

Trierer Cusanus Lecture

Heft 11

Herausgegeben vom Institut für Cusanus-Forschung
in Verbindung mit der Universität Trier

Wilhelm Dupré

Weg und Wege der Wahrheit
Zur Bedeutung der Wahrheitsfrage
bei Nikolaus von Kues



Paulinus

Wilhelm Dupré
Nikolaus von Kues: Weg und Wege der Wahrheit.
Zur Bedeutung der Wahrheitsfrage bei Nikolaus von Kues
Paulinus-Verlag 2005
(Trierer Cusanus Lecture; H. 11)
ISBN 3-7902-1479-5

© 2005 Cusanus-Institut Trier

Satz: Cusanus-Institut Trier, Dr. Alfred Kaiser
Satzsystem: TUSTEP, entwickelt und programmiert am Zentrum für Datenverarbeitung, Abteilung Literarische und Dokumentarische Datenverarbeitung, der Universität Tübingen
Druck: repa druck, 66131 Saarbrücken

Wilhelm Dupré

Weg und Wege der Wahrheit
Zur Bedeutung der Wahrheitsfrage
bei Nikolaus von Kues

*Omnis enim rationalis anima sine veritate
inanis et vacua est. Sermo LXVIII, N. 33*

Im Widmungsbrief zu *De docta ignorantia* an Kardinal Giuliano Cesarini ließ Nikolaus von Kues seinen Freund und Mentor wissen, daß er mit diesem Werk endlich gefunden habe, was er bis dahin auf den verschiedenen Wegen philosophischer und theologischer Lehren nicht zu finden vermochte.¹ Der Weg, den er eingeschlagen hat, ist im Gedanken der *docta ignorantia*, des wissenden Nichtwissens, vorgezeichnet. Ausgangspunkt ist die menschliche Situation, wie sie sich im alltäglichen Leben darstellt. Wie alle anderen Organismen ist der Mensch ein Wesen, das Hunger und Durst hat und sehen muß, wie es den Bedürfnissen der Lebenserhaltung gerecht wird. Derselbe Mensch ist aber auch ein Wesen, das durch unstillbares Verlangen nach Einsicht und Glück geprägt ist und in seinem Streben die Möglichkeiten von Denken und Nachdenken nicht nur entdeckt und gebraucht, sondern von diesen auch herausgefordert ist, im Gedanken der Wahrheit den Sinn und das Maß seines Lebens zu finden. In der von Bedürfnissen bestimmten Notwendig-

¹ *Epistola auctoris ad Dominum Iulianum Cardinalem*, Nikolaus von Kues, *Philosophisch-theologische Schriften*, Wien: Herder, 1989, Band I. 514; h I, N. 263: Accipe nunc, pater metuende, quae iam dudum attingere variis doctrinarum viis concupivi, sed prius non potui...Im folgenden steht die Abkürzung »Schr.« für die Wiener Ausgabe der Werke des Cusanus. Das darauf folgende »h« steht für die Heidelberger Edition der Werke.

keit der Lebenserhaltung erscheint die Freiheit der Lebensgestaltung, die mit den Vermögen des Erkennens, Wollens und Wählenkönnens gegeben ist. Mit derselben Mächtigkeit, in der Streben und Verlangen die Grenzen des Menschseins durchbrechen, lassen Denken und Freiheit sehen, daß die Vollendung des Menschseins die ureigenste Aufgabe jedes Menschen ist. In der Verdeutlichung dieser Aufgabe und dem Versuch, die geeigneten Mittel zu ihrer Verwirklichung zu entdecken, folgt Cusanus den Anweisungen, die in der Analyse der menschlichen Situation von dieser selbst angeboten werden. Indem er sich den Bewegungen des Menschseins anschließt und mit denen des Gedankens verbindet, entdeckt er den Ort, an dem beide zusammentreffen und diesen als das Ziel des Weges zur einen und alles in sich schließenden Wahrheit zu erkennen geben.

Bereits in seiner Baseler Schrift *De concordantia catholica* (*Über die allgemeine Eintracht*) hatte Cusanus die These formuliert, daß »alles Sein und Leben durch Konkordanz zustande komme«, daß »die größte und unendliche Konkordanz« [. . .] »die größte und unbegreifbare Wahrheit sei, die sich den Augen des Intellekts darbietet«,² daß »diese Konkordanz die höchste Wahrheit selbst sei« (N. 7), und daß obwohl alle Dinge an ihr teilhaben, sie alles unendlich übersteigt und von keinem endlichen Wesen erreicht wird (N. 9). In *De docta ignorantia* greift er diesen Gedanken auf, präzisiert ihn aber dahingehend, daß es die darin enthaltene Unendlichkeitserfahrung ist, auf die es ankommt, »um in wissendem Nichtwissen das Unbegreifliche auf unbegreifliche Weise zu umfassen«, und zwar dadurch, daß »die unvergänglichen Wahrheiten, die der Mensch auf seine Weise kennen kann, überstiegen werden«.³

² *De concordantia catholica*, ed. G. Kallen, Nicolai de Cusa opera omnia, Hamburg: Meiner, 1964, h XIV, N. 6.

³ . . . ad hoc ductus sum, ut incomprehensibilia incomprehensibiliter amplecterer in docta ignorantia per transcendens veritatum incorruptibilium humaniter scibilium. *Epistola auctoris*, Schr. I. 514/16; h I. N. 263.

Wir wissen nicht, was der junge Nikolaus in seinem *Büchlein zur Erforschung des Wahren und Guten*, zu diesem Problem zu sagen hatte. Diese Arbeit, die er in *De concordantia catholica* erwähnt (N. 54), ist bis jetzt verschollen geblieben. Doch deutet bereits der Titel darauf hin, daß ihm die Frage nach der Wahrheit ebenso wie die nach dem Guten wichtig genug war, sich schriftlich mit diesem Problem auseinander zu setzen. In der Tat legen nicht nur die Texte seiner Werke und Predigten, sondern auch sein Verständnis der Wahrheit als Leben und Nahrung des Geistes die Vermutung nahe, daß die Wahrheitsfrage sein zentrales Anliegen war und die Entfaltung seines Denkens bestimmte.⁴ Wie dies zu verstehen ist, möchte ich im folgenden skizzieren. Ich beginne mit der Frage nach den Motiven, die dem Interesse an der Wahrheit bei Nikolaus von Kues vermutlich zugrunde lagen, und wie ich an zweiter Stelle zeigen möchte, zu einer radikalen Betrachtung der menschlichen Situation führten. Auf diesem Hintergrund wende ich mich dann dem Kern des cusanischen Wahrheitsverständnisses zu, der darin besteht, daß die Wahrheit als Wahrheit ebenso wie das Unendliche unbegreiflich ist, daß aber an der das Menschsein prägenden Wirklichkeit der unendlichen Wahrheit kein Zweifel besteht. In den folgenden drei Schritten, die den Bezug zwischen Wahrheit und Erkenntnis, zwischen Wahrheit, Leben und Freiheit, zwischen Wahrheit, den Symbolen des Glaubens und den Tugenden behandeln, versuche ich die Folgen darzustellen, die sich aus der von Cusanus thematisierten Erhebung zur Unendlichkeit ergeben. Daran anschließend möchte ich die These verteidigen, daß seine Antwort auf die Wahrheitsfrage es rechtfertigt, von einer Metaphysik der unendlichen Wahrheit zu sprechen. Ich ende

⁴ Vgl. dazu W. Hoye, »The Idea of Truth as the Basis for Religious Tolerance According to Nicholas of Cusa with Comparisons to Thomas Aquinas«, in I. Bocken, Hrg., *Conflict and Reconciliation: Perspectives on Nicholas of Cusa*, Leiden: Brill, 2004, 161–173. Mit Recht bemerkt Hoye: »The idea of Truth is evidently more fundamental than even God Himself, if one were hypothetically to distinguish between the two«.

meine Erörterungen mit der Frage nach der bleibenden Bedeutung des cusanischen Wahrheitskonzepts.

In der Darstellung der Wahrheitsfrage will ich versuchen, diese von der Struktur und Dynamik her zu begreifen, die sie im Denken von Cusanus angenommen hat. Da die Erhebung zur Unendlichkeit das eigentliche Thema der Wahrheitsfrage bildet, das sich von seinen Anfängen in *De docta ignorantia* bis in die Spätschriften erstreckt und auch in den Predigten immer wieder anklingt, liegt es nahe, sich am Gesamtwerk zu orientieren. Das Kriterium für diese Orientierung ist der Zusammenhang der Thematik. Die Rekonstruktion dieses Zusammenhangs besteht im Wechselspiel von Hinweisen, die vom Text kommen, und von Erwartungen, die sich aus dem Fortgang der Rekonstruktion ergeben. Es geht darum, die Prinzipien zu finden, die sowohl dem eigenen als auch dem anderen Denken zugrunde liegen, und das, was im anderen Denken Gestalt gewinnt, als vorläufiges und bedenkenswertes Resultat gemeinsamer Prinzipien in den Blick zu bringen. Die Denkbewegungen von Cusanus vollziehen sich auf dem Hintergrund seiner Zeit und seines Traditionsverständnisses, die Rekonstruktion der Thematik dagegen wird von Motiven mitbestimmt, die der Welt des Interpreten und seines Traditionsverständnisses entstammen. In beiden Fällen gibt es viele Ansatzpunkte, die auf jeweils andere Diskursreihen hin deuten und darauf aufmerksam machen, daß nicht alles getan und gesagt werden kann, was getan und gesagt werden sollte. Doch wie wir dies im Einzelnen auch bewerten und einschätzen, entscheidend ist das Paradigma, dem sich die verschiedenen Diskursreihen verpflichtet wissen, auf das sie gerichtet sind, wenn wir Cusanus von der Tradition her denken, oder von dem sie ihren Ausgang nehmen, wenn wir die Wirkungsgeschichte betrachten. Als ein Paradigma, das die Frage nach der Wahrheit mit dem Sinn und Ziel allen menschlichen Strebens und Verlangens verbindet, liegt es nicht außerhalb der eigenen Interessenvielfalt, sondern ist ebenso aktuell, wie das Problem der Wahrheit dies zu allen Zeiten war und auch heute ist. Der Versuch

seiner Darstellung rechtfertigt sich darum in dem, was in der Darstellung zur Sprache kommt.

1 Interesse an der Wahrheit

Für jeden, dem die Qualität der Beziehungen und Verhältnisse zwischen den Menschen ein Anliegen ist, oder dem das Streben nach Wissen und Einsicht wichtig erscheint, ist die Frage nach der Wahrheit ein vertrauter Gedanke. Niemand, so könnte man verkürzt sagen, möchte in einer Wolke von Unwahrhaftigkeit, Lüge, und Betrug leben. Wo in der Rechtssprechung die Wahrheitsfindung verwaht wird, verkehrt sich Recht in Willkür und Unrecht. Ein Wissen, dem die Wahrheit des Gewußten gleichgültig ist, entzieht sich den Boden, auf dem es steht. Einsichten, die nicht wahr sind, stellen nichts dar oder führen auf Abwege. Die Geschichte des Denkens ist, soweit sie sich nicht auf Rechthaberei reduziert, ein großer und zugleich großartiger Versuch, den Wahrheitsgedanken zu entfalten und in immer neuen Ansätzen zu einem besseren Verständnis dessen zu kommen, was Wahrheit bedeutet. Nicht ohne Grund hat darum Aristoteles die Philosophie als Wahrheitswissenschaft definiert, nachdem er kurz zuvor festgestellt hat, »daß die Erforschung der Wahrheit in einer Hinsicht schwierig, und anderer leicht sei« (Aristoteles, *Metaphysik* II. 1; 993b.19; 993a.30.).

Doch kann man sich fragen, warum sich gerade der Jurist aus Kues dazu veranlaßt fühlen sollte, dem Wahrheitsproblem seine Aufmerksamkeit zu widmen und sich über das allgemeine Interesse hinaus mit diesem zu beschäftigen. Ich meine, daß es dafür zumindest drei Gründe gegeben hat. Der erste steht in engem Zusammenhang mit den Erfahrungen des Rechtsgelehrten und bezieht sich sowohl auf dessen rechtshistorische Studien, die ihn mit dem Wandel von Rechtsauffassungen konfrontierten, als auch auf das Problem von Konkordanz, Frieden und Harmonie, in denen er den Sinn der

Rechtsordnung und den Anspruch wirklicher Wahrheit erkannte. Der zweite hängt mit dem Bemühen um eine Kalenderreform zusammen und bezieht sich auf die historisch feststellbare Entwicklung menschlichen Wissens. Der dritte ergibt sich aus seinem Studium der Tradition und bezieht sich auf den Anspruch von Denken und Wahrheit unter dem Gesichtspunkt streitender Parteien.

Ich erwähne die Erfahrungen des Juristen, weil das Ziel angemessener Rechtssprache sich nicht in der logischen Richtigkeit der Argumente erschöpft, sondern auf geordnete Relationen zielt, die annehmbar und beständig sind, und damit auf ihre Weise die Wahrheit zu erkennen geben, die in der Übereinstimmung mit den Prinzipien menschlichen Wesens zum Ausdruck kommt. Die Entdeckung dieser Prinzipien und die Verwirklichung ihrer Wahrheit ist von vielen Faktoren abhängig und dem geschichtlichen Wandel unterworfen. Ihrer allgemeinen Bedeutung nach betrifft das Sichzeigen der Wahrheit alle Aspekte menschlichen Denkens und Handelns, wobei sich der Sinn von Wahrheit unter anderem auch, wie wir heute sagen könnten, als hermeneutisches Prinzip erweist. Sehr schön kommt dies zum Ausdruck, wenn es in der *Apologia doctae ignorantiae* heißt: »Es ist leicht, aus verstümmelten Schriften etwas zu finden, das in sich widersprüchlich erscheint; wenn man es aber dem vollständigen Werk gegenüberstellt, ist es einheitlich, so wie giftige Tiere, wenn man sie vom Gesamt getrennt betrachtet, nichts Schönes oder Gutes zu haben scheinen, wenn man sie aber dem Ganzen gegenüberstellt, dessen Glieder sie sind, findet man, daß sie ihre eigene Schönheit und Güte besitzen, da das Gesamt, das ganzheitlich schön ist, sich aus der schönen Harmonie der Teile zusammensetzt« (*Apologia doctae ignorantiae*, Schr. I. 552, 554; h II, N. 24). Vor allem aber ergab sich aus den Konflikten des Baslers Konzils, wie schwierig es ist, dem Wahrheitsanspruch der allgemeinen Konkordanz gerecht zu werden, wobei ich annehme, daß Cusanus sich nicht des Eindrucks erwehren konnte, daß es hier um Probleme ging, die von der konziliaristischen Theorie unzurei-

chend durchdacht waren. Wie dem auch sei, jedenfalls gab es für Cusanus genügend Gründe, um dieser Seite des Wahrheitsproblems seine Aufmerksamkeit zu schenken. Man kann Rudolf Haubst nur zustimmen, wenn er festhält: »Diese Grundidee [der Konkordanz] ist bei Cusanus so tief verwurzelt, und sie entfaltet auch später wie wir sehen werden, in seinem Denken eine derart richtungsweisende Kraft und Fruchtbarkeit, daß man sie geradezu den *Wurzelstock* aller seiner anderen philosophisch-theologischen Leitideen nennen kann«.⁵

Zu den vielen Aufgaben des Baseler Konzils gehörte auch die Reform des Julianischen Kalenders. Als Mitglied der Kalenderkommission unterbreitete Cusanus dem Konzil in seiner Schrift *De reparatione calendarii* (1436) einen Vorschlag zur Verbesserung des Kalenders, der zwar große Zustimmung fand, wegen konzilsinterner Streitigkeiten aber nicht zur Ausführung kam. Hans Gerhard Senger hat bereits darauf hingewiesen, daß die erkenntnistheoretischen Überlegungen des Cusanus stark von seinen astronomischen Kenntnissen und den Problemen beeinflusst sind, mit denen ihn die Kalenderreform konfrontiert hatte.⁶ Sowohl die historisch feststellbaren Veränderungen der Himmelsbewegungen als auch die Annäherungsproblematik in der Kreisberechnung, die ihn die Bedeutung des mathematisch Unendlichen sehen ließ, waren ein guter Grund, über die Grenzen menschlichen Begreifens nachzudenken, und dem Problem des Unendlichen einen zentralen Platz einzuräumen. Insbesondere verlangte die Unmöglichkeit, die Himmelsbewegungen an einen festen Punkt zu knüpfen, nicht nur eine Revision der gängigen Vorstellungen des Universums, sondern auch des

⁵ Rudolf Haubst, *Streifzüge in die cusanische Theologie*, Münster: Aschendorff, 1991, 28.

⁶ H. G. Senger, *Die Philosophie des Nikolaus von Kues vor dem Jahre 1440. Untersuchungen zur Entwicklung einer Philosophie in der Frühzeit des Nikolaus: (1430–1440)*, Münster 1971.

menschlichen Erkennens.⁷ Da menschliches Erkennen sich offensichtlich nicht ohne die Annahme eines solchen Punktes entfalten kann, lag es nahe, im Erkennen eine Tätigkeit zu erblicken, bei der es zwar der Intention nach um das Wissen dessen geht, was sich vorfindet oder ins Auge fällt (*occurrit*), die aber zugleich auch selbsttätig ist und mit den selbst entworfenen Fiktionen, die sie mit den Dingen verbindet, die Bedingungen schafft, unter denen Erkenntnis möglich wird. Die Revision der Vorstellungen vom Universum hat Cusanus im zweiten Buch der *Docta ignorantia* vorgenommen, (wobei ich geneigt bin, die von Hoenen entdeckte und bis jetzt noch anonyme Vorlage⁸ als ersten Entwurf dieser Revision zu betrachten.⁸). Die Revision des menschlichen Erkennens dagegen hat er in *De coniecturis* ausgearbeitet.

Den dritten Grund hat Cusanus im bereits erwähnten Widmungsbrief zu *De docta ignorantia* selbst formuliert. Auch hier nehme ich an, daß er die Tradition des Denkens nicht nur studierte, weil er ein wissenshungriger Mensch war, sondern weil er als Rechtshistoriker den Dingen auf den Grund gehen wollte. In *De concordantia catholica* hatte er bemerkt, daß es in diesem Werk nicht seine Absicht sei, die Konkordanz als höchste Wahrheit zu untersuchen (N. 7). Daraus kann man schließen, daß er dies an anderer Stelle noch tun wollte. Am Wahrheitsbegriff, der sich an den widerspruchsfreien Differenzen des Zusammenklangs orientiert, hält Cusanus bis ins Alterswerk hinein fest. Sehr schön kommt dies zum Ausdruck, wenn er etwa in *De venatione sapientiae*, einem Werk in dem er gegen Ende seines Lebens rückblickend sein Denken als ein Suchen nach ersten und letzten Einsichten auf verschiedenen

Feldern begrifflicher Orientierung interpretiert, bemerkt: »Ich werde dazu angetrieben, nach dem Künstler zu fragen, der dieses so bewunderungswürdige Werk [d. h. den Kosmos] geschaffen hat. Zu mir selbst sage ich: da das Unbekannte nicht durch ein noch Unbekannteres gewußt werden kann, bin ich dazu verhalten, etwas ganz Sicheres und von allen Weisheitsjägern Unbezweifeltes und stets Vorausgesetztes zu ergreifen, und in dessen Licht das Unbekannte zu suchen. Denn das Wahre stimmt mit dem Wahren überein – verum enim vero consonat« (*De venatione sapientiae* II, Schr. I. 13; h XII, N. 6). Daß es ihm dabei primär nicht um die Konfrontation einzelner Sätze geht, sondern um eine ganzheitliche Interpretation von Texten und Auffassungen, entspricht seinem Verständnis von Ganzem und Teil, ohne das wirkliche Einsicht nicht möglich ist.

Die angeführten Motive mögen im Einzelnen mehr oder weniger zutreffend sein. Doch scheint mir das Bild, das sich in ihnen andeutet, überzeugend genug, um davon auszugehen, daß Cusanus sich in seinem Streben nach Wissen und Einsicht genötigt sah, sich auf radikale Weise mit den Möglichkeiten des Menschseins auseinander zu setzen, und die Frage nach der Wahrheit dementsprechend zu thematisieren. Wenn er im Widmungsbrief zu *De docta ignorantia* feststellt, daß seine Ansichten über das Universum jenseits des »normalen Weges der Philosophen« lägen (Schr. I. 516; h I, N. 264), und in der Mitte von *De docta ignorantia* bemerkt, daß er bisher nicht Gehörtes zur Sprache bringe (II. 11; Schr. I. 388; h I, N. 156), oder in der Widmung von *De coniecturis* die Neuheit seiner Bemühungen hervorhebt (I. 1, Schr. II. 2; h III, N. 1), dann ist das kein Ausdruck verfehlter Selbsteinschätzung, sondern eine Feststellung, die der Radikalität seines Denkansatzes entspricht.⁹ In der Durchführung dieses Ansatzes gab es für Cusanus keinen hinreichenden Grund, die

⁷ Cusanus weist ausdrücklich darauf hin, daß sich die Sterne nicht mehr an ihrem früheren Platz befinden, wenn wir sie »nach den Regeln der Alten« beobachten (*De docta ignorantia* II. 11, Schr. I. 392; h I, N. 159).

⁸ Maarten Hoenen, »Ista prius inaudita«. Eine neuentdeckte Vorlage der *Docta Ignorantia* und ihre Bedeutung für die frühe Philosophie des Nikolaus von Kues«, *Medioevo XXI* (1995) 1996, 375–476.

⁹ Vgl. dazu I. Bocken, *De kunst van het verzamelen: historisch-kritische inleiding in de conjecturale hermeneutiek van Nicolaus Cusanus*, Budel: Damon, 2004, 12ff.

Tradition abzulehnen oder völlig neu zu konzipieren, wie Descartes es für nötig hielt. Er hatte aber genügend Gründe, um sich auf die Wurzeln der Tradition zu besinnen und zu versuchen, die Spannungen und Konflikte im Denken und Handeln der Menschen aus ihren Prinzipien zu begreifen. Da das Problem von Konkordanz und Differenz in jeder Situation anzutreffen ist, konnte er sich vielmehr auf die in der Natur waltende Vernunft berufen, um sich ihren Anweisungen so zu fügen, wie sie ihm in den elementaren Bewegungen des Menschseins entgegen kamen.

2 Radikalität der Fragestellung

Die Radikalität der Fragestellung zeigt sich in der Art und Weise, wie die Rückführung des Denkens auf seine eigenen Prinzipien sich mit den elementaren Erfahrungen des Menschseins trifft und zusammen mit diesen Gegenstand der Reflexion wird. Die Figur dieser Fragestellung ist kennzeichnend für das Denken von Cusanus und kann im ganzen Werk angetroffen werden. Hier beschränke ich mich auf sein Verständnis der Anfangsfragen wie er es im ersten Kapitel der *Docta Ignorantia* skizziert, und in den ersten Kapiteln von *De venatione sapientiae* etwas ausführlicher behandelt hat. Ausgangspunkt der dort entfaltenen Überlegungen ist deren Abhängigkeit von der leiblichen und geistigen Natur des Menschen sowie die Absicht, sie in Einheit und Differenz mit und zu den elementaren Bewegungen des Menschseins zu begreifen. Die elementaren Bewegungen der menschlichen Natur kündigen sich in den Bedürfnissen des Leibes an, denen wir gerecht zu werden versuchen, indem wir uns ernähren und tun, was das Leben erhält. Sie treten aber auch in der Entfaltung der geistigen Natur und ihrer Fähigkeiten auf, durch die wir einerseits im Stande sind, unser leibliches Leben als denkende Wesen selbst zu gestalten, in der sich andererseits jedoch ein eigenes und ins Unendliche sich erstreckendes Le-

ben zu erkennen gibt. Beide Bewegungen können mit der Beobachtung verbunden werden, daß den Dingen ein natürliches Verlangen innewohnt, sich auf die bestmögliche Weise zu verwirklichen.

Mit Aristoteles (*De caelo* I. 4, 271a33) läßt auch Cusanus sich von dem Gedanken leiten, daß die Natur nicht vergebens wirkt, und daß wir deshalb annehmen dürfen, daß uns, wie allen anderen Wesen, mit unserer Natur auch die Mittel gegeben sind, um die im Menschsein vorgegebenen Ziele zu erreichen. Dazu gehört die Beobachtung, daß das Urteilsvermögen dem Menschen angeboren ist; daß der Sinn dessen, was wir Wahrheit nennen, sich im Erreichen des Ziels erfüllt, und das, was uns diesem Ziel näher bringt, das Wahre ist; und daß darum das Wahre das uns zunächstliegende Ziel unseres Strebens ist. Dementsprechend ergreift der gesunde und freie Geist in Liebe das Wahre, das er in unstillbarem Verlangen zu erreichen versucht und alles durchforschend zu finden hofft. Unsicherer Geschmack oder irrtige Meinung mögen dem im Wege stehen. In all dem zweifeln wir nicht daran, »daß das wirkliche Wahre das ist, dem kein gesunder Geist widersprechen kann« (*De docta ignorantia* I. 1, Schr. I. 194/195; h I, N. 2).

Die Terminologie ist modern, wenn ich an dieser Stelle feststelle, daß Cusanus eine pragmatische Auffassung von Wahrheit mit einem konsenstheoretischen Verständnis derselben verbindet und in dieser Verbindung der Behandlung des Wahrheitsproblems zu Grunde legt.¹⁰ Der Sache nach sind die beiden Ansätze durchaus vorhanden, treten aber nicht in der Form einer ausgearbeiteten Wahrheitstheorie in Erscheinung. Eher könnte man sagen, daß es um Rahmenbedingungen geht, die von grundsätzlicher Bedeutung sind, und zwar in dem Sinn, daß Leben, Denken und Wahrheit eine konkrete Einheit bilden, in deren Zustandekommen sich die Wahrheit auf unterschiedliche Weise zeigt und damit in den Erfahrungen

¹⁰ Vgl. dazu Norbert Herold, *Menschliche Perspektive und Wahrheit*, Zur Deutung der Subjektivität in den philosophischen Schriften des Nikolaus von Kues, Münster: Aschendorff, 1975.

des Sich-zeigens sowohl Maß des Handelns und Beurteilens wird als auch auf die Integrität und Freiheit derer bezogen ist, welche die Wahrheit in den unterschiedlichen Weisen ihres Sich-zeigens wahrzunehmen vermögen.

Der Hinweis auf die dem Menschen zur Verfügung stehenden Mittel im Streben nach der Vollendung der eigenen Natur konzentriert sich auf die Bedeutung des Erkennens und die Erweiterung des Wissens, die das Menschsein auszeichnen und für ein Handeln in Freiheit unerlässlich sind. Cusanus stellt fest, daß der Prozeß des Erkennens sich im Vergleichen vollzieht, indem wir im Umkreis unserer Wahrnehmungen, deren wir uns mehr oder weniger deutlich bewußt sind, das Ungewisse im Lichte des als gewiß Vorausgesetzten zu beurteilen versuchen, um damit zu einer proportionalen Ausweitung des anfänglich Bekannten zu gelangen. Der proportionale Charakter menschlichen Wissens unterstreicht die Bedeutung der Zahl und die Entfaltung mathematischer Beziehungen, die dem Erfassen der Dinge sowohl gegenübergestellt als auch mit diesem verbunden werden können. Der Vergleich mit der Mathematik läßt uns begreifen, daß die Erkenntnisanstrengungen um so schwieriger werden, je mehr Zwischenglieder erforderlich sind. Vor allem aber ergibt sich aus dem vergleichenden Charakter der Erkenntniserweiterung, daß diese in Übereinstimmung mit dem das Denken tragende Verlangen und Streben bis ins Unendliche reicht. Mit jedem Schritt, den wir machen, setzen wir dies aufs neue voraus. Das Unendliche erweist sich darin als die treibende Kraft, die das Vergleichen in Bewegung hält und dem Erkennen die Gewißheit verleiht, daß der Prozeß des Vergleichens kein Ende kennt. Zugleich gilt aber auch, daß »das Unendliche als Unendliches, da es sich jeder Verhältnisbeziehung entzieht, unbekannt ist« (I. 1; Schr. I. 194; h I, N. 3), während die Proportionslosigkeit als solche »in sich selbst offenkundig ist«. Sie ist dies selbst auf eine Weise, daß sich in völliger Deutlichkeit der Grundsatz ableiten läßt, »daß man dort, wo es Übertreffen und Übertroffenes gibt, nicht zum

schlechthin Größten gelangen kann, weil alles Übertreffende und Übertroffene endlich ist«.¹¹

Der Gedanke des Unendlichen ist in dreifacher Hinsicht relevant. Erstens ist es ein Gedanke, der die Grenzen des Bekannten grundsätzlich aufbricht und uns damit nicht nur drängt, unser Wissen ständig zu erweitern, sondern es auch ermöglicht, das nur unbestimmt Gewußte als Gegenstand näherer Untersuchungen zu unterscheiden. Zweitens ist es ein Gedanke, der deutlich macht, daß eine völlig entsprechende Anpassung des Bekannten an das Unbekannte das Vermögen des menschlichen Verstandes überschreitet, sodaß sich letzte Genauigkeit unserer Einsicht grundsätzlich entzieht. Und drittens ist es ein Gedanke, der genau genommen alle Denkanstrengungen in sich zusammenfaßt, und sich damit als das Ziel erweist, auf das alles Wissen hin angelegt ist.

Das Problem der Proportionslosigkeit von Endlichem und Unendlichem war Cusanus aus der scholastischen Gotteslehre und Rezeption von Pseudo-Dionysius sowie der neuplatonischen Diskussion von Platons Ideenlehre und der nominalistischen Kritik der Gotteserkenntnis bekannt.¹² Vor allem aber war es die Unab-

¹¹ Quoniam ex se manifestum est infiniti ad finitum proportionem non esse, est et ex hoc clarissimum, quod, ubi est reperire excedens et excessum, non deveniri ad maximum simpliciter, cum excedentia et excessa finita sint. *De docta ignorantia* I. 3, Schr. I. 200; h I, N. 9. Vgl. auch *Doc. Ign.* II. 2.

¹² Vgl. dazu Johannes Hirschberger, »Das Prinzip der Inkommensurabilität bei Nikolaus von Kues«, *Mitteilungen und Forschungsbeiträge der Cusanus-gesellschaft* (MFCG) 11(1975), 39–61; Fritz Hoffmann, »Nominalistische Vorläufer für die Erkenntnisproblematik bei Nikolaus von Kues«, MFCG 11(1975), 125–167. Der Satz von der Proportionslosigkeit findet sich bereits in der Predigt vom 29. März 1431. Siehe Sermo III, N. 11 (die Sermones finden sich, falls nicht anders angegeben, in h XVI/XIX mit jeweils eigener Zählung der Abschnitte). Vgl. auch Aristoteles *De caelo* I. 6, 274a: »Es gibt keine Proportion zwischen dem Unendlichen und Endlichen: Proportion kann nur zwischen einer geringeren oder größeren endlichen Zeit auftreten« sowie 275a/275b. Zur »Umwertung« des Unendlichen bei Gregor von Nyssa, siehe W. Dietz, »Theorie der Subjektivität und Reflexion des Unendlichen als Leitmotive systematischer Theologie«,

weisbarkeit des Unendlichen im endlichen Prozeß von Wissen und Erkenntnis einerseits, und als Merkmal unbegrenzten Wollens und Suchens andererseits, die Cusanus dazu veranlaßte, das Wissen um das Unendliche und die Frage nach der unendlichen Wahrheit zum zentralen Thema seines Denkens zu machen.¹³ Da das Unendliche seinem Wesen nach unbekannt ist, sich gleichwohl aber als das Ziel aller Denkanstrengungen erweist, ist es angemessen, das hier sich abzeichnende Wissen als Korrelat allen Verlangens zu unterscheiden und die Erhellung dieses Bezugs als das eigentliche Anliegen des Philosophierens zu betrachten. Für die Verwirklichung dieser Aufgabe steht das Konzept der *docta ignorantia*, das auf die Aufklärung und das Sichbewußtwerden der uns eigentümlichen Unwissenheit in Bezug auf das Unendliche gerichtet ist. Hierbei entspricht das Wort *ignorantia* oder Unwissenheit der Erfahrung, daß das Wissen um das Unendliche so selbstverständlich ist, daß es im Wissensvollzug mehr oder weniger ignoriert wird, umgekehrt aber auch das letztlich völlig Unbekannte betrifft und damit Nichtwissen bedeutet. Dagegen verweist das Adjektiv *docta*, gelehrt, kundig, wissend, auf einen Zustand, in dem wir uns dieses Ignorierens und Nichtwissens bewußt geworden sind und genügend Einsichten erworben haben, um damit stets besser umgehen zu können. Das Konzept der *docta ignorantia* ist demnach als Verbindung von zwei unterschiedlichen Bewegungen zu verstehen, die einerseits auf die Natur menschlichen Strebens und Verlangens zurückgehen, und andererseits auf Einsicht und begründete Erkenntnis ausgerichtet

(Antrittsvorlesung Universität Mainz, 7.5.98),
www.evtheol.uni-mainz.de/st/download/antritt.pdf

¹³ Vgl. dazu Mariano Alvarez-Gómez, *Die verborgene Gegenwart des Unendlichen bei Nikolaus von Kues*, München: Anton Pustet, 1968; Egil A. Wyller, »Identität und Kontradiktion. Ein Weg zu Cusanus«. MFCG 15(1982), 104–120; Fritz Hoffmann, »Die unendliche Sehnsucht des menschlichen Geistes«, MFCG 18 (1989) 69–90 (Symposion 1986); Jean-Michel Counet, *Mathématiques et dialectique chez Nicolas de Cuse*, Paris: Librairie philosophique J. Vrin, 2000.

sind. Als Verbindung dieser Bewegungen ist *docta ignorantia* ein Reflexionsbegriff, der sich an der tatsächlichen Situation des Menschen orientiert, zugleich aber auch wegweisend ist und wie Hermann Schnarr zu Recht betont, ein Programm einschließt.¹⁴ Die Formulierung dieses Konzepts bedeutet noch nicht, daß wir es auch begriffen hätten, wohl aber daß wir wissen, wonach wir zu suchen haben.¹⁵ Bedenkt man hierbei, daß der Gedanke des Unendlichen uns über alle Vergleiche hinaus von dem, was groß genannt werden kann, zu dem was größer (oder kleiner) ist drängt, und letztlich auf das unvergleichbar Größte (und Kleinste) vor und über aller Denkbare verweist, dann liegt es nahe, die größte Wissenschaft, die im Konzept der *docta ignorantia* angelegt ist, als Wissenschaft von der Natur der Größe (*maximitas*) und des Größten (bzw. Kleinsten) zu entfalten.

Cusanus sieht im Größten, das unvergleichlich größer ist als alles, was wir zu denken vermögen, oder wie Anselm von Canterbury sagt, »über das hinaus nichts Größeres gedacht werden kann« (*Proslogion II*), den Inbegriff alles Möglichen, der je nachdem was uns vor Augen steht zwar unterschiedlich angefüllt werden kann, der aber letztlich alles auf eine Weise umfaßt, daß ihm nichts mehr entgegengesetzt werden kann, und den wir der Logik von groß, größer und kleiner entsprechend nur so denken können, daß wir mit ihm zugleich das Koinzidieren von Größtem und Kleinstem denken; oder wie Cusanus in *De Beryllo* ausführt, daß wir die Wirklichkeit mit der Lupe der Koinzidenz der Gegensätze untersuchen und das absolut Größte (und Kleinste) vor und über allen Weisen des Koinzidierens vermuten. Sofern dieses Größte im Glauben aller Völker als Gott angesprochen wird, und wir in Gottes Ewigkeit »nichts als Unendlichkeit sehen können« (*Docta ignorantia* I. 26,

¹⁴ Vgl. dazu Hermann Schnarr, »Docta ignorantia als philosophisches Programm«, MFCG 22 (1995), 205–234.

¹⁵ Sermo CXCIX, fol. 114^{ra}–114^{rb}. Die Folienangabe bezieht sich auf Cod. Vat. Lat. 1245 (V).

Schr. I. 194; h I, N. 87), ist das absolut Größte ein anderer Name für Gott. Sofern in ihm alles Wissen und Streben nach wahrem Glück, wahrer Vollendung und wirklicher Wahrheit zusammenkommen, ist es aber auch ein anderer Name für Wahrheit.

Es ist hier nicht der Ort, die cusanische Wissenschaft von der Natur der Größe näher zu untersuchen, oder die Entwicklung der Koinzidenzlehre nachzuzeichnen.¹⁶ Vielmehr beschränke ich mich auf die Frage nach der Wahrheit, die von diesen Überlegungen zwar nicht losgelöst werden kann, und was den Gedanken des Unendlichen betrifft, mit diesem zusammenfällt, die aber doch hinreichend davon unterschieden ist, um als eigenes Problem behandelt zu werden.

3 Unbegreiflichkeit der Wahrheit

Das Verständnis der Wahrheit, das dem Vergleichen zu Grunde liegt und im Prozeß des Vergleichens Gestalt gewinnt, geht auf Erfahrungen zurück, in denen der Beobachtung von Ähnlichkeit und Gleichheit eine zentrale Rolle zukommt. Ein Mensch gleicht einem anderen, dem einen mehr, dem anderen weniger. Als Lebewesen sind die Menschen anderen Lebewesen ähnlich, unterscheiden sich jedoch von diesen, sofern sie Dinge tun, die andere Lebewesen nicht zu tun vermögen.¹⁷ Das Unähnliche ist sich darin, daß es dies ist, zugleich auch wieder ähnlich (*De principio*, Schr. II. 214; h X, N. 6). »Wenn alles einzig ist, dann ist es zugleich ähnlich, eben weil es einzig ist,

¹⁶ Vgl. dazu Rudolf Haubst, *Streifzüge in die cusanische Theologie*, Münster: Aschendorff, 1991, 21ff., 117ff.

¹⁷ Nullum animal se vestit aut armat praeter hominem. Rationalis igitur natura addit arma naturae, et contra contraria se armat, ne noceant, sicut contra aerem frigidum se vestit, ne ad corpus pertingat, et contra pluviam caput pileo tegit et contra duritiam terrae aut lapidis pedes calciat, et his communibus armis addit alia contra inimicorum insidias. Sermo CCXLVII, fol. 182^{ra}-182^{vb}.

und unähnlich, weil es einzig ist und auch nicht ähnlich und nicht unähnlich, weil es einzig ist» (*De venatione sapientiae* XXII, Schr. I. 107; h XII, N. 67). Indem wir einzelne Wahrnehmungen unterscheiden, entdecken wir, daß diese sich wie Bilder zueinander verhalten und als solche dargestellt werden können. Dem Ähnlichen und Unähnlichen auf der selben Ebene stehen Ähnlichkeit und Unähnlichkeit auf und zwischen verschiedenen Ebenen gegenüber. Wo Kontraste auftreten, zeigen sich Zusammenhänge, und wo wir, aus welchen Gründen auch immer, auf Unordnung stoßen, haben wir uns bereits eine Vorstellung von Ordnung gebildet, weil wir sonst nicht von Unordnung sprechen könnten.¹⁸

Die Erfahrungen sind allgemein bekannt und können leicht erweitert werden. Sie bilden das Land über das sich das Firmament der Sprache wölbt, die dem Land ihre und seine Namen gibt. Je nachdem wie wir uns in Denken und Sprechen an Unterschieden und Einheiten orientieren, können wir uns fragen, ob das was wir denken und sagen treffend oder irreführend, ob das was wir darstellen und wahrnehmen konsistent oder widersprüchlich ist. Und je nachdem wie wir auf Ähnlichkeiten und Unähnlichkeiten achten, können wir (im Anschluß an traditionelle und moderne Auffassungen) sagen, daß sich in diesen Wahrheit zeigt: als Übereinstimmung von Gedanken, Bildern und Dingen, als Kohärenz in Phänomenen und Begriffen, als gelingende Verständigung in der Sprachgemeinschaft. Der Gedanke, daß etwas wahr ist, und die Tatsache daß es dies auch wirklich ist, beweisen ihren Nutzen und Wert in dem, was sie bewirken; d. h. sofern sie es uns ermöglichen aus Einsicht zu handeln, und dies mit Erfolg zu tun. Sie bieten dem sprachbegabten Wesen aber auch die Möglichkeit, einen Schein von Wahrheit zu erzeugen, um sich selbst und andere zu betrügen und statt wahrhaftig zu sein, zu lügen. In den Worten von Cusanus heißt das:

¹⁸ Vgl. dazu *Dialogus de Genesi*, Schr. II. 404, 422; h IV, N. 154, 171; *De venatione sapientiae* XXXI, Schr. I. 142; h XII, N. 92; Sermo CLXV, N. 2; CLXXVIII, fol. 77^{va}-^{vb}.

»Wenn jemand anders redet als er es im Herzen hat, dann bewegt er sich im Irrtum. Die Sprache ist dem Menschen gegeben, damit er das ausdrückt, was in seinem Herzen ist. Er tut jedoch das Gegenteil, wenn er von der Wahrheit der Ordnung und dem ewigen Gesetz, das die Norm menschlichen Handelns ist, abweicht« (Sermo CXLVIII, N. 7).

Ich komme im nächsten Abschnitt auf das gerade angedeutete Verständnis von Wahrheit zurück. Hier möchte ich hervorheben, daß Cusanus das Wesen der sich vielfältig zeigenden Wahrheit im Gedanken der Identität findet, der mit der Gleichheit im Vergleichen angedeutet ist und sich aus der Beobachtung von auf Nähe und Identität hin ausgerichteten Prozessen ergibt.

Wenn wir auf das alltägliche Verständnis von Wahrheit im Erkennen achten, dann ist Wahrheit ein Motiv, das uns drängt, näher an das Objekt des Begreifens zu kommen, um es, wenn wir diese Bewegung bis zu ihrem Ende vollziehen könnten, so zu begreifen, daß kein Unterschied mehr zwischen Begriff und Gegenstand, Bild und Abbild, zwischen den eigenen Einsichten und anderen Einsichten, besteht. Denken wir an uns selbst und unser Handeln, dann ist sie ein Motiv, das Menschsein in Übereinstimmung mit seinen Prinzipien und Möglichkeiten zur Vollendung kommen zu lassen und, sollte dies möglich sein, in der Annäherung an das Ziel von Sein und Werden zugleich auch dessen Ursprung zu finden.¹⁹ In beiden Fällen steht Wahrheit für einen Zustand, der sich im Erkennen, Handeln, und Verhalten unterschiedlich andeutet, und in

¹⁹ Vgl. dazu: N: Ostendis eximiam erga philosophum utique diligendum affectionem, qui quidem ratione lucidissima dotatus videtur fuisse. Verum idem fortasse de omnibus speculativis dici philosophis posset. Difficilium enim haec est facilitas, quae ad veritatem speculantes direxisset omni visui mentis indubitabilem, qua meo quidem iudicio brevior nulla et artior vel tradi vel apprehendi potest, quae sola perfecta est, cui nihil addi per hominem est possibile. Visum enim ad principium dirigit, ut ibidem contemplans delicietur assidueque pascat et excrescat. *De li non aliud* XIX, Schr. II. 530; h XIII, N. 87.

der Struktur dieser Andeutungen Bewegungen sichtbar werden läßt, die, wenn wir sie als Bewegungen zur Kenntnis nehmen, im Übergang von »wahr« zu »wahrer« auf völlige Identität im Unendlichen ausgerichtet sind und damit auf die Wahrheit aller Wahrheiten hin tendieren, in der die relative Gleichheit des Wahren uns als Merkmal absoluter Gleichheit entgegentritt.²⁰

Die so vorweggenommene »Wahrheit ist weder mehr noch weniger«, wie es im dritten Kaptiel des ersten Buches von *De docta ignorantia* heißt. »Sie befindet sich im Unteilbaren. Alles, was nicht dieses Wahre ist, kann die Wahrheit nicht genau messen, so wie auch ein Nichtkreis den Kreis nicht messen kann, dessen Sein im Unteilbaren besteht« (I. 202). Ihre Genauigkeit ist unendlich groß, da alle Andersheit und Differenz in ihre verschwunden ist. Die Wahrheit ist, wie es in der Predigt CXXII heißt, »das Selbe vor allem Verschiedenen, in dem alle Verschiedenheit Identität ist.«²¹ Wie in wahren Gold ist jede Beimischung verschwunden. Im Unterschied zu diesem geht es jedoch nicht nur um das Wahrsein des Seienden in seinem Sein, sondern um alle Arten von Identitätsverhältnissen, in denen die vollständige Identität noch erreicht werden soll, oder wie im Unendlichen notwendigerweise erreicht ist. Der

²⁰ Vgl. dazu *De filiatione Dei* II, wo Cusanus diesen Gedanken am Lernprozeß in der Malkunst erläutert und die »Meisterschaft« als »Hinübernahme des Einzelwissens in die universale« und letztlich proportionslose »Kunst« deutet, wobei das Betreten der »vernünftigen Welt«, in der die Wahrheit, und nur die Wahrheit, »Objekt« des vernünftigen Geistes ist, die höchste uns zugängliche Stufe dieses Übergangs darstellt. Allgemein formuliert heißt das: »was wir in dieser Welt erstreben, ist Einsicht in die Wahrheit zu erlangen, ja die Meisterschaft der Wahrheit zu besitzen; mehr noch: ein Meister der Wahrheit zu sein; ja noch mehr: die Kunst der Wahrheit selbst zu sein.« Schr. II. 616, 617; h IV, N. 57, 58.

²¹ Est autem veritas id Ipsum sive Ego [ich folge dem Pariser Druck von 1514, der das »sive Ego« weggelassen hat] ante omne diversum, in quo omnis diversitas est identitas. Das »Ich« als »Wahrheit« wird verständlich, wenn wir es mit der Aussage »Ich bin, der ich bin« (Ex. 3. 14) verbinden.

gerade zitierte Text fährt fort: »Wenn wahres Gold reines, klares Gold ist, ohne Beimischung, in dem es nichts gibt, das nicht es selbst wäre, dann sehen wir in aller Deutlichkeit, daß die Wahrheit jeder Verschiedenheit vorausgeht. Die Wahrheit kann darum vom Sinn nicht erreicht werden, da von diesem ohne Verschiedenheit nichts wahrgenommen wird. Noch kann sie vom Verstand wahrgenommen werden, da dieser weder hin und her laufen kann, noch Verhältnisse herstellen oder vergleichen kann, noch zu teilen und zusammensetzen vermag, wenn er nicht Vielheit und Verschiedenheit voraussetzt. Daher steht es fest, daß nichts von dem, das vom Sinn oder Verstand wahrgenommen wird, die Wahrheit des Menschen schlechthin erblicken kann. Durch den Sinn erfassen wir Farbe und Gestalt. Es ist aber deutlich, daß die Farbe nicht von der Natur des Menschen ist, da wir wissen, daß ein weißer Deutscher und ein schwarzer Äthiopier Menschen sind. Ebenso nehmen wir bei den Figuren eine unbeschränkte Vielfalt wahr. Ähnliches gilt von den anderen Sinnen.«²²

Die Bewegung zur größeren und letztlich größten Wahrheit, kann von verschiedenen Vorstellungen aus durchgeführt werden.²³ Beginnen wir mit Bilderfahrten, die sich an wechselnden Ähnlichkeitsbeziehungen orientieren und in der Abfolge einzelner Bildketten auf Urbilder stoßen, die Maß und Wesen bildlicher Darstel-

²² Sermo CXXII, N. 4. Vgl. dazu: Werner Beierwaltes, *Identität und Differenz*, Frankfurt 1980; Klaus Kremer, »Identität und Differenz. Zu dem gleichnamigen Buch von Werner Beierwaltes«, MFCG 15 (1982), 92–103.

²³ Folgt man dem Prinzip der Koinzidenz, dann ist die absolut größte Wahrheit immer auch die absolut kleinste Wahrheit, und die absolute kleinste Wahrheit die absolut größte. Ich verstehe das dahingehend, daß dort, wo Wahrheit alles und nichts als die Wahrheit ist, der Gegensatz von wahr und falsch ebenso wie der von Abstand und Nähe verschwindet und damit auch die Differenz von Sein und Schein, die davon abgeleitet ist, ihre Bedeutung verliert. Die 'kleinste' Wahrheit ist kein Aufhören der Wahrheit, sondern bestätigt deren Identität mit Gleichheit, Weisheit, Güte, Schönheit, oder was immer die Inhalte sein mögen, die wir mit dem Ursprung und Ganzen der Wirklichkeit überhaupt verbinden.

lung sind, dann folgt daraus, daß zwar niemand, der Sokrates nicht kennt, ein Bild von Sokrates erkennen kann (*De genesi*, Schr. II. 424; h IV, N. 172), daß aber umkehrt dem Bildcharakter der einzelnen und letztlich aller Bilder ein Original zu Grunde liegt, das nur noch als bildloser Ursprung von allen Bildern gedacht werden kann, zugleich jedoch von allen Bildern als Grund des Bildseins überhaupt eingefordert wird.²⁴ Der Sehende ist Figur der Wahrheit, die »in Gott Wahrheit und Urbild von allem und jedem ist, das ist oder sein kann« (*De visione Dei* XV, Schr. III. 160; h VI, N. 63).

Dieselbe Bewegung zum Ursprung der zugleich auch Ende bedeutet, wiederholt sich wenn wir auf die Erfahrungen von Vielheit, Einheit und Einzigkeit, von Andersheit, Veränderlichkeit und Ewigkeit, oder auf die Beziehungen von Punkt, Linie und mathematischer Unendlichkeit achten. Es sind dies Bewegungen, die im Gottesgedanken den Reichtum göttlicher Einfachheit in den Blick bringen, die aber was den Begriff der Wahrheit betrifft, diese selbst als den Fluchtpunkt aller Vorstellungen und Verhältnisse zu erkennen geben.

²⁴ Die Bewegung zum Ursprung trifft sich mit den Ähnlichkeitsanalysen von Plotin und Proklos in Bezug auf die platonischen Urbilder, sie unterscheidet sich jedoch darin, daß sie das ganze Feld möglicher Ähnlichkeiten betrifft, und damit die Gegenüberstellung von einer vertikalen und horizontalen Ähnlichkeit (Hirschberger, op. cit. p., 43) zwar als Unterscheidung gelten läßt, als Gegensatz aber relativiert. Aus der Sicht des Verstandes, der das Unendliche aus dem Umkreis seines Erfassens drängt, ist nichts vom andern unendlich verschieden, noch stimmt es mit ihm unendlich überein. Jeder Unterschied und jede Übereinstimmung ist kleiner als der unendliche Unterschied oder als die unendliche Übereinstimmung. Unendlicher Unterschied und unendliche Übereinstimmung sind nicht mehr Unterschied als Übereinstimmung und nicht mehr Übereinstimmung als Unterschied. »Jedes stimmt darum mit Jedem überein und ist verschieden. Doch ist es unmöglich, daß dies auf genau gleiche Weise geschieht. Diese Genauigkeit ist nämlich vom Ganzen der Welt losgelöst« *De coniecturis* II. 3, Schr. II. 96; h III, N. 87.

Cusanus verdeutlicht die Unbedingtheit der Wahrheitsvoraussetzung auf unmißverständliche Weise, wenn er in Predigt CCIV festhält, »daß Jedem einleuchtet, daß Gott, [da er die Wahrheit ist], die Notwendigkeit selbst ist, die nicht nicht sein kann. Denn wenn es wahr ist, daß es ihn gibt, dann heißt dies, daß es die Wahrheit gibt. Wenn es [dagegen] wahr ist, daß es ihn nicht gibt, dann heißt das wiederum, daß es die Wahrheit gibt. So auch, wenn du sagen würdest, es sei wahr, daß es die Wahrheit gibt, und ebenso, wenn du sagen würdest, es sei wahr, daß es die Wahrheit nicht gibt. Wie widersprüchlich du auch redest, du bestätigst stets aufs neue, daß es sie gibt. Daher besagt Wahrheit, daß es die absolute Seinsnotwendigkeit gibt, welche die Wahrheit selbst ist, durch die alles das ist, was es ist« (Sermo CCIV, N. 3).

Die Wahrheit, die am Anfang und Ende aller Wahrheitsandeutungen steht, präsentiert sich als ein Gedanke, dem wir uns nicht entziehen können. Als Ziel von Denken und Verlangen ist sie nicht weniger wirklich als das Ganze allen Seins und Werdens, das in Denken und Verlangen unterschiedlich zum Vorschein kommt und im Wechselspiel von Begrenzung und Entgrenzung aller Ganzheiten vom Unendlichen her seinen Sinn erhält. Wir werden uns dieser Wahrheit bewußt, wenn wir den Weg einschlagen, der sich aus folgender Anweisung ergibt: »Löse die Größe vom dem am meisten Kleinen und dem am meisten Großen, sodaß Du die Größe selbst nicht verschränkt im Kleinen oder Großen sondern an sich erblickst. Du wirst dann die absolute Größe so vor allem Großen und Kleinen sehen, daß sie nicht größer oder kleiner sein kann, vielmehr das Größte ist, in dem das Kleinste [mit diesem] koinzidiert. Daraus folgt, daß dieses Größtes nicht kleiner oder größer als irgend ein Vorgegebenes sein kann, da es das absolute Vorbild ist. Das aber, was nicht größer oder kleiner ist, nennen wir das Gleiche. Folglich ist das absolute Vorbild die Gleichheit, Genauigkeit, das Maß oder Richtigkeit, was dasselbe ist wie Wahrheit und auch Güte, welche die Vollendung aller möglichen Vorbilder ist« (*De sapientia* II, Schr. 468, 470; h V, N. 41).

Was vom Unendlichen gilt, das sich an den vielfältigen Gestalten des Ganzen zeigt, das gilt auch von der Wahrheit: Im Bewußtsein, daß Streben und Verlangen nicht vergebens sind und daß das mit ihnen verbundene Denken nicht ins Leere zielt, wissen wir zwar, wie es im Vorwort zum zweiten Buch der *Docta Ignorantia* heißt, daß es die absolute Genauigkeit der unendlichen Wahrheit gibt, begreifen aber zugleich auch, daß sie grundsätzlich unbegreifbar ist.²⁵ Oder wie es im *Complementum theologicum* heißt: »Der Geist begreift von der Wahrheit selbst, durch die er sich und alles erblickt, nichts außer daß es sie gibt, nicht was sie selbst sei, so wie das Sehen nicht die Helligkeit des Sonnenlichtes begreift, durch das es alles sichtbare sieht. Gleichwohl stellt es fest, daß es ohne Licht nicht sieht. So faßt das Sehen das »Daß« des Lichts, aber niemals was es ist. Auch faßt es die Größe dieses Lichtes nicht anders als daß es so groß ist, daß es sein Vermögen übersteigt. Dasselbe gilt vom Geist« (*Complementum theologicum* II, Schr. III. 654; h X, N. 2).

Der Begriff der Wahrheit im Sinne letzter und absoluter Genauigkeit ist ein Moment in der Bewegung zur Wahrheit aller Wahrheiten, die wir im Denken zwar antizipieren und als notwendige Voraussetzung wahren Erkennens im Streben nach Erkenntnis bestätigt sehen, aber nicht direkt erreichen. Es ist ein Verfahrens-begriff, dessen Sinn sich von den Grenzen her bestimmt, die überschritten werden. Wir können diesen Begriff demnach nur als »unbegrenzte Grenze« (interminus terminus, *De venatione sapientiae*, XXVII, Schr. I. 128; h XII, N. 82), oder wie wir heute sagen, als Grenzbegriff denken.²⁶ Doch müssen wir dies auch tun, wenn wir

²⁵ Supra igitur nostram apprehensionem in quadam ignorantia nos doctos esse convenit, ut – praecisionem veritatis uti est non capientes – ad hoc saltim ducamur, ut ipsam esse videamus, quam nunc comprehendere non valeamus. Hic est mei laboris finis in hac parte. Quem clementia tua iudicet et acceptet. *De docta ignorantia* II, Incipit, Schr. I. 312; h I, N. 90.

²⁶ In *De ludo globi* II, Schr. III. 328; h IX, N. 99, spricht Cusanus von einem terminus formalis infinitatem posse fieri determinans; in *De venatione sapientiae*

die uns zugänglichen Wahrheiten (d. h. die Wahrheiten dessen, was wahr oder wahrscheinlich ist), die wir unter wechselnden Bedingungen mehr oder weniger genau begreifen, wirklich begreifen wollen. Da weder der Gedanke des Unendlichen noch der Sinn der unendlichen Wahrheit ein Objekt sind, das im Gefüge proportionaler Beziehungen identifizierbar wäre, sondern eher als objektlose Gegenwart zu verstehen sind, die sich, sofern wir darauf im Geiste der wissenden Unwissenheit achten, in jeder Situation jeweils anders und der Situation entsprechend zu erkennen gibt, stellt sich das Problem einer grenzbegrifflichen Annäherung an die erste und letzte Wahrheit stets aufs Neue, und zwar sowohl als Imperativ, der dazu auffordert, das was wir begriffen haben, genauer und besser zu begreifen, als auch als Leitfaden, der uns hilft, dieser Intention tatsächlich nach zu kommen.²⁷ Cusanus hat diesen Aspekt der Wahrheitsfrage vor allem in seiner Schrift *Complementum theologicum* entwickelt. Dort heißt es: »Die Wahrheit ist im Geist als eine Art unsichtbarer Spiegel, in dem dieser alles Sichtbare durch sie erblickt. Die Einfachheit dieses Spiegels ist so groß, daß sie das Vermögen und die Schärfe des Geistes übersteigt. Je mehr aber die Geisteskraft nach und nach vermehrt und geschärft wird, um so gewisser und deutlicher sieht sie alles im Spiegel der Wahrheit. Die Kraft wird in dieser Betrachtung vermehrt, wie ein Funke der zündend zum Feuer wird. [. . .] Diese Wahrheitsschau ist die Bewegung des Geistes vom »Daß« (*quia*) zum »Was« (*quid*). Weil aber das »Was« vom »Daß« unendlich weit entfernt ist, hört diese Bewegung nie-

mals auf. Es ist die aller angenehmste Bewegung, da sie zum Leben des Geistes gehört, und als diese Bewegung die Ruhe in sich hat. In ihrem Bewegen ermüdet sie nicht; sie wird vielmehr angefeuert und je schneller sie sich bewegt, desto angenehmer wird sie vom Licht des Lebens in ihr Leben gezogen« (*Complementum theologicum* II, Schr. III. 654; h X, N. 2). Diese Bewegung des Geistes ist gradlinig und kreisförmig zugleich. Sie beginnt mit dem »Daß«, zu dem wir uns glaubend verhalten, und geht weiter in Richtung auf Sehen und Begreifen, d. h. auf das *quid* hin. Zwischen Anfang und Ende der Bewegung gibt es einen unendlichen Abstand. Dennoch drängt die Bewegung auf Vollendung und sucht in ihrem Anfang das Ende, das »Was«. Als kreisförmige Bewegung erstrebt sie die Koinzidenz, wo Anfang und Ende der Bewegung zusammenfallen. »Daher bewegt sich der spekulative Geist ganz gradlinig zur Koinzidenz des am weitesten von einander Abstehenden« (*Complementum theologicum* II, Schr. III. 656; h X, N. 2). Cusanus erläutert dies dahingehend, daß »jeder der Wissen sucht, voraussetzt, daß es die Wissenschaft gibt, durch die jeder Wissende ein Wissender ist, und daß es kein Wissen gibt, das nicht durch die unendliche Wissenschaft tatsächlich gewußt wäre, d. h., daß die unendliche Wissenschaft die Wahrheit, Gleichheit und das Maß jeder Wissenschaft ist, und daß nur durch sie alles gewußt wird, das gewußt wird. Wer also Wissen sucht, wird von jener Kunst oder unendlichen Wissenschaft angestachelt, und wird auch zum Gesuchten geführt, wenn er sich im Lichte dieser im Vorausgesetzten ihm eingegebenen Kunst bewegt. [. . .] Und wenn du genau darauf achtest, dann hat das Hinzufügen der Unendlichkeit zur Grenze [des Gemeinten], wie etwa wenn von unendlicher Wissenschaft gesprochen wird, keinen anderen Effekt als daß die Grenze weggenommen wird, auf daß das, was das Begrenzte mittels Sprache oder Begriff anzeigt, auf geistige Weise als unendlich oder unbegrenzt angeschaut wird« (*Complementum theologicum* IV, Schr. III. 664; h X, N. 4).

XXVII, Schr. I. 128; h XII, N. 82, sagt er: terminus est, cuius non est terminus. Siehe ferner *Idiota de sapientia* I, Schr. III. 428; h V, N. 9. *Compl. theo.* IV, Schr. III. 662; h XI, N. 4; und *De possess.* wo Cusanus den Begriff des »non esse, der mit dem der »Null« vergleichbar ist, heranzieht, um das Problem der Grenze zu verdeutlichen (Schr. II, 298; h XI, N. 26; Schr. II. 350, h XI, N. 68). Vgl. dazu Ernst Cassirer, *Das Erkenntnisproblem in der Philosophie und Wissenschaft der neueren Zeit*, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, (1906, 1911) 1974, 26.

²⁷ Vgl. dazu M. Alvarez-Gómez, op.cit. 65, 66.

Ein Beispiel für den Umgang mit der unendlichen Wahrheit bieten mathematische Überlegungen, in denen endliche Figuren unbegrenzt erweitert werden und im Licht dieser Erweiterung als dynamische Gebilde vom Punkt her wiedergewonnen werden. Der Nutzen dieser Überlegungen besteht vor allem in ihrer Vorbildfunktion für das Denken des Größten und die Entwicklung der von Cusanus intendierten Wissenschaft der Größe überhaupt. Er zeigt sich aber auch, wenn Cusanus die augenscheinliche Proportionslosigkeit von Kreis und Vieleck als ein Annäherungsproblem begreift, dessen Lösung darin besteht, daß ein dem Kreis eingeschriebenes oder demselben Kreis umschriebenes Vieleck seine Seiten mehr und mehr verkleinert, um sich im Unendlichen mit dem Kreis selbst zu treffen. Seine Beachtung der unendlichen Wahrheit hat es ihm jedenfalls gestattet, eine Methode zur Berechnung der Zahl Pi zu finden, die auch heute noch gilt und erwähnenswert ist.²⁸ Wichtiger jedoch als die Thematisierung der mathematischen Bedeutung des Unendlichkeitsproblems war dessen Beachtung im ganzen Umkreis menschlichen Denkens und Handelns, wobei hinzugefügt werden kann, daß Cusanus die Lösung für die Unbegreiflichkeit der Wahrheit in seiner Konjekturenlehre fand.²⁹ Ich komme damit zum nächsten Punkt.

²⁸ Vgl. dazu Werner Scholz, *Die Geschichte der Approximation der Zahl π* , 1993/1994,

<http://magnet.atp.tuwien.ac.at/scholz/projects/fba/fba.html#sec Kues>

– Wolfgang Morandell, π , 1998,

<http://3pi.org/Mathematik/Facharbeit/morandell/>

²⁹ Vgl. dazu Inigo Bocken, *De kunst*, op.cit. 93ff.

4 Wege des Erkennens im Spectrum des Wahren

Daß wir von der unendlichen und unbegrenzten Wahrheit sprechen können, setzt voraus, daß wir endliche Wahrheiten kennen, in denen die Wirklichkeit in begrenzten Zusammenhängen erscheint, durch die wir uns, je nachdem wie wir vom Unendlichen berührt werden, auf die unendliche Wahrheit hin bewegen. Umgekehrt stellt sich mit dem Hinweis auf die unendliche Wahrheit nicht nur die Frage, wie die proportionslose Bezogenheit auf diese zu begreifen ist und was wir angesichts ihrer Unbegreiflichkeit vernünftigerweise noch über sie sagen können, sondern wir werden auch mit dem Sinn des Menschseins überhaupt und den Möglichkeiten seiner Entfaltung im Rahmen einer vom Wahrheitsgedanken bestimmten Welt konfrontiert.

Der Gedanke der unendlichen Wahrheit ist demnach in doppelter Hinsicht relevant. Erstens bringt er die Wirklichkeit als deutlich unterschiedene und in sich abgeschlossene Totalität konkreter Bezüge und Bewegungen in den Blick, wobei jedoch unmittelbar hinzuzufügen ist, daß der Gedanke des Unendlichen diese Unterscheidung auch wieder aufhebt, da in der unendlichen Wahrheit keine Gegensätze mehr denkbar sind. Zweitens ergibt sich aus der Natur dieses Gedankens die Aufgabe, seinen Sinn zu präzisieren, wobei ebenfalls unmittelbar hinzuzufügen ist, daß dies nur möglich ist, wenn wir uns erneut sowohl auf die Wege und den Weg besinnen, die zu diesem Gedanken geführt haben und führen, als auch die Bedingungen beachten, unter denen sich das Menschsein entfaltet.

Dem ersten Punkt entspricht die Thematisierung des *maximum concretum* im zweiten Buch der *Docta ignorantia* und die konjektureale Deutung der Wirklichkeit wie sie in *De coniecturis* entwickelt wurde. Dazu gehört die Einführung des Begriffs der Koinzidenz, um den sich Cusanus vor allem in *De coniecturis* und *De Beryllo* bemüht hat. Ihm liegt der Gedanke der »unendlichen Verknüpfung« zu Grunde,

die sich im Endlichen als »Konstitution des Universums« erweist.³⁰ Insbesondere kann hier an die lapidare Zusammenfassung im 26. Kapitel von *De venatione sapientiae* gedacht werden, wo es heißt: »Wenn Du es richtig bedenkst, sind Wahrheit, das Wahre und das Wahrscheinliche (Wahrähnliche) alles, was mit dem Auge des Geistes gesehen wird.«³¹

Dem zweiten Punkt entsprechen die Reflexionen über das Unendliche und die absolute oder unendliche Wahrheit, sowie die Erörterungen des Gottesproblems, die im Gesamtwerk des Cusanus anzutreffen sind, und vom Begriff des *maximum absolutum* in *De docta ignorantia* bis hin zu dem des *posse ipsum* in *De apice theoriae* reichen. Das Gottesproblem selbst ist aufs engste mit anthropologischen und erkenntnistheoretischen Untersuchungen verknüpft, in denen Cusanus den Bedingungen des Menschseins in Bezug auf die Möglichkeiten seiner Entfaltung nachgeht, und die ebenfalls im ganzen Werk vorkommen.³²

Da mit den Bedingungen des sich entfaltenden Menschseins der Ort angedeutet ist, an dem die Frage nach der Wahrheit ihren Anfang nimmt – und insofern auch ihr Ende findet, als sich der Sinn

³⁰ *Dies sanctificatus*, Sermo XXII, N. 17. Diese Predigt (vom August 1440) fällt ins selbe Jahr wie *De docta ignorantia* und ist ganz in deren Geist verfaßt.

³¹ Si recte consideras, veritas, verum et verisimile sunt omnia, quae mentis oculo videntur. *De venatione sapientiae* XXXVI, Schr. I. 162; h XII nr. 106. – *De coniecturis* I. 6, Schr. II. 16; h III nr. 15: Omnia autem in deo deus, in intelligentia intellectus, in anima anima, in corpore corpus. Quod aliud non est quam mentem omnia complecti vel divine vel intellectualiter vel animaliter aut corporaliter: divine quidem, hoc est prout res est veritas; intellectualiter, hoc est ut res non est veritas ipsa, sed vere; animaliter, hoc est ut res est verisimiliter; corporaliter vero etiam veri similitudinem exit et confusionem subintrat.

³² In *De apice theoria* läßt Cusanus diese Entfaltung in die *simplex visio mentis* einmünden, die kein Begreifen (mehr) ist, sondern sich vom umfassenden Begreifen zur Schau des Unbegreiflichen erhebt, welches das Unendliche ist. »Dieses Sehen-Können des Geistes jenseits aller begreifbaren Kraft und Mächtigkeit ist das höchste Können des Geistes, in dem sich das Können-Selbst am meisten manifestiert.« *De apice theoriae*, Schr. II. 372; h XII, N. 11.

von Wahrheit an dem ausweist, was die Wahrheit bewirkt – möchte ich mich jetzt diesem Aspekt des Wahrheitsproblems zuwenden.

4.1 Differenzierung endlicher Wahrheiten

Im Unterschied zur einen unendlichen Wahrheit, von der wir wissen, daß es sie gibt, jedoch nicht sagen können, was sie genau bedeutet, kennen wir viele endliche Wahrheiten, die sich von unbestimmter Wahrscheinlichkeit am Rande der Konfusion bis hin zu dem auf das Unendliche gerichteten Wahren am anderen Rande des Spektrums erstrecken. Es ist die Welt des Wahren und Wahrscheinlichen (Wahrähnlichen), in der sich diese auf dem Hintergrund der einen Wahrheit darstellen. »So ist die unendliche Wahrheit die Genauigkeit der endlichen Wahrheit und das absolut Unendliche die Genauigkeit, das Maß, die Wahrheit, und die Vollkommenheit jedes Endlichen.«³³

Je nachdem an welche Zusammenhänge und Vermögen wir denken, lernen wir unterschiedliche Formen des Wahren und Wahrscheinlichen kennen, die jeweils auf ihre Weise zu begreifen sind. Von der einfachen Wahrheit (*veritas simplex*), die im Wesen der Dinge ruht,³⁴ unterscheidet sich die Wahrheit, die im Beziehungs-

³³ Ita veritas infinita finitae veritatis est praecisio et absolute infinitum omnis finiti praecisio, mensura, veritas et perfectio. *Idiota de sapientia* II, Schr. III. 476; h V, N. 46.

³⁴ Omnia autem, ut sunt, ab essentia sunt, sicut alba ab albedine et bona a bonitate et vera a veritate. Essentia igitur, a qua omnia quae sunt exiverunt, est locus, ad quem omnia tendunt. Ex quo enim extra suum locum omnia sunt inquieta et ad locum suum omnia tendunt et recurrunt et in proprio loco tacentur et tuta sunt et quiescunt universa, tunc Deus non inconvenienter potest dici locus, non modo, quo intelligitur vis vocabuli, sed supra modum conceptus nostri infirmi. Sermo CCXVI, N. 4. – Sicut enim humanitas est una et »simplex veritas, secundum quam omnes homines intelleguntur homines, ut non sit alia humanitas Ambrosii, alia Hieronymi, licet alius sit homo Ambrosius et alius Augustinus et alius Hieronymus, ita quidem Christus, quia verus homo, non est alia humanitate verus homo quam Ambrosius aut alius. Sermo CXXII, N. 13.

gefüge des Körpers erscheint. Von der Wahrheit, die sich in den Bewegungen der Seele manifestiert, unterscheidet sich die Wahrheit, die in den Bewegungen und Konfigurationen der geistigen Natur zum Ausdruck kommt. »Die Wahrheit, die zeitlich verschränkt ist, ist wie ein Zeichen und Bild der überzeitlichen Wahrheit. So ist die Wahrheit des Körpers, die zeitlich verschränkt ist gleichsam der Schatten des überzeitlichen Körpers. So ist auch die verschränkte Wahrheit der Seele gleichsam ein Schatten der von der Zeit losgelösten Seele. Sie scheint eher Sinn oder Verstand als Vernunft zu sein, solange sie in der Zeit lebt, wo sie ohne Phantasievorstellungen nicht begreift. Die Vernunft ist über die Zeit erhoben und von diesen Vorstellungen frei und losgelöst« (*De docta ignorantia* III. 7, Schr. I. 470/471; h I, N. 226).

Die Differenzierung endlicher Wahrheiten setzt sich fort in der Art und Weise wie die verschiedenen Vermögen der Natur im allgemeinen und der menschlichen bzw. der geistigen Natur im besonderen ihre Ziele erreichen. Cusanus unterscheidet zwischen einer Logik, bzw. einer Rhetorik und Grammatik des Sinnlichen, des Rationalen, und des Geistigen, deren wir uns bedienen, um entsprechende Wahrheiten zu entdecken (*De coniecturis* II. 2, Schr. II. 94; h III, N. 86). Ihrem Kerngehalt nach ist die Logik zwar »nichts anderes als die Kunst, in der die Kraft des Verstandes zur Entfaltung kommt«, was bedeutet, daß Menschen mit gutem Verstand natürlicherweise viel erreichen können (*De coniecturis* II. 2, Schr. II. 92; h III, N. 84); als Instrument, das der Sicherstellung des Lebens dient, ist sie aber ein Vermögen, das in abgewandelter Form in allen Bereichen der Natur wiederkehrt. Die Kraft, die im spontanen Gebrauch von Verstandesregeln zum Ausdruck kommt und die Sonderstellung des Menschen im Vergleich mit anderen Lebewesen markiert,³⁵ ist genau genommen Teil eines Kraftfeldes, das die

³⁵ Vgl. dazu *Compendium* VIII, Schr. II. 708; h XI, N. 23: . . . quem cogitat sic se habere ad universum mundum anterioriter, sicut ipse ut cosmographus ad mappam. Atque ex habitudine mappae ad verum mundum speculatur in se ipso ut

ganze Wirklichkeit durchdringt und darauf hindeutet, daß alles auf seine Weise wahr und vernünftig ist. Cusanus drückt dies in *De venatione sapientiae* I wie folgt aus: »Jedes Lebewesen hat also die angeborene Fähigkeit, das was zu seiner Erhaltung in ihm und, weil es sterblich ist, in seiner Nachkommenschaft notwendig ist, zu erkennen. Daher bemüht es sich, seine Nahrung zu erjagen, besitzt das geeignete Augenlicht und die für seine Jagd notwendigen Organe – wie z. B. die Nachttiere das angeborene gute Sehvermögen. Es erkennt das Gefundene, wählt es aus und verleibt es sich ein. So kann auch unser geistiges Leben diese Dinge unter keinen Umständen entbehren. Deshalb hat die Natur dem Intellekt die Logik geschenkt, damit er mit ihrer Hilfe alles absucht und durchläuft und seine Jagd macht. Die Logik ist, wie Aristoteles sagte, das genaueste Instrument sowohl zur Jagd nach dem Wahren als auch nach dem Wahrscheinlichen. Wenn daher der Geist etwas findet, erkennt er es und umfaßt es voll Eifer« (Schr. I. 9; h XII, N. 4).

Die Kraft des Logischen zeigt sich vor allem im Umgang mit Zahlen und der Lösung mathematischer Aufgaben. Im Dialog *De Possess* verdeutlicht Cusanus den Unterschied zwischen endlicher und unendlicher Wahrheit dadurch, daß er einem seiner Gesprächspartner die Worte in den Mund legt: »Ist es nicht ganz wahr, daß zwei mal zwei vier ist, und daß jedes Dreieck drei Winkel hat die zwei rechten gleich sind? « und ihn, nachdem der andere Gesprächspartner zustimmend reagiert hat, feststellen läßt: »Es stimmt demnach nicht, daß unsere Wissenschaft die präzise Wahrheit nicht erreicht«. Darauf antwortet der Kardinal: »Man muß das betrachten, was gesagt wird. In der Mathematik – die unserer Ratio entstammt und von der wir aus Erfahrung wissen, daß sie in uns ist als

cosmographo mundi creatorem, in imagine veritatem, in signo signatum mente contemplando. In qua speculatione advertit, nullum brutum animal, licet similem videatur habere civitatem, portas et nuntios, mappam talem facere potuisse. Et hinc in se reperit primum et propinquius signum conditoris in quo vis creativa plus quam in aliquo alio noto animali relucet.

in ihrem Ursprung – werden unsere Seienden oder die Verstandesdinge genau gewußt, d. h. mit der selben Verstandesgenauigkeit, von der sie ausgehen, so wie die wirklichen Dinge genau gewußt werden in göttlicher Genauigkeit, von der her sie ins Sein treten« (*De possess.*, h XI, N. 43; Schr. II. 318).

Zieht man an dieser Stelle die Bemerkung aus der Schrift *Complementum theologicum* hinzu, daß »wenn es wahr ist, daß ein Stück Holz zwei Füße lang ist, es dann weder größer noch kleiner ist« und daß »demnach die Wahrheit Unendlichkeit ist, da nur die Unendlichkeit nicht größer oder kleiner sein kann« (*Complementum theologicum* III, Schr. III. 658; h X, N. 3), dann sieht man sogleich, daß die Wahrheitsauffassung von Cusanus nicht so zu verstehen ist, als gäbe es keine präzise Wahrheiten, oder daß in diesen nicht auch die unendliche Wahrheit zum Vorschein komme. Worauf es ihm ankommt, ist vielmehr unser Verhältnis zu den Wahrheiten die wir erkennen. Denn auch wenn es wahr ist, daß die Aussage über die Länge eines Holzstückes stimmt, und sofern sie stimmt, unveränderliche Wahrheit ist, dann bedeutet dies noch nicht, daß wir ein konkretes Stück Holz nicht unendlich genauer messen könnten, oder daß wir ganz und gar begriffen hätten, was Länge und Messen wirklich bedeuten. Dasselbe gilt für die Lösung mathematischer Aufgaben. Niemand kann bestreiten, daß zweimal zwei vier ist. Aber ebenso unbestreitbar ist die Tatsache, daß damit weder das Wesen der Zahl, noch die genaue Bedeutung mathematischer Operationen so genau begriffen sind, daß sie nicht unendlich genauer begriffen werden könnten. Gerade weil letzteres der Fall ist, können wir uns auf Teilkomplexe der Wirklichkeit beschränken und mit geborgtem Licht den Dingen so zuwenden, als ob die jeweils größeren Zusammenhänge irrelevant wären.

4.2 Differenz und Konkordanz

In formaler Hinsicht bedeutet die Unterscheidung verschiedener Wahrheiten, daß die einzelnen Bereiche, in denen sie auftreten, ihrer Eigenart entsprechend zu behandeln sind. Jeder Bereich kennt seine eigenen Regeln, die auf ihre Weise sinnvoll sind, und nicht mit den Regeln anderer Bereiche verwechselt werden dürfen, auch wenn die Übergänge zwischen den einzelnen Bereichen nicht eindeutig sind oder andere Einteilungen zulassen. Wer den einzelnen Wahrheiten gerecht werden will, kann es sich demnach nicht erlauben, vom einen Bereich, oder wie wir seit Wittgenstein sagen, vom einen Sprachspiel zum anderen zu gehen, ohne dabei die Differenzen zwischen den einzelnen Bereichen zu beachten. (*De Coniecturis* I. 8, Schr. II. 26; h III, N. 25).

Diese Forderung ist einleuchtend und entspricht unseren alltäglichen Erfahrungen. Wir wissen, daß wir Wasser nicht wie feste Erde behandeln können. Wer einem Hund einen Tritt gibt, kann nicht erwarten, daß sich der Hund wie ein Fußball verhält. Methoden die in der einen Disziplin erfolgreich sind, müssen es nicht in einer anderen sein.

Gleichwohl gibt es ein Problem, das sowohl in theoretischer als auch in praktischer Hinsicht mit weitreichenden Folgen verbunden ist. In seiner theoretischen Variante besteht das Problem darin, daß es nicht nur verschiedene Bereiche gibt, sondern daß wir uns auch fragen müssen, was es bedeutet daß wir uns darin bewegen, beziehungsweise was deren Zusammenhänge sind und wie wir diese begreifen können. In praktischer Hinsicht betrifft es die Frage, wie wir uns zu den einzelnen Bereichen verhalten, ob diese dabei zu ihrem Recht kommen, oder in verzerrter Form das Dasein bestimmen. Die Spannung von Leib und Seele, von Körper und Geist, setzt sich in dem fort, was sie ermöglicht und trägt. Die Wahrheiten, die den einzelnen Bereichen auf ihre Weise eigen sind, konkurrieren mit den Wahrheiten die ihrem Erkantwerden entsprechen. In der Konfiguration einzelner Bereiche zeigt sich die Wahr-

heit, die in deren Ordnung besteht und in der konkreten Gestalt des *meliori modo quo* zum Ausdruck kommt. »Weil es nötig ist, daß [der Mensch] seine naturgegebene Logik bei der Jagd nach körperlicher Nahrung gebraucht ist er nicht so sehr auf das Geistige gerichtet und ihm hingegeben, wie es dessen Natur verlangt. Wenn diese Beschäftigung allzu großen Raum einnimmt, dann entfremdet sie von der Beschäftigung mit der Weisheit. Aus diesem Grund schreibt man, daß die Philosophie, die dem Fleisch entgegengesetzt ist, dies töte. Auch findet man zwischen den Philosophen große Unterschiede. Das kommt vor allem daher, daß der eine Intellekt ein besserer Jäger ist als der andere, weil er geübt ist und die Logik ihm schneller zu Gebote steht und er sie sorgfältig gebraucht. Auch weiß der eine besser als ein anderer, auf welcher Ebene man die gesuchte Weisheit schneller finden wird und wie man sie festhalten kann. Denn die Philosophen sind nichts anderes als Jäger der Weisheit, die jeder im Lichte der ihm angeborenen Logik auf seine Weise aufspürt.«³⁶

Die Antwort auf die Frage nach den Wahrheiten der einzelnen Bereiche und deren Ordnung in Bezug auf das Erkennen und die Entfaltung derselben, sucht Cusanus in zwei Ansätzen. Einerseits geht er davon aus, daß es der Mensch in der Totalität seiner Bezüge ist, in dem sich diese Wahrheiten sowohl zu erkennen geben als auch erkannt werden, andererseits läßt er sich von der Einsicht leiten, daß ein wesentlicher Unterschied besteht zwischen Wahrheiten die im Medium ihres jeweiligen Ursprungs begründet sind, und denen die sich auf Anderes beziehen und im Anderen zum Ausdruck kommen.

Im ersten Fall geht es um die Vermittlung der Wirklichkeit wie sie sich im menschlichen Dasein vollzieht und in der Entfaltung des Menschseins zur Darstellung gelangt. Der unbestimmten Wirk-

³⁶ *De venatione sapientiae* I, Schr. I. 10, 11; h XII, N. 5. Zum »Sinn der Formel *meliori modo quo*« siehe Gerda von Bredow, *Im Gespräch mit Nikolaus von Kues*, herausgegeben von Hermann Schnarr, Münster: Aschendorff, 1995, 61–69; sowie I. Bocken, *De kunst van het verzamelen*, op.cit. 96ff.

lichkeit, die als Natur vorgegeben ist und sich im Selbstverständnis des Menschen verdichtet, steht das Verständnis dieser Wirklichkeit gegenüber, das im Handeln, Sichverhalten, und Denken zum Vorschein kommt, und das, sofern es den Dingen zugefügt und mit diesen verbunden wird, seinem Wesen nach Konjektur (Zusammengefügt; d. h. Symbol und Mutmaßung) ist. Im Umschlag der hier angedeuteten Bewegungen erweist sich das Menschsein als Scharnier dieses Umschlags, wobei der Selbsterkenntnis oder der *veritas personalis* der zentrale Platz zukommt. Der Hinweis auf die *veritas personalis* findet sich im letzten Kapitel des dritten Buches der *Docta Ignorantia*, der Schlüsselfunktion der Selbsterkenntnis ist das letzte Kapitel des zweiten Buches von *De coniecturis* gewidmet.

Im zweiten Fall geht es um Unterschiede in der Bewertung einzelner Wahrheiten, die sich daraus ergeben, daß alle Bezüge, die wir im Erkennen herstellen, entweder in den Bezügen selbst oder im Anderen, d. h. in dem, was diese Bezüge nicht selbst sind, begründet ist. »Die Wahrheit«, so heißt es in *De filiatione Dei* III »kann im Anderen nur anders begriffen werden« (Schr. II. 620; h IV, N. 62). Sie kommt dadurch zustande, daß ihr ein Begreifen der Wahrheit vorausgeht, das sich in ihr wiedererkennt. »Die Wahrheit, die die Seele im Anderen erblickt, sieht sie durch sich selbst. Da die vernünftige Seele wahrer Begriff und Gedanke ist, ist sie auch die dem Gedanken und Begriff eigene Wahrheit alles Erkennbaren« (*De aequalitate*, Schr. III. 370; h X, N. 10). Dasselbe gilt von den anderen Vermögen, sofern sie sich zu sich selbst und ihrem Gegenstandsbereich verhalten. Die Wahrheit, die im Anderen anders erfaßt wird, gleicht der Wahrheit die im Selben erscheint, ist aber mit ihr nicht identisch, da sie, wenn wir etwa an Landkarten denken, in der Zuordnung getrennter Bereiche besteht. Als Kennzeichnung des Gemeinten ist sie, wie ich bereits angedeutet habe, ein *verisimile* und kein *verum*.

In der Beurteilung von Wahrheiten kommt denen des Wahren der Vorrang zu. »Unser Auge sieht sich nur im Reflex vom Spiegel. Der

Geist dagegen sieht anderes nicht, wenn er sich nicht zuerst sieht. Durch sich sieht er nämlich das Andere, sowie der Gesichtssinn im Auge, wäre er Intellekt, sich zuerst sähe und das Andere in sich« (Sermo CCXLIII, *Tota pulchra es, amica mea, et macula non est in te*, fol. 168^{vb}). Wie am Beispiel von zweimal zwei zu ersehen ist, sind Wahrheiten um so genauer, je stärker ihr Ursprung im Selben zur Geltung kommt. Da es jedoch verschiedene Formen des Wahren gibt, die sich ihrerseits als Andere zueinander verhalten, gehen die beiden Komplexe des Wahren und Wahrscheinlichen ineinander über. »Was gesagt wird, kann wahr oder falsch oder zweifelhaft sein« (Sermo CLXXXVI, fol. 95^{vb}). »Was der Geist einsieht, besteht nicht in sinnlicher Andersheit, sondern in sich. Das was von jeder Andersheit befreit ist, verhält sich nicht anders als die Wahrheit es tut. Die Wahrheit ist nämlich nichts anderes als die Abwesenheit der Andersheit. Doch selbst wenn unser Geist ohne sinnliche Andersheit ist, so ist er nicht ohne jede Andersheit. Auf jeden Fall sieht er die Figuren nur mental von jeder Andersheit befreit. Diese erblickt er in Wahrheit und nicht außerhalb seiner selbst. Er hat Einsicht in sie. Dies kann nicht außerhalb von ihm geschehen« (*Complementum theologicum* II, Schr. III. 652; h X, N. 2). Die beiden Komplexe des Wahren und Wahrscheinlichen bestätigen die Wahrheit ihres Übergangs sowohl in der Struktur, die ihren Bewegungen entspricht, als auch im Licht, das in der vernünftigen Natur aufleuchtet und sich in Abstufungen auf alle Bereiche der Wirklichkeit ausbreitet. Cusanus spricht vom Himmel der Vernunft, in dem das Licht der Wahrheit leuchtet wie sie ist. Dagegen erhellt das Licht der Vernunftwahrheiten den Himmel des Verstandes, und das Licht der Verstandeswahrheiten den Himmel des Sinnlich-wahrnehmbaren.³⁷

³⁷ *De coniecturis* XIV, Schr. II. 66; h III, N. 63, *Compendium* XI, Schr. 720; h XI, N. 35, 36. Vgl. Sermo CCXXXIII, *Trinitatem in unitate veneremur*. Spiritus intellectualis ad imaginem Dei creatus est rex caelorum. In eius regno reperitur caelum, in quo sunt omnia, et dicitur memoria; et reperitur caelum, in quo fit discretio et electio, et vocatur notitia; et est caelum deliciarum, et vocatur

4.3 Entfaltung des Menschseins im Zeichen unendlicher Wahrheit

Doch ob wir jetzt das Moment der Vermittlung oder den Unterschied zwischen *verum* und *verisimile* betonen, in beiden Fällen vollzieht sich sowohl die Entfaltung des Menschseins als auch das Begreifen der Wirklichkeit im Zeichen der unbegreiflichen Wahrheit. Auf die Bedeutung der unendlichen Wahrheit für das Verständnis und die Lösung mathematischer Probleme habe ich bereits hingewiesen. Die Einsichten, die dabei gewonnen werden, sind richtungweisend für die Deutung der Wirklichkeit. Entscheidend ist jedoch der Gedanke, daß das Unendliche alle Teilwahrheiten berührt, und daß demnach auch das Ganze möglicher Wahrheitsbezüge erst unter dem Aspekt der unendlichen Wahrheit, d. h. auf grenzbegriffliche Weise, adäquat thematisiert werden kann.

voluntas. In caelo primo regni mentis nostrae, quae ab ipso caelo nomen habet, quoniam mens a memoria dicitur, ibi sunt omnia, quia memoria est imago aeterni Dei... In secundo caelo veniunt omnia in lucem, ut mensurentur, et habet mens nomen ab illo caelo, quia a metiendo dicitur. In tertio caelo deliciae sunt. Sunt igitur caeli regna mentis. Habet autem mens in primo regno divitiarum thesaurum; in secundo numerat et eligit, in tertio deliciatur. Memoria intra se habet veritatem, iustitiam, pulchritudinem et quaeque talia perpetua et aeterna, ut memoria aeternitatis. In secundo regno iudicat de iusto, vero, pulchro. Et nisi primum regnum ministraret sibi veritatem, iustitiam et pulchritudinem, non haberet cum quo iudicaret quid iustum, quid verum, quid pulchrum. In tertio regno deliciatur et gaudet se reperisse iustum, verum, pulchrum. Studet igitur mens aequare regna. Nam de memoria generatur notitia; et si tantum posset mens intelligere in quantum capacitas memoriae se extendit, sequeretur ex hoc summa delectatio et gaudium atque felicitas aeterna. Nam tunc cognosceret Deum, qui in sua imagine, quae est memoria, occultatur ut veritas in imagine. Deus est omnipotens. Omnipotentia omnia complicat. Et nominare ipsam possumus aeternitatem, quae si ad creaturam refertur, est principium sine principio, in quo complicantur omnia. Et quia est omnipotens de se generat sui ipsius notitiam seu lucem. Nam non foret omnipotens, si se ignoraret. Et quia de se lucem producit, in qua se videt, haec lux in se habet omnipotentiam, cuius est lux seu substantialis figura. Cod. Vat. Lat. 1245, fol. 156^{ra}, 156^{vb}.

In Bezug auf die vermittelnde Funktion des Menschseins und der Selbsterkenntnis heißt das, daß wir auf die Anweisungen achten, die auf die unendliche Wahrheit hindeuten, und beide so begreifen, wie es diesen Anweisungen entspricht. In Bezug auf die Erkenntnis von Wahrheiten bedeutet es, daß dem Unterschied von Selbigkeit und Andersheit die Nichtandersheit des Unendlichen vorausgeht und damit sowohl diesen Unterschied selbst zu einem Kennzeichnung des Anderen im Anderen und Veränderlichen werden läßt als auch Menschsein und Selbsterkenntnis im Geflecht wechselnder Bewegungen und veränderlicher Beziehungen lokalisiert.

Cusanus faßt seine diesbezüglichen Überlegungen dahingehend zusammen, daß er den Menschen als ein Wesen charakterisiert, dem die ewige Weisheit seinen Platz im Horizont von Zeit und Dauer, zugewiesen hat,³⁸ und der als vernünftiger Geist über der Zeit tätig wird, so als ob er im Horizont der Ewigkeit wäre, wenn er sich dem Ewigen zuwendet.³⁹ Die grenzbegriffliche Bedeutung des Menschseins kommt jedoch vor allem darin zum Ausdruck, daß dieses nicht nur wie alles andere auch als Bild Gottes, sondern als lebendiges Gottesbild gedeutet wird, das sein Bildsein in der Art und Weise findet, wie es sich in ständiger Annäherung zum Göttlichen selbst verwirklicht; es ist dies eine Annäherung, die in der Angleichung oder Verähnlichung des ganzen Menschen mit dem zum Ausdruck kommt, das über den verschiedenen Vermögen steht und das jeweilige Ziel ihrer Verwirklichung ist. Auch können wir uns deshalb, weil sich die unendliche Wahrheiten in endlichen Wahrheiten zeigt, die in uns vermittelt sind, Gott als die wirkliche Wahrheit und als Inbegriff aller Wahrheiten vorstellen, wobei es, wenn wir an *De coniecturis* denken, dem Menschen zukommt, sich als »menschlichen Gott« zu begreifen, der – um im Bild zu bleiben – so wie Gott die Wirklichkeit vor aller Andersheit erschafft,

³⁸ *De venatione sapientiae* XXXII, Schr. I. 148; h XII, N. 95; Sermo CLXXII, fol. 70^{ra-7b}.

³⁹ *De docta ignorantia* III. 9, Schr. I. 484; h I, N. 236.

seine Welt im Anderen (d. h. in der Spannung und Umkehrung von Selbstsein und Anderssein) Wirklichkeit werden läßt.⁴⁰ Vor allem aber folgt aus der Einsicht, daß »die letzte Genauigkeit der Wahrheit unerreichbar ist« und »daß das tatsächliche Wissen zum größten und dem Menschen unerreichbaren Wissen in keinem Verhältnis steht«, daß – wie es in *De coniecturis* I. 2 heißt – »jede positive Feststellung des Wahren, die wir Menschen machen können, Konjektur ist« (Schr. II, 2, 4; h III, N. 2). Sofern dabei die Welt des Anderen und Vergänglichen nicht denkbar ist ohne die Nichtandersheit des Unvergänglichen, die sie zwar nicht teilt, an der sie aber trotz oder wegen der Proportionslosigkeit des Unendlichen in der ihr eigenen Selbigkeit auf unterschiedliche Weise teilhat, »ist die Konjektur eine positive Feststellung, die in Andersheit an der Wahrheit teilhat so wie die Wahrheit an sich ist.«⁴¹

⁴⁰ *De coniecturis* II. 14, Schr. II. 158; h III, N. 143. Dieser Vergleich scheint den Sinn von Gott aus der Analogie des Schaffens zu begreifen. Dagegen ist nichts einzuwenden, solange man weiß, daß der Gedanke selbst eine Konjektur ist, deren Wahrheit nur in dem Maße gilt als ihre grenzbegriffliche Bedeutung in acht genommen wird. Mit Rudolf Haubst kann man auch sagen: »Diese Richtung des Analogiedenkens zielt freilich primär nicht auf eine Vertiefung der Gotteserkenntnis; sie sucht vielmehr (in *De coniecturis* wie auch später in *De mente*) im Lichte einer schon vorgegebenen Gotteserkenntnis das Leben und Wesen unserer Geistseele als *Bild Gottes* zu verstehen«. Op.cit., 237.

⁴¹ *De coniecturis* I. 13, Schr. II. 60, h III, N. 57. Es mag überraschen, daß Cusanus nur Bejahungen als Konjekturen bezeichnet. Dies ergibt sich m. E. entweder aus dem Gedanken, daß »wie es heißt Negationen mit Affirmationen schwanger sind« (*De principio*, Schr. II. 252; h X, N. 34), oder daraus daß die »negativen Wahrheiten« (*De docta ignorantia* I. 16, Schr. I. 242; h I, N. 43) auf offene Bedeutungen zurückgehen, die sich im Zurücknehmen von Bejahungen (und nicht in der Andeutung alternativer Aussagen) im Unendlichen verflüchtigen und die Erhebung zum Unendlichen und zur unbedingten Identität des »reinen Denkens« eher einleiten als bestätigen (*De filiatione Dei* III, Schr. II. 626; h V, N. 71). »Die Negationen richten den geistigen Blick aufs Was, die Affirmationen auf ein sobeschaffenes Was« (*De non aliud*, Propositiones XV, Schr. II. 560; h XIII, N. 120). Das negative Wissen um den Ursprung ist obscur und fällt

Mit dem Verständnis des Erkennens als einem konjekturalen Prozeß, der sich in unterschiedlichen Konstellationen vollzieht, und der Deutung des Menschen als Ursprung konjekturaler Entwürfe und konjektural strukturierter Welten hat Cusanus den Punkt erreicht, wo er festhalten kann: »Die unerreichbare Einheit der Wahrheit wird in konjekturaler Andersheit, und die Konjektur der Andersheit in der einfachsten Einheit der Wahrheit erkannt« (*De coniecturis* I. 2, Schr. III. 4; h III, N. 2). Im Ganzen konjekturaler Beziehungen, die Cusanus sowohl kosmologisch als auch im Sinne eines organischen und politischen Modells interpretiert, zeigt sich die unendliche Wahrheit in vielerlei Formen und Brechungen, die sowohl das Sein menschlicher Taten und Verhaltensweisen betreffen als auch in den Verhältnissen und Bewegungen zwischen einzelnen Konjekturen und ihren Zusammenhängen zum Vorschein kommen. Dies bietet Raum zu einer differenzierten Betrachtung von Wahrheiten. Zugleich wird aber auch deutlich, daß der Wahrheit, die im Ganzen konjekturaler Beziehungen sichtbar wird, eine besondere Bedeutung zukommt, die in Einzelwahrheiten mit zum Ausdruck kommt, und als solche einem ästhetischen Wahrheitsverständnis entspricht.⁴² Die Termini Harmonie und Konkordanz sind bereits gefallen. Ich denke an eine Passage in *De ludo globi* wo es heißt: »Wie das Universum ein großes Reich ist, so ist auch der Mensch ein Reich, aber ein kleines, das so im großen liegt, wie das Königreich der Böhmen im allgemeinen römischen Kaiserreich. . . Schön ist die Betrachtung, durch die der Mensch, wenn er will, sich

hinter den positiven Aussagen zurück (*De Beryllo* XXX, Schr. III. 64; h XI, N. 53). Zugleich bezieht sich die Negation auf das, was allen Konjekturen vorausgeht. Als Bestätigung des Selben im Andern dagegen ist die Negation gewissermaßen eine erste Anweisung der unendlichen Wahrheit, die sich zeigt, indem sie sich zurückzieht. Sofern jedoch die Präzisierung von Behauptungen durch Negationen zustande kommt, sind sie nicht weniger konjektural als die Konjekturen, die mit ihrer Hilfe gebildet werden.

⁴² Vgl. dazu H. Schwaetzer und H. Stahl-Schwaetzer, eds., *Aisthesis. Die Wahrnehmung des Menschen: Gottessinn. Menschensinn. Kunstsinn*, Regensburg: Roderer, 1999.

glücklich weiß, wenn er sich selbst erkennend, in seinem Reich, auch ist es klein, alles reichlich und ohne Defekt vorfindet« (*De ludo globi* I. Schr. III. 262; h IX, N. 43). Vor allem aber denke ich an die in *De venatione sapientiae* skizzierten zehn Felder, die Cusanus zufolge für die Jagd nach Weisheit besonders geeignet sind, und auf jeweils verschiedenen Wegen zehn Grundbestimmungen sichtbar werden lassen, in denen die Harmonie der Welt zum Ausdruck kommt, und der Mensch sich als ein lebendiges Psalterium Gottes erkennt. »Dieses Psalterium bedarf der Intelligenz, damit der Mensch ein Instrument habe, mit dem er die angenehmen und entzückenden Weisen berührt. Diese Modi, die er als vernünftiges Wesen in sich hat, macht er hörbar und sinnlich wahrnehmbar. Und da diese Weisen im vernünftigen Denken sind, erfreuen sich diejenigen, die dieses Denken besitzen, mit Ohr und sinnlichem Hören im Klang an dem, was sie auf nicht wahrnehmbare Weise in der Seele haben. Wenn die Stimmen mit den harmonischen und lebendigen Zahlen zusammenklingen, dann preisen sie den Sänger, wenn nicht, dann tadeln sie ihn« (*De venatione sapientiae* XX, Schr. I. 88; h XII, N. 56).

5 Wahrheit, Leben und Freiheit

In der wie auch immer anfangenden Bewegung auf die Wahrheit aller Wahrheiten hin, tritt uns diese in auf uns zukommenden und zugleich maßgebenden Bewegungen in allen Erscheinungen entgegen. Dementsprechend geht es nicht nur um die Frage, wie die Welt erscheint, wenn wir sie im Lichte der unendlichen Wahrheit zu begreifen versuchen, sondern auch um die Art und Weise wie wir uns zu den uns entgegen kommenden Bewegungen verhalten, ob wir sie aufgreifen und in Freiheit die Freiheit annehmen, die in diesen Bewegungen angeboten wird, oder ignorieren und nur das Nächstliegende zur Kenntnis nehmen. Es wurde bereits erwähnt,

daß dem Menschen das Instrument logischer Wahrheitsfindung gegeben ist, um seine leiblichen Bedürfnisse zu befriedigen und sich dank vieler Erfindungen und Einrichtungen des Lebens zu erfreuen. Cusanus geht noch einen Schritt weiter, wenn er sich dem geistigen Leben zuwendet und feststellt, daß auch dieses Leben der Nahrung bedarf, die es erhält, und daß diese Nahrung die Wahrheit sei. »Da unsere geistige Natur lebt, muß sie notwendigerweise ernährt werden. Wie alles Lebende sich durch Speise, die seinem Leben gemäß ist, ernährt, so kann auch sie mit keiner anderen Speise als der des geistigen Lebens erhalten werden« (*De venatione sapientiae* I, Schr. I. 4, 5; h XII, N. 2).

Dem Gedanken, daß auch die geistige Natur der Speise bedarf, liegt die Beobachtung zugrunde, daß diese Natur lebt, sich entfalten möchte, und daß das Leben des geistigen oder inneren Menschen durch sein Verlangen nach Wahrheit, Einsicht, und Weisheit geprägt ist.⁴³ Die Vorstellung vom ewigen Leben »gäbe es nicht, wenn sie nicht das letzte Verlangen des inneren Menschen wäre, nämlich die Wahrheit, die allein erstrebt wird und, da sie ewig ist, die geistige Natur ewig nährt« (*De pace fidei* II, Schr. III. 714; h VII, N. 7). Der Geist entdeckt an und in sich selbst, daß »in ihm das Licht der Wahrheit ist, durch das er Geist ist und in dem er sich und alles erblickt«. Dieses Licht kann mit dem Sehen des Wolfes verglichen werden, dem Gott Augen gegeben hat, die es ihm ermöglichen zur Nachtzeit seine Beute zu erjagen. Ebenso »läßt Gott auch die vernünftige Natur nicht im Stich, die sich nicht durch die Jagd nach der Wahrheit am Leben erhalten könnte, wenn ihr dieses für sie notwendige Licht nicht miterschaffen wäre« (*Complementum theologicum* II, Schriften III. 652, 654; h X, N. 2).

»Woraus wir sind, daraus werden wir ernährt und erhalten. Die vergängliche Speise ist dem Unvergänglichen nicht angemessen. Darum ernährt uns nicht der Widerschein des Schönen im ver-

gänglichen Schönen, sondern nur die Wahrheit, die darin widerstrahlt« (Sermo CLXXIV, fol. 71^{va}–71^{vb}). »Der vernünftige Geist ist ein lebendiger Wanderer, der in seinem Gehen lebendige Freude erfährt. Er weiß nämlich, wohin er strebt. Dieser Weg ist die Wahrheit. Die Wahrheit ist nämlich die köstlichste und unvergängliche Speise seines Lebens. Von wem der lebendige Wanderer das Sein hat, von dem wird er auch ernährt« (Sermo CCXVI, N. 11).

Da die Wahrheit als Ziel des Denkens und Nahrung des geistigen Lebens in ihrer Unendlichkeit und Unbegreiflichkeit nicht direkt erreichbar ist, sondern sowohl in vielen Gestalten erscheint und gesucht wird als auch mit der Disposition des Empfängers und der Wahrheit im Beziehungsgefüge des Menschseins verbunden ist, ist und wird die Konfiguration dieser Momente stets in Bewegung bleiben. Dementsprechend können und müssen wir davon ausgehen, daß das Resultat besser oder weniger gut, wahr und schön sein wird. »Jeder denkende Geist verlangt danach zu sein. Sein Sein heißt Leben, sein Leben Einsehen, sein Einsehen besteht darin, von Weisheit und Wahrheit ernährt zu werden. Ein Denken, das die klare Weisheit nicht schmeckt, gleicht dem Auge in der Dunkelheit. Es ist Auge, sieht aber nicht, weil es nicht im Licht ist. Und weil ihm die Lebensfreude fehlt, die im Sehen besteht, befindet es sich in Bedrängnis und Not. Und dies ist eher Tod als Leben. Und so findet sich auch der Intellekt, der allem anderen eher zugewandt ist als der Speise der ewigen Weisheit außerhalb seines Lebens, eingehüllt in die Schatten des Nichtwissens eher tot als lebendig« (*De sapientia* I, Schr. III. 434; h V, N. 13). Gleichwohl gilt auch dann, wenn die geistige Natur sich täuscht und selbst betrügt, daß sie nach Wahrheit verlangt. »Denn auch wenn sie sich von Lüge und Betrug ernährt, so geschieht dies dennoch unter dem Anschein der Wahrheit. Daraus ersieht man, daß die Wahrheit das Leben des Intellekts ist« (Sermo CXXVI, N. 8).

Die vernünftige Natur, die sich als vernünftige Natur zu sich selbst verhält, weil und sofern das Licht der Wahrheit in ihr und

⁴³ Sieh Rudolf Haubst, op.cit. 558ff.

ihren Bewegungen aufleuchtet, begreift diese Wahrheit in den Vorstellungen, die sie in der Hinwendung zur Wirklichkeit und der Entfaltung ihrer Vermögen von sich selbst bildet. Der Mensch ist »das, was er werden kann« (*De ven. sap.* III. Schr. I. 16; h XII, N. 8). In der Rückbesinnung auf den Ursprung seiner assimilierenden Tätigkeiten – ich beziehe mich auf das, was Cusanus in *De mente* und in anderen Schriften zum Begriff der Assimilation gesagt hat, und auf den Begriff der *memoria intellectiva* in *De aequalitate* – erkennt er spontan, d. h. »von Natur aus, das Gute, Gleiche, Gerechte, Richtige als Glanzstücke der Gleichheit« und lobt die goldene Regel, »weil auch diese Glanz der Gleichheit ist.«⁴⁴ In Bezug auf die in *De venatione sapientiae* thematisierten zehn Grundmodi der Güte, Größe, Schönheit, Wahrheit, Weisheit, Freude, Vollendung, Klarheit, Gleichheit und Hinlänglichkeit (*bonitas, magnitudo, pulchritudo, veritas, sapientia, delectatio, perfectio, claritas, aequitas, sufficientia*) sagt Cusanus: »Weil er dieses auf vernünftige Weise ist, ist er mittels seiner vernunfthaften Güte im Stande, die absolute Güte zu erkennen und die verschränkte; so auch mittels seiner Größe, seiner Wahrheit. Mit Hilfe seiner Vernunft-Weisheit bildet

⁴⁴ Hinc homo naturaliter bonum, aequum, iustum et rectum, quia splendor aequalitatis, cognoscit, legem illam quod tibi vis fieri, alteri fac, laudat, quia est splendor aequalitatis. *Compendium* X, Schr. 718; h XI, N. 34. Der Ausdruck »goldene Regel« als Bezeichnung für das Gesetz der Gegenseitigkeit geht auf Gershom Carmichael (1662–1729) zurück. Cusanus formuliert diese Regel sowohl positiv (Was du willst, daß es dir geschehe, das tue dem Anderen, *De coniecturis* II. 17) als auch negativ (Was du nicht willst, daß es dir zugefügt werde, daß tue auch dem Anderen nicht, *Sermo LXXV, De pace fidei* 16); bzw. von Gott und vom Anderen her (Wovon du willst, daß Gott es dir gebe, das tue dem Anderen, *Sermo CXVII*; Tu dem Andern nicht, was er selbst nicht erleiden will, *Sermo CCLXXXII*). Die verschiedenen Formulierungen unterstreichen den experimentellen Charakter der Regel. Der Mensch ist nicht einfachhin der, welcher er ist, sondern muß es lernen und werden. Ihrer grundsätzlichen Bedeutung nach ist die Regel jedoch ein Prinzip das sich aus dem Anspruch menschlicher Integrität ergibt.

er seine Vorstellungen und Gedanken der von allem losgelösten und zu allem verschränkten Weisheit: in Weisheit erblickt er so die Ordnung der Dinge und betrachtet das Geordnete« (*De venatione sapientiae* XVII, Schr. I. 76, 78; h XII, N. 49).

Im Verständnis der Wahrheit als Ziel und Gegenstand der vernünftigen Natur könnte der Eindruck entstehen, als ob Wahrheit bei Cusanus eine ausschließlich intellektuelle Angelegenheit sei. Dem widerspricht jedoch nicht nur der konjekturale Charakter menschlicher Vorstellungen und Gedanken, oder der Gedanke, daß »die geistige Natur alle Schönheiten der Natur in sich entfaltet, die durch ihr Erscheinen im Universum entfaltet werden, [und] dadurch daß sie Bild Gottes ist, der die Schönheit selbst vor allem anderen ist, der erste Strahl des Schönen ist« (*Sermo CCXLIII*, fol. 169^{ra}), sondern auch die Auffassung, daß Leib und Seele in der vernünftigen Natur grundsätzlich mitgedacht sind, und daß Einsehen und Begreifen (*intelligere*), Leben (*vivere*) und Sein (*esse* – im Sinne der Dinge) in sich aufgenommen haben. Wenn darum Cusanus die Auffassung vertritt, daß »keine andere Natur von sich aus besser werden kann, sondern das ist, was sie unter dem Zwang der Notwendigkeit ist, die sie auf diese Weise erhält«, d. h. daß »nur die geistige Natur in sich die Prinzipien findet, durch die sie besser und so Gott ähnlicher und fähiger werden kann«, dann tut er das zwar mit ausdrücklichem Hinweis auf das Erkennen, bezieht es aber auf die ganze Gestalt des Menschseins, so wie es sich in der Verwirklichung des Friedens darstellt (*Sermo CLXVIII, Pax hominibus bonae voluntatis*, fol. 60^{va}). In der Tat ist Begreifen immer auch mit Verlangen und Wollen verbunden, die in den Bewegungen der Natur und der Seele verwurzelt sind, und dort wo sie sich mit dem Denken verbinden, die Unabhängigkeit und Freiheit des Menschenseins begründen und als Freiheitsvermögen (*virtus libertatis*, *Sermo CLXXXIII*, fol. 70^{vb}–71^{ra}) bestimmen. »Der Wille kann nur in der vernünftigen Natur frei sein« (*Sermo CCLXXXIX*, fol. 281^{vb}). Dieses Vermögen besteht in der Freiheit, wählen und sich selbst

sein zu können. Es zeigt sich und seine Wahrheit in dem, was es unter den Bedingungen vielfältiger Beschränkungen hervorzubringen vermag. Weil der Mensch diese Wahrheit in der Vermittlung von Wahrheiten kennt, weiß er auch wie es im 20. Kapitel von *De venatione sapientiae* heißt, »daß es sich ziemt, den freien Willen von dem bestimmen zu lassen, was lobenswert ist, damit er so wie er von Natur lobenswert ist, dies auch auf Grund seiner Wahl und Entscheidung sei. Güte, Tugend, Wahrheit, Integrität, Billigkeit usw. sind lobenswert. Der freie Wille kann sich für sie oder ihr Gegenteil entscheiden. Wählt er sie, dann ist der ganze Mensch von Natur ebenso wie dank seiner freien Entscheidung lobenswert und lobt Gott auf vollkommene Weise. Entscheidet er sich für Laster und das, was dem Lobenswerten entgegengesetzt ist, dann ist er nicht lobenswert, und sich und Gott zuwider« (Schr. I. 90, 92; h XII, N. 58).

In *De coniecturis* II. 7 (Schr. II. 122; h III, N. 111) vergleicht Cusanus die Situation des Menschen im Ganzen wechselnder Einheiten mit einem Samen, der sich in die Andersheit des Baumes entfaltet. Dieses Bild dient ihm als Richtschnur bei der Betrachtung verschiedener Dinge. So spricht er davon, daß dem Samen des Staunens der Baum der Verstandes entspringt, dessen Früchte wiederum Samen sind, aus denen der Baum der Vernunft erwächst. Ich erwähne dieses Bild nicht nur deshalb, weil es Unterschiede in der Entfaltung von Möglichkeiten hervorhebt, sondern auch deshalb weil es diese in der Metapher des Baumes und seiner Früchte im Sinne konkreter Wirklichkeiten andeutet. Im Rahmen dieser Metapher ist es zwar durchaus möglich, sich auf bestimmte Aspekte der Vermögen zu beschränken und sich zum Beispiel gezielt auf die begriffliche Seite des Wahrheitsproblems zu konzentrieren. Doch kommt ihr Sinn erst dann wirklich zur Geltung, wenn der ganze Baum und damit die individuellen Gebilde als unterschiedliche Ausdrucksformen des Ganzen mit berücksichtigt werden. So gesehen entspricht dem Bild vom Baum kein oberflächliches Ver-

gleichen, in dem bestimmte Merkmale geordnet würden, sondern gibt uns einen wirklichen (wengleich verschiedenen) Baum, der sich in jeweils anderen Verknüpfungen in unterschiedlichen Gestalten seines Baumseins darstellt. Der wahrnehmbare Baum mag dann zwar in einer Hinsicht das Vorbild für verschiedene Abbilder auf anderen Ebenen sein, in anderer Hinsicht erweist er sich aber auch als Abbild der gedachten und fingierten Gebilde, die zusammen mit ihm zustande gekommen sind und darin ihren Anfang haben, daß das Menschsein es war oder ist, das als Schöpfer seiner Welt mit dieser zum Urbild vieler Abbilder geworden ist. Da die Wirklichkeit dieses Urbildes auf Prinzipien beruht, die in ihr mehr oder weniger adäquat zur Geltung kommen, und in der Notwendigkeit ihres Zusammenhalts letztlich von Zielen abhängig ist, die sich dem vernünftigen Geist zu erkennen geben und für die er sich entscheiden muß, kann diese Wirklichkeit weder ohne Wahrheit, noch ohne Freiheit gedacht werden. Sie ist vielmehr die Wirklichkeit, in der sich die an sich unbegreifliche Wahrheit zeigt, und Freiheit sich als Ziel der Freiheit erweist.

Dieses Sich-zeigen bricht sich in unterschiedlichen Formen und Facetten der Wahrheit, und sofern sich die Freiheit als Ziel der Freiheit erweist, ist sie in mannigfachen Modalitäten von größerer oder weniger großer Abhängigkeit vermittelt. Entscheidend sind jedoch nicht diese Aspekte, sondern daß die Wirklichkeit des sich entfaltenden Menschseins auf ihre Weise und in jedem Stadium ihrer Entwicklung Wahrheit und Freiheit zum Ausdruck bringt und alles, was im Einzelnen über Wahrheit und Freiheit gesagt werden kann, in sich einschließt. Im Resultat dieser Entwicklung können wir erkennen, ob wir uns der Wahrheit nähern oder uns von ihr entfernen. »Sind wir in der Wahrheit, dann befinden wir uns in der Konkordanz des äußeren mit dem inneren Menschen, leben wir in Irrtum und Lüge, dann befinden wir uns in Uneinigkeit des inneren mit dem äußeren Menschen, ein Gegensatz der mit dem von Wolf und Schaf vergleichbar ist. Weil uns das Innere aber nicht ohne

weiteres zugänglich ist – wir können ja nicht ins Herz schauen – können wir an Hand von Proben die sonst unsichtbare Falschheit aufdecken; so wie es heißt: An ihren Früchten werdet ihr sie erkennen (Mt 7. 16). Denn die, welche statt ihre Zuhörer mit dem Wort des Lebens zu nähren, irgend etwas anderes zu ihrem Nutzen gewinnen wollen, sind Betrüger« (Sermo CXC VII /a fol. 110^{rb}–110^{va}). Ob jemand wahr ist oder falsch, hängt davon ab, ob er das Wahre sagt und tut. »Die Wahrheit selbst ist einfach, die Falschheit dagegen zweifach. Wahres Gold ist ohne Beimischung, falsches ist Schwindel, d. h. etwas anderes ist der Schein, etwas anderes das Sein. [. . .] Die Falschheit zeigt sich in wölfischer Begehrlichkeit. Wo man sie im Tun eines Propheten bemerkt, da heißt es vorsichtig sein« (Sermo XCVIII, N. 1). Hochmut und Arroganz lassen keine Selbsterkenntnis zu (Sermo XXXVII, N. 20). Zu Recht hält Norbert Herold fest: »Als Kriterium der Wahrheit dient die Sinnkohärenz des Ganzen der Erkenntnisse, die in der Harmonie des Subjektes erfahrbar wird.«⁴⁵ Man kann dem entgegen halten, daß dieses Kriterium der Wahrheit ungenau sei. Das ist richtig, wenn wir den Sinn lebendiger Wahrheit auf die Genauigkeit von Zahlen reduzieren. Dem steht jedoch gegenüber, daß wirkliche Freiheit im Lernen besteht, in dem wir an Hand von Erfahrung und Einsicht den Weg finden, der uns zu uns selbst und in die Wahrheit führt.

⁴⁵ Norbert Herold, »Bild, Symbol und Analogie: die 'Modelle' des Nikolaus von Kues, in H. Stachowiak, Hrg., *Pragmatik: Handbuch pragmatischen Denkens*, Hamburg: Meiner, Band I, 1986, 299–318, 317.

6 Der Weg des Glaubens und der Tugenden

Obwohl die Einsicht in die Unabweisbarkeit von Unendlichkeit und unendlich genauer Wahrheit durch die Erkenntnis ihrer Unbegreifbarkeit vermittelt ist, ist damit weder die Erforschung einzelner Wahrheiten, noch die Frage nach der Wahrheit selbst sinnlos geworden. Im Gegenteil, mit dieser Einsicht ist deutlich geworden, daß wir uns erstens auf jene Grenze und Inhalte konzentrieren müssen, in denen wir von Unendlichkeit sprechen können und uns der unendlichen Wahrheit bewußt werden; und zweitens, daß sich diese Wahrheit in allem zeigt, das uns zugänglich ist, und in der Welt des Menschen nicht nur im Sinne von erkannten Wahrheiten eine Rolle spielt, sondern immer auch als tragendes Prinzip in der Entfaltung des Menschseins zum Ausdruck kommt. Die Frage nach der Wahrheit stellt sich demnach in einer Vielzahl von Perspektiven, die zwar auch erkenntnistheoretischer Natur sind, die aber grundsätzlich die ganze Gestalt des Menschseins betreffen, und darum sowohl in den verschiedenen Bewegungen und Fähigkeiten der Seele ihren Ursprung haben als auch auf deren Auswirkungen ausgerichtet sind.⁴⁶ Vom einem theoretischen Verständnis der Wahrheit werden wir auf ein ontologisches Verständnis verwiesen, das einerseits die Tradition der aristotelischen Transzendentalien aufgreift und sie, wie Sermo XXII zeigt, mit der Unterscheidung von »esse, posse, et operari« von Dionysius und von »modus, species, et ordo« von Augustinus verbindet (Sermo XXII, N. 18), das andererseits jedoch in den ontologischen Dimensionen des Menschseins verwurzelt ist und sich an der Ordnung und dem Wahrheitssinn seiner Entfaltungen orientiert.

Der Hinweis auf das ontologische Verständnis der Menschenwelt und ihrer Wahrheiten kann dahingehend zusammengefaßt werden, daß der Sinn der Wahrheit im Tun der Wahrheit und der

⁴⁶ Sie Inigo Bocken, *De kunst . . .* op.cit. 114ff.

Verwirklichung des Wahren besteht. Das Wahre ist die Wirklichkeit, die auf Grund des in ihr waltenden und vom Menschen aufgegriffenen Wahrheitsbezugs zustande kommt. Im Prozeß dieses Geschehens erweist sich die im Selbstbezug von der unendlichen Wahrheit erleuchtete Vernunft als das Licht, das der verständigen Seele den Weg zeigt, die ihrerseits die sinnlichen Vermögen erleuchtet und als Gesetz das Licht für unsere Füße ist. Wenn die Vernunft fehlt, weiß der Verstand nicht, was er tut (Sermo CXII, N. 6). Die Sinne brauchen den Verstand, der Verstand die Vernunft, um wirksam sein zu können und, wenn sie irren, um verbessert zu werden. Die Werke, die von und in diesen Bewegungen hervorgebracht werden, entsprechen dem Verlangen des Menschseins. In Freude, Frieden und Glück weiß der Mensch, daß er sich in die richtige Richtung bewegt und die Werke des Geistes vollbringt (Sermo CIII, N. 4), in denen er die Ruhe als Ziel und Vollendung seiner Bewegungen findet.

In den Konfigurationen des Wahren, die in der Entfaltung des Menschseins und seiner Verhaltensweisen zum Ausdruck kommen, verstehen sich diese gewissermaßen von selbst und sprechen für sich selbst. Wir können sie mit Melodien vergleichen, die sich in der einmal begonnenen Bewegung ihres Anfangs selbst fortzeugen. Daraus ergibt sich eine grundsätzliche Schwierigkeit, die darin besteht, daß wir uns einerseits diesem Sprechen anschließen müssen, um es verstehen und auf den Wegen zu seinem Ziel in Wahrheit begleiten zu können, daß wir aber andererseits nicht im Stande sind dies zu tun, ohne davon Abstand zu nehmen und es den Vorgaben des Erkennens entsprechend zur Darstellung zu bringen. Da wir in der Entfaltung des Menschseins zwangsläufig an diesem doppelten Diskurs teilhaben, wissen wir im Grunde genommen mehr als wir denken, und weniger als wir zu wissen glauben. Die Unwissenheit, deren wir uns im Wissen bewußt werden, kann darum sowohl ein Ausdruck für das Fehlen von Einsichten sein, das darauf zurückgeht, daß wir uns irren oder noch nicht zur Einsicht gelangt sind,

als auch darauf hindeuten, daß wir wesentliche Einsichten ignorieren und das Wissen davon nicht zur Kenntnis nehmen. Cusanus hat diese Situation des Menschseins, wie bereits erwähnt, im Programm der *docta ignorantia* aufzufangen versucht. Hier möchte ich sein Verständnis des vernünftigen Geistes hervorheben, den er nicht nur als korrigierendes Prinzip rationalen Denkens ansah, oder, wie wir heute sagen könnten, als Instanz meta-theoretischer Überlegungen, sondern auch als »assimilator intelligens« (*De Principio* Schr. II. 232; h X, N. 21) und »locus specierum« (*De ven. sap.* XXIX, Schr. I. 134; h XII, N. 86), als Weg zum Unendlichen und als Medium der Vollendung begriff. »Beachte den Adel des vernünftigen Geistes! Nur hier und nirgendwo anders kann die Weisheit wohnen. Die Wahrheit hat ihre Wohnung nur im vernünftigen Denken. Wir treffen in uns auf das Licht, in dem wir erfahren, daß in uns die Weisheit wohnt. Auf Grund des ewigen Gesetzes, das in uns leuchtet und uns aufträgt dem Anderen das zu tun, von dem wir gerne wollen daß es uns getan werde, erfahren wir dies« (Sermo CXXIV, N. 8).

6.1 Vollendung des Menschseins in Christus

In seinem Bemühen, der Wahrheit im vernünftigen Denken und den von ihr, und ihm, bewirkten Gestalten gerecht zu werden, konzentriert sich Cusanus auf die Welt der Tugenden, die auf ihre Weise die Grenze zum Unendlichen besetzen, und wendet sich jenem Wahren zu, das die Vollendung des Menschseins ganz ohne jeden Makel ist und darstellt. Den Zugang zum Reich des freien Willens und der Tugenden, oder wie es in Sermo LVIII (N. 15, 31) heißt, zur menschlichen Ordnung (*ordo humanalis*) und zum Mikrokosmos der menschlichen Welt, findet Cusanus im Vermögen und der Kraft des Glauben-könnens. Durch sein Glauben-können, das im Verhältnis zwischen Menschen die Welt der Anderen im Modus der Gegenseitigkeit erschließt, weiß er sich mit den ver-

schiedenen Formen des Wahren verbunden, die ihm von der Tradition angeboten werden. Im Umkreis des Wahren lernt er Jesus Christus kennen, in dem wie er glaubt die Vollendung des Menschseins vollbracht ist, und der darum ganz konkret so wie er im Johannes Evangeliums von sich selbst sagt: »der Weg, die Wahrheit und das Leben« ist (Joh 14,6). Die drei Grundworte sind von entscheidender Bedeutung. Wenn Christus der Weg ist, dann bedeutet die Nachfolge Christi, daß sich in deren Verwirklichung und Wirklichkeit die unendliche Wahrheit offenbart und die Quelle des Lebens gefunden ist. Weil Nachfolge in der Aneignung eines Lebensstils besteht, den ein anderer vorgelebt hat, ist der nachahmende Vollzug früher als die Einsicht, die im Vollzug erworben wird, oder im Streben nach Wissen und Erkenntnis auf ihre Weise zustande kommt. Da jedoch die Nachfolge Christi auf die Vollendung des Menschseins gerichtet ist, kann sie nur dann wirkliche Nachfolge sein, wenn auch die Merkmale der Vollendung in ihr zur Geltung kommen. Was dies im Einzelnen bedeutet, ist eine lange Geschichte, die sowohl die Religions- und Kulturgeschichte des katholischen, d. h. im wörtlichen Sinn auf Universalität hin ausgerichteten, Christentums umfaßt als auch auf die Geschichte der Religionen und Kulturen ausgreift. Cusanus selbst versteht die Entfaltung des Glauben-könnens als eine Bewegung, die alle Aspekte des Menschseins umfaßt, so daß »der Glaube alles Begreifbare in sich einschließt«. Aus diesem Grund stehen Glauben und Denken nicht im Widerspruch zueinander, sondern bilden eine Spannungseinheit, in welcher »die Vernunft die Entfaltung des Glaubens ist« (*De docta ignorantia* III. 11, Schr. I. 492; h I, N. 244).

In der Art und Weise wie sich Cusanus mit den Inhalten und Elementen der Tradition verbunden weiß, bilden diese bei ihm wie bei allen Menschen ein lebendiges Gebilde, das durch den Geist geprägt ist, der in ihm wohnt und es belebt, und das dieser Prägung entsprechend mehr oder weniger wahr ist. Dem Geist dieses Gebildes entsprechend kommt der Nachfolge Christi eine

zentrale Bedeutung zu. Diese besteht zunächst darin, daß die Annäherung an die Gestalt Christi als eine Aufgabe erfahren wird, bei der Wahrheit in der Konkordanz von Lebensformen erzielt wird. »Christus nachahmen heißt ihm ähnlich werden und in allem, das Christus ist, welcher Gerechtigkeit, Heiligkeit und alle anderen Tugenden ist, nach seiner Vollkommenheit streben« (Sermo CCLXXIII, fol. 232^{ra}–232^{rb}). Die zentrale Bedeutung der Nachfolge gibt sich jedoch vor allem darin zu erkennen, daß die Unbedingtheit der unendlichen Wahrheit sich in der Gestalt Christi darstellt und als *verum verissimum*, als Wahres das nicht wahrer sein kann, eine Bewußtseinsatsache ist. Sehr schön kommt dies zum Ausdruck, wenn Cusanus in Sermo CCLXXVI feststellt: »Nur unser Meister, von dem wir in sicherem Glauben glauben, daß er der Sohn Gottes ist, kann die Wahrheit so lehren, wie sie ist. Jede Wahrheitsüberlieferung (*traditio veritatis*), die durch menschliche Erfindungen und Entdeckungen zustande kommt, kann wahrer und deutlicher sein. Darum befreit sie nicht. Wenn wir glauben, daß jemand gelehrt ist und wir ihm deshalb glauben, dann würden wir einem Gelehrteren mehr glauben. Niemand aber ist so vollkommen, daß er die Vollkommenheit Christi, d. h. des Sohnes Gottes, erreichen würde« (Sermo CCLXXVI, fol. 242^{rb}–242^{va}). Dieses Zitat ist nicht nur wichtig, weil es die einmalige Stellung Christi hervorhebt, sondern auch deshalb, weil es Tradition und Wahrheit miteinander verbindet. Daß hierbei die Wahrheiten einer bestimmten Tradition mitbestimmend sein könnten für das *verum verissimum* dieser Tradition, hat Cusanus, wie mir scheint, vielleicht geahnt, aber nicht gesehen oder ignoriert. Daß er es vielleicht geahnt hat, schließe ich daraus, daß er sich konsequent um einen philosophischen Zugang zur Gestalt Christi bemühte und diese sowohl in jedem Menschen als auch in den verschiedenen Religionen, die er kannte, zu finden versuchte.

Obwohl die Wege der Tugenden, in denen sich die Vollendung des Menschseins ankündigt, in direktem Zusammenhang mit der

Nachfolge Christi stehen,⁴⁷ kommt ihnen in der Entfaltung des Menschseins dennoch eine eigene Bedeutung zu, die es gestattet, sich ganz auf diese zu konzentrieren. Diese Bedeutung zeigt sich darin, daß sich in ihnen das Kräftespiel des Menschseins überhaupt entfaltet, und im Streben nach Frieden, Ruhe und Glück nicht nur auf das Erkennen, sondern auch auf das Verkosten der Wahrheit gerichtet ist.⁴⁸

6.2 Wege der Tugenden

Das Verhältnis der Tugenden zur Wahrheit kündigt sich an, wenn wir begreifen, daß Tugend ohne Wahrheit und Wahrhaftigkeit nicht möglich ist, und besteht vor allem darin, daß die Tugenden den Menschen der unbegreiflichen Wahrheit selbst näher bringen und ihn und seine Welt in die Gegenwart dieser Wahrheit führen. So ist z. B. Gerechtigkeit, die wie Cusanus sagt, jedem das Seine gibt, nur möglich, wenn wir einsehen, was den jeweiligen Umständen entsprechend gerecht ist, und uns in Denken und Tun an diese Einsicht auch halten. Als Weg zur Wahrheit erweist sie sich jedoch erst dann, wenn wir aus der Haltung und Praxis eines gerechten Lebens in die

Gerechtigkeit hineinwachsen, und uns von ihr bis zu dem Punkt mitnehmen lassen, wo die Unterschiede zwischen den Tugenden verschwinden und wir zu begreifen anfangen, daß wahre Gerechtigkeit unendlich ist, und daß am Rande der Unendlichkeit weder Gerechtigkeit und Barmherzigkeit, noch alle anderen Tugenden einen Gegensatz bilden. Dasselbe gilt von der Weisheit, die selbst lebengestaltende Wahrheit ist, und von allen anderen Tugenden.

Dagegen zeigt sich die Wahrheit der Tugend im Verhältnis der Tugenden zueinander, d. h. sowohl der moralischen Tugenden als auch aller Qualitäten, die das Vermögen des Menschseins auszeichnen.⁴⁹ Dies entspricht dem Gedanken, »daß die Kardinaltugenden die vier Elemente des Tugendreiches sind, die wie die vier Tierfiguren beim Propheten Ezechiël in ein harmonisches Verhältnis gebracht werden müssen, damit jede dieser Tugenden in jeder sei, [und damit das wird, was sie als Tugend in Wahrheit sein soll]. Denn Klugheit ohne Maß, Tapferkeit und Gerechtigkeit besteht nicht, noch gibt es Gerechtigkeit ohne die anderen Tugenden, und dasselbe gilt von jeder einzelnen« (Sermo CLXXVIII, fol. 77^{rb}-77^{va}).

Dem Gedanken von der bis zur Identität durchgeführten gegenseitigen Ergänzung der Tugenden entspricht der Grundsatz des *quodlibet in quolibet*, d. h. daß ein Jedes in Jedem sei, den Nikolaus von Kues in *De docta ignorantia* II. 5 entwickelt hat, um die göttliche Vollkommenheit im Sein der Dinge anzudeuten. Hier möchte ich diesen Gedanken dahingehend interpretieren, daß die Werke des Menschen sich in dem Maße den Werken Gottes nähern, als sie demselben Grundsatz gehorchen und damit zeigen, daß auch in

⁴⁷ Unde oportet iustum, qui debet per iustitiam quae Christus est iustificari, fore christiformem, ut scilicet sibi Christum in omnibus virtutibus praeponat et ad imitationem eius omnia operetur, ut fiat christiformis, credens sic se ad filiationem Dei posse pertingere, si Christum, quem fidem virtutum simul et Filium Dei non haesitat, imitatus fuerit. Hic in omni opere virtuoso colit ipsum Christum, quem solum studet imitari tamquam iustitiam veram iustificantem et vitam vivificantem. Qui autem opera iusti agit et non ad hunc finem ut dictum est, sed ut iustus videatur aut sit, talis non iustificatur ut mereatur esse cohaeres Christi scilicet filius Dei, et non est vera iustitia, qui non est iustitia in Christo qui est veritas. Sermo CCLXXII, fol. 230^{vb}-231^{ra}.

⁴⁸ Vgl. dazu William J. Hoye, »Wahrnehmung als Glückseligkeit nach Nikolaus von Kues«, in H. Schwaetzer und H. Stahl-Schwaetzer, eds., *Aisthesis. Die Wahrnehmung des Menschen: Gottessinn. Menschensinn. Kunstsin*n, Regensburg: Roderer, 1999, 29-48.

⁴⁹ Wenn Cusanus von Tugend oder *virtus* spricht, dann denkt er zwar meistens an die Kardinaltugenden der Klugheit, des Maßes, der Tapferkeit und Gerechtigkeit, und an die göttlichen Tugenden von Glaube, Hoffnung und Liebe, er erfaßt aber mit dem Begriff *virtus* im Grunde genommen alle Entfaltungen menschlicher Vermögen, da – wie es in *De coniecturis* heißt – »in der Kraft des Menschseins alle Kräfte und Tugenden eingefaltet sind«. *De coniecturis* II. 17, Schr. II. 200; h III, N. 176.

diesem Zusammenhang von einer Konvertibilität des Seienden und Wahren gesprochen werden kann. »Wenn etwas ist, wie es sein soll«, so bemerkt Cusanus in Sermo CCXLVIII, »dann ist es richtig. Wenn jemand ein Haus baut, dann muß er alles tun, was zum Wesen des Hauses gehört, d. h. er muß sehen, daß es gerade und richtig gebaut wird. Von der vernünftigen Seele heißt es, daß sie gerecht ist, wenn sie so ist, wie sie sein soll, und zwar so daß die Vernunft in ihr lebt und nicht weicht, was an Schrecklichem auch geschehen mag. In der Gerechtigkeit ist die Tapferkeit, und umgekehrt. [. . .] Wir sagen, daß die Gerechtigkeit einem Jeden das gibt, was das Seine ist« (Cod. Vat. 1445 fol. 183^{va}–183^{vb}).

Insbesondere möchte ich hervorheben, daß Cusanus im Begriff der *coincidentia oppositorum* nicht nur das Medium gefunden hatte, in dem es möglich wurde, die Proportionslosigkeit des Unendlichen zu untersuchen, sondern auch, wie bereits erwähnt, eine Lupe entdeckt hatte, die dazu diente, den Entfaltungen des Menschseins auf die Spur zu kommen und sie auf ihren Wahrheitsgehalt hin zu überprüfen. Man kann selbst noch einen Schritt weiter gehen und feststellen, daß es die Bewegungen im Relationsgefüge der Menschenwelt waren, die für die Entwicklung des Koinzidenzgedankens von entscheidender Bedeutung waren. Sein oft wiederholtes *nota!*, *Beachte!*, in den Predigten, macht deutlich, daß es ihm um Beobachtungen ging, in denen sich die Wahrheit im Verhalten der Menschen und in den Verhältnissen der vom Menschen geschaffenen Wirklichkeit zeigte. Wenn es z. B. in *De Beryllo* VII heißt: »Unter der Lupe der Koinzidenz verwandelt sich das Objekt in unteilbare Verbundenheit, und dasselbe gilt von Verhältnisbeziehung, Gestalt, Schönheit, und dergleichen mehr« (Schr. III. 10; h XI, N. 8), dann entspricht dem nicht nur das *quaelibet in qualibet* der Tugenden, sondern wir können die sich darstellende Ordnung der Tugenden auch als Paradigma für die Ausarbeitung des Koinzidenzgedankens nehmen.

Die Rahmenbedingungen für die Koinzidenzlehre hat Cusanus in seiner »größten Wissenschaft von der Größe überhaupt« gefunden. Dagegen ist die inhaltliche Darstellung dieser Lehre ein hermeneutisches Problem, das sich an koinzidental Abläufen in der Entfaltung des Menschseins orientiert. Als solche zielt sie, um einen Ausdruck von Max Weber zu gebrauchen, auf eine idealtypische Rekonstruktion der Welt des Menschen ab, die von den verschiedenen Bewegungsansätzen im Menschsein ausgeht und auf die Konfigurationen achtet, in denen sich die unterschiedlichen Bewegungen treffen und zur Ruhe kommen. Als theoretischer Entwurf bemüht sich die Koinzidenzlehre wie jede andere Lehre auch um ein adäquates Verständnis der Wirklichkeit. Sie zeichnet sich aber dadurch aus, daß sie die Wahrheit aufzugreifen versucht, die sich im Beziehungsgefüge des Menschseins zeigt, die diesem seine Form gibt und es aus ihrer Unendlichkeit heraus belebt. Cusanus vergleicht den Menschen mit einer von Gott, vom *intellectus purus*, geprägten, lebendigen Münze, die darin als göttliche Münze zu erkennen ist, daß ihr der Name Christi und der Freiheit eingeschrieben ist (Sermo CCXLIX, fol. 185^{vb}–186^{ra}, fol. 186^{va}–186^{vb}). Diese Münze, bzw. dieser Denar ist »gut und wahr, wenn er alles hat, [was ihn zum Denar macht], nämlich die Wahrheit des Goldes, die Wahrheit des Bildes, und die Wahrheit der Inschrift. Und Gott ist die Wahrheit des Denars« (Sermo CXVIII, N. 11).

6.3 Gewissen und Wahrheit

Eine Erfahrung, die im Ganzen des Menschseins für dessen Verhältnis zur Wahrheit von grundsätzlicher Bedeutung ist, ist die des Gewissens. Cusanus verweist auf diese Erfahrung, wenn der Weg der Tugend auf schuldhafte Weise verlassen wird, etwa wenn der Mensch sich weigert, Gott zu loben, dessen Wort »in ihm und seinem Gewissen spricht« (*De venatione sapientiae* XIX, Schr. I. 84, 86; h XII, N. 54). In seinen Absichten und Werken soll der Mensch sich an die

Regeln der Vernunft halten und das göttliche und menschliche Gesetz befolgen, das, und sofern es, diesen Regeln entspricht (Sermo CXXXVIII, N. 7). Das Gewissen tadelt den Menschen, wenn dies nicht geschieht, weist aber auch den Weg, den der Mensch einschlagen soll. »Wenn wir als Gläubige Gewißheit haben wollen«, so bemerkt Cusanus in Sermo CLXXXVI, »ob Christus das Wort Gottes ist, und seine Gebote mit dem inneren Auge aufmerksam betrachten, dann entdecken wir, daß in allen Geboten Christi nur das enthalten ist, was der Herr in unserem Gewissen sagt. Wir die wir ein gesundes Gewissen haben, zweifeln nicht daran, daß dieses Wort das in uns spricht, daß Wort des Königs der Könige ist, der die Gerechtigkeit und Wahrheit selbst ist, und unserer Vernunft gebietet und sie erleuchtet, damit sie einsehe daß das, was er befiehlt, wahr und gerecht ist. Daher wird jeder gute Mensch sich so zu verhalten suchen, daß er gehorsam und untadelig vor dem Wort Gottes steht, das er im Gewissen, dem Ohr des vernünftigen Geistes, hört« (Cod. Vat. 1445 fol. 96^{rb}–96^{va}).

Die Seele ist im Körper, das Gewissen mit seinem Naturgesetz ist in der Seele (Sermo CCLIV, fol. 194^{vb}–195^{ra}). Gott spricht mittels der Vernunft im Gewissen, das den Menschen lobt oder zurückhält (Sermo CLXXIX). »Wenn du dir den Wurm des Gewissens gut ansiehst, der nicht stirbt und immer nagt, dann entdeckst du, daß er ein Ausspruch von Gottes Wort ist« (Sermo CCLXXXIV, fol. 273^{rb}–273^{va}). Im Urteilsspruch des Gewissens vernehmen wir, daß wir dem Anderen das tun, von dem wir wollen, daß es auch uns getan werde (Sermo CLXXV, fol. 74^{ra}–74^{rb}). »Wenn die Seele in sich die Klarheit des göttlichen Lichtes erfährt, welche das Gewissen so erleuchtet, daß sie ihre Sünden erkennen kann«, dann sind es Scham und Reue, die ihr helfen, wieder glücklich zu sein (Sermo CLXXII) und rein zu werden (Sermo CCLXVI, fol. 217^{rb}–217^{va}). »Du beweist«, so sagt Cusanus, »daß du die Weisheit liebst, wenn du das Wort hörst, das in dir spricht, von dem das Gewissen bezeugt, daß es das Wort der Wahrheit ist. Wenn das Gewissen dich tadelt, weil du den Geist der

Wahrheit mißachtetest, der dir sagt, daß dem Zeitlichen das Ewige vorzuziehen ist und daß die Wahrheit zu beachten sei, dann hat das Gewissen bereits über dich geurteilt, daß du den Geist der Wahrheit mißachtet hast und in dir den Geist des Irrtums und des Todes herrschen läßt« (Sermo CCXXXIX, fol. 163^{vb}–164^{ra}). Im Gewissen »wird der innere Menschen bis hin zum Wort Gottes gerissen«, das er in der Verborgenheit des Geistes sprechen hört, und »wodurch er begreifen kann, was er hört, obwohl er es nicht aussprechen kann« (Sermo CCLXIX, fol. 225^{rb}–225^{va}).

»Das Geheimnisvolle ist verborgen. Im Verborgenen reden ist Offenbaren im Geist, so wie wir gemeinhin sagen: mein Gewissen sagt mir dies. Dann werden die Geheimnisse dem Gewissen offenbart, weil das Gewissen sagt, daß Gott zu lieben sei, weil er die Güte selbst ist, die in allem, was man liebt, geliebt wird. Den Grund dafür, daß Gott zu lieben ist, offenbart das Wort oder der Logos, der im Geist des Verlangens existiert. Und dies ist das Wort, das im Gewissen redet, von dem der Prophet sagte: »Ich höre was in mir der Herr sagt«. Denn es ist die Vernunft, die uns zum Guten überredet, zur Gerechtigkeit, Wahrheit, Frömmigkeit und den Tugenden. Daher geben wir diesem in uns sprechendem Wort den Namen, dem zufolge wir es hören. Denn wenn es uns überzeugt, auf die Gerechtigkeit zu achten, dann nennen wir es Gerechtigkeit, wenn es uns überredet die Frömmigkeit zu pflegen, dann Frömmigkeit, wenn die Wahrheit, dann Wahrheit, und dasselbe gilt von allen Tugenden. Daher sagen wir, daß dieses Wort *Tugend* die Tugend, die Weisheit der heiligen Weisen und das unsterbliche Leben aller die unsterblich leben sei, und alles dergleichen« (Sermo CCLXIX, fol. 225^{rb}–225^{va}).

Ich erwähne das Gewissen nicht deshalb, weil Cusanus ein Vorkämpfer der Gewissensfreiheit gewesen wäre, was er nicht war, obwohl sein Denken sie begründet, und auch nicht, weil er die Frage nach dem wahren Gewissen im Lichte des Koinzidenzgedankens zu beantworten versucht, sondern weil sein Verständnis

des Gewissens deutlich macht, daß die Entfaltung des Menschseins eine eigene Form des Sprechens kennt. Es ist dies ein Sprechen, das zwar nicht ohne den vernünftigen Geist zu hören ist, das aber genau genommen nicht von ihm, sondern von den Bewegungen und Bezügen ausgeht, in denen sich das Menschsein als ganzes darstellt. Lob und Tadel, der Logos der im Verlangen lebt, die Erfahrung von Glück und Zufriedenheit, gehören zum Bereich des Affektiven, fallen aber nicht aus der Wahrheit heraus, die sich in der erlebten Ordnung und als diese offenbart. Ich habe bereits auf die ästhetische Dimension des Wahrheitsproblems hingewiesen. Hier möchte ich nochmals auf Sermo CCXLIII zurückgreifen, wo es heißt: »Die Schönheit will geliebt werden. Gott ist die Schönheit selbst, da er geliebt werden will. Die Schönheit die von sich aus liebenswert ist, ist die Caritas. Ohne sie wird niemand die absolute Schönheit sehen. Unsere Anstrengung muss es sein, daß wir von der Schönheit des Sinnlich-wahrnehmbaren emporsteigen zur Schönheit unseres Geistes, die alle sinnlich wahrnehmbaren Schönheiten umfaßt, und daß wir von unserer Schönheit her den Quell der Schönheit bewundern, dessen Ähnlichkeit diese unsere Schönheit trägt, und daß wir alles Häßliche hinter uns lassen, d. h. die Sünden. Unser Geist bezeugt das Häßliche. Es ist ein Zeugnis, das Gewissen genannt wird. In ständiger Liebe sollen wir mit unserer Schönheit danach streben, uns der Ursprungsschönheit anzugleichen. Denn die lebendige vernünftige Schönheit wird durch den Anblick und das Begreifen der absoluten Schönheit in unsagbarem Verlangen zu dieser getragen. Und je mehr das Verlangen brennt, um so näher kommt es, und wird mehr und mehr dem Original angeglichen. Das Verlangen oder die Liebe verwandelt den Liebenden nach und nach zur Gleichförmigkeit mit dem Geliebten. Dieser Aufstieg kommt von der Anziehung durch die Schönheit oder der Herrlichkeit Gottes. Herrlichkeit gibt es nur in der königlichen Schönheit. Das Sein in Herrlichkeit ist das Sein in der Schau der Schönheit und in der Vereinigung mit ihr in Liebe« (Sermo CCXLIII, fol. 169^{rb}-169^{va}).

7. Metaphysik der unendlichen Wahrheit

Das Wahrheitsverständnis, zu dem Cusanus gelangte als er von den Wegen der Lehrmeinungen Abstand nahm und den Weg der wissenden Unwissenheit entdeckte, kann in fünf Grundzügen zusammengefaßt werden: *Erstens* geht allen Wahrheiten, die mehr oder weniger genau sind, die eine genaue, unendliche und ewige Wahrheit voraus, von der wir wissen, daß es sie gibt, aber nicht begreifen, was sie ihrem Wesen nach ist; wir kennen die unbegreifliche Wahrheit im Modus ihrer Unbegreiflichkeit. *Zweitens* ist diese Wahrheit Gegenstand und Ziel des vernünftigen Geistes; sie ist Leben und Nahrung der Geistnatur. *Drittens* ist, da »Wahrheit, das Wahre und Wahrähnliche alles ist, was das Auge des Geistes wahrnehmen kann (*De ven. sap.* XXXVI, Schr. I. 162; h XII, N. 106), von der Wahrheit als Wahrheit die Welt des Wahren und Wahrscheinlichen zu unterscheiden. *Viertens* zeigt sich die Wahrheit sowohl im Zusammenhang unterschiedlicher Bewegungen im Ganzen der Wirklichkeit als auch und vor allem in der Entfaltung des Menschseins, das auf Grund seines Wahrheitsbezugs nicht nur Schöpfer seiner Welt ist, sondern auch dafür verantwortlich ist, daß sich die unendliche Wahrheit in der von ihm geschaffenen Welt zeigen und offenbaren kann. *Fünftens* können wir uns der unendlichen Wahrheit nähern, indem wir auf ihre koinzidentalen Andeutungen achten und diese im Begriff der *coincidentia oppositorum* sowohl mit diesem Begriff in Einklang kommen lassen als auch uns selbst und unsere Welt mit ihm in Einklang bringen. Dazu möchte ich noch folgende Ergänzungen hinzufügen:

7.1 Unbezweifelbarkeit der unendlichen Wahrheit

Der erste und entscheidende dieser Grundzüge betrifft die Einsicht, daß an der Wahrheit selbst kein Zweifel möglich ist. Die Annahme, daß es die Wahrheit als Wahrheit gibt, ist die Voraus-

setzung, die in der Art des Erkennens dieses Erkennen trägt; und wenn wir an den absolute Begriff des non-aliud denken: die es in der Definition als Definition der Definition bestimmt.

Da Erkennen auf die Wahrheit des zu Erkennenden hin orientiert ist, die Wahrheit des Erkannten aber ebenso wie die Erkenntnis der Wahrheit jeweils besser erkannt werden kann, ist das Ende dieser Bewegung nicht abzusehen, es sei denn, wir gehen davon aus, daß die Vollendung dieses Prozesses die absolute Wahrheit in völliger Gleichheit und Genauigkeit ist. Der Vorgriff auf die absolute Wahrheit ist ein Gedanke, der im jeweils größeren oder kleineren Erfolg des Erkennens seine Wurzeln hat, und auf einen Zustand schließen läßt, der zwar nichts von Allem ist, gleichwohl aber die vollständige Wahrheit von allem zum Inhalt hat, dessen Wahrheit in der Spannung zwischen Nichts und Allem notwendigerweise unvollständig bleiben muß.

Dem Vorgriff auf die absolute Wahrheit kommt demnach dieselbe Bedeutung zu wie dem Vorgriff auf das Unendliche, das alles in sich schließt und ebenso unbezweifelbar ist wie das Endliche, an dem es sich darstellt. Das Wissen um diese Wahrheit beruht auf derselben Gewißheit, mit der wir uns des Unendlichen bewußt sind. Die unendliche Wahrheit, die jenseits von Nichts und Allem ihren Ort hat, deutet sich in den Bewegungen an, die auf sie hinzahlen. Der Sinn ihres Begriffs besteht darin in der Methode, mit der wir uns ihr in endlichen Wahrheiten nähern können, wenn wir diese vom Gedanken der Vollendung her unter die Lupe nehmen. In dieser Annäherung wissen wir, daß es die unendliche Wahrheit gibt, weil jeder Fortschritt im Erkennen eine Bestätigung ihrer Gegenwart bedeutet. Zugleich ist dieses *Es gibt* jedoch von der Art, daß es mit keiner der uns zugänglichen Arten des Gegebenseins vergleichbar ist.

Es gilt für dieses *Es gibt* dasselbe, was für die Existenz Gottes gilt: wir können weder sagen, daß er ist oder nicht ist (wie ein Ding), daß er ist und nicht ist (wie die monas gegenüber der Zahl),

oder daß er weder ist noch nicht ist (wie das *posse fieri*).⁵⁰ Da wir jedoch kein *Es gibt* ohne inhaltliche Bestimmung denken können, folgt daraus, daß jeder Versuch, die unbegreifliche Wahrheit in ihrer Unbegreiflichkeit zu begreifen, an die Bedingungen gebunden ist, unter denen sie gegeben ist und als Methode zur Geltung kommt.⁵¹

7.2 Wahrheit und Verlangen

Der zweite Grundzug, d. h. daß die Wahrheit Leben, Gegenstand und Ziel des vernünftigen Geistes ist, geht auf die Beobachtung der unterschiedlichen Bewegungen im Ganzen des Menschseins zurück, die Cusanus zufolge im Verlangen des vernünftigen Geistes nach Wissen und Wahrheit ihren Höhepunkt finden, der zugleich auch Zentrum und Anfang des geistigen Lebens ist. Nur die denkende Natur kann begreifen, daß sie lebt (Sermo CLXIX, fol. 63^{ra}–63^{rb}). Ihr Sinnen und Trachten ist darauf gerichtet, »auf dem Wege der Einsicht zu ihrem eigentlichen Ziel durchzustößen«; nämlich »zur absoluten Wahrheit, die ewige Weisheit ist« (*Idiota de sapientia* I, Schr. III. 448; h V, N. 26).

Der denkende Geist gleicht dem Gesichtssinn, »nicht wie dieser anderes und sich selbst nicht sieht«, sondern »wie er als lebendiges Sehen sich selbst und in sich selbst alles sieht«. In der Relation dieses Sehens ist er »einem lebendigen Bild gleich, das imstande ist, sein Leben zu genießen, d. h. sein wahres Leben, dessen Bild es

⁵⁰ Maxime igitur verum est ipsum maximum simpliciter esse vel non esse, vel esse et non esse, vel nec esse nec non esse; et plura nec dici nec cogitari possunt. *De docta ignorantia* I. 6, Schr. I. 212; h I, N. 16. Non poterit enim infinitus responderi an deus sit quam quod ipse nec est nec non est, atque quod ipse nec est et non est. *De coniecturis* I. 7, Schr. II. 22; H III, N. 21. Christianus: Non est nihil neque non est, neque est et non est, sed est fons et origo omnium principiorum essendi et non-essendi. *De Deo abscondito*, Schr. I. 306; h IV, N. 11.

⁵¹ Ursic, Marko; Paraconsistency and dialectics as coincidentia oppositorum in the philosophy of Nicholas of Cusa; University of Ljubljana, 2000: <http://www2.arnes.si/~mursic3/Cusanus2000.htm>

ist«. Indem sich dieses »Bild als Bild erkennt, erkennt es in sich die Wahrheit, das Vorbild, und die Form, die ihm das Sein als Bildsein gibt. Und das ist das wahre Leben des Bildes, das so in ihm ist wie die Wahrheit im Bilde«. Dazu gehört auch, daß die Geistnatur, »die sich als lebendiges Bild erkennt, von Gott die Fähigkeit erhalten hat, sich ihrem Original besser anzupassen, um auf diese Weise nach und nach zu größerer Einung mit ihrem Gegenüber, der Wahrheit, zu kommen, und so angenehme Ruhe zu finden« (Sermo CLXIX, fol. 63^{ra}–63^{rb}).

Was die Wahrheit vermag, die im Wort gegenwärtig ist und das Denken in Bewegung bringt, vermag auch die Schönheit zu bewirken, die in den sichtbaren Dingen widerstrahlt, und dem Leben Freude schenkt. Zusammen mit der Wahrheit ist darum auch die Schönheit Gegenstand und Ziel der geistigen Natur, und zwar als »reine und zu keiner Farbe und Figur verschränkte« Schönheit, die darin, daß sie nicht schöner sein kann, »die Wahrheit selbst ist«.⁵²

Wie an der Extrapolation des reinen Denkens zu ersehen ist, die Cusanus in *De filiatione* beschrieben hat (Schr. II. 626; h IV, N. 69), ist der Grund für den Leben gebenden Sinn der Wahrheit die Selbstidentität des vernünftigen Geistes, die unerfüllt ist, aber zugleich auf Erfüllung drängt, und damit in dem Maße Wirklichkeit wird, in dem sie dieser Erfüllung näher kommt. Dies bedeutet von der Wahrheit auf die Wahrheit hin leben, was einerseits die Wahrheitsfähigkeit des Menschen bestätigt und erklärt, warum die Wahr-

⁵² Sicut pulchritudo, quae inest visibili, movet delectabiliter visum, movet hoc est vivificat – nam motus delectabilis vita est –, sic veritas, quae inest verbo, vivificat intellectum. Pulchritudo autem in quantum vera, intantum vivificat. Veritas igitur in se pulcherrima est et falsitas foeda atque mendacium turpe. Id quod pascit oculus, est pulchritudo, ut inest rei visibili, ubi non reperitur in se, sed in alio, non in veritate, sed in verisimilitudine et imagine aut aenigmate; ideo recipit magis et minus illa pulchritudo, quia non est substantialis. Sed pulchritudo uti est obiectum intellectus, est pura et incontracta ad colorem vel figuram, et est ipsa veritas, quae non recipit magis nec minus. Sermo CCXXXI, N. 2.

heit, wie es in *De Deo abscondito* heißt (Schr. I. 300; h IV, N. 3), »nur durch sich selbst erfaßt werden kann«, andererseits entspricht dem aber auch die Kehrseite, daß die Verwirklichung des »Wahrheitsprinzips« nur bedingt zur Geltung gelangt und der Mensch im Labyrinth seiner Wünsche und Fixationen den Weg verliert.⁵³

7.3 Wahrheit und Wirklichkeit

Der dritte Grundzug, d. h. daß von der Wahrheit als Wahrheit die Welt des Wahren und Wahrscheinlichen zu unterscheiden ist, ergibt sich ebenso wie die beiden letzten aus der Zusammengehörigkeit der ersten zwei Grundzüge. Da sich das Auge des Geistes auf alles richtet, was sein und gedacht werden kann, ist die Aussage über die Wahrheit, das Wahre, und Wahrähnliche eine Feststellung, die die Wirklichkeit im Ganzen betrifft, und gleichbedeutend mit der Unterscheidung von den drei Regionen ist, in denen die Weisheit gefunden werden kann.⁵⁴ Cusanus fügt als Erklärung hinzu: »Die Wahrheit ist alles das, was sein kann. Sie kann weder größer noch kleiner sein, sondern ist ewig und bleibend. Das Wahre ist die dauerhafte Ähnlichkeit der ewigen Wahrheit, an der die Vernunft als Vernunft teilhat. Und weil das eine Wahre wahrer ist und deutlicher ist als ein anderes, ist das Wahre, das nicht wahrer sein kann, die absolute und ewige Wahrheit. Die Wirklichkeit möglichen Wahrmachens ist die ewige Wahrheit, die sich und alles wirklich wahrmacht. Das Wahrähnliche aber ist zeitliche Ähnlichkeit mit

⁵³ In Sermo CLII, N. 3 erläutert Cusanus diesen Sachverhalt mit dem Hinweis, daß jemand, der ganz auf Plato fixiert ist, Aristoteles nicht begreifen kann, »auch wenn Aristoteles etwas besser sagt« als Plato, und zwar deshalb nicht, »weil er kein Aristoteliker ist«.

⁵⁴ *De venatione sapientiae* XI, Schr. I. 48; h XII, N. 30: . . . quod sunt tres regiones sapientiae. Prima in qua ipsa reperitur uti est aeternaliter. Secunda in qua reperitur in perpetua similitudine. Tertia in qua in temporali fluxu similitudinis lucet a remotis«.

dem einsichtig Wahren« (*De venatione sapientiae* XXXVI, Schr. I. 162, 164; h XII, N. 106).

Der Begriff der Wirklichkeit, der aus dem Gedanken der Wahrheit entfaltet wird, ist durch eine grundsätzliche Asymmetrie gekennzeichnet, in der die Wahrheit in ewiger Identität alles umfaßt und wirklich werden läßt, gleichzeitig aber von allem Wahren und dem, was dem Wahren ähnlich ist, unendlich unterschieden bleibt, sodaß sie vom Wahren und Wahrähnlichen nicht direkt (sondern nur in Andersheit) partizipiert werden kann. Im Ganzen der Wirklichkeit, so könnte man auch sagen, stoßen wir auf den Begriff der Wahrheit, wenn wir auf die Beziehungen im Wahren achten und den Bewegungen folgen, die mit den Worten wahr und wahrer angedeutet sind, d. h. wenn wir diese Bewegung auf ihre absolute Grenze hin denken und damit die eine und unendliche Wahrheit als Grenzbegriff entdecken.

Diese Überlegungen stimmen mit dem überein, was Cusanus in *De docta ignorantia* zum Begriff der Größe zu sagen hatte. Sie unterscheiden sich von diesem aber darin, daß sie ganz auf das Problem der Wahrheit hin ausgerichtet sind und von ihm bestimmt werden. In *De Beryllo* XVI führt dies zur Formulierung, »daß die Wahrheit allem durch ihre Ähnlichkeit das Sein zuteilt« (Schr. III. 22; h XI, N. 18).

Diese Formulierung steht dem wiederholt zitierten und auf Aristoteles zurück gehenden Grundsatz der Scholastik nahe, »daß die Form dem Ding das Sein gibt«, den Cusanus dahingehend präzisiert, daß es nicht das Ding ist, das »von der Form das Sein an sich reißt« – wäre dem so, dann »bestünde das Ding bevor es besteht« –, sondern daß »die Form das Sein in jedem Ding ist, das ist«, d. h. »daß das Sein, das dem Ding gegeben ist, die Form selbst ist, die das Sein gibt«. ⁵⁵ Die erste Form, die sich mittels der Natur in Arten

⁵⁵ Aiunt philosophi formam esse, quae dat esse rei. Hoc dictum praecisione caret. Nam non est res, cui forma det esse, cum nihil sit nisi per formam. Non est igitur res a forma esse capiens. Esset enim, antequam esset. Sed forma dat esse

und Gestalten entfaltet,⁵⁶ und als deren Ursprung alle Formen in sich zusammenfaltet,⁵⁷ ist die Form der Formen die mit der Wahrheit der Wahrheiten zusammenfällt (*De docta ignorantia* II. 9, Schr. I. 378; h I, N. 148). In der Form der Formen sind demnach die Dinge wahrer als in sich selbst (*De possesset*, Schr. II. 282; h XI, N. 13).

Die Koinzidenz von Form und Wahrheit ergibt sich aus dem Verständnis des Bildes und der bildhaften Erfahrung der Wirklichkeit. Achtet man darauf, daß die Wirklichkeit des Bildes im Modus der Darstellung zum Ausdruck kommt, und nicht mit den Elementen identisch ist, aus denen sich das Bild zusammensetzt, dann wird deutlich, daß wir uns auf die Darstellung konzentrieren müssen, wenn wir den Sinn der Bildwirklichkeit begreifen wollen. Beachtet man ferner, daß wir, wenn wir die einzelnen Bildelemente betrachten, wie sie in und vor einem bestimmten Bild gegeben sind, wir diese wiederum als Bilder wahrnehmen, dann wird vollends deutlich, daß der Sinn der Wirklichkeit weder von der Wirklichkeit des Bildes zu lösen ist, noch von deren Wahrheit, die sich in der Form der Darstellung zeigt.⁵⁸

rei, hoc est : forma est ipsum esse in omni re quae est, ut esse datum rei sit forma ipsa dans esse. *De dato patris luminum* II, Schr. II. 655; h IV, N. 98. Cf. Aristoteles, *Met.* VII 8, 1033b 16.

⁵⁶ Siehe *Sermo CCXLII*, fol. 171^{va}: forma formarum specificè per naturam se explicat.

⁵⁷ *De pace fidei* XI, Schr. III. 746; h VII, N. 29: complicat in se omnes formas formabiles.

⁵⁸ In der *Apologia doctae ignorantiae* sagt Cusanus: »Wie das Bild eine Form hat, die ihm das Sein gibt, wodurch es Bild ist, und die Form des Bildes geformte Form ist und es das, was seine Wahrheit ausmacht nicht hat außer aus der Form, welche die Wahrheit und das Vorbild ist, so ist jedes Geschöpf in Gott das, was es ist. Denn dort ist jede Kreatur, die Bild Gottes ist, in ihrer Wahrheit. Dennoch nimmt dies den Substanzen nicht ihre eigene Form weg. Und wenn dieser Mensch die Wahrheit lieben würde, dann hätte er auf Grund dessen, was er an verschiedenen Stellen klar und deutlich in *De docta ignorantia* hätte lesen können ein anderes, entgegengesetztes Korrelarium hinzufügen müssen. . .« Schr. I. 570; h II, N. 37.

Man mag darüber streiten, inwieweit es gerechtfertigt ist, die Bilderfahrung auf die ganze Wirklichkeit auszudehnen und damit auch die Frage nach dem Sein der Dinge dementsprechend zu thematisieren. Doch ändert dies nichts an der Tatsache, daß Cusanus diesen Weg eingeschlagen hat, und versucht hat, sowohl Wirklichkeit und Wahrheit als auch das Menschsein und die Entfaltung seiner Vermögen vom Paradigma der Bilderfahrung her zu begreifen. Im Verständnis dieser Erfahrung erweist sich »die Wahrheit als die Form, die den formbaren Geist zu sich hin kehrt« (Sermo CCLXXVI), oder wie es im *Complementum theologicum* II heißt: »Wo der Geist hinschaut, dort ist, was immer er auch erblickt, seine und die Wahrheit aller Dinge, die er erblickt. Die Wahrheit, in welcher der Geist alles erblickt, ist nämlich die Form des Geistes« (Schr. III. 652; h X, N. 2).

Dieselbe Wahrheit der »einfachen Form« (simplex forma) erscheint aber auch in den Sinneswahrnehmungen, sofern z. B. »das Sehen alle Formen des Sichtbaren in sich einfaltet und sie erkennt, wenn sie sich ihm präsentieren« (*De Beryllo* XXXVIII, Schr. III. 88; h XI, N. 71). Auf Grund der dem Bild des Menschseins eigenen Strukturen und Bewegungen kann Cusanus aber auch sagen, daß »die Wahrheitsliebe die Form ist, welche die vernünftige Seele formt« (Sermo CCXXXVIII, fol. 161^{vb}), oder je nachdem wie man es betrachtet (Sermo CCLXXXV), daß die Gerechtigkeit oder die Klugheit die Form der menschlichen Tugenden sei, oder daß die Liebe es ist, welche die Tugenden formt (Sermo CCXLVIII, fol. 184^{tb}–184^{va}), die ihrerseits den Menschen und seine Welt formen.

Im Licht der Wahrheit und der vom Geist erblickten und erblickbaren Beziehungen und Formen präsentiert sich die Wirklichkeit nicht nur als ein Bild von Bildern, das auf seine Elemente und Zusammenhänge hin untersucht werden kann, sondern auch als der Ort, an dem es dem Menschen möglich ist, zu wohnen, d. h. so wie das Beispiel vom Löffelschnitzer in *De mente* deutlich macht (*De mente* II, Schr. III. 492; h V, N. 63), selbst bedachte Werke

herzustellen, eine eigene Welt zu schaffen, und, wenn wir auf die Formen achten, die sich in den Beziehungen zwischen den Menschen und der Selbsterkenntnis zu erkennen geben, sich diesen anzupassen und im Sinne ihres Seins verwandeln zu lassen.

7.4 Wahrsein und Wahrwerden

Das Sichzeigen der Wahrheit im Ganzen der Wirklichkeit und der Entfaltung des Menschseins habe ich als vierten Grundzug genannt. Darauf brauche ich nach dem, was bereits zu diesem Aspekt des Wahrheitsproblems gesagt wurde, nicht weiter einzugehen. Dagegen möchte ich zum fünften Grundzug, der die Annäherung an die unendliche Wahrheit an Hand koinzidentaler Andeutungen betrifft, bemerken, daß auch hier das Verhältnis von Wahrheit und Form eine zentrale Rolle spielt.

Im zehnten Kapitel seines Kompendiums stellt Cusanus die rhetorische Frage: »Wie könnte das vernünftige Denken, dessen Einsehen im Angleichen besteht, bestehen bleiben, wenn die Gleichheit weggenommen wäre? Würde es nicht auch aufhören, wenn die Gleichheit weggenommen wäre? Wäre nicht die Wahrheit weggenommen, welche die Angleichung des Dinges an das Denken oder die Gleichheit von Ding und Denken ist? In Wahrheit würde nichts bleiben, wenn die Gleichheit weggenommen ist, da in der Wahrheit nichts als Gleichheit gefunden wird« (*Compendium* X, Schr. II. 718; h XI, N. 34).

Das Verständnis der Wahrheit als Angleichung von Denken und Ding entspricht der scholastischen Auffassung des Wahrheitsproblems, wie es etwa von Thomas von Aquino in den *Quaestiones disputatae de veritate* entwickelt wurde.⁵⁹ In Sinne der daraus abgelei-

⁵⁹ Vgl. dazu: Omnis autem cognitio perficitur per assimilationem cognoscentis ad rem cognitam, ita quod assimilatio dicta est causa cognitionis, sicut visus per hoc quod disponitur secundum speciem coloris cognoscit colorem: prima ergo comparatio entis ad intellectum est ut ens intellectui concordet, quae quidem

teten Übereinstimmung von Denken und Sein können wir, wie Cusanus ebenfalls im Kompendium ausführt, an einen Kosmographen denken, der die Informationen seiner Sinnesorgane von der wahren (d. h. wirklichen) Welt auf eine Karte überträgt, und so im Bild die Wahrheit festhält, die im Zeichen das Bezeichnete darstellt (*Compendium* VIII, Schr. II. 708; h XI, N. 23.). Oder wir können an Bilder und Figuren denken, die auf ihre Übereinstimmung hin überprüft werden.

Die Wahrheit, die in diesen Verhältnissen sichtbar wird, hängt von den Maßstäben ab, die dabei gebraucht werden, und je nachdem wie sie gebraucht werden und sich am Gemessenen bewähren, zu unterschiedlichen Wahrheitsauffassungen führen. Die Wahrheitsfindung ist ein komplexer Prozeß, in dem Angleichung und Gleichheit nicht als Zustand, sondern als Bewegung zu begreifen sind, deren Ende erst noch erreicht werden muß, oder genauer noch: deren Ende im Prozeß des Erreichens sichtbar wird.

Treffend kommt dies zum Ausdruck, wenn Cusanus in *De venatione sapientiae* sagt: »Der Intellekt, d.h. der vernünftige Geist, ist wahr, wie er auch gut, groß, [schön, weise, angenehm, vollkommen, klar, gleich, und hinreichend] ist, da er geistige Teilhabe an diesen Qualitäten ist. Darüber hinaus wird er aber durch sein Begreifen wahr, wenn er dem Eingesehenen angeglichen ist. Etwas das begriffen werden kann, wird dann wahrhaft begriffen, wenn seine Begreifbarkeit von allem Äußerlichen so gereinigt ist, daß es tatsächlich die wahre begreifbare Gestalt oder der Wesensinn des Dinges ist. Dann ist die begreifende Vernunft tatsächlich wahr, da sie mit dem Begriffenen identisch ist« (*De venatione sapientiae* XXXVI, Schr. I. 164; h XII, N. 106). Im Verlauf dieses Prozesses, in dem

concordia adaequatio intellectus et rei dicitur, et in hoc formaliter ratio veri perficitur. Hoc est ergo quod addit verum super ens, scilicet conformitatem sive adaequationem rei et intellectus, ad quam conformitatem, ut dictum est, sequitur cognitio rei: sic ergo entitas rei praecedit rationem veritatis sed cognitio est quidam veritatis effectus (*De Veritate*, q. 1, a. 1).

die Erscheinungen die Vernunft dazu anregen, nach dem Wesen der Dinge zu fragen,⁶⁰ stützt sich die Vernunft auf die Eindrücke der sinnlichen Wahrnehmung, auf Phantasie und Einbildungskraft, und auf das unterscheidende Vermögen des Verstandes, um ihr Ziel zu erreichen – »einem Springer gleich, der mit dem Stab über einen Graben springt« (*De ludo globi* II, Schr. III. 316; h IX, N. 88) – muß aber zugleich erkennen, daß sie sich diesem nur annähern kann.

In der Tat ist es von entscheidender Bedeutung, daß die Wahrheit, auch ist sie ewig und immerwährend, uns auf dem Hintergrund des Wahrähnlichen nur in fortdauernder Ähnlichkeit zugänglich ist. Der entscheidende Punkt ist jedoch nicht die erkenntnistheoretische Zuspitzung des Wahrheitsproblems im Sinne der Schultradition, sondern dessen ganzheitliche und zugleich dynamische Auffassung, die sich an den Taten und Verhaltensformen des Menschseins orientiert, und auf dessen Transformation im Geist der Wahrheit hin gerichtet ist.

Der Sinn von Wahrheit zeigt sich in der Weise, wie wir mit der Wahrheitsfrage umgehen und die Harmonie zur Geltung kommen lassen, die in der Kompatibilität der Verhältnisse und den Koinzidenzen des Ganzen mit seinen Teilen zum Ausdruck kommt. Auch wenn es vom Frieden, in dem die gegensätzlichen Bewegungen der Teile zum Ausgleich kommen und ihre Ruhe finden, ebenso wenig wie vom Modus des Seins (*Compendium* I) eine Wissenschaft gibt, so ist er uns doch dank des Menschseins, das mit sich selbst mehr oder weniger im Einklang ist, hinreichend bekannt, sodaß wir wissen können, was Wahrheit bedeutet und ob wir auf dem richtigen Weg zu Wahrheit sind. »Die Wahrheit«, so heißt es in *Sermo CLXVIII*, »die sicher und dauerhaft ist, gibt es nicht außerhalb des Friedens. Vom Medium des Friedens, durch das man die sichere

⁶⁰ Intellectus vero excitatur, ut quidditatem inquirat per visum mediante specie sensus. Dicit hoc, cuius est figura, esse hominem. Admiratur intellectus, quid sit homo, et ita ponitur in motu, ut intellegat actu veritatem, entitatem seu unitatem hominis; et ita de aliis. *Sermo* XLI, N. 31.

Wahrheit sieht, gibt es keine Wissenschaft. Wenn der Geist sich dieses Mediums bedient, sieht er alles besser. Alle, die richtig über Wahrheit geschrieben haben, brachten, je besser sie dies vermochten, die Vielfalt der Meinungen ins Medium des Friedens zurück. Wir sehen, daß alle Wissenschaften nichts anderes sind als Ausdrucksweisen der Friedenschau [. . .] Vieles untersucht ein Philosoph, womit er sich der Wahrheit nähert. Ihm begegnen viele Gegensätze. Und solange er sich in Gegensätzen bewegt, sieht er den Frieden nicht. Doch ist der Ort der Wahrheit der Friede, den keine Verstandestätigkeit erreicht. Man sieht ihn vielmehr jenseits der Gegensätze, da er jeden Sinn und Verstand übersteigt« (Sermo CLXVIII, fol. 60^{rb}).

7.5 Priorität der unendlichen Wahrheit

Es gibt im Werk des Nikolaus von Kues genügend Stellen, die es rechtfertigen, sein Denken sowohl im Sinne einer Seins- und Einheitsmetaphysik als auch einer Metaphysik des Geistes und der *Docta ignorantia* zu interpretieren, und die eine Interpretation gegen die anderen auszuspielen. Versteht man unter Metaphysik den Bereich der Philosophie, in dem die entscheidenden Fragen des Menschseins und der Philosophie selbst erörtert werden, dann scheint mir Cusanus jedoch primär kein Vertreter einer Seins- oder Einheitsmetaphysik oder einer anderen Metaphysik, sondern einer Metaphysik der unendlichen Wahrheit zu sein.⁶¹ De facto ist sein Denken ein Versuch, die unterschiedlichen Ansätze im Umkreis der Ersten Philosophie zu integrieren und ihnen ebenso wie allen anderen Ausdrucksformen des Menschseins den Platz im Ganzen

⁶¹ Vgl. dazu Eusebio Colomer, »Die Erkenntnismetaphysik des Nikolaus von Kues im Hinblick auf die Möglichkeit der Gotteserkenntnis«, MFCG 11 (1975), 204–232, sowie den Diskussionsbeitrag von Rudolf Haubst (229), die in dieselbe Richtung weisen. Ähnliches gilt auch wenn Inigo Bocken die Konjekturenlehre als »konjekturale Metaphysik« interpretiert (*De kunst* op. cit., 93ff).

menschlicher Denkanstrengungen einzuräumen, der ihnen zusteht. Dies geschieht unter der Voraussetzung, daß »es das Ganze ist, das den Teil mißt«,⁶² und daß jeder der »die Werke Gottes mit seinem denkenden Geist erfassen will, sich notwendigerweise der Koinzidenz von Ganzem und Teil zuwenden muß«. ⁶³ In diesem Versuch orientiert Cusanus sich an den Erfahrungen harmonischer Bezie-

⁶² P: Si magnitudo integritatem ab omnibus discernit, nihil ergo scitur, nisi omnia sciuntur. I: Verum dicis. Nam non scitur pars nisi toto scito; totum enim mensurat partem. Quando enim coclear per partes ex ligno excindo, partem adaptando ad totum respicio, ut coclear bene proportionatum eliciam. Sic totum coclear, quod mente concepi, est exemplar, ad quod respicio, dum partem fingo. Et tunc possum perfectum coclear efficere, quando quaelibet pars proportionem suam in ordine ad totum reservat. Similiter pars ad partem comparata suam integritatem debet observare. Unde necesse erit, ut ad scientiam unius praecedat scientia totius et partium eius. Quare deus, qui est exemplar universitatis, si ignoratur, nihil de universitate, et si universitas ignoratur, nihil de eius partibus sciri posse manifestum. Ita scientiam cuiuslibet praecedit scientia dei et omnium. P: Adde quaeso, cur dicat sine Quadrivio nulli recte philosophandum. I: Ob ea iam dicta. Nam quia in arithmetica et musica continetur virtus numerorum, unde rerum habetur discretio, in geometria vero et astronomia magnitudinis continetur disciplina, unde tota comprehensio integritatis rerum emanat, ideo nulli sine Quadrivio philosophandum. *Idiota de mente* X, Schr. III. 564, 566; h V, N. 127.

⁶³ Neque potest opus Dei videri nisi in coincidentia totius et partis. Nam si respicis ad partes, occurrit tibi successio et quod componentia praecedant compositum. Et si respicis ad totum, occurrit tibi, quod totum sit prius, quia pars est totius pars. Habet enim proportionem ad totum, alias non foret pars eius. Proportio autem partis ad totum non capitur toto non existente. Unde videtur, quod, cum sine proportione non possit concipi totum et pars, quod proportio totius et partis sit prior et non prior, quia proportio sine relatione quo modo esset, et quo modo est relatio sine fundamento. Oportet igitur necessario ad coincidentiam recurrere totius et partis qui Dei opera vult intellectualiter videre. Et quia opera naturae sequuntur opera Dei in quantum possunt, sicut et opera artis opera naturae, ideo dum semen coagulatum in matrice aptum formationi hominis per motum virtutis debet in hominem figurari, simul omnes partes cum toto formantur. Sermo CLXXIV, *Non in solo pane vivit homo, sed et in omni verbo, quod procedit de ore Dei*, fol. 71^{va}–74^{ra}; Excitationes V. 93^v–95^v.

hungen, die in den unterschiedlichen Bewegungsabläufen der Welt und im Menschsein zum Vorschein kommen und sich vor allen Gegensätzen und Widersprüchen sowohl in diesen zeigen als auch problematisch werden. Da jedes Einzelne dank des ihm eigenen Modus der Verähnlichung mit dem einen Ursprung aller Dinge besteht, stimmt es mit jedem Einzelnen in der Diversität der Einzigartigkeit überein. Es ist dies die »Harmonie der Welt«, die ihrerseits so beschaffen ist, daß sie unterschiedlichen Assimilationsprozessen Raum gewährt, und es damit auch dem vernünftigen Geist möglich macht, seine eigene, kleine Welt, ins Dasein zu rufen,⁶⁴ In der Harmonie der großen Welt erkennen wir die der kleinen Welt. In der gegenseitigen Zuordnung der beiden Welten erfahren wir das Glück, das dem gelungenen Menschsein eigen ist, oder wir sind unglücklich, weil die Verhältnisse nicht stimmen. »Das Gleichnis der ewigen Vernunft oder des göttlichen Gründers Geistes strahlt wider in harmonischen oder zusammenpassenden Verhältnissen. Und das erfahren wir, weil dieses Verhältnis allen Sinnen angenehm und wohlgefällig ist, wenn es wahrgenommen wird.«⁶⁵

⁶⁴ »Weil das Eine nicht vervielfältigt werden kann, können viele Geschöpfe nicht ein und denselben Grad der Verähnlichung besitzen. Darum kennt jede Kreatur ihren eigenen Modus in der Assimilation des absoluten Einen. Da die vielen Geschöpfe aber nur dank ihrer Assimilation des einen Absoluten bestehen, stimmen sie in der Verschiedenheit der Einzigkeit überein. Und das ist die Harmonie der Welt. Wie es jeder Kreatur vom Einen zukommt, daß sie eine ist, so kommt es ihr auch zu sich zu vereinen. Daher wird jedes Wirken der Kreaturen gleichermaßen in der Assimilation gefunden. Wenn das Warme wärmt, dann ruft es das Nichtwarme zu sich. Da es aber nicht im Stande ist, das Nichtwarme die Identität seiner unerreichbaren Einheit erreichen zu lassen, wächst es in der Assimilation. Das gilt auch vom Denken. Da sein Wirken darin besteht, das Nichtdenken zur Einheit mit ihm zu rufen, befindet es sich in der Assimilation. Und dasselbe gilt von allem, vom Natürlichen und Künstlichen.« Sermo LXXI, N. 12.

⁶⁵ Similitudo etenim rationis aeternae seu divini conditoris intellectus resplendet in proportione harmonica seu concordanti. Et hoc experimur, quoniam proportio

Doch ist dies nicht alles, was hier zu sagen ist. Vielmehr werden diese Erfahrungen erst dadurch wirklich relevant, daß Cusanus sie ebenso wie die verschiedenen Denkanstrengungen mit dem Gedanken des Unendlichen verbindet und diesen in seiner Wahrheit und als Zeichen der unendlichen Wahrheit zum bestimmenden Prinzip seines Denkens werden läßt. Auf dem Weg dorthin kann er sich von Einsichten leiten lassen, die er bei der Betrachtung der ins Unendliche hinein gedachten Linien und Figuren sowie in der doppelten Zuordnung von Vielecken mit unendlich kleinen Seiten zum Kreis gewonnen hat. Die Verbindung mit dem Gedanken des Unendlichen findet er jedoch im Begriff der *coincidentia oppositorum*, der während er das Ganze endlicher Beziehungen vom Unendlichen her in den Blick bringt, dieses Ganze zugleich in seiner Öffnung zum Unendlichen hin erschließt, und damit in der Koinzidenz dieser Perspektiven den Punkt andeutet, von dem her das Wahre und Wahrähnliche ihre Wahrheit empfangen.

Der Blick auf die unendliche Wahrheit ändert nichts an der Dynamik des Menschseins, das sich in konkreten Bezügen in das Ganze seiner Daseinsgestalt entfaltet und, wenn wir an die Geschichte des Christentums denken, in dieser Entfaltung vom Glauben an Gott und Christus gekennzeichnet ist. Er macht es aber

illa delectabilis et grata est omni sensui, dum sentitur. *De Beryllo* XXXIV, Schr. III. 76; h XI, N. 62. Vgl. dazu auch Sermo CCXXIII: »Jedes Glied des Leibes empfängt geordnetes Leben und wie es dies vom Ganzen erhält, so verhält es sich zum Ganzen. Denn das Auge erhält von der Seele mittels des Leibes sein Leben, das im Sehen besteht, und an dem es sich erfreut. Dieses Sehen gehört nicht dem Augen, sondern dem sehenden Menschen. Daher sieht es nicht nur für sich selbst, sondern auch für die Hände und Füße. Und weil zur Bildung der Harmonie, die Mensch genannt wird, alle Glieder geordnet sind, ist jedes Glied an seinem Ort, in seiner Größe, in seiner Qualität und seinem Wirken zufrieden und hat sein Ruhe. Kein Glied ist überflüssig, sondern wird zur Bildung der Harmonie gebraucht, die Mensch heißt – so wie jeder Sänger an seinem Ort zufrieden, sei er ein Tenor oder Diskant (Sopran), weil er seinen Beitrag zur Harmonie leistet.« Sermo CCXXIII, N. 13.

möglich, die Bewegungsabläufe dieser Entfaltung nachzuzeichnen, und damit auch den Sinn von Gott und Christus auf dem Hintergrund und in koinzidentaler Einheit mit der unendlichen Wahrheit zu thematisieren und als Gegenstand vernünftigen Denkens zu untersuchen. »So ist das Schlußfolgern die Bewegung des vernünftigen Geistes von Wahrheit zu Wahrheit. Es gibt nur eine Wahrheit, und Gott wird Wahrheit genannt, weil er die Ruhe oder der Ort der Schlußfolgerungsgründe oder des geistigen Diskurses ist« (Sermo CCXVI, N. 8).

Zusammenfassung

Im zweiten Kapitel von *Idiota de Mente*, in dem die unterschiedlichen Auffassungen der Wortbedeutung bei Vertretern der platonischen und aristotelischen Tradition zur Diskussion stehen, vermutet der Laie, daß es außer diesen beiden keine anderen Fragestellungen gäbe. Vielleicht, so meint er, hat der Philosoph noch andere Forschungsansätze versammelt. Das mag er dann selbst wissen. Er kenne nur diese zwei. Doch dann meint er: »All diese unterschiedlichen Betrachtungsarten und wieviele sich sonst noch denken lassen, können leicht aus ihrer Einseitigkeit gelöst und in Harmonie miteinander gebracht werden, wenn der Geist sich zur Unendlichkeit erhebt« (*De mente* II, Schr. III. 498; h V, N. 66, 67).

Mit der Annahme, daß in der Erhebung zur Unendlichkeit auch gegensätzliche Meinungen miteinander versöhnt werden können, bestärkt Cusanus seine einleitend zitierte Überzeugung, daß es ihm mit dem Gedanken und Entwurf der *Docta Ignorantia* gelungen sei, zu finden, was ihm auf den bisher begangenen Denkwegen verwehrt blieb. Auf dem Weg, den er eingeschlagen hat, verlieren die ihm bekannten Wege nicht ihren Sinn, und wenn wir dem Laien glauben dürfen, dann gilt dies selbst für alle nur denkbare Wege; sie werden aber dahingehend relativiert, daß sie in der Erhebung zur Unendlichkeit eingeschlossen sind, und strikt genommen nur soweit wahr sind wie sie der unendlichen Wahrheit Raum gewähren und sich dieser in grenzbegrifflichen Schritten zu nähern vermögen.

Man kann dem entgegen halten, daß ein Weg, der vorgibt, viele oder selbst alle Wege in sich einzuschließen, in Wirklichkeit immer nur einer unter vielen Wegen ist und damit denselben Beschränkungen unterliegt, die auch für die anderen Wege gelten. Ein Denken, das uns versichert, die Lösung aller Probleme gefunden zu haben, mag vielversprechend sein, ist aber deshalb noch nicht wahr oder überzeugend. Im Gegenteil, es untergräbt die eigene Glaubwürdigkeit, indem es mehr verspricht als es halten kann und auf Voraussetzungen zurückgreift, die weder mit der Begrenztheit des Menschseins, noch mit den Beschränkungen der Zeit und des Wissens in Einklang zu bringen sind. Der Vorwurf, daß Cusanus sich mitunter in die Richtung der Alllösung bewegt, kann nicht ganz von der Hand gewiesen werden, trifft aber nicht den Kern seines Denkens. Man vergißt dann, daß die Überlegungen die er anbietet, in der Freiheit des denkenden Geistes begründet sind, und der einen und unendlichen Wahrheit, die sich auf ihre Weise immer wieder aufs neue zeigt, verpflichtet sind. Gewiß, er beruft sich auf das, dem kein gesunder Geist widersprechen kann. Aber zugleich fordert er von diesem auch, daß er nichts annimmt, das dieser Geist nicht selbst nachvollziehen kann.⁶⁶ Cusanus bietet, so gesehen, das Paradigma eines Denkweges an, das als ein Angebot zu verstehen ist, die Gedanken, die er gedacht hat, kritisch zu überdenken und sich an die Einsichten zu halten, die dabei gewonnen werden. Die Bedeutung dieses Paradigmas ergibt sich zum Teil aus der Position, die ihm im Rahmen der Geistesgeschichte zukommt, zum Teil besteht sie in den Anregungen, die es zu geben vermag, und den Fragen, die es aufwirft. Vor allem aber besteht die Bedeutung dieses

⁶⁶ Dicam et tecum, Ferdinande, hoc pacto colloquar quod omnia quae a me audies nisi compellaris ratione ut levia abicias. *De non-aliud* I, Schr. II. 444; h XIII, N. 2. Vgl. dazu Jasper Hopkins, *Glaube und Vernunft im Denken des Nikolaus von Kues. Prolegomena zu einem Umriss seiner Auffassung*, Trierer Cusanus Lecture Heft 3, Trier: Paulinus-Verlag, 1996, 28.
<http://www.cla.umn.edu/jhopkins/webGlaubeundVernunft.pdf>

Paradigmas im Entwurf eines Wahrheitsraumes, in dem sich das Menschsein voll entfalten kann, wie immer wir auch die Antworten auf die Frage nach der absoluten Wahrheit begreifen oder mißverstehen mögen.

Ich möchte vier Punkte nennen, die mir in diesem Zusammenhang besonders wichtig erscheinen. Diese sind der Gedanke des Unendlichen, die Betonung der Perspektivenvielfalt und der Harmonie, das dynamische Verständnis des Menschseins, und die Art und Weise, wie Cusanus der Wahrheit in den konkreten Verhältnissen des Menschseins auf die Spur zu kommen versucht.

Die unabweisbare und zugleich unbegreifliche Proportionslosigkeit des Unendlichen war, wie mir scheint, der Stachel im Denken des Nikolaus von Kues. Indem er den Gedanken des Unendlichen mit dem der Wahrheit verband, und auf alle Bereiche menschlicher Erfahrung ausdehnte, hat er eine Aufgabe gestellt, die heute nicht weniger aktuell ist, als sie zu seiner Zeit war. Mit seinem Begriff der unendlichen Wahrheit hat er einen Sinnraum entworfen, der nicht nur das ganze Menschsein umfaßt, sondern dieses Menschsein auch in einem eigenen Licht erscheinen läßt, das es von innen ebenso wie von außen erleuchtet und dazu auffordert, sich diesem Licht entsprechend zu entfalten. Als Entwurf ist dieser Sinnraum keine Antwort auf die konkrete Beschaffenheit der Welt, sondern die Entfaltung einer Symbolordnung, die vom Gedanken der Größe und des Größten getragen ist und den Seinsmythos der traditionellen Philosophie in das Ganze von Bewegung, Verknüpfung und Wahrheit einbindet.

Beim Gedanken der Perspektivenvielfalt und Harmonie denke ich einerseits an den Eigenwert, der den verschiedenen Vermögen in ihrer Entfaltung zukommt, andererseits aber auch an die Beachtung der Grenzen, die hierbei in acht zu nehmen sind. Vor allem aber möchte ich den Gedanken der Harmonie hervorheben, der nicht nur in der Entwicklung einzelner Fähigkeiten zum Ausdruck kommt, sondern auch darüber entscheidet, was deren Wahrheiten wirklich

bedeuten und wie sie im Einzelnen zu beurteilen sind. Daß dabei dem Begriff der Koinzidenz eine Schlüsselstellung zukommt, ist deutlich. In seiner Bedeutung als Sichtweise, die den Sinn von Wahrheit und Wahrhaftigkeit an die konkreten Bewegungen in der Entfaltung des Menschseins bindet, entspricht diesem Begriff eine Fragestellung, die uns direkt mit Cusanus verbindet und darauf hindeutet, daß die Konkordanz zwischen dem inneren und äußeren Menschen ein gemeinsames Anliegen ist. Denkt man dagegen an die Probleme, welche die gegenwärtige Welt bedrängen und um eine menschenwürdige Lösung fragen, dann ist der Koinzidenzgedanke eine Herausforderung, den Wahrheitsanspruch dieser Welt den gewandelten Verhältnissen entsprechend zu begreifen und im Geiste der sich darin abzeichnenden Koinzidenzen zu gestalten. Der Ansatz von Cusanus schließt weder Planung, technisches Können, und von der Machbarkeit des Machbaren inspiriertes Denken aus, noch verhindert er die Einführung neuer Regeln und Gesetze. Er bindet dies aber an die Ordnung, die im Menschsein selbst verwurzelt ist, und an die Maßstäbe, die sowohl in den Traditionen der Menschheit und des gegenwärtigen Zeitalters als auch im Streben nach Glück und Vollendung eines jeden Menschen zu finden sind.

Rudolf Haubst hat mit Recht die »seinsdynamische Gesamtperspektive« hervorgehoben und darauf hingewiesen, daß »der dynamische Grundzug« menschlichen Geisteslebens »der des Überstiegs über jede Grenze, über alles Zeitliche und Kontingente auf eine absolute Wahrheit oder Wirklichkeit hin« ist.⁶⁷ Hier erwähne ich das dynamische Verständnis des Menschseins deshalb, weil es dem Werden einen zentralen Platz zuerkennt und damit sowohl auf die Notwendigkeit aufmerksam macht, in sich bewegenden Zusammenhängen zu denken, als auch die Wahrheiten mit denen wir leben, in ihren Entwicklungen und Bewegungen auf die unendliche Wahrheit hin begreifen zu lernen. In der Verwirklichung dieser

⁶⁷ Rudolf Haubst, op.cit. 66, 412.

Zielsetzung kommt es nicht nur darauf an, auf die Wahrheit als Wahrheit hin zu denken, sondern es geht vor allem darum, daß wir uns der Wahrheit bewußt werden, die in uns aufscheint und das Leben prägt, um so im mehr oder weniger gut gelingenden Menschsein den Weg zu finden, der zur Vollendung führt.

Schließlich möchte ich, was die Wahrheit in den konkreten Verhältnissen betrifft, darauf hinweisen, daß Cusanus die Wahrheit nicht nur auf der Ebene theoretischen Erkennens suchte, sondern sie auch und vor allem im Menschsein selbst, in seinem Streben und Verlangen, in seinen Werken und Tugenden, sowie in allen Formen kulturellen Daseins zu entdecken versuchte. In diesem Versuch konzentrierte er sich insbesondere auf die Wahrheit, die im Glauben und seinen Symbolen lebt, gleichzeitig ging es aber auch darum, die theoretischen Wahrheiten in der lebendigen Wahrheit des Menschseins zu verankern. Wenn wir an sein Verständnis anderer Religionen denken, die er aus ihrer inneren Wahrheit zu begreifen sich bemühte, dann erscheint neben der Großartigkeit dieses Versuches zwar auch dessen Einseitigkeit. Ich glaube aber nicht zu übertreiben, wenn ich feststelle, daß die Antwort auf die Frage nach der Wahrheit so wie sie sich im Beziehungsgefüge des Menschseins und insbesondere seiner religiösen Traditionen darstellt, in unserer Welt wichtiger denn je geworden ist.

In der Thematisierung der Wahrheitsfrage bei Nikolaus von Kues habe ich es offen gelassen, wie sein Denken sich in die Traditionen von Philosophie und Theologie einfügt, und welche Rolle es in deren Entwicklungen gespielt hat. Auch bin ich nur am Rande auf sein Verständnis von Irrtum und Unwahrheit eingegangen. Dennoch hoffe ich, daß zumindest einige Aspekte des Wahrheitsproblems deutlich oder deutlicher geworden sind, und genügend Überzeugungskraft besitzen, um mit Cusanus die Wege und den Weg zu erkunden die uns der Wahrheit näher bringen, von der wir wissen, daß es sie gibt, auch wenn ihr Was uns unbekannt bleibt und nur in dieser Spannung von *quia* und *quid* verdeutlicht werden kann.