

DIE LEHRE VOM MENSCHLICHEN GEIST
(INTELLECTUS/VERNUNFT) IN DEN SERMONES
DES NIKOLAUS VON KUES

Von Mariano Álvarez-Gómez, Salamanca

Bei der Darstellung dieser Frage ist es unerlässlich, auf Begriffe, die mit *intellectus*/Vernunft zu tun haben, Rücksicht zu nehmen, ebenso wie etwa bei Glaube (*fides*) oder Verstand (*ratio*). Andere Begriffe wiederum, die nicht, wie die eben erwähnten, als Mittel der Erkenntnis gelten, müssen hier und da in Betracht gezogen werden. Das ist der Fall bei Begriffen wie Gott, Prinzip und Gegenstand der Vernunft: Wahrheit (*veritas*) oder Weisheit (*sapientia*).

Ein anderes Problem stellt die Abgrenzung von *intellectus* gegenüber *mens* und *spiritus* dar. Der Titel dieses Beitrags legt die Gleichsetzung von Geist und Vernunft nahe, aber sowohl *mens* als auch *spiritus* werden mit Geist übersetzt. Hierin kann man einen Mittelweg finden etwa in dem Sinne, dass die Vernunft das Spezifische bzw. das Höchste des menschlichen Geistes darstellt, während *mens* und *spiritus* eine umfassendere Bedeutung zukommt, die auch den *intellectus* umfasst. Um Missverständnissen vorzubeugen, werde ich im folgenden *intellectus* mit Vernunft übersetzen, *mens* und *spiritus* mit Geist, so aber, dass dieser Terminus, wenn er sich auf *spiritus* bezieht, die entsprechende Charakterisierung bekommen wird, da er allumfassend ist. Es gibt nämlich nach Cusanus nicht nur den *spiritus divinus* und *spiritus humanus*, letzterer kann *rationalis* und *intellectualis* sein. Es gibt auch den *spiritus mineralis* – das Eisen hat ja seinen eigenen Geist – und den *spiritus animalis*.

Die Frage nach der Vernunft stellt sich, so könnte man zusammenfassend sagen, spätestens bei dem Versuch, die Wahrheit der Offenbarung irgendwie verständlich zu machen. Cusanus geht ferner bei seinen *Sermones* von einer traditionellen, wohlbekanntenen Auffassung Gottes aus. Dieser ist das höchste Gut (*summum bonum*) und demzufolge das »Vollkommenste« (*perfectissimum*), das »Einzig« (*unicum*) und das »Einfachste« (*simplicissimum*). »Deshalb«, stellt Cusanus abschließend fest, »ist eigentlich Gott allein« (*ideo proprie Deus solus est*).¹ Nun, schon bei dieser ersten

¹ *Sermo* I: h XVI, N. 2, Z. 13–16.

Predigt vom 25. XII. 1430 bezieht Cusanus sich auf Gott, den Schöpfer von allem, unter dem Gesichtspunkt der Unendlichkeit. Er ist ja »in seiner Einfachheit, Geistigkeit, Klarheit und Vollkommenheit unendlich«. Aus diesem Grund übersteigt er »alles, was geschaffen worden ist« (*cuncta creata*). Dieser Überstieg läßt kein mehr oder weniger zu. Er ist im Gegenteil absolut, und deswegen »ist es deutlich, dass die menschliche Vernunft nicht nur schwach ist hinsichtlich ihrer inneren Schau, um ein so hervorragendes Licht wahrzunehmen, sondern sie bleibt ihrem Wesen nach ganz und gar blind«.²

Und dennoch spricht Cusanus schon bei dieser ersten Predigt ausführlich über Gott. Einerseits schreibt er Ihm, wie schon angedeutet, die traditionellen Vollkommenheiten bzw. die Würdigkeiten (*dignitates*) zu: *esse, aeternitas, virtus, maiestas, gloria, iustitia, veritas* u. a., und zwar im höchsten Maße: *summum esse, summa virtus* usw. Möglicherweise beruft er sich stillschweigend auf Raymundus Lullus. Andererseits legt er die Lehre der Dreieinigkeit und der Schöpfung dar, ebenso die der Menschwerdung Gottes,³ deren Notwendigkeit er behauptet.⁴ Er zitiert den Philipperbrief: »Christus hat sich selbst entäußert und die Gestalt eines Knechtes angenommen«.⁵ Dass Cusanus so vieles über Gott und Christus, und zwar über die Grundmysterien, sagen und zugleich die Blindheit der Vernunft behaupten konnte, war ohne Widerspruch möglich, könnte man erwidern, weil er sich bei diesem Diskurs auf die Offenbarung und nicht auf die Natur der Vernunft (*ex sua natura*)⁶ stützt. So ohne weiteres annehmbar wäre diese eventuelle Antwort jedoch nicht, wenn man nicht zweierlei berücksichtigte: zum einen nämlich, dass es die Vernunft selbst ist, welche über das höchste Mysterium zu sprechen wagt,⁷ zum anderen aber, dass zu dieser Zeit, d. h. genau vierzehn Tage später, bei der Predigt »Zum Dreikönigfest« (*Ibant magi*), Cusanus wie Thomas lehrt, wonach im Göttlichen der Sohn Gottes, das Wort, »in der Weise der Vernunft« (*per modum intellectus*) aus Gott dem Vater hervorgeht.⁸ Daraus kann man

² L. c. N. 1, Z. 24–30.

³ L. c. N. 8–24.

⁴ L. c. N. 23, Z. 22–31; N. 24, Z. 1–5.

⁵ Cf. *Phil* 2,7.

⁶ *Sermo* I: h XVI, N. 1, Z. 29.

⁷ Cf. l. c. N. 4, Z. 11f.

⁸ *Sermo* II: h XVI, N. 4, Z. 8–10; cf. THOMAS AQ., *S. Theol.*, I q. 27 a3.

schließen, dass wir es hier mit einer *analogia fidei* in dem Sinne zu tun haben, dass man von den Inhalten des Glaubens, in diesem Fall von der Dreieinigkeit, auf eine ähnliche Weise spricht, wie man von den Inhalten der Vernunft und von der Vernunft selbst sprechen kann. Es ist sogar schon von einem »Auge der Vernunft und der Liebe« (*oculus intellectus et affectus*) die Rede, das die Fähigkeit hat,⁹ das Wort zu schauen, das Fleisch geworden ist. Trotzdem hält Cusanus am Anfang seiner Tätigkeit als Prediger daran fest, dass die Vernunft »von ihrer Natur her (*ex sua natura*) völlig blind«¹⁰ ist in Bezug auf Gott, der »ganz und gar unerkennbar bleibt« (*ad plenum incognoscibilis manet*).¹¹ Die Vernunft scheint bloß ein recht willkommenes Mittel zur Festigung des Glaubens zu sein. Um diese Zeit exzerpiert Cusanus vor allem Texte des Guilelmus Parisiensis, so sehr, dass seine eigene Meinung im Hintergrund zu bleiben scheint bzw. darauf wartet, Klarheit zu gewinnen. Besitzt die Vernunft ein eigenes Auge, die Wahrheit zu schauen, so geschieht das, den Worten des eben zitierten Autors zufolge, weil der Glaube sie dazu befähigt: »Der Glaube ist . . . eine Tugendkraft (*virtus*), welche die Vernunft aufrichtet und stärkt und bewirkt, dass diese in sich selbst steht und dass sie richtig weiterstreitet auf dem Heilswege der Wahrheit, ohne sich von Stöcken aufrecht halten oder stützen zu lassen«.¹² Dass Nikolaus von Kues so viele Texte von Guilelmus Parisiensis in der Predigt *Fides autem catholica* vom 27. Mai 1431 beibringt, lässt vermuten, dass er diese Meinung vielleicht teilt, zugleich aber sich auf der Suche nach der wirklichen Bedeutung der Vernunft befindet. Ein paar Wochen früher, in der Predigt *Hoc facite in meam commemorationem* (»Tut dies zu meinem Andenken«) vom 29. März 1431, begegnet schon die Formel *finiti ad infinitum nulla est proportio* (»vom Endlichen aus fehlt jedes Verhältnis zum Unendlichen«), die in seinem ganzen Werk so häufig wiederkehrt. Er fügte dennoch hinzu: »Aber deine Menschheit« – die Menschheit Christi ist gemeint – »steht in einer symbolischen Konkordanz mit den Geschöpfen«.¹³ Somit wird eine Vermittlung vorausgesetzt, die es ermöglicht, zu Gott emporzusteigen.¹⁴ Es wird

⁹ L. c. N. 28, Z. 3–4.

¹⁰ *Sermo* I: h XVI, N. 1, Z. 29.

¹¹ L. c. N. 3, Z. 2–3.

¹² *Sermo* IV: h XVI, N. 13, Z. 2–5.

¹³ *Sermo* III: h XVI, N. 11, Z. 9–11.

¹⁴ L. c. Z. 8–9.

also m. a. W. postuliert, die Kluft, welche zwischen endlich und unendlich besteht, zu überbrücken. Und das wird u. a. die Aufgabe der Vernunft sein. Unter diesem Gesichtspunkt ist es verständlich, dass Cusanus ihr einen neuen, eigenständigen Bereich zuerkennt. Die höchsten Wahrheiten über Gott wird der Mensch zwar nur durch den Glauben bekommen; die Vernunft wird aber unter dieser Voraussetzung in der Lage sein, diesen Inhalt unter der Leitung des Glaubens in irgendeiner Form zu verstehen. Und da in den Geschöpfen eine Spur der Geheimnisse Gottes aufleuchtet, und zwar in voller Kraft, wird auch die Vernunft fähig sein, die wirkliche Bedeutung und den Sinn der Dinge im allgemeinen, d. h. ganzen Bereich des Endlichen zu erfassen.

Darum ist es aber nötig, die verschiedenen Erkenntnisvermögen voneinander abzugrenzen. Sich auf die Lektüre von Richard von St. Viktor, Bonaventura, Thomas u. a. stützend, entwickelt Cusanus ein Schema, in dem drei Stufen unterschieden werden. Die Betrachtung (*contemplatio*) bzw. die Erkenntnis überhaupt dreht sich einmal um das, was durch die Sinne und die Einbildungskraft empfunden wird (*circa sensibilia et imaginabilia*), sodann um das, was nur durch den Verstand (*per rationem*) gewusst werden kann, schließlich um das, was durch die Vernunft allein (*solum per intellectum*) erkannt wird.¹⁵ Da es bei der Erkenntnis letztlich darum geht, zu Gott emporzusteigen, haben wir es mit drei Stufen der Kontemplation zu tun. In jeder von ihr lassen sich wiederum zwei Grade unterscheiden. Beachtenswert ist vor allem, dass Cusanus schon so früh – die entsprechende Predigt stammt vom 24. Juni 1431 – zwischen *ratio* (Verstand) und *intellectus* (Vernunft) unterscheidet, und zwar in dem Sinne, dass der Verstand bis zum Bereich des Göttlichen emporzusteigen vermag, aber nicht in der Lage ist, die Implikate dieser ersten Annäherung an das Göttliche zu erklären. Man könnte z. B. sagen, dass die Kraft des Verstandes so weit reicht, die Existenz Gottes zu behaupten, nicht aber die Einfachheit Gottes zu erklären. Das ist schon Aufgabe der Vernunft, des *intellectus*, eines Vermögens, dessen Tätigkeit sich jenseits des Verstandes abspielt. Man kann daher sagen, dass schon auf dieser Stufe sich ein deutlicher Unterschied zwischen *ratio* und *intellectus* zeigt. Die *ratio* hätte es nämlich dann nur noch mit dem Endlichen zu tun. Auf das Unendliche könnte sie sich nur insofern beziehen, als sich der Überstieg

¹⁵ *Sermo V*: h XVI, N. 24, Z. 3–7.

über das Endliche als notwendig erweist, ohne dass sie jedoch vom Unendlichen als solchem sprechen könnte.

Die Erwähnung der »Einfachheit des Wesens Gottes« in diesem Zusammenhang (*simplicitas essentiae Dei*) scheint mir bezeichnend zu sein. Einfachheit ist ein Begriff, der mit dem Begriff der Unendlichkeit zusammenhängt. Über solche und ähnliche Begriffe kann die Vernunft jetzt schon sinnvoll sprechen, zwar nicht ohne den Verstand (als ob man von ihm absehen könnte), geschweige denn gegen ihn, wohl aber jenseits von ihm. Das ist eine Anspielung darauf, dass auf dieser Stufe die Vernunft es mit Gegenständen zu tun hat, deren Inhalt und Bedeutung sie fassen kann, ohne dabei auf den Glauben angewiesen zu sein. Sie bewegt sich immer noch im Bereich von Gegenständen, die mit der Natur als solcher gegeben sind, für deren Erkenntnis also die Offenbarung nicht unbedingt notwendig ist. In einer konventionellen Sprache gesagt: Wir befinden uns hier, in Bezug auf unsere Erkenntnisfähigkeit, vor der Grenze zwischen dem natürlichen und dem übernatürlichen Bereich. Beim sechsten Erkenntnisgrad gemäß *Sermo V* befindet sich die Vernunft auf ihrem eigentümlichen Boden: »Der sechste Grad (= der zweite der Vernunft) liegt jenseits des Verstandes (*supra rationem*), manchmal auch neben (*praeter*) dem Verstand, manchmal wider (*contra*) ihn, was bei den Glaubensinhalten der Fall ist.«¹⁶ Das Kennzeichnende der Vernunft besteht also darin, jenseits des Verstandes zu liegen. Was sie erreichen kann, entzieht sich auf jeden Fall der Fähigkeit des Verstandes. Nun ist das als Ergänzung des Verstandes, auf keinen Fall als Widerspruch zu ihm zu verstehen. In folgenden Worten fasst Cusanus zusammen, was er über diesen zweiten Grad der Vernunft denkt: »Dieses beschauliche Leben ist das beste Leben, weil es sich mit dem besten Gegenstand befasst, nämlich mit Gott an erster Stelle, mit seinen Werken an zweiter Stelle, sofern in ihnen die Gutheit Gottes aufleuchtet. Dieses Leben vollzieht sich durch das vorzüglichste Vermögen der Seele, nämlich durch die Vernunft, und es vervollkommnet den Menschen hinsichtlich seines vorzüglichsten Teiles (*secundum partem nobilissimam*)«. ¹⁷

Anscheinend hat sich im Laufe weniger Wochen etwas in der Haltung des Nikolaus von Kues geändert. Denn kurz nachdem er sich die Mei-

¹⁶ L. c. N. 24, Z. 33–35.

¹⁷ L. c. N. 25, Z. 1–6.

nung des Guilelmus Parisiensis zu eigen gemacht hatte, wonach der Glaube die ausschlaggebende Kraft ist, von der die Vernunft durchaus abhängig ist, lehrt er jetzt, die Vernunft besitze die Kraft, in die Geheimnisse Gottes einzudringen, freilich ohne dass der Glaube seine wesentliche Bedeutung aufgibt, wie wir gleich sehen werden.

Die dreifache Stufung des erkenntnismäßigen Aufstiegs zu Gott behält Cusanus weiterhin bei, allerdings mit mancher Nuancierung. Anfang des Jahres 1441, kurz also nachdem er *De docta ignorantia* veröffentlicht hatte, kommt er auf dieses Thema zurück. Dabei unterscheidet er das Vorstellbare (*imaginabile*), das Verstandeshafte (*rationale*) und das Vernunfthafte (*intellectuale*). Es ist m. E. zweierlei bemerkenswert: Einerseits ist hier von einer dreifachen *ambulatio*, d. h. von einem Weg bzw. von einer Wanderung die Rede, um zu der jeweiligen Stufe zu gelangen. Die betreffende Stufe ist nicht einfach gegeben, man muss sie erreichen, indem man sich auf den Weg macht und den erforderlichen Prozess vollzieht. Zum anderen ist auch beachtenswert, dass in den drei genannten Fällen der Ausgangspunkt derselbe ist, nämlich das Sinnliche. Die Wanderung geht vom Sinnlichen aus. »Die erste Wanderung geht vom Sinnlichen zum Vorstellbaren, die zweite vom Sinnlichen zum Verstandeshaften, die dritte ist die vollkommenste für uns, sie geht nämlich vom Sinnlichen zum Vernunfthaften.«¹⁸ Das Sinnliche wird also nicht beiseite gelassen. In dem Maße, in dem man sich von ihm absetzen muss, um zum Höchsten und Vollkommensten gelangen zu können, ist man auch aufgefordert, zum Sinnlichen wieder zurückzukommen, sofern es unter einem ganz anderen Gesichtspunkt zutage tritt. Das Höchste und Vollkommenste für uns impliziert die Vertiefung in die Eigenart des Sinnlichen. Denn dass die Gutheit Gottes im Sinnlichen aufleuchtet, wird uns nur durch die Einsicht der Vernunft bewusst.

Die Hervorhebung der Bedeutung des Vernunfthaften schließt also keineswegs eine Abwertung des Sinnlichen ein; sie geht vielmehr Hand in Hand mit einer Bekräftigung desselben. Ähnliches findet in Bezug auf den Glauben statt. Die Tatsache, dass der Vernunft neue Zuständigkeiten auf diesem Gebiet eigen sind, heißt nicht, der Glaube sei nicht mehr in demselben Maße notwendig. Ganz im Gegenteil.

¹⁸ *Sermo* XXIII: h XVI, N. 2, Z. 13–16.

Dass es die Dreieinigkeit gibt, wissen wir nur durch den Glauben. Dadurch ereignet sich zweierlei: Zum einen gelangt die Vernunft zur Kenntnis der Person, die den Philosophen des Altertums, wie etwa Platon, nicht gelungen war. Zum anderen vermag die Vernunft, unter der Voraussetzung der Offenbarung, Gründe der Dreieinigkeit (*rationes Trinitatis*) zu finden.¹⁹ Der Glaube stellt somit eine doppelte Bereicherung der Vernunft dar. Denn sie wird vor einen neuen Horizont gestellt, indem sie zu neuen Wahrheiten Zugang findet. Andererseits wird sie aufgefordert und fühlt sich dementsprechend angespornt, nach Gründen für diese Wahrheiten zu suchen. Es ist in diesem Referat nicht meine Aufgabe, das Verhältnis von Glaube und Vernunft darzulegen, sondern die Vernunft von anderen Erkenntniswegen mit dem Ziel abzugrenzen, um die Vernunft an sich selbst zu bestimmen. Hinsichtlich des Glaubens können wir zusammenfassend sagen: Dem Glauben kommt zeitlich und erkenntnistheoretisch die Priorität zu: »Jeder vernunfthaften Einsicht muss der Glaube vorausgehen, und der höchsten Schau muss der größte Glaube vorausgehen.«²⁰ Dabei bezieht sich Cusanus auf die mit dem christlichen Glauben zusammenhängende *visio beatifica*, indem er den bekannten Text, in dem Paulus von seiner Entrückung in den dritten Himmel spricht,²¹ kommentiert. Es geht eigentlich nicht darum, dass der Vernunft etwas ihr Fremdes hinzugefügt wird. »Der Glaube findet sich nur in der Vernunft« (*Fides enim non reperitur nisi in intellectu*),²² sagt Nikolaus von Kues. Das beinhaltet aber, dass der Glaube den Menschen nicht zur Selbstentfremdung, sondern eher zur Selbstfindung führt, indem dieser ein klareres Bewusstsein von seinem Selbst erlangt.

Die oben zitierten Worte stammten aus der am 5. April 1444 gehaltenen Predigt: *In nomine Jesu*. Am 22. November desselben Jahres, in der Predigt, in der er die Worte des Matthäusevangeliums²³ kommentiert: *Confide filia, fides tua te salvam fecit* (»Sei getrost, meine Tochter, Dein Glaube hat Dir geholfen«), entwickelt er wichtige Überlegungen über die allgemeine Bedeutung des Glaubens. Dabei sieht man etwas näher, was das angegebene Wort: *Fides enim non reperitur nisi in intellectu* bedeutet. Ich

¹⁹ Cf. *Sermo* XIX: h XVI, N. 6, Z. 1ff.

²⁰ *Sermo* XXXII: h XVII, N. 3, Z. 12–14.

²¹ 2 Kor 12, 2.

²² *Sermo* XXXII: h XVII, N. 3, Z. 9–10.

²³ 9,22.

erwähne folgende Gesichtspunkte: 1. »All das, was uns in Bewegung setzt, ist Glaube« (*omne id quod nos ponit in motu fides est*).²⁴ Cusanus bringt mehrere Beispiele aus dem alltäglichen Leben, z. B.: Ohne vom Glauben bewegt zu werden, würde der Bauer keinen Weizen aussäen, der Winzer nicht seinen Weinstock pflegen, wir alle keine Ausbildung bekommen usw.²⁵ 2. In diesem allgemeinen Zusammenhang wird die schon früher gebrachte Behauptung verständlich, jeder Erkenntnis gehe der Glaube vorher, denn auch auf diesem Gebiet werden wir im voraus dazu bewegt. »Selbst unsere Vernunft nimmt nicht wahr, wenn sie nicht vom Glauben zur Erkenntnis bewegt wird.«²⁶ 3. So tief verwurzelt ist der Glaube, dass er unentbehrlich ist, sowohl um die Wahrheit zu erreichen als auch um dem Irrtum zu verfallen. »Ebensowenig wie die Wahrheit kann der Irrtum ohne den Glauben erreicht werden, denn nur der Glaubende kann sich täuschen. Selbst der Teufel kann nur jene täuschen, die an ihn glauben.«²⁷ Somit erweist sich der Glaube als eine Art Grundkategorie des menschlichen Geistes. Absicht des Cusanus scheint mir nicht so sehr die zu sein, einfach Apologetik zu betreiben, sondern vielmehr, die Möglichkeiten zu zeigen, die sich durch die Annahme des Glaubens für die Vernunft eröffnen.²⁸

Die gegenseitige Bereicherung von Sinnlichkeit und Vernunft sowie von Vernunft und Glaube tritt auch im Verhältnis von Verstand und Vernunft offen zutage. Einerseits ist die Vernunft auf den Verstand angewiesen, weil sie nur auf diesem Wege ihre Einsicht ergründen und darstellen kann: »Will meine Vernunft in Dir Wissenschaft verursachen, so kann sie das nur mittels des Verstandes. Der Verstand ist also das Wort der Vernunft« (*Ratio igitur est verbum intellectus*).²⁹ Die Analogie, welche diesen inneren Zusammenhang von *ratio* und *intellectus* betont, besteht in diesem Fall zwischen der Art und Weise, wie Gott der Vater durch das Wort, nämlich durch Christus, seinen Sohn, die Welt erschafft, und der

²⁴ *Sermo* XLI: h XVII, N. 13, Z. 3–4.

²⁵ L. c. Z. 4ff.

²⁶ L. c. Z. 19f.

²⁷ L. c. Z. 22–25.

²⁸ Man kann von einem »*dialektischen* Verhältnis« zwischen Philosophie und Theologie bzw. zwischen Wissen und Glauben sprechen. Vgl. dazu: W. BEIERWALTES, *Das Verhältnis von Philosophie und Theologie bei Nicolaus Cusanus*, in: MFCG 28 (2003) 66ff.

²⁹ *Sermo* XLVI: h XVII, N. 3, Z. 7–10.

Weise, wie die Vernunft eben mittels des Verstandes, seines eigenen Wortes, auch ihre eigene Welt erschafft. In dieser Hinsicht ist die Vernunft, wie gesagt, auf den Verstand angewiesen. So äußert sich Cusanus Ende des Jahres 1444. Aber ebenso ist das Umgekehrte der Fall, und zwar auf eine noch grundsätzlichere Weise. Denn acht Jahre später, in der Predigt »*Lux in tenebris lucet*«, in der so Bedeutendes über das Thema der Erleuchtung zu lesen ist, trägt er vor: »Das Lebenslicht (*lumen vitale*) ist jenes, das der rationalen Seele Leben verleiht, und das ist das vernunft-hafte Licht. Denn der Verstand lebt durch die Vernunft. Ist nämlich die Vernunft nicht anwesend, so weiß der Verstand nicht, wie er überlegen soll, weiß nicht, ob das Argument richtig schließt usw.«³⁰ Man könnte demzufolge sagen: Die Vernunft stellt die Möglichkeitsbedingung des Verstandes in dem Sinne dar, dass sie ihm die Prinzipien vermittelt, die ihm das richtige Urteil über sein eigenes Verhalten ermöglichen. Nur sofern die Vernunft die Voraussetzung für den richtigen Gebrauch des Verstandes ist, kann man sagen, sie habe, vergleichbar den Augen gegenüber den Farben, nichts von all dem, was im Gebiet des Verstandes und der Sinne ist,³¹ aber ebenso könnte man sagen, die Vernunft sei für den Verstand unentbehrlich. In diesem Sinne sei alles in ihr, sofern »das Wort (*verbum*), das ja Verstand ist, aus der Vernunft hervorgeht. Das Wort ist nichts anderes als die Vernunft im Verstand.«³² Anders gesagt: Das Wort, mit dem die *ratio* die Dinge voneinander unterscheidet und benennt, geht aus der Vernunft hervor; also werden Gott und die Dinge im allgemeinen »durch die Vernunft in dem Verstand benannt.«³³ Nicht nur ist also die Vernunft die Voraussetzung des Verstandes. Sie durchdringt auch seine ganze Tätigkeit.

Die Vernunft unterscheidet sich also von der Sinnlichkeit, vom Verstand und vom Glauben. Zugleich erweist sie sich, auf je verschiedene Weise, einerseits als unentbehrlich für diese, andererseits stellt sie eine Bereicherung dieser drei Erkenntniswege dar. Was den Inhalt des Glaubens angeht, so kann man außerdem sagen: Er wird nur durch Offenbarung empfangen und kann auch nur durch die Gnade Christi verwirk-

³⁰ *Sermo* CXII: h XVII, N. 6, Z. 6–10.

³¹ *Sermo* XLVIII: h XVII, N. 4, Z. 6–8.

³² L. c. N. 5, Z. 7–9.

³³ L. c. Z. 9–10.

licht werden, denn »nur durch ihn kann man in das Reich des Lebens eingehen.«³⁴ Die Vernunft hat aber die Fähigkeit, den Glauben zu empfangen. Ihr wird der Glaubensinhalt entsprechend ihrem Vermögen offenbart, was ja impliziert, dass sie diesen Inhalt verstehen, wenn auch nicht begreifen kann, so wie Gott beabsichtigt, durch den Menschen verstanden zu werden. Das heißt m. a. W.: Der Glaubensinhalt wurde geoffenbart, damit er verstanden wird. Sonst wäre die Offenbarung sinnlos. In diesem Leben kann die Vernunft Gott selbst, wie er an sich ist, nicht begreifen. Und selbst wer die Unsterblichkeit erlangt hat, kann zwar immer mehr Gott in einem unendlichen Prozess verstehen, ohne dabei an ein Ende zu gelangen.

Die hohe Stellung der Vernunft erweist sich schließlich dadurch, dass durch sie allein »eine vollkommene Anschauung« (*perfecta intuitio*) möglich wird.³⁵ Mittels des Auges der Vernunft sehen wir ja das Vernunftgemäße (*intellectuale*) im Sinnlichen, erreichen Gewissheit im Prozess der verstandesmäßigen Erkenntnis und verstehen unter Voraussetzung der Offenbarung die Glaubenswahrheiten.

Diese einmalige Stellung der Vernunft im Bereich der Erkenntnis hat andererseits eine ontologische Grundlage. Cusanus übernimmt aus der neuplatonischen Tradition die Triade *esse, vivere, intelligere*. Worauf es hier ankommt ist, die dem *intelligere* eigene Stellung herauszustellen. Man kann bei diesem Strukturschema zweierlei berücksichtigen: einerseits die Universalität, andererseits die Intensität. Unter dem ersten Gesichtspunkt ist der Seinsbegriff der erste, sofern er überhaupt alles umfasst; das Leben beschränkt sich auf ein Gebiet innerhalb des Seins, und das *intelligere* (Erkennen) nimmt einen noch begrenzteren Raum ein. Unter dem Gesichtspunkt der Intensität ergibt sich die umgekehrte Reihenfolge: Das *esse* bedeutet jenen Seinsbereich, der bloß ist und sich mit dem ganzen Bereich des Anorganischen deckt; das *vivere* meint eine höhere Stufe, nämlich das Organische, während das *intelligere* sich auf jenen Bereich beschränkt, der durch die Erkenntnisfähigkeit und -tätigkeit gekennzeichnet ist. Unter diesem Aspekt der inneren Bestimmung wäre der Bereich des Seins der ärmste, bedeutend reicher der lebendige Bereich, und der Bereich des Vernunftthätigen wäre somit der reichste an Bestimmungen.

³⁴ *Sermo* LII: h XVII, N. 5, Z. 23–24.

³⁵ *Sermo* CXXXVIII: h XVIII, N. 2, Z. 5.

Bei dieser getrennten Auffassung kann man jedoch nicht stehen bleiben, wenn man etwa beachtet, dass Leben und Erkennen auch *sind*, also auch Sein darstellen. Somit haben wir, neben einer Graduierung und Hierarchisierung, eine ebenso immer intensivere und reichere Schichtung. Man könnte sich das als eine Art progressive Vertiefung des Seins in sich selbst denken, wonach das bloße Sein grundsätzlich offen für weitere Differenzierungen ist, die man als auf drei Grundgebiete konzentriert betrachten kann: das anorganische Sein, das lebendige Sein und das intelligibel-lebendige Sein. Freilich kann man auch vom umgekehrten Standpunkt ausgehen, nämlich nicht von *esse*, sondern von *intelligere*. Prinzipiell ist das dadurch gerechtfertigt, dass das *intelligere* nicht nur Sein und Leben besitzt, d. h. Sein und Leben auf eine bestimmte Weise darstellt, sondern ihnen beiden Sinn verleiht, d. h. die höchste Stufe sowohl des Seins als auch des Lebens ist, sofern das Seiende und das Lebendige in das Erkennende eingliedert sind und von dessen ontologisch-metaphysischer Struktur ihre Eigenart empfangen. Im intelligibel-lebendigen Sein stellt die Intelligenz die höchste Form von Sein und Leben dar.

In Bezug auf den ursprünglichen Grund von allem kann man mit Recht behaupten, dass diese drei Schichten ein gleiches, unter sich austauschbares Gewicht haben. Gott ist ja aufgrund seiner absoluten, höchst einfachen Seinsfülle *ens entium, vita viventium, lumen intellectuale intelligentium* – »das Sein der Seienden, das Leben der Lebenden, das intelligible Licht der intelligenten Seienden«. ³⁶ Sinngemäß könnte man es damit übersetzen, Gott sei das höchste Sein, das höchste Leben, die höchste Intelligenz. Im Bereich des endlichen, geschaffenen Seins aber findet nicht ein bloß logischer, sondern ein wesentlicher Unterschied statt, der eine qualitative Hierarchisierung einschließt. Der Mensch stammt von Gott, wie jedes andere Seiende. Dieses von Gott wesentliche Abhängig-Sein hat bei ihm, infolge seiner Vernunft, ein spezifisches Kennzeichen: *esse ex Deo in homine est esse secundum intellectum, hoc est intellectualiter* – »von Gott her sein ist im Menschen gemäß der Vernunft, das heißt, vernunftgemäß sein«. ³⁷ Cusanus lehrt dies in der Predigt *Si quis sermonem meum servaverit* vom 7. 4. 1454. Etwas Ähnliches lesen wir in der ein Jahr später, nämlich am 7. 6. 1455 gehaltenen Predigt: *Qui manducat hunc panem* über das Verhältnis

³⁶ *Sermo* XL: h XVII, N. 5, Z. 18–20.

³⁷ *Sermo* CLII: h XVIII, N. 3, Z. 1–3.

von *vivere* und *intelligere*. Kurz und bündig behauptet Cusanus: *Mors intellectus est ignorantia quia eius vivere est intelligere* – (»Der Tod der Vernunft ist die Unwissenheit, denn ihr Leben ist, vernunftgemäß zu erkennen«).³⁸ Man könnte von einer Art Aufhebung von Sein und Leben durch die Vernunft sprechen, nicht etwa in dem Sinne, dass sie an Kraft und Bedeutung verlieren. Vielmehr gewinnen beide Dimensionen Reichtum und Intensität, sofern sie von der Vernunft durchformt werden. Der ganze Mensch, nicht etwa bloß ein Teil von ihm, ist von dem bloß anorganischen Seienden und dem Bereich des bloß Lebendigen wesentlich verschieden. Es geht nicht darum, ob der Mensch diese oder jene Eigenschaften, die dem Anorganischen bzw. dem Lebendigen eigen sind, besitzt oder nicht. Es geht um den Sinn des Ganzen, konkreter gesagt, um die Öffnung auf die Universalität hin, die erst beim Menschen anzutreffen ist.

Das vernunftgemäße Sein, das *esse secundum intellectum*, weit davon entfernt, eine bloße Eigenschaft zu sein, eröffnet eine ganz neue Dimension, die alles andere in einem neuen Licht erscheinen lässt. »Bedenke hier, wie unter den geschaffenen Wesen der Mensch auf Grund seiner Gemeinsamkeit mit allem (*ratione universalitatis*) alle anderen Wesen umschließt, sowohl die geistigen wie die körperlichen. Daher ist er ja auch gleichsam am Ende der Gesamtheit der Seienden geschaffen (*in fine universalitatis entium creatus*), damit alles in ihm als in seinem Ziele gefunden werde.«³⁹ Es geht in diesem Zusammenhang um die Notwendigkeit der Menschwerdung Christi, ohne welche das ganze Weltall nicht nur unvollkommen wäre; es gäbe überhaupt kein Weltall. Wie immer man diesen theologischen Ausgangspunkt bewerten mag, feststeht, dass die den Menschen kennzeichnende Gemeinsamkeit mit allen ihm auf Grund seiner »Intelligenz« (*intelligentia*) zukommt. Diese ist zuerst als Anlage in der sinnlichen Natur da, entwickelt sich dann zur verständigen Natur (*natura rationalis*), darauf zu jener, die der Belehrung fähig ist (*natura doctrinalis*), schließlich zur vernunfthaften (*natura intellectualis*). Und so bemerkt Cusanus: Weil die Intelligenz die Substanz unserer Seele ist, »wird sie durch die Vernunft mit Gott vereinigt. Dann kommt sie in ihm zur Ruhe. Und darauf ist die Aufmerksamkeit besonders zu richten.«⁴⁰

³⁸ *Sermo* CLXXXIX: h XVIII, N. 7, Z. 23–24.

³⁹ *Sermo* XXII: h XVI, N. 32, Z. 11–15.

⁴⁰ *Sermo* XXIII: h XVI, N. 8, Z. 7–9.

Aus all dem ergibt sich, dass die Vernunft den Höhepunkt des Menschen hinsichtlich sowohl seiner Konstitution wie auch seiner Erkenntnisfähigkeit darstellt. Aber damit kommt das Fragen selbst nicht zur Ruhe. An diesem Punkt angelangt stellen sich drei Fragen: *a)* Mit welchem Licht kann die Vernunft erkennen? *b)* Worauf richtet sich ihre Tätigkeit, d. h. was ist ihr Gegenstand? *c)* Inwieweit verwirklicht sich ihre Ruhe, mit anderen Worten, inwieweit kommt sie ans Ziel? Die Antwort auf diese Fragen betrifft die Erleuchtung (*illuminatio*), die Wahrheit und die Erkenntnis des eigenen Ursprungs.

Das Licht der Vernunft ist die Weisheit, über die schon grundlegende Beiträge geschrieben wurden. Weisheit kommt hier unter dem Aspekt des Lichtes bzw. der Erleuchtung zur Sprache. Ein paar Texte unter den vielen mögen genügen, um das Wichtigste hervorzuheben. In der Predigt *Domine, in lumine vultus tui* («Herr, im Lichte deines Angesichtes»), die er am 1. 1. 1441 hielt, äußert sich Cusanus folgendermaßen: »In seinem Lichte sehen wir das Licht. Denn wie man im sinnlichen Bereich selbst mit guten Augen nichts ohne das Licht sehen kann, so auch im geistigen Bereich nichts ohne die Weisheit. Ein Licht ist aber ohne ein anderes Licht durch sich selbst sichtbar. So auch das ewige Licht. Viele Ähnlichkeiten gibt es zwischen dem sinnlichen und geistigen Licht, wenngleich sie unverhältnismäßig verschieden sind.«⁴¹ Der Vergleich zwischen dem sinnlichen und dem geistigen Licht kommt auch an anderen Stellen vor. In der sehr kurzen Predigt *CCXVIII Nunc dimittis* («Nun entläßt du. . .») lesen wir: »Über das Licht der verständigen Seele, das heißt über die ewige Weisheit in Bezug auf die Vernunft, die das Auge der Seele ist, sollst du auf eine ähnliche Weise denken wie über das Licht der Sonne in Bezug auf das Auge des Körpers.«⁴² Die unleugbare Ähnlichkeit mit dem bekannten Text von Platos *Politeia* sollte uns nicht irreführen, wenn man bedenkt, dass nach Cusanus die Weisheit schließlich Gott selbst ist,

⁴¹ L. c. N. 5, Z. 1–7. Vgl. insbesondere K. KREMER, *Weisheit als Voraussetzung und Erfüllung der Sehnsucht des menschlichen Geistes*, in: MFCG 20 (1992) 105–146; jetzt in: DERS., *Praegustatio naturalis sapientiae. Gott suchen mit Nikolaus von Kues* (Münster 2004) 51–91. Zur historischen Kontextualisierung dieses Begriffs bei Cusanus vgl. H. G. SENER, *Griechisches und biblisch-patristisches Erbe im Cusanischen Weisheitsbegriff*, in: MFCG 20 (1992) 147–176, jetzt in: DERS., *Ludus sapientiae. Studien zum Werk und zur Wirkungsgeschichte des Nikolaus von Kues* (Leiden 2002) 197–227.

⁴² *Sermo CCXVIII*: h XIX, N. 2, Z. 1–4.

welcher als der dreieinige Gott durch die Gnade Christi dem Menschen innewohnt. Und daraus ergeben sich manche Schlussfolgerungen, welche die Eigenart der von der Weisheit hervorgehenden Erleuchtung verständlich machen.

Das betrifft zunächst einmal die Art, wie der Mensch sich zur Weisheit verhalten kann. Die Weisheit ist nicht einfach da, so dass der Mensch sie beliebig betrachten kann oder nicht, als ob diese Betrachtung ein zufälliger Vorgang wäre, den nur einige Menschen ausübten. Zwar kann der Mensch die Weisheit erreichen wollen oder nicht. Das hängt von seiner Freiheit ab. Das hat mit seiner Verantwortung zu tun. Denn falls er nicht nach der Weisheit sucht, verfehlt er seine eigene Natur, sein Wesen, sofern dieses Verhalten nicht seinem Gerufen-Werden entspräche: »Und beachte, wie die Sehnsucht nach der Weisheit (*desiderium sapientiae*), die in allen Menschen existiert – da ja »alle Menschen von Natur aus nach Wissen streben –, ein gewisses Gerufen-Werden (*quaedam vocatio*) bzw. eine Bewegung (*motio*) bzw. eine Anziehung (*attractio*) ist. Sie ist uns angeboren und somit uns von Gott Vater, dem Schöpfer, gegeben.«⁴³ Dass »alle Menschen von Natur aus nach Wissen streben«, ist bekanntlich der Anfang der *Metaphysik* des Aristoteles. Das stellt Cusanus nicht in Frage, fügt aber einiges hinzu, das diese Aussage des Aristoteles ergänzen und vertiefen soll.

Die Sehnsucht nach Weisheit ist uns gegeben, sofern sie uns vom Schöpfer gegeben wurde, was der Sehnsucht noch eine besondere Radikalität verleiht. Denn das Sein des Geschaffenen ist abhängiges Sein. *Esse est ab esse*.⁴⁴ Die Sehnsucht nach Weisheit ist also in der Natur verwurzelt – darin stimmt Cusanus mit Aristoteles überein; sie geht aber darüber hinaus auf Gott selbst zurück. Und das bringt als Folge zweierlei mit sich: Einerseits ist die Sehnsucht nach Weisheit als *motio* gegeben. Wir streben nach Weisheit, sofern wir von Gott selbst bewegt werden. Andererseits werden wir nicht zur Weisheit bewegt, als ob diese etwas von Gott selbst Verschiedenes wäre. Hier findet eine Zirkularität statt: Wir kommen von Gott und sind auf dem Wege zu ihm, und da die Weisheit mit Gott selbst zusammenfällt, werden wir von der Weisheit bewegt und

⁴³ *Sermo* LXXXVIII: h XVII, N. 3, Z. 1–5. Über die Bedeutung der Sehnsucht vgl. K. KREMER, l. c. (Anm. 41) *Weisheit* 112ff; *Praegustatio* 58ff.

⁴⁴ *De docta ignorantia* II, 3: h I, S. 71, Z. 18 (N. 110).

von der Weisheit auch zu ihr selbst angezogen. Diese Zirkularität, die von der neuplatonischen Tradition her bekannt ist, wird auch hier, dem Gedanke der Schöpfung entsprechend, besonders betont. Denn so wie das Von-Gott-geschaffen-Sein das Von-ihm-erhalten-Sein einschließt, ebenso schließt Gottes Schöpfertum seine Zielhaftigkeit für uns ein. Das bedeutet, dass er uns zu sich, zu der Weisheit, die er selbst ist, anzieht: »Würden wir deswegen [nämlich auf Grund der Schöpfung] nicht angezogen werden, so würden wir nie [beim Ziel] ankommen. Wir haben daher eine gewisse angeborene Kenntnis der Weisheit, zu der wir hin bewegt werden.«⁴⁵ Schließlich ist auch zu berücksichtigen: Das Gerufenwerden, die Bewegung sowie die Anziehung von seiten der Weisheit sind uns angeboren, sofern sie von Gott dem Vater gegeben sind. Es kommt somit das personale Verhältnis zu Gott ans Licht. Die alten Philosophen – Cusanus denkt schon relativ früh so – haben sehr Tiefes von Gott gedacht, weil sie ihm die höchste Seinsweise zuerkannt haben, welche man sich vom Bereich des Endlichen aus denken kann, nämlich den *intellectus*. Ihnen fehlte jedoch der Personenbegriff, und deswegen konnten sie nicht zu dem wahren Gott gelangen, mit dem man in eine personale Beziehung treten kann.⁴⁶ Unter diesem Gesichtspunkt sind die folgenden Worte zu verstehen: »Die Weisheit selbst erfassen wir noch nicht, noch können wir sie erfassen außer im höchsten Lehramt, d. h. im Wort des Vaters, in Christus Jesus. Beachte, wie der Lehrer Christus der ist, der das Leben verleiht, vergleichbar einem Lehrer, der in irgendeiner anderen Kunst die Lernwilligen zur Erkenntnis führt.«⁴⁷

Die damit bezüglich der Weisheit entworfenen Grundlinien sind weiter zu verfolgen und auszuweiten. Zunächst ist zu bemerken, dass die Erleuchtung, welche die Weisheit voraussetzt, eine Art Selbsttranszendierung der Vernunft beinhaltet. In der Predigt *Die Vaterunser-Erklärung in der Volkssprache* heißt es u. a.: »Da nun Gott nicht anders erkannt werden kann als in seinem Namen, so hoffen wir, dass wir dazu kommen können, dass wir Ihn über unsere Einsicht (*ultra nostrum intellectum*, lautete die Übersetzung ins Lateinische) hinaus erkennen (bekennen), indem Gott der Vater uns in seinem Namen erleuchtet.«⁴⁸ Das ist eine Art von Transzendierung, denn

⁴⁵ *Sermo* LXXXVIII: h XVII, N. 3, Z. 6–8.

⁴⁶ Cf. *Sermo* XIX: h XVI, N. 6, Z. 1–22.

⁴⁷ *Sermo* LXXXVIII: h XVII, N. 3, Z. 9–4, Z. 3.

streng genommen kann es jenseits des *intellectus* keine Erkenntnis, nicht einmal die Erkenntnis Gottes geben. Die Betonung des Strebens über die Vernunft hinaus kommt in dem Zusammenhang zur Sprache, in dem Cusanus die Bitte des Vaterunsers »Erlöse uns vom Übel« kommentiert. Da heißt es u. a.: »Da erbitten wir Erlösung. Damit bekennen wir, dass es ein anderes Reich gibt, wo das Übel nicht ist, sondern allein das oberste, wahrhaftige und unvermischte Gut, und dass unsere Erlösung vom Übel die Erlösung von dieser sinnlichen, arglistigen, betrügerischen Welt ist. . .« Und weiter unten: ». . . Und darum ist unsere Sinnlichkeit in diesem Gebet in die Geistigkeit unseres Verstehens entrückt.« Denn der ganze Mensch ist völlig über sich (hinaus) (*penitus supra se*, in der lateinischen Übersetzung) in Gott gekehrt und verlangt danach, geschieden und erlöst zu sein von diesem zeitlichen, nichtigen Leben. . .⁴⁹ Die auf die Jenseitigkeit hinweisenden Termini werden hier in Bezug auf die eschatologische Erlösung gebraucht. Selbst Worte wie »entrückt« – »erzuckt« in der Volkssprache – können nicht darüber hinwegtäuschen, dass dieser Überstieg, dieses Hinaus-sein noch im Bereich des *intellectus* stattfinden kann. Die Erlösung ist auch eine Wirkung der Erleuchtung (*illuminatio*), die wesentlich mit der Weisheit verbunden ist, genauer gesagt, Ausdruck der Weisheit selbst ist. Vier Jahre nach der *Vaterunser-Erklärung* schreibt Cusanus, indem er sich auf Worte des Paulus beruft, dass wir »all das, was zur Welt gehört«, – Welt freilich im negativen Sinne verstanden – »verlassen können, wenn wir jenes Übel durch die Erleuchtung von seiten der Wahrheit erkennen.«⁵⁰

Kehren wir zu dem engen Zusammenhang von *intellectus* und *sapientia* zurück. In der Predigt CCVIII vom Jahre 1455 spricht Cusanus von der inneren, wesentlichen Verbindung von menschlichem Leben und Vernunft. Er kommentiert kurz die Worte von *Genesis* 2, 7, wonach der Mensch zu einem Lebewesen wurde, indem Gott ihm den Lebensodem in die Nase blies, und schreibt u. a. dazu: »Jenes Leben ist die Vernunft, die allein lebt (*vita illa est intellectus, qui solum vivit*). Denn wie lebt eigentlich das, was nicht weiß, dass es lebt? Ein Gleichnis (*similitudo*) des Schöpfers des Lebens ist also die Vernunft. Die Vernunft im Menschen ist infor-

⁴⁸ *Sermo* XXIV: h XVI, N. 12, Z. 1–5; für die deutsche Übersetzung cf. *Die Vaterunser-Erklärung in der Volkssprache*, 2. Aufl. (Trier 1999) 11.

⁴⁹ L. c. N. 43, Z. 5–10. 24–39 (in der deutschen Übersetzung, S. 30f.).

⁵⁰ *Sermo* XLII: h XVII, N. 9, Z. 13–14. Cf. *1 Kor* 7,33.

gedessen seinem Werk eingehaucht bzw. mit ihm innerlich geeint. Und im Ersten, über die Zeit hinaus erschaffenen Menschen hat die Vernunft im selben Jetzt sich den animalischen Leib angepasst und denselben in ihre hypostatische Einigung angezogen.«⁵¹

Anschließend kommt Cusanus auf die innere Verbindung von vernunftthafter Natur und Weisheit zu sprechen. Gott wollte seine Weisheit offenbaren, und deshalb musste er die vernunftthafte Natur schaffen. Denn einer von der vernunftthaftern verschiedenen Natur hätte die Weisheit nicht geoffenbart werden können. In einem knappen und lapidaren Satz heißt es: »Die vernunftthafte Natur ist nichts anderes als der Sitz oder die Fähigkeit zur Offenbarung der Weisheit« (*Nec est aliud intellectualis natura quam sedes seu capacitas ostensionis sapientiae*).⁵² Das Verhältnis von Weisheit und Vernunft erklärt Cusanus anschließend auf eine ähnliche Weise, wie er sich kurz vorher über das eine, höchstgeeinte Verhältnis von Vernunft und Leib im Ersten Menschen (= Jesus) geäußert hatte. Die Weisheit, die in jedem Menschen widerstrahlt, schuf sich die menschliche Vernunft, um sich durch sie offenbaren zu können. Es könnte somit scheinen, als ob die Vernunft sich darauf beschränkte, ein Mittel oder Werkzeug der Weisheit zu sein: *ut medio eius posset se ostendere*.⁵³ Bei einer näheren Analyse jedoch kommt die zentrale Bedeutung der Vernunft im Verhältnis zur Weisheit ans Licht.

Dafür empfiehlt es sich, die Predigt CLXXXIX zu lesen, die Cusanus ein paar Monate früher im selben Jahr 1455 gehalten hatte, und zwar am Fronleichnamstag. Der Kardinal kommentiert mit voller Konzentration, spekulativer Kraft und mit höchstdenkbarer Feierlichkeit die Worte des Johannesevangeliums: *Qui manducat hunc panem vivet in aeternum*. (»Wer dieses Brot isst, wird leben in Ewigkeit.«)⁵⁴ Dabei kommt er gleich zur Sache, geht aber zugleich recht pädagogisch vor. »Die Speise des Brotes des Lebens ist unvergänglich, da sie das ewige Leben verleiht.«⁵⁵ Nun ist Gott der einzige Unsterbliche, ja er ist sogar die Unsterblichkeit selbst, und sein »unendliches Leben kann nicht besser als durch die Unsterblichkeit ausgedrückt werden.«⁵⁶ Daraufhin zieht Cusanus die *intellectualis na-*

⁵¹ *Sermo* CCVIII: h XIX, N. 4, Z. 5–13.

⁵² L. c. N. 5, Z. 8–10.

⁵³ L. c. Z. 10–15.

⁵⁴ *Job* 6, 58.

⁵⁵ *Sermo* CLXXXIX: h XVIII, N. 1, Z. 3f.

⁵⁶ L. c. Z. 10f.

tura des Menschen in Betracht. Diese »lebt nur, sofern sie die Weisheit besitzt. Diejenige Vernunft, welche die Weisheit selbst ist, lebt in einem unendlichen Leben. Jeder Weise nährt aber durch sein Wort jene, die er zur Gemeinschaft und Teilhabe an der lebendigmachenden Weisheit be-ruft. Christus ist das Brot des Lebens bzw. das Wort des Vaters. Darum nährt er durch ewiges Leben. Weil er das ewige Wort Gottes des lebendigmachenden Vaters ist.«⁵⁷ Was ist nun die Stellung der Vernunft im Verhältnis zur Weisheit, von der sie ernährt wird, indem sie von ihr die Unsterblichkeit empfängt? Ist die Vernunft ein bloß passives Subjekt?

Achten wir aber auf den inneren Gang des Textes, so können wir gleich feststellen, dass die Abhängigkeit von der Weisheit die Vernunft in ihrem Sein bestärkt und in ihrer Würde erhöht. Verständlich ist das, wenn man berücksichtigt, dass der Empfang der Weisheit eben als Erkenntnis derselben stattfindet. Denn dazu muss die Vernunft eine außerordentliche Fähigkeit haben, da die von ihr erkannte Weisheit ein unvergängliches, ewiges Leben ist und außerdem die Unsterblichkeit verleiht. Cusanus kann mit Recht behaupten, »kein Vermögen der Seele sei vortrefflicher als die Vernunft« (*nulla potentia animae nobilior intellectu*),⁵⁸ und zwar nicht nur relativ, d. h. im Verhältnis zu den anderen Vermögen, sondern auch absolut gesehen, denn sie ist, wie schon erwähnt, notwendig für das Offenbarwerden der Weisheit.

Cusanus bedient sich eines bekannten Vergleiches, um dies zum Ausdruck zu bringen: So wie das Sehen sich zum sinnlichen Licht verhält, so verhält sich die Vernunft, das intellektuelle Auge (*oculus intellectualis*), zur Weisheit als dem geistigen oder intellektuellen Licht.⁵⁹ Bei diesem Vergleich differenziert Cusanus in dieser Predigt genauer:⁶⁰ Wir haben einmal das Sehvermögen (*visus*), das aus dem und durch das sinnenhafte Licht lebt, dann den sinnenhaften Gegenstand (*sensibile*), der genauer ein farbiger Gegenstand ist, sodann die Quelle des Lichtes (= Sonne), von welcher das sinnenhafte Licht stammt, und schließlich die mit dem Licht identische absolute Farbe (*absolutus color*). Entsprechend⁶¹ finden wir im intellektuellen Bereich die Vernunft, die aus und durch das Licht der

⁵⁷ Cf. l. c. Z. 15–22.

⁵⁸ L. c. N. 2, Z. 5–6.

⁵⁹ L. c. Z. 19–25.

⁶⁰ L. c. Z. 6. 9. 16f. 19–21. 26. 35f. 42. 44f.

⁶¹ *Sermo* CLXXXIX: h XVIII, N. 2, Z. 9f. 17. 33f. 38f. 42f. 45f.

Weisheit lebt, sodann als ihren intelligiblen Gegenstand die Wahrheit bzw. auch die Weisheit, die beide als wahre Speise (*cibus, pascentia*) der Vernunft bezeichnet werden. Parallel zum von der sinnlichen Lichtquelle (Sonne) herkommenden Licht und gestützt auf das Wort des Weisheitsbuches von der Weisheit als »dem Glanz des ewigen Lichtes und makellosen Spiegel der Majestät Gottes«⁶² steigt auch »die Weisheit vom Schöpfer der Sonne herab«. Wie nun die absolute Farbe Licht ist, so ist auch die absolute Wahrheit die ewige Weisheit.

Folgendes darf nicht übersehen werden:⁶³ 1. Die Wahrheit kann nicht ohne die Weisheit durch den Intellekt gesehen werden. 2. Die Wahrheit wird als »permanente Speise« bzw. als »ernährendes Objekt« der Vernunft bezeichnet, aber ebenso ist die Weisheit »die wahre Ernährung der Vernunft«; und alles, was diese ernährt, stammt aus der *sapientia in fonte*. 3. Cusanus will hier offenbar noch genauer unterscheiden zwischen der vom Schöpfer stammenden und der ewigen Weisheit, die allein mit der ewigen Wahrheit identisch ist. Von dieser ewigen Weisheit stammen die Wahrheiten der Dinge (*rerum veritates*). Gemäß der weiteren Aussage, daß die Wahrheit als Speise der Vernunft nur durch einen Weisen (*sapientem*) gesehen wird, könnte man versucht werden, das für die Wahrheitserkenntnis notwendige Licht der Weisheit bloß auf die vom Schöpfer herabgestiegene Weisheit – parallel zur Lichtquelle (Sonne) und dem von ihr stammenden Licht – zu beziehen. Allein die in den Predigten sonst und auch in seinen anderen Schriften vorgetragene Lehre widerspricht dem. Denn nur das *Mit*-Erfassen der ewigen Weisheit selbst aufgrund ihrer Abbildhaftigkeit in der Seele bzw. Vernunft läßt dieses *Abbild* der Weisheit als *Abbild der Weisheit* erkennen (z. B. *Sermo* CCLXII). Wie könnte – so denkt Cusanus – die Vernunft denn auch anders erkennen als *sub specie aeterni*. Kein Zweifel besteht für ihn über die Identität von ewiger Weisheit und *Verbum Dei*.

Die Verwurzelung des sinnen- wie geisthaften Lichtes in Gott dem Schöpfer ist von besonderer Bedeutung. So sehr hängen die Dinge von ihm ab, dass sie eben durch das Abhängig-Sein, das *ab esse*, gekennzeichnet sind. Wird nun die Abhängigkeit der Weisheit vom Schöpfer hervorgehoben, so muss dadurch das Sein bzw. die Konstitution der Ver-

⁶² *Sap.* 7,10.

⁶³ *Sermo* CLXXXIX: h XVIII, N. 2, Z. 26f. 33f. 38f. 40. 45–47.

nunft selbst getroffen sein. Und so ist es in der Tat, und zwar in doppelter Hinsicht: Einerseits akzentuiert Cusanus in diesem Kontext die im Lichte gründende Vitalität sowohl des sinnlichen wie auch des intellektuellen Sehens. Gemeint ist beim Sinn des *visus* die *visio*, der Akt des Sehens, beim *intellectus* der Akt des intellektuellen Einsehens, mit anderen Worten das Sein als Selbstvollzug. Im Falle der Vernunft kommt noch die Selbsttransparenz hinzu. Achten wir auf folgenden Text: »So wie das Sehvermögen (*visus*) ohne sinnliches Licht der Wirklichkeit des Lebens völlig entbehrt und weder sich selbst berühren noch das Sein haben kann, so kann die Vernunft ohne das geistige bzw. intellektuelle Licht die Wirklichkeit ihres Lebens nicht haben noch das Leben schmecken. Denn ohne die Wirklichkeit ihres Lebens, die im Einsehen besteht, kann sie nicht einsehen, daß sie lebt.«⁶⁴ Mit anderen Worten: Man kann vielleicht sagen: Die Vernunfttätigkeit kreist in sich selbst, so dass sie in all ihren vitalen Akten sich selbst anwesend sein muss. Sie hat die Aufgabe, sich nicht nur ihrer spezifischen Tätigkeit, sondern ebenso jeder anderen Lebenstätigkeit bewusst zu werden. Nicht nur also *intelligere se intelligere*, sondern auch *intelligere se vivere*. Eine Selbsttransparenz kann man das nennen, wenn sie auch im vollkommenen Sinn nur in und mittels der Unsterblichkeit erreichbar ist.

Kommen wir auf die oben angeschnittene Frage zurück. Die Vernunft ist auf die absolute und auf die partizipierte Weisheit hin offen und von ihr so wesentlich abhängig, dass sie ohne diese Abhängigkeit in keiner Weise leben kann. Inwieweit ist sie dann selbständig, wenn alles, was sie ist, sie ihrer Quelle zu verdanken hat? Die Frage läßt sich mit folgenden Worten des Cusanus beantworten: »Mit dem Wort Gottes also bzw. mit seiner Weisheit wird jener Teil ernährt, welcher der Weisheit fähig ist, nämlich die vernünftige Seele.« (*Verbo igitur Dei seu sapientia eius pascitur pars capax sapientiae, scilicet anima rationalis*).⁶⁵ Wenn wir auf den Kontext achten, ist *anima rationalis* mit *intellectus* gleichbedeutend. Die eben zitierten Worte führt Cusanus an als Erklärung des Textes, mit dem das neunte Kapitel des *Buches der Weisheit* anfängt: »Du Gott unserer Väter und Herr des grossen Erbarmens. Du hast das All durch dein Wort geschaffen. In Deiner Weisheit hast du den Menschen vervollkommnet.«⁶⁶ Die Meinung

⁶⁴ L. c. Z. 19–25.

⁶⁵ L. c. N. 4, Z. 21–23.

⁶⁶ *Sap.* 9, 1–2.

des Cusanus geht aber darüber hinaus in dem Sinne, dass das Wort Gottes Christus selbst ist: *Christus . . . est . . . Verbum Dei*.⁶⁷ Das setzt voraus, daß die Wirkung der Weisheit auf die Vernunft viel mächtiger und inniger ist als die Wirkung, welche die Worte des *Buches der Weisheit* vermuten lassen. Denn eine stärkere und wirkungsvollere Verbindung als jene Christi mit dem Menschen ist, laut Cusanus selbst, nicht denkbar. Wie weit reicht dann aber die der Weisheit fähige Vernunft? Die Antwort wird mit dem Ausdruck gegeben: *capax sapientiae*, »der Weisheit fähig«. Zwar hat die Vernunft diese Fähigkeit von der Weisheit selbst, so sehr, dass sie ohne die Weisheit nichts wäre. Denn so wie das Auge ohne das sinnliche Licht nicht sehen kann, vermag auch das intellektuelle Auge ohne das geistige Licht nichts zu verstehen.

Aber damit wird das Vermögen der Vernunft erhöht. Das wird klar, wenn man folgendes berücksichtigt. Um die Weisheit zu erlangen, muss man die Fähigkeit dazu haben. Das ist eine Vorbedingung. Aber dass man zum Ziel kommt, indem man diese Fähigkeit aktualisiert, dazu ist eine weitere Bedingung erforderlich, nämlich dass der Mensch sich für die Weisheit entscheidet. »Gott schenkt die Weisheit nur jenem, der nach ihr mit tiefster Sehnsucht strebt.«⁶⁸ Es kommt also auf beides an, zum einen auf die von Gott erlangte Fähigkeit zur Weisheit, zum anderen auf das ständige Streben nach ihr. Alles hängt von Gott ab, aber ebenso hängt auch alles in anderer Hinsicht vom Menschen ab. Beide Aspekte stehen nicht isoliert da, sondern sie hängen miteinander zusammen. Unter diesem Gesichtspunkt der gegenseitigen Implikation kann man folgenden Text lesen: »Die Vernunft ist ohne die Weisheit keine lebendige Vernunft (*intellectus vivus*). Deswegen kann die Vernunft ohne die Weisheit nicht glücklich sein. Die Weisheit allein ist das die Vernunft belebende Leben. Jeder Mensch ist mit seiner Vernunft zufrieden, auf dass er glücklich werden kann; aber er erstrebt die Weisheit, um glücklich zu sein.«⁶⁹ Die Vernunft steht im Mittelpunkt des Verhältnisses der Weisheit zum Menschen. Dass der Mensch glücklich ist, ist gleichbedeutend damit, dass die Vernunft selbst glücklich ist. Selbstverständlich geht es um eine umfassende, d. h. theoretische und praktische Vernunft, welche untrennbar von

⁶⁷ *Sermo* CLXXXIX: h XVIII, N. 4, Z. 23–25.

⁶⁸ L. c. N. 5, Z. 21–22.

⁶⁹ L. c. N. 3, Z. 22–27. – Hervorh. v. mir.

Freiheit und Liebe ist, worüber an späterer Stelle etwas zu sagen ist. Die Vernunft ist der Sitz der Weisheit, somit der Sitz Gottes selbst, und sie ist von der Weisheit so sehr in Besitz genommen, dass sie nur noch unter dieser Voraussetzung Sinnerfüllung finden kann. Nur in Bezug auf Erkennen der Weisheit und Streben nach ihr ist die Vernunft verstehbar, da sie nur deswegen existiert bzw. erschaffen worden ist, um die Weisheit offenbaren zu können.

Das bedeutet aber zugleich, dass sie diesem Anspruch entsprechen soll. Und das geschieht in zwei grundsätzlichen Hinsichten. Einerseits ist die *anima intellectiva* (die vernunftthafte Seele) eine *imago creatoris viva* (ein lebendiges Abbild des Schöpfers), sofern sie aufgrund dieser Abbildhaftigkeit »Ähnlichkeiten aller Dinge« schafft. Mag es auf den ersten Blick so erscheinen, als ob damit der Mensch nur zur Wiedergabe des schon Gegebenen bestimmt sei. In der Tat kommt er als Folge seines Abbildcharakters eben dazu, seine eigene Welt zu entwerfen. »Der Mensch besitzt einen Geist (*mentem*), der eine Ähnlichkeit der Dinge ist. So wie Gott das Wesen der Wesenheiten ist (*essentia essentiarum*), so ist der Geist ein Abbild Gottes, welcher eine Ähnlichkeit bzw. die Gestalt der Gestalten ist.«⁷⁰ Die Würde des Menschen entsteht nicht unabhängig von der aktiven Anwesenheit Gottes in ihm, sondern als Folge der Durchdringung seines Wesens, das eben in der *anima intellectiva* besteht, durch das absolute Wesen selbst. Auf eine einfache und prägnante Formel gebracht: »Die (vernunftthafte Seele) schafft, da sie ein (lebendiges) Abbild des Schöpfers ist, in sich die Ähnlichkeiten aller Dinge.«⁷¹ Sofern sie Abbild ist, darin liegt der Grund ihrer schöpferischen Tätigkeit. Und weil sie Abbild bleibt, ist sie zu einer nie aufhörenden Steigerung ihrer selbst befähigt und aufgefordert.⁷²

Damit kommt der zweite, grundsätzliche Aspekt zum Vorschein: Denn die Vernunft kann nicht nur mittels der Angleichung an die Dinge ihre eigene Welt erschaffen, sondern sie kann bis zum Unendlichen emporsteigen. Die Vernunft hat zwar eine endliche Kraft, kann aber ihre Endlichkeit in einer bestimmten Form überschreiten, sofern sie Abbild

⁷⁰ *Sermo* XCVI: h XVII, N. 7, Z. 3–6.

⁷¹ *Sermo* CLXXIII: h XVIII, N. 5, Z. 11–15.

⁷² Über den Geist (*mens*) als lebendiges Abbild, vgl. M. ÁLVAREZ-GÓMEZ, *La mente como imagen viva en Nicolás de Cusa*, in: María del Carmen Paredes-Martín (Hrsg.), *Mente, conciencia y conocimiento* (Salamanca 2001) 11–28.

der unendlichen Kraft ist. Dadurch wird sie nicht im strengen Sinn unendlich, befindet sich aber in einem nie endenden Prozess der Annäherung an Gott: »Die vernunftthafte Seele kann sich allen Dingen angleichen. Ihr Begriff ist Angleichung. Sie hat aber eine endliche Kraft. Da sie jedoch ein lebendiges Abbild der unendlichen Kraft ist, kann sie sich jener Kraft ähnlicher machen und wird Gott gleichförmiger.«⁷³ Cusanus begnügt sich nicht damit zu behaupten, die Vernunft sei Gott ähnlich. Diese Ähnlichkeit besteht zwar, aber nur als Anlage. Sie muß daher verwirklicht und immer von neuem aktualisiert werden. »Die Vernunft wird aber durch das Einsehen Gott gleichförmiger« (*Intellectus autem fit Deo conformior per intelligere*).⁷⁴

Die zweite Frage, die sich jetzt von selbst stellt, betrifft den Sinn der Suche nach der Weisheit. Die Tätigkeit der Vernunft richtet sich, falls sie nicht im Unbestimmten bleiben soll, auf ihren spezifischen Gegenstand, der kein anderer als die Wahrheit sein kann. Das gilt sowohl für die Gegenstände, welche die Vernunft von Natur aus erkennen kann, als auch für ihre Tätigkeit im Bereich des Glaubens. In beiden Fällen gilt, was Cusanus in der schon zitierten Predigt: *Die Vaterunser-Erklärung in der Volkssprache* lehrt: »Und daher kommt es, dass unsere Vernunft, der Wahrheit zugeneigt, eine Erleuchtung in dem Vaterunser findet, in einem steten Glauben zu wissen, was Wahrheit sei.«⁷⁵ Die Vernunft ist nur bestrebt, die Wahrheit zu erkennen. Das ändert sich auch dann nicht, wenn sie es mit den Inhalten des Glaubens zu tun hat. Denn der Glaube selbst ist ebenso auf die Veranschaulichung, Darstellung und Erkenntnis der Wahrheit gerichtet.

Der Bezug auf die Wahrheit ermöglicht es Cusanus u. a., bei der Vernunft eine besondere Verbindung mit der allgemeinen Struktur der Wirklichkeit zu sehen, nämlich mit dem Einen und dessen wirkender Anwesenheit in den vielen und verschiedenartigen Gegenständen. Beachtenswert ist die Art und Weise, wie es ihm gelingt, die Durchdringung des Vielen durch das Eine am Beispiel der Wahrheit darzustellen. Die verschiedenen Bereiche der Wirklichkeit: der geglaubten und der begrif-

⁷³ *Sermo* CLXXIII: h XVIII, N. 5, Z. 16–20.

⁷⁴ L. c. N. 6, Z. 1–2.

⁷⁵ *Sermo* XXIV: h XVI, N. 3, Z. 11–15. S. auch NvK. Textauswahl in deutscher Übersetzung, l. c. (Anm. 48) 6.

fenen, der beobachteten und der bloss angenommenen, kommen dabei zur Sprache. Cusanus kommentiert die Bitte des Vaterunsers, »Unser tägliches Brot gib uns heute« und sagt u. a.: »Um dies Brot bitten wir und sollen es empfangen mit ganzem Glauben, allergrößtem Hoffen und der innigsten Liebe. In dem Glauben sollen wir Christum unter den Sakramenten wahrhaftig empfangen, dass Er unter aller Gestalt des Brotes in allen Sakramenten ganz und wahrhaftig (anwesend) sei, wie unsere Seele unsichtbar ist, (aber) wahrhaftig und ganz in allen unseren Gliedern und in einem jeglichen (anwesend) ist, und (wie) ein Angesicht in vielen Augen, die es sehen, und ein Wort in vielen Ohren, die es hören, und eine Kunst in vielen Meistern, die sie können, und eine Wahrheit in vielen vernünftigen Wesen, die sie erkennen« Wir sollen auch hoffen, dass wir von dem Glauben zur Wahrheit kommen werden.«⁷⁶ An diesem Text und vielen anderen sieht man die Eigenart eines Denkens, das feste Prinzipien und Begriffe hat, zugleich aber sich in verschiedenen Ebenen bewegt, je nach dem Gesichtspunkt, den man gelten zu lassen beabsichtigt. Außer dem Satz, der explizit von der Wahrheit selbst spricht, kommt der Hinweis auf die Wahrheit an vier anderen Stellen vor. Dabei wird zur Darstellung gebracht, dass jede Aussage über die genannten Sachverhalte nur dann sinnvoll ist, wenn sie wahr ist. Hauptsächlich ist in dem eben zitierten Text von der Einheit die Rede: von *einem* Christus in vielen Sakramenten, von der *einen* Seele in den vielen Gliedern des lebendigen Organismus, von *einem* Angesicht in verschiedenen Augen usw. Voraussetzung aber der Sinnhaftigkeit der entsprechenden Aussagen ist, dass es sich in Wahrheit so verhält. Daher finden wir eine Wechselwirkung, eine Art Zirkularität. Denn die Aussagen über die Einheit hängen von ihrer Wahrhaftigkeit ab, zugleich aber zeigt die Aussage, welche die Wahrheit als solche zum Zuge kommen lässt, sich als *eine* Wahrheit: eine Wahrheit in vielen vernünftigen Wesen, die sie erkennen. Die muss sich als eine und dieselbe in den vielen Intellekten zeigen.

Man kann aber ebenso von der Zirkularität von Glaube und Vernunft sprechen. Der Christus des Sakraments muss als einer und wahrhaftiger von der Vernunft aufgefasst werden, die Vernunft ihrerseits muss aber zuerst von der Offenbarung in Bewegung gesetzt werden. Eine subtile Zirkularität findet gleichfalls zwischen Sinnlichkeit und Vernunft statt. Man

⁷⁶ L. c. N. 32, Z. 1–13, 18–19. Deutsch, l. c. (Anm. 48) 23f.

könnte sagen, dass ein und dasselbe Angesicht in vielen Augen, die es sehen, anwesend sein kann. Aber dass es sich so verhält, das kann nicht das Auge selbst, sondern nur die Vernunft beurteilen und aussprechen.

Daraus ergibt sich, dass die Bestimmung des Menschen darin besteht, sich zur Wahrheit zu bekennen. Er ist dazu berufen, die Wahrheit zu erkennen und auszusagen. Er kann diese Aufgabe erfüllen, seiner Bestimmung entsprechend handeln, er kann aber auch das Gegenteil tun und somit seine Bestimmung verfehlen. Letzteres geschieht aber nicht, ohne dass er sich selbst grundsätzlich verfehlt.

In *Sermo XXIX* kommentiert Cusanus die Worte des Paulus: *Accepistis, in quo et statis, per quod et salvemini*. (»Ihr habt das [Evangelium] angenommen, in dem ihr auch feststeht; in ihm ist euer Heil.«)⁷⁷ Da sagt er u. a., dass man im Evangelium nur dann feststeht, wenn man die Wahrheit festhält, die Gott selbst ist.⁷⁸ Das entspricht der biblischen Lehre, nach der Christus der Weg, die Wahrheit und das Leben ist.⁷⁹ Dass die Wahrheit das Leben der Vernunft ernähren soll, wird schließlich darin konkret, dass Christus diese Möglichkeit aktualisiert bzw. dieses Erfordernis erfüllt.⁸⁰ Der absolute Anspruch der Wahrheit wird also vereinbar mit ihrer Darstellung in der Person Jesu Christi.⁸¹

Ist nun die Wahrheit Gegenstand der Vernunfttätigkeit, und ist das nicht davon zu trennen, dass die absolute Wahrheit der Ursprung der Vernunft ist, dann ist sie auch das Ziel der innigsten Sehnsucht der Vernunft selbst.

Zu diesem Punkt möchte ich einiges in Erinnerung bringen. Cusanus übernimmt das bekannte Motiv, wonach der Mensch vom absoluten Ursprung herkommt und zu ihm zurückkehrt. Er erweitert aber und ergänzt diesen Gesichtspunkt in mehrfacher Hinsicht. Da der wahre Lehrer Christus selbst ist, muss das erwähnte Motiv Veränderungen unterzogen werden. Von Gott hat der Mensch »einen unsterblichen Geist, der nicht von dieser vergänglichen Welt, sondern von der intel-

⁷⁷ 1 Kor. 15, 1.

⁷⁸ *Sermo XXIX*: h XVII, N. 9, Z. 1ff.

⁷⁹ *Job* 14,6.

⁸⁰ Cf. *Sermo LIX*: h XVII, N. 5, Z. 17ff; cf. *Sermo LVII*: h XVII, N. 20, Z. 9–10.

⁸¹ Zur vorrangigen Stellung der Person Jesu Christi in der Gesamtkonzeption des Cusanus vgl. K. REINHARDT, *Jesus Christus – Herz der cusanischen Theologie*, in: MFCG 28 (2003) 165–187.

lektuellen Welt herkommt, wo das Reich Gottes und das glückliche und ewige Leben sind. Dieser Geist vermag zu Gott zurückzukehren, von dem er durch Schöpfung ausgegangen ist, wenn er dem Leben dieser Welt jenes intellektuelle Leben vorgezogen hat.«⁸² Andererseits »wird unser Geist, aus Gott aufgrund von Schöpfung ins Sein hervorgehend, in einem Körper geschaffen, damit er durch ein gewisses mittels seines Körpers angeregtes Üben die lebensstarken Flügel, nämlich Intellekt und Affekt, erwerbe, um zum intellektuellen Reich emporzusteigen.«⁸³ Dass diese Mühe gelingt, ist aber nur durch Christus selbst möglich: »Das war seine Verkündigung, dass man in das Reich des Lebens hineingehen kann, aber nur durch ihn selbst, weil er ja jener ist, in dem jeder Mangel überwunden ist, da er der Weg, die Tür und die Ernährung des Lebens ist.«⁸⁴ Unter diesen Voraussetzungen, nämlich der Schöpfung, der Menschwerdung Gottes, des Beispiels und der Lehre Christi und vor allem des von Christus selbst mitgeteilten Lebens, wird die Kraft, die Intensität der von Nikolaus von Kues behaupteten Sehnsucht nach Gott verständlich. In einem ähnlichen Zusammenhang⁸⁵ schreibt er im zweiten, der Sünde gewidmeten Teil des *Sermo* LIV: »Die Vernunft, die in uns ist, neigt mit höchster Sehnsucht (*summo desiderio*) zur Wahrheit als ihrem Leben und Urbild; und da sie dessen Abbild ist, hat sie in sich ein gewisses Urteil, so dass sie weiß, welches die Werke des Lichtes sind.«⁸⁶ Bezeichnend ist, dass Cusanus in diesem Zusammenhang, den ersten Brief des Johannes interpretierend, den Ausdruck *cor intellectuale* gebraucht⁸⁷ und damit die Pflicht der Vernunft, sich an das ewige Gesetz zu halten, im Auge behält. Damit wird verständlich, wenn die Sünde folgendermaßen charakterisiert wird: »Das ist die Sünde: das Gebot des Lichtes zu übertreten und keine Werke des Lichtes zu vollbringen, welche die Gott wohlgefälligen Werke der Wahrheit sind, denn er selbst ist das Licht der Wahrheit, ohne jede Finsternis. Also besteht die Sünde darin, dem Licht der Vernunft zuwiderzuhandeln.«⁸⁸ In wenigen Worten wird

⁸² *Sermo* LII: h XVII, N. 4, Z. 1–8.

⁸³ L. c. N. 4, Z. 18–23.

⁸⁴ L. c. N. 5, Z. 22–26.

⁸⁵ *Sermo* LIV: h XVII, N. 2–6.

⁸⁶ L. c. N. 21, Z. 1–6.

⁸⁷ Cf. l. c. N. 21, Z. 17–18.

⁸⁸ L. c. N. 22, Z. 19–24.

der Zusammenhang von Vernunft, Licht bzw. Weisheit und Wahrheit zum Ausdruck gebracht. Ineins damit wird unmissverständlich hervorgehoben, dass die Vernunft der höchste Maßstab ist, an den sich der Mensch sowohl theoretisch wie praktisch halten soll.

Die dritte Frage bezüglich der Vernunfttätigkeit – nachdem wir gesehen haben, dass sie das Licht der Weisheit zur Voraussetzung und die Wahrheit als Gegenstand hat – ist die, was ihr letztes Ziel ist. Die Antwort könnte in wenigen Worten lauten: Dieses Ziel ist die Selbsterkenntnis mittels der Erkenntnis ihres Ursprungs. In *Sermo Confide filia* wird ausdrücklich gesagt, dass unser Geist vom uns gegebenen intellektuellen Leben aus zur Quelle des Lebens (*fons vitae*) aufsteigen und sich mit ihr verbinden kann.⁸⁹ Was ist aber der Sinn dieses Aufsteigens? Implizit wird auf die richtige Antwort in *Sermo LI* hingewiesen, in dem Cusanus im Anschluss an Augustinus behauptet, Gott sei der Mittelpunkt der Seele, und es sei deswegen angebracht, in sich selbst hineinzugehen, um die Stimme Gottes hören zu können.⁹⁰ Und was hat das für einen Zweck, so könnte man fragen, diese Stimme zu hören? Etwas näher kommt man an die Sache durch *Sermo LIII*, in dem gesagt wird, Christus sei gekommen, »um dir (nämlich der andächtigen Seele – *anima devota* –) die Wahrheit deines Ursprungs offenkundig zu machen.«⁹¹ Das kommt dadurch zustande, indem das Auge der Vernunft (*oculus intellectus*) das Licht Christi, das ja das Licht der göttlichen Wissenschaft selbst ist, sieht.⁹² Jetzt ist das Licht der göttlichen Weisheit nicht nur Möglichkeitsbedingung der Vernunfttätigkeit, sondern Gegenstand ihres Einsehens.

Das hat nun seinen guten Grund, denn »wie die Vernunft von der Wahrheit herkommt, so neigt sie sich ihr zu. Der Grund der Vernunft, nämlich die Wahrheit, ist auch ihr Gegenstand.«⁹³ Wieder finden wir hier eine Zirkularität, die in diesem Fall darin besteht, dass die Vernunft von ihrem Ursprung herkommt und zu ihm zurückkehrt, aber nicht in der Art, wie das allen geschaffenen Dingen zukommt, sondern auf die der Vernunft entsprechende Weise, nämlich sofern der Ursprung auch Gegenstand der Vernunft ist. Er ist Ziel ihrer angeborenen Sehnsucht, aber

⁸⁹ Cf. *Sermo XLI*: h XVII, N. 24, Z. 16–20.

⁹⁰ Cf. *Sermo LI*: h XVII, N. 14, Z. 15–17.

⁹¹ *Sermo LIII*: h XVII, N. 10, Z. 4–5.

⁹² Cf. *Sermo CXLIII*: h XVIII, N. 2, Z. 8–10.

⁹³ *Sermo CLII*: h XVIII, N. 3, Z. 8–10.

das ist dadurch sozusagen vermittelt, dass er ebenso Gegenstand ist. Und warum, muss man zum Schluss fragen? Einfach aus dem Grunde, weil die Vernunft sich selbst erkennen will – dazu neigt sie ja wesensgemäß und unwiderstehlich. Das kann ihr nur insofern gelingen, als sie die Erste Ursache erkennt: »Nach allen Seiten bewegt die Seele das Sehvermögen, welches die Vernunft ist, um den Ursprung und den Grund und die Wahrheit von allen zu finden, welche das Leben ihres Seins ist.«⁹⁴ »Erst dann kann sie ausruhen, wenn sie Gott sieht.«⁹⁵ Cusanus kommt zu dem Schluss: »Jede Vernunft versteht sich nicht in sich, sondern in Gott als (ihrer) Ursache.«⁹⁶

Wäre Gott nur eine streng allgemeine Ursache und wäre er in jeder Vernunft unter demselben Gesichtspunkt gegenwärtig, so wäre nicht einzusehen, wie jede einzelne Vernunft sich selbst in Gott erkennen kann. Umgekehrt, weil Gott in jeder Vernunft als der Nichtandere und das heisst, auf je verschiedene Weise anwesend und wirkend wird, ist folgerichtig, dass jede Vernunft sich selbst in Gott als in ihrer Ursache erkennt.

Nur zwei Aspekte seien hier noch erwähnt: das Glück und die Freiheit im Verhältnis zur Vernunft. Aus der Tatsache, dass Gott die Erste Ursache ist, ergibt sich, dass die Vernunft, sofern sie sich dessen bewusst ist, glücklich ist. »Gott also sehen ist die intellektuelle Gewissheit der Erfassung alles Wissbaren, ist deswegen das Glück der Vernunft.«⁹⁷ Zwar bezieht sich Cusanus in diesem Zusammenhang auf die *visio beatifica*, die ewige und uneingeschränkt glückselige Anschauung Gottes. Es ist aber auch im allgemeinen so, dass die Vernunft bzw. der verständige Geist (*spiritus rationalis*) auf das *unum necessarium* – auf das unum, was notwendig ist – wesentlich gerichtet und, sofern sie sich demensprechend verhält, glücklich ist. Es gibt also neben dem absoluten Glück auch ein partizipatives Glück.⁹⁸ Schon die intellektuelle Erkenntnis bringt Glück mit sich. Es kann ja nicht anders sein, denn wenn die Vernunft bei der Betrachtung der absoluten Wahrheit schlechthin glücklich ist, so muss sie in dem Maße glücklich sein, in dem sie zur Erkenntnis der Wahrheit gelangt. Es gibt ja auch bezüglich des Glücks eine *manuductio*, eine Hin-

⁹⁴ *Sermo* CCLXVI: h XIX, N. 9, Z. 11–14.

⁹⁵ L. c. N. 9, Z. 14–15.

⁹⁶ *Sermo* CCXXVI: h XIX, N. 11, Z. 2–3.

⁹⁷ L. c. N. 8, Z. 11–13.

⁹⁸ Cf. *Sermo* LXXI: h XVII, N. 7, Z. 7ff.

führung von der sinnlichen Freude (*de gaudio sensibili*) zur intellektuellen Freude (*ad gaudium intellectuale*), von dieser zur reinen und vollends absoluten Freude (*ad purum et plenum absolutum gaudium*).⁹⁹ Diese wird im unsterblichen, himmlischen Leben erreicht; in dieser Welt besteht keine reine Freude, aber der Sinn des Glücks bleibt immer derselbe, nämlich auf Grund der Erkenntnis der Vernunft, das eigene Leben zu führen. Nur auf der Höhe der Vernunft kann man das eigene Leben empfinden. Mehr noch, allein die vernunftgemäße Freude (*gaudium rationale*) ermöglicht ein echtes Gefühl des Lebens.

Eine ähnliche Verbindung mit der Vernunft hat auch die Freiheit. Gewisse Aspekte sind schon zur Sprache gekommen: Dank der Erleuchtung der Vernunft gelingt die Befreiung vom Übel. Wir sind zum Guten berufen, können uns aber, eben auf Grund der Freiheit, dagegen entscheiden. Dass wir verpflichtet sind, die Ansprüche der Vernunft zu erfüllen, setzt ebenso die Existenz der Freiheit voraus. Und noch ein anderer Aspekt war im Laufe der Darstellung stillschweigend dabei: Die Vernunft ist nämlich nicht ein für allemal gegeben; sie muss im Gegenteil wachsen, sich vollziehen und vervollkommen. Das schließt Verantwortung und Freiheit ein.

Weiteres über die Freiheit soll hier nur angedeutet werden: die Art ihrer Verwurzelung in der Vernunft, ihr unzerstörbarer Kern sowie ihr Sinn. Was das erste betrifft, so fällt auf, dass Cusanus in wenigstens zwei sehr wichtigen Predigten die Freiheit direkt mit der Liebe und über diesen Weg mit dem Leben und mit der Vernunft verbindet: »Merke Dir, dass unser Geist, unsere lebendige Vernunft (*vivens intellectus*) zweifellos Liebe ist. Denn was ist das Leben, richtig betrachtet, anderes als Liebe oder Fröhlichkeit oder Freude? . . . Die Natur der Liebe ist die Freiheit, denn die Liebe bewegt sich wegen ihrer Vortrefflichkeit frei und kann nicht erzwungen werden.«¹⁰⁰ So spricht Cusanus in der Predigt *Confide, filia* vom 22. 11. 1444. Zehn Jahre später, in der Predigt *Suscepimus, Deus, misericordiam tuam in medio templi tui* vom 2. 2. 1455, spricht er auf eine ähnliche Weise, aber die Verbindung der Freiheit mit der Vernunft kommt stärker zum Vorschein: »Die Liebe ist edel und frei. Die intellektuelle Natur soll daher edel und frei sein, so dass sie auf eine wahrhafte

⁹⁹ *Sermo* CCLVII: h XIX, N. 9, Z. 8–10; N. 10, Z. 16–17.

¹⁰⁰ *Sermo* XLI: h XVII, N. 25, Z. 1–4. 9–10.

und edle Weise ihren Gott lieben kann«.¹⁰¹ Die Liebe zu Gott und der *intellectus* bzw. die *natura intellectualis* hängen miteinander zusammen. Es ist m. E. nicht nur so, dass die Liebe vernunftgemäss sein soll, sondern dass sie nur möglich ist, sofern sie in der Vernunft gründet. Und umgekehrt: Die Vernunft, das intellektuelle Leben, entfaltet sich von selbst in der Liebe und infolgedessen in der Freiheit.

Für das, was wir den unzerstörbaren Kern der Freiheit nennen, kann man auf die Stelle verweisen, in der von den verschiedenen Versuchungen des Teufels die Rede ist, in einem Zusammenhang also, in welchem Freiheit und Verantwortung solchen Versuchungen widerstehen sollen. Der böse Geist (*spiritus malignus*) hat eine große zerstörerische Kraft in den verschiedenen Gebieten, auf die er Einfluss nehmen kann. Er kann sogar verhindern, dass der Verstand (*ratio*) seine Handlungen ausübt, aber »die intellektuelle Seele kann er nicht berühren«. Der Dämon kann in unsere intellektuelle Natur nicht eindringen.¹⁰² Ein ermunternder Satz gerade für die heutige Zeit, da die Freiheit von »Teufeln« ganz anderer Art angefochten wird.

Solange die intellektuelle Seele lebendig ist, ist sie frei und durch Versuchungen unanfechtbar. Sie kann sich dennoch selbst zugrunde richten, den eigenen Tod durch die Sünde herbeiführen. Das beinhaltet ebenfalls: Je entschiedener sich das Leben der Seele, das Freiheit ist, Gott zuwendet, umso stärker und sicherer wird es. Damit berührt Cusanus ein so wichtiges Thema, das bis zum heutigen Tag unlösbar bleibt, nämlich wie man begreifen kann, dass die Einwirkung des Absoluten die Freiheit nicht schwächt, sondern stärkt. Der Sinn der Freiheit wird auf jeden Fall unmissverständlich gelehrt. Er kommt in dem Maße zustande, da die Freiheit sich ihrer Verwurzelung in der Vernunft bewusst bleibt und sich zu ihrem Ursprung, der ebenso ihr Ziel ist, nämlich zu Gott bekennt.

¹⁰¹ *Sermo* CLXXII: h XVIII, N. 2, Z. 11–13.

¹⁰² *Sermo* CXXI: h XVII, N. 8, Z. 7–10.

Diskussionsbericht

H. Hopkins fragt im Hinblick auf die im Referat gemachte Unterscheidung von *mens* und *spiritus* nach der anderen Unterscheidung zwischen *intellectus* und *intelligentia*. Er, so H. Álvarez-Gómez, habe hier bis auf einen Fall keine Unterscheidung vorgenommen, sondern die beiden Worte gleichbedeutend gebraucht, wisse aber, daß NvK sie nicht immer im gleichen Sinne verwende und daß er unter *intelligentiae* oft auch einfach die Engel verstehe. H. Herold bittet um Erläuterung des Satzes, daß die Vernunft die Fähigkeit habe, ihren eigenen Ursprung zu erkennen. Es gebe nämlich Predigttexte, die die Unmöglichkeit, allerdings der *ratio*, hervorkehrten, den eigenen Ursprung zu erkennen, weshalb der Glaube dann erforderlich werde. Dieser Glaube sei auch nötig, damit der Mensch das eigene Glück in Vollendung erreichen könne. H. Álvarez-Gómez akzentuiert seine vorgetragene Position. Er verweist auf eine von Cusanus oft genug vorgetragene Lehre von der Fähigkeit (*capacitas*) der Vernunft (nicht der *ratio*) in bezug auf die *sapientia*. Natürlich hat die Vernunft nichts von sich selbst, sondern alles von der mit Gott gleichgesetzten *sapientia*. Kann man dann aber noch von Eigenständigkeit bei ihr sprechen, davon, ihre eigene Fähigkeit zu entwickeln? NvK bejaht dies, ohne, ähnlich wie die Tradition, der Meinung zu sein, damit alle Zweifel ausgeräumt zu haben. Die Unterscheidung von Verstand (*ratio*) und Vernunft (*intellectus*) ist fundamental für die Gottesfrage bei NvK. Auf der anderen Seite stellt er die Notwendigkeit des Glaubens in bezug auf die Offenbarung nicht in Frage.

Zur Frage von H. Herold bemerkt H. Beierwaltes: In *De coniecturis* z. B. ist die Frage der Selbstreflexion, der *reditio in seipsum*, ein zentraler Punkt. Niemals hat NvK behauptet, daß der *intellectus* bzw. die *ratio* durch den *intellectus* den eigenen Grund nicht erkennen könne; vielmehr ist das Gegenteil sein Ziel, nämlich das Hineingehen in sich selbst, das Sich-Vertiefen (*profundare*). Das in den zitierten *Sermones* LIII¹ und LXXI² im Hintergrund stehende augustinische *Noli foras ire, in te ipsum redi; in interiore homine habitat veritas*³ zielt darauf hin, das absolute Antlitz Gottes zu

¹ S. etwa h XVII, N. 1, Z. 3 – N. 6, Z. 8.

² S. etwa h XVII, N. 3, Z. 12–18.

³ *De vera religione* XXXIX/202, Ausgabe W. Thimme (Zürich 1962, Stuttgart²1983) 486.

suchen, wie es in *De visione Dei* mannigfach ausgeführt wird. Es ist eine Selbstvergewisserung in der Reflexion auf das Bildsein, das wir sind. Indem ich darauf reflektiere, reflektiere ich genau darauf, *wessen* Bild der Mensch ist. Grundsätzlich ist das auch in den Predigten enthalten. H. Álvarez-Gómez bedankt sich für diese von ihm gern akzeptierte Erläuterung, die mit der *reditio in seipsum* die Selbsttranszendenz der Vernunft verbindet. H. Kremer weist besonders auf *Sermo CLXIX*⁴ hin, wo der Mensch sich als *imago* erfaßt. Sich als *imago* erfassen kann nur bedeuten, sich als *imago* von etwas, nämlich eines vorausgesetzten Grundes zu erfassen. Das ist übrigens ein Beleg für das auch sonst bei NvK anzutreffende Theorem vom Vorauswissen eines Vorausgesetzten, welches Vorauswissen ich haben muß, um ein Bild als Bild (von etwas) zu verstehen. H. Lentzen-Deis knüpft mit seiner Frage an die drei Erkenntnisbereiche von *sensus – ratio – intellectus* an, die innerlich zusammenhängen und für NvK einen *ascensus* und *transcensus* darstellen. Man kann sich aber gemäß Ihren Ausführungen diesem Überstieg auch verweigern, etwa auf der Stufe der *ratio* stehenbleiben. Im Zusammenhang mit dieser Verweigerungshaltung spricht NvK von Sünde. Der dreifache Aufstieg spiegelt sich faktisch in den Gleichnissen und Bildern des NvK wider, weshalb er für die Verkündigung wichtig ist, auch wenn das in den *Sermones* nicht so ausdrücklich thematisiert wird. Eine kleine Frage noch zuletzt: Sie sprachen öfter von Bestimmung! Ist, lateinisch gesprochen, *finis* gemeint? H. Álvarez-Gómez dachte dabei an J. G. Fichtes Wort: Es ist die Bestimmung des Menschen, sich zur Wahrheit zu bekennen⁵. H. Dupré greift das im Schlußteil des Referates sinngemäß gebrachte Wort auf, es sei notwendig, daß wir uns in Gott selbst kennenlernten. Was bedeutet das für unsere heutige Welt, in welcher vermutlich viele Menschen von Gott überhaupt nichts wissen bzw. anderen Göttern anhängen? Wie läßt sich für uns heute der von NvK gelehrte Zusammenhang von Selbst- und Gotteserkenntnis umsetzen? H. Álvarez-Gómez verweist auf die Ausführungen von H. Kremer⁶ zu einer ähn-

⁴ h XVIII, N. 4, Z. 1–14.

⁵ Gemeint ist wohl folgendes Wort Fichtes: »Durch diese Gebote des Gewissens allein kommt Wahrheit und Realität in meine Vorstellungen. Ich kann jenen die Aufmerksamkeit und den Gehorsam nicht verweigern, ohne meine Bestimmung aufzugeben«, in: Bestimmung des Menschen, 3. Buch. Sämtliche Werke (acht Bände), hg. v. J. H. Fichte (Berlin 1845) Bd. II, S. 258.

⁶ S. oben S. 101f.

lich lautenden Anfrage zurück: Es fehlt den meisten Menschen, was NvK schon damals für seine Zeit erkennt, an Zeit und Muße, um sich zur Suche nach Gott aufmachen zu können. Umgekehrt erwartet er von einigen, wenn auch wenigen Menschen, diese Frage anzupacken und ihr eindringlich nachzugehen. Die cusanischen *Sermones* belegen sehr schön durch die Bilder und Gleichnisse, wie NvK die Anwesenheit Gottes in allem aufzuzeigen versucht. Die von H. Dupré aufgeworfene Fragestellung sei tatsächlich richtig, insbesondere angesichts einer häufig kolportierten Redeweise von der Abwesenheit Gottes in unserer Zeit.