

es (Cod. Mainz 614, fol. 220^{rb}, Z. 20 ff.) z. B.: Vis enim causalis est quoddam commune analogum repertum in causis, quod primo invenitur in causa finali, deinde in causa efficiente, denique in causa formali et ultimo in causa materiali. Quapropter finis in 2^o Physicorum dicitur causa causarum, quia in omnibus aliis causis esse actuale causalitatis influit. Eine derartige Hierarchisierung der vier Ursachen findet sich bei Aristoteles selbst nicht. Von Lull aber »wird die Stufenfolge der Ursachen so verdeutlicht: Das Ziel oder die Finalursache bewegt die Wirkursache, diese die Form und die Form die Materie zum gleichen Ziele hin« (so E. PLATZECK in einem bald erscheinenden Werk: *Raimund Lull, Sein Leben — seine Werke. Die Grundlagen seines Denkens*). — Umgekehrt scheint es mir unkritisch, wenn C. meine auf Schriftvergleich beruhenden detaillierten Bedenken gegen die Niederschrift der Notiz in Cod. Cus 83, fol. 303^r durch Cusanus ohne jede Entkräftung meiner Gründe als »wenig gewichtig« abtut (41 f.). — Weil Nikolaus erst 1425 nach Köln kam (8), sind auch die von ihm mitgeschriebenen Quästionen zu den Sentenzen nicht auf 1424–25, sondern frühestens auf 1425 zu datieren. — Ergänzend sei darauf hingewiesen, daß Heymeric um das Jahr 1454 in seinem theologiegeschichtlich interessanten Werk »Centheologicum« (contines centum theologias) unter der Überschrift »Theologia Raimundi Lulli memoriter epilogata« wiederum eine zusammenfassende Interpretation des Lullischen Systems bot (Bibl. Royale de Belgique, Ms. 11571, fol. 6^{vb}–7^{va}). Nach G. MEERSSEMANN, *Geschichte des Albertismus II*, Rom 1935, S. 17, hat Heymeric noch in den letzten Lebensjahren die ganze *Ars Magna* Lulls erklärt. Im Gesamtergebnis bildet das Werk Colomers einen zugleich für die Geschichte des Lullismus und für die Cusanus-Forschung sehr wertvollen Beitrag. Es darf zumal wegen seiner Verdienste um die Erschließung der Kueser Cusanus-Autographe den Untertitel »Aus Handschriften der Kueser Bibliothek« mit Stolz führen.

Rudolf Haubst

WACKERZAPP, HERBERT, *Der Einfluß Meister Eckharts auf die ersten philosophischen Schriften des Nikolaus von Kues*, hrsg. v. Josef Koch (Beiträge z. Gesch. d. Phil. u. Theol. d. Mittelalters, Bd. 39, H. 3), Münster 1963, XVII u. 176 S., kart. 24,— DM. Die schon von den Herausgebern des ersten Bandes der Akademieausgabe der lateinischen Werke des Cusanus¹ notierte Abhängigkeit von Eckhart ist durch das vorliegende Werk, das J. Koch, ein Altmeister der Eckhart- sowohl wie Cusanusforschung, für seinen verstorbenen Schüler herausgegeben hat, erhärtet und ausführlicher belegt. Der Verfasser betont dabei mit Recht, daß »sich Eckhart und Nikolaus innerhalb des großen Stromes neuplatonischer Tradition begegnen, der das Mittelalter durchzieht und dessen Sammelpunkte nach Ps.-Dionysius vor allem Johannes Scottus (Eriugena) und die Schule von Chartres sind« (13). Es ist also auch mit der Möglichkeit einer Abhängigkeit beider von dritten Quellen zu rechnen (vgl. 117). Wegen der vielfältigen Berührungspunkte innerhalb dieses Abhängigkeitszusammenhanges dürfte die genaue Abgrenzung der verschiedenen Einflüsse schwierig sein.

Der zeitliche Beginn eines speziellen Eckhart-Einflusses ist jedenfalls nicht durch das auf der eigenen Eckhart-Handschrift des Cusanus (Cod. Cus. 21) verzeichnete Jahr 1444 markiert. Nach den Untersuchungen Wackerzapps hat Cusanus mit Sicher-

¹ *De docta ignorantia*, ed. E. Hoffmann et R. Klibansky, Lipsiae 1932.

heit schon vorher von den lateinischen Werken benutzt: die Prologe, die erste Genesisauslegung², den Exodus-, Sapientia- und Johanneskommentar und die lateinischen Predigten³. Für eine Benutzung der deutschen Predigten Eckharts hat sich kein zwingender Beweis ergeben (171 ff).

Die so aufgezählten Ergebnisse wie übrigens auch der Titel des Buches könnten den Eindruck entstehen lassen, als handle es sich nur um einen rein quellenkritischen Schriftenvergleich. Den Verfasser leitet aber offenbar — das zeigt sich schon im Aufbau des Werkes — vornehmlich ein problemgeschichtliches, ja systematisches Interesse: die Herausarbeitung von Grundlinien der »Einheitsmetaphysik«, wie sie im Zuge des christlichen Neuplatonismus von Eckhart konzipiert worden ist, ihre Abhebung von der »Seinsmetaphysik« (womit der Verfasser den aristotelisch-thomistischen Aufstieg vom Seienden zum Sein kennzeichnet [46]) und der Aufweis ihres Ausbaus »in Richtung auf eine Geistmetaphysik«, wie er ihn beim Cusanus als Voraussetzung der schon »in *De docta ign.* entwickelten ›Philosophie des Ineinander‹ (der Dinge in Gott als Geist) sich vollziehen sieht (169). Das Eindringen in die übergreifenden philosophischen Zusammenhänge erweist sich dann zugleich als ein vorzügliches heuristisches Prinzip zum Aufspüren von Abhängigkeiten auch in Wort und Formulierung — die doch immer nur äußere Anhaltspunkte sind für das, was sich in der Begegnung eines Kongenialen mit einem großen Denker vor ihm tatsächlich abspielt und von dem man »historisch« schließlich nicht mehr versteht, als man »systematisch« begreift. Auf diesem Wege gelingt es Wackerzapp, nicht nur das Faktum der Übernahme zu registrieren, sondern auch Art, Maß und Grenzen der Übernahme näher zu bestimmen und aufzuzeigen, von welchen »sachlichen Vorbegriffen« her Cusanus seiner Quelle begegnet und welche systematischen Ordnungsstendenzen ihre Auswahl leitet (15).

Richtet man den Blick auf die Selbständigkeit des Cusanus, die er bei aller Offenheit für das Wort des Meisters wahr, so ist es, im ganzen gesehen, wohl vor allem die *gnoseologische* Seite der Seins- und Einheitsmetaphysik, für die sich — inzwischen allgemein, aber bei dem Verfasser von *De docta ignorantia* und *De coniecturis* insbesondere — das Problembewußtsein verschärft hat. Die »erkenntniskritische Tendenz« (54), die bei Eckhart noch fehlt, macht den Cusanus vorsichtiger, ja in gewissem Sinne skeptisch, in den vom Neuplatonismus gewiesenen Richtungen eigentliche Lösungen der ihn wie Eckhart gleichermaßen zentral bewegenden Fragen zu sehen. Nicht daß sich Cusanus scheute, in der Spur des Meisters die geläufigen Wege des Denkens zu verlassen und ihm auf dem Wege der »rara« (14⁷¹) zu folgen, um erst einmal wieder die ganze Problemtiefe sichtbar werden zu lassen. Die neuen, nicht selten kühnen, ja paradox klingenden Formeln, zu denen er auf diesen Wege gelangt, oder die er übernimmt, sind aber für ihn nicht eigentlich Ausdruck einer Lösung, eines nunmehr erlangten Wissens, als vielmehr der Abwehr aller Scheinlösungen, der Einsicht in ein unaufhebbares Nichtwissen⁴.

² auch die zweite, wie der Herausgeber berichtigend hinzufügt (174⁴).

³ Der Annahme gegenüber, daß sich schon in der auf 1432 datierten Cusanuspredigt III eine unmittelbare Benutzung verschiedener Eckhart-Vorlagen zeige (10 f.), hat R. Haubst begründete Skepsis geäußert; Besprechung des Buches HERBERT WACKERZAPP, *Der Einfluß Meister Eckharts . . .*, in: *Theol. Revue* 59 (1963) 383–385.

⁴ Dieses Stehen des Cusanus zur *ignorantia* betont W., vgl. 81, 84, 101, 108, 126.

Die Problematik, die Wackerzapp als die bei Eckhart und dem Cusanus gleichermaßen zentrale, sicher mit Recht, herausgestellt, betrifft das *Gott-Geschöpf-Verhältnis* in seinen philosophischen Perspektiven des Verhältnisses von Sein und Seiendem, das nicht das Sein selbst ist, zugespitzt in der Formel »Sein und Nichts« (2. Kap.), von Einheit und Vielheit (3. Kap.), von Ewigkeit und Zeitlichkeit (4. Kap.). Dabei ist, entsprechend der »Einheitsmetaphysik« als einer »Metaphysik von oben«, das eigentlich Problematische nicht Gott, sondern das Geschöpf (119): wie aus dem Einen überhaupt das Viele, aus dem Ewigen ein Zeitliches hervorzugehen vermag. In diesem Hindenken auf das Eine hin, ja besser sogar: in diesem Herdenken vom Einen her gelangt das cusanische Denken in den Spuren des Meisters »zu jenen Höhepunkten, an denen das in jeder panteistischen Tendenz verborgene berechnete Anliegen in einer für einen Theisten zulässigen Weise vertreten wird« (169). Den eindrucksvollen gedanklichen Konsequenzen der »Einheitsmetaphysik« gegenüber bleibt das Geschöpf in Endlichkeit und Vielheit ein unaufhebbares Faktum der Erfahrung, das letztlich nicht deduzierbar ist, an dem der Cusanus aber festhält, um dessentwillen er — mehr noch als Eckhart — bereit ist, auch Elemente der aristotelisch-thomistischen »Seinsmetaphysik« in sein Denken aufzunehmen und gelten zu lassen⁵, selbst wenn sie sich nicht nahtlos in die neuplatonische »Einheitsmetaphysik« einfügen. Letztlich bleibt die Frage nach der Ursache der Begrenztheit, die das Geschöpf von Gott unterscheidet, für Cusanus unbeantwortbar (81)⁶. Die Gefahr aber, daß für das Denken aus der Unmöglichkeit, einen Dualismus völlig zu erklären, die Unmöglichkeit eines Dualismus überhaupt wird, hat der Cusanus bei der Übernahme der eckhartschen Einheitsmetaphysik »mit einer zulänglicheren Erkenntnis-methode, als Eckhart sie besaß«, gebannt. Darin sieht Wackerzapp sein Verdienst und die Bedeutung seiner »docta ignorantia«. Sie verhindert, daß die endliche Art des Denkens auf dessen Gegenstand selbst übertragen wird (47).

Das Thema Wackerzapps ist Eckhart-Cusanus, nicht Thomas. Dessen »Seinsmetaphysik« erscheint sozusagen nur als Folie, von der sich die eckhart-cusanische »*Einheitsmetaphysik*« abheben soll (14). Es sei aber die Frage erlaubt, ob mit dieser Alternative das Verhältnis zu Thomas nicht doch etwas vereinfacht wird, ob es sich nicht doch differenzierter, allerdings auch komplizierter darstellte, wenn man nicht nur den aristotelischen Zug im thomasischen Denken betonte, sondern auch den sich durchhaltenden platonisch-neuplatonischen Zug und das Original-Thomasische der beides »aufhebenden« Synthese herausarbeitete⁷.

So erscheint es auch fraglich, ob der Betonung der Absolutheit Gottes auf Kosten der Eigenständigkeit des Geschöpfes bei Eckhart einfach eine entgegengesetzte Ein-

⁵ Vgl. z. B. S. 54.

⁶ »Was positiv ist am Geschöpf, trennt es nicht von Gott« (101). Das Faktum der Geschöpflichkeit muß hingenommen werden und »kann durch keinen erschöpfenden Begriff ersetzt werden« (ebd.).

⁷ Wie es neuerdings in aller Ausführlichkeit C. FABRO getan hat (*Partecipazione e causalità secondo S. Tommaso d'Aquino*, Turin 1960; *Participation et causalité selon S. Thomas d'Aquin*, Löwen-Paris 1961). Bei aller Aristotelesrezeption habe sich das Platonische im Denken des Thomas nicht nur durchgehalten, sondern sogar immer das Übergewicht behalten, so daß (nach einer kühnen Formulierung S. 194 der franz. Ausgabe) Thomas in gewisser Weise sogar »platonischer sei als Augustinus«

seitigkeit bei Thomas entspricht (46) oder ob die Kraft der Bewältigung dieser Spannung bei Thomas schließlich nicht doch größer gewesen ist. Insbesondere fragt es sich, ob Thomas »mit dem vom Wesen unterschiedenen Sein« wirklich nur »den Existenzakt (meint)« und nur »darum dieses Sein bereits auf das geringste Seiende anwenden (kann)«, im Unterschied zu Eckhart, für den das Sein die esse-essentia-Zuordnung übersteigt und »alle Inhaltlichkeit des Seins« umfaßt. Damit wäre schon bei Thomas jener »leere« Seinsbegriff vorausgesetzt, der sich erst im Zuge einer gewissen nachthomasischen Entwicklung der Scholastik mit der Ersetzung der esse-essentia-Struktur durch die essentia-existentia-Struktur ergeben hat, bei der dann alle inhaltliche Bestimmung und alle Vollkommenheit auf die Seite des Wesens rückt und »Sein« schließlich nur noch das Tatsächlichsein, das Daß-Sein eines Wesens besagt. Von einer Auffassung des Seins als bloßen Existenzakt her wäre die Konzeption eines ipsum esse subsistens überhaupt unmöglich⁸, eines Gottes, der allein das Sein »ist«, während alles andere es nur »hat«, an ihm nur »teilhat«⁹. Würde bei einer Herausarbeitung dieses genuinen thomasischen Seinsbegriffes, des Seins als »Aktualität aller Akte und darum Vollkommenheit aller Vollkommenheiten«¹⁰, demgegenüber das Wesen bestimmendes Prinzip nur als Begrenzung ist, die Auseinandersetzung Thomas-Eckhart nicht doch noch andere Akzente erhalten?

Das Werk ist im übrigen mit größter Sorgfalt gearbeitet. Es enthält auch über die Grenzen der engeren Themenstellung hinaus zu einer ganzen Reihe cusanischer Grundbegriffe wichtige und erhellende Bemerkungen. Josef Stallmach

NICOLAI DE CUSA *De venatione sapientiae* — *Die Jagd nach der Weisheit*, übers. und mit Vorw. und Anmerkungen hrsg. v. Paul Wilpert. — Hamburg 1964. XIV, 233 S. kart. 12,40 DM, Lw. 16,— DM.

Mit diesem »Heft 14«, das zugleich das 263. Bändchen der bei F. Meiner erscheinenden »Philosophischen Bibliothek« bildet, setzt P. Wilpert (Köln) die im Jahre 1936 begonnene Reihe »Schriften des Nikolaus von Cues in deutschen Übersetzungen, im Auftrage der Heidelberger Akademie der Wissenschaften, hrsg. von Ernst Hoffmann«, erstmals unter Beifügung des lateinischen Textes fort. Er selbst zeichnet hier auch erstmals als neuer Herausgeber dieser Reihe (hrsg. von Ernst Hoffmann † und Paul Wilpert).

Die kritische Textedition von *De venatione sapientiae* steht in den Opera Omnia noch aus. Um so willkommener wird die »editio minor« dieses letzten großen cusanischen Werkes besonders »für Seminarzwecke« sein. Der Text ist über die Kapitelein-

⁸ Vgl. *S. th.* I, 4, 2 ad 2: »Deus est ipsum esse per se subsistens. Ex quo oportet, quod totam perfectionem essendi in se contineat«; ad 3: »... quia nulla de perfectionibus essendi (sc. vita, sapientia) potest deesse ei, quod est ipsum esse subsistens«. (Man beachte im selben Artikel die Bezüge auf Ps.-Dionys.)

⁹ Vgl. *S. th.* I, 44, 1 c: »Deus est ipsum esse per se subsistens... esse subsistens non potest esse nisi unum... Relinquitur ergo, quod omnia alia a Deo non sint suum esse, sed participant esse... diversificantur secundum diversam participationem essendi...«

¹⁰ *De pot.* 7, 2 ad 9.