liebesgemeinschaft zu bereiten. Nur das lebendige, geistige, innere Bild – und keine andere Ähnlichkeit, der das intellektuale Leben fehlt – hat ein Wissen darum, eine Ähnlichkeit Gottes zu sein (dei esse similitudinem).⁸⁶ »Alles Geschaffene aber ruht in dem, was es

S. 14, Z. 4 (N. 16); vgl. auch II, 4: S. 74, Z. 9–11 u. 20–21 (N. 115); *De poss.*: h XI/2, N. 16, Z. 9–10; *Sermo XXII*: h XVI, N. 13, Z. 3–4; *Sermo CCXVI*: h XIX, N. 19, Z. 1–14; vgl. H. WACKERZAPP (s. Anm. 44) 61–63.

⁸⁵ *Epist. ad Nic. Alberg.*: CT IV/3, N. 2–4, S. 26, Z. 11–S. 28, Z. 2; vgl. *Sermo I*: h XVI, N. 15, Z. 1–15: »Gott hat alles um seinetwillen geschaffen, auf daß jedes Geschöpf sein bestes Ziel (optimus finis) habe. Den Menschen aber hat Gott zuletzt geschaffen, damit gleichsam (tamquam) in ihm die Erfüllung und Vollendung (complementum et perfectio) der Geschöpfe bestehe. Die Vollendung des Menschen aber ist in Gott. So also ist jedes Geschöpf durch den Menschen auf Gott hingeeordnet. Deshalb hat Gott in unaussprechlicher Güte (ineffabilis pietas) den Menschen am Ende (in fine) geschaffen und mit Gaben geschmückt, mit freiem Willen und Verstand (ratio), damit er durch den Verstand seinen Ursprung und seinen Schöpfer erkenne, durch den freien Willen liebe und die ihm von Gott gegebenen, von Natur aus guten und auf Gott hingeeordneten Prinzipien emporriche (sursum erigeret) und durch Tugenden Gehorsam und Liebe in sittlicher Weise mehre (oboedientiam et caritatem multiplicaret moraliter)«.

⁸⁶ *Epist. ad Nic. Alberg.*: CT IV/3, N. 5–6, S. 28, Z. 3–13.

hat, und hat über das Empfangene, die Art der göttlichen Ähnlichkeit, hinaus kein Begehren, da es durch jene, ohne die es nichts wäre, das ist, was es ist. Wenn sich aber unsere intellektuale Natur als lebendiges Bild Gottes erkennt, hat sie die Fähigkeit (*potestas*), fortwährend klarer (*continue clarior*) und Gott gleichförmiger (*deo conformatior*) zu werden, auch wenn sie als Bild niemals Urbild oder Schöpfer wird.«⁸⁷ In dem Maße, in dem menschliche Selbsterkenntnis eine Betrachtung des göttlichen Urbildes im lebendigen Bilde ist, ist sie auch ein Wissen um die Ähnlichkeit mit Gott. »Wie sich unsere intellektuale Natur durch Gleichförmigkeit mit dem Urbild gottförmiger (*deiformior*) machen kann, so wird sie auch durch Unförmigkeit unförmiger (*difformior*). Je mehr sich das lebendige Bild dem göttlichen Urbild annähert, desto mehr lebt es und hat es Freude. Je mehr es aber vom göttlichen Leben abweicht (*recedit*) und sich mit tierhaftem Leben vermischt, desto ähnlicher wird es dem Tod und Verderben.«⁸⁸

Für den Menschen liegt das Lebens- und Erkenntnisziel in einer kontinuierlichen, geistigen Angleichung seines lebendigen Bildseins an die Urbildlichkeit des höchsten Lebens und Lobes Gottes mit Hilfe der *scientia laudis*. Diese in einer Gott gefallenden und gehorsamen Weise auszuüben, d. h. im Blick auf und im stets zu vertiefenden Wissen um die absolute Gerechtigkeit, Weisheit, Schönheit (etc.) möglichst gerecht, weise, schön (etc.) zu werden, darin findet das *desiderium intellectuale* sein natürliches Ziel.⁸⁹ Die reale

⁸⁷ Ebd. N. 7, S. 28, Z. 16–18: *nostra autem intellectualis natura, cum se dei vivam imaginem intelligat, potestatem habet continue clarior et deo conformatior fieri, licet, cum sit imago, nunquam fiat exemplar aut creator*; vgl. K. KREMER, *Weisheit* (s. Anm. 44) 134f. und 126; G. VON BREDOW, *Das Vermächtnis* (s. Anm. 64) 72: die Verwandlung in die göttliche Liebe widerfähre dem Geist »bei der Entfaltung seiner natürlichen Tätigkeit. Es ist kein Zweifel, daß der Geist diese Wandlung nicht selbst bewirkt, denn es handelt sich hier um eine neue Weise der Seinsverbundenheit mit Gott«, die einer ständigen Steigerung fähig ist.

⁸⁸ *Epist. ad Nic. Alberg.*: CT IV/3, N. 9, S. 28, Z. 24–S. 30, Z. 2.

⁸⁹ Vgl. G. VON BREDOW, *Im Gespräch mit Nikolaus von Kues. Gesammelte Aufsätze 1948–1993*, hg. v. H. Schnarr (Münster/W. 1995) 101ff.: Der Mensch habe »praktische Freiheit, selbstverantwortlich zu handeln«; seine Aufgabe liege darin, »sich selbst besser zu machen«, um dadurch »seinem Urbilde ähnlicher« zu werden; das Sein des Geistes sei ausgezeichnet durch die innere »Beziehung zum Ursprung« als dem »Fundament seines Bestandes«. – Zur Notwendigkeit einer Demut in der Erkenntnishaltung (im Anschluß an *De Gen.* 4: h IV, N. 174, Z. 5–6) und zur *scientia laudis* als Ziel aller Erkenntnisbemühung vgl. N. HEROLD, *Menschliche Perspektive und Wahrheit. Zur Deutung der Subjektivität in den philosophischen Schriften des Nikolaus von Kues* (Münster 1975) 39; G. VON BREDOW, *Das Vermächtnis* (s. Anm. 64) 70: letztlich gelange »die Erkenntnishehnsucht, der eine inhaltliche Vollendung versagt bleiben muß, . . . doch zu einem natürlichen Ziele. . . Nicht Resignation, sondern *scientia laudis* ist die Losung. Das will heißen, daß diese Wissenschaft des Gotteslobes das natürliche Ziel und der Sinn unseres Erkenntnisstrebens ist«; vgl. ferner DIES., *Die personale Existenz der Geistseele*, in: MFCG 14 (1980) 139, R. HAUBST, *Streifzüge* (s. Anm. 42) 40 u. 354, J. STALLMACH, *Ineinsfall* (s. Anm. 66) 42f. (zu *Epist. ad Nic. Alberg.*, N. 3–4).

Aufgabe des Erkennenden besteht im Versuch der praktischen Umsetzung des Erkannten im sittlichen Tun.

Damit der Mensch auf intellektuellem und affektivem Wege zu seinem Ziel gelangen kann, hat er, wie es in *Sermo* III heißt, von Gott, der die überfließende Gutheit ist, die besten natürlichen Voraussetzungen erhalten. Gott habe ihm nämlich gemeinsam mit den Engeln Intellekt, Willen, Gedächtnis, und gemeinsam mit den Tieren die körperlichen Sinne gegeben. »Und wie der Mensch vom höchsten guten Prinzip ausgeflossen ist (effluxit), so hat ihn Gott auf sein höchstes Ziel, das Alpha und Omega, hin ausgerüstet (armavit): mit dem Verstand, durch den er die Sinne unterwerfen sollte, mit dem Willen, durch den er liebend zu Gott eintreten sollte, mit dem Gedächtnis, durch das er sich fest stärken sollte. Er hat ihm Strebe- und Begehrkraft gegeben, durch die er ihn mit Lust und Affekt in Liebe erheben wollte; er hat ihm das eifernde Vermögen (vis irascibilis) gegeben«, durch die er das Gott Entgegengesetzte zurückweisen sollte (repelleret).⁹⁰

Im *Compendium* kommt Cusanus nochmals auf das aristotelische *érgon idion* des Menschen, d. h. auf den Vollzug der Vernunft als der eigentlich menschlichen Leistung und Aufgabe zu sprechen, diesmal unter explizitem Bezug auf den Anfang des ersten Buches der Metaphysik. Die höheren Sinneswesen, so meint Cusanus, müssen, um ihre Nahrung erkennen und finden zu können, über die Fähigkeit einer gut funktionierenden, möglichst breit gefächerten Sinneserkenntnis und über die Möglichkeit, sich von einem zum anderen Ort zu bewegen, verfügen. Damit es aber dem Menschen gut geht (ut bene sit), »ist eine größere Erkenntnis nötig«; er muß nämlich »unter allen [Lebewesen] die größte Kenntnis (notitia maxima) besitzen. Denn er ist nicht gut und glücklich (bene et feliciter non subsistit) ohne die Handwerkskünste, die freien Künste, sittliches Wissen (scientiae morales) und die theologischen Tugenden«. Aus dieser höchsten Erkenntnisnotwendigkeit heraus »streben alle Menschen von Natur aus danach, zu wissen«.⁹¹ An späterer

⁹⁰ *Sermo* III: h XVI, N. 4, Z. 12–24; vgl. auch *Sermo* II: h XVI, N. 5, Z. 6–10: Die *antiqui* hätten bereits erkannt, daß »der Mensch vom besten Gott auf das beste Ziel hin geschaffen sei, daß er, der beste Gott, das Ziel ist, und daß der Mensch nicht zu seinem Ziel gelangen könne, wenn er nicht als geschaffener wiedergeschaffen würde (nisi creatus recrearetur)«; vgl. Ps.-DIONYSIUS AREOPAGITA, *De div. nom.* IV 18 (nach der Übersetzung ERIUGENAS: *Dionysiaca* 234; PG 3, 716); RAYMUNDUS LULLUS, *Ars mystica theologiae et philosophiae*, dist. 2: Raimundi Lulli Opera Latina 154, ed. H. Riedlinger (Palma de Mallorca 1967) 293, und dazu Cusanus' Exzerpt (Cod. Cus. 83, fol. 94^v), in: E. COLOMER, *Nikolaus von Kues und Raimund Lull. Aus Handschriften der Kueser Bibliothek* (Berlin 1961) 134f. (omne ens optimum agit optime); zur Unterscheidung von *concupiscibile* und *irascibile* vgl. THOMAS V. AQUIN, *S. theol.* I-II, q. 23 a. 1–2; I, q. 81 a. 2; *De ver.* q. 25 a. 2; q. 26 a. 4.

⁹¹ *Comp.* 2: h XI/3, N. 4, Z. 6–11; vgl. *De sap.* I: h 2^v, N. 9, Z. 2–3; *De ludo* II: h IX, N. 101; ARISTOTELES, *Metaph.* A 1, 980a21.

Stelle präzisiert Cusanus seinen Gedanken: »Die Verstandeskraft zieht aus allen wahrnehmbaren *species* die *species* verschiedener Künste hervor«, durch die sie Mängel der Sinne, körperliche Gebrechen, Unwissenheit und Trägheit des Geistes ergänzt, damit der Mensch voranschreitet und ein Betrachter des Göttlichen wird. Auch hat er die erkannte *species* der unsinnlichen Tugend, des Gerechten und Billigen, damit er erkennt, was gerecht, was richtig, was lobenswert, was lustvoll, was schön, was angenehm und gut ist, und (was) deren Gegensätze sind, auf daß er das Gute wähle und gut, tugendhaft, schön, keusch, tapfer und gerecht werde. . . Das wird offenkundig, wenn man all das betrachtet, was in Handwerkskünsten, freien Künsten und sittlichem Wissen herausgefunden worden ist«, so z. B. das künstliche Licht, die Brille oder als Schutz vor Kälte Kleidung, Wohnung und Heizung, etc. Nur der gelehrte Mensch habe solches entdecken können. Denn nur er besitze durch Übung des Intellekts die erworbene Fähigkeit, »die *species naturales* zusammenzusetzen und zu teilen und aus ihnen *species intellectuales et artificiales* zu bilden«. ⁹²

Diese Ausführungen könnten den Anschein erwecken, als wolle Cusanus das moralische Wissen mit den Errungenschaften technischer Erfindungen auf eine Stufe stellen. In der Tat wird im *Comp.* die Entwicklung praktischer und theoretischer Wissenschaften, philosophischer und theologischer Ethik insgesamt als Indiz dafür angeführt, daß der Mensch, um zum höchsten Gut-Sein und Glück zu gelangen, eine optimale Ausbildung seiner Geisteskraft bewerkstelligen muß. Als für jeden offenkundiges Anzeichen dafür, daß es dem Menschen in Konfrontation mit der Dingwelt um eine Verbesserung von widrigen Lebensumständen geht, beruft sich Cusanus auf allseits bekannte technische Erfindungen, wobei er allerdings nicht so verstanden werden darf, als wolle er sagen, diese Entdeckungen seien etwas, das quasi willkürlich auftrete und der menschlichen Natur nicht konform wäre. Ähnlich wie das ethische, philosophische oder theologische Wissen ist die Kenntnis des weltlich Machbaren im menschlichen Geist apriori angelegt, um aus ihm durch lang angestregtes, konzentriertes Aufmerken auf seine inneren Gehalte hervorgeholt zu werden. ⁹³ Die beiden Stellen aus dem

⁹² *Comp.* 7: h XI/3, N. 17, Z. 9–N. 18, Z. 15.

⁹³ Zum inhaltlichen Apriori in Cusanus' Philosophie siehe oben den Beitrag von K. KREMER, *Das kognitive und affektive Apriori bei der Erfassung des Sittlichen*, Kap. 1 und 2; DERS., *Erkennen bei Nikolaus von Kues. Apriorismus – Assimilation – Abstraktion*, in: MFCG 13 (1978) 32ff., bes. 37. – Ich muß im Rahmen dieses Referates darauf verzichten, das komplexe Verhältnis von Natur und Wissenschaft bzw. Kunstwissen im cusanischen Denken näher zu untersuchen; vgl. dazu U. ZEUCH, *Das Unendliche. Höchste Fülle oder Nichts? Zur Problematik von Friedrich Schlegels Geist-Begriff und dessen geistesgeschichtlichen Voraussetzungen* (Würzburg 1991) 149ff. u. 181ff.; H. BENZ, *Individualität und Subjektivität* (s. Anm. 43) 368f. m. Anm. 604 u. 605.

Comp. führen eindringlicher als die bislang behandelten vor Augen, daß Cusanus die Ethik in ihrer philosophischen wie theologischen Grundlegung und Ausrichtung als eine für die Entfaltung der sittlichen Vernunft und für die Erfüllung des menschlichen Lebens notwendige wissenschaftliche Disziplin ansieht und daß er die letzte Sinns Spitze aller Beschäftigung mit den Wissenschaften auf die Schau Gottes hinzielen läßt.

Angesichts dieser Einsicht in die Notwendigkeit der Ethik als wissenschaftlicher Disziplin und deren Maßgeblichkeit für die Gestaltung des individuellen und sozialen Lebens ist es sehr erstaunlich, wie punktuell, ja geradezu marginal, Cusanus sich mit dem Thema Ethik beschäftigt. Der Hauptgrund dafür dürfte in seinem intensiven Rückgriff auf die neuplatonische Anthropologie und Erkenntnistheorie liegen. Dieser zufolge dienen sämtliche niederen Vermögen des Menschen, bei richtiger Ausrichtung, dem Geist, der seinerseits wiederum auf Gott ausgerichtet ist. Dieser Auffassung schließt sich Cusanus an, indem er lehrt: Wie die psychischen Vermögen ihr Fundament und Ziel in der umfassenden Erkenntnis des Geistes haben, so hat die *humanitas* insgesamt ihre Grundlage und Erfüllung im Geist Gottes.⁹⁴ Die komplikative Auffassung der Seelenkräfte, derzufolge alle untergeordneten Vermögen im höchsten Vermögen impliziert sind, läßt die pointierte Aussage zu: »Der Mensch ist nämlich sein Intellekt, wobei die wahrnehmungsfähige *contractio* in gewisser Weise in der intellektualen Natur grundgelegt ist (suppositatur), obgleich die intellektuale Natur als ein gewisses göttliches, getrenntes, losgelöstes Sein existiert, die wahrnehmungsfähige hingegen ihrer Natur gemäß zeitlich und vergänglich bleibt.«⁹⁵

Nikolaus von Kues steht mit dieser Lehre von der Dominanz des *intellectus* auf dem Boden der platonischen und neuplatonischen Überzeugung von der Priorität des Geistes vor den *aisthetá* (sensibilia).⁹⁶ Auf den Intellekt

⁹⁴ Um die Grundlegung der menschlich-personalen Vernunft Christi in seiner göttlichen Vernunftnatur anhand eines Vergleichs zu illustrieren, greift Cusanus zu dieser Darstellung eines Suppositionsverhältnisses; ein solches bestehe zwischen der Wahrnehmungsfähigkeit, die auf eine Erfassung von *particularia* beschränkt ist, und der *cognitio intellectualis universalis*, die von jeder Fixierung der Erkenntnis auf Einzelhaftes losgelöst ist (*abstracta a contractione particulari*).

⁹⁵ *De docta ign.* III, 4: h I, S. 131, Z. 16–18 u. 24–27 (N. 205); vgl. H. G. Senger, NvKdÜ H 15c, S. 116; Cusanus schickt voraus: »Die Sinneswahrnehmung wird auf verschiedene Weise zu verschiedenen Graden kontrahiert«, wodurch die unterschiedlichen Arten von Sinneswesen (*animalia*) in Entsprechung zu ihren Vollkommenheitsgraden entstehen. »Und wenn sie auch nicht zum höchsten Grad schlechthin aufsteigt«, so bringt die Sinneswahrnehmung doch in der menschlichen als in der höchst verwirklichten Gattung der Sinneswesen (*actu suprema in genere animalitatis*) »ein solches Sinneswesen hervor (efficit), das so Sinneswesen ist, daß es auch Intellekt ist« (*De docta ign.* III, 4: h I, S. 131, Z. 18–23 [N. 205]); vgl. auch die Verweise zu N. 205 bei Senger, ebd.

⁹⁶ Vgl. z. B. *Phaedo* 65a–67b, 83a–84b u. 100a–101e, *Phaidr.* 247c–e u. 250b–d, *Symp.* 210a–212c

sind Wahrnehmbares und Wahrnehmung als auf ihren Ursprung und ihr Ziel ausgerichtet, in ihm gründen sie. »Die »Maximität« an Vollkommenheit der menschlichen Natur wird im Seins- und Wesenhaften (in substantialibus et essentialibus) bemerkt, d. h. in bezug auf den Intellekt, dem das übrige Körperliche dient. Und deshalb muß der höchst vollkommene Mensch nicht in den Akzidentien hervorragend sein (eminens esse),⁹⁷ sondern lediglich in Hinsicht auf den Intellekt. . . Notwendig ist nur, daß der Körper solchermaßen von den Extremen Abstand nimmt (declinet ita ab extremis), daß er ein sehr geeignetes Werkzeug (aptissimum instrumentum) der intellektuellen Natur ist.«⁹⁸

Gerade weil sich Cusanus als Platoniker⁹⁹ sehr wohl der Gefahr bewußt ist, die von der unaufhebbaren leibbezogenen Affektivität für die Entwicklung

(und dazu PLOTIN, *Enn.* I 6 [1] 1–2, 4–5, 7 u. 9; V 8 [31] 2–3), *Tim.* 27d–28b (PLOTIN VI 5 [23] 2,9–16; VI 2 [43] 1,16–33); PLOTIN, *Enn.* VI 3 (44) 8,32; VI 9 (9) 3,18–19; V 9 (5) 5,5–16; V 1 (10) 5,6ff. u. 8,15–22; IV 1 (21) 1–2; zur Implikation des Wahrnehmungsvermögens in der *nóesis* vgl. auch VI 7 (38) 7,30–31; 29,25–26; III 8 (30) 8,15–16; V 5 (32) 1,48–49; V 1 (10) 5,18–19 u. 7,6–7, und dazu H. BENZ, »Materie« und Wahrnehmung in der Philosophie Plotins (Würzburg 1990) 223ff., bes. 268–277 m. Anm. 258–271; vgl. insges. ebd. XXXII f. (m. Anm. 43), XXXVI, 268f. m. Anm. 259, Anm. 263 auf S. 272f., 274f. m. Anm. 266, 279 m. Anm. 274; vgl. auch BOETHIUS, *De cons. phil.* V 4: superior comprehendendi vis amplectitur inferiorem, inferior vero ad superiorem nullo modo consurgit. Neque enim in sensus aliquid extra materiam valet vel universales species imaginatio contuetur vel ratio capit simplicem formam, sed intelligentia quasi desuper spectans concepta forma, quae subsunt, etiam cuncta diiudicat, sed eo modo quo formam ipsam, quae nulli alii nota esse poterat, comprehendit; zur ontologischen und epistemologischen Stufung der Seelenvermögen bei Boethius vgl. S. GERSH, *Middle Platonism and Neoplatonism. The Latin Tradition.* Vol. II (Notre Dame, Indiana 1986) 707–718; G. RALFS, *Stufen des Bewußtseins. Vorlesungen zur Erkenntnistheorie* (Kantstudien ErgH. 91, Köln 1965) 218–231.

⁹⁷ Cusanus nennt als Beispiele für solche unwesentlichen Eigenschaften im folgenden (h I, S. 132, Z. 18–19): die (äußerliche) Größe, Farbe und Gestalt (figura); bei den spezifischen akzidentiellen Einschränkungen der Substanz handelt es sich, wie *De dato* 2: h IV, N. 101, Z. 9–17 gezeigt wird, darum, daß das von der *forma substantialis* »allheitlich« (universaliter) gegebene *esse substantiale* jeweils nur auf eine ontologisch absteigende Weise aufgenommen wird (descensive recipitur); vgl. MEISTER ECKHART, *In Ioh.* n. 534 (Accidentia vero, puta qualitates, hoc ipso quod descendunt et cadunt a forma substantiali, non dant esse composito simpliciter) und *In Exodum* n. 54 (LW II 58,14–59,2: . . . sola forma substantialis dat esse, accidens universaliter non dat esse, sed tale aut tantum).

⁹⁸ *De docta ign.* III, 4: h I, S. 132, Z. 14–21 (N. 207); die für die cusanische Christologie entscheidende *conclusio* lautet: Iesus . . . ad hunc finem eminentissimae intellectualis naturae corpus aptissimum atque perfectissimum (Z. 22–25); vgl. M. DE GANDILLAC, *Nikolaus von Cues. Studien zu seiner Philosophie und philosophischen Weltanschauung (La philosophie de Nicolas de Cues* Paris 1942), übers. v. K. Fleischmann (Düsseldorf 1953) 445 Anm. 13.

⁹⁹ Vgl. die von SOKRATES im Dialog *Phaidon* erhobene Forderung, daß der korrekt Philosophierende furchtlos auf den Tod hin sein der Erkenntnis gewidmetes Leben zu gestalten hat (63e sqq.); wenn Tod aber das Freisein des Körpers von der ihn mit Bewegungs- und

des menschlichen Selbst ausgeht,¹⁰⁰ appelliert er eindringlich an die Leser von *De docta ignorantia*, ihre Lebensenergie nicht auf den *sensus existens animalis* zu reduzieren, wodurch sie der Erkenntnis des Ewigen verlustig gehen würden (*cognitio sensualis in tenebris ignorantiae aeternorum*), sondern vielmehr ihre *ratio* dazu einzusetzen, die Leidenschaften in korrekter Weise zu lenken, sie der höheren Erkenntnis dienstbar zu machen und abzumildern (*rectrix passionum desiderii moderatur*), »damit der Mensch nicht, weil er sein Ziel im Wahrnehmbaren ansetzt, des geistigen Verlangens des Intellekts beraubt wird.«¹⁰¹

Wahrnehmungsfähigkeit ausstattenden Seele bedeute, so habe sich die Seele für das Glück ihres Lebensziels nach Möglichkeit von denjenigen leiblichen Einflüssen fernzuhalten, welche die Reinheit des geistigen Erfassens beeinträchtigen (65c sqq.; 80a sqq.); da Neigung zu Krankheit, Müdigkeit, Bedürftigkeit und zum Altern des Körpers die Klarheit einer Wahrheitserfassung behindern können (65a–66a; 83ab), komme es für eine philosophische Lebensführung entscheidend darauf an, die Seele von leiblichen Verwirrungen möglichst frei zu halten, was in Vollendung erst in ihrer Postexistenz zu verwirklichen sei (64a sqq.); der Philosoph habe darum in erster Linie um die Vervollkommenung seiner Seele Sorge zu tragen, damit sie als gereinigte Wesenheit mit innerer Tapferkeit dem Tod entgegengehen könne (64d–65a; 83de); damit verwirft Sokrates keineswegs schlechthin den menschlichen Körper und die an ihn gekoppelten Affekte, sondern er konstatiert ausdrücklich, es gehe ihm primär darum, um der besten Lebensweise willen »dem Wissen am nächsten zu kommen, wenn wir – soweit das möglich ist – nichts, was nicht insgesamt notwendig ist, mit dem Körper zu tun und gemein haben« (67a); das »Im-Leib-Sein« wird also durchaus als *conditio sine qua non* des Menschen anerkannt, nur soll es im Hinblick auf seinen Beitrag zur Erkenntnis bzw. auf seine Einschränkung der höheren Erkenntnisfunktion hin kritisch geprüft werden und dementsprechend in die Wertskala der Erkenntnisleistungen eingeordnet werden; die Leib-Seele-Kontrastierung hat somit für Platon hauptsächlich methodologischen Sinn: sie verhilft zur Einsicht in die unbezweifelbare Prädominanz des Psychisch-Noetischen; diesem zugewandt, soll die Seele in der Schau dessen, was ihr am ähnlichsten ist (sc. des Unsichtbaren-Unsterblichen), des allein wahren Seins innwerden und den Affekten, die an die Wandelbarkeit des Wahrnehmbaren unlösbar gebunden sind, mißtrauen, die Gefahr einer einseitigen Hingabe an das Körperliche erfassen (82c–84 b).

¹⁰⁰ Vgl. *De docta ign.* III, 6: h I, S. 137, Z. 1–6 (N. 217): cum homo ex semine Adam in carnalibus voluptatibus sit genitus, in quo ipsa animalitas secundum propagationem vincit spiritualitatem, tunc ipsa natura in radice originis carnalibus deliciis immersa, per quas homo in esse a patre prodiit, penitus impotens remanet ad transcendendum temporalia pro amplexu spiritualium.

¹⁰¹ Vgl. zum ganzen *De docta ign.* III, 6: h I, S. 136, Z. 13–20 (N. 216): sensualis cognitio in tenebris est ignorantiae aeternorum et movetur secundum carnem ad carnalia desideria per concupiscibilem potentiam et ad repellendum impediens per irascibilem. Ratio vero supereminens in sua natura ex participabilitate intellectualis naturae leges quasdam continet, per quas ut rectrix passionibus desiderii ipsas moderetur et ad aequum reducat, ne homo in sensibilibus finem ponens desiderio spirituali intellectus privetur; vgl. G. VON BREDOW, *Der Geist als lebendiges Bild Gottes* (s. Anm. 74) 60f. (»Die Verbindung des Geistes mit dem Leibe ... bedeutet einerseits die große Chance, den Menschen emporzuheben, andererseits zugleich das Risiko des Verderbens durch ein Sich-einlassen ins tierische Leben«) u. 67 (»Es liegt an

Auch wenn somit dem rationalen Zentrum des menschlichen Erkenntnislebens, welchem in der neuplatonischen Philosophie die *dianoia* entspricht,¹⁰² von seiner eigenen Perspektive als von dem gewöhnlich eingenommenen Betrachtungshorizont aus zwei Wege offenstehen, der ab- und der aufwärts führende, so ist darauf zu achten, daß diese Zuspitzung primär eine methodologische Intention verfolgt und nicht etwa dazu dienen soll, eine unüberbrückbare Kluft zwischen *sensus* und *intellectus* aufzureißen.

Der bereits von Plotin mit besonderem Nachdruck ausgesprochene Appell, das Erkenntnisinteresse dem »Oberen« zuzuwenden und den Blick nicht – wie dies zunächst und zumeist der Fall sei – durch das »Untere« gefangen nehmen zu lassen, würde grob mißverstanden, wollte man in der Ermahnung zur *anagoge*¹⁰³ nichts anderes als eine undifferenzierte Verwerfung der gesamten Wahrnehmungswelt und der zu ihrer Erfassung fähigen Vermögen sehen.¹⁰⁴ Es geht dabei nicht so sehr um die Konstruktion eines Dualismus

der *mens*, welche die freie Entscheidung hat, ob sie den ganzen Menschen emporhebt, oder ob sie sich von den Begierden hinabziehen läßt. Die dem Menschen drohende Gefahr kommt von der durch den Sündenfall gewachsenen Kraft der Begierde. Nikolaus ist davon überzeugt, daß im Anschluß an Christus die natürliche Herrschaft des Geistes zurückgewonnen und bewahrt werden kann«; zur neuplatonischen Tradition vgl. H. BENZ, »Materie« und Wahrnehmung (s. Anm. 96) XXXIVf. mit Anm. 46, Anm. 226 auf S. 251f., 258ff. u. 290–292 mit Anm. 4.

¹⁰² PLOTIN hat den erkenntnistheoretischen Begriff des »Wir« geprägt und diesen als das mittlere, zwischen der uns eigentümlichen Wahrnehmungsleistung und dem unserer Konzentration zugänglichen Geist liegende *dianoetikon* bzw. *logizomenon* als das typisch-menschliche Erfassungsvermögen und das uns in erster Linie charakterisierende Selbst bestimmt; vgl. etwa *Enn.* I 1 (53) 9,15 u. 11,5–8; V 3 (49) 3,12–44; III 4 (15) 2,6ff. u. 3,21–27; IV 4 (28) 18,10–19; vgl. auch VI 7 (38) 6,17ff.; vgl. dazu H. J. BLUMENTHAL, *Plotinus' Psychology. His Doctrines of the Embodied Soul* (Den Haag 1971) 100–111; TH. A. SZLEZÁK, *Platon und Aristoteles in der Nuslebre Plotins* (Basel, Stuttgart 1979) 167ff. (als mögliche Quellen werden genannt: PLATON, *Alcibiades* I 128d–129b; ARISTOTELES, *Protreptikos* fragm. 6, ed. Ross 35,12); H. R. SCHWYZER, »Bewußt« und »unbewußt« bei Plotin, in: *Les Sources de Plotin* (Genève 1960) 366f. u. 390; G. J. P. O'DALY, *Plotinus' Philosophy of the Self* (Shannon 1973) 47f.; K. WURM, *Substanz und Qualität. Ein Beitrag zur Interpretation der plotinischen Traktate VI 1, 2 und 3* (Berlin, New York 1973) 249; P. P. MATTER, *Zum Einfluß des platonischen »Timaios« auf das Denken Plotins* (Winterthur 1964) 77–79; H. BENZ, »Materie« und Wahrnehmung (s. Anm. 96) 253ff. m. Anm. 230.

¹⁰³ Zur Grundlegung dieser Auffassung vgl. PLATON, *Symp.* 210a–212c; zur Unüberspringbarkeit der zur Schau des reinen Schönen führenden Stufen der Liebe vgl. G. KRÜGER (s. Anm. 3) 177ff.

¹⁰⁴ Vgl. W. BEIERWALTES, *Denken des Einen* (Frankfurt/M. 1985) 24ff., 110 u. 130; H. BENZ, »Materie« und Wahrnehmung (s. Anm. 96) XXXIV–XXXVI, 261–272, 277–282 u. 291–294; zur Unverzichtbarkeit der Sinneswahrnehmung innerhalb der cusanischen Erkenntnislehre vgl. K. KREMER, *Erkennen* (s. Anm. 93) 27ff., 31; DERS., in: MFCG 14 (1980) 39 (Diskussionsbeitrag); TH. VAN VELTHOVEN, *Gottesschau und menschliche Kreativität. Studien zur Erkenntnislehre*

zwischen Wahrnehmen und Denken, als vielmehr um den prononcierten Hinweis auf die prinzipiell für die menschliche Lebensführung ausschlaggebende Entscheidungssituation, auf welcher Stufe der Erkenntnis wir uns hauptsächlich befinden wollen bzw. sollen. So gesehen erscheint es durchaus sinnvoll, daß vor einer Lebensweise, bei der ein Individuum im Streben und Erkennen auf unterster Stufe verharret bzw. zwischen *sensus* und *ratio* stehen bleibt, eindringlich gewarnt und stattdessen dazu aufgerufen wird, ein zwischen *ratio* und *intellectus* anzusiedelndes oder sogar noch über letzteren hinausgehendes Erkenntnisniveau anzustreben.

Dieser hermeneutische Grundsatz gilt m. E. auch für diejenigen Texte, in denen – *De docta ign.* III, 6 (N. 216) vergleichbar – scheinbar rein dualistisch das geistige Streben und sinnliche Verlangen einander entgegengestellt werden, wie z. B. in *Sermo XXIV*: »Nun findet die menschliche Natur . . . in der Geistigkeit ihrer Seele die . . . Hinneigung zur Unsterblichkeit, zur Wahrheit und zum Guten, über sich hinaus zu Gott, und in der irdischen, sinnlichen Natur eine Hinneigung nach unten zu dem Vergänglichen, Unwahren und nur scheinbar Guten, so daß ihre Gesetze ungleich und widereinander sind. [N. 23:] Darum lehrt uns Christus bitten, daß die sinnliche, fleischliche Natur sich zu der vernünftigen kehre und mit ihr in Gehorsam vereinigt bleibe. . . Aus uns selbst besitzen wir eine geschwächte Natur und können deshalb ohne Gottes Gnade dem Fleisch und der Sinnlichkeit nicht widerstehen. Unsere irdische Natur ist für das himmlische Gesetz . . . ohne göttliche Gnade nicht empfänglich.«¹⁰⁵ Die Gegenüberstellung einer der sinnlichen Natur eignenden *inclinatio* nach unten und einer dem Geist aufgegebenen, von ihm unbedingt zu vollziehenden, wenn auch nicht von ihm allein vollendbaren *inclinatio* nach oben läßt keinen Zweifel darüber offen, daß das Lebensziel für den Menschen nach Cusanus darin besteht, sich durch ein strenges Verfolgen des geistigen Weges der göttlichen Gnade würdig zu erweisen.

Sinnvoll, das macht Cusanus in seinem Opusculum über die Gotteskindschaft und die vollkommene, allein dem *verbum rationis* Jesu Christi selbst zukommende Lehrmeisterschaft (*magisterium*)¹⁰⁶ anhand von Beispielen deutlich, ist das *sensibile* einzig in seiner Hinordnung auf das *intelligibile* und

des Nikolaus von Kues (Leiden 1977) 107ff., 120f. u. 148f.; G. VON BREDOW, *Der Geist als lebendiges Bild Gottes* (s. Anm. 74) 65.

¹⁰⁵ N. 22–23: CT I, 6, S. 53–54 (aus der Vaterunser-Auslegung in der Übersetzung von J. KOCH); h XVI, N. 22, Z. 1–N. 23, Z. 12; vgl. auch *Sermo CXV* (109): demnächst in h XVII, N. 3–6; *Sermo CXVI* (110): demnächst in h XVII, N. 13, Z. 3–22.

¹⁰⁶ Zu der These, es könne niemand außer Gott, unserer inneren Wahrheit, lehren, so daß den Worten als bloßen Zeichen keinerlei unterrichtende Kraft innewohne, vgl. AUGUSTINUS, *De magistro* X 33, XI 36–38, XII 39–40, XIV 45–46 (unter Berufung auf *Matth.* 23,8–10).

die in letzterem verwirklichte *ars universalis*. So muß etwa der Schüler eines Malers allererst im Zeichnen einer Vielfalt einzelner Formen optimal geübt sein, bevor eine Übernahme seines Einzelwissens zur universalen Kunst der Meisterschaft erfolgen kann:¹⁰⁷ »In dieser Welt lernen wir durch das Mittel der Sinne, die lediglich an Einzelhaftes heranreichen. Von der wahrnehmbaren Welt des Einzelhaften werden wir zur universalen Kunst hinübergenommen, die in der intellektualen Welt ist. Das Universale ist nämlich im Intellekt und im intellektualen Bereich. In dieser Welt beschäftigt sich unser Lernen mit verschiedenen einzelhaften Objekten wie mit verschiedenen Büchern. In der intellektualen Welt ist nur das eine Objekt des Intellekts, nämlich die Wahrheit selbst,¹⁰⁸ in welchem er seine universale Meisterschaft hat. Denn in dieser Welt sucht der Intellekt mittels der Sinne in den verschiedenen einzelhaften Objekten lediglich sein Leben und die Lebens-

¹⁰⁷ *De fil. 2*, h IV: N. 57, Z. 1–3; vgl. R. WEIER, *Das Thema vom verborgenen Gott von Nikolaus von Kues zu Martin Luther* (Münster 1967) 82f.; zum Zusammenhang und Unterschied von *téchne* (*praktiké*) und *epistémé* vgl. ARISTOTELES, *Metaph.* A 1, 981a2–982a1; EN VI 3 u. 6–7, 1139b14sq., 1140b31sq. u. bes. 1141a9sq.; zum inneren Zusammenhang von Kunst, Wissenschaft, Weisheit, Leben und Sein vgl. PLOTIN, *Enn.* V 8 (31) 1 u. 4–6; zum Terminus *ars universalis* und seiner Anwendung auf Christus vgl. AUGUSTINUS, *De trin.* VI 10 (CCSL 50A 241) n. 11: (Filius, species) prima aequalitas et prima similitudo . . . nullo modo inaequalis et nulla ex parte dissimilis . . . prima et summa vita . . ., sed idem et esse et vivere, et primus hac summus intellectus . . . verbum perfectum cui non desit aliquid et ars quaedam omnipotentis atque sapientis dei plena omnium rationum viventium incommutabilium (12–23); PETRUS LOMBARDUS, *Sent.* I, d. 31 c. 2 n. 269; THOMAS v. AQUIN, *In Ioh.* cap. 1, lect. 2 (691a); BONAVENTURA, *In Hexaëmeron* XII 2–3 (Deus est . . . causa causorum et ars praestantissime originans. . . Creatura egreditur a Creatore, sed non per naturam, quia alterius naturae est: ergo per artem, cum non sit alius modus emanandi nobilis quam per naturam, vel per artem sive ex voluntate; et ars illa non est extra ipsum: ergo est agens per artem et volens; ed. Quaracchi V 385a; 386a); *Breviloquium* II 11 (ebd. V 229a27–28: spiritus intus, qui est aeterna Dei ars et sapientia), *De scientia Christi* quaest. IV (ebd. V 23b) und *Sent.* I, d. 10 a. 1 q. 1 solutio 3 (ebd. I 196a).

¹⁰⁸ Zur Wahrheit als äußerstem Strebeziel und letzterfreuendem Erkenntnisgegenstand des Intellekts vgl. (neben *De fil. 3*: h IV, N. 64, Z. 9–10) auch *De docta ign.* III, 10: h I, S. 149, Z. 27–S. 150, Z. 4 (N. 240): Intellectualis natura . . . naturali motu ad veritatem movetur abstractissimam, quasi ad finem desideriorum suorum ac ad ultimum obiectum delectabilissimum. Et quoniam hoc tale obiectum est omnia, quia deus, insatiabilis intellectus quousque attingat ipsum, immortalis et incorruptibilis est, cum non satietur nisi in obiecto aeterno); III, 12: h I, S. 161, Z. 2–6 (N. 259); *Apol. doct. ign.*: h II, S. 12, Z. 9–11 (N. 16): Deus, qui est veritas, quod est obiectum intellectus, est maxime intelligibilis et ob suam superexcellens intelligibilitatem est inintelligibilis); *Sermo XXII*: h XVI, N. 9, Z. 1–4; *Sermo XXXVII*: h XVII, N. 7, Z. 7; *Sermo CXLI* (134), demnächst in: h XVIII, N. 3, Z. 11–18, bes. 15; *Sermo CLXIX* (162): V₂, fol. 63^{rb}; *De mente 3*: h ²V, N. 73, Z. 4–5; *De poss.*: h XI/2, N. 2, Z. 17; zu *veritas obiectalis* vgl. *De fil. 3*: h IV, N. 63, Z. 2; vgl. insges. auch THOMAS v. AQUIN, *S. theol.* I-II, q. 3 a. 7; PETRUS AUREOLI, *Sent.* I, d. 2 sect. 10 a. 4.

speise, die Wahrheit nämlich, die das Leben des Intellekts ist.«¹⁰⁹ Während somit das Ziel der Welterforschung Wahrheitseinsicht und -meisterschaft (intelligere veritatem; magisterium veritatis) ist, die Aufgabe für den Intellekt darin besteht, Wahrheits-Meister und Wahrheits-Kunst zu sein (magister veritatis; ars ipsa veritatis),¹¹⁰ »findet er doch die Kunst als solche nicht, sondern jene Einzeldinge, welche als Werke der Kunst existieren. Er wird aber aus der Schule dieser Welt zum Bereich der Meisterschaft hinübergenommen und wird [in deren Wirkung] (efficitur) Meister oder Kunst der Werke dieser Welt.«¹¹¹

Der von Cusanus erkenntnistheoretisch intendierte Übergang des nach Leben und Vollkommenheit Strebenden (studium vitae et perfectionis)¹¹² in ein durch seine universale Aufnahme alles Wissbare und jedes Was-Sein umfassendes Maximal-Wissen (scientia universali sua acceptione omnia scibilia, deum scilicet et quidquid est, ambit)¹¹³ bedarf also einer gründlichen Vorbereitung und methodischen Hinführung. An deren Ziel wird der *motus intellectus* in dem göttlichen *verbum* als dem Lehrer selbst zur Ruhe gelangen, insofern der menschliche Geist sich als diesem ähnlich erfährt (comperit esse se similem illi).¹¹⁴ Die Höchstform der uns möglichen Erkenntniserfah-

¹⁰⁹ *De fil.* 2: h IV, N. 57; vgl. AUGUSTINUS, *Conf.* IX 10,24 (nach *Psalm* 103,24), MEISTER ECKHART, *Sermo* LIV 1 n. 528 (LW IV 445,7: Panis intellectus veritas est); zu den vielfältigen ontologischen, erkenntnistheoretischen und ethischen Implikationen des platonischen und plotinischen Wahrheitsbegriffs und zu dessen Synthese mit personalen und heilsgeschichtlichen Momenten der alt- und neutestamentlichen Lehre von der Wahrheit bei GREGOR v. NYSSA und AUGUSTINUS vgl. grundsätzlich W. BEIERWALTES, *Deus est veritas. Zur Rezeption des griechischen Wahrheitsbegriffes in der frühchristlichen Theologie*, in: *Pietas. Festschrift für B. Köting* (Münster 1980) 15ff. u. 22ff.

¹¹⁰ Vgl. zu ersterem *Matth.* 22,16 und zu letzterer die Hinweise zu *De fil.* 2, N. 58, Z. 3 (neben 6 Cusanus-Texten): AUGUSTINUS, *De trin.* VI 10,11; *Tract. in Iob.* I 17 (PL 35: 1387); ALBERTUS MAGNUS, *In Iob.* III 35b; ANSELM v. CANTERBURY, *Monologion* 34 (ed. F. S. Schmitt I 53,18–21); BONAVENTURA, *Sent.* I, d. 10 a. 1 q. 1; MEISTER ECKHART, *In Iob.* n. 7 (LW III 8,6–8), n. 9 (ebd. 10,5), n. 11 (11,1), n. 13 (12,15–17), n. 37 (31,13–32,3; nach ARISTOTELES, *Metaph.* V 2, 1013b34–1014a6; *Phys.* II 3, 195a32–b3), n. 40 (33,14–15) und n. 41 (34,11–13).

¹¹¹ *De fil.* 2: h IV, N. 57, Z. 4 bis N. 58, Z. 6; vgl. insgesamt R. WEIER (s. Anm. 107) 83f.

¹¹² *De fil.* 2: h IV, N. 58, Z. 6–7.

¹¹³ Ebd. N. 59, Z. 1–2.

¹¹⁴ Ebd. N. 58, Z. 6–10; vgl. auch 3, N. 63, Z. 1–4 (quietatio omnis intellectualis motus est veritas obiectalis, extra quam quidem regionem veritatis nullum intellectuale vestigium reperitur, neque iudicio ipsius intellectus quidquam esse potest extra caelum veritatis); zum »geistigen Anfassen und Berühren« Gottes aufgrund von Ähnlichkeit und Wesensverwandtschaft des inneren Vermögens mit ihm vgl. auch PLOTIN, *Enn.* VI 9 (9) 4,26–30; 7,28–29 (und dazu J. M. RIST, *Eros and Psyche. Studies in Plato, Plotinus, and Origen*, Toronto 1964, 81) u. 11,32; III 8 (30) 9,19–23 (und dazu H. BENZ, »Materie und Wahrnehmung [s. Anm. 96] 290f. Anm. 3) und I 6 (1) 7,28; zur Herkunft des Gedankens, daß die höchste Evidenzerfahrung

rung, die in der *filiatio dei* besteht,¹¹⁵ wird mitnichten in einem voraussetzungslosen mystischen Sprung in die für den menschlichen Geist schlechthin unbegreifliche göttliche Wahrheit erreicht,¹¹⁶ sondern sie verlangt eine kontinuierliche, über die Fülle der Wahrnehmungs-, Verstandes- und Vernunftmöglichkeit führende Kenntnissnahme des überhaupt Einsehbaren, das dem Zugriff eines bestimmten Erkenntnissubjekts jeweils nur in dem Maße seiner individuell beschränkten Fassungskraft offensteht. Die Gotteskind-

und Erleuchtung einer lange andauernden, geistig anstrengenden wissenschaftlich-dialektischen Vorbereitung und Schulung bedarf, vgl. K. GAISER, *Platons esoterische Lehre*, in: Gnosis und Mystik in der Geschichte der Philosophie, hg. v. P. Koslowski (Zürich, München 1988) 27–31 u. 34.

¹¹⁵ Zur Bestimmung der Gotteskindschaft vgl. *De fil.* 1: h IV, N. 53–54 (deificatio, theosis, notitia seu visio intuitiva dei et verbi, ultima perfectio intellectus, apprehensio veritatis, ultimum omnis potentiae), 3 N. 63 (apprehensio veritatis) und N. 68–70, bes. N. 70, Z. 1–2 (ablatio omnis alteritatis et diversitatis et resolutio omnium in unum, quae est et transfusio unius in omnia; cf. *De quaer.* 5: h IV, N. 49, Z. 2–3; Ps.-DIONYSIUS AREOPAGITA, *De div. nom.* I 5, 593 A–C, CD I 116,2–117,11; *De myst. theol.* V, PG 3: 1045 D–1048 B); zur Freiheit von aller Andersheit beim Einen und zum Ziel des mystisch Schauenden, ebenfalls keine Andersheit in sich zu haben, um so dem Einen »gegenwärtig« sein zu können, vgl. PLOTIN, *Enn.* VI 9 (9) 8,33–35; zu der durch die Tradition der Mystik beeinflussten cusanischen Kennzeichnung der *theologia mystica* vgl. A. M. HAAS, *Deum mystice videre . . . in caligine coincidentie. Zum Verhältnis Nikolaus' von Kues zur Mystik* (Basel, Frankfurt/M. 1989) 46f. Anm. 18.

¹¹⁶ Vgl. Cusanus' Brief an Kaspar Aindorffer (Epist. 4 v. 22.9.1452), abgedruckt bei E. VANSTEENBERGHE, *Autour de la Docte Ignorance. Une controverse sur la théologie mystique au XV^e siècle* (BGPhMA XIV 2–4. Münster 1915) 111–112 und 115; Brief an Aindorffer (Epist. 9 v. 12.2.1454; ebd. 122); Brief an Bernhard v. Waging (Epist. 16 v. 18.3.1454; ebd. 134–135); vgl. W. OEHL (Hg.), *Deutsche Mystikerbriefe des Mittelalters, 1110–1550* (München 1931) 549f., 553, 558 u. 567; vgl. R. HAUBST, *Streifzüge* (s. Anm. 42) 325–354, A. M. HAAS (s. Anm. 115) 17ff., bes. 19f. (»eine irgendwie geartete Erkenntnis ist auch dem abgefordert, der ohne Wissen zur Vereinigung mit Gott gelangen will. Denn die Vernunft kann zwar nichtwissend emporsteigen, nicht aber der Liebesaffect, der auf die Information des Intellekts angewiesen bleibt«) u. 43 (»Im ganzen ist klar, daß . . . der Vorrang der Vernunft und Einsicht selbstverständlich ist. Es wäre aber durchaus falsch, wollte man die starken emotional-affektiven Einflüsse dieses Vernunftprocederes unterschätzen«), und H. G. SENGER, *Mystik als Theorie bei Nikolaus von Kues*, in: Gnosis und Mystik in der Geschichte der Philosophie, hg. v. P. Koslowski (Zürich, München 1988) 111–134, v. a. 113f. (»kognitiv-epistemische Mystik mit Theoriestatus«), 116, 118 (kein Auslösen des Intellekts im mystischen Erlebnis), 120 (m. Anm. 48) u. 126f. (spekulativ-philosophischer Ansatz); vgl. auch K. FLASCH, *Die Metaphysik des Einen bei Nikolaus von Kues. Problemgeschichtliche Stellung und systematische Bedeutung* (Leiden 1973) 196ff., bes. 199f. (die mystische Einung erfolge »nicht per affectum linquendo intellectum«; es gehe um »die denkende, philosophische Ermöglichung« einer mystischen Erfahrung); K. H. KANDLER, *»Theologia mystica – theologia facilis – theologia sermocinalis« bei Nikolaus von Kues*, in: *Historia Philosophiae Medii Aevi. Studien zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters. Festschrift für Kurt Flasch zu seinem 60. Geburtstag*, hg. v. B. Mojsisch und O. Pluta, Bd. I (Amsterdam 1990) 469; J. STALLMACH, *Ineinsfall* (s. Anm. 66) 35.

schaft ist nämlich »jene göttliche Kunst, in welcher und durch welche alles ist; ja sie selbst ist Gott und alles auf jene Weise, in welcher sie die Meisterschaft erlangt hat (modo illo, quo magisterium adeptus est)... Hat aber ein Gelehrter... die Meisterschaft des universalen Wissens erlangt,... umfaßt sein Intellekt gemäß der Weise seiner Meisterschaft (secundum modum magisterii) so Gott und alles, daß ihm nichts entgeht oder außerhalb von ihm ist, so daß in ihm alles der Intellekt als solcher ist. Ebenso gilt bei einem anderen Gelehrten dasselbe auf dessen Weise (suo modo) und ebenso bei allen [übrigen Gelehrten]. Je sorgfältiger (diligens) deswegen jemand in der Schule dieser wahrnehmbaren Welt (in hac schola huius sensibilis mundi) und bei der Übung seines intellektualen Lernens (in exercitatione intellectualis studii) im Licht des Wortes des göttlichen Meisters¹¹⁷ gewesen ist, eine um so vollkommener Meisterschaft wird er erreichen.«¹¹⁸

Ein Gelingen der *filiatio* hängt in mit-entscheidender Weise von einer möglichst gründlichen Ausbildung der Wahrnehmungs- und Verstandesleistungen ab, die dazu beitragen soll, daß ein nach und nach gesammeltes Weltwissen den Intellekt schließlich der Aufgabe zu entheben vermag, sich weiter in die Erforschung des »Äußeren« einzulassen.¹¹⁹ Denn die eigentlich

¹¹⁷ Vgl. den Beginn von *De fil.* Prol.: h IV, N. 51, Z. 6–9 (unter Anschluß an *Joh.* 1,4.9.12); *De fil.* 1, N. 52, Z. 5–13 u. N. 54, Z. 4 u. 11–19; *De fil.* 2, N. 56, Z. 3–5.

¹¹⁸ *De fil.* 2: h IV, N. 58, Z. 11–12; N. 59, Z. 2–10; zu *nihil extra ipsum* (Z. 5) vgl. auch *De fil.* 3, N. 63, Z. 2–4, N. 64, Z. 11, N. 68, Z. 12–16, N. 69, Z. 9–22; vgl. H. WACKERZAPP (s. Anm. 44) 62f., Th. PINDL-BÜCHEL, *Die Exzerpte des Nikolaus von Kues aus dem »Liber contemplationis« Ramon Lulls* (Frankfurt/M. 1992) 36, und zur Tradition des Gadankens, K. KREMER, *Gott und Welt in der klassischen Metaphysik. Vom Sein der »Dinge« in Gott* (Stuttgart, Berlin, Köln, Mainz 1969) 67f. u. 70f.; *De quaer.* 5: h IV, N. 49 wird die Erfassbarkeit Gottes durch begrenzte Erkenntnisvermögen (sensus, phantasia, imaginatio, ratio, intellectus) negiert (vgl. auch 1, N. 18, Z. 6–15; N. 26, Z. 7–10; *De fil.* 1, N. 54, Z. 4–11; *De Deo abs.*: h IV, N. 8, Z. 4) und ein das menschliche Innere transzendierendes Prinzip-Sein Gottes als das Lebenslicht unserer Einsichtskraft vorausgesetzt; durch die göttliche Erhabenheit wird eine allein durch menschliche Geistesaktivität erwerbende Ähnlichkeit mit der Quelle allen Gut-Seins ausgeschlossen (*De quaer.* 5: N. 49, Z. 22 bis N. 50, Z. 2; vgl. AUGUSTINUS, *Conf.* III 6,11; IX 10,25); bei einem Vergleich dieser Aussage mit *De fil.* 2, N. 58, Z. 6–10 liegt die Schlußfolgerung nahe, daß nach cusanischer Lehre sowohl ein welterschließendes als auch vor allem ein gläubiges Sich-Öffnen für die innerseelische göttliche Offenbarung zusammengehen müssen, wenn sich das Göttliche als ein »uns ähnliches« Gnadengeschenk zu erkennen geben soll. Hat sich ein Intellekt durch die Intensität seines Strebens nach Wahrheitserfassung als der *filiatio* würdig erwiesen, so kann ihm Gott eine Art Verähnlichung gewähren (vgl. auch *De fil.* 1, N. 52, Z. 8 und 5, N. 86, Z. 1–9; *De mente* 3: h ²V, N. 72 bis 4, N. 75).

¹¹⁹ Zwar wird der durch die *sensatio* ermittelte Informationswert – verglichen mit den Erkenntnisleistungen der höheren Vermögen – als eine *cognitio confusa/contracta* eingestuft (vgl. *De coni.* I, 8: h III, N. 32, Z. 2; II, 16: N. 157, Z. 17; *De docta ign.* III, 4: h I, S. 131, Z. 14–20

anzustrebende Verfeinerung und Vertiefung der Erkenntnis führt – hierin schließt sich Cusanus Plotins Appell: *ápbele pánta*¹²⁰ und der Mahnung Augustins: *noli foras ire, in te ipsum redi; in interiore homine habitat veritas*¹²¹ an –

[N. 205]; III, 6: S. 136, Z. 6–16 [N. 215–216]; *De quaer.* 2: h IV, N. 33, Z. 5), so daß sie den untersten und unzulänglichsten Erkenntnismodus darstellt, doch soll ihr zugleich auch im Rahmen der notwendigen Registration und Wissenserkundung der Schönheit und Geordnetheit der natürlichen Phänomenwelt eine unüberspringbare Funktion zukommen; sollte nur ein einziger Wahrnehmungssinn bei der Erforschung des Kosmos fortfallen, so würde die Erschließung der Welt wie auch des geistig Erfassbaren einen bedeutenden Mangel erleiden, wie es in *Comp.* 8: h XI/3, N. 22 heißt; zur Einteilung der Erkenntnis in vier Stufen im *Comp.* vgl. J. STALLMACH, *Der Mensch zwischen Wissen und Nichtwissen. Beitrag zum Motiv der docta ignorantia im Denken des Nikolaus von Kues*, in: DERS., *Suche nach dem Einen* (Bonn 1982) 91ff. (zu *Comp.* 8, N. 22–24); K. KREMER, *Erkennen* (s. Anm. 93) 30f.; N. HEINOLD, *Menschliche Perspektive* (s. Anm. 89) 75f. (zu *Comp.* 8, N. 22, Z. 20: durch die fortschreitende Sinneswahrnehmung sei eine jeweils zu präzisierende Weltbeschreibung möglich; dies sei »von entscheidendem Einfluß auf die Wahrheit der Erkenntnis«) u. 52; W. HEINEMANN, *Einheit in Verschiedenheit. Das Konzept eines intellektuellen Religionsfriedens in der Schrift »De pace fidei« des Nikolaus von Kues* (Altenberge 1987) 143f. (»eine »Rehabilitierung« der so häufig kritisierten Sinne«; das Gleichnis vom Kosmographen verdeutliche ihre »konstitutive Bedeutung« für die höheren Erkenntnisvermögen); G. VON BREDOW, *Der Geist als lebendiges Bild Gottes* (s. Anm. 74) 67; J. HIRSCHBERGER, *Gegenstand und Geist bei Nikolaus von Kues*, in: *Studium Generale* 21 (1968) 275f.; G. SANTINELLO, *Weisheit und Wissenschaft im cusanischen Verständnis. Ihre Einheit und Unterschiedenheit*, in: MFCG 20 (1992) 66f.; vgl. insgesamt *De fil.* 6: h IV, N. 85–87 und zu *Sermo XLIII*: h XVII, N. 1–9 (bes. N. 8) R. HAUBST, *Streifzüge* (s. Anm. 42) 407f.

¹²⁰ Vgl. *Enn.* V 3 (49) 17,38; I 2 (19) 4,6; VI 9 (9) 4,33–34; 7,2–3 u. 12–21 (und dazu H. BENZ, *»Materie« und Wahrnehmung* [s. Anm. 96] 278 Anm. 273) u. 9,52; I 6 (1) 9,7–15; Ps.-DIONYSIUS AREOPAGITA, *De myst. theol.* I 1 (997 B–1000 A), II (1025 A–B), III (1033 C), *De div. nom.* I 5 (593 C; CD I 117,2); Cusanus, *De quaer.* 5: h IV, N. 49: Wer erfaßt hat, daß Gott besser ist als alles, was begriffen werden kann, muß alles Begrenzte und »Eingebundene« wegnehmen (abicere), d. h. im einzelnen: *corpus, sensus, sensus communis, phantasia, imaginatio, ratio, intellectus*; denn all diese sind nicht Gott, vielmehr gilt von ihnen: *omnes illi terminati in potentia et virtute* (Z. 12–13); das gilt auch vom Intellekt, der alles Erlangte in einer stets noch vollkommeneren Weise erlangen kann (Z. 20–22); vgl. *De fil.* 3: h IV, N. 63, Z. 4–N. 64, Z. 12; zur Herkunft dieser Lehre vgl. PLATON, *Parm.* 142a3–4; PLOTIN, *Enn.* VI 7 (38) 41,37–38; VI 9 (9) 4,1–2 u. 11,11; V 3 (49) 14,2–3; V 4 (7) 1,9; Ps.-DIONYSIUS AREOPAGITA, *De div. nom.* I 5 (593 B u. C; CD I 116,3–4 u. 117,8–11), und die cusanische Randbemerkung zu PROCLUS, *In Parm. Plat.*: CT III/2. 2.2, marg. 591 (ed. Bormann 145).

¹²¹ AUGUSTINUS, *De vera rel.* 39,72; *Soliloquium* I 14,24; *Retract.* I 4,3; *De immortalitate animae* 10,17; vgl. A. SCHÖPF, *Wahrheit und Wissen. Die Begründung der Erkenntnis bei Augustin* (München 1965) 43ff.; R. HAUBST, *Streifzüge* (s. Anm. 42) 297 Anm. 227, macht auf den entscheidenden Zusatz (et transcede te ipsum) aufmerksam; vgl. auch DERS., *Das Bild* (s. Anm. 49) 89 Anm. 19 (mit Verweis auf *De Gen. ad litt.* VIII 26; *Conf.* III 6,11); zu Proklos' Einfluß auf Cusanus vgl. HAUBST, in: MFCG 1 (1961) 35; vgl. *Conf.* I 2,2; IX 10,24; *De magistro* XII 40 (CCSL 39: 197–198); XIII 41 (ebd. 199); XIV 45 (ebd. 202); vgl. auch Bonaventuras Programm eines dreifach gestuften äußeren, inneren und über-inneren Erkenntnisaufstiegs in

›hinter‹ das am Äußeren Ablesbare und über dieses hinausgehend zur geistigen Bedeutung, die ihm zugrunde liegt.¹²²

Itinerarium mentis in Deum I 2 (V 297a); ferner: *In Hexaëmeron* XII 11 (Gottes, für uns unerreichbares Licht ist uns innerlicher als wir uns selbst; V 386a); zum Sein als den Geschöpfen vom transzendent bleibenden Gott ganzheitlich verliehenem Wesen und zugleich jedem Einzelhaften Innerlichstem vgl. MEISTER ECKHART, *In Gen.* I n. 2 (LW I 186,10–12: nihil tam intimum, nihil tam primum et proprium quam ipsum esse), n. 14 (197,11–14: Nec tamen imaginandum est quod tamquam ab extra in nos veniat, eo quod deus, utpote causa prima, intimus sit entibus, et eius effectus sive influentia utpote primi et supremi est naturalissima et suavissima et convenientissima), n. 166 (312,11–13), *In Eccli.* n. 54 (LW II 282,13–283,3); zum Ersten als allem Einzelhaften dem Formgrund nach Innersten bei Heymeric van den Velde vgl. HAUBST, *Das Bild* (s. Anm. 49) 332, Anhang A (primum omnibus existens intimissimum secundum vim formae est nulli inclusum secundum vim efficientis et finis) u. 89; DERS., *Streifzüge* (s. Anm. 42) 122; vgl. J. STALLMACH, *Ineinsfall* (s. Anm. 66) 67f. (und 149f. Anm. 107–109, 155 Anm. 155, 176f. Anm. 137).

¹²² K. KREMER, *Erkennen* (s. Anm. 93) 43f., nennt es eine »ursprüngliche Seinsverwandtschaft«, die für Cusanus zwischen der *mens humana* und den *res*, »präziser: zwischen der in unserem Geist angelegten begrifflichen Einfaltung aller Dinge und den Dingen dieser Welt«, besteht und die die Rede von einer – in Abhebung von den geistimmanenten Begriffen – rein »extra-mental« Welt fraglich erscheinen läßt; Kremer notiert in MFCG 14 (1980) 42, die erkenntnistheoretisch eminent wichtige cusanische Feststellung, daß die Dinge auch ohne die Betrachtung unseres Geistes ihre *mensura* in Gott haben (zu *De mente* 6: h²V, N. 94, Z. 10–11: ... pluralitatem rerum non esse nisi modum intelligendi divinae mentis); eine Trennung von Geist-Subjekt (Innerem, Bewußtsein ...) und Ding-Welt (Äußerem, Irrationalem ...) in dem uns geläufigen Sinne kennt Cusanus nicht; vielmehr sagt er klar: die Dinge – das ist ihre Zahl bzw. die Zahl ist gleichbedeutend mit den gezählten Dingen (non est aliud numerus quam res numeratae ... numerus rerum res sunt, ebd. N. 96, Z. 14–17); zur reflexiven Analyse der Sinneserkenntnis, zur Orientierung der exakten Wahrnehmung an dem über sinnlich Erfahrbares hinausgehenden, apriorisch Begrifflichen und zu der durch die Wahrnehmungskonfusion ausgelösten Aporie als dem Ansatzpunkt jeder Ideenerkenntnis in der platonischen Philosophie vgl. A. SCHMITT, *Zur Erkenntnistheorie bei Platon und Descartes*, in: *Antike und Abendland* 35 (1989) 64–72; DERS., *Die Bedeutung der sophistischen Logik für die mittlere Dialektik Platons* (Würzburg 1973) 207–243; zu Platons Kritik der exakten Wahrnehmung als einer auf ein rationales Kriterium angewiesenen, in sich defizienten Erkenntnisleistung und zur aristotelischen Wahrnehmungstheorie, derzufolge das Wahrnehmungsobjekt weder eine Vorstellung noch etwas gegenständlich Äußeres ist, sondern eine durch *logos* bzw. Zahl geformte maßhafte Bestimmtheit, und derzufolge die *aisthesis* von einem anfänglich-konfusen Allgemeinen ausgeht und von dem defizienten empirischen zu einem primären, intelligiblen Allgemeinbegriff zurückschreitet (so daß nur durch die Einsicht in bestimmte, der Empirie vorgängige Sachgehalte, nicht jedoch durch Abstraktion vom beobachteten Einzelnen zu Begriffen zu gelangen ist), vgl. A. SCHMITT, *Kritische Anmerkungen zum neuzeitlichen Wissenschaftsbegriff aus der Sicht des Alphilologen*, in: *Gymnasium* 98 (1991) 240f. u. 242–252; DERS., *Mensch und Tier bei Aristoteles*, in: *Tier und Mensch. Unterschiede und Ähnlichkeiten. Studium generale der Johannes Gutenberg-Universität, Mainz*, hg. v. G. Eifler, O. Saame u. P. Schneider (Mainz 1993) 188–211; vgl. ferner H. BENZ, *›Materie‹ und Wahrnehmung* (s. Anm. 96) 15ff., bes. 27–52.

Vorbild für den einzuschlagenden, zum äußersten Ruheziel führenden Erkenntnisweg, der zugleich ein Weg des Sein- und Werden-Sollens ist, ist Christus. In *Sermo XXII* begründet Cusanus, warum der Mensch als *natura media* nur insofern die alles Endliche umfassende Vollkommenheit, Ruhe und finale Erfüllung sein kann, als die *creatura summa* mit Gott eine personale Einung eingeht: »Unter den geschaffenen Naturen faltet der Mensch aufgrund seiner Universalität alle [Naturen] ein, »sowohl die geistigen als auch die körperlichen«. Und darum ist er auch gleichsam im Ziel der *universitas entium* erschaffen, damit alle in ihm als in ihrem Ziel zu finden sind. Und nur im Menschen konnte die gesamte geschaffene Natur zur Gottheit geführt werden. . . Und da dieser Mensch, der Ziel oder Ruhe des Alls sein soll, nur (dann) das höchste Geschöpf sein kann, welches in sich alle (Geschöpfe) in ihrer Vollkommenheit einfaltet, wenn er auf hypostatische Weise Gott ist, in welchem allein die Ruhe ist, da er selbst all dasjenige ist, was erstrebt wird, darum ist es notwendig gewesen, daß Gott Mensch geworden ist, damit solchermassen alle an ihr Ziel gelangen könnten.«¹²³

Daß nur Christus die Erfüllung alles menschlichen Strebens sein kann, versucht Cusanus so zu begründen: Da jedes Wesen in seiner *natura specifica* ruht und jede Bewegung auf Erreichung der eigenen Artvollkommenheit hinzielt, kann der Mensch zwar nicht über die Grenzen seiner Art hinausstreben, aber nach Vollendung dessen, was »als natürliches Verlangen der menschlichen Natur innewohnt (naturale desiderium humanae naturae inesse)«. ¹²⁴ Sein Streben nach vollkommenem Leben kommt nur darin zur Ruhe, daß er alles Erkennbare und Gute (omne intelligibile, omne bonum) erreicht. ¹²⁵ »Und weil dem Menschen diese Bewegung von der Natur seines Mensch-Seins her innewohnt, daher folgt, daß der Mensch in der Art des

¹²³ *Sermo XXII*: h XVI, N. 32, Z. 11–N. 33, Z. 16 (Zitat im Zitat aus den *Decretales* Gregorii; vgl. auch *Psalm* 8,6–7; *Hebr.* 2,7); vgl. *De docta ign.* III, 11: h I, S. 153, Z. 26–29 (N. 247): Iesus . . . finis omnis intellectionis quia veritas, et omnis sensus quia vita, omnis denique esse finis quia entitas, ac omnis creaturae perfectio quia deus et homo.

¹²⁴ *Sermo XL*: h XVII, N. 7, Z. 26–27; vgl. *Sermo XLI*: h XVII, N. 7, Z. 5–12: Omnis enim motus clauditur terminis speciei. Quiescit enim omnis res in natura sua specifica. Species enim est caelum quoddam ambiens omnem individualement motum suae naturae. Hinc extra suum caelum non movetur quidquam, sed motus cuiusque est attingere perfectionem speciei suae, extra quam non iudicat se posse perfici; vgl. H. BENZ, *Individualität und Subjektivität* (s. Anm. 43) 125ff. (m. Anm. 46, 48, 50) u. 152ff. (m. Anm. 88, 90, 92).

¹²⁵ *Sermo XLI*: h XVII, N. 8, Z. 1–31, bes. 11–26: in vita rationali vellet habere perfectionem. Potius enim vellet homo non esse quam non esse animal rationale. . . Appetit igitur omnis homo in sua humanitate habere perfectam, rationalem et indeficientem vitam. . . Numquam igitur satiatur intellectus in particulari apprehensione intelligibilium, quoniam eius motus non quietatur, nisi omne intelligibile attingat. Sic velle numquam est satiabile per acquisitionem bonorum, nisi omne bonum acquiratur.

Mensch-Seins als solcher (in ipsa humanitatis specie) die Ruhe der Bewegung erreichen kann, die weder vergeblich noch außerhalb der Art bewegt wird.¹²⁶ Das Mensch-Sein aber ist eines, durch das alle Menschen Menschen sind. Und das Mensch-Sein des einen [Menschen] ist nicht ein anderes als das eines anderen, auch wenn der eine Mensch nicht der andere ist. . .¹²⁷ Und das Mensch-Sein kann nicht ohne den Menschen sein. . . Der Mensch ist nämlich das Sein des Mensch-Seins. . . Worüber [hinaus] aber nichts als größer oder besser begriffen werden kann,¹²⁸ ist die Ruhe und Grenze der Bewegung des intellektualen Geistes (spiritus). Diese Bewegung meines Mensch-Seins besteht darin, daß ich im Menschen meines Mensch-Seins Gott erreiche. Ich finde also in mir selbst den Menschen meines Mensch-Seins, der so Mensch ist, daß er auch Gott ist. Und das ist der Mensch, in dem allein ich imstande bin (valeo), in meinem Mensch-Sein die Ruhe zu erreichen. Die Ruhe nämlich ist Gott.¹²⁹ Jener Mensch also, der [zugleich] auch Gott ist, ist jener, auf den hin alle Menschen entsprechend der Natur des Mensch-Seins hinbewegt werden.«¹³⁰

¹²⁶ Vgl. *Sermo* XL: h XVII, N. 7, Z. 28–29; *Sermo* XLI: h XVII, N. 8, Z. 35–36 (nec frustra movetur nec extra speciem); ARISTOTELES, *De caelo* I 4, 271a33; *De an.* III 9, 432b21–22; THOMAS V. AQUIN, *S. theol.* I, q. 75 a. 6; *S. c. g.* II 55.

¹²⁷ Vgl. *De docta ign.* I, 22 u. III, 8; h I, S. 44, Z. 22–26 (N. 68) u. S. 142, Z. 24–26 (N. 227); *De con.* II, 14: h III, N. 143, Z. 1–2; *De dato* 5: h IV, N. 118, Z. 1–14; *De pace* 13: h VII, S. 40, Z. 19–20 (N. 43); *De ven. sap.* 23: h XII, N. 69, Z. 3–4; *Sermo* XXVIII: h XVII, N. 3, Z. 21; vgl. auch THIERRY V. CHARTRES, *Lectiones De trin.* II 36 (humanitas . . . omnes homines unit) u. 62–63; *Commentum De trin.* I 8.

¹²⁸ Vgl. *De docta ign.* I, 2 u. 4: h I, S. 7, Z. 4–5 (N. 5) u. S. 10, Z. 4 (N. 11); *De quaer.* 5: h IV, N. 49, Z. 7–9; *De sap.* II: h ²V, N. 18, Z. 12; *De non aliud* 4: h XIII, S. 8, Z. 23–24 (N. 11); *De princ.* h X/2b, N. 26, Z. 1; *De ven. sap.* 24: h XII, N. 74, Z. 5–6; ANSELM V. CANTERBURY, *Proslogion* 2–4 u. 14–15; *Monologion* 15; PROCLUS, *In Parm.* VI (ed. Steel II 397,16–17).

¹²⁹ Zu *quies* bzw. *quiescere* als äußerstem Ziel menschlichen Strebens vgl. *De fil.* 2: h IV, N. 58, Z. 6–10; 3, N. 63, Z. 1–4; *Crib. Alk.*, Prol.: h VIII, N. 5, Z. 8 u. 15; *De mente* 7: h ²V, N. 106, Z. 14; *De vis.* 19: Hopkins, N. 86, Z. 7–8; *Sermo* XXII: h XVI, N. 33, Z. 5–16; *Sermo* CXVIII (112): h XVII, N. 8, Z. 16–17; *Sermo* CLXIX (162): V₂, fol. 63^{rb}; *Sermo* CCLVI (253): V₂, fol. 197^{va}; *Sermo* CCLXXXVIII (285): V₂, fol. 279^{rb}; vgl. AUGUSTINUS, *Conf.* I 1,1; XIII 38,53; zur unendlichen Bewegung Gottes als Ruhe vgl. *De docta ign.* I, 23 u. II, 10: h I, S. 47, Z. 15–17 (N. 72) u. S. 98, Z. 28 bis S. 99, Z. 1 (N. 155); *De con.* I, 6: h III, N. 23, Z. 10–11; *De poss.* h XI/2, N. 10, Z. 18–20; Ps.-DIONYSIUS AREOPAGITA, *De div. nom.* IX 9 (PG 3, 916D); MEISTER ECKHART, *In Gen.* I n. 159 (LW I 307,2–7); vgl. auch ERIUGENA, *De div. nat.* I 12 (ed. Sheldon-Williams I 62,15–18); BONAVENTURA, *In Sent.* I, dist. 1, pars 1, a. 2, q. 1; MEISTER ECKHART, *In Gen.* I n. 143 (LW I 296,7); *In Exodum* n. 138 (LW II 140,9–10); H. BENZ, *Individualität und Subjektivität* (s. Anm. 43) 245f. m. Anm. 280, 327 Anm. 508, 281f., 191 m. Anm. 162, 222 m. Anm. 229, 223 m. Anm. 231, 331 m. Anm. 515, 337ff. m. Anm. 532 u. 534–536; siehe auch oben bei und mit Anm. 73, 75–77, 83.

¹³⁰ *Sermo* XLI: h XVII, N. 7–10; die Zitate: N. 8, Z. 32–36, N. 9, Z. 1–9 u. 19–22, N. 10, Z. 1–8; vgl. H. MEINHARDT, *Der christologische Impuls im Menschenbild des Nikolaus von Kues*.

Vorbild und Ziel menschlichen Strebens nach allein erfüllender Ruhe ist Christus. Denn er hat die Tugenden im Höchstmaß besessen¹³¹ und dadurch gezeigt, »daß Wahrheit, Gerechtigkeit und die göttlichen Tugenden dem zeitlichen Leben vorgezogen werden müssen wie das Ewige dem Nichtigen.«¹³² »Wer sich zu den Tugenden hinwendet, wandelt auf Christi Wegen, die Wege der Reinheit und Unsterblichkeit sind. . . Die Hinwendung unseres Geistes (spiritus) erfolgt aber, indem er sich all seinen intellektualen Kräften entsprechend zur reinsten, ewigen Wahrheit selbst hinwendet durch den Glauben, dem er alles nachordnet (omnia postponit) und ebendiese Wahrheit als die allein lebenswerte wählt und liebt. Die durch sichersten Glauben (per fidem certissimam) [erfolgende] Hinwendung zur Wahrheit bedeutet ein Ablassen von dieser Welt (mundum istum deserere) und ein Zum-Sieg-Gelangen. Ihn höchst glühend zu lieben bedeutet aber, [den Weg] durch geistige Bewegung (motus spiritualis) fortzusetzen (pergere).«¹³³

In *Sermo* CCXVI vom 6. Januar 1456 hat Cusanus geradezu ein Programm des Lebensweges – gemäß dem Christuswort aus *Joh.* 14,6: »Ich bin der Weg, die Wahrheit und das Leben« – gezeichnet. Nach Paulus ist der Mensch unterwegs zu Gott, ein Pilger (viator).¹³⁴ Der auf einem unendlichen Wege Unterwegs-Seiende ist vom Weg her zum Weg hin (de via ad viam) unterwegs, so daß »der unendliche Weg Ort des Unterwegs-Seienden (locus viatoris) ist, und das ist Gott. Daher ist jener Weg, außerhalb dessen kein Unterwegs-Seiender zu finden ist, jenes Sein ohne Anfang und Ende (esse

Erwägungen eines Philosophen über den christologischen Humanismus im dritten Buch von De docta ignorantia, in: MFCG 13 (1978) 115f. (unser Naturstreben muß »erfüllbar sein und zwar in der Gattung der Menschheit. Der Mensch strebt nach nicht mehr steigerbarer Vollkommenheit des Menschseins; die aber gibt es nur . . . als Gott und Mensch«); M. DE GANDILLAC (s. Anm. 98) 480f. (der Mensch kann die Fülle des Mensch-Seins nicht allein aus sich selbst verwirklichen); zur hypostatischen Einung von *maximum contractum* und *maximum absolutum* in Christus als der Erfüllung der universalen und der menschlichen Natur vgl. H. BENZ, *Individualität und Subjektivität* (s. Anm. 43) 211–231.

¹³¹ Zu Christus als Fülle der Tugenden vgl. etwa *De docta ign.* III, 7: h I, S. 138, Z. 18 u. 27 (N. 220); siehe näherhin oben 187–202 den Beitrag v. A. DAHM, *Christus – »Tugend der Tugenden«*; zur komplikativen Fülle Christi vgl. *De docta ign.* III, 9: S. 146, Z. 9–10 (N. 233), S. 149, Z. 5–6 (N. 238); III, 11: S. 157, Z. 10–12 (N. 253); vgl. auch III, 2: S. 124, Z. 1–9 (N. 191) u. S. 124, Z. 12 u. 21 (N. 192); zur Seins- und Wirkfülle Christi vgl. III, 4: S. 130, Z. 2.6–7.16–17 (N. 203), S. 130, Z. 21; S. 131, Z. 13 (N. 204); S. 131, Z. 29–30 (N. 206): plenitudo humanitatis; III, 5: S. 134, Z. 10–12 (N. 211): divitiae gloriae, plenitudo omnium; III, 6: S. 137, Z. 30 bis S. 138, Z. 2 (N. 218): plenitudo caritatis, S. 138, Z. 3–5 (N. 219): Fülle der Art; vgl. R. HAUBST, *Die Christologie* (s. Anm. 43) 96–102 u. 270–274.

¹³² Vgl. *De docta ign.* III, 7: h I, S. 138, Z. 23–25 (N. 220).

¹³³ Vgl. ebd. III, 10: h I, S. 148, Z. 12–24 (N. 237).

¹³⁴ Vgl. *Act.* 17,28; vgl. AUGUSTINUS, *Sermo* 169, cap. 12, N. 18 (PL 38, 926); THOMAS v. AQUIN, *S. theol.* III, q. 15 a. 10.

illud sine principio et fine), von dem her er ein Unterwegs-Seiender ist und all das hat, was ein Unterwegs-Seiender ist«. Das Auf-den-Weg-Gehen des Menschen füge aber weder dem unendlichen Weg etwas hinzu (*nihil addit*) noch bewirke es irgend eine Veränderung am immerwährenden und unbeweglichen Weg.¹³⁵

Wir folgen dem Weg des cusanischen Gedankenganges dahingehend weiter, als nun ein besonderes Augenmerk darauf gelegt wird, daß Christus sich nicht nur als Weg, sondern auch als Leben bezeichnet hat. Dabei wollen wir aufmerksam darauf achten, wie im folgenden Text *via* bzw. *viator* mit *vita* in einen so engen Klang- und Sinnbezug gebracht wird, daß man fast von einer wortspielerischen Theologie reden könnte. Daraus, daß sich das Wort Gottes Weg nenne, sei zu erkennen (*intelligere*), »daß der wahrhaft lebende Intellekt Unterwegs-Seiender auf dem Wege (*viator in via*) oder im Wort des Lebens (*verbo vitae*) ist. Von diesem Weg her ist er und wird er Unterwegs-Seiender genannt und auf ihm bewegt er sich. Wenn nämlich Bewegung Leben ist, ist der Weg der Bewegung Leben. Somit ist es (*sc.* das Leben) der lebendige Weg des lebendigen Unterwegs-Seienden (*via viva vivi viatoris*). Der lebendige Unterwegs-Seiende hat vom lebendigen Weg das, was ein lebendiger Unterwegs-Seiender ist; auch ist der lebendige Weg sein Ort und er (*sc.* der Unterwegs-Seiende) bewegt sich auf ihm, von ihm her, durch ihn, zu ihm hin. Richtig also nennt sich der Sohn Gottes Weg und Leben (*viam et vitam*).«¹³⁶

Weil Christus sich aber nicht nur Weg und Leben, sondern auch Wahrheit genannt hat, fährt Cusanus folgendermaßen fort: Achte nun darauf, daß der Weg des Lebens deshalb auch die Wahrheit ist, weil »der lebendige Unterwegs-Seiende vernünftiger Geist ist (*rationalis spiritus*), der an seiner Bewegung lebendige Freude hat; er weiß nämlich, worauf er aus ist (*quo tendit*). Denn er weiß, daß er auf dem Weg des Lebens ist. Dieser Weg aber ist die Wahrheit. Denn die Wahrheit ist die freudvollste und unsterbliche Speise seines Lebens; woher der lebendige Unterwegs-Seiende nämlich sein Sein als solches (*esse ipse*) hat, von dem wird er genährt. Der lebendige Weg, der auch die Wahrheit ist, ist also das Wort Gottes, das auch Gott (selbst) ist; und es ist das »Licht der Menschen«,¹³⁷ die auf dem Weg wandeln«. Weggeber und -weiser, Prinzip, Mitte und Ziel aller geistbewegter Lebenswege ist demnach die göttliche Wahrheit, die alles wahr macht, das göttliche Leben, das alles lebendig macht, das göttliche Licht, das als *lumen illuminans*, *lumen vivum*, *lumen vitae* jedem zu ihm Unterwegs-Seienden den Weg durch die Finsternis leuchtet, da er ohne es »nicht wüßte, wohin er geht«.¹³⁸

¹³⁵ h XIX/1: N. 9, Z. 1–17.

¹³⁶ Ebd. N. 10, Z. 1–11.

¹³⁷ *Job*. 1,4.

An diesen sprachlich wie gedanklich äußerst dichten Text schließt Cusanus eine Erwägung an, die wir in ähnlicher Fassung bereits aus *Comp.* 2 und 6 kennen: Der Mensch, wohl immer noch als *viator* zu denken, habe durch die Künste von Erfindern der Natur vieles hinzugefügt, um besser zu leben (*ad melius vivendum*). Er könne »durch eine Gnade oder Kunst zu ruhigem und freudigem Leben gelangen, (und zwar) über das hinaus(gehend), was ihm die Natur gewährt. Und obwohl viele durch ihren Geist oder durch göttliche Erleuchtung verschiedene Künste erfunden haben,¹³⁹ um besser zu leben . . . – [unter diesen befinden sich auch diejenigen], die die Ethik erfunden haben, um sich durch Sitten und Gewohnheiten [gut] zu verhalten bis hin zum Erwerb von Freude am tugendhaften Leben (*acquisitio delectationis in vita virtuosa*) und um sich selbst solchermaßen friedvoll zu lenken –, so dienen doch alle diese Künste nicht dem Geist (*non serviunt spiritui*), sondern liefern nur Mutmaßungen, wie in dieser Welt ein tugendhaftes und des Lobes würdiges Leben mit Frieden und Ruhe geführt werden kann.«¹⁴⁰

Zu diesen weltlichen Künsten komme schließlich noch die auf Autorität und Offenbarung gegründete Religion, die den Menschen zum Gehorsam gegen Gott führe. Wie nun aber »die Kunst, in dieser Welt gut zu leben, von den unterschiedlich Begabten auf unterschiedliche Weise vollzogen worden ist, und wie die [Kunst], die aus klarerem Verstand hervorgeht, vollkommener ist«, so ist auch die Religion auf unterschiedliche Weise gehandhabt worden. Dabei habe nun nur derjenige, der aus Gott in unsere Natur hineingekommen ist, uns den Weg zum künftigen ewigen Leben korrekt offenbaren, weisen, im Wahrheitswort lehren und uns zugleich zeigen können, »daß und auf welche Weise wir zur Gotteskindschaft gelangen können.«¹⁴¹

¹³⁸ h XIX/1: N. 11, Z. 1–16.

¹³⁹ Neben den Erfindern der Ethik werden erwähnt: die Handwerker, Bauern, Händler, Politiker und Ökonomen.

¹⁴⁰ h XIX/1: N. 12, Z. 7–29.

¹⁴¹ Ebd. N. 13, Z. 1–4 und 10–25; wie wichtig für die Erlangung der Gotteskindschaft die gläubige Aufnahme des erkenntnisverwirklichenden göttlichen Lichtes (vgl. *De fil.* 1: h IV, N. 53, Z. 3–4 u. 8–15; N. 54, Z. 17–19), die »Attraktion« seiner beständigen Einflußnahme und das Vertrauen auf den allein wahrhaften, uns in korrekter Weise belehrenden Meister ist, erhellt aus *De fil.* 2, N. 56, Z. 3–5 u. 10–15: *Vis enim intellectualis, quae recipit lumen actuale divinum, per quod vivificata est, per fidem attrahit continuam influentiam eius, ut crescat in virum perfectum* [cf. *Eph.* 4,13–15] . . . *Studemus . . . , quia recipimus verbum rationis a magistro cui credimus, quia verax est magister et recte nos docet* [cf. *Matth.* 22,16], *confidimusque posse proficere et, quia recipimus verbum eius et credimus, docibiles deo* [cf. *Iob.* 6,45] *erimus. Per hoc in nobis potestas exoritur posse ad ipsum magisterium pertingere quod est filiatio.*

Für Cusanus gehört also die Ethik, soweit sie rein welthaft-rational operiert, nur zu jenen Kunstfertigkeiten, die sich der Mensch zu einem guten bzw. besseren Leben-Können zugelegt hat, damit er mit sich selbst in innerer Ausgeglichenheit und mit anderen in sozialem Frieden existieren kann. Allein in diesem Sinne versteht er die notwendige Funktion, die der Ethik als endlicher Wissenschaft zukommt und von der oben schon die Rede war. Dem Geist der Wahrheit und des einzig durch das göttliche Licht erleuchteten Weges und Lebensziels vermag allerdings erst die auf den theologischen Tugenden basierende, christozentrische Ethik der Wahrheit und der Liebe zu entsprechen. Diese steht nicht so sehr im Dienste des hiesigen Menschen und seines vergänglichen Lebens, als vielmehr im Dienste des künftigen unsterblichen Lebens. Immerhin vermag sittliches Handeln, wie Cusanus durchaus realistisch einräumt, einzelnen Privilegierten zu innerer und äußerer Ruhe zu verhelfen und dadurch auch wenigen Menschen die Möglichkeit zu geben, ihr Leben dem Erkenntnisanstieg zu Gott, der Verähnlichung mit ihm, der Erlangung der Gotteskindschaft bzw. der beseligenden Schau Gottes zu widmen. Darin erblickt Cusanus das eigentliche, allein wahre Ziel für den *homo viator*.

Die Sinnhaftigkeit einer auf Weltwissen und -verhalten reduzierten, rein philosophischen Ethik ist damit für Cusanus fragwürdig. Für ihn mündet jede Art von Sollenswissenschaft faktisch in eine theo-teleologische Ethik-konzeption. Wenn nämlich unter Ethik nur die diesseits orientierte Wissenschaft verstanden wird, die Prinzipien für sittliches Handeln ermittelt und formale oder konkrete Anweisungen zu ethisch kompetentem Verhalten gibt, stößt sie bei Cusanus auf wenig Interesse. Ihn fesselt vielmehr die auf Gott selbst gegründete, von ihm kundgegebene und auf ihn ausgerichtete Moral, deren erklärtes Ziel die Auflösung aller mundanen Bezüge ist. Sofern in einer so gefaßten Ethik allerdings der Appell zum Erkenntnisanstieg mit dem Ziel einer *similitudo dei* als Mittel zur Erlösung des Lebens in den Vordergrund tritt, kann von einer engen Verbindung von philosophischer und theologischer Ethik gesprochen werden, falls dabei die dienende Rolle der Philosophie für die christozentrische Ethik berücksichtigt wird.

Die Frage nach Sein (bzw. Mitte) und Sollen des Menschen in der cusanischen Ethik läßt sich von daher, kurz und formelhaft gefaßt, so beantworten: Alles, was wir sind, haben wir von Gott, dem *principium hominis*; den Weg zu unserem Ziel weist uns der Mittler Jesus Christus, das *medium hominis*; und alles, was wir sollen, finden wir in Gott, dem *ultimus finis hominis*.¹⁴²

¹⁴² Hominis autem perfectio in Deo est, so *Sermo* I: h XVI, N. 15, Z. 5–6; Aufgabe des Menschen ist es, seinen Schöpfer immer tiefer zu erkennen und ihn immer intensiver zu lieben (vgl. Z. 10–15); siehe oben Anm. 85.

DISKUSSION

(Gesprächsleitung: Dr. Hermann Schnarr, Trier)

LANDAU: Herr Benz hat die Soziologie angesprochen und ist dann auf die Ebene der Ethik übergegangen. Er hat auch gesagt, daß es Erkenntnis voraussetzt, Tugend zu üben, und zwar vor dem *campus laudis dei*. Es sind aber noch andere Gedankenfelder in dieser Schrift *De venatione sapientiae*, und zwar Denkfelder mit den spitzen Aenigmata *possest* und *non aliud*. Cusanus wäre nicht Cusanus, wenn er uns nicht denkerisch zur existentiellen Soziologie führen würde. Ich möchte nur darauf hinweisen, daß man diese Denkfelder nicht unterschlagen soll, sonst würde man, wie es Cusanus in der platonischen Jagd metaphorisch beschreibt, am Wild vorbeijagen. Ich möchte also ergänzend gesagt haben, daß von Cusanus auch der denkerische Weg beschrieben wird und nicht nur das Ziel.

BENZ: Das ist völlig richtig. Ich danke für den Hinweis, daß natürlich vor den *campus laudis* das Feld etwa des *non aliud* gesetzt wird. Nun könnte man sagen, ganz im Sinne meiner Gedankenführung, daß die philosophische Hinleitung für Cusanus Voraussetzung für das Lob Gottes ist, also daß vielleicht auch der Aufbau der Schrift *De venatione sapientiae* dazu angetan ist, auf einem Erkenntnisweg dahinzuführen, daß das letzte Ziel die Verehrung Gottes ist. Aber ich bin ganz mit Ihnen einer Meinung, daß der Mensch nach cusanischem, und auch schon nach neuplatonischem Denken, in erster Linie sein Intellekt ist und deshalb auch die Aufgabe für ihn darin besteht, wirklich philosophisch exakt zu forschen, und zwar mit den Mitteln des Beweises. Sie haben schon des öfteren durch Ihre Wortmeldungen darauf aufmerksam gemacht, der Mensch solle nach Cusanus das Äußerste aus sich herauszuholen, sozusagen ausschöpfen, was machbar ist.

HELMSTETTER: Ich bin durch Ihren Vergleich des Menschen mit der Harfe angesprochen worden. Das hat m. E. eine Reihe von Implikationen: eine theologische, indem David das Lob Gottes singt; eine medizinische, denn das Gleichgewicht der Sinne ist die sechste galenische Gesundheitsregel, also die Harmonie der Sinne; schließlich eine göttliche Ahnung, ptolemäischer Anschauung entsprechend, nämlich die mit der Harfe erzeugten Tonabstände, die göttlichen Harmonien, welche der geschaffenen Welt eingeschrieben sind. Wenn der Mensch sie zum Klingen bringt, müßte er der Verwirklichung seines Glücks nahe sein. Und diese Gedanken sind mit einigen mittelalterlichen Denkern in Zusammenhang zu bringen. Ist das auch in bezug auf Nikolaus von Kues der Fall?

BENZ: Ohne daß ich nun die historischen Kenntnisse darüber besäße, ist vorauszusetzen, daß das für Cusanus der Fall ist. Er kennt den platonischen

Phaidon. Und wie Sie wissen, ist im platonischen Phaidon in einem der Unsterblichkeitsbeweise der Einwand erhoben worden, die Seele könne vielleicht wie eine Harmonie des Leibes interpretiert werden. Wenn das der Fall wäre, dann wäre eine so enge Beziehung mit dem Leib gegeben, daß beim Tode des Menschen auch die Seele vergehen müßte. Daraus wird erkenntlich, daß der Gedanke sehr alt ist. Und wie wir aus dem kunstgeschichtlichen Vortrag schon gesehen haben, ist die Harfe als Bild der Harmonie mittelalterliches Gesamtgedankengut.

SENGER: Ich möchte ausgehen von Ihrer letzten Ausführung zur theonomen Situation der cusanischen Ethik. Sie haben hinführend über Thesen referiert, die man nur unterschreiben kann, nämlich die historischen Herkünfte aus Platon und Aristoteles in Erinnerung gerufen. Meine Frage ist folgende: Wenn Sie die cusanische Ethik zu Recht, und ich betone das, in ihrem Wesen als eine theonome mit einer starken christologischen Komponente bezeichnen, wie würden sie dann die platonische Ethik bezeichnen, von der Cusanus *suprema felicitas in deo* gelernt hat und bei dem er auch gelernt hat, daß der *finis deo similis fieri* ist. Ich hatte am gestrigen Morgen Gelegenheit, daran zu erinnern, daß er das gerade 1462/63 in sein neues Werk schreibt. Um es noch zuzuspitzen: Wenn die cusanische Ethik eine theonome ist, ist die platonische dann auch ein theonome? Wenn nicht, was ist die Begründung dafür, daß man sie nicht als eine solche nehmen kann?

BENZ: Daß für Platon das Glück im Ähnlichwerden mit Gott gipfelt, wie er im Theaitet¹ schreibt, ist auch meine Auffassung. Ich stimme nicht überein mit moderneren Interpretationen, wie wir sie etwa jetzt in dem Buch von Peter Stemmer² vorgelegt bekommen haben, daß die ganze Intention Platons darin bestehe, das irdische Glück aufzuweisen. Es gibt diese Interpretationsansätze, sie haben mich nicht überzeugt. Ich bin vielmehr der Auffassung, daß die Verähnlichung mit Gott das höchste Ziel für Platon ist und daß Cusanus in dieser Tradition des Platonismus steht.

SENGER: Ich sehe noch nicht die Antwort auf meine Frage. Mit Ihren Ausführungen stimme ich überein. Aber ist diese platonische Bestimmung des höchsten Zieles des Menschen dann eine theonom gesetzte Bestimmung?

BENZ: Ja!

THIEL: Zu dem lehr- und materialreichen Vortrag möchte ich noch etwas beitragen zum Motiv des Gotteslobes. Ich beginne mit der einfachen Frage: Was heißt das eigentlich »loben«? Zur Erläuterung möchte ich hinweisen auf

¹ 176 b 1f.

² *Platons Dialektik* (wie Anm. 3 des Referates).

eine Stelle, die Cusanus zweifellos gut gekannt hat, Platon, *Politeia*.³ In einem zentralen Stück des Werkes sagt Sokrates zu seinen Mitrednern: »Ich kann Euch jetzt die ganze Schuld nicht auf einmal zurückerstatten.« Das entspricht genau der zitierten Stelle aus *De ven. sap.*,⁴ daß es die Aufgabe ist, das Geschenk des Seins zurückzuerstatten. Sokrates erstattet die ganze Schuld nicht auf einmal zurück. Er kann nur einen Abschlag entrichten. Denn das Ganze auf einmal zurückzuerstatten, wäre viel zu hoch gegriffen. Das ist eine der in Tübingen von H. J. Krämer und Th. A. Szlezák sogenannten Aussparungsstellen. Sie steht nicht weit entfernt vom Höhlengleichnis. Da geht es darum, daß der Mensch oder die Menschen, die in der Höhle sind, weit herausgezogen werden, um die Wahrheit, die wahren Verhältnisse zu schauen. Das ist natürlich ein Bruch im Leben, sozusagen eine Umwendung – es fällt das Wort *περιαγωγή* –,⁵ und im Gegenzug nun die Frage: Wie sieht das bei Cusanus aus? Nach den Zitaten scheint es ein natürlicher Prozeß zu sein, und zwar so verstanden, daß alles *naturaliter* Gott lobt. Aber die Frage ist: Gibt es bei ihm vielleicht auch so einen Bruch, oder ist das alles vielmehr so ein langsamer, natürlicher Prozeß?

BENZ: Zunächst einmal zur Frage: Was heißt eigentlich loben? Da würde ich antworten, daß das im Sinne des Cusanus bedeutet, etwas Höheres würdigen, anerkennen, ihm Dank abstatten, d. h. den eigenen Ursprung verehren und ihm deshalb Dank sagen, weil man sich von dort her kommend weiß. So habe ich seinen Begriff des Lobes verstanden. Die zweite Frage der *conversio*, verglichen mit dem Höhlengleichnis, da bin ich in der Tat der Meinung, daß es auch bei Cusanus ein langsames Heraufführen bedeutet. Den Gedanken eines Bruches habe ich abzuweisen versucht, indem ich auch den Dualismusgedanken im Platonismus zurückzuweisen versucht habe. Es gibt einige Stellen im Werk des Cusanus, die sehr deutlich zeigen, daß wir uns der Sinne nicht nur bedienen sollen, sondern daß es geradezu Pflicht ist, uns im äußeren Bereich umzuschauen. Denken Sie an das Kosmographenbeispiel,⁶ wo man möglichst viele Daten sammeln soll, bevor man eine Weltkarte anlegt. Oder es gibt in *De aequalitate* eine Stelle,⁷ wo es sogar heißt, der Mensch soll soweit nach außen sehen, daß dieses Nach-außen-Sehen sich gleichzeitig in ein Nach-innen-Sehen umwandelt. Die Aufgabe des Menschen ist schon, seine natürlichen Anlagen auch ganz auszuschöpfen. Und

³ 506de–507a, bes. 507a 1f.

⁴ 18: h XII, N. 53, Z. 21f.: Et in hoc solo consistere vitam suam, ut id reddat deo, quod ut esset accepit.

⁵ *Politeia* 518d 3f.; vgl. 518e4, 514b2 u. 515c7 sowie 525 c5 (μεταστροφή).

⁶ *Comp.* 8: h XI/3, N. 22–24 (s. näherhin o. Anm. 119).

⁷ *De aequal.* V₂, fol. 258^{ra-rb}; vgl. H. BENZ, *Individualität und Subjektivität* (wie Anm. 43) 327f.

deshalb ist es m. E. eine Fehlinterpretation zu sagen, daß im Erkenntnisvorgang ein Bruch statt hat. Richtig ist nur, und da bin ich ja mit Herrn Kremer einer Meinung, daß im Aufbau dieser Erkenntniskräfte *sensus, ratio, intellectus*, genauer in der Begründung der Prinzipien, eine Art Andersverlagerung stattfindet. Während die Erkenntnis über den *sensus* und die *ratio* sich langsam aufbaut, ist es doch so, daß der *intellectus* seine Prinzipien *apriori* aus sich schöpft und nicht aus dem äußeren Bereich. Aber das würde ich nicht als eine Art Bruch bezeichnen. – Sodann der Gedanke des *naturaliter*. Auf den kommt es m. E. sehr entscheidend an, nämlich zu zeigen, daß der Mensch eben von Natur aus dazu befähigt ist und auch aufgerufen ist, seinen Ursprung zu erkennen und zu diesem Ursprung zurückzukehren. Und von Natur aus will in bezug auf den Menschen besagen: Die menschliche Natur ist eben seine Erkenntnisbegabung. Da ist Cusanus ganz Aristoteliker. Im ersten Buch der Nikomachischen Ethik⁸ lehrt Aristoteles: Es gibt verschiedene Werke, wie z. B. daß der Schuster Schuhe fabriziert usw. Aber was ist denn nun eigentlich die Aufgabe, die Leistung, die Funktion, das *ergon* des Menschen? Und dazu sagt Aristoteles eindeutig, daß das der Gebrauch der *ratio* ist. Das *logon echon* wird dort als die Funktion, die den Menschen auszeichnet, genannt. Und das ist seit Aristoteles doch eine Konstante in der abendländischen Metaphysik, die bei Cusanus noch einmal auf umfassende Weise zum Ausdruck kommt.

CASARELLA: Das Thema *scientia laudis* ist schon mehrmals angesprochen worden. Aber ich möchte Näheres über das Verhältnis zwischen der *scientia laudis* und der Natur wissen. Jedes Geschöpf lobt Gott *naturaliter*. Und dabei scheint Cusanus, wie mehrere Redner schon geäußert haben, die christliche Schöpfungssicht nicht von der platonischen zu trennen. So etwas Ähnliches findet sich bei Catherine Pickstock,⁹ ein Buch, das neulich in England erschienen ist. Meine Frage wäre: Hat Cusanus schon das Thema kosmische Liturgie angedeutet, indem er im *Compendium* die Natur und das, was vom Menschen hervorgebracht wird, mittels einer Zeichenlehre bestimmt?

BENZ: Da bin ich überfragt. Vielleicht können die Theologen da einspringen?

CASARELLA: Ich meine das als philosophische Frage.

BENZ: Vielleicht können Sie präzisieren, was Sie damit meinen?

CASARELLA: Ich meine damit, daß das Kosmische das Objekt unseres Gotteslobes ist, nicht nur im theologischen, sondern im philosophischen, im platonischen Sinn.

⁸ I 6, 1097 b 24ff.

⁹ *After Writing: On the Liturgical Consummation of Philosophy* (Oxford 1998).

BENZ: Natürlich ist das Universum, das All insofern, als es von Gott geschaffen ist, von Gott ausfließt, das einzigartige Sinnbild des göttlichen Lobes. Es ist das Lob, das in sich selbst Gott darstellt und das deshalb auch den Anreiz gibt für den Menschen, Gott zu loben. Ich glaube, das ist gar kein Problem für Cusanus. Das Universum hat die größte Ordnung und die größte Sinnhaftigkeit, es ist durch die Zahlgesetze strukturiert. Die Strukturierung des Kosmos nach geordneten Zahlenstrukturen dient dazu, die Harmonie und die Schönheit zum Ausdruck zu bringen und sie dem Menschen auch erkennbar zu machen. Von daher gesehen würde ich Ihre Frage bejahend beantworten.

HEROLD: Sie haben gerade am Anfang sehr schön die teleologische Konzeption entwickelt, die Cusanus in *De venatione sapientiae* auch wieder aufnimmt. Nun ist es bei Aristoteles so, daß er am Ende der Ethik die Frage nach der besten Lebensform stellt und dann den *bios praktikos* dem *bios theoretikos* gegenüberstellt. Wenn ich mich recht entsinne, wird im 10. Buch¹⁰ dann aber festgestellt, daß der *bios theoretikos* etwas ist, was den Göttern vorbehalten ist. Die Menschen müssen tätig sein. Deswegen brauchen sie auch die Ethik und deswegen auch die Auseinandersetzung. Im Mittelalter ist dieser Konflikt unter der Fragestellung *vita contemplativa* und *vita activa* wieder da. Biblisch werden dann Martha und Maria gegeneinandergestellt. Cusanus predigt auch zu dem Thema. Und mir scheint nun, daß Cusanus den Schwerpunkt auf die *vita contemplativa* legt. Das ist eigentlich das, was die höchste Lebensform ist. Alles, was Sie dann teleologisch vortragen, bestätigt das ja auch, nämlich daß alles zum Besten ausgerichtet ist. Die *scientia laudis* ist im Grunde auch Kontemplation, die Freude macht und dem Menschen sagt, daß er auf dem rechten Wege ist. Könnte es sein, daß diese Bewertung, die bei Cusanus dominiert, auch der Grund dafür ist, daß die Ethik eine relative Randexistenz führt? Immer dann, wenn die *vita activa* mit ihren Konflikten auftaucht, wird man sich bewußt, daß doch so etwas wie Ethik nötig ist. Z. B. wenn Spekulationen in der Mystik zu abstrusen Formen führten, dann war die Kontrolle durch die Werke nötig, dann wurde auf das biblische Wort: »An ihren Früchten werdet ihr sie erkennen«¹¹ verwiesen. Die Frage wäre also: Ist das vielleicht eine Erklärung dafür, daß die Ethik relativ am Rande erscheint, oder umgekehrt: Wenn Cusanus den Aristoteles in den fünfziger Jahren betont aufgreift, nimmt er dann auch diese Konzeption, die jetzt den *bios theoretikos*-Begriff betrifft, auf, oder begrenzt er das auf diesen ethischen Bereich?

¹⁰ X 7, 1177b 26ff.

¹¹ Mt 7, 16.

BENZ: Vielen Dank für die Frage. Das ist eigentlich genau das, was ich auch zum Ausdruck bringen wollte. Cusanus hebt vor allem auf den *bios theoretikos* ab. Dieser kommt ihm geradezu wie gerufen, um zu zeigen, daß eine theonome Ausrichtung der Ethik das eigentliche Ziel menschlichen Lebens sein muß. Und er konnte sehr gut in dieser aristotelischen Unterscheidung seinen christozentrischen Ansatz einbringen. Das andere: Der *bios praktikos* spielt natürlich auch eine Rolle. Aristoteles hat die Nikomachische Ethik eigentlich aus der Erkenntnis heraus geschrieben, daß der Mensch ein *animal sociale* ist. Die Probleme des *bios theoretikos* kommen in der Nikomachischen Ethik eigentlich nur marginal vor. Am Anfang wird das Glück thematisiert, und auch am Ende, im 10. Buch. So bekommt man fast den Eindruck, irgendwie gehöre dieses Thema, das Glück als Ziel des Lebens, kaum zur Nikomachischen Ethik. Denn das eigentliche Thema ist doch das Verhalten des Menschen. Wie kann er im Umgang mit anderen Menschen sein Leben nach gültigen Gesetzen leben? Das ist etwas, was bei Cusanus ganz an den Rand tritt. Aber ich glaube nicht, daß es bei ihm überhaupt keine Rolle spielt. Man muß vielleicht unterscheiden: Auch wenn Cusanus keine systematische Ethik des sozialen Bereiches geschrieben hat, so ist er doch der Auffassung, daß in der höheren theonomen Ethik die »irdische Ethik«, wenn man das so nennen will, irgendwie mitaufgehoben sein muß. Aber er verliert darüber nicht sehr viele Worte. Das ist so, wie der Mensch eben Erfindungen gemacht hat, um sich im Leben besser einzurichten, daher mechanische und andere Künste erfunden hat. So bedarf er auch der Ethik.

Schlußworte

KREMER: Meine sehr verehrten Damen und Herren, liebe Teilnehmerinnen und Teilnehmer des diesjährigen Symposions!

Am Ende der Symposionsvorträge und den ihnen jeweils folgenden Diskussionen angelangt, ist ein kurzes Wort des Dankes angebracht. Mein aufrichtig empfundener Dank geht an die Herren Referenten, die Diskussionsleiter und an Herrn Grünwald von der Medientechnischen Werkstatt der Universität Trier, der, wie in der Vergangenheit, alle Vorträge und Diskussionen auf Band aufgenommen hat. Nicht weniger aufrichtig möchte ich dem Robert Schuman Haus in seinem Direktor Dr. Herbert Hoffmann und seiner Heimleiterin Frau Gisela Rudolph danken, die uns die Aula zur Verfügung gestellt und Unterkunft gewährt haben. Wir waren in einem angenehm ausgestatteten und in einem hoch über Trier wunderschön gelegenen Haus untergebracht.

Ein besonders herzliches Dankeswort gilt dem Herrn Bischof von Trier, Herrn Dr. Hermann Josef Spital, für den Weinempfang und das rühmliche Cusanus-Grußwort. Gern danke ich auch für das Eröffnungswort dem Vorsitzenden der Cusanus-Gesellschaft, Herrn Dr. Helmut Gestrich, für die Grußworte dem Herrn Leitenden Ministerialrat Hans-Jörg Tröscher als Vertreter von Herrn Prof. Dr. E. Jürgen Zöllner, des Leiters des Mainzer Ministeriums für Bildung, Wissenschaft und Weiterbildung, sowie dem Präsidenten der Universität Trier, Herrn Prof. Dr. Rainer Hettich.

Ohne die tatkräftige Hilfe von Frau I. Fuhrmann und Herrn Dr. A. Kaiser sodann wären Vorbereitung und Durchführung dieses Symposions nicht möglich gewesen. Sie dürfen meines Dankes ebenso gewiß sein wie alle Teilnehmerinnen und Teilnehmer dieses Symposions, die aus vielen Ländern und z. T. von weither (Japan, Amerika, Afrika) angereist sind. Der Titel »Internationales Cusanus-Symposion« hat sich erneut bewahrheitet. Er ist längst ein Markenzeichen dieser Cusanus-Symposien geworden.

Die aus innerer Überzeugung vollzogene Verpflichtung des Dankens kann ich nicht beenden, ohne die Geldgeber für dieses Symposion erwähnt zu haben: die Deutsche Forschungsgemeinschaft mit dem dicksten Brocken, die Cusanus-Gesellschaft mit einem sehr ansehnlichen Betrag und, in treuer Verbundenheit mit der Arbeit des Cusanus-Instituts, den Evangelischen Kirchenkreis Trier mit einer jährlich generösen Spende. Ich kann mich nicht uneingeschränkt dem Wort des um 300 v. Chr. lebenden Philosophen Krantor anschließen, daß das Geld der »Nerv der Dinge« sei, aber ohne Geldzuschüsse verlören unsere Cusanus-Symposien ihren internationalen Charakter.

Noch ein Blick in die Zukunft: Wir sehen uns, Deo benigne concedente, hoffentlich alle wieder im Jahre 2001 in Bernkastel-Kues (23.–27. Mai). Wir wollen dann den 600. Geburtstag des Nikolaus von Kues feiern. In der zweiten Jahreshälfte 2000 werden die Einladungen weltweit verschickt werden. Ihnen allen schließlich eine gute Heimreise!

MEUTHEN: Gestatten Sie mir, meine Damen und Herren, daß ich diesmal das letzte Wort habe. Im Namen aller Anwesenden möchte ich mich doch für dieses eindrucksvolle Cusanus-Symposion bei Ihnen, Herr Kremer, herzlich bedanken. Sie haben keine Mühen und keine Arbeit gescheut, dieses Symposion auf die Wege und zu einem guten Abschluß zu bringen. Das ist Ihnen auch gelungen, gerade auch bei dieser erstmals angepackten Materie der cusanischen Ethik-Vorstellungen. So freuen wir uns auf das Jahr 2001, in dem unter Ihrer Stabführung das Cusanus-Jubiläums-Symposion stattfinden wird.