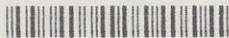


N12<510078290 021



UB Tübingen





5 RR 35-

MITTEILUNGEN  
UND  
FORSCHUNGSBEITRÄGE  
DER  
CUSANUS-GESELLSCHAFT

4

DAS  
CUSANUS-JUBILÄUM  
1964

MATTHIAS=GRÜNEWALD=VERLAG · MAINZ



CUSANUS-GESELLSCHAFT

VEREINIGUNG ZUR FÖRDERUNG DER CUSANUS-FORSCHUNG E. V.

BERNKASTEL-KUES

*Mitteilungen und Forschungsbeiträge*

*In Verbindung mit dem Vorstand der Cusanus-Gesellschaft*

herausgegeben von RUDOLF HAUBST

*unter Mitwirkung von:* WILLI ANDREAS, Heidelberg/Freiburg – GERDA FREIIN VON BREDOV, Münster i. W. – EUSEBIO COLOMER, Barcelona – HANS CORDES, Saarbrücken – HANS-GEORG GADAMER, Heidelberg – MAURICE DE GANDIL-LAC, Paris – HERMANN HALLAUER, Bad Godesberg – GERD HEINZ-MOHR, Hamburg – RAYMUND KLIBANSKY, Montreal/Kanada – JOSEF KOCH, Köln – JOSEF LENZ, Trier – ERICH MEUTHEN, Aachen – GIOVANNI SANTINELLO, Padua – JOSEF STALLMACH, Mainz – EMIL VAN DE VYVER, Dendermonde/Belgien – PAUL WILPERT, Köln

Redigiert im Cusanus-Institut an der Johannes-Gutenberg-Universität in Mainz  
unter Mitarbeit von Robert Danzer.

MITTEILUNGEN  
UND FORSCHUNGSBEITRÄGE  
DER  
CUSANUS-GESELLSCHAFT

4

DAS CUSANUS-JUBILÄUM  
in Bernkastel-Kues vom 8. bis 12. August 1964

DIE WISSENSCHAFTLICHEN REFERATE

Herausgegeben von Rudolf Haubst



1964

MATTHIAS-GRÜNEWALD-VERLAG · MAINZ

MITTEILUNGEN  
UND FORSCHUNGSERGÄNZUNGEN  
DER  
CLAVIUS-GRATIUS-GESELLSCHAFT  
VON  
DAS CLAVIUS-JUBILÄUM  
IN PERPETUALIS-GRADUATIONE 1500  
DIE MISSINNSCHWITZEN RELERATE  
Herausgegeben von Rudolf Hirsch



Z A 711



NIKOLAUS VON KUES

Ausschnitt aus dem Grabmonument von Andrea Bregno, Rom,  
San Pietro in Vincoli

JOSEF KOCH

ZUM 80. GEBURTSTAG

AM 2. MAI 1965



## INHALT

VORWORT . . . . .	9	
EHRENPRÄSIDIUM UND EHRENGÄSTE . . . . .	10	
VERANSTALTER . . . . .	13	
TEILNEHMERLISTE . . . . .	15	
ABKÜRZUNGEN . . . . .	23	
RUDOLF HAUBST	Begrüßung und Einführung . . . . .	27

# AUS DEM LEBEN UND ÖFFENTLICHEN WIRKEN DES NIKOLAUS VON KUES

ERICH MEUTHEN	Neue Schlaglichter auf das Leben des Nikolaus von Kues . . . . .	37
X ERWIN ISERLOH	Reform der Kirche bei Nikolaus von Kues . . . . .	54
X JOHANNES BÄRMANN	Cusanus und die Reichsreform . . . . .	74
HERMANN HALLAUER	Eine Visitation des Nikolaus von Kues im Benedik- tinerinnenkloster Sonnenburg . . . . .	104

## NIKOLAUS VON KUES IN DER GEISTESGESCHICHTE

FRANCIS N. CAMINITI	Nikolaus von Kues und Bonaventura . . . . .	129
ERHARD PLATZECK	Von der lullischen zur cusanischen Denkform . . . . .	145
JOSEF KOCH	Nikolaus von Kues und Meister Eckhart. Randbemerkungen zu zwei in der Schrift <i>De coniecturis</i> gegebenen Problemen . . . . .	164
GIOVANNI SANTINELLO	Nikolaus von Kues und Petrarca . . . . .	174
EUSEBIO COLOMER	Nikolaus von Kues und Heimeric van den Velde .	198
REINHOLD WEIER	Der Einfluß des Nikolaus Cusanus auf das Denken Martin Luthers . . . . .	214
PETER VOLKELT	Der Bildschmuck der Cusanus-Bibliothek . . . . .	230

## DAS VERMÄCHTNIS DES NIKOLAUS VON KUES

RUDOLF HAUBST	Die leitenden Gedanken und Motive der cusanischen Theologie . . . . .	257
MAURICE DE GANDILLAC	Das Problem der Völkerverständigung nach den theologischen Grundsätzen und praktischen Vorschlägen des Kardinals Nikolaus von Kues . . . . .	278
GERD HEINZ-MOHR	Nikolaus von Kues und der Laie in der Kirche . . . . .	296
EMIL VAN DE VYVER	Die Brüsseler Handschriften aus dem Besitz des Nikolaus von Kues . . . . .	323

## WEGBEREITER NEUZEITLICHEN DENKENS

JOSEF STALLMACH	Ansätze neuzeitlichen Philosophierens bei Cusanus	339
WILHELM DUPRÉ	Die Idee einer neuen Logik bei Nikolaus von Kues	357
GERDA FREIIN VON BREDOV	Der Gedanke der singularitas in der Altersphilosophie des Nikolaus von Kues . . . . .	375
ROBERT DANZER	Nikolaus von Kues in der Überlieferungsgeschichte der lateinischen Literatur nach Ausweis der Londenner Handschriften aus seinem Besitz . . . . .	384
JOSEF MEURERS	Nikolaus von Kues und die Entwicklung des astronomischen Weltbildes . . . . .	395
NIKOLAUS STULOFF	Mathematische Tradition in Byzanz und ihr Fortleben bei Nikolaus von Kues . . . . .	420

## REGISTER

Personen- und Ortsverzeichnis . . . . .	337
Handschriftenverzeichnis . . . . .	348
Verzeichnis der Abbildungen . . . . .	350

## VORWORT

Über den festlichen Verlauf des Kueser Cusanus-Jubiläums wurde bereits im Jahre 1964 bei der Veröffentlichung der »Festansprachen« (Kleine Schriften der Cusanus-Gesellschaft, Heft 7) in Wort und Bild berichtet.

Die wissenschaftlichen Vorträge, die den Kern der Jubiläumsfeier bildeten und dieser im ganzen das Gepräge eines wissenschaftlichen Kongresses gaben, bedurften verständlicherweise einer etwas längeren Druckvorbereitung. Sie erscheinen hier in derselben Reihenfolge, in der sie gehalten wurden. Die noch ausstehende eindrucksvolle Vorlesung von Raymund Klibansky über »Nachwirken und Wiederaufleben des Nikolaus von Kues« hoffen wir im nächsten Band dieser Reihe veröffentlichen zu können.

Die großzügige Unterstützung der Landesregierung von Rheinland-Pfalz hat sowohl die glanzvolle Gestaltung der Kueser Jubiläumsfeier wie die Veröffentlichung dieser Festschrift ermöglicht. Namentlich sei Herrn Ministerpräsidenten Dr. Peter Altmeier und Herrn Kultusminister Dr. Eduard Orth der verbindlichste Dank der Cusanus-Forschung und aller Cusanus-Freunde ausgesprochen.

Für wertvolle Mitarbeit bei der Redaktion dieses Bandes und das Mitlesen der Korrekturen danke ich Herrn Dr. Robert Danzer vom Institut für Cusanus-Forschung an der Universität Mainz.

*Rudolf Haubst*

## SCHIRMHERR DER JUBILÄUMSFEIER

DR. PETER ALTMEIER  
Ministerpräsident des Landes Rheinland-Pfalz

## EHRENPRÄSIDIUM

DR. EUGEN GERSTENMAIER  
Präsident des Deutschen Bundestages

OTTO VAN VOLXEM  
Präsident des Landtages von Rheinland-Pfalz

SE. EXZELLENZ DDr. MATTHIAS WEHR  
Bischof von Trier

SE. EXZELLENZ DDr. JOSEF GARGITTER  
Bischof von Brixen

DR. EDUARD ORTH  
Minister für Unterricht und Kultus des Landes Rheinland-Pfalz

SE. MAGNIFIZENZ JUSTIZRAT PROF. DR. JOHANNES BÄRMANN  
Rektor der Johannes-Gutenberg-Universität Mainz

SE. MAGNIFIZENZ PROF. DR. BALTHASAR FISCHER  
Rektor der Theologischen Fakultät Trier

## EHRENGÄSTE

PROF. DR. WALTER ARTELT  
Frankfurt, Vertreter des Präsident. der Mainzer Akademie der Wissenschaften und Literatur

PRÄLAT PROF. DR. IGNAZ BACKES  
Prorektor der Theologischen Fakultät Trier

SE. EXZELLENZ DER APOSTOLISCHE NUNTIUS IN DEUTSCHLAND ERZBISCHOF CORRADO BAFILE  
Bad Godesberg

SE. EMINENZ KARDINAL AUGUSTIN BEA  
Rom

PROF. DDr. JOACHIM BECKMANN  
Präses der evangelischen Kirche im Rheinland, Düsseldorf

STAATSSEKRETÄR DR. FRIEDRICH BUCHHEIM  
Ministerium für Unterricht und Kultus, Mainz

PROF. DR. HANS CORDES  
Vertreter des Rektors der Universität des Saarlandes, Saarbrücken

SUPERINTENDENT A. D. GEORG CYRUS,  
Trier

DR. VALERIO DEJACO  
Oberbürgermeister von Brixen

SE. MAGNIFIZENZ PROF. DR. WILHELM DIRSCHERL  
Rektor der Rheinischen Friedrich-Wilhelm-Universität, Bonn

STAATSSEKRETÄR FRITZ DUPPRÉ  
Chef der Staatskanzlei der Landesregierung, Mainz

SE. GNADEN DDr. BASILIUS EBEL OSB  
Abt von Maria Laach

FRITZ EICHHOLZ  
Kanzler der Johannes-Gutenberg-Universität, Mainz

PROF. DR. HORST FALKE  
Altrektor der Johannes-Gutenberg-Universität, Mainz

FRAU STAATSSEKRETÄR A. D. DR. MATHILDE GANTENBERG  
Mitglied der Deutschen Unesco-Kommission, Trier

APOSTOL. PROTONOTAR PROF. DR. BERNHARD GEYER  
Bonn

PRÄLAT DR. JOSEF HANSEN  
Domkapitular, Trier

PRÄLAT DR. BERNHARD HANSSLER  
Bad Godesberg

PROF. DR. GERHARD HESS  
Präsident der Deutschen Forschungsgemeinschaft, Bad Godesberg

MONSIGNORE LIC. IUR. CAN. PETER ISRAEL  
Ordinariatsrat, Trier

D. GERHARD JACOBI  
Landesbischof von Oldenburg

SE. GNADEN DR. LAURENTIUS KLEIN OSB  
Abt von St. Matthias, Trier

SE. SPEKTABILITÄT PROF. DDr. BERNHARD LORSCHEID  
Dekan der Theologischen Fakultät, Trier

PRÄLAT DR. JOSEF PAULUS  
Generalvikar der Diözese Trier

MAX GÜNTHER PIDDMONT  
Vizepräsident des Landtages von Rheinland-Pfalz, Mainz

SE. EMINENZ POLYEFKTOS FINFINIS  
Metropolit der griechisch-orthodoxen Kirche in Deutschland, Beuel

HELMUT RÖSSLER  
Oberkirchenrat, Düsseldorf

MINISTERIALDIRIGENT ERNST SCHÄCK  
Ministerium für Unterricht und Kultus, Mainz

SE. EXZELLENZ CARL SCHMIDT  
Weihbischof von Trier

PROF. DDr. MARTIN SCHMIDT  
Prorektor der Johannes Gutenberg-Universität Mainz

SE. GNADEN MAURUS SCHMIDT OCist.  
Abt von Himmerod

DR. WALTER SCHMITT  
Regierungspräsident des Regierungsbezirkes Koblenz

PRÄLAT JAKOB SCHMITZ  
Domkapitular, Leiter der katholischen Akademiearbeit des Bistums Trier

LUDWIG SCHNURR  
Innenminister des Saarlandes, Saarbrücken

JOSEF SCHULTE  
Regierungspräsident a. D., Trier

SE. EXZELLENZ DR. BERNHARD STEIN  
Weihbischof von Trier

PROF. DR. HANS THIEME  
Prorektor der Universität Freiburg

PRÄLAT DR. JOHANNES WAGNER  
Leiter des Liturgischen Instituts, Trier

SE. MAGNIFIZENZ PROF. DR. GERHARD WEBER  
Rektor der Ludwig-Maximilian-Universität, München

APOSTOL. PROTONOTAR DR. PETER WEINS  
Domkapitular, Trier

PRÄLAT PROF. DR. KARL WOLFSGRUBER  
Vertreter des Bischofs von Brixen

AUGUST WOLTERS  
Innenminister des Landes Rheinland-Pfalz, Mainz

Die Jubiläumsfeier wurde veranstaltet von der  
Cusanus-Gesellschaft

VORSTAND

Prof. Dr. Rudolf Haubst, Vorsitzender  
Dr. Dr. Karl Christoffel, Stellv. Vorsitzender  
Rektor Johannes Hommer, Stellv. Vorsitzender  
Landrat Dr. Hermann Krämer, Schriftführer  
Justizrat Dr. Ernst Hauth, Schatzmeister

KURATORIUM

Prof. Dr. Rudolf Haubst, Vorsitzender  
Der Minister für Unterricht und Kultus des Landes Rheinland-Pfalz  
Dr. Eduard Orth  
Der Regierungspräsident des Regierungsbezirkes Trier  
Konrad Schubach  
Der Generalvikar der Diözese Trier  
Prälat Dr. Josef Paulus  
Der Superintendent des Evangelischen Kirchenkreises  
Georg Volk  
Der Rektor der Johannes-Gutenberg-Universität Mainz  
Prof. Dr. Johannes Bärmann  
Der Rektor der Theologischen Fakultät Trier  
Prof. Dr. Balthasar Fischer  
Der Landrat des Landkreises Bernkastel  
Dr. Hermann Krämer  
Der Bürgermeister der Stadt Bernkastel-Kues  
Franz Josef Veltin

Der Direktor des Nikolaus-von-Kues-Gymnasiums in Bernkastel-Kues  
Oberstudiendirektor Alois Nuhn  
Dr. Ernst Adams, Weingutsbesitzer  
Geistl. Rat Dechant Viktor Birtel  
Staatssekretär a. D. Generaldirektor Dr. Wilhelm Steinlein  
Staatsminister a. D. Prof. Dr. Adolf Süsterhenn MdB  
Landtagspräsident Otto van Volxem

#### WISSENSCHAFTLICHER BEIRAT

Prof. DDr. Josef Koch, Köln-Lindenthal, Vorsitzender  
Prof. Dr. Willi Andreas, Litzelstätten/Bodensee  
Prof. Dr. Gerda Freiin von Bredow, Münster  
Prof. Dr. Eusebio Colomer, San Cugat del Vallés/Spanien  
Prof. Dr. Hans Cordes, Saarbrücken  
Prof. Dr. Hans-Georg Gadamer, Heidelberg  
Prof. Dr. Maurice de Gandillac, Paris  
Studienrat Dr. Hermann Hallauer, Bad Godesberg  
Dozent Dr. Gerd Heinz-Mohr, Loccum/Westf.  
Prof. Dr. Gerhard Kallen, Neuß  
Prof. Dr. Raymund Klibansky, Montreal/Canada  
Prof. Dr. Josef Lenz, Trier  
Verleger Dr. Felix Meiner, Hamburg  
Archivrat Dr. Erich Meuthen, Aachen  
Prof. Dr. Giovanni Santinello, Padua/Italien  
Prof. Dr. Anselm Sparber, Brixen/Italien  
Prof. Dr. Josef Stallmach, Mainz  
Prof. Dr. Emil Van de Vyver, Dendermonde/Belgien  
Prof. Dr. Paul Wilpert, Köln

## TEILNEHMERLISTE

Dieses Verzeichnis ist unvollständig. Im allgemeinen konnten hier nur die Namen derer aufgenommen werden, die ihre Teilnahme durch vorherige Anmeldung zur Kenntnis gebracht haben. Die Gesamtzahl der Teilnehmer betrug bei einigen Veranstaltungen über 700.

- Achtermann, René, Bernkastel-Kues  
Adam, Anni, Naßweiler  
Adams-Bergweiler, Ernst, Dr., Bernkastel-Kues  
Adams, Robert, Dr., Bad Kreuznach  
Altheimer, Roswitha, stud. theol., Mainz  
Altmeier, Peter, Dr., Ministerpräs. Mainz  
Anton, Eduard, Kirchenmaler, Bischofsdron  
Anwander, Anton, Prof. Dr., Bad Aibling  
Arend, August, Lehrer, Heidweiler  
Arendt, Hans-Peter, cand. theol., Speyer  
Artelt, Walter, Prof. Dr., Frankfurt/Main  
Asheim, Olav, stud. phil., Fredrikstad/Norwegen  
Astor, Heinrich, Bernkastel-Kues  
  
Backes, Ignaz, Prof. Dr., Prälat, Trier  
Bärmann, Johannes, Prof. Dr., Justizrat, Mainz  
Bäßler, Karl Heinz, Prof. Dr., Mainz  
Bäumler, Ludwig, Bundesbahnabteilungs-präsident, Saarbrücken  
Bafile, Corrado, Apostolischer Nuntius, Bad Godesberg  
Bambach, Willhelm, Rektor, Maria Grünewald  
Banner, Heinz, Trier  
Barden, Josef, Pfarrer, Osann  
Baron, Ruth, Journalistin, Mainz  
Bastian, Regierungsverwaltungsrat, Bernkastel-Kues  
Bea, Augustin, Kardinal, Rom  
Becker, Peter, Kreisassistent, Bernkastel-Kues  
Beckmann, Joachim, Prof. DDr., Präses, Düsseldorf  
  
Bender, Heinrich, Pfarrer, Kröv  
Bergmann, Artur, Dr., Euskirchen  
Bereths, Franziska, Buchhalterin, Wehlen  
Bereths, Paula, Lehrerin, Bernkastel-Kues  
Bergmann, Jakob, Dr., Pfarrer, Marienborn bei Mainz  
Billen, Adolf MdL, Kaschenbach b. Bitburg  
Bins, Klaus-Peter, Lieser  
Bins, Peter, Trier  
Birrenbach, Alfons, Pfarrer, Burg  
Birschel, Pfarrer, Bernkastel-Kues  
Birtel, Viktor, Dechant, Bernkastel-Kues  
Biser, Eugen, DDr., Heidelberg  
Blasig, Reinhard, Dr., Düsseldorf  
Böcher, A., Studienrat i. R., Zeltingen  
Boeck, Peter, Amtsbürgermeister, Bernkastel-Kues  
Boesen, Schulrat, Trier  
Bogerts, Ludwig, Saarburg  
Boor, Heribert, Lehrer, Hinzerath  
Borucki, Rhabanus, OCist., Himmerod  
Botzet-Haubst, Hubert, Lieser  
Botzet, Regina, geb. Haubst, Lieser  
Braun, Günther, Dr., Mainz-Gonsenheim  
Braun, Rudolf, Prof. Dr., Mainz  
Bredow, Gerda Freiin von, Prof. Dr., Münster/Westf.  
Bredow, Juliane Freiin von, Oberstudien-direktorin, Stift Keppel-Allenbach  
Brenk, Bernd, cand. theol., Mainz  
Breuning, Wilhelm, Prof. Dr., Trier  
Brix, Wolfgang, Dr., Regierungsrat, Bernkastel-Kues  
Brixius, Heinrich, Schulr., Bernkastel-Kues  
Brummer, Rudolf, Prof. Dr., Germersheim  
Buchheim, Friedrich, Dr., Staatssekretär, Mainz

- Buis, General, Wittlich, Brigade Blindée  
 Bulk, Werner, stud. phil., Münster
- Cäsar, Theodor, Bendorf/Rhein  
 Cahén, Fritz, Journalist, Bonn  
 Caminiti, Francis N., Prof. Dr., South Oranges N. J./USA  
 Caspers, Erika, Studienrätin, Bernkastel-Kues  
 Charkianakis, Stylianos, griechisch-orthodoxer Archimandrit, Bonn  
 Christoffel, Karl, DDr., Oberstudiendirektor, Ürzig  
 Claus, Wilhelm, Dr., Arzt, Frankfurt/M.  
 Cohors-Fresenborg, Annemarie, Generaloberin, Freiburg/Br.  
 Colomer, Eusebio, SJ, Prof. Dr., San Cugat del Vallés/Spanien  
 Cordes, Hans, Prof. Dr., Bibliotheksdirektor, Saarbrücken  
 Cranz, Eduard J., Prof. Dr., New London, Connecticut/USA  
 Cürten, Hermann-Josef, stud. phil., Neuss/Rheinl.  
 Cyrus, Georg, Superintendent a. D., Trier
- Dahmen, Elisabeth, Köln-Lindenthal  
 Daniel, Gertrude, Gummersbach  
 Daniel, Kurt, Gummersbach  
 Danzer, Maud, Mainz  
 Danzer, Robert, Dr., Wiss. Assistent, Mainz  
 Deitel, Rosemarie, Gerichtsreferendarin, Bernkastel-Kues  
 Dejaco, Valerio, Dr., Oberbürgermeister, Brixen  
 Diederich, Toni, cand. phil., Mayen  
 Diehl, Klaus, stud. phil., Groß-Gerau  
 Dietz, Otto, Bernkastel-Kues  
 Dillinger, Klaus, Pfarrer, Holsthum  
 Dinkelborg, Ludger, OCist., Himmerod  
 Dirscherl, Wilhelm, Prof. Dr., Bonn  
 Doevelaar, F. H., Chemiker, z. Z. Konfeld/Saar  
 Dürrting, Maria, Monzel  
 Dupré, Fritz, Staatssekretär, Mainz  
 Dupré, Dietlind, Studienassessorin, Wien  
 Dupré, Wilhelm, Dr., Wiss. Assistent, Wien
- Ebel, Basilius, OSB, DDDr., Abt von Maria Laach  
 Eckert, Willehad, OP, Dr., Köln-Lindenthal
- Eggs, Jakob, Pfarrer, Sulzbach-Altenwald  
 Ehses, Ewald, Pfarrer, Dockendorf  
 Eich, Viktoria, Bad Honnef  
 Eichholz, Fritz, Kanzler der Universität Mainz  
 Enders, Leo, Oberinspektor, Wittlich  
 Engel, Anton, Buchbinder, Bernkastel-Kues  
 Engel, Karl Wilhelm, Buchhändler, Bernkastel-Kues  
 Everz, Johannes, Amtsbürgermeister, Neumagen
- Falke, Hartmut, stud. phil., Mainz-Gonsenheim  
 Falke, Horst, Prof. Dr., Mainz  
 Fey, Susanne, Fürsorgerin, Bernkastel-Kues  
 Fischer, Balthasar, Prof. Dr., Trier  
 Fischer-Vogel, Prof., Dr. med., Zollikon/Schweiz  
 Flasch, Kurt, Dr., Wiss. Assistent, Frankfurt/Main  
 Fleischer, Heinrich, cand. phil., Frankweiler/Pfalz  
 Föhr, Rektor, Daun  
 Frech, Walter, OCist., Himmerod  
 Freis, Matthias, Bernkastel-Kues  
 Friedrich, Gerhard, Prof. Dr., Heidelberg  
 Frings, Josef, Dr., Oberlandesgerichtsrat, Köln  
 Fritzen, Alois, S.V.D., Wengerohr  
 Fröhning, Wilhelm, Bernkastel-Kues  
 Fuchs, Wilhelm, Dr., Koblenz  
 Funk, Alois, Dr. Prälat, Trier
- Gandil, Dr., Trier  
 Gandillac, Maurice de, Prof. Dr., Paris  
 Gantenberg, Mattheilde, Dr., Staatssekretär a. D., Trier  
 Gappennach, Hans, Studienrat, Münstermaifeld  
 Gauer, Peter, Pfarrer, Veldenz  
 Geisen, Helga, Lieser  
 Geisen, Klaus-Toni, stud. med., Lieser  
 Gerstenmaier, Eugen, Dr., Bundestagspräsident, Bonn  
 Gessinger, Amtsbürgermeister, Mülheim/Mosel  
 Geyer, Bernhard, Prof. Dr., Apost. Protonotar, Bonn  
 Göckeler, Roswitha, stud. phil., Rheine/Westf.

- Gödert, Ewald, Maring, Kr. Bernkastel  
 Görg, Gertrud, Koblenz  
 Goergen, Josef, Prof. Dr., Dechant, Endorf/Saar  
 Gornik, Klaus, stud. rer. nat., Mainz  
 Graef, Josef, Oberstudierrat i. R., Koblenz  
 Gregor, Heinz, Dr., Frankfurt/Main  
 Grimm, Benno, stud. phil., Mainz  
 Groß, Heinrich, Prof. Dr., Trier  
 Gussone, Forstmeister, Bernkastel-Kues  
 Günzter, Hans-Joachim, Notar, Bernkastel-Kues  
 Guthier, Heinz, stud. päd., Mühlheim-Dietesheim
- Hakim, Albert B., Prof. Dr., Dean of College of Arts and Sciences, Seton Hall University, South Orange N. J./USA  
 Halfmann, August, Rachtitig  
 Halfmann, M., Mönchengladbach  
 Halbe, Thomas, Journalist, Mainz  
 Hammes, Friedhelm, Bischöf. Geheimsekretär, Trier  
 Hansen, Heribert, Pfarrer, Gondorf  
 Hansen, Josef, Dr., Prälat Domkapitular, Trier  
 Hallauer, Hermann, Dr., Studienrat, Bad Godesberg  
 Harnisch, Josef, Oberbürgermeister, Trier  
 Hartmann, Frieda, Witwe von Prof. Dr. Nicolai Hartmann, Göttingen  
 Haas, Gero, Bad Kreuznach  
 Haubst, Rudolf, Prof. Dr., Mainz  
 Hauth, Ernst, Dr., Justizrat, Bernkastel-Kues  
 Hauth, Walter, Dr., Arzt, Trier  
 Hein, Olaf, Wiesbaden  
 Heinz-Mohr, Gerd, Dr., Dozent, Hamburg  
 Heischkel-Artelt, Edith, Prof. DDr., Mainz  
 Heller, Laurianus, St. Wendel  
 Henke, Norbert, stud. phil. Frankfurt/M.  
 Henkel, Günter, Maring, Kr. Bernkastel  
 Herrmann, Hedwig, Dr., Trier  
 Hees, Günther, Bernkastel-Kues  
 Hess, Gerhard, Prof. Dr., Bad Godesberg  
 Heyen, Franz-Josef, Dr., Archivrat, Koblenz  
 Hillmann, Christel, Hamburg-Wandsbek  
 Himmelreich, Maria-Theresia, Reg.-Fürsorgerin, Trier  
 Hippler, Bruno, SJ, Münster  
 Hippel, Ernst von, Prof. Dr., Perscheid  
 Hirschberger, Johannes, Prof. Dr., Frankfurt/Main
- Hock, Heinz, Ingelheim  
 Hock, Rotraud, Korrespondentin des SWF, Ingelheim  
 Hörmig, Herbert, stud. phil., Köln-Bicken-dorf  
 Hösch, Edgar, Dr., München  
 Hoffmann, Anton, Pfarrer, Bernkastel-Kues  
 Hoffmann-Herges, Peter, Bernkastel-Kues  
 Hofmann, Josef Ehrenfried, Prof. Dr., Ischenhausen/München  
 Hofmann, Josepha, Ichenhausen/München  
 Hofmann, Linus, Prof. Dr., Trier  
 Holkenbrink, Heinrich, MdB, Studienrat, Bernkastel-Kues  
 Holm, Berit Gjörts, stud. phil., Aalesund/Norwegen  
 Holtz, Leonhard, OFM, Langweiler  
 Hommer, Johannes, Rektor des St. Nikolaus-Hospitals, Bernkastel-Kues  
 Horbert, Gertrud, Oberinspektorin, Bernkastel-Kues  
 Huber, Josef, Kaplan, Lörzweiler  
 Hüffer, Anton Wilhelm, Dr., Verleger, Münster/Westf.  
 Hundemer, Hans, Verkehrsamtsleiter, Bernkastel-Kues  
 Husen, Raymund van, SOCist, Himmerod  
 Hyar, Willi, Bernkastel-Kues
- Iserloh, Erwin, Prof. Dr., Münster  
 Israel, Peter, Lic. iur. can., Ordinariatsrat, Trier
- Jacobi, Gerhard, D., Landesbischof von Oldenburg  
 Jacobi, Heinrich, Oberstudiendirektor, Siegburg  
 Jacobi, Leo, Oberstudierrat, Neuwied  
 Jakobs, Peter MdB, Trier  
 Jentges, Peter, stud. päd., Krefeld  
 Jestädt, Mater Lucia, stud. rer. nat., Mainz  
 Jonietz, Hauptlehrer, Gonzerath  
 Jovy, Hanz-Joachim, stud. rer. nat., Wittlich  
 Jung, Peter, Dr. Lic., Polizeiseelsorger, Kapellen-Stolzenfeld  
 Junk, Dieter, stud. phil., Remagen  
 Junk, Marlis, Remagen
- Kaes, Bürgermeister, Minheim  
 Kämmerer, Hermann, Prof. Dr., Mainz

- Kahlt, Alfons, Ministerialrat, Mainz  
 Kahlschür, Anton, Justizoberinspektor,  
     Bernkastel-Kues  
 Kallen, Gerhard, Prof. Dr., Neuß  
 Kalmes, Herbert, Regierungsrat, Bernka-  
     stel-Kues  
 Kartels, Josef, Oberstudienrat, Siegburg  
 Kappes, Ewald, Kreisamtmann, Bernkastel-  
     Kues  
 Kauer, Hans, Kreisoberamtmann, Bern-  
     kastel-Kues  
 Kaus, Rainer, Mainz  
 Keil, Georg P., Zeltingen  
 Keil, Gertrud, stud. phil., Mainz  
 Keilen, Luise, Lehrerin, Morscheid  
 Kempes, Käthe, Ahrweiler  
 Keßler, Chefredakteur, Trier  
 Keuten, Hugo, Dr., Chefarzt, Bernkastel-  
     Kues  
 Kiefer, Johann, Pfarrer, Klausen  
 Kiesler, Gerd, Münster  
 Kirsch, Studienrat, Wittlich  
 Klar, Rainer, stud. phil., Bonn  
 Klein, Hermann, Bernkastel-Kues  
 Klein, Laurentius, OSB, Dr., Abt von St.  
     Matthias, Trier  
 Klibansky, Raymund, Prof. Dr., Montreal/  
     Canada  
 Klock, Wilhelm, Bernkastel-Kues  
 Klöppel, Wilhelm, Bernkastel-Kues  
 Kluge, Alfred, Dr., Notar, Annweiler  
 Koch, Josef, Prof. DDr., Prälat, Köln-  
     Lindenthal  
 Koen, Katrin, Lehrerin, Bernkastel-Kues  
 Kost, Johannes, Studienrat, Bernkastel-Kues  
 Kraatz, Hans-Jürgen, Noviand  
 Kraatz, Gabriele, Noviand  
 Krämer, Hermann, Dr., Landrat, Bernka-  
     stel-Kues  
 Krämer, Martha, Bernkastel-Kues  
 Krämer, Nikolaus, Dr., Dozent, Trier  
 Krämer, Werner, Prof. Dr., Frankfurt/M.  
 Krämer, Werner, stud. theol., Eich  
 Kranz, Heinrich, Prof. Dr., Mainz  
 Krause, Richard, Baurat, Berlin  
 Krchnák, Alois, Dr., Lic. iur., Mainz  
 Kremer, Josef, Münster  
 Kremer, Klaus, Dr., Trier-Euren  
 Kremer, Peter, Oberschullehrer, Bernka-  
     stel-Kues  
 Kreuzberg, B. J., Dr., Oberstudiendirektor,  
     Mayen  
 Krewer, M., Trier  
 Krier, Werner, Bernkastel-Kues  
 Kübel, Wilhelm, Dr., Wiss. Assistent,  
     Bonn  
 Kuhn, Hermann, Studienassessor, Würz-  
     burg  
 Lang, Julius, Amtsbürgermeister, Rhaunen  
 Laxler, Julius, MdL, Daun  
 Lehnen, Christel, Lehrerin, Weiperath  
 Lehr, Fritz, Trier  
 Lenartz, Werner, Prof. Dr., Bonn-Ippen-  
     dorf  
 Lentzen-Deis, Wolfgang, Bernkastel-Kues  
 Lenz, Josef, Prof. Dr., Prälat, Trier  
 Ley, Anton, Dr., Stadtbürgermeister a. D.,  
     Bad Godesberg  
 Lichter, Karl, Bad Münster am Stein  
 Lichter, Wolfgang, Studienassessor, Bern-  
     kastel-Kues  
 Lindholm Tore, stud. phil., Skien/Nor-  
     wegen  
 Löw, Amtsbürgermeister, Zeltingen  
 Loos, Georg, Dr., Amtsgerichtsdirektor,  
     Mainz  
 Loosen, Paul, Dr., Bernkastel-Kues  
 Lorscheid, Bernhard, Prof. Dr., Trier  
 Ludowsky, Arthur, Dr. med., Köln-Sülz  
 Lundstol, John, stud. phil., Eydehavn/Nor-  
     wegen  
 Mangelmann, Peter, stud. theol., Mainz  
 Mangrich, Josefine, Trier-Mariahof  
 Martin, Jochen, Freiburg/Br.  
 Mathis, Karl, Redakteur, Bernkastel-Kues  
 Mathy, Helmut, Dr., Kustos, Mainz  
 Maurer, Ernst, Regierungsrat, Mainz  
 Maurer, Chefredakteur, Koblenz  
 Mayer, Albert, stud. phil., Kindsbach/  
     Darmstadt  
 Mayer, Georges, Colonel, Wittlich, Franz.  
     Garnison  
 Mechtel-Bootz, Stefan, Bernkastel-Kues  
 Mehn, Heinz-Ernst, stud. phil., Wintrich  
 Mehls, M. J., Wittlich  
 Meiner, Richard, Verleger, Hamburg  
 Meinhardt, Helmut, Dr., Münster/Westf.  
 Meissner, Ludwig, Offenbach  
 Meissner, Wendelin, stud. theol., Mainz  
 Mentges, Josef, Kreisamtmann, Mülheim/  
     Mosel  
 Mertens, Hugo, Direktor, Bernkastel-Kues

- Meurer, Karl, cand. phil., Mayen  
 Meurers, Josef, Prof. Dr., Wien  
 Meuthen, Erich, Dr., Archivrat, Aachen  
 Meuthen-Schultes, Gertraud, Aachen  
 Meyer, Norbert, Kaplan, Bernkastel-Kues  
 Michels, Helmut, Pfarrer, Bischofsdchron  
 Middendorf, Regierungsdirektor, Trier  
 Modrow, Margret, stud. phil., Heidelberg  
 Möritz, Norbert, Kaplan, Berlin  
 Mohr, Richard, Prof. Dr., Saarbrücken  
 Mohr, Wilhelm, Studienrat, Bübingen  
 Molsberger, Diplomvolkswirt, Andernach  
 Monzel, Else, stud. theol., Mainz  
 Monzel, Peter, Oberinspektor, Bernkastel-Kues  
 Mosebach, Kurt, Gösenroth  
 Mossmaier, Eberhard, OFMCap., Koblenz-Ehrenbreitstein  
 Müller, Alfred, stud. phil., Mainz  
 Müller, Clemens, Buchhändler, Wupperthal-Barmen  
 Müller, Friedhelm, Berresheim  
 Müller, Hermann, MdL, Gutsbesitzer, Neuenhof bei Altrich  
 Mushake, Alexander, Dipl. Handelslehrer, Trautheim/Darmstadt  
 Nagel, Fritz, cand. phil., Heidelberg  
 Nikolay, Franz-Georg, stud. phil., Münster/Westf.  
 Nuhn, Alois, Oberstudiendirektor, Bernkastel-Kues  
 Oestreich, Dr., Verwaltungsoberrat, Trier  
 Offermanns, Hans, Bernkastel-Kues  
 Orth, Eduard, Dr., Kultusminister, Mainz  
 Otto, Siegfried, Kleinich  
 Palm, Valentin, Dr., Oberstudienrat, Dozent, Bischofsdchron  
 Pape, Ingetrud, Prof. Dr., Vechta  
 Pastor, Theo, Kaufmann, Bernkastel-Kues  
 Paulus, Josef, Dr., Generalvikar, Trier  
 Pauly, Anton, Dr. iur., Mülheim  
 Pauly, Ferdinand, Dr., Dozent, Archivrat, Trier  
 Pauly, Josef, Diakon, Graach  
 Pelzer, Maria, Oberfürsorgerin, Aachen  
 Peter, Helmut, Dr., Bernkastel-Kues  
 Peters, Johannes, Dr., Studienrat, Stegen  
 Petri, Hans-Werner, Traben-Trabach  
 Pfeil, Hugo, Pfarrer, Monzel  
 Pfeiler, Horestus SM., Mainz  
 Piddmont, Max Günther, Vizepräsident des Landtages, Mainz  
 Pietsch, Renate, stud. phil., Mainz  
 Piorr, Pfarrer, Bernkastel-Kues  
 Platzeck, Erhard W., OFM., Prof. Dr., Rom  
 Plein, Nikolaus, Rechtsanwalt, Bernkastel-Kues  
 Plein, Peter, Dechant, Ehrendomherr, Koblenz-Lützel  
 Polyefktos, Finfinis, Metropolit der griechisch-Orthodoxen Kirche in Deutschland, Beuel  
 Port, Hans, Mainz  
 Port-Henkel, Stefan, Bernkastel-Kues  
 Quester, Heinz, Inspektor, Wittlich  
 Raab-Straube, Arno von, Dr., Amtsgerichtsrat, Neumünster  
 Raach, Ernst, Merzig  
 Regnier, Albert, Bernkastel-Kues  
 Reinert, Rechtsanwalt, Bernkastel-Kues  
 Reinhard, Gertrud, Lehrerin, Bernkastel-Kues  
 Reitenbach, Albert, Kirchweiler  
 Remy, Walther, Regierungsbaurat, Bernkastel-Kues  
 Reuschenbach, Dr., Würzburg  
 Reuß, Eduard J., Oberinspektor, Koblenz-Oberwerth  
 Reutern, Gerhard von, Deutsche Forschungsgemeinschaft, Bad Godesberg  
 Richter, Alois, Kaplan, Bernkastel-Kues  
 Richter, Clemens, Dr., Füllenberg  
 Richter, Horst, Mülheim/Mosel  
 Rieg, Johann, cand. theol., Mainz  
 Rintelen, Fritz-Joachim von, Prof. Dr., Mainz  
 Rock, Dr., Medizinalrat, Bernkastel-Kues  
 Roden, Josef, Bernkastel-Kues  
 Rößler, Helmut, Oberkirchenrat, Düsseldorf  
 Rose, Dr., Zahnarzt, Trier  
 Roth, Gertrud, Studienräatin, Bernkastel-Kues  
 Roussel, A., Deutsch-Französische Gesellschaft, Trier  
 Rütten, Georg, Dipl.-Bibliothekar, Mönchengladbach  
 Rumbach, Friedrich, Studienrat, Aachen  
 Rygh, Anne Kathrine, stud. phil., Oslo/Norwegen

- Sachse, Forstmeister, Rhaunen  
 Sakai, Osamu, Freiburg/Br.  
 Salm, Albert, Regierungsdirektor, Mainz  
 Santinello, Giovanni, Prof. Dr., Padua/  
     Italien  
 Santinello, Ida, Rossi, Padua  
 Sauer, Rainer, Dr., Frankfurt  
 Saxler, Jakob, Pfarrer, Monzelfeld  
 Schäfer, Eugen, Regierungsdirektor, Ko-  
     blenz-Ehrenbreitstein  
 Schäfer, Herbert, Bernkastel-Kues  
 Schäfer, Klaus W., stud. phil., Bernkastel-  
     Kues  
 Schäfer, Reinhold, Prälat, Domkap., Trier  
 Scheit, Hermann, Bernkastel-Kues  
 Schiffer, Karl, Verleger, Rheinberg/Nie-  
     derrhein  
 Schiffer, Klaus, stud. phil., Rheinberg/Nie-  
     derrhein  
 Schild, Dieter, stud. phil., Mainz  
 Schlitz, Amtsbürgermeister, Bernkastel-  
     Kues  
 Schlicht, Gisela, Andel  
 Schmalenberg, Hans-Günther, Neustadt/  
     Weinstraße  
 Schmidhammer, Erwin, München  
 Schmidt, Aloys, Dr., Staatsarchivdirektor,  
     Koblenz  
 Schmidt, Carl, Weihbischof, Trier  
 Schmidt, Hedi, stud. phil., Trier  
 Schmidt, Martin, Prof. DDr., Mainz  
 Schmidt, Maurus, SOCist., Dr., Abt von  
     Himmerod  
 Schmidt, Stephan, SJ, Sekretär von Kardinal  
     Bea, Rom  
 Schmitt, Hermann-Josef, Dillingen  
 Schmitt, Josef, Dechant, Neuwied  
 Schmitt, Karl, Prof. DDr., Mainz  
 Schmitt, Rudolf, stud. theol., Koblenz-  
     Metternich  
 Schmitt, Walter, Dr., Regierungspräsident,  
     Koblenz  
 Schmitz, Jakob, Prälat, Domkapitular, Trier  
 Schnarr, Hermann, stud. phil., Fulda  
 Schneider, Gerhard, stud. phil., Nieder-  
     marsberg  
 Schneider, Karl-Heinz, Trier  
 Schnorbach, Josef, Koblenz  
 Schnurr, Ludwig, Innenminister, Saar-  
     brücken  
 Schoenberger, Franziska, Studienrätin,  
     Bernkastel-Kues
- Scholz, Georg, Dr., Düsseldorf  
 Schott, Franz, Wiss. Assistent, Oestrich  
 Schreckenberger, Waldemar, Dr., Mainz  
 Schreiber, Horst, Traben-Trabach  
 Schroeder, Heribert, Bernkastel-Kues  
 Schubach, Konrad, Regierungspräsident,  
     Trier  
 Schulte, Josef, Regierungspräsident a. D.,  
     Trier  
 Schulte, Norbert, stud. theol., Alsdorf  
 Schultheis, Josef, M., MSJ., Generalsuperior,  
     Leutersdorf  
 Schunk, Werner, stud. theol., Koblenz  
 Schütte, Wolfgang, Studienrat, Bernkastel-  
     Kues  
 Schwahn, Alfons, Trier  
 Schwahn, Michael, Trier  
 Schwall, Hermann, Allenz  
 Schwarze, Johannes, stud. phil., Münster  
 Schwarz, Helga, stud. theol., Frankfurt/M.  
 Schwarz, Wilhelm, stud. phil., Frankfurt/  
     Main  
 Schweißthal, Dionysius, Pfarrer, Lieser  
 Schwind, Anton, Buchbinder, Trier  
 Seel, Fritz, Dr., Ministerialdirigent, Mainz  
 Seelhammer, Nikolaus, Prof. Dr., Trier  
 Seidel, Wilhelm, Bernkastel-Kues  
 Senger, Hans-Gerhard, Wiss. Assistent,  
     Köln-Klettenberg  
 Sibbe, Herbert, stud. theol., Mainz  
 Sicherl, Martin, Prof. Dr., Münster/Westf.  
 Sieberg, Werner, Dr., Bochum  
 Sigmund, Paul E., Prof. Dr., Princeton  
     N.J./USA  
 Simon, Paul, Dr., Wiss. Assistent, Bonn  
 Spangenberg, Klaus-Joachim, stud. phil.,  
     Mainz  
 Springmeyer, Heinrich, Prof. Dr., Mar-  
     burg  
 Stadermann, Georg, Rektor, Bernkastel-  
     Kues  
 Stahlberg, Gerhard, Dr., Generalkonsul,  
     Montreal/Canada  
 Stallmach, Elisabeth, Mainz  
 Stallmach, Josef, Prof. Dr., Mainz  
 Steffen, Klaus, stud. rer. nat., Bensheim  
 Stein, Bernhard, Dr., Weihbischof, Trier  
 Stein, Dipl.-Ing., Bernkastel-Kues  
 Stein, Karl, Pfarrer, Landstuhl  
 Steines, Roland, Lehrer, Kröv  
 Steinlein, Wilhelm, Dr., Staatssekretär a.  
     D., Generaldirektor, Mainz

- Steinmetz, A. W., Hauptlehrer, Gonzerath  
     Kr. Bernkastel  
 Stellmach, Günther, Dr., Bernkastel-Kues  
 Stöck, Anton, Bernkastel-Kues  
 Stuloff, Maria, Wiesbaden  
 Stuloff, Nikolaus, Prof. Dr., Mainz
- Terbrüggen, Dr. med., Bernkastel-Kues  
 Teusch, Hans, stud. med., Manderscheid  
 Thanißch, Mechtilde, Weingutsbesitzerin,  
     Bernkastel-Kues  
 Thaprich, Hermann, Weingutsbesitzer,  
     Bernkastel-Kues  
 Theis, Reinhard, Lehrer, Monzelfeld  
 Thieme, Hans, Prof. Dr., Freiburg/Br.  
 Thommes, Karl, Dechant, Ehrendomherr,  
     Wittlich  
 Tillinghast, Pardon E., Prof. Dr., Cambridge/England  
 Traut, Wolfgang, stud. theolog., Mainz  
 Treis, Siegfried, stud. phil., Bremen  
 Trilsbach, Heinrich, Pfarrer, Köln-Kalk
- Veauthier, Werner, Dr., Dozent, Saarbrücken  
 Velthoven, Th. van, S'Hertogenbosch/Niederlande  
 Veltin, Franz Josef MdL, Stadtbürgermeister, Bernkastel-Kues  
 Veltin, Myriam, Studienrätin, Rheinbach b. Bonn  
 Vennebusch, Joachim, Dr., Beuel  
 Volk, Georg, Superintendent, Trier  
 Volk, Karl, Lehrer, Bernkastel-Kues  
 Volkelt, Peter, Dr., Kustos, Saarbrücken  
 Vyver, Emil van de, OSB., Prof. Dr., Dendermonde/Belgien
- Wagemann, Franz-Josef, Oberregierungsrat, Röttgen b. Bonn
- Wagemann, Josef, Bankbeamter, Bernkastel-Kues  
 Wagner, Johannes, Dr., Prälat, Trier  
 Wagner, Klaus, Lehrer, Bernkastel-Kues  
 Watanabe, Moromichi, Prof. Dr., Brooklyn, New York/USA  
 Weber, Gerhard, Prof. Dr., München  
 Weber, Hans, Kaufmann, Bernkastel-Kues  
 Weber, Johann, Rektor, Bernkastel-Kues  
 Wehr, Matthias, DDDr., Bischof von Trier  
 Weier, Reihold, DDr., Wiss. Assist. Mainz  
 Weigand, Prof. Dr., Trier  
 Weiler, Anton, Ochtendung  
 Weins, Peter, Dr., Apostol. Protonotar,  
     Domkapitular, Trier  
 Wenger, Paul-W., Dr., Chefredakt., Bonn  
 Wensing, Bernhard, SOCist., Himmerod  
 Werle, Hans, DDr., Wiss.-Rat, Privatdozent, Mainz  
 Wertz, Kreisdeputierter, Saarburg  
 Wilbert, Peter, Amtsbürgermeister, Mörbach  
 Wild, Christoph, Dudweiler/Saar  
 Winau, Rolf, Mainz-Gonsenheim  
 Wirtz, Johann MdL, Herzfeld/Prittm  
 Wolfer, Josef, Lehrer, Bernkastel-Kues  
 Wolfsgruber, Karl, Prof. Dr., Kanonikus,  
     Brixen  
 Wolpert, Wolfgang, stud. phil., Trier  
 Wolters, August, Innenminister, Mainz  
 Wyller, Egil A., Dr., Nordstrandh./Oslo
- Zeller, Maria, Bernkastel-Kues  
 Zenz, Mechthild, Marienborn  
 Zettelmeyer, Peter, Präsident der Industrie-  
     und Handelskammer, Trier  
 Zillober, Konrad, Pullach  
 Zimmer, Alois, MdB, Dr., Trier  
 Zimmermann, Therese, Köln  
 Zütphen, Josef van, Goch



## ABKÜRZUNGEN

- AHDLM – Archives d'histoire doctrinale et littéraire du moyen âge, Paris 1926ff.
- Apol. doct. ign. – Nicolaus de Cusa, *Apologia doctae ignorantiae*
- Ap. theor. – Nicolaus de Cusa, *De apice theoriae*
- Ars comp. inv. verit. – Raimundus Lullus, *Ars compendiosa inveniendi veritatem*
- Ars ult. – Raimundus Lullus, *Ars generalis ultima, Palma de Mallorca 1645*
- Beryl. – Nicolaus de Cusa, *De berylo*
- BGPhThM – Beiträge zur Geschichte der Philosophie und Theologie des Mittelalters, Texte und Untersuchungen, Münster 1892ff.
- Colliget princ. – Heymericus de Campo, *Colliget principiorum iuris naturalis divini et humani philosophice doctrinalium*
- Comp. – Nicolaus de Cusa, *Compendium*
- Comp. div. – Heymericus de Campo, *Compendium divinorum*
- Conc. cath. – Nicolaus de Cusa, *De concordantia catholica*
- Cibr. Alch. – Nicolaus de Cusa, *Cribriatio Alchorani*
- CSEL – Corpus scriptorum ecclesiasticorum latinorum, ed. Academia Caesarea Vindebonensis, Wien 1866ff.
- CSt – Cusanus-Studien: Sitzungsberichte der Heidelberger Akademie der Wissenschaften, Philosophisch-historische Klasse, Heidelberg 1930ff.
- CT – Cusanus-Texte: Sitzungsberichte der Heidelberger Akademie der Wissenschaften, Philosophisch-historische Klasse, Heidelb. 1929 ff.
- De aequal. – Nicolaus de Cusa, *De aequalitate*
- De coni. – Nicolaus de Cusa, *De coniecturis*
- De dato – Nicolaus de Cusa, *De dato patris luminum*
- De deo absc. – Nicolaus de Cusa, *De deo abscondito*
- De fil. – Nicolaus de Cusa, *De filiatione Dei*
- De Gen. – Nicolaus de Cusa, *De Genesi*
- De ludo – Nicolaus de Cusa, *De ludo globi*
- De mente – Nicolaus de Cusa, *Idiota de mente*
- De non aliud – Nicolaus de Cusa, *Directio speculantis seu de non aliud*
- De pace – Nicolaus de Cusa, *De pace fidei*
- De poss. – Nicolaus de Cusa, *De possest*
- De princ. – Nicolaus de Cusa, *De principio*
- De quaer. – Nicolaus de Cusa, *De quaerendo Deum*
- De sap. – Nicolaus de Cusa, *Idiota de sapientia*
- De sig. aet. – Heymericus de Campo, *Tractatus de sigillo aeternitatis, omnium artium exemplari*

De ult.	- Nicolaus de Cusa, <i>Coniectura de ultimis diebus</i>
De vis.	- Nicolaus de Cusa, <i>De visione Dei</i>
Disp. de pot. eccl.	- Heymericus de Campo, <i>Disputatio de potestate ecclesiastica in Basiliensi concilio collecta</i>
Doct. ign.	- Nicolaus de Cusa, <i>De docta ignorantia</i>
EL	- Estudios Lulianos. Revista cuatrimestral de investigación Luliana y Medievalistica, Palma de Mallorca
FET	- Festakademie der katholischen Erwachsenenbildung im Bistum Trier, Trier
Greg.	- Gregorianum, Rom
H	- Nicolai de Cusa <i>Opera Omnia iussu et auctoritate Academiae Litterarum Heidelbergensis ad codicum fidem edita</i> , Leipzig und Hamburg 1932ff.
HJ	- Historisches Jahrbuch der Görresgesellschaft, München und Freibg.
HMKM	- Humanismus, Mystik und Kunst in der Welt des Mittelalters: Studien und Texte zur Geistesgeschichte des Mittelalters, hrsg. von J. Koch, Bd. 3, Leiden-Köln 1959.
HSB	- Sitzungsberichte der Heidelberger Akademie der Wissenschaften, Philosophisch-historische Klasse, Heidelberg
HZ	- Historische Zeitschrift, München
KSCG	- Kleine Schriften der Cusanus-Gesellschaft, hrsg. von der Cusanus-Gesellschaft (in Verbindung mit der katholischen Akademiearbeit des Bistums Trier), Trier
LThK	- Lexikon für Theologie und Kirche, Freiburg 1957ff.
LW	- Meister Eckhart, Die lateinischen Werke, Stuttgart-Berlin 1936ff.
MFCG	- Mitteilungen und Forschungsbeiträge der Cusanus-Gesellschaft, hrsg. von R. Haubst, Mainz 1961ff.
MGH	- Monumenta Germaniae historica
MIÖG	- Mitteilungen des Instituts für Österreichische Geschichtsforschung, (Innsbruck) Graz-Köln 1880ff.
MOG	- Raimundi Lulli <i>Opera Omnia</i> , ed. Salzinger, Mainz 1721-1742
MThZ	- Theologische Zeitschrift, München
NHJ	- Neue Heidelberger Jahrbücher, Heidelberg
OL	- Raimundi Lulli <i>Opera latina</i> , ed. Stegmüller, Palma de Mallorca 1959ff.
ORL	- Obres de Ramon Lull, Bd. 1-21, Palma de Mallorca 1906-1950
P	- Nicolai Cusae Cardinalis <i>Opera</i> , ed. Faber Stapulensis, Parisii 1514 (unveränderter Nachdruck, Frankfurt 1962)
PG	- Patrologiae cursus completus, series Graeca, accurante I. P. Migne, Paris 1857ff.
Phil. Bibl.	- Schriften des Nikolaus von Kues, im Auftrag der Heidelberger Akademie der Wissenschaften in deutscher Übersetzung, hrsg. von E. Hoffmann (und P. Wilpert), Philosophische Bibliothek Hamburg (Meiner)
PhJ	- Philosophisches Jahrbuch der Görresgesellschaft, München
PL	- Patrologiae cursus completus, series Latina, accurante I. P. Migne, Paris 1844ff.

- Quadrip. quaest.
- Heymericus de Campo, *Quadripartitus quaestionum syllogistice supra quattuor Sententiarum et Decretum*
- RCIB
- Nicolò de Cusa. *Relazioni tenute al Convegno Interuniversitario di Bressanone nel 1960*, Firenze 1962
- RQ
- Römische Quartalschrift für christliche Altertumskunde und Kirchengeschichte, Freiburg i. Br.
- RTA
- Deutsche Reichstagsakten, München-Gotha-Göttingen 1867 bis 1963
- Stat. exper.
- Nicolaus de Cusa, *Idiota de staticis experimentis*
- Theol. complem.
- Nicolaus de Cusa, *De theologicis complementis*
- TThZ
- Trierer Theologische Zeitschrift (*Pastor bonus*), Trier
- Ven. sap.
- Nicolaus de Cusa, *De venatione sapientiae*
- WA
- D. Martin Luthers Werke: Kritische Gesamtausgabe, Weimar 1883 ff.
- WA Ti
- D. Martin Luthers Werke, *Tischreden: Kritische Gesamtausgabe*, Weimar 1912
- ZKTh
- Zeitschrift für katholische Theologie, Wien
- ZPhF
- Zeitschrift für philosophische Forschung, Meisenheim/Glan



## BEGRÜSSUNG UND EINFÜHRUNG\*

Von Rudolf Haubst, Mainz

Ein Philosoph des 19. Jahrhunderts unterscheidet die Schriftsteller in Sternschnuppen, Planeten und Fixsterne. »Die ersten liefern die momentanen Knalleffekte, man schaut auf, ruft ›siehe da!‹ und – auf immer sind sie verschwunden.« – »Die zweiten ... glänzen, wiewohl bloß wegen ihrer Nähe, oft heller als die Fixsterne«, haben aber »nur geborgtes Licht und eine auf ihre Zeitgenossen beschränkte Wirkssphäre. Sie wandeln und wechseln.« – »Die dritten allein sind unwandelbar ..., haben eigenes Licht, wirken zu einer Zeit wie zur anderen... Sie gehören nicht einem System allein an, sondern der Welt. Aber eben wegen ihrer Höhe braucht ihr Licht viele Jahre, eh es den Erdbewohnern sichtbar wird«<sup>1</sup>.

Diese »Fixstern-Astronomie« ist allerdings mittlerweile überholt, ja, ein Nikolaus von Kues hat es sogar schon im 15. Jahrhundert ausgesprochen, daß es keine Fixsterne gebe, daß alle Himmelskörper sich bewegen, daß Gott allein der unwandelbare, der ewig ruhende Pol ist, der alle Sphären um sich kreisen läßt.

Doch der Sinn der Rede von den Fixsternen könnte eigens auf Cusanus gemünzt sein, dessen Geist heute noch, oder: heute wieder, ein halbes Jahrtausend nach seinem Tode, so viele moderne Menschen in seinen Bann zieht.

\* Die Begrüßungsrede zur Eröffnung der Jubiläumsfeierlichkeiten erscheint hier als Einführung in den Zyklus der wissenschaftlichen Referate. Den Text der übrigen Ansprachen beim Festakt (der Festrede des Herrn Kultusministers von Rheinland-Pfalz Dr. E. Orth sowie der Grußworte des Herrn Ministerpräsidenten von Rheinland-Pfalz Dr. Peter Altmeier, des Hochwürdigsten Herrn Bischofs von Trier DDr. Matthias Wehr und des Herrn Kanonikus Dr. Karl Wolfsgruber, der in Vertretung des Bischofs von Brixen DDr. Josef Gargitter sprach) siehe in *Das Cusanus-Jubiläum in Bernkastel-Kues vom 8. bis 12. August 1964, Festansprachen: Kleine Schriften der Cusanus-Gesellschaft*, Heft 7, Trier 1964. Dort sind u. a. auch das Päpstliche Breve, die Predigt Sr. Eminenz Kardinal Augustin Bea, die Predigten von Präses Prof. D. Joachim Beckmann, Prof. DDr. Bernhard Lorscheid und Oberkirchenrat Helmut Rößler sowie die Ansprache des Metropoliten der griechisch-orthodoxen Kirche in Deutschland Sr. Eminenz Erzbischof Polyefktos Finfinis veröffentlicht.

<sup>1</sup> A. SCHOPENHAUER, *Sämtliche Werke*, hrsg. von E. Grisebach, Bd. 5, Leipzig 1892, S. 479f.

Um die Mitte der 500 Jahre, auf die wir heute zurückblicken, schien die geistesgeschichtliche und aktuelle Bedeutung des Nikolaus von Kues freilich vollends vergessen, sogar in seiner eigenen Kueser Stiftung, der er nebst seinem Herzen auch seine einzigartige Bibliothek als sein kostbarstes Vermächtnis anvertraut hat, so sehr, daß ausländische Bücherfreunde damals die schönsten und wertvollsten Handschriften in Kues zu Schleuderpreisen kaufen konnten<sup>2</sup>. Welch eine traurige, geschichtslose, selbstgefällige Aufgeklärtheit, der auch der Geist eines Nicolaus Cusanus in der Vergangenheit für immer versunken schien!

Um so erstaunlicher ist sein Wiederaufleben. Der große Koblenzer Johann Josef Görres hat das Verdienst, daß er zunächst einmal das Interesse der rheinischen Heimat für Nikolaus von Kues wieder aufweckte. Görres ließ übrigens auch das Altarbild, das er verwahrlost in einer Salzkammer fand, restaurieren und ihm seinen Platz wiedergeben<sup>3</sup>. Seitdem schmückt es erneut die Kapelle des St. Nikolaus-Hospitals.

Seit etwa einem Jahrhundert wird die kirchengeschichtliche Bedeutung des deutschen Kardinals mehr und mehr wieder ins Licht gerückt<sup>4</sup>. Gegen die letzte Jahrhundertwende begann die Wiederentdeckung der cusanischen Erkenntnislehre und philosophischen Gotteslehre – durch zwei weltanschaulich so entgegengesetzte Philosophen wie Richard Falckenberg<sup>5</sup> und Johann Uebinger<sup>6</sup>. Auch die Stellung des Nikolaus von Kues in der Geschichte der Mathematik und der Naturwissenschaften findet seitdem das Interesse der Forschung<sup>7</sup>.

In den zwanziger Jahren setzte alsdann die Cusanus-Renaissance ein, die bis heute unermüdlich fortschreitet. Der französische Theologe und spätere Bischof Edmond Vansteenberghe stieß diese im Jahre 1920 mit der bis heute umfassendsten Gesamtdarstellung »Le cardinal Nicolas de Cues. L'action – la

<sup>2</sup> Vgl. R. HAUBST, *Kritisches Verzeichnis der Londoner Handschriften aus dem Besitz des Nikolaus von Kues*, Vorwort: MFCG 3 (1963), S. 18–22.

<sup>3</sup> Vgl. *Rheinischer Merkur* 1815, Nr. 215; J. MARX, *Geschichte des Armen-Hospitals zum hl. Nikolaus von Cues*, Trier 1907, S. 45 u. 195.

<sup>4</sup> Vgl. bes. FR. A. SCHARPFF, *Der Cardinal und Bischof Nikolaus von Cusa*, 1. Teil: Das kirchliche Wirken, Mainz 1843; J. M. DÜX, *Der deutsche Kardinal Nikolaus von Cusa und die Kirche seiner Zeit*, 2 Bde., Regensburg 1847; L. v. PASTOR, *Geschichte der Päpste*, Bd. 1, Freiburg 1901, S. 449–474.

<sup>5</sup> R. FALCKENBERG, *Grundzüge der Philosophie des Nikolaus Cusanus mit besonderer Berücksichtigung der Lehre vom Erkennen*, Breslau 1880.

<sup>6</sup> J. UEBINGER, *Philosophie des Nikolaus Cusanus* (Diss.), Würzburg 1880; ders., *Die Gotteslehre des Nikolaus Cusanus*, Münster-Paderborn 1888.

<sup>7</sup> Mit den ersten Anstoß gaben: F. J. CLEMENS, *Giordano Bruno und Nicolaus von Cusa*, Bonn 1847; P. SCHANZ, *Der Cardinal Nikolaus von Cues als Mathematiker*, Rottweil 1872; ders., *Die astronomischen Anschauungen des Nicolaus von Cues und seiner Zeit*, Rottweil 1873.

pensée» kraftvoll an. Sein Werk bildet noch immer eine Grundlage für manche Zweige der Forschung. Der Trierer Professor Josef Lenz veröffentlichte 1923 seine scharfsinnige systematische Untersuchung über »Die docta ignorantia des Nicolaus Cusanus in ihren philosophischen Grundlagen.« Eine Reihe philosophischer Interpreten folgte aus recht verschiedenen Richtungen: Josef Ranft<sup>8</sup>, Jakob Hommes<sup>9</sup>, Ernst Cassirer<sup>10</sup>, Joachim Ritter<sup>11</sup>, Rudolf Stadelmann<sup>12</sup>, Paolo Rotta<sup>13</sup>. Nach dem ersten Weltkriege wurden auch wieder ausgesprochen moderne Philosophen, die sich keineswegs unter die eigentlichen Forscher zählen, von der »Großartigkeit« der cusanischen Metaphysik »ergriffen«. K. Jaspers gesteht das neuerdings von sich selbst; er erklärt weiter: »In einigen ihrer Antriebe, Grundbegriffe und erleuchtenden Sätze ... machte ich sie mir damals zu eigen«<sup>14</sup>.

Der Fortgang der Forschung aber verlangte gebieterisch nach einer Ablösung der Pariser Ausgabe von 1514 sowie des Basler Nachdrucks von 1565 durch eine kritische Gesamtausgabe der cusanischen *Opera Omnia* aus den Handschriften. Die Heidelberger Akademie der Wissenschaften faßte Ende der zwanziger Jahre dazu den großen Entschluß. 1932 begann die Ausgabe zu erscheinen. Nach den bisherigen Erfahrungen wird es noch der weiteren jahrzehntelangen zähen Zusammenarbeit vieler bedürfen, um die große Edition zu vollenden. Das gilt zumal von dem riesigen Predigtwerk, das, von einigen guten Vorarbeiten abgesehen, ebenso wie die sehr zahlreichen Briefe, bisher noch in den Handschriften schlummert. Auf die hervorragenden Verdienste von drei Gelehrten-Persönlichkeiten – deren Anwesenheit wir uns hier erfreuen – um den Beginn und den Fortgang der Heidelberger Ausgabe werde ich zum Schluß dieser Feier zurückkommen<sup>15</sup>.

<sup>8</sup> J. RANFT, *Schöpfer und Geschöpf nach Nikolaus von Cusa. Ein Beitrag zur Würdigung des Kardinals als Mystiker*, Würzburg 1924.

<sup>9</sup> J. HOMMES, *Die philosophische Gotteslehre des Nikolaus Kusanus in ihren Grundlehren*, München 1926.

<sup>10</sup> E. CASSIRER, *Individuum und Kosmos in der Philosophie der Renaissance: Studien der Bibliothek Warburg*, Bd. 10, Leipzig 1927.

<sup>11</sup> J. RITTER, *Docta ignorantia, die Theorie des Nichtwissens bei Nicolaus Cusanus*, Leipzig 1927.

<sup>12</sup> R. STADELMANN, *Vom Geist des ausgehenden Mittelalters. Studien zur Geschichte der Weltanschauung von Nikolaus Cusanus bis Sebastian Frank*, Halle 1929.

<sup>13</sup> P. ROTTA, *Il cardinal Nicolò da Cusa, la vita ed la pensiero*, Milano 1928.

<sup>14</sup> Brief an R. Haubst vom 29. 4. 64.

<sup>15</sup> Aus der Ansprache bei der *Ehrung von drei Senioren der Cusanus-Forschung*: »GERHARD KALLEN begann um 1927, also bereits vor nunmehr 37 Jahren, die Untersuchung und editorische Bearbeitung des großen Frühwerkes ‚De concordantia catholica‘, von dem nun bald alle drei Faszikel schon in zweiter Auflage vorliegen. – Von RAYMUND KLIBANSKY gingen 1927 als dem Assistenten Ernst Hoffmanns zu Heidelberg mit die entscheidensten Anre-

Auf das starke Anwachsen der Cusanus-Literatur im letzten Jahrzehnt, auch auf den Einstieg in die cusanische Theologie, insbesondere die Trinitätslehre, Christologie und Ekklesiologie, der in den letzten zehn oder zwanzig Jahren geglückt ist<sup>16</sup>, sei hier nur nebenbei hingewiesen.

Als ein sehr bedeutsames Ereignis auf dem Wege der Cusanus-Renaissance, die wir erleben, darf wohl aber schon heute – nach nur vier Jahren – die Gründung der Cusanus-Gesellschaft bezeichnet werden. Ein derart reges Leben entfaltet diese bereits zur Intensivierung der Erforschung des geistigen Werkes des Nikolaus von Kues mit dem Ziel, »ihm eine allgemeine und vertiefte Wirkung zu verschaffen«<sup>17</sup>. Wie zeitgemäß diese Gründung war und ist, die mit der besonderen ideellen und materiellen Unterstützung der Landesregierung von Rheinland-Pfalz auf die Initiative von Persönlichkeiten der Mittelmosel hin erfolgte, zeigen bereits die zahlreichen Mitglieder aus vielen Ländern, die sich spontan der Vereinigung anschlossen, vor allem die einzigartige Repräsentanz der internationalen Cusanus-Forschung in deren »Wissenschaftlichem Beirat«, der mittlerweile in Zusammenarbeit mit dem »Institut der Cusanus-Gesellschaft für Cusanus-Forschung« drei Veröffentlichungsreihen und in erster Linie auch die Referate dieser vier Jubiläumstage bestreitet.

Bei der feierlichen Eröffnung dieses Jubiläums, meine sehr verehrten Damen und Herren, ist es mir eine hohe Ehre und Freude, im Namen der Cusanus-Gesellschaft die zahlreichen Ehrengäste und alle Teilnehmer an den Festveranstaltungen und Referaten zu begrüßen.

Unser besonders verehrungsvoller und dankbarer Gruß gilt dem Schirmherrn der Jubiläumsfeierlichkeiten, Herrn Ministerpräsidenten Dr. Peter Altmeier.

---

gungen und grundlegenden Vorarbeiten aus, die alsdann in der Heidelberger Akademie der Wissenschaften zum Beschuß der Cusanus-Edition führten. Mit Ernst Hoffmann besorgte er die Drucklegung des ersten Bandes, *De docta ignorantia*, dann vollends unter eigenem Namen die Edition der *Apologia doctae ignorantiae* sowie zusammen mit Hildebrand Bascour von *De pace fidei*. – JOSEF KOCH wandte sich in den dreißiger Jahren, von der Eckhart-Edition herkommend, zunächst der Erschließung des cusanischen Predigtwerkes zu, dessen Ausgabe das Mainzer Cusanus-Institut mittlerweile von ihm übernahm. Mit außerordentlichem Eifer und Finderglück sammelten er und seine Schüler an die 5000 historische Dokumente von und über Nikolaus von Kues. Die kritische Ausgabe des zweiten philosophischen Hauptwerkes, *De coniecturis* ist in Bälde von ihm zu erwarten.« (KSCG 7, 1964, S. 46f).

<sup>16</sup> Vgl. R. HAUBST, *Das Bild des Einen und Dreieinen Gottes in der Welt nach Nikolaus von Kues*, Trier 1952; ders., *Die Christologie des Nikolaus von Kues*, Freiburg/Br. 1956; G. HEINZ-MOHR, *Unitas christiana. Studien zur Gesellschaftslehre des Nikolaus von Kues*, Trier 1958.

<sup>17</sup> Satzung der Cusanus-Gesellschaft, § 2.

Sie, hochverehrter Herr Ministerpräsident, werden übermorgen Ihren 65. Geburtstag feiern. Wir gratulieren Ihnen von Herzen. In Ihrer 17jährigen Regierungszeit haben Sie gemeinsam mit Ihrem langjährigen Kultusminister, Herrn Dr. Orth, in das geistig-kulturelle Leben des Landes nachhaltig hineingewirkt. Ihrem Einfluß ist es zu danken, daß in allen Landesteilen die hervorragenden Denkmäler abendländischer Kultur, die durch Kriegserignisse schwer getroffen waren, in kurzer Zeit wiederhergestellt und damit späteren Generationen erhalten werden konnten. Daß das in neuer Schönheit erstrahlende hiesige St. Nikolaus-Hospital auf neu geordneter rechtlicher Grundlage seine sozialen Aufgaben weiter erfüllen kann und in würdiger Weise das geistige Erbe des Nikolaus von Kues zu bergen und zu pflegen imstande ist, ist in erster Linie ein Verdienst der von Ihnen geleiteten Landesregierung.

Als Ehrenpräsidenten und Ehrengäste dieser Feier freue ich mich begrüßen zu dürfen

den Präsidenten des Deutschen Bundestages, Herrn Dr. Eugen Gerstenmaier, Ehrenmitglied der Cusanus-Gesellschaft,

Se. Exzellenz den Apostolischen Nuntius bei der Bundesrepublik Deutschland, den Hochwürdigsten Herrn Erzbischof Corrado Bafile,

Se. Exzellenz, den Hochwürdigsten Herrn DDDr. Matthias Wehr, Bischof von Trier, Ehrenmitglied der Cusanus-Gesellschaft,

den Präses der evangelischen Kirche im Rheinland, Herrn Professor DDr. Joachim Beckmann,

den Landesbischof von Oldenburg, Herrn D. Gerhard Jacobi,

den Minister für Unterricht und Kultus des Landes Rheinland-Pfalz, Herrn Dr. Eduard Orth, Mitglied des Kuratoriums der Cusanus-Gesellschaft, der es dankenswerterweise übernommen hat, die Festrede am heutigen Tage zu halten,

den Minister des Inneren des Landes Rheinland-Pfalz, Herrn August Wolters,

Se. Magnifizenz den Rektor der Johannes Gutenberg-Universität Mainz, Herrn Prof. Dr. Johannes Bärmann, Mitglied des Kuratoriums der Cusanus-Gesellschaft,

Se. Magnifizenz, den Rektor der Rheinischen Friedrich-Wilhelm-Universität Bonn, Herrn Prof. Dr. Wilhelm Dircherl,

Se. Magnifizenz den Rektor der Ludwig-Maximilians-Universität München, Herrn Prof. Dr. Gerhard Weber,

in Vertretung des Rektors der Universität Freiburg, Herrn Prorektor Prof. Dr. Hans Thieme,

in Vertretung des Rektors der Universität des Saarlandes, Herrn Prof. Dr. Hans Cordes,

in Vertretung des Rektors der Theologischen Fakultät Trier, Herrn Dekan Prof. DDr. Bernhard Lorscheid,

den Prorektor der Johannes Gutenberg-Universität Mainz, Herrn Prof. DDr. Martin Schmidt,  
Herrn Prof. Dr. Walter Artelt, Frankfurt, als Vertreter des Präsidenten der Mainzer Akademie der Wissenschaften und Literatur,  
den Präsidenten der Deutschen Forschungsgemeinschaft, Herrn Prof. Dr. Gerhard Hess,  
als Vertreter des Bischofs von Brixen, der durch andere Verpflichtungen festgehalten wurde, Herrn Kanonikus Dr. Karl Wolfsgruber,  
den Hochwürdigsten Herrn Generalvikar von Trier Dr. Josef Paulus,  
den Herrn Bürgermeister der Stadt Brixen Dr. Valerio Dejaco,  
die gelehrten Cusanus-Forscher des In- und Auslandes sowie zahlreiche andere Ehrengäste, prominente Repräsentanten der Wissenschaft und Persönlichkeiten des öffentlichen Lebens, deren Namen zu nennen leider die Zeit nicht erlaubt.

Ein Wort aufrichtigen Dankes sei heute auch denen gesagt, die schon seit Jahren die Hauptarbeitslast bei der Jubiläumsvorbereitung getragen haben: Herrn Landrat Dr. Hermann Krämer, Herrn Justizrat Dr. Ernst Hauth, Herrn Rektor Johannes Hommer, Herrn Oberstudiendirektor Dr. Dr. Karl Christoffel, Herrn Stadtbürgermeister Franz Josef Veltin sowie den Herrn des örtlichen Komitees, die an der festlichen Gestaltung des Jubiläums besonderen Anteil hatten, und meinem Assistenten Herrn Dr. Robert Danzer.

Bei der Gestaltung des wissenschaftlichen Programms der Referate und Vorträge waren wir von Anfang an darauf bedacht, daß sich diese unter Vermittlung der ertragreichen neuesten Forschung möglichst zu einem Gesamtbild rundeten. Mit der Persönlichkeit des großen Nikolaus von Kues sollen zugleich dessen leitende Ideen und Denkmotive kraftvoll hineinleuchten in unsere Zeit. Bei all dem mag wohl auch bewußt werden, wie sehr Cusanus dem heutigen Menschen wieder nahekommt, wie lebendig und aktuell sein Farschergeist und die Weite seines Weltbildes wieder ansprechen, nicht minder die geistigen Dimensionen, in denen und in die hinein er als Mensch existiert, von einer tiefen Sehnsucht getrieben nach dem Absoluten, das heißt für ihn: nach dem verborgenen Gott, der sich in Jesus Christus offenbarte, und beseelt von jenem Geiste der Konkordanz, mit dem er – in der Liebe zu Christus und der Kirche – alle Menschen umfängt, welche mit ihm den Frieden im Glauben und letztlich den lebendigen Gott suchen.

Wer sich vor der Aufgabe sieht, das geistige Porträt des Nikolaus von Kues in einem Vortrag zu skizzieren, spürt bald die Verlegenheit, allzuviel auf einmal in den Blick bringen zu müssen. So manches Bedeutsame bedarf der Entfaltung

und Präzisierung. Auf Cusanus paßt keine Schablone. Das empfand schon sein Familiare und Freund, der Humanist und spätere Bischof Giovanni Andrea dei Bussi. Denn all den herrlichen Prädikaten, die er bald nach dem Tode des Kardinals in einem Panegyricus auf ihn häuft, schickt er die Erklärung voraus: Worin man aber all das Lobenswerte gipfeln läßt »und welchen der hohen Verdienst- und Ruhmestitel man welchem vorziehen soll, darüber wird selbst ein Kundiger nie genau urteilen können«<sup>18</sup>.

Dieser außerordentliche Spannungsreichtum im cusanischen Denken kündigt sich bei dieser Fünfhundertjahrfeier schon in der Fülle der Referate an; er durchzieht alle Themen; er entspricht der unermüdlichen geistigen Energie, welche Nikolaus von Kues eigen ist. Um so fruchtbarer ist es für ein wachsendes Cusanus-Verständnis, daß sich hier nun so viele vorzügliche Fachgelehrte, ein jeder aus der Sicht seiner Forschung, zugleich aber mit dem Blick auf das cusanische Ganze zusammengefunden haben, je ihr Teil zu dem geistigen Gesamtbild dessen beizutragen, der so sehr wie kaum je ein anderer ein Mann aller Fakultäten ist.

Die *heutigen* Vorträge werden zunächst einer anschaulichen Beleuchtung der äußeren Wirksamkeit des *decretorum doctor* und Kardinals im kirchlichen und politischen Leben seiner Zeit gewidmet sein.

Die des *morgigen* Tages suchen sozusagen dessen geistigen, und zwar den philosophisch-theologischen Standort zwischen Mittelalter und Neuzeit zu bestimmen. Mehrere Themen tauchen dabei erstmals auf. Dafür mag man andere vermissen, insbesondere das Thema des Platonismus, oder genauer: die Entwicklung des anfänglichen Neuplatonismus bei Cusanus zu einem genuineren Platonismus. Doch dieser Problemkreis ist allein derart umfassend, daß er etwa den Stoff für einen ganzen Kongreß bieten könnte. Er setzt unter anderem auch die Behandlung der morgigen Themen voraus. Raymund Klibansky wird als hervorragender Kenner des cusanischen Platonismus in seinem Vortrag am Dienstagabend wohl auch darauf einige Schlaglichter werfen.

Der *Dienstag*, der Todestag, ist mit dem Motto: »Das Vermächtnis des Nikolaus von Kues« überschrieben. Darin klingt, zumal hier in Kues, *vieles* an. Im Rahmen unseres Programms wird dieses Motto vor allem den leitenden Gedanken und Motiven der cusanischen Theologie sowie den heute wieder so modernen Themen einer weltweiten Völkerverständigung und der Stellung des Laien in der Kirche gelten. – Drei Vorträge, die sich auf Montag, Dienstag und Mittwoch verteilen, geben Einblick in die Bedeutung und Schönheit der Hand-

<sup>18</sup> Die Lobrede des Giovanni Andrea dei Bussi ist u. a. gedruckt in: M. HONNECKER, *Nikolaus von Cues und die griechische Sprache*: CSt II, 2. Abh. (1938), S. 66–76; das Zitat S. 70.

schriften aus dem Besitz des Nikolaus von Kues, und zwar sowohl der im Kueser Hospital erhaltenen wie derer, die sich nunmehr in Brüssel und London befinden. Die letzteren sind, wie sich zeigen wird, für die Erforschung des cusanischen Humanismus, konkret: der Verdienste des Nikolaus von Kues um die Wiederentdeckung und Überlieferung der antiken lateinischen Klassiker von großer Wichtigkeit.

Die wissenschaftlichen Referate am *Mittwoch* weisen in erster Linie die neuen Wege auf, die Nikolaus als Philosoph beschreitet und auf denen er intuitiv auch schon auf Gebiete vorgegriffen hat, die die Entwicklung der Mathematik und Naturforschung, vor allem der Astronomie, in den folgenden Jahrhunderten erst allmählich erschloß.

Es ist mir ein besonderes Bedürfnis, allen Referenten zu danken, die die Mühe der Vorbereitung und zum Teil auch eine weite Reise zu Beginn der wohlverdienten Ferien nicht scheuten, um dieses Fünfhundertjahresgedenken zu einer des großen Nikolaus von Kues würdigen Feier zu gestalten.

AUS DEM LEBEN UND ÖFFENTLICHEN WIRKEN  
DES NIKOLAUS VON KUES



# NEUE SCHLAGLICHTER AUF DAS LEBEN DES NIKOLAUS VON KUES

Von Erich Meuthen, Aachen

Zu Beginn unseres viertägigen Zyklus der Besinnung auf Nikolaus von Kues wird der Blick auf sein Leben gerichtet. Wird es sich um eine jener Orientierungen handeln können, die nach üblichem biographischem Schema der Würdigung eines großen denkerischen Werkes vorangestellt werden? Wird es damit genug sein, den Rahmen zu stecken, in dem dieses Leben nun einmal verlief<sup>1</sup>:

Seine Geburt in Kues als Sohn eines Moselschiffers; das Studium in Heidelberg, Padua und Köln; die erste politische Tätigkeit als Sekretär, dann Kanzler Trierer Erzbischöfe<sup>2</sup>; das von Jahr zu Jahr schwerere Gewicht der Stimme des Konzilsvaters zu Basel<sup>3</sup>; die Sendung nach Konstantinopel, die Kaiser und Patriarch des Ostens zum Papste lenkte<sup>4</sup>; die Zurückgewinnung der deutschen Nation für die Römische Kirche<sup>5</sup>; die Reise des Kardinal-Legaten durch das Reich, um den Ablaß des Jubeljahres zu verkünden und die deutsche Kirche zu

<sup>1</sup> Die erste kritische Biographie schrieb E. VANSTEENBERGHE, *Le cardinal Nicolas de Cues. L'action – la pensée*, Paris 1920. Ihre Benutzung zahlreicher unveröffentlichter Quellen macht sie auch heute noch zu einem grundlegenden Werk. Seither ist weiteres umfangreiches Material entdeckt worden. Es soll künftig dargeboten werden innerhalb der von der Heidelberger Akademie der Wissenschaften betreuten NICOLAI DE CUSA OPERA OMNIA XIX: *Acta Cusana*. Quellen zur Lebensgeschichte des Nikolaus von Kues, herg. von H. HALLAUER und E. MEUTHEN. Dieses Material ist zum Teil benutzt in einer den neuesten Stand unserer Kenntnis wiedergebenden Einführung: E. MEUTHEN, *Nikolaus von Kues 1401–1464. Skizze einer Biographie*, Münster 1964.

<sup>2</sup> E. MEUTHEN, *Nikolaus von Kues und der Laie in der Kirche – Biographische Ausgangspunkte*: HJ 81 (1962), 101–122; E. MEUTHEN, *Das Trierer Schisma von 1430 auf dem Basler Konzil. Zur Lebensgeschichte des Nikolaus von Kues*: Buchreihe der Cusanus-Gesellschaft I, Münster 1964.

<sup>3</sup> E. MEUTHEN, *Nikolaus von Kues und das Konzil von Basel*: Schweizer Rundschau (Soltuthurn) 63 (1964), 377–386.

<sup>4</sup> Darüber hauptsächlich immer noch VANSTEENBERGHE, *Le cardinal*, S. 60–63. Neue Quellen bei G. MERCATI, *Scritti d'Isidoro il cardinale Ruteno: Studi e testi* (Rom) 46 (1926), 120, und: *Concilium Florentinum* I ff, Rom 1940ff, passim.

<sup>5</sup> J. KOCH, *Briefwechsel des Nikolaus von Cues*: CT IV, Erste Sammlung (1944); J. KOCH, *Nikolaus von Cues und seine Umwelt. Untersuchungen zu CT IV, Briefe, Erste Sammlung*: HSB 1944/48, 2. Abh. (1948), RTA XIII–XVII, Göttingen 1957–1963.

reformieren<sup>6</sup>, das Seelsorge- und Herrschaftsamt als Bischof und Fürst in Brixen<sup>7</sup>; die Regierung des Kirchenstaates als Generalvikar des Papstes und die große Geschichte der Kirche in den Ratschlägen des Kurienkardinals<sup>8</sup>; und dann der Tod im umbrischen Todi?

Gewiß – groß dieses Leben schon in der Reihung seiner wichtigsten Daten. Doch warum Besonderes? Ist der Name nicht auswechselbar? Ist sein Leben nur von Belang, weil es zufällig das des Cusanus war? Oder war es das, wenn auch nicht notwendig, so doch nicht ohne Grund?<sup>9</sup>

Die Besinnung auf das Wesen seines Denkens führt geradewegs auf dieselbe Frage zu. Ließ sich so und so denken, Erkenntnis in Begriffen sammeln, als da sind: *docta ignorantia, coincidentia oppositorum, concordantia catholica, pax fidei*; ließ sich eine Philosophie der infinitesimalen Möglichkeit bilden, das geistige Wagnis der *venatio sapientiae* vollziehen, des Menschen »als zweiter Gott« – und irgendwie daneben, beziehungslos, unangemessen leben? Können sich Genie dort und Mittelmaß hier dann noch berühren? Oder könnte der Bruch zwischen Mensch und Werk nicht Einsicht in eine Tragik gewähren, die in ihrer Art nicht weniger faszinierend wäre?<sup>10</sup>

Einer der Weisen unserer Tage hat es vor wenigen Monaten unternommen, solche Diskrepanz in Cusanus anzuprangern, nicht so sehr Todsünde und Bosheit, als vielmehr das schlimmere alltägliche Versagen, das langweilige Mittelmaß aufzurechnen gegen das ›incomprehensibiliter inquirere‹, gegen das Todes-Wissen, gegen die Gottes-Schau des Denkers<sup>11</sup>.

Doch warum werden solche Fragen überhaupt gestellt? Welche Relevanz hätten sie für »unseren« Hegel; für »unseren« Kant, dessen geschichtliche Wirklichkeit sich repräsentiert in der Pünktlichkeit der täglichen Nachmittags-

<sup>6</sup> J. KOCH, *Nikolaus von Cues und seine Umwelt*, S. 30ff und 111ff; J. KOCH, *Der deutsche Kardinal in deutschen Landen*: KSCG 5 (1964).

<sup>7</sup> H. HÜRTEN, *Akten zur Reform des Bistums Brixen*: CT V, Brixener Dokumente, Erste Sammlung (1960); H. HALLAUER, *Eine Denkschrift des Nikolaus von Kues zum Kauf der Ämter Taufers und Uttenheim in Südtirol*: MFCG 1 (1961), S. 76–94; H. HALLAUER, *Nikolaus von Kues – Fürstbischof von Brixen (1450–1464)*: Schweizer Rundschau 63 (1964), 419–427.

<sup>8</sup> E. MEUTHEN, *Die universalpolitischen Ideen des Nikolaus von Kues in seiner Erfahrung der politischen Wirklichkeit*: Quellen und Forsch. aus ital. Archiven u. Bibliotheken, (Tübingen) 37 (1957), 192–221; E. MEUTHEN, *Die letzten Jahre des Nikolaus von Kues. Biographische Untersuchungen nach neuen Quellen*: Wiss. Abhandlungen der Arbeitsgemeinschaft für Forschung des Landes Nordrhein-Westfalen 3, Köln-Opladen 1958; E. MEUTHEN, *Pius II. und Nikolaus von Kues*: Schweizer Rundschau 63 (1964), 433–443.

<sup>9</sup> Ähnliche Überlegungen zur Einheit von Mensch und Werk siehe bei E. MEUTHEN, *Nikolaus von Kues – Freiheit und Schicksal des Christenmenschen damals und heute*: FET 5 (1962).

<sup>10</sup> Zu den Brüchen in Cusanus siehe J. KOCH, *Nikolaus von Cues als Mensch nach dem Briefwechsel und persönlichen Aufzeichnungen*: HMKM, S. 56–75.

<sup>11</sup> K. JASPER, *Nikolaus Cusanus*, München 1964.

promenade? Erfüllung der Pflicht, Disziplin des Gelehrten, Ethos der Askese! Doch Kues – Basel – Konstantinopel – Rom, ist mit diesem Bogen nicht eine ganz und gar andere Dimension betreten? Große Politik, Kirchenregiment, Wählerstimmen gar im Konklave von 1447?<sup>12</sup>

Das Leben des Cusanus wäre nicht Gegenstand messend-vergleichender Fragen von Mensch zu Werk und umgekehrt, wenn es nicht – davor – eine so gewichtige Bedeutung für die Geschichte der Zeit bezeugte, eine so weitreichende Entfaltung und ein sich in den Brennpunkten des Geschehens anlegendes Engagement.

Im Dezember 1428 boten Geschworene und Rat von Löwen dem in Köln weilenden Nikolaus von Kues einen Lehrstuhl für Kirchenrecht an der neu gründeten Universität ihrer Stadt an<sup>13</sup>. Der Berufene schlug ab. Ebenso bei der Wiederholung des Rufes 1435<sup>14</sup>. Gerade hatte ihm das erste große Werk »De concordantia catholica« jungen Ruhm gebracht<sup>15</sup>. Er schob sich in die vordersten Reihen der Konzilspolitiker<sup>16</sup>. Seine Zukunftschancen stiegen, die Sendung nach Konstantinopel würde sie schon bald bestätigen. Die Entscheidung zwi-

<sup>12</sup> Zum letzteren vgl. den Konklavebericht des Enea Silvio: L. PASTOR, *Geschichte der Päpste I*, Freiburg 3/4 1904, S. 357.

<sup>13</sup> Löwener Stadtrechnung 1428–1429 nach E. REUSENS, *Documents relatifs à l'histoire de l'Université de Louvain (1425–1797)*: *Analectes pour servir à l'hist. eccl. de la Belgique XXX* (1903), 136: »Item Mychiel van Wangen geseint te Coelen xxiii decembri met brieven ane meester Clase van Coesen, als dat hi te Loven quame bi der stat omme der universiteit wille; van x dagen c plecken.« Wenn auch das Lehrfach unerwähnt ist, so handelt es sich doch mit Sicherheit um dasselbe wie im nächsten Angebot: Anm. 14. Vgl. auch KOCH, *Briefwechsel*, S. 8f.

<sup>14</sup> REUSENS, *Documents relatifs*, 139 nach der Löwener Stadtrechnung von 1434–1435: »Henric Kuyc geseint v in februario te Basele met brieve ane meester Jan Costechire hem biddende, dat hi spreken woude met meester Clase Choze, dat hi hem woude verhuren te comen lesen in d'universiteit van Loven jura canonica; van xlii daghen, daer men hem betaelt heeft bi overdraghe van der ghemeinde stat, xx plecken.« – Wiederholung des Angebots 2 Monate später; REUSENS, *Documents relatifs*, 139f: »Heinric Kuyc geseint ii in aprille te Colen met brieven ane meester Clase Cose, doctoir in den gheesteliken recht, omme hem te spreken, oft hi soude wille comen lesen in d'universiteit van Loven, ende ane meester Heymeryc van den Velde, oft hi soude comen lesen in theologia, hoe weel dat hi eens voermaels daer gesonden heeft geweest; van viii daghen bi bevele der stat xvi plecken i dag: cxxviii plecken.«

<sup>15</sup> Zur Verbreitung des Werkes jetzt G. KALLEN, *Die handschriftliche Überlieferung der Concordantia catholica des Nikolaus von Kues*: CSt VIII (1963); NICOLAI DE CUSA OPERA OMNIA XIV/1, *De concordantia catholica liber primus*, ed. G. KALLEN, Hamburg 1964, XI–XXXIII.

<sup>16</sup> Daraüber informieren eindrucksvoll die Konzilsprotokolle in: *Concilium Basiliense II–IV*, hrsg. von J. HALLER, Basel 1897ff, und die Konzilsgeschichte des Johannes von Segovia: *Monumenta conciliorum generalium seculi decimi quinti II–IV*, Wien–Basel 1873–1935.

schen Professur und Politik mußte daher gegen die Löwener ausfallen. Anders 1428. Noch war er der großen Öffentlichkeit unbekannt; als doctor in iure canonico der Kölner Universität immatrikuliert, wenn auch sicher schon in seinen Fachkreisen geschätzt – woher sonst die Berufung?<sup>17</sup> –, konnte der junge Gelehrte mit dem verlockenden Gedanken spielen, in die Reihe der großen Kanonisten seiner Zeit einzutreten. Und doch schlug er aus. Zwei Jahre später würde er als Kanzler des Elekten von Trier an führender Stelle der kurtrierschen Politik stehen. Die Entscheidung des Siebenundzwanzigjährigen gegen bloßes Gelehrtentum, für das Engagement in der Praxis hat grundsätzliche Bedeutung für ihn gewonnen.

Studiengang und Wissenschaft des Moselaners überschreiten von Anfang an das Fach. Sein engster Freund während des Paduaner Studiums der Dekrete war ein Arzt, der Florentiner Toscanelli, mit dem er im lebenslangen Dialog über mathematische Fragen blieb<sup>18</sup>. Als ihn zu Köln der Ruf auf einen kirchenrechtlichen Lehrstuhl erreichte, versenkte er sich gerade unter Anleitung des Heimericus de Campo in theologische und philosophische Spekulation<sup>19</sup>. Mit dem Blick auf das Experiment, auf die Erfahrungswirklichkeit, den zahlreiche seiner Werke zeigen, weist er über das theoretische Denken hinaus. In der Universalität des Wissendranges offenbart sich dieses Immernochweiter, das Unbeendbare in der Erkenntnis. Doch auch sie konnte nicht in beglückender Umschließung den letzten Horizont bilden. Und hier denn der Übertritt zur Tat, der Schritt vom Denken zum Tun, das Umgreifen der Welt in wirklich aller Möglichkeit!

Wäre es nicht schon Besonderes, wenn der Philosoph zwar nicht König, aber Fürstbischof wurde und – wie ein Prinz von Geblüt geltend – Träger des Kardinalspurpur? Und das erste nur deshalb nicht, selbst wenn er es im Zeitalter der ständischen Gesellschaftsschranken gewollt hätte, weil sein Vater Moselschiffer war. Doch wollte er denn das zweite und das dritte?

<sup>17</sup> Einreihung unter die juristischen Professoren bei H. KEUSSEN, *Die alte Universität Köln*, Köln 1934, S. 452; a. a. O., S. 288, Abbildung der betreffenden Seite der Matrikel.

<sup>18</sup> Dariüber zuletzt J. E. HOFMANN, *Nikolaus von Kues und die Mathematik*: Schweizer Rundschau 63 (1964), S. 401 f.

<sup>19</sup> R. HAUBST, *Zum Fortleben Alberts des Großen bei Heymerich von Kamp und Nikolaus von Kues*: BGPhThM, Suppl.-Bd. 4 (1952), Studia Albertina, S. 420–447.; R. HAUBST, *Das Bild des Einen und Dreieinen Gottes in der Welt nach Nikolaus von Kues*, Trier 1952; R. HAUBST, *Die Christologie des Nikolaus von Kues*, Freiburg 1956; E. COLOMER, *Nikolaus von Kues und Raimund Llull*. Aus Handschriften der Kueser Bibliothek: Quellen und Studien zur Geschichte der Philosophie, Bd. 2, Berlin 1961. Wie sich aus der Stadtrechnung von 1435 ergibt (s. o. Anm. 14), wurden Cusanus und Heimeric zusammen nach Löwen gerufen. Dieser nahm an und wurde zur beherrschenden Persönlichkeit des Löwener Gelehrtenlebens.

1449, als er zum Empfang des roten Hutes nach Rom reiste, ließ er einen Lebensabriß veröffentlichen<sup>20</sup>: Crytz Johan, ein Schiffer, erzeugte zu Kues in der Trierer Diözese aus Catharina, Tochter des Hermann Roemer, den Herrn Nikolaus von Kues. Eben zweiundzwanzig, wurde er in Padua Doktor. Mit siebenunddreißig Jahren sandte Papst Eugen IV. ihn nach Konstantinopel, und er führte den Kaiser der Griechen, den Patriarchen und achtundzwanzig Erzbischöfe der Ostkirche mit zurück, die dann im Florentiner Konzil den Glauben der Römischen Kirche annahmen. Er verteidigte den Papst gegen die Basler und deren eingedrängten Gegenpapst und wurde schließlich zum Kardinalpriester von St. Peter zu den Ketten erhoben. »Et ut sciant cuncti sanctam Romanam ecclesiam non respicere ad locum vel genus nativitatis, sed esse largissimam remuneratricem virtutum, hinc in laudem dei hanc historiam iussit scribi ipse cardinalis«<sup>21</sup>.

Seht – so dürfen wir mit ihm sagen – wieweit ich es gebracht habe! Ein naiver, selbstbewußter Stolz auf die Leistung spricht aus diesen Zeilen. Am 23. März 1450 ernannte Nikolaus V. ihn zum Bischof von Brixen<sup>22</sup>, am 24. Dezember 1450 zum Legaten für Deutschland<sup>23</sup>. Diese Legationsreise ist geprägt von der stärksten persönlichen Initiative des Kardinals. Er wollte aktiv sein. Nennen wir es Ehrgeiz, Tatendrang – es offenbart sich jener Elan, ohne den historische Persönlichkeit kein Leben hat. Gewiß – auch die Genugtuung, als Sohn eines Bürgers aus Kues nun die große Sendung zu erfüllen<sup>24</sup>, der deutschen Heimat

<sup>20</sup> Hier nur ein raffender Auszug. Vollständiger Abdruck bei J. MARX, *Geschichte des Armen-Hospitals zum heiligen Nikolaus zu Cues*, Trier 1907, S. 243f. Übersetzung bei G. HEINZ-MOHR u. W. P. ECKERT, *Das Werk des Nicolaus Cusanus. Eine bibliophile Einführung*, Köln 1963, S. 20f. Zur Interpretation siehe MEUTHEN, *Freiheit und Schicksal*, S. 8–12.

<sup>21</sup> Unorganisch angehängt nach der Erwähnung seines Abschiedes von der Familie zu Kues erscheint die Schlußbemerkung: »et ad hoc per precepta apostolica necessitatibus, licet diu cardinalatum acceptare recusasset«. Diese Bescheidenheitsfloskel hat dem Tenor der übrigen »Vita« gegenüber zu wenig Gewicht, um einen Schwerpunkt zu setzen.

<sup>22</sup> Druck der Urkunde (Original im Hospitalsarchiv zu Kues) bei H. MARTINI: Tübinger theolog. Quartalschrift 1830, 173–175. Die Bischofsweihe vollzog der Papst persönlich am 26. April 1450 (HALLAUER, *Eine Denkschrift*, S. 77), nicht schon am 23. März, wie Vansteenberghen, S. 166 angibt.

<sup>23</sup> KOCH, *Briefwechsel*, S. 12. Die Legation galt in partibus Alamannie. Sie wurde im Laufe des Jahres 1451 erweitert u. a. auf England. Seitdem begegnet der Titel per Alamaniam et nonnulla alia regna ac provincias legatus.

<sup>24</sup> KOCH, *Der deutsche Kardinal*, S. 15, vermutet, daß Nikolaus die von den Geographen auf ihn zurück geführte älteste Karte Mitteleuropas in Auftrag gab, um einen Überblick über seine Reiseroute zu haben. In einer der zwei Kopien ist mit derselben stolzen Selbstverständlichkeit, wie die »Vita« sie offenbart, zwischen Trier und Koblenz als einziger Ort das Dorf Kues eingetragen.

Frieden im Streit der Fürsten bringen zu können<sup>25</sup>, Gnade in Absolution und Ablaß, neues geistliches Leben in der Reform von Klerus und Kloster<sup>26</sup>, in der Belehrung der Laien<sup>27</sup>.

Aber hatte er diese Aufgabe einmal hinter sich, dann strebte er weiter; er blickte nicht gerne zurück. Wir kennen bisher nur einen Beleg, daß er seine Legationsreise rückschauend erwähnt hat<sup>28</sup>. Er transzendierte sein Tun durch immer neue Tat. Nur ganz selten hat er in späteren Schriften auf frühere zurückverwiesen. Jede Schrift ist neuer Ansatz im Ringen um die Wahrheit. Diese immer neuen Anläufe, Jahr für Jahr, mehrmals im Jahr, die in immer neuen Traktaten und Dialogen sich entfaltende unendliche Denkbewegung in das als grenzenlos erkannte Sein hin, deren Ziel nie erreicht wird – der immer neue Einsatz der Tat und des Willens: Handelt es sich nicht um dasselbe Grundstreben, hier wie dort?

Nicht zuletzt deshalb, weil die Unvollendbarkeit sich oft in sehr bitterer Realität präsentierte: Aber Scheitern ließ für ihn nicht grundsätzlich auch Abbruch. Er hatte die Fähigkeit, selbst im Scheitern noch einen unverlierbaren

---

<sup>25</sup> Vor allem in der Fehde zwischen Kleve und Kurköln, in der er schon vorher als Vermittler tätig war; vgl. die einschlägigen Quellen bei J. HANSEN, *Westfalen und Rheinland im 15. Jahrhundert I-II*, Leipzig 1888–1890, und KOCH, *Briefwechsel*, sowie die Darstellung bei KOCH, *Nikolaus von Cues und seine Umwelt*, S. 30ff.

<sup>26</sup> Die Reformziele sind niedergelegt in den Reformdekreten des Kardinals, die bei KOCH, *Nikolaus von Cues und seine Umwelt*, S. 112, zusammengestellt sind. Inzwischen fand sich ein weiteres Dekret mit verschärfenden Bestimmungen gegen Konkubinarier; E. MEUTHEN, *Nachträge zu »Nikolaus von Kues in Aachen«*: Zeitschr. d. Aachener Geschichtsvereins 74/75 (1963), S. 445–447.

<sup>27</sup> Z. B. durch Anbringen von Vaterunser-Tafeln in den Kirchen. Die Vaterunser-Tafel aus der Lamberti-Kirche in Hildesheim enthält neben dem Vaterunser noch das Gegrüßet seist Du Maria, das Glaubensbekenntnis und die Zehn Gebote in der Volkssprache. Abbildung und Textwiedergabe bei J. KOCH und H. TESKE, *Die Auslegung des Vaterunser in vier Predigten des Nikolaus von Kues*: CT I, 6 (1940), S. 280f; ferner Abbildung bei HEINZ-MOHR und Eckert, *Das Werk des Nicolaus Cusanus*, S. 103. Die Anregung zu belehrenden Tafeln in der Volkssprache stammt von Gerson. Wahrscheinlich hat Nikolaus als erster diese Idee in Deutschland verwirklicht; denn alle andern erhaltenen Stücke sind jünger. Über Gersons Einfluß auf die praktischen Seelsorgemaßnahmen des Cusanus siehe HÜRTEN, *Akten zur Reform des Bistums Brixen*, S. 51ff.

<sup>28</sup> An Martin und andere böhmische Priester zu Klattau am 16. Sept. 1452 aus Brixen (Kopie: Staatsarchiv Nürnberg, Reichstagsakten Nr. 1, fol. 31r–35v); vgl. KOCH, *Der deutsche Kardinal*, S. 28. Darin: Um nicht wie viele frühere Legaten, unnütze Zeit mit euch zu vertrun, haben wir uns zunächst eine Zeitlang der Reform in Deutschland zugewandt. Nachdem sie zu dem uns möglichen Teil ins Werk gesetzt ist, haben wir uns aufgrund eines neuen apostolischen Mandats nun wieder euch zugewandt. Er hält sich also nicht lange auf über das, was er getan hat; er ist ganz bei dem, was es zu tun gilt.

Rest von Konsequenz durchzuhalten<sup>29</sup>. Auch den ganz großen Widerspruch, der ihm mit seinem Übertritt vom Konzil zum Papst vorgehalten wurde, glaubte er als unbegründet zurückweisen zu können. Nach der Heimkehr aus Konstantinopel stellte er fest, daß er einst – nämlich in seiner Basler Zeit – bei den Verhandlungen mit den Böhmen vom gleichen Ziel geleitet gewesen sei wie bei der Rückführung der Griechen, nämlich bemüht um die Einheit mit der Römischen Kirche<sup>30</sup>. Auch in der Konzilszeit also diese Einheit sein letztes Ziel! Und noch in seinen späten Jahren, da er an der Seite des Papstes gegen die sich autonom gerierenden Konziliaristen vom Schlage eines Gregor von Heimburg kämpfte, blieb er dem Gedanken verbunden, daß die Universalreform zwar beim Papst beginnen müßte, beim Haupte<sup>31</sup>, aber durch ein Konzil dann in die Glieder auszustrahlen hätte<sup>32</sup>.

Und welche Rückschläge gerade bei der Reform! Anfeindungen und Verleumdungen derer, die seine liebende Strenge nicht ertrugen, spöttende Laxheit, die sein Tun für töricht erklärte<sup>33</sup>. Enttäuschungen bis zu seinem Tode! Auch das letzte Reformexperiment scheiterte, als er in Orvieto, seiner italienischen Sommerresidenz<sup>34</sup>, sich schließlich das Muster einer innen wie außen in

<sup>29</sup> Obwohl er in seiner Verteidigung für Ulrich von Manderscheid mit dem Prinzip des Laienkonsenses bei der Bischofswahl vollkommen gescheitert war, hat er – wiewohl er dann selbst zu Brixen in Auseinandersetzung mit der Laiengewalt stand – 25 Jahre später ähnliche Bestrebungen der Trierer Laienschaft wieder unterstützt; vgl. MEUTHEN, *Das Trierer Schisma*, S. 259f.

<sup>30</sup> An einen königlichen Gesandten aus Mainz, 1439 Nov. 8 (KOCHE, *Briefwechsel*, S. 48f.): »Scimus orientalem et occidentalem ecclesias in nostro Romano pontifice Eugenio unitas, in qua quidem una ecclesia pastori unita nos esse est >de necessitate salutis< ... Ista solebamus Bohemis aliquando et Grecis et omnibus scismaticis allegare, dicentes apostolicam sedem in papa et collegio cardinalium constitutam nunquam errasse neque errare posse, quoniam >super hanc petram< ecclesiam credimus fundatam.«

<sup>31</sup> So sein Entwurf einer ›Reformatio generalis‹ aus dem Jahre 1459; Druck bei ST. EHSES, *Der Reformatienvorschlag des Kardinals Nikolaus Cusanus*: HJ 32 (1911), 274–297.

<sup>32</sup> In diesem Sinne äußerte er sich 1461 zu den damaligen Konzilsplänen: »sia de necessità si venga a quello (concilio), chi lì deve provvedere et reformare molte altre cosse«; MEUTHEN, *Die letzten Jahre*, S. 258. Von Seiten der Kurie handelte es sich aber nur um prophylaktische Gegenmaßnahmen, um die ultramontane Konzilsbewegung abzufangen. Vgl. zu diesen Vorgängen vorerst H. JEDIN, *Geschichte des Konzils von Trient I*, Freiburg 1949, S. 50ff.

<sup>33</sup> Nikolaus bezichtigte auf dem Kölner Provinzialkonzil Anfang März 1452 einen Mendikanen, er habe ihm ein vergiftetes Kreuz zum Kuß reichen wollen; KOCH, *Nikolaus von Cues und seine Umwelt*, S. 73.

<sup>34</sup> Er weilte seit 1461 dort, zunächst als Gast seines Freundes Kardinal Pietro Barbo, seit 1463 aus den Einkünften der bei der Stadt gelegenen Abtei S. Severo e Martirio lebend, die Barbo ihm überlassen hatte; MEUTHEN, *Die letzten Jahre*, S. 110ff; E. MEUTHEN, *I primi commendatari dell'abbazia dei SS. Severo e Martirio in Orvieto*: *Bollettino Storico Artistico Orvietano X* (1954), 37–40.

Frieden und Einheit gottversöhnnten Stadt schaffen wollte. Das irdische Interesse der Bürger wies mit Pathos seine Eingriffe in die zu reformierenden, überholten Stiftungen ihrer Vorfahren als eine Art Sakrileg zurück<sup>35</sup>.

Und trotzdem seien auch die Erfolge nicht vergessen. Die im Baseler Konzil auseinanderbrechende Einheit der abendländischen Kirche hat nicht zuletzt sein zehnjähriger, ganz persönlicher Einsatz wiederhergestellt, um die deutsche Nation ihrer neutralen Haltung zwischen Basel und Rom zu entreißen. Das Wiener Konkordat von 1448 hat immerhin dreieinhalb Jahrhunderte gegolten, bis zum Ende des alten Kaiserreiches<sup>36</sup>.

Er fand Widerstand bei der Reform, aber auch willige Bereitschaft. Da sind die Benediktinerklöster in Süddeutschland, die ihm neues geistliches Leben verdankten und es durch die Jahrhunderte bewahrten. An vielen Orten führte sich noch lange, teilweise bis zur Säkularisation, der hohe Stand der Ordensdisziplin auf die Maßnahmen des Kardinals zurück. In einigen Chorherrnstiften hatten seine Reformstatuten bis 1910 Geltung. Bursfelder und Windesheimer trugen seinen Geist weiter.

Und welche Tat in der Zeitlichkeit der Geschichte hätte Ewigkeitsbestand? Wir haben sehr genau zu prüfen, wie sich der Erfolg in der Begrenztheit einer Entscheidung auch nur begrenzt vollendet. Und wenn er als Generalvikar des Kirchenstaates den Frieden mit Geschick und Bestimmtheit zu sichern wußte, den Adel der Campagna und die sich befehdenden Kommunen wie die gefährlichen Nachbarn im Zaume hielt, natürlich auch für die Schlagkraft der päpstlichen Truppen sorgte – so bedeutet dieses Jahr Frieden einen Erfolg; denn die Sicherung des Friedens ist immer noch die vornehmste Aufgabe der Staatsmänner gewesen.

Auch in Brixen hatte er zunächst Erfolg. Er sanierte die Finanzen und begann, durch regelmäßige Abhaltung von Diözesansynoden das geistliche Leben seines Bistums zu erneuern. Doch die Verkettung von Himmlisch und Irdisch in seinem Amt als Bischof und Landesfürst zerstörte dann wieder alles. Und hier denn die Kritik, daß er bei allem Einsatz und Erfolg für Kirche und Glau-

<sup>35</sup> Über die Vielzahl kleiner Hospitäler, die Nikolaus bei seiner Reform vereinigen wollte: »Et hec fuit intentio civium dicta hospitalia ordinantium et ipsis hospitalibus climosinas et relicta, legata facientium, disponentium et relinquentium ..., quorum ultime voluntates et sententie sunt perpetue et in eternum observande ... Sin autem eidem r<sup>mo</sup> d. cardinali aliter placuerit et in dicta unione instare voluerit ... tanquam forte utilius et salubrius animabus defunctorum ..., hanc causam committant (die mit ihm verhandelnden Vertreter der Stadt) conscientie ipsius r<sup>mi</sup> domini cardinalis«; MEUTHEN, *Die letzten Jahre*, S. 294f.

<sup>36</sup> H. RAAB, *Die Concordia Nationis Germanicae in der kanonistischen Diskussion des 17. bis 19. Jahrhunderts*, Wien 1956.

ben nicht diese Kette durchhauen hat, die weltliche Verflechtung der Kirche, so daß vom Ansatz her schon alles unzureichend gewesen wäre. Doch ist solche Kritik noch fair, wenn sie aus unserem, die historische Entwicklung überschauenden, nicht aber aus seinem zeitgebundenen Blickwinkel erfolgt: Und hier denn auch gleich der ganz große Vorwurf, der Vorwurf seines Versagens aus der Perspektive des Jahres 1517 heraus, das er vorhersagte! Doch man vergesse nicht, daß er 1459 eine römische Diözesansynode einberief, die zwei Jahre später noch einmal erneuert wurde<sup>37</sup>. Die nächste berief Johannes XXIII. – 1960.

Und Cusanus doch nicht dieser! Kein Verwandler der Kirche, oder gar der Welt! Hier stößt er an die Mauer des ihm entzogenen Schicksals seiner Epoche. Keiner wandte es. Hätte er allen Tadel nicht erst dann verdient, wenn auch nur ein Schimmer von Realität ihm eine Erlöseraufgabe gestellt hätte, die geheißen hätte: Einer über ein Jahrhundert? Etwas anderes ist: Einer mit seiner Zeit, der Vollstrecker seiner Zeit. Aber einer gegen sie? Auch wenn er hier und da Verbündete fand: Man bringe die historische Persönlichkeit seiner oder ähnlicher Epochen, ähnlicher Umstände herbei, an der man ihn messen kann. – So habe es denn sein Bewenden!

Unser Gedankengang hat sich hier indessen – mitgerissen vom geschichtlichen Tun des Cusanus – verführt in eine Betrachtung, die doch nur den einen Aspekt bildet, unter dem wir das Leben des Cusanus in den Blick nehmen. Sollte sich sein Besonderes nicht auch noch in einer so und nicht anders gerade ihm eigenen Art offenbaren, die von Erfolg und geschichtlicher Bedeutung absieht, die sich vielmehr in der Übereinstimmung des unendlichen Strebens in Denken und Tun eröffnet, auf die wir schon hingewiesen wurden? Er hat es ›Jagd‹ genannt: *venatio sapientiae*. Wie hieß diese Jagd in der Realität des Lebens? Jagd nach den Pfründen?

Cusanus als Pfründenjäger – leisten wir uns um der Redlichkeit willen diese

---

<sup>37</sup> Nikolaus ist der erste Generalvikar in *temporalibus*, bei dem das für dieses Amt übliche Ernennungsformular um den Auftrag einer Reform des stadtrömischen Klerus erweitert wurde. Wie auf seiner deutschen Legationsreise, wie in Brixen, leitete er die Reform auch in Rom mit einer Synode des römischen Klerus ein, die er am 10. Febr. 1459 mit einer Predigt in der *capella papae* bei St. Peter eröffnete; MEUTHEN, *Die letzten Jahre*, S. 31 und 145. Als Nikolaus Rom verließ, wurde der Generalvikar in *spiritualibus* der Diözese, Francesco de Lignamine, mit seinen Aufgaben für Rom und den Stadtdistrikt betraut (MEUTHEN, *Die letzten Jahre*, S. 206). Unter seiner Leitung kam es dann zu den Synodalbeschlüssen von 1461. Die Reform fand ihren stärksten Rückhalt in den gleichgerichteten Bestrebungen des Papstes, Pius' II. Übrigens hatte Nikolaus in die Reform auch den Kurialklerus einbeziehen lassen.

peinliche Assoziation gerade jetzt, angelangt auf einem gewissen Höhepunkt der Betrachtung. Wir müssen es, da er wegen seiner Pfründengeschäfte verklagt worden ist, von seinen zeitgenössischen Konkurrenten<sup>38</sup> bis zu Karl Jaspers<sup>39</sup>.

Aber wir können es mit souveränerer Ruhe, als wir auf den ersten Blick fürchten sollten<sup>40</sup>. Die Kirche des Mittelalters, darin gleich gebaut der weltlichen Ordnung, war keine Ämterkirche, sondern eine Benefizialkirche. Die Entlohnung erfolgte nicht durch ein Gehalt, sondern durch ein Sachgut, und das war die Pfründe. Der Vorwurf wird erst eigentlich aktuell, wo er sich gegen die Vernachlässigung der mit den Pfründen verbundenen geistlichen und administrativen Pflichten richtet.

Eine überzeugende Fülle von Belegen lehrt uns, daß er sich um seine Pfründen in untadeliger Weise gekümmert hat, obwohl viele in seiner Hand vereinigend, vielen doch die Rastlosigkeit seines Einsatzes schenkend – manchmal mehr, als den Vikaren, die die Seelsorge für ihn versahen, lieb war, wenn er in ihre geistliche Praxis eingriff. Als Inhaber der Pfarrei Bernkastel erlangte er 1437 vom Papste die Einführung des Gemeinsamen Lebens unter dem Klerus seiner Kirche; genaue Bestimmungen über Kleidung, Wohnung und Dienstpflichten ließ er sich dabei bestätigen<sup>41</sup>.

Für das materielle Wohl seiner Pfründen sorgte er in einer Hingabe, die nicht nur in Pflichtgefühl, sondern wohl auch in der Leidenschaft für Geschäft und Wirtschaftsführung gründete, die das Kaufmannserbe seines Vaters ihm hinterlassen hatte. Wie überlegt er in diesen Dingen umgehen konnte, zeigt nicht zuletzt sein Hospital, in das er das väterliche und das eigene Vermögen hineinsteckte<sup>42</sup>. Gründungen, die sicher ausgewiesener Geschäftsleute für die Ewigkeit gesichert glaubten, sind untergegangen; das Hospital hat vor sechs Jahren sein 500jähriges Bestehen gefeiert.

Konstatieren wir diesen Sinn für Realität doch auch einmal bei diesem Manne, dem vorgeworfen wurde, nicht den rechten Bezug zur Wirklichkeit seiner

<sup>38</sup> Vgl. die verschiedenenfachen Vorwürfe in der Auseinandersetzung zwischen ihm und Philipp von Sierck um den Archidiakonat von Brabant bei KOCH, *Nikolaus von Cues und seine Umwelt*, S. 79ff.

<sup>39</sup> JASPERs, *Nikolaus Cusanus*, S. 206: »Bis in diese Bereiche gelangten die Folgen seines gläubigen Philosophierens nicht.«

<sup>40</sup> Ausführlich dazu E. MEUTHEN, *Die Pfründen des Cusanus*: MFCG 2 (1962), S. 15–66.

<sup>41</sup> Abgedruckt bei MEUTHEN, *Die Pfründen*, S. 64–66.

<sup>42</sup> J. MARX, *Geschichte des Armen-Hospitals zum heiligen Nikolaus zu Cues*, Trier 1907; J. KOCH, *Das St.-Nikolaus-Hospital in Kues an der Mosel: Arzt und Christ* (Wien) 1 (1959), S. 33–35; E. MEUTHEN, *Nikolaus von Kues erwirbt Zeltingen und Rachtig: Archiv f. Gesch. u. Kunst des Landkreises Bernkastel* 2 (1965).

Zeit gehabt zu haben – und daher sein Scheitern. Er übernahm das Brixner Hochstift mit Schulden. In wenigen Jahren schon trieb er expansive Finanzpolitik; Herzog Sigismund lieh Geld bei ihm.

Und doch hat er gefragt, ob es richtig war, die Kirche zu bereichern, hat er die Institution der Pfründe als solche in Frage gestellt, indem er es bedauerte, als Archidiakon von Brabant von den Bußgeldern der Sünder leben zu sollen<sup>43</sup>.

Wenn der im letzten Hinterhalt bereitgelegte Vorwurf der persönlichen Be reicherung durch die Pfründen träfe, hätte er bei solchen Worten gleich auch den der übelsten Heuchelei an der Hand. Aber wir wissen, daß der Kardinal äußerst bedürfnislos lebte<sup>44</sup>. Man nannte ihn sogar geizig<sup>45</sup>. Doch das war Verleumdung<sup>46</sup>. Sein Wesen war bescheiden; er verzichtete auf Ansprüche jeder Art. Ein treffliches Beispiel die Quartierbeschaffung für die Kardinäle 1460 in Siena, als der Papst dort Hof hielt: Der senesische Gesandte, der die Sache zu regeln hatte, klagte über seine liebe Not mit den vielfachen Ansprüchen. »Resta poi aloggiare el patriarca, San Marco et Bologna, et questi per nulla voglano conventi. Et anco San Piero in vincula tedesco, al quale era legato a Roma, per cui si potrà provedere degl'Umiliati«<sup>47</sup>.

So enthüllt sich hinter der Großartigkeit der Karriere die Askese. Und doch ist es nicht die finstere, duldende Art – dulden konnte er überhaupt nur schwer<sup>48</sup> –, vielmehr jene temperiert-zurückhaltende Einfachheit, die anderseits wieder allem Revolutionären, allem Mitreibenden – im Stile eines Capestran, eines Savonarola – unendlich fern steht<sup>49</sup>. Zurücknahme der historischen Energie in

<sup>43</sup> So in einem Brief an den Bruder Philipps von Sierck, Erzbischof Jakob von Trier, am 14. Dez. 1453; vgl. darüber KOCH, *Nikolaus von Cues als Mensch*, S. 57–63.

<sup>44</sup> Zahlreiche Belege dafür bei MEUTHEN, *Die letzten Jahre*, S. 217–220.

<sup>45</sup> H. GARIMBERTO, *Fatti memorabili*, Ferrara 1567, S. 204: »una tanta frugalità di vita, che servì per occasione di qualche invidioso della sua gloria in tasserlo di avaritia, che ne' suoi conviti levando le candele, egli usasse le lucerne.«

<sup>46</sup> Ähnlich nahm ihn schon Enea Silvio in Schutz: »Nulla sine invidia virtus eminent, murmuri subiacet alta probitas« (ENEA, *De dieta Ratisbonensi*: R. WOLKAN, Der Briefwechsel des Eneas Silvius Piccolomini: *Fontes rer. Austr. 2. Abt. LXVIII*, Wien 1918, S. 548).

<sup>47</sup> MEUTHEN, *Die letzten Jahre*, S. 219 (Brief des Nicolaus Severinus aus Mantua, 1459 Dez. 31).

<sup>48</sup> So nach seiner Vertreibung aus Brixen einmal an den venezianischen Gesandten an der Kurie: »Ego non habeo unde vivere« (MEUTHEN, *Die letzten Jahre*, S. 219). Diese Not konnte er, wenn er gewollt hätte, durch neue Pfründen jederzeit abwenden.

<sup>49</sup> Ähnlich über ihn J. HUIZINGA, *Herbst des Mittelalters*, Stuttgart 1952, S. 193: »Die großen Energeten erlangen nur dann den Ruf der Heiligkeit, wenn ihre Taten in den Glanz eines übernatürlichen Lebens getaucht sind, nicht also Nikolaus von Kues, wohl aber sein Mitarbeiter Dionysius der Kartäuser.«

den Bereich des Maßvollen – aber sie entbehrt der Selbstsicherheit. Bescheidenheit des Tuns verbindet sich mit dem In-Frage-Stellen, mit dem Abwägen des Für und Wider. Das ergreifendste Zeugnis dafür ist jener Brief, den er nach der Katastrophe von Bruneck an den Bischof von Eichstätt schrieb<sup>50</sup>: Habe ich recht getan, als ich die Schatztruhen der Brixner Kirche füllte? Nein, den Armen sollte es gehören. Aber auch wieder nicht alles, nur der Überschuss nämlich! Oder sollen wir doch auf alles verzichten?

Nikolaus von Kues war sich noch nicht selbst so wichtig wie seine humanistischen Zeitgenossen, die mit verliebter Attitüde ihre Seelenprobleme im literarischen Produkt spiegelten<sup>51</sup>. Er hat nur selten zu sich selbst Stellung genommen. Seine wenigen Aussagen reflektieren indessen eine eigentümliche Widersprüchlichkeit, ein stetes Sowohl-Als-auch<sup>52</sup>. Diese Spannung reicht bis in das Grundgefüge seines Wesens. Haben wir den Vorwärtsdrang, den Elan des Denkens und des Tuns entdeckt, so enttäuscht dann die Resignation, in die alles umschlagen kann. Mit dem Einsatz seiner ganzen Person hatte er sich um die Reform der Kurie gemüht, ihr seinen großen schriftlichen Entwurf gewidmet<sup>53</sup>. Und dann jener berühmte Ausbruch des Zornes, als er dem päpstlichen Freunde, Pius II., seinen Unwillen ins Gesicht schleuderte<sup>54</sup>: Nichts gefällt mir, was hier an der Kurie getrieben wird. Keiner erfüllt seine Pflicht; weder Du noch die Kardinäle sorgen sich um die Kirche. Alle sind ehrgeizig und habgierig. Wenn ich im Konsistorium endlich einmal von Reformen rede, werde ich ausgelacht. – Und dann die Kapitulation: Ich bin hier überflüssig. Erlaube mir, wegzugehen. Ich will in die Einsamkeit. Da ich in der Öffentlichkeit nicht leben kann, will ich für mich allein leben.

Einige Monate vorher schrieb er dem Bischof von Padua<sup>55</sup>: Wenn ich Frieden

<sup>50</sup> Siena, 11. Juni 1460. Eine Übersetzung des entscheidenden Teiles bei HALLAER, *Nikolaus von Kues – Fürstbischof von Brixen*, 419f.

<sup>51</sup> Auf diesen Unterschied zwischen der überlieferten Korrespondenz des Cusanus und den Briefsammlungen der Renaissance weist hin H. HALLAER, *Bericht über den Stand der Edition des Briefwechsels des Nikolaus von Kues*: RCIB, S. 185f.

<sup>52</sup> Die Widersprüchlichkeiten, die VANSTEENBERGHE, *Le cardinal*, S. 50f., für die Concordantia catholica des Cusanus festgestellt hat, würden sich also in die allgemeine Problematik seines Wesens eingliedern lassen.

<sup>53</sup> Möglicherweise verfaßte er auch Reformvorschläge für die Rota; MEUTHEN, *Die letzten Jahre*, S. 186.

<sup>54</sup> J. CUGNONI, *Aeneae Silvii Piccolomini Senensis ... opera inedita*: Reale Accademia dei Lincei CCLXXX, 1882/83 ser. 3, vol. VIII, Rom 1883, 214ff.

<sup>55</sup> Orvieto, 1461 Sept. 10; vgl. MEUTHEN, *Die letzten Jahre*, S. 108. Die angezogene Stelle lautet: »Forte, si pacem haberem, sub dominio vivere eligerem de redditibus ecclesie, que proxima est eidem, ob pacem et aerem michi convenientem. Fessus sum de his, que in curia flunt« (Cod. Cus. 221, fol. 222f).

mit Sigmund erhielte, würde ich vorziehen, im venezianischen Dominium aus den Einkünften der Brixner Kirche zu leben. Dort ist Frieden und ein mir zuträgliches Klima. Ich bin dessen müde, was an der Kurie geschieht. Und so hatte er sich auch schon vorher mitten im Kampfe um seine Brixner Kirche für über ein Jahr auf die Festung Buchenstein am Rande der Diözese zurückgezogen – freilich, aus Furcht vor dem Übergriff des Herzogs, aber doch in gewisser Untätigkeit verharrend. Er ließ sich Zellen bei den Kartäusern in Mainz und bei den Benediktinern in Tegernsee bereithalten. Der Gedanke des Rückzuges taucht immer wieder auf. Er bedeutet ein gewisses Eingeständnis, nämlich des Nicht-Fertig-Werdens mit den Dingen. Aber auch des Versagens in der Pflicht! Und Pflicht reißt ihn dann auch immer aus der Versuchung der Kapitulation heraus zu neuer Tat. Aber vielleicht kommt zur Pflicht noch etwas hinzu, nämlich das seinem Wesen einfachhin eigene Nicht-Ruhens-Können. Die Antwort, die ihm Pius II. erteilte, hätte ihn nicht treffender kennzeichnen können: Du willst Einsamkeit und Ruhe außerhalb der Kurie. Doch wo wird der Ort deiner Ruhe sein? Willst du Frieden, so trenne dich von der Unersättlichkeit deines Geistes. Wo du auch hingehen wirst, nirgendwo findest du Ruhe, wenn du nicht deinen Geist zügelst. Geh' nach Hause und besuche Uns morgen wieder!

Mit seiner letzten Aufforderung traf die Menschenkenntnis des Humanisten den Kardinal an einer besonders schwachen Stelle. Unruhe paarte sich mit Unausgeglichenheit. Der Ausbruch des Unwillens, der Unzufriedenheit, der Verzweiflung kam spontan, plötzlich, unkontrolliert. Dieses Unkontrollierte, sogleich bedauerte Sich-Vergessen offenbarte sich in zahlreichen Szenen. In Tränen brach er einmal aus, als er von der Bedrohung seiner Nachbarkirche in Trient im politischen Mächtespiel erfuhr<sup>56</sup>.

Und trotzdem hat ihn ein Zeitgenosse »duri cervicis« (hartnäckig) genannt<sup>57</sup>. In der Tat konnte sich sein Trotz bisweilen zu unbeugsamer Härte verstieren, obwohl – oder vielleicht: weil: – er auf der andern Seite weich und nachgiebig war. Beharrlichkeit trat oft in Widerspruch zu vorschneller Heftigkeit. Oft scheiterte eine Reform, weil er sie nicht ausreifen lassen konnte. Etwas Hastiges

<sup>56</sup> Der Gesandte Sforzas, Ludovicus de Ludovisiis, berichtet am 10. April 1462 aus Rom über die Reaktion des Cusanus auf seine Neuigkeiten über Trient: »Tandem lo bono homo, che molto me ama, quasi cum lacrimis rispose, che io deceva el vero«; MEUTHEN, *Die letzten Jahre*, S. 288.

<sup>57</sup> A. LEWICKI, *Codex epistolaris saeculi XV*, tom. III: *Monumenta medii aevi histor. res gestas Poloniae illustrantia XIV*, Krakau 1894, S. 120: Urteil eines zeitgenössischen Polen über Nikolaus.

haftet seinem Tun an, etwas Provisorisches<sup>58</sup>. Es wird genährt von der Fragwürdigkeit, von Inkonsistenzen, die sich wieder aus Rücksichtnahmen erklären. Aber dieses Rücksichtnehmen enthüllt doch auch das Eingehen-Wollen auf alles.

Wir entdecken das Ringen mit dem Alltäglichen, das Sich-Mühen um die kleinen Widrigkeiten des Amtes. Und da sind auch die Finten, um den Gegner auszustechen, die Intrigen, das Ränkespiel. Da ist nicht weniger aber das Wissen um sie, bei sich selbst, um die Nöte im Mitmenschen, um diesen Alltag, der im Tagelöhner und im Papst die Identität im Versagen ans Licht bringt. Hier wächst der Seelsorger, der um all diese – meist ja kleinen, in ihrer Minimalität dennoch für den Einzelnen unendliche Dimensionen annehmenden – Nöte und Bedrängnisse weiß. Hier aber auch der Vorurteilslose, der sich nichts auf Gelehrtentum einbildet, sondern die allgemeine Menschlichkeit vorzieht, die das Schlagwort »Laie« – Idiota – nur unzureichend erfaßt. Und ist auch das nicht etwas Besonderes: der große Philosoph im Beichtstuhl?

Am 10. November 1440 – im Jahre der *Docta ignorantia* – erteilte der Papst dem Propst von Münstermaifeld, Nicolaus de Cuña, die Vollmacht, dort in Fällen, die dem apostolischen Stuhle vorbehalten waren, Absolution zu erteilen: »debitam absolucionem impendere et penitenciam salutarem iniungere«<sup>59</sup>. Wissen wir, welchen Erfolg er in diesen Bereichen hatte, die sich der historischen Wertung entziehen? In der Obsorge für die kleine Not, für die Menschlichkeit in tieferem Sinne, als Geschichtsbuchüberlieferung parat hält? Und aus der an sich selbst in Todesfurcht erfahrenen Schwäche heraus dann in seinem geistigen Vermächtnis an jenen Novizen in Montoliveto: »Neque credas te orare, nisi agonizes usque ad mortem et de oratione surgas totus balneatus et in tuo sanguine lotus et lacrimarum caliditate saltim spiritualiter exstus«<sup>60</sup>.

So werden wir mitgerissen nicht nur von der Größe, sondern auch von der Fülle eines Lebens, das sich uns in Schwäche und Widersprüchlichkeit offenbart und das in endloser Bemühung um die innere Konsequenz, um jenen Frieden ringt, der in Sympathie auch den andern gebracht werden soll. Aber

<sup>58</sup> Wie seine *Reformatio generalis* von 1459 sicher nur so fragmentarisch geblieben ist, wie sie uns in den Handschriften überliefert ist, so bricht auch sein eigenhändiger Entwurf für die Statuten von St. Florin in Koblenz, gegen Ende hin immer stichwortartiger werdend, mit einem »etc.« unvermittelt ab.

<sup>59</sup> MEUTHEN, *Die Pfründen*, S. 34.

<sup>60</sup> G. VON BREDOV, *Das Vermächtnis des Nikolaus von Kues. Der Brief an Nikolaus Albergati nebst der Predigt in Montoliveto (1463)*: CT IV. Briefwechsel des Nikolaus von Kues. Dritte Sammlung (1955), S. 54–56.

auch er wird durch andere Aspekte dann wieder in Frage gestellt. So in einem Brief an Herzogin Eleonore, die Gemahlin Sigismunds: »das ich gern friden heett ..., doch unschedlich in den rechten, was myn gotzhaus zusteet und eym grafen von Tyrol«<sup>61</sup>. Immer wieder dieses Abwägen, weil alles in der Endlichkeit steht, wo aber nicht nur das Recht, sondern auch das Kleinste noch, fast im Verschwinden, seinen Wert hat.

Groß die Spekulation, als »Geschenk von oben«, auf der Rückreise aus dem Osten empfangen in der Unendlichkeit des Meeres, im Glanze des errungenen Erfolges, aber auch in der Einsicht von der Relativität des standortgebundenen Blickes: Im Bewußtsein der Kleinheit endet das Werk »Complevi in Cusa 1440 XII<sup>a</sup> februarii.« Im Moseldorf Kues, das seinem Leben Ausgang gab für die Erfahrung der opposita, zurückgekehrt in das »Nest« – welches Wagnis, welche Souveränität: das belehrte Nichtwissen, vollendet in Kues!

Das ist vielleicht auch Selbstbewußtsein, jener Stolz des Kardinals. Wer kannte da schon Kues? Doch wer kannte die Tiroler Kirchen, wo er visitierte, wo er weihte? Welches Gewirr von Namen, das durch die Tausende von Dokumenten Zeugnis gibt von seinem Alltag! Wen kümmerte es da in Acquapendente, 1459 auf der Reise von Rom nach Mantua, daß sich die Gemeinden von Orvieto und Bolsena um ihre Schweine stritten?<sup>62</sup> Vielleicht doch nicht ohne Grund den, der um den Wert auch der allerletzten Schöpfungsdinge wußte.

Er hatte die Demut, in seinem Bekenntnis an den Bischof von Eichstätt über sein Verhalten in Bruneck zu gestehen: *Non fui dignus*. Warum sollte nur der Hauptmann, der Zöllner so sprechen, nicht auch der Fürst, der Kardinal, der Theologe? Liegt in diesem Geständnis nicht die Wurzel für die Einsicht, die im Alterswerk vom Beryll kund wird: »Magnum est posse se stabiliter in coniunctione figere oppositorum?«<sup>63</sup> Und wird hier nicht die eigentliche Brücke von Mensch zu Werk geschlagen? Wird im Satz von der Unendlichkeit des Seins nicht auch die Einsicht in die Unendlichkeit, Nie-Beendbarkeit unseres Ringens in der Diesseitigkeit erfaßt, wo es gilt, im dauernden Anspruch der Gegensätze »stabiliter«, fest zu beharren?

Diese temperierte Einsicht findet Ausdruck in jenem seinem Rat im letzten Brief an die Stadt Orvieto: »Ve confortiamo che per ogni modo tegniati modo como doveti, che non vengano scandali ... Attendeti alla pace et quiete vostra, et a prigare Idio, como etiam faciamo noi, che ve liberi de li presenti pericoli«<sup>64</sup>. Ist es nicht das Maß des Menschlichen, das hier durchscheint, das

<sup>61</sup> Aus Buchenstein, 1458 Juli 26; faksimiliert bei MEUTHEN, *Nikolaus von Kues*, S. 112.

<sup>62</sup> MEUTHEN, *Die letzten Jahre*, S. 205.

<sup>63</sup> Beryl. c. 21 (H XI/I 25, 14f).

<sup>64</sup> MEUTHEN, *Die letzten Jahre*, S. 303.

Wissen um das stets Unvollendete? Und im Eingeständnis des Fehlers, den er in Orvieto begangen hatte: »Voi sapeti bene quanta difficultà è trovare huomo el quale sapia regere senza ogni reprehensione!« – das Wissen, daß auch das Tun Konjektur in die Zeit hinein bleibt!

Und ist dieses Leben nicht doch ein großartiges Experiment gewesen, das in sich zuerst erfuhr, was der Geist dann in die Sprache des erleuchteten Begriffes umsetzte, die Echo findet in der gleichgearteten Menschlichkeit der sich durch ihn angesprochen Wissenden? Wächst aus diesem Bezug nicht erst das Besondere, das sein Leben prägt? Enthüllt sich nicht gerade hier seine eigentliche Bedeutung, also nicht allein in der großen historischen Tat – die natürlich dazugehört, um die Proportionen so einmalig zu machen –, sondern im Austrag des menschlichen Widerstreites und in seiner complicatio in der Idee?

Könnte sich aus dieser Einsicht nicht auch die grundsätzliche Wertschätzung der Vielfalt ergeben, die wir im Werke des Cusanus finden, angefangen von der Mahnung in der Concordantia catholica, daß Einheit und Vielheit im rechten Verhältnis zu stehen haben? Und aus dem Wissen um die Relativität des Einzelnen und doch auch um seine Bedeutung heraus dann auch der Toleranzgedanke, die pax fidei?

Nicht also die Spannung zwischen Leben und Werk sollte uns hinfert kümmern. Die Einsicht in die Spannung im Leben selbst macht es frei für das vertiefte Verstehen des Werkes. Es ist nicht die große Sünde, nicht die abgrundtiefe Skrupellosigkeit, die auch die Größten der Weltgeschichte nicht immer verschmähten. Und es gibt auch keine Art von Erweckung, von Umbruch in seinem Leben<sup>65</sup>. Und er tat auch nicht den Salto mortale vom verzweifelnden Intellekt in die blind hingenommene Gnade. Er arbeitete sein Leben und sein Denken in wiederholter Bemühung hin zu jener Koinzidenz, die ihm im Zusammenfall von Gott-Besitzen und Durch-Gott-Besessen-werden Realität wurde. Hier fand er die Mitte, die Vermittlung des Erlösers: »mediatio Christi ..., quae est copula huius coincidentiae«<sup>66</sup>.

Er starb in Todi. Das heißt: Er starb irgendwo. Wo stirbt man? Der Monarch auf dem Prunkbett. Der Held auf dem Schlachtfeld, die Fahne wird über ihn gebreitet. Auch Pius, der Kreuzzugspapst, der dem Kardinal nach drei Tagen im Tode folgte, zu Ancona in einer großen pathetischen Szene im Anblick der heransegelnden Flotte! Was wissen wir über unseren Kardinal?<sup>67</sup>

---

<sup>65</sup> Sein großes Erlebnis auf der Seereise 1438 ist rein intellektuell.

<sup>66</sup> Sermo 264 (Cod. Vat. lat. 1245, fol. 219va, 8f).

<sup>67</sup> Die nachfolgenden Quellen sind zusammengestellt bei MEUTHEN, *Die letzten Jahre*, S. 303–305.

Um die Wende von Juni zu Juli verließ Nikolaus die Ewige Stadt, um dem Papst nach Ancona zu folgen. Wahrscheinlich gehörte er zu den Kardinälen, die beschwerliche Nebenstraßen benutzten, um die Gemeinden zu entlasten, die der päpstliche Hofstaat durchzog. Auf dem Apennin lastete drückende Hitze. Am 16. Juli schreibt er in Todi den Konservatoren von Orvieto: »Imprimis optamus vobis aerem salubriorem et dei misericordiam, ut ex presentibus angustiis et periculis liberari valeatis; nam valde compatimur flagellis, quibus hoc tempore flagellamini.« – 28. Juli. Der Erzbischof von Mailand schreibt aus Ancona: »Mon<sup>re</sup> Sancti Petri ad vincula per littore se hanno qui de uno de li suoy, è ad Tode inferno de febre gravemente, in modo se dubita assay de la morte sua.« – 6. August, Todi. Petrus Wymari von Erkelenz, der Sekretär des Kardinals, setzt sein Testament auf. Universalerbe wird das Hospital in Kues. Sein Leib soll in seiner römischen Titelkirche ruhen, sein Herz nach Kues gebracht werden. – 12. August, Ancona. Ein Kaplan des Kardinals Barbo berichtet: »Cardinalis S. Petri ad vincula Tuderti laborat ex febris, de cuius vita a suis iam desperatum est, ut heri scriptas ab eis litteras vidi.« – Die Nachricht war überholt. 16. August, Ancona. Wieder der Erzbischof von Mailand: »El Rever<sup>mo</sup> cardinale de Sancto Petro ad vincula ad XI de questo finì sua vita in Thode, del che è gran damino per la virtù et religione regnava in sua Sig<sup>ria</sup>.« – Zwei Tage früher schon der Bericht des Mantuaner Gesandten aus Ancona: »Incresceme de la morte del R<sup>mo</sup> Mon S. de S. Pietro in vincula, el qual era partesano de la casa et del honore de Mon S. n. (des Kardinals Gonzaga). Andai a palazo, per far recordar a la St<sup>e</sup> de n. S., che circha li beneficij che havia nela Magna, li fusse racomandato Mon S. n.«

2. September, Rom. Der Breslauer Gesandte berichtet: »Sein corpus ward gefurt von Tuderto ken Rom ungesalbet und ungebalsamt in der grossen hytz und roch nicht anders denn ein rosa; man sal erfinden, das er noch grosse signa thun wirt, wan er was die cron der gerechtigkeit und vil andir togent, die er an im hatt. Item unsir gar vil cortisan beleitten yn zu grab in sein kirchen s. Petri ad vincula.«

Dort sein Grabstein: »Ob devocationem cathenarum sancti Petri hic sepeliri voluit. Dilexit deum, timuit et veneratus est ac illi soli servivit. Promissio retributionis non fefellit eum. Vixit annos LXIII.«

# REFORM DER KIRCHE BEI NIKOLAUS VON KUES

Von Erwin Iserloh, Münster

Kirchenreform ist im Leben und Werk des Nikolaus von Kues nicht etwas, das ihn auch einmal beschäftigt hat, ist keine Nebenerscheinung oder Episode. Das Bemühen um die Reform der Kirche durchzieht sein ganzes Leben, es steht in der Mitte seines Denkens und Tuns.

Schon seine erste große Schrift, die »Concordantia catholica« (1433) hat die Reform der Kirche und des Reiches zum Gegenstand. Wenn Nikolaus nach dem Basler Konzil vom Reichstag in Nürnberg 1438 bis zum Aschaffenburger Fürstentag 1447 als »Hercules der Eugenianer« ungemeine Energie, großen Scharfsinn und erstaunliche Rednergabe aufbietet, um die Fürsten aus der Neutralität herauszuholen und für den Papst zu gewinnen, dann ging es ihm um die Reform, weil es um die Einheit der Kirche ging. Denn wenn, wie es in »De docta ignorantia« (1440) heißt, die Kirche um so größer ist, je mehr sie eins ist<sup>1</sup>, dann ist jedes Bemühen um die Einheit der Kirche Reformstreben, wie umgekehrt die Einheit ohne Reform nicht erreichbar ist. Denn nur eine reformierte und immer wieder zur Reform bereite Kirche kann glaubhaft machen, daß in ihr die religiösen Anliegen aller erfüllbar sind, wie es Nikolaus von Kues in »De pace fidei« von 1453 aufzuzeigen versucht.

Die Erhebung zum Kardinal (1448) und die Ernennung zum Bischof von Brixen (1450) bedeuteten Berufung zur Kirchenreform und boten an sich größere Chancen, sich wirksam und erfolgreich für sie einzusetzen. So bereiste der Kardinal als Päpstlicher Legat 1451/52 das Reich in seiner ganzen Breite von Wien bis Brüssel, von Magdeburg bis Trier, um Klerus und Volk religiös und sittlich zu erneuern, die Klöster zu visitieren, Frieden zu stiften und zur Hilfe gegen die Türken aufzurufen, kurz, um die deutsche Kirche zu reformieren und ihre Kräfte zu aktivieren<sup>2</sup>. Es ist bemerkenswert, wie der päpstliche Legat sich nicht gescheut hat, dabei notfalls die Laien gegen den Klerus in Be-

---

<sup>1</sup> *Doct. ign.* III, 12: »Quanto autem ecclesia magis est una, tanto maior.« (H I 161, 23 f).

<sup>2</sup> J. UEBINGER, *Der Kardinallegat Nikolaus Cusanus in Deutschland 1451/52*: HJ 8 (1887), 629–665; J. KOCH, *Nikolaus von Cues und seine Umwelt. Untersuchungen zu CT IV, Briefe, Erste Sammlung*: HSB 1944/48, 2. Abh. (1948), S. 45–78, 111–152; ders., *Der deutsche Kardinal in deutschen Landen*: KSCG 5 (1964).

wegung zu setzen, er also vor einer Reform von unten nicht zurückgeschreckt ist. Das haben ihm die Trierer Minoriten bitter vorgeworfen.

Auch bei dem langwierigen, sich über sechs Jahre hinziehenden und schließlich gescheiterten Ringen des Kardinals um das Bistum Brixen ging es um die Kirchenreform<sup>3</sup>. Ich meine dabei nicht nur die bis ins einzelne gehenden Anordnungen für die Pfarrseelsorge, nicht die ausgedehnte Synodaltätigkeit und das Drängen auf die Erneuerung der Klöster, sondern möchte selbst den konsequent durchgeführten Kampf mit der aufstrebenden Fürstengewalt um die landesherrlichen Rechte des Fürstbischofs dazurechnen. Damit soll aber nicht gesagt sein, daß die von Nikolaus von Kues angestrebten Ziele und die dabei verwandten Mittel immer im Sinne der geforderten Reform der Kirche waren.

Mit all dem will und kann sich aber unser kurzer Vortrag nicht befassen. Ich möchte hier die Aufmerksamkeit auf die letzten Jahre des Kardinals richten und auf die Reformbemühungen unter dem Pontifikat Pius II., genauer auf den Reformvorschlag, den Nikolaus diesem Papst unterbreitete und der als Entwurf einer Päpstlichen Bulle mit dem Titel »Reformatio generalis« auf uns gekommen ist. Schon Anfang 1457 hatte der eben zum Kardinal erhobene Enea Silvio Piccolomini den Bischof von Brixen dringend aufgefordert, nach Rom zu kommen, damit sie hier gemeinsam die Last der Verantwortung trügen. »Unpassend«, so schreibt der spätere Papst, »ist jene Entschuldigung, ich werde doch nicht gehört, wenn ich zum Rechten mahne. Die Zeiten ändern sich nämlich, und wer einst verachtet war, wird nun ganz besonders geehrt. Komm also, beschwöre ich dich, komm! Denn gerade Deine Kraft darf nicht eingeschlossen in Schnee und dunklen Tälern dahinsiechen. Ich weiß, daß es viele gibt, die Dich sehen, hören, Dir folgen wollen, unter denen Du mich stets als gehorsamen Hörer und Schüler finden wirst«<sup>4</sup>. Damit bot sich Nikolaus von Kues die Gelegenheit, dem immer auswegloseren Kleinkrieg um sein Bistum sich zu entziehen und seine Kraft und seinen Reformwillen für die ganze Kirche fruchtbar zu machen. Inzwischen wurde Enea Silvio Piccolomini Papst. Kurz nach der Thronbesteigung Pius' II. traf Cusanus am 30. September 1458 in Rom ein. Der in seinem Bistum Gescheiterte schien in sein »Exil« zu kommen; in Wirklichkeit erlebte er an der Seite des Papstes in der Ewigen Stadt einen Höhepunkt seiner kirchenpolitischen und reformerischen Tätigkeit. Er gehörte der von Pius II. noch Herbst 1458 berufenen Reformkommission von Kardinälen, Bischöfen und Prälaten an, die feststellen und berichten sollte, was an der

<sup>3</sup> H. HÜRTEN, *Akten zur Reform des Bistums Brixen: CT V*, Brixener Dokumente, Erste Sammlung (1960).

<sup>4</sup> Brief vom 27. 12. 1456: E. MEUTHEN, *Die letzten Jahre des Nikolaus von Kues. Biographische Untersuchungen nach neuen Quellen*, Köln-Opladen 1958, S. 133; vgl. ebd. S. 15.

Kurie änderungsbedürftig sei<sup>5</sup>. Von den Beratungen und Gutachten dieser Kommission sind auf uns gekommen nur die Schrift »De reformationibus Romanae Curiae« des Bischofs von Torcello Domenico de' Domenichi und die als Reformbulle entworfene »Reformatio generalis« des Nikolaus von Kues<sup>6</sup>. Das Gutachten Domenichis lag Anfang Juli 1459 vor. Nach Rudolf Haubst ist auch die »Reformatio generalis« des Cusanus für die erste Julihälfte dieses Jahres anzusetzen<sup>7</sup>. Sie hat großen Einfluß genommen auf das Reformprogramm Pius II. in der Bulle »Pastor aeternus«<sup>8</sup>, die in den letzten Monaten von dessen Pontifikat verfaßt und wohl wegen des Todes des Papstes am 15. August 1464 nicht mehr publiziert wurde.

Die »Reformatio generalis« des Nikolaus von Kues holt zwar sehr weit aus in theologischen Spekulationen über Reform als Rückkehr der Geschöpfe durch Christus zum Vater, über Christus als *forma iustitiae* und entwickelt vierzehn allgemeine Regeln oder Grundsätze über Visitation und Reform der Kirche überhaupt; in ihren praktischen Anweisungen richtet sie sich aber ausschließlich auf eine Reform der Kurie. Dahin ging ja auch der Auftrag des Papstes, der sich selbst in seiner Wahlkapitulation zu einer Kurialreform verpflichtet hatte. Bei der »Kirche Roms und der Kurie zu beginnen«<sup>9</sup>, lag aber auch ganz in der Intention des Kardinals. Er wußte ja zu gut, wieweit seit dem Beginn des 15. Jahrhunderts die Meinung um sich gegriffen hatte, daß die Päpste und die Kurie hauptsächlich am Ruin der Kirche schuld seien, und wie wenig man der Selbstreform der Kurie traute. Er selbst hatte ja dieses Mißtrauen geteilt und während seines Aufenthaltes in Rom allzuschr bestätigt gefunden, wie berechtigt es war<sup>10</sup>.

<sup>5</sup> R. HAUBST, *Der Reformentwurf Pius' des Zweiten*: RQ 49 (1954), 192; H. JEDIN, *Studien über Domenico de' Domenichi (1416–1478)*: Abhandlungen der Mainzer Akad. d. Wiss. u. d. Lit., Geistes- u. sozialwiss. Kl., 1957 n. 5, Wiesbaden 1957, S. 11; ders., *Geschichte des Konzils von Trient I*, Freiburg 1949, S. 97.

<sup>6</sup> Hrsg. nach den MSS. Vat lat. 890 und Clm 422 von St. EHSES, *Der Reformentwurf des Kardinals Nikolaus Cusanus*: HJ 32 (1911), 274–297. Eine dritte Kopie findet sich in Cod. Vat. lat. 3883; vgl. R. HAUBST, *Studien zu Nikolaus von Kues und Johannes Wenk. Aus Handschriften der Vatikanischen Bibliothek*: BGPhThM 38, H. 1 (1955), S. 9ff. Deutsche Übersetzung F. A. SCHARPF, *Der Kardinal und Bischof Nicolaus von Cusa I*, Mainz 1843, S. 284–305 und J. M. DÜX, *Der deutsche Cardinal Nicolaus von Cusa und die Kirche seiner Zeit*, Regensburg 1847, S. 88–105.

<sup>7</sup> R. HAUBST, *Die Christologie des Nikolaus von Kues*, Freiburg 1956, S. 9; ders., *Der Reformentwurf*, 193.

<sup>8</sup> Hrsg. von R. HAUBST, *Der Reformentwurf*, 188–242.

<sup>9</sup> EHSES, *Der Reformentwurf*, S. 286.

<sup>10</sup> Vgl. die von E. MEUTHEN, *Die letzten Jahre*, S. 81 u. 108, zitierten Äußerungen, z. B.: »Wenn ich im Konsistorium endlich einmal von Reform spreche, werde ich ausgelacht« (81).

Schon in der »Concordantia catholica« hatte Nikolaus von Kues betont, daß die Reform beim Haupt beginnen müsse<sup>11</sup>. Der Papst vor allem solle sich seinen geistlichen Pflichten widmen und allen mit gutem Beispiel vorangehen. Die Kanones seien gut, es komme alles auf die Durchführung an. Als Legat in Deutschland hatte Cusanus den Visitatoren eingeschärft, jeweils oben, etwa beim Vorsteher eines Klosters, mit der Reform anzufangen<sup>12</sup>. Diese Reform von oben wird in der »Reformatio generalis« ausführlich begründet: Die Kirche ist der Leib Christi, sein Geist belebt und vereinigt alle Glieder in ihren verschiedenen Funktionen. Die Augen haben die Aufgabe, die einzelnen Glieder zu mustern und ihren verschiedenen Diensten anzupassen. Sind nun die Augen am Kirchenleib finster, dann wird die ganze Kirche finster sein. »Nun ist es aber leider eine allbekannte Tatsache«, läßt Cusanus den Papst weiter ausführen, »daß gegenwärtig der Leib der Kirche sich sehr vom hellen Licht des Tages abgewandt hat und in dunkle Schatten gehüllt ist; hauptsächlich deshalb, weil die Augen, die sein Licht sein sollten, zur Finsternis entartet sind. Da nun das Auge die eigenen Fehler nicht bemerkt, muß es sich einem anderen Visitator zum Bessern und Reinigen überlassen, um selbst tauglich zu sein, die Glieder des Leibes zu visitieren«<sup>13</sup>. Daraus ergeben sich zwei Konsequenzen: Einmal, daß der Papst als Auge der Kirche sich Leuten mit gesundem Blick unterwirft und sich nicht zu seinem und der ganzen Kirche Schaden vormacht, lichte Augen zu haben; zweitens muß er die alsdann hellen Augen auf die ganze Kirche richten und selbst oder durch Stellvertreter die einzelnen Glieder, angefangen von der römischen Kurie bis zur entlegensten Provinz, mit aller Sorgfalt visitieren.

Für diese Visitation sollen drei ernste, reife und unbestechliche Männer bestellt werden, die ebenso mit frommem Eifer wie mit Klugheit erfüllt und klare Abbilder Christi, des Urbildes, sind. Diesen drei, wir können sagen Generalvisitatoren, werden vierzehn auf die Gesamtkirche anwendbare Regeln an die Hand gegeben.

Die Regeln enthalten keine unerhörten, außergewöhnlichen und besonders

<sup>11</sup> *Conc. cath. II, 27 (H XIV/2 255)*. »... a capite incipiendum est in concilio reformatorio; ... Et quia, dum caput aegrotat, cetera membra dolent, hinc integritas praesidentium salus est subditorum.«

<sup>12</sup> Anlässlich des Provinzialkonzils in Magdeburg betonte der Päpstliche Legat in einer Predigt am 18. Juni 1451 (*Sermo 84: Cod. Vat. lat. 1245, fol. 16ra, 26–33*): »Scimus autem non fore possibile ex corrupto fonte fluvium incorruptum posse exorire. Et ob hoc quoniam nos seniores et dei sacerdotes sumus, quasi fontes nemo haesitat a nobis omnem morbum initiatum. Ibi igitur esse debet omne studium curae, ubi est omnis curae necessitas.«

<sup>13</sup> EHSES, *Der Reformentwurf*, S. 285.

strengen Forderungen. Es geht nicht um Werke der Übergebühr, sondern schlicht darum, daß jeder sich darauf besinnt, was er ist und was er zu sein versprochen hat, und sich bemüht, auch zu werden, was er ist.

Reformation wird von Nikolaus von Kues wörtlich verstanden als Rückführung auf die ursprüngliche Form (*ad formam primam reducere*). Für den Christen ist diese Form Christus. Ihn hat er in der Taufe angezogen, als er Christ wurde<sup>14</sup>.

Die in der Taufe geschenkte Christusgestalt hat ihre Weiterführung oder Konkretisierung erfahren in der Weihe des Priesters oder Bischofs, im Gelübde des Religiösen, im Amt des Königs oder Fürsten, im Officium des Benefiziaten oder zu welcher Form des Lebens nur immer sich jemand nach der Taufe verpflichtet hat<sup>15</sup>. Die Visitatoren müssen die verschiedenen Formen der Eide, Gelübde, Versprechen und so weiter kennen und jeden zum übernommenen Stand zurückführen oder ihn ausstoßen. Wo die vorgeschriebene Form vernachlässigt worden ist, etwa ein Religiöse nicht Profeß abgelegt hat oder Priester und Bischöfe bei ihrer Weihe nicht den in den Canones vorgesehenen Schwur geleistet haben, müssen sie dazu gebracht werden.

»Jeder«, so heißt es weiter, »soll von den Visitatoren angehalten werden, nach der Wortbedeutung seines Namens (*iuxta ethymologiam nominis sui*) und dessen innerem Grund kanonisch zu leben. Die Lebensweise eines jeden bestimmt sich nämlich nach der Begriffsbestimmung seines Namens. Wer anders lebt, als sein Name es bezeichnet, trägt seinen Namen zu Unrecht ..., da sein Leben dessen Bedeutung widerspricht. Ein solcher ist ein Lügner... Wie kann einer in Wahrheit ein Christ genannt werden, dessen Leben Christus widerstrebt! Oder wie einer Religiöse, der ein Apostat ist? wie einer Mönch, der in den Städten herumläuft? wie einer Kanoniker, der irregulär ist? wie einer Priester, der dem Heiligtum fremd ist? wie einer Kuratus, der die Seelsorge flieht? wie einer Rektor, der abwesend ist? wie einer Bischof, der die ihm anvertraute Herde nicht hütet? wie einer Führer, der ein Verführer ist? wie einer König, der ein Tyrann ist? und so weiter«<sup>16</sup>.

<sup>14</sup> »visitatores curam habere debeant, reformandos ad formam primam reducere, puta generaliter omnes Christianos ad formam, quam induerunt in baptismate, dum fierent Christiani« (EHSES, *Der Reformentwurf*, S. 286). In der »Concordantia catholica« wird die re-forma-tio, bzw. de-forma-tio historischer als Rückkehr zu bzw. Abfall von den alten Canones verstanden. Es heißt z. B. *Conc. cath.* II 26 (H XIV/2 250): »Disgressio enim a forma per patres nobis tradita difformitatem in ecclesia causavit, quoniam non quisque recte usus est sua potestate.«

<sup>15</sup> »generaliter de omnibus officialibus et aliis, qui ultra formam baptismatis, ad quam se, ut Christiani essent, solemniter astrinxerunt« (EHSES, *Der Reformentwurf*, S. 287).

<sup>16</sup> EHSES, *Der Reformentwurf*, S. 287.

Diese Argumentation, die sich auch sonst bei Cusanus findet, zum Beispiel in einer 1443 in Trier bei der Visitation des Stiftes St. Simeon gehaltenen Predigt<sup>17</sup>, mag vielleicht formalistisch erscheinen. Wir müssen aber bedenken, daß für Nikolaus von Kues als platonischen Denker der Name nicht Schall und Rauch ist, und weiter, wieviel Widerstand er als Kardinallegat bei an sich selbstverständlichen Reformen gefunden hatte. Wurde nun bei einer Visitation nicht mehr verlangt, als wozu der Visitierte sich beim Empfang seiner Weihe oder bei der Übernahme seines Amtes ohnehin verpflichtet hatte, dann war der Opposition jeder Vorwand genommen. Entsprechend heißt es weiter unten in der »Reformatio generalis«: »Jeder gesunde Menschenverstand wird damit übereinstimmen, und kein wahrhaft guter Mann wird sich widersetzen. Denn jeder wird ja nur auf das zurückgeführt, was er selbst zu sein sich auserwählt und öffentlich gelobt und wofür er den entsprechenden Namen erhalten hat und trägt. Wer also den Visitatoren widerspricht, ist mit sich selbst im Widerspruch und nicht weiter anzuhören, sondern abzuweisen.«<sup>18</sup>.

Auch in »De pace fidei« hofft Nikolaus von Kues, durch Treue zum je eigenen Wesen beziehungsweise durch Rückführung auf die Grundgestalt und nicht durch Gleichmacherei die verschiedenen Religionen zur Einheit im Glauben zu führen. Jede Religionsgemeinschaft soll sich auf ihr innerstes Wesen besinnen und hier erfahren, wie in unterschiedlicher Weise und mit vielfältigem Namen der eine Gott gesucht wird. Ziel ist die durch Gottes Erbarmen herbeigeführte Einsicht, »daß unter der Verschiedenheit der religiösen Gebräuche nur eine Religion besteht«<sup>19</sup>. »Es mag daher genügen«, so führt er aus, »den Frieden im Glauben und in dem Gebot der Liebe zu festigen, die verschiedenen Bräuche aber auf beiden Seiten zu dulden«<sup>20</sup>.

»Denn eine genaue Gleichförmigkeit in allem zu erstreben, hieße eher den Frieden zu stören ... Wo sich eine Gleichförmigkeit in der Durchführung nicht finden läßt, mögen die Nationen, sofern nur der Glaube und der Friede gewahrt bleiben, bei ihren Frömmigkeitsübungen und Zeremonien verharren«<sup>21</sup>. In allen Formen der Gottesverehrung ist der Eine, wahre Gott Jesu Christi gemeint, und im Christentum sind die religiösen Anliegen aller erfüllbar.

---

<sup>17</sup> *Sermo 22* (Cod. Vat. lat. 1244, fol. 66<sup>rb</sup>, 42–66<sup>va</sup>, 6).

<sup>18</sup> EHSES, *Der Reformatentwurf*, S. 291.

<sup>19</sup> *De pace*, n. 6 (H VII 7, 10f): »et cognoscent omnes, quomodo non est nisi religio una in rituum varietates.«

<sup>20</sup> *De pace*, n. 60 (56, 18f).

<sup>21</sup> *De pace*, n. 67 (61, 14f; 62, 3ff): »Nam exactam quaerere conformitatem in omnibus est potius pacem turbare.« »Ubi non potest conformitas in modo reperiri, permittantur nationes – salva fide et pace – in suis devotionibus et ceremonialibus.«

Das Verständnis von Reform als Rückführung auf die vorgegebene und in Taufe, Weihe oder Gelübde angenommene Form, führt Karl Jaspers zu dem Urteil: »Cusanus war kein Revolutionär, sondern ein Reformator im Auftrag der ihn autorisierenden Kirche innerhalb der realen Kirche«<sup>22</sup>. »Sein Ernst für die Wahrheit löste sich nicht von der Bedingung, sich dem Urteil der Kirche, und zwar der sichtbaren gegenwärtigen Kirche zu unterwerfen... Er war kein Kämpfer für die Wahrheit selber, sondern nur für die Wahrheit in der Kirche«<sup>23</sup>. Was heißt das? Vor allem, wenn wir uns bewußt bleiben, daß Nikolaus von Kues in der Mitte des 15. Jahrhunderts gelebt hat. Ein Christ, für den in der Person und im Werk Christi Lehre und Gestalt der Kirche verbindlich vorgegeben sind, kann ja immer nur im menschlich-geschichtlichen, damit letzt-hin vordergründigen Bereich Revolutionär sein. Für ihn gibt es das Göttliche, und zwar das in die Welt eingestiftete Göttliche, das damit notwendig seiner Verfügbarkeit entzogen ist. Die Frage ist natürlich, wie weit dieses unverfügbar Göttliche geht und wo das wandelbar Menschliche beginnt, was, cusanisch gesprochen, *una religio* und was *diversitas rituum* ist.

Im Grund kann der Christ nur Reformer sein, das heißt sich kämpfend rück-besinnen auf die *forma Christi*, gibt es ja für ihn keinen anderen Grund, als der da gelegt ist: Jesus Christus. Wenn so für den Christen das gar nicht einholbare, geschweige denn überholbare Ganze schon gegeben ist, dann bleibt ihm nichts anderes übrig als Rückkehr zum Ursprung.

Auch Martin Luther wollte nichts anderes sein als Reformer, wollte die Kirche zurückführen auf die ursprüngliche Form des Evangeliums. Wenn er faktisch Revolutionär wurde, dann lag das zum mindesten nicht in seiner Intention. Wem Reform als Rückbesinnung auf den Ursprung als zu wenig erscheint, der möge einen Blick auf die Geschichte der Kirche werfen. Es scheint mir zu ihrem Geheimnis zu gehören, daß immer dann, wenn man sich auf den Ursprung besann, zur *forma Evangelii* oder zur *Ecclesia primitiva* zurückkehren wollte und wirklich ernst damit machte, es nur vermeintlich ein »Zurück« war, vielmehr stets ein schöpferischer Durchbruch zu neuer Gestaltung wurde. Ja, je treuer man dem Ursprung war, um so schöpferischer war der Neuansatz. Das gilt besonders deutlich von Franz von Assisi, läßt sich aber auch an der liturgischen Bewegung unserer Tage ablesen.

Nikolaus von Kues will nicht nur die Menschen zu ihrer Form zurückführen, auf ihren Namen festlegen und zu ihrer Wahrheit bringen, sondern auch die Institutionen. Benefizien sollen wieder ihre eigentümliche und vom Stifter-

---

<sup>22</sup> K. JASPERs, *Nikolaus Cusanus*, München 1964, S. 75.

<sup>23</sup> Ebd., S. 74f.

willen festgelegte Aufgabe erfüllen können. Nach diesem Kriterium sollen Inkorporationen, Dispensen und Kommenden auf ihre Zulässigkeit geprüft werden. Vorrangiger Gesichtspunkt soll dabei die Verherrlichung Gottes sein. Pfründenhäufung, auch Häufung an sich miteinander vereinbarer Benefizien, die aber zur Minderung des Gottesdienstes führt, ist zu beseitigen. Unter den Pfründen, die mit ähnlichen Ämtern an anderen Kirchen unvereinbar sind, weil niemand zugleich an zwei Orten sein kann, werden ausdrücklich aufgeführt: Propstei, Dekanat, Archidiakonat, die Ämter des Scholasters, des Kantors und des Thesaurars an Kathedral- und Kollegiatkirchen. Um der Würde des Gottesdienstes willen soll jeder, der mehrere solcher Ämter an verschiedenen Orten besitzt, verzichten. Notfalls sollen die Visitatoren die notwendigen Verfügungen treffen. Auch Inkorporationen sollen rückgängig gemacht werden, wenn sie sich zum Schaden des Gottesdienstes und der Seelsorge auswirken<sup>24</sup>. Exemtionen oder andere Privilegien des Heiligen Stuhles, die von Religiösen oder Kapiteln geltend gemacht werden, um sich der Visitation zu entziehen, sollen nichtig sein. Besonders achthaben sollen die Visitatoren auf die Verwaltung der Hospitäler und des Kirchenvermögens. Sie sollen sorgen, daß den Armen auch zukommt, was ihnen in den Stiftungsurkunden und Vermächtnissen zugeschrieben ist, und daß ordnungsgemäß Rechenschaft abgelegt wird. Dasselbe gilt von den Ablaßhändlern, die das Volk betrügen, wo sie nur können<sup>25</sup>.

Viel Unheil entstehe aus der Mißachtung der Klausur in den Nonnenklöstern. Um dem zu begegnen, brauche man nur die Bestimmungen des Rechtes durchzuführen. Schließlich sollen die Visitatoren es nicht versäumen, die Echtheit der Reliquien zu prüfen. Bestehen Zweifel oder finden sich gar dieselben Reliquien an verschiedenen Orten, dann soll mit Diskretion dagegen vorgegangen und lieber das Zeigen solcher Reliquien verboten werden, als daß man Ärgernis geschehen läßt. Dasselbe soll für sogenannte Blithostien gelten. Das Zeigen solcher Hostien und von Reliquien überhaupt soll vor allem dann unterbunden werden, wenn man dabei auf Gewinn aus ist. Denn häufig unterschiebe die Habsucht Falsches, um durch Betrug zu erlangen, was man auf geradem Weg nicht erreichen könne<sup>26</sup>.

Von Randerscheinungen und Äußerlichkeiten weg weist die »Reformatio

<sup>24</sup> Vgl. EHSES, *Der Reformentwurf*, S. 288f. Zu der Frage, wie weit der Reformer seiner eigenen Lehre gemäß handelte, vgl. J. KOCH, *Nikolaus von Cues als Mensch nach dem Briefwechsel und persönlichen Aufzeichnungen*: HMKM, S. 56–75; E. MEUTHEN, *Die Pfründen des Cusanus*: MFCG 2 (1962), S. 15–66.

<sup>25</sup> Vgl. EHSES, *Der Reformentwurf*, S. 289ff.

<sup>26</sup> Vgl. EHSES, *Der Reformentwurf*, S. 290.

generalis « hier wieder hin auf Christus, die Quelle und Mitte aller Frömmigkeit. Der Abschnitt schließt sehr eindrucksvoll: »Es genüge dem christlichen Volk, Christus wahrhaftig in seiner Kirche im Sakrament der Heiligen Eucharistie zu haben. Darin hat es alles, was es zu seinem Heile verlangen kann. Reliquien mag es verehren, aber weitmehr Christus, das Haupt aller Heiligen; es hüte sich, indem es Christus und die Reliquien zum irdischen Nutzen mißbraucht, die Religion zum Gegenstand des Geschäfts zu machen und der Beleidigung Gottes Vorschub zu leisten<sup>27</sup>. Eine solche Kritik an der spätmittelalterlichen Frömmigkeit aus christozentrischer Sicht steht zwar im 15. Jahrhundert nicht allein – ähnliche Stellen lassen sich aus der *Imitatio Christi* anführen<sup>28</sup> –, doch scheint es mir ein Unterschied zu sein, ob sie sich in einem Erbauungsbuch finden oder in einer dem Papst in den Mund gelegten Reformschrift.

Entsprechend dem Verständnis der Reform als Rückführung auf die ursprüngliche Form schließen die 14 Regeln für die Visitatoren mit einem Hinweis auf die Urkirche, auf die *ecclesia primitiva*. Es soll die Sorge der Visitatoren sein, daß die Kirche die reine und gottgefällige Braut werde, die die erste Kirche (*ecclesia primitivorum*) war, damit sie verdiene, von der streitenden zur triumphierenden überzugehen<sup>29</sup>.

Näher angewandt werden die Regeln, wie gesagt, nur auf die Kurie, auf den Papst, die Kardinäle, den Gottesdienst in der Stadt Rom und das Personal der Kurie, speziell auf die Poenitentiarie.

Der Papst ist der Stellvertreter Christi. Seine Gewalt kann durch keinerlei menschliche Verfügung eingeschränkt werden; sie ist aber nicht selbstherrlich, sondern soll dem Aufbau der Kirche dienen. Der Papst hat den wahren Glauben zu bekennen und zu bewahren. An die Canones fühlt er sich gebunden, soweit sie dem Aufbau der Kirche nicht im Wege stehen. *Aedificatio ecclesiae* ist das immer wieder als Kriterium angeführte Wort. Auch der Papst, der Vater aller Väter, Patriarch, Erzbischof, Bischof, Priester, Heiligkeit, Diener der Diener Gottes genannt wird und all diese Ämter in sich einbegreift, muß nach der Ethymologie seines Namens leben, »muß versuchen zu sein, was er genannt wird<sup>30</sup>. Weil er zu leicht der Gefahr der Selbstdäuschung unterliegt, läßt

<sup>27</sup> EHSES, *Der Reformentwurf*, S. 291: »Sufficiat populo Christiano habere Christum veraciter in sua ecclesia in divinae Eucharistiae sacramento, in quo habet omne quod desiderare potest ad salutem. Reliquias vero veneretur, sed longe plus Christum caput omnium sanctorum, et caveat, ne dum Christo et reliquiis plerique in suum temporale commodum abutuntur, religionem in quaestum vertentes, divinae offensioni fomentum praebant, si non correxerint.«

<sup>28</sup> IV 1, 38f; III 58, 9.

<sup>29</sup> Vgl. EHSES, *Der Reformentwurf*, S. 291.

<sup>30</sup> Vgl. ebd., S. 292.

Cusanus den Papst die Visitatoren bitten, auch ihn sorgfältig zu visitieren. Er will sich ihrem Urteil unterwerfen. Sie sollen sich nicht abschrecken lassen, ihn, den Papst, zu visitieren; sie sollen in ihm nicht nur den Stellvertreter Christi, sondern auch den Diener aller Christen, nicht nur den durch seine einzigartige Würde Höchsten und Heiligsten, sondern zugleich den wie alle Menschen von der Sünde Bedrohten und Schwachen sehen, der von sich weiß und es dem Evangelium gemäß bekennt, daß sein Vorrang und seine Hoheit nicht in der Herrschaft, sondern im Dienst am Aufbau der Kirche besteht.

»Wer also an uns etwas entdeckt, was nicht aufbaut, sondern der Kirche Ärgernis gibt, der sage es uns frei heraus, damit wir es bessern«<sup>31</sup>. Diese klare Aufforderung zur Visitation des Papstes wird von Pius II. in seinem Reformentwurf »Pastor aeternus« nicht wiederholt. Wohl möchte auch er die »*forma gregis*« sein und nichts befehlen, was er selbst auf sich zu nehmen sich scheut<sup>32</sup>. Doch seine Vergehen seien dem göttlichen Gerichte vorbehalten. Er will es aber jedem freistellen, ihn in Liebe zu ermahnen<sup>33</sup>. Brüderliche Zurechtweisung statt Visitation des Papstes, darin liegt der wesentliche Unterschied zwischen dem Reformentwurf Pius II. und dem des Cusanus.

Bei den Kardinälen müssen die Visitatoren auf drei Dinge achten. Jene müssen erstens als *cardines*, als feste Angeln der Kirche, einen heiligen Eifer für das Haus Gottes haben. Nicht um ihrer selbst willen sind sie Kardinäle, sondern zur Unterstützung des Papstes beim Aufbau der Kirche. In ihrem Kollegium liegt die Übereinstimmung, der *consensus* der über die ganze Erde zerstreuten Kirche vor. Deshalb wählen sie als die Repräsentanten der Kirche den Papst. »Sie bilden mit uns«, so läßt Cusanus den Papst sprechen, »ein tägliches Konzil im kleinen, gleichsam als die Gesandten ihrer Nationen und als Teile und Glieder unseres mystischen Leibes, das heißt der heiligen römischen, apostolischen und katholischen Kirche; sie sind in uns, wie die Kirche in ihrem Oberhirten, und wir sind in ihnen, wie der Bischof in der Kirche«<sup>34</sup>.

<sup>31</sup> Ebd., S. 292.

<sup>32</sup> *Pastor aeternus*, n. 2: HAUBST, *Der Reformentwurf Pius' des Zweiten*, 205.

<sup>33</sup> *Pastor aeternus*, n. 10: HAUBST, *Der Reformentwurf Pius' des Zweiten*, 208: »quamvis delicta nostra divino tantum iudicio reserventur, libertatem nihilominus unicuique facimus, si quid sinistri de nobis senserit, ut nos in caritate iuxta legem evangelicam commoneat«; vgl. n. 13 (ebd., 209).

<sup>34</sup> EHSES, *Der Reformentwurf*, S. 292f: »Ad cardinalatum enim vocati firmi cardines ecclesiae esse debent, in quibus firmetur omnis motus et stabilitetur omnis fluctuatio. In ipso enim collegio est quidam totius dispersae per orbem ecclesiae consensus; ideo et eligunt pastorem ecclesiae, et in quem ipsi consentiunt, ecclesia, quae in ipsis est repraesentive, etiam consentit. Faciunt igitur nobiscum quotidianum compendiosum ecclesiae concilium quasi legati nationum, et sunt partes et membra corporis nostri mystici, sc. sanctae Romanae apostolicae

Diese starke Betonung der Kollegialität mutet uns modern an; wir brauchen nur zu denken an die mit dem II. Vatikanischen Konzil in Gang gekommene Diskussion über einen Bischofsrat, der dem Papst bei der Regierung der Weltkirche zur Seite stehen soll. Wir müssen aber im Auge behalten, daß Gedanken dieser Art im 15. Jahrhundert nicht so bahnbrechend waren wie heute. Denn damals wurde die Kirche ja noch konsistorial regiert, das heißt das Kollegium der Kardinäle bildete als Konsistorium sozusagen das Kabinett des Papstes. Die Regierung durch Kongregationen, das heißt weltlich gesprochen durch Fachministerien, wobei jeder Kardinal so viel Einfluß hat, wie seine Kongregation bedeutend ist, wenn er überhaupt eine leitet, gibt es ja in voller Form erst seit der Kurialreform durch Sixtus V. von 1588. Damals erst wurde die kollegiale Regierung der Kirche offiziell abgeschafft. Diesem Zentralismus sucht Cusanus noch entgegenzuwirken. Deshalb macht er sich zum Sprecher derer, die für die Kardinäle Beteiligung an der Kirchenregierung forderten.

Mit dem Gedanken, daß die Kardinäle die auf der ganzen Erde verstreute Kirche darstellen, ist vorsichtig eine Forderung des Konstanzer und des Baseler Konzils aufgegriffen, die Nikolaus von Kues schon in »De concordantia catholica« sich zu eigen gemacht hatte, daß nämlich alle Nationen im Kardinalskollegium vertreten sein sollen<sup>35</sup>. Das will er aber nicht dahin verstanden haben, daß die Kardinäle sich als Interessenvertreter ihrer Nation oder gar der Regierungen ihres Landes sehen sollen. Denn die zweite Forderung an die Kardinäle verlangt, daß sie treue und unbestechliche Ratgeber des Papstes sind. Als solche dürfen sie sich nicht als »Protektoren einer Nation«, eines Fürsten oder eines Gemeinwesens auffassen und sich entsprechend von dort bezahlen

---

et catholicae ecclesiae, (et ipsi sunt in nobis, ut ecclesia in suo Pontifice, et nos in ipsis, ut episcopus in ecclesia); () steht nur in Cod. Vat. lat. 8090, fol. 118r u. Vat lat. 3883, fol. 8r, fehlt dagegen in Clm 422, fol. 259r.

<sup>35</sup> Diese Forderung des Konstanzer Konzils war von der Reformakte Martins V. vom Januar 1418 nicht berücksichtigt worden. Das zweite Reformdekret der 23. Sitzung des Baseler Konzils vom 24. 3. 1436 handelt »de numero et qualitate cardinalium«. Es wird bestimmt, daß im Kardinalskollegium alle Nationen vertreten sein sollen und keine mehr als ein Drittel der Mitglieder stellt. Vgl. R. ZWÖLFER, *Die Reform der Kirchenverfassung auf dem Konzil zu Basel*: Basler Zschr. f. Gesch. und Altertumskunde 28 (1929), 141–247; 29 (1930), 29. In Conc. cath. II, 18 (H XIV/2 202) forderte N. v. K.: »Quare in finem universalis boni regiminis, quia plena universalia Concilia difficulter colliguntur, hanc putarem primam radicem reformationum, ut Cardinales ex legatis provincialrum constituerentur.« Vgl. J. WODKA, *Zur Geschichte der nationalen Protektorate der Kardinäle an der römischen Kurie*, Innsbruck-Leipzig 1938, S. 5ff; ALFRED A. STRNAD, *Konstanz und der Plan eines deutschen »Nationalkardinals«: Neue Dokumente zur Kirchenpolitik König Siegmunds von Luxemburg*: Das Konzil v. Konstanz. Beiträge zu seiner Geschichte und Theologie, hrsg. v. A. FRANZEN – W. MÜLLER, Freiburg 1964, S. 397–428.

lassen. Für Geschenke müssen sie ebenso unempfänglich sein wie für Schmeicheleien. Sie sollen sich mit einem Einkommen von 3 bis 4 Tausend Gulden jährlich zufrieden geben.

Drittens sollen die Kardinäle zur Erbauung der Kirche ein vorbildliches Leben führen. Auf Pomp in Kleidung, Auftreten und Essen sollen sie verzichten und sich mit 40 Dienern und 24 Pferden begnügen<sup>36</sup>. Überaus loblich (supra quam dici potest laudabile) wäre es, wenn der Kardinal an seiner Titelkirche genug hätte und seine Benefizien durch einen damit betitelten Geistlichen für einen Teil der Einkünfte verwalten ließe<sup>37</sup>. Auch hier wagt Nikolaus von Kues also nicht, radikale Forderungen zu stellen. Dem stände ja auch seine eigene Praxis im Wege, hatte er ja selbst neben dem Kardinalstitel San Pietro in Vinculi noch das Bistum Brixen und eine Reihe anderer Pfründen.

Anschließend ist von der Reform des Gottesdienstes in der Stadt Rom die Rede. Auch sie soll oben bei den päpstlichen Basiliken beginnen. Die Visitation der Kurialbehörden soll besonders auf Personen achten, die sich ohne Grund an der Kurie aufhalten. Bischöfe, Äbte und andere Benefiziaten sind zum Dienst Gottes an ihre Stellen zurückzuschicken. Pfründenjäger jeder Art, auch wenn sie unter dem Vorwand des Botschafterdienstes für Fürsten sich an der Kurie aufhalten, sind abzuweisen. Es kann nicht die Absicht des Papstes sein, Benefiziaten anzulocken und den Personalstand der Kurie zu vermehren unter Beleidigung Gottes und Minderung des Kultes. Wer aber zu Recht an der Kurie sich aufhält, soll ein entsprechendes Leben führen. Schlemmer, Konkubinarier und Betrüger sind zu entfernen. Besonders bei der Poenitentiarie soll man auf Ernst, Eifer, gute Bildung, Erfahrung und Unbestechlichkeit achten. Neben dem Großpoenitentiar sollen 13 andere Poenitentiare ihren Dienst verrichten. Sie müssen die Sprachen der aus aller Welt zusammenströmenden Pilger verstehen und deren heimatliche Verhältnisse kennen.

Noch weitere Einzelbestimmungen der »Reformatio generalis« anzuführen, bleibt uns nicht die Zeit, würde uns aber auch nicht weiterbringen. Eine Reform besteht ja nicht in der Summe der Einzelmaßnahmen. Wir müssen uns fragen, welcher Grundzug ihr eigen ist, welcher große, alle Einzelmaßnahmen formende religiöse Grundgedanke die Reform durchzieht, beziehungsweise ob überhaupt ein solcher feststellbar ist. Josef Koch weist bei der Behandlung des

<sup>36</sup> Pius II. gesteht in »Pastor aeternus« den von seinem Vorgänger kreierten Kardinälen 60 Familiaren und 40 Equipagen zu und den von ihm kreierten 40 Familiaren und 24 Equipagen. Sie sollen mit 4000 Florenen zufrieden sein, nur die Königssöhne unter ihnen sollen ein Jahreseinkommen von 6000 Florenen haben (n. 39: HAUBST, *Der Reformentwurf Pius' des Zweiten*, 213).

<sup>37</sup> Vgl. EHSES, *Der Reformentwurf*, S. 294.

Reformwerkes des Cusanus während seiner Legationsreise in Deutschland 1451/52 mehrfach auf die auffällige Tatsache hin, daß den Reformerlassen des Kardinals die religiöse Note fehlt und er »statt tiefere religiöse Motive für die sittliche Reform geltend zu machen, mit Drohungen sein Ziel zu erreichen sucht«, wobei »die Drohung mit dem allerungeeignetsten Mittel«, mit der weltlichen Macht, sein letzter Trumpf sei<sup>38</sup>. Das mag für die Legationsreise von 1451/52 richtig sein. Es stellt sich aber die Frage, ob es auch für die »Reformatio generalis«, für den späten Cusanus also, gilt.

In dieselbe Richtung geht die Kritik von Karl Jaspers. Nur ist sie viel radikaler als die von Josef Koch und umfaßt den ganzen Cusanus. Nach Jaspers scheiterte die Reform, weil Cusanus selbst nicht die innere Umkehr kannte, die Voraussetzung jeder Reform sei, nicht »den Ernst eines im Entschluß entspringenden Lebens«. Sein persönliches »tadelloses, bescheidenes Leben« sei »Wohlanständigkeit, aber nicht Hingerissenheit der persönlichen Hingabe« gewesen. »Die zu Reformierenden«, führt Karl Jaspers weiter aus, »die Träger der Institutionen, waren für Reformen solcher Art nur vereinzelt und ohne Kraft bereit. Daß Reformen wirkungslos waren oder in Gewaltsamkeiten sich verloren, bezeugt, daß im Willen zu ihnen kein eigentlicher, opferbereiter Ernst lag. Cusanus handelte nicht im Rückbezug auf den Ursprung des Menschen (von dem er philosophisch-meditativ so großartig zu sprechen vermochte) oder auf die Bibel, sondern auf die kirchenbedingten asketischen Grundsätze und auf das Doktrinale. Cusanus wollte die Reformen, kannte aber nicht deren Bedingung in dem ursprünglichen Wandel des Selbstseins der Menschen, die sie verwirklichen«<sup>39</sup>.

Wir möchten hier Karl Jaspers keine Selbstgerechtigkeit vorwerfen; Historiker müssen ja immer Maßstäbe anlegen, denen sie selbst nicht genügen. Die Frage ist aber, ob er hier nicht *ex eventu* von der faktisch gescheiterten Reform des 15. Jahrhunderts her urteilt und auf Nikolaus von Kues allzu unbesehen überträgt, was von der Wende des 15. zum 16. Jahrhundert, pointierter gesagt, vom 5. Laterankonzil 1512–1517 gilt.

Die »Reformatio generalis« des Cusanus begnügt sich jedenfalls nicht mit institutions- oder kirchenbedingten asketischen Grundsätzen. Bei ihr ist der Rückbezug auf den Ursprung des Menschen und auf die Bibel durchaus gegeben. Auf das Verständnis der Re-forma-tio als Rückkehr zur *forma Christi* und auf die *aedificatio ecclesiae* als Schlüsselbegriff des Reformatentwurfs des Cusanus haben wir schon aufmerksam gemacht. Hier ist aber vor allem auf die weit-

---

<sup>38</sup> KOCH, *Nikolaus von Cues und seine Umwelt*, S. 52, 56, 65.

<sup>39</sup> JASPERs, *Nikolaus Cusanus*, S. 204.

ausholende Einleitung unserer Reformschrift hinzuweisen, die wir zunächst übergangen haben.

Damit die Reformation als eine gerechte und zum Heile notwendige begrißen werde, hält nämlich Cusanus es für angemessen, eine tiefere Betrachtung über die menschliche Existenz als Geschöpf anzustellen, zu fragen »*Cur homo creatus existat?*« Die Antwort lautet: Der Mensch ist geschaffen, um Gott in seiner Herrlichkeit zu schauen. Dazu hat der Schöpfer das Buch der Schöpfung vor ihm aufgeschlagen. Doch der Mensch war der Sprache nicht mächtig, kannte den Logos nicht, um dieses Buch zu lesen. So konnte er nur Mutmaßungen über den Inhalt anstellen<sup>40</sup>. Da erbarmte sich Gott der Unwissenheit und sandte den, der alle erleuchtet, die zu ihm kommen, das Wort selbst, in dem alle Schätze der ersehnten Wissenschaft verborgen sind, seinen geliebten Sohn voll der Gnade und Wahrheit. Allen, die ihn aufnehmen, das heißt die glauben an seinen Namen, ist Macht gegeben, Kinder Gottes zu werden.

So ist es das einzige Gebot Gottes, des Vaters, zu glauben seinem Sohn und Gesandten, der sein Wort ist<sup>41</sup>. Die Kirche, in der Christus fortlebt und deren Haupt er ist, ist die Gemeinschaft dieser Christusgläubigen<sup>42</sup>.

„Dieser Glaube schenkt alle Heiligkeit, Weisheit, Gerechtigkeit und Seligkeit. Wer das wahrhaft glaubt (nämlich, daß er in Christus das ewige Leben hat), der hält auch seine Gebote und sündigt nicht ... Er weiß, daß wahres Leben nur in den Verheißenungen Christi liegt und keiner gerechtfertigt wird, den er nicht rechtfertigt im Verdienst seines Todes. Der kann mit dem Apostel sagen, er wisse nichts als Christus, und zwar den Gekreuzigten, in dem er den höchsten und vollkommenen Glauben erreicht, den Glauben nämlich, durch den der Gerechte lebt“<sup>43</sup>.

<sup>40</sup> EHSES, *Der Reformentwurf*, S. 282: »Sed homo ignorans linguam seu verbum Dei, per quod scriptus es liber creationis, non potuit ex omni sua virtute sapientiam seu artem creativam attingere, nisi verbum illud sibi notum fieret. Unde quemadmodum ignorans linguam seu verbum alicuius libri potest facere sibi plures conjecturas de libri continentia, tamen veraciter nihil scire potest sine magistro: omnes igitur homines, qui natura scire desiderant, potuerunt bene coniicere, quod magisterium creationis est immortalis ars et sapientia et lux illuminans et intellectum ad perfectum adducens (Cod. Vat. lat. 3883, fol. 1<sup>r</sup>: deducens), beatum et felicem faciens, qui finis desiderii.«

<sup>41</sup> EHSES, *Der Reformentwurf*, S. 282: »hoc est unicum Dei Patris praeceptum, scilicet ipsi suo Filio et legato qui et Verbum eius, credere ...«

<sup>42</sup> EHSES, *Der Reformentwurf*, S. 283: »Es itaque fidelium unio in ipso ecclesia eius, cuius ipse caput.« Ebd., S. 285: »Quoniam autem ecclesia Dei est corpus Christi mysticum, recte per Apostolum (1 Cor 12,12f) corpus hominis ei assimilatur, in quo in spiritu vivificantem omnia membra uniuntur, ut vivant, sicut in toto corpore ecclesiae spiritu Christi omnia membra vivificantur, cui in hoc mundo omnes fideles per fidem adhaerent.«

<sup>43</sup> EHSES, *Der Reformentwurf*, S. 283: »haec fides est dans omnem sanctitatem et scientiam et

Wer Christus »als den einzigen Lehrer des Lebens ergreift, dem gibt er in Glaube und Werk die Gestalt, die ihn des ewigen Lebens fähig macht ... Doch Christus muß dieses mitteilen und schenken... Denn aus Gnade sind wir berufen zur Erbschaft. Diese können wir erlangen auf Grund der Gerechtigkeit, die Christi Verdienst uns schenkt... Daher ist er für uns zur Gerechtigkeit geworden... Alles also, was zur vollkommenen Glückseligkeit notwendig ist, sei es Gnade oder Gerechtigkeit, haben wir nur von ihm. Er ist daher der einzige Mittler, in dem alles ist und ohne den wir unmöglich wahrhaft glücklich sein können«<sup>44</sup>.

»Wir«, so läßt Cusanus den Papst sprechen, »die wir alle Christen reformieren wollen, können ihnen keine andere Form zur Nachahmung vor Augen stellen als Christus, von dem sie den Namen empfangen haben... Es muß also das Streben aller sein, Buße zu tun und neu anzuziehen die Form der Unschuld, die sie in der Taufe Christi empfangen haben. Dann werden sie, wenn Christus erscheinen wird in Herrlichkeit, ihm ähnlich sein«<sup>45</sup>.

---

iustitiam ac quidquid beatificat. Quicumque enim hoc veraciter credit, utique mandata eius servat et non peccat. Nam malignum atque mundum ille vicit et concupiscentias eius, sciens, non esse vitam nisi in promissis Christi, atque quod nemo iustificatur nisi quem ipse in merito mortis suea iustificaverit. Hic et cum Apostolo dicere poterit; se nihil scire , nisi Christum et hunc crucifixum «(1 Cor 2,2), in quo adeptus est supremam et completam scientiam, fidem scilicet, per quam iustus vivit (Habac 2,4; Rom 1,17; Gal 3,11; Hebr 10,38).»  
<sup>44</sup> EHSES, *Der Reformentwurf*, S. 284f: »Omnis autem scriptura divinitus inspirata non aliud revelare nobis nititur quam Christum formam virtutum et vitae immortalis ac felicitatis aeternae ab omnibus desideratae, quem ut unicum magistrum vitae recipientes fide et opere sic formati sunt, quod aeternae vitae capaces existunt. Neque capaces eo ipso eam habent, sed necesse, quod eis eam Christus communicet et donet, qui eam non solum merito virtutis obedientiae habet, ut sit in gloria Patris (Phil 2,11), sed etiam ut capacibus donare possit, ut ex merito eius habeant et ex iustitia eam vendicent et possideant. Ex gratia enim vocamur ad haereditatem, quam nisi ex iustitia meritorum Christi assequamur, non possumus ultimum felicitatis gradum assequi. Ideo ipse pro nobis factus est iustitia, quando se pro omnibus in mortem obtulit, in quo omnes mortui iusto Dei iudicio vivunt aeternaliter. Deus enim Pater remunerator iustissimus omnibus, qui propter ei (so Cod. Vat. lat. 3883, fol. 2<sup>v</sup> und Clm 422, fol. 253<sup>v</sup>; Vat. lat. 8090, fol. 111<sup>ra</sup>: eum) obediens moriuntur: in Christo, retribuit vitam immortalem. Omnia igitur ad perfectam felicitatem necessaria, sive sit gratia, sive iustitia, sine ipso habere nequimus. Ipse igitur est solus mediator, in quo omnia et sine quo impossibile est nos veraciter felicitari.«

<sup>45</sup> EHSES, *Der Reformentwurf*, S. 285: »Nos igitur, qui cunctos Christianos reformare cupimus, utique aliam nullam possumus eis formam, quam imitentur proponere quam Christi, a quo nomen receperunt. Illa est lex viva et forma perfecta, in qua fit iudicium vitae et mortis aeternae. Conformes ei sunt filii vitae benedicti, qui vocantur ad possessionem regni Dei. Difformes vero, quia filii mortis, maledicti in gehennam abiicientur. Esse igitur debet omne studium nostrum, ut abluamur poenitentia et reinduamus formam innocentiae, quam in lavacro Christi recepimus; tunc enim, quando Christus in gloria Dei Patris

Reform heißt also für Nikolaus von Kues: christusförmig werden, die Gleichgestaltung mit Christus wiedergewinnen und ausformen, die einem in der Taufe geschenkt wurde. Letzthin bedeutet Reform, durch Christus heimfinden zum Vater, von dem alles seinen Ausgang genommen hat; das heißt gleichzeitig: beitragen zur Erfüllung des göttlichen Heilsplans, der durch die Sendung Christi in die Welt in sein letztes entscheidendes Stadium getreten ist.

Zu dieser Gleichförmigkeit mit Christus gelange ich durch den Glauben und durch die Taufe. Es ist beachtlich, welche zentrale Bedeutung dem Glauben zugemessen wird. Auch da, wo wir die Liebe erwarten sollten, wird von dem Glauben gesprochen, und zwar von dem Glauben, durch den gemäß Röm 1, 17 der Gerechte lebt. Dieser Glaube wird als der höchste und vollkommene bezeichnet. Gemeint ist die *fides qua*, das Ja zu Jesus Christus als dem Wort des Vaters. Dieser Glaube schließt allerdings die *fides quae*, die Glaubenswahrheiten, ein. Es heißt: »Das ist das einzige Gebot des Vaters, an Ihn, seinen Sohn und Gesandten, der sein Wort ist, zu glauben... Wer Ihn als solchen annimmt, also schlechthin an Ihn glaubt, weiß auch, daß alles, was Er verkündet, wahr ist, da Er ja der Sohn und das Wort Gottes ist«<sup>46</sup>. Aus denen, die an Ihn glauben, hat Christus die Kirche gebaut. Sie wird definiert als die Einheit der Gläubigen in Ihm, ihrem Haupt<sup>47</sup>.

Klarer als in dieser Einleitung zur »Reformatio generalis« kann man die Rechtfertigung aus dem Glauben allein und schärfer die Absage an jede Werkgerichtigkeit nicht formulieren. Das ist besonders beachtlich, weil man in einem Aufruf zur Reform an sich den Akzent mehr auf der menschlichen Aktivität erwartet.

Dabei handelt es sich nicht um eine alleindastehende Äußerung des Cusanus. Sie ist auch in anderen Schriften zu finden. In »De pace fidei« (1453) läßt er den Apostel Paulus sprechen: »Man muß darlegen, daß nicht durch die Werke, sondern durch den Glauben das Heil der Seele geschenkt wird... Allein weil kein Mensch auf seine Werke hin vor Gott gerechtfertigt wird, sondern weil der Allmächtige, was er seinen Auserwählten schenken will, aus Gnade gibt, so muß der Mensch, wenn er würdig sein will, die Verheißung, die aus reiner Gnade ergangen ist, zu erlangen, unbedingt Gott glauben. Denn darin besteht die Rechtfertigung des Menschen, daß er aus dem einzigen Grund die Verheißung erlangt, daß er Gott glaubt und hofft, das Wort Gottes werde in Erfüllung gehen«<sup>46</sup>.

---

apparuerit, similes ei erimus, eiusdem scilicet formae, quae solum in regno Dei, ad quod tendimus, reperitur.«

<sup>46</sup> *De pace*, n. 55 (H VII 51, 12f; 52, 12–17).

»Daher muß der Mensch Gott glauben, wie Abraham geglaubt hat, auf daß er aufgrund dieses Glaubens ebenso wie der gläubige Abraham gerechtfertigt werde, um in dem einen Nachkommen Abrahams, das ist: Christus Jesus, die Verheibung zu erlangen, denn diese Verheibung, die alles Gute in sich schließt, ist der göttliche Segen«<sup>47</sup>.

Auf die Frage des Tartaren: »Meinst du also, dieser Glaube allein rechtfertige zur Erlangung des ewigen Lebens?« läßt Cusanus den Völkerapostel antworten: »Ja, das ist meine Auffassung«<sup>48</sup>.

Später heißt es: »Ohne den Glauben ist es unmöglich, Gott zu gefallen. Der Glaube muß aber lebendig sein; denn ohne die Werke ist er tot... Denn wie kannst du glauben, Gott sei Gott, wenn du dich nicht bestrebst, seine Gebote zu erfüllen?«<sup>49</sup> Weitere Stellen über die Rechtfertigung aus dem Glauben ließen sich aus dem Brief an den Novizen Nikolaus Albergati vom 11. Juni 1463, dem sogenannten »Vermächtnis des Nikolaus von Kues«<sup>50</sup> und aus den Predigten anführen. In einer Predigt am Feste Maria Magdalena aus den vierziger Jahren<sup>51</sup> läßt Cusanus den Glauben koinzidieren mit Christus. Ausgehend von dem Wort: »Dein Glaube hat dich gerettet« (Lk 7,50) führt er aus: »Christus war somit der rettende Glaube, er, der die Sünden vergeben hat. Christus hilft also nicht, man glaube denn, er sei der Erlöser. Der Glaube also, der sich Christus als dem Erlöser naht, bewirkt, daß Christus rettet, so daß die Rettung Sache Christi und des Glaubens ist, nicht als zweier Verschiedener, als wenn ein anderer der Glaube sei und wieder ein anderer Christus, sondern in Koinzidenz, so daß Christus der Glaube ist, der seligmacht. Der Geist, der den Glauben an Christus hat, geht in die Einheit mit Christus über, so daß das Werk der Rettung nicht Sache Christi ist als eines, der getrennt ist von dem Geiste dessen, der gerettet wird, noch auch das Werk des Glaubens ist als einer Kraft, die nicht Christus ist, sondern das Werk eines, der Christus der Retter ist und der Glaube des Geretteten. Wer so das Heil erlangt, indem er durch den Glauben in Christus ist und Christus durch die Rettung in ihm, den läßt Christus wahrhaft in Frieden ziehen, denn er ist zu dem Wegziel gelangt, in dem Ruhe ist, so daß er, um Frieden zu finden, nicht mehr weiterzugehen braucht«<sup>52</sup>.

<sup>47</sup> *De pace*, n. 57 (53,24–28).

<sup>48</sup> *De pace*, n. 58 (54,1 ff.). »Vis igitur quod sola fides illa iustificet ad perceptionem aeternae vitae?« Paulus: »Volo«.

<sup>49</sup> *De pace*, n. 58 (54,24–55,1); n. 59 (55,3 f.).

<sup>50</sup> G. VON BREDOV, *Das Vermächtnis des Nikolaus von Kues. Der Brief an Nikolaus Albergati nebst der Predigt in Montoliveto (1463)*: CT IV, Briefwechsel des Nikolaus von Kues, Dritte Sammlung (1955), S. 26–57.

<sup>51</sup> *Sermo 51*: Cod. Vat. lat. 1244, fol. 79v<sup>b</sup>–83ra.

<sup>52</sup> Cod. Vat. lat. 1244, fol. 82ra, 22–42.

Diese Lehre des Cusanus über den rechtfertigenden Glauben im Anschluß an Röm 1,17 läßt uns spontan an Martin Luther denken und an das, was er in seinem reformatorischen Erlebnis als die befreende Wahrheit entdeckt hat, die nach ihm im Mittelalter in Vergessenheit geraten sein soll. Doch nicht erst wir, im oekumenischen Frühling unserer Tage, ziehen diese Verbindung von Nikolaus von Kues zu Luther. Schon mitten in der polemischen Auseinandersetzung der beginnenden Reformation fand der Exfranziskaner und mit Luther in Verbindung stehende hessische reformatorische Theologe und Kirchenmann Johannes Kymeus († 1552) bei Cusanus die protestantische Rechtfertigungslehre vertreten. In seiner Flugschrift »Des Babsts Hercules wider die Deutschen«<sup>53</sup> zitiert er ausführlich den oben angeführten Abschnitt aus »De pace fidei« über die Rechtfertigung aus dem Glauben. Kymeus will zeigen, »daß in Fragen der Rechtfertigung der Kardinal Cusanus dem Papst zuwider und an vielen Stellen unserem (das heißt dem reformatorischen) Evangelium gemäß geschrieben hat«<sup>54</sup> und »wie dieser Lehrer aus St. Pauli Schriften mitten in der Nacht das helle Licht der Erkenntnis Christi erlangt hat, da er so klar bezeugt, man solle den rechten ewigen Segen nicht im Gesetz suchen«, denn der bestehe »allein in Christus und werde durch den Glauben erlangt«<sup>55</sup>. Mit noch mehr Recht hätte Kymeus für diese seine These die »Reformatio generalis« anführen können.

Bruno Decker hat dagegen gemeint, es sei leicht der Nachweis zu bringen, daß die von Cusanus vorgetragene Rechtfertigungslehre »auf keinen Fall im Sinne der späteren Lehre Martin Luthers gedeutet werden darf«. Denn Cusanus bekenne sich ausdrücklich zu der von den Reformatoren so heftig bekämpften *fides formata*, das heißt dem durch die Liebe geformten Glauben; der spezifisch lutherische Fiduzialglaube mit der ganz persönlichen Heilsgewißheit sei dem Nikolaus von Kues noch unbekannt gewesen<sup>56</sup>. Nun spricht Cusanus aber in der »Reformatio generalis« wie in der angeführten Predigt auch nur vom Glauben als der Rettung des Christen, nicht von der Liebe und nicht von dem durch die Liebe geformten Glauben. Es besteht allerdings kein Zweifel, daß er diesen lebendigen und im Werk der Liebe fruchtbaren Glauben meint. Wir sind uns heute aber klar, daß diesen lebendigen, unlösbar mit der Liebe verbundenen Glauben auch Luther gemeint hat. Wenn der Reformator gegen die Formel *fides caritate formata* Stellung genommen hat, dann aus Polemik gegen nomina-

<sup>53</sup> O. MENZEL, *Johannes Kymeus, Des Babsts Hercules wider die Deudschen* (Wittenberg 1538): CSt VI (1941).

<sup>54</sup> MENZEL, *Johannes Kymeus*, S. 66, 1–5.

<sup>55</sup> MENZEL, *Johannes Kymeus*, S. 69, 18–22.

<sup>56</sup> B. DECKER, *Nikolaus von Cues und der Friede unter den Religionen*: HMKM, S. 117f.

listische Theologen, die lehrten, man könne Gott aus rein natürlichen Kräften über alles lieben und die damit einem ethischen Mißverständnis der Liebe Vorschub leisteten.

Die in der Formel *fides caritate formata* von der Hochscholastik und der heutigen katholischen Theologie gemeinte Sache hat Luther nicht nur festgehalten, sondern sogar kräftig betont. Das sieht auch die evangelische Forschung von heute. Reinhard Schwarz betont in seinem Werk »Fides, spes und caritas beim jungen Luther«, daß der Reformator »den Glauben und die Liebe als eine unauflösliche, in dem Heiligen Geiste oder in der Gnade beschlossene Einheit denkt«<sup>57</sup>. »Der Doppelschritt aus erkennendem Glauben und wirkender Liebe vollzieht sich innerhalb der Einheit beider. Der Glaube ohne die Liebe, die *fides mortua*, kann in Luthers Augen keine gottgewirkte *fides infusa* sein, die auch ohne die hinzukommende *forma caritatis* in sich schon eine vollkommene Tugendqualität ist«<sup>58</sup>. Ähnlich tadelt Joh. Kymeus zwar den Gebrauch des »sophistischen Wortes«, bestätigt dem Kardinal Cusanus aber gleichzeitig, daß er unter »*fides formata caritate* nichts anderes verstanden wissen will als einen rechtschaffenen Glauben, dem die Liebe folgt«<sup>59</sup>.

Wenn Nikolaus von Kues in der »Reformatio generalis« diesen rechtfertigenden Glauben schließlich in erster Linie als *fides qua*, als vertrauende Hingabe an Christus den Erlöser sieht und mit Paulus (Eph 3, 17) betont, daß durch den Glauben Christus in uns wohnt und wir so den Frieden haben, dann ist damit das, wir dürfen sagen, katholische Anliegen Luthers sehr tief ausgesprochen.

Wir haben keinen Grund, die Rechtgläubigkeit des Kardinals zu verteidigen, haben aber auch keine Veranlassung, eine Kluft zwischen ihm und Martin Luther aufzureißen. Wir wollen auch Nikolaus von Kues nicht als einen »Reformator vor der Reformation« im Sinne Carl Ullmanns<sup>60</sup> hinstellen. Das Ergebnis dieser Untersuchung scheint mir eher zu sein, daß an der »Reformatio generalis« des Nikolaus von Kues deutlich wird, wie sehr damals die Reformation noch eine katholische Möglichkeit war und daß die Lehre von der Rechtfertigung allein durch den Glauben heute nicht kirchentrennend zu sein braucht. Weiter zeigt uns die großangelegte Einleitung zu unserer Reformschrift, daß für Nikolaus von Kues die Kirchenreform sich nicht in Einzelmaßnahmen disziplinärer Art erschöpft. Sinn und Voraussetzung der Reform ist die Besinnung des Menschen auf seine im Glauben und in der Taufe gestiftete Christus-

<sup>57</sup> R. SCHWARZ, *Fides, spes und caritas beim jungen Luther*, Berlin 1962, S. 211; vgl. P. ALTHAUS, *Die Theologie Martin Luthers*, Gütersloh 1963, S. 357–371.

<sup>58</sup> Ebd., S. 251 f.

<sup>59</sup> MENZEL, *Johannes Kymeus*, S. 71, 19–22.

<sup>60</sup> C. ULLMANN, *Reformatoren vor der Reformation*, 2 Bde., Gotha 1866.

existenz und sein Einschwingen in die Rückkehr der erlösten Menschheit durch Christus zum Vater. Der Rückbezug auf den Ursprung des Menschen und auf die Heilige Schrift, den Karl Jaspers vermißt, ist eindrucksvoll vorhanden. Ob auch die zur Reform nötigen Kräfte des Heiligen, ja einer angesichts der damaligen Situation geforderten heroischen Heiligkeit vom Kardinal mit eingegeben wurden, darauf ist viel schwerer eine Antwort zu geben. Diese entzieht sich im Grund auch der Kompetenz des Historikers. Erfolg oder Mißerfolg der Reform können jedenfalls darüber nicht entscheiden. Wenn der Kirchenreform des Nikolaus von Kues der Erfolg versagt blieb, so muß das nicht Mangel an religiöser Kraft und an opferbereitem Ernst bei ihm selbst bedeuten, wie Karl Jaspers meint. Einige Tage nach Nikolaus von Kues, am 15. August 1464, starb Pius II., bevor er die von Cusanus beeinflußte Reformbulle »Pastor aeternus« publiziert hatte. Nach Pius II. begann die Ära des Renaissancepapstums im sprichwörtlichen, schlechten Sinn. Damit schwand die Aussicht auf eine Kirchenreform von oben vollends dahin. Das Scheitern aber dieser so lange fälligen Reform brachte die Reformation im heutigen Verständnis dieses Wortes.

Fragen wir also, weshalb die Kirchenreform des Nikolaus von Kues, wie sein Lebenswerk überhaupt oder gar noch mehr als dieses, ohne Wirkung blieb, dann müssen wir in unsere Betrachtung einbeziehen, was auf dem Grabmal Hadrians VI. steht, nämlich »wieviel davon abhängt, in welche Zeit auch des besten Mannes Wirken fällt«.

# CUSANUS UND DIE REICHSREFORM

Von Johannes Bärmann, Mainz

Man hat sich gerade in jüngster Zeit recht eingehend mit dem Problem der Reichsreform, wie sie Nikolaus von Kues angeregt hatte, beschäftigt<sup>1</sup>. Dennoch sei erneut, wenn auch in kurzer Überschau, Darstellung und Deutung versucht.

---

<sup>1</sup> Vgl. z. B. B. J. VILMAIN, *Les principes de droit publique du cardinal Nicolaus de Cues*, Sainte Marie aux Mines 1922; E. VANSTEENBERGHE, *Le Cardinal Nicolas de Cues (1401–1464). L'action-La pensée*, Paris 1920; E. MOLITOR, *Die Reichsreformbestrebungen des 15. Jahrhunderts bis zum Tode Kaiser Friedrichs III.: Untersuchungen zur deutschen Staats- und Rechtsgeschichte*, H. 3, Breslau 1921; A. POSCH, *Die »Concordantia catholica« des Nikolaus von Cusa*, Paderborn 1930; E. HOFFMANN, *Nikolaus von Cues, 1401–1464: Die großen Deutschen*, Bd. 1, Berlin 1935, S. 246f; Ders., *Das Universum des Nikolaus von Cues*: CSt I, Jg. 1929/30, 3. Abh. (1930); R. ODEBRECHT, *Nikolaus von Cues und der deutsche Geist. Ein Beitrag zur Geschichte des Irrationalitätsproblems*, Berlin 1934; M. CREMER, *Staatstheoretische Grundlagen der Verfassungsreformen im 14. und 15. Jahrhundert*, Jur. Diss., Kiel 1939; G. KALLEN, *Der Reichsgedanke in der Reformschrift »De Concordantia Catholica« des Nikolaus von Cues*: NHJ 1940, S. 59; Ders., *Die politische Theorie im philosophischen System des Nikolaus von Cues*: HZ 165 (1942), S. 246ff; E. BOHNNESTÄDT, *Kirche und Reich im Schrifttum des Nikolaus von Cues*: CSt III, Jg. 1938/39; M. DE GANDILLAC, *La philosophie de Nicolas de Cues*, Paris 1942; P. ROTTÀ, *Nicolò Cusano*, Milano 1942; R. SCHULTZ, *Die Staatsphilosophie des Nikolaus von Kues*, Meisenheim/Glan 1948; R. BAUER, *Sacrum Imperium et Imperium Germanicum chez Nicolas de Cues*: AHDL 21 (1954); G. HEINZ-MOHR, *Unitas Christiana*, Trier 1958; P. E. SIGMUND, *Nicolas of Cusa and medieval political thought*, Harvard 1963; M. WATANABE, *The political ideas of Nicolas of Cusa with special reference to his De concordantia catholica*, Genf 1963; G. HUGELMANN, *Der Reichsgedanke bei Nikolaus von Kues: Reich und Recht in der deutschen Philosophie*, hrsg. von K. Larenz, Bd. 1, Stuttgart-Berlin 1943. Von der Nennung allgemeiner Werke muß abgesehen werden. Es genügt hinzuweisen auf R. STADELMANN, *Vom Geist des ausgehenden Mittelalters. Studien zur Geschichte der Weltanschauung von Nikolaus Cusanus bis Sebastian Frank*, Halle 1929; E. KANTOROWICZ, *The king's two Bodies. A study in medieval political theology*, Princeton N. J. 1957; A. DEMPF, *Sacrum Imperium, Geschichts- und Staatsphilosophie des Mittelalters und der politischen Renaissance*, Darmstadt 1954; H. CONRAD, *Deutsche Rechtsgeschichte. Ein Lehrbuch*, Bd. 1, Karlsruhe 1962 (S. 322 Bibliographie); H. PLANITZ – TH. BUYKEN, *Bibliographie zur deutschen Rechtsgeschichte*, Frankfurt 1952; H. RÖSSLER – G. FRANZ, *Sachwörterbuch der deutschen Geschichte*, München 1958ff. (Stichwort: Reichsreform).

## I. Die Vorgeschichte

### 1. Theoretische Meinungen

a) Wieder einmal, so muß man wohl sagen, war, nach den Auseinandersetzungen der karolingischen Zeit und später im Zuge des Investiturstreites, seit dem Interregnum der Streit um das Wesen des deutschen Königs und des abendländischen Kaisertums in lebhafte Bewegung gekommen. Der Höhepunkt des deutschen Königtums und damit abendländischen Kaisertums war mit den Staufern, also mit dem Ableben Heinrichs VI. und der Bannung Friedrichs II. überschritten; die Entwicklung befand sich nun auf absteigender Linie. Die Gründe: Dynastenwechsel, Wahlrecht statt Erbrecht, Lebenskürze der Herrscher, minderjährige Könige und Doppelwahlen, Fehlen eines Reichszentrums, ähnlich der französischen Isle de France, das Prinzip des sogenannten Leihzwanges, mangelnde Anwendung des römischrechtlichen Satzes »princeps legibus solutus«, die gepflegte Behandlung des Rechtes auf Widerstand in Literatur und Praxis (zum Beispiel Manegold von Lautenbach, gestorben nach 1103, aber auch Thomas von Aquin gegen den ungerechten Herrscher, ebenso Johann von Salisbury, gestorben 1180, und Johannes Parvus, genannt Jean Petit, gestorben 1411), dazu die Unsicherheit des Reichsvikariatsrechtes und vor allem die gewaltsame Austragung der Auseinandersetzungen mit dem Papst haben das Ihre zur Schwächung des Reichsregiments beigetragen.

aa) In dem polaren Verhältnis von König und Fürsten fehlte es an der vernünftigen Ausgewogenheit. Die Waage der Antinomien war aus dem Gleichgewicht geraten; das führte zur Störung des öffentlichen Wohls und der pax mundi. Aber auch die polarverbundenen Antinomien von Imperium und Sacerdotium waren durch dieses Mißverhältnis aus stabiler Dynamik zu willkürlicher Standpunkts- und Standortsbehauptung entartet. Das letztere führte zur Auflösung der unitas ecclesiae genausogut wie der unitas imperii. Die Entwicklung der landesherrschlichen Teilgewalten ermöglichte die reformatorische Spaltung der una ecclesia catholica. Nicht wenig trug zu dem ersten auch die Auseinandersetzung Bonifaz' VIII. mit Philipp dem Schönen von Frankreich bei. Sie hatte zur indirekten Folge auch die Herauslösung Frankreichs aus dem europäischen, das heißt abendländischen Reichsgedanken. Die »Publizistik« eines Pierre Flotte, Wilhelm von Nogaret und Pierre Dubois zeigt dies an. Das Ergebnis ist die französische Nationalkirche nach der pragmatischen Sanktion von Bourges (1438) und die zentralistische Staatsorganisation in Reichsfeindlichkeit zufolge der Beschlüsse der Generalstände von Orléans (1439). Seit Ludwig XI. und Karl VIII. besteht die Staatseinheit.

Auch in England geht die Entwicklung zur Nation ihren Gang, aber auch hier, wie in Frankreich, anders als in Deutschland, unter konstruktiver Einbeziehung der Stände (Adel, Klerus, Städte). Immerhin schoben die Auseinandersetzungen zwischen York und Lancaster die Konsolidierung dieser »Nation« und die von Rom getrennte Nationalkirche bis in die Mitte des 16. Jahrhunderts hinaus (Heinrich VIII., Elisabeth).

Auch erst gegen Ende des 15. Jahrhunderts entsteht der spanische Nationalstaat durch die

Vereinigung der Häuser Aragon und Kastilien in der Person der katholischen Könige, gefördert durch die Macht der Städte und den nationalen Widerstand gegen den Islam.

Im Osten vermögen die Jagiellonen (1386–1572) eine glänzende Nation der Polen zu konstituieren. Wenn noch Karl IV. Böhmen zur Zelle des Reiches zu machen versuchte, so ist mit dem Eindringen des tschechischen Volkstums und der Selbständigkeit der Hussiten ein religiös-nationaler Unabhängigkeitswille mit dem Ziele der Trennung von Reich und Rom nicht aufzuhalten. 1458 entsteht die nationale böhmische Monarchie des Königs Georg Podiebrad, eine konstitutionelle Monarchie unter Beteiligung der Stände; Mähren, Schlesien und Lausitz schließlich angeschlossen.

Dem nationalen Ungarn-König Matthias Corvinus gelingt es, zeitweise Schlesien und die Lausitz zu besitzen und sogar das Stammland der Habsburger, Österreich, zu erobern. Nach seinem Tod bricht diese Herrschaft zunächst zusammen und wird von den polnischen Jagiellonen übernommen.

Dieses Abbröckeln, dieses Lösen aus dem Reich, setzt sich fort mit der Bewegung der Schweizer Eidgenossenschaft, ausgehend vom ewigen Bund der drei Waldstädte Schwyz, Uri und Unterwalden 1291, und vollendet unter Friedrich III., also in der Zeit des Cusanus. Ähnliches gilt von der Lösung Schleswig-Holsteins aus dem Reichsverbande.

Italien, das Land der Legitimation der Kaiserwürde, zerbricht in eine große Zahl autonomer politischer Gebilde, deren guter Wille für die kaiserlichen Romzüge durch Privilegien erkauft werden muß. Ihre Hindernisse werden immer unüberwindlicher und schließlich unter Sigismund und Friedrich III., dem letzten in Rom gekrönten Kaiser, würdelos. Italien, das Musterland der territorialen und landesherrschaftlichen Zersplitterung, gebiert die neue Idee der Teilgewalten – gipfeln in dem mehr mißbrauchten als verstandenen Werke des florentinischen Kanzlers Machiavelli »Il Principe«, 1532 gedruckt.

bb) So stellte sich allgemein seit dem 13. und 14. Jahrhundert der Idee des *sacrum romanum imperium* oder des *imperium christianum*, eines *imperium mundi*, die Lehre von den Nationalstaaten entgegen, dem *dominus mundi* die Behauptung des *rex imperator in regno suo*, womit zum Beispiel Philipp der Schöne von Frankreich Heinrich VII. seinen Anspruch auf Anerkennung seiner kaiserlichen Würde 1312 bestritt. Doch ließen sich auch schwerlich ausschließlich kaiserliche Rechte erweisen. Alles, was hierfür genannt wird, ist nicht ausschließlich kaiserlich. Selbst das Recht des Kaisers zur Einberufung des Konzils bei Versagen des Papstes oder eines Konzils selbst, ist umstritten. Es steht allein ideengeschichtlich fest, daß der Kaiser das weltliche Haupt der Welt und des christlichen Volkes (Goldene Bulle, c. II, 3) ist, daß er der *defensor ecclesiae* zu sein hat – und dies seit Pippin dem Jüngeren und der von ihm geforderten Schiedsrichterstellung als Papst (751), wenn nicht schon früher.

cc) Die Auslegung der Zweischwerterlehre wurde von den beiden Beteiligten je auf ihre Weise betrieben: vom Papst mit dem Recht auf Einsetzung des Kaisers und vom Kaiser mit dem Recht auf Einsetzung der Päpste, wenn auch je mit sehr unterschiedlicher Argumentation und Wertung. Konstantinische Schenkung einerseits und Idee der *translatio imperii* andererseits dienten zu recht verschiedener Begründung. Aus einem zunächst freiwillig geleisteten *officium stratoris et strepae* (754 Pippin bei Stephan II.) wird ein vertraglich zugesichertes Vorrecht (1177 im Frieden von Venedig), das der Sachsenkrieg als selbstverständlich übernimmt, allerdings ohne die von der Kurie damit verbundene symbolhafte Anerkennung der lehnrechtlichen Verpflichtung.

dd) Ähnlich verhält es sich mit dem Streit um Krönung und Weihe des Kaisers durch den Papst. Der Streit konzentriert sich dahin, ob die kaiserlichen Rechte schon vor der Krö-

nung in Rom in Anspruch genommen werden könnten. Wenn 1199 im Thronstreit zwischen Staufern und Welfen von der staufischen Partei für Philipp die kaiserliche Waltung (imperaturam) des römischen Thrones in Anspruch genommen wird, so hat sich dieser Standpunkt, ebensowenig wie der einseitige staatskirchliche Standpunkt des *licet iuris*-Gesetzes Ludwigs des Bayern von 1338 durchsetzen können. Sachsenriegel und erst recht Goldene Bulle (1356) setzen voraus, daß der deutsche König erst zum Kaiser erhoben werden müsse. Die letzte römische Kaiserkrönung war die Friedrichs III. 1452; Maximilian I. nahm selbständig den Titel eines erwählten römischen Kaisers 1508 an, Karl V. ließ sich von Clemens VII. in Bologna 1530 zum Kaiser krönen.

Die Idee von der *translatio imperii* begründet die Auffassung eines *imperium romanum*, in dem die in Rom zum Kaiser gekrönten deutschen Könige als die Rechtsnachfolger der römischen Imperatoren gelten (Friedrich I. 1165: Das Vorbild unserer göttlichen Kaiser, die unsere Vorgänger sind). Sie begründet auch das universale *imperium christianum* in seiner heilsgeschichtlichen Bedeutung als viertes und letztes der von Daniel geweissagten Weltreiche, dessen Untergang das Kommen des Antichrists bedeutet. Dies verkünden das Tegernseer Spiel vom Antichrist 1160 und Alexander von Roes (*De praerogativa imperii romani*) Ende des 13. Jahrhunderts, eine Mahnung, die in weltlicher Abwandlung auch Cusanus noch einmal (Conc. cath. III, 32) ausspricht. Als *imperium romanum* und als *imperium christianum* ist das Reich zugleich ein *imperium mundi*, wie es schon Konrad II. (1024–1039) ausdrückt: Rom, das Haupt der Welt, hält die Zügel des Erdenrunds. Diesen Weltreichsgedanken versucht Dante Alighieri (1265–1321), politisch gegen Frankreich und gegen das päpstliche Italien, zu unterstützen. Der Kaiser sei der Pfleger der Welt (*curator orbis*); so in seiner Monarchia.

ee) Aber ein anderer Gedanke, nämlich der eines *Imperium germanicum*, eines germanisch-fränkischen Reiches, eines *Imperium francorum* (Widukind von Corvey), wie es Otto I. idealisiert hatte, war in Vergessenheit geraten – und merkwürdigerweise von Cusanus wieder aufgegriffen worden, nun aber im Zuge zeitgenössischen nationalstaatlichen Denkens.

b) In diese außerordentlich verwickelte Situation treten die theoretischen Publikationen des 14. Jahrhunderts ein.

aa) Ähnlich den genannten französischen Publizisten Pierre Flotte, Nogaret und Pierre Dubois unternimmt es Johann von Paris (*Tractatus de potestate regia et papali*, 1302/03) als Folge des Mißverhältnisses zwischen Kirche und Kaiser die Unabhängigkeit der weltlichen Macht Frankreichs vom Papst sowohl wie vom Kaiser in Anspruch zu nehmen, die Trennung von Staat und Kirche vorbereitend. Ähnliches geschieht in der *Disputatio inter clericum et militem* und durch Marsilius von Padua, welcher sogar die kirchliche Gewalt als einen Teil der staatlichen Aufgaben angesehen wissen will.

Diesen extremistischen Theorien versucht Lupold von Bebenburg, dem Erzbischof von Trier, Baldwin von Luxemburg (1307–1354), nahestehend, durch eine vermittelnde Lehre zu begegnen. Zwar sei der deutsche König durch die Wahl »Kaiser im Reich«, er werde zum Weltkaiser, zum Herrn des christlichen Abendlandes erst durch die Kaiserkrönung in Rom, aber nicht eigentlich als Herrscher, sondern als Schirmherr des Abendlandes (vergleichbar, wenngleich mit großem Vorbehalt, dem Commonwealth-Gedanken der Neuzeit), als oberster Schiedsrichter und Friedenswahrer (*De iuribus regni et imperii Romanorum*, 1340 vollendet). Das Rhenser Weistum von 1338 gibt dem Ausdruck. Wilhelm von Ock-

ham und andere Publizisten am Hofe Ludwig des Bayern haben in dessen Auseinandersetzung mit Johann XXII. die Wahl der Kurfürsten als ausschlaggebend für die Stellung des Gewählten als wahrer Kaiser angesehen. So ist es in das Frankfurter Gesetz *licet iuris* von 1338 eingegangen, aber von der Goldenen Bulle von 1356 nicht gehalten worden. Nach der letzteren wird der König erst durch die Krönung in Rom zum Kaiser (c. II, 3: *regem romanorum in caesarem promovendum*).

bb) Die *konziliare* Theorie war geboren aus dem übersteigerten Souveränitätsanspruch der Päpste seit Gregor VII. (*Dictatus Papae*, 1075), Innozenz III. (*Decretale »Venerabilem«*, 1202) Urban IV. (*Qui caelum*, 1263) und Bonifaz VIII. (*Unam Sanctam*, 1302), der als Antinomie die Lehre von der souveränen Gewalt des christlichen Volkes, der *congregatio fidelium*, entgegenstand. Diese neue konziliare Theorie wurde von Aegidius Romanus unter Nutzung der Konsenslehre (*per consensum omnium* könne jemand zum Amt gelangen und seine Abdankung erzwungen werden!) vertreten. Die französische Publizistik geht mit Johann von Paris (*De potestate regia et papali*) wieder voran, Marsilius von Padua folgt ihr. Einheit und Gesetzgebung der Kirche würden allein dargestellt in dem durch das allgemeine Konzil repräsentierten Volk. Hier tritt in bedeutungsvolle Erscheinung die Repräsentationslehre (*Defensor pacis* III, 2 § 41).

So sind kirchenrechtliche Lehren, trotz der Bemühungen der voranschreitenden politischen Trennung von Staat und Kirche, und Reform im gleichen Geiste eng mit der staatsrechtlichen Lehre verbunden. Schon auf dem Konstanzer Konzil hatte Dietrich von Niem Kirchen- und Reichsreform im gleichen Blick und legte dem Konzil nahe, sich auch um die Reichsreform zu bemühen. So nimmt es nicht wunder, daß Cusanus seiner *Concordantia catholica*, deren erstes Anliegen Konzils- und damit Kirchenreform ist, auch ein drittes Buch über die Reichsreform anhängt. Denn immer noch gilt Kirche-Staat als *ein* Reich.

cc) Eingeflochten in diese Vielfältigkeit der Meinungsverschiedenheiten ist auch die Frage nach dem Ursprung des Staates. Sie verlagert sich von der göttlichen Schöpfung in die Notwendigkeit aus dem menschlichen Wesen als *animal politicum*. Aegidius Romanus ist das beste Beispiel für die Wandlung. In seinem Traktat *De ecclesiastica sive de summi pontificis potestate* ist Christus noch Gründer und Leiter des Staates; in *De regimine principum* ist das *animal politicum* oder *civile* im Sinne des Aristoteles der Ursprung des Staates, nicht einmal als *animal sociale*, wie Thomas von Aquin es noch gesehen hatte. Ähnliches sagen Marsilius von Padua (*Defensor pacis*, c. 4) und Johann von Paris: Notwendigkeit des menschlichen Gemeinschaftslebens. Zweck des Staates ist die Erhaltung und Förderung des *commune bonum*; und nicht theologische Tugenden, sondern *virtutes morales acquisitas* sind die Grundlage des Staates, die Notwendigkeiten menschlicher Gemeinschaften, die ihnen ihre sittliche Bestimmung geben. Auf diesem Wege wird das aristotelische *ius naturale* mit dem römischen *ius gentium* zu einer Einheit verbunden, bei Johann von Paris ebenso wie bei Lupold von Bebenburg. Auch hier knüpft Cusanus an.

dd) Die Konsenstheorie, ebenso wie die Repräsentationstheorie sind der Ausgangspunkt für die Lehre von der Volkssouveränität; sie zeigt sich in der Auffassung von der Überordnung des Volkes über den Herrscher, der durch den Konsens des Volkes in seinen repräsentativen Räten bestimmt wird; dem entspricht der Vorrang der naturrechtlichen Notwendigkeit vor der positiven staatlichen Norm. Engelbert von Admont spricht Anfang des 14. Jahrhunderts schon vom *pactum subiecitonis*, dem Unterwerfungsvertrag.

So brachte die Lösung aus dem Universalismus des Reiches und das Mißverständen zwischen Kaiser und Papst den Wechsel in der Begründung des Staates von Gott hinüber auf das

Volk mit sich. Dies zeigt die *Disputatio inter clericum et militem*, die Kampfschrift aus dem Kreise des Johann von Paris an der Universität Paris und das vollkommene System der Souveränität bei Marsilius. In der Meinungsspaltung in die Translationstheorie und die Consensustheorie mit dem Vorbehalt der Unveräußerlichkeit gewisser wichtiger Rechte und mit der anklingenden Unterscheidung von gesetzgebender und regierender Gewalt, entwickelt sich die Lehre, daß, da alle Gewalt vom Volke ausgehe, die Notwendigkeit der Staatsorganisation zwar eine Teilung, aber keine Trennung der Gewalten verlange. Aber Lupold von Bebenburg versucht diesem Absolutismus des Volkes schon mit einem gemäßigten Absolutismus des Herrschers zu begegnen, »weil eben die Natur des Herrscheramtes stärker sei, als ihm widersprechende Bestimmungen des positiven Rechtes; desgleichen die Notwendigkeit des leitungsbedürftigen Lebens des Volkes – welch letzteres in seinen Oberen (besonders den Kurfürsten) repräsentiert wird.«

Das alles aber führt zur Ausprägung eines neuzeitlichen Nationalgefühles im 15. Jahrhundert, vorbereitet durch die genannten theoretischen Diskussionen des 14. Jahrhunderts.

## 2. Politische Realitäten und Versuche

a) Der Tod Kaiser Friedrichs II. 1250 und das Interregnum brachten eine Katastrophe über das Reich. Die Macht der Teilgewalten, der Landesherren, mußte sich von selbst verstärken – ohne Rücksicht auf die Gesamtinteressen des Reiches. Die Wiederherstellung einer Reichszentralgewalt war auch Rudolf von Habsburg (1273–1291) und erst recht seinen Nachfolgern nicht möglich. Fehden und Willkür erschüttern das Reich. Die Gerichtsordnung zerfiel, Fehde blieb das einzige wirksame Rechtsmittel. Die Stellung des Königs als oberster Richter war praktisch abgelöst durch die Landesherren, ebenso die Zuständigkeit des königlichen Hofgerichtes; außerdem fehlte eine verbindliche Ordnung desselben, sowie eine Vollstreckungsmöglichkeit, zumal Acht und Aberacht an Wirksamkeit verloren hatten. Die Gesetzgebung, die an die Mitwirkung des Reichstages gebunden war, verfiel, zumal auch der Reichstag selbst keine feste Ordnung hatte und nur sporadisch zusammentrat. All das blieb nicht ohne Einfluß auf das gesamte Wirtschafts- und Kulturreben.

b) Versuche zur Behebung dieser Mißstände in der Form von Reichsreformversuchen setzten sehr bald mit dem Beginn des Interregnums ein. So der rheinische Städtebund von 1254. Gemeinsam mit dem König wollte er Reichsaufgaben erfüllen, insbesondere den Mainzer Landfrieden von 1235 durchführen, in der Art eines Reichslandfriedensbundes mit *pax generalis*. Nicht nur Städte, auch Fürsten traten ihm bei, in der Form der Einung und in der Aufnahme des Gottesfriedensgedankens. Dort trat schon die Idee der Bundesversammlung und die Einteilung des Bundesgebietes in Quartiere zu besserer

Verwirklichung des Reichslandfriedens auf, wie sie den Vorschlägen des 15. Jahrhunderts dann eigen wird. Die Doppelwahl von 1257 löste die Einheit mit den Städten auf und brachte den Bund zum Zerfall.

c) Der König bemühte sich durch immer neue Landfrieden, die er aber nicht vollziehen konnte, um die Stärkung des Reiches. Die Landesherrschaften waren, mindestens die kleineren am Rhein, an einer Reform des Reiches interessiert; doch kam es zu nichts anderem als Klagen. Erst vom Jahre der Goldenen Bulle ab lässt sich eine wirkliche Entwicklung des Reichsreformgedankens verfolgen, die aber erst am Ende des 15. Jahrhunderts durch Berthold von Henneberg zu einem gewissen, wenn auch bescheidenen Erfolg führen sollte. Die Goldene Bulle selbst gab den Kurfürsten, nun rechtlich begründet und als Rat des Reiches bestätigt, die Möglichkeit, in die Reichspolitik unmittelbar einzutreten; sie sollten regelmäßig zusammenkommen.

Karl IV. tat das Seine durch Ausbreitung eines Landfriedensnetzes über das Reich. Aber auch der Gedanke der Städtebünde ruhte nicht. 1376 entstand der schwäbische Städtebund, 1381 der neue rheinische Städtebund, schließlich zum rheinisch-schwäbischen vereinigt, entstanden aus Abwehr der stadtfeindlichen Politik Karls IV. und zur Behauptung ihrer städtischen Rechte und Freiheiten, nicht eigentlich zur Reichsreformbemühung. Ihre Dauer war kurz; 1388 lösten sie sich auf.

Die Feindseligkeiten zwischen Fürsten und Städten machten eine Landfriedensbewegung immer notwendiger. König Sigismund versuchte einen Landfriedensbund für das ganze Reich zu errichten unter Zusammenschluß von Städten und Fürsten und mit dem König an der Spitze als Landfriedenhauptmann; jedoch ohne Erfolg. Immer wieder griff man auf den Plan der Kreiseinteilung zurück, sei es auch als Stütze der Landfriedenspolitik. Selbst die Nöte der Hussitenzeit vermögen dieser nicht zum Siege zu verhelfen. Auch die auf dem Wiener Reichstag 1425 vorgetragene Absicht des Königs auf Neuordnung Deutschlands Hand in Hand mit den Städten führte nicht zum Erfolg.

d) Mehr als ein Wachthalten des Reichsreformgedankens kam auch bei fürstlichen Zusammenschlüssen, wie zum Beispiel dem Binger Kurverein von 1424 nicht heraus. Immerhin blieb der Ratsgedanke, insbesondere bei den Kurfürsten, wach. In den zwanziger Jahren des 15. Jahrhunderts traten nun unerwarteterweise Fürsten mit Reichsreformbemühungen auf, in erster Linie wohl die kleineren Territorialherren am Rhein, die ein Gegengewicht gegen die Übermacht der großen Territorialherren, teils mit Hilfe des Königs, teils auch gegen seine Interessen schaffen wollten. Der Vorschlag des Frankfurter Reichstages vom November 1427 zur kreisweisen Befriedung des Reiches soll von fürst-

licher Seite stammen<sup>2</sup>. Der Entwurf enthielt selbständige, landschaftliche Zusammenschlüsse der Landesherren.

e) Wenn auch die in den ersten zwanzig Jahren des 15. Jahrhunderts verkündeten Landfrieden sich als Gesetz gaben, nicht mehr als Landfriedensverträge, so war ihnen Wirkung wegen der fehlenden Exekutionsgewalt doch nicht beschieden. Ebensowenig konnte das sich entwickelnde königliche Kammergericht, neben dem Hofgericht, Abhilfe bringen. Auch die Anregungen zur Reform des Reichs-, Kriegs- und Steuerwesens, besonders im Hinblick auf die Nöte der Hussitenkriege, blieben ohne Erfolg.

f) Die großen Konzile von Konstanz (1418) und Basel (1432f.) brachten neues Leben in die Reichsreform. Insbesondere durch die Einsicht, daß man eine allgemeine Reform der Verfassung vornehmen müßte. Die in vielem gleichgelagerten Nöte der Kirche führten zu einem Anschluß der Reichsreformbewegung an die Konzilsbewegung, wobei nicht zuletzt die Idee, der Kaiser sei *defensor ecclesiae*, den Ruf nach einem stärkeren Reiche wachrufen mußte.

Die Reform begann mit theoretischen Verlautbarungen, also wieder mit Publizistik, immer aber im Anschluß an die Kirchenreform. Ein unbekannter Verfasser machte den Vorschlag einer umfassenden Reichsreform in seiner Schrift: *Advisamentum sacrorum canonum et doctorum ecclesiae catholicae de electione papae et cardinalium secundum exigenciam status ecclesiae modernae et quomodo ius modi sacri Constanciensis consilii habeatur brevi finis salutaris. Scriptum subcorrectione et melioratione cuiuscumquid dei fidelis*<sup>3</sup>. Hier wie später bei Cusanus wurden die Reichsreformvorschläge im Anschluß an die Kirchenreform behandelt. Aus den für die Wahl der Kardinäle zu bildenden Wahlkreisen sollten auch kaiserliche Räte gewählt werden, die eine ständische Reichsregierung unter und neben dem König zu bilden hätten. Ein Reichsgrundgesetz wäre zu erlassen. Die Räte sollten selbständig bestimmte Angelegenheiten der Verwaltung und Rechtsprechung übernehmen, sogar Gesetze erlassen können, also praktisch ein Reichsregiment bilden, mit nicht nur beratender Funktion. Auch eine Reform des geltenden Rechtes, allerdings ohne Vorschläge im einzelnen, wird angestrebt.

Dem genannten *Advisamentum* folgten weitere Reformschriften, insbesondere zwei aus den Jahren 1430 und 1442, angeblich von dem Magdeburger Domherren Heinrich Toke, die wichtigere von 1442, worin ein allgemeiner Landfriede, sichere Rechtsprechung und eine allgemeine Reichssteuer verlangt

---

<sup>2</sup> MOLITOR, *Die Reichsreformbestrebungen*, S. 29.

<sup>3</sup> MOLITOR, *Die Reichsreformbestrebungen*, S. 47 u. Anm. 1; FR. HARTUNG, *Geschichte des fränkischen Kreises. Akten und Darstellungen*, o. O. 1910, S. 89.

werden. Doch vor diesem liegt bereits der Beitrag des Cusanus zur Reichsreform im dritten Buch seiner *Concordantia Catholica*, die Ende 1433 oder Anfang 1434, in aller Eile verfaßt, dem Baseler Konzil bei Anwesenheit des Kaisers Sigismund vorgelegt wurde. Erst nach dieser Schrift liegt die *Reformatio Sigismundi*, die aller Wahrscheinlichkeit nach in Augsburg entstanden ist, und zwar im Jahre 1439, nicht vor dem 26. März 1439, wahrscheinlich im Monat Dezember<sup>4</sup>. Anschluß an Cesarinis *Libellum reformationis* ist wahrscheinlich<sup>5</sup>; dabei ist aber zu beachten, daß Cesarini mit Cusanus sehr gut bekannt, wenn nicht befreundet war, womit die Möglichkeit bestünde, daß Cesarinis *Libellum reformationis* und die *Concordantia catholica* des Cusanus in Zusammenhang stehen. Die Verwandtschaft der Reformation Kaiser Sigismunds mit der *Concordantia catholica* des Cusanus ist allerdings gering<sup>6</sup>; überwiegend beschäftigt sich diese Reformation mit anderen städtischen und Reichsverwaltungsangelegenheiten<sup>7</sup>.

## II. Reich und Kirche nach Cusanus

### 1. Kirchen-Begriff

a) In diese mehr als hundertjährige Entwicklung ist das Bemühen des Cusanus um Kirchen- und Reichsreform hineinzustellen. Nicht übersehen darf dabei aber werden, daß er den Teil 1 und Teil 2 seiner *Concordantia catholica* sehr

<sup>4</sup> *Reformation Kaiser Sigmunds*, hrsg. von H. KOLLER: MGH – Staatschriften des späten Mittelalters, Bd. 6, Stuttgart 1964. Siehe H. WERNER, *Die Reformation des Kaisers Sigismund. Die erste deutsche Reformschrift eines Laien vor Luther*: Archiv für Kulturgeschichte, 3. Ergänzungsheft, Berlin 1908; L. GRAF ZU DOHNA, *Reformatio Sigismundi. Beitrag zum Verständnis einer Reformschrift des 15. Jahrhunderts*, Göttingen 1960.

<sup>5</sup> WERNER, *Die Reformation des Kaisers Sigismund*.

<sup>6</sup> Die *Reformation Kaiser Sigmunds* behandelt nämlich folgende Materien:

Keine Einrichtung einer neuen Gerichtsbarkeit; aber: personelle Bereinigung. In Blutgerichten urteilen nach einem kaiserlichen Rechtsbuch. Zuständigkeitsbereinigung zwischen weltlicher und geistlicher Gerichtsbarkeit.

Allgemeine Ermahnung zum Frieden.

Einsetzung von vier Reichsvikaren zur Schlichtung von Streitigkeiten zwischen Herrn und Städten (Fehden).

Reformierung des Zollwesens; gegen ungerechte Zölle der Landesherren; Zölle sollen auch für Brücken- und Wegebau benutzt werden. Herabsetzung. Übertragung des Zollregals an Städte, soweit es dem Klerus überlassen war.

<sup>7</sup> Zur Sinndeutung neuestens GRAF ZU DOHNA, *Reformatio Sigismundi*.

vertieft ausgearbeitet, dagegen den Teil 3 als eine Art Gelegenheitsarbeit zur raschen Vorlage an den auf dem Konzil in Basel sich befindenden, als reform-freudig bekannten Kaiser Sigismund angefertigt hat. Zwischen Marsilius von Padua und dessen Zeitgenossen einerseits und Machiavelli andererseits ist Cusanus zweifellos der bedeutendste Staatstheoretiker. Das Wagnis seiner Theorie besteht in dem Versuch, die hierarchischen Ideen des christlichen Neuplatonismus über Ursprung und Struktur der Autorität zu kombinieren mit den korporativen Theorien von *consensus* und Repräsentation, die auf den Anschauungen der Gleichheit aller Menschen beruhen und aus dem römischen und kanonischen Recht gefolgert wurden<sup>8</sup>. Cusanus ist Kirchenmann; daher ist sein Ausgangspunkt und sein eigentliches Interesse die Frage nach der Kirche und ihrer Ordnung. Das legt es nahe, daß er, da er zugleich Jurist ist, doctor decretorum, in Heidelberg und Italien als solcher, als Theologe in Köln studiert hat, vom kanonischen Recht her den Fragen der Kirchenverfassung näherzukommen versucht. Äußerer Anlaß seiner *Concordantia catholica*, und zwar deren Buch 1 und 2, ist die Verteidigung des Anspruchs seines Erzbischofs Ulrich von Manderscheid auf den Trierer Stuhl, den er mit der Konziliartheorie ad hoc als Interessenvertreter verteidigt. Somit ist sein Ausgangspunkt nicht metaphysisch, sondern höchst konkret interessenjuristisch – wenngleich nicht geleugnet werden kann, daß schon hier seine ureigenen Ideen von den polaren Antinomien zum Durchbruch kommen. Das macht es sogar verständlich und vertretbar, wenn er sehr bald, nämlich schon nach 1437/38, vom Konziliaristen zum Papisten wird. Die *necessitas* der *aedificatio ecclesiae* spricht nach dem Versagen des Basler Konzils für eine Gewichtsverlagerung auf die Seite der Rechte des Papstes, um das Gleichgewicht der Antinomien aufrechtzuerhalten. Bei ihm geschieht mehr noch als nur eine Kombination »nahezu aller großen Schulen des mittelalterlichen philosophischen und rechtlichen Denkens<sup>9</sup>« zu einer Harmonie; mindestens muß in der Verbindung konträrer Auffassungen eine neue Weise des Denkens gesehen werden. Innerhalb des rationalen Denkens wird jede Form von absolutistischer Konzeption ausgeschieden. Die *ratio*, die rationale Hermeneutik, ist ein Bewegungsvorgang, eine dynamische Dialektik zwischen Antinomien, immer nach dem notwendigen oder vernünftigen Gleichgewicht suchend. Das Universum ist eine unendliche und unfaßbare Fülle von in unbegreifbarer Relationiertheit zueinanderstehenden Antinomien, die in unaufhörlicher, also unendlicher dialektischer Selbstentfaltung stehen.

---

<sup>8</sup> SIGMUND, *Nicolas of Cusa*, S. 8.

<sup>9</sup> So SIGMUND, *Nicolas of Cusa*, S. 37.

b) Es ist daher richtig, wenn vor allem die neueren Werke von Sigmund und Watanabe die Elemente des Denkens des Cusanus einmal im christlichen Neuplatonismus suchen als seinem philosophischen Vorläufer<sup>10</sup>. Dieses eine Element des politischen Denkens des Cusanus ist durch die Tradition des hierarchischen Denkens bestimmt. Cusanus bejaht aber auch den Parallelismus der dualistischen Struktur der Autoritäten von Welt und Kirche. In den parallelen Hierarchien ist die gleiche Entsprechung zu finden, auch in ihrer inneren Struktur. Der Neuplatonismus lehrt Cusanus somit eine hierarchische Kosmologie<sup>11</sup>. Auf der anderen Seite ist gerade für den Kirchenbegriff der Ausgangspunkt des Cusanus das kanonische Recht, voran das *Decretum Gratians (Concordantia discordantium canonum* von ca. 1140) die Dekretalen Gregors IX. bis zum *Liber sextus*, den *Clementinae* und den *Extravagantes* Johannes XXII. Dem kanonischen Recht entnimmt er die Korporationstheorie der mittelalterlichen Juristen<sup>12</sup>. Eingehend beschäftigt er sich mit dem römisch-rechtlichen Satz des Julianischen Kodex (V, 59, 5 par. 3): *ut quod omnes similiter tangit ab omnibus comprobetur*. Die benediktinische Regel des 4. Laterankonzils<sup>13</sup> bringt ihn in den Zwiespalt der Einstimmigkeit und des Mehrheitsprinzips, der *maior et sanior pars*. Die Einmütigkeit des Konzils hat den Vorrang. Der totale *consensus* wird gerechtfertigt mit dem Gedanken der Inspiration des Heiligen Geistes. Der Papst ist *ex parte causae finalis* für das gemeine Wohl der Kirche gewählt und verantwortlich; aber seine Hierarchie ist nur notwendig *ad scandalum et scisma evitandum*<sup>14</sup>. Noch wird die Unfehlbarkeit dem Konzil bei totaler Einmütigkeit zugesprochen. Aber die kirchenrechtliche *Epiekeia*, die *aequitas canonica*, auf die nikomachische Ethik des Aristoteles zurückgehend, entwickelt über die *necessitas*-Lehre den Regulator des Verhältnisses zwischen Papst und Konzil<sup>15</sup>. Die Auffassung, daß die Kardinäle die Repräsentanten ihrer Kirchenprovinzen seien, wird aus Pierre d'Ailly entnommen<sup>16</sup>. Mit dem Kardinal Francesco Zabarella hat die kanonistische Tradition der Kirche ihren Höhepunkt erreicht; der Papst als der gewählte Vertreter der legalen Korporation, nämlich der *congregatio fidelium*, der Gesamtheit der Kirche, ist der Kontrolle derselben

---

<sup>10</sup> SIGMUND, *Nicolas of Cusa*, S. 39; WATANABE, *The political ideas*, S. 28ff.

<sup>11</sup> SIGMUND, *Nicolas of Cusa*, S. 66.

<sup>12</sup> Siehe z. B. P. GILLET, *La personnalité juridique en droit ecclésiastique*, Malines 1927, S. 143ff; SIGMUND, *Nicolas of Cusa*, S. 71.

<sup>13</sup> H. E. FEINE, *Kirchliche Rechtsgeschichte*, Bd. 1, Die katholische Kirche, Weimar 1955, S. 315, Anm. 9 u. S. 317.

<sup>14</sup> SIGMUND, *Nicolas of Cusa*, S. 95; WATANABE, *The political ideas*, S. 93.

<sup>15</sup> SIGMUND, *Nicolas of Cusa*, S. 96; WATANABE, *The political ideas*, S. 86.

<sup>16</sup> SIGMUND, *Nicolas of Cusa*, S. 106.

unterworfen und hat als Dispensator der Güter und Ämter im Besitz der Kirche einen speziellen Auftrag der *congregatio*<sup>17</sup>.

Dem Denken auf der Grundlage der absoluten Wertigkeit der Begriffe entstehen Schwierigkeiten aus der antinomen Stellung der Lehre von *consensus* und Repräsentation zur Hierarchie. Marsilius, Ockham, Konrad von Gelnhausen, Heinrich von Langenstein und Gerson liefern die Waffen gegen den Konservativismus des kanonischen Rechts.

Der *consensus* bleibt die Basis des Rechts und der Herrschaft, der politischen Verpflichtung<sup>18</sup>. Hier stimmt Cusanus mit Gratian völlig überein: Die *virtus* der Satzung beruht auf dem *consensus*, wie er durch Übung und Annahme ausgedrückt wird. Aber nur in der Theorie müssen Gesetze auf den *consensus* aller, die daran gebunden sind, gegründet sein. In der Praxis sind diejenigen, die Gesetze machen, die Weiseren und ausgezeichnet vor den anderen, begabt mit einer natürlichen, klaren Vernunft, mit Weisheit und Klugheit, der sich die anderen natürlicherweise beugen<sup>19</sup>. Der Herrscher empfängt seine Autorität einerseits durch die Gabe von Gott und andererseits durch die Wahl des Volkes, sowohl von oben wie von unten. Herrschaft kommt von Gott durch Menschen und Räte mittels freien Konsenses<sup>20</sup>. Gott ist anwesend, wo ein einfacher *consensus* ohne Verunstaltung besteht. Und selbst bei der Mehrheitstheorie muß die Fiktion des Beitritts der Minderheit aufrecht erhalten werden.

c) Der absoluten papalen Monarchie des 13. Jahrhunderts, insbesondere eines Innozenz III., tritt mit den Mitteln der kanonistischen Korporationslehre eine Systematisierung der Rechte der Glieder einer Korporation in Beziehung zu ihrem Haupte gegenüber<sup>21</sup>, wobei Kirche die gesamte *congregatio fidelium*, der mystische Körper Christus, das *corpus Christi iuridicum* ist. Cusanus unternimmt eine sorgfältige Unterscheidung der verschiedenen Arten der Konzilien, wobei er Huguccio folgt. Es besteht ein universales Konzil an der Spitze dieser Hierarchie der Konzilien, darunter die patriarchalischen Konzilien der Bischöfe; ein solches hat auch der römische Bischof, der Papst. Hier setzt insbesondere der Kirchenreformvorschlag ein: Herrschaftssystem hierarchisch übereinander gestellter Konzilien; gleiches dann auch für das *Reich* nach den Reformvorschlägen des Cusanus.

Seine spätere Wendung zur papalistischen Seite kann er allein schon damit rechtfertigen, daß das universale Konzil den Papst einschließt und die durch die

<sup>17</sup> SIGMUND, *Nicolas of Cusa*, S. 112; WATANABE, *The political ideas*, S. 84.

<sup>18</sup> SIGMUND, *Nicolas of Cusa*, S. 137; WATANABE, *The political ideas*, S. 55.

<sup>19</sup> *Conc. cath.* II, 14 (P III, fol. 23v).

<sup>20</sup> SIGMUND, *Nicolas of Cusa*, S. 144.

<sup>21</sup> WATANABE, *The political ideas*, S. 85.

Inspiration Gottes zustande kommende Einmütigkeit des Konzils die Stimme des Papstes mit enthalten muß. Ist auch der individuelle Papst nicht gegen Irrtum gefeit, so ist es doch die *sedes apostolica*, zu der neben dem Papst das Kollegium der Kardinäle gehört; der Papst ist nur das Sprachrohr des apostolischen Stuhles<sup>22</sup>.

1434 bekennt Cusanus bei der Frage nach den Kompetenzen des Papstes auf dem Konzil in Basel: der *Romanus Pontifex sei supremus in administratione* und *Judex universalis ecclesiae*, aber gebunden durch die *canones* der Konzilien, wobei er sich auf Augustinus, Optatus, Gregor, Cyprian, Hostiensis, den Archidiaconus und die Berichte der Konzilien beruft. Das Maßgebliche hierzu ist in der *Concordantia catholica* bereits enthalten.

Da der Papst *ex parte causae finalis* die Verpflichtung zur *aedificatio ecclesiae* hat, muß ein diese Aufgabe störender Konzilsbeschuß als nicht einmütig gefaßt und nicht unter der Inspiration Gottes stehend aufgefaßt werden<sup>23</sup>. Die dem Papst schon im ersten Buch der *Concordantia catholica* eingeräumte hervorragende Stellung rechtfertigt im Grunde den Wechsel der Auffassungen des Cusanus nach 1437, also seinen Übergang zur Papstautorität; dies hat Jaspers zweifellos verkannt.

Wir können Sigmund nur zustimmen, wenn er meint, daß *Concordantia catholica* mehr sei, als nur eine Studie über die Verfassungsgeschichte und -lehre der Kirche, vielmehr der Versuch einer großartig angelegten Synthese des Denkens von Griechenland, Rom und christlichem Mittelalter. Dabei ist richtigerweise auch zu beachten, daß die spätere Trennung von Staat und Kirche uns zu sehr daran gewöhnt hat, die späteren Bereiche beider auch rückschauend als getrennte Aufgaben und Bereiche des zeitgenössischen Universums anzusehen. Es ist auch hier Sigmund zuzustimmen, wenn er von dem einheitlichen, zusammengesetzten Kirche-Staat-Universum spricht<sup>24</sup>.

Wir halten fest, daß das 2. Buch der *Concordantia catholica* von dem Interessenkreis auf dem Basler Konzil ausging: der Beziehung von Papst und Konzil, unter unbedingter Wahrung der Kircheneinheit, die durch die böhmischen Vorgänge und die Spaltungerscheinungen im Konzil selbst gefährdet erschien. Trotzdem bringt die *Concordantia catholica* eine Theorie von der Konzilsherrschaft, nicht von der koordinierten Macht von Papst und Konzil<sup>25</sup>. Diese Konzilsherrschaft wird mit dem höchsten sakralen Rang der dort versammel-

<sup>22</sup> WATANABE, *The political ideas*, S. 93.

<sup>23</sup> Zu den Einzelheiten in der Entwicklung der Änderung in den Ansichten des Cusanus in späteren Jahren siehe WATANABE, *The political ideas*, S. 97ff, insb. die Nachweise hierüber.

<sup>24</sup> SIGMUND, *Nicolas of Cusa*, S. 120f.

<sup>25</sup> SIGMUND, *Nicolas of Cusa*, S. 185.

ten Bischöfe in der Kirche gerechtfertigt. Hier setzt auch die Begründung der späteren Abwendung von der Konzilstheorie ein: das Konzil hat nicht mehr diesen sakramentalen Rang durch die zunehmende Beteiligung der Laien. Unter diesem universalen Konzil kommt in der Reihe der patriarchalischen Konzile der Bischöfe dem von Rom besondere Bedeutung zu. Dem Papst als *primus inter pares* der Bischöfe steht das Kardinalskollegium zur Seite. Seine Bedeutung wächst mit der Verlagerung des Gewichts von der Konziliar- auf die Papaltheorie. Die Konziliartheorie des Baseler Konzils und der Concordantia catholica wird schon vier Jahre nach Erklärung praktisch aufgegeben.

Die späteren Wandlungen des Cusanus beziehen sich nur auf seine Kirchentheorie. Zur Reichsreform hat er daraus keine Folgerungen mehr gezogen; jedenfalls keine erkennlichen<sup>26</sup>.

So wie die Consensuslehre des Cusanus, ihre Antinomie zur Hierarchielehre praktisch durch das Überhandnehmen des Laienelementes im Konzil ihren Sinn zu verlieren beginnt, so auch seine Repräsentationslehre, die er in den Formen sowohl der Partizipations- wie der Delegationslehre vertritt. Wie der consensus zur stillschweigenden Annahme wird, so wird die Repräsentation zur Erblichkeit und zum Zwang, der Konstitutionalismus des Cusanus damit illusorisch<sup>27</sup>. Cusanus war von dem geradezu mystischen Glauben an die harmonische Übereinstimmung von Herrschern und Beherrschten, von Haupt und Gliedern, für die Zusammenarbeit in einem Geiste der freien Kooperation durchdrungen, von dem Ideal einer freien Union der zusammenstimmenden Willen in den zwei Hierarchien korporativer Einheiten, jede in Haupt und Gliedern in Harmonie zusammenarbeitend, um die *concordantia catholica* hervorzubringen<sup>28</sup>.

Für die Reichsverfassung konnte dies die Unmittelbarkeit des Verhältnisses des Herrschers zum Volk (Untertanen) bedeuten, und zwar gestaltet durch eine neue Gerichtsordnung.

## 2. Verhältnis Reich und Kirche

Es wurde schon angedeutet, daß Cusanus von der Idee der Parallelität der weltlichen und geistlichen Hierarchie durchdrungen ist (*Conc. cath. III,5*). Auch in *De Beryllo* von 1458 wird diese Lehre der parallelen Struktur der geistlichen und weltlichen Hierarchien noch aufrecht erhalten<sup>29</sup>, ebenso in *De pace fidei*, diese Idee der Harmonie und spontanen Übereinstimmung zwischen

<sup>26</sup> Zu dieser späteren Entwicklung siehe noch SIGMUND, *Nicolas of Cusa*, S. 218–243, neben WATANABE, *The political ideas*, S. 97ff.

<sup>27</sup> SIGMUND, *Nicolas of Cusa*, S. 157.

<sup>28</sup> Ebd.

<sup>29</sup> SIGMUND, *Nicolas of Cusa*, S. 290.

Universalreich und Universalkirche<sup>30</sup>. Aus der Parabel von Körper und Seele, übertragen auf die weltliche und geistliche Gewalt, wird in einem Dialog, jetzt in der Vatikanischen Bibliothek, auf der Grundlage von Rodrigos Debatten allerdings die Unterordnung der weltlichen unter die geistliche Gewalt behauptet; im Ergebnis aber nur in dem Sinne, daß der Kaiser als *defensor ecclesiae* und mit dem ihn mit dem Papste verbindenden gemeinsamen Ziele der *defensio pacis*, nicht einer weltlichen Gewalt des Papstes untergeordnet ist, sondern lediglich seiner geistlichen Führung. Der Papst seinerseits bedarf der weltlichen Hilfe des Kaisers, woraus sich die Lehre vom *brachium seculare* des Kaisers zu einer Form weltlicher Kooperation der beiden Mächte entwickelt hat. Die weltliche Überordnung des Papstes wurde allerdings auch in der Theorie nicht nur von Päpsten wie Innozenz III. und Bonifaz VIII. politisch zu begründen versucht; so sagen zum Beispiel auch Johann von Turrecremata oder Jacob von Viterbo im 14. Jahrhundert, der Papst sei das Haupt der Könige auf Erden. Gelegentlich scheint aber auch Cusanus in seinen Predigten der Vorherrschaft des Papstes sich zugeneigt zu zeigen<sup>31</sup>.

Man kann grundsätzlich sagen, daß sich bei Cusanus die Interpretation aequitabel und pragmatisch zwischen den Polen der Antinomien im Spannungsfeld der *necessitates* bewegt.

Dabei kann wohl Sigmund zugestimmt werden<sup>32</sup>, daß die am Kirchenbegriff entwickelten politischen Kategorien von *representatio* und *consensus* nicht nur auf die Kirche, sondern auch auf das Reich ihre Anwendung gefunden haben. Der Satz »*quod omnes tangit debet a omnibus approbari*« wird in der Praxis durch das Zugeständnis des schweigenden Konsenses und des gewohnheitsmäßigen Gehorsams abgeschwächt. Beide Theorien sollten in der Folge noch bis herauf in die allerjüngste Zeit von durchgreifender Bedeutung sein, desgleichen die dem kanonischen Recht entnommene Korporationslehre. Die Entwicklung des *consensus* mag Anlaß zur Entwicklung der Volkssouveränitätslehre gewesen sein; schließlich aber wurde schon vor Cusanus von ihr gesprochen.

Seine Kosmogonie hat Giordano Bruno, Kepler und Leibniz, aber auch Descartes beeinflußt. Reformation und Gegenreformation, Aufklärung, Romantik, deutscher Nationalismus und sogar Nazismus haben sich auf ihn berufen<sup>33</sup>.

Watanabe formuliert ganz richtig, daß Cusanus nicht nur die Idee von Parallel-

<sup>30</sup> SIGMUND, *Nicolas of Cusa*, S. 292f.

<sup>31</sup> SIGMUND, *Nicolas of Cusa*, S. 288.

<sup>32</sup> SIGMUND, *Nicolas of Cusa*, S. 307.

<sup>33</sup> SIGMUND, *Nicolas of Cusa*, S. 312; B. VON SELCHOV, *Der unendliche Kreis*, Leipzig 1935; H. KÜNKEL, *Schicksal und Liebe des Nikolaus von Kues*, Leipzig 1936; H. HESSE, *Das Glasperlenspiel*, I. Kap.

lismus von Kirche und Staat vertritt, sondern auch deren Interaktion, beide nur verschiedene Aspekte der Funktionen des einen und selben Körpers. *Omnis ordinatio imperialis* strebt zu Gott und der rechte Weg dazu ist Christus. Daraus folgte die Anerkennung der intrinsequen Superiorität der geistlichen über die weltliche Macht, ähnlich dem Begriff Dantes in *›De Monarchia‹*. Es sei erste Pflicht des Kaisers, die heiligen Vorschriften zu beachten, aber umgekehrt im Falle der Notwendigkeit als Haupt der *res publica christiana* ecclesiastische Angelegenheiten in seine Sorge zu nehmen, selbst zu entscheiden oder auch ein allgemeines Konzil zur Heilung der Fehler der Kirche einzuberufen, somit eine *coincidentia oppositorum* betreibend<sup>34</sup>, was hier aber rein paradigmatisch und nicht im ursprünglichen Sinn vorgetragen werden kann.

Als entscheidend aber sei schon hier angemerkt, daß Cusanus die Herrschaft des Rechtes über die der Menschen stellt, also die *iustitia* vor die Politik<sup>35</sup>. *Harmonia* und *pax* erscheinen mehr als 100 Male im Text<sup>36</sup>.

### 3. Reichs- und Staatsbegriff

Auch seinen Reichs- und Staatsbegriff baut Cusanus auf den Theorien von Konsens und Hierarchie auf, wobei die konziliare Methode für die ideale gehalten wird. Die Auseinandersetzung zwischen Karl dem Großen und Papst Hadrian hat er in Köln studiert, ebenso die Geschichte der früheren Reichstage. Auch das Rechtssystem in Deutschland ist ihm bekannt (Conc. cath. III, 3).

Kennzeichnend ist, daß in erster Linie Aristoteles zur Grundlage dient, den er allerdings wohl nicht unmittelbar benutzt hat, sondern aus Marsilius (*defensor pacis*)<sup>37</sup>. Mit Aristoteles nimmt er den Trieb zur *socialitas, consocialitas* für den Menschen als *animal politicum* an. Aber im Gegensatz zu Marsilius folgt er der platonischen Lehre, daß der Weise die Gesetze machen sollte auf der Grundlage seiner natürlichen Überlegenheit. Die *valentior pars* des Marsilius stelle die Gesamtheit dar. Was die Staatsform anbelangt, so zieht er die Wahlmonarchie vor; Monarchie, weil eine endgültige Entscheidungsmöglichkeit bestehen müsse, *Wahlmonarchie* zur Vermeidung von Degenerationen<sup>38</sup>.

<sup>34</sup> WATANABE, *The political ideas*, S. 174 ff. – Zu der von sensus über ratio und intellectus zu Deus in mystischem Erschauen aufsteigenden ›Idee‹ der *coincidentia oppositorum*, begleitet von der Einsicht der *docta ignorantia* und der Bescheidung auf das bloß konjekturale Erkennen, siehe zuletzt J. STALLMACH, *Zusammenfall der Gegensätze*: MFCG 1 (1961), S. 52 ff. Zu *conjectura*: J. KOCH, *Die Ars conjecturalis des Nikolaus von Cues*: Arbeitsgem. f. Forschung d. Landes Nordrh.-Westf., Geisteswissensch., H. 16, Köln-Opladen 1956.

<sup>35</sup> WATANABE, *The political ideas*, S. 181 f.

<sup>36</sup> WATANABE, *The political ideas*, S. 185.

<sup>37</sup> SIGMUND, *Nicolas of Cusa*, S. 189.

<sup>38</sup> Näheres bei SIGMUND, *Nicolas of Cusa*, S. 192.

Cusanus behandelt das Reich als Körper der *ecclesia*. Er hat offensichtlich nicht die Absicht, im Buch 3 den juristischen Begriff des Reiches zu untersuchen<sup>39</sup>. Dem Kaiser jedoch als *dominus mundi* überweist er die Rolle des *advocatus ecclesiae*. Viele Herrscher gäbe es in der Welt, aber sie hätten nicht die gleiche Macht und den gleichen Wert, seien vielmehr hierarchisch geordnet; dagegen empfange der Kaiser seine Macht unmittelbar von Gott über die Wahl und sei der Minister Gottes und der Vikar Christi<sup>40</sup>. Der Mythos von dem einen Heiligen Römischen Reich wird auch bei ihm fortgesetzt; das *Sacrum Imperium* lebt noch.

Aber erst nach längeren Ausführungen über die Fälschung der Konstantinischen Schenkung (Conc. cath. III, 2)<sup>41</sup>, nach Zurückweisung der Theorie von der *translatio imperii* (III, 2), nach längeren Darstellungen des glücklichen Zeitalters unter den Ottonen (III, 3.) kommt er zu einem kurzen Abriß der Kurfürstentheorie (III, 4), wobei er dem Consensus, dem natürlichen Recht des Volkes, den Vorzug gibt. Die Krönung durch den Papst soll keineswegs eine Abhängigkeit von ihm erzeugen. Imperator sei er, sobald er die volle Befehlsgewalt habe<sup>42</sup>. Auch habe der Papst keine Gewalt, den Kaiser abzusetzen; ist dieser ein Häretiker, ist ein deklaratorisches Urteil des Papstes möglich. So wird also erneut die Theorie des Dualismus von Kirche und Reich wiederholt, mit der Parabel von Sonne und Mond sowie Körper und Seele immer wieder belebt.

Durch die Wahl werde der Kaiser nicht nur Minister des Volkes und der Wähler, sondern Minister Gottes und Vikar Christi auf Erden. Unter den Herrschern besteht eine Hierarchie, beginnend mit dem christlichen Kaiser als König der Könige, unter ihm die anderen christlichen Herrscher, darunter die Herrscher des Islams, die das Alte Testament und Teile des Neuen Testamentes angenommen haben und erst unter ihnen die heidnischen Herrscher<sup>42a</sup>.

Als *advocatus ecclesiae* hat der Kaiser zwar universale Jurisdiktion; nach römischem Recht ist er *dominus mundi*. Aber sein Reich ist weit über das ehemalige römische hinausgewachsen. Echte Herrschaft kann nur dort ausgeübt werden,

<sup>39</sup> WATANABE, *The political ideas*, S. 115 ff; zur Entwicklung von *rex imperator in regno suo* und *rex superiorum non recognoscens*, ebd., S. 121 ff; zu Dante, ebd., S. 123: Der Kaiser ist der *rex pacificus*, der Friedensfürst; zu Engelbert von Admont, ebd., S. 124, S. 126: Der Kaiser ist nach Bartolus de iure Oberherrscher, *dominus totius mundi vere*, aber *de facto* nicht als Kaiser anerkannt; andere sind *domini particulariter*.

<sup>40</sup> WATANABE, *The political ideas*, S. 134.

<sup>41</sup> Siehe dazu VANSTEENBERGHE, *Le cardinal*, S. 27, Anm. 2; SIGMUND, *Nicolas of Cusa*, S. 196.

<sup>42</sup> Conc. cath. III, 4 (H XIV/3 n. 332).

<sup>42a</sup> SIGMUND, *Nicolas of Cusa*, S. 201.

wo aktueller Konsens der Untertanen vorliegt (III, 6), wobei Wahlmänner an der Stelle des Volkes handeln, wie es schon Lupold von Bebenburg ausdrückte: *collegium* handelnd *vice omnium* für die *universitas* des Volkes. Noch Lupold von Bebenburg erklärt den Kaiser zum Protektor der Kirche und räumt ihm eine – wenn auch vage – Art von Oberherrschaft bezüglich der Könige und Fürsten anderer Länder ein. Für Cusanus ist der Imperator wohl nur noch ein bloßer Titel (*nomen*). Seine Oberherrschaft ist beschränkt auf die religiöse Rolle, auf die Erzwingung des Kirchenrechts, für welche der Konsens der anderen Könige unterstellt werden müßte. Dies ist eine aktive Rolle, da nach Cusanus die höchste Aufgabe des Staates in der Leitung der Bürger zum ewigen Heil liegt (III, 5), weshalb es eine staatliche Aufgabe ist, über den richtigen katholischen Glauben der Untertanen zu wachen<sup>43</sup>, damit dem Reich, und nicht nur dem deutschen Staate, seinen ethischen Gehalt und seine moralisch-religiöse Aufgabe zuweisend.

Die Hierarchie des Staates baut auf den untersten Volksgliedern über die *rectores*, Grafen, Markgrafen, Erzherzöge, Könige bis hinauf zum Kaiser, der, gleich dem Papst in der Kirchenhierarchie, das irdische Abbild Gottes ist.

Es ist vielleicht zu sehr eingeschränkt, wenn man Cusanus eine rein realistische Betrachtung vom Reich attestiert. Das *imperium christianum* als *imperium mundi* ist noch bei ihm lebendig, wenn auch nur bezogen auf den religiösen Charakter. Auf der anderen Seite ist nicht zu bezweifeln, daß er vom *imperium romanum* überwechselt zum *imperium germanicum*.

Die Ursache seiner Ausführungen zur Reichsreform allerdings ist sehr konkreter Natur gewesen. Der befürchtete Bruch zwischen Konzil und Papst und der Versuch, die Böhmen in die Einheit der Kirche zurückzubringen, steht auch hier im Hintergrund. Dennoch stellen sich diese Vorschläge relativ selbstständig dar neben der Kirchentheorie und der Metaphysik des Cusanus. Er ist hier ganz pragmatisch auf Abhilfe gegen die Reichszer splitterung und den Reichszerfall bedacht auf der Grundlage der Idee der *pax*, verwirklicht durch *concilia* und *iustitia* (III, 33), das heißt hier die praktischen Vorschläge der neuen Gerichtsordnung<sup>44</sup>. Wie sehr ihm das nationalstaatliche Denken schon eigen war, zeigt seine Klage in III, 32: Wenn die Reform des Reiches nicht gelingt, dann wird es sterben, werden Gegenden von Deutschland losgerissen, das

<sup>43</sup> Vgl. K. JASPERs, *Nikolaus Cusanus*, München 1964, S. 142.

<sup>44</sup> Zum *imperium germanicum* vgl. *Conc. cath.* II, 32 (P III, fol. 43v ff); siehe auch HUGELMANN, *Der Reichsgedanke*, S. 19: Hervorhebung der nationalstaatlichen Funktion des *imperium germanicum*.

deutsche Land zerrissen und zerteilt, wird es einer oder mehreren anderen Nationen unterworfen werden. Doch findet sich ähnliches nationalstaatliches Denken auch schon bei Lupold von Bebenburg<sup>45</sup>.

#### 4. Metaphysische Einordnung von Reich und Kirche

Nach der Metaphysik des Cusanus soll<sup>46</sup> alles verstandesmäßige Erkennen auf einem Vergleichen beruhen, in einer Gleichung bestehen, die wir zwischen dem Bekannten und Unbekannten herstellen. Allerdings ist dies beschränkt auf endliche Gegenstände, wogegen ein unendlicher Gegenstand, nämlich Gott, zu keinem endlichen in einer Proportion steht und kein Gegenstand möglicher Erkenntnis für den endlichen Verstand sein kann. Gott als absolut Größtes und aktuell Unendliches ist für den endlichen Verstand unfaßbar und unbegreiflich. »Das Verstandeserkennen verhält sich zur göttlichen Wahrheit wie das Polygon zum Kreis, das, wie viele Seiten man ihm auch gibt, niemals dem Kreis selber gleich wird.« Wissen ist Auffassen durch den diskursiven Verstand; von Gott gibt es damit nur ein Nichtwissen, *ignorantia*. Über den Verstand jedoch erhebt sich die Vernunft (*intellectus*) – immer bewußt, eine präzise Erkenntnis nicht zu erhalten –; durch sie können wir eine gewisse Anschauung des Unendlichen gewinnen, wenngleich keine präzise Erkenntnis. Denn das Unendliche ist eine *coincidentia oppositorum*, aber die »Vernunft« (*intellectus*) vermag über den Satz des Widerspruches hinaus, die Gegensätze zur Einheit zusammenzuschauen. Dieses Verfahren des Nichtwissenden stellt die ›Wissenschaft des Nichtwissens‹, die *docta ignorantia* (wie Cusanus im Anschluß an Augustin und mittelalterliche Schriftsteller sagt) dar. »Deren Begriff erweitert sich noch, insofern auch für die Erkenntnis der Welt ein gewisses Nichtwissen als Prinzip festzuhalten ist, denn Gott ist die Ursache der Welt und daher letztere nur soweit erkennbar wie ersterer.«

Der von Cusanus immer wieder zitierte *intellectus* ist etwas wie eine suprarationale Region des Geistes<sup>47</sup>, eine *ratio superior*, jenseits jener Bejahung und Verneinung. Gott hüllte auch den ewigen *logos*, das Wort, seinen Sohn, in die menschliche Natur, weil wir ihn anders als in sinnlicher und uns ähnlicher Form nicht erfassen konnten. Er wollte so nach dem *Maße unserer Empfänglichkeit*

<sup>45</sup> Siehe R. MOST, *Der Reichsgedanke des Lupold von Bebenburg*: Deutsches Archiv für Geschichte des Mittelalters, (Weimar) 4 (1941), 451, 476.

<sup>46</sup> So etwa M. FRISCHEISEN-KÖHLER u. W. MOOG, *Die Philosophie der Neuzeit bis zum Ende des 18. Jahrhunderts*: Fr. Überweg, Grundriß der Geschichte der Philosophie, Bd. 3, Stuttgart 1961, S. 72ff.

<sup>47</sup> HÜGELMANN, *Der Reichsgedanke*, S. 28.

sich offenbaren<sup>48</sup>. Hier klingt der Gedanke der Konvention als Grundlage der Erkenntnislehre an, der leicht zu materialistischer Entartung mißbraucht werden kann.

Die Vergleichung gibt nur ein annäherungsweises Wissen, kein absolutes. Sie gibt nur Konjekturen<sup>49</sup>. Es mag hier eine Bemerkung erlaubt sein, um zu einem eigenen Verständnis der Metaphysik des Widersprüchlichen, der Antinomien zu kommen: Die Allgemeinheit, die unfaßbare Summe des Konjunkturalen ist erst das ›Absolute‹. Die mit dem Verstand nicht begreifbare und nicht umgreifbare Masse aller Relationen und Gegensätzlichkeiten des Endlichen, deren rationale Imagination konjunktural bleibt, stellt die Absolutheit des Unendlichen dar. Das Bewußtsein des Nichterfassenkönnens alles Endlichen zwingt zur Anerkennung des Unendlichen (Gott, Einheit, Ewigkeit, Eins), das als solches aber der menschlichen Ratio unbegreifbar und unfaßbar bleibt, vom intellectus »unberührend berührt«, aber im höchsten Einen-Vielen nur mystisch »geschaut« werden kann – dem Ps.-Dionysius Areopagita verwandt. Denken, Erkennen ist Spekulation in Bewegung und Wandlung – also unbeständig; dynamisch wie das lebendige Sein, alles Erkannte ist unstatisch, dem Zweifel, der Veränderung notwendig ausgesetzt, hat keine zeitlose Gültigkeit – dies die wirkliche Notwendigkeit.

Das gilt nicht zuletzt von den naturwissenschaftlichen Erkenntnissen: spekulative Zufälligkeit in der »Konvention« der sich verändernden Erkenntnissubjekte; Konvention bestimmt im zufällig-notwendig Erkennenden Erkennbares und Erkennen selbst<sup>50</sup>. Selbst ist sie in der unbegreifbaren Allheit (Gott) vorbestimmt. Menschliches Erkennen ist Mutmaßung, *conjectura*; die in der Welt ideale Kirche ist die *ecclesia conjecturalis*. Weil unser Geist in Konjekturen bleibt, ist er sich nie genug<sup>51</sup>. »Die spekulative Jagd nach der Weisheit oder nach Gott gelingt nicht, wenn sie innerhalb des rationalen (aristotelischen) Prinzips: ›jegliches ist entweder oder es ist nicht, angestellt wird ... Im überschreitenden Denken gelangen wir jenseits aller Chiffren. Das Denken überschlägt sich<sup>52</sup>. »Jedes Maß ist relativ. Aber es gibt kein absolutes Maß. Jede Bewegung ist relativ, jede Orientierung ist relativ<sup>53</sup>. Der Sinn alles Wissens vom Endlichen ist die Erfahrung der Offenbarung des Unendlichen im Endlichen«<sup>54</sup>.

<sup>48</sup> *Doct. ign.* III, 5 (H I 134, 8–16). JASPERS, *Nikolaus Cusanus*, S. 136.

<sup>49</sup> SIGMUND, *Nicolas of Cusa*, S. 245.

<sup>50</sup> Zu dieser dreigliedrigen Einheit siehe JASPERS, *Nikolaus Cusanus*, S. 108, 138ff.

<sup>51</sup> JASPERS, *Nikolaus Cusanus*, S. 40–42.

<sup>52</sup> JASPERS, *Nikolaus Cusanus*, S. 95, 103.

<sup>53</sup> JASPERS, *Nikolaus Cusanus*, S. 124.

<sup>54</sup> JASPERS, *Nikolaus Cusanus*, S. 152.

Wichtig ist, was auch Jaspers<sup>55</sup> betont: die Aufgabe des Menschen in Gemeinschaft ist der Friede, der auch die »ökumenische« Schrift *De pace fidei* diente und ihr auch auf das Reich übertragener Grundgedanke: *unitas in diversitate rituum*<sup>56</sup>, hier: *regnorum*. Für Cusanus ist sie Thema seit seiner ersten Schrift. Der Friede ist die Aufgabe seines kirchenpolitischen Handelns. Wenn Kirche und Reich im Abbild ihrem Urbild Genüge tun, dann ist Friede durch Einheit sowohl der Kirche wie des Reiches, je in sich selber und beider miteinander<sup>57</sup>.

Jaspers sagt: »Die Interpretation aus dem Denken in Chiffren ist der Natur der Sache nach dialektisch in dem Sinne, daß das Entgegengesetzte sich verbindet zur Einheit, zum Umschlag des Einen in das Andere, zum Wechsel der Meinung bei gleichbleibendem Einheitswillen. Dieser Wechsel wird sophistisch, wenn er im Dienst des selber undialektischen Machtwillens steht. Er kann wahr sein, wenn er in der Substanz eines geistigen Ganzen gebunden ist«<sup>58</sup>. Somit kann der Verderb der Sprache aus Unbildung oder Tyrannis entstehen<sup>59</sup>. Doch ist der Vorwurf<sup>60</sup>, Cusanus komme nicht zur Klarheit seiner Dialektik in der Praxis, wohl ungerechtfertigt. Cusanus hat nur die polaren Antinomien aufweisen wollen, zwischen denen sich die Verständigung *in pace* zu vollziehen hat. Er war zudem<sup>61</sup> nicht nur meditierend tätig, sondern praktisch politisch. Die Zeit brachte es mit sich, daß er die aufgegriffenen, über seine Kräfte und seine Mächte hinausgehenden Aufgaben nicht erfolgreich zu Ende führen konnte. Nicht zu bestreiten ist jedoch seine aus der Metaphysik sich entwickelnde Begrifflichkeit in der Staatslehre, zumindest in seinen Begriffen des *consensus* und der *representatio*<sup>62</sup>. Jaspers »Philosophischer Glaube«, den er auch Cusanus' *docta ignorantia* entgegenhält, ist entweder ein Widerspruch in sich bei absolutem Begriffsdenken, oder selbst eine dynamische polare Antinomie. Daß Cusanus sich enthielt, sich auf eine der Antinomien als ewigen Wert festzulegen, sollte ihm nicht zum Vorwurf gereichen. Sein tiefstes Anliegen ist, im Spannungs- und Kraftraume der polaren Antinomien, wie Papst zu Konzil, Kaiser zu Fürsten, Herrscher zu Untertan, Konsens zu Hierarchie, die pragmatische Lösung der Gleichgewichtslage aus *aequitatis* *necessitas* zu finden,

<sup>55</sup> JASPERs, *Nikolaus Cusanus*, S. 167.

<sup>56</sup> Statt aller: L. MOHLER, *Einführung: Nikolaus von Cues, Über den Frieden im Glauben*, Phil. Bibl. 223 (1943).

<sup>57</sup> JASPERs, *Nikolaus Cusanus*, S. 167.

<sup>58</sup> JASPERs, *Nikolaus Cusanus*, S. 196.

<sup>59</sup> Dazu zuletzt J. PIEPER, *Der Verderb der Sprache*: Jahresbericht der Deutschen Forschungsgemeinschaft 1963 und Hochland, 1964.

<sup>60</sup> JASPERs, *Nikolaus Cusanus*, S. 200.

<sup>61</sup> Gegen JASPERs, *Nikolaus Cusanus*, S. 210.

<sup>62</sup> Zu letzterer JASPERs, *Nikolaus Cusanus*, S. 172.

ganz im Sinne der konkreten Sachgerechtigkeit des heiligen Thomas. Diese gleiche polare Antinomie und die Suche nach der Gleichgewichtslage, für die die *pax* Kriterium und Regulator ist, gilt auch für das Verhältnis von Reich und Kirche; das Neuartige oder zumindest neuartig Konstruierte seiner Reichsreformvorschläge ist die Gewährleistung der *pax* durch die *iustitia* in ihrer Ausfaltung als Rechtsordnung, Gerichtsordnung im besonderen und *Exekutionsordnung* (Reichsheer).

Die symbolische Deutung im ganzen steht methodisch dabei außer Zweifel<sup>63</sup>. Sein deutschrechtliches Denken schlägt durch in seiner Auffassung vom »Geist eines Ganzen«. Dieser Geist eines Ganzen ist es eben, der die polaren Antinomien im Kraftfeld des Ganzen umfaßt. Hieraus ist zu folgern, daß nicht Cusanus die Naivität vorzuwerfen ist, sondern wohl eher jenem, der sie ihm vorwirft<sup>64</sup>. Seine Einsicht liegt wohl über jedem Vorwurf, daß er den Frieden in der Theorie gewollt, aber in der Praxis nicht gefunden habe, und daß er selbst nicht das Schlachtfeld der Tendenzen des Zeitalters gewesen sei; gab es ein erbitterteres Schlachtfeld als das des Konzilsstreites und der Reichsreform? Cusanus weiß immerhin, daß nur die Erkenntnis des Spannungszustandes der Antinomien von Wert ist; also kann er für die *civitas terrena* den statischen Frieden gar nicht für Wirklichkeit halten, sondern nur den dynamischen, im Gleichgewicht der Antinomien. Sein »Geist des Ganzen« läßt sich mit apodiktischer Begriffsdefinition nicht fassen. Das gilt auch für die Antinomie von Freiheit und Bindung, von Autonomie und Gesetz. Kann das Ganze Bestand haben, kann die Welt existieren, wenn man sich der Radikalität eines der antinomen Begriffe verschreibt, oder auch nur eine »endgültige, ewige Lösung« glaubt gefunden zu haben?

Übertragen wir das Denken des Cusanus, die Umkehr vor der Mauer des Nichtwissens, den Sprung, wie Jaspers sagt, in das konventionelle Verstehen. Auch bei der *vox populi* stehen wir häufig vor einer Mauer des »Nichtverstehens«, ja des »Nichtwissens«. Müssen wir sie auch als *docta ignorantia* anerkennen: Nichtwissend wissend? Doch der Unterschied zur metaphysischen *docta ignorantia* besteht: in der Höhe der Offenbarung, in dem überhaupt nicht und für niemanden Wißbares – aber als »unwißbar« »erfahrbar« – nämlich, daß es das Unwißbare, das »Suprarationale« gibt, geben muß, da sonst das Wißbare gar nicht in seiner Vielfalt »sein« würde und erfahrbar wäre: so etwas wie eine negative Metaphysik.

Gefährlich allerdings ist es, wenn man den Versuch unternimmt, die Vorstel-

<sup>63</sup> JASPERs, Nikolaus Cusanus, S. 173.

<sup>64</sup> nämlich JASPERs, Nikolaus Cusanus, S. 253.

lung vom Reich, den Begriff des Reiches mit einem metaphysischen Sinngehalt in das irdische Sein hineinzuziehen und dem irdischen Reich des Zufälligen, des Konjunkturalen damit eine überirdische, eine suprarationale Würde zu verleihen, wie das im Nazismus geschehen ist<sup>65</sup>.

### III. Die Reichsreformvorschläge des Cusanus

Cusanus beginnt den 3. Teil seiner *Concordantia catholica* damit, das goldene Zeitalter der Ottonen zu schildern, in der die Macht des Kaisers und die Kooperation mit der Kirche die Herrschaft der Gerechtigkeit gesichert hätten<sup>66</sup>. Nun aber sei das Reich durch Fehden und Gewalt verwüstet<sup>67</sup>. Eine strenge Zentralgewalt sei notwendig zur Wiederherstellung des *imperium germanicum*, das *pax* und *iustitia*<sup>68</sup> in das Reich zurückbringen könnte. Entgegen der Kirchenordnung mit der Gefahr der Zentralisierung bestehe im Reich die Gefahr der zentrifugalen Tendenz. – Demnach: *potestas imperandi* aus der *voluntaria subiectio* des Volkes, *consensus*<sup>69</sup>.

Ich habe oben schon auf ähnliche Vorschläge vor Cusanus hingewiesen, insbesondere auf das *>Advisamentum<*. Der gemeine Gerichtshof, die Besteuerung und das kaiserliche Heer waren als Vorschläge schon vorhanden. Kaiser Sigismund hatte selbst in der Zeit des Konstanzer Konzils vier Gerichtsbezirke für das Reich vorgeschlagen. Der Kurfürst von Brandenburg hatte auf dem Frankfurter Reichstag 1427 das gemeine Heer vorgetragen, genährt durch eine gemeinsame Abgabe, was auf dem Nürnberger Reichstag 1431 wiederholt wurde. Auch die Reform des Gerichtswesens war auf dem Reichstag von 1434 Gegenstand der Verhandlungen, vielleicht schon beeinflußt durch *Concordantia catholica* III.

Die Grundhaltung besteht in der Aufrechterhaltung der Konzilstheorie<sup>70</sup>. Deshalb sollen auch Rechts- und Gerichtsreform durch den Reichstag durchgeführt werden (*consensus!*); Wahrung des *ordo in curando (pax)* durch *concilia (consensus)* und *iustitia servanda*<sup>71</sup>.

Hierauf baut sich dann der Reformvorschlag des Cusanus ganz logisch auf: zur

<sup>65</sup> siehe HUGELMANN, *Der Reichsgedanke*, S. 29.

<sup>66</sup> *Conc. cath.* III, 25–31.

<sup>67</sup> *Conc. cath.* III, 31–32.

<sup>68</sup> *Conc. cath.* III, 33.

<sup>69</sup> *Conc. cath.* III, 4.

<sup>70</sup> *Conc. cath.* III, 32 (H XIV n. 509).

<sup>71</sup> *Conc. cath.* III, 33 (H XIV n. 510, 2–4).

Sicherung der *pax* dient die *iustitia* in der Form von reichsunmittelbaren Gerichten, unabhängig von landesherrlichen Feudalgewalten, die das Recht üben sollen, besonders nach dem Verbot der Fehde. Zur Erzwingung des von diesen Gerichten gesprochenen Rechtes sollen die Zwangsmittel eines kaiserlichen, also wiederum von den Landesherren unabhängigen, Berufsheeres eingesetzt werden können, das durch Reichsabgaben unterhalten werden müßte.

Das an der Spitze der Vorschläge stehende universale imperiale *concilium* ist, einer Art neuer Heerschildordnung entsprechend, hierarchisch gegliedert<sup>72</sup>. Der Kaiser ist das Haupt und der Vorstand, von dem der Befehl für die Einberufung der Versammlung ausgeht. Dem nächsten Rang gehören die Könige, Kurfürsten des Reiches und der Hochadel an, darunter kommen die Herzöge und die Vorsteher der Provinzen als Repräsentanten ihrer Provinzen und die Präfekten. Zu diesem zweiten Rang gehören auch die Leiter der großen Gemeinwesen, zum dritten Rang gehören die Markgrafen, Landgrafen und ähnliche. Sind sie versammelt, so ist die gesamte Reichsautorität gegenwärtig. Die erste Aufgabe dieses Konzils liegt in der Aufrechterhaltung der *iustitia*, die die *pax* zu sichern hat. Es muß daher erst eine arbeitsfähige Gerichtsbarkeit eingerichtet werden. Cusanus schiebt alle Schuld an den Entartungen auf die Auflösung der kaiserlichen Gerichtshöfe und Gerichtsversammlungen. Die Errichtung von zwölf oder mehr Gerichtsbezirken, mit ständischen Gerichten von je drei Richtern (einem Adligen, einem Kleriker, einem Bürgerlichen) wird als besonders wichtig angesehen<sup>73</sup>. Die Gerichte sollen Berufungsgerichte für Zivil- und kirchenrechtliche Sachen ihres Bezirkes sein, erste Instanz nur, wenn kein ordentliches Gericht zuständig ist. Damit wird die spätere Kreiseinteilung vorausgenommen, jedoch ist diese Einteilung nicht völlig neu, wie oben schon gesagt<sup>74</sup>. Machtmittel und Angaben hierfür<sup>75</sup> sind zu schaffen. Auf den Einfluß der Landfriedensbewegung seit dem Mainzer Landfrieden von 1235 wurde oben auch schon hingewiesen<sup>76</sup>. Notwendig sei die Achtung vor dem Gesetz<sup>77</sup>, Epikie walte durch den König mit Zustimmung des Konzils<sup>78</sup>. *Consensus omnium* sei erforderlich für Gesetze<sup>79</sup>. – Prüfung der provinzenalnen *consuetu-*

<sup>72</sup> Conc. cath. III, 25 (H XIV n. 470).

<sup>73</sup> Conc. cath. III, 33 (H XIV n. 511).

<sup>74</sup> WATANABE, *The political ideas*, S. 138.

<sup>75</sup> Conc. cath. III, 39.

<sup>76</sup> Siehe aber noch J. MÜLLER, *Die Reichsidee des Nikolaus von Cues*: Trierische Chronik I, Nr. 5 (1905), S. 102f; G. KALLEN, *Nikolaus von Kues als politischer Erzieher*: Wissenschaft und Zeitgeist, Bd. 5, Leipzig 1937, S. 12; Conc. cath. III, 33.

<sup>77</sup> Conc. cath. III, 29 u. 31: Klage über Mißachtung und Folgen insbesondere Fehde.

<sup>78</sup> Conc. cath. III, 12.

<sup>79</sup> Conc. cath. III, 33.

dines<sup>80</sup> wird von Cusanus angeregt. Die *pax* kann aber durch die *iustitia* nur dann aufrechterhalten werden, wenn dem Kaiser und den Gerichten Zwangsmittel zur Verfügung stehen<sup>81</sup>. Mit Recht sagt Watanabe<sup>82</sup>, daß Cusanus aus seiner ursprünglichen sehr optimistischen Auffassung über die menschliche Natur hier in sehr niedrige Aspekte herabsteige. Es ist wohl möglich, daß Cusanus dabei durch den Rechtspositivismus und Nominalismus eines Marsilius von Padua beeinflußt war. Aber schon Aristoteles und Thomas von Aquin haben schließlich von der *Sanktion* des Rechtes gesprochen. Unter dem universalen imperialen Konzil soll eine jährliche Versammlung (*conventus annuus*) stehen, die alle Richter und Kurfürsten des Reiches in Person zur Behandlung der Angelegenheiten des Reiches zusammenfassen soll. Hier wiederum dringt die Konziliartheorie durch: Kontrolle des Reiches durch die Repräsentanten des Volkes. Jeder *princeps* sollte *viri perfecti* zu seinem täglichen Rat um sich versammeln. Diese *consiliarii* sollten in *universalis congregatio* benannt werden, was wiederum eine Betonung des repräsentativen Elementes bedeutet.

Das Kurkolleg sollte durch strenge Vorschriften neu geordnet werden, der Verstoß dagegen als *laesio maiestatis* verfolgt werden<sup>83</sup>. Ein offenbar an Raimundus Lullus anklingender Plan für den Wahlvorgang in den Konzilien soll die Sicherheit der Ergebnisse der geheimen Wahl garantieren<sup>84</sup>.

Es mag besonders darauf hingewiesen werden, daß Cusanus seine Repräsentationslehre auch im Reich aufrecht erhält, trotz seiner Tendenz zu einer starken Zentralgewalt, ähnlich einem kaiserlichen Absolutismus. Sein Prinzip der Wahlmonarchie soll das Repräsentationselement nicht ausschließen, sondern wieder in polarer Antinomie umfassen<sup>85</sup>.

Ein weiteres Konzil schlägt Cusanus vor, das in jedem Mai oder September in Frankfurt für einen Monat tagen und Vertreter aller Städte, der Fürsten, Räte und Adligen versammeln soll zur Beratung eines gemeinen Rechts für das gesamte Reich. Die Provinzialgesetzgebung soll überprüft und harmonisiert werden<sup>86</sup> und die Gerichtsformen sollten vereinfacht werden<sup>87</sup>, was sich offenbar gegen den ordentlichen artikulierten Prozeß kanonistischen Ursprungs richtet und den summarischen Prozeß übertragen will.

<sup>80</sup> *Conc. cath.* III, 35.

<sup>81</sup> *Conc. cath.* III, 39.

<sup>82</sup> WATANABE, *The political ideas*, S. 141.

<sup>83</sup> *Conc. cath.* III, 4.

<sup>84</sup> *Conc. cath.* III, 36. Siehe dazu M. HONECKER, *Ramon Lulls Wahlvorschlag. Grundlage des Kaiserwahlplans bei Nikolaus von Kues?*: HJ 57 (1937), 574.

<sup>85</sup> SIGMUND, *Nicolas of Cusa*, S. 192f.

<sup>86</sup> *Conc. cath.* III, 35.

<sup>87</sup> *Conc. cath.* III, 40.

Erfahrungen aus Italien, insbesondere Venedig, brachten Cusanus offenbar zu einem Vorschlag über die Diskussionsführung in den Räten: zwei Sprecher sollten die Argumente jeder Seite zusammenfassen<sup>88</sup>. Nach den Reden sollten Listen mit den verschiedenen Alternativen zur Abstimmung gestellt werden, das Unzutreffende jeweils durchgestrichen werden. Die Zettel sollen in einem Sack gesammelt und öffentlich gezählt werden. Auch der Vorschlag eines komplizierten Wahlmodus mit je zehn Zetteln ist wohl importiert<sup>89</sup>.

Man kann Sigismund recht geben, wenn er der Universalität der Theorien des Cusanus, allerdings besonders in der Kirchenfrage, die Enge seines Nationalismus gegenüberstellte<sup>90</sup>. Dies zeigte sich übrigens auch praktisch in seinem Verhalten als Kardinal gegenüber Polen und Breslau. Auch seine Wandlung in der Terminologie vom *imperium romanum* zum *imperium germanicum* weist dies aus.

#### IV. Die Verwirklichung der Reichsreform

Sie kann hier im einzelnen nicht dargestellt werden. Immerhin sei erwähnt, daß Kaiser Sigismund schon 1434 nach seiner Rückkehr aus Italien wenigstens den Reichstag auf eine feste Basis zu stellen versuchte. Auf einem Vortrage vor dem eigentlichen Reichstage in Frankfurt sollten die Abgesandten der Reichstände alles vorberaten, damit auf dem Reichstage selbst alle unterrichtet seien mit mehr Aussicht auf Erfolg. Der Versuch scheiterte, aber die Abgesandten erkannten immerhin die Reformbedürftigkeit der Reichstagsordnung an. Ein Gutachten griff die Reichseinteilung in Kreise, diesmal in vier, Einschränkung der Fehde und den Landfrieden auf. Auch die Münzfrage sollte Gegenstand der Verhandlung zwischen Kaiser und Kurfürst sein. 1436 gaben die Kurfürsten neue Anregungen; sie wurden zunächst die Hauptträger der Reformbewegung<sup>91</sup>. Auf dem Reichstag zu Eger 1437 wurde eine allgemeine Friedensordnung, Verstärkung der Reichsacht und Aberacht, Neuordnung der Fehdegerichte und Regelung des Münzwesens behandelt auf Vorschlag der Reichsfürsten. Das Fehdewesen stand im Vordergrund. Kaiser Sigismund wurde bis zu seinem Tode 1437 nicht mehr tätig. Der Pfalzgraf schlug bei der Wahl König Albrechts II. (1438–1439) namens der Kurfürsten zehn Reformpunkte vor, im allgemeinen dem Egerer Entwurf entnommen unter Hinzufügung von Vorschlägen über Hofgericht und Landgerichte. Ein Entwurf für einen Reichs-

<sup>88</sup> *Conc. cath. III*, 38.

<sup>89</sup> Siehe Anmerk. 83

<sup>90</sup> SIGMUND, *Nicolas of Cusa*, S. 216.

<sup>91</sup> MOLITOR, *Die Reichsreformbestrebungen*, S. 79.

landfrieden kam nicht zur Durchführung. Auch inhaltlich neue Vorschläge auf dem Reichstag zu Nürnberg 1438 scheiterten, diesmal am Widerstand der Städte und des Königs; ein Entwurf des Königs am Widerstand der Fürsten und Städte. Immer wieder handelte es sich um die Einteilung des Reiches in Kreise (Fürsten: vier Kreise, König: sechs Kreise) zur Wahrung des Landfriedens und zur wirksamen Vollstreckung, aber abfallend zu reinen Verwaltungsbezirken. Der königliche Entwurf sollte schließlich sachlich die Vorlage für die endgültige Kreiseinteilung der Reichsregimentsordnung von 1500 bilden. Weitere städtische und fürstliche Entwürfe blieben ohne Erfolg; das gilt auch vom Kurfürstentag 1439. Erst nach 1452 wird die Reformbestrebung fortgesetzt, diesmal in erster Linie von den Kurfürsten. Auch Pläne einer Reichsstatthalterschaft kamen wieder auf. Das Landfriedensgesetz Friedrichs III. von 1442 war ohne wesentliche Bedeutung. Die Fürsten wurden weiterhin zwischen 1453 und 1470 aktiv, so im »Abschied geistlicher Kurfürsten«<sup>92</sup>, wahrscheinlich einer Denkschrift des Erzbischofs von Trier, Jacob I. von Sierck, aber verfaßt von Georg Meier zwischen 1452 und 1455 unter Zusammenfassung der Vorschläge des Cusanus und Tokes. Nun tritt auch der Gedanke eines obersten Reichsgerichtes, insbesondere durch Umwandlung des Kammergerichts in ein ständisches Gericht, auf (1465). 1470–1484 ist ausgezeichnet durch vergebliche Landfriedensversuche. Dem Kammergericht, das noch nicht ständisch war, gab Friedrich III. 1471 eine Ordnung; ein Landfrieden wurde auf vier Jahre beschlossen. Landfriedensentwürfe gab es in großer Zahl. Zur Reform des kaiserlichen obersten Gerichtes forderte der Nürnberger Reichstag 1467 in einem fürstlichen Entwurf Beisitzer von allen deutschen Landen, Reichseinteilung in sechs Kreise, aus denen je vier Richter abgeordnet werden sollten.

Schließlich tritt ab 1484 die fruchtbare Tätigkeit Berthold von Hennebergs, des Mainzer Kurfürsten, in Erscheinung.

Die weitere Entwicklung kann hier nicht verfolgt werden. Über allem aber sollte nicht vergessen werden, daß es schon vom 14. Jahrhundert ab Mainzer Erzbischöfe als Reichserzkanzler sind, die die Landfriedensbewegung im Sinne einer Reichsreform nachhaltig betrieben; so Gerlach von Nassau 1346–1371, Adolf I. von Nassau von 1381–1390, Konrad von Weinsberg 1390–1396, Johann II. 1397–1419, insbesondere durch das Bopparder Kurfürstenbündnis 1399 und die Fürstenvereinigung zu Forchheim vom gleichen Jahr; schließlich in der Zeit des Dietrich von Erbach 1434–1459, der Trierer Erzbischof Jakob I.

---

<sup>92</sup> K. ZEUMER, *Quellsammlung zur Geschichte der deutschen Reichsverfassung in Mittelalter und Neuzeit*, o. O. 2 1913, S. 269.

und später Friedrich I. von Kurpfalz. Doch war der Rat Martin Mair aus dem Dienst des Trierers zu dem Mainzer gekommen und spielte dort eine führende Rolle. In die Zeit Dietrichs fällt auch das Schreiben des Mainzers Wilhelm Becker »Vom königlichen Hofe«, das sich mit der Reichsreform befaßt: was nach Recht und Billigkeit die Macht des Kaisers stärkt, das stärkt die Gesamtheit und ist zum besten des Volkes. Vor allem aber ist die Reichspolitik Dietthers von Isenburg (1459–1461 und 1475–1481) zu erwähnen. Er ist einer aus der Reihe der Mainzer Reformbischöfe. 1460 verlangt er auf dem Reichstag zu Wien, daß ein allgemeiner Reichslandfriede errichtet werden müßte. Doch wurde er 1461 vom Papst durch eine Bulle entsetzt. In seiner zweiten Regierungsperiode ab 1475 ist er nicht mehr in der Reichsreform tätig gewesen. Daran schließt sich dann die Wirkung Bertholds von Henneberg.

#### V. Die Fortwirkung des Cusanus

Cusanus lebt in der Zeit des Übergangs. Es wurde gesagt, daß Luther vielleicht nicht nötig gewesen wäre, wenn es mehr Männer vom Geiste des Cusanus gegeben hätte. Eine Reihe von Ideen sind durch Cusanus, wenn auch nicht neu entdeckt, so doch wirkungsvoll für die Zukunft bekräftigt worden: die Idee des *consensus* im Sinne der Unanimität unter Inspiration des Heiligen Geistes; die Repräsentation als Personifikation wie auch als Delegation; die Toleranz, aber unter dem Signum des Christentums; Kirche und Reich als Einheit und als Parallelismus; *necessitas ecclesiae* als Moment der theologischen Interpretation, *ex parte causae finalis*, die christliche Gesellschaft als *unitas in diversitate*, sowie die christliche Religion in *diversitate rituum*.

Seine philosophischen Ideen haben Ähnlichkeit mit vielen, mit Marsilio Ficino, Picco della Mirandola, Giordano Bruno, Agrippa von Neddesheim, Montaigne, Charon, Gassendi, Descartes, Spinoza, Leibniz, Goethe, Schiller, Schlegel, Schleiermacher, Shelley und James Joyce. Nur Giordano Bruno und Schlegel sollen ihn nachweislich studiert haben<sup>93</sup>. Auch als Vorfänger von Leonardo da Vinci, von Kopernikus, Paracelsus und Kepler wird er angesehen. Konrad Peutinger, Reuchlin, Konrad Celtis und Beatus Rhenanus haben ihn erkannt, ebenso der gelehrte christliche Kabbalist Guillaume Postel des 16. Jahrhunderts. Bischof Giovanni Andrea dei Bussi schrieb ein Panegyrikon auf ihn. Auch Jean Bodin bezieht ihn in seine Betrachtungen ein, und auch Richard Hooker muß ihn gelesen haben (*Of the laws of the ecclesiastical polity*)<sup>94</sup>.

<sup>93</sup> WATANABE, *The political ideas*, S. 187f.

<sup>94</sup> Zu Einzelheiten und Literatur s. vor allem WATANABE, *The political ideas*, S. 191.

Leibniz hat neben gewissen, allerdings zur Abwehr französischer Hegemonieansprüche in Zusammenarbeit mit Boyneburg entstandenen reichsrechtlichen Vorschlägen vor allem die Idee des einheitlichen Rechtes in seinem *Codex iuris gentium diplomaticus* aufgenommen<sup>95</sup>.

Die auch durch Cusanus vertretene Idee von der *respublica christiana* blieb lange am Leben; zum letztenmal wurde sie 1713 im Vertrag von Utrecht verwendet<sup>96</sup>.

## VI. Zusammenfassung

1. Es ist offenkundig: Cusanus will die Wahrung des *ordo (pax)* in *curando* durch *consilii (consensus)* und *iustitia servanda*<sup>97</sup>, letztere in der Form der Gerichtsordnung, die Heiligung der Gesetze und Schaffung einer neuen gemeinen Rechtsordnung als Mittel, den Verfall des Reiches und den Unfrieden der Fehde aufzuhalten. Die *pax* wird als Wesenserfüllung von Reich und Kirche angesehen. Er macht den Versuch der Schaffung beziehungsweise Wiederherstellung des unmittelbaren Verhältnisses vom König zum Volk, von Herrscher zu Untertan durch eine neue, überfeudale, zentripedale Gerichts- und im weiteren Sinne Rechtsordnung. Im Hintergrund steht wohl auch das Interesse der mittelrheinischen Kleinterritorien an einer ›dritten Gewalt‹ zur Zurückdämmung der Macht der Großterritorien ohne einseitiges Übergewicht einer zu starken Zentralgewalt des Königs. Flucht in die Justiz, gegen politischen Satanismus unkontrollierter landesherrschaftlicher Feudalmächte und Selbsthilfe durch Mißbrauch der Fehde – eine Utopie, die wie fast jede juristische Ideologie Wirkungen nicht unmittelbar, sondern erst über lange Zeiträume erzeugt.

2. Wie schon in der Zeit der Volksrechte, so soll auch jetzt die Stärkung der Gerichtsbarkeit durch reichseinheitliche Ordnung als Klammer um das Reich und als Abwehr der willkürlichen Selbsthilfe genutzt werden.

3. Cusanus strebt eine pragmatisch-politische Lösung ohne wesentliche metaphysische Hintergründe und ohne zwingenden Zusammenhang mit der Konzilstheorie an, außer beim Vorschlag für den imperialen Rat; die Bezie-

---

<sup>95</sup> ZIMMERMANN, *Der Kardinal Nikolaus Cusanus als Vorgänger Leibnizens*, Wien 1852; VANSTEENBERGHE, *Le cardinal*, S. 150f.

<sup>96</sup> Vgl. WATANABE, *The political ideas*, S. 194. JOHANNES KYMEUS (Franziskaner, der Luthe-raner geworden war), *Des Babst's Hercules vider die Deudschen*, Wittenberg 1538, hrsg. von O. MENZEL: CSt VI (1941).

<sup>97</sup> *Conc. cath.* III, 33.

hung zwischen Concordia catholica I, II und III ist also nicht so organisch wie immer angenommen wurde.

4. Es liegt nahe, diese Stärkung des Justizgedankens zu vergleichen mit ähnlichen Vorgängen in der Folge, insbesondere bei Leibniz und Görres, aber auch mit den tatsächlichen politischen Vorgängen in den Justizgesetzen des Jahres 1877; auch sie bezweckten die Klammer um das Reich bei dessen Neuerichtung.

5. Über die Fortwirkung im 15. Jahrhundert, insbesondere auf Berthold von Henneberg, nach vorausgehendem Einsatz anderer Mainzer Erzbischöfe, und Maximilian I., konnte nur andeutungsweise gesprochen werden. Die Idee der geordneten Reichsgerichtsbarkeit ist im Reichskammergericht Wirklichkeit geworden. Die Idee der *pax* sollte durch den Ewigen Landfrieden verwirklicht werden. Auch an das Reichsheer war gedacht und an die Reichsabgabe; die letztere ist nur im sogenannten »Kammerzieler«, der Abgabe zur Aufrechterhaltung des Reichskammergerichts, von Bestand geblieben. Das ständige Reichsregiment war in der Absicht vorhanden, aber in der Praxis nicht durchzuführen. Trotz des theoretischen Konstruktionscharakters der Reformvorschläge, insbesondere in Beziehung auf die Reichsgerichtsbarkeit, blieb doch der Erfolg nicht aus, wenn er auch nur in bezug auf das Reichskammergericht von Dauer war.

6. Cusanus versucht eine neue zeitgemäße Erfassung und Darstellung des alten Verfassungsgrundsatzes vom föderalistischen Aufbau des Reiches und des polaren Verhältnisses von Imperator et principes, von Reich und Herrschaften unter paradigmatischer Nutzung eines Gedankens von der unitas in diversitate rituum als unitas in diversitate regnum.

7. Über allem aber steht, allerdings auch wiederum nur paradigmatisch, sein Leitbild der *coincidentia oppositorum*, dem nicht der ratio, sondern nur dem intellectus erfaßbaren Ineinsfallen der irdischen Gegensätzlichkeiten in der *pax*, konjunktural zu verwirklichen durch justitia–fernöstlichem Denken überraschend verwandt, wofür Nachweise der geistigen Aquisition des Cusanus wohl völlig fehlen.

# EINE VISITATION DES NIKOLAUS VON KUES IM BENEDIKTINERINNENKLOSTER SONNENBURG

Von Hermann Hallauer, Bad Godesberg

In der Karwoche des Jahres 1452 hielt Cusanus Einzug in seine Diözese. Die Salzburger Verträge vom 15. März 1451 hatten den Streit um die Provision des Kardinals beendet, aber nur vordergründig. Weder Herzog noch Domkapitel vergaben ihm je, daß er als Kandidat des Papstes und Schützling des Kaisers<sup>1</sup> zu seinem Bistum Brixen gelangt war. Noch Jahre später dachte Nikolaus mit Empörung zurück, wie unerfreulich – er spricht von *viliter* – der Antrittsbesuch beim Landesfürsten verlaufen war<sup>2</sup>. Auch seine Stadt Brixen dürfte ihm kaum einen triumphalen Empfang bereitet haben.

Unangenehme Aufgaben warteten seiner. Seit Jahren lag das Hochstift im Streit mit der Benediktinerinnenabtei Sonnenburg<sup>3</sup>. Der Konvent besaß im Gadertal, besonders im Gericht Enneberg, reichen grundherrlichen Besitz<sup>4</sup> und

<sup>1</sup> Noch am 27. Jan. 1451 hatte das Domkapitel gegen die Provision des NvK appelliert (Bozen, Arch. di Stato, U 51). Als am 1. März dem Bischof von Friedrich III. die Regalien verliehen wurden (Bozen, Arch. di Stato, U 1310), erkannten Kapitel und Herzog das Vergebliche ihres Widerstandes und zogen den Einspruch zurück.

<sup>2</sup> NvK an Paolo Morosini, 1462 Oktober. Bernkastel-Kues, Stiftsbibliothek, Hs. 221, S. 426.

<sup>3</sup> Vgl. F. A. SINNACHER, *Beyträge zur Geschichte der bischöflichen Kirchen Säben und Brixen in Tirol VI*, Brixen 1829, S. 371ff; A. JÄGER, *Der Streit des Kardinals Nicolaus von Cusa mit dem Herzoge Sigmund von Österreich als Grafen von Tirol I*, Innsbruck 1861, S. 42ff; ders., *Regesten und urkundliche Daten über das Verhältnis des Kardinals Nicolaus von Cusa als Bischof von Brixen zum Herzoge Sigmund von Österreich und zu dem Benedictiner-Nonnen-Münster Sonnenburg im Pusterthale*: Archiv für Kunde österr. Geschichtsquellen VII (1851); ders., *Geschichte der landständischen Verfassung Tirols II*, 2, Innsbruck 1885, S. 134ff; V. GASSER, *Das Benediktinerinnenstift Sonnenburg im Pustertal*: Studien u. Mitt. aus dem Benediktiner- und Zisterzienserorden IX (1888), 48ff; A. VITTUR, *Enneberg in Geschichte und Sage*, Lana 1912, S. 60ff; E. VANSTEENBERGHE, *Le cardinal Nicolas de Cues. L'action-la pensée*, Paris 1920, S. 140ff; P. ROTTA, *Il cardinale Nicolò di Cusa*, Mailand 1928, S. 113ff; H. STEMBERGER, *Aus der Geschichte des Klosters Sonnenburg*: Jahrbuch des Südtiroler Kulturinstitutes II, Stifte und Klöster, Bozen 1962, S. 364ff; R. HUMBERDROTTZ, *Die Chronik des Klosters Sonnenburg*: Schlern-Schriften, (Innsbruck) 226 (1963), 17ff; E. MEUTHEN, *Nikolaus von Kues, 1401–1464. Skizze einer Biographie*, Münster 1964, S. 112ff.

<sup>4</sup> A. JÄGER, *Gesch. der landständischen Verfassung Tirols*, I, Innsbruck 1881, S. 351ff; A. VITTUR, *Enneberg*, S. 32ff; O. STOLZ, *Politisch-histor. Landesbeschreibung von Südtirol*: Schlern-Schriften (Innsbruck), 40 (1937), 507ff; 566ff; K. WOLFSGRUBER, *Kloster Sonnenburg als mittelalterliches Wirtschaftsgebilde*: Der Schlern XXVIII (1954), 53ff.

übte in den drei Gemeinden Enneberg, Wengen und Abtei die niedere Gerichtsbarkeit aus. Das Hochgericht und die Vogtei beanspruchte der Bischof von Brixen. Er ließ die Ämter durch seinen Richter in Buchenstein verwalten. Umstritten blieb, wer der Landesherr im Enneberg war: Der Bischof, Herzog Sigismund, der Graf von Görz als Territorialherr im Pustertal oder gar die Äbtissin von Sonnenburg als Inhaberin der Grundherrschaft<sup>5</sup>. 1447 hatte der Herzog einen zehnjährigen Vergleich zwischen der Abtei und dem Hochstift über die beiderseitigen Rechte im Enneberg vermittelt<sup>6</sup>, doch hörten damit keineswegs die Auseinandersetzungen auf. Immer wieder kam es zu neuen Reibereien. 1451 gab die Alpe Grünwald den Anlaß<sup>7</sup>. Die Enneberger suchten Unterstützung bei ihrem Bischof und Vogt, die Äbtissin bei Herzog Sigismund, der sich als Vogt und Schirmherr des *Klosters* ausgab, obwohl seit altersher dem Bischof von Trient Vogteirechte zustanden. Darüber hinaus nannte sich der Herzog auch Vogt und Landesfürst der *Enneberger* und zitierte die widerstreitenden Talbewohner vor sein Gericht.

Am 13. April 1452, also unmittelbar nach seiner Ankunft in Tirol<sup>8</sup>, schaltete sich Cusanus in den Enneberger Streit ein. Er entsandte seine Familiaren Wigand von Homberg und Lorenz Hamer nach Sonnenburg<sup>9</sup>. Die beiden Herrn legten der Äbtissin höflich nahe, sie solle die Entscheidung im Rechtsstreit mit den Zinsbauern dem Kardinal anvertrauen als dem Vogt und obersten Richter der *Enneberger*<sup>10</sup>.

Hier soll nicht die weitere Entwicklung des Enneberger Konfliktes, der sich bis zum Jahre 1460 hinzog, verfolgt werden. Da aber Äbtissin Verena die Durchführung der Reformen in Sonnenburg von einer vorherigen Bereinigung dieser Differenzen abhängig machte, mußten Ursachen und Anlaß kurz erwähnt werden, zumal die Äbtissin später Cusanus mit der Behauptung verleumdet, er mißbrauche die Klosterreform, um sich in den Besitz der Sonnenburger Temporalien zu setzen.

Aus den Arbeiten über die Legationsreise ist hinlänglich bekannt, welche

<sup>5</sup> O. STOLZ, *Politisch-Historische Landesbeschreibung*, S. 512ff.

<sup>6</sup> Orig.: Innsbruck, LRA, Stift Sonnenburg, U 83; Bozen, Arch. di Stato, U 2283. Vgl. JÄGER, *Der Streit I*, S. 52f.

<sup>7</sup> Innsbruck, LRA, Hs. 2336, S. 38. Vgl. JÄGER, *Der Streit I*, S. 53f.

<sup>8</sup> Vgl. Quellenanhang bei H. HALLAUER, *Eine Denkschrift des Nikolaus von Kues zum Kauf der Ämter Taufers und Uttenheim in Südtirol*: MFCG I, S. 86, 19f.

<sup>9</sup> Innsbruck, LRA, Hs. 2336, S. 64.

<sup>10</sup> Innsbruck, LRA, Hs. 2336, S. 65. Das Regest bei JÄGER, *Regesten*, S. 5, ist völlig entstellt. NvK soll sich nach Jäger als Vogt und oberster Richter der Abtei bezeichnet haben. Mit der Berichtigung des Textes fallen auch die Vorwürfe, die er gegen den Kardinal erhebt (JÄGER, *Der Streit I*, S. 55f), in sich zusammen.

Bedeutung der Kardinal den Klosterreformen beimaß. Seine besondere Fürsorge galt den Benediktinerklöstern beiderlei Geschlechtes<sup>11</sup>. So wundert es uns nicht, daß er sich schon wenige Wochen nach seiner Ankunft in Brixen dieser Aufgabe zuwandte.

Man kann daran zweifeln, ob Cusanus taktisch klug handelte, als er sich entschloß, ohne Mitwirkung des Herzogs, schließlich sogar gegen dessen Willen, das uralte Stift zu reformieren. Damit verscherzte er sich auch die letzten Sympathien von seiten des Adels, für den die Abtei seit Jahrhunderten die Rolle einer Versorgungsanstalt der Töchter gespielt hatte<sup>12</sup>. Der Kardinal sah in der Reform zu sehr eine religiöse und zu wenig eine politische Aktion. Zugleich überschätzte er die Grenzen seiner Macht, das Gewicht kirchlicher Autorität und die zwingende Kraft der kanonischen Strafen. Ihm fehlte es ganz an verbindlicher Leichtigkeit aber auch an der Geduld, verwinkelte Probleme zurückzustellen, bis günstigere Umstände eine Lösung heranreifen lassen. Cusanus dachte juristisch und kirchlich, weniger politisch. Aber was wir als einen Fehler ansehen, ehrt ihn zugleich, nämlich, daß er nicht zum Kalkül seine Zuflucht nahm.

Eine andere Frage ist, ob der Kardinal in Sonnenburg ein Ziel verfolgte, das aus historischen und soziologischen Gründen nicht zu verwirklichen war. Obwohl der Konvent als Benediktinerinnenkloster geführt wurde, war die Regel des heiligen Benedikt nicht in ihrer ganzen Reinheit eingeführt<sup>13</sup>. Manche als herkömmlicher Hausbrauch bezeichnete Eigenart legt den Vergleich mit den adeligen Kanonissenstiften nahe<sup>14</sup>. Es wäre zu untersuchen, ob es sich bei den in Sonnenburg festgestellten Mißständen um bloße Laxheit und Ungehorsam gegen die Ordensdisziplin handelte oder ob eine Erinnerung an die ursprünglichere, nun aber überdeckte Kanonissenregel fortlebte, auf die man sich in gutem Glauben berufen konnte.

<sup>11</sup> VANSTEENBERGHE, *Le cardinal*, S. 87ff; I. ZIBERMAYR, *Die Legation des Kardinals Nikolaus Cusanus und die Ordensreform in der Kirchenprovinz Salzburg*, Münster 1914, S. 44ff; J. KOCH, *Nikolaus von Cues und seine Umwelt. Untersuchungen zu CT IV, Briefe, Erste Sammlung: HSB 1944/48, 2. Abh.* (1948), S. 45ff; S. 111ff; ders., *Der deutsche Kardinal in deutschen Landen*: KSCG 5 (1964).

<sup>12</sup> Dazu seine Bemerkung in einem Brief von 1454 III 18: »nobiles, qui hunc locum refugii habent pro filiabus suis, resistunt.«, München, StB, Clm 19697, fol. 56r; Druck: E. VANSTEENBERGHE, *Autour de la docte ignorance*: BGPhThM 14 (1915), Nr. 16, S. 134f.

<sup>13</sup> NvK am 3. April 1454: »et forte nunquam fuit (in Sonnenburg) vera observancia«, München, StB, Clm 19697, fol. 56v; VANSTEENBERGHE: *Autour*, Nr. 17, S. 135.

<sup>14</sup> Vgl. K. H. SCHÄFER, *Die Kanonissenstifter im deutschen Mittelalter*, Stuttgart 1907, passim; A. SCHULTE, *Der Adel und die deutsche Kirche im Mittelalter*, 1922 (1958), S. 176ff; ZIBERMAYR, *Die Legation*, S. 55ff.

Am 2. Mai 1452 publizierte Cusanus das Salzburger Synodaldekret<sup>15</sup>, das allen Orden die Einführung der Reform binnen Jahresfrist zur Pflicht machte. Da man während seiner Abwesenheit von der Verordnung keine Notiz genommen hatte, sollte sie jetzt an den Türen der hohen Domkirche angeschlagen werden. Die normalerweise bereits am 10. Februar 1452 abgelaufene Frist wurde bis zum 1. September verlängert<sup>16</sup>. In einem zweiten Mandat ordnete er gleichzeitig für alle weiblichen Orden strenge Klausur an und setzte den 8. Juni als letzten Termin<sup>17</sup>. Offensichtlich fühlte man sich in Sonnenburg durch die Dekrete nicht angesprochen; wenigstens schwieg sich die lebhafte Korrespondenz der Abtei in den folgenden Wochen darüber aus. Die Äbtissin war ganz von der Verteidigung ihrer angeblichen Rechte im Enneberg erfüllt. Am 24. Mai jedoch wurden die Nonnen aus ihrer Ruhe aufgeschreckt: ein bischöflicher Bote heftete die beiden Dekrete vom 2. Mai an die Klosterpforte. Unverzüglich beklagte man sich mit bitteren Worten bei Herzog Sigismund über die Strenge des Kardinals<sup>18</sup>: Das Klausurdekret spreche zwar von allen Klosterfrauen. Da aber Sonnenburg die einzige Benediktinerinnenniederlassung des Bistums sei, richte es sich praktisch allein gegen sie<sup>19</sup>. Auch habe der Bischof ihnen die »romisch gnad«, die er verschiedenen anderen Klöstern verliehen habe, vorenthalten. Überdies verstöße das Dekret gegen die Privilegien und Freiheiten der Abtei. Die Nonnen baten Sigismund, den Konvent vor den Übergriffen des Kardinals zu schützen. In einem zweiten Brief an den Herzog beteuerte Verena von Stuben ihre grundsätzliche Bereitschaft zu einer Reform, schränkte ihre Zusage jedoch ein, indem sie auf die Gewohnheiten des Stiftes verwies und eine angemessene Frist sowie die Mitwirkung des Fürsten bei Visitation und Reform forderte<sup>20</sup>.

Wenige Tage später empfing Verena den Besuch ihres Vetters, des Stuttgarter Propstes Johann v. Westernach<sup>21</sup>. Propst und Kardinal kannten sich seit der

<sup>15</sup> Orig.: Wien, HHStA, Urkundenreihe 1451 II 8. Das Dekret trägt im Transsumpt Innsbruck, LRA, Stift Sonnenburg, U 91 und 92 das Datum: 1451 II 10. Druck zuletzt: ZIBERMAYR, *Die Legation*, S. 106–108. Vgl. KOCH, *Nikolaus von Cues und seine Umwelt*, S. 112 und 116.

<sup>16</sup> Innsbruck, LRA, Stift Sonnenburg, U 91 und 92 (Insert in: 1452 VI 8). Deutsche Übersetzung: Innsbruck, LRA, Hs. 2336, S. 76–79.

<sup>17</sup> Innsbruck, LRA, Stift Sonnenburg, U 91 und 92 (Insert in 1452 VI 8). Deutsche Übersetzung: Innsbruck, LRA, Hs. 2336, S. 74–76. Es handelt sich nicht um das bei: KOCH, *Nikolaus von Cues und seine Umwelt*, S. 112, angeführte Dekret »Quoniam multorum«.

<sup>18</sup> 1452 V 26: Innsbruck, LRA, Hs. 2336, S. 85–86.

<sup>19</sup> Innsbruck, LRA, Hs. 2336, S. 86.

<sup>20</sup> Innsbruck, LRA, Hs. 2336, S. 86.

<sup>21</sup> Äbtissin Verena an Jörg Ragant, 1452 V 30: Innsbruck, LRA, Hs. 2336, S. 86–87. Vgl. zu Verena von Stuben: v. GRANICHSTAEDTEN-CZERVA, *Aebtissin Verena und Kardinal Cusa*: Der Schlern XXII (1948), 20f.

Legationsreise<sup>22</sup>; deshalb erhoffte sich Verena von der Vermittlung des Vetters eine nachgiebiger Haltung des Kardinals. Statt dessen bestärkte sie der Propst in dem Glauben, der Bischof verletze die Privilegien und Gewohnheiten der Abtei<sup>23</sup>. Also leistete sie entschlossen Widerstand und bereitete eine feierliche Appellation vor für den Fall, daß am 8. Juni Strafen verhängt würden. Jörg Ragant, ihr Prokurator, vergewisserte sich in Innsbruck der Zustimmung des Landesfürsten<sup>24</sup>. Zu Strafmaßnahmen kam es vorläufig noch nicht. Auf Drängen des Herzogs<sup>25</sup> bewilligte Cusanus, schon unterwegs zu den Reichstagsverhandlungen nach Regensburg, eine Fristverlängerung bis zum 12. Juli<sup>26</sup>.

Von einer Appellation konnte Verena einstweilen absehen. Doch ließ sie am 8. Juni vor dem Notar Henricus Rencz eine Protestation verlesen und darüber einen notariellen Akt aufsetzen<sup>27</sup>. Darin erklärt sie sich mit einer Reform einverstanden, machte aber ihre Bereitschaft von einer Reihe von Bedingungen abhängig, die praktisch die Zustimmung wieder aufhoben. Erstmals tauchte die Forderung auf, die in der kommenden Auseinandersetzung eine entscheidende Rolle spielen sollte: Vor der Reform müsse der Rechtsstreit um die Besitzungen des Klosters, das heißt der Enneberger Konflikt, beigelegt werden. Für die Einführung der Reformen forderte die Äbtissin eine Frist von einem Jahr, und zwar gerechnet vom Zeitpunkt eines rechtlichen Vergleiches mit dem Bischof. Unumwunden verdächtigte Verena hier den Kardinal, er bediene sich der Reform als eines Druckmittels, um die Abtei hinsichtlich Ennebergs gefügig zu machen.

Während der Abwesenheit des Bischofs gewann Verena den Herzog ganz für ihre Sache. Um alle rechtlichen Zweifel auszuräumen, bestellte sie den Fürsten in feierlicher Form zum Vogt der Abtei, so daß er nun als Schirmherr von Sonnenburg auftreten konnte<sup>28</sup>. Beide vereinbarten eine Appellation, falls Cusanus eine Verschiebung der Termine abschlage<sup>29</sup>. Sigismund plädierte in seinem Brief an den Bischof vom 3. Juli für einen Aufschub über den 13. Juli hinaus<sup>30</sup>. Dieser weigerte sich zuerst<sup>31</sup>, gewährte dann schließlich nach zähnen

<sup>22</sup> NvK beauftragte am 26. Nov. 1451 den Propst, die Inkorporation der Pfarre Ehningen in die Karthause Güterstein zu bestätigen (Stuttgart, StA). Vgl.: Regesten zur Gesch. der Bischöfe von Konstanz, IV, 174, Nr. 11420.

<sup>23</sup> Innsbruck, LRA, Hs. 2336, S. 86.

<sup>24</sup> Innsbruck, LRA, Hs. 2336, S. 88.

<sup>25</sup> Innsbruck, LRA, Hs. 2336, S. 88.

<sup>26</sup> Innsbruck, LRA, Hs. 2336, S. 89.

<sup>27</sup> Innsbruck, LRA, Stift Sonnenburg, U 91 und 92.

<sup>28</sup> Innsbruck, LRA, U I, 9523.

<sup>29</sup> Innsbruck, LRA, Hs. 2336, S. 90-91; S. 92.

<sup>30</sup> Innsbruck, LRA, Hs. 2336, S. 95. <sup>31</sup> Innsbruck, LRA, Hs. 2336, S. 96-97.

Verhandlungen einen Anstand bis zum 15. August. Die gewünschte Verschiebung auf den 16. Oktober schlug er ab<sup>32</sup>.

Auch dieser Termin rückte näher, ohne daß man in Sonnenburg an Reform und Einführung der Klausur dachte. Statt dessen publizierte die Äbtissin Anfang Juli eine zweite Protestation<sup>33</sup> und bemühte sich darum, Johann von Westernach als ständigen Berater zu gewinnen<sup>34</sup>. Die Ansprüche, die Herzog und Äbtissin an die Geduld des Bischofs stellten, wuchsen ständig. Am 19. Juli wünschte man noch eine Vertagung bis zum 16. Oktober<sup>35</sup>, am 8. August forderte der Herzog bereits Aufschub für ein Jahr und schlug vor, die Reform durch *fremde* Prälaten durchführen zu lassen<sup>36</sup>.

Cusanus gab nach. Noch kurz zuvor hatte sein römischer Prokurator den Papst in einer Supplik gebeten, den Streitfall von der Sacra Rota Romana entscheiden zu lassen. Nikolaus V. entsprach diesem Gesuch, und am 8. August zitierte Orlandus de Bonaelis, auditor sacri palatii, Verena in feierlicher Form vor den päpstlichen Gerichtshof<sup>37</sup>. Das Dokument gelangte nur bis ins Brixener Archiv. Der Kardinal verzichtete darauf, die Urkunde zu veröffentlichen.

Mit bewundernswerter Geduld ging er auf die Forderungen des Herzogs und die Winkelzüge der Äbtissin ein. Termin um Termin wurde für die Visitation vereinbart – und verschoben. Schließlich verzichtete man ganz darauf, konkrete Daten zu nennen. Die vorher angedrohten strengen Strafen wurden nicht mehr erwähnt. Hatte der Bischof sein Reformprogramm aufgegeben?

Im Frühjahr 1453 reiste Nikolaus von Kues nach Rom, um über die Legationsreise Bericht zu erstatten. Sein Legatenmandat war inzwischen abgelaufen, zugleich auch die Sondervollmachten zur Reform der Klöster Wilten, Neustift und Stams. Vielleicht hatte ihn dieser Umstand dazu bewogen, im Herbst 1452 alle Reformbestrebungen ruhen zu lassen.

Am 12. Mai 1453 erwirkte er nun von Nikolaus V. einen neuen Auftrag, die Klöster der Diözese zu reformieren. Ausdrücklich wurde in der sehr weitreichenden Vollmacht auch Sonnenburg erwähnt<sup>38</sup>. Wie wenig es ihm um eine

<sup>32</sup> Innsbruck, LRA, Hs. 2336, S. 97; S. 98.

<sup>33</sup> Ca. 1452 VII 10: Innsbruck, LRA, Hs. 2336, S. 99–102.

<sup>34</sup> Innsbruck, LRA, Hs. 2336, S. 102–103.

<sup>35</sup> Herzog Sigismund an NvK, 1452 VII 19: Innsbruck, LRA, Hs. 2336, S. 104.

<sup>36</sup> Innsbruck, LRA, Hs. 2336, S. 108–109.

<sup>37</sup> Bozen, Arch. di Stato, U 682 (Lade 19, nr. 12, A). Die Angaben bei VANSTEENBERGHE, *Le cardinal*, S. 146, Anm. 2 sind zu berichtigen. Zum Namen des Auditors vgl. auch Arch. Zeitschrift 50/51 (1955), 397.

<sup>38</sup> Orig.: Bernkastel-Kues, Stiftsarchiv Nr. 29; Rom, VA, Reg. Vat. 400, fol. 281v–282v und weitere Kopien. Druck (Auszug) zuletzt: *Bullarium Franciscanum*, Nova Series, I (1929), 827, nr. 1664. VANSTEENBERGHE, *Le cardinal*, S. 144, Anm. 1 zitiert eine falsche Bulle (Ge-

Machtprobe und um bloßes Prestige ging, sieht man daraus, daß sich Cusanus gleichzeitig das Recht übertragen ließ, in Sonnenburg das Abstinenzgebot in bestimmter Weise zu modifizieren und Erleichterungen zu bewilligen. Damit aufgrund der neuen Vollmachten das Reformwerk wieder aufgenommen werde, beauftragte er noch von Rom aus seinen Generalvikar Michael von Natz, die Klöster, also auch Sonnenburg, unverzüglich zu visitieren. Dietrich von Xanten brachte das Dokument nach Brixen und erhielt ausführliche mündliche Instruktionen<sup>39</sup>. Warum dieser Befehl nicht ausgeführt wurde, wissen wir nicht. Im August 1453 schickte der Kardinal Bevollmächtigte nach Sonnenburg<sup>40</sup>. Sie sollten die Äbtissin fragen, ob sie den ihr bereits vor Jahresfrist vorgelegten Entwurf der Reformstatuten billige<sup>41</sup>. Gleichzeitig kündigte er eine Visitation durch den Abt von Tegernsee und andere Benediktinermönche an. Auch er selbst werde zugegen sein. Gegen die Anwesenheit herzoglicher Räte habe er nichts einzuwenden. Er ging noch einen Schritt weiter und bat Verena, von sich aus einen Termin zu benennen. Wiederum antwortete die Äbtissin mit dem schon bekannten Einwand: Erst müsse der Enneberger Streit bereinigt sein. Sodann solle die Reform nur »nach Gelegenheit unser person unnd unser goczhaus« vorgenommen werden<sup>42</sup>.

Nun verlor der Bischof die Geduld. Als am 22. September der Abt des Benediktinerklosters Ahausen<sup>43</sup> auf der Rückreise von Rom in Brixen halmachte, bat ihn Cusanus kurz entschlossen, Sonnenburg zu visitieren. Am 23. September kündigte er Verena die Visitation an, die am 27. stattfinden werde und begründete den kurzfristigen Termin mit der Zeitnot des Gastes<sup>44</sup>. Eine offizielle Vollmacht für die beiden Visitatoren – der Abt von Ahausen wurde durch Generalvikar Michael von Natz unterstützt – datiert vom folgenden Tag<sup>45</sup>.

Die beiden Herrn erschienen, wie angekündigt, am 27. September im Kloster.

---

bot, die Einkünfte der mensa episcopalis im 1. Jahr für die Einlösung verpfändeter Güter zu verwenden).

<sup>39</sup> Eigenhändiger Vermerk des NvK auf der Bulle vom 13. Mai 1453. Vgl. MARTINI, Tübing. Quartalschrift, 1830, S. 806.

<sup>40</sup> 1456 VIII 26: Innsbruck, LRA, Hs. 2336, S. 128–129.

<sup>41</sup> Vielleicht handelt es sich dabei um die Charta für das Kloster Nonnberg in Salzburg, die uns in: Bozen, Arch. di Stato, Lade 19, nr. 10, A überliefert ist.

<sup>42</sup> Innsbruck, LRA, Hs. 2336, S. 129.

<sup>43</sup> Jörig v. Schechingen. Vgl. München, HStA, Ahausen, Kl. Lit. 2, fol. 21v–22v.

<sup>44</sup> Entwürfe: Brixen, Bischöfl. Archiv, Reg. Brix. fol. 276r, nr. 822. Druck: FR. HAUSMANN, *Das Brixener Briefbuch des Kardinals Nikolaus von Kues*: CT IV, Briefwechsel des Nikolaus von Kues, Zweite Sammlung (1952), S. 65–66, Nr. 90.

<sup>45</sup> Innsbruck, LRA, Hs. 2336, S. 133–134.

Äbtissin Verena empfing sie an der Spitze ihres Konventes, doch nur um ihnen mitzuteilen, daß sie sich unter den gegebenen Umständen der Visitation widersetze<sup>46</sup>. Ihre Weigerung begründet sie mit der Abwesenheit herzoglicher Räte und der kurzen Frist, die es ihr nicht gestattet habe, das lateinische Schreiben des Kardinals durch ihre Berater übersetzen und interpretieren zu lassen. Sie erhebe keine grundsätzlichen Einwände, doch wünsche sie als Visitatoren die Äbte von St. Peter zu Salzburg und von Stams. Es fehlte auch nicht die bekannte Forderung nach vorheriger Entscheidung des Rechtsstreites, die man Herzog Sigismund anvertrauen solle<sup>47</sup>. Den beiden Visitatoren blieb nichts anders übrig, als abzuziehen<sup>48</sup>.

Durch die Aufzeichnungen der Verena erfahren wir noch von einem bezeichnenden Vorfall, welcher der Visitation unmittelbar voranging. Er beleuchtet blitzartig die Methoden, mit denen die Äbtissin arbeitete und erklärt ihre haßerfüllten Angriffe auf den Kardinal. Nach Empfang des bischöflichen Schreibens vom 23. September<sup>49</sup> suchte in aller Heimlichkeit ein Bote der Äbtissin den Abt von Ahausen in Brixen auf. Im Auftrage seiner Herrin legte er dem Prälaten die geheime Korrespondenz des Klosters vor, appellierte an die benediktinische Ordenssolidarität, beklagte sich über den Bischof und bat um vertraulichen Rat, wie man seine Anordnungen umgehen könne. Zum Schein ging Abt Jörig auf dieses Ansinnen ein; doch erbat er sich Bedenkzeit über Nacht und ließ sich die Unterlagen aushändigen. Dann nahm er davon Abschriften, die er am folgenden Morgen dem Bischof weitergab<sup>50</sup>. Verena zahlte ihm diesen Vertrauensbruch heim. Einige Monate später setzt sie das Gerücht in Umlauf, Cusanus sei das Opfer eines Schwindlers geworden, da der Abt »ein verlewpter münich waz und nicht ain apt, sunder daz er ein erwirdigenn vater unsers ordens umb ain abtey ansprach und daz er zu füzzzen vergebenlich gen Brixen geloffenn kumen waz«<sup>51</sup>. Dagegen sprach der Kardinal von »gut kuntschafft«, die er über den Abt besitze und daß der Heilige Vater »im mit lieb wol genaigt ist«<sup>52</sup>.

Albert Jäger<sup>53</sup>, der die »armen Nonnen« bedauert und für ihr streitbares Ober-

<sup>46</sup> Auch die Visitatoren des NvK wurden verschiedentlich abgewiesen. Vgl. ZIBERMAYR, *Die Legation*, S. 55.

<sup>47</sup> Innsbruck, LRA, Hs. 2336, S. 136–138.

<sup>48</sup> Innsbruck, LRA, Hs. 2336, S. 134–136.

<sup>49</sup> Vgl. Anm. 44.

<sup>50</sup> Innsbruck, LRA, Hs. 2336, S. 147; Bozen, Arch. di Stato, Lade 19, nr. 29, E–9–.

<sup>51</sup> Innsbruck, LRA, Hs. 2336, S. 147; Bozen, Arch. di Stato, Lade 19, nr. 29, E–9–.

<sup>52</sup> Innsbruck, LRA, Hs. 2336, S. 131.

<sup>53</sup> Über Jäger vgl. N. GRASS, *Albert Jäger: Jahrbuch des Südtiroler Kulturinstitutes II, Stifte und Klöster*, 1962, S. 317ff.

haupt lebhaft Partei ergreift – er nennt Verena »eine Frau von unstreitig hohem Muthe und gesundem Verstände«<sup>54</sup> –, unterschlägt beide Episoden. In seiner Darstellung dieses ersten vergeblichen Reformversuches führt er nur die Dokumente an, die seine These stützen, daß nämlich der Kardinal nichts Geringeres beabsichtigte, »als die Nonnen von Sonnenburg durch Entziehung der Temporalien und der Stiftsverwaltung, durch die Einführung der strengsten Disziplin ... und durch die völlig vernichtende Beschränkung der Äbtissin allmälig dahin zu bringen, daß sie mit einer Provision sich abfertigen ließen und ihr Stift als Nonnenkloster aufgehoben und in ein Mönchskloster verwandelt werden könnte«<sup>55</sup>. Jäger glaubte nicht an den lauteren religiösen Reformmeifer des Cusanus. In seinem umfangreichen Werk erfahren wir fast nichts von den segensreichen Neuerungen, von den Synoden und Visitationen und dem seelsorglichen Wirken des Kardinals. Cusanus blieb für Jäger ein Machtpolitiker, der den unzeitgemäßen Versuch wagte, die Reichsstandschaft des Hochstiftes Brixen gegen die Tiroler Herrn zu verteidigen und verjährt Rechte zurückzuerobern. Daß Jäger den Kardinal aus josephinistischem Affekt heraus verurteilte, wie Srbik bemerkt<sup>56</sup>, darf bezweifelt werden. Wahrscheinlicher ist, daß sein Tiroler Patriotismus ihn dazu verleitete, Nikolaus von Kues als landfremden Eindringling abzuwerten. Einseitige Quellenauswahl, eine Vielzahl von Ungenauigkeiten<sup>57</sup>, ja sogar nachweisbare Fehler (bewußte?) mindern stark den Wert dieser grundlegenden Arbeit über den Streit zwischen Kardinal und Herzog<sup>58</sup>. Zudem erlauben neue umfangreiche Quellenfunde tiefere Einsichten und zwingen uns, unser Urteil in vielen Fällen zu revidieren. Der Bischof nahm den Mißerfolg seines Reformversuches mit erstaunlicher Beherrschung auf. Statt gegen die widerspenstige Äbtissin mit Strafen vorzugehen, ging er auf die Vorschläge seiner Gegnerin ein. Am 19. Oktober lud er die Äbte von St. Peter zu Salzburg, von Tegernsee und Stams ein, das Kloster Sonnenburg am 29. November zu visitieren und zu reformieren<sup>59</sup>. Verena von Stuben verschickte wenige Tage später ebenfalls Einladungen an die genannten

<sup>54</sup> JÄGER, *Der Streit I*, S. 94f.

<sup>55</sup> JÄGER, *Der Streit I*, S. 95.

<sup>56</sup> H. v. SRBIK, *Geist und Geschichte II*, München 1951, S. 109.

<sup>57</sup> In der vorliegenden Darstellung wurde darauf verzichtet, in allen Fällen falsche Datierungen, Auslassungen und ungenaue Zitate anzumerken. Ein Vergleich mit den Regesten und der Darstellung Jägers wird die Differenzen erkennen lassen.

<sup>58</sup> Z. B. JÄGER, *Der Streit I*, S. 133, Anm. 52. Jäger schreibt dort: »et ego coram principe privabor aliquid proficiendi«. Im Text steht: »et ego tota spe privabor aliquid proficiendi.« Man vgl. auch das von VANSTEENBERGHE, *Le cardinal*, S. 147, Anm. 1, ausgeführte Beispiel.

<sup>59</sup> Entwurf: Brixen, Bischöfl. Archiv, Reg. Brix. fol. 280<sup>r</sup>, nr. 830. Kopie: Innsbruck, LRA, Hs. 2336, S. 140. Druck: HAUSMANN, *Das Brixener Briefbuch*, S. 70–72, Nr. 96.

Prälaten<sup>60</sup> und bat den Landesfürsten, bevollmächtigte Räte nach Sonnenburg zu entsenden<sup>61</sup>. Ihr Vetter, der Propst von Stuttgart, sollte ebenfalls erscheinen, wogegen der Kardinal nichts einzuwenden hatte<sup>62</sup>.

Statt der Äbte trafen nur Absagen ein. Georg von Stams entschuldigte sich mit einem angekündigten Besuch des Generalvisitators der Zisterzienser<sup>63</sup> und ließ sich auch durch eine zweite dringliche Einladung nicht dazu bewegen, das Amt zu übernehmen<sup>64</sup>. Unter welchem Vorwand der Salzburger ablehnte, wissen wir nicht. Kaspar von Tegernsee, den häufig Krankheiten plagten, schickte in Vertretung Prior Bernhard von Waging und den Konventbruder Eberhardt<sup>65</sup>. Sollte jedoch Verena gehofft haben, das Ausbleiben der Äbte würde zu einer neuerlichen Vertagung der Reform führen, dann hatte sie sich getäuscht. Wie vorgesehen, eröffnete Cusanus persönlich am 29. November die Visitation. Die Prälaten von Stams und St. Peter wurden durch Generalvikar Michael von Natz<sup>66</sup> und den Dekan von Neustift, Johann Fuchs<sup>67</sup>, vertreten. Es fehlten weder die Bevollmächtigten des Herzogs noch Johann von Westernach<sup>68</sup>. Äbtissin Verena machte einen letzten Versuch, die Eröffnung zu verzögern. Sie nahm Zuflucht zu ihrem bewährten Argument, daß vor der Reform der Streit um die Temporalien bereinigt werden müsse. Cusanus schob den Einwand beiseite mit der Bemerkung, das Zeitliche werde das Geistliche nicht beeinträchtigen<sup>69</sup>. Dann übertrug er die Vollmacht den vier Visitatoren. Sie sollten das Werk in seinem Namen fortsetzen. Am 1. Dezember konnten sie mit ihrer Arbeit beginnen<sup>70</sup>.

<sup>60</sup> 1453 X 21, Verena an Abt Peter von St. Peter zu Salzburg: Innsbruck, LRA, Hs. 2336, S. 145; an Abt Kaspar von Tegernsee, a. a. O., S. 141; an Abt Georg von Stams, a. a. O., S. 142.

<sup>61</sup> Innsbruck, LRA, Hs. 2336, S. 146.

<sup>62</sup> Innsbruck, LRA, Hs. 2336, S. 157.

<sup>63</sup> Innsbruck, LRA, Hs. 2336, S. 143–144.

<sup>64</sup> Innsbruck, LRA, Hs. 2336, S. 144.

<sup>65</sup> Vgl. Text Nr. II. Auf den Entwurf machte Herr Oberarchivrat Dr. Hoffmann, München, aufmerksam. – Die beiden Mönche übernahmen später auch die Visitation von St. Georgenberg: München, StB, Clm 19 697, fol. 53v. Desgleichen waren sie an der Sonnenburger Visitation von 1455 III 4 beteiligt. Vgl. Bozen, Arch. di Stato U, 685; München HStA, Stift Sonnenburg, U 18.

<sup>66</sup> Vgl. L. SANTIFALLER, *Das Brixener Domkapitel im Mittelalter*: Schlerm-Schriften 7 (1924), S. 397f.

<sup>67</sup> Johann Fuchs, der Dekan von Neustift, visitierte 1455 im Auftrage des NvK das Kloster Gries bei Bozen. Innsbruck, Museum Ferdinandeum, Cod. Dip. 1323, S. 234.

<sup>68</sup> Innsbruck, LRA, Hs. 2336, S. 157; S. 165. Man vgl. dagegen JÄGER, *Der Streit I*, S. 94.

<sup>69</sup> Vgl. Text Nr. I.

<sup>70</sup> Innsbruck, LRA, Hs. 2336, S. 157.

Aufgrund eines schriftlichen Berichtes über die Mißstände – die Herrn fanden »vil geprechen und abgeng« – verfaßte der Kardinal später Reformstatuten, die uns im Entwurf erhalten sind<sup>71</sup>. Diese Statuten ergeben ein völlig anderes Bild von den Absichten des Kardinals als jenes, das wir uns bisher aus den Protokollen der Äbtissin zusammensetzen mußten<sup>72</sup>. Jäger verließ sich noch ausschließlich auf dieses Zeugnis<sup>73</sup>.

Der Reformentwurf schließt sich eng an die Statuten an, die Johannes Slitbacher<sup>74</sup> im Auftrage des Kardinals für die Salzburger Benediktinerinnenstifte St. Peter<sup>75</sup> und Nonnberg<sup>76</sup> verfaßt hatte. Beide Klöster galten als vorbildlich<sup>77</sup>. Die gemeinsame Überlieferung<sup>78</sup> des Sonnenburger Entwurfes und der Charta für das Frauenkloster St. Peter erhärten den inneren Zusammenhang. Zahlreiche Marginalien verraten eine intensive Arbeit an beiden Texten. Die Nonnberger Charta, die uns auch aus dem ehemaligen Sonnenburger Archiv erhalten blieb<sup>79</sup>, ist vielleicht mit dem Statutenentwurf, dem »puechel« identisch, das der Bischof dem Konvent als Muster vorlegte und das von Verena verschiedentlich erwähnt wurde<sup>80</sup>.

In der Sonnenburger Charta nehmen die Verordnungen über das religiöse Leben der Abtei den breitesten Raum ein. Die Äbtissin muß Vorbild sein, denn mit ihr steht und fällt die klösterliche Zucht. Ihre Anwesenheit bei allen religiösen Übungen ist unerlässlich. Sie hat auch für die leiblichen Belange der ihr anvertrauten Schwestern zu sorgen: für Wohnung, Kleidung, Speise und Trank. Das Gebot der Armut setzt nämlich eine hinreichende Versorgung aller Konventsmitglieder mit dem Lebensnotwendigen voraus. Bis in die Einzelheiten hinein wird das Chorgebet geregelt als das Herzstück des monastischen Lebens<sup>81</sup>.

<sup>71</sup> Text Nr. II.

<sup>72</sup> Vgl. Text Nr. III.

<sup>73</sup> JÄGER, *Der Streit I*, S. 94ff. Er spricht von einem »lange schon vorbereiteten Schlag« und übernimmt kritiklos alle Anschuldigungen des Missivbuches. Vgl. dazu auch VANSTEENBERGHE, *Le cardinal*, S. 147, Anm. 1.

<sup>74</sup> Vgl. I. ZIBERMAYR, *Johannes Schlipachers Aufzeichnungen als Visitator der Benediktinerklöster in der Salzburger Kirchenprovinz*: MIÖG 30 (1909), 258–279; ders., *Die Legation*, S. 49–57.

<sup>75</sup> Orig.: Salzburg, Abtei St. Peter, Urk. Nr. 1109 (1451 XII 7). Vgl. M. SCHELLHORN, *Die Petersfrauen: Mitteilungen der Ges. für Salzburger Landeskunde LXV* (1925), S. 170. Allgemeiner Entwurf von der Hand Schlipachers: Melk, Hs. 959, fol. 203r–205v.

<sup>76</sup> Orig.: Salzburg, Benediktinerinnenabtei Nonnberg, Urk. 279 (1451 Dez. 8).

<sup>77</sup> Vgl. ZIBERMAYR, *Die Legation*, S. 55.

<sup>78</sup> München, Staatsarchiv für Oberbayern, GR, 680/10.

<sup>79</sup> Bozen, Arch. di Stato, Lade 19, nr. 10, A.

<sup>80</sup> Innsbruck, LRA, Hs. 2336, S. 117.

<sup>81</sup> Vgl. Text Nr. II.

Leider blieb uns nur ein Fragment erhalten. Aus den Aufzeichnungen der Äbtissin erfahren wir einseitig von den Punkten, die ihren besonderen Unwillen erregten. Sie verschweigt die persönliche Anwesenheit des Kardinals, übergeht die Weisungen zur Ordnung des Chorgebetes und des monastischen Lebens. In eigner Person hatte sie die oben genannten Äkte nach Sonnenburg gebeten. Nun wittert sie hinter dem Fernbleiben der Prälaten eine Intrige des Bischofs. In ihrem Memorandum lesen wir, daß die Charta dem Konvent nicht – wie ursprünglich vereinbart – am 6. Januar 1454 ausgehändigt wurde. Aber über die wirklichen Gründe werden wir ausschließlich durch die Briefe des Kardinals unterrichtet. Dort steht, daß die Visitatoren ihre Aufgabe nicht hatten abschließen können und daß die Äbtissin durch ständig neue Wünsche und Einsprüche die Fertigstellung der Urkunde verschleppte<sup>82</sup>. Sie empfindet es als eine Zumutung, genaue Aufzeichnungen über die Einkünfte und den Besitzstand der Abtei vorlegen und Abschriften aller Privilegien aushändigen zu müssen. Nebenbei erfahren wir, daß in Sonnenburg bis dahin das Klausurgitter fehlte. Äbtissin und Konventschwester pflegten die Temporalien persönlich zu verwalten und weilten daher häufig außerhalb des Klosters. Befremdlich erscheint Verena der Artikel, daß sie den Schwestern ergeben sein solle so wie die Schwestern ihr<sup>83</sup>.

Der Kardinal muß sehr bald den Eindruck gewonnen haben, daß die Äbtissin – so tatkräftig sie auch die weltliche Verwaltung des Stiftes leitete –, für ihr geistliches Amt gänzlich ungeeignet war und daher der Reformbewegung kein Verständnis entgegenbrachte. Auf dieses Verständnis allein kam es ihm an. Schon in dem Reformatentwurf hatte er die Rolle der Äbtissin als Vorbild ihrer Mitschwestern herausgearbeitet. Als nun Verena den Vorschlag machte, man möge nur das Kloster reformieren, sie aber von der Reform ausnehmen, lehnte er ab. Sie berief sich auf Fälle, wo der Kardinal während der Legationsreise ähnliche Ausnahmen für Äbtissinnen gestattet habe. Dieser Behauptung entgegentretend, räumte Cusanus ein, daß möglicherweise von ihm bestellte Visitatoren und Diözesanbischöfe so verfahren seien. Er selbst habe in den von ihm persönlich besuchten Klöstern keinerlei Ausnahmen zugelassen<sup>84</sup>.

Sogar Johann von Westernach schien erkannt zu haben, daß seine Kusine der Aufgabe, ein Kloster der Observanz zu leiten, nicht gewachsen war. Er legte Verena nahe zu resignieren<sup>85</sup>. Der Kardinal ging auf den Vorschlag ein, weil er darin eine Möglichkeit sah, die Reform in Sonnenburg durchzuführen und

<sup>82</sup> Innsbruck, LRA, Hs. 2336, S. 157.

<sup>83</sup> Vgl. Text Nr. III.

<sup>84</sup> Innsbruck, LRA, Sigm. IX, 62, fol. 83.

<sup>85</sup> Innsbruck, LRA, Hs. 2336, S. 153–155.

dabei einem Konflikt auszuweichen, der auch politischen Zündstoff in sich barg<sup>86</sup>. Warum Frau Verena schließlich den Vergleich verwarf, der bis in Einzelheiten hinein ausgearbeitet vorlag<sup>87</sup>, soll hier nicht untersucht werden. Den Thesen A. Jägers, die sich einseitig auf das Protokollbuch der Äbtissin stützt, möchte ich folgende Argumente entgegensetzen: In der Klosterreform erkannte Nikolaus von Kues eine der wesentlichsten Aufgaben seines Amtes. Es war für ihn eine Selbstverständlichkeit, unverzüglich mit den Vorbereitungen zu beginnen, zumal er feststellen mußte, daß man von den in Salzburg<sup>88</sup> erlassenen Reformdekreten in seiner Diözese kaum oder überhaupt nicht Notiz genommen hatte<sup>89</sup>. Ob man in Brixen absichtlich die Synodalbeschlüsse ignorierte oder ob die Verweser des Bistums die Ankunft des neuen Oberhirten abwarten wollten, läßt sich nicht mehr feststellen<sup>90</sup>. Keineswegs ist das Interesse des Kardinals für Sonnenburg ungewöhnlich oder läßt gar den Schluß zu, es sei von unsachlichen Motiven diktiert. Schon in den ersten Wochen nach Antritt seines Amtes besuchte er die einzelnen Ordensniederlassungen seiner Diözese: Am 16. April weilte er in Neustift<sup>91</sup>, vom 23.–26. Mai in Wilten<sup>92</sup>, am 29. und 30. Mai in Stams<sup>93</sup>, vom 26.–30. August in Innichen<sup>94</sup>. Am 24. April, kaum drei Wochen in seinem Bistum, nahm er sich vor, die Waldschwestern im Halltal, Augustinerinnen, zu reformieren<sup>95</sup>. Er bestätigte ihnen am 7. Mai die bisherige Regel, nicht ohne sie in einzelnen Punkten zu modifizieren<sup>96</sup>. Auch im Brixener Klarissenkloster versuchte er eine neue Ordnung

<sup>86</sup> Innsbruck, LRA, Hs. 2336, S. 155–156.

<sup>87</sup> Innsbruck, LRA, Hs. 2336, S. 158–159.

<sup>88</sup> KOCH, *Nikolaus von Kues und seine Umwelt*, S. 116; ZIBERMAYR, *Die Legation*, S. 4ff; ders., *Johannes Schlittpachers Aufzeichnungen*, S. 259ff.

<sup>89</sup> Innsbruck, LRA, Stift Sonnenburg, U 91 und 92: »reperimus religiosas personas nondum ad regularem suorum ordinum observanciam rediisse.«

<sup>90</sup> Vieles spricht dafür, daß NvK schon während der Legationsreise Einfluß auf das kirchl. Leben seiner Diözese Brixen nahm. So ordnete er am 10. XII. 1451 von Oberwesel aus die Verkündigung des Jubelablasses in Brixen an. Michael v. Natz erließ genaue Ausführungsbestimmungen, die er am 1. I. 1452 publizierte. Am 7. I. 1452 kündigte M. v. Natz eine Visitation der Pfarreien – mit Zustimmung des NvK – für den kommenden Sommer an. Stams, Stiftsarchiv, S VII.

<sup>91</sup> Neustift, Stiftsarchiv, WW 29.

<sup>92</sup> Wilten, Stiftsarchiv, Lade 34, A; Mieders, Pfarrarchiv.

<sup>93</sup> Stams, Stiftsarchiv, C/G X, Nr. 9 und andere Belege.

<sup>94</sup> Brixen, Bischöfliches Archiv, Nr. 9994.

<sup>95</sup> Bozen, Arch. di Stato, Cod. 20, Lit. E; Schwaz, Archiv der Tiroler Franziskanerprovinz, Cod. 76, S. 22–23.

<sup>96</sup> Bozen, Arch. di Stato, Cod. 20, Lit. F; Schwaz, Archiv der Tiroler Franziskanerprovinz, Cod. 76, S. 25–27. Vgl. auch Bozen, Arch. di Stato, Lade 18, nr. 2, E.

einzuführen, scheiterte aber, da offensichtlich seine Vollmachten als Diözesanbischof hier nicht ausreichten<sup>97</sup>. Erst in der Bulle vom 12. Mai 1453 wurden sie ausdrücklich auf den Klarissenkonvent ausgedehnt<sup>98</sup>. Es ist nicht ausgeschlossen, daß Cusanus damals schon Sonnenburg aufsuchte<sup>99</sup>. Bei seinen mehrmaligen Reisen nach Bruneck mußte er jedesmal die Abtei passieren<sup>100</sup>. Es ist nur natürlich, daß der Kardinal dem Konvent Gnädenerweise, die er als Legat gewähren durfte, verweigerte<sup>101</sup>. Sollte er etwa den Widerstand der Nonnen gegen die Einführung der Observanz noch honorieren?

Für den Rechtsstreit zwischen dem Hochstift und Sonnenburg kann man Cusanus nicht verantwortlich machen. Sein Ursprung liegt viel weiter zurück. Schon in der ersten Hälfte des 15. Jahrhunderts führten die umstrittenen beiderseitigen Ansprüche im Enneberg zu dauernden Reibereien. Äbtissin Verena zeigte sich von Anfang an als besonders streitbar. Ihre Politik hatte sie in heftige Kontroversen mit den Vorgängern des Kardinals gestürzt: mit Bischof Georg, Bischof Johann und dem Elekten und späteren Verweser Leonhard Wiesmayer<sup>102</sup>. Der Zusammenstoß mit Cusanus war nur die Fortsetzung eines noch nicht ausgetragenen Streites. Anfänglich unterschied er sich in nichts von den vorangegangenen Auseinandersetzungen. Der päpstliche Legat, Kardinal und Träger besonderer Vollmachten, empfand es als unerhörte Anmaßung, als die Äbtissin ihren Willen zur Reform abhängig machte von der vorherigen Beilegung des Enneberger Konfliktes, der doch in den voraufgegangenen 50 Jahren keine Lösung gefunden hatte.

Erstaunlich ist nur die Geduld, mit welcher der Kardinal die ständigen Verschleppungsmanöver der Äbtissin hinnahm: Terminverschiebung auf den 8. Juni, den 12. Juli, den 15. August, den 1. September, den 16. Oktober. Dann erlebte er am 27. September 1453 die brüskierende Abweisung der von ihm bestellten Visitatoren mit einem Vorspiel, das den Kardinal im höchsten Grade

<sup>97</sup> Vgl. M. SANIN, *De monasterio Clarissarum Brixinensium ab initiosis usque ad reformationem per cardinalis Nicolaum Cusanum*, Diss. Rom (Pontificium Athenaeum Antonianum) 1953, S. 111 ff.

<sup>98</sup> Vgl. Anm. 38.

<sup>99</sup> Vgl. das Itinerar für 1452 bei ZIBERMAYR, *Die Legation*, S. 120 ff. Zahlreiche neue Funde gestatten es, die Angaben Zibermayrs zu ergänzen.

<sup>100</sup> VITTUR, *Enneberg*, S. 62, erwähnt einen persönlichen Besuch des Kardinals in Sonnenburg am 2. Mai 1452. Als Quelle führt er SINNACHER, *Beyträge VI*, S. 368 an, der sich seinerseits auf D. v. Mayrhofen beruft. Mayrhofen will die Notiz im Sonnenburger Archiv gefunden haben. Vermutlich liegt aber ein Mißverständnis vor und eine falsche Interpretation des Missiybuches, Innsbruck, LRA, Hs. 2336, S. 85–86.

<sup>101</sup> Vgl. Ann. 20.

<sup>102</sup> Vgl. SINNACHER, *Beyträge VI*, passim; GASSER, *Das Benediktinerinnenstift*, S. 47 ff.

beleidigen mußte. Doch auch jetzt blieben strenge Strafen gegen den wider-spenstigen Konvent aus. Statt dessen akzeptierte er die Forderungen seiner Gegnerin und berief die von ihr nominierten Prälaten.

Nichts beweist deutlicher, wie wichtig ihm die Reform war, selbst wenn man nebenbei politische Rücksichten gelten läßt<sup>103</sup>. Durch den jüngst entdeckten Reformentwurf werden die pastoralen Beweggründe des Kardinals nur bestätigt.

A. Jäger, der dem Kusaner niedrige Motive unterschiebt, von Härte und Unverständnis spricht und einen ehrlichen Reformfeind nicht zugeben will, stützt sich ausschließlich auf eine Quelle, das Missivbuch<sup>104</sup>. Doch erweist sich dieses Sonnenburger Protokollbuch als ausgesprochen tendenziös. Wahrscheinlich wurden die offenkundig lückenhaften Abschriften, welche häufig durch referierende Texte unterbrochen werden, erst nach Abdankung der Äbtissin von ihr zusammengestellt, um den Widerstand gegen die kirchliche Autorität zu rechtfertigen.

Verena von Stuben war zweifellos eine bedeutende Frau, begabt mit politischer Klugheit und starkem Willen. Als leidenschaftliche Kämpferin hegte sie bei der Wahl ihrer Mittel keine kleinlichen Bedenken. Sie betrachtete ihr Amt als eine vorwiegend politisch-administrative Aufgabe. Den modernen Reformströmungen brachte sie – wie sie selbst einräumt<sup>105</sup> – keinerlei Sympathie entgegen. Wer wie sie auf Standesprivilegien pocht und einer weltlichen Herrscherin gleich zu leben wünscht, der kann ein Kloster nicht mit benediktinischem Geist erfüllen und zu einer Stätte des Gebetes und der Frömmigkeit umformen. Ihr fehlte die religiöse Berufung.

Obwohl man Frau Verena keine Skandalgeschichten nachsagen konnte, war ihr *geistliches* Versagen für Cusanus Grund genug, ihre Ablösung zu betreiben. Die beiden Persönlichkeiten verkörperten verschiedene Welten. Zwischen der lebenstüchtigen, doch auch weltlich gesinnten adeligen Dame und dem reform-begeisterten Kirchenfürsten konnte sich keine gedeihliche Zusammenarbeit entfalten.

Die Visitation vom November 1453, ihre Vorgeschichte, ihr Verlauf und die anschließend entworfenen Reformstatuten entkräften die Anklage, Kardinal Cusanus habe unter dem Deckmantel des Reformfeindes versucht, die Tempora-

<sup>103</sup> »Sed quia michi necessitas imperat, ne manum retraham, sed id, quod possibile erit, impendo.«: NVK an Kaspar Aindorffer, 1454 III 18: München, StB, Clm 19697, fol. 53v.

<sup>104</sup> A. JÄGER, Über die den Cardinal und Bischof von Brixen, Nicolaus von Cusa, betreffenden Geschichtsquellen in den Tiroler Archiven: Sitzungsber. der k. und k. Akad. der Wiss., Phil.-histor. Klasse, V (1850), S. 679ff.

<sup>105</sup> Innsbruck, LRA, Hs. 2336, S. 153.

lien des Stiftes Sonnenburg an sich zu reißen. Der Kardinal sah in seinem fürst-bischöflichen Amt eine verantwortungsschwere Aufgabe: den ihm anvertrauten Besitz wollte er der Kirche erhalten<sup>106</sup>, die ihm anvertrauten Seelen zu Gott hinführen<sup>107</sup>. Aus dieser Gesinnung heraus faßte er den Vorsatz, Sonnenburg zu reformieren. Wir haben keine Veranlassung, an der Lauterkeit seines Wollens zu zweifeln.

---

<sup>106</sup> NvK an Bischof Johann von Eichstätt, 1460 VI 11: München, StB, Clm 19697, fol. 145r–146r.

<sup>107</sup> NvK an Bischof Leonhard von Chur, 1458 II 3: Innsbruck, LRA, Sigm. IX, 62, fol. 178.

## Quellenanhang

### I

(1453 November 29).

Gedächtnisprotokoll über die Visitation der Abtei Sonnenburg.

Orig.: Innsbruck, LRA, Hs. 2336, S. 138.

Der tag zu reformiren am iiii tag nach Kathrine [29. November] mit beysein seiner redt wider der prelatenn dz ordens.

Item also wart der tag gesucht. Da vermainte di abtissin und covent, di spen zwischen paider goczhawß soltenn vor der reformacion entschieden werden. Maint awer der herr cardinal, daz zeitlich solt daz gaistlich nit irren. Alzo gaben sich di abtissinn und covent in gnad dz cardinals. Und hat darauff si visitirt und in verhaizzen auf der nachst künftig heiligen drey kunig tag darnach [6. Januar 1454] ain karten zu gebenn.

### II

(1453, nach Novembre 29.)

Reformstatuten des NvK nach einer Visitation der Abtei Sonnenburg.

Zusammen mit vier anderen Visitatoren besucht der Kardinal am 29. November 1453 das Kloster und beauftragt seine Begleiter mit der Fortführung der Visitation. Diese arbeiten einen schriftlichen Bericht über die Mißstände, sowohl hinsichtlich der Spiritualien wie der Temporalien, im Kloster aus. Aufgrund dieses Berichtes ordnet NvK verschiedene Reformen an bzw. schärft die Ordensregel in gewissen Punkten ein: Er mahnt die Äbtissin, Vorbild zu sein und tätigen Anteil an dem geistlichen Leben zu nehmen, gibt Anweisungen bezüglich Kleidung und Wohnung der Schwestern und stellt eine genaue Ordnung des Stundengebetes auf.

Entwurf: München, Staatsarchiv für Oberbayern, GR, Fasc. 680, Nr. 10.

Iesus.

In gotes name amen.

Wir Niclas, von gotes gerüechung der heyligen römischen khirchen cardinal und bishoff ze Brixen, bekennen mit diser geschrifft, daz wir aus bäßleicheim, auch unnsern bischofleichen gewalt visitiert haben und gewesen seyn yn dem frawnkloster zu Sunneburg, unnsers bistumb, mitsampt unnsern lieben herren n., unnserm vicari<sup>1</sup>, n., dechant zu der Newen stift<sup>2</sup>, sand Augustins orden, n.<sup>3</sup> und n.<sup>4</sup>, convent brudern zu 2-10 In gotes – haben auf einem beiliegenden Zettel findet sich ein anderer Entwurf dieses Abschnittes. Er stimmt, bis auf einige orthographische Abweichungen, mit dem vorliegenden Text überein, bringt jedoch bei den beiden Visitatoren aus Tegernsee folgende ergänzende Version: n. prior und Eberhardt convent brudern zu Tegernsee; 3 geruechung ü. d. Zeile; gotes dahinter getilgt erparmung; 6 mitsampt dahinter getilgt dem; lieben dahinter getilgt dem;

<sup>1</sup> Michael von Natz. <sup>2</sup> Johann Fuchs.

<sup>3</sup> Prior Bernhard v. Waging aus Tegernsee.

<sup>4</sup> Eberhard; vgl. zu Anm. 3 und 4 die Bemerkung in den Lesarten.

Tegernsee, sand Benedicten orden. Denselben yecz benanten wir unsnern gewalt geben und enpfolhen haben, sollich visitacion nach allem zu gehoren vollkleich zu volenden,  
10 daz sy auch allzo mit fleyss getan haben.

Und voran haben dy vorbenanten frawen und ygleiche yn sunderhait yn dy heyligen ewangeli geschworen mit hannt berürung derselben, daz sy nach irer gewissen yn warhait und genügsamleich anntwurttten wollten auf all frag, dy yn wurden fürgelegt.  
Und allzo nach fleyssiger besichtung und verhörung haben sy yn der abbessin und  
15 andern frawen yn geystleicher zucht und ordenung, auch yn zeytlichem stannd des benanten goczhaus vil geprechen und abgeng erfunden und uns dy selben yn geschrift fürgebracht. Herumb daz sölleich unsner visitierung und haymsuchung nach unserm fürnemen bey fruchten beleib und zu gutem ende volrecket werde und daz dy benant abbessin und frawen fürbaz richtkleicher den steyg geystleicher zucht on irrung geen  
20 mügen und nach der heyligen regell sand Benedicten und bäßstleichen gesaczten ordenleich leben mügen, seczen wir unnd orden aus bäßstleiche auch bischofleiche gewallt dy hernachgeschriben artikel und stuck:

Von erst, got ze [S. 2] lob und ze haylmachen dy selen nemen wir unsnern anfang von dem götleichen dynst, und ist unsner maynung und ordenung und gepieten auch ernstlich, daz ein ygleiche abbessin dicz goczhaus den höchsten fleyss habe ze behalten dy selen irselben und aller schwestern und denselben mit haylsamer lere und guten ebenpillden vorgee; wann aus irer versaumniß und ablässikheit geschicht vil übel und abgang yn geystleiche leben, und sy ist schuldig aus regleichen und heyligen gesaczten, zu zeyten und gewonleich nach vermügen bey den andern schwestern zeseyn ym khor,  
25 30 capitel, refent, schlafhaus und sunderleich zu metten ym frampton, vesper, complet, allzo, daz von irer gegenwärtigkeit merer zucht und ersamkheit behallten werde, auch der gotleich dynst mit grözzerem fleyss volbracht werde. Auch sol sy besunder grozzen fleyss haben, damit dy convent frawen yn leibleicher nottürfft mit speys und tranck, auch

9 visitacion *dahinter getilgt* volli ...; 10 sy am Rande getilgt yn der abbessin und schwestern und andren frawen; 11 haben *dahinter getilgt* und nach fleyssiger besichtung und verhorung haben sy yn geystleichen zucht und ordenung auch in zeytlichen stand, vil geprechen und abgang erfunden und uns dyselben in geschrifft fürgebracht; frawen *dahinter getilgt* g.; Und voran *davor getilgt* Herumb;  
11-19 Und voran – fürbaz unten zugefügt; 14 nach *dahinter getilgt* sol; 16 dy *dahinter getilgt* dy;  
19 fürbaz *dahinter folgt*, irrtümlich nicht *getilgt* etc. daz dy benanten frawen fürbaz; 20 und bäßstleichen gesaczten am Rand zugefügt; 22 stuck *dahinter getilgt* von erst, daz all und ygleich schwester dicz kloster den lobsank und dynst gotes mit andacht irs herczen, mit ganczen worten, mit vernemleichen silben, mit guten pausen yn allen tagczeyten und auch on aller stat und besunder ym khor lobleich und eberleich volpringen; 23 nemen wir unsner ü. d. Zeile; darunter *getilgt* ist unser;  
24 unsner *dahinter getilgt* ernstleich; 24-25 und gepieten auch ernstleich am Rand zugefügt; 25 goczhaus *dahinter getilgt* grozzen; 26 irselben und am Rand zugefügt; schwestern *dahinter getilgt* wann aus n...; 29 nach vermügen am Rand zugefügt; khor am Rand zugefügt; 30 schlafhaus *dahinter getilgt* auch;  
32 Auch *dahinter getilgt* orden und seczen wir die...; 33 nottürfft *dahinter getilgt* zymbe...; tranck *dahinter getilgt* zy;

mit klaydern bey tag und nacht, auch mit gepaw notturftiger gemäch allz schlafhaus,  
35 und darinn einer yegleichen ein besunder cell mit einem offen fenster, allz gewonhait ist,  
auch refent, siechhaus, gewanhaus etc. zymleich und genugsamleich fürgesehen werden  
nach innhalt der heyligen regell und nach rechter ordenung, damit alle ursachh der  
aygenschafft gänczleich hyngenomen werde.

Und daz dy aygenschafft khain stat hab, auch genczleich ausgerewtt werde, ist not-  
40 turfft, daz yegleiche schwester von speys und tranck, gewantt und pettgwant, ain  
czymleich genügen hab. Und nach gleichem geduncken, an gesehenen gelegenheit  
diser stat, ist einer yegleichen ze geben ein khor khutten, ein tag rock, ein langer  
pelcz, ein khürsen, czwen nacht röck, einen tag scaplar, einen nacht scaplar, schlary  
und haupt tuecher ein benügen; und so sy weybleich khranckait haben, mügen  
45 sy leynen hemde und leyachen prauchen, so lang dy khranckait werend ist. Pettgwannnt  
sullen sy haben nach ausweysung der regel und gewonhait des ordens...

Auch sol sy inwendinym kloster einen pruninn lassen machen, so sy schirst mag, daz dy  
schwestern wasser haben ein genügen.

Und ze vödrist sol sy emsigen fleyss tuen, daz dy drew weselenichen stuck der heyligen  
50 profess, daz ist gehorsam, khewschat und willig armüt, auf all czeyt vollkleich behallten  
werden.

Auch orden wir, daz all und ein yegleiche schwester den lobsanck und dynst gotes mit  
andacht ihs herczen mit ganczen worten, mit vernemleichen silben, mit gueten pausen, yn  
allen tagezeyten und auch an aller stat und besunder yn dem khor, auch zu rechten zeyten  
55 nach ordenung der regel und behaltung gemayner gewonhait dicz ordens löbleich und  
erwerckleich volpringen. Und sullen sich auch zu dem »gloria patri«, czu den collecten  
und zu dem »pater noster« und andern, allz gewonhait ist, wol naygen, auch ander  
cerimoni und geystleich gepärd yn dem gocz dynst behallten nach underweysung irer  
obrer des ordens oder peychtväter. Und daz alle gotliche ampt nach gemainer behall-  
60 tung des ordens zu rechten czeyten [S. 3] vollpracht werden, sol dy kustrynn oder ein  
ander fleyss schwester an irer stat all czeyt besorgen, daz nach innhalt der regel yn  
sollichen khain versauumnüss beschech. Zu metten sol sy czaichen und auf wecken so es  
czwelffe schlahren wil oder geschlagen hat. Zu preym czeit an vasst tagen sol geczaychent

34–36 auch mit – etc. am Rand zugefügt; 37 nach rechter ordenung ü. d. Zeile; und dahinter getilgt  
und maynung gesacz ordenung der altt väter; 39–46 Und daz – ordens auf einem beiliegenden losen  
Zettel, ohne Zeichen. Jedoch muß der Text nach dem Inhalt hier eingefügt werden; 39 dy dahinter getilgt k;  
42 yegleichen dahinter getilgt schw; 44 sy dahinter getilgt geystleic; 47–48 Auch – genügen am Rand  
zugefügt; 49 Und ze davor getilgt auch sol dy; 52 Auch orden daneben am Rand De divino officio;  
54 auch zu rechten zeyten am Rand zugefügt; am Rand getilgt volpracht; 55 nach davor getilgt lob-  
leichen und erberlich volpracht werde; dahinter getilgt innhalb de; 56 patri dahinter getilgt und; collecten  
dahinter getilgt z; 57 ander dahinter getilgt gewonhait: 59 alle dahinter getilgt der und dy; gotliche ver-  
bessert aus gotlichen; ampt dahinter getilgt zu; 60 sol dahinter getilgt einer; 63 czeit dahinter getilgt so;

werden, so es sechs geschlagen hat oder ein halbe stund darnach; aber an andern tägen,  
65 so es fümf geschlagen hat oder eine halbe stund darnach. An vasst tagen sullen gehallten  
werden vor dem fronampt (tercz und sext). Aber dy non an vasst tagen sol geendet seyn  
zu der ainleften stund. Aber an andren tägen sol gehallten werden dy tercz vor dem  
ampt, dy sext darnach und dy non zu der czwelften stund. In wintter cseyten, ausser den  
viercig tagen der vassten, auch an tägen so man nicht vasst, sol dy vesper geendet sein zu  
70 der virden stund nach mittag. Aber complet yn sumer cseyten sol geendet seyn zu der  
sexten stund und yn wintter cseyten zu der fümfsten stund. Tagschlaff und leczen, auch  
hanntarbait sullen gehallten werden nach ordenung der regel und allz gewonhait ist yn  
allen reformierten klöstern. Desgleichen ze tisch dyenen und an einander ir fuess  
waschen sullen sy volpringen nach innhalt der regell.

### III

(1454, ca. Anfang März.)<sup>1</sup>

Auszug aus einem Memorandum der Äbtissin Verena von Sonnenburg über ihre Gründe zu resi-  
gnieren.

Sie schildert die Auseinandersetzungen mit NvK wegen der Reform der Abtei, berichtet über den  
erfolglosen Versuch, das Kloster am 27. September 1453 zu visitieren und beschreibt die nach dem  
29. November 1453 angeordneten Reformen. Sie kommentiert verschiedene von NvK erlassene  
Statuten.

Orig.: Innsbruck, LRA, Hs. 2336, S. 147 – 153; Bozen, Arch. di Stato, Lade 19, nr. 29, E 9–  
(unvollständig).

Regest: JÄGER, *Regesten Sonnenburg*, S. 10–11.

Erw.: JÄGER, *Der Streit*, I, 94f; VANSTEENBERGHHE, *Le cardinal*, S. 147.

Item, unnd als wir der wirdigenn väter zu solchem pestimbten tag als ain virden nach  
Katherine [29. November 1453]<sup>2</sup> warteten, da sand er uns sein vicary und zwen prüder,  
als er am erstenn pegert hat, und ander person zu<sup>3</sup>, und nit di äpte, daz uns wol unpillich,  
verdächtlich und gevärlich gedeucht; und wegerten, daz am erstenn, daz unßer gocz-  
5 haus spene entschiden werd. So maint sein gnad, ez solt daz geistlich gut von dez zeit-

64 oder ein halbe stund darnach *am Rand zugefügt*; 65 darnach *dahinter getilgt* zu tercz sol; tagen *dahinter getilgt* ... sol; 66 tercz und sext *am Rand ohne Zeichen beigelegt*; sol *dahinter getilgt* vor; 67 an  
ii. d. Zeile; 68 stund *dahinter getilgt* yn sumer cseyten, so man nit fasst, nach dem regleichen tag-  
schlaf aber an der vesper; 69 vassten *dahinter getilgt* und; sein ii. d. Zeile; *dahinter getilgt* werden;  
71 leczen *dahinter getilgt* sullen gehall; 72 hanntarbait *dahinter getilgt* na; werden *dahinter getilgt* er;  
ist *dahinter getilgt* das.

<sup>1</sup> Terminus post sind das inserierte Schreiben des NvK vom 26. Febr. 1454 sowie die im Text er-  
wähnte Verschreibung vom 28. Februar.

<sup>2</sup> Jäger datiert: 28. November. Offensichtlich zählt er bei seiner Rechnung den 25. (St. Katharina) mit. Beide Methoden waren damals üblich. HAUSMANN, *Das Brixener Briefbuch*, S. 71, Anm. 1,  
datiert auch: 29. November.

<sup>3</sup> Es wird der abwertende Charakter dieser Bemerkung deutlich. Zu den Visitatoren vgl. Text II.

lichen wegen chain hindrung han. Und noch über daz allez lizzen wir sy an gen zu voller visitirung und ordnung, die auch gelert, gestrafft, gepezzert unnd geödnent habenn. Solch ordnung wir auch strencklich habenn gehaltenn; und uns unßer her cardinal auch zu gesagt ein kartenn ganczenn reformirung zwischen der selbenn zeit unnd der heili-  
10 genn drey kunig tag netchst verganngen [6. Januar 1454] zu gebenn und uns alle gnad zu tun, die er aus pästlichenn gewalt vermöcht. Solch kartenn wir und mangenmal dimutik-lichen petenn und erforderd habenn, der wir awer von im nie wechomen mochtenn unnd der noch hinhaben, darinn wir sunder fast hartt unnd gevarlich weswart sein.

Item, wir sind auch zu vil und in so manigen wegen in der selben zeit unnd sider von im  
15 gevarlich ersucht unnd weschwärt, mit welchem furnemen uns und unserm goczhauß alle unser gewaltsame abgezogenn und in sein unnd der pischove zu Brixen gewalt-samen wäre, als der selbenn artikl ain tail hernach gescribenn<sup>4</sup>:

Item, wann nach der visitacion sandten wir czw menigen mal czw sein gnaden und liessen die kartten diemütiklich pitten und vordern. Als hett er gen den unseren ettwy  
20 mengen artikel von der reformacion wegen gemelt, als ir auch ain thayl her nach geschrieben stent, die uns nach gelegenheit unsers gotshaws swär, auch etlich wider unser regel und ordens bedachte, und liessen sein gnaden der selben beswärd ursachen für halden und wider dyemütiklichen mit grossem fleyss pitten, das er uns gnadiklichen hyelt und nit weytter für näme, dan den orden an anderen enden in diser profincz, die  
25 doch auch durch sein legacion reformert waren. Also sagt er, er näm sein reformacion aus der visitacion<sup>5</sup>. Als sandt ich abtessin wider czw im manigen mal und liezz sein gnaden sagen: war ichcz für in chomen, das wolt ich geren veranttwurttend dar nach des genyessen und engelten, und das er des das gotshaws mit liezz entgelten. Dar auf was sein anttwurt: Er czig mich nichtz. Das läg aber in seinem bistumb, da wolt er  
30 reformieren als er wolt.

Und wart dar untert ettwy menig mal von einer profysion wegen, die er uns abtessin und convent vermaynt hin dannen czw geben, geredt, des mir aber mein gewissen nit ratten wolt einczegen.

Item, Also musten wir im in geschrift an geben alle unseres gotshaws rändt und nücz.  
35 Item, wir haben im auch müssen geben coppien unsers goczhaws privilegen, über das, das wir ettwy menig mal czw sein gnaden gesandt und im czw wissen thann haben, das dy dy spene rurten, die czwischen unser beder goczhäwsser wären.

Item, uns wurden auch dy nach geschrieben artikel durch den dechant von der Newen-stift<sup>6</sup> und darnach durch den vicary<sup>7</sup> aber für gehalten.

<sup>4</sup> Der nun folgende Passus ist von anderer Hand geschrieben (Verena?). Daher auch die inhaltlichen Überschneidungen.

<sup>5</sup> Man vgl. den Brief des NvK vom 14. Juni 1454, Innsbruck, LRA, Sigm. IX, 62, fol. 83.

<sup>6</sup> Johann Fuchs.

<sup>7</sup> Michael von Natz.

40 Item, am ersten, so wär sein gnaden maynung, ich abbtessin solt chain gewalt haben, dann die frawen czw penitencien und ich solt den frawen gehorsam sein und sy mir und solt in allen dingen gehalten sein als sy und sy als ich in allen unterschayden.

Item, das ich und der convent hinder ainem slozz beslossen sullen sein, also das sein gnad ainem denn slüssel hab czw bevelhen, der nach seinem willen und geschäfft auff  
45 und czw schliezz.

Item, das ain gemain ambtman über des goczhaws gut geseczt sol werden, im und dem goczhaws verrechten soll.

Item, der selbig amptman, der sol der techatin gehorsam sein mit speyzz, mit gewandt, mit allem dem das sy erfordert czw der frawen handen, und da solt ich abbtessin nicht  
50 wider reden.

Item, auch mayntte er, das ich abbtessin czw kainer meiner oder meins goczhaws notdurft auswandlen solten an sein urlawbung, und uns doch notdurft czw chainen sachen aus czw wandeln, so vast czwingen hatt und czwingt als das beschedigen und ein greyffen, das uns und unserm goczhaws von seinen vorfaren, im und seinem goczhaws besch-  
55 *<echen>* ist und beschicht, als sis czw mengen mall dar czw bracht haben, das m[ein] vorfaren und dich nyemann haben mügen, der uns unserer sachen wider sy wenig noch vil hab wellen noch thuen wider sy threiben, dar durch wir selbs über unser vermügen haben auswandlen müssen; und ist auch ycz unser gericht und ampt an dem selben endtten, da uns das bistumb Brixen ein greyft, nu in das vierd iar umbeseczt, das sy sein von vorcht>  
60 wegen nyemandt nemen will.

Item, auch mayntte er, wir soltten im alle unsers goczhaws klaynet und varendt hab in geschrifft angeben czw sambt dem, das wir im vor unser rändt angeben hetten; und wie wol sichs merckt, das er mich abbtessin mit solchem fürnemen an die provision czw nemen pringen wolt, so wolt mirs doch ye mein gewissen nit ratten provissyen cze nemen.



NIKOLAUS VON KUES IN DER GEISTESGESCHICHTE



## NIKOLAUS VON KUES UND BONAVENTURA

Von Francis N. Caminiti, South Orange, USA

Die Möglichkeiten, in eine neuplatonische Philosophie wie die des Bonaventura oder Nikolaus von Kues einzusteigen – eine Weise des Philosophierens, welche die Einheit und Kontinuität der Dinge betont, sind so zahlreich, daß man fast von jedem beliebigen Gesichtspunkte aus auf sie eingehen kann. Hier kann nur weniges über die tiefe Gemeinsamkeit beider und über den Einfluß Bonaventuras auf Nikolaus von Kues ausgesagt oder angedeutet werden.

Die Aufgabe, die Bonaventura sich stellte, war gewaltig; denn er versuchte, die gesamte christliche Tradition der Weisheit, die sich auf die Totalität christlicher Erfahrung gründete, zusammenzufassen, eine an sich fast unmögliche Aufgabe. Er tat es in der Annahme, das Ende sei nahe, was im Lichte dessen, was dem 14. Jahrhundert folgte, tatsächlich in etwa der Fall war. Ein großer Wandel vollzieht sich, in dem Bonaventura eine führende Vorbereiter-Rolle spielt, obwohl seine Zeit in der Geistesgeschichte als Aequilibrium bezeichnet wird, als letzte Ruhe vor dem Sturm. Nikolaus von Kues dagegen steht am Anfang eines neuen Zeitalters, das sich durch neue und radikale Ideen auszeichnet, die indes ohne lange unruhige und ruhige Vorbereitung nicht entstanden wären. Die Geschichte ist ja nicht nur eine Frage der Unstetigkeit, sondern der Unstetigkeit in Stetigkeit. Es ist meine Absicht, hier einige dieser Stetigkeitslinien zu behandeln.

Ich wurde gebeten, von der nachweislichen Benutzung einiger Werke Bonaventuras durch Nikolaus von Kues auszugehen. Bonaventuras *Itinerarium mentis in Deum* scheint die fröhlesthe Quelle zu sein; von diesem Werk sagt Professor Haubst, es sei »spätestens 1424« in des Cusanus Besitz gewesen, möglicherweise aber auch schon früher, sei es während seiner Zeit als Student in Heidelberg oder bereits (im 15. oder 16. Lebensjahr) bei den Brüdern vom gemeinsamen Leben<sup>1</sup>. Diese Tatsache kann als besonders bedeutsam erscheinen, da das *Itinerarium* bei verhältnismäßiger Kürze alle Grundideen von Bonaventuras Anschauung in schöner und einfacher Sprache zum Ausdruck bringt.

Die Niederschrift der frühesten Cusanus-Predigten bietet gute Beweise für die

<sup>1</sup> Vgl. R. HAUBST, *Die Thomas- und Proklos-Exzerpte des »Nicolaus Treverensis« in Codicillus Straßburg 84*: MFCG 1 (1961), S. 18f.

gründliche Bekanntschaft des Nikolaus von Kues mit Bonaventuras *Breviloquium*, mit weit auseinander liegenden Stellen des *Sentenzenkommentars* und des *Commentarius in Evangelium Lucae* sowie mit dem schon genannten *Itinerarium mentis in Deum*.

Bereits in dem »Primus sermo 1431 Confluentiae in die Trinitatis«<sup>2</sup> macht sich ein Einfluß Bonaventuras bemerkbar, wenn auch noch nicht direkt, so doch wenigstens auf dem Umweg über das *Compendium theologicae veritatis* des Hugo Rippolin von Straßburg, welches uns als unechtes Werk des Albertus Magnus im 34. Band der *Opera omnia Alberti Magni* in der Ausgabe von Borgnet (Paris 1895) überliefert ist. Mindestens 12 latente Bonaventurastellen, vor allem aus dem *Breviloquium*, teils wörtlich, teil sinngemäß, kommen auf diese Weise in den Sermo 1, wie das Cusanus-Institut nachweisen konnte<sup>3</sup>.

In der dritten Predigt liegen die Dinge schon etwas anders. Nikolaus stellt Bonaventura selbst, unter dem Namen des Doctor devotus, seinen Zuhörern vor und lässt denselben in einer Reihe von wörtlichen Zitaten aus dem eben genannten Werk zu Wort kommen. Seine Anhänglichkeit und Liebe zu dieser Schrift steigert sich in der vierten Predigt und scheint fast überhand zu nehmen in der neunten Predigt<sup>3a</sup>. Neben dem *Breviloquium* sind die *Collationes in Hexaemeron* die bedeutendste Quelle, aus der Cusanus später reichlich schöpfte. Wie sich aus dem Briefwechsel mit den Mönchen von Tegernsee ergibt, hat sich Nikolaus von Kues sehr um den vollständigen Text dieses Werkes bemüht<sup>4</sup>. Das heute in Ehrenbreitstein befindliche Exemplar der *Collationes* hat er mit über 115 Randglossen versehen<sup>5</sup>. In einem Teil dieser Glossen hebt er die ihm wichtig erscheinenden Themen hervor, in den anderen Marginalnoten ergänzt oder korrigiert er die Handschrift, ein Beweis seiner genauen Kenntnis der *Collationes*, mindestens von der vierten an bis zum Ende<sup>6</sup>.

In diesen *Collationes* werden folgende Themen erörtert: die negative Theologie; das Bildnisthema; der *vestigia*-Charakter des Universums; das Universum,

<sup>2</sup> *Sermo 1* (Cod. Cus. 220, fol. 17<sup>r</sup>–18<sup>r</sup>).

<sup>3</sup> Dies teilte mir Prof. Dr. Haubst in einem Brief vom 20. Dez. 1963 mit.

<sup>3a</sup> Die vorstehenden Angaben überprüfte und ergänzte P. M. Bodewig OFM im Institut für Cusanus-Forschung in Mainz.

<sup>4</sup> Drei Briefe an Bernhard von Waging (Nr. 10, 11, 15) um den 12. Febr. 1454, Brief von 16. August 1454 (Nr. 22), vom 9. Sept. 1454 (Nr. 26) und vom 28. Juli 1455 (Nr. 34), hrsg. von E. VANSTEENBERGHE, *Autour de la docte ignorance. Une controverse sur la théologie mystique au XV<sup>e</sup> siècle*; BGPhThM 14, H. 2–4 (1915), S. 123, 126, 130, 140, 151, 159.

<sup>5</sup> Archiv des Kapuziner-Konvents, *Cod. Ehrenbreitstein 1*.

<sup>6</sup> Von Prof. R. Klibansky wird, wie er mir mitteilte, eine kritische Untersuchung des Ehrenbreitsteiner Kodex 1 und zu Bonaventuras »*Collationes in Hexaemeron*«, insbesondere zu den Randbemerkungen des Cusanus vorbereitet.

in seinem theophanischen Charakter; das trinitarische Wesen der Schöpfung; daß man über Gott in bestmöglicher Weise nachdenken solle; daß die antike Weltanschauung notgedrungen begrenzt war, aber die neue christliche Lehre sie korrigiert und erweitert habe; auch Ansätze und Vorstufen der dann im cusanischen Welt- und Lebensbild so entscheidenden Grundbegriffe wie der *docta ignorantia* und der *coincidentia oppositorum* fand Nikolaus schon bei Bonaventura.

Diese Textkenntnisse des Nikolaus aus Bonaventura vor Augen, wollen wir etwas über das geistige Verhältnis beider Denker sagen.

Vielleicht können wir uns der Frage nach dem Einfluß Bonaventuras auf Cusanus angemessener nähern, wenn wir in die Gemeinsamkeit der gelebten Erfahrung, die sie miteinander teilten, Einsicht zu erhalten versuchen. Obgleich eine Analyse von Texten und Quellen unabdingbar ist, müssen wir weiter einzudringen versuchen. Das ist besonders nötig, wenn wir uns erinnern, daß die franziskanische Schule - die sich an die augustinisch-dionysische Tradition, den Geist Berhards von Clairvaux (den man als Vorgänger des heiligen Franziskus bezeichnen könnte) und an Bonaventura hält – eine Denkungsart bevorzugt, die aus der Tiefe einer von Grund auf gemeinsamen, sehr humanen, religiösen Erfahrung hervorgeht. Ihre Sprache ist hauptsächlich die der Freundschaft und Liebe, des Klagens und Weinens, der Freude und Ekstase, die sich durch die Begrenztheit begrifflicher Formulierungen als behindert erkennt. Obwohl sich auch Bonaventura der aristotelischen Sprache bedient (die zu seiner Zeit kein »aufgeklärter« auf der Höhe der Zeit stehender Professor hätte umgehen können), gab er dieser Sprache seine eigene, nicht-aristotelische Note. Cusanus selbst warnt jeden, der ihn etwa nach der Terminologie einer hochscholastischen Schule interpretieren will: »Non est vocabulis insistendum ... non refert ... quomodo deum nomines, dummodo terminos ... intellectualiter transferas<sup>7</sup>; »Necesse est etiam volentem ex hoc fructum assequi: ut potius ad intentionem quam ad verba attendat. Nam theologicalia ista oculo mentis melius videbuntur quam verbis exprimi queant<sup>8</sup>.

Ist es nicht wahr, daß alle großen Philosophen seit Heraklit und Platon sich der Einschränkung des zu Sagenden durch die Sprache bewußt waren, und daß eine gebrauchsfähige Sprache niemals all das, was wir seelisch und geistig zu erkennen

<sup>7</sup> *De poss.* (P I, fol. 175v).

<sup>8</sup> *Theol. complem. c. 1* (P II/2, fol. 92v); vgl. *Theol. complem. c. 14* (P II/2, fol. 100v); siehe R. HAUBST, *Das Bild des Einen und Dreieinen Gottes in der Welt nach Nikolaus von Kues*, Trier 1952, S. 3. Siehe auch *Ven. sap. c. 33* (Lat. dt. Ausgabe von P. Wilpert, Phil. Bibl. Bd. 263 (1964), n. 97, S. 148).

nen vermögen, genau ausdrücken kann? Besonders sensibel ist der Areopagite gegenüber der einschränkenden Gewalt der Sprache. Wir versuchen daher lieber, uns einer Sprache gemeinsam vorausgesetzter Erfahrung zu bedienen. Wie die Philosophie des Nikolaus von Kues deutlich zeigt, ergibt sich aus dieser Erfahrung eine umfassendere, weiter werdende und sich aus den traditionellen Fesseln lösende Weltanschauung. Hier ist zu beachten, daß diese Charakteristika nicht trotz, sondern gerade wegen des wahrhaft gottverbundenen und im Glauben begründeten Wesens der cusanischen Philosophie hervortreten.

Die Lehren von der Dreieinigkeit, von der Inkarnation, von Gottes unendlicher, sich ewig in der Schöpfung ausdrückender Liebe besitzen den Charakter existentieller Wahrheiten, nicht den bloß abstrakter Formulierungen. Gerade diese Lehren hatten bei eindringlicher Beschäftigung mit ihnen in der Tat eine intellektuell erweiternde und befreiende Wirkung. Es waren ja gerade diese Doktrinen, die den radikalen Unterschied zwischen der notwendigerweise abgeschlossenen Anschauung der alten Griechen, die in einem endlichen Universum lebten und dachten, das sich in endloser Repetition des Zeitkreises gemäß der Kraft der Beweggründe bewegte, und zwischen der christlichen Ansicht ausmachten, die das Universum als progressive Schöpfungstat Gottes ansah. Der unendliche Gott erschafft weniger der Wirkung wegen als aus dem inneren Bedürfnis heraus, seine Liebe mitzuteilen. Der entscheidende Unterschied dieser Weltanschauungen ist der, daß das antike Weltbild geschlossen und – bei aller Endlosigkeit der Wiederholung – endlich ist und eine objektive Begriffssprache besitzt, das christliche Weltbild aber offen ist, wobei Gott als unendlich gedacht und von der Welt in subjektiven Begriffen gesprochen wird. Es gab sicher keinen Mangel an intellektueller Begabung bei den alten Griechen; ihre Begrenzungen sind die ihrer natürlichen Erfahrung. Ist nicht der dreieinige Gott selbst ein Beweis dafür, daß eine wahre Einheit in keiner Weise der Vielfalt entgegengesetzt werden muß? Besagt die Lehre von der Schöpfung nicht, daß der absolut unendliche, in keiner Weise bestimmbarer Schöpfer eine Bestimmung seiner Schöpfung vollzieht, die ihm nichts hinzufügt, jedoch das Endliche zum positiv Unendlichen hin öffnet? Auch die Rede, daß der Logos Fleisch wurde, konnte den Rationalisten nur als widersinnig erscheinen. Es scheint mir daher jetzt an der Zeit zu sein, deutlicher zu erkennen, daß der weitere Blick der modernen Philosophie seinen historischen Anfang in der Tradition der westlichen, christlichen, mystischen und philosophisch-theologischen Spekulation findet – einer Tradition, in der es keine Trennung zwischen Glauben und Vernunft, Theologie und Philosophie, Erfahrung und Denken gab. Daß diese Synthese sich solange als ertragreich erwies, wie sie ein

organisches Lebensverhältnis blieb, ist durch Bonaventuras wie auch durch des Cusanus Philosophie bewiesen.

In der augustinisch-dionysischen Tradition wurde die Bedeutung der konkreten Erfahrung niemals durch logische Manipulation und begriffliche Abstraktion unterdrückt. Aus diesem Grunde erscheinen uns die älteren Formen dieser Tradition noch heute als sehr »lebendig« und »modern«. Es ist offensichtlich, daß ein konkretes, aus lebendiger Erfahrung gewonnenes Gespür für die Wirklichkeit ein Eingehen auf die tatsächliche, zeitliche Entfaltung der Geschichte nicht umgehen kann, und daß ein echtes Wachstum des Bewußtseins erst durch diese Entfaltung möglich wird.

In der heutigen Zeit wird es daher sehr interessant sein zu untersuchen, welcher Art das wesentliche Verhältnis zwischen Bonaventura und Nikolaus von Kues war und wie beide fruchtbringend dazu beigetragen haben, das, was ihnen gemeinsam war, zu erfragen.

Selbst eine flüchtige Überlegung zeigt sofort, daß bei beiden das Symbolische und Metaphorische, der Bereich des Abbildes und des Gleichnisses, die Grundlage bilden. Bonaventura als Mystiker suchte die Gotterfahrung in dieser Welt als Theophanie, als Durch-Scheinen zu fassen. Cusanus suchte mit einer zusätzlichen Einsicht dasselbe: Gott ist die unendliche und absolute Wahrheit, und als solcher notwendigerweise »unerreichbar«; trotzdem »greift man immer nach ihm«. Dieser Vorgang, der die augustinische Sicht des Menschen widerspiegelt – »Du hast uns für Dich erschaffen, und unser Herz bleibt unruhig, bis daß es ruhet in Dir«<sup>9</sup> – wird zu einer voll entwickelten Metaphysik mit bestimmten noetischen Konsequenzen entfaltet. Bei dieser »Jagd nach unendlicher Weisheit« besteht Cusanus darauf, daß »jede menschliche Behauptung über das Wahre Mutmaßung ist«, weil »die genaue Erkenntnis der (unendlichen) Wahrheit unerreichbar ist«<sup>10</sup>. Dennoch baut Cusanus eine großartige Metaphysik auf, wobei er Gleichnisse und Symbole, Abbilder und Aenigmata als Bausteine verwendet. In und durch das Abbild-Gleichnis erkennen wir den verborgenen Gott wie bei Bonaventura. Das Mysterium, das Cusanus hier in seiner Eigenart besonders betont, ist das Mysterium der göttlichen Gegenwart in der Andersheit. Das Abbild zum Beispiel kann bei Cusanus selber schon als Einfalls-Ort der »coincidentia oppositorum« beschrieben werden; während in der »Andersheit« des »Abbildes« das »Urbild« auf geheimnisvolle Art gegenwärtig ist, gibt es dem Abbild sein Sein und so wird das »Unerreichbare« »berührt«.

Die Fähigkeit, dies zu sehen, ist dem Liebenden verliehen, und wir lesen in De visione Dei: »Erhebe ich mich so hoch wie nur möglich, so sehe ich dich

<sup>9</sup> AUGUSTINUS, *Bekenntnisse*, Buch I, Kap. 1.

<sup>10</sup> *De coni.* I, 2 (P I, fol. 42v).

als die Unendlichkeit. Als diese bist du unzugänglich, nicht zu erfassen, nicht zu benennen, nicht als vielfältig zu nehmen, unsichtbar. Darum muß der zu dir Heranschreitende über jede Grenze und jedes Ende und alles Endliche hinausgehen... Und gerade, weil du die Unendlichkeit bist, weiß die Einsicht..., daß sie dich nicht kennt, weil sie weiß, daß man dich nicht erkennen kann, es werde denn Unwissenbares gewußt, Unsichtbares gesehen, Unnahbarem ge-naht<sup>11</sup>. Andererseits heißt es dort auch: »Dein Erschaffen ist ja dein Sein. Erschaffen und Erschaffenwerden in eins ist nichts anderes, als daß du dein Sein allem mitteilst, auf daß du alles in allem seist, und dennoch von allem gänzlich frei bleibst«<sup>12</sup>. Und weiter: »Die von Liebe zu dir erfüllten Geistwesen ent-hüllen sich gegenseitig ihre Geheimnisse. Dadurch wird die Erkenntnis des Geliebten gemehrt und die Sehnsucht nach ihm, und die beseligende Freude wird glühender.

Doch damit hättest Du, Herr und Gott, noch nicht die Erfüllung deines Werkes vollbracht, ohne Jesus nämlich, deinen Sohn ... Er ist die äußerste und vollkommenste Ähnlichkeit des nicht vervielfachbaren Gottes, und es kann nur eine einzige solche höchste Ähnlichkeit geben. Alle anderen vernunfthaften Geisteswesen sind nur durch die Vermittlung dieses Geistes Ähnlichkeiten, und je vollkommener sie sind, desto mehr sind sie ihm ähnlich. Und alle ruhen in jenem Geiste als in der äußerst erreichbaren Vollendung des Abbildseins zu Gott, wenn sie diesem Bilde ähnlich geworden und irgendeinen Grad der Vollendung erreicht haben. – Ich habe also als dein Geschenk, mein Gott, diese ganze sichtbare Welt, jede Schrift und alle dienstbaren geistigen Wesen zur Hilfe, auf daß ich in der Erkenntnis von Dir weiterkomme. Alles ruft mich auf, daß ich mich dir zukehre. Nichts anderes lassen gleichsam alle Schriften sich angelegen sein, als dich zu zeigen. Und alle vernunfthaft einsehenden Wesen üben sich in nichts anderem, als dich zu suchen, und was immer sie in bezug auf dich erfahren, kund zu tun ... Durch den Vorgeschmack der Wonne des Lebens der Herrlichkeit lockst du mich, dich, das unendliche Gut, zu lieben. Du nimmst mich gleichsam aus mir heraus ... Viele wohlschmeckende Gerichte zeigst Du mir, die mich durch ihren köstlichen Duft anziehen. Du läßt mich den Schatz aller Reichtümer des Lebens, der Freude und der Schönheit erblicken. Du legst mir die Quelle frei, aus der alles in Natur und Kunst zu Begehrende herausfließt. Nichts hälst du vor mir geheim; nicht läßt du die Lebensader der Liebe, des Friedens und der Ruhe mir verborgen bleiben.

---

<sup>11</sup> *De vis. c. 13* (P I, fol. 105r); *Von Gottes Sehen*, dt. von E. BOHNENSTÄDT, Phil. Bibl. Bd. 219 (1944), S. 92f.

<sup>12</sup> *De vis. c. 12* (P I, fol. 105r); *Von Gottes Sehen*, S. 90.

Alles bietest du mir Bedürftigem an, den du aus nichts erschaffen hast<sup>13</sup>. Durch Bonaventuras Itinerarium werden wir zu derselben Erfahrung gerufen<sup>14</sup>. »Denn zu den göttlichen Schauungen, die zu geistigen Entrückungen führen, ist nur der einigermaßen geeignet, der wie Daniel ein Mann der Sehnsucht ist<sup>15</sup>. »Denn jedes Geschöpf ist schon von Natur aus in gewisser Weise Bild und Gleichnis der ewigen Weisheit...«<sup>16</sup>. »Aus all dem können wir entnehmen, daß das unsichtbare Wesen Gottes seit Erschaffung der Welt durch das, was geschaffen ist, im Geiste erfaßt wird«, so daß alle, die das nicht sehen und Gott in all dem nicht erkennen, lobpreisen und lieben wollen, ›unentschuldbar sind‹ (Röm 1,20). Sie wollen sich ja nicht hinübertragen lassen ›aus der Finsternis in das wunderbare Licht Gottes‹<sup>17</sup>.

Wenn Bonaventura uns aber daran erinnert, daß es allein schon durch Gottes Schöpfung für uns keine Entschuldigung gibt, Gott nicht zu kennen, so ist dennoch das vollkommene Wissen von Gott und vom Wesen des Menschen als eines Abbildes Gottes ohne die Erfüllung bestimmter moralischer Bedingungen nicht möglich. Die moralische Läuterung ist die Voraussetzung dieser Erkenntnis. Der Mensch muß das, was er als Naturanlage besitzt, entwickeln, er muß ›wiedergeboren‹ werden, um das Abbild Gottes in seinem Geiste wahrheitsgetreuer zum Ausdruck bringen zu können. Dieses Thema aus Bonaventuras Breviloquium findet sich auch im »Primus sermo 1431 Confluenciae in die trinitatis<sup>18</sup> des Cusanus. Im Itinerarium sagt Bonaventura: »Es scheint nun aber erstaunlich, daß nur so wenige den Urgrund in sich selbst zu schauen vermögen, obschon Gott, wie gezeigt wurde, unserer Seele so nahe ist<sup>19</sup>. Er fährt dann fort: »Das Bild unserer Seele muß also mit den drei theologischen Tugenden überkleidet werden ... Wenn die Seele an Christus glaubt, auf ihn hofft und den liebt, der das fleischgewordene, ungeschaffene und eingehauchte Wort ist, der Weg, die Wahrheit und das Leben..., dann erlangt sie das geistliche Gehör und Gesicht wieder ... Umfängt sie in Liebe das fleischgewordene Wort, um von ihm mit Wonne erfüllt und durch ekstatische Liebe darin umgewandelt zu werden, dann wird ihr der Geschmack- und Tastsinn zurückgegeben. Hat die Seele diese Sinne wiedererlangt, dann sieht, hört, riecht,

<sup>13</sup> De vis. c. 25 (P I, fol. 113vff); Von Gottes Sehen, S. 143f.

<sup>14</sup> BONAVENTURA, *Itinerarium mentis in deum*: Bonaventurae Opera Omnia, tom. V, Quaracchi 1891, S. 295–316; Pilgerbuch der Seele zu Gott, dt. von J. KAUP OFM, München 1961, S. 44–155.

<sup>15</sup> Itinerarium, Prologus n. 3, S. 296; Pilgerbuch der Seele, S. 49.

<sup>16</sup> Itinerarium, c. 2 n. 12, S. 303; Pilgerbuch der Seele, S. 91.

<sup>17</sup> Itinerarium, c. 2 n. 13, S. 303; Pilgerbuch der Seele, S. 91f.

<sup>18</sup> Sermo 1 (Cod. Cus. 220, fol. 17r).

<sup>19</sup> Itinerarium, c. 4 n. 1, S. 306; Pilgerbuch der Seele, S. 109.

kostet und umfängt sie den Bräutigam und kann wie die Braut das Hohe Lied singen«<sup>20</sup>. Und Bonaventura betont: »quia magis est in experientia affectuali quam in consideratione rationali«<sup>21</sup>; Nikolaus von Kues hätte vielleicht hinzugefügt: »experientia intellectuali quam in consideratione rationali«. Bei Bonaventura lesen wir dann weiterhin: »Wohin aber einer gefallen ist, da muß er auch liegen bleiben, wenn nicht jemand kommt und ihm hilft aufzustehen ... Mag darum jemand noch so sehr durch das Licht der Natur und des erworbenen Wissens erleuchtet sein, er kann nicht in sich einkehren, um sich im Inneren im Herrn zu erfreuen, wenn Christus ihm nicht hilft, der da sagt: ›Ich bin die Tür...‹ Dieser Tür aber nahen wir uns nur, wenn wir an ihn glauben, auf ihn hoffen, ihn lieben«<sup>22</sup>. »Das Bild unserer Seele muß also mit den drei theologischen Tugenden überkleidet werden, durch welche die Seele gereinigt, erleuchtet und vervollkommen wird«<sup>23</sup>. Nun folgt noch eine interessante Stelle aus dem Itinerarium, die Cusanus vielleicht entscheidend beeinflussen konnte, weil es in ihr um die »coincidentia oppositorum« im All geht: »... Weil das reinste und absolute Sein als das Sein schlechthin das erste und letzte ist, deshalb ist es aller Dinge Ursprung und vollendendes Ziel. – Weil es das ewige und gegenwärtigste ist, umfaßt und durchdringt es jede Dauer und ist gewissermaßen ihre Mitte und ihr Umkreis zugleich. – Weil es das einfachste und größte ist, darum ist es ganz in allem und ganz außer allem, und ist somit eine ›geistige Kugel, deren Mittelpunkt überall und deren Umkreis nirgendwo ist‹<sup>24</sup>. – Weil es das wirklichste und unveränderlichste ist, deshalb ›bleibt es unbeweglich und bewegt doch das All‹. – Weil es das vollkommenste und unermeßliche ist, darum ist es in allem, wird aber von ihm nicht eingeschlossen; außer allem, doch nicht ausgeschlossen, über allem, aber nicht (räumlich) erhoben, unter allem, doch nicht (räumlich) darunter. – Weil es aber im höchsten Maße eins und allseitig ist, darum ist es ›alles in allem‹, mag auch das ›Alle‹ ein Vieles und es selbst ein Eines sein. Und zwar herrschen in ihm infolge der einfachsten Einheit, der klarsten Wahrheit und der reinsten Güte alle Kraft, Urbildlichkeit und Mitteilsamkeit; und darum ›ist aus ihm und durch es und in ihm alles‹, weil es allmächtig, allwissend und ganz gut ist. Dies vollkommen einsehen, heißt glücklich sein, wie dem Moses gesagt wurde: ›Ich will dir alles Gute zeigen‹ (Ex 33,19)«<sup>25</sup>.

<sup>20</sup> *Itinerarium*, c. 4 n. 3, S. 306; *Pilgerbuch der Seele*, S. 111f.

<sup>21</sup> *Itinerarium*, c. 4 n. 3, S. 306.

<sup>22</sup> *Itinerarium*, c. 4 n. 2, S. 306; *Pilgerbuch der Seele*, S. 111.

<sup>23</sup> *Itinerarium*, c. 4 n. 3, S. 306; *Pilgerbuch der Seele*, S. 111.

<sup>24</sup> Vgl. dazu *Doct. ign.* II, 12 (H I 103, 12–104, 3).

<sup>25</sup> *Itinerarium*, c. 5 n. 8, S. 310; *Pilgerbuch der Seele*, S. 135.

Es fällt einem in der Tat äußerst schwer, zahlreiche andere Stellen bei Bonaventura zu übergehen, die Hinweise auf Lehren enthalten, die gleichfalls charakteristisch sind für das Nikolaus eigenes Denken. Dieselben oder ähnliche Lehren sind auch bei Augustinus, Dionysius Areopagita und anderen zu finden. Während es von geschichtlicher Bedeutung ist, solche Beziehungen aufzuweisen, ist es noch wichtiger zu bemerken, daß diese Beziehungen eher eine lebendige Gemeinschaft der Erfahrung darstellen, nicht aber eine Wiederholung oder Nachahmung. Es wäre äußerst oberflächlich, des Cusanus Philosophie als in irgendeiner Weise für eklektisch zu halten. Sein Genie war das der originellen Einsicht und Entwicklung. Karl Jaspers bemerkt interessanterweise in seinem kürzlich erschienenen Buch über ihn: »Die Ursprünglichkeit des Gedankens ist die je eigene, vielleicht anlässlich von Texten oder aufgrund vergessener Lektüre plötzlich gewonnene Einsicht. Die objektive Neuheit des Gedankens ist daran kenntlich, daß er in der Beziehung zu allen anderen Gedanken, im Gesamtzusammenhang, in der grundsätzlichen Betonung und Entfaltung einem ganzen Werk den einmaligen unersetzbaren Charakter gibt«<sup>26</sup>. Wir wollen jetzt die ontologische Grundlage betrachten, die sich aus der Gemeinschaft der Erfahrung bei Bonaventura und Cusanus ergibt. Wir sind uns dessen bewußt, daß das neuplatonisch-augustinische Universum ein erschaffenes Universum ist und daß die Schüler des Dionysius Areopagita die Lehre betonen, daß diese Schöpfung ein Über- und Ausfließen der Güte Gottes ist, die sich der Mitteilung nicht enthalten kann. In solch einem Universum gibt es letztlich keine »Gegenstände« oder »Objekte«. Die Natur ist nicht einfach »da«. Die Geschöpfe der Natur sind in ihrem persönlichen, subjektiven, schöpferischen Ursprung ziemlich eng und subjektiv miteinander verbunden. Bonaventura beanstandet den alten philosophischen Irrtum – besonders in seiner aristotelischen Form –, die Geschöpfe der Natur so zu betrachten, als hätten sie ein eigenes, substantielles, unabhängiges Sein. Aristoteles sah die relatio als zufällig an – die Verbindungen der Seienden zueinander und zu ihrem objektiven Ursprung waren zufällig.

Dem Augustiner, dem Neuplatoniker erscheint diese aristotelische Ontologie als zu klein, zu beschränkt, zu eng. Wenn man den Ursprungsgrund der Dinge im wesentlichen in ihnen selber annimmt, stimmt eine solche Ontologie nicht mit der christlichen Erfahrung überein. Eine christliche Ontologie muß notwendig den rein relationalen Charakter aller Dinge in der Beziehung zu ihrem einen, schöpferischen Urgrund sehen. Deshalb sind Mensch und Universum und alles Wirkliche, was nicht Gott selbst ist, das, was sie sind in der Beziehung

---

<sup>26</sup> K. JASPERs, *Nikolaus Cusanus*, München 1964, S. 23.

zu Gott; das heißt, sie besitzen ihre Substanz in der relatio. Hier ist auch daran zu denken, daß diese Relatio selbst nicht auf eine bloße »Wirkung« beschränkt werden darf, so daß sie sich zur Substanz wie die »Wirkung« zur »Ursache« verhält, weil das Verhältnis zwischen beiden bereits eine Liebesmitteilung ist. In einer solchen Ontologie darf man daher sagen: »Gott bringt die Welt zum Sein durch seine Liebe«, das heißt »Gott liebt die Welt ins Sein«.

Anders gesagt: die Dinge existieren nicht erst, um sich dann auf Gott als ihren schöpferischen Ursprung zu beziehen (relatio), sondern dieses ihr Verhältnis ist ihr Sein. Daher ist die Relation eine wichtige Kategorie für eine christliche Ontologie; das ist einer der Gründe, die großen Neuplatoniker wieder stärker zu beachten. Keine christliche Philosophie kann das Paulus-Wort »In ihm leben und bewegen wir uns und sind wir« (Apg 17,28) umgehen. Hier liegt im wesentlichen der (augustinische) Verdacht Bonaventuras gegenüber der aristotelischen Scholastik begründet. Bonaventura sah diese ontologisch daran scheitern, daß sie dem Gott-Mensch-Verhältnis als dem bedeutendsten Punkte der christlichen Erfahrung nicht gerecht zu werden vermochte. Gott, der Allerwirklichste, ist auch der Schlüssel zu aller Wirklichkeit; Gott, der Eine und Dreieine, als Gemeinschaft göttlicher Relationen. Sich selbst auszudrücken und zu lieben ist der göttlichen Dreieinigkeit angemessen. Daher besteht die »raison d’être« dieses Universums darin, Ausdruck des dreieinigen Gottes zu sein – anders darf es nicht betrachtet werden. Hier weiß der Christ besser als die alten heidnischen Denker, was wahr ist. Aus diesem Grunde ist die Kategorie der Relatio nicht zufällig, wie Aristoteles annahm, sondern konstitutiv für die Seinswirklichkeit. Wir lesen bei Cusanus: »Wer könnte verstehen, wie die verschiedenen Geschöpfe an der einen unendlichen Gestalt auf verschiedene Weise teilnehmen, da das Sein des Geschöpfes nichts anderes sein kann als deren Widerschein, der in keinem anderen positiv aufgenommen, sondern zufällig und verschieden ist? So hätte wohl ein völlig von der Idee des Künstlers abhängiges Kunstwerk kein anderes Sein als das der Abhängigkeit, von der es sein Sein hätte, und unter dem Einfluß es erhalten würde, wie das Bild einer Gestalt im Spiegel erhalten wird, vorausgesetzt, daß der Spiegel vorher oder nachher durch sich und in sich nichts wäre«<sup>27</sup>.

Hier sehen wir den Kern des Problems: Schöpfung ist Theophanie. Sowohl in der Philosophie des Cusanus wie des Bonaventura ist diese theopanische Struktur des Universums und der Abbildcharakter des menschlichen Seins ausschlaggebend für die Ontologie beider Denker.

---

<sup>27</sup> *Doct. ign.* II, 2 (H I 67, 20–27); NIKOLAUS VON KUES, *Philosophisch-theologische Schriften*, Lat.-dt. Ausgabe von D. u. W. DUPRE, Wien 1964, S. 327f.

Melissos, der im Geiste seines Lehrers Parmenides weiterdachte, zeigte, daß das Sein, wenn es eines ist, unendlich sein muß, da es nichts das Sein Begrenzende außerhalb des Seins geben kann. Nikolaus vollendet die philosophischen Lehren Bonaventuras und Anselms, indem er zeigt, daß man über Gott in der besten Weise nachdenkt, wenn man Gottes Sein nicht nur als eines, das zur Mitteilung fähig ist, begreift, sondern als eines, das sich in der bestmöglichen Weise mitteilt; dieses Sein zum Ausdruck zu bringen, heißt dann, die beste aller möglichen Welten erschaffen, die irgendwie eine unendliche Welt sein muß<sup>28</sup>.

Wenn aber die Welt in irgendeiner Weise unendlich ist, hat sie in und durch ihre Kräfte theophanischen Charakter. Das Endliche darf daran teilhaben, da es ein Gleichnis der unendlichen Kraft ist; das darf jedoch nicht im pantheistischen Sinne verstanden werden. Das Problem, das sich für die neuaristotelische Tradition beim Versuch, diese Dinge zu erfassen, ergibt, scheint einer bestimmten Unfähigkeit zu entstammen. Diese ist den aristotelischen Kategorien wesensgemäß, wenn sie eine völlig andere Erfahrung und konsequente Ontologie zum Ausdruck bringen sollen. In seinem heute schon beinahe klassischen Buche über Bonaventura stellt der bekannte Thomist und Historiker Etienne Gilson die Anschauungen Bonaventuras (eine Stelle, die sich gleichfalls auf Nikolaus von Kues beziehen könnte) und des Thomas von Aquin über die Frage der Analogie einander gegenüber:

»Leicht kann man allerdings eine Reihe von entsprechenden Texten einander gegenüberstellen und beweisen, daß beide sich der Analogie bedienen, daß beide mit Proportionsschlüssen folgern und in den Dingen die Spur oder das Bild der Schöpfungsreineinigkeit aufdecken. Gleichfalls unbestreitbar ist die Übereinstimmung dieser beiden Lehren in den metaphysischen Grundlagen für die Analogie und ihre Verwandtschaft in den Ausdrücken dafür. Und doch weht in beiden ein ganz anderer Geist. Der Analogiebegriff hat für Bonaventura nicht denselben Sinn wie für den heiligen Thomas. Und wenn sie sich auch manchmal der gleichen Ausdrücke bedienen, so hat das entscheidende Wort doch fast nie denselben Sinn ... (Bei Thomas) Um den Forderungen des Exemplarismus nachzukommen, bedeutet sie (die Analogielehre des heiligen Thomas) die Abhängigkeit und die Verwandtschaft, die die Einzeldinge mit ihren ewigen Vorbildern verbindet; um aber die Forderungen der aristotelischen Logik zu befriedigen, scheidet sie das Analoge vom Univokalen durch eine unüberschreitbare Trennungslinie. Wenn man also sagt, ein Ding sei einem anderen analog, und wenn man dabei den Worten des heiligen Thomas den

<sup>28</sup> Vgl. *Sermo 1* (Cod. Cus. 220, fol. 18r) mit BONAVENTURA, *Breviloquium I c. 2* (*Opera Omnia* tom. V, S. 210). Siehe auch S. ANSELMUS, *Proslogion c. 2-3, 14-15* (PL 158, S. 227f; 234f).

Sinn läßt, den er selbst damit verbunden hat, dann meint man hiermit ebenso wohl eine Ähnlichkeits- als eine Unähnlichkeitsbeziehung. Man muß jedoch noch viel weiter gehen. Dem heiligen Thomas kam es besonders darauf an, alle Wege zu verbauen, die zum Pantheismus führen, und jede substantielle Seinsgemeinschaft zwischen Gott und dem Geschöpf auszuschließen. Und so weist er allzeit lieber auf die trennende Bedeutung der Analogie hin als auf ihre einende Bedeutung ... Der augustinischen Analogie, die verbindet, Beziehungen schafft, immer Ursprungsgemeinschaft sucht, um Verwandschaftsähnlichkeiten aufzudecken, setzt der heilige Thomas die aristotelische Analogie entgegen, die trennt, unterscheidet, den geschaffenen Wesen eine relative Substantialität und ein relatives Selbstgenügen gibt und sie gleichzeitig vom göttlichen Sein endgültig ausschließt.

Die Grundtendenz des heiligen Bonaventura ist nun gerade umgekehrt wie beim heiligen Thomas ... Dort also, wo der heilige Thomas vorzüglich besorgt ist, das Geschöpf in seinem eigenen Sein zu begründen, um es von dem Streben nach dem göttlichen Sein zu entbinden, ist der heilige Bonaventura vor allem darum besorgt, Verwandtschafts- und Abhängigkeitsfäden aufzudecken, die das Geschöpf mit dem Schöpfer verknüpfen, damit nicht die Natur ein völliges Genügen sich zuschreibe und sich selbst als ein Ziel an sich nehme. Das Denken dieser beiden Philosophen kann man also nur durch eine Inhaltszergliederung ihrer Analogiebegriffe verstehen; denn für beide ist das Analoge zugleich Ähnliches und Verschiedenes. Am besten wird man es verstehen, wenn man auf die Bewegung achtet, mit der ihr Denken das Feld dieses gemeinsamen Begriffes durchheilt, ganz besonders aber, wenn man auf den Sinn dieser Bewegung selbst achtet. »Augustinus autem Platonem secutus quantum fides catholica patiebatur ...« schreibt der heilige Thomas. Sankt Bonaventura folgt aber dem heiligen Augustinus und führt uns vor diese Welt durchschimmernder Symbole von solch üppiger Blüte, wie sie niemals erreicht worden war und niemals überboten wird. »Thomas autem Aristotelem secutus quantum fides catholica patiebatur ...« könnten wir schreiben. Darum führt uns die thomistische Analogie vor jene Welt der Formen und Substanzen, in der jedes Wesen im gesicherten Besitz seines eigenen Seins ist. Dies ist sein Wesen, auch bevor es sein anderes Sein, das es nicht ist, darstellt. Das ist eine tiefe philosophische Verschiedenheit<sup>29</sup>.

Dies bedeutet in der Tat ein tiefgreifender Unterschied, zugleich aber auch ein sehr interessanter; denn wenn Gilsons Beobachtung stimmt, scheint es wenigstens von der augustinischen Anschauung her so zu sein, daß für die

---

<sup>29</sup> E. GILSON, *Der heilige Bonaventura*, Hellerau 1929, S. 327–330.

Thomisten die aristotelischen logischen Kategorien gegenüber der christlichen Auffassung vom Universum, das im wesentlichen als theophanisch erfahren wird, eine Vorrangstellung einnehmen.

Jedenfalls räumt Cusanus der aristotelischen Logik keine solche Vorrangstellung ein. Er versichert uns in seinen fundamentalsten Lehren gegen den Pantheismus: Gott ist »non-aliud«, die Schöpfung ist »alteritas«, Gottes Transzendenz ist unaussprechlich. Er drückt diese Unterscheidungen aus, ohne eine Trennung vorzunehmen, wenn er einfach sagt: »nam quod ipsa creatura, quae nec est deus nec nihil, sit quasi post deum et ante nihil, intra deum et nihil, ut ait unus sapientum: ›Deus est oppositio nihil mediatione entis‹«<sup>30</sup>.

Was nun die Logik angeht, müssen wir zuerst »die Grundsituation unseres Erkennens« in Betracht ziehen: »finiti ad infinitum nulla est proportio«<sup>31</sup>.

Es ist wichtig, in vernünftiger Ordnung gemäß den Regeln der Logik zu sprechen; aber über Gott in diesen Kategorien zu sprechen ist unangemessen, denn zwischen Gott und der Schöpfung sind Analogien im Sinne der Proportion unmöglich. In diesem Sinne können wir weder bei Bonaventuras noch beides Cusanus theophanischer Sicht des Universums mit Recht von Gott-Analogien sprechen. Cusanus sagt dies klar und deutlich: wenn wir von logischen Analogien sprechen wollen, wo sollen wir die Analogien hernehmen? Dionysius hat uns gelehrt, daß Gott verborgen und gleichzeitig auch der unendliche, überreiche Gott ist, der sich im schöpferischen Ausdruck seiner Liebe in die Schöpfung ausgießt. Bonaventura besteht darauf, daß die Natur Schöpfung ist und von einem Christen nicht anders verstanden werden darf. Das theophanische Universum entfaltet sich innerhalb der Zeit weiter und weiter und schreitet dabei notwendig in Wachstum und Entwicklung voran. Unveränderliche Substanzen oder Exemplaria kommen in mente Dei nicht in Frage. Nicht durch logische Kategorien, sondern durch lebendige Abbilder und Symbole kann der menschliche Geist Gott in der Schöpfung zu erfassen versuchen.

Wer das für Wahrheit hält, was ergreifbar ist, der ist entfernt von der wahren unendlichen Weisheit. Daher sind die rein prüfend Beurteilenden, die nur in Worten und nicht aus innerer Erfahrung reden nicht Weise, sondern die, die ebensowohl wissen wie nichts von allem wissen<sup>32</sup>, sagt Cusanus. Bei Bonaventura lesen wir: »Wenn du nun dies erwägst, dann hüte dich zu meinen, du könntest den Unbegreiflichen begreifen«<sup>33</sup>.

Cusanus lehrt uns besser als irgendein anderer, sowohl unsere Grenzen als auch

<sup>30</sup> *Doct. ign.* II, 2 (H I 66, 9–11).

<sup>31</sup> *Doct. ign.* I, 3 (H I 8, 20).

<sup>32</sup> *De sap.* I (H V 13, 15–18; 11, 3 ff.).

<sup>33</sup> *Itinerarium*, c. 4 n. 3, S. 311; *Pilgerbuch der Seele*, S. 139.

die Fähigkeit, sie zu überschreiten, zu sehen. Der menschliche Verstand ist begrenzt, denn er umfaßt wesensgemäß nur den Bereich des Denkens, in dem wir Begriffe bilden, das, was wir logisch verstehen, umschreiben oder definieren, das heißt feststellen. Obwohl dieser Bereich wichtig ist, sind seine Funktion und sein Wert begrenzt. Wenn es um Gott geht, muß man über den Verstand hinausgehen; der Verstand ist notwendig endlich, Aussagen über Gott jedoch treten in den Bereich des Unendlichen. Der theophanische Charakter der Natur, wie ihn die Glaubenserfahrung offenbart, ist keine abstrakte Formel, sondern ein lebendiges Innwerden. Es ermöglicht den Menschen ein freudiges Nachsinnen über Weltliches und Zeitliches, das so in seinem wirklichen Sein, nämlich »in deo«, erkannt wird. In der theophanischen Anschauung »sprechen« alle Dinge der Natur von Gott, denn wir befinden uns in einem Kosmos, der wirklich Gott offenbart; die Verbindung ist die Liebe. Können wir die Erfahrung der Liebe »agnostisch« nennen, wenn der Gegenstand der Liebe ein tiefes Geheimnis ist und der Liebende sich einer bestimmten »Andersheit« des Geliebten bewußt ist? Können wir diese Erfahrung »pantheistisch« nennen, weil der Liebende überall die Abbilder und Symbole aufspürt, die Mitteilungen des Geliebten sind? Ich glaube, das kann nicht gesagt werden. In einem theophanischen Universum hat das Gott-Mensch-Verhältnis einen Sinn, im logischen Universum dagegen nicht. »Alle unsere weisen und von Gott erleuchteten Lehrer stimmen darin überein, daß die sichtbaren Dinge in Wahrheit Bilder der unsichtbaren Dinge sind, und daß der Schöpfer auf diese Weise wie im Spiegel und Gleichnis für die Geschöpfe dem erkennenden Blick zugänglich wird. Daß aber die geistigen, an sich uns unzugänglichen Dinge im Symbol erforscht werden können, das hat nach dem oben Gesagten seinen Grund darin, daß alles zueinander in einer gewissen, uns freilich verborgenen und unfaßbaren Proportion steht, so daß aus allem sich ein Universum aufbaut, und alles in einem Größten das Eine selbst ist«<sup>34</sup>.

»Geht nun die Untersuchung vom Abbild aus, so darf beim Abbild, in dessen überhöhender Proportion das Unbekannte gesucht wird, kein Rest von Unklarheit herrschen. Das ist notwendig, da der Weg zum Unbekannten nur vom Bekannten als seiner Voraussetzung ausgehen kann«<sup>35</sup>.

Wenn jetzt also die ontologische Wahrheit über die Wirklichkeit eine solche ist, wie sie angedeutet wurde, sind trotz der Pluralität letztlich alle Dinge auf geheimnishaft Weise eins – und dies war, wie wir gesehen haben, sowohl die Ontologie von Bonaventura als auch von Cusanus, weil sie beide in der

---

<sup>34</sup> *Doct. ign.* I, 11 (H I 22, 4–11).

<sup>35</sup> *Doct. ign.* I, 11 (H I 22, 17–20).

»sapientiae traditio« stehen, die auf »sapida scientia« ausgeht. Dann wird es bedeutungslos darauf zu bestehen, die Dinge seien im Lichte der Getrenntheit anzusehen. Es ist meine Überzeugung, daß einer der geschichtlichen Hauptgründe für den Zerfall der späteren Scholastik der war, daß Philosophie und Theologie als autonome Wissenschaften betrachtet wurden und so zu einer immer größeren Trennung von der »sapientia« gelangten, die auf der Verbundenheit der Dinge in der christlichen Erfahrung beharrte. Daß die »unitarische Weise« eines Annäherungsdenkens bei Nikolaus von Kues und Bonaventura ein wesentlicher Zug ihres geistigen Vorgehens überhaupt ist, ist kein Zeichen der Schwäche, wie mancheverständnislosen und blinden Kritiker annahmen, sondern im Gegenteil ein erleuchtetes Zeichen ihrer Stärke. Beide weigerten sich, Unterscheidungen zu Trennungen zu überspitzen; besonders in der Synthese, die Dinge in ihrem Verhältnis zu Gott zu sehen, erkannten sie erstmals das wahre Wesen von Verschiedenheit und Unterscheidung, Vielzahl und Einheit.

Zum Schluß sind wir daher wieder bei Abbild und Gleichnis, Symbol und Metapher angelangt. Nikolaus schreibt, »et cum non sit mundus infinitus, tamen non potest concipi finitus, cum terminis careat, intra quos claudatur«<sup>36</sup>.

»Wer kann verstehen, wie alles das Bild einer einzigen, unendlichen Gestalt ist und die Verschiedenheit nur aus Zufälligem hat, als wäre das Geschöpf gleichsam ein zufälliger Gott, so wie das Akzidenz eine zufällige Substanz ... ist? Die unendliche Gestalt ist nur auf endliche Weise aufgenommen, so daß jedes Geschöpf eine endliche Unendlichkeit oder ein geschaffener Gott ist, und dies auf bestmögliche Weise. Und wenn der Schöpfer gesagt hat »fiat«, so ist dies geworden, was Gott ähnlicher werden konnte, da er selbst als Ewigkeit nicht werden konnte«<sup>37</sup>.

Die hier vertretene »neue« Logik ist anders als die »alte« Logik; sie beginnt in der Glaubenserfahrung und hat Christus zum Mittelpunkt, in dem die Gegensätze zusammenfallen. Diese Logik ist etwas anderes als die Logik des Aristoteles, bei der die Gegensätze und Widersprüche absolute Geltung haben und in der man sich entweder an die logischen Unterscheidungen klammert oder ins »Absurde« stürzt. Diese alte Logik ist überholt. Bonaventura schreibt: »Haec est logica nostra, haec est ratiocinatio nostra, quae habenda est contra diabolum, qui continuo contra nos disputat. Sed in assumptione minoris est tota vis facienda; quia nolumus pati, nolumus crucifigi. Tamen ad hoc est tota ratiocinatio nostra, ut simus similes Deo«<sup>38</sup>.

<sup>36</sup> *Doct. ign.* II, 11 (H I 100, 13–14).

<sup>37</sup> *Doct. ign.* II, 2 (H I 68, 14–21).

<sup>38</sup> BONAVENTURA, *In Hexaemeron Coll.* I n. 30 (opera Omnia, tom. V 334 b).

Dies ist die Weisheitstradition, der Cusanus angehört. »...unde, cum nunc aristotelica secta praevaleat, quae haeresim putat esse oppositorum coincidentiam, in cuius admissione est initium ascensus in mysticam theologiam, in ea secta nutritis haec via penitus insipida quasi propositi contraria ab eis procul pellitur, ut sit miraculo simile – sicuti sectae mutatio – reiecto Aristotele eos altius transilire«<sup>39</sup>, schreibt Cusanus.

Wenn die »neue« Logik, von der Cusanus schreibt, anders ist als die der scholastischen Schultradition, so ist sie es, weil die neuzeitliche Erfahrung eine neue Sicht aufkommen ließ; auch die Ontologie, die Physik und so weiter sind folglich anders. Daher besteht Bonaventura darauf, daß wir nicht in der vorchristlichen Welt des Aristoteles, sondern in der christlichen Welt leben. In dieser neuen Sicht des Universums fallen das paradox Theophanische und das undurchdringbare Mysterium Gottes zusammen. Die alte apollinische und die dionysische Thematik vereinen sich in Christus, der sowohl der Logos als auch der unendliche Ausdruck der Liebe ist. Kein antiker griechischer Philosoph hätte die Wirklichkeit in einer solch weiten Sicht wie Bonaventura oder Cusanus sehen können, denn die von dieser Sicht vorausgesetzte Erfahrung war ihnen nicht geschenkt worden. Erst in der neuen – der christlichen – Erfahrung fällt den Denkern ein Schleier von den Augen und eine unvergleichbar vollständigere Weltsicht wird gewonnen. Nikolaus von Kues wollte wie der Franziskaner Bonaventura den »verborgenen Gott« im Ausdruck seiner Unendlichkeit sehen, nicht nur kosmologisch, sondern auch humanistisch. Heute, in einem tragischen Zeitalter, in dem Gott von neuem gesucht wird – 500 Jahre nach dem Tode des Nicolaus Cusanus – sollten wir wohl über seine Philosophie der Fülle nachdenken, die sich in solcher Weise der Begrenzung des Denkens bewußt war und die Gott in so vielen Stufen und auf so vielen Wegen suchte. Das ebenfalls zu tun, gehört zu unserem Erbe. Diese Einsicht des Cusanus ist nicht minder unsere eigene; wir würden uns selber sehr schaden, falls wir das vergäßen.

---

<sup>39</sup> *Apol. doct. ign.* (H II 6, 7–12).

# VON DER LULLSCHEN ZUR CUSANISCHEN DENKFORM

Von Erhard W. Platzeck, Rom

Das Thema »Von der lullschen zur cusanischen Denkform« verlangte ein einführendes Wort über die Stellung, die wir der Denkform im philosophischen Bereich einzuräumen haben. Doch da wir das an sich weitgesteckte Thema sowieso nach mehreren Seiten hin einschränken müssen, hilft eben diese Einschränkung auch bereits zur Klarstellung unserer konkreten Ziele.

Wir müssen im allgemeinen voraussetzen, daß so bedeutsame Denker wie Raimund Lull und Nikolaus von Kues ein ernstliches Bestreben hatten, Objektsform, Denkform und Darstellungsform zur relativ maximalen Übereinstimmung zu bringen.

Unter *Objektsform*<sup>1</sup> ist hier allerdings nicht allein die Welt der Phänomene zu verstehen, sondern vor allem das philosophisch relevant Hintergründige, das Wesentliche des Seins; mit *philosophischer Denkform*<sup>2</sup> meinen wir die ganzheitliche Erfassung dieses hintergründigen Wesens- oder Seinskernes der Erscheinungswelt, insofern deren Prinzipiengefüge nach der Anschauungsweise des jeweiligen Denkers in der *Darstellungsform*<sup>3</sup> sich ausdrückt.

Da aber sowohl Raimund als auch Nikolaus prinzipielle Aussagen ihres Denkens zugleich in einer bildhaft-schematischen Darstellungsform ausgedrückt haben, so ist es erlaubt, den Vergleich der Denkformen zunächst einmal auf den *Vergleich dieser Darstellungsfiguren* zu verlagern. Eben diese Verlagerung führt die hier notwendige Einschränkung des Themas herbei und gewährt uns eine an sich schon wünschenswerte Anschaulichkeit unseres Vergleichs.

Ob es sich um eine Entwicklungsreihe handelt, bei der etwa Lull wie ein An-

<sup>1</sup> *Objektsform*: Es muß für beide Denker der Satz vorausgesetzt werden: »Nihil est in intellectu, nisi quod prius *aliquid fuerit in sensu*«, nicht aber die bekannte aristotelische Fassung des Satzes. Vgl. *Ars ult.*, Ed. Palma-Mallorca 1645, S. 372f. – Wir sagen »*Objektsform*« und verweisen auf S. THOMAS v. A., *De Veritate*, q. 1, a. 12: »Quiditas autem rei est proprie obiectum intellectus«. Das gilt übrigens auch für Existenzurteile.

<sup>2</sup> *Denkform*: Je mehr sich das Denken um die richtige Erfassung der Objektsform bemüht, desto mehr werden die psychologischen Unterschiede der individuellen und typischen Denkformen (Leisegang u. a.) zurücktreten. Der Schluß von den rein psychologischen Denkformen auf die Pluralität von sachlich rechtmäßigen Logiken ist ein Fehlschluß.

<sup>3</sup> *Darstellungsform*: Hier allgemeiner zu fassen, also nicht lediglich als Wortform, da vorzüglich von Darstellungsfiguren die Rede sein wird.

fangsglied und Nikolaus wie der Beschuß dieser Reihe anzuschauen sind? – Oder, wenn dies nicht der Fall sein sollte, ob es überzeugende Gestaltentsprechungen zwischen lullschem und cusanischem Denken gibt? – Und wenn dies etwa zu bejahen ist, ob nicht auch zugleich beachtliche Unterschiede sich aus unserm Vergleich ergeben? Diesen Fragen wollen wir uns stellen.

Ich spreche

I. von Darstellungsfiguren bei Raimund Lull;

II. von Darstellungsfiguren bei Nikolaus von Kues;

III. in einer Schlußbetrachtung von Gegensatz und Übereinstimmung der lullschen und cusanischen Denkformen.

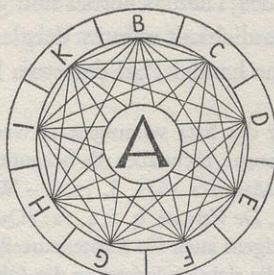
### I. Darstellungsfiguren bei Raimund Lull

Wir wenden uns zunächst dem Figurenbestand der lullschen Kunst zu. – Außer den (algebraischen Formeln ähnlich aussehenden) Buchstabenkombinationen<sup>4</sup> sind Raimunds Figuren doppelsinnig. In ihrer geometrischen Gestaltung sind sie von symbolischer Bedeutung, haben aber zugleich als kombinatorische Operationsfelder zu gelten. Die Figurensymbolik schließt sich gedanklich an den Euklid-Kommentar des Proklos an<sup>5</sup>, die lullsche Kombinatorik aber mit ihrer logischen Strenge steht ohne Vorgeschichte da<sup>6</sup>.

Die Benennung der Symbolfiguren Lulls richtete sich am Anfang nach der Buchstabenfolge des lateinischen Alphabets<sup>7</sup>. Seit der *Ars inventiva veritatis* (1289) reduzierte Raimund seinen Figurenbestand und verstümmelte damit auch sein Begriffsalphabet<sup>8</sup>.

Betrachten wir die sogenannte

FIGURA A<sup>9</sup>



B:	Bonitas
C:	Magnitudo
D:	Duratio
E:	Potestas
F:	Sapientia
G:	Voluntas
H:	Virtus
I:	Veritas
K:	Gloria

<sup>4</sup> Diese werden von Raimund ebenfalls ›Figuren‹ genannt. Vgl. LULL, *Libre de contemplació en Déu* c. 361 (ORL VII, S. 558).

<sup>5</sup> Siehe E. W. PLATZECK, *Raimund Lull. Sein Leben – Seine Werke. Die Grundlagen seines Denkens*, Bd. I, Düsseldorf 1962, S. 344ff.

<sup>6</sup> Ebd. I, S. 327ff.    <sup>7</sup> Ebd. I, S. 208, 364.    <sup>8</sup> Ebd. I, S. 210, 265f.

Figur A ist ein einfacher Kreis. Im Kreismittelpunkt steht der Buchstabe A, Zeichen zunächst für Gott, dann in Kraft der Seinsanalogie für jedes Suppositum und, transzendentale gesehen, für jedes Seiende (ens). An der Peripherie stehen die Buchstaben B bis K. Diese Peripheriebuchstaben bezeichnen wieder zunächst die vom menschlichen Geist distinkтив erkannten Attribute Gottes; sodann in transzentaler Ausweitung die *transzentalen* Aspekte jedes Seienden, wie: das Gute, Große, Dauerhafte, Mächtige, Weisheitsvolle, Strebekräftige, Einheit und Zusammenhalt Stiftende (als »Virtus«), ferner das Wahre und Vollkommene oder Herrliche.

Die Verbindung zweier Transzentalaspekte zu einem synthetischen oder kontrakten Begriff ist die gedankliche Entsprechung zu jener Virtus, die wir als Einheit und Zusammenhalt stiftende Kraft umschrieben haben<sup>10</sup>. Mit solcher Kontraktion<sup>11</sup> beginnt, wie bei allen Neuplatonikern, so auch bei Lull und später noch bei Nikolaus der Abstieg (descensus) vom absolut Einen; denn Kontraktion setzt als gedankliche Funktion bereits Unterschiedliches, setzt irgendwie Pluralität voraus. Die seiende Pluralität beruht auf Teilung, besser auf Partizipation und auf Beschränkung der Teile, besser der partizipierenden Seienden zugleich. Also ist hier nicht die multiplikative, sondern die divisive Partizipation vorrangig. Die multiplikative Partizipation beginnt erst außerhalb des Feldes der Transzentalaspekte mit den realen Verwirklichungen der Universalien in der materiellen Welt.

Die Symbolkraft dieser Figura A erinnert, historisch gesehen, an die neuplatonische Sphaera intelligibilis<sup>12</sup>. Da sie aber von Lull zunächst und ausdrücklich als Bereich des Göttlichen bezeichnet wird, muß man im Kreismittelpunkt die – ich möchte sagen – intensive Urkraft Gottes ersehen, von der eine gewisse, wenn ich es so ausdrücken darf, Radialkraft zur Peripherie als der Seins-Offenbarung Gottes hinfließt und von der Peripherie zum Mittelpunkt gleichsam zurückfließt. Aus dem Gesagten erhellt, daß die Figura A kein adäquates Bild Gottes sein will, sondern die Darstellung einer relativ gültigen Gottesvorstellung des Menschen, welche in Polarität zwischen den menschlich distinktiven Gottesattributen und der absoluten Einheit der göttlichen Wesenheit hin- und herfließt<sup>13</sup>.

<sup>9</sup> Ebd. I, S. 195, 321 (aus der *Ars inventiva* vom Jahre 1289 (MOG V) und *Ars ult.* vom Jahre 1305–1308).

<sup>10</sup> Ebd. I, S. 182 ff.

<sup>11</sup> *Ars ult.*, S. 381 n. 155; vgl. MAXIMUS CONFESSOR, *Ambiguorum Liber* (PG 91, 1169 C): »Synodos = contractio«; Vgl. Anm. 65.

<sup>12</sup> PLATZECK, R. *Lull* I, S. 196.

<sup>13</sup> Vergleichspunkt zu Nikolaus, siehe M. DE GANDILLAC, *Nikolaus von Cues*, Düsseldorf 1953, S. 223.

Wegen dieses unseres Vergleichs mit Cusanus mag aber sofort auch hervorgehoben werden, daß Raimund in der Figura A zugleich die göttliche Dreieinigkeit mitandeutet. Es geschieht dies aus missionarischer Klugheit in zweifach verdeckter Form. *Erstens* eignet Lull den einzelnen göttlichen Personen gewisse Attribute besonders zu<sup>14</sup>. *Zweitens* geschieht es durch die sogenannten Korrelativen<sup>15</sup>. Diese sind – allgemein betrachtet – die Wesensbezüge des transzendentalen Wirkens als Wirkendes, Bewirktes und als Wirken. In der göttlichen Wesenheit wäre Gottes Guttheit müßig (*bonitas otiosa*)<sup>16</sup> ohne ihre wesens-eigenen Korrelativen des Gutesstiftenden, des Gutgestifteten und des Gutes Stiftens, mit denen nach augustinischer Lehre und Tradition zugleich das Geheimnis der göttlichen Dreieinigkeit angezeigt ist. Gleches gilt von allen andern Attributen der göttlichen Wesenheit. – Diese Korrelativenlehre durchzieht auch den ganzen Bereich des substantiellen wie akzidentiellen Seienden in der geschaffenen Welt. Ein wirkloses, also innerlich müßiges Seiendes ist für Lull ein Widerspruch in sich (*contradictio in adiecto*). In jedem kreatürlichen Seienden haben wir das Bild des Dreieinen Gottes.

Schaut man aber entschlossen auf die notwendig absolute Einheit des göttlichen Wesens, so drängt sich die Frage auf, mit welcher Berechtigung man von vielen göttlichen Attributen spricht. Raimund selbst wußte nur zu gut, daß die göttlichen Attribute eigentlich in voller realer Identität mit Gottes Wesenheit eins sein müssen, daß sie mit dieser zusammenfallen müssen; denn das Urwesen kann nicht den Schatten einer Teilung in sich tragen. Lull weiß um ihre Koinzidenz in Gott<sup>17</sup>.

Dennoch sind diese Attribute Gottes unterscheidbare Aspekte durch nicht verwechselbare Definitionen<sup>18</sup>. Warum aber werden diese Definitionen aufgestellt? Sie werden nur darum von unserm menschlichen Verstande vollzogen, weil wir zu Gottes Wesenheit nie anders geistig gelangen können als durch den Blick von den im kreatürlichen Sein aufleuchtenden Transzentalien her zum göttlichen Ursprung hin. Gott zeigt sich nur im Spiegel der Welt und darin gleichsam zerstückt, entfaltet, ex-pliziert.

Ist sich Raimund bei dieser Frage um die Seinsanalogie (um die es ja hier zweifellos geht und die er dem Sachverhalt gemäß durchaus korrekt beantwortet) bewußt geworden, daß das Postulat vom realen Zusammenfallen aller gött-

<sup>14</sup> PLATZECK, R. *Lull* I, S. 106; II, S. 160\*.

<sup>15</sup> Ebd. I, S. 116, 358.

<sup>16</sup> Ebd. II, Gesamtregister 315\* (Stichwort: *otiositas*).

<sup>17</sup> *Ars ult.*, S. 180 n. 4; vgl. PLATZECK, R. *Lull* I, S. 154.

<sup>18</sup> Ebd.

lichen Attribute in Gottes Wesenheit eo ipso jene unterscheidenden menschlichen Definitionen der einzelnen Attribute aufhebt, das heißt deren definitori sche Grenzen sprengt? – Diese Frage muß offen bleiben. Ihre Bejahung liegt allerdings auf der Linie strenger Konsequenz und weist uns an Cusanus. Das Postulat der realen Identität zwischen Gottes Wesen und den göttlichen Attributen öffnet der *Theologia negativa et mystica* die Pforte. In ihr war Raimund – wir brauchen nur an den *Libre d'Amic e Amat*<sup>19</sup> zu erinnern – wahrhaftig nicht unerfahren. Außerdem ergibt sich für ihn von dieser ontologischen Grund-Identität aller Attribute Gottes her die Berechtigung zu den vielfachen Äquivalenzaussagen Lulls über Gott, die Raimund selbst für das sicherste Fundament eines vollgültigen Syllogismus hält. Einen Beweis, der auf solchen Äquivalenzen aufruht, nennt Raimund *demonstratio per aequiperantium*<sup>20</sup>.

Mir scheint daher folgende Feststellung von maßgeblicher Bedeutung zu sein: Die Figura A ist trotz jener hintergründigen Symbolik, die deutlich den Koinzidenzgedanken offenbart und uns die Möglichkeit einer tiefer bohrenden Theologia negativa zeigt, für den Frontmissionar Raimund vordringlich ein geistig-extensives Operationsfeld des diskursiven oder rationalen Denkens, das in Kraft einer exhaustiven Kombinatorik<sup>21</sup> – was ich hiermit nur andeute – geduldig dieses Feld durchmisst und förmlich aberntet, selbst unter der Gefahr, nicht selten auf geistige Nieten zu stoßen, wonach dann allerdings einige außergewöhnliche Geistesblitze aus diesen Reihen der Kombinatorik um so mehr wieder überraschen.

Aber was geschieht hierbei? – Der Kreis, das Symbol der Einheit für Objekt und Subjekt zugleich, verliert dann sozusagen seine allseitige Abrundung; denn die Gedankenschritte von Buchstabenbedeutung zu Buchstabenbedeutung im synthetisch-kontrahierenden Urteil sind gleichsam gerade Linien, die in mehrfachen Schritten vollzogen zu vieleckigen Figuren innerhalb des Kreis feldes führen. Man bedenke: die Seele partizipiert am geschlossenen Kreis und ist zugleich linienhaft diskursiv!

Mit solcher im Grunde prokletischen Erklärung<sup>22</sup> haben wir zugleich den Schlüssel für Lulls weitere Symbolfiguren in der Hand. Ich kann hier unmög

<sup>19</sup> ORL IX (1914), 379–431; neukatalan. in: *Obres essencials I*, Barcelona 1957, S. 260–278; *Das Buch vom Liebenden und Geliebten* (dt. von L. KLAIBER), Olten 1948.

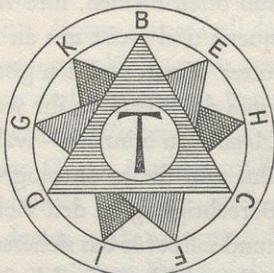
<sup>20</sup> PLATZECK, R. *Lull II*, S. 280\* (Gesamtregister: Stichwort »demonstratio per aequiperantium«).

<sup>21</sup> Ebd. I, S. 305f, 309.

<sup>22</sup> PROKLOS im Kommentar zum ersten Buch von Euklids Elementen, Definition 15ff; vgl. PLATZECK, R. *Lull I*, S. 344–347 u. 348f.

lich ins einzelne einsteigen, sondern muß mich in beispielhafter Weise auf eine einzige weitere lullsche Figur beschränken, auf die

FIGURA T<sup>23</sup>



B: Differentia	}
C: Concordantia	
D: Contrarietas	
E: Principium	
F: Medium	
G: Finis	
H: Maioritas	
I: Aequalitas	
K: Minoritas	

Figur T besteht ebenfalls aus einem Kreise. Nur sind in diesen Kreis drei überquer gestellte gleichseitige Dreiecke eingefügt, deren Ecken in gleichen Abständen die Peripherie berühren und wie in der Figura A je einen der Buchstaben B bis K an sich tragen. Ihnen kommt hier jedoch eine völlig andere Bedeutung zu.

Die Figura T ist (seit dem Jahre 1289) die Figur der relativen Prinzipien, deren Grund- und Ziel-Termini alles objektiv Wißbare betreffen. Lulls Kunst als *Ars generalis omnium scientiarum* wird erst durch diese Figura T offenkundig; nicht nur, weil sie eine exhaustive Tafel der allgemeinsten objektiven Relationen enthält, sondern auch, weil sie in ihren Beziehungstermini alle Seinsordnungen, alle Kategorien auffängt, deren sich die scholastische Philosophie bewußt war<sup>24</sup>.

Die allgemeinen Relationen der Figura T sind disjunktiv transzendentaler Art<sup>25</sup> und geben, historisch gesehen, die platonische Relations- und Seinslehre<sup>26</sup> wieder, während die Grund- und Zielermini der Figura T die aristotelische Seinsordnung wiedergeben<sup>27</sup>. – Der mittlere Ternar »Beginn, Mitte, Ziel« deckt sich zugleich mit Raimunds Relationsauffassung überhaupt<sup>28</sup>,

<sup>23</sup> Figura T der *Ars inventiva* (MOG V) und der *Ars ult.*; vgl. PLATZECK, R. *Lull I*, S. 256 u. 321.

<sup>24</sup> PLATZECK, R. *Lull I*, S. 253 ff.

<sup>25</sup> D. h. zu Ternaren zusammengefaßt gelten folgende disjunktiv-transzendentalen Aussagen: *Jedes Seiende ist* a) (Ternar I) *verschieden* oder *übereinstimmend* oder *gegensätzlich* in Bezug auf ein anderes; b) (Ternar II) *Beginn* oder *Mitte* oder *Ziel* in Bezug zu einem andern; c) (Ternar III) *größer* oder *gleich* oder *kleiner* (*geringer*) in Bezug auf ein anderes Sciendes.

<sup>26</sup> Weil rückführbar auf Platons Hauptprinzip vom Einen, Selben, Gleichen (idem, aequale) und Ungleichen (diversum, inaequale als maius oder minus). Siehe PLATZECK, R. *Lull II*, S. 188\* u. 220\*. – Zu Nikolaus von Kues vgl. Doct. ign. I, 7 (H I 15).

<sup>27</sup> Vgl. oben Anm. 24.

<sup>28</sup> Siehe PLATZECK, Raimund *Lulls allgemeiner Relationsbegriff*: Miscellanea Mediaevalia, Bd. 2, hrsg. von P. Wilpert, Berlin 1963, S. 572–581; vgl. unten Anm. 31.

wonach irgendwie unterscheidbare Objekte oder Objektsaspekte dadurch in Verbindung treten, daß sich zwischen ihnen eine Seins- oder Operationsbrücke bildet, eben die verbindende Mitte, wodurch das Wirken beider hin- und herfließt<sup>29</sup>. Darum steht dieser Relationenternar auch in innigster Beziehung zu der bereits besprochenen lullschen Korrelativenlehre.

Weil aber Raimund diese Korrelativenlehre auf Gott anwendet und mit dieser Anwendung uns zugleich auf das Geheimnis der göttlichen Dreifaltigkeit hinweist, so ist es nur folgerichtig, daß er eben die göttliche Wesenheit in Hinblick auf Gottes Dreipersonlichkeit als Beginn und Mitte und Ziel zugleich betrachtet<sup>30</sup>. Es wird mithin offenbar, daß auch die Figura T mit ihrer typisch lullschen Relationsauffassung, mit ihrer Zentralstellung des Ternars ‚Beginn, Mitte, Ziel‘ und mit ihrem ternarischen Aufbau trinitarisch ausgerichtet ist, das heißt – mit ihrer Anwendung auf alles Geschaffene – die ganze Welt als Bild des Einen und Dreieinen Gottes angesehen wissen will.

In Lulls Relationsauffassung liegt auch die Bedingung eingeschlossen, ohne die es keine Relation geben kann, nämlich die notwendig vorgegebene Tatsache der Differenz<sup>31</sup>. Und weil diese selbst schon Relation ist, darum eröffnet sie auch die Relationentafel Raimunds<sup>32</sup>.

Differenz, Übereinstimmung (concordantia), im allgemeinen auch Gegensätzlichkeit, sowie Mitte und Gleichheit erlauben formal jene Äquivalenzaussagen, von denen wir bereits sprachen, während die übrigen vier Relationen; Beginn, Ziel, Größer- und Geringersein den hierarchischen Ordnungskategorien angehören.

Da aber weder die Figura A noch diese Figura T von Lulls Korrelativenlehre zu trennen ist, leuchtet ohne weitere Erklärung ein, daß Raimunds Darstellungsfiguren nicht nur Operationsfelder für den sie aufmerksam betrachtenden Verstand sind, sondern, insofern sie auf die Dinge als Objekte gültig hinweisen,

<sup>29</sup> Definition der Mitte (*influit-refluit*) in: *Ars inventiva* (MOG V, 9 A).

<sup>30</sup> LULL, *Ars inventiva* (MOG V, 10 B–11 A); vgl. PLATZECK, R. *Lull* I, S. 239. Siehe den lullschen Koinzidenzgedanken von Beginn und Ziel in Gott in *Ars ult.*, S. 84 n. 2; sodann auf dem Weg der Appropriationen innerhalb der eulogischen Attributionsreihen (PLATZECK, R. *Lull* I, S. 110, 199). – Zu Nikolaus, s. R. HAUBST, *Das Bild des Einen und Dreieinen Gottes in der Welt nach Nikolaus von Kues*, Trier 1952, S. 85. (Aus Predigt 18 über das Vaterunser); vgl. *De coni.* I, 10 (P I, fol. 45<sup>r</sup>–v).

<sup>31</sup> Vgl. die Definition der Relation: »Die Beziehung ist eine Form, die eine notwendige Vielheit anzeigen, wie ... zwischen Vorausgehendem und Nachfolgendem besteht« (LULL, *Logica nova*, dist. III c. 4, Ed. Valentiae 1512, fol. 16<sup>r</sup>–v).

<sup>32</sup> Die neun relativen allgemeinsten Prinzipien der Figura T folgen der Reihe nach, wie es oben in Anm. 25 angegeben ist.

zugleich von deren wesenhafter Dynamik zeugen, wiewohl Lulls Figuren an sich als rein statische Raumgebilde erscheinen, wenn ich von der Figura quarta, das heißt von der syllogistischen Eselsbrücke der *Ars inventiva* absche<sup>33</sup>.

Für unsren Vergleich mit Nikolaus von Kues noch ein besonderes Wort über Raimunds Auffassung vom Gegensatz. Das neuplatonische, und von Cusanus wieder stark betonte Grundthema geht um die platonische Dialektik von *Unum idem et diversum*<sup>34</sup>. Lulls Figura A faßt grundlegend die Einheit göttlicher Wesenheit (trotz vieler göttlicher Namen oder Attribute und trotz der ihnen rechtens zugehörigen Korrelativen) in den Blick; in zweitrangiger Anwendung auf das geschöpflich Seiende kehrt sie wiederum vor allem dessen Einheit hervor; dagegen nimmt Lulls Figura T ihren ontologischen Ausgang von der Zweiheit, von der Verschiedenheit.

Den Grundton lullscher Metaphysik gibt der erste Satz der *Ars maior* an: »Wir setzen das A: das ist unser Herr und Gott« (A ponimus, quod sit noster Dominus Deus)<sup>35</sup>. Alles Maß der Ordnung kommt von oben; erschien ist es aber, sichtbar geworden in der Inkarnation, so daß in der Weltsicht des Raimundus der Deus-Homo-Mensura-Satz sozusagen die Dominante bildet. Alles Verschiedene muß hier bereits seine Einigung erfahren. Alles Gegensätzliche muß von diesem Satz her aufgeschlüsselt werden können. Hier dürfte Nikolaus übrigens mit Raimund sachlich in vielem übereinstimmen<sup>36</sup>.

Was näherhin den Widerspruch, den kontradiktiorischen Gegensatz betrifft, so betont Raimund selbst, daß die *contradiccio* ein reines Geistprinzip, aber kein Seinsprinzip ist. Sie gründet sich natürlich auf dem Sein des Seienden, näherhin auf der schon vermerkten Tatsache der Differenz, der Vielheit und der damit notwendig gegebenen Endlichkeit unserer erfahrbaren Welt.

*Differentia* ist aber noch keine Gegensätzlichkeit. Noch weniger weisen die Relationen der Übereinstimmung, der Mitte, der Gleichheit eine Gegensätzlichkeit im eigentlichen Sinne auf. Eigentliche Gegensätzlichkeit beginnt mit der *contrarietas*, mit dem realen Gegensatz zwischen real Seienden. Zur eigentlichen Gegensätzlichkeit gehören ferner Habitus und Privatio, das heißt der Gegensatz zwischen Vorhandensein und Nichtvorhandensein einer Eigenschaft, die einem Seienden an und für sich gebührt, sowie schließlich der rein

<sup>33</sup> Zur Figura quarta siehe PLATZECK, R. *Lull I*, S. 321.

<sup>34</sup> Vgl. oben Anm. 26.

<sup>35</sup> MOG I, 2 A.

<sup>36</sup> R. HAUBST, *Das hoch- und spätmittelalterliche >Cur Deus homo<*: MThZ 6 (1955), 309f. – Die genauerer Unterschiede zwischen Raimund und Nikolaus in der Frage des absoluten Primates Christi hat R. HAUBST kurz zusammengefaßt in: *Die Christologie des Nikolaus von Kues*, Freiburg 1956, S. 191f.

geistige Widerspruch. Leider hat die mittelalterliche Terminologie nicht immer sauber zwischen *contrarietas* und *contradiccio* geschieden. Wir können darum weder von Raimund noch von Nikolaus größere Strenge hierin erwarten. Aber Größtes-Kleinstes, Schwarzes-Weißes, Warmes-Kaltes, Ruhe-Bewegung sind keine *contradictoria*. Sie sind real konträre Gegensätze; und die logische Kontrarietät der All-Sätze gewinnt die Kontravalenzschärfe des Widerspruchs nur in Wesenheitsaussagen<sup>37</sup>.

Überdies ist zu vermerken, daß dem geübten Diskussionsredner Raimund viel daran gelegen war, den widersprechenden Gegner zu gewinnen, indem er, wo eben möglich, dessen formal kontradiktitorische Opposition als täuschenden Schein entlarvte. Er stellte sogar ein besonderes Konsequenzen-Gesetz auf<sup>38</sup>, mit dessen Hilfe er den scheinbaren Widerspruch, auf dem jegliche fallacia beruht, deutlich herausstellen konnte und damit den vermeintlich harten Widerspruch zur friedvolleren Koexistenzlösung eines Sowohl-als-auch führte. Und immer wieder weist Lull auf das notwendige Einigungsziel jeden Religionsgesprächs dadurch hin, daß er bündig erklärt: In Gott gibt es weder Größer- noch Kleinersein noch überhaupt eine Gegensätzlichkeit<sup>39</sup>, am wenigsten den geistigen Widerspruch, die *contradiccio*. Sie wäre ja die Selbstaufhebung Gottes schlechthin.

## II. Darstellungsfiguren bei Nikolaus von Kues

Wie bei der Auswahl der lullschen Figuren, müssen wir uns auch hier bei den cusanischen Darstellungsfiguren auf ein charakteristisches Minimum beschränken. Von den Interessen des jungen Nikolaus an figürlichen Darstellungen sehen wir völlig<sup>40</sup> ab und greifen aus dem Gesamtschrifttum des Kardinals nur

<sup>37</sup> Die logische Kontrarietät z. B.: »Alle Schwäne sind schwarz oder: Kein Schwan ist schwarz« ist eine ›wahre‹, d. h. echte Kontrarietät, aber sie sagt nichts Wahres aus, weil beide Sätze falsch sind.

<sup>38</sup> PLATZECK, R. *Lull* I, S. 428 ff.

<sup>39</sup> *Ars ult.*, S. 35 n. 5; vgl. PLATZECK, R. *Lull* I, S. 218, 239, 248, 255f.

<sup>40</sup> Z. B. die Kreis-Dreieck-Figur, die Nikolaus dem *Tractatus de sigillo aeternitatis* des Heimeric van den Velde entnahm und die m. E. in der Weiterbildung des Cusanus dessen Problematik vom indefiniten Kleinen und Großen form-motivlich bereits ankündigt; denn die Folge von Kreis und eingeschriebenem Dreieck führt, wenn oftmals wiederholt zu einem Minimum und die Folge von Dreieck und Umkreis zu einem Maximum. Vgl. hierzu HAUBST, *Das Bild*, S. 256f und E. COLOMER, *Nikolaus von Kues und Raimund Llull. Aus Handschriften der Kueser Bibliothek*: Quellen und Studien zur Geschichte der Philosophie, Bd. 2, Berlin 1961, S. 17–24.

die *Docta ignorantia* und die etwa im Jahre 1442 vollendete Schrift *De coniecturis* heraus<sup>41</sup>.

Die Kapitel 13, 14 und 15 des ersten Buches *De docta ignorantia* offenbaren durch das sogenannte intellektuale Bemühen<sup>42</sup>, einen unendlichen Kreis mit einer unendlichen Geraden und mit einem unendlichen Dreieck zusammenfallen zu lassen, jene Stelle im Denken des Nikolaus von Kues, wo alle Endlichkeit gesprengt und aufgelöst werden soll, das heißt wo alles rationale Denken, das mit definierten Begriffen und mit der Darstellung endlicher Größen und Figuren arbeitet, überwunden werden soll. Wollten wir uns einzig diesem intellektualen Bemühen bei Cusanus zuwenden, so würde die weitere Entfaltung unseres Themas hinfällig, es sei denn, es gäbe eine denkerisch erfaßbare Beziehung zwischen Endlichem und Unendlichem.

Nun aber bejaht Nikolaus jenes aristotelisch-scholastische Axiom »Vom Endlichen zum Unendlichen gibt es keine Proportion«<sup>43</sup>. Zugleich aber muß Nikolaus mit Raimund Lull das andere Axiom: »Das Verursachte ist der Ursache ähnlich« bejahen, weil sich beide als eifrige Verfechter der Seinsanalogie erweisen<sup>44</sup>. Wie reimt sich das zueinander? – Das erste Axiom ist selbst im Mathematischen cum grano salis zu verstehen. Die Unendlichkeiten, die zum Beispiel mit  $\sqrt{2}$  und dem Ausdruck »Null« bezeichnet werden, sind sehr verschieden. In der Gleichung  $1 : \sqrt{2} = \sqrt{2} : 2$  wird Unendliches an Endliches proportional gebunden. Mit der Null ist so etwas nicht möglich. Doch lassen wir den mathematischen Bereich beiseite und beziehen beide Axiome lediglich auf die Metaphysik. Eine rationallogische Einigung beider Axiome will uns nicht so leicht gelingen. Doch damit ist noch längst nicht gesagt, die beiden Axiome seien so fremd gegeneinander, daß sie zu einem echten Widerspruch führen müssen.

Das Axiom *Causatum causae simile* wird von Raimund und Nikolaus mit gutem Grunde auf das Welt-Gott-Verhältnis angewandt; denn die Welt als Totalausdruck eines einzigen personal-geistigen Seinsgrundes kann nicht anders sein als wie dieser Seinsgrund sie hat bilden wollen; das heißt die Welt muß irgendwie etwas von diesem göttlichen Seinsgrunde selbst offenbaren. Insofern besteht die Seinsanalogie zurecht.

Das Axiom *Finiti ad infinitum non est proportio* wird ebenfalls von Nikolaus mit

<sup>41</sup> Zum Datum siehe R. HAUBST, *Die Thomas- und Proklos-Exzerpte des »Nikolaus Treverensis« in Codicillus Straßburg 84*: MFCG 1 (1961), S. 49.

<sup>42</sup> Siehe GANDILLAC, *Nikolaus von Cues*, S. 190ff.

<sup>43</sup> *Doct. ign.* I, 3 (H I 8, 20f); II, 2 (67, 10f).

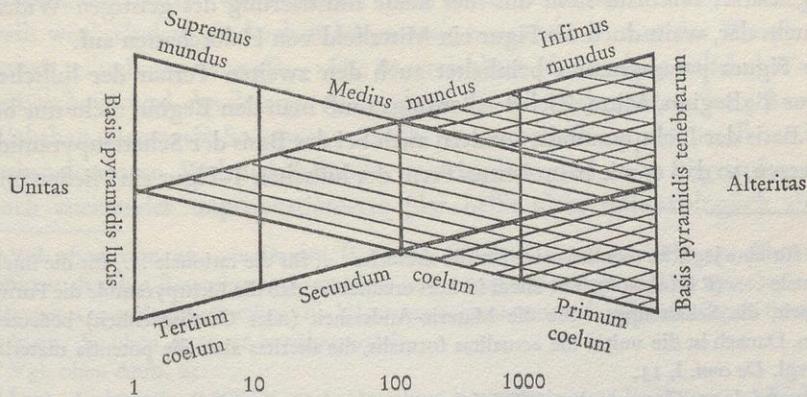
<sup>44</sup> Für Raimund siehe PLATZBECK, R. Lull I, S. 167 u. 189 (*Causatum causae simile*), 115, 134–151, 351; für Nikolaus siehe R. HAUBST, *Nikolaus von Kues und die Analogia entis: Miscellanea Mediaevalia*, Bd. 2, Berlin 1963, S. 686–696.

gutem Grund bejaht; denn die absolute Seinsabhängigkeit<sup>45</sup> und die damit gegebene Seinsohnmacht des Seins, das von anderem abhängt (esse ab alio), schließt bei aller Steigerung und Vervollkommnung unserer Gottesvorstellung auf dem Wege der Seinsanalogie eine geistige Vollerfassung in actu des göttlichen Seinsgrundes aus. Ein vom Menschen begriffener Gott ist kein Gott, oder aber der Mensch wäre selbst das schlechthin Unendliche<sup>46</sup>.

Einen Widerspruch führen die beiden Axiome deswegen nicht herbei, weil es, sich hier weder um einen kontravalenten noch um einen exklusiven Gegensatz handelt. Soviel möge hier zum cusanischen Grenzproblem des Unendlichen gesagt sein.

Trotz der starken Betonung dieses Grenzproblems gibt es bei Nikolaus von Kues endliche Darstellungsfiguren. Ich beschränke mich auf die Figura P der Schrift *De coniecturis*, die in der Tat eine vielsagende Figura paradigmatica ist<sup>47</sup>. Hier handelt es sich nicht zunächst um jenen prometheischen Drang, alle endlichen Fesseln unseres Erkennens zu sprengen, sondern um eine Figur des Analogikers Nikolaus, wenn auch jene Unendlichkeits-Problematik nicht einfach wegfällt. Sie steht gedanklich am Rande wie bei Lulls Figura A.

*FIGURA P[aradigmatica]  
trium mundorum*



<sup>45</sup> Vgl. *Ars ult.*, S. 365 (Das Unendliche ist Ursache des Endlichen) u. 49 (Es gibt kein infinitum extensive), womit Raimund einerseits die Abhängigkeit des Endlichen von Unendlichem wie Nikolaus (z. B. *Doct. ign.* I, 16) betont und andererseits den cusanischen Gedanken eines unendlichen Universums (*Doct. ign.* II, 1) a priori ablehnt.

<sup>46</sup> Zwar habe ich bisher das Axiom *Finiti* ... bei Raimund noch nicht entdeckt; sachlich aber geht Raimund mit Nikolaus hier einig. Vgl. PLATZECK, R. *Lull* I, S. 97ff. (Die Grenzen der menschl. Erkenntnis gemäß dem ›Großen Betrachtungsbuch‹) sowie ebd. II, S. 269\* (Stichwort: A finito ...)

<sup>47</sup> *De coni.* I, 11. Vgl. ebd. II, 1: »Es wird Dir aber diese P-Figur für alle [Erkenntnissphären]

Dem Anschein nach hat die Figura P des Nikolaus mit Lulls Figuren kaum etwas zu tun. Doch seien wir nicht vorschnell im Urteil. Sie entspricht bestens dem neuplatonischen System und steht den lullschen Figuren vom methodologischen Standpunkt schon deswegen nahe, weil sie weniger das Weltbild des Cusanus als solches (wie zum Beispiel die Figura universi derselben Schrift *De coniecturis*)<sup>48</sup> als vielmehr das Zueinander der Prinzipien der Welt veranschaulicht und somit zum Symbolschema für viele Anwendungen und Erörterungen wird.

In der cusanischen Figur gelangt Raimunds Ternar ›Unterschied, Übereinstimmung, Gegensatz<sup>49</sup> an sich schon bestens zu bildlicher Anschauung.

Die Licht- und Schattenpyramiden der Figura paradigmatica, die wie zwei Dreiecke erscheinen, durchdringen sich derart, daß überall Verschiedenheit und weiterhin gradmäßige Übereinstimmung und folglich auch gradmäßige Gegensätzlichkeit im eigentlichen Sinne herrschen<sup>50</sup>. Dabei bietet Nikolaus gegenüber der lullschen Figur doch noch wesentlich Neues. Die Basis der Lichtpyramide nämlich weist ein Maximum an Lichtmaß und ein Minimum an Schattenmaß auf; umgekehrt zeigt die Basis der Schattenpyramide ein Minimum an Lichtmaß und ein Maximum an Schattenmaß. Licht und Schatten (beziehungsweise Finsternis) sind aber konträre, keine kontradiktorischen Gegensätze. Nikolaus stellt uns hier keine Illustrierung des geistigen Widerspruchs dar, weist doch die Figur ein Mittelfeld von Halbschatten auf.

Die Figura paradigmatica beinhaltet auch den zweiten Ternar der lullschen Figur T ›Beginn, Mitte, Zick<sup>51</sup>; allerdings muß man den Beginn nicht nur bei der Basis der Lichtpyramide, sondern auch bei der Basis der Schattenpyramide ansetzen, so daß es wie beim Mitte-Term der lullschen T-Figur ein Fließen und

---

und für eine jegliche dienlich sein: für die sinnliche ..., für die rationale ..., für die intellektuale ...« (P I, fol. 50v). Vor allem ist hervorzuheben, daß die Lichtpyramide die Form-Einheit, die Schattenpyramide die Materie-Andersheit (oder Geschiedenheit) bedeuten kann. Danach ist die unitas die actualitas formalis, die alteritas aber die potentia materialis; vgl. *De coni.* I, 13.

<sup>48</sup> *De coni.* I, 15: Figura universi (P I, fol. 49v).

<sup>49</sup> Siehe oben Anm. 25.

<sup>50</sup> Vgl. die Ausdrücke: ›Basis pyramidis lucis‹ zur Linken und ›Basis pyramidis tenebrarum‹ zur Rechten der Figura P. Es wäre nicht ausgeschlossen, daß Nikolaus zur Gestaltung dieser Figur von Lulls Figura universalis der *Ars demonstrativa* (MOG III) Anregung erhalten hat, in deren Mitte die lullsche Dreiecksfigur des fluxus et refluxus zweimal in der Weise gesetzt ist, daß beide Dreiecke sich gegenseitig durchdringend einen Sechserstern bilden. Über die Anwendung von differentia u. concordantia auf die Figur P siehe *De coni.* II, 3; vgl. COLOMER *Nik. v. Kues u. R. Llull*, S. 59f (Lull-Exzerpte des Cusanus).

<sup>51</sup> Vgl. oben Anm. 25.

Zurückfließen gibt und daß das Ziel unter anderer Rücksicht Beginn und der Beginn ebenso in anderer Hinsicht Ziel sein kann und somit eine neue Art von *coincidentia oppositorum* entsteht<sup>52</sup>.

Schwieriger gestaltet sich die Anwendung des lullschen dritten Relationen-Ternars ›Größer-, Gleich- und Geringersein<sup>53</sup> auf die Figura paradigmatica. Zwar greift Nikolaus den unter anderen auch von Lull gebrauchten Satz auf, wonach alles Geschaffene aus Sein und Nichtsein (das heißt nach Lull aus Größer- und Geringersein) zusammengesetzt sei (denn Lull zufolge tendiert das Geringersein zum Nichtsein und alles Größersein gilt ihm als Nachahmung der absoluten Größe Gottes<sup>54</sup>). Während aber Lull kein Bedenken hat, der Gleichheit im Weltenbau und auch im Denken ein weites Feld zuzuschreiben, indem er jeden Aspekt einer Teilgleichheit noch irgendwie als Gleichheit gelten läßt<sup>55</sup>, spricht Cusanus der geschaffenen Welt die Möglichkeit des Gleichseins rundweg ab. Raimund sagt: Die höchste Gleichheit ist die göttliche<sup>56</sup>; Nikolaus verschärft den Satz und behauptet: Gleichheit kommt nur der göttlichen Natur zu<sup>57</sup>. Und was für die Bezirke des geschaffenen Seins gilt, wird von Nikolaus ohne weiteres auf die Weise des menschlichen Denkens übertragen. Programmatisch klingt der Satz der Schrift *De conjecturis*: »Jede positive Wahrheitsbehauptung des Menschen ist Konjunktur<sup>58</sup>, ist mithin Frucht einer geistigen Synthese und zwar – wie Nikolaus etwas später vermerkt – vom Ort der [jeweils wechselnden] Andersheit her, soweit man eben dort an der Wahrheiteinheit teilnehmen kann<sup>59</sup>. – »Die unerreichbare [das ist die göttliche] Wahrheitseinheit wird durch eine anders [also nie gleich-] geartete konjekturale Wahrheit erkannt<sup>60</sup>. So kommt es auch, »daß es betreffs ein und desselben nicht wahrnehmbaren Wahrheitsbefundes verschiedene und zwar abgestufte aber doch zueinander unproportionierte [das heißt nicht rational-logisch abge-

<sup>52</sup> Vgl. oben Anm. 29. – In *De coni.* II, 7 stellt Nikolaus eigens zwei Figurae effluxus et refluxus als echte Revision in Form eines sechseckigen Senarium und als fortschreitende Revision eines den Buchstaben ›N‹ bildenden Septenarium auf; vgl. Lulls Figura fluxus et refluxus, die oben Anm. 50 erwähnt wurde.

<sup>53</sup> Vgl. oben Anm. 25.

<sup>54</sup> LULL, *Ars inventiva* (MOG V, 10 A: Definition: Größersein u. 11 B: Definition: Kleinersein).

<sup>55</sup> Siehe PLATZECK, *R. Lull I*, 240ff.

<sup>56</sup> LULL, *Ars inventiva*, 11 A.

<sup>57</sup> *Docta ign.* I, 7: »Aequalitas ... praecedit inaequalitatem; ... inaequalitas et alteritas simul natura; ... aequalitas ergo aeterna« (H I 15, 18f, 20; 16, 2).

<sup>58</sup> *De coni.* I, 2 (P I, fol. 41v).

<sup>59</sup> *De coni.* I, 13 »in alteritate veritatem uti est participans« (P I, fol. 48r).

<sup>60</sup> *De coni.* I, 2 »Cognoscitur igitur inattingibilis veritatis unitas alteritate conjecturali« (P I, fol. 41v).

stimmte] Konjunkturwahrheiten der verschiedenen Menschen gibt und daß niemand den Sinn eines [solchen nicht wahrnehmbaren] Wahrheitsbefundes *unvermindert* erfaßt, wenngleich [zuzugeben ist, daß] der eine vielleicht näher daran ist als ein anderer<sup>61</sup>.

Die Basis der Lichtpyramide, die dem von der Figura paradigmatica nicht unmittelbar dargestellten göttlichen Bereich am nächsten steht und in der wir bereits einen gewissen Zusammenfall von Maximum und Minimum gewahren, ist durch ihre Ausdehnung eine explikative Form der göttlichen *complicatio*<sup>62</sup>.

Vielleicht darf man sich die Basen sogar als Kreise vorstellen; das heißt vielleicht darf man bei der Figur P von zwei sich durchdringenden Licht- und Schattenkegeln sprechen. Damit kämen wir innerhalb der Lehre des Nikolaus zwangsläufig zum Problem des Zueinander von Punkt (oder Spitze des einen Kegels) und Kreis (oder Base des andern Kegels)<sup>63</sup>, wie es uns die Figura A Lulls schon auferlegte. – Die kreishafte Einheit der Lichtbasis wäre dann bereits eine partizipierte Formeinheit, wenngleich der Schattenkegel der Andersheit, das heißt der Geschiedenheit und damit des materiellen Prinzips, in der Nähe zum Nichts nur punktförmig die Mitte der Lichtbasis berührt. Aber er berührt sie ja bereits. Hingegen berührt kein Schattenpunkt Gottes Wesen. Alle gedankliche Annäherung an Gottes innerstes Wesen sprengt unsere rationalen, definitorischen Begriffe<sup>64</sup>.

Während nun die Scholastiker durchweg nur die allgemeinsten transzendentalen Seinsaspekte auf Gott anwenden und in Gott koinzidieren lassen, indem sie – so auch Lull – erklären: Gottes Guttheit ist seine Wahrheit und seine Wahrheit ist seine Macht und diese wiederum seine Wahrheit und Guttheit und so fort, spitzt Nikolaus von Kues, wohl an Maximus Confessor wieder anknüpfend<sup>65</sup>, die Frage der Koinzidenz dadurch zu, daß er nicht allein jene all-

<sup>61</sup> *De coni.* I, 2.

<sup>62</sup> *Docta ign.* II, 3 (H I 69); vgl. auch *De coni.* II, 1 (P I, fol. 51v).

<sup>63</sup> Vgl. *De coni.* I, 14; vgl. GANDILLAC, *Nikolaus v. Cues*, S. 61ff. (Die Kugel u. der Punkt). Siehe oben Text zu den Anmerkungen 12–13, 17–20.

<sup>64</sup> Gemäß der Kreisfigur der drei Welten (*De coni.* I, 14) steht Gott wie bei Lull mit dem Buchstaben A gekennzeichnet in der Mitte. Vgl. bei HAUBST, *Das Bild*, S. 261, den Unterschied zwischen dieser platonischen theozentrischen und der aristotelischen theoperischen Sicht, die auch sehr stark bei Nikolaus hervortritt.

<sup>65</sup> Vgl. die Synthesen des Maximus Confessor in der Darstellung von H. URS VON BALTHASAR, *Kosmische Liturgie*, Freiburg 1941, vor allem das Kapitel über Gott, den finsteren Strahl (S. 48ff.). Es würde sich lohnen, diese Beziehung zwischen Maximus und Nikolaus näher zu untersuchen. – Wenn wir auch Maximus Confessor als bewußte Autorität für Lull nicht nachweisen können, so zeigt doch das Stichwort *Maximus Confessor* bei PLATZ-ECK, R. *Lull II*, S. 11\* die Stellen auf, wo seine Nähe im lullschen Denken deutlich spürbar ist. Vgl. oben Anm. 11.

gemeinsten Transzentalaspekte, sondern auch die disjunktiven, also auch die disjunktiv gegensätzlichen Transzentalaspekte<sup>66</sup>, aufgreift und sie ebenfalls in Gott komplikativ hineinstellt. Ja, es scheint sogar (zum wenigsten an einzelnen Stellen der *Docta ignorantia*), daß Nikolaus die Universalcharaktere des Konkret-Seienden in Gott, besser in unserer Gottesvorstellung, koinzidieren läßt<sup>67</sup>. Dies hat insofern seinen guten Grund, weil die Universalien alle ihr explikatives Sein der Schöpfermacht Gottes schulden. Nikolaus hebt aber dann auch zugleich deren explikativ innerkreatürliche Geschiedenheit bei Gott dadurch auf, daß er sie ebenso wie jene allgemeinsten Transzentalaspekte koinzidieren läßt. Die absolute Transzendenz Gottes bleibt durch dieses intellektuale Vorgehen in sich – und nicht nur durch die *bona intentio* des Cusanus – gewahrt<sup>68</sup>.

Die Durchführung dieses Vorgehens bei Gegensätzen wie Beginn und Ziel, Bewegung und Ruhe ist zudem nicht nur sinnvoll, sondern auch traditionsgebunden, insofern Gott bereits für die Antike Beginn und Ziel, Ruhe und Bewegung zugleich ist<sup>69</sup>, ohne daß wir darin die unlogische Gewalttat der Aufhebung des Widerspruchgesetzes ersehen müßten. Außerdem bestehen Gottes Ruhe, seine vollkommene Selbstzufriedenheit und seine Herrlichkeit eben in seinem *Actus-purus-Sein*, aus dem nur höchste *activitas* hervorgeht, die selbstverständlich weder größer noch geringer sein kann, als sie ist<sup>70</sup>, weil sie im oben genannten Sinne absolut ruhig, das heißt absolut unveränderlich, absolut sich gleich, also ewig ist.

Vielelleicht ist der Zugang zur Minimum-Maximum-Koinzidenz von dieser mehr traditionsgebundenen Seite her sogar einleuchtender als von der mathematischen Seite aus, die allerdings ein Steckenpferd des Cusanus war<sup>71</sup>. Dennoch tritt auch gerade bei diesem mathematischen Ansatz ein Anliegen hervor,

<sup>66</sup> *De deo absc.* (H IV 8).

<sup>67</sup> Vgl. *Doct. ign.* I, 24, wo Nikolaus von der *unitas infinita* spricht, »ubi omnia absque compositione sunt in simplicitate unitatis complicata, ... ubi homo non differt a leone...« (H I 49, 15ff).

<sup>68</sup> Man denke besonders an die absolute *incommunicabilitas* Gottes, die den Partizipationsgedanken des »Omnia (oder Quodlibet) in quolibet« (*De coni.* I, 14), also auch des »Deus in quolibet« in richtigen Grenzen hält. »Incommunicabilis est maxime, mimime et aequaliter ipsa unitatis simplicitas« (*De coni.* I, 13 : P I, fol. 48v). Vgl. hierzu COLOMER, *Nik. v. Kues u. R. Llull*, S. 200 (Stichwort: Quodlibet in quolibet).

<sup>69</sup> Es sei nur wieder an Maximus Confessor erinnert (s. oben Anm. 65) sowie an R. Lull (vgl. oben Anm. 30). Zu ›Ruhe u. Bewegung‹ bei Lull, siehe PLATZECK, *R. Lull* I, S. 161, 191f; ders., *Der Naturbegriff Raimund Lulls* (Akten des III. Internationalen Kongresses für mittelalterl. Philosophie, Text zu Anm. 19).

<sup>70</sup> Vgl. hierzu *Docta ign.* I, 4 (H I 10, 4–5; 14–15).

<sup>71</sup> *Doct. ign.* I, 4 (H I 10f).

das zwar Raimund schon sehr am Herzen lag, das er aber auf seinem Weg noch nicht hätte so vorantreiben können. Es handelt sich um das Bemühen des Kardinals, durch Grenzüberlegungen sowohl von der platonischen Zahlentheorie her (die übrigens auch Lull anerkannte) als ebensosehr von der prokletischen Dreiecksauffassung her: einen notwendigen Zusammenhang zwischen Gottes Einheit und Dreifaltigkeit konjunktural ahnen zu lassen oder nahezulegen<sup>72</sup>. Im Grunde bewegt sich dies Bestreben auf der gleichen Ebene wie die cusanischen Überlegungen über die Unendlichkeit Gottes, die in sich genommen, außerhalb aller Darstellungsfiguren stehen muß und sich nicht mit der Basis des Lichtkegels der Figura paradigmatica deckt. Die Figura P des Cusanus ist eine Anschauungsform der Innerwelt-Prinzipien, hat aber ihre große Bedeutung für seine Gottesvorstellung, weil Gottes eigenes Wesen zugleich der komplikative Inbegriff der Welt sein muß<sup>73</sup>.

### III. Gegensatz und Übereinstimmung der lullschen und cusanischen Denkformen

Ich komme zur Schlußbetrachtung. Das Thema brachte uns keinen Vergleich der Lehrpunkte beider Denker<sup>74</sup>. Wir sprachen kaum von den gemeinsamen Höhepunkten der theologisch-philosophischen Weltanschauung, die bei Raimund wie auch bei Nikolaus der Deus unus et trinus und der Deus Incarnatus einnehmen. Wir sprachen nicht einmal von der Figura universi des Cusanus<sup>75</sup>, in der alle Stufungen des Seins zur Darstellung gelangen, sondern wir verglichen nur einige wenige Figuren, die das Prinzipiengefüge des Seins wie des Denkens beinhalten und die in ihrem strukturierten Aufbau Rückschlüsse für die Denkformen beider Autoren zulassen.

Auffällig war uns hier der Unterschied in der Auffassung und Anwendung der Gleichheitsrelation. Nikolaus von Kues zufolge gibt es Gleichheit nur in Gott, nirgends Gleichheit in der Welt des kreatürlichen Seins und nirgends

<sup>72</sup> Vgl. die Ausführungen bei HAUBST, *Das Bild*, S. 212–277.

<sup>73</sup> Der Veranschaulichung dieses cusanischen Gedankens dient die von Haubst zum zweiten Buch der *Docta ignorantia* entworfene Figur R: (HAUBST, *Das Bild*, S. 144/145).

<sup>74</sup> Bereits vor mehr als zwanzig Jahren ist der Verf. in: *El Lulismo en las Obras del Card. Nicolás de Cusa: Revista Española de Teología* 1 (1940–41), 731–765 u. 2 (1942), 257–324, der Frage des Lullismus in den Werken des Nikolaus von Kues sorgsam, wenn auch noch nicht allumfassend, nachgegangen. Neuere Literatur siehe vor allem bei COLOMER, *Nikolaus von Kues u. R. Lull*, S. XII–XVI.

<sup>75</sup> Figura universalis in: *De coni.* I, 15 (P I, fol. 49v).

Gleichheit im Erkennen des Menschen, zumal wenn es sich um einen nicht wahrnehmbaren Wahrheitsbefund handelt.

Immerhin wird Nikolaus diese Auffassung weder auf die rein mathematischen Gegenstände noch auf die menschliche Erkenntnis mathematischer Gegenstände angewandt haben. Im Felde der reinen Dianoia gibt es selbstverständlich gleiche Gegenstände und gleiche Erkenntnisse. Auch läßt die cusanische Ungleichheit von Dingen und Erkenntnissen mannigfache Übereinstimmung zu. Es wäre ja für Nikolaus sinnlos gewesen, Bücher zu verfassen, wenn er nicht die Hoffnung hatte, im Grunde doch verstanden zu werden.

Da Raimund Lull dem entgegen seinen Gleichheitsbegriff sehr weit ausdehnt, so daß die Grenzen der strengen Gleichheit und der Ähnlichkeit (als einer Teilgleichheit) sich oft überschneiden oder gar verschwinden, muß der hier aufgerissene Gegensatz zwischen beiden Denkkern sachlich nicht selten koinzidieren. Ja, wir werden in der lullschen Theologie gut daran tun, vieles als konjekturale Wahrheit im Sinne des Cusanus anzusehen, wo Raimund von *rationes necessariae* spricht. Freilich, von der Tradition her betrachtet, hat Lull auch nicht so sehr unrecht; denn seine *rationes necessariae* gründen sich zumeist auf die Attribute Gottes. Waren diese aber nicht seit Augustinus Zeiten die *rationes aeternae* selbst, also doch >necessariae<? Erst wenn man mit dem Cusanus ernstlich und energischer als Raimund den Koinzidenzgedanken in die Be- trachtung der Namen Gottes einführt, wird das Vertrauen in die theologischen Beweisführungen, soweit sie sich auf diese Namen Gottes stützen, mit klügerer Vorsicht gepaart sein.

Da Nikolaus von Kues den Gleichheitsbegriff so enge faßt, muß er in seiner Weltschau die Verschiedenheit des Mehr oder Weniger und damit auch das Gegensätzliche stärker betonen als Raimund. Prägnanter Ausdruck dieser Her- vorkehrung der Gegensatzrelation ist schon die cusanische Figur P als Vereini- gung sich entgegengesetzter Licht- und Schattenpyramiden. Sehen wir aber genauer zu, so mindert sich auch hier der Unterschied zwischen Lull und Niko- laus von Kues, weil wir die verschiedene Terminologie zu beachten haben. Nikolaus folgt der Postprädikamentenlehre des Stagiriten, wonach die Rela- tionen ein Sondergebiet der allgemeinen Gegensätze, der *opposita*, ausmachen. Die *oppositio* ist danach nichts anderes als Verschiedenheit. Wir werden daher in vielen Fällen dem Gedanken der *coincidentia oppositorum* bereits gerecht, wenn wir irgendwie Verschiedenes auf seine höhere Einheitsstufe zurückbringen. Nun ist aber die Verschiedenheit selbst ohne Zweifel eine Relation, worin die Scholastiker auch durchweg Aristoteles stillschweigend korrigierten<sup>76</sup>. Dann

<sup>76</sup> Vgl. E. W. PLATZECK, *De tendentia beati Joh. Duns Scoti versus divisionem formalen relationum*: Antonianum 38 (1963), 94ff.

aber ist die Anordnung des Stagiriten, wie Lull richtig erkannte, umzukehren: Relation ist der generische Begriff und echte Gegensätze bilden ein Teilgebiet der Relationen.

Was insonderheit den formellen Widerspruch angeht, so ist er ein reines Geistprinzip und kann im Felde des Seienden unmöglich Bestand haben. Dem Gedanken der *coincidentia contradictiorum* bei Cusanus werden wir wahrscheinlich gerecht, wenn wir sie als *coincidentia contrariorum* auffassen. Dazu führte uns bereits die *Figura paradigmatica*, ganz abgesehen von der schon erwähnten Unklarheit der scholastischen Terminologie, was die Ausdrücke *contraria* und *contradictoria* betrifft. Eine *coincidentia contradictiorum* im intellektuellen Feld ist stets der Aufweis eines nur scheinbaren Widerspruchs, niemals das Zusammenfallen echter *contraditoria*.

Während nun die Begriffe Gleichheit und Gegensatz doch keine wirklich sachlichen Unterschiede in den Denkweisen Raimunds und Nikolaus aufweisen, zeitigt die Beschäftigung des Cusanus mit den Grenzfragen zwischen Endlich und Unendlich einen beachtlichen Unterschied zu Lull. Nicht als wenn Raimund an solchen Grenzfragen vorbeigesehen hätte<sup>77</sup>. In seinen mystischen Schriften findet sich manches davon. Aber in der Anwendung auf das Weltall findet sich bei Raimund davon gar nichts. Die Weltsicht beider Denker ist daher grundverschieden.

Weil Nikolaus mit Vorliebe jenen Grenzfragen nachging, mußte er auf Schritt und Tritt erkennen, daß die Ratio als Beherrscherin der aristotelischen Logik, die grundsätzlich nur mit endlichen Klassen rechnet<sup>78</sup>, nicht mehr ausreicht. Nikolaus ist wie Platon ein eifriger Verteidiger des höheren Denkvermögens, des platonischen νοῦς, der *intellectualitas*, die der Mensch, nach der Ansicht des Cusanus, wenigstens soweit mit der höheren Intelligenzenwelt teilt, als er den Zug zur Welt höherer Einheiten verspürt, um deren Realitäten und deren konjunkturaler Vorbildlichkeit weiß und zugleich überzeugterweise weiß, daß er von ihrer tieferen Wesenheit nichts weiß. Das eben ist seine *docta ignorantia*.

Wir fassen zusammen: Nikolaus von Kues ist kein Lullist; denn er baut nicht einfach auf Raimunds Ansatz weiter. Dazu ist Raimunds System übrigens viel zu geschlossen. Nikolaus hat durch die Unendlichkeitsspekulation seinen eigenen Ansatz. Aber Raimund und Cusanus gehören beide zur philosophischen Richtung des christlichen Neuplatonismus. Und weil Nikolaus viele Schriften Lulls kannte, seine Prinzipien weithin akzeptierte<sup>79</sup> und gerade in der Wertung

<sup>77</sup> Vgl. oben Ann. 46.

<sup>78</sup> Vgl. den Beweis für diese These in: A. MENNE, *Logik und Existenz*, Meisenheim/Glan 1954.

<sup>79</sup> Noch in *Comp. c. 7* vom Jahre 1463 erwähnt Nikolaus die Figura A Lulls mit den Wor-

der Hauptthesen christlicher Lehre für eine philosophisch-theologische Welt-  
sicht – abgesehen vom Unterschied zwischen finiter und indefiniter Welt-  
Anschauung<sup>80</sup> – mit Lull vielfach einig geht, ist es berechtigt, Nikolaus in eine  
Geschichte des Lullismus aufzunehmen. – Was insonderheit die Denkformen  
beider Autoren betrifft, so bestehen trotz vieler Gemeinsamkeit des Denkens  
gewisse Unterschiede in einigen terminologischen Verlagerungen, die dann  
verschiedene Akzente nach sich ziehen wie beim Gleichheits- und Gegensatz-  
begriff; vor allem aber beobachten wir eine gewisse Spannung zwischen vor-  
herrschend diskursiver *ratio* bei Raimund und vorherrschend Einheit suchender  
*intellectualitas* bei Nikolaus von Kues. Vielleicht liegt zwischen beiden »die  
lebendige Mitte«<sup>81</sup>.

---

ten: »Alius vero adhuc praecisiorem speciem magisque foecundam reperire posset, ut ille,  
qui ex novem speciebus principiorum speciem unam artis generalis omnium scibilium nitus  
est extrahere...« (H XI/3 n. 19, 9ff).

<sup>80</sup> Vgl. oben Anm. 45.

<sup>81</sup> Diese lebendige Mitte zwischen *ratio* und *intellectualitas* ist den heutigen philosophischen  
Bestrebungen notwendiger denn je. Der philosophische *intellectus* (die *intellectualitas*)  
mag philosophisch tief und tiefer bohren, aber die *ratio* bleibt eine wichtige Kontroll-  
stütze, wo immer es sich um die Richtigkeit der Folge von Gedankenvorgängen handelt. –  
Am Ende meiner in Anm. 74 genannten Studie, S. 319–320, sprach ich von der Intuitions-  
u. Denkart Raimunds und Nikolaus, nannte die cusanische eine mehr geometrische und  
die lullsche eine mehr arithmetische Denkweise. Wir sehen, dies trifft nicht ganz zu; denn  
in beiden Denkweisen müßte die *ratio* vorherrschen. Der Unterschied besteht insofern zu  
Recht, als die cusanischen Darstellungssfiguren sich der geometrischen Anschauung hin-  
geben, während Lulls Darstellungssfiguren vorzüglich Operationsfelder seiner Kombina-  
torik sind. Vgl. die Texte zu den obigen Anmerkungen 4–5 u. 21.

NIKOLAUS VON KUES UND MEISTER ECKHART  
Randbemerkungen zu zwei  
in der Schrift *De coniecturis* gegebenen Problemen

Von Josef Koch, Köln

Es ist nicht meine Absicht, die Beziehungen des Nikolaus von Kues zu Meister Eckhart im allgemeinen darzustellen. Nachdem mein leider allzu früh verstorbener Schüler Herbert Wackerzapp diese Beziehungen, soweit sie die ersten philosophischen Schriften zwischen 1440 und 1450 betreffen, zum Gegenstand einer ebenso sorgfältigen wie ergebnisreichen Untersuchung gemacht hat<sup>1</sup>, könnte ich in einem kurzen Referat nur eine Skizze dieser Ergebnisse geben, und damit wäre keinem gedient. Ich beschränke mich daher auf einige Bemerkungen zu zwei Fragen, die das Studium der zweiten Hauptschrift *De coniecturis*<sup>2</sup>, Von den Mutmaßungen, aufwirft und deren Beantwortung für das Verständnis der schwierigen Schrift unentbehrlich ist. Die erste Frage betrifft die Theorie der vier Einheiten, die zweite die der Teilhabe.

I

Die vier Einheiten sind folgende: 1. die absolute Einheit oder Gott; 2. die intellektuelle Einheit oder die Intelligenz; 3. die rationale Einheit oder die Seele; 4. die sinnliche Einheit oder der Körper (I c. 4–8). Also: Gott, Intelligenz, Seele und Körper. An die Stelle der Intelligenz schiebt sich im Lauf der Schrift der Intellekt als das höchste Vermögen der Seele. In dem Entwurf zu *De coniecturis*, auf den Nikolaus von Kues in *De docta ignorantia* (II c. 6) Bezug nimmt, war auch von vier Einheiten die Rede, jedoch verstand Nikolaus unter ihnen etwas ganz anderes, nämlich 1. die absolute Einheit (Gott); 2. die kontrakte Einheit des Universums, die in sich die höchsten Gattungen oder Kategorien umschließt; 3. die Einheit der übrigen Gattungen; 4. die Einheit der Arten. Das ist

<sup>1</sup> H. WACKERZAPP, *Der Einfluß Meister Eckharts auf die ersten philosophischen Schriften des Nikolaus von Kues (1440–1450)*: BGPhThM 39, H. 3 (1962).

<sup>2</sup> Bei der Angabe von Stellen aus *De coni.* beziehe ich mich auf den bereits in Korrekturfahnen vorliegenden kritischen Text. Soweit Kapitel angegeben werden, muß man beachten, daß in der Pariser Ausgabe von 1514 der Widmungsbrief und der Prologus als c. 1 und 2 gezählt werden, im ersten Buch also immer eine Differenz von 2 Ziffern vorliegt. Im zweiten Buch besteht Übereinstimmung in der Kapitelzählung. Im übrigen bedeutet n. die von uns eingeführte Paragraphenzählung; vgl. die Ausgabe der Opuscula durch P. Wilpert in Bd. IV.

also eine Abstufung der durch Abstraktion gewonnenen Universalien, die nur im Einzelding real sind. Von dieser, auf aristotelischen Prinzipien beruhenden Konzeption ist in der wirklichen Ausführung von *De coniecturis* nicht mehr die Rede. An die Stelle der Betrachtung der Dinge nach den Abstraktionsstufen tritt hier eine Reflexion des menschlichen Geistes auf seine eigene Seinsheit. Wie die Exzerpte in der Straßburger Handschrift<sup>3</sup> zeigen, dürfte Nikolaus von Kues zur Beschreibung dieses neuen Weges durch die Lektüre einiger Kapitel aus des Proklos *Theologia Platonis*, von denen wir nicht wissen, wer sie übersetzt und dem Nikolaus von Kues vermittelt hat, angeregt worden sein. Hier fand er den Gedanken, daß »die Seele, die sich in sich selbst zurückzieht, alles andere schaut, auch Gott selbst. Indem sie nämlich in ihre Einung (unionem), das Zentrum des ganzen Lebens, hineinblickt und die Vielheit und Verschiedenheit der Kräfte, die in ihr sind, beiseiteläßt, steigt sie zur höchsten Warte der Dinge empor«, das heißt, wie wir ergänzen können, zu Gott<sup>4</sup>. Im gleichen Zusammenhang fand er auch die Unterscheidung der vier Einheiten, und den wichtigen Satz: »Jede Einheit ist der ihr entsprechenden Vielheit vorgeordnet« (*Praeest enim omnis unitas multitudini sibi congruae*)<sup>5</sup>.

Obwohl wir bisher keine ausreichenden Kriterien haben, um die Zeit zu bestimmen, in der Nikolaus von Kues diese Exzerpte aufgeschrieben hat<sup>6</sup>, läßt sich wohl kaum bestreiten, daß er diese Gedanken nach der Fertigstellung von *De docta ignorantia* und vor der Niederschrift von *De coniecturis* kennengelernt hat. Trotzdem dürfte damit die Frage nach den Quellen der Lehre von den vier Einheiten noch nicht völlig beantwortet sein. Das ergibt sich meines Erachtens aus einer Analyse der vier Kapitel, die den vier Einheiten gewidmet sind. Wir finden da dreierlei Aussagen über diese Einheiten: 1. Nikolaus wen-

<sup>3</sup> Vgl. R. HAUBST, *Die Thomas- und Proklos-Exzerpte des »Nikolaus Treverensis« in codicillus Strassburg 84: MFCG 1 (1961), S. 17–51.*

<sup>4</sup> HAUBST, *Die Thomas- und Proklos-Exzerpte*, S. 35, 4–7 (lat. Text; Z. 5 lies unionem) und S. 37f (Übersetzung von R. Haubst).

<sup>5</sup> Ebd., S. 34, 11–14.

<sup>6</sup> Vielleicht darf man aber doch darauf hinweisen, daß es in *Sermo 16* (CT I 1, S. 14,7ff), Augsburg 25. 12. 1440, eine bemerkenswerte Parallele zu einem Satz des ersten Proklos-Exzerpes gibt. In der Predigt heißt es: »Si igitur omnia unitatem, quae et entitas dicitur, participant, quam gradatim aliter intelligentia, aliter ratio, aliter sensibilia participant – et non participant omnia intelligentiam et rationem –: manifestum est deo magis convenire unitatem« etc. Man vergleiche dazu Proklos (HAUBST, *Die Thomas- und Proklos-Exzerpte*, S. 34, 9–12): »Oportet enim principium ab omnibus participari, sed non omnia animam participant aut intellectum. Hinc principium antiquius intellectu adinvenit, unionem scilicet.« Übrigens stehen die Ausführungen über Gott als absoluta unitas in *Sermo 16* (CT I 1, S. 12ff) dem Kapitel über die Prima unitas in *De coni.* viel näher als *Doct. ign.*

det das Verhältnis der Zahlen zu der Einheit als dem Prinzip der Zahlen auf die Einheiten an. Wir lesen zum Beispiel den merkwürdigen Satz: »Die Seele läßt sich nicht unangemessen als die Zahl der Intelligenz verstehen, welche – das heißt die Intelligenz (Akkus.) – sie nach Art einer Quadratzahl entfaltet, wie (anderseits) die Intelligenz die Zahl der übereinfachen Einheit ist«<sup>7</sup>. Nikolaus macht hier analoge Aussagen. Spricht jemand pathetisch vom Löwen als dem König der Tiere, so vollziehen wir die Analogie zwischen den so verschiedenen Seinsbereichen ohne Schwierigkeit. Dasselbe haben wir aber hier. Nikolaus will sagen: a) Wie sich eine Zahl, die eine Sammlung einer Mehrheit von Einheiten ist, zur Einheit als dem Prinzip der Zahl verhält, so die Intelligenz zu Gott. b) Die zweite analoge Aussage betrifft das Verhältnis von Seele und Intelligenz: Wie sich die Quadratzahl zur Grundzahl verhält, so die Seele zur Intelligenz. In beiden Fällen haben wir es mit symbolischen Betrachtungen zu tun, die nach unsren Begriffen ziemlich unfruchtbar sind. Wir brauchen hier nicht näher auf sie einzugehen. –

2. Die zweite Reihe der Aussagen betrifft das Problem, ob die betreffende Einheit Gegenstand von Fragen sein kann und in welcher Richtung<sup>8</sup>. Diese Aussagen sind deshalb interessant, weil Nikolaus von Kues hier eine Attacke gegen die Quaestio als das methodische Prinzip der Scholastik reitet. Diese Andeutung muß hier genügen. 3. Die dritte Reihe von Aussagen bildet die eigentliche Beschreibung der Einheiten, die natürlich ihre Schwierigkeit hat. Denn was soll man von der Einheit anders sagen, als daß sie Einheit ist? Hören wir, wie Nikolaus von Kues vorgeht.

a) *Von der ersten Einheit.* »Wenn die Zahl als Urbild der Dinge angesehen wird, dann geht offenbar die erste göttliche Einheit allen Dingen voraus und enthält sie eingefaltet. Denn da sie aller Vielfalt vorausgeht, ist sie auch voraus aller Verschiedenheit, Andersheit, Gegensätzlichkeit, Ungleichheit, Teilung und allem andern, was Vielheit begleitet«<sup>9</sup>. Also: Die absolute Einheit ist absolute Einheit in dem doppelten Sinn, daß sie die Allheit der Dinge in sich eingefaltet umschließt und alle Vielheit als Vielheit hinter sich läßt.

b) *Die zweite Einheit.* Die zweite Einheit ist die intellektuelle Einheit. Gegenüber der einfachsten Einheit ist diese Einheit aus Entgegengesetztem zusammengesetzt. Ich zitiere: »Also ist in der wurzelhaften Einfachheit (der zweiten Einheit) das Entgegengesetzte ungeteilt und unauflöslich verbunden«<sup>10</sup>. Aber diese Verschiedenheiten und Gegensätze liegen nicht vor dieser Einheit, sondern

<sup>7</sup> *De coni.* (H III n. 28, 3).

<sup>8</sup> Vgl. *De coni.* (H III n. 20, 1 ff; n. 24, 11 ff; n. 25, 17 ff; n. 28, 5 ff; n. 34, 3 ff.

<sup>9</sup> *De coni.* (H III n. 17, 4–8).

<sup>10</sup> *De coni.* (H III n. 22, 10ff).

folgen ihr. »Was also auf den folgenden Stufen zur Teilung fortschreitet, das ist in dieser wurzelhaften Einheit noch nicht getrennt«<sup>11</sup>. Ein Beispiel: »So sind auch die entgegengesetzten Artunterschiede, die in den Arten geteilt sind, in der Wurzel der Arten, nämlich der Gattung, eingefaltet«<sup>12</sup>. Das Denkschema wird schon deutlicher: Was auf der höhern Stufe der Intelligenz noch Einheit ist, schreitet auf den niedern Stufen zur Teilung fort. »Die intellektuelle Einheit ist also eine zusammenfaltende Wurzel entgegengesetzter (Sachverhalte), die in der Ausfaltung unvereinbar sind.« Als Beispiel führt er an, daß Ruhe und Bewegung für die Intelligenzen – wir würden sagen: für die Engel – vereinbar sind. Wie gering der Spielraum für Aussagen über diese Einheit ist, ergibt sich daraus, daß der vorher zitierte Satz in etwas anderer Form noch zweimal wiederholt wird<sup>13</sup>.

c) *Die dritte Einheit.* »Da (die Seele) die Einheit des Sinnfälligen ist, so ist alles, was im Sinnenbereich verschieden ist, in ihr eins... Was also im Sinnenbereich verschieden, anders und entgegengesetzt ist, hat einen Begriff (ratio), der, verschieden kontrahiert, die Mannigfaltigkeit des Sinnfälligen bewirkt«<sup>14</sup>. – Im folgenden Abschnitt (n. 29) gibt Nikolaus einen Überblick über alle vier Einheiten. Der allgemeine Grundsatz lautet: »Was in der ersten Einheit die absolut einfache Einheit ist, das erweist sich in der zahlenartigen Entfaltung als verschieden und andersartig.« In den Intelligenzen gibt es bereits Verschiedenheit und Gegensatz, aber so, daß das Verschiedene und Entgegengesetzte miteinander vereinbar ist. Die Verschiedenheiten in der vernünftigen Seele sind Einheit im Intellekt. Die sinnfälligen und körperlichen Verschiedenheiten sind Einheit in der vernünftigen Seele. – *Die vierte Einheit* lassen wir hier fort.

Die Beschreibung der vier Einheiten reduziert sich also auf das allgemeine Prinzip: was in einer niederen Einheit verschieden und geteilt ist, ist eins in der entsprechenden höhern Einheit. Als Quelle für diesen Gedanken reichen die zitierten Sätze aus der *Theologia Platonis* nicht aus. Aber ich glaube, daß ich die wirkliche Quelle gefunden habe, nämlich Meister Eckhart. Es gibt mindestens ein Dutzend Stellen, an denen er mit dem Prinzip arbeitet: »*divisa inferius sunt unum superius*«. Einige Beispiele dürften genügen:

Im *Prologus generalis in opus tripartitum* heißt es schon zu Anfang: »Denn da das Erste und Obere – das heißt Gott – von Natur reich ist (De causis prop. 21), liegt es in dessen Wesen, das Niedere mit seinen Eigentümlichkeiten zu beeinflussen, und zu ihnen gehört Einheit und Ungeteiltheit. Denn immer ist das im

<sup>11</sup> *De coni.* (H III n. 22, 15ff).

<sup>12</sup> *De coni.* (H III n. 22, 17).

<sup>13</sup> Vgl. *De coni.* (H III n. 23, 6–15).

<sup>14</sup> *De coni.* (H III n. 28, 10–16).

niederen Bereich Geteilte eins und ungeteilt im oberen Bereich. Daraus erhellt, daß das Obere in keiner Weise im Niederen geteilt wird, vielmehr bleibt es ungeteilt und sammelt und eint das im Niederen Geteilte<sup>15</sup>. Als Beispiel führt er das aus vielen Teilen bestehende Sinnenwesen an. »Die Seele wird in ihnen nicht geteilt, sondern bleibt ungeteilt und eint die Teile in sich, so daß sie *eine* Seele, *ein* Leben und *ein* Sein haben.« Nikolaus von Kues hat in seiner 1444 – also nach *De coniecturis* geschriebenen Eckhart-Handschrift<sup>16</sup> eine an und für sich unnötige Korrektur an diesem Text vorgenommen, ein Zeichen, daß er ihn besonders interessiert hat.

Wichtiger ist aber, daß Eckharts Gedanken in *De coniecturis* deutlich zum Ausdruck kommen. Natürlich muß man immer beachten, daß die Terminologie des Cusanus von der Eckharts verschieden ist. In dem Kapitel über die menschliche Seele lesen wir:

»Denn die Seele ist nichts anderes als eine edele und einfache, (in sich) gecinte Kraft (*virtus*). Was man nun von einem Teil einer Kraft sagen kann, gilt auch vom Ganzen. Da nämlich die unserer Seele eigene Kraft der Sinneswahrnehmung oder der Einbildung in der Seele ist, ist sie (selbst) die Seele, wie die herzogliche oder gräfliche Gewalt (*virtus*) im König königlich ist und (umgekehrt) die königliche Gewalt im Herzog herzoglich ist. Da die Seele auch das Lebensprinzip (*vivificatio*) des Leibes ist, ist sie im Fuß das Lebensprinzip des Fußes und in der Hand das Lebensprinzip der Hand. Und da das Lebensprinzip der Seele die Seele ist, ist die Seele die Einheit der lebendigen körperlichen Andersheit und aufgrund davon ist sie in jedem Teil wie die Einheit in der Zahl<sup>17</sup>.

Nach einem Zwischengedanken, den wir hier übergehen können, schließt Nikolaus von Kues den Abschnitt mit dem Satz: »Die Seele ist also im Sehen das Sehen, im Hören das Hören« (*visus* als Akt aufgefaßt) oder: »in der Sehkraft die Sehkraft, in der Hörkraft die Hörkraft«.

Nehmen wir noch ein Beispiel aus Eckharts *Sermo XXIX*. Er schreibt: »Daher steigt das Eine in alle Dinge und in jedes einzelne herab; es bleibt aber immer das Eine und eint das Geteilte<sup>18</sup>. Daher sind sechs nicht zweimal drei, sondern sechsmal eins. Die Verbindungslien zu Nikolaus von Kues sind auch hier leicht zu finden. Das Zahlenbeispiel findet sich genau so in *De coniecturis*. Das Eine als Prinzip der Zahlen entläßt alle Zahlen aus sich und steigt gleichsam in sie herab, da jede ganze Zahl wieder eine, wenn auch zusammengesetzte Ein-

<sup>15</sup> MEISTER ECKHART, *Prologus generalis in opus tripartitum* n. 10 (LW I 155, 1 ff).

<sup>16</sup> Cod. Cus. 21.

<sup>17</sup> *De coni.* II 16 (H III n. 158).

<sup>18</sup> MEISTER ECKHART, *Sermo XXIX* n. 299 (LW IV 266, 8).

heit ist. Der Gedanke des Herabsteigens und dementsprechend auch des Hinaufsteigens spielt in *De coniecturis* eine entscheidende Rolle, da die vier Einheiten erst in dieser Bewegung ihre Funktion in der *Ars conjecturalis* des Nikolaus von Kues erhalten. Davon kann ich natürlich nicht mehr sprechen, weil sonst eine Interpretation des ganzen Werkes fällig wäre, und dafür fehlt uns die Zeit.

Zusammenfassend kann man sagen: Die Übereinstimmung zwischen Nikolaus von Kues und Meister Eckhart in der Verwendung des Prinzips »divisa inferius sunt unum superius« ist so groß, daß es berechtigt ist, auch in diesem Punkt eine Abhängigkeit jenes von diesem anzunehmen. Dabei ist besonders zu betonen, daß der Begriff der Einheit bei beiden eine relative Bedeutung hat, da die Stufen der Einheit und entsprechend die der Geteiltheit sehr verschieden sind. Nikolaus von Kues läßt sich darüber eingehend aus in der Erklärung der Figur P<sup>19</sup>.

## II

Das Verhältnis des Geschöpfes zum Schöpfer wird zuerst in *De docta ignorantia* II 2 und 3 behandelt<sup>20</sup>. Die Überschrift von Kapitel 2 lautet bezeichnenderweise so: Das Sein des Geschöpfes ist auf eine für uns unverständliche Weise vom Sein des Ersten, das heißt Gottes. Das Sein des Geschöpfes wird als *abesse*, das heißt als totale Abhängigkeit gekennzeichnet. Und dieses Abhängigsein ist deshalb unverständlich, weil das Sein, von dem es abhängig ist, unverständlich, unserm Intellekt unzugänglich ist. Das ganze Kapitel ist vom Gedankengut Eckharts durchdrungen, und H. Wackerzapp hat den Nachweis dafür schon in seinem Buch geführt.

Die Deutung des *esse* als *abesse* legt natürlich den Gedanken der *participatio*, das heißt der Teilhabe des geschöpflichen am göttlichen Sein nahe. Nikolaus schreibt:

»Das Geschöpf kann an dem göttlichen Grund nicht so teilhaben, daß es einen Teil davon nimmt, da der Grund unendlich und unteilbar ist; es hat auch nicht teil wie die Materie an der Form, etwa wie Sokrates und Plato am Menschsein (*humanitas*); es ist auch kein Teilhabeverhältnis wie das der Teile am Ganzen, wie es etwa zwischen dem Weltall und seinen Teilen besteht. Auch nicht so, wie mehrere Spiegel an demselben Antlitz in verschiedener Weise (teilhaben), da das Sein des Geschöpfes nicht vor seinem Abhängigsein ist, denn es ist eben dieses Abhängigsein (cum non sit esse creature ante abesse, cum

<sup>19</sup> *De coni.* I 10.

<sup>20</sup> Vgl. WACKERZAPP, *Der Einfluß Meister Eckharts*, S. 69ff.

sit ipsum), während ein Spiegel zuerst Spiegel ist und dann erst das Gesicht aufnimmt«<sup>21</sup>.

»Wer könnte nun verstehen, wie die eine unendliche Form (das heißt Gott) in den verschiedenen Geschöpfen verschieden aufgenommen wird, da das Sein des Geschöpfes nichts anderes sein kann als der Abglanz (resplendentia), der nicht von einem schon vorhandenen Subjekt aufgenommen wird, sondern verschieden erscheint?«<sup>22</sup>

Im folgenden Kapitel geht er nochmals auf das Gott-Geschöpf-Verhältnis ein und zeigt eine weitere Seite des Geheimnisses auf: »Niemand versteht also, wie Gott, dessen Einheit-Sein (esse unitatis) weder auf einer Abstraktion des Verstandes beruht noch mit den Dingen vereint oder gemischt ist, sich durch die Zahl der Dinge entfaltet. Betrachtest Du die Dinge ohne ihn, dann sind sie so wenig etwas wie die Zahl ohne die Einheit. Betrachtest Du Gott ohne die Dinge, so ist nur er, und die Dinge sind nichts. Betrachtest Du ihn, wie er in den Dingen ist, so tust Du so, als wären die Dinge etwas, worin er ist. Das ist aber ein Irrtum, wie im vorigen Kapitel klargemacht wurde, denn das Sein des Dinges ist nicht von dem Ding verschieden, sondern das Sein des Dinges ist Abhängigsein (abesse)«<sup>23</sup>.

Diese Gedanken werden nun in der Schrift »Über die Mutmaßungen« wieder aufgenommen und weitergeführt. Nikolaus schreibt: »Die Geister (mentes) nehmen nun in sich den Strahl des göttlichen Lichtes nicht so auf, als ob sie mit ihrer Natur schon vor der Teilhabe bestanden hätten, vielmehr ist die Teilhabe der Geister (intellectualis participatio) an dem nicht mitteilbaren überwirklichen Licht ihre Wesenheit (quiditas). Die Wirklichkeit unseres Geisteslebens (intelligentia) besteht also in der Teilhabe am göttlichen Geist. Nun kann aber jene überwirkliche Kraft nur in der Vielfalt der Andersheit aufgenommen werden, die man eher als ein Mitwirken (concurrentia) der (geschöpflichen) Möglichkeit verstehen kann. Daher kommt es, daß die Geister, die in Andersheit an dem überwirklichen Geist teilhaben, in einem Akt teilhaben, der gegenüber dem göttlichen Geist Andersheit oder Möglichkeit ist«<sup>24</sup>. Nun verbessert Nikolaus sich selbst. Vorher hatte er gesagt: »Die Wirklichkeit unseres Geisteslebens besteht in der Teilhabe am göttlichen Geist.« »Man kann also« – so fügt er jetzt hinzu – »eher sagen, daß all unser geistiges Leben aufgrund der Teilhabe an der göttlichen Wirklichkeit in der Vielfalt des Vermögens besteht. Denn die

<sup>21</sup> *Doct. ign.* II 2 (H I 67, 13–19). Vgl. WACKERZAPP, *Der Einfluß Meister Eckharts*, S. 87f. Über die spätere Verwendung des Spiegelgleichnisses vgl. *Comp. c.* 8 (H XI/3 n. 24).

<sup>22</sup> *Doct. ign.* II 2 (H I, 67, 20–23).

<sup>23</sup> *Doct. ign.* II 3 (H I 71, 11–18).

<sup>24</sup> *De coni.* I 11 (H III n. 56, 1–17).

Wahrheit selbst in ihrem Ansich zu erkennen, kommt den geschaffenen Geistern so zu, wie es unserem Gott eigentümlich ist, der Akt zu sein, der in den geschaffenen Geistern vielfältig ihrem Vermögen nach besteht. Je mehr also ein Geist gottförmig ist, um so näher ist sein Vermögen der Wirklichkeit an sich; je dunkler aber der Geist ist, um so weiter ist er entfernt. Also wird die göttliche Wirklichkeit in einem nahen, einem entfernten und einem ganz entfernten Vermögen vielfältig verschieden aufgenommen. »Was Nikolaus hier in bezug auf die Geistnaturen ausführt, formuliert er im zweiten Buch von *De coniecturis* allgemein: »Alles ist durch die Teilhabe an dem Einen das, was es ist. Das Eine aber, an dem Teilhaben das Sein aller und zugleich jedes einzelnen ist, strahlt in allen und in jedem einzelnen auf die ihm entsprechende Weise wider«<sup>25</sup>. Die zwei Sätze scheinen widerspruchsvoll zu sein, sie ergänzen sich aber. Nikolaus konzediert, daß alles außer dem Einen, das heißt Gott, durch die Teilhabe an dem Einen das ist, *was* es ist. Von dem *quod est*, dem Was der Dinge, unterscheidet er nun das *esse*, das Sein der Dinge, und nun sagt er – genau wie an den vorher zitierten Stellen –, daß das Sein der Dinge die Teilhabe ist, weil es ja nichts gibt, was im Geschaffenen der Teilhabe vorausliegen könnte. Daher nimmt er auch das Bild des widerstrahlenden Lichtes zu Hilfe. Selbst sprachlich kehrt hier der Ausdruck aus *De docta ignorantia* wieder, wo er sagt, das Geschöpf könne nichts anders sein als *ipsa resplendentia*, der Widerschein selbst; dem entspricht hier: Das Eine *resplendet*, strahlt wider, in den Dingen. Die Ausführungen des Cusanus lassen sich in zwei Sätzen zusammenfassen: 1) Das Sein der Geschöpfe ist die Teilhabe an dem unmittelbaren Einen in Andersheit; 2) dieses Verhältnis kann man sich nicht rational klarmachen, wohl aber in dem Bild vom Abglanz oder Widerschein des Lichtes, wobei man sich wieder klarmachen muß, daß der Widerschein nicht von einem vorgegebenen Subjekt – etwa einem Spiegel – ausgeht, sondern eben dieses Subjekt, das Geschöpf, im Sein konstituiert.

Diese Gedanken haben eine lange Vorgeschichte, und es ist wahrscheinlich, daß Nikolaus hier von mehreren Autoren beeinflußt worden ist. Auch hier können wir zuerst auf *Meister Eckhart* hinweisen. Ich möchte mich aber bei ihm nicht lange aufhalten, da ich anderwärts seine Lehre von der Analogie zwischen Gott und Geschöpf dargelegt habe. Ich zitiere nur eine Stelle aus der Auslegung des Weisheitsbuches: »Hieraus ergibt sich, daß jedes Geschöpf, mag es auch das vollkommenste sein, ohne Unterlaß das Sein von Gott empfängt; denn es ist selbst nicht ohne Unterlaß und immer in Wirklichkeit. Sein Sein ist in ständigem Fließen und Werden, nach dem Wort: ›Im Anfang erschuf Gott Himmel

<sup>25</sup> *De coni.* II 1 (H III n. 71, 3-5).

und Erde. »Erschuf« sagt er in der Vergangenheitsform; »im Anfang« bezieht sich auf das Werden. Denn das Geschaffene hat immer das Sein und empfängt immer das Sein «<sup>26</sup>.

Es ist fraglich, ob Cusanus hier unter Eckharts Einfluß steht. Gehen wir zurück zu *Wilhelm von Auvergne*, der um 1230 gelehrt und geschrieben hat. In *De trinitate* schreibt er: »Das erste Sein ist für alle Dinge das Sein, durch das sie sind, nicht aber, was sie sind. Denn das Nichts gehört denen, die durch Teilhabe am (ersten) Sein sind. Es gibt nur eine, reine, einzige, keinem Ding mitteilbare noch mit einem vermischt Wesenheit, die aber doch alles erfüllt nach Art eines über das ganze Weltall ausgegossenen Lichtes. Durch diese Ausgießung bewirkt das erste Sein, daß alle Dinge zu ihm zurückstrahlen. Und das ist für die Dinge das Sein, nämlich auf das erste Sein zurückstrahlen (Et hoc est ei esse, relucere scilicet ad ipsum). Das können die Dinge nur durch das erste Sein, indem sie es nämlich haben. So ist es mit der Luft, die zu ihrem Erleuchter zurückstrahlt, insofern sie für ihn empfänglich ist. Denn die Luft hat nicht denselben Glanz wie die Sonne«<sup>27</sup>.

Zweifellos sind wir hier viel näher bei Nikolaus von Kues. In seiner ersten Predigt schreibt Nikolaus die Schrift Wilhelms *De fide et legibus* aus. Ob wir einen positiven Beweis haben, daß er auch *De trinitate* gekannt hat, kann ich nichts sagen. Gehen wir nun zurück zur Schule von Chartres. Ich zitiere aus dem *Tractatus* des *Thierry von Chartres* folgende Sätze: »Es gibt nur eine wesenhafte Einheit, und das ist die Gottheit und höchste Gutheit selbst. Die Einheit aber, die vervielfältigt die Zahlen bildet, oder – anders ausgedrückt – die Einheiten, aus denen die Zahlen bestehen, sind nichts anderes als Teilhaben an der wahren Einheit, und diese Teilhaben sind die Existenzen der Geschöpfe« (*verae unitatis participationes, quae creaturarum existentiae sunt*)<sup>28</sup>. Auch hier muß man wieder fragen: was hat Nikolaus von Kues von den Schriften der Schule von Chartres gekannt? Die Übereinstimmung ist ja frappierend: die Teilhabe ist das Sein.

Sowohl hinter *Wilhelm von Auvergne* wie hinter der Schule von Chartres steht nun der große Theologe der Karolingerzeit, *Johannes Scottus Eriugena*. In London liegt eine Handschrift des ersten Buches von *De divisione naturae*, die aus dem Besitz des Kardinals stammt und durch die zahlreichen Randbemerkungen zeigt, wie eifrig Nikolaus jedenfalls dieses erste Buch studiert hat<sup>29</sup>.

<sup>26</sup> MEISTER ECKHART, *Expositio libri Sapientiae* n. 292.

<sup>27</sup> WILHELM VON AUVERGNE, *De trinitate* c. 7 (Opera II 2, S. 8b).

<sup>28</sup> THIERRY VON CHARTRES, *Tractatus* n. 34, ed. N. HARING: AHDL 22 (1955), 195f.

<sup>29</sup> London, British Museum, Cod. Addit. 11035; vgl. die ausführliche Beschreibung in MFCG 3 (1963), S. 84–100.

Die participatio ist ein oft von Johannes behandeltes Thema. Ich zitiere: »Alles, woran etwas anderes teilhat, geht sowohl der Teilhabe als den Teilhabenden voraus. Gott geht also allen Dingen voraus, die an ihm teilhaben und deren Wesenheit die Teilhabe an Gott ist.« Dazu zitiert er *Ps.-Dionysius De caelesti hierarchia*, c. 4 § 1. Dann fährt er fort: »Du hast nun die Lehre des erhabenen Theologen Dionysius Areopagita über die Teilhabe an der göttlichen Wesenheit gehört, durch die er ganz offen darlegt, daß alles, was ist, und was nicht ist, nur als Teilhabe an der göttlichen Wesenheit zu verstehen sei, die Teilhabe selbst aber nur als die Aufnahme der göttlichen Wesenheit (durch die Teilhabenden)«<sup>30</sup>. Es wäre leicht, noch eine Reihe von ähnlichen Äußerungen hinzuzufügen. Ich kann mich aber auf einen der Grundgedanken des Johannes beschränken: für ihn sind alle Geschöpfe Lichter, die Gott selbst angezündet hat, um sich durch sie und in ihnen zu manifestieren, sie sind Theophanien, Erscheinungen Gottes. In *De divisione naturae* schreibt Johannes: »Aus der Herablassung der göttlichen Weisheit zur menschlichen Natur durch die Gnade und die Erhebung derselben Natur zur göttlichen Weisheit durch die Liebe, wird die Theophanie«<sup>31</sup>. Nikolaus von Kues bemerkt am Rand: nota, quomodo fit theophania. In *De coniecturis* findet sich ein Echo zu diesem Text. Nikolaus schreibt: »Dies ist die letzte Vollendung des Intellekts, daß er durch die Theophanie, die sich zu ihm herabläßt, ohne Pause (continue) zu der Annäherung an die Gleichförmigkeit mit der göttlichen und unendlichen Einheit aufsteigt, die das unendliche Leben des Intellekts, seine Wahrheit und seine Ruhe ist«<sup>32</sup>.

---

<sup>30</sup> JOHANNES SCOTTUS ERIUGENA, *De divisione naturae* IV 9 (PL 122, 644 AB).

<sup>31</sup> JOHANNES SCOTTUS ERIUGENA, *De divisione naturae* I 9 (PL 122, 449 AB). Vgl. Cod. Addit. 11035: MFCG 3 (1963), S. 87.

<sup>32</sup> *De coni.* II 16 (H III n. 167, 19).

## NIKOLAUS VON KUES UND PETRARCA

Von Giovanni Santinello, Padua

Unsere Untersuchung über die geschichtlich-begrifflichen Beziehungen zwischen Nikolaus von Kues und Petrarca stützt sich auf folgende Dokumente: 1. die pseudo-petrarkische Schrift *De vera sapientia*, eine im späteren Quattrocento verfaßte Fälschung des ersten Buches des *Idiota*; 2. die Handschriften der Werke Petrarcas, die Nikolaus von Kues besaß, las und durch Randbemerkungen und Randzeichnungen bereicherte. Es wurde schon vor längerer Zeit bewiesen, daß *De vera sapientia* kein echtes Werk des Petrarca, sondern eine Fälschung des cusanischen *De sapientia I* ist; aber es wurde bis heute noch nicht sorgfältig erforscht, in welcher Weise der Fälscher seine Arbeit durchgeführt hat. Durch diese Forschungsarbeit könnte man vielleicht einige wichtige Resultate gewinnen. Es ist auch schon lange bekannt, daß Nikolaus von Kues einige lateinische Werke Petrarcas besaß, deren wichtigste Stellen er eigenhändig am Rande durch Striche kennzeichnete oder durch zusätzliche Bemerkungen erläuterte. Wir wollen hier jene Texte Petrarcas behandeln, die die Aufmerksamkeit des Lesers Nikolaus erregt haben, um genau bestimmen zu können, mit welchen Begriffen des italienischen Dichters und Humanisten Nikolaus einverstanden war.

Diese beiden Fakten: die Fälschung eines cusanischen Werkes unter dem Namen Petrarcas und die Randbemerkungen des Cusanus können als kleiner Beitrag zu einer umfassenderen Dokumentation zur Geschichte des europäischen Denkens und des geistigen Einflusses Petrarcas, besonders im Kulturgebiet des Rheinlandes und Flanderns<sup>1</sup>, gelten. Außerdem ist es für den Cusanus-Forscher wichtig, aus diesen Dokumenten bestimmen zu können, wie weit sich Nikolaus dem italienischen Denken annäherte, welche Anregungen er daraus für sein eigenes Denken gewann, aus welchen Gründen er sich *De remediis* oder *Secretum* oder *De sui ipsius et multorum ignorantia* zuwendete. Das ist jedoch nur ein kleiner Ausschnitt eines anderen geistesgeschichtlichen Zusammenhangs, nämlich desjenigen über die Beziehungen des Nikolaus zum italienischen Humanismus sowie über die Quellengeschichte und die Entwicklung des cusanischen Denkens selbst.

<sup>1</sup> G. BILLANOVICH, *Petrarca letterato*, I. *Lo scrittoio del Petrarca*, Roma 1947, S. 297ff; über Petrarca und Cusanus S. 401-403.

## I. De vera sapientia

Die Geschichte der pseudo-petrarkischen Schrift *De vera sapientia* wurde von Professor Klibansky bereits ausführlich berichtet<sup>2</sup>. Wir werden uns hier auf die Erklärung der Arbeitsweise des Fälschers beschränken. Der erste der beiden Dialoge besteht aus mehreren Abschnitten, die folgendermaßen aneinander gereiht wurden: 1. Die einleitenden Zwiegespräche des cusanischen *Idiota de sapientia I*: sie sind an wenigen, aber wichtigen Stellen abgeändert. 2. Vollständig ist der *Dialog 12 De sapientia aus De remediis utriusque fortunae I* des Petrarca übernommen; es wurden jedoch vom Verfasser einige Änderungen vorgenommen und die allegorischen Gestalten *Gaudium* und *Ratio* mit den cusanischen Gestalten *Orator* und *Idiota* verwechselt. 3. folgt ein großer Passus aus einer bisher nicht bekannten Quelle (es kann auch ein eigenes Werk des Fälschers sein); er besteht zum größten Teil aus Zitaten, darunter zwei großen Stellen aus Werken Augustins und Johannes Chrysostomus. 4. Eine kurze

<sup>2</sup> R. KLIBANSKY, *De dialogis Petrarcae addictis de vera sapientia: NICOLAI DE CUSA Opera Omnia*, H V, S. XXI–XXIV. Die ersten Drucke von *De vera sapientia* waren: Traiecti ad Rhenum, per Nic. Ketelaert et Gerardum de Leempt, 1473; Zwollae, per Petrum de Os, 1485, sie gehen dem ersten Druck des cusanischen *Idiota* (Argentorati, 1488) voraus. Die Schrift ging als eigenes Werk des Petrarca in die *Opera omnia* ein (Basel 1496, 1554, 1581; Venedig 1501, 1503). Noch als eigenes Werk des Petrarca wurde sie ins Böhmisiche (ca. 1500), Deutsche (1796) und Italienische übersetzt: *Opere filosofiche di Francesco Petrarca*, übers. von SILVESTRI, Mailand 1824 und 1833; *Le confessioni – Della vera sapienza*, Verlag Sonzogno, Mailand 1888. (In dieser letzten Übersetzung ist jedoch nur der 1. Dialog enthalten, nämlich jener Dialog, der wirklich ein langes, eigenes Stück des Petrarca enthält und nur wenige Seiten des cusanischen *De sap.* 1 wiedergibt.) Die Fälschung wurde von J. UEBINGER, *Die angeblichen Dialoge Petrarcas über die wahre Weisheit*: Vierteljahrsschrift für Kultur und Literatur der Renaissance, (Berlin) 2 (1887), 57–70, und K. BORINSKI, *Eine unerkannte Fälschung in Petrarcas Werke*: Zeitschrift für romanische Philologie, 36 (1912), 585–597, entdeckt. Unter den italienischen Philosophiehistorikern scheint G. GENTILE, *Storia della filosofia italiana* (1912), Florenz 1961, S. 227–229, die Fälschung zu erkennen. Er spricht von Petrarca (vgl. auch *Studi sul rinascimento*, Florenz 1936, S. 97), aber er schreibt: »bisogna tuttavia riconoscere una certa affinità spirituale ed anche una certa somiglianza d'intonazione tra codesto dialogo del *De remediis*, che reca il titolo esso stesso di *De sapientia*, e lo scritto del Cusano; affinità e somiglianza che appunto giovano a spiegare come potè avvenire la confusione« (S. 228). G. DE RUGGIERO, *Storia della filosofia*, parte III: *Rinascimento, Riforma e Controriforma* (1930), Bari 1950, S. 72–74, 98, der zwar Gentile zitiert, aber nichts von der Fälschung zu wissen scheint, schreibt dem Petrarca cusanische Gedanken zu und erwähnt, wo er vom cusanischen *Idiota* spricht, »l'analogo scritto del Petrarca«. Endlich sieht G. SAITTA, *Nicolò Cusano e l'umanesimo italiano*, Bologna 1957, S. 131ff die Fälschung als ein echtes Dokument an, aus dem er in einer seltsamen Weise den großen Einfluß Petrarcas auf Cusanus beweisen will. Der Platonismus des Kardinals stamme also von Petrarca selber her.

Wiederaufnahme des Textes des *Idiota* an der Stelle, wo er vorher unterbrochen war. Der Fälscher ließ dem Text einleitende Worte vorangehen, um dadurch leichter den ersten mit dem zweiten Dialog verbinden zu können. Der zweite Dialog aus *De vera sapientia* enthält nur den restlichen Text des cusanischen *Idiota*; allerdings hat der Fälscher einige Teile wie zum Beispiel das lange philosophische Stück, in dem Cusanus die Weisheit mit dem Worte Gottes ausdrücklich identifiziert, ausgelassen<sup>3</sup>.

Insgesamt geben die beiden Dialoge *De vera sapientia* das gesamte erste Buch *De sapientia* des Cusanus wieder. Hier hat der Verfasser, wie bereits ausgeführt, einen Text Petrarcas und außerdem ein Textstück eines unbekannten Verfassers, der aber mit der petrarkischen Denkart sehr vertraut war, eingefügt<sup>4</sup>. Daraus entsteht eine Schrift, die der Absicht des Fälschers, der ein neues Werk Petrarcas veröffentlichen wollte, sehr gut entspricht.

In der Tat ist *De vera sapientia* jedoch sowohl dem Sinn wie der Bedeutung nach etwas anderes als *De sapientia* von Cusanus. Durch die Gegenüberstellung des Laien und des gelehrt Redners handelt Cusanus das Thema der Weisheit als belearnter Unwissenheit ab. Die höchste Weisheit besteht in dem Wissen, wie das Unberührbare unberührbarweise berührt wird. Der göttliche Ursprung ist der mathematischen Maßeinheit, die durch kein Maß gemessen werden kann, zu vergleichen. Am weisesten ist daher der Mensch, der die Weisheit ebenso als unausschöpfbar betrachtet, wie sich der Wohlgeschmack und die Liebe erweisen, wenn sie, obwohl unausschöpfbar, in allem Geschmeckten und Geliebten doch zugleich als letzter Grund der Schmeckbarkeit und des Liebenswerten aufgewiesen werden können. Die ewige Weisheit ist dasselbe wie das Wort Gottes, das als Seinsform alle Formen entfaltet in sich enthält, deren einziges Urbild es ist; in den endlichen Formen ist es nur eingeschränkt anwesend, in der menschlichen Vernunft dagegen ist es im höchsten Grade widergespiegelt.

In der pseudo-petrarkischen Schrift *De vera sapientia* unterbricht der Verfasser jedoch gleich zu Beginn, noch bevor die eigentliche Diskussion über den göttlichen Ursprung beginnt, den cusanischen Text. Er schließt sofort den Text des Petrarca an, der folgende Gedanken enthält: Der Mensch erwirbt die wahre Weisheit nicht nur durch das Studium der Wissenschaften, sondern auch durch Tugend. Die wahre Weisheit ist sich ihres Mangels bewußt. Sie entwickelt sich aus Gelehrsamkeit und Lebenserfahrung, die sich, wie Plato sagt, über das ganze Leben erstrecken. Die Weisheit ist nicht abhängig von der Meinung des

---

<sup>3</sup> Vgl. Anhang I.

<sup>4</sup> Anhang I, Der Einschub im 1. Dialog n. 2, 2. Teil, S. 191.

Pöbels; weder die Popularität noch eine Promotion an der Universität können ihr Vorhandensein bezeugen. Durch sie wird kein Stolz erweckt, sondern große Demut. – Hier endet der Text aus Petrarca und der Text des unbekannten Verfassers beginnt; in ihm setzen sich der Redner und der Laie nun noch einmal auseinander. Schließlich gelingt es dem Laien, seinen Gegner durch eine lange, leidenschaftliche Rede zu überzeugen: Man soll ein Nichtwissender werden, um weise zu sein; der wahre Weise ist derjenige, dem die Dinge »sapiunt prout sunt« (nämlich sterbliche, nicht ewige Dinge); derjenige, der nur Gott verkosten will. Der Mensch soll sich als »animal rationale mortale« kennenlernen, das heißt als ein sterbliches, wenn auch vernünftiges Wesen. Die Selbsterkenntnis geht wesentlich jeder möglichen Erkenntnis voraus, sei es die der Naturwissenschaften, oder die der scientia divinorum selbst. Anschließend entwickelt der Laie den Gedanken, daß derjenige wirklich weise ist, der »qualis vita non quanta sit« betrachtet. Gestützt auf mehrere Zitate aus Seneca, Gregor dem Großen, Augustinus und Johannes Chrysostomus, beweist der Laie, daß der Mensch, der für sich ein langes Leben erhofft, die göttliche Barmherzigkeit nicht in Anspruch nehmen, sondern sich unmittelbar zu Gott wenden und durch guten Willen für seine eigenen Sünden Buße leisten soll.

Bevor der Fälscher den cusanischen Text des *Idiota* am Schlusse seines ersten Dialogs dort wiederaufnimmt, wo er unterbrochen wurde, läßt er bemerken, daß es sich hier nur um die geschaffene menschliche Weisheit handelt und daß es auch eine ungeschaffene ewige Weisheit gibt, die höher als die menschliche Weisheit steht, aber durch sie erreichbar ist. Mit diesem Gedanken schließt der erste Dialog. Im zweiten Dialog gibt der Fälscher den übrigen Text des cusanischen *De sapientia I* vollständig wieder, wenn auch mit den oben genannten Kürzungen.

Es ist daher leicht zu sehen, daß *De vera sapientia* ziemlich verschieden von *De sapientia I* des Nikolaus von Kues ist. Diese letztere Schrift betont den Begriff der göttlichen Weisheit in theologisch-philosophischer Art, die erstere hingegen verfolgt mit dem Erwerb der Weisheit einen ethischen Zweck. Der Verfasser läßt zwei Themenkreise – den der menschlichen Weisheit im ersten Dialog und den der göttlichen Weisheit im zweiten Dialog – miteinander übereinstimmen. Die cusanische Schrift behandelt nur ein einziges Thema: die Weisheit als »belehrte Unwissenheit«; die pseudopetrarkische Schrift entwickelt jedoch mehrere Themen über die Weisheit. Die Mannigfaltigkeit der Themen und ihr gedanklicher Inhalt geben dieser Schrift eine petrarkische Färbung. Jedes Werk des Cusanus enthält mehrere Gedankengänge, die immer wieder auf einen einzigen Grundgedanken am Anfang jedes Werkes zurück-

geführt werden können. Es gehört zu der denkerischen Eigenart des Cusanus, viele Varianten und Perspektiven aus einem Hauptgedanken heraus zu entfalten; im Unterschied dazu ist Petrarca eine bewegliche, immer wechselnde und wenig systematische Betrachtungsweise zu eigen, in der sich seine schriftstellerische Eigenart zeigt. Seine moralische Tendenz zwingt ihn, seine Beweisführung zu vervielfachen; sie koordiniert sich dem Hauptthema, statt sich unterzuordnen. So werden in unserem Beispiel menschliche (im ersten Dialog) und göttliche (im zweiten Dialog) Weisheit getrennt und koordiniert. Die menschliche Weisheit wird durch einen Text des Petrarca und andere Texte behandelt, die zwar weder von Petrarca noch von Cusanus stammen, die aber im petrarkischen Geiste geschrieben scheinen, weil sie einige, von Petrarca an anderen Stellen behandelte Motive wiederaufnehmen.

So gibt es zum Beispiel im ersten Dialog – nach dem petrarkischen Text aus *De remediis* – eine Vielzahl von Zitaten, die zwar mit der Schreibweise des Petrarca übereinstimmt, aber der cusanischen Polemik gegen die »auctoritas scribentium« widerspricht, wenn auch der Fälscher den Scharfsinn der Polemik durch eine Verkürzung des cusanischen Textes abgeschwächt hat<sup>5</sup>. Die humanistische Forderung nach Selbstbewußtsein gegenüber der nach äußerlicher, weltlicher Natur strebenden Wissenschaft hören wir sehr oft bei Petrarca, der diesen aus Augustinus entnommenen Gedanken mit Hilfe der wohlbekannten antiaristotelischen Polemik entwickelt<sup>6</sup>. Die Definition des Menschen als »animal rationale mortale« scheint dem *Secretum* entnommen zu sein, ebenso die Betrachtung, daß der Mensch, auch wenn seine Vernünftigkeit die Sterblichkeit seiner Natur ausgleicht, dennoch immer über die unausweichliche

<sup>5</sup> Anhang I, n.r.c. Bezuglich der »auctoritas scribentium« könnte man bemerken, daß Seneca und Cicero sehr oft von Petrarca zitiert werden. Die Kirchenväter Gregorius, Johannes Chrysostomus, Augustinus, Bernardus und besonders die lateinischen Väter wirken oft im petrarkischen Denken nach; sie gelten als Beispiele jener Weisheit, die der weltlichen Wissenschaft oder der Rhetorik der Klassiker entgegengestellt wird. Über die Kenntnis der Kirchenväter bei Petrarca vgl. P. DE NOLHAC, *Pétrarque et l'humanisme*, Bd. 2, Paris ²1907, S. 156, 189 ff. P. COURCELLE, *Pétrarque entre Saint Augustin et les Augustins du XIV siècle*: Studi Petrarcheschi 7 (1961), 51, macht dagegen auf sparsame Verwendung der Kirchenväterzitate in den *Familiares* des Petrarca aufmerksam.

<sup>6</sup> *De vera sapientia*, S. 325: »quid in terris sit agendum, quidque in caelis agitur«, das wissen die Narren, die aber kein Selbstbewußtsein besitzen; sie gleichen demjenigen, der mit dem Astrolabium den Sternlauf messen konnte, die Pfütze aber nicht bemerkte. Vgl. PETRARCA, *De sui ipsius et multorum ignorantia*: Franciscus Petrarca, Prose, ed. G. Martellotti, Milano-Napoli 1955, S. 714: »Nam quid, oro, natura belluarum et volucrum et piscium et serpentum nosse profuerit, et naturam hominum, ad quid nati sumus, unde et quo pergerimus, vel nescire vel spernere?« BORINSKI, *Eine unerkannte Fälschung*, S. 57–70, behauptet, daß der oben zitierte Gedanke aus *De vera sapientia* Petrarca fremd sei.

Wirklichkeit seines Todes meditieren soll<sup>7</sup>. Der Gedanke, daß wir nicht auf ein langes Leben hoffen können, sondern in jedem Augenblick unseres Lebens mit dem Tode als bevorstehendem Schicksal rechnen müssen, wird von Petrarca oft betont<sup>8</sup>. Auch die allgemeine Folgerung, die wahre Weisheit besthe in der Erkenntnis des menschlichen Nichtwissens, in seiner Armseligkeit, die nur durch die göttliche barmherzige Gnade genesen kann, ist ein sehr häufig von Petrarca angeführter Gedanke, der das ganze Werk *De sui ipsius et multorum ignorantia* durchzieht.

Diesem petrarkisierenden Aufbau des ersten Dialoges durch die Zusammenfügung eines Textes Petrarcas mit anderen – im Geiste des Petrarca verfaßten – Texten entspricht eine bestimmte Art der Bearbeitung der Cusanus-Texte, die der Fälscher im ersten Dialoge kurz, im zweiten Dialoge aber weitschweifig wiedergegeben hat. Durch Kürzungen und Änderungen verlieren diese Texte ihren streng philosophischen Charakter und lenken die Aufmerksamkeit des Lesers auf ihre stilistische Schönheit. Mit einem Worte: Es gelingt dem Fälscher, dem cusanischen Text einen petrarkischen Charakter zu geben, was an Hand einiger Beispiele leicht einzuschauen und aufzuzeigen ist. Durch Anwendung rhetorischer Stilmittel werden jene Hinzufügungen vorgenommen, die die Begriffe Stolz und Demut mit Hilfe des symbolischen Bildes des Fliegens erläutern<sup>9</sup>. Um einen leichten, beweglichen Stil zu erreichen, läßt der Fälscher die cusanische Wiederholung gleicher Begriffe, die immer mit denselben Wörtern wiedergegeben werden, bei jedem Vorkommen eines der drei (symbolischen) Vorworte *per*, *ex* und *in fort*; diese Wiederholung wäre jedoch für die philosophische Klarheit des Textes notwendig gewesen<sup>10</sup>. Aus dem gleichen Grunde läßt er dann auch den großen Passus aus, in dem Nikolaus von Kues über die göttliche Weisheit als Wort Gottes spricht<sup>11</sup>.

Es wäre kaum zu verstehen, daß ein Werk des Cusanus jahrhundertlang Petrarca zugeschrieben wurde, ohne die stilistische Petrarkisierung des Textes zu betrachten. Vom sprachlich-grammatikalischen Standpunkt aus ist es zu verwundern, daß man nicht den Unterschied zwischen der noch mittelalterlichen Sprache des Cusanus und dem schon humanistisch-klassizierendem Latein Petrarcas beachtete<sup>12</sup>. Jedoch auch bei dieser Betrachtungsweise war es

<sup>7</sup> PETRARCA, *Secretum I*: Prose, S. 52.

<sup>8</sup> *De vera sapientia*: Francisci Petrarcae Opera, Basileae 1581, Bd. I, S. 326–327; vgl. PETRARCA, *Secretum I*, S. 60.

<sup>9</sup> Anhang I, n. 1, a b.

<sup>10</sup> Anhang I, n. 4 a.

<sup>11</sup> Anhang I, n. 4 e.

<sup>12</sup> Dieser Einwand wurde von Prof. Klibansky in der Diskussion über mein Referat gemacht.

nicht unmöglich, eine Ähnlichkeit zwischen beiden Schriftstellern festzustellen. Man muß anerkennen, daß der Text des cusanischen *De sapientia I* schon an sich sprachlich ungewöhnlich schön gestaltet ist. Das Bild von der Weisheit, die man wie den Duft des Balsams oder den Geschmack exotischer Früchte kosten und prüfen soll, belebt den ganzen Dialog; Begriffe und Ausdrücke erhalten eine ästhetische Färbung, durch die der Schriftsteller die Überfülle seiner zierlichen Prosa entfaltet. Daher kann man sagen, daß Cusanus in der Schönheit und Klarheit seines Stiles hier dem Stile Petrarcas nahekommt.

Auf der anderen Seite steht Petrarca der noch mittelalterlichen Sprache und Grammatik des Cusanus ebenfalls nicht fern. Es wurde schon geschen, daß Petrarca keine »genaue geschichtliche« Kenntnis der Sprachentwicklung besitzt. Für ihn gibt es nicht die »Latinitas aurea« gegenüber der »media« oder »infima«; er liebt die Sprache Ciceros, aber er lobt auch Florus, Apuleius und die Kirchenväter und ahmt sie nach. Für ihn gibt es »einerseits die Sprache der Gebildeten, derjenigen, die richtig schreiben können, weil sie mit Geschmack und Verstand auswählen; anderseits die Sprache der Unwissenden ohne Verstand und Geschmack«<sup>13</sup>. Dieses Faktum wurde durch eine sprachlich-grammatikalische Analyse der Schriften des Petrarca, in denen man verschiedene typisch mittelalterliche Sprachmerkmale finden konnte, bewiesen<sup>14</sup>. Petrarca ist kein ciceronianischer Purist; Nikolaus von Kues aber vermag an vielen Stellen ein schönes Latein zu sprechen, wie er auch in *De sapientia* beweist. Beide Schreibweisen – die des Petrarca und die des Kardinals – stehen einander also nicht so fern, wie man bei dem ersten Anblick vermuten könnte.

Aus diesem Grunde können wir sagen, daß der Fälscher seine Absicht – nämlich uns glauben zu lassen, daß wir ein echtes Werk des Petrarca lesen – auch wirklich erreicht hat. So wurde der Dialog des Nikolaus von Kues durch die Textverkürzungen, die Ergänzungen durch andere Schriften und die stilistische

<sup>13</sup> G. MARTELLOTTI, *Latinità del Petrarca*: Studi Petrarcheschi 7 (1961), 220–221.

<sup>14</sup> Martellotti z. B. hat bei Petrarca auf den Gebrauch der abstrakten Substantiva, des *fore* statt *esse*, des *quod* in den infinitiven und deklarativen Sätzen hingewiesen (über das *quod* vgl. auch A. BUFANO, *Appunti sul quod dichiarativo nel Petrarca*: Studi Petrarcheschi 7 (1961), 147–150). Auch bei Cusanus finden wir oft den Gebrauch abstrakter Substantiva (eine Notwendigkeit seiner philosophischen Sprache), sowie des *fore*, das Faber Stapulensis immer mit *esse* (in der Pariser Ausgabe, 1514) korrigiert, und natürlich des *quod*. Abstrakte Substantiva werden in *De sap. I* zahlreich und in *De vera sapientia* wiederholt gebraucht: »figuratio«, »sensatio« usw. Für das *quod* vgl.: »Dico autem quod sicut iam ante de unitate ... ita de omnibus dicendum.« Es gibt auch den Infinitiv: »Non dico ibi non esse, sed dico naturale ibi non reperiri.« Quod steht, wo Cusanus, wie Petrarca, ein Zitat anführen und dessen Satzkonstruktion bewahren will: »Dico quod sapientia foris clamat.« Aber wo das Zitat nicht betont wird, finden wir auch den Infinitiv: »Quoniam tibi dixi sapientiam clamare in plateis.«

Eleganz des Textes selber wieder in ein Werk, das im Stile Petrarcas verfaßt war, umgewandelt.

Wir wollen mit der Bemerkung schließen, daß *De vera sapientia* die Abhängigkeit einiger cusanischer Gedanken von solchen des Petrarca wohl kaum bewiesen kann. Die zufällige oder vom Verfasser selber beabsichtigte Verwandtschaft der Stile des Petrarca und des Cusanus bot dem Fälscher eine gute Gelegenheit, eine cusanische Schrift zu petrarkisieren und als neues Werk Petrarcas zu veröffentlichen. Die Entstehung dieser Fälschung bestätigt dagegen die Behauptung, die Kenntnis des cusanischen Werkes sei im späteren Quattrocento sehr wenig verbreitet gewesen; die lateinischen philosophischen Schriften des Petrarca besaßen jedoch in jener Zeit in Italien, im Rheinland und in Flandern noch ein starkes Nachleben und wurden mit großem Eifer gesucht und verlangt<sup>15</sup>.

## II. Randbemerkungen und Randzeichen des Nikolaus von Kues in den Handschriften petrarkischer Werke.

In einigen Handschriften, die im Sankt Nikolaus-Hospital zu Kues aufbewahrt werden, besaß Nikolaus folgende Werke Petrarcas: *De vita solitaria* (Cod. Cus. 53, fol. 172<sup>r</sup>-222<sup>r</sup>); *De remediis utriusque fortunae* (Cod. Cus. 198, fol. 1<sup>r</sup>-157<sup>v</sup>; 199, fol. 1<sup>r</sup>-170<sup>v</sup>); und in einem einzigen Bande, Cod. Cus. 200: *Rerum*

<sup>15</sup> Die geringere Verbreitung des cusanischen Denkens erstreckt sich zeitlich von der zweiten Hälfte des Quattrocento bis etwa zur Straßburger Ausgabe 1488. Was die Orte betrifft, meinen wir, daß die Lektüre der cusanischen Handschriften weit mehr in den Klöstern als bei den Laien stattfand, während die Kenntnis des Petrarca dagegen auch bei den Laien des Quattrocento weit verbreitet war (vgl. BILLANOVICH, *Petrarca letterato*, S. 401-403). Es wurde z. B. auch bewiesen, daß Cusanus in der Accademia Platonica des Ficino zu Florenz fast unbekannt war, und daß er in Italien erst sehr spät durch Vermittlung der französischen Kultur des Cinquecento einwirkte (vgl. E. GARIN, *Cusano e i platonici italiani del quattrocento*: RCIB, S. 75-100; über die handschriftliche Überlieferung: P. WILPERT, *Die handschriftliche Überlieferung des Schrifttums des Nikolaus von Kues*: RCIB, S. 1-8. Eine andere Frage, die aber mit den oben genannten Problemen zusammenhängt, betrifft die Zeit und den Ort, wo die Fälschung verfaßt wurde, und den Namen des Fälschers. Der Kardinal Nikolaus von Kues war persönlich sehr berühmt und weit bekannt; es ist also unmöglich, daß jemand ein erst 1450 verfaßtes Werk des Cusanus während seiner Lebenszeit zu fälschen wagte. Wir vermuten also, daß *De vera sapientia* nach dem Tode des Kardinals (1464) und vor dem ersten Druck (1473) verfaßt wurde. Nach Borinski ist der Humanist Filelfo der Fälscher; er konnte seine Fassung in Italien veröffentlichen, wo die Werke und Gedanken des Cusanus weniger verbreitet waren. Diese Vermutung Borinskis erscheint Klibansky zweifelhaft. BILLANOVICH, *Petrarca letterato*, S. 403, meint, daß die Fälschung das Werk eines nicht italienischen, unbekannten Verfassers sei, der im Rheinland oder in Flandern, wo das Werk zum ersten Male herausgegeben wurde, lebte.

*memorandarum* (fol. 1<sup>r</sup>–96<sup>r</sup>), *De secreto conflictu curarum suarum* (fol. 96<sup>v</sup>–141<sup>v</sup>), *De otio religiosorum* (fol. 142<sup>r</sup>–178<sup>r</sup>), *Sine nomine* (fol. 178<sup>r</sup>–207<sup>v</sup>), *De sui ipsius et multorum ignorantia* (fol. 208<sup>r</sup>–241<sup>v</sup>)<sup>16</sup>.

Die eigenhändigen Bemerkungen des Cusanus sind in diesen Handschriften nicht zahlreich. Sie sind entweder Unterstreichungen am Rande einiger Stellen durch einen Vertikalstrich von oben nach unten, der manchmal durch ein bäriges menschliches Profil und das Wort »nota« stärker betont ist, oder Textkorrekturen und Randtitel, oder auch Randbemerkungen, um einen Gedanken Petrarcas hervorzuheben<sup>17</sup>. Man kann sie nicht mit anderen cusanischen Randbemerkungen wie zum Beispiel denjenigen, die sich zahlreich und lebhaft an den *Kommentaren* Alberts des Großen im Cod. Cus. 96 befinden, vergleichen. Die Randbemerkungen zu Petrarca sind aber verhältnismäßig wichtig, um die Beziehungen zwischen Nikolaus von Kues und Petrarca genau bestimmen zu können, zum Beispiel: welche Gedanken Petrarcas die Aufmerksamkeit des Nikolaus erregten, mit welchen Begriffen Nikolaus übereinzustimmen glaubte und so weiter. Alle Randzeichen und Randbemerkungen können als zu drei Arten gehörig klassifiziert werden: I. solche zum faktischen oder histori-

<sup>16</sup> Die Beschreibung dieser Handschriften gibt J. MARX, *Verzeichnis der Handschriften-Sammlung des Hospitals zu Cues*, Trier 1905, S. 53–54, 184–186. Zu den im Cod. Cus. 200 enthaltenen Werken *Rerum memorandarum* und *Sine nomine* vgl. G. BILLANOVICH, *Rerum memorandarum*, edizione Nazionale delle opere del Petrarca, Firenze 1943, S. XXV, XLIV bis LIX, und P. PIUR, *Petrarcas Buch ohne Namen*, Halle 1925, S. 276–277, 304–305. Billanovich (vgl. auch *Petrarca letterato*, S. 402–403) meint, daß der Kodex 200 aus Padua stammt, wo ihn Nikolaus während seiner Lehrjahre an der Universität Padua erhalten hatte. Das Explicit des letzten, in dieser Handschrift geschriebenen Werkes, *De ignorantia* (fol. 241<sup>r</sup>–v) lautet: »Explicit extractus ab extracto immediate de autentico quem dominus Franciscus Petrarche laureatus manu propria scripsit Arquade inter colles Euganeos et cetera.« Das Datum im Explicit von *De vita solitaria* weist auf die Jahre hin, in denen Nikolaus am Basler Konzil teilnahm: »Francisci Petrarchae laureati vita solitariae liber secundus explicit feliciter, Deo gratias, amen, 1434 in vig. Galli confessoris« (Cod. Cus. 53, fol. 222<sup>r</sup>). Nicht alle Handschriften aus dem Besitz des Cusanus befinden sich noch jetzt im St. Nikolaus-Hospital zu Kues; viele sind heute in der Königlichen Bibliothek zu Brüssel und in der Bibliothek des British Museum in London zu finden. Weder in Brüssel noch in London wurden aber petrarkische Handschriften aus dem Besitz des Nikolaus gefunden (vgl. *Kritisches Verzeichnis der Londoner Handschriften aus dem Besitz des Nikolaus von Kues*: MFCG 3 [1963], S. 16–100).

<sup>17</sup> Vgl. Anhang II, S. 192. Fast alle Randbemerkungen und Randzeichen befinden sich in Cod. Cus. 200; in Cod. Cus. 199 konnten wir nur zwei eigenhändige Randbemerkungen des Kardinals erkennen. In Cod. Cus. 53 endet *De vita solitaria* auf Blatt 222<sup>r</sup>; die letzten Blätter 223, 224, 225<sup>r</sup> sind leer, abgesehen von 225<sup>v</sup>, wo Cusanus 17 Zeilen eigenhändig geschrieben hat: das ist jedoch ein Stück aus *De baptismo* des Augustinus, das keine Beziehung zu Petrarca hat.

schen Inhalt; II. solche zur Persönlichkeit Petrarcas selbst; III. solche zum begrifflichen Inhalt des Textes. Ihre vollständige Liste geben wir in Anhang II und parallel dazu die petrarkischen Texte, auf die sie sich beziehen. Hier seien nur die wichtigsten Randbemerkungen, die sich in der Handschrift Cod. Cus. 200 finden, erwähnt.

Historischen Charakter haben die Randbemerkungen, die Nikolaus von Kues zum petrarkischen *Rerum memorandarum* geschrieben hat. Im 4. Kapitel *De portentis* des III. Buches unterstreicht er eine von Petrarca erzählte Erinnerung, daß es eine Frau in Süddeutschland gebe, die 30 Jahre leben konnte, ohne etwas zu essen. Er bemerkt dazu am Rande: »nota haec mulier annorum 1426 ad hoc sine esu vivebat«<sup>18</sup>. Ein wenig weiter wird folgende Erzählung unterstrichen: Azzo Visconti, der Herr Mailands, hatte in einer Schlachtpause seinen Helm auf den Boden gestellt. Ohne daß es ein Mensch bemerkte, kroch eine große Schlange in den Helm hinein; als er ihn wiederaufsetzte und die Viper an seiner Wange entlang aus dem Helm herausglitt, fürchtete er sich nicht. Er befahl, niemand solle die Schlange stören oder töten, denn sie sei ein Vorzeichen des Sieges; sein Kriegswappen war nämlich mit einer Schlange als Wappen geschmückt. Hierzu schreibt Nikolaus an den Rand: »nota quare mediolanenses in armis suis serpentem habent«<sup>19</sup>.

Petrarcas Werk *De otio religiosorum* enthält Bemerkungen des Cusanus, die wichtig sind, weil sie sich auf den begrifflichen Inhalt des Textes beziehen. Bereits am Anfang der Schrift betont Nikolaus die leitmotivisch gebrauchten Worte Davids: »Vacate et videte« durch eine Unterstreichung<sup>20</sup>. Die Entwicklung des Begriffes »otium« auf den folgenden Seiten erregt oft seine Aufmerksamkeit, weil Nikolaus vielleicht etwas, dem er zustimmte, in der petrarkischen Gedankenfolge fand, zum Beispiel den Begriff der Gotteskindschaft (*filiatio divina*) und der Gottesschau, die, wie Petrarca sagt, den Mönchen aufgrund ihres »vacare et videre« versprochen wird. Nikolaus von Kues hebt besonders den Zusammenhang zwischen der mystischen, übernatürlichen Schau und den irdischen Bedingungen eines sorgenfreien, das »religiöse Otium« liebenden Lebens hervor<sup>21</sup>.

Petrarca vergleicht das Leben der Mönche mit dem Leben des biblischen Jakob, der als Diener eines sterblichen Herren so viele Jahre arbeitete, um nur eine sterbliche Frau zur Gemahlin zu erhalten; weiter gibt er eine lange, klassifizierende Beschreibung der Mühen und Sorgen, die die Seeleute, Krieger und

<sup>18</sup> Anhang II, n. 6.

<sup>19</sup> Anhang II, n. 7.

<sup>20</sup> Anhang II, n. 8.

<sup>21</sup> Anhang II, n. 9, 10, 11, 12.

Kaufleute ertragen müssen, um schließlich einen nur bescheidenen Reichtum zu gewinnen. Dann zieht er die Schlußfolgerung, die er, seinem rhetorischen Geschmack entsprechend, gegensätzlich formuliert: »labore labor apud ceteros, apud vos autem (gemeint sind die Mönche) quiete quies quaeritur«. Aus diesen Sätzen erklingt die Ermahnung an die Mönche, jenes »Otium« (Zeit, Muße, Ruhe) hochzuschätzen, dem sie die Ruhe hier auf Erden und auch die ewige Ruhe des ewigen Lebens zu verdanken haben. Das ist der Vorrang des kontemplativen Mönchenlebens gegenüber dem aktiven Leben der Menschen in der Welt. Die Verbindung zwischen religiösem »Otium« und theologischer Gotteskindschaft und Gottesschau – ein Gedanke, auf den Petrarca hingewiesen und der von Nikolaus betont wurde – (dieses Motiv war auch Cusanus eigen)<sup>22</sup> wird aber bei Petrarca durch andere, nicht theologisch-spekulative, sondern ästhetisch-praktische Motive verdeckt. Einerseits findet sich bei ihm das Bestreben, die Dinge rhetorisch zu beschreiben und in Begriffsgegensätzen zu formulieren, die fast ausschließlich den Sinn seiner Betrachtungen auszumachen scheinen. Andererseits findet sich auch wieder eine Schlußfolgerung, die humanistisch und fast profan formuliert so lautet: Das höchste Gut ist die Seelenruhe, das heißt ein sorgenfreies Leben, das zu höchster Tugend führt und für die Seligen zum ewigen Preise wird<sup>23</sup>.

Ein Werk asketischen Inhaltes wie *De otio religiosorum* erhält so aus dem Gedankengut des hellenistisch-römischen Humanismus, der das Lebensideal der Stoiker zum Ausdruck bringt, eine humanistische Färbung. Mit dieser Haltung werden nun von Petrarca mit leichter Hand auch die Züge der christlichen Askese verbunden. Der Sinn der menschlichen Begrenztheit und das Streben nach Ruhe verbinden sich bei Petrarca mit pessimistischen Äußerungen gegen ein äußerliches, weltliches Engagement. Zugleich spricht er den Wunsch aus, genügend Einsamkeit für seine literarische Arbeit zu finden. Für diese Einsamkeit sucht er Ausgleich und Tröstung in der Freundschaft und im Gespräch mit den Klassikern. Daraus zeigt sich auch eine maßvolle Hoffnung auf ewige, transzendentale Werte, die das irdische, literarische und aszetische »Otium« der

<sup>22</sup> *De fil.*: »Ego autem ... non aliud filiationem dei quam deificationem, quae et theosis graece dicitur, aestimandum iudico. Theosim vero tu ipse nosti ultimitatem perfectionis existere, quae et notitia dei et verbi seu visio intuitiva vocitatur« (H IV n. 52, 1–5); »et vacabimus circa speculationem verae, iustae et gaudiosae vitae« (n. 61, 9f). Auch in dem für die Tegernseer Mönche geschriebenen Werk *De visione Dei* verbindet Nikolaus den Gedanken des kontemplativen Lebens mit dem der Gottesschau und Gotteskindschaft.

<sup>23</sup> Der Titel *De otio religiosorum* wurde von Petrarca vielleicht in der zweiten Fassung des Werkes in *De otio religioso* geändert (vgl. G. ROTONDI, *Le due redazioni del de otio*: *Aevum* 9 (1935), 17–77). Der neue Titel betont besser die Annäherung an das »Otium literarium« der Klassiker.

Ewigkeit verbürgen. Alles dies gehört ebenfalls zu Petrarca's Lebensideal, das er meist mit klassizierenden und humanistischen Akzenten versieht und bei den verschiedensten Gelegenheiten oft und sehn suchsvoll beschreibt. Auch Cusanus vertritt eine aszatische Lebensauffassung, die bei ihm aber nicht den moralischen, sondern den theologisch-spekulativen Aspekt betont. Die individualistische und oft fast literarische Selbstgefälligkeit des Petrarca – die wir etwa in dessen oben genannten Werke bemerken – ist Cusanus jedoch völlig fremd. Das Individuum Petrarca ist sehr sensibel in Bezug auf seine Menschlichkeit und eigene Begrenztheit, Armut und Sterblichkeit, deren er sich während seines literarischen »Otiums« bewußt wird; deshalb öffnet er sein Herz der religiösen Hoffnung und dem Wunsch nach ewigem Frieden. Dieses Menschenbild des Petrarca ist ziemlich pessimistisch. Die cusanische Auffassung des Menschen dagegen findet einen mehr spekulativen, theologisch-kosmisch weiten Ausdruck; der Begriff des Mikrokosmos und die Anwesenheit des Unendlichen in der menschlichen Begrenztheit lassen keinen Raum für eine pessimistische Betrachtung. Die mystische Gottesschau ist kein resigniertes Sich-in-sich – selbst-Zurückziehen, sondern der Gipelpunkt eines geistlichen Prozesses, der von den Sinnen ausgehend über den Intellekt zur geistigen Schau führt.

Derselbe Unterschied zeigt sich zwischen der belehrten Unwissenheit des Cusanus und der petrarkischen Unwissenheit. Petrarca sagt: »Kein Wesen ist so arm, so schwach, so der äußeren Hilfe bedürftig wie der Mensch ... ; woher wir kommen, wohin wir gehen, das wissen wir wohl, auch ohne Bücher und ohne Belehrung, es sei denn, daß wir uns selbst betrügen; auch wenn wir diese Dinge nicht immer vor Augen haben, können wie sie doch nie vergessen. Die allmächtige Majestät der göttlichen Natur kennen wir nicht, sondern wir vermuten sie nur, indem wir die unsichtbare Wirklichkeit Gottes durch das Verstehen seiner Werke betrachten, erstaunt und fast geblendet vom Lichte der Sonne. Es ist nicht wahr, daß wir nur wissen, daß wir nichts wissen, wie Sokrates, wenig auf seinen Verstand vertrauend, sagte, aber wir wissen mit Sicherheit, daß Gott unsagbar, unbegreifbar und von unserem Verstand nicht erfassbar ist«<sup>24</sup>. Das sind ähnliche Ausdrücke wie bei Cusanus, Ausdrücke, die Cusanus – vielleicht zustimmend – bei Petrarca unterstreicht; beide zitieren auch den heiligen Paulus, indem sie dieselben Worte (bei Cusanus zu Anfang von *De possest*) anführen: »invisibilia Dei per ea quae facta sunt intellecta conspicientes«. Doch ist nach Petrarca die Unwissenheit des Menschen nur ein Teilespekt jener allgemeinen Armseligkeit, auf welche die göttliche Gnade einwirkt. Die belehrte Unwissenheit des cusanischen Menschen dagegen ist eine positive

---

<sup>24</sup> Anhang II, n. 13.

Kraft, die den Menschen zu einem unaufhörlichen Suchen anregt; wir werden uns dieser Unwissenheit nicht nur deshalb bewußt, weil wir sie bei uns bemerken, sondern deshalb, weil wir sie selber in uns hervorrufen und durch unsere »Vermutungen« bis zu jenem Punkte des Scheiterns bringen, in dem allein sich das Licht der Vision entzündet.

Auf den Begriff der göttlichen Gnade weist Petrarca besonders an der Stelle in *De Otium* hin, an der er gegen die Klassiker einwendet, daß sie nur die irdische Natur erkennen konnten, ohne aber etwas über die Verbindung zwischen menschlich-irdischer und göttlicher Natur zu wissen. Der gelehrte Plato, sagt Augustinus, spricht von Gott und vom Worte Gottes, durch das alles geschaffen wurde, aber er wußte nicht, daß das Wort Gottes Fleisch geworden ist<sup>25</sup>. Dieser Gedanke, den Petrarca aus der patristischen Überlieferung übernahm, und die Behauptung, die klassische Kultur werde durch die neue Botschaft des Christentums fortgeführt, diese Stellen also werden von Nikolaus bei der Lektüre Petrarcas unterstrichen. Wir wissen auch, daß Nikolaus von Kues ebenso wie später Marsilio Ficino und Pico della Mirandola mit der Behauptung Petrarcas einverstanden war, daß dieselbe ewige, philosophisch-religiöse Wahrheit sich in Altertum und Christentum immer wieder neu entwickelte und fortlebte.

Diesem letzteren Gedanken und besonders dem der Unwissenheit gelten die zahlreichen, wichtigen Randbemerkungen des Cusanus in der petrarkischen Schrift *De sui ipsius et multorum ignorantia*. Nikolaus unterstreicht hier: den von Petrarca heftig verteidigten Vorrang des Plato gegenüber Aristoteles, wobei er als Randbemerkung hinzusetzt: »nota comparationem Platonis et Aristotelis«; ferner die spitzen Worte Petrarcas gegen die Unwissenheit der averroistischen Aristoteliker Paduas und Venedigs, die von den Büchern und Werken Platos nichts wußten: »nota 16 libros Platonis«. Ebenso kannten sie die mit der christlichen Lehre (nach Petrarcas Meinung) übereinstimmenden Lehren Platons und Ciceros nicht<sup>26</sup>. Die wichtigste dieser Randbemerkungen steht, von Cusanus durch das Wort »nota« betont, auf Blatt 238, fast am Ende des petrarkischen *De ignorantia*. Du wirst sehen, schreibt Petrarca, daß diejenigen, die als berühmte – antike oder moderne – Wissenschaftler gelten, wenig wahres Wissen und viel Unwissenheit besaßen, wenn man die Wahrheit der Dinge und nicht das Gerede der Menschen betrachtet. Selbst Aristoteles, sagt man, habe sich auf dem Sterbebett über seine Unwissenheit beklagt, damit keiner in Selbstverblendung stolz auf seinen Ruhm als Wissenschaftler sei, sondern Gott

<sup>25</sup> Anhang II, n. 14.

<sup>26</sup> Anhang II, n. 17, 18, 19, 20, 21. Über Platons Bücher im Besitz des Petrarca vgl. DE NOLHAC, *Pétrarque et l'humanisme* 2, S. 133 ff.

dafür danke, daß er etwas mehr erhalten habe als den Menschen gewöhnlich gegeben wird. Wenn man die Eitelkeit beiseite läßt, durch die man sich selber und die anderen betrügt, und seine Angelegenheiten offenen Auges betrachtet, wird man an sich selbst viel zu beklagen und wenig zu loben finden. Wir dagegen philosophieren, stolz auf das Wenige, das uns gegeben ist, streiten miteinander und rühmen uns eines scheinbaren Wissens, obwohl auch die größten Gelehrten sich ängstigen, wenig genug wissen und vieles nicht wissen; wenn sie also nicht verblendet sind, wissen sie wohl, daß sie nichts wissen. Es spricht viel Weisheit aus dem Worte Ciceros, daß jeder wahrhafte Philosoph wisse, daß ihm vieles fehle. Wer sich dieses Mangels weniger bewußt werde, empfinde ihn daher auch weniger und lege ihm weniger Gewicht bei<sup>27</sup>.

Das sind Gedankengänge, die ohne Zweifel der gelehrten Unwissenheit des Nikolaus von Kues nahekommen. Doch meinen wir, daß bei Petrarca der Akzent auf der negativen und moralischen Bedeutung des Nichtwissens und nicht auf seiner theoretischen und positiven Bedeutung liegt: dadurch wird die Unwissenheit zur intellektuellen Einsicht. Wenn die Philosophen nicht überheblich sind, wissen sie nach Petrarca, daß sie nichts wissen. Soweit reicht für Petrarca die menschliche Weisheit, eine Weisheit, die das ganze Leben bestimmt und die den Hochmut in Demut verwandelt, wie es im cusanischen *Idiota* geschieht. Aber Cusanus sagt noch etwas darüber hinaus aus: das Bewußtsein des Nichtwissens ist eine theoretische Einsicht, die zu einem positiven Resultat führt. Höchste Weisheit besteht darin, daß wir wissen, »quomodo attingitur inattingibile inattingibiliter«. Das Unberührbare wird berührt; es wird sichtbar und es offenbart sich auf dem Gipfel der Einsicht, und in der Dunkelheit der Unwissenheit entzündet sich das Licht der Beschauung. Diese spekulative Mystik ist Petrarca fremd; sie liegt außerhalb seiner nur auf die menschliche Endlichkeit bezogenen Weisheit.

Abschließend können wir sagen, daß eine Analyse der petrarkischen Handschriften, die sich im Besitz des Nikolaus von Kues befanden, erkennen läßt, in welcher Art und Weise Cusanus die Werke des Petrarca las und welche Gedanken ihm als die wesentlichsten erschienen. Von einigen historischen Notizen abgesehen, hat er folgende Gedanken Petrarcas durch Unterstreichungen hervorgehoben: 1. Das religiöse »Otium« als Lebensideal; 2. Die Kontinuität der antiken Überlieferung in der christlichen Kultur; 3. Den Vorrang Platons gegenüber Aristoteles sowie die Übereinstimmung zwischen der platonischen und der christlichen Lehre; 4. Die Endlichkeit des Menschen und die wahre Weisheit als das Wissen eigenen Unwissens.

---

<sup>27</sup> Anhang II, n. 23, 24.

Diese vier Problemkreise haben zweifellos genaue Entsprechungen im cusanischen Denken, aber sie werden bei Cusanus mit einer Menschen- und Welt-auffassung verbunden, die sich sehr von der Petrarcas unterscheidet. So gewinnen verwandte Gedanken bei den beiden Denkern eine je verschiedene Bedeutung.

Das aszetische Lebensideal, das Nichtbeachten weltlicher Sorgen, das Zurück-ziehen auf sich selbst, das Streben nach einem kontemplativen Leben als Vorbereitung der ewigen Gottesschau ist einer der Pole, zwischen denen sich bei Petrarca die Spannung des inneren geistlichen Widerspruches zeigt. Seine Lebensauffassung speist sich aus den literarischen Quellen des moralischen Lebensideals des »Otiums«, das Petrarca aus dem eklektischen Stoizismus Ciceros und Senecas, der Spiritualität der Väter und besonders Augustinus entnommen hat. Auch Cusanus kannte die augustinische Spiritualität, nicht aber die Lebensweisheit der römischen Stoiker des ersten Jahrhunderts. Er schätzt jedoch die spekulativ-mystischen Gedanken des Proklos, Pseudo-Dionysius und des gesamten mittelalterlichen Neuplatonismus bis zu Meister Eckhart. Der letztgenannte Geistesbereich findet in der geistigen Welt des Petrarca keinen Widerhall. So ist es erklärlich, daß das Ideal des kontemplativen Lebens bei Petrarca einen humanistisch-moralischen Akzent erhält, der sich sehr von der spekulativ-theologischen Sicht des Cusanus unterscheidet.

Unter Berufung auf die Kirchenväter, insbesondere auf Augustinus, behauptet Petrarca, daß die antike Kultur in die kirchliche Kultur eingeströmt sei; es sei dieselbe Wahrheit, die die griechischen Philosophen mit Hilfe der Vernunft erforschten, und die von den christlichen Denkern, gestützt auf die christliche Offenbarung, entfaltet werde. Was die heidnischen Philosophen durch den gesunden Menschenverstand erkannten, gehört mit Recht auch in den Bereich eines »naturaliter« christlichen Denkens. Auch Cusanus vertritt eine ähnliche Überzeugung, aber er stützt sie nicht auf die Autorität der Kirchenväter, sondern versucht sie durch eigenes, vernunftgemäßes Denken zu beweisen. Das speulative Erkenntnisstreben des Cusanus, das kaum durch geschichtlich-kritische Bedenken gehemmt wird, findet im pythagoreischen Denken und im Platonismus, im Aristotelismus und im hermetischen Denken jene zentrale Wahrheit, die auch das christliche Denken unverändert überliefert. So gelingt es ihm leicht, die »concordantia philosophorum et theologorum« festzustellen; die Verschiedenheit liegt dann nur in der verschiedenen Ausdrucksweise, nicht aber in der Substanz der Wahrheit selbst.

Daher wird die anti-aristotelische Polemik im Dienste Platons (das heißt des Proklos und des dionysischen Neuplatonismus) bei Cusanus weniger heftig vertreten, dafür aber philosophischer betrachtet und somit viel ernster ge-

nommen, als dies bei Petrarca und später im italienischen Platonismus des Quattrocento der Fall ist. Nikolaus setzt sich mit Aristoteles als mit einer Ausdrucksweise der Wahrheit auseinander, die er durch eine bessere ersetzen will. Das hindert ihn jedoch nicht daran, sich der aristotelischen Begriffe und Sprachweise zu bedienen, die er dann korrigiert und der er einen anderen Bedeutungsakzent gibt. Die Polemik des Petrarca gegen Aristoteles erklärt sich dagegen aus dem Unterschied der Interessengebiete. Petrarca hatte kein Interesse an den Naturwissenschaften, wie es die Aristoteliker seiner Zeit zeigten; so erklärt sich der Streit zum Teil aus ästhetischen und literarischen Aspekten. Petrarca ist ein Vertreter nur einer von den vielen Strömungen des Humanismus, die die folgenden Jahrhunderte bestimmen, nämlich jener Richtung, die nur die literarischen, dichterischen und moralischen Aspekte der menschlichen Tätigkeit wertschätzt. In dieser Beziehung hätte Nikolaus nie ein Nachfolger Petrarcas sein können, weil er niemals einen absoluten Gegensatz zwischen Mathematik und Dichtung, Naturwissenschaft und Kunst, Technik und Meditation erblickt hätte<sup>28</sup>. Zu seinen Freunden gehören Schriftsteller, Philologen, Handschriftensammler, aber auch Ärzte, Mathematiker, sowie die großen Techniker und Baumeister der neuen bildenden Künste: Bessarion und Poggio, Toscanelli und vielleicht auch Alberti.

Abschließend bleibt, wie schon oben ausgeführt wurde, folgendes zu sagen: Die Betrachtungen über die Unwissenheit und Begrenztheit des Menschen, die sowohl bei Petrarca wie bei Cusanus zu finden sind, führten dennoch zu ganz verschiedenen Resultaten. Petrarca kommt abschließend zu einer ernsten, moralisch gefärbten Warnung, Cusanus aber leitet ein methodisches Prinzip ab, auf das sich seine gesamte Philosophie aufbaut.

Die Resultate unserer Untersuchung über das Gemeinsame bei Petrarca und Cusanus sind daher eher negativ als positiv. Petrarca erregte zwar das Interesse des Nikolaus von Kues, aber besonders deshalb, weil Cusanus alle geistigen Strömungen und alle Richtungen seiner Zeit sowie der Vergangenheit in sich aufnahm. Ein Beweis für eine direkte und enge begriffliche Abhängigkeit zwischen Cusanus und Petrarca konnte durch diese Untersuchung jedoch nicht

---

<sup>28</sup> Comp. c. 6: »Trahitque ultra ex omnibus istis sensibilibus speciebus vis ratiocinativa species variarum artium, per quas supplet defectus sensuum, membrorum, infirmitatum atque se iuvat ad resistendum corporalibus documentis et ad expellendum ignorantiam et hebetudinem mentis et confortandum ipsam, ut proficiat et fiat homo speculator divinorum. Habetque cognatas species insensibilis virtutis, iusti et aequi, ut noscat quid iustum, quid rectum, quid laudabile, quid pulchrum, quid delectabile et bonum ... Quae omnia consideranti ea, quae in mechanicis et liberalibus artibus atque moralibus scientiis per hominem reperta sunt, patescunt« (H XI/3 n. 17, 9-18, 3).

erbracht werden. Wir sind daher mit jener These einverstanden, in der Cusanus in Bezug auf den italienischen Humanismus als »homo singularis« dargestellt wird.

## Anhang I

Das Verhältnis von *De vera sapientia*<sup>29</sup> zu *Idiota de sapientia, liber I*<sup>30</sup>

### 1. Dialog (*De ver. sap. 323–327*)

n. 1 Convenit pauper quidam idiota ... quoniam ipsa habitat in altissimis (*De ver. sap. 323; De sap. 3, 2–5, 2*).

In diesem Textabschnitt weist *De ver. sap.* folgende Varianten zu *De sap.* auf:

a. Nach stultitia quaedam est apud Deum et hinc inflat (*De ver. sap. 323; De sap. 3, 7*). Zusatz in *De ver. sap.*: ex qua inflatione tumida oritur superbia, quae, natione caelestis, semper in altum nititur ut gravius cadat.

b. Nach vera autem scientia humiliat (*De ver. sap. 323; De sap. 3, 8*). Zusatz in *De ver. sap.*: quae, nulla inflatione gravefacta, in altum non casura volat.

c. Nach nisi quod sibi ministratur (*De ver. sap. 323; De sap. 4, 9*) fehlt in *De ver. sap.*: Pascitur enim intellectus tuus auctoritati scribentium, constrictus pabulo alieno et non naturali (*De sap. 4, 10f.*).

n. 2 Orator: Sapientiam attamen studio ac librorum lectitatione consecutus sum ... media tamen ad illam et non aliunde pervenitur (*De ver. sap. 323–327; fehlt in De sap.*)<sup>31</sup>.

n. 3 Orator: Ut audio, cum te idiota reputes, sapere tamen non modicum videris ... sic exorditus est Idiota sermonem (*De ver. sap. 327; De sap. 5, 3–6, 4*).

Der Anfang dieser Stelle lautet in *De sap.*: Orator: Ut audio, cum sis idiota, sapere te putas.

### 2. Dialog (*De ver. sap. 327–330*)

n. 4 Quoniam tibi dixi sapientiam clamare in plateis ... quod tibi et mihi concedat ipsa Dei sapientia semper benedicta (*De ver. sap. 327–330; De sap. 6, 5–24, 5*).

In diesem 2. Dialog, der den ganzen Cusanus-Text wiedergibt, hat *De ver. sap.* folgende Varianten:

a. Nach et ex [per in *De sap.*] petitio mensuratur (*De ver. sap. 327; De sap. 7, 10*) fehlt in *De ver. sap.*: Sic etiam ex uno est numeratio, ex uncia ponderatio, ex petitio mensuratio. Ita et in uno numeratio, in uncia ponderatio, in petitio mensuratio (*De sap. 7, 11–13*).

b. In der Rede des Idiota Haec est causa ... in qua et ex qua omnia (*De sap. 9, 4–10, 15*) hat *De ver. sap.* folgende Varianten:

1. Die Reihenfolge in *De sap.* per, in, ex wird in *De ver. sap.* geändert in per, ex, in.

<sup>29</sup> Ps.-PETRARCA, *De vera sapientia*: Francisci Petrarcae Opera, Bd. 1, Basileae 1581, S. 323 bis 330 (*De ver. sap.*).

<sup>30</sup> Nicolaus de Cusa, *Idiota de sapientia, liber primus*: H V 3–24 (= *De sap.*).

<sup>31</sup> Siehe unten S. 191: *Der Einschub im 1. Dialog n. 2.*

2. In *De ver. sap.* fehlt et omni fine infinibilis et omni termino interminabilis; ... et omni comparatione incomparabilis, et omni figurazione infigurabilis, et omni formatione informabilis, et in motione immobilis.
3. attractione inattractabilis (*De sap.*) – tractione intractabilis (*De ver. sap.*).
- c. Nach quem sine praegustatione non quaereret (*De ver. sap.* 328; *De sap.* 12, 5f) fehlt in *De ver. sap.*: nec se repperisse sciret si reperiret (*De sap.* 12, 6).
- d. Nach haec est gaudiosissima incomprehensibilitatis comprehensibilitas (*De ver. sap.* 328; *De sap.* 13, 5) fehlt in *De ver. sap.*: et affectuosa docta ignorantia, cum haec scit suo modo et tamen nescit in praeciso (*De sap.* 13, 5–7).
- e. Nach castitas, patientia et ceteri tales (*De ver. sap.* 330; *De sap.* 19, 2) fehlt in *De ver. sap.*: Orator: Habunde haec explanasti ... et praeciso in assimilatione (*De sap.* 19, 3–22, 5).
- f. Nach quae est aeterna sapientia pergere (*De ver. sap.* 330; *De sap.* 23, 3) fehlt in *De ver. sap.*: pergere autem illud ... unius ad aliam improportionalis (*De sap.* 23, 3–11).

Der Fälscher hat also seine Schrift *De vera sapientia* in folgender Weise aufgebaut:

1. Dialog: Auf einige Seiten des cusanischen Textes (*De sap.* 3, 2–6, 4) folgt der Einschub eines nicht-cusanischen Textes (vgl. n. 2).
2. Dialog: Der ganze übrige Text des Cusanus wird wiedergegeben, wobei aber kleinere Stellen (einmal auch ein längeres Stück, vgl. n. 4 e) weggelassen werden.

Der Einschub im 1. Dialog n. 2.

1. Teil: Orator: Sapientiam attamen studio ... altius quam humilitas operosa (*De ver. sap.* 323–324 = PETRARCA, *De remediis I*, Dialog 12, *De sap. Opera I*, Basileae 1581, S. 9–10). Die Varianten in *De ver. sap.* zu dem Text von *De remediis*:
  - a. Die Personenbezeichnungen Gaudium und Ratio im petrarkischen Text werden in Orator und Idiota geändert.
  - b. Nach Orator: Sapientiae perfectionem caelitus accepi fügt *De ver. sap.* hinzu: Est enim sapientia donum; omne autem donum desursum est a patre lumen.
  - c. Einige Kürzungen des petrarkischen Textes.
2. Teil: Orator: Magna mihi sapientia est ... media tamen ista ad illam et non aliunde pervenitur (*De ver. sap.* 324–327; dieser Teil ist von einem unbekannten Autor).

Einteilung des 2. Teiles:

1. Orator: Magna mihi sapientia est ... si futura bona toto cordis desiderio concupiscat (*De ver. sap.* 324–325). Eine Auseinandersetzung zwischen Orator und Idiota mit kurzen Fragen und Antworten nach dem Vorbild der Texte des Cusanus und des Petrarca; der Redner behauptet ein Weiser zu sein, der Laie verneint es. Zitate aus Cicero, Aristoteles und Bernardus.
2. Orator: Stultum me dixisti fieri oportere ut sapiens sim ... et vera sapientia in eo non est (*De ver. sap.* 325). Der Redner wird vom Laien überzeugt, daß er die Weisheit noch nicht hat; er fragt, warum die wahre Weisheit beim Selbstbewußtsein beginnt. Der Laie entwickelt das Thema des Selbstbewußtseins: Der Mensch wird als animal rationale mortale verstanden. Das Bewußtsein der eigenen menschlichen Armut und die Demut werden dem Stolz jener Menschen entgegen gestellt, die die äußere weltliche Natur und auch die göttliche Natur selbst zu kennen glauben. Zitate aus Porphyrius und Bernardus.
3. Orator: Perge vero obsecro ... media tamen ista ad illam et non aliunde pervenitur (*De ver. sap.* 325–327).

Der Redner bittet den Laien, ihn über die wahre Weisheit zu belehren, die in den Werken Ciceros

und Quintilians oder in den Büchern der Rhetoriker nicht zu finden ist. Es folgt eine lange Rede des Laien über das Thema: vere sapiens et rectus apud Deum ille animus est, qui cogitat qualis vita non quanta sit. Es ist eine leidenschaftlich erregte Ermahnung: Der Mensch soll nicht wegen Gottes Barmherzigkeit auf ein langes Leben hoffen, sondern jetzt gleich schon für seine eigenen Sünden Buße tun. Zitate aus der Weisheit Salomons, Augustinus und Johannes Chrysostomus. Die Rede des Laien endet mit folgenden Worten, die als Übergang zur Fortsetzung des cusanischen Textes dient: Verumtamen quae supra dicta sunt fere omnia de sola creata, et quae homini inesse potest, sapientia dixerim. Est quidem et alia, sed increata sapientia, longe illa praestantior longeque differentior et tanto quidem quantum finitum ab infimo [infinito?], aeternum a temporali, differt. Media tamen ista ad illam et non aliunde pervenitur (*De ver. sap.* 327). Dieser Einschub (n. 2), der den cusanischen Text schon am Anfang unterbricht, d. h. der ganze erste Dialog, behandelt also die menschliche, endliche Weisheit. Der cusanische Text, der ganze zweite Dialog, gibt dem Fälscher die Möglichkeit, über die göttliche Weisheit zu sprechen. Seine Fälschung umfaßt also inhaltlich zwei Teile: Die menschliche Weisheit (1. Dialog) und die göttliche Weisheit (2. Dialog).

## Anhang II

Randbemerkungen und -zeichen des Nikolaus von Kues in Cod. Cus. 199 und 200<sup>32</sup>

In der 1. Spalte ist das Folio der Handschrift angegeben, auf dem sich der Petrarca-Text und die Cusanus-Glossen befinden; darunter steht in Klammern der Fundort des Textes in der entsprechenden Ausgabe: *De remediis, De otio, Sine nomine, Basel 1581 (Opera); Rerum memorandarum, ed. BILLANOVICH, Firenze 1943 (ed. crit.); De sui ipsius et multorum ignorantia, ed. RICCI: F. PETRARCA, Prose..., Milano-Napoli 1955 (Prose), oder Baseler Ausgabe.*

*Die 2. Spalte enthält den petrarkischen Text nach den Kueser Handschriften.*

*In der 3. Spalte werden die Vertikalstriche, Zeichen (zwei untereinander stehende und durch zwei Punkte getrennte S), Zeichnungen und Glossen des Cusanus angegeben.*

*Die Linien, Zeichen und Zeichnungen sind durch Vergleiche der Tinte der Cusanus-Glossen, der Textschrift und der Randglossen von anderen Händen als von Nikolaus stammend ausgemacht; sie sind außerdem mit den sicher von Cusanus stammenden Vertikalstrichen und Zeichen in Cod. Cus. 96 verglichen und entsprechen diesen genau, so daß sie auch ihrer Gestalt nach eindeutig dem Cusanus zugeschrieben werden müssen.*

### Cod. Cus. 199

#### *De remediis utriusque fortunae II*

1

37rb Sed amisi filium. Ratio: Melius dic praemisi, secu- De amiso filio dolor.  
(*Opera I, 144*) turus cito.

2

38rb Infantis filii miserabilem casum fleo. Ratio: De infantis filii casu misero dolor.  
(*Opera I, 145*) Humanum nihil flendum.

<sup>32</sup> Siehe oben S. 168, Anm. 17.

3

- 22va (ed. crit., 69) Quale est, ne exemplum praesenti dicto desit, illud P. Supplicii qui, cum adversus C. Philippum turbulentum hominem et publicae dignitatis usurpatorem senatus causam animosus defenderet, interrogatus ab illo quid latraret, subito respondit: quia furem video. Quid brevius, quidve librarius meditatione longior obtulisset? Solet enim canis latrare conspecto fure.

4

- 22vb (ed. crit., 70) Igitur Augustus ab adolescentia iocatus est. Vatinus podagrae morbum – quoque quod fere omnium mos est – dissimulare nitebatur, dicens se iam mille / passus per diem ambulare.

5

- 60va (ed. crit., 181) Uterque manum calamo applicat et, quia aliquid sibi videtur intelligere, ardet libros componere seque notum facere posteritati. Qua in re me quoque cum ceteris arguo et ardens famae desiderium totque diurnos ac nocturnos labores meos forsitan effectu carituros atque interim ad alia, etsi non speciosius certe fructuosius, convertendos.

6

- 95ra (ed. crit., 271) Apud Venetas autem qui XL dies absque ullo cibo vivat idque anniversarium celebret ieunium adhuc superesse perhibetur. Plurimos novi qui eum se vidisse atque ita rem esse testantur. Nam quod inferiore Germania audivi, mulierem apud eos esse quae tricesimum aetatis annum nihil unquam sibi sumens transegisset, mirum magis quam credibile est. Sed horum et similium una est doctrina, Tullio dicente: in re nova atque admirabili causam investigato, si potes; si nullam reperies, illud tamen explorato habeto, nihil potuisse fieri sine causa, cumque errorem, quem tibi rei novitas / attulit, naturae ratione depellito. Haec ille.

7

- 95rb (ed. crit., 271 bis 72) In ea expeditione [Azo Vicecomes], dum forte equo descendens requiescit, ingens vipera nullo comitum advertante in galeam iuxta positam irrupit. Quam mox capiti reponeret, sinuoso quidem et horribili sed prorsus innocuo lapsu per decoras serpentem habent.

Menschliches bäriges Profil über 5 Zeilen.

Menschliches bäriges Profil über 3 Zeilen.

Vertikalstrich über 4 Zeilen mit menschlichem bärigem Profil; nota.

Vertikalstrich über 20 Zeilen;

nota haec mulier annorum 1426 ad huc sine esu vivebat.

Vertikalstrich über 10 Zeilen;

nota quare mediolanenses in armis suis

interriti ducis genas illa descendit; eam a nemine  
laedi passus animosus adolescens, ad omen geminae  
victoriae traxit, hinc praecipue quod ipse pro signo  
bellico vipera uteretur.

De otio religiosorum

8

- 142<sup>vb</sup>  
(*Opera I*, 294) Unde vero nunc ordiar, seu quid primum semiab- *Im Text unterstrichen;*  
sens dicam, nisi quod totus praesens dicere volui, *am Rand: thema.*  
illud nempe Daviticum: vacate et videte.

9

- 143<sup>ra</sup>  
(*Opera ibid.*) Vacate igitur et videte, o felices animae, o excu- *Vertikalstrich über 7*  
bitores assidui intentique, o sollicita et devota *Zeilen und Zeichen ne-*  
Christiani mancipia, proque brevi servitio non *ben vacate igitur ...*  
libertatem modo perpetuam, sed ingenuitatem *assidui.*  
filiationemque pro merita.

10

- ibid.* Vobis Deo servientibus nuptiarum immortalium *Vertikalstrich über 5*  
felicitas aeterna proponitur. Servite alacres. Ma- *Zeilen und Zeichen ne-*  
gnum ille [Jacob] et alienum gregem inter homi- *ben vobis ... alacres.*  
num dumeta pascebat; vos singulas oves vestras, *Pascuis aus pascius:*  
hoc est animam quisque suam, pascitis laetis ac *Verbesserung des Cusa-*  
dulcibus in pascuis Jesu Christi. *nus am Rande.*

11

- 143<sup>ra-b</sup>  
(*Opera, ibid.*) Vacate igitur et gaudete, qui tales dominum *Zeichen neben vacate ..*  
metuistis. Non vacamus / ut vacemus, inquit *et sortem.*  
Aristoteles. Vos vero vacate ut vacetis; vacate ad *Hic comparat nautas,*  
tempus ut vacetis in aeternum, et sortem vestram *bellatores, mercatores*  
plaudentes agnoscite, quae alienarum collatione *etc. ac otium religio-*  
sortium clarior fiet. Lustrant nautae maria, omne *sorum.*  
mundi latus ambiant, peregrinis errant sine fine  
litoribus, inter ventos et fluctus et scopulos, inter  
freti caelique minas, omnes, glaciali imbre stillanti-  
bus comis membrisque rigentibus, prope tartareas  
nocte[s] agunt, dum cuncta in circuitu miseros  
terrent.

12

- 143<sup>vb</sup>  
(*Opera I*, 295) Mira res et prorsus insolita multoque felicior quam *Vertikalstrich und Zei-*  
ceterae res humanae. Labore labor apud ceteros, / *chen über 10 Zeilen.*  
144<sup>ra</sup> apud vos autem quiete quies quaeritur, nulla tam  
praetiosa unquam merces, tam facili praetio empta  
est. Parate animos, date dexteritas, cavete omni stu-  
dio ne tam felix praetermittatur occasio...

Vacate fratres mei. Praeceptum breve nec difficile. *Vertikalstrich über 16 Zeilen und Zeichen neben* nec difficile ... ut ambiatis.

144rb  
sunt haec; multo constant, quaerenda / fatigant,  
quaesita non satiant, amissa cruciant, servanda  
sollicitant. Nullae prorsus inter haec quietis partes;  
undique labor, pavore undique. Unum tutissi-  
mum, utilissimum, facillimum praecipitur: ut  
vacetis...

144rb  
Vacare autem quis non potest? Haec maiora. Ille *Vertikalstrich über 5 Zeilen und Zeichen neben* alter aut ... qui  
144va  
igitur nunc; / vacando utique quiescitis, quiescen-  
doque videtis, videndoque gaudebitis, gaudendo  
autem de veritate felices eritis, quia nulla certior  
felicitas, nulla sublimior.

13

158va  
(*Opera I*, 306)  
Hoc unum itaque commemorasse satis esse: nil *Vertikalstrich über 26 Zeilen und Zeichen neben* unde simus ...  
miserius homine, nil debilius, nil pauperius et ad-  
ventitiae opis egenius, quamvis indigentiam,  
imbecillitatem et miseriam hanc – unde simus et  
quid simus et ne futuri simus, quidve tramitibus,  
unde, quo pergiumus –, nisi nos fallimus, et sine  
libris et sine cuiusquam admonitione simus experti,  
neque dum non meminimus, horum possumus  
oblivisci. Contra vero divinae naturae omnipoten-  
tissimam maiestatem non tam scimus, quam  
opinamur et contemplamur, invisibilia Dei per ea  
quae facta sunt intellecta conspicentes, attoniti et  
veluti solis luce mortales vincente oculos. Hoc  
unum scimus, non quod nihil scimus, ut parum  
intellectui suo fidens sit Socrates, sed hoc certe,  
rem esse ineffabilem et incomprehensibilem ac  
nostri / ingenii inaccessam.

14

159ra  
(*Opera I*, 307)  
[Sich an die Klassiker wendend] Hic vestrum *Vertikalstrich über 7 Zeilen und Zeichen.*  
acumen, hic vestram intelligentiam requiro; nun-  
quam reor talia cogitasti; cogitate modo et inten-  
dite, excitate animos, ingenia sublivate.

Sine nomine

15

200rb  
(*Opera II*, 727)  
De quo non illepide iocans quidam ait: Roma tibi *Vertikalstrich über 4 Zeilen;* nota.  
servi fuerant domini dominorum; servorum servi  
nunc tibi sunt domini. Pol, ego tecum multa loqui  
habeam si facultas detur.

- 231<sup>va</sup>  
(Prose, 750) Nemo vero me amantior, nemo reverentior illustrium virorum, et, quod ait Naso: quotquot aderant vates rebar adesse deos, ad philosophos et maxime ad theologos veros traho. Ipsum vero Aristotelem – nisi maximum quandam virum scirem non haec dicerem – scio maximum, sed, ut dixi, hominem.
- Vertikalstrich über 9 Zeilen und menschliches Bartiges Profil neben nemo ... rebar adesse.*

- 232<sup>vb</sup>  
(Prose, 754) Ac si quaeritur, utrum sit laudatior, incunctanter expediā inter hos referre, quantum ego arbitror, quod inter duos, quorum alterum principes proceresque, alterum universa plebs laudet. A maiori- bus Plato, Aristoteles laudatur a pluribus; et a magnis et multis, immo ab omnibus, dignius uterque laudari.
- Vertikalstrich über 4 Zeilen; nota comparationem Platonis et Aristotelis.*

- 233<sup>ra</sup>  
(Prose, 754) Sed, ut dixi, proprius [in divinis] venit Plato, de quo nullus Cristianorum et imprimis Augustini librorum fidelis lector haesitaverit; quod nec Graeci, quamvis hodie litterarum nescii, dissimulant, maiorum per vestigia Platonem divinum Ari- stotelem demonium nuncupantes. Neque me rursum fallit quanta in libris suis in Platonem Aristoteles disputare sit solitus.
- Vertikalstrich über 4 Zeilen.*

- 233<sup>rb</sup>  
(Prose, 756) Nec litteratus ego nec graecus sex decem vel eo amplius Platonis libros domi habeo; quorum nescio an ullius isti nunquam nomen audierint.
- Vertikalstrich über 6 Zeilen; nota 16 libros Platonis.*

- 234<sup>rb</sup>  
(Prose, 758) Nec vero Cicero, fideliter ac modeste lectus, aut illi [Jeronimo] nocuit aut cuiquam alteri, cum ad eloquentiam cunctis ad vitam multis valde pro- fuerit, nominatim, ut diximus, Augustino.
- Vertikalstrich über 3 Zeilen; nota ciceriane (sic).*

- 234<sup>vb</sup>  
(Prose, 762) Neque mihi dubium est quin Victorinus, dum re- thoricam docuit clarissimus habitus, ita ut in Romano foro statuam meritus accepisset, illico ut Christum et veracem fidem clara et salutifera voce confessus est, ab illis superbis demonicolis, quorum offense metu aliquandiu conversionem distulisse eum in Confessionibus / suis Augustinus refert, hebes ac delirantissimus haberetur.
- Vertikalstrich über 4 Zeilen.*

235<sup>ra</sup>  
(Prose, 762)

[Augustinus] magisterio rhetoricae deposito, sub *Vertikalstrich über 6 Zeilen.*

illo fidelissimo ac sanctissimo praecone veritatis  
Ambrosio, scientiam caelestem atque iter salutis  
arripuit, et de Cicerone expositore factus est  
praedicator Christi...

Audivi virum magni nominis, dum de Augustino *Vertikalstrich über 7 Zeilen.*  
placitum sibi nescio quid dixisse, cum suspirio  
respondentem: heu quam dolendum, quod inge-  
nium tale fabellis inanibus irretitum fuerit. Cui ego:  
o te miserum qui haec dicas, miserrimumque si  
sentias.

238<sup>ra-b</sup>  
(Opera II,  
1057)

Dabis hic mihi amice aurem, dabis fidem, atque *Vertikalstrich über 2 Zeilen;* nota.

hoc non recens et nunc primum ad omnes veniens,  
sed saepe dictum saepius cogitatum credes:  
quemcumque horum qui magna scientiae fama  
sunt, seu / veterum seu novorum, ex illo illustrum  
grege et nominum luce secreveris et diligenter  
excusseris, invenies – si rerum veritas non homi-  
num clamor inspicitur – scientiae modicum igno-  
rantiae plurimum habuisse, quod ipsos, si adsint  
nec ingenuus pudor absit, plane fassuros milii ipse  
persuadeo. Et hoc Aristotelem morientem inge-  
muisse quidam ferunt, ut nemo sibi blandiatur aut  
*Vertikalstrich über 5 Zeilen.*

scientiae opinione superbiat, sed Deo gratias agat,  
si quidem forsitan eo (sic!) supra communem  
modum obtigit...  
Vere enim quisquis, favore seposito quo et fallimus *Nota neben aspexerit*  
et vicissim fallimur, apertisque oculis res suas *multa in se.*  
aspexerit, multa in se flenda pauca admodum plau-  
denda reperiet.

238<sup>va</sup>  
(Opera II,  
1057)

Verissimumque est ciceronianum illud, quod quis- *Vertikalstrich über 4 Zeilen;* nota.  
que gravis philosophus multa sibi deesse cognoscit,  
defectum quo quisquis minus intelligit minus sentit  
et curat minus.

# NIKOLAUS VON KUES UND HEIMERIC VAN DEN VELDE

Von Eusebius Colomer SJ., San Cugat del Vallés/Spanien

Unter den zahlreichen, doch im allgemeinen unbedeutenden Gestalten der Spätscholastik überragt im deutschen Raum der flämische Heimeric van den Velde oder, wie sein latinisierter Name lautet, Heymericus de Campo<sup>1</sup>. Der flämische Meister ist in die Geschichte der Philosophie als Anhänger einer neuen scholastischen Lehrrichtung eingegangen, welche die »Albertistische Schule« genannt wurde, weil sie sich gegen die *via nova* und für die *via antiqua* bekannte, doch im Gegensatz zum zeitgenössischen Thomismus Albert dem Großen den Vorrang vor Thomas von Aquin gab<sup>2</sup>. Der Urheber der neuen Richtung war der Pariser Professor Johannes de Nova Domo<sup>3</sup>. Bahnbrechend wirkte dann Magister Heimeric, Schüler des Johannes an der Pariser Artistenfakultät. Er brachte den Albertismus von Paris nach Köln und machte die neue Lehre an der Kölner Universität heimisch<sup>4</sup>.

Über die schriftstellerische Kontroverse zwischen Albertinisten und Thomisten, die von Heimeric in der alten Rheinstadt entfesselt wurde, sind wir durch Meersseman gut unterrichtet<sup>5</sup>. Im Jahre 1428 veröffentlichte Heimeric die

<sup>1</sup> Vgl. über Heimeric van den Velde G. MEERSSEMAN, *Geschichte des Albertismus*, Bd. 2, Rom 1935, S. 12–18 und M. GRABMANN, *Der Einfluß Alberts des Großen auf das mittelalterliche Geistesleben: Mittelalterliches Geistesleben*, Bd. 2, München 1936, S. 324–412, bes. S. 379ff.

<sup>2</sup> Über den Albertismus vgl. G. MEERSSEMAN, *Geschichte des Albertismus*, Bd. 1: Die Pariser Anfänge des Kölner Albertismus, Paris 1933 (MEERSSEMAN I); Bd. 2: Die ersten Kölner Kontroversen, Rom 1935 (MEERSSEMAN II).

<sup>3</sup> Über Johannes de Nova Domo vgl. MEERSSEMAN I. Der Pariser Magister ist Verfasser zweier Schriften: *De esse et essentia* (vgl. MEERSSEMAN I, S. 91ff: *Tractatus magistri J. de Nova Domo de esse et essentia*) und *Tractatus universalium* (vgl. G. MEERSSEMAN, *Eine Schrift des Kölner Universitätsprofessors Heymericus de Campo oder des Pariser Professors Johannes de Nova Domo*: Jahrb. d. Köln. Geschichtsvereins (1936), 144ff).

<sup>4</sup> Eine Skizze des theologischen Milieus an der alten Kölner Universität findet man bei A. G. WEILER, *Heinrich von Gorkum (†1431), seine Stellung in der Philosophie und der Theologie des Spätmittelalters*, Einsiedeln-Zürich-Köln 1962, S. 56–83. Über die Kölner Dominikanerschule vgl. G. M. LOHR, *Die Kölner Dominikanerschule vom 14. bis zum 16. Jahrhundert*, Köln 1948. Im allgemeinen über die alte Universität Köln siehe F. J. BIANCO, *Die alte Universität Köln und die späteren Gelehrtenschulen dieser Stadt*, Bd. 1, Köln 1855, und H. KEUSSEN, *Die alte Universität Köln. Grundzüge ihrer Verfassung und Geschichte*, Köln 1934.

<sup>5</sup> MEERSSEMAN II.

Schrift *Tractatus problematicus*, in der er bei der Behandlung von achtzehn philosophischen Problemen die Lösungen Alberts denen des Thomas gegenüberstellte<sup>6</sup>. Dreiunddreißig Jahre später, als Heimeric längst die Universität Köln verlassen hatte und an die neugegründete Universität Löwen übergesiedelt war, antwortete ihm der Kölner Thomist Gerhard ter Steghen mit dem maßvollen *Tractatus concordiae inter Thomam et Albertum*, in welchem er eine Versöhnung zwischen den beiden verschiedenen Lehrmeinungen suchte. In einem Brief an die Kölner Universität, der wegen seines kämpferischen Tones den Namen *Invectiva* erhielt, reagierte Heimeric temperamentvoll<sup>7</sup>. Es ist ein Verdienst von Rudolf Haubst, auf die übrigen, noch unedierten und außerhalb der Schulpolemik stehenden Schriften des Heimeric erstmalig hingewiesen zu haben<sup>8</sup>. Diese Werke zeigen uns einen anderen Heimeric als den der Kontroversschriften, der, nach der Charakterisierung Haubsts, »gegenüber der gewöhnten spätscholastischen Philosophie, stärker hinein in das Ideengut der neuplatonischen Tradition greift und dieses in einer aus neuem Geiste geprägten Sprache bietet«<sup>9</sup> und, was für unseren Zweck bedeutsamer ist: diese Werke verbinden das Denken Heimerics nicht nur mit dem beginnenden, neuplatонisch gefärbten Aristotelismus Alberts des Großen, sondern auch mit dem Denken des Ramon Llull und des Nikolaus von Kues<sup>10</sup>.

Wir wissen heute tatsächlich einerseits, daß Heimeric die Ars des Katalanen kannte und darüber hinaus viel lullsches Gut, besonders die Prinzipienlehre betreffend, in sein philosophisch-theologisches Denken aufnahm<sup>11</sup>. Andererseits steht es ebenfalls fest, daß Nikolaus von Kues in den Jahren 1423–1426 in Köln Vorlesungen der theologischen Fakultät besuchte; Heimeric lehrte damals dort als junger, angesehener Dozent, dessen Werke Nikolaus sicher las und mit Notizen versah. Abgesehen vom *Compendium divinorum* (zu Dyest ge-

<sup>6</sup> Vgl. MEERSSEMAN II, S. 23 ff.

<sup>7</sup> Vgl. MEERSSEMAN II, S. 67 ff.

<sup>8</sup> Siehe R. HAUBST, *Zum Fortleben Alberts des Großen bei Heymerich von Kamp und Nikolaus von Kues*: BGPhThM, Suppl.-Bd. 4 (1952), Studia Albertina, S. 420–447. Man findet auch viele Einzelheiten bei R. HAUBST, *Das Bild des Einen und Dreieinen Gottes in der Welt nach Nikolaus von Kues*, Trier 1952; ders., *Die Christologie des Nikolaus von Kues*, Freiburg 1956.

<sup>9</sup> HAUBST, *Zum Fortleben Alberts des Großen*, S. 421.

<sup>10</sup> Über diese Mittelstellung des Heimeric zwischen Lullus und Cusanus siehe E. COLOMER, *Heimeric van den Velde entre Ramón Llull y Nicolás de Cusa*: Spanische Forschungen der Görresgesellschaft, 1. Reihe: Gesammelte Aufsätze zur Kulturgeschichte Spaniens (Münster) 21 (1963), 216–232.

<sup>11</sup> Vgl. darüber E. COLOMER, *Nikolaus von Kues und Raimund Llull. Aus Handschriften der Kueser Bibliothek*: Quellen und Studien zur Geschichte der Philosophie, Bd. 2, Berlin 1961, S. 9–46. Siehe auch: ders., *Doctrinas lulianas en Emmerich van den Velde. Una nueva aportación a la Historia del Lulismo*: EL 3 (1959), 117–136.

schrieben und im Cod. Mog. 610 und 614 erhalten) handelt es sich um jene Schriften, welche Heimeric während seiner Kölner Lehrzeit und während seines Baseler Aufenthaltes verfaßte; Nikolaus von Kues sammelte sie im heutigen Cod. Cus. 106. Dabei ist mit Haubst hervorzuheben, daß Cod. Cus. 106, was die eigenhändigen Anmerkungen des Cusanus betrifft, neben den Lullus-Kodizes 83 und 85 und dem später erworbenen Albert-Kommentar zu den Schriften des Ps.-Dionysius in Cod. Cus. 96 an der Spitze aller Cusanus-Kodizes steht<sup>12</sup>. Die Anmerkungen finden sich besonders in den Schriften *Quadripartitus quaestionum*, *Theorematum totius universi* und *Ars demonstrativa*. Endlich sei auch auf die Notiz des Nikolaus von Kues zur lullischen *Ars* in Cod. Cus. 83 hingewiesen, die wegen ihrer inhaltlichen und stilistischen Verwandtschaft mit sämtlichen Texten des Heimeric, besonders aber mit dessen Lullus-Interpretation in der *Disputatio de potestate ecclesiastica* und im *Colliget principiorum* nach Art einer Schüler-Reportatio gewertet werden darf<sup>13</sup>. So erscheint uns das theologisch-philosophische Werk Heimerics nicht nur in seiner Beziehung auf das Denken des Ramon Llull und des Nikolaus von Kues, sondern darüber hinaus als Verbindungsglied zwischen beiden Denkern. Das alles weist uns auch bei rein äußerlicher Betrachtung auf die besondere Bedeutung hin, die Heimeric van den Velde für die Vorgeschichte des cusanischen Denkens zukommt.

In einer früheren Arbeit habe ich als beste und für unsere geschichtliche Kenntnis aufschlußreichste Erklärung der Auseinandersetzung des jungen Cusanus mit Ramon Llull die Hypothese der Vermittlungsrolle des Heimeric entwickelt<sup>14</sup>. Auch R. Haubst hat seinerseits in seinen beiden Werken über Trinitätslehre und Christologie des Cusanus wiederholt auf den Einfluß des flämischen Meisters hingewiesen. Aufgrund dieser Untersuchungen möchte ich das, was dort analytisch entwickelt wurde, hier synthetisch vortragen, um so den Versuch zu unternehmen, die Zwischenstellung Heimerics zwischen Lullus und Cusanus herauszuarbeiten und darüber hinaus eine historisch-philosophische Synthese des Verhältnisses zwischen Nikolaus und Heimeric zu skizzieren.

Als Ausgangspunkt unserer Darstellung versuchen wir uns zunächst das Denken Heimerics innerhalb seines geschichtlichen Rahmens vorzustellen. Es ist dieselbe christlich-neuplatonische Tradition, in deren Bannkreis auch die Denksysteme des Ramon Llull und des Nikolaus von Kues stehen. Von Plato und Plotin herkommend und über Augustin und Ps.-Dionysius vermittelt, läßt sie sich im ganzen lateinischen Mittelalter aufweisen.

<sup>12</sup> HAUBST, *Das Bild*, S. 12.

<sup>13</sup> Vgl. HAUBST, *Das Bild*, S. 333–338; COLOMER, *Nikolaus von Kues und Raimund Llull*, S. 41–46.

<sup>14</sup> COLOMER, *Nikolaus von Kues und Raimund Llull*, S. 39 ff.

Heimeric brauchte keinen anderen als Albert den Großen, in dessen Lehre sich der christliche Neuplatonismus und – wenn auch nicht immer in voller Harmonie – der wieder neu einsetzende frühe Aristotelismus verbinden, um das neuplatonische Gedankengut zu erschließen. Dafür genügen ihm die Kommentare Alberts zu *De divinis nominibus* des Ps.-Dionysius und zum pseudo-aristotelischen *Liber de causis*. Ps.-Dionysius und der Liber de causis sowie die *Elementatio theologica* des Proklus sind außer Aristoteles und Albertus diejenigen *auctoritates*, die bei Heimeric am häufigsten vorkommen. Hier fand der flämische Meister die großen Denkzusammenhänge, die sein eigenes philosophisch-theologisches System bestimmen: das neuplatonische Emanationsschema und den Gedanken eines den ganzen intelligiblen und sichtbaren Kosmos durchwaltenden Seinszusammenhangs<sup>15</sup>. So bekam das Denken Heimerics den Charakter einer Metaphysik von oben, der auch dem lullischen und cusanischen Denken eigen ist. Seine Grundform ist die neuplatonisch zirkularische Denkweise, die uns bereits am Anfang des *Compendium divinorum* begegnet und die später in *De sigillo aeternitatis* einen symbolischen Ausdruck finden wird: Gott ist der Urquell alles Seins, alle Dinge aber sind Ausfluß aus Gott und kehren zu Gott zurück<sup>16</sup>.

Über diesen geschichtlichen Rahmen hinausgehend findet man bei Heimeric mehrere Lehrmeinungen und Gedankengänge, die ihre Entsprechung bei Lullus und Cusanus haben. Es handelt sich im großen und ganzen um eine dynamische und trinitarische Seinsauffassung und eine beginnende kosmische Christozentrik. Man könnte demnach die wesentlichen Zusammenhänge zwischen unseren Denkern nach dem bekannten Schema der *Docta ignorantia* darlegen: Gott, Welt, Christus.

Heimeric van den Velde hat genau wie Ramon Llull und Nikolaus von Kues ein klares und eindeutiges Bewußtsein von der absoluten Einheit des göttlichen Seins. In Gott sind alle Vollkommenheiten mit dem göttlichen Wesen absolut identisch, so daß die Aussagen über eine auch für die anderen gelten<sup>17</sup>. Wer

<sup>15</sup> Vgl. HAUBST, *Zum Fortleben Alberts des Großen*, S. 421f.

<sup>16</sup> Vgl. *Comp. div.* (Cod. Mog. 614, fol. 209<sup>ra</sup>), nach dem Heimeric im Laufe seines Traktaates behandeln will: »... de primo universitatis entium principio...; de exitu et progressu universorum a primo ... et de modo reductionis ipsorum ad unum finale principium.«

<sup>17</sup> Vgl. *Comp. div.*: »In primo sunt omnium perfectiones in omnimoda identitate cum substantia eius« (Cod. Mog. 614, fol. 227<sup>rb</sup>); *Colliget princ.*: »...in ente perfectissimo concurrit omnium dignitates perfectionales realiter identice, sicut omnimoda varietas perfectionum vitalium cuiuslibet plantae fructuosa prahabitur originaliter in eius radice« (Cod. Cus. 106, fol. 221<sup>r</sup>, 31–34); *De sig. aet.*: »Unde haec est per se nota propositio: essentia Dei est una, vita Dei est vera, intelligentia est bona propter inseparabilem subordinationem rationis subiecti et praedicati in illis locutionibus« (Cod. Cus. 106, fol. 79<sup>v</sup>, 1–4).

Lullus und Cusanus kennt, wird sofort den lullschen Ursprung einer solchen Auffassung und ihre genaue Entsprechung im cusanischen Denken sehen<sup>18</sup>. Kennzeichnend für die Eigenart Heimerics ist jedoch der analoge und transzendentale Sinn, den die lullsche Lehre von der Vertauschbarkeit der Grundwürden bei ihm erhält. In der lullschen Interpretation des Heimeric liegt die vertauschbare Identität der Prinzipien in der transzentalen Analogie des Seins und des Einen begründet<sup>19</sup>. Infolgedessen ist die Vertauschbarkeit der Grundwürden, von der Heimeric spricht, eine analoge Vertauschbarkeit, die bei aller Verschiedenheit doch vom ungeschaffenen und geschaffenen Sein gilt<sup>20</sup>. Anders ist es bei Llull, bei dem die wechselseitige Vertauschbarkeit der Grundwürden so absolut allein im Bereiche des göttlichen Seins gilt, daß er darin die Wesensbestimmung Gottes sieht. Cusanus hält sich in diesem Punkte genauer an Lullus als der flämische Meister. Der Gedanke einer analogen Konvertibilität bleibt bei ihm völlig ausgeschlossen. Sowohl in seiner Lullus-Rezeption (von der uns seine Notizen und Exzerpte reichlich Zeugnis geben, einzig mit Ausnahme der Notiz in Cod. Cus. 83, deren Auffassung wahrscheinlich auf Heimeric zurückgeht) als auch noch mehr in seinem eigenen Werk, in dem er die absolute Transzendenz Gottes zu Ende denkt, erscheint bei ihm überall die Vertauschbarkeit der göttlichen Eigenschaften und die darin begründete »theologia circularis« geradezu als die Kennzeichnung Gottes.

Von der Einheit Gottes geht Heimeric zur Dreieinigkeit über. Die Grundlage seiner Betrachtung ist eine dynamische Seinsauffassung, die er auf analoge Weise auf das ungeschaffene und geschaffene Sein ausweitet und mit dem

<sup>18</sup> Vgl. *Ars comp. inv. verit.*: »Deus est illud ens in quo bonitas, magnitudo, aeternitas et aliae dignitates convertuntur in eodem numero» MOG I, p. 45); *Ars ult.* IX, c. 26: »Deus est ens in quo suae rationes convertuntur» (Ed. Straßburg 1651, p. 394). Siehe auch *Ven. sap.* c. 16 (Phil. Bibl. 263, n. 46, 5-9): »Videt enim, cum bonum diffinitur, ipsa omnia predicta magnum, verum et cetera esse ipsum bonum. Et dum magnum diffinitur, in ipso bonum, verum et cetera esse ipsum magnum. Et ita in quolibet ipsorum omnia sunt ipsum.«

<sup>19</sup> Vgl. *Disp. de pot. eccl.*: »Cum ergo dicta novem principia sint primae dignitates seu nobilitates repertae per analogiam in quolibet ente inter se ratione tertii, cum quo identificantur, convertibles...« (Cod. Cus. 106, fol. 108r, 22ff); *Colligit princ.*: »Qui novem principia propter originalem unitatis analogiae indivisionem sunt, salva ratione propria, singulorum supra se invicem convertibila« (Cod. Cus. 106, fol. 213v, 28ff).

<sup>20</sup> Die Notiz zur lullschen Ars in Cod. Cus. 83 unterscheidet zwischen dieser allgemeinen, analogen Vertauschbarkeit und jener Gott eigenen: »Sed illa novem principia convertuntur cum ente simpliciter; ergo similiter convertuntur inter se, utputa secundum modum communitatis analogiae illius entis analogice. Item illa convenienter enti increato, scilicet Deo, numeraliter identice, ut attribuuntur Deo, sic convertuntur ad se invicem reciproce. Ad quam identitatem reciprocae conversionis circulationis annotandum haec novem principia congrue describuntur in figura circulari« (Cod. Cus. 83, fol. 303r).

Ternar *principium*, *medium* und *finis* und der lullschen Korrelativenlehre in Verbindung bringt. Jedes Seiende ist aufgrund seiner Aktualität, beziehungsweise seiner mit dem Akt verbundenen Potentialität vom Wesen her fruchtbar. Jede Trägheit oder Leere (*otiositas*, *vacuitas*) ist sowohl von Gott als auch von der Natur weit entfernt. Wie dem Licht das Leuchten entspricht, so dem Sein das Wirken<sup>22</sup>. Das alles gilt im höchsten Maße von Gott, dessen *esse comprehendit agere*<sup>23</sup>. Seine Wirksamkeit ist so unendlich fruchtbar, daß sie – dem Ternar *principium*, *medium* und *finis* entsprechend – einen mitteilenden Anfang, ein mitteilbares Ende und eine verbindende Mitte voraussetzt<sup>24</sup>.

Theologisch gesprochen bedeutet das, daß der ursprüngliche Dynamismus des göttlichen Seins innerhalb der Wesenseinheit Gottes in der Dreieinigkeit der Personen seinen höchsten und geheimnisvollen Ausdruck gefunden hat. Der lullsche Ursprung der gesamten Auffassung ist eindeutig. Nun hat, wie wir wissen, Nikolaus von Kues auch die Korrelativenlehre des Ramon Llull in sein trinitarisch bestimmtes Denken aufgenommen. Die Spuren der lullschen Konzeption sind in seinem gesamten Werk – von *De docta ignorantia* an bis zu *De visione Dei* und dem noch kurz vor seinem Tode geschriebenen Brief an Nikolaus Albergati – reichlich zu finden<sup>25</sup>. Die früheren Cusanus-Predigten nehmen hier jedoch eine besondere Stellung ein. Der Nachdruck, mit dem Cusanus dort bei seinem häufigen Gebrauch des Korrelativenternars das Thema

<sup>21</sup> Vgl. COLOMER, *Nikolaus von Kues und Raimund Llull*, S. 27 u. 56. Siehe auch HAUBST, *Das Bild*, S. 68.

<sup>22</sup> Vgl. *Colligit princ.*: »Quatum principium est quod nihil est otiosum aut vacuum in natura eo, quod otium abnegatur ab actu et vacuum a potentia actui coniuncta...; et ideo, cum natura consistat aut per actum tantum aut per actum coniunctum potentiae, quam perfecit, et ita naturale sit actui agere seu active negotiare, id est, otium negare, siquidem negotium dicitur quasi negans otium, sicut essentialie est luci lucere, etiam consubstantiale est potentiae per habitum actus primi aut exercitium actus secundi repletae abundare et per plenitudinem sui habitus vel actus vacuum declinare, profecto sicut proposita regula dicit: nihil est otiosum aut vacuum in natura« (Cod. Cus. 106, fol. 209<sup>v</sup>, 34ff).

<sup>23</sup> Vgl. *Theoremata totius universi* (Cod. Cus. 106, fol. 63<sup>v</sup>, 9).

<sup>24</sup> Vgl. *Colligit princ.*: »Et nisi esset essentialiter in se, fontaliter intra se et causaliter extra se per gradus originales principii, medi et finis ordinata, non esset in sua substantia intransitiva, in sua potestate naturali intrinsece transitiva et in sua potestate causali extrinsece transitiva actualiter foecunda eo, quod talis foecunditas non potest intelligi sine principio se communicante, ubi tria dicuntur, scilicet principium supponens communicativum, per se supponens communicabile et communicans dicens actum communem utriusque. Quod considerans Raymundus Lillus dicit quodlibet principium primitivum perfici originaliter ex tribus correlativis, scilicet tivo, bili et re, ut puta veritatem ex verificativo, verificabili et verificare et caeteris« (Cod. Cus. 106, fol 221<sup>v</sup>, 36-42).

<sup>25</sup> Vgl. COLOMER, *Nikolaus von Kues und Raimund Llull*, S. 90ff.

der unendlichen Wirksamkeit Gottes (*activitas, vigorositas*), die jede Trägheit (*otiositas, pigritia*) ausschließt, betont, legt eine Rezeption der lullschen Lehre durch Heimeric nahe<sup>26</sup>.

In seinem *Tractatus de sigillo aeternitatis* ist es Heimeric gelungen, seine ganze Auffassung des einen und dreieinen Gottes im geometrischen Symbol des in einem Kreis eingeschriebenen gleichseitigen Dreieckes nebst den Radien, die auf den Seiten senkrecht stehen, auszudrücken. Das Sigillsymbol faßt tatsächlich die Hauptmotive des philosophisch-theologischen Denkens Heimerics zusammen: Gott als die reine Wirklichkeit in seiner wesentlichen Einheit, in seiner inneren personalen Dreieinigkeit und in seiner äußereren, dreifach kausalen Wirksamkeit. Offenbar wird der begriffliche Inhalt des Symbols auf der von Albert dem Großen herkommenden dreifachen Unterscheidung der essentiellen, notionalen und kausalen Ordnung in Gott aufgebaut<sup>27</sup>. Der nähere Sinn der verschiedenen geometrischen Motive wird aber von Heimeric folgendermaßen erklärt: Das Kreissymbol bezeichnet die vertauschbare Identität der göttlichen Wesenseigenschaften<sup>28</sup>; das Dreieck drückt die Dreieinheit der göttlichen Personen aus<sup>29</sup>; die drei Radien endlich stellen den Einfluß der gött-

<sup>26</sup> Vgl. *Sermo 3*: »Dominus Deus infinitae bonitatis ab aeterno in sua essentia absque otio et torpore bonificabit bonificabile et amavit amabile et intellexit intelligibile. Habuit et bonificare et amare in unitate essentiae. Quae Trinitas simplicissima unitas est unissima. Facile est hoc credere cuiquam viventi. Quoniam, si Deus est bonus absque otio, hinc in sua essentia bonificans, quem Patrem appellamus; et in eadem essentia est huius relativus, scilicet bonificabilis Deus, quem Filium dicimus et utriusque bonificare et amare, quem Spiritum Sanctum appellamus« (Cod. Cus. 220, fol. 45<sup>r</sup>, 21–25); *Sermo 19*: »Hic autem Deus summe vigorositas nihil imperfecti, parvi et minuti in sua essentia habens, otium necesse est abhorreat. Alias summe otiosus Deus esset; et sic summa felicitas esset in pigritia et otio quod est impossibile. Et quoniam hoc sic est, quod apud divinam essentiam impossibile est otium reperiiri, consequens est eam summae activitatis existere. In omni autem actione perfecta tria correlative necessario reperiuntur, quoniam nihil in se ipsum agit, sed in agibile distinctum ab eo; et tertium surgit ex agente et agibili, quod est agere. Erunt haec correlative in essentia divina tres personae; quare Deum trinum vocamus« (Cod. Cus. 220, fol. 56<sup>v</sup>, 1–10).

<sup>27</sup> Vgl. *Comm. in De div. nom.* (c. I, n. 7): »Dicendum quod essentia divina tripliciter potest considerari: aut in se, aut secundum quod est in personis, aut secundum quod habet respectum ad creaturas.« Siehe HAUBST, *Das Bild*, S. 258.

<sup>28</sup> Vgl. *De sig. aet.*: »Cuius circulus significat perfectionum essentialium reciprocum seu convertibilem identitatem« (Cod. Cus. 106, fol. 77<sup>r</sup>, 44f); ibid.: »Prout indicat praeposita figura ratione circuli essentialia, scilicet essentiam, vitam intelligentiam, unitatem, veritatem, bonitatem identificantis« (Cod. Cus. 106, fol. 83<sup>v</sup>, 17f).

<sup>29</sup> Vgl. *De sig. aet.*: »...triangulus in differentiis portionis circuli oppositis terminatus personarum Trinitatem« (Cod. Cus. 106, fol. 77<sup>r</sup>, 45f).

lichen dreifachen Ursächlichkeit – *efficientis*, *exemplaris* und *finalis* – dar<sup>30</sup>. Dabei ist mit Heimeric hervorzuheben, daß die kausale Wirksamkeit *ad extra* mit dem Geheimnis des Gotteslebens *ad intra* zusammenhängt, denn Gott schuf die Welt als der Eine und der Dreieine. Daraus folgt die dreifache Gottesursächlichkeit in bezug auf die Schöpfung, aber auch ihre Einheit im Urgrund Gottes selbst. Gehen wir nun näher an das Gott-Welt-Verhältnis heran, so muß man mit Haubst zuerst bemerken, daß die Deutung des Kreissymbols durch Heimeric zugleich aus der platonisch-theozentrischen und aus der aristotelisch-theopherischen Sicht geschieht<sup>31</sup>. Gemäß seines neuplatonisierten Aristotelismus drückt Heimeric durch die Kreissymbolik Gott aus, sowohl als den quellhaft-urbildlichen Mittelpunkt der Schöpfung, wie auch als ihre umgreifende Peripherie. Das Nebeneinander beider Perspektiven wird in *De sigillo* allenthalben bezeugt. So erscheint Gott bereits in sich selbst einerseits als Zentrum, von dem mehrere Linien ausgehen, weil er dreieinig ist, andererseits als Kreisumfang, sich um sich selbst drehend, weil Er sein Wesen ist. Diese beiden entgegengesetzten Perspektiven beherrschen auch das Gott-Welt-Verhältnis. Die Schöpfung geht aus dem quellhaften lichtstrahlenden Mittelpunkt hervor, und zwar so, daß wir vom Geschöpf ausgehend zur Erkenntnis des Schöpfers aufsteigen können. In einer umgekehrten Sicht erscheint Gott jedoch auch als Kreisumfang, der die Schöpfung umgreift. Beide Perspektiven erfordern einander als Ergänzung, da Gott wegen seiner dreifachen Ursächlichkeit der Welt gegenüber zugleich immanent und transzendent bleibt, das heißt zugleich ihre Mitte und ihr Umfang ist<sup>32</sup>.

Nun, das geometrische Symbol des *Sigillum* führt uns von neuem zu Lullus und Cusanus. Auf die Figur A der lullischen Ars dürfte vor allen Dingen das Kreissymbol und dessen Deutung zurückgehen, nämlich die von Heimeric so nachdrücklich betonte vertauschbare Identität der göttlichen Eigenschaften. Ob auch das Motiv des dem Kreis eingeschriebenen Dreieckes von der Figur T der lullischen *Ars* abhängt, bleibe dahingestellt. Die Deutung und Funktion des Dreiecksymbols ist bei Lull und Heimeric jeweils verschieden. Was nun Cusanus angeht, so wird er sich später in der *Docta ignorantia* die beiden Motive des Kreises und des Dreieckes als Symbole für die Einheit und Dreieinigkeit

<sup>30</sup> Vgl. *De sig. aet.*: »... et tres funiculi ab illis angulis deorsum in centro terminati appropiatam tribus personis trium causarum activarum, scilicet effectivae, exemplaris et finalis influentiam« (Cod. Cus. 106, fol. 77v, 1–3).

<sup>31</sup> HAUBST, *Das Bild*, S. 260ff.

<sup>32</sup> Vgl. COLOMER, *Nikolaus von Kues und Raimund Llull*, S. 20, Anm. 87.

<sup>33</sup> *Doct. ign.* I, 10 (H I 20, 8–9).

Gottes aneignen. Nikolaus von Kues hebt jedoch deutlicher als Heimeric die Erhabenheit Gottes über alles Mathematisch-Symbolhafte hervor. Dementsprechend übergeht er alle mathematischen Figuren, zuerst durch die *translatio ad infinitas figurās*, dann durch die *transsumptio ad infinitum simpliciter*, um so schließlich zum einfachen Schauen der höchsten göttlichen Einheit zu gelangen, »in der alles eins ist; wo die Linie Dreieck, Kreis und Kugel ist, wo Einheit Dreieinigkeit und umgekehrt« ist<sup>33</sup>. Etwas ähnliches gilt von Heimerics Auffassung des Gott-Welt-Verhältnisses. Wie es Haubst seinerseits angedeutet hat, führt die doppelte, sich gegenseitig ergänzende theozentrische und theopherische Anwendung der Kreissymbolik bei Heimeric wie auch dessen Spekulation über Gott als *causa efficiens, formalis* und *finalis* zu einander entgegengesetzten Perspektiven, »die Nikolaus von Kues zu dem Gedanken der Koinzidenz des Mittelpunktes und des Umfanges, des Minimum und Maximum in Gott hindrängten; Nikolaus von Kues gelingt es so, die theopherische und theozentrische Sicht in der höheren Einheit der göttlichen, allumfassenden Koinzidenz zu vereinen«<sup>34</sup>.

Im Zuge unserer Betrachtung sind wir wie von selbst zum eigentlichen Kern des cusanischen Denkens gelangt: zum Prinzip des Zusammenfalls der Gegensätze in Gott. In einer früheren Arbeit habe ich auf die Bedeutung, die der lullschen Prinzipienlehre bei der Vorbereitung des cusanischen Koinzidenzgedankens zukommt, hingewiesen<sup>35</sup>. In der kreisförmigen Vertauschbarkeit der Grundwürden fand Cusanus einen logischen und realen Zusammenfall der unserer Erkenntnis nach verschiedenen göttlichen Eigenschaften. Als Ausdruck dieses Zusammenfalls ist in der Symbolsprache der *Ars* der Kreis der Figur A anzusehen, der Gott in seiner absoluten Identität vertritt. Gewiß spricht Lull nicht von »coincidentia«, sondern nur von »conversio«, doch Nikolaus konnte den Ausdruck »coincidentia« in der lullschen Interpretation seines Lehrers Heimeric finden. In der Darstellung der lullschen *Ars*, die der flämische Meister der *Disputatio de potestate ecclesiastica* beigegeben hat, finden wir tatsächlich, zur Kennzeichnung der Vertauschbarkeit der lullschen Grundwürden und Korrelativen, anstelle des Ausdrucks »convertuntur« die neue Formel »coincidentur«. Wenn die Grundwürden, so erklärt dort Heimeric, sich aufgrund ihrer vertauschbaren Identität wechselseitig einschließen und wenn jede Grundwürde ihre wesentlichen Korrelativen mit sich bringt, dann ergibt sich auch die Vertauschbarkeit der Korrelativen der einen in die der anderen. In diesem Fall, so fährt Heimeric fort, »sicut bonitas in magnitudine est ipsamēt magnitudo, ita

---

<sup>34</sup> HAUBST, *Das Bild*, S. 260f.

<sup>35</sup> COLOMER, *Nikolaus von Kues und Raimund Lull*, S. 97f.

bonificativum, bonificabile et bonificare coincidunt cum magnificativo, magnificabili et magnificare; et sic de aliis<sup>36</sup>.

Die Vermittlerrolle Heimerics zwischen Lullus und Cusanus dürfte hier ohne Zweifel ihren Höhepunkt erreicht haben. Doch damit ist noch nicht alles gesagt worden, was man über den Beitrag Heimerics zum cusanischen Koinzidenzgedanken sagen kann. Er gebraucht den Ausdruck Koinzidenz nicht nur im Falle der lullschen Korrelativen, sondern auch um damit etwas von Gott Verschiedenes auszudrücken<sup>37</sup>. In Gott fallen nämlich Wille und Wesenheit zusammen<sup>38</sup>. Entsprechend fallen auch göttliches Erkennen und Wollen über allen kreatürlichen Gegensätzen in der Wesenheit Gottes zusammen<sup>39</sup>. Endlich gilt der Zusammenfall in Gott auch von der dreifachen Kausalität: der Wirk-, Form- und Zielursächlichkeit und – was im Symbol der unendlichen Kugel das-selbe aussagen soll – der Dreiheit von *principium* (Mittelpunkt), *medium* (Durchmesser) und *finis* (Umfang)<sup>40</sup>. Beim letztgenannten Zusammenfall ist mit Haubst hervorzuheben, daß Heimeric die Transzendenz der göttlichen Formursächlichkeit, im boethianischen Sinne der sinngebenden Form, durch die Koinzidenz der Form – mit der Wirk- und Zielursache sichern will, ohne dabei den Gedanken aufzugeben, daß Gott die im aristotelischen Sinne informierende Form wirkt und so auch der vom Innersten her Formende sei<sup>41</sup>. So ist Gott, beziehungsweise das Erste, zugleich immanent und transzendent, »omnibus intimissimum, tamen nulli inclusum ... Omnibus existens intimissimum secun-

<sup>36</sup> *Disp. de pot. eccl.* (Cod. Cus. 106, fol. 108v, 14–18).

<sup>37</sup> Vgl. darüber HAUBST, *Zum Fortleben Alberts des Großen*, S. 437ff.

<sup>38</sup> Vgl. *De sig. aet.*: »Deinde quaeritur, an voluntas Dei sit eius essentia principaliter volita, quo actu volendi vult simul alia sine multitudine volitorum et principalis voliti repugnantia, inter quae volita sunt singularia et nondum existentia? Et respondet quod sic; eiusdem rationibus quae praemissa sunt de modo intelligendi divino, ex quo coincidunt essentialiter et concrescunt in acto intelligen<sup>d</sup>i practico« (Cod. Cus. 106, fol. 84r, 17–22).

<sup>39</sup> Vgl. ebd.

<sup>40</sup> Vgl. *Comp. div.*: »Ex quo accipitur, quod causalitas trium causarum agentium, scilicet formae, efficientis et finis omnimode identificantur in primo. Quapropter iuste censetur primum omnibus esse intimissimum, tamen nulli inclusum. Intimissimum quidem, quia est universorum forma; non inclusum, quia non est forma informans, quae coincidit cum efficienti in specie tantum et non numero, eo quod talis forma dependet ab efficiente secundum essentiam et secundum actualem existentiam, sed est forma efficientiae et fontaliter formans per omnimodam coincidentiam ipsius cum efficiente et fine« (Cod. Mog. 610, fol. 121r, 11–20); ebd.: »Et ab Alano (dicitur primum principium) esse sphaera, cuius centrum ubique, circumferentia nusquam. In sphaera enim principium, medium et finis. Item substantialiter inest hoc modo in potentia; in potentia tres causae finaliter coincidunt in idem« (Cod. Mog. 610, fol. 128v).

<sup>41</sup> HAUBST, *Zum Fortleben Alberts des Großen*, S. 440. Siehe auch ders., *Das Bild*, S. 89f.

dum vim formae est nulli inclusum secundum vim efficientis et finis<sup>42</sup>. Damit ist Heimeric in die Nähe jener transzendenten Mitte und in die Nähe jenes Urgrundes gelangt, die er gemäß dem mittelalterlichen Symbol der unendlichen Kugel so kennzeichnet: »Manifestum est, quod omnia sunt in primo tamquam in fonte effectivo, formaliter et finaliter... Et ab Alano (dicitur primum principium) esse sphaera, cuius centrum ubique, circumferentia nusquam. In sphaera enim principium, medium et finis<sup>43</sup>. Die quellengeschichtliche Bedeutung der beiden Stellen für die Vorgeschichte der cusanischen *coincidentia oppositorum* scheint nicht unwichtig zu sein. Später hat sich Nikolaus von Kues die Lehre der dreifachen Ursächlichkeit Gottes angeeignet und sie auf Albert den Großen bezogen<sup>44</sup>. Den albertinischen Gedanken des Zusammenfalls der drei *causae* in Gott dürfte Nikolaus allerdings bereits bei seinem Kölner Lehrer und zwar im Zusammenhang mit der anderen Koinzidenz des Ausgangs-, Mittel- und Zielpunktes in jener durch das allgegenwärtige Zentrum symbolisierten ursprünglichen göttlichen Einheit, die Anfang, Mitte und Ende aller Dinge ist, vorgefunden haben. Mit Recht darf man mit Haubst schließen, daß die Abhängigkeit des Nikolaus von Kues von Heimeric »in keinem Punkte derart weitgehend und so greifbar wie hier sein dürfte<sup>45</sup>. Damit soll jedoch nicht gesagt werden, daß der cusanische Koinzidenzgedanke sich bereits bei Heimeric, beziehungsweise bei Llull, findet. Vorgeschichte ist noch nicht Geschichte. Auf den grundsätzlichen Unterschied zwischen der cusanischen Sicht und der seiner Vorgänger hat Nikolaus von Kues bereits selbst hingewiesen, soweit es Albert den Großen betrifft. Es handelt sie hier um die entscheidende Beschränkung des Satzes des Widerspruches auf das Gebiet der *ratio* als notwendiger Voraussetzung für die Eröffnung der neuen koinzidentellen Sicht im Gebiete des *intellectus*. »Videtur quod Albertus et paene omnes in hoc deficient, quod timeant semper intrare caliginem, quae consistit in admissione contradictorium; nam hoc ratio refutavit<sup>46</sup>.

Heimeric geht von der Betrachtung Gottes aus, um dann zur Betrachtung der Welt zu kommen. Damit ist schon gesagt, daß die Welt ihm vor allem als Schöpfung Gottes erscheint. Das wäre an sich nicht viel, wenn der flämische Meister die geschaffene Welt nicht zugleich als Spiegelbild der Schöpfers, und zwar im Lichte von dessen Einheit und Dreieinheit verstände. Die Schöpfung geht aus der lebendigen, fruchtbringenden Güte des Einen und Dreieinen Got-

<sup>42</sup> *Comp. div.* (Cod. Mog. 610, fol. 121<sup>r</sup>).

<sup>43</sup> *Comp. div.* (Cod. Mog. 610, fol. 128<sup>v</sup>).

<sup>44</sup> Vgl. *Beryl. c. 16* (H XI/I 16, 1-4).

<sup>45</sup> HAUBST, *Das Bild*, S. 91.

<sup>46</sup> Zu Alberts *Comm. in De div. nom.* (Cod. Cus. 96, fol. 105<sup>rb</sup>).

tes hervor. Dabei ist besonders hervorzuheben, daß die Schöpfungslehre des Heimeric das dreifache Leben Gottes *ad intra* mit dessen dreifacher Ursächlichkeit *ad extra* so stark verbindet, daß die gesamte Schöpfung die *insignia causalia* der Dreifaltigkeit an sich trägt und jedes Seiende vom Ursprung her dreieinig ist: *omne creatum originaliter extat trinum*<sup>47</sup>. Ein so stark vom Trinitätsgedanken geprägtes Denken wie das des Heimeric konnte sich nicht mit einer durch eine Reihe von Ternaren durchkreuzten trinitarisch-exemplaristischen Schöpfungslehre begnügen. Es sollte auch in eine trinitarisch-dynamische Seinsauffassung einmünden. Mit dem Sein wurde auch der geschaffenen Welt zugleich der trinitarische Lebensrhythmus mitgeteilt. »Effectus suscipit influxum suae causae nedum ad esse, sed ad posse et operari. Ergo habet vestigium trinae influentiae suae causae«<sup>48</sup>. Die Konsequenz einer solchen Auffassung ist die von Heimeric so sehr betonte wesentliche Fruchtbarkeit, die jedem geschaffenen Seiendem eigen ist. »Nullum ens creatum per formam totius in similitudinem trinitatis et unitatis divinae completum potest esse prorsus sterile et infecundum«<sup>49</sup>. Heimeric leitet diese geschaffene Fruchtbarkeit aus der ursprünglichen Fruchtbarkeit Gottes ab und verbindet sie mit dem Ternar *principium, medium* und *finis*. Weil der Schöpfer in seiner unendlichen Güte unendlich fruchtbar ist, soll auch jedes Geschöpf fruchtbar sein. »Creatrix Dei bonitas est Trinitatis in unitate inseparabilis fecunditas. Quorum vestigia resultant inseparabiliter in qualibet creatura. Ex hoc nihil sterile, sed est bonum creatum omne«<sup>50</sup>. Und weil im geheimnisvollen Leben Gottes die ursprüngliche Ordnung dreieinig ist, soll auch die geschaffene Ordnung der natürlichen Fruchtbarkeit dreieinig sein. »Ordinem esse et consistere in tribus requirit fecunditas activa originalis naturae a primo per medium ad finem pullullantis«<sup>51</sup>. Zur Verdeutlichung dieser trinitarischen Seinsauffassung verwendet Heimeric die Korrelativenlehre des Ramon Llull. Die Anspielungen auf diese Lehre kommen besonders häufig im *Colliget principiorum* vor<sup>52</sup>. Die bezeichnendste Formulierung finden wir jedoch in der früher erwähnten Notiz zur llullschen Kunst in Cod. Cus. 83 vor. »Quodlibet ens in actu ratione suae actualitatis est originaliter fecundum, quia sicut essentialia est lucere lucem, sic originale est actui agere. Sed illa praefata principia sunt proprietates naturales entis in actu. Ergo quodlibet illorum est originaliter fecundum. Sicut ergo in pullulatione ger-

<sup>47</sup> Vgl. *Theoremata totius universi* (Cod. Cus. 106, fol. 64v, 17–19).

<sup>48</sup> *Com. div.* (Cod. Mog. 614, fol. 226ra).

<sup>49</sup> *Colliget princ.* (Cod. Cus. 106, fol. 214v, 9f).

<sup>50</sup> *Theoremata totius universi* (Cod. Cus. 106, fol. 64r, 24; fol. 65v, 8f).

<sup>51</sup> *Colliget princ.* (Cod. Cus. 106, fol. 208r, 8–10).

<sup>52</sup> Siehe einige Beispiele bei COLOMER, Nikolaus von Kues und Raimund Llull, S. 37f.

minis fecundi concurrunt tria, scilicet pullullans seu germinans, pullullabile et pullullare, ita in quolibet praedictorum principiorum sunt tria correlativa principia seu originalia, ut puta in bonitate bonificativum, bonificabile, bonificare; et sic de ceteris<sup>53</sup>. Die Beziehung dieser Lehren zu Lullus und Cusanus liegt auf der Hand. Was den ersten betrifft, so schreibt Heimeric die Korrelativenspekulation und die Fruchtbarkeitslehre Ramon Llull zu; was den letzteren betrifft, hat Nikolaus von Kues die Hauptmotive dieser Auffassung übernommen. Daß dabei der Einfluß Heimerics ebenfalls im Spiel war, legt uns die Tatsache nahe, daß Nikolaus die oben genannten Stellen seines Kölner Lehrers gelegentlich mit Randnotizen versah, wie zum Beispiel eine Bemerkung zum Ordnungsgedanken des Colliget principiorum: »ordo non est sine trinario« zeigt<sup>54</sup>. So dürfte Heimeric zusammen mit Ramon Llull durch seinen Einfluß auf den jungen Cusanus dazu beigetragen haben, dem frühen cusanischen Denken den Rhythmus des trinitarischen Urlogos zu verleihen.

Gottes- und Weltlehre finden im philosophisch-theologischen Denken des Ramon Llull und des Nikolaus von Kues in der Lehre vom Gott-Menschen Jesus Christus ihren Abschluß und ihre Vollendung. Durch ihn, der die verbindende Mitte zwischen Gott und Welt ist, wird die Welt vollendet und sie erreicht das Ziel, auf das hin Gott sie schuf. Der Christologie kommt im Denken des Heimeric keine so zentrale Stellung zu, wie dies im lullschen und cusanischen Denken der Fall ist. Nichtsdestoweniger zeigen die wenigen Stellen Heimerics, die sich auf den Gott-Menschen beziehen, eine auffallende Übereinstimmung mit der Gesamtkonzeption unserer beiden Denker. So sieht auch Heimeric im menschgewordenen Logos die Verbindungsmitte zwischen Gott und Welt. »Dei per incarnationem Verbi humanatio est per assumptionem carnis mediante Spiritu hominis deificatio ... Qui, cum sit creator et creatura, naturaliter utriusque praedicata recipit communiter. Inde per propriae recte dicitur, quod est simul in unum dives et pauper, id est, factus infectus, novus sempiternus, passibilis impassibilis, latriam et idolatriam salubriter adorandus<sup>55</sup>.« In Anlehnung an Albert den Großen führt Heimeric seine metaphysisch-kosmische Auffassung des Gott-Menschen bis zu der Folgerung weiter, daß die Welt sich in einem Kreislauf befindet, der sich nur in der hypostatischen Einung mit der göttlichen Schöpferkunst, dem Sohne, schließen kann. »Hic universi circulus dumtaxat finiri debuit in arte conditoris quem perfecit Deus trinus opere appropriato Sancti Spiritus<sup>56</sup>. Nur so ent-

<sup>53</sup> Cod. Cus. 83, fol. 303<sup>r</sup>.

<sup>54</sup> Cod. Cus. 106, fol. 258<sup>v</sup>, 34.

<sup>55</sup> Quadrip. quaest. (Cod. Cus. 106, fol. 16<sup>r</sup>, 4ff).

<sup>56</sup> Quadrip. quaest. (Cod. Cus. 106, fol. 15<sup>v</sup>, 14f). In der Glosse heißt es dazu nach Ausfüh-

sprechen im Kreislauf der Schöpfung Ausgang und Rückkehr der Dinge aus Gott her und zu Gott hin einander gegenseitig und die ganze Schöpfung erhält im Gott-Menschen ihre höchste Vollendung. »Sed ex quo universalis emanationi respondet universalis reductio finalis in u $\langle$ ltim $\rangle$ a creatura ultimo consummante da, idcirco homo, qui est omnis creatura participative, ultima secundum ordinem emanationis universalis, est talis reductionis subiectum et origo, quam consummat Filii Dei incarnatio, ubi sit creaturarum finalis, ultimarum in corpore, mediарum in anima et primarum in spiritu hominis deificatio<sup>57</sup>. Damit scheint auch Heimeric das Motiv der Menschwerdung in der Vollendung der Schöpfung zu sehen<sup>58</sup>.

Heimeric zeigt sich uns hier zum letzten Male in seiner vermittelnden Stellung zwischen Lullus und Cusanus. Die metaphysisch-kosmische Christuskonzeption der beiden Denker braucht hier nicht besonders betont zu werden. Über diese Gesamtauffassung hinausgehend finden wir jedoch in der Christologie Heimerics einige Motive, die besondere Erwähnung verdienen; so zum Beispiel die Bezeichnung Christi als Schöpfer und Geschöpf zugleich, die bei Lull häufig vorkommt<sup>59</sup> und die auch Nikolaus von Kues gebraucht, um die geheimnisvolle Spannweite der hypostatischen Einung zum Ausdruck zu bringen<sup>60</sup>. Auch der Gedanke, daß der Mensch eine Zusammenfassung der Schöpfung sei und daß durch seine Einung mit dem Gottessohn die Schöpfung zum Schöpfer zurückkehrt und dadurch sowohl der Zweck des Schöpfers erreicht wird als auch die Vollkommenheit der Schöpfung ihren Abschluß findet, soll noch erwähnt werden. Ähnliche Überlegungen sind auch bei Lull und Nikolaus von Kues zu finden<sup>61</sup>.

---

rungen über das Naturgesetz und das Gesetz des Alten Bundes: »Ecce, quam recte dicitur illud tempus plenitudinis (Gal 4,4) quasi circularis reductionis temporis ad aeternitatem et ultimae periodi totius universi. Circulus quippe est figura perfecta, in qua quiescit perficiens intentio, cum non posset sibi (?) aliquid addi« (Cod. Cus. 106, fol. 16<sup>r</sup>, 4–5). Vgl. HAUBST, *Christologie*, S. 184, Anm. 81.

<sup>57</sup> *Ars demonstrativa* (Cod. Cus. 106, fol. 73<sup>r</sup>, 36 – fol. 73<sup>v</sup>, 3).

<sup>58</sup> Vgl. darüber HAUBST, *Christologie*, S. 184.

<sup>59</sup> Vgl. z. B. *Arbre de sciencia*, Del arbre de Jesu Christ 6, n. 23: »Gran veritat sia ésser creador creatura e creatura creador« (ORL XII, S. 228). »Gran gloria és a creatura ésser unida ab lo creador en unitat de persona qui sia creador a creatura« (ORL XII, S. 229). Siehe auch *Disp. fidei et intellectus*, p. 3, n. 4 (MOG VI, 14).

<sup>60</sup> Vgl. *Doct. ign.* III, 2: »Oporteret enim ipsum tale ita Deum esse mente concipere, ut sit et creatura, ita creaturam, ut sit et creator, creatorem et creaturam absque confusione et compositione« (H I 125, 15–17). Siehe auch *De ludo II* (P 162<sup>r</sup>) und *De vis. c. 22* (P 111<sup>v</sup>).

<sup>61</sup> Vgl. *Liber de praedicatione* I, B, II, 1: »In qua exaltat omnes creaturas, existens Christus homo Deus, quia per humanitatem naturaliter participat cum omnibus creaturis et Deus cum ipso homine ...« (OL III, S. 207); ebd. I, B, II, 1, n. 13: »Adhuc per incarnationem

Zum Schluß weisen wir auch noch auf die Bezeichnung Christi als *Deus humanatus* und *homo deificatus* hin, die uns zugleich bei Heimeric und Cusanus begegnet. Das hier Gesagte dürfte genügen, um Heimeric – besonders seinem *Quadripartitus quaestionum supra quattuor libros Sententiarum* und der *Ars demonstrativa* – wenigstens einen bescheidenen Platz in der Quellengeschichte der cusanischen Christologie einzuräumen.

Die Geschichte der Philosophie umschließt immer auch die Geschichte einer Begegnung. Diese Skizze dürfte uns gezeigt haben, daß der denkerischen Begegnung zwischen Nikolaus und Heimeric ebenfalls eine geschichtliche Bedeutung zukommt. Die Tatsache, daß Heimeric später cusanische Gedanken in sein eigenes Denken aufnahm und Nikolaus von Kues mehr als seinen Meister denn als früheren Schüler ansah<sup>63</sup>, hängt mit der veränderten Stellung des da-

---

Christus Deus homo est maius medium quod possit esse inter Deum et creaturam...« (OL III, S. 210); ebd. I, C, I, 3, n. 4: »Deus quando creavit mundum, creavit ipsum cum sua potestate. Et sic sua potestas requisivit finem in altiori gradu quietis, qui possit esse. Qui finis est posse facere Deum hominem; et quod omnes creature possent quiescere in ipso; et quod ipse Deus posset participare cum omnibus creaturis per hominem...« (OL III, S. 294); ebd. I, C, I, 3, n. 7: »Et ideo finis creationis mundi fuit exaltatus usque ad gradum incarnationis et plus non potuit ascendere« (OL III, S. 294f). Was Cusanus betrifft, vgl. *Sermo Dies sanctificatus*: »Et quoniam hic homo, qui debet esse finis universorum seu quies seu sabbatum, esse nequit summa creatura, quae intra se complicit omnes in sua perfectione, nisi sit hypostaticus Deus, in quo solum est quies, quia ipse est omne id, quod appetitur; hinc necesse fuit, ut Deus fieret homo, ut sic omnia in finem perveniret« (CT I, 1, S. 32, 7–12); *Sermo 36*: »Dico incarnationem Verbi esse complementum et quietem creationis; nam in illo opere quiescit potentia in se ipsa, ut alibi habes. Creata enim quacumque creatura cuiuscumque perfectionis perfectior potuit creari, quantum erat ex parte potentiae Dei. Sed quando creatura est in ea perfectione, quod in Deo suppositatur, completa est potentia creandi, quae est Deus, quoniam tunc non est medium inter creaturam et creatorem et est unio, qua nulla strictior esse potest; et hinc est quies potentiae in se ipsa« (Cod. Cus. 220, fol. 133v, 9ff).

<sup>62</sup> Vgl. *Disp. de pot. eccl.*: »Primo modo (ut sponsus Ecclesiae) est Deus humanatus, secundo (ut pastor) homo deificatus...« (Cod. Cus. 106, fol. 106r, 16f); *Quadrip. quaest.*: »Dei per incarnationem Verbi humanatio est per assumptionem carnis mediante spiritu hominis deificatio« (Cod. Cus. 106, fol. 16r, 1). Was Cusanus betrifft siehe *De vis*: »Iesu ... quando intra paradisi murum te intueor, admirabilis mihi occurris: Verbum enim Dei est humanatum et homo est deificatus« (P 111v).

<sup>63</sup> Heimeric behandelt einige Werke des Cusanus in seiner Löwener Schrift *Centheologicon* (Cod. Brux. 11571–11575). Wir wissen auch, daß er von Theodoricus de Xantis, dem demiligen Generalkommissar des Kardinals, einen Kodex mit *De complementis mathematicis*, *De complementis theologicis* und *De pace fidei* bekam und daß Heimeric, nachdem er die Cusanus-Schriften durchgelesen und mit Glossen versehen hatte, einen Brief an Theodoricus de Xantis schrieb, bei dem er seinen Freund Nikolaus mit dem ehrenvollen Ausdruck »praceptor meus« benennt. Siehe darüber R. KLIBANSKY, *Praefatio: De pace* (H VII, S. XXf, XL).

maligen Löwener Professors angesichts des angesehenen Denkers und einflußreichen Kirchenfürsten zusammen. Das ändert nichts an der quellengeschichtlichen Bedeutung der ersten Begegnung beider Denker. Diese frühere Begegnung gewinnt noch an Bedeutung, wenn man bedenkt, daß der Einfluß des flämischen Meisters sich auf die ersten Jahre des cusanischen Denkens beschränkte. Dabei darf man den eigentlich philosophischen Rang Heimerics nicht überschätzen. Auch wenn ihm die logische und systematische Denkkraft nicht fehlt, bleibt sein Denken dennoch im großen und ganzen dem Epigonentum der spätmittelalterlichen Philosophie verhaftet. Der Eigenart seines Denkens entsprechend ist die Rolle des Heimeric in Bezug auf Cusanus die philosophisch bescheidenere, jedoch geschichtlich nicht unfruchtbare eines Vermittlers gewesen. Gerade als Vermittler albertinischen, lullschen und allgemein neuplatonischen Gedankengutes hat Heimeric das cusanische Denken sehr früh auf jene christlich-platonische Denkrichtung hingewiesen, die seither die geistige Heimat des Nikolaus von Kues gewesen ist.

# DER EINFLUSS DES NICOLAUS CUSANUS AUF DAS DENKEN MARTIN LUTHERS

/K

Von Reinhold Weier, Mainz

Wenn Nikolaus Cusanus das Denken Martin Luthers ernstlich beeinflußt hat, so kann die Darlegung dieses Einflusses sicher hohes Interesse beanspruchen, erscheint es doch überaus bemerkenswert, daß der große Kardinal aus Kues, der das ökumenische Anliegen der heutigen Zeit gleichsam vorweggenommen hat, ausgerechnet mit dem Reformator Martin Luther in geistesgeschichtlichem Zusammenhang stehen soll.

Jedoch ist eben dies die Frage, ob denn Nikolaus von Kues tatsächlich einen ernstzunehmenden Einfluß auf das Denken Luthers ausgeübt hat. Die Lutherforschung glaubt bis zum heutigen Tage, diese Frage negativ entscheiden zu müssen<sup>1</sup> oder stillschweigend übergehen zu dürfen. Wir versuchen im folgenden zu erfassen, daß diese Haltung der Lutherforschung den Tatsachen nicht gerecht wird. Wahr ist lediglich, daß sich kein unmittelbarer Einfluß des Cusanus auf Luther feststellen läßt<sup>1a</sup>, wohl aber ein mittelbarer Einfluß, und dieser ist greifbar genug, um konkrete Aussagen über die geistesgeschichtliche Wirkung des Cusanus auf Luther zu machen.

## I

Die Schlüsselfigur für die Betrachtung des Verhältnisses von Cusanus und Luther ist der französische Humanist Jacques Lefèvres aus Étaples in der Normandie – oder nach seinem latinisierten Namen Jacobus Faber Stapulensis. Er hat in echtem Sinne eine Mittlerrolle zwischen Cusanus und Luther gespielt. Hierfür war er seiner Natur nach der gegebene Mann. Faber hat nicht den Ehrgeiz besessen, ein eigenes philosophisches oder theologisches System zu entfalten, dafür besaß er aber einen ausgeprägten pädagogischen Eros und ebenso

<sup>1</sup> Vgl. A. ADAM, *Der Begriff »Deus absconditus« bei Luther nach Herkunft und Bedeutung*: Luther-Jahrbuch 1963, S. 98.

<sup>1a</sup> Erst nachträglich bin ich darauf aufmerksam geworden, daß sich Luther in irgendeiner Form auch persönlich mit dem Schrifttum des Cusanus befaßt haben muß. Vgl. das Vorwort Luthers zu dem *Libellus de ritu et moribus Turcorum*, 1530: WA 30/2, 205, 4–7: »Hactenus enim cum vehementer cuperem nosse religionem et mores Mahometistarum, nihil offerebatur quam quaedam confutatio Alkorani et item Cribratio Alkorani N. de Cusa...«

beachtliche pädagogische Fähigkeiten. Ihm ging es nicht darum, eigene Lehren zu entfalten, sondern – wenn nötig vereinfachend – den Studierenden die großen Lehrmeister im Reiche des Geistes nahezubringen<sup>2</sup>.

Neben zahlreichen Editionen sind sein Werk Kommentare zu großen Autoren, die zum Teil groß angelegt sind, zum Teil auch kurz und gedrängt eine Einführung in das betreffende Werk bieten<sup>3</sup>. Immer geht es ihm darum, die eigentliche Meinung des Autors ans Licht zu stellen.

Ein Zeitgenosse urteilt über seine Darstellungsart folgendermaßen: »Sie ist klar und ansprechend, nicht durch Aufzählung zu vieler Ansichten undurchsichtig geworden, systematisch nach Kapiteln gegliedert. Der Inhalt der Kapitel ist ausgezeichnet in Konklusionen zusammengefaßt. So ist fast völlig das Übel vermieden, durch langatmige Unterteilungen die Kapitel in Teile und die Teile in Teilchen zu zerschneiden<sup>4</sup>.«

Als Luther sich im Jahre 1513 anschickte, seine erste biblische Vorlesung zu halten, war kurz zuvor auf dem Büchermarkt ein Werk des Faber Stapulensis erschienen, das in der gelehrten Welt sehr schnell ein gutes Echo gefunden hatte<sup>5</sup>. Es wurde alsbald auch an der jungen Universität Wittenberg erworben. Es handelt sich um das sogenannte Quincuplex Psalterium.

Dieses Werk lenkte in mehrfacher Hinsicht die Aufmerksamkeit des neupro-

<sup>2</sup> Vgl. J. FABER, *In Aristotelis octo physicos libros paraphrasis*, J. Higman 1492, fol. 1v: Paraphrases, quas scholasticorum utilitati paravi ... – *Textus de Sphera Iohannis de Sacrobosco ... cum additione ... adiecta: Nouo commentario nuper edito Ad utilitatem studentium philosophice Parisiensis Academie...*, W. Hopyl 1500. – *Compendiaria in Aristotelis ethicon introductio rei litterarie studiosis apprime utilis*, Wien 1501.

<sup>3</sup> *Compendiaria in Aristotelis ethicon introductio*, Wien 1501. – *Arithmetica speculativa Boetii per Iacobum Fabrum Stapulensem in compendium redacta*, Paris 1549.

<sup>4</sup> *Meteorologia Aristotelis eleganti Iacobi Fabri Stapulensis paraphrasi explanata commentarioque Iohannis Coelae Norici declarata...*, Norimbergae 1512/13, fol. Aii<sup>r</sup>: »Plana est, et iucunda / non multis obnubilata opinionibus / ordinata per capita diuisa / capitumque conclusionibus luculentissime digesta: Ita vt opus sit minime / longa subdivisionum continuatione / capita in partes / partiumque particula dilacerare.«

<sup>5</sup> Beatus Rhenanus an Michael Hummelberg, 27. Sept. 1509 (A. HORAWITZ – K. HARTFELDER, *Briefwechsel des Beatus Rhenanus*, Leipzig 1886, Nr. 10, S. 23): »Psalterium quincuplex ... quid primum extollam nescius sum; ita me (sc. Faber) copia (ut ille inquit) inopem facit.« – Franz Ximénes an Bovelles, Alcalá, November 1509 (C. BOVILLUS, *Liber de intellectu ... Epistolae complures*, H. Estienne 1510/1, fol. 167<sup>r</sup>): »Tui Stapulensis in recollectione et compagatione illius laudes non tacebo. Est enim opus illud: tam docte premeditatum atque compositum: vt psalmorum intelligentie / nichil sit accommodatus / Ingentes ei / nostro nomine agito gratias.« – Alain de Varennes aus Grenoble an Bovelles (1510?) (C. BOVILLUS, *Liber de intellectu, Epistolae complures*, fol. 170<sup>v</sup>): »Amplexantur omnes eruditii / preclaros in psalmis Fabri nostri commentarios.«

movierten Doktors Martin Luther auf sich. Zunächst einmal durch die textkritische Arbeit, die Faber darin am Psalterium geleistet hat. Er bietet einen vierfachen überlieferten Text und erarbeitet daraus eine fünfte (seiner Meinung nach) verbesserte Textform. Sodann bietet er einen Kommentar zu den Psalmen. Wie Faber in seinen übrigen Kommentaren versucht hatte, den eigentlichen Sinn des Verfassers herauszustellen, so bemüht er sich auch jetzt in seinem Psalmenkommentar um ein Verständnis, das die eigentliche Intention des Hagiographen treffen soll. Durch schlisches Hören auf den Text sucht er den eigentlichen Sinn der Psalmen zu erfassen<sup>6</sup>. Sein Kommentar unterscheidet sich deutlich von den scholastischen Kommentaren. Nicht einmal die übliche Methode der Frage nach dem vierfachen Schriftsinn hat er beibehalten.

Luthers erste biblische Vorlesung ist bekanntlich seine erste Psalmenvorlesung. Er hat für sie viel aus Fabers Psalterium gelernt. Seine ausführlichen Randglossen sind glücklicherweise durch die Weimarer Lutherausgabe überliefert<sup>7</sup>. Die handschriftliche Grundlage dieser »Adnotationes« ging leider durch die Kriegsergebnisse in Dresden verloren<sup>8</sup>.

Luther hatte mit seiner Psalmenvorlesung noch nicht begonnen, da erschien bereits ein zweites exegetisches Werk Fabers: diesmals ein Kommentar zu den Briefen des Apostels Paulus<sup>9</sup>. In ihm ist der Römerbriefkommentar mit besonderer Sorgfalt ausgeführt. Faber hat in diesem Werke seine textkritische Arbeit auf die Briefe des Apostels Paulus ausgedehnt.

Luther lernte auch dieses Werk Fabers kennen. Karl August Meißinger veranschlagt die Bedeutung der genannten beiden Werke Fabers so hoch, daß er meint, Luther habe sich in der Reihenfolge seiner ersten beiden Vorlesungen »offensichtlich nach der Reihenfolge des Erscheinens dieser beiden Werke gerichtet«. Sie seien die beiden Hauptquellen Luthers gewesen<sup>10</sup>. Jedenfalls hat Luther bis zum Erscheinen des Erasmischen Neuen Testamente so gut wie regelmäßig seine textkritischen Hilfen aus Faber bezogen<sup>11</sup>.

Ähnlich wie im Psalmenkommentar hat Faber auch im Pauluskommentar versucht, die eigentliche Intention des Apostels zu erfassen.

Die Jahre, in denen Luther seine erste Psalmenvorlesung und seine Römer-

---

<sup>6</sup> J. FABER, *Quincuplex Psalterium*, H. Estienne 1509, fol. 1r.

<sup>7</sup> WA 4, 466–526.

<sup>8</sup> H. RÜCKERT, *Vorwort zur Neuedition der 1. Psalmenvorlesung*: WA 55, 8.

<sup>9</sup> J. FABER, *Epistola ad Rhomanos...*, H. Estienne 1512.

<sup>10</sup> K. A. MEISSINGER, *Der katholische Luther*, München 1952, S. 73; ders., *Luther: Sammlung Dalp*, Bd. 35, München 1953, S. 55.

<sup>11</sup> MEISSINGER, *Der katholische Luther*, S. 73; TH. PAHL, *Quellenstudien zu Luthers Psalmenübersetzung*, Weimar 1931, S. 7f.

briefvorlesung gehalten hat, besaßen für seine innere Entwicklung entscheidende Bedeutung. Dies wird durchweg von der Forschung zugegeben<sup>12</sup>. Wenn Luther gerade in diesen Jahren den Psalmenkommentar und den Pauluskommentar Fabers intensiv studiert hat, so ist damit diesen beiden Werken eine Rolle zugefallen, die ihren inhaltlichen Wert übertrifft. In einem geradezu einzigartigen Augenblick hat sich das Denken Luthers mit ihnen auseinandergesetzt.

## II

Uns interessiert der Einfluß, den Faber auf Luther ausgeübt hat, nur insoweit, als Faber seinerseits von Cusanus beeinflußt ist. Bevor wir uns der Frage zuwenden, wie Luthers Denken durch Faber und mittelbar durch Cusanus beeinflußt worden ist, fragen wir nun zunächst nach dem Verhältnis Fabers zu Cusanus.

Hier ist ein wenig weiter auszuholen.

Faber hat seine wissenschaftliche Laufbahn als Aristotelesinterpret begonnen. Er hat nach und nach sämtliche Werke des Stagyriten kommentiert. Doch zeigte sich sehr bald, daß die Weisheit des Aristoteles allein sein geistiges Suchen nicht auszufüllen vermochte. Er beschäftigte sich mit mathematischen, neuplatonischen, patristischen Schriften und nicht zuletzt mit jenem Bereich, den er selbst etwas unscharf als »contemplatio« umschreibt<sup>13</sup>. Dieser zweite Bereich seines geistigen Bemühens drängte sich je länger je mehr in den Mittelpunkt seines Denkens. Schließlich mußte er den Gegensatz und die Spannung zwischen beiden Bereichen seines Denkens als Problem empfinden: die Spannung zwischen dem Bereich, der durch sein Aristotelesstudium charakterisiert ist und jenem anderen Bereich, in dem seine Neigung zur Innerlichkeit, zur contemplatio zu ihrem Rechte kam.

In dieser Situation wurde Faber mit den Hauptschriften des Cusanus bekannt<sup>14</sup>. Er hat sogleich und in den darauf folgenden Jahren sogar mit steigendem Nachdruck die Lehre des Cusanus von den verschiedenen Stufen menschlichen Wissens als Antwort auf seine wissenschaftstheoretischen Probleme empfunden. Er war schließlich überzeugt, daß zur höchsten Stufe menschlichen Wissens

<sup>12</sup> Vgl. z. B. J. LORTZ, *Die Reformation in Deutschland*, Bd. 1, Freiburg 1962, S. 157.

<sup>13</sup> J. FABER, *Politicorum libri octo*, H. Estienne 1506, fol. 124r: »si mens generosior / elevatores contemplationes affectet.«

<sup>14</sup> C. BOVILLUS, *In artem oppositorum introductio*, W. Hopyl 1501, (Bibl. de Sélestat, 822 e 2). In der Praefatio, die von Faber verfaßt ist, taucht der Name des Cusanus auf (fol. 2r): »In paulo et dionysio multum silentium / deinde in Cusa...«

unter den älteren Meistern Ps.-Dionysius, unter den neueren aber Cusanus der beste Führer sei<sup>15</sup>.

Es verwundert daher nicht, daß Faber auch den Plan faßte, die zum Teil noch verstreuten Schriften des Cusanus zu sammeln und eine Gesamtausgabe zu veranstalten. Dieser Plan nahm spätestens im Jahre 1508 feste Gestalt an, als er auf einer Romreise in der Vatikanischen Bibliothek die beiden Prachtkodizes mit den Predigten des Cusanus entdeckte. Damals veranlaßte er wohl auch Johannes Solidus und Peter Meriel zu den Exzerpten aus cusanischen Predigten, die er dann unter dem Namen »Excitationes« später in seine Ausgabe der Werke des Cusanus aufgenommen hat<sup>16</sup>.

In den auf die Romreise folgenden Jahren hat der Gedanke an Cusanus Faber nicht mehr losgelassen. Er selbst und seine Freunde scheutene keine Mühe, um die Werke des Cusanus, soweit sie noch verstreut waren, aufzuspüren und zu sammeln. Besonders eindrucksvoll ergibt sich das aus der Korrespondenz, die Fabers Schüler Beatus Rhenanus, Michael Hummelberg und Reuchlin diesbezüglich geführt haben<sup>17</sup>. Aus den Zeugnissen für die Arbeit Fabers an der Cusanusedition ergibt sich, daß Fabers Interesse für diese Arbeit bis zur endgültigen Edition im Jahre 1514 praktisch dauernd wach gewesen sein muß.

Die beiden Schriften Fabers, die Luther zur Vorbereitung seiner ersten beiden biblischen Vorlesungen studiert hat (das Quincuplex Psalterium und der Pauluskommentar), sind genau in den gleichen Jahren entstanden, in denen Faber die Edition der Werke des Cusanus vorbereitet hat. Das Psalterium wurde in der Zeit zwischen 1507 und 1509 geschrieben, der Pauluskommentar zwischen 1509 und 1512. Genau in den Jahren, in denen Fabers Interesse für

<sup>15</sup> FABER, *Politicorum libri*, fol. 123<sup>r</sup>–124<sup>v</sup>; ders., *Ricardi ... coenobitae sancti victoris de superdiuina Trinitate*, H. Estienne 1510, fol. 2<sup>r</sup>. – Vgl. J. AL. CLERVAL, *De Iudoci Clichtovei ... vita ... thesim*, Paris 1894, S. 55f; A. RENAUDET, *Prériforme et Humanisme à Paris*, Paris 1953, S. 487.

<sup>16</sup> Nicolai Cusae Cardinalis Opera, ed. FABER STAPULENSIS, Parisii 1514, tom. I, fol. aaииv: »Excitationum libros decem ex vrbe Rhoma ab amicissimis meis Ioanne Solido Polono Cracoviensi / artium et iuris pontifice doctore / et Petro Meriele doctiss. Gallo. Quae excitationes: extractiones sunt a duobus magnis voluminibus Sermonum Cardinalis Cusae.« – Vgl. G. MERCATI, *Opere minori*, Vol. 4: *Studi e Testi*, Bd. 79, Città del Vaticano 1937, S. 129.

<sup>17</sup> Beatus Rhenanus an Michael Hummelberg, 15. Mai 1508 (HORAWITZ – HARTFELDER, *Briefwechsel*, Nr. 3, S. 167). – Michael Hummelberg an Bruno Amerbach, Paris, 9. Jan. 1509: Univ.-Bibl. Basel, G II 29, 183 (A. HARTMANN, *Die Amerbachkorrespondenz*, Bd. 1, Basel 1942, Nr. 407, S. 371f). – Beatus Rhenanus an Johannes Reuchlin, Schlettstadt, 10. Nov. 1509 (HORAWITZ – HARTFELDER, a. a. O., Nr. 11, S. 24–26). – Beatus Rhenanus an Johannes Reuchlin, Straßburg, 14. April 1510 (HORAWITZ – HARTFELDER, a. a. O., Nr. 14, S. 29). – Vgl. bei FABER selbst: *Liber trium virorum et trium spiritualium virginum*, H. Estienne 1513, fol. aaииr; *Nicolai Cusae Cardinalis Opera I*, fol. aaииr–v.

Cusanus auf dem Höhepunkte war und in denen Cusanus eine in etwa führende Rolle für sein Denken einnahm, hat er die für Luther wichtig gewordenen Kommentare verfaßt. Obgleich Faber sich in beiden Kommentaren scheinbar schlicht dem Bibeltexte anschließt, sind seine Ausführungen von cusanischem Gedankengut förmlich durchtränkt.

Wir kommen daher zu folgendem Ergebnis: Luther hat bei Faber schlichte Bibellexegese gesucht und sicher auch zu finden gemeint. In Wirklichkeit ist er, ohne es selbst zu ahnen, mit einer umfangreichen Masse cusanischen Gedankengutes bekannt geworden.

### III

Hier ist nun zweierlei hervorzuheben: Zunächst dies: Der im Quincuplex Psalterium und im Pauluskommentar Fabers zutage tretende Gegensatz zwischen schlichter Exegese und cusanischem Gedankengut ist kein Gegensatz im strikten Sinne. Denn Cusanus selbst hat in viel größerem Umfange bibeltheologisch gearbeitet, als das in der bisherigen Forschung beachtet worden ist. Mein Lehrer, Professor Dr. R. Haubst, hat darauf schon vor längerem hingewiesen<sup>18</sup>.

Der zweite Punkt bestimmt die Problemstellung für das folgende, das nun konkret einen Eindruck der Beziehungen zwischen Cusanus und Luther vermitteln will.

Es geht um folgendes: Das von Faber übernommene Gedankengut des Cusanus ist in die beiden in Frage stehenden Kommentare eingestreut, das heißt es ist darin ohne eine systematische Ordnung enthalten, die diesem Gedankengut selbst entstammen würde. Daraus ergibt sich, daß eine gedankliche Überschau über den Gedankenkomplex, der von Cusanus über Faber schließlich in das Denken Luthers eingedrungen ist, gewissermaßen eine Stufe hinter die verstreuten Gedanken des Cusanus zurückzugehen verlangt. Das bedeutet näherhin, daß wir nach dem Denken fragen müssen, das in diesen vereinzelten Gedanken sich ausspricht und in dem sich Cusanus, Faber und Luther begegnen. Hier kommt uns nun eine Beobachtung zu Hilfe. Cusanus hat gewisse gedankliche Schemata entfaltet und an Hand dieser Schemata theologische Probleme erörtert. Die Erörterung einer Reihe eben dieser von Cusanus behandelten Probleme geschieht bei Faber und Luther in der Weise, daß die von Cusanus entwickelten Schemata impliziert, das heißt als Leitfaden für die Erörterung dieser Probleme vorausgesetzt und angewandt sind.

---

<sup>18</sup> R. HAUBST, *Nikolaus von Kues über die Gotteskindschaft*: RCIB, S. 33 ff.

Es handelt sich vor allem um zwei gedankliche Schemata: 1. ein Schema, das an der Struktur des menschlichen Wortes abgelesen ist, 2. ein Schema, das die Funktionen des Lichtes ins Auge faßt. Diese beiden Schemata bilden das Einteilungsprinzip für die folgenden Darlegungen.

1. Wenden wir uns nun zunächst dem »Schema des Wortes« zu (um uns vereinfachend auszudrücken) und betrachten wir, wie Cusanus und Luther dieses Schema in gleicher Weise als Leitfaden für die Erörterung theologischer Probleme eingesetzt haben.

Cusanus, Faber und Luther waren von der biblischen Aussage, daß Jesus Christus das Ewige Wort Gottes ist, stark beeindruckt. Unüberschätzbares Gewicht für ihr Denken besaß ferner die Glaubensaussage, daß die Bibel Gottes Wort ist. Schon hieraus ergibt sich, was im einzelnen noch zu vertiefen wäre, daß das Reden des Cusanus und Luthers vom »Worte« zutiefst theologisch verankert ist. So wahr und wichtig dies ist, so leicht kann es jedoch die Tatsache verhüllen, daß in eben diesem Reden vom Worte oft genug das »Schema des Wortes«, das heißt das an der Struktur des menschlichen Wortes abgelesene Gedankenschema Anwendung findet.

Betrachten wir nur, wie Cusanus und Luther von der Inkarnation des Gottessohnes sprechen.

Cusanus deutet das Geheimnis der Inkarnation entsprechend dem geistigen Vorgange der lautlichen Wortbildung. Er schreibt: »Wenn irgendein ausgezeichneter Lehrer den Schülern das ›Wort‹ seiner geistigen Einsicht darlegen will ... tut er es so, daß er eben dieses sein geistiges ›Wort‹ mit dem Laut bekleidet. Denn anders ist es den Schülern nicht darbietbar, als daß es sinnenhafte Gestalt annimmt ..., so daß die Hörer mittels des Lautes das ›Wort‹ berühren können. Durch dieses wenn auch ganz entfernte Gleichnis erheben wir uns in unserer Betrachtung ein wenig über das hinaus, was durch uns erfaßt werden kann: daß nämlich der ewige Vater in seiner unermeßlichen Güte uns die Reichtümer seiner Herrlichkeit in der ganzen Fülle des Wissens und der Weisheit zeigen wollte: das ewige Wort, seinen Sohn, der ja die Fülle von allem ist, teilnehmend an unseren Schwachheiten. Weil wir ihn aber anders nicht begreifen konnten, hat er ihn unserer Fassungskraft gemäß kundgemacht und bekleidete ihn durch den mit ihm wesengleichen Heiligen Geist mit der menschlichen Natur«<sup>19</sup>. Cusanus sagt hier ausdrücklich, daß er am Gleichnis des menschlichen Wortes die Inkarnation deutet.

<sup>19</sup> *Doct. ign.* III, 5 (H I 133, 27–134, 16): »Quasi ut exemplo instruatur ignorantia nostra: Dum excellentissimus aliquis doctor verbum intellectuale ac mentale suum vult discipulis pandere ... agit, ut ipsum tale suum mentale verbum vocem induat ... ita quod audientes mediante voce verbum attingant. Hac licet remotissima similitudine supra id, quod

Worum es hier Cusanus geht, hat er in anderem Zusammenhang deutlicher dargelegt. Faber hat es prägnant zusammengefaßt: »Das Geheimnis der Fleischwerdung Christi bleibt auch geoffenbart verhüllt«<sup>20</sup>.

Ganz so lehrt auch Luther: »Wie sich (beim Sprechen) der Gedanke mit dem klanglichen Laut bekleidet, so der Sohn Gottes mit dem Fleische«: »Sicut verbum induit vocem, sic filius dei carnem«<sup>21</sup>. »Die Gottheit verbarg sich im Fleische Christi wie der Geist im Buchstaben.« Auch bei Luther geht es um das Moment der offenbarenden Verhüllung: Die Gottheit Christi war »unter dem Buchstaben und der Menschheit verhüllt, wie das Gesicht des Moses unter einem Schleier«<sup>22</sup>.

Wir haben hiermit ein erstes Moment des Gedankenschemas »Wort« in den Griff bekommen: es ist das Moment der offenbarenden Verhüllung. Zwar nicht Luther, wohl aber Cusanus ist sich klar bewußt gewesen, daß das dialektische Verhältnis von offenbendernder Verhüllung an der Struktur des menschlichen Wortes abgelesen ist. Die vox (der lautliche Klang) verbirgt das Wort (den geistigen Gehalt) für den, der die Sprache nicht versteht. Es ist dann leerer Klang. Die vox offenbart aber auch das Wort. Sie offenbart es für den, der vom rechten Geiste erleuchtet, die vox zu verstehen vermag. So offenbart und verhüllt zugleich das Wort die Gedanken des Sprechenden<sup>23</sup>.

Eine besonders naheliegende Anwendung findet das Schema des Wortes in der Deutung des Wesens der Heiligen Schrift, das heißt bei Behandlung der Frage, was eigentlich Heilige Schrift sei.

Faber hat zur Lösung dieser Frage cusanische Gedankenansätze fruchtbar gemacht. Er unterschied zwischen einem äußerlichen Buchstabensinn der Schrift, welcher der vox entspricht und einem tieferen eigentlichen Schriftsinn, der dem verbum entspricht<sup>24</sup>. Hier ist zu beachten, daß im »Gedankenschema« die vox den sprachlichen Laut, das verbum jedoch das besagt, was der Sprechende

---

intelligi per nos potest, alleviamur parumper in nostra meditatione, quoniam Pater aeternus ... nobis volens divitias gloriae suae et omnem scientiae et sapientiae plenitudinem ostendere Verbum aeternum, Filium suum ... quoniam aliter quam in sensibili et nobis similiformi percipere non poteramus, ipsum ... humana natura induit...«

<sup>20</sup> FABER, *Quinc. Psalt.*, Ps. 90, Adv. 1 versu, fol. 139v: »sacramentum incarnationis Christi / reuelatum etiam manet occultum.«

<sup>21</sup> *Dictata super Psalterium*, 1513–1515: WA 3, 157, 29f. Vgl. BONAVENTURA, *In nativitate Domini, Sermo 2*: *Opera Omnia*, t. IX, Quaracchi 1901, S. 107, 42f.

<sup>22</sup> *Dict. super Psalt.*: WA 4, 101, 14f: »Revelatio divinitatis Christi: que sub litera fuit velata et humanitate, sicut facies Mosi sub velamine.«

<sup>23</sup> *De fil.* (H IV n. 60, 9–11).

<sup>24</sup> FABER, *Quinc. Psalt.*, Praefatio, fol. ar–v: »alia littera surgit / quae ... occidit / et qui spiritui aduersatur ... sed eum / sensum litterae vocemus qui cum spiritu concordat.«

eigentlich meint. Da die Heilige Schrift aber Gottes Wort ist, ist ihr eigentlichster Sinn das Denken des allmächtigen Gottes selbst<sup>25</sup>. Das Denken Gottes selbst ist absolut einfach und umgreift Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft. Die Frage nach dem wahren Sinn der Schrift wird daher zur Frage nach ihrem einzigen Sinn, der zugleich für Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft gültig sein muß<sup>26</sup>. Das sind Gedanken, die Luther mit großem Nachdruck zu Ende gedacht hat. Immer wieder fragt er nach dem Eigentlichen der Schrift, ihrer Summa, ihrem Skopos<sup>27</sup>: Was ist der eine Sinn der Schrift, den Gott selbst in seiner absoluten Einfachheit gemeint hat? Dieser Sinn der Schrift muß für uns ebenso gültig sein, »für mich« und meine Situation, weil Gottes Wort ewig ist und doch in jedem Augenblick gegenwärtig<sup>28</sup>.

Bemerkenswert ist auch, wie sich das »Schema des Wortes« bei der Deutung der Schöpfung durch Cusanus, Faber und Luther auswirkt.

Im Dialog *De Genesi* hat Cusanus das Geheimnis der Schöpfung erörtert. Unter anderem hat er dabei nach Gleichnissen gesucht, um ihre Eigenart zu beleuchten. Als zentral wichtiges Gleichnis für die Schöpfungstat Gottes erscheint ihm der Vollzug einer menschlichen Belehrung und die Eigenart des Wortes. Am Vollzug des Sprechens liest er Merkmale ab, die für die Schöpfung selbst zutreffen. Er deutet mit anderen Worten die Schöpfung am Leitfaden jener Strukturen, die er am Vollzug der Belehrung und des Wortes abliest. Nicht zufällig legt er daher auf das Psalmenwort Gewicht: »Verbo Domini caeli firmati sunt<sup>29</sup>.

Wir haben bereits gesehen, wie das Schema des Wortes auf die dialektische Spannung zwischen Offenbarung und Verhüllung hinweist. Die cusanische Deutung der Schöpfung am »Leitfaden des Wortes« betrifft zunächst ein neues Strukturmoment menschlichen Sprechens: Menschliches Wort lässt sich nur verstehen als Vollzug, oder – wie Cusanus sich in Abwandlung eines Pauluswortes ausdrückt<sup>30</sup> – als Ruf des Schweigens zum klanglichen Laut in Ähnlichkeit mit dem Begreifen des Meisters und als Aufsteigen des Schweigens in der

<sup>25</sup> FABER, *Quinc. Psalt.*, Ps. 118 IX t 8, fol. 186v: »non enim tua conceptio: tua ratio aliud est a te deus. quo modo igitur vnu es et simplicissimus: sic tua lex vna ac simplicissima est.«

<sup>26</sup> FABER, *Quinc. Psalt.*, Ps. 96, Adv. 6. versu, fol. 146r: »in eaque (sc. veritate exemplarium) coincidunt esse / fuisse et fore: ... modus loquendi propheticus: ... quo fit vt ille sermo semper verus sit / et immutabilis: humanus autem nunc verus / nunc falsus et mutabilitati obnoxius: vbi esse / fuisse et fore diuersa sunt et nequaquam coincidunt.«

<sup>27</sup> W. H. VAN DE POL, *Das reformatorische Christentum*, Einsiedeln-Zürich-Köln 1956, S. 129.

<sup>28</sup> Vgl. z. B. WA 34/I, 29, 14ff.

<sup>29</sup> *De Gen.* (H IV n. 162, 2f). Vgl. Ps 32, 6.

<sup>30</sup> Ro 4, 17.

Angleichung an das Begreifen des Lehrenden<sup>31</sup>. Eine befriedigende Interpretation dieser cusanischen Bestimmung würde ausführlichere Darlegung verlangen. Jedoch ist soviel klar, daß Cusanus hier das dynamische Moment des Sprechens hervorheben will. Und eben an diesem Punkte wendet er sein Gleichnis auf die Schöpfung an. Daraus ergibt sich, daß Cusanus die Schöpfung vom Worte her betont dynamisch deutet.

Auch das zweite Moment des »Wortschemas«, das bereits genannte Moment der dialektischen Spannung offenbarenden Verhüllung geht in seine Schöpfungsdeutung ein.

Verschiedentlich ist Cusanus auf dieses Moment zu sprechen gekommen. Wir greifen als Beispiel eine Darlegung heraus, in der Cusanus die Welt mit einem geschriebenen Buche vergleicht:

Cusanus beginnt ganz schlicht: Einem des Griechischen unkundigen Deutschen wird ein griechisch verfaßtes Buch, zum Beispiel ein Werk Platons, vorgelegt. Wenn dieser Deutsche findig genug ist, könnte er nun aus der Eigenart der Schriftzeichen, aus ihren Verschiedenheiten und Gleichenheiten gewisse Elemente der Sprache feststellen. Den eigentlichen Inhalt des Buches (im vorliegenden Falle die Philosophie Platons) könnte er jedoch weder im Ganzen noch zum Teil ergründen – es sei denn, daß ihm jemand den Sinn des Buches erschließt, das heißt ihn »offenbart«<sup>32</sup>.

Ähnlich verhält es sich mit der Welt, in der göttliche Kraft gleichnishaft verborgen ist. Der Forscher kann zwar das »quia est« dieser Welt erkennen, nie aber deren wahren Namen<sup>33</sup>. Wörtlich sagt er: »Das menschliche Betrachten wendet sich vom syllogistischen Forschen ab und wendet sich gehorsam den Erleuchtungen durch prophetische Offenbarung zu<sup>34</sup>.«

Faber hat die wichtigsten Thesen des cusanischen Schöpfungsverständnisses übernommen.

Auch Luther deutet die Schöpfung vom Worte her. »Jede andere Kategorie als die des Wortes und des Geistes ist mit dem Lutherschen Schöpfungsgedanken unvereinbar«<sup>35</sup>. Wie Cusanus betont er, daß die Welt durch das Wort Gottes

<sup>31</sup> *De Gen.* (H IV n. 165, 7–21).

<sup>32</sup> *De Gen.* (H IV n. 171, 9–12): »Posset enim attente figuris incumbens Almanus ex differentia et concordia characterum conicere aliqua elementa et ex combinationibus variis vocales, sed quiditatem ipsam in toto vel in parte nequaquam, nisi reveletur eidem.«

<sup>33</sup> *De Gen.* (H IV n. 172, 1–5).

<sup>34</sup> *De Gen.* (H IV n. 174, 2 ff): »humana meditatio ... suas despicit venationes syllogisticas et ad revelatas propheticas illuminationes oboedienter se convertit.«

<sup>35</sup> D. LÖFGREN, *Die Theologie der Schöpfung bei Luther*: Forschungen zur Kirchen- und Dogmengeschichte, Bd. 10, Göttingen 1960, S. 53.

geschaffen sei, und ebenso wie dieser beruft er sich dabei auf die Heilige Schrift: *Omnium creaturarum esse, agere et posse ex dei verbo esse docet Moses*<sup>36</sup>. »Moses lehrt, daß das Sein, Wirken und Vermögen aller Geschöpfe aus dem Worte Gottes sei.« Wenn Luther die Schöpfung vom Worte her deutet, so ist das wie bei Cusanus theologisch gemeint. Jedoch wirkt sich bei Luther wie bei Cusanus auch das »Schema des Wortes« als das an der Struktur des menschlichen Wortes abgelesene Gedankenschema aus. Wir sind auf zwei Momente dieses Schemas aufmerksam geworden: das dynamische Moment und das Moment der verhüllenden Offenbarung. Wie im Schöpfungsverständnis des Cusanus und Fabers finden sich diese beiden Momente auch im Schöpfungsverständnis Luthers. Luther betont das aktuale Moment an der Schöpfung. Daß Gott Schöpfer der Welt ist, das bedeutet für ihn, daß er die Dinge gleichsam täglich neu schafft: »Das Gott creator heist, das ist ein vnerforschlich ding, vnd Gott schaffts doch teglich...<sup>37</sup>« »Resultatkategorien« sind mit seinem Denken nicht vereinbar<sup>38</sup>.

Luther hat die Schöpfung gewissermaßen massiv als Wort Gottes verstanden. »Gottes Wort«, sagt er, »sind ›Realitäten‹, nicht bloße Vokabeln«<sup>39</sup>. Die Dinge selbst sind also gleichsam angefüllt mit dem Worte Gottes, sie sind »voll des Wortes«<sup>40</sup>. Daher sind sie auch voll geheimnisvoller Belehrung für uns: »Man versteht also«, schreibt er, »daß jede sichtbare Kreatur Gleichnis ist und voll von ›mystischer‹ Belehrung... Jedes Geschöpf Gottes ist Wort Gottes, ›weil er sprach und es ist geworden«<sup>41</sup>. Hierbei betont Luther die Dialektik von Offenbarung und Verhüllung nicht weniger nachdrücklich als Cusanus, wohl aber in einem neuen Sinne. Predigt und Offenbarung ist die Schöpfung für den Gläubigen, Verhüllung Gottes dagegen für den Ungläubigen. Dabei bedeutet Offenbarung Gottes, daß der Mensch die Liebe und Huld Gottes erfaßt, Verhüllung Gottes dagegen, daß der Mensch nur noch den Zorn Gottes spürt. Der

<sup>36</sup> *Predigten über das 1. Buch Mose, 1523/24:* WA 14, 108, 19f.

<sup>37</sup> *Tischreden 1540:* WA Ti 5, 17, 10f.

<sup>38</sup> LÖFGREN, *Die Theologie*, S. 120.

<sup>39</sup> *Vorlesungen über 1. Mose (Gen 1,5), 1535–1545:* WA 42, 17, 23: »Verba dei res sunt, non nuda vocabula.«

<sup>40</sup> *Über das 1. Buch Mose, Predigten, 1527:* WA 24, 38, 11–18: »Denn es ist auch wol daran zu prüfen, das die erde allein yhr krafft von Gottes wort habe ... das alles land nicht gleich früchte tregt, ist daher, das solch vermügen nicht ist vom land, sondern von Gottes wort, wo das ist, da folget auch die krafft fruchtbar zu sein, also das die gantze welt vol worts ist, das alle ding treibt, krafft gibt und erhebt.«

<sup>41</sup> *Dict. super Psalm.:* WA 3, 560, 35ff: »Hinc discitur, quod omnis creatura visibilis est parabola et plena mystica eruditio, ... Omnisque creatura dei verbum dei est, ›quia ipse dixit et facta sunt.‹«

Ungläubige muß sich vor den Kreaturen fürchten, so daß ihn schon ein rauschendes Blatt, das vom Baume fällt, erschreckt<sup>42</sup>, denn er ängstigt sich vor dem Zorne Gottes.

Cusanus und Luther haben an der Struktur des Wortes ein Schema abgelesen. Das darf aber nicht verdunkeln, daß ihr Reden vom Wort stets theologisch gemeint und in der Offenbarung verankert ist. Besonders eindrucksvoll zeigt sich diese theologische Gemeinsamkeit bei Cusanus und Luther in ihrer Bestimmung der Erbsünde. Beide lehren: Die Sünde der Stammeltern entstammt dem Willen, durch stolzes Eigenwissen an sich zu reißen, was nur durch demütiges Hören geschenkt werden kann. Gott wollte den Menschen erleuchten, wenn er gehorsam auf sein Wort hörte. Der Mensch aber wollte nicht das Wort, riß sich von ihm los und wollte ohne das Wort zum Wissen aufsteigen. Er wollte das Leben nicht durch das Wort entgegennehmen. Darin liegt die Sünde.

»Sine verbo factum est nihil idest peccatum«<sup>43</sup>, sagt Cusanus; »nihil ibi geritur nisi verbo domini praevio«, betont entsprechend Luther<sup>44</sup>. Cusanus sagt: »Oportet eum, qui christianus est, »omnem intellectum suum captivare per fidem«<sup>45</sup>. Luther sagt: »inclina, id est humilia, qui acaptivari oportet intellectum«<sup>46</sup>. Cusanus sagt: »Non per credere, sed per scire aequari summo voluit (homo)«<sup>47</sup>. Luther: »Hoc enim Diabolus in omnibus tentationibus solet, ut, quanto homo a verbo discedit longius, tanto videatur sibi doctior et sapientior«<sup>48</sup>.

2. Wir haben bisher betrachtet, wie sich im Reden des Cusanus und Luthers vom Worte eine besondere Art des Denkens geltend macht, ein Denken nämlich, das theologische Probleme mit Hilfe eines Gedankenschemas angeht. Betrachten wir dieses Denken nun noch mit Hinblick auf das zweite Denkschema, das von Cusanus und Luther benutzt wird, nämlich das Schema des Lichtes.

Das erste Moment, das dieses Schema bei Cusanus verdeutlicht, ist dies, daß das Verständnis menschlicher Seinsvollzüge immer über den jeweiligen Vollzug hinausverweist und nur aus einem Jenseitigen erklärt werden kann. Cusanus geht beim Aufweis dieser Zusammenhänge vom schlichten Akte des Wahr-

<sup>42</sup> Predigten des Jahres 1523: WA 12, 443, 4.

<sup>43</sup> Sermo 19 (Cod. Cus. 220, fol. 57v, 59ff).

<sup>44</sup> Ad Brismannum epistola, 1523: WA 11, 287, 18f.

<sup>45</sup> Cod. Cus. 40, fol. 149<sup>r</sup>-150<sup>v</sup>: R. HAUBST, *Die Christologie des Nikolaus von Kues*, Freiburg 1956, Textanhang, S. 320, 7f.

<sup>46</sup> Dict. super Psalt.: WA 4, 324, 35. Vgl. 2 Kor 10, 5.

<sup>47</sup> Sermo 6 (Cod. Cus. 220, fol. 25<sup>r</sup>, 25f).

<sup>48</sup> Vorlesungen über 1. Mose (Gen 3, 6): WA 42, 120, 36-38. Vgl. Ad Brismannum epistola, 1513: WA 11, 287, 13-15: »Non licet hominem sese regere supra se ... Adam vult aequalis esse deo.«

nehmens aus. Er zeigt, wie das Wahrnehmen nur möglich sei, wenn ein doppeltes Licht – ein äußeres und ein inneres – gleichsam zusammenlaufen<sup>49</sup>. Wichtig ist ihm dabei besonders die Erklärung des inneren Lichtes. Er legt dar, daß es ein Licht der nächsthöheren seelischen Stufe sei, nämlich ein Licht der ratio. Weiterhin zeigt er, wie auch die ratio zu ihrem Vollzug eines höheren inneren Lichtes bedarf. Schließlich stellt er heraus, daß auch die höchsten geistigen Akte des Menschen, die Akte des intellectus nur möglich sind im Glanze eines von oben kommenden Lichtes. Dieses Licht steigt von Gott selbst herab, es ist das Licht seiner Gnade<sup>50</sup>. Der intellectus ist für Cusanus der Kern der menschlichen Person. So ergibt sich für ihn, daß der Mensch erst zum Vollzug seines Eigentlichen kommt unter dem Einflusse des göttlichen Lichtes, das heißt der Gnade<sup>51</sup>. Deshalb ist nach der Überzeugung des Cusanus wahre Gotteserkenntnis auch nur möglich, wenn Gott den Menschen erleuchtet<sup>52</sup>. Wenn Gott den Menschen verläßt, so zerfällt er gleichsam innerlich, er zerstreut sich zum Vielerlei hin, er ist dem Nichts, das heißt der Sünde, dem Tode und dem Satan anheimgegeben<sup>53</sup>.

Luther hat den Gedanken, daß der Mensch nur unter der Huld Gottes zu seinem Eigentlichen kommt, mit großer Entschiedenheit vertreten. In der großen Genesisvorlesung legt er dar, daß der Mensch nur unter der Gnade im Vollsinne Mensch sei<sup>54</sup>. So wie eine Pflanze erst richtig zeigen kann, was ihr Wesen ist, wenn sie von der Sonne beschienen wird und wächst und gedeiht, so ist der Mensch erst wirklich Mensch unter dem Gnadscheine Gottes.

Luther war fest überzeugt, daß der Mensch niemals für sich allein betrachtet verstanden werden kann. Entweder ist er *imago Dei* oder *imago Sathanii*<sup>55</sup>.

Der Unterschied zwischen Cusanus und Luther liegt darin, daß Luther härter als Cusanus das Entweder-Oder unterstreicht, dem der Mensch unterliegt

<sup>49</sup> *De quaer.* (H IV n. 33, 1f): »Ut visus deprehendat visibile discrete, lumen duplex concurrit.«

<sup>50</sup> *De dato* (H IV, n. 92, 5f): »Non potest autem ad apprehensionem sapientiae ascendere ignorans suo lumine.« Vgl. *De dato* (H IV n. 94, 9f).

<sup>51</sup> *De dato* (H IV n. 94, 15ff): »Salomon ... secundum donum illuminationis est sortitus animam, cuius vis intellectualis ad actualem apprehensionem ... ascenderat.«

<sup>52</sup> *De vis. c. 5* (P I, fol. 100v): »Nemo te videre potest: nisi in quantum tu das ut videaris.«

<sup>53</sup> *Sermo 48* (Cod. Vat. lat. 1244, fol. 54<sup>rb</sup>, 13 ff): »Quanto plus per concupiscentias descendis infra tanto inquietior ...« *Sermo 53* (Cod. Vat. lat. 1244, fol. 102<sup>vb</sup>, 24ff): »... ut sint angelii ad diuisionem quasi qui sathanici.«

<sup>54</sup> *Vorlesungen über 1. Mose*: WA 42, 46, 4f: »Vereor autem, postquam haec *imago* per peccatum amissa est, non satis eam possimus intelligere.« Vgl. LÖFGREN, *Die Theologie*, S. 89.

<sup>55</sup> *Über das 1. Buch Mose, Predigten*, 1527: WA 24, 51, 13f: »Der mensch mus ein bilde sein entwedder Gottes oder des Teufels.«

(nämlich entweder *imago Dei* oder *imago Sathani*): Luther sagt, der Mensch ist unfrei, und somit entweder in der Hand Gottes oder dem Teufel ausgeliefert<sup>56</sup>; Cusanus anerkennt die Freiheit des menschlichen Willens<sup>57</sup>. Cusanus betont anderseits mehr als Luther die Verbundenheit des Menschen mit dem Kosmos<sup>58</sup>. Für ihn ist der Gedanke des Mikrokosmos sehr wichtig, bei Luther taucht er nur gelegentlich einmal auf.

Die Betrachtung der Gnade am Schema des Lichtes hat noch eine weitere Folge. Sie begünstigt eine dynamische Gnadenauffassung, das heißt die Betrachtung der Gnade als Licht lenkt den Blick auf das Geschehen der Begnadung, also auf das Tun Gottes. Cusanus<sup>59</sup> und Luther betrachten Gnade nicht in ihrem objektiven Sein, sondern von Gott her. Das hat bei beiden natürlich theologische Gründe. Trotzdem bleibt bestehen, daß es bei beiden am Leitfaden des Lichtes geschieht.

Faber hat ebenfalls die Gnade betont von Gott her verstanden. »Dein Anschauen bedeutet Erleuchten und wahrhaft Demütig-Machen«<sup>60</sup> sagt er.

Luther hat diesen Satz Fabers zu Ende gedacht: Wenn es auf die Erleuchtung und das Anschauen Gottes ankommt, so ist die Schöpfung eben durch dieses Anschauen Gottes, nicht aber durch irgendwelche ihr inhärenten Eigenschaften gut. »Gutsein« und »Schlechtsein« hängt von Gott, nicht von der Natur ab<sup>61</sup>.

#### IV

Aus unserer bisherigen Betrachtung ergibt sich, wie das Denken des Cusanus und Luthers in der Benutzung zweier gedanklicher Grundschemata Gemeinsamkeiten aufweist. Das eine dieser Schemata ist an der Struktur des menschlichen Wortes, das andere an der Funktion des Lichtes abgelesen. Cusanus und Luther benutzen diese beiden Schemata als Leitfäden zur Erörterung wichtiger theologischer Probleme.

Die Frage nach dem Einfluß des Nikolaus von Kues auf das Denken Martin Luthers ist damit nicht voll beantwortet. Es drängt sich noch folgender Gesichtspunkt auf, der eine neue Sicht des Problems gestattet.

<sup>56</sup> *De servo arbitrio*: WA 18, 600–787.

<sup>57</sup> *Sermo 28* (Cod. Cus. 220, fol. 117<sup>r</sup>, 1ff): »Noster spiritus ... liberi arbitrij est.«

<sup>58</sup> HAUBST, *Christologie*, S. 158ff.

<sup>59</sup> H. WOLTER, *Funken vom Feuer Gottes. Die Lehre des Nikolaus von Kues vom geistlichen Leben: Geist und Leben* (Würzburg) 31 (1958), 268f.

<sup>60</sup> FABER, *Quinc. Psalt.*, Ps. 118 X i 3, fol. 187<sup>v</sup>: »Tuum respicere est illuminare / et in veritate humiliare.«

<sup>61</sup> Über das 1. Buch Mose, *Predigten*, 1527: WA 24, 39, 21–27. Vgl. LÖFGREN, *Die Theologie*, S. 46.

Das Denken des Cusanus ist schon früh und sehr nachhaltig durch die Erfassung des Koinzidenzprinzips geformt. Cusanus hat die Entdeckung dieses Prinzips als entscheidende Erleuchtung empfunden. Es erhebt sich mithin die Frage, ob dieses Prinzip auch das Denken Fabers und schließlich das Denken Luthers beeinflußt hat.

Das Koinzidenzprinzip des Cusanus besitzt einen mehrschichtigen Gehalt. Für unseren Zusammenhang genügt, sich vor Augen zu halten, daß Cusanus durch dieses Prinzip aussagen will, daß in Gott die vom menschlichen Verstand, der ratio, erfaßten Gegensätze in absoluter Einheit verschlungen sind. Eine besondere Ausformung dieses Gedankens liegt in der Formulierung, daß in Gott das Größte und das Kleinste in eins zusammenfällt. Auch bei Faber klingt dieser Gedanke an. Er schreibt. »In Gott koinzidiert das Unterste mit dem Höchsten«, in deo infinitas cum summitate coincidit<sup>62</sup>. Bei Luther heißt es: »Ein leib ist der Gottheit viel, viel zu weit, und kondten viel tausent Gottheit drynnen sein. Widderumb auch viel, viel zu enge, das nicht eine Gottheit drynnen sein kan. Nichts ist so klein, Gott ist noch kleiner, Nichts ist so gros, Gott ist noch grösser, Nichts ist so kurtz, Gott ist noch kürzter, Nichts ist so lang, Gott ist noch lenger, Nichts ist so breit, Gott ist noch breiter, Nichts ist so schmal, Gott ist noch schmeler und so fort an«<sup>63</sup>.

Hier ist außerdem an die starke Spannung zu erinnern, die Luther seinem Gottesbilde eingezeichnet hat. In der Lutherforschung hat man diese Spannung zuweilen als ernstes Problem empfunden. So spricht O. Ritschl von einer »dualistischen Konstruktion des (Lutherschen) Gottesbegriffes«<sup>64</sup>, und W. Elert meint, Luther verzichte auf einen spekulativen Ausgleich zwischen dem Zorn und der Barmherzigkeit Gottes<sup>65</sup>. In der Tat hat Luther die harte Spannung zwischen Zorn und Liebe in Gott stets herauszustellen gesucht.

Bereits Faber hat in seinem Römerbriefkommentar ausführlich das Problem von Zorn und Liebe in Gott behandelt, und zwar im Zusammenhang mit dem Problem der Prädestination. Um dieses Problem zu erhellen, hat er sich des cusanischen Prinzips der coincidentia oppositorum bedient und dieses auf das Verhältnis von Zorn und Liebe in Gott angewandt<sup>66</sup>. Hierdurch hatte er die

<sup>62</sup> FABER, *Quinc. Psalt.*, Ps. 98, Adv. 5. versu, fol. 148r.

<sup>63</sup> *Vom Abendmahl Christi*, 1528: WA 26, 339, 32–340, 2.

<sup>64</sup> O. RITSCHL, *Dogmengeschichte des Protestantismus*, Leipzig-Göttingen 1908–1926, Bd. 3, S. 16.

<sup>65</sup> W. ELERT, *Morphologie des Luthertums*, München 1958, Bd. 1, S. 187.

<sup>66</sup> *Sancti Pauli Epistolae XIV cum commentariis* J. FABRI STAPULENSIS, H. Estienne 1512, Ro 9, can. 85, fol. 91r: »Non-electio et electio coincidunt: neque aliud et aliud sunt. Vides ne igitur non aliud fuisse in deo dilectionem qua dilexit Iacob / et odium quo Esau odio habuit?«

theoretische Möglichkeit geschaffen, den Gegensatz zwischen Zorn und Liebe im Gottesbilde zuzuspitzen, ohne doch die Einheit dieses Bildes zu gefährden. In diesem Zusammenhange taucht übrigens bei Faber bereits das von Luther so gern gebrauchte theologumenon vom opus dei proprium und alienum auf<sup>67</sup>. Die Anwendung des cusanischen Koinzidenzprinzips auf das Verhältnis von Zorn und Liebe in Gott ist Lefèvres eigenes Werk. Freilich hat auch Cusanus um die Spannung zwischen Gerechtigkeit und Barmherzigkeit in Gott gewußt. In einer Weihnachtspredigt hat er dies ergreifend zum Ausdruck gebracht. Er schildert, wie Wahrheit, Barmherzigkeit, Gerechtigkeit und Milde Gottes gleichsam einen heiligen Rechtsstreit ausfochten, aus dem die Barmherzigkeit und Milde als Siegerin hervorging und Gott zu dem Entschlusse bewog, das Ewige Wort zur Erlösung auf diese Erde zu senden<sup>68</sup>.

Zusammenfassend ist zu sagen, daß die starke Spannung im Gottesbilde Luthers als Hintergrund die Aussagen Fabers über den Gegensatz von Zorn und Liebe in Gott hat. Und diese Aussagen sind ihrerseits gewagt mit Berufung auf das cusanische Koinzidenzprinzip.

Überschauen wir nochmals unsere Überlegungen, so können wir sagen: Cusanus hat zwar nicht unmittelbar auf Luther eingewirkt, aber er hat in Faber einen glänzenden Vermittler seiner Gedanken gefunden, und zwar sowohl wegen der pädagogischen Art Fabers, als auch wegen seiner großen Hochschätzung und seines großen Interesses für Cusanus. Ferner auch und nicht zuletzt, weil Faber die Gedanken des Cusanus in zwei Bibelkommentare hat einfließen lassen, die Luther benutzt hat. Diese beiden Kommentare waren für Luther sowohl wegen der darin geleisteten textkritischen Arbeit als auch wegen ihrer von der üblichen scholastischen Methode abweichenden Art ansprechend. Schließlich hat Luther sie in einem Zeitpunkte kennengelernt, der für seine Entwicklung entscheidend war, und sie wurden damals sogar zu Hauptquellen für seine Arbeit.

So ist es verständlich, daß in der Behandlung wichtiger theologischer Probleme das Denken des Cusanus das Denken Luthers befriachten konnte: In der Lehre von der Inkarnation, im Verständnis dessen, was Heilige Schrift sei, in der Schöpfungstheologie, in der Deutung der menschlichen Existenz, im Gottesbilde. Trotz weitgehender Gegensätze im Denken des Cusanus und Luthers, die sich leicht aufreihen ließen, zeigen sich echte Gemeinsamkeiten in ihrem theologischen Denken.

<sup>67</sup> FABER, *S. Pauli Epistolae*, Ro 11, can. 103, fol. 95r: »Magis proprie dicitur deus amare quam quicquam odire ... nec enim odiens aliquid constituisti aut fecisti. Nam hoc: *alienum* respicit. illud substantiale et intimum.«

<sup>68</sup> HAUBST, *Christologie*, S. 74ff.

# DER BILDSCHMUCK DER CUSANUS-BIBLIOTHEK

Von Peter Volkelt, Saarbrücken

Absicht des Folgenden soll es sein, einen Einblick in den gezeichneten und gemalten Buchschmuck derjenigen Handschriften zu geben, die sich noch heute in der Bibliothek des Hospitals zu Kues befinden<sup>1</sup>. Die Buchmalerei ist nur ein Teil der Buchkunst, der Buchausstattung, was der Vollständigkeit halber erwähnt sei. Denn zahlreiche Kodizes der Cusanus-Bibliothek haben auch sehr schöne Einbände aus dem Mittelalter, der Renaissance und dem Barock in Blind- und Goldpressung<sup>2</sup>, und es würde sich lohnen, sich gleichfalls mit ihnen näher zu beschäftigen. Mancher Band ist zudem mit prachtvollen, vielfarbigen Vorsatzblättern in üppigen Blumenmustern nach Art der mittelalterlichen Goldtapeten versehen, die zu betrachten gleichermaßen eine Augenfreude bereitet. Des begrenzten Themas wegen möge es genügen, dies anzudeuten.

Aber noch in anderer Hinsicht ist Beschränkung geboten. Bekanntlich haben sich die Rektoren, die Verwalter der Bibliothek des Cusanus, nachdem diese 1465 nach Kues gelangt war, mehr oder minder bemüht, den Buchbestand zu vergrößern, vor allem durch Stiftungen und durch Anschaffungen für den Gottesdienst in der Hospitalkapelle. Dies geschah bis ins 19. Jahrhundert. Aus der Zeit der Frühdrucke besitzt die Bibliothek immerhin 84 Inkunabeln des 15. Jahrhunderts und 48 Werke der ersten Hälfte des 16. Jahrhunderts, also 132 wertvolle Bände, die zum Teil mit gemalten, dann gedruckten Initialen, Schmuckleisten oder Bildholzschnitten ausgestattet sind<sup>3</sup>. Weil diese Abteilung der Bibliothek aber nach-cusanisch ist, sei sie hier ausgelassen, so interessant es wäre, Proben daraus vorzulegen.

Zwar verblieb der überwiegende Teil an Handschriften, die Nicolaus Cusanus hinterlassen hatte, bis jetzt im Armarium des Hospitals; aber wir wissen, daß nicht unerhebliche Verluste eingetreten sind. Während J. Marx in seinem Verzeichnis der Handschriftensammlung des Hospitals zu Kues 1905, das noch immer die unentbehrliche Grundlage jedweder Beschäftigung mit dem Bücher-

<sup>1</sup> J. MARX, *Verzeichnis der Handschriften-Sammlung des Hospitals zu Cues*, Trier 1905.

<sup>2</sup> MARX, *Verzeichnis*, S. VIII.

<sup>3</sup> MARX, *Verzeichnis*, S. 316–332, Nr. 1–132. G. HEINZ-MOHR – W. P. ECKERT, *Das Werk des Nicolaus Cusanus. Eine bibliophile Einführung*, Köln 1963: Zeugen der Buchkunst, 3. Buch, bringen dafür etliche Beispiele in Wiedergaben.

bestand in Kues bildet, nur wenige Kodizes aus dem Besitz des Kardinals erwähnt, die in die Bibliothèque Royale nach Brüssel gelangten<sup>4</sup>, so hat die überraschend ergebnisreiche Forschung seitdem festgestellt, daß zahlreiche Bände im 18. Jahrhundert über den Antiquariatsbuchhandel in die englische Sammlung Harley wanderten und mit dieser schließlich in das British Museum nach London kamen. Dort werden über 40 Handschriften aufbewahrt, die mit Nicolaus Cusanus zusammenzubringen sind<sup>5</sup>. Ferner nennen die Bodleian Library in Oxford<sup>6</sup>, die Stadtbibliothek zu Trier und die Biblioteca Vaticana zu Rom<sup>6a</sup> Bücher des Cusanus ihr Eigen, wozu noch ein Codicillus in der Bibliothèque nationale zu Straßburg kommt, dessen Bedeutung jüngst R. Haubst herausgearbeitet hat<sup>7</sup>. Auf die Illumination dieser der Bibliothek des Nikolaus-Hospitals in Kues entfremdeten Kodizes einzugehen, muß im gebotenen Rahmen verzichtet werden.

Trotzdem ist das, was bleibt, übergenug. Wenn man erfährt, daß von den 314 Handschriften in Kues, die bibliotheksgeschichtlich als im Laufe der Jahrhunderte gewachsene Einheit zu betrachten sind, obwohl sie nicht alle dem Cusanus gehört haben, 185 Nummern eine Illuminierung irgendwelcher Art aufweisen, so ist davon das Schönste, Interessanteste und Qualitätvollste an Buchmalerei auszuwählen. Am besten erscheint es, wenn man bei einem solchen Überblick epochal vorgeht, nicht sachlich, wiewohl es reizvoll wäre, den Buchschmuck nach Fachgebieten zusammenzustellen<sup>8</sup>. Bereits J. Marx machte in der Einleitung seines Kataloges verständnisvoll auf die Buchilluminierung der Handschriften aufmerksam<sup>9</sup>. Hans Vogts stellte im Kunstdenkmälerband des Kreises Bernkastel 1935 eine Liste von etwa 25 der seiner Meinung nach künstlerisch bedeutendsten Handschriften der Hospital-Bibliothek zusammen<sup>10</sup>. Gerd Heinz-Mohr und Willehad Paul Eckert widmeten 1963 Initialen und Miniatur in »Das Werk des Nicolaus Cusanus« ein Kapitel und gaben dem Buche

<sup>4</sup> MARX, *Verzeichnis*, S. VII.

<sup>5</sup> R. HAUBST, *Kritisches Verzeichnis der Londoner Handschriften aus dem Besitz des Nikolaus von Kues*: MFCG 3 (1963), S. 16–24; zusammenfassend über die Wiederentdeckung der Hss.: A. KRCHNAK, *Neue Handschriftenfunde in London und Oxford*: MFCG 3, S. 101–103.

<sup>6</sup> KRCHNAK, *Neue Handschriftenfunde*, S. 103–108.

<sup>6a</sup> HEINZ-MÖHR – ECKERT, *Das Werk des Nicolaus Cusanus*, S. 122f.

<sup>7</sup> R. HAUBST, *Die Thomas- und Proklos-Exzerpte des »Nicolaus Treverensis« in Codicillus Straßburg 84*: MFCG 1 (1961), S. 17–51.

<sup>8</sup> Werke des Cusanus, Hl. Schrift und Kommentare, Kirchenväter, scholastische Theologie, Pretittexte, Liturgie, Geographie und Geschichte, Philosophie, Astronomie, Medizin, kirchliches und weltliches Recht.

<sup>9</sup> MARX, *Verzeichnis*, S. Xf.

<sup>10</sup> H. VOGTS, *Die Kunstdenkmäler des Kreises Bernkastel*, Düsseldorf 1935: Die Kunstdenkmäler der Rheinprovinz, Bd. 15, 1, S. 13, 135–137 m. Fig.

Abbildungen davon bei<sup>11</sup>. Das Bildarchiv zur Buchmalerei, vormals Sammlung Haseloff, an der Universitätsbibliothek des Saarlandes in Saarbrücken verfügt über fast 900 Aufnahmen ausschließlich von Initialen und Miniaturen aus diesen Handschriften. Wenn von manchem Kodex nur ein oder zwei Beispiele dargeboten werden, so sei man sich dessen bewußt, daß naturgemäß erst die gesamte Abfolge von gemalten Anfangsbuchstaben, Randleisten und Bildern einer Handschrift deren künstlerisches Gewicht ermessen läßt.

Cod. Cus. 8, *Vulgata veteris testamenti*, ist zwar unvollständig und stammt nicht aus dem Nachlaß des Cusanus, sondern kam erst 1825 aus Kloster Springiersbach in die Hospital-Bibliothek<sup>12</sup>. Es handelt sich aber um ein so hervorragendes Werk seiner Größe und Ausstattung nach, daß man es an den Anfang stellen möchte. Der Band mißt 52x26 cm und enthält 307 Pergamentblätter in großer, kräftiger Schrift. Die mehr als zwei Dutzend Haupt-Initialen sind in Rot und Blau, vereinzelt auch in Grün, die Kapitel-Initialen in Rot gemalt. Der Kodex ist einer der ältesten illuminierten der Bibliothek.

Auf fol. 6<sup>v</sup> steht die Initiale I mit Zierbuchstaben »IN PRI(N)CIPIO« (Gen 1, 1)<sup>13</sup>. Das große I besteht aus drei Flechtbandknoten im Abstand übereinander, wobei der obere und untere sich entsprechen. Ihre Ränder sind farbig abschattiert. Wiewohl insgesamt mehr Raum einnehmend, ordnen sich die übrigen acht Zierbuchstaben, so phantasiereich sie auch ausgestaltet sind, dem anführenden I unter. Mit einer Ausnahme sind sie gespalten, geklammert und genietet; Energie und Elastizität, die gebändigt werden, drücken sich darin aus. Die Bauchung und Einziehung der Corpora kontrastiert mit der eleganten Zusitzung ihrer Enden. Sich allenthalben abgabelnde Palmettbüschele umspielen die Leitformen und schließen das Buchstabenbild. Der springende Hase über dem zweiten I ersetzt gleichsam die Sigel des folgenden ausgelassenen N. Eine Taube vertritt das vierte I. Ein rankenspeißender Drache mit Palmettschwanz wird – vexierbildhaft wie so gern in der hochmittelalterlichen Buchmalerei – zur Cauda des R.

Fol. 71<sup>r</sup> ist mit der Initiale L von »LOCVTUS EST DOMINUS AD MOYSEN« (Num 1, 1) ausgestattet<sup>14</sup>. Wie dem I auf fol. 6<sup>v</sup> sich die Zierbuchstaben zuordneten, ebenso wird dem L ein dichtes Akanthus-Rankengeschlinge bei-

<sup>11</sup> HEINZ-MOHR – ECKERT, *Das Werk des Nicolaus Cusanus*.

<sup>12</sup> MARX, *Verzeichnis*, S. Xf, S. 6, Nr. 8. Auf S. VI als nicht cusanisch nicht mit aufgeführt. – HEINZ-MOHR – ECKERT, *Das Werk des Nicolaus Cusanus*, S. 134. – VOGTS, *Die Kunstdenkmäler*, S. 136, Nr. 8.

<sup>13</sup> *Bildarchiv zur Buchmalerei – vorm. Sammlung Haseloff – an der Univ.-Bibl. des Saarlandes*, Saarbrücken, K 5174.

<sup>14</sup> *Bildarchiv K 5177*. HEINZ-MOHR – ECKERT, *Das Werk des Nicolaus Cusanus*, S. 130 m. Abb.

gefügt. Auf den ersten Blick scheint es ganz selbständige und symmetrisch zu sein. Verfolgt man es aber, so wächst es aus dem ornamentgewordenen Schwanz des Drachen, der den liegenden Balken des L bildet, während Christus als dessen Stamm dem Untier auf den Kopf tritt und auf dessen Rücken steht, Allegorie der Überwindung des Bösen<sup>14a</sup>. Punktreihen verzieren die Stengel, Kreisketten den Drachenleib, Edelsteinsäume und Stichelung die Borten und Gewandnähte. Dazu paßt auch das edelsteinbeschlagene Buch, das Christus hält, aber auch sein gepflegtes Haupt- und Barthaar. Die Körperproportion ist unwirklich, doch gerade das gehört zu diesem graphischen Buchstabenstil. Die Zeichnung ist entscheidend, die Farbe nur zarte Beigabe. Der Illuminator hat auf fol. 95<sup>r</sup> die Initiale H von »HEC SVNT VERBA QVE LOQVVTVS EST MOYSES« (Deut 1,1) bis zu gewissem Grade mit einer Handlung verbunden<sup>15</sup>. Zwei bärtige Männer in knielangen Tuniken tragen auf ihren Schultern die Bundeslade. Sie hat die Gestalt eines Stadtmodells, eines Zinnenmauerkranzes mit zwei flankierenden und einem mittleren Turm romanischen Stilcharakters (Abb. 1). Zwar sind perspektivische Mittel angewendet, um etwa den Umfang des Stadtmodells, der Himmelsstadt und des massiven quadratischen Turmes anzudeuten, aber insgesamt ist jeder naturhafte Illusionismus vermieden, um das Schmuckgehäuse der Bundeslade, hier als ideale Stadtkrone gezeichnet, in seiner religiösen Gültigkeit vorzuführen. Die Männer schreiten aus. Doch die Fortbewegung, die Handlung wird sofort dadurch aufgehoben, daß die Lade gleichermaßen auf dem H aufruht, das durchflochten und völlig von Akanthus ausgefüllt zum Sockel für die Lade wird. Damit aber sind die beiden Männer figurativ festgelegt und wirken als Karyatiden in der Gesamtkomposition von Architekturmodell und Initiale. Die dem H folgenden Buchstaben verteilen sich um die rechte Figur.

Einer der Richter (Juda?) als Ritter in Rot und Schwarz ist auf fol. 131<sup>r</sup> in den Schaft der Initiale P von »POST MORTEM IOSUE...« (Judicum 1,1) eingesponnen<sup>16</sup>. – Dramatischer faßt der Illuminator auf fol. 144<sup>r</sup> Simsons

<sup>14a</sup> Zwar ist gleich am Anfang des Buches von Gottvater die Rede, aber die mittelalterliche, nur für den geistlichen Betrachter bestimmte Illumination muß nicht unmittelbar Illustration des Textes sein. Das Bild ist häufig, so hier, gedanklich theologische Weiterführung im christlichen Sinne, gerade beim Alten Testament, das typologisch auf das Neue Testament bezogen wird. »Das Motiv des Zertretens«, eines Untieres oder Drachens, »kommt ... in der Christusikonographie vor – im Anschluß an Ps 90 ›Conculcabis leonem et draconem‹«, ebenso »das Buch in der Linken«. Siehe B. FISCHER, *Conculcabis leonem et draconem. Eine deutungsgeschichtliche Studie zur Verwendung von Psalm 90 in der Quadragesima*: ZKTh 80 (1958), S. 421–429. Herrn Prof. B. Fischer, Trier, bin ich für diesen Hinweis sowie für einige andere zum Dank verpflichtet.

<sup>15</sup> Bildarchiv K 5178. <sup>16</sup> Bildarchiv K 5180.

Kampf mit dem Löwen in den Farben Rot und Blau auf und verbindet Mensch und Tier mit den Initialen I, N von »IN DIEBUS UNIUS IUDICIS« (Ruth 1, 1)<sup>17</sup>. Simson, beschuht und mit geschnückten Beinstreifen, trägt eine bordierte Tunika. Er öffnet, ohne hinzusehen, voller Gottvertrauen mit zierlichem Griff den Rachen des Löwen, der durch die Buchstaben und Ranken springt. Zum Zeichen seines Sieges setzt Simson den linken Fuß auf des Raubtiers Rücken. Im Spalt des N rechts erscheint ein grotesker Kopf, das frivole Gegenstück des Gotteshelden. Übrigens bildet Simson mit dem Löwen den steilen und schrägen Strich des N. – Das Prachtstück eines rein ornamentalen Buchstabens ist auf fol. 148<sup>r</sup> die Initiale F von »FVIT VIR UNUS DE RAMATHA SOPHIM« (I Reg 1, 1)<sup>18</sup>. Das Initial lässt die kleinen Buchstaben der folgenden Worte fast winzig erscheinen. Das F wurde in kraftvollen Schwüngen und Spiralen aus Blattranken und aus durchbrochenen und an den Enden geflochtenen Schäften entwickelt. – Eine andere Initiale P von »PARABOLE SALOMONIS FILII DAVID ...« (Prov 1, 1) auf fol. 218<sup>r</sup> nimmt gleichsam die Sapientia in ihren Schutz<sup>19</sup>. Der Maler hat eine reiche Farbenskala von Grün, Rot, Schwarz und Blau verwendet. Sapientia hält das Schriftband »Ego sapientia ex ore altissimi prodivi atque eruditis intersum cogitationibus« (Abb. 2). – Fol. 230<sup>r</sup> zeigt in phantasievoller Kombination die Initialen V, A von »VANITAS VANITATUM DIXIT ECCLESIASTES« (Eccles 1, 2)<sup>20</sup>. Trotz der Größe der dekorativen Buchstaben behauptet sich die Figur des Königs Salomo, der in byzantinischem Herrscherornat auftritt<sup>21</sup> (Abb. 3). Die Handschrift stammt aus dem Ende des 12. Jahrhunderts und kann mit lothringischer und maasländischer Buchmalerei zusammen gesehen werden<sup>22</sup>.

Der Cod. Cus. 144, ein schön geschriebenes Psalterium aus St. Kastor in Koblenz, gehörte nicht dem Cusanus<sup>23</sup>. Der Hauptteil wurde Anfang des 13. Jahrhunderts geschrieben. Aus dem Initialschmuck sei das D von »Dominus illuminatio mea ...« (Ps 26, 1) auf fol. 39<sup>v</sup> herausgegriffen<sup>24</sup>. Das Corpus hält

<sup>17</sup> Bildarchiv K 5181. VOGTS, *Die Kunstdenkmäler*, Fig. 104. HEINZ-MOHR – ECKERT, *Das Werk des Nicolaus Cusanus*, S. 131, m. Abb.

<sup>18</sup> Bildarchiv K 5183.

<sup>19</sup> Bildarchiv K 5188.

<sup>20</sup> Bildarchiv K 5189.

<sup>21</sup> HEINZ-MOHR – ECKERT, *Das Werk des Nicolaus Cusanus*, S. 144 m. Abb. des Salomo, irrtümlich als aus einer juristischen Hs. stammend bezeichnet und unrichtig in Blau. Die Farben der Bild-Initialen sind Rot, Grün, Schwarz.

<sup>22</sup> Vgl. Bibl. Royale, Brüssel, Cod. 3130 (104), Breviarum, ostbelgisch, 1137 (A. BOECKLER, *Abendländische Miniaturen bis zum Ausgang der romanischen Zeit*, Berlin-Leipzig 1930, S. 98, 122; Taf. 99).

<sup>23</sup> MARX, *Verzeichnis*, S. VI, Xf, 137f. Nr. 144. <sup>24</sup> Bildarchiv K 5355.

sich in Blau und an mehreren Stellen in Rot, die plastisch gemeinte Blattfüllung, in Blau und Rot sowie etwas Gold. Das Polster bietet dafür violett-blauen Grund. Ähnliche Palmettformen wie in den Ranken findet man an den rheinisch-moselländischen Kapitellen im 1. Drittel des 13. Jahrhunderts.

In derselben Epoche entstand Cod. Cus. 20, des Zacharias Chrysopolitanus *Concordantia evangelistarum*<sup>25</sup>. Zacharias von Besançon lebte um 1150. Ein Skriptor hat Anfang des 13. Jahrhunderts den Text zu Pergament gebracht. Nur eine der großen Initialen, auf welche die Handschrift angelegt war, wurde ausgeführt. Diese ist das O von »Omnipotens deus pater ...« auf fol. 9<sup>v</sup> (*Sententia Iheronimi de essentia dei*)<sup>26</sup>. Das gespaltene und gebundene Corpus ist zwar mit Schwung hingeworfen, aber die Ranken vermögen nicht, das Initial mit dekorativem Leben zu erfüllen. Die Farben Rot, Grün und Gelb sind recht sorglos aufgetragen.<sup>26a</sup>

In Cod. Cus. 302, *Rhasis liber Almansor*, liegt ein medizinisches Werk des berühmten arabischen Arztes Rhases aus Bagdad, der im 10. Jahrhundert wirkte, in lateinischer Übersetzung des 11. Jahrhunderts vor, hier in einer schönen Minuskel-Abschrift aus der 1. Hälfte des 13. Jahrhunderts<sup>27</sup>. Fol. 1<sup>r</sup> enthält die Initiale A von »ABVBECRI ARAZI filii ...« in Blau und Rot und die kleinere Initiale I von »In hoc libro...« in Rot<sup>28</sup>. Die Palmettblätter wirken wie Muscheln und sind mit dem Corpus stark verschliffen. Ähnlich verhält es sich mit der Initiale C von »CREATOR omnium« auf fol. 10<sup>r</sup>, die in Blau, Ocker und etwas Grün gehalten wurde<sup>29</sup>.

Die Bibliothek verwahrt drei hebräische Bücher. Eines davon, Cod. Cus. 312, mit Gesängen und Gebeten jüdischer Feste, hat eine kräftige, sichere Hand geschrieben<sup>30</sup>. Fol. 1<sup>r</sup> betrifft das Neujahrstag und wurde mit einer Drillingsarkade verziert<sup>31</sup>. Allerdings hat der Miniaturmaler dabei die Kapitellzone zwischen den Pfeilern und Bögen ausgelassen. Der mittlere und linke Bogen blieben leer, während der rechte samt allen Stützen ornamentiert ist. Man erkennt Drachen mit verschränkten Hälzen, Fabelwesen, einen rankenspeienden Bären, einen rennenden Hund und Blattranken. Hinter dieser Zeichnung steht offenbar romanische Architektur-Ornamentik, wie etwa an der Synagoge in Worms; in diesem Kodex erscheint sie freilich schon ins Gotische umgebildet.

<sup>25</sup> MARX, *Verzeichnis*, S. X, 14f. Nr. 20. <sup>26</sup> *Bildarchiv K 5209*.

<sup>26a</sup> Die hier im Manuskript fehlenden Angaben der Folien zum Cod. Cus. 20 sowie zu den weiter unten folgenden Cod. Cus. 131 und 176 ergänzte freundlicherweise P. M. Bodewig OFM im Institut für Cusanus-Forschung in Mainz.

<sup>27</sup> MARX, *Verzeichnis*, S. X, 292f. Nr. 302.

<sup>28</sup> *Bildarchiv K 4970*. <sup>29</sup> *Bildarchiv K 4971*.

<sup>30</sup> MARX, *Verzeichnis*, S. XII, 304f. Nr. 312. <sup>31</sup> *Bildarchiv K 4986*.

Petrus Comester, der Autor der *Scholastica historia* in Cod. Cus. 162, war Dekan der Kathedrale von Troyes und starb 1178 als Kanoniker in Paris<sup>32</sup>. Eine kräftige Mönchshand besorgte Anfang des 14. Jahrhunderts die Kueser Abschrift. Fol. 1<sup>r</sup> beginnt mit der Initiale R von »Reverendo patri ac domino guillermo senonensi archiepiscopo...«<sup>33</sup>. Als einleitendes Motiv wurde das Schreiberbild gewählt. Die Schleife des R schlingt sich um den Pultständer. Die Randverzierung wurde in Gold und dunklen Farben sorgfältig aufgesetzt. In der Cauda des R entdeckt man einen Bischofskopf, ansonsten Grotesken. Die Majuskeln der Seitenüberschrift »GENESIS« wechseln in Rot und Blau. Am unteren Rand von fol. 188<sup>v</sup> und 189<sup>r</sup> finden sich, wie sehr oft in diesem Bande, schwarz und bunt gezeichnete Tiere, vor allem Hände, welche mit ausgestrecktem Zeigefinger auf die Endsilben oder -buchstaben der Kolumnen hinweisen<sup>34</sup>. In grotesker, beinahe surrealistischer Manier hat der Zeichner Fratzen und gemusterte beziehungsweise maskierte Manschetten mit den Händen kombiniert. Die Handschrift hat nachweislich dem Nikolaus von Kues gehört, wie aus seinem Besitz-Inventar im Staatsarchiv von Vicenza hervorgeht<sup>35</sup>. Sie dürfte französischer Provenienz sein.

In Cod. Cus. 267 besitzt die Bibliothek zu Kues die *Tabula juris canonici et civilis* des Minoriten Johannes Alemannus, Doktor beider Rechte, der um die Wende des 13. Jahrhunderts lebte<sup>36</sup>. Der stattliche Kodex, wohl Anfang des 14. Jahrhunderts abgeschrieben, war Eigentum des Cusanus. Der Text beginnt mit der einzigen Initiale des Bandes, der in schöner gotischer Schrift zwei Spalten bildet. Die Initiale A von »ABBAS« auf fol. 1<sup>r</sup> sitzt auf Gold<sup>37</sup>. Der Buchstabenkörper ist in Blau, die Füllranke in Rot mit grünen Blättchen gehalten, deren Ränder der Miniatur aufgehellt hat, um die malerische Wirkung zu erhöhen. Oberstrich und Anfangslänge des A hat er zu randbeherrschenden Schwänzen ausgezogen.

Die illuminierten Handschriften des kirchlichen und weltlichen Rechts nehmen unter den Büchern des Cusanus einen ausgezeichneten Platz ein, so etwa Cod. Cus. 281, *Digestum vetus cum glossa ordinaria*<sup>38</sup>. Es handelt sich um eine ost-

<sup>32</sup> MARX, *Verzeichnis*, S. Xf, 147. Nr. 162. HEINZ-MOHR – ECKERT, *Das Werk des Nicolaus Cusanus*, S. 147, 155.

<sup>33</sup> Bildarchiv K 4511.

<sup>34</sup> Bildarchiv K 4514. – Siehe auch HEINZ-MOHR – ECKERT, *Das Werk des Nicolaus Cusanus*, Abb. S. 150, 155, 167.

<sup>35</sup> G. MANTESE, *Ein notarielles Inventar von Büchern und Wertgegenständen aus dem Nachlaß des Nikolaus von Kues*: MFCG 2 (1962), S. 95 (12).

<sup>36</sup> MARX, *Verzeichnis*, S. VI, X, 260 Nr. 267.

<sup>37</sup> Bildarchiv K 4761.

<sup>38</sup> MARX, *Verzeichnis*, S. Xf, 271f. Nr. 281. VOGTS, *Die Kunstdenkmäler*, S. 136 Nr. 281.

französische, mit vielen Miniaturen und Initialen ausgestattete Handschrift guter, wenn auch nicht erstrangiger Qualität des 14. Jahrhunderts. Die kleinen blauen und roten Initialen beleben, die großen beherrschen in satten Farben auf Goldgrund mit grotesken Köpfen und Dornblattranken das Bild der Buchseiten. Die damit verknüpften Miniaturen veranschaulichen Rechtshandlungen. Die Szene auf fol. 3<sup>v</sup> zeigt einen Richter oder Praetor, in der Mitte offenbar den Klienten, beide mit Büchern, und rechts Zeugen oder Kläger<sup>39</sup>. Alle Personen erscheinen im Redegestus vor gemustertem dunkelrotem Gittergrund. Der Zwillingsbogen meint Raum und Rahmen. Auf fol. 142<sup>v</sup> geht es um die Klage wegen des Schadens, den ein vierfüßiges Tier, hier ein Maulesel, angerichtet hat<sup>40</sup>. Da sieht man den beklagten Tierhalter und den Kläger vor dem Richter, darunter die Initiale S von »Si quadrupes pauperiem fecisse dicatur...« – Dornblattranken und Drachen bilden den phantasievollen Schmuck (Abb. 4). Laut dem notariellen Inventar war dieser Digestenband Eigentum des Kardinals<sup>41</sup>. Dasselbe Verhältnis von Bild und Anfangsbuchstabe wiederholt sich bei Cod. Cus. 282, Digestum novum cum glossa ordinaria, von einer sicheren Schreiberhand Anfang des 14. Jahrhunderts<sup>42</sup>. Auf fol. 98<sup>r</sup> stehen Miniatur und Initiale übereinander<sup>43</sup>. Es handelt sich um die rechtskräftig abgeurteilte Sache, die Wirkung des Urteils und die Zwischenerkenntnisse, hier offenbar um eine Frau, die – nach neuerlicher Entscheidung – aus dem Gefängnis entlassen werden soll. Der Miniatur setzt die Initiale auf Goldgrund und verwendet dunkle, kräftige Farben. Dieser Kodex war gleichfalls im Besitz des Cusanus<sup>44</sup>.

Cod. Cus. 252 enthält Dekretalen des Zenzelinus de Cassanis, Professor in Montpellier, verfaßt vor 1323<sup>45</sup>. Die stilistisch zwar französisch beeinflußte, aber offenbar in Italien gefertigte Abschrift des 14. Jahrhunderts bietet auf fol. 53<sup>r</sup> ein schönes Beispiel ihrer Gattung. Die Textinitiale A von »Ad onus apostolicae servitutis« gehört zu den Constitutiones, hier Extravagantes Papst Johannes XXII.<sup>46</sup> Das Initialbild ist ein Verleihungsbild. Der Papst überreicht dem Kanonisten den Kodex. Allgemein kann man von einem Widmungsbild sprechen. Die übrigen Initialen sind wie diese in vollen Farben und Gold gemalt. Die Rankenleiste zieht sich mit Dornblättern, einer Hasenhatz und Vögeln um alle vier Seiten der zweispaltigen Schrift von Text und Glosse.

<sup>39</sup> *Bildarchiv K 4782.*

<sup>40</sup> *Bildarchiv K 4797.*

<sup>41</sup> MANTESSE, *Ein notarielles Inventar*, S. 98 (63).

<sup>42</sup> MARX, *Verzeichnis*, S. X, 272f. Nr. 282. VOGTS, *Die Kunstdenkmäler*, S. 136 Nr. 282.

<sup>43</sup> *Bildarchiv K 4825.*

<sup>44</sup> MANTESSE, *Ein notarielles Inventar*, S. 98 (64).

<sup>45</sup> MARX, *Verzeichnis*, S. Xf, 242 Nr. 252. VOGTS, *Die Kunstdenkmäler*, S. 136 Nr. 252.

<sup>46</sup> *Bildarchiv K 4718.*

Ein Band in Kues, der besondere Aufmerksamkeit verdient, ist Cod. Cus. 131, ein Pontificale Romanum<sup>47</sup>. Der Größe nach 38x28 cm messend, im Reichtum seiner Miniaturen und Farben, in der Monumentalität seiner Schrift, in der Kostbarkeit des Einbandes ist dieses Pontifikale einer der großartigsten Kodizes aus dem Besitz des Kardinals. Papst Nikolaus V. (1447–1455) schenkte dem Cusanus, als dieser 1449 den Bischofsstuhl in Brixen übernahm, den Band. Das Pontifikale ist eine italienische Arbeit noch des 14. Jahrhunderts. Der Einband wurde goldgeprägt und mit dem Cusanus-Wappen versehen; der Buchblock weist Goldschnitt auf, die Vorsatzdeckblätter sind farbig-golden gemustert. Der Skriptor konnte es sich leisten, mit dem Pergament großzügig umzugehen und setzte nicht mehr als 18 Zeilen auf die Seite. Die 19 Initial-Miniaturen stellen Weihszenen dar und zwar die niederen und die höheren Weihe, sowie andere Weihe. Die Bilder sind in den Farben Blau und Rot, Violet, Weiß und Gold, ab und an in Schwarz gemalt. Bei der Initiale H von »Hostiarium oportet percutere cymbalum et aperire ...« auf fol. 3<sup>r</sup> wird eine der sieben Weihe, die einander folgen, hier eine der niederen Weihe, und zwar die des Ostiariers dargestellt<sup>48</sup>. Der Bischof steht in der Mitte und gibt zwei knienden Ostiariern den Schlüssel; rechts der Altar mit Altardecke, rückwärts ein Diakon und der Krummstab; im Hintergrund ein Tapetenmuster. Die Initiale entsendet Dornblattranken und Groteskfigürchen auf die Ränder. Diese Motive variiert der Maler ständig. Die Initiale L auf fol. 3<sup>v</sup> von »Lectorem oportet...« gibt die Weihe des Lektors und Übergabe des Lektorats durch den Bischof wieder<sup>49</sup>. Der Lektor kniet und legt die Hand auf das Buch; auf dem Altar steht der Kelch. In der Initiale A von »Acolitum oportet ...« auf fol. 5<sup>v</sup> vollzieht der Bischof die Weihe des Akolythen, indem er den Leuchter überreicht<sup>50</sup>. Die auf fol. 7<sup>r</sup> folgende Initiale S von »Subdyaconum oportet preparare aquam ad ministracionem altaris et ministrare« schildert die Weihe des Subdiakons als die erste der höheren Weihe<sup>51</sup>. Der Subdiakon empfängt den Kelch, der seiner Bedeutung wegen über groß erscheint; auf dem Altar stehen diesmal zwei Leuchter. Die spätere Initiale S von »Sacerdotem oportet offerre, benedicere, presesse, predicare ...« auf fol. 12<sup>v</sup> ist nun die Priesterweihe<sup>52</sup>. In Gegenwart zweier anderer Bischöfe vollzieht sie der Bischof durch Handauflegen.

<sup>47</sup> MARX, *Verzeichnis*, S. VI, IXff, 128f. Nr. 131. MANTESE, *Ein notarielles Inventar*, S. 96 (21). VOGTS, *Die Kunstdenkämäler*, S. 136 Nr. 131.

<sup>48</sup> Bildarchiv K 4994.

<sup>49</sup> Bildarchiv K 4995.

<sup>50</sup> Bildarchiv K 4996.

<sup>51</sup> Bildarchiv K 4997.

<sup>52</sup> Bildarchiv K 4999. Es fällt auf, daß der Bischof nur eine Hand auflegt.

Der Maler verstand es, die fünf Personen in der Schlinge des S unterzubringen, ohne daß ein Gedränge entsteht. Auf der Ranke schießt ein Kentaur auf einen Drachen (Abb. 5). Die Papstkrönung auf fol. 35<sup>v</sup> in der Initial A von »Adesto ...« bedeutet inhaltlich und darstellerisch einen Höhepunkt<sup>53</sup>. Einer der vier zelbrierenden Bischöfe setzt dem neugewählten Papst die Tiara aufs Haupt. Der Miniatur nimmt sich die Freiheit, zwei der Bischofsmitren den Buchstaben überschneiden zu lassen (Abb. 6). Es folgen Weihehandlungen, die außerhalb der Priesterweihe liegen: als vornehmste diejenigen für Kaiser auf fol. 38<sup>v</sup> und Kaiserin auf fol. 47<sup>v</sup>. Im Initialbild O von »Omnipotens sempiterne« segnet der Papst die hohe Frau<sup>54</sup>. Ihm assistieren zwei Bischöfe. Die Kaiserin kniet betend; sie trägt Kopftuch und Krone. Kniende Hofdamen und männliches Gefolge umgeben die Herrscherin (Abb. 7). Die Initial O von »Omnipotens sempiterne qui sacerdotibus...« auf fol. 97<sup>v</sup> symbolisiert mehr die Weihe einer Kirche, als daß es sich um die Darstellung der ganzen Zeremonie handelte<sup>55</sup>. Man sieht einen Bischof, der den modellartig gezeichneten Bau konsekriert.

Als eine pretiöse Handschrift gegen Ende des 14. Jahrhunderts kann Cod. Cus. 26, *Concordantia bibliorum*, gelten<sup>56</sup>. Die umfangliche Handschrift, die dem Vicentiner Verzeichnis nach dem Cusanus gehörte<sup>57</sup>, enthält im wesentlichen schöne Initialen mit Dornblatt-Rankenornament, das auf alle Ränder ausgreift und auf dem sich Hunde, Hasen, Vögel in oft belustigender Weise tummeln. Nur die beiden ersten Initialen des Bandes auf fol. 1<sup>r</sup> enthalten figürliche Szenen; die übrigen begnügen sich mit Schmuckwerk<sup>58</sup>. Das C von »Cui libet volenti...«, mit welchen Worten die Vorrede der Bibel-Konkordanz beginnt, bildet den Auftakt mit der Verkündigung. Maria trägt einen roten Mantel über weißem Kleid; der Engel ein weißes, rot gefüttertes Gewand und hält ein Spruchband AVE GRATIA. Der Grund des blau mit weißen Ranken gerahmten Polsters besteht aus einem blau-roten Tapetenmuster. Das A ist ein Widmungsbild: ein kniender Dominikaner überreicht dem im Schoß der Mutter Maria stehenden Christkind sein Buch.

Astronomische Schriften verschiedener Autoren sind in Cod. Cus. 207 vereinigt<sup>59</sup>. Mehrere Skriptoren haben den Sammelband geschrieben. Zwischen

<sup>53</sup> Bildarchiv K 5001. Von HEINZ-MOHR – ECKER, *Das Werk des Nicolaus Cusanus*, S. 134 bis 137 mit Abb., unrichtig als Weihe eines Abtes bezeichnet.

<sup>54</sup> Bildarchiv K 5003. VOGTS, *Die Kunstdenkmäler*, Fig. 10.

<sup>55</sup> Bildarchiv K 5009.

<sup>56</sup> MARX, *Verzeichnis*, S. Xff, 19 Nr. 26. VOGTS, *Die Kunstdenkmäler*, S. 136 Nr. 26.

<sup>57</sup> MANTESE, *Ein notarielles Inventar*, S. 103 (136).

<sup>58</sup> Bildarchiv K 5076.

<sup>59</sup> MARX, *Verzeichnis*, S. IX, 193 ff. H. Vogts hat diesen Cod. offenbar übersehen, sonst hätte er ihn doch wohl in seine Liste der Hss. »von künstlerischer Bedeutung« im Kunst-

fol. 115 und 135 sind den Abhandlungen über die Planeten, die Fixsterne und den Tierkreis Federzeichnungen von großer Schönheit und hoher Qualität beigegeben. Dem Stil und der Tracht nach gehören diese Abbildungen der Sterne und Sternbilder dem 1. Drittel des 14. Jahrhunderts an. Die Daten 1301 und 1334 im Text bestätigen das. Auf fol. 115<sup>v</sup> sind oben ein Pascha, in der Mitte ein Bischof, unten ein Ritter in Halbfigur zu schen<sup>60</sup>. Der orientalische Despot tritt uns in einem Eisenhut mit Scheitelbügel, mit einem dreieckigen, auf dem Rücken hängenden Schild sowie mit Schwert und Peitsche entgegen<sup>61</sup>. Der Bischof trägt die Mitra über dem Birett; in seiner Linken hält er die Handschuhe, in der Rechten ein Lilienzepter<sup>62</sup>. Über der linken Schulter ist ein Hut befestigt, während frei daneben, gleichsam heraldisch gemeint, die Bischofskrümme steht<sup>63</sup>. Seine Attribute kennzeichnen den Bischof als geistlichen und weltlichen Fürsten. Ein gefalteter Lederbeutel hängt aus dem Ärmelschlitz des Mantels, aus dem offenbar die Münzen stammen, die als Zeichen von Vermögen und Glanz wohlgeordnet auf der Tafel verteilt sind, ebenso wie Wein, Fisch und Brot Wohlstand dokumentieren sollen. Es handelt sich hier also nicht um die Wiedergabe einer Mahlzeit, die der Bischof einnimmt, wie etwa auf den motivverwandten Festmahlssbildern des mit Cod. Cus. 207 ungefähr gleichzeitig entstandenen Kodex Balduini Trevirensis in Koblenz, nach 1313<sup>64</sup>, sondern um ein Repräsentativbild allegorischen Charakters. Handschuhe und Szepter machen es dem Bischof ohnedies unmöglich, zu speisen, und Geld paßt an sich nicht auf eine gedeckte Tafel. Sind Pascha und Bischof bärig gegeben, so erscheint der Ritter jugendlich bartlos mit etwas scheu zur Seite gewandtem Kopf. Unter der Beckenhaube kommt die Kettenkapuze hervor. Der Ritter schultert eine Armbrust, hält den Spitzschild; am Gurt hängt sein Schwert, während rechts noch ein Streitbeil sichtbar wird<sup>65</sup>. Die drei Halb-

denkmälerbande mit aufgenommen. A. KRCHNAK, *Die Herkunft der astronomischen Handschriften und Instrumente des Nikolaus von Kues*: MFCG 3 (1963), S. 117–136.

<sup>60</sup> Bildarchiv K 5064. KRCHNAK, *Astronomische Handschriften*, S. 120ff, Abb. 1.

<sup>61</sup> Krchnak erkennt »eine sensenartige Sichel, die an einem Stiel befestigt ist«. Die Peitsche ist aber seit alters Zeichen der Macht bei den slawischen und orientalischen Völkern. Ihre Form stimmt am ehesten mit der Zeichnung überein. Mit wirklichen Sensen und Sicheln kämpften erst die mitteleuropäischen Bauern des späten Mittelalters. Bäuerliche Geräte wie diese waren nie Waffen oder Zeichen gehobener Stände.

<sup>62</sup> Krchnak spricht von »Lilienstengel«. Damit ist die Form des Attributes ihrer Herkunft nach gewiß richtig bezeichnet; aber es handelt sich hier nicht um die Blume, sondern um das lilienförmige Szepter als Herrschaftssymbol.

<sup>63</sup> Vgl. dasselbe in Cod. Cus. 131 fol. 3<sup>v</sup>, Weihe des Lektors.

<sup>64</sup> Staatsarchiv, Abt. 1, C 1, sog. *Balduinum I*, fol. 3, 8, 24. G. IRMER, *Die Romfahrt Kaiser Heinrichs VII. im Bildercyclus des Codex Balduini Trevirensis*, Berlin 1881, Taf. 3, 8, 24.

<sup>65</sup> Vgl. J. H. VON HEFNER-ALTENECK, *Trachten, Kunstwerke und Geräthschaften ...*, Bd. 2,

figuren personifizieren Saturn, Jupiter und Mars. Saturn wird stets als ein böses Gestirn aufgefaßt. Ihn als den Gegenspieler des Jupiter hinzustellen, hat der Zeichner richtig empfunden. Wenn er jenen als heidnischen Pascha, dagegen den strahlenden Planeten Jupiter als Bischof darstellte, den er mit allen kirchlichen Emblemen und weltlichen Reichtümern versah und dem er die Bildmitte einräumte, und ein Ritter den Mars vertritt, so leuchtet das ein. Interessant bleibt, daß der Zeichner keine antiken Gottheiten, sondern Standesvertreter seiner Zeit diese drei Planeten personifizieren läßt und zwar im Gegensatz zu allen folgenden Gestirnen und Sternbildern.

Fol. 116<sup>r</sup> gilt Sol, Luna, Venus und Merkur<sup>66</sup>. Oben in der Quadriga fährt Sol daher, wie die meisten folgenden allegorischen Figuren der Sternbilder in mythischer Nacktheit gezeichnet. Mit weit ausgestreckten Armen hält er eine doppelflammige Fackel und die Sphaira. Die vier nach allen Richtungen sprengenden Rosse, bei denen der Zeichner Überschneidungen tunlichst vermeidet, und die Geste des Sol machen seinen gestirnhafoten Charakter besonders sinnfällig, indem der Künstler der Realität der Dinge und ihrer Bezüge die Idealität und Einprägsamkeit der figürlichen Vorstellung Sonne überordnet. Unten läßt sich Luna in einem Ochsenwagen ziehen. Sie trägt als Kopfschmuck die Mondsichel, hält in der Rechten eine Fackel empor und in der Linken eine andere abwärts<sup>67</sup>. Ein Halbfigurenpaar nimmt die Mitte des Blattes ein. Venus, die schamhaft die Brust bedeckt und eine Krone trägt, genießt den Duft einer Rose<sup>68</sup>. Merkur, mit Ringellockchen, Tonsur und einer mitraähnlichen Mütze, hält den Heroldsstab, ein dreizinkiges, kugelbesetztes Szepter, und ein Buch<sup>69</sup>. Diesem symmetrisch komponierten Blatt folgen die übrigen 48 Sternbilder.

---

Franfurt/M. 31881, Taf. 114 B. Ob es sich bei den Schwertern des Pascha und Ritters wirklich um solche handelt, kann in Frage gestellt werden. Beidemale ist die Waffe sehr kurz und wird an der rechten Seite getragen; das spräche für Dolche. Freilich kommt es mitunter vor, daß ein Zeichner die Seiten vertauschte. Mit den beiden Strichen unter dem Schild des Ritters könnte das Schwert gemeint sein (?).

<sup>66</sup> *Bildarchiv K 5065. KRCHNAK, Astronomische Handschriften*, S. 122ff, Abb. 2.

<sup>67</sup> Putten an Sarkophagen halten die aufrechte Fackel als Lebens-, die gesenkten als Todessymbol. Hier wäre daran zu denken, daß mit den Fackeln Auf- und Untergang, Zu- und Abnahme des Mondes gemeint sein können.

<sup>68</sup> Gewiß gab der Zeichner der Göttin der Liebe und Schönheit eine Rose; dafür spricht die Anordnung von fünf Blütenblättern. Die Rose hat keine »Lindenblätter« am Stiel, wie KRCHNAK, *Astronomische Handschriften*, S. 124, annimmt. Die bauchige, zugespitzte Blattform ist neben dem Palmett-, Lotos- und Akanthusblatt, die der Zeichner bei einer Rose natürlich nicht gebrauchen konnte, das Blatt schlechthin in der mittelalterlichen Buchmalerei. Dieses Blatt findet sich schon in karolingischen Hss. und lebt bis ins 15. Jahrhundert. Selbst wenn der Kentaur auf fol. 134<sup>V</sup> einen Linden ist schwingt, der gemeint sein könnte, so sind es auch an diesem die typischen Allerweltsblätter, die bei Bäumen, Blumen und

Wie üblich bei alten Himmelskarten sind die Einzelsterne mit größeren nummerierten und kleineren Kreisen angegeben und die figurlichen Bilder damit in Einklang gebracht. Beischriften erläutern die Sternbilder. Der Große Bär »Ursa maior« und der Kleine Bär machen auf fol. 124<sup>v</sup> den Anfang<sup>70</sup>. Die gedrungene Körperform, die kurzen Schädel mit kleinen Ohren und die Krallen an den Tatzen sind deutlich wiedergegeben. Die Behaarung hat der Zeichner bei sonst glattem Kontur an Kopf und Schwanz angegeben. – Die Sternbilder auf fol. 125<sup>r</sup> präsentieren sich als besonders schöne Figuration: oben der Drache »Audax draco«, unten Herkules »Inflammatus figura 4 habet stellas 11«<sup>71</sup>. Dieser erscheint in seinem Lauf dank der ausgewogenen Bewegung fast statuarisch und wirkt in seiner heroischen Nacktheit mit der fezartigen Mütze gleichsam als Karyatide für den Drachen, den er – wenn auch nur bildhaft – zu balancieren scheint. Audax draco trifft hier wirklich zu; denn der Drache ist ein prachtvolles Ungetüm mit bösem Blick, zähnebewehrtem Rachen, gespaltener Zunge, faltiger Nase, einem Bärtchen und Ringelleib, der auf der einen Seite geschuppt, auf der anderen glatt erscheint. – Fol. 128<sup>v</sup> und 129<sup>r</sup> bringen fünf Sternbilder<sup>72</sup>. Andromeda »Andromada« wird mit ausgebreiteten Armen gezeichnet, vor ihr ein Fisch, der die Andromeda-Nebel vorstellt und der der Deutlichkeit halber mit beiden Augen und beiden Bauchflossen sozusagen in Aufsicht und mit der Schwanzflosse im Profil gezeichnet wurde. Weiter unten, nach links gewendet, das Pferd »Equus prior« und daneben das Dreieck »Triangulus«. Der Widder »Ymago arietis« wird im Lauf mit rückwärts gedrehtem Kopf vorgeführt. Zu starker Randbeschnitt bringt hier wie auch sonst im Bande Teilverluste von Bild und Schrift mit sich. Der Stier »Taurus« lagert als Protome, also nur als Halbfigurenbild. Der Tierkopf erscheint bei starker Körperfrehnung frontal.

Um den Eindruck der Zeichnungen in Cod. Cus. 207 abzurunden, betrachte

---

Ranken immer wiederkehren. Man wird daraus und an dieser Stelle kaum eine heraldische Anspielung des Zeichners auf das böhmische Wappen, welches den Lindenzweig führt, belegen können. Andere Gründe, die Krchnák für eine böhmische Provenienz von Cod. Cus. 207 anführt, erscheinen gewichtiger.

<sup>69</sup> Marx hatte Pascha, Bischof und Ritter nicht als Saturn, Jupiter und Mars bezeichnet. Bei ihm war »Juppiter« also noch nicht vergeben und Marx konnte damit den Nachbarn der Venus benennen. Bei seinem Attribut wird man nicht von einem »Dreizack« sprechen, der dem Neptun gehört. Die Kugeln wollen diesen Gedanken auch nicht aufkommen lassen.

<sup>70</sup> *Bildarchiv K 5066.*

<sup>71</sup> KRCHNAK, *Astronomische Handschriften*, S. 128f, erblickt in dem Laufenden den »Kepheus«, als welcher aber auf fol. 125<sup>v</sup> eindeutig der Schwertschwinger bezeichnet ist.

<sup>72</sup> *Bildarchiv K 5070.*

man noch fol. 130<sup>v</sup> und 131<sup>r</sup><sup>73</sup>. Links erscheint die Waage »Libra«, die mit Haken, Oese, Balken, Schalen und Schnüren vorgeführt wird. Darunter der Skorpion »Scorpius«, dessen Scheren und Schwanz bis zu den einzelnen Gliedern und dem Stachel wiedergegeben sind. Rechts sprengt der Schütze »Sagittarius« daher, mit bekleidetem Oberkörper, eingelegtem Pfeil im Bogen und flatternder Kopfbinde. Unten sieht man, nicht ohne Humor, den Steinbock »Capricornus«, mit Zimpelfransen, Bärtchen, gebuckelten Hörnern und – fabulös – in einem Fischleib endigend.

Als Vorlage für die Sternbilder dienten die Tafeln des Sterne-Kataloges des persischen Astronomen Al-Sufi, wie er in der sehr verwandten Handschrift der öffentlichen Bibliothek zu Leningrad aus dem Jahre 1015 vorliegt, »so daß eine ... Abhängigkeit so gut wie sicher ist«<sup>74</sup>, ohne daß es sich bei Cod. Cus. 207 um eine sklavische Kopie handelt. Seine Figuren atmen eigenes Leben. Die Zeichnungen stammen auf jeden Fall aus einer Werkstatt. A. Krchnák möchte zwei Künstler annehmen, einen, der die Planetenhalbfiguren, und einen, der die Sternbilder zeichnete<sup>75</sup>. Der Figurenstil ist aber so einheitlich, daß man vorerst nur eine Künstlerhand für alle Tafeln annehmen möchte. Die Forschung hat nachweisen können, daß Cod. Cus. 207 aus Prag stammt, und daß der uns beschäftigende Teil mit dem eindrucksvollen Sternbilder-Katalog während der Regierung des böhmischen Königs Johannes von Luxemburg (1310–1346) entstand und 1334 unter der Regentschaft seines Sohnes, des Markgrafen Karls IV. vollendet wurde<sup>76</sup>. Als Aufgabe bleibt es, die Zeichnungen nicht nur mit dem älteren genannten Kodex des Al-Sufi in Leningrad, sondern auch mit denen in anderen ähnlichen astronomischen Bilderhandschriften aus Prag in Wien, München und Prag selbst zu vergleichen, die ihrerseits wie-

<sup>73</sup> Bildarchiv K 5071.

<sup>74</sup> Nach Feststellung von KRCHNAK, *Astronomische Handschriften*, S. 126 Anm. 53, 128f, Leningrad, Publcnaja biblioteca: Arabskája novaja serija Nr. 191.

<sup>75</sup> Die von KRCHNAK, *Astronomische Handschriften*, S. 131f, angeführten ausgenommenen Einzelmerkmale in jeder Gruppe, wie die Art der Pferdezeichnung, die Puppenstellung, die Kostümierung oder die Nacktheit, die sich sowohl bei den Planeten als auch bei den Sternbildern finden, sprechen gerade gegen eine Aufteilung an zwei Zeichner.

<sup>76</sup> J. HARTMANN, *Die astronomischen Instrumente des Kardinals Nikolaus Cusanus*: Abhandlungen der Königl. Gesellschaft d. Wissenschaften zu Göttingen, Mathematisch-physikalische Klasse, N. F. Bd. X, 6, Berlin 1919. K. BEYERLE, *Astronomische Handschriften vom böhmischen Königshofe*: Mitteilungen des Instituts für Österreichische Geschichtsforschung 39, Wien 1923, S. 116–122. K. FISCHER, *Najstarsze slowianskie przedstawienia konstelacji gwiazdnych*: Problemy 16, Warszawa 1960, S. 877–881. Herrn Dr. Dr. Paul Wrzecionko, Münster, bin ich für eine Übersetzung dankbar. KRCHNAK, *Astronomische Handschriften*, S. 124ff, 135, mit ausführlicher Begründung.

derum auf Cod. Cus. 207 zurückgehen, was gerade ihm eine besondere Bedeutung gibt<sup>77</sup>.

Cod. Cus. 231 vereinigt Dekretalen verschiedener Päpste seit dem 13. Jahrhundert mit entsprechenden Glossen<sup>78</sup>. Rektor Stephan Schoenes ließ den Band wie viele andere Bücher der Hospitalbibliothek zwischen 1754 und 1783 neu einbinden. Ein Skriptor des 14. Jahrhunderts, und zwar ein Italiener, fertigte die Abschrift. Sie ist reich illuminiert. Als Beispiel dafür diene fol. 124r. Der Text handelt »de vita et honestate clericorum«. Die Titelminiatur lässt den Betrachter gleichsam mit an der Messe teilnehmen, die in einer Kirche stattfindet<sup>79</sup>. Das Bild hält den feierlichsten Augenblick, die Elevatio der Hostie fest. Der zelebrierende Priester erhebt die Hostie über den behangenen Altar mit dem Kelch. Ein Diakon wendet sich den Gläubigen zu und läutet die Wandlungsglocke<sup>79a</sup>, die in dem Türmchen oberhalb der beiden Textzeilen »Explicit...« hängt. Ein Ministrant kniet am Altar, in der einen Hand die Kerze, in der anderen die Kasel des Priesters haltend. Im Kirchenschiff, das eine Architekturkulisse andeutet, knien drei Frauen, welche die Hände im Oblationsgestus erheben. Diese Initial-Miniatur ist eine der eindrucksvollsten und besten des Kodex. Darunter erscheint das Bildnis einer aufschauenden Frau im U von »Ut laici secus altare...«<sup>79b</sup>. (Abb. 8) Die flächenbetonende Malerei, die

<sup>77</sup> National- u. Univ. Bibl. Prag, Cod. XXIIIC 124 (ehemals Cod. Lobkowicz 412): Welislaw-Bibel, um Mitte 14. Jh. – Österr. Staatsbibl. Wien, Cod. 2352, aus der Bibliothek König Wenzels IV. (1378–1419) in Prag. – Ebend. Cod. 2378 aus der Bücherei eines Domkapitulars Nikolaus in Prag. – Stift Strahov Prag, Cod. DA II 13. – Bayer. Staatsbibl. München, Clm. 826. Selbstverständlich ist auch auf den Himmelsglobus in Kues zu verweisen, den der Kardinal u. a. mit Cod. Cus. 207, 1444 in Nürnberg erwarb.

<sup>78</sup> MARX, *Verzeichnis*, S. VII, Xf, 226f. Nr. 231. VOCTS, *Die Kunstdenkmäler*, S. 136 Nr. 231. HEINZ-MOHR – ECKERT, *Das Werk des Nicolaus Cusanus*, S. 144.

<sup>79</sup> *Bildarchiv* K 4898.

<sup>79a</sup> Die Wandlungsglocke ist seit dem Ende des 13. Jhdts. bezeugt. Vgl. J. A. JUNGMANN, *Missarum Sollemnia II*, Freiburg 1958, S. 261f.

Eine solche Glocke im Turm findet sich auch im Sacramentar von St. Peter zu Rom, Cod. F. 16, mbr. 2<sup>o</sup> des 14. Jhdts., fol. 113V. Siehe A. EBNER, *Quellen und Forschungen zur Geschichte und Kunstgeschichte des Missale Romanum im Mittelalter. Iter Italicum*, Freiburg 1896 (Neudruck Graz 1957), S. 191. Beide Hinweise verdanke ich Herrn Prof. B. Fischer, Trier.

<sup>79b</sup> »Daß als Teilnehmerinnen der Feier nur Frauen dargestellt sind und in der folgenden Initiale wieder ein Frauenkopf auftaucht, hängt mit der Tatsache zusammen, daß der zu illuminierende Text von der Zulassung der Frauen in den Chorraum »ad orandum et communicandum« spricht. Man hat diesen Text (Corpus Juris Canonici, II, ed. Friedberg, Leipzig 1881, S. 448) vielfach im Sinne von »ad adorandum« (so in manchen Hss.) von der Zulassung bereits im Augenblick der Elevation verstanden.«

Für diese genauere Deutung der Szene fühle ich mich Herrn Prof. B. Fischer, Trier. dankbar verpflichtet.

Körperhaftigkeit der Gestalten rücken den Band in die entfernte Giotto-Nachfolge. Er gehörte dem Kardinal, der ihn in Italien erworben haben wird<sup>80</sup>.

Einen Codex Justiniani cum glossa ordinaria nimmt man mit Cod. Cus. 285 in die Hand<sup>81</sup>. Die Glosse stammt von Accursius, die Abschrift aus der 1. Hälfte des 14. Jahrhunderts von einem italienischen Schreiber. Der Band enthält neun Miniaturen sowie unzählige Blatt- beziehungsweise Tierinitialen und kleinere Initialen in Rot und Blau. Fol. 3<sup>r</sup> bringt die Dediaktionsszene: der Knieende, wohl Accursius, übergibt Justinian die glossierten Dekretalen oder empfängt die Gesetzesammlung, um sie zu glossieren<sup>82</sup>. Rechtsgelehrte und Geistliche empfehlen den Verfasser und sein Werk. Daß der Anteil von Handschriften italienischer Provenienz in der Hospital-Bibliothek groß ist, nimmt nicht wunder, denn die engen Beziehungen des Nikolaus von Kues zu den Päpsten und sein langjähriger Aufenthalt in Italien brachten das mit sich.

Cod. Cus. 189 hatte viele Besitzer, bis er nach Kues gelangte<sup>83</sup>. Verfasser der »Summa super librum physicorum Aristotelis« war Aegidius Colonna, †1316, ein Schüler des Thomas von Aquin. Der schöne gebundene Band, offensichtlich italienischer Herkunft, wurde von Mönchshand in kleiner Schrift des 14. Jahrhunderts geschrieben. Die Initiale N von »Naturalis sciencia est scienciarum...« auf fol. 1<sup>r</sup> besteht aus schattierten und weiß geränderten Blättern, die auf einem Polster sitzen und mit der dreiseitigen Randleiste aus saftigem Blattrankenwerk verbunden sind<sup>84</sup>. Zwei lesende Mönche in dunklen Kutten veranschaulichen die stille Arbeit in der Studierstube, die Tisch und Bank andeuten<sup>85</sup>. Die übrigen unfigürlichen Initialen sind mit Blattschmuck verziert.

Papst Bonifazius VIII., der um 1300 regierte, hatte 1298 den Liber Sextus als Ergänzung zu den fünf Dekretalen-Bänden Gregors IX. zusammenstellen lassen. Den Kommentar zu dieser neuen Dekretalensammlung schrieb der Kirchenrechtler Johannes Andreae. In Cod. Cus. 250 hat man eine sehr qualitätsvolle zweispaltige Abschrift des Werkes vom Ende des 14. Jahrhunderts vor sich<sup>86</sup>. Viele Pracht-Initialen akzentuieren als Titelanfänge in Blattwerk mit wechselnden Farben und Gold die Masse der gewöhnlichen blauen und roten Initialen. Eine große quadratische Miniatur steht am Beginn des Textes auf fol.

<sup>80</sup> MANTESE, *Ein notarielles Inventar*, S. 102 (130).

<sup>81</sup> MARX, *Verzeichnis*, S. Xf, 274 Nr. 285. VOGTS, *Die Kunstdenkmäler*, S. 136 Nr. 285.

<sup>82</sup> *Bildarchiv* K 4836.

<sup>83</sup> MARX, *Verzeichnis*, S. X, 176f. Nr. 189.

<sup>84</sup> *Bildarchiv* K 4575.

<sup>85</sup> Marx gab nur einen Mönch an.

<sup>86</sup> MARX, *Verzeichnis*, S. Xff, 241 Nr. 250. VOGTS, *Die Kunstdenkmäler*, S. 136 Nr. 250, Fig. 21. HEINZ-MOHR – ECKERT, *Das Werk des Nicolaus Cusanus*, Abb. S. 126.

<sup>287</sup>. Johannes Andreae übergibt Papst Bonifazius VIII. das vollendete Werk. Dieser thront unter einem Baldachin, umgeben von Bischöfen und Äbten links, von Kardinälen rechts. Er war Bibliophile und mehrte die Vaticana; auf der Miniatur hält er selbst ein Buch. Figuren, wie das aufblickende Mönchspaar, gehen auf die Giotto-Werkstatt zurück. Der durchbrochene Thron, die Raum-aufteilung, der reiche Dekor, vor allem aber Figuren wie der lebhaft gestikulierende Bischof und die Gestalt des Johannes Andreae verdeutlichen die Entfernung zu Giotto selbst. Dem Maler glückte es, die Feierlichkeit, die der Widmungszeremonie innewohnt, sinnfällig zu machen und damit die Bedeutung der Handschrift zu erhöhen.

Ein Missale der Dominikaner, Cod. Cus. 132, wurde in einer klaren, breiten Mönchsschrift aufgesetzt und mit vielen Initialen ausgeschmückt<sup>88</sup>. Auf fol. 292<sup>v</sup> ist eine Kreuzigungsgruppe mit der Initiale T von »Te igitur clementissime...« verbunden<sup>89</sup>. Seiner Form wegen eignet sich das T besonders als Folie für das Astkreuz. Dieses – Symbol des Lebensbaumes – erfüllt das Initialpolster mit seinen Ranken wie ein Teppichmuster. Der Stamm entsendet abgestorbene Aststümpfe wie Dornen im Bereich des T, des Todesbereiches Christi, aber lebende Ranken in den Bereich des Lebens, außerhalb des T, dort wo auch Maria und Johannes stehen. In der Sprache der Gotik des ausgehenden 14. Jahrhunderts drückt sich darin die Lebens- und Todessymbolik der Zeit aus.

Der starke Sammelband astronomischer Werke verschiedener Verfasser, Cod. Cus. 212, wurde von mehreren Händen zwischen der 2. Hälfte des 14. Jahrhunderts und 1460 in Kursive geschrieben und ist mit Notizen des Cusanus versehen<sup>90</sup>. Der Hauptteil entstand wohl zwischen 1407 und rund 1430. Das erste der Vorsatzblätter a) zeigt in derb kolorierter Zeichnung aus einem Baum wachsende Medaillonbilder mit allegorischen Figuren und mit den Zeichen des Planetensystems. Das zugehörige zweite Vorblatt b), das hier mehr interessieren möge, ist sowohl textlich als bildlich ein sehr eigenartiges Dokument<sup>91</sup>. In dem kleinen Absatz rechts oben heißt es zu Deutsch: »Martin V. ... begann 1417 ... (zu regieren)«. Der große Absatz links besagt im Auszug »Merke, daß ein gewisser Astronom ... die Wahl der römischen Bischöfe berechnete, und daß es sich bis zum heutigen Tage genauso verhielt, wie er vorausgesagt hat.

<sup>87</sup> Bildarchiv K. 4703.

<sup>88</sup> MARX, *Verzeichnis*, S. Xf, 129f. Nr. 132.

<sup>89</sup> Bildarchiv K. 5044.

<sup>90</sup> MARX, *Verzeichnis*, S. IX, 203–208 Nr. 212. HEINZ-MOHR – ECKERT, *Das Werk des Nicolaus Cusanus*, S. 147 mit Abb. G. Heinz-Mohr und W. P. Eckert datieren 1416–1430. KRCHNAK, *Astronomische Handschriften*, S. 115–117, 132, 168–171.

<sup>91</sup> Bildarchiv K. 4602.

Unter anderem schrieb er über ... Johannes ... und ... gab ihm die Gestalt eines Mönches und eine Sichel in seine rechte Hand, in die andere ein Eisen...« Über »... Gregorius ... er saß wie ein Papst auf seinem Sitz mit seiner Infula und von der linken Seite kam ein Einhorn ... Auf seinem Haupt aber hatte er einen Adler ...« Der Adler wird mit dem römischen König, das Volk mit dem Einhorn gleichgesetzt. Dann schrieb der Astronom »... Über das Konzil von Konstanz ... ebenso beschrieb er den Herrn Martin V. ...., daß ihm ein Fuchs die Schlüssel und eine Fahne trage, und beschrieb ihn als einen Greis.« Die kolorierte Federzeichnung illustriert diesen Schlußsatz (Abb. 9). Ohne den Text wäre das Bild kaum verständlich. Dem Schreiber und Zeichner, in dem wir ein und dieselbe Person vermuten dürfen, war also besonders daran gelegen, Martin V. ins rechte Licht zu rücken. In den Jahren 1425–1427 spielten rege Beziehungen zwischen Cusanus und Martin V., den er öfters und erfolgreich in Pfründendingen anging<sup>92</sup>. Man kann also sagen, Nikolaus von Kues hat sich Martin V. als seinem damaligen Gönner verpflichtet gefühlt. Dieses Blatt ist dafür offensichtlich ein schriftlicher und bildlicher Beleg. Der Papst steht im Halbprofil nach links gewendet auf einem Fuchs. Unter der Tiara kommen seine hohe, runde Stirn, abstehende Locken und ein kleines bärtiges Gesicht zum Vorschein. In unsicherer Geste hebt Martin V. die Arme vor die Brust, sei es im Redegestus, sei es, um das Pluviale zu halten, das er aufzunehmen scheint und das bis über die Füße herabwallt. Der Fuchs läuft. Man erkennt ihn an seiner Rute. Im Maul trägt er die päpstliche Standarte mit dem Schlüsselzeichen und außerdem die Schlüssel Petri. Offenbar spielte die Vorstellung von Heiligenfiguren, die auf Tieren stehen, wie sie an mittelalterlichen Kirchenportalen immer wiederkehren, für den Zeichner eine unbewußte anregende Rolle. Denn der Papst steht ja auf einem solchen Tier. Der Schreiber und Zeichner sympathisiert offensichtlich mit der bilderreichen, allegorisierenden Ausdrucksweise des zitierten Autors. Er beweist damit nicht nur sein Interesse an den Zeitereignissen wie dem Schisma, der Stellung des Papstes und den Fragen, die das Konzil von Konstanz beschäftigten, sondern seine genaue Kenntnis all dieser Vorgänge. Papst Martin V. regierte von 1417–1431. Nikolaus von Kues hat auf die Vorsatzblätter des Cod. Cus. 212 zwischen 1417 und 1425 geschrieben. Diese Seiten sind somit datiert. Da sich Cusanus leidenschaftlich mit den angeführten Problemen beschäftigte, wäre es nicht undenkbar, daß ihm selber diese Blätter samt den Zeichnungen zuzuschreiben sind. Wie der Astronom, auf den der Schreiber sich beruft, zukünftige Ereignisse ankündigt, so hat sich auch Cusanus ähnlichen spekulativen Vorausberechnungen gewidmet, etwa in

<sup>92</sup> E. MEUTHEN, *Die Pfründen des Cusanus*: MF CG 2 (1962), S. 16ff.

»Coniectura de ultimis diebus«. Inhaltlich, bildlich und textlich sind die Vorsatzblätter so persönliche Bekenntnisse, daß sie eigentlich nur von ihm selbst herrühren können. Außerdem ähneln die Zeichnungen denjenigen in Cod. Cus. 187 und in Cod. Cus. 158 so sehr, daß man sie allesamt dem Cusanus zuschreiben möchte<sup>93</sup>.

Auf fol. 24<sup>r-v</sup> in Cod. Cus. 212 sind mittels eines Plannetzes aus den Wendekreisen und den Pollinien die Sternbilder der nördlichen und südlichen Hemi sphäre unkoloriert eingezeichnet und beschriftet<sup>94</sup>. Punkte bestimmen die Sterne. Gegenüber heutigen Himmelskarten wurden die mittelalterlichen spiegelbildlich projiziert. Verglichen mit den prachtvollen Sternbildern in Cod. Cus. 207 fallen diese viel späteren Zeichnungen freilich künstlerisch ab. Und doch kann man ihre Anschaulichkeit nicht bestreiten. An den Horizonten tauchen die gleichen Sternbilder auf beiden Hälften des Himmelsglobus auf. Am nördlichen Sternhimmel zeigen sich die Sternbilder dicht gedrängt. In der Mitte windet sich der Drache als geschuppte Schlange mit kleinen Ohren um den Großen und den Kleinen Bären, deren Felle schraffiert sind. Alle drei zentralen Sternbilder bleiben unbeschriftet. »Hercules« schwingt die Keule und hält das Löwenfell. Die Nördliche Krone »Corona« ist ein Doppelkreis, gefüllt mit strahlenden Perlen. Der Schlangenträger »Serpentarius« packt das Tier mit beiden Armen. Vom Skorpion sieht man nur das Stück einer Schere. Der Bärentreiber »Bootes« tritt in kurzem, die rechte Schulter entblößendem Chiton mit erhobener Linken und mit einer Peitsche in der Rechten auf. Der Oberkörper der geflügelten Jungfrau »Virgo« wird sichtbar. Der Löwe läuft nach links, unverkennbar an Mähne und Schwanz. Der Becher »Hydria« ist ein breithalsiger Henkelkrug. Von der Wasserschlange »Hydra« erscheint im Norden nur der Kopf. Vollständig hingegen ist der Krebs »Cancer« mit allen Gliedern wiedergegeben. Am Rande kommt dann der Kopf des Kleinen Hundes hervor. Die Zwillinge »Gemini« fassen sich an den Händen; der eine hält einen Speer. Über den Horizont schaut »Orion« mit erhobenem Schwert und spitzer Mütze. Seine Rechte bleibt vom Gewand verhüllt. Den Stier »Taurus« hat der Zeichner in liegender Ganzfigur abgebildet. Perseus trägt eine gegürzte Tunika und spitze Kappe. Mit seinem krummen Messer hat er der Medusa das Haupt abgeschnitten. Ihm zu Füßen befindet sich das Dreieck »Triangulus«. Dicht dabei sieht man den Widder »Aries« mit rückgewendetem Kopfe. Neben seinen Hörnern erscheint einer der Fische an der Schnur.

<sup>93</sup> MARX, *Verzeichnis*, S. 173 f. Nr. 187, 8. Die Zeichnungen in Cod. Cus. 158 bleiben bei Marx unerwähnt. P. VOLKELT, *Die Philosophenbildnisse in den Commentarii ad opera Aristote lis des Cod. Cus. 187*: MFCG 3 (1963), S. 213, 183 ff. Taf. 8.

<sup>94</sup> Bildarchiv K 4603, K 4604.

»Andromada« breitet die Arme weit aus, angetan mit einem weitärmeligen, gegürteten Kleid. Pegasus, das Flügelpferd »Equus«, geht wie der Steinbock in Cod. Cus. 207 rückwärts in einen Drachenschwanz über. »Cepheus« breitet die Arme wie Andromeda aus. Er hat einen Köcher umgehängt. Kaum seiner Gestalt, nur der Beschriftung »Cygnus« nach läßt sich der Schwan bestimmen. Es folgt die Leier »Lyra« und – gegen den Horizont – »Aquila« mit gespreizten Flügeln, vorgestreckten Fängen, ganz ähnlich wie der Schwan gezeichnet.

Beim südlichen Sternhimmel fällt die geringere Zahl der Sternbilder, besonders in der Polgegend, auf. Die südliche Hemisphäre war im 1. Drittel des 15. Jahrhunderts erst teilweise bekannt. Man sieht den Skorpion »Scorpius« mit Kopf, Leib, Giftdrüse und Stachel. Die Jungfrau ragt ins Bild, so, wie das etwa bei den Figuren einer Himmelfahrt oder Auferstehung häufig dargestellt wird, bei denen nur mehr ihr unterer Teil zu sehen ist. Blieb der Kopf der Wasserschlange im Norden, so schlängelt sich ihr Leib »Pars Hydrael« nach Süden; darüber »Corvus«. Der Hauptteil des Kleinen Hundes »Pars Canis Minoris« und der Große Hund »Canis Maior« liegen in der Südhemisphäre. Vor ihnen hoppelt der Hase »Lepus«. Von Orion ragt wie bei der Jungfrau nur die Unterpartie »Pars Orionis« mit der Schwertscheide ins Bild; und vom Widder sieht man noch Bauch, Läufe und Schwanz als »Pars Arietis«. Da hängt der zweite Fisch an der Schnur und dicht über der Horizontlinie entdeckt man den vermißten Kopf des Pegasus. Ganz nahe dabei hebt der Wassermann »Aquarius« die Linke, die vom Mantel bedeckt ist, und gießt mit der Rechten den Krug aus, so daß der Südliche Fisch »Piscis Austrinus« davon leben kann, der sehr groß ausgefallen ist. Nach links sprengt der umgürtete Schütze »Sagittarius«, der seinen Pfeil auf den Adler richtet, von dem man gerade noch den Stoß sieht. Der ruhende Steinbock »Capricornus« überschneidet den Schützen ein wenig und endet als Fabeltier wie der Pegasus in einem Schwanzleib. »Centaurus« schleppt in der Rechten einen entwurzelten Baum, in der Linken schwenkt er den Wolf »Lupus« über den Altar »Ara«, einen Dreifuß. Dem Walfisch »Cetus« hat der Zeichner zwei tüchtige Ohren gegeben. Vor ihm ergießt sich der Fluß Eridanus »Eridanus fluvius«. Auf der anderen Seite fährt das Schiff Argo »Navis Argo« über den Himmel, mit Rudern, Aufbauten und Wimpel, von dem in der heutigen Astronomie nur die Einzelteile benannt werden.

Anzuschließen wäre, wie schon gesagt, Cod. Cus. 187, *Commentarii ad opera Aristotelis*, und zwar darin der auf fol. 144<sup>r</sup> beginnende »liber parvorum naturalium«<sup>95</sup>. Unterhalb dieses Titels sind unverständliche Federübungen

<sup>95</sup> MARX, *Verzeichnis*, S. X, 173 f. Nr. 187. HEINZ-MOHR – ECKERT, *Das Werk des Nicolaus Cusanus*, S. 150. VOLKELT, *Die Philosophenbildnisse*, S. 181–213, Taf. 6–8. – *Bildarchiv K 4568.*

geschrieben. In den Feldern des viergeteilten Blattes erscheint links oben »Plato« mit einem Schriftband »Diversi sunt colores...« Daneben steht eine Legende, die einsetzt »Qui ideas posuit, plato...« Platon sitzt im Lehnstuhl und weist auf die Schrift; unten liegt ein Hund. Rechts oben spricht »Socrates« von einer Kanzel zu seinen Schülern. Links unten tritt der Autor der *Parva naturalia*, »Aristotiles«, selbst in Mantel und Mütze auf. Die Legende beginnt »Aristotiles summus triturans...« Links am Rande liest man »Qui me scribebat, nicolaus nomen habebat«, was zweifellos die Signatur des Schreibers und Zeichners bedeutet. Rechts unten beweist »Anaxagras« seine These: »Anaxagras quidquid in mundo, fuit semper (z)«. Die Aussprüche bereiten allgemein auf den Buchinhalt vor; die Zeichnungen stellen Aristoteles und seine Vorgänger dar. Die Gesichter der Philosophen sind im gleichen Schema gezeichnet. Die Körperproportionen verunglückten. Das Blatt ist das Werk des dilettierenden Schreiber-Zeichners, der nichts grundlegend Neues erfand. Der Bildtypus hängt mit dem Autoren-, Philosophen- und Gelehrtenbild zusammen. Er knüpft an die Porträtsammlungen und Bilder von Gelehrtenversammlungen an, ist verwandt mit den Darstellungen der Weisen, Propheten und Sibyllen und den allegorischen Figuren der Artes liberales sowie mit dem Lehrer-Schüler-Bild. Das Vier-Philosophen-Bild in Cod. Cus. 187 gehört also einer breiten, in der Antike wurzelnden Überlieferung an<sup>96</sup>. Der Zeichner gibt aber keine historischen Bildnisse oder Idealporträts, sondern lässt die alten Philosophen als Standestypen seiner Zeit, der Jahre um 1430, auftreten. Die skizzierende Manier, die zeichnerischen Merkmale ähneln denjenigen in Cod. Cus. 158 und Cod. Cus. 212. Sollte sich Nikolaus von Kues nicht doch vielleicht selbst mit der Signatur »Nicolaus« genannt haben?

Den *Vocabularius breviloquus*, Cod. Cus. 176, hat eine Hand des frühen 15. Jahrhunderts geschrieben, und wir möchten meinen, auch mit figürlichen Initialen versehen. Das Lexikon wurde der Hospital-Bibliothek nach des Cusanus Tod geschenkt, soll aber dem Nikolaus von Kues schon während seiner Schulzeit gehört haben<sup>97</sup>. Die Initiale P von »Pabula« auf fol. 204<sup>r</sup>, stellt sich als

<sup>96</sup> Die Vorliebe für die Porträtgalerie und die Bildnis-Viten-Bücher lebt im 16. Jh. fort. Siehe P. O. RAVE, *Paolo Giovio und die Bildnisvitenschriften des Humanismus*: Jahrbuch d. Berliner Museen 1 (1959), S. 119–154.

<sup>97</sup> MARX, *Verzeichnis*, S. VI, VIII, XI, 163 Nr. 176. Marx schreibt einmal, Cod. Cus. 176 stamme nachweislich nicht aus der Bibliothek des NvK, ein andermal »Selbst die ... Lexika des Gymnasiasten Nikolaus von Cues scheinen erhalten zu sein (No. .... 176)«. Diese Angaben stimmen, wenn man annimmt, daß Cod. Cus. 176 zwar nicht mit der vererbten Bibliothek des Kardinals ins Hospital gelangte, aber auf dem Geschenkwege von dritter Seite später als Schulbuch des NvK.

ein Bannerträger mit einem Drachen vor<sup>98</sup> (Abb. 10). Die flotte, laienhafte Federzeichnung ist in schwarzer Tinte und rötlicher Mennige angelegt. Die anderen Initialen sehen mit einem Drachenkämpfer oder aus einem Gefäß trinkenden Drachen ähnlich aus. Sollte sich der Schüler den Vocabularius selbst abgeschrieben haben?

Philosophische Sammelschriften von Aristoteles, Isokrates und anderen enthält Cod. Cus. 179. Nikolaus von Kues ließ den Band von seinen Schreibern, darunter Peter Wimar von Erkelenz, 1453 in Brixen anfertigen, der die Nikomachische Ethik auf fol. 79<sup>r</sup> mit einer schönen Zierseite und der Initiale A von »Aristotilis Ethicorum libros« einleitete<sup>99</sup>. Unten in den üppigen Ranken, die sich auf drei Seitenränder erstrecken, entdeckt man das Cusanus-Wappen: links den Kardinalshut und rechts eine Tartsche mit dem Krebs (Abb. 11).

Ebenfalls auf Veranlassung des Kardinals entstand Cod. Cus. 38 mit den Opera S. Ambrosii<sup>100</sup>. Ein Skriptor hat mit kraftvoller, gleichmäßiger Schrift im Jahre 1455 den Text auf Wunsch des Kardinals in Brixen abgeschrieben. Der Band liegt in einem Prachteinband der Zeit vor, mit Goldschnitt und rotgoldenen Deckblättern. Auf fol. 2<sup>r</sup> beginnen Briefe des heiligen Ambrosius, der wie ein Schmuckblatt ausgeführt wurde<sup>101</sup>. Die Initiale P von »Pulchre...« sitzt auf Goldgrund. Inmitten lockerer, unsymmetrischer Zweige hängt ein bandumwundener Kranz mit dem Cusanus-Wappen.

Cod. Cus. 147 ist ein Graduale Trevirensen und wurde zum liturgischen Gebrauch in der Hospital-Kapelle im 15. Jahrhundert angeschafft<sup>102</sup>. Die Handschrift ist zweifelsohne im Trierer Diözesanbereich entstanden. Sie möge als Beispiel einer spätmittelalterlichen liturgischen Handschrift dienen und sei genannt, wenngleich sie auch nicht dem Cusanus gehörte. Fol. 1<sup>r</sup> beginnt mit einer schönen Blumenranken-Initiale A von »Ad te levavi animam meam...« (1. Adventssonntag)<sup>103</sup>. Buchstaben, Ranken und Polster sind in den Farben Blau, Rot und Schwarz gemalt. Das Liniensystem hat der Schreiber mit wechselnder roter Linie ausgezogen (Abb. 12).

Die Catena patrum graecorum in evangelium S. Joannis gehörte nach dem Verzeichnis in Vicenza dem Nikolaus von Kues. Dieser Sammelband mehrerer

<sup>98</sup> Bildarchiv K 4544.

<sup>99</sup> MARX, *Verzeichnis*, S. VI, Xf, 167 Nr. 179. VOGTS, *Die Kunstdenkmäler*, S. 137 Nr. 179. – Bildarchiv K 4550.

<sup>100</sup> MARX, *Verzeichnis*, S. VI, IXff, 32f. Nr. 38. VOGTS, *Die Kunstdenkmäler*, S. 136 Nr. 38. MANTESE, *Ein notarielles Inventar*, S. 105. (185). HEINZ-MOHR – ECKERT, *Das Werk des Nicolaus Cusanus*, S. 137 m. Abb., datiert den Kodex entgegen Marx in das Jahr 1445.

<sup>101</sup> Bildarchiv K 5248.

<sup>102</sup> MARX, *Verzeichnis*, S. VI, X, 139 Nr. 147.

<sup>103</sup> Bildarchiv K 5047.

Autoren, Cod. Cus. 18, wurde von einem Skriptor in griechischer Kursive während des 15. Jahrhunderts in Italien geschrieben<sup>104</sup>. Auf fol. 5r steht die Initiale E von εὐαγγέλιον κατὰ Ἰωάννην<sup>105</sup>. Das Korpus prangt in Gold. Das Polster ist außen blau mit weißen Blumenranken, im E oben rot mit denselben weißen Ranken und unten grün mit goldenen Ranken ausgemalt. Ein Putto sitzt spielend am Anschluß zur Leiste rechts, die auf blaßrotem Grund grüne Rankenzweige mit blauen Blättern enthält.

Cod. Cus. 115 beinhaltet asketische Schriften, von einer Hand zweispaltig in niederdeutscher Sprache geschrieben<sup>106</sup>. Die Handschrift stammt aus der 2. Hälfte des 15. Jahrhunderts. Ihr erster Teil interessiert besonders, der Heinrich Seuses »Der ewiger wisheit boich« enthält. Auf fol. 1v findet sich die Miniatur Christus als Schmerzensmann, die Imago pietatis (Abb. 13), ein deutsches Bildthema<sup>107</sup>. In mystischer Weise erscheint Christus als Dreiviertelfigur in mehrfarbigem Rüschenkranz. In den verschränkten Armen hält er die Rute, die Geißel und drei Nägel; die Geißel überschneidet den Bildrahmen. Kreuz, Lanze und Rohr mit Essigschwamm, die weiteren Arma Christi, bilden die symbolträchtige Folie des Schmerzensmannes. Die Leidensmystik, die Aussagekraft der Leidenswerkzeuge, die Drastik des über und über von Wunden bedeckten Christuskörpers bestimmen den volkstümlichen Charakter der Miniatur, die frühen Holzschnitten der Zeit schon verwandt ist.

Wenn auch Nikolaus von Kues in erster Linie als Theologe und Jurist, als universaler Gelehrter am Ausgang des Mittelalters seine Handbibliothek mit seinen Schulbüchern und Paduaner Vorlesungsnachschriften aufzubauen begann, wenn er Bücher kaufte, abschreiben ließ, als Geschenk erhielt und zu einer erstrangigen Fachbücherei ausbaute, die er mit seinen eigenen Werken krönte, so wurde doch deutlich, daß er als Bibliophile auch die künstlerische Seite des Buches schätzte, obwohl die Texte selbstverständlich die Hauptsache waren. Manches Werk besaß er mehrfach: in einem schlichten Gebrauchs-exemplar und zugleich in einer Prachtausgabe. Er unterhielt Schreiber und Miniaturen, die nach seinen Wünschen die Abschriften und den Buchschmuck besorgten. Diejenigen Handschriften, die mit seinem Wappen gleichsam als seinem Ex libris auf der einleitenden Zierseite geschmückt sind, belegen ebenso

<sup>104</sup> MARX, *Verzeichnis*, S. VI, Xff, 13 Nr. 18. VOGTS, *Die Kunstdenkmäler*, S. 136 Nr. 18. MANTESE, *Ein notarielles Inventar*, S. 100 (95). Marx läßt offen, ob der Band dem NvK gehörte oder nicht. Nach Mantese war er vielleicht im Besitz des Kardinals.

<sup>105</sup> *Bildarchiv K 5063*.

<sup>106</sup> MARX, *Verzeichnis*, S. X, XII, 111f. Nr. 115. HEINZ-MOHR – ECKERT, *Das Werk des Nicolaus Cusanus*, S. 140, Abb. S. 145.

<sup>107</sup> *Bildarchiv K 5119*.

seinen Geschmack und seinen Sinn für die Buchkunst wie der Bau des Hospitals und dessen bildnerischer Schmuck, der nach seinen Weisungen angebracht wurde, seinen Sinn für monumentale Kunst dokumentiert.

Aus 26 Kodizes in Kues wurden Miniaturen, Initialen, Randleisten und Schrift gezeigt. Es hieße, das Faßbare eines Überblicks sprengen, wollte man mehr vorführen. Die Auswahl, die zugegebenermaßen eine subjektive nach objektiven Kriterien ist, vermag aber eine ausreichende Vorstellung von der vielschichtigen Ausstattung der Bücher mit Miniaturmalerei in der Bibliothek von Kues zu geben.



DAS VERMÄCHTNIS DES NIKOLAUS VON KUES



# DIE LEITENDEN GEDANKEN UND MOTIVE DER CUSANISCHEN THEOLOGIE

Von Rudolf Haubst, Mainz

Dieser Vortrag wurde mit einer Begrüßung Sr. Eminenz des Hochwürdigsten Herrn Kardinals Augustin Bea sowie Sr. Eminenz des Hochwürdigsten Herrn Metropoliten Polyeuktos Finfinis als Abgesandten Sr. Heiligkeit des Patriarchen Athenagoras von Konstantinopel eröffnet. Dieses Grußwort wird wegen seiner inneren Beziehung zum folgenden Referat auch hier vorausgeschickt.

Eminenzen! Exzellenzen! Magnifizenz!

Sehr geehrte Kollegen! Meine Damen und Herrn!

Nach seiner Kardinalserhebung erließ Nikolaus von hier, von Kues aus, ein Manifest, in dem er dieses – damals für einen Bürgerlichen noch sehr seltene – Ereignis seinen Landsleuten in stolzer Freude und mit Dank gegen Papst Nikolaus V. zur Kenntnis gab\*.

Daß Sie, Hochwürdigste Eminenz Kardinal Bea, heute, am Tage des Fünfhundertjahres-Gedenkens an den Heimgang des großen Kardinals Nikolaus von Kues, als Kardinal der römischen Kurie in Kues erscheinen, den Gedächtnisgottesdienst hielten, durch Ihre Ansprache zur Verlebendigung des cusanischen Gedankengutes wirksam anregten, nun auch hier unter uns sind, das Handschreiben, das Sie vom Heiligen Vater überbrachten: all das freut und ehrt auch uns, die Landsleute des Nikolaus von Kues und seine Verehrer aus aller Welt, so sehr mit, daß es mich drängt, Ihnen dafür ehrerbietigst und herzlichst zu danken. Darf ich zugleich bitten, dem Heiligen Vater unseren verehrungsvollen Dank für das Apostolische Breve zu übermitteln.

Als der Leiter des päpstlichen »Sekretariates für die Einheit der Christen« sind Eminenz auch vielen nicht-katholischen Brüdern so sehr ein Symbol für die gemeinsamen Anliegen, die heute mehr oder minder alle Christen bewegen, daß ich überzeugt bin, auch im Namen vieler von ihnen diesen dankbaren Willkommensgruß Ihnen entbieten zu dürfen.

Ich sprach von »nicht-katholischen« christlichen Brüdern. Bei Nikolaus von Kues ist auch das Wort »katholisch« so weit gefaßt – es bedeutet bei ihm ja noch: universal-christlich –, daß sich alle, die nach der einen Kirche aller Christen verlangen, direkt davon angesprochen fühlen dürfen, wenn wir im folgenden Referat so oft von dem cusanischen Leitmotiv der »concordantia catholica« hören.

In der schon erwähnten kurzen Autobiographie berichtet Nikolaus noch im Jahre 1449 als Kardinal mit besonderem Hochgefühl davon – von dem wohl größten Triumph seines Lebens –, daß er »in seinem 37. Lebensjahr durch Papst Eugen IV. nach Konstantinopel geschickt wurde und den Kaiser der Griechen und den Patriarchen mit achtundzwanzig Erzbischöfen der Ostkirche« zum Unionskonzil von Ferrara-Florenz geleiten konnte.

Daß Sie, Eminenz, Hochwürdigster Herr Metropolit der griechisch-orthodoxen Kirche in Deutschland Polyeuktos Finfinis, als persönlicher Abgesandter des Patriarchen Athenagoras

---

\* *Historia Reverendissimi Domini Cardinalis Nicolai de Cusa*: J. MARX, *Geschichte des Armen-Hospitals zum hl. Nikolaus zu Cues*, Trier 1907, S. 243 f.

heute nach Kues kamen, an der Gedenkfeier im St. Nikolaus-Hospital teilnahmen und auch hier nun unter uns weilen, ist uns eine außerordentliche freudige Überraschung. Der Geist des Nikolaus von Kues verbindet uns zu allem anderen miteinander. Wir grüßen in Ihnen die Ecclesia orientalis und ihren Patriarchen zu Konstantinopel. Darf ich Eminenz im Namen aller hier Versammelten bitten, Sr. Heiligkeit dem Patriarchen Athenagoras unseren herzlichen Dank und unsere verehrungsvollen Grüße zu übermitteln.

*Philosophen* waren die ersten, die Nikolaus von Kues für die Geschichte und die aktuelle Problematik des Denkens: der Erkenntnislehre, der Weltdeutung, des menschlichen Selbstverständnisses und der Gottesfrage, neu entdeckten<sup>1</sup>.

Die theologische Forschung hielt sich durchweg kritisch lange zurück. Gewiß, die Kirchengeschichte konnte, zumindest seit Ludwig v. Pastor, das säkulare Ringen des deutschen Kardinals um die Einheit und Reform der Kirche nicht mehr ganz übersehen. Gerade von theologischer Seite ließen aber noch bis in die dreißiger Jahre vor allem Michael Gloßner<sup>2</sup> und dann Bernhard Jansen<sup>3</sup> die Unkenrufe wieder ertönen, die als erster schon der Heidelberger Theologieprofessor Johannes Wenck als ein Zeitgenosse des Nikolaus von Kues in seiner Invektive »De ignota litteratura«<sup>4</sup> gegen ihn als einen »Dunkelmann« angestimmt hatte. Danach sollte Cusanus mit seiner Leitidee des »In einsfalls aller Gegensätze in Gott« (der coincidentia oppositorum) in den Pantheismus hineinführen, das christliche Urgeheimnis der göttlichen Dreieinigkeit aushöhlen, die Christologie auf den Kopf stellen, da er aus der Menschwerdung Gottes eine theosophische Vergöttlichung des Menschen mache, und sowohl die Lehre von der Kirche wie das Verhältnis von Glauben und Wissen durcheinander bringen.

Mit manchen philosophischen Cusanus-Deutungen stand es lange freilich nicht besser, auch wenn sie begeistert dem zustimmten, was sie als »cusanisch« deklarierten. Das galt und gilt zumal von denen, die Nikolaus nur als einen autonomen Philosophen betrachtet oder gewertet wissen möchten, sei es, weil sie selbst kategorisch die christliche Offenbarung ablehnen wie K. Jaspers<sup>5</sup>, sei

<sup>1</sup> Vgl. oben S. 28 f.

<sup>2</sup> Nikolaus von Cusa und Marius Nizolius als Vorläufer der neueren Philosophie, Münster 1891.

<sup>3</sup> Zum Nikolaus-Cusanus-Problem: *Philosophia perennis I*, Regensburg 1930, S. 267–278; ders., *Nicolaus Cusanus Philosophus antinomiarum*: Greg. 11 (1930), 380–393; vgl. ferner J. NEUNER, *Das Gottesproblem bei Nikolaus von Kues*: PhJ 46 (1933), 331–343; zu Jansen und Neuner s. R. HAUBST, *Das Bild des Einen und Dreieinigen Gottes in der Welt nach Nikolaus von Kues*, Trier 1952, S. 5.

<sup>4</sup> Hrsg. von E. VANSTEENBERGHE: BGPhThM 8, H. 6 (1910); vgl. R. HAUBST, *Studien zu Nikolaus von Kues und Johannes Wenck*: BGPhThM 38 (1955), S. 99–102, 110–136.

<sup>5</sup> Zu seinem Werk *Nikolaus Cusanus*, München 1964, vgl. meine Besprechung: TThZ 73 (1964), 201–207.

es um einer möglichst radikalen Trennung von Glauben und Denken willen<sup>6</sup>. Allen solchen Interpretationen geht es ähnlich wie dem vor-christlichen erb-sündlichen Wahrheitssucher, dessen Schicksal Nikolaus selbst einmal in einer Predigt – ich meine wohl: schmunzelnd – so schildert: Er zog suchend aus und geriet nach Ägypten, das heißt »in das dichte Dunkel seiner Gedankengebilde. Die Philosophen hausen nämlich im Walde mit ihren zahlreichen und mannig-fachen Meinungen und machen sich mancherlei Götter und mancherlei Lebens-bäume, ein jeder, wie es ihm gutdünkt. Doch er fand dabei nicht Ruhe und nicht das Gesuchte«<sup>7</sup>.

An Cusanus haben sich in der Tat in den letzten hundert Jahren nahezu alle möglichen philosophischen Systeme versucht: Pantheismus, Idealismus, Agnostizismus, Rationalismus und so weiter. Doch all dies waren von vornherein exzentrische Fehlkonstruktionen, die an ihn selbst nicht heranreichten, sie verfehlten seine lebendige Mitte; denn sie verkannten die innere Harmonie, in der bei ihm Glauben und Denken zusammengehen. Auch sein Denken sucht und findet nämlich, mehr oder minder im Lichte des Glaubens, den lebendigen Gott, den es in seiner Verborgenheit anbetet – das ist ein Grundzug der cusanischen Philosophie –, und sein Glaube strengt alle Kräfte des Erken-nens an, um sich – *theologisch* – selbst zu verstehen<sup>8</sup>, das heißt mit anderen Worten, um den Inhalt der neutestamentlichen Offenbarung in der Glaubens-einsicht zu einem entsprechenden Gottes- und Menschenbild und Weltver-ständnis zu entfalten.

Diese lebensvolle, spannungsreiche *Einheit von Glauben und Denken* bei Cusanus bezweifelt heute kaum noch ein ernster Forscher. So sehr durchwaltet diese sein ganzes Schrifttum, seine großen Werke, seine Predigten und seine Briefe, auch zum Beispiel sein naturwissenschaftliches Weltbild, das von seinem tiefen Glauben an die Schöpfermacht und Schöpferweisheit Gottes mit die entschei-densten Impulse empfing. Je mehr man in die Eigenart und den inneren Zu-sammenhang der cusanischen Begriffe und Leitideen eindringt, desto mehr schwinden auch die Mißverständnisse, zu denen besonders Gloßner und Jansen aus der allzu engen Sicht ihres eigenen theologischen Schulsystems kamen, und um so lichtvoller erstrahlen die Originalität und Lebendigkeit, die Tiefe und Weite der cusanischen Theologie, vor allem der Trinitätslehre und Christolo-gie, der Lehre von der Gotteskindschaft und von der Kirche.

<sup>6</sup> Dagegen wendet sich auch R. KLIBANSKY, *Nicholas of Cues: La philosophie au milieu du vingtième siècle IV*, Histoire de la Philosophie, Montreal-Fiesole 1962, S. 50.

<sup>7</sup> *Sermo 34* (Cod. Cus. 220, fol. 132r, 40–43).

<sup>8</sup> Vgl. R. HAUBST, *Nikolaus von Kues als theologischer Denker*: TThZ 68 (1959), 129–145; ders., *Nikolaus von Kues und die Theologie*: TThZ 73 (1964), 193 ff.

Wie intensiv bei Cusanus das philosophische Denken sich von der menschlichen Selbst- und Welterfahrung her zu Gott als dem Ursprung, der transzentenden Sinnmitte und dem Ziel von allem erhebt und ins Theologische hineintranszendierte, und wie sehr sich bei ihm das natürlich-philosophische Denken und das an der Offenbarung Gottes entzündete Glaubensverständnis ergänzen und ineinanderspielen, zeigt besonders deutlich eine genauere Untersuchung der beiden Begriffe oder vielmehr Leitideen, im Hinblick auf die manche Nikolaus oft allzu vereinfachend den »Philosophen« der *docta ignorantia* und der *coincidentia oppositorum* nennen.

Wäre diese Begrenzung berechtigt, beschränkte Nikolaus die Reichweite dieser Prinzipien auf die Sphäre des natürlich-philosophischen Denkens, so müßte und könnte fürs erste der *In-eins-fall all der Gegensätze*, in die sich die Weltwirklichkeit aufspaltet, und in denen sich unser Denken vollzieht, nur in einer völlig unterschiedlosen, punktuell einfachen Einheit Gottes enden; die absolute Transzendenz Gottes über die ganze Sphäre der Gegensätze wäre freilich auch dann nicht aufgehoben, sondern auch damit scharf betont. Aber jede personale Erkenntnis und Aussage über Gott würde dann in dem Dunkel oder der nebelhaften Mystik des neuplatonischen Ureinen verschwimmen. Ja, so bliebe alles Koinzidenzdenken allenfalls vor der rational unübersteigbaren Mauer stehen, daß in Gott gleichsam die unteilbare Einheit eines Kugelmittelpunktes und der unendliche Umfang einer unendlichen Kugel, die das Weltall umfaßt, eines sind. Tatsächlich übersteigt Nikolaus jedoch diese Mauer angesichts der neutestamentlichen Offenbarung, im Glauben, auf die reale Identität von personaler Dreifheit und einer einfachen Natur oder Wesenheit in der göttlichen Dreieinigkeit hin. Das Leitprinzip der Koinzidenz, das aus philosophischen Aspekten konzipiert ist, setzt sich so ins Theologische hinein fort –, es erfährt dort eine neue Tiefe, und es tranzendiert nun vollends die natürliche Reichweite des Denkens in der gläubigen Bejahung des göttlichen Urmysteriums von Vater, Sohn und Heiligem Geist.

Noch variabler, spannungsreicher und dynamischer ist die Leitidee der cusani-schen *docta ignorantia*, ein Leitwort, das manche Philosophen nur als reflektiertes Wissen um das eigene Nichtwissen verstehen. Für die theologischen Aussagen, die sich an denselben Terminus oder den der »*sacra ignorantia*« heften, genügt das durchaus nicht. Denn bei diesen weitet sich diese Leitidee letztlich bis dahin aus, daß der menschliche Geist seiner Natur nach als vorerst »Unwissender« für die »Belehrung« durch Gott in einer glückseligen Schau Gottes, als »gott-empfänglich« (*capax Dei*), geschaffen ist. Nikolaus führt den

Begriff der »*ignorantia*« in De *docta ignorantia* nämlich zunächst erkenntniskritisch so ein: Niemand kann mit der begrenzten Kraft seines Geistes von den begrenzten Dingen dieser Welt her Gott, wie er *in sich* ist, begreifen. Er verschärft das alsdann (noch philosophisch) so: Niemand kann auch nur die Wirklichkeitsfülle eines der geringsten Dinge adäquat geistig erfassen; das vermag nur Gott der Schöpfer. Was unser Geist genau begreift, sind nur die abstrakten Inhalte seiner eigenen logischen und mathematischen Gebilde. Dazu kommt, wiederum verschärfend, das Offenbarungswissen, das Nikolaus konjunktural und dunkel auch in der menschlichen Selbsterfahrung bestätigt findet: »Schatten erbsündlicher Unwissenheit« umdunkeln das menschliche Erkennen. »Docta ignorantia« besagt dementsprechend zunächst das *Bewußtwerden* der dem Menschen natürlichen »Unwissenheit« –, dann aber auch deren *Belehrung*, und zwar nicht nur durch menschliche Lehrer, sondern vor allem durch Gott, dessen Weisheit und personales Wort sich in Christus, dem Sohne, geoffenbart hat, um alle Glaubenden zu gottbelehrter, Gott vertrauender Gottesohnschaft zu führen<sup>9</sup>.

Diese theologische Akzentsetzung war Cusanus so wichtig, daß er in seinem Kirchenreformentwurf, seiner *Reformatio generalis* vom Jahre 1459, grundlegend ausführt: »Wie einer, der die Sprache oder die Worte irgendeines Buches nicht kennt, verschiedene Konjekturen (Mutmaßungen) über den Inhalt des Buches anstellen kann, ihn aber nicht wahrhaft kennen kann ohne Lehrer, konnten auch alle Menschen, die von Natur aus zu wissen verlangen, wohl mutmaßen, der meisterliche Schöpfungsplan (Gottes) sei eine unsterbliche Kunst und Weisheit, ein Licht, das erleuchtet und die Einsicht zur Vollendung bringt und glückselig macht, was das Ziel (alles menschlich-geistigen) Verlangens ist. Aber Gott sah die Ignoranz, welche alle das Wissen Gottes verfehlten ließ, und in weiser Liebe sandte er den Menschen den ersehnten Meister, den alle zutiefst zu sehen verlangten, in diese Welt. Er sollte die Unwissenheit wegnehmen und alle zu Ihm Kommenden erleuchten. Er mußte das Wort selbst und der Meister sein, in dem alle Schätze des ersehnten Wissens verborgen sind«<sup>10</sup>. Dasselbe ist auch schon das innere Wegziel der philosophisch-

<sup>9</sup> Theologisch ist *docta ignorantia* mithin mit *zu belehrender oder belehrter Unwissenheit* übersetzbbar. Der erkenntnikritisch-philosophische Ansatz ist indes dabei verdeckt. *Wissende Unwissenheit* (Übersetzung DUPRÉS: *Nikolaus von Kues, Philosophisch-theologische Schriften I*, Wien 1964) kann beides meinen. Dabei kommt allerdings der Vollzug der Erkenntnis des eigenen Nichtwissens und des Belehrwerdens zu kurz. So wird sich die innere Bewegung im cusanischen Begriff *docta ignorantia* im Deutschen wohl kaum mit einem Ausdruck wiedergeben lassen.

<sup>10</sup> *Reformatio generalis*, hrsg. von St. EHSES: HJ 32 (1911), S. 282.

theologischen Gedankenführung in der cusanischen Programmschrift *De docta ignorantia*: »Die größten und tiefsten Geheimnisse Gottes werden in der Welt den Klugen zwar verborgen gehalten, den Kleinen und Demütigen aber im Glauben an Jesus enthüllt«<sup>11</sup>.

So entfalten sich vor allem die cusanischen Leitideen der coincidentia oppositorum und der *docta ignorantia* vom Philosophischen *ins Theologische hinein*; Nikolaus gewinnt sie teils von der sinnlichen Anschauung her, teils aus kritischer Denkerfahrung; von daher aber weisen und leiten sie mit einer erstaunlichen Kraft bis in die letzten erreichbaren Tiefen des theologischen Glaubensverständnisses. Dies letzte freilich bereits im Lichte des lebendigen Glaubens selbst, der sich im Denken zum Selbstverständnis entfaltet und auf mancherlei Wegen das Denken zu sich erhebt.

Anderer Leitgedanken, die das cusanische Schrifttum durchziehen, laufen in der *umgekehrten* Richtung; denn sie entspringen bereits in der Höhe des Glaubens oder Glaubensverständnisses und wirken sich in das natürliche Denken hinein aus, das sie erhellen, vertiefen und vor Irrtümern bewahren. Hierher gehört unter anderem die theologisch-metaphysische Begründung der Einsicht, daß es in der geschaffenen Welt nichts Unveränderliches und Unbewegliches, darum auch keine Fixsterne gebe und die Erde kein unbewegliches Weltzentrum bilde, auch zum Beispiel die theologische Motivierung für die Anwendung der mathematischen Methode auf die Naturforschung, da ja Gott nach Weish 11, 21 »alles« (oder das All) »nach Maß, Zahl und Gewicht geordnet hat«.

## II

Das Erstaunlichste, das Phänomenalste im Gesamtbild des Nikolaus von Kues ist nun aber vielleicht nicht einmal die Genialität dieser Ideen und die Kühnheit, mit der er diese durchdenkt. Es geht uns vielmehr erst ganz auf bei der Frage: Wie war es überhaupt möglich, daß Cusanus neben, ja inmitten der unerhört angespannten kirchenpolitischen Aktivität, die er vom Jahre 1438 an im Ringen zwischen Papst und Konzil entfaltete, zugleich die ungeheure Konzentration aufbrachte (den *labor ingens*, wie er selbst sagt<sup>12</sup>), um das gedankenschwere Werk *De docta ignorantia* auszuarbeiten? Wie konnte ein Mensch dies beides zugleich? Dieses beides nebeneinander wäre eine vollends unverständliche Doppelgleisigkeit, bestände hier nicht ein innerer Zusammenhang; vielleicht der, daß Nikolaus in seiner spekulativen Programmschrift eben die Leitgedanken darzustellen und zu erläutern suchte, die in dem gleichzeitigen Ringen um

<sup>11</sup> *Doct. ign.* III, 1 (H I 152, 19–21).

<sup>12</sup> *Doct. ign.*, Praef. (H I 2, 8).

Struktur und Erneuerung des kirchlichen und staatlichen Lebens seiner Zeit den geistigen Rückhalt, die Orientierung und die Direktiven seiner eigenen Entscheidungen bildeten und auf denen im Tiefsten auch die Stoßkraft seiner Argumente in der kirchenpolitischen Auseinandersetzung beruhte.

Dieser einzigartige Zusammenhang liegt zwar nicht offen auf der Hand, doch für ihn gibt es gute Indizien. Einmal dieses: Mit dem Motiv *docta ignorantia* wendet sich Nikolaus gegen eine allzu beweisfreudige und polemische Dialektik. Darum erzählt er in der *Apologia doctae ignorantiae* zum Beispiel die Anekdote, der heilige Ambrosius habe der Litanei die Anrufung hinzugefügt: »A dialecticis libera nos, domine«, »Vor den Spitzfindigen bewahre uns, o Herr«, denn »die geschwätzige Logik schade der Theologie mehr als daß sie ihr nütze«<sup>13</sup>. Dasselbe Dictum gebrauchte Nikolaus mindestens zweimal bei der Auseinandersetzung mit den überspitzten Argumenten extremer Konziliaristen<sup>14</sup>. – Auch das ekklesiologische Leitmotiv *concordantia* wird in *De docta ignorantia* weitergeführt: Die verschiedenen Sterne des Weltalls werden durch die göttliche Schöpfwerweisheit in wunderbarer Konkordanz bewegt<sup>15</sup>. Der Vergleich der Kirche mit einem Leibe, in dem jedes Glied seine sinnvolle Funktion hat, wird auch aufs Universum angewandt<sup>16</sup>, um zu folgern: es entspricht der gottgewollten Ordnung unter den Menschen, daß ein jeder, mit je seiner Gabe zufrieden, sich in seine soziale Umwelt so einfüge, daß, soweit auf Erden schon möglich, »Einheit und Friede ohne Neid herrsche«<sup>17</sup>. – Stärker als in *De concordantia catholica* legt Cusanus von *De docta ignorantia* an den Akzent darauf: alle Ordnung in Vielheit beruht auf je *einem komplikativen*, die Kraft der Ganzheit in sich fassenden höheren *Prinzip*, dessen Ordnungsmacht sich in der Vielheit entfaltet; ohne dieses ist Einheit in Vielheit unmöglich. In einem Briefe des Jahres 1442 wendet Nikolaus solche »Regeln der docta ignorantia« ausdrücklich auf das Verhältnis von Papst und Kirche an, um die Notwendigkeit des päpstlichen Primates zu erhellen und in ihm die Einheit der Kirche zu verankern<sup>18</sup>.

<sup>13</sup> *Apol. doct. ign.* (H II 21, 10).

<sup>14</sup> Rede v. 29. März 1441 auf dem Reichstag zu Mainz: RTA 15, S. 642 u. 875; vgl. auch das schon in *Sermo I* (Cod. Cus. 220, fol. 18<sup>r</sup>, 31) Ambrosius zugeschriebene Wort: »Pastoribus creditur, non dyalecticis.«

<sup>15</sup> *Doct. ign.* II, 13 (H I 112, 15–113, 2).

<sup>16</sup> *Doct. ign.* II, 5 (H I 78, 7–18).

<sup>17</sup> *Doct. ign.* III, 1 (123, 4–9).

<sup>18</sup> *Brief des Nikolaus von Cues an Rodericus Sancius de Arevalo*, hrsg. von G. KALLEN: CT II, Traktate, 1. De auctoritate presidendi in concilio generali, S. 106–112; vgl. auch J. KOCH, *Nikolaus von Kues und seine Umwelt. Untersuchungen zu CT IV, Briefe, Erste Sammlung:* HSB 1944/48, 2. Abh. (1948), S. 20–29.

a) Wir stoßen damit bei Cusanus selbst in dem hochspekulativen Werke *De docta ignorantia* auf einen greifbaren Bezug zu den aktuellen kirchlichen Problemen seiner Zeit. Wieviel mehr galt das von *De concordantia catholica!* In diesem Frühwerk befaßt sich Nikolaus ja programmatisch und direkt mit der damaligen inner- und außerkirchlichen Gesellschaftsstruktur. Ja, in ihm ringen geradezu die kirchlichen und politischen *Erfahrungen*, die Nikolaus damals schon im Trierer Schisma und sodann in den ersten Spannungen zwischen dem Basler Konzil und Papst gemacht hatte, zweitens die sich damals widerstreitenden *Theorien* (über den Aufbau der Kirche, von unten oder von oben, vom gläubigen Volke oder vom Papste her, besonders über die Superiorität von Konzil oder Papst) und drittens *biblisch-theologische* Leitgedanken intensiv miteinander, aber um Ausgleich, um eine alle berechtigten Überlegungen und Ansprüche einbeziehende Synthese. Nicht als ob dieses Frühwerk schon in allem einem fertigen Bau zu vergleichen wäre. In mancher Hinsicht entsteht vielmehr der Eindruck eines noch gärenden *Mischkruges* oder eines noch im Gange befindlichen Verschmelzungsprozesses der theologischen, kanonistischen und politischen Gesellschaftstheorien jener Zeit.

Das Ordnung und Ganzheit stiftende Prinzip aber – in der verwirrenden Vielfalt der Ideen, der Zitate aus Patristik und Kanonistik, auch der noch schwer überschaubaren, kompliziert verklausulierten Resultate ist schon mit aller Kraft da: es ist die *Idee der Konkordanz*, und zwar der »concordantia catholica«, das heißt einer allumfassenden, die gesamte christliche Gesellschaftsordnung in Kirche und Staat tragenden und konstituierenden Eintracht. Und diese Grundidee 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. Cusanus selbst liebte das Bild der »*Wurzel*«. Er nennt beispielshalber die Zehn die Wurzel von Hundert und Tausend<sup>19</sup>. Schon in *De concordantia catholica* spricht er auch von einer »radix intentionis«<sup>20</sup>, oder »radix propositi«<sup>21</sup>, also von Gründanliegen und tragenden Ideen, aus denen andere Gedanken empor sprießen. In der Idee, in dem Prinzip und dem Richtziel einer universalen *Konkordanz* in Universum, Menschheit, Kirche und Staat ist am ehesten die tragende und leitende Wurzel des ganzen cusanischen »Systems« zu erkennen. – Von dieser »*Wurzel*« gehen die stärksten Impulse seines Denkens und seiner unermüdlichen Aktivität aus.

<sup>19</sup> *De coni.* I, 5f (P I, fol. 42v f).

<sup>20</sup> *Conc. cath.* I, 3 (H XIV/I n. 16, 1).

<sup>21</sup> *Conc. cath.* I, 6 (H XIV/I n. 37, 16); vgl. *Conc. cath.* I, 1 (n. 6, 7): »Ex hac enim radice«; *Conc. cath.* I, 5 (n. 31, 2): »ecclesia radicali consideratione«.

Wie kam Nikolaus zu dieser Leitidee? Nun, er war schon als *Kanonist* wohlvertraut mit der Aufgabe und den Methoden, widerstreitende Rechtsbestimmungen und Interessen von grundlegenden Gesichtspunkten her tunlichst im Einklang zu bringen. »*Omnis concordantia differentiarum est*« (Einklang gibt es nur bei Verschiedenheiten): so akzentuiert er den Konkordanzbegriff<sup>22</sup>. Anders gesagt: das Wort Konkordanz hat nach ihm bei bloßer mechanischer Monotonie keinen Sinn. Es meint darum auch, auf die Kirche bezogen, als »*concordantia ecclesiastica*«, keineswegs eine solche »Aufhebung« der natürlichen Verschiedenheiten der Individuen, daß diese, um in die »eine« Kirche zu passen, möglichst nivelliert, einander gleichgemacht werden müßten, sondern umgekehrt eine »Aufhebung« aller völkischen, sprachlichen, kulturellen und individuellen Besonderheiten in der lebendigen, quasi-organischen, prinzipiell allumfassenden Spannungseinheit der Kirche in dem Sinne, daß diese alle in der einen Kirche der Christgläubigen Platz haben, einträglich miteinander zusammenbestehen und einander fördern können. Das ist die grandiose Weite der cusanischen *concordantia catholica*.

»Concordantia« schließt indes – bei allem Spannungsreichtum und aller Mannigfaltigkeit der darin vereinten, zum Teil extremwertigen Unterschiede – je vollkommener sie ist, desto mehr – Feindschaft und innere Widersprüche (eine *contrarietas in differentiis*) aus<sup>23</sup>. Von dieser »Wurzel« (diesem gedanklichen Ansatz her) erkennt Nikolaus schon in *De concordantia* in der göttlichen *Dreieinigkeit* als »Einheit in Dreieinheit und Dreieinheit in Einheit« das ideale Urbild aller Konkordanz. »Siehe die unausdrückbare Konkordanz in dem dreieinen und einen Gott!«<sup>24</sup>. »In dem göttlichen Wesen, in dem Leben und Sein adäquat eines sind, herrscht die höchste und unbegrenzte Übereinstimmung, denn dort kann kein Gegeneinander Platz greifen, wo die Ewigkeit Leben ist«<sup>25</sup>. Dem tiefer Forschenden kommt hier, so erklärt Nikolaus weiter, von der Erwägung her, wie alle von Gott aussagbaren oder überhaupt denkbaren Vollkommenheiten (bei Ihm) in der höchsten Übereinstimmung des einen Wesens und der drei Personen existieren, die »größte und unbegreifliche Wahrheit« in den Blick. Denn diese »Konkordanz ist die höchste Wahrheit selbst«<sup>26</sup>. Die »Konkordanz« in Gott besagt eben, wie Nikolaus später, von *De docta ignorantia* formuliert, den Ineinsfall aller Gegensätze vor und über allen Gegensätzlichkeiten in dem dreieinen Gott. Das macht Gott selbst zu dem ewigen Urbild

<sup>22</sup> *Conc. cath.* I, 1 (n. 6, 4).

<sup>23</sup> *Conc. cath.* I, 1 (n. 6, 5f).

<sup>24</sup> *Conc. cath.* I, 1 (n. 6, 7–11).

<sup>25</sup> *Conc. cath.* I, 1 (n. 6, 2–4).

<sup>26</sup> *Conc. cath.* I, 1 (n. 6, 11–n. 7, 1).

aller kreatürlichen Konkordanz. Zugleich mit der *coincidentia oppositorum* kündigt sich aber in den soeben aus *De concordantia catholica* zitierten Texten auch schon das noetische Leitprinzip der *docta ignorantia* an: das Urgeheimnis der göttlichen Dreieinigkeit ist in den gegensätzlichen Kategorien, in denen die kosmische Vielheit existiert und unser rationales begrifflich-abstraktes Denken sich vollzieht, nicht zu fassen; nur die vom Glauben geleitete geistige Einsicht kann daraufzu transzendieren.

Von Gott dem Schöpfer empfängt aber auch der ganze Kosmos, das Universum, seine vielgestaltige Konkordanz; denn im Universum verknüpft Gott alle Arten von Dingen, vom reinen Geistwesen über den Menschen bis zu dem Urstoff der Elemente, zu einer hierarchischen Stufenordnung, zu einer sich in Stufen entfaltenden Hierarchie, in der »alles Sein und Leben ganz offensichtlich durch Konkordanz konstituiert ist«<sup>27</sup>. Alles Geschaffene existiert ja als Einheitsgefüge. Das gilt denn auch von der *Kirche*. Denn wie baut sich deren Wesen auf? Nikolaus überschreibt schon das erste Kapitel seiner dogmatischen Ekklesiologie im ersten Buch *De concordantia catholica* so: »Die Kirche besteht in der Konkordanz aller vernunftbegabten Geistwesen, die durch eine harmonische Einmütigkeit mit Christus zustandekommt, der ›die Wahrheit, der Weg und das Leben‹ und der Bräutigam der Kirche ist«<sup>28</sup>. Jesus Christus ist mithin das Prinzip, das verborgene Zentrum, der Kyrios und das geistige Haupt seiner Kirche; »Konkordanz« aber bedeutet hier formal das, »aufgrund dessen die allumfassende Kirche in dem Einen und in Vielen übereinstimmt (concordat): in dem einen Herrn und in vielen Dienern«<sup>29</sup>.

Diese Übereinstimmung oder Einmütigkeit, genauer diese Einung der vielen mit Christus in Glaube, Hoffnung und Liebe, oder: der mit Christus einende Glauben, die *fides unionis ad Christum*<sup>30</sup>, baut sich indes primär nicht aus menschlicher Kausalität, auch nicht nur aus demokratischer Übereinstimmung des Kirchenvolkes, und somit nicht nur »von unten« auf. Denn als Gnadengemeinschaft mit Gott ist sie von Gott dem Vater durch Christus im Heiligen

<sup>27</sup> *Conc. cath.* I, 1 (n. 6, 1).

<sup>28</sup> *Conc. cath.* Indices (R 1, 3 ff).

<sup>29</sup> *Conc. cath.* I, 1 (n. 4, 4–6).

<sup>30</sup> *Conc. cath.* I, 3 (n. 18, 13): »Ex quo concluditur, quod ecclesia catholica per fidem unionis ad Christum constituitur«; vgl. *Conc. cath.* I, 2 (n. 9, 2): »quod ecclesia per unionem ad Christum constituatur«; *Conc. cath.* I, 4 (n. 22, 5–8): »consideratione illa, quod quisque fidelis faciens voluntatem dei ›unus spiritus‹ (I Kor 6, 17) cum eo efficitur per consensum et sic sponsalia tunc contrahit futurae consummationis matrimonii, dicimus ecclesiam ex praedestinationis et praescitis constitui«; *Conc. cath.* I, 4 (n. 24, 5–7): »ad percipiendam illam vitalem concordantiam oportet spiritum esse perfectum, scilicet, ut per fidem, spem et caritatem se iungat spiritui divino tamquam vitae et veritati.«

Geist gewirkt<sup>31</sup>. Ja, Nikolaus geht davon aus: Von Jesus Christus als »dem einen friedensteinenden König von unbegrenzter Konkordanz (dieses Wort besagt hier etwa: innerlich einende, Gott selbst entströmende Friedensmacht) fließt auch jene beglückende geistige Einmütigkeit und Harmonie stufenweise und der Reihe nach in alle (Ihm) zugehörigen und vereinten Glieder, auf daß der eine Gott ›alles in allem< sei. Wir sind nämlich von Anfang auf diesen wunderbaren harmonischen Frieden hin zur Annahme als Kinder Gottes durch Jesus Christus vorherbestimmt, damit Er alles erfülle«<sup>32</sup>.

Nikolaus spricht freilich auch gleich schon von einer hierarchischen Stufenordnung und priesterlichen Mittlerschaft bei der Einbeziehung immer neuer Menschen in die kirchliche Gemeinschaft mit Christus. Doch er betont nicht minder kategorisch: »auf der ganzen hierarchischen Linie« gibt es keine Heils-wirklichkeit, die durch die menschliche Mittlerschaft »ohne das fontale (quellhaft-göttliche) Prinzip zustande gebracht werden könnte«. Dafür führt er das Beispiel des Magnetsteines an, von dem auch dann die ganze an-ziehende und einende Kraft ausgeht, wenn bestimmte Eisenringe zur Kon-taktherstellung mit anderen dienen<sup>33</sup>.

Diese Gesichtspunkte bilden insgesamt den Grundgehalt des Kirchenbegriffs, den Nikolaus *ecclesia radicali consideratione*<sup>34</sup>, die »Wurzel« seines Kirchenver-ständnisses, nennt. Diesen fundamentalen Begriff aber dehnt er sehr weit aus: er umfaßt alle Engel und Menschen, die mit Christus geeint sind, und von denen die einen zum Heile anderer dienend mithelfen<sup>35</sup>; er umschließt soteriologisch die drei Stadien, in denen die Kirche sich als »signaculum Trinitatis« vollendet: die »ecclesia militans, dormiens und triumphans«, also die Christus-gemeinschaft der auf Erden Streitenden, der Entschlafenen und der Verklär-ten<sup>36</sup>. Und weil zumindest jede Gnadengemeinschaft nach dem Sündenfall auf einem (wenigstens impliziten) gläubigen Ja zu der von Christus gewirkten Erlösung beruht, wendet Nikolaus diesen Wurzel-Begriff »Kirche« mit Augu-stinus und anderen Vätern auch auf die Gerechtfertigten des Alten Bundes und auf alle Heiden an, die je zum Leben in der Gnade kamen<sup>37</sup>.

<sup>31</sup> Vgl. bes. *Conc. cath.* I, 1 (n. 7).

<sup>32</sup> *Conc. cath.* I, 1 (n. 4, 6–11).

<sup>33</sup> *Conc. cath.* I, 2 (n. 9, 21 – n. 10, 13).

<sup>34</sup> *Conc. cath.* I, 5 (n. 31, 2); vgl. G. HEINZ-MOHR, *Unitas christiana. Studium zur Gesell-schaftslehre des Nikolaus von Kues*, Trier 1958, S. 9–11.

<sup>35</sup> *Conc. cath.* I, 2 (n. 12); I, 3 (n. 13).

<sup>36</sup> *Conc. cath.* I, 4 (n. 19, 1–8); I, 5 (n. 30f).

<sup>37</sup> *Conc. cath.* I, 3 (n. 14 – n. 17).

b) Von dieser »Wurzel« seines stark christozentrischen Kirchenverständnisses her entwickelt Nikolaus dann aber vor allem, zunächst biblisch und dogmatisch, sodann (im zweiten Buch) als Kanonist seine Auffassung von der Grundstruktur und der von dieser geforderten Konkordanz im Lebensvollzug der auf Erden pilgernden Kirche als der Kirche des Neuen Bundes: sie ist die seit dem Tode und der Verherrlichung Jesu Christi Ihm gleichsam anverlobte Braut, die sich in Treue zu Ihm zu bewähren hat, indem sie ihrer endgültigen Vermählung entgegenharrt<sup>38</sup>.

Es wäre hier freilich vollends unmöglich, all die Gesichtspunkte aufzuzeigen, unter denen Nikolaus im einzelnen den Geist der concordantia catholica (zwischen Kirche und Reich, Papst und Konzil, zwischen den verschiedenen Stufen der kirchlichen Hierarchie und dem Kirchenvolk, im Hinblick auf die Reform der Kirche und des Reiches) beschwört, wie er allenthalben jedem Glied, jedem Amt seine Funktion im Ganzen zuzumessen und denen zu wehren sucht, die »die Rechte anderer an sich reißen« und so »die ganze Ordnung des Leibes verwirren«<sup>39</sup>. Nur auf das *Leitbild* sei noch eingegangen, unter dem Cusanus auch die Struktur, das »zusammengesetzte Ganze«<sup>40</sup> der pilgernden Kirche als die eines »signaculum Trinitatis«<sup>41</sup>, das heißt eines geschöpflichen von Christus im Heiligen Geist gewirkten Abbildes der göttlichen Dreieinigkeit deutet. Danach ist es »die Konkordanz« aus dem der Kirche einwohnenden und sie belebenden »göttlichen Geist, der priesterlichen Seele und dem gläubigen Volke«, welche die Kirche konstituiert<sup>42</sup>.

Dabei bedeutet der »göttliche Geist« den Inbegriff alles dessen, was Gottes heiliger Geist in der Kirche einend und heiligend wirkt. Das *Priestertum*, das in sich selbst eine hierarchisch geordnete Körperschaft darstellt, übt in der Kirche »wie eine Seele in dem einen Leibe der Gläubigen« kraft der dreifachen Sendungsvollmacht, an der Christus ihm teilgibt, nämlich der *vis regitiva*, *vivificativa* und *illuminativa*, das heißt der Vollmacht »zu leiten«, durch sakramentale Heilsvermittlung »zu beleben« und durch autoritative Verkündigung der Lehre Jesu »zu erleuchten«, eine vermittelnde Funktion aus: zwischen dem Heiligen Geist als dem Lebensprinzip und dem von diesem zu belebenden und zu heiligenden »Leibe« des Volkes Gottes<sup>43</sup>. Die ganze Kirche ist hier mithin im

<sup>38</sup> *Conc. cath.* I, 4 (n. 21 – n. 26).

<sup>39</sup> *Conc. cath.* I, 4 (n. 19, 18f): Zitat aus einem Brief Leos IX. an den Patriarchen von Konstantinopel Michael Kerullarios. <sup>40</sup> *Conc. cath.* Praef. (n. 3, 4).

<sup>41</sup> Den Ausdruck siehe *Conc. cath.* I, 2 (n. 11, 5); I, 4 (n. 19, 2); I, 5 (n. 29, 3); I, 6 (n. 32).

<sup>42</sup> *Conc. cath.* III, 41 (H XIV/3 n. 580); Praef. (H XIV/1 n. 3); I, 4 (H XIV/1 n. 21 – n. 24); I, 6 (n. 34).

<sup>43</sup> So besonders *Conc. cath.* I, 6 (n. 34); vgl. HEINZ-MOHR, *Unitas christiana*, S. 27–42.

Großen nach dem Modell eines Menschen konzipiert, in dem der Heilige Geist lebt und wirkt, indem er sich der vitalen Seelenkräfte zur Belebung und Lenkung des organisch gegliederten Leibes bedient.

Dem Priestertum als dem sakralen Prinzip der zwischen Christus, dem pneumatischen Haupte der Kirche und dem Leibe der Gläubigen zu knüpfenden und zu belebenden Gemeinschaft eignet nun aber eine *doppelseitige Repräsentanz* in der Kirche. Denn ein jeder Priester repräsentiert einerseits kraft der ihm mitgeteilten Sendungsvollmacht Christi Christus in je seinem Bereich als *vicarius Christi*; so der Pfarrer in seiner Pfarrei, indem er diese im Namen Christi lehrt, leitet, ihr die Sakramente spendet, der Bischof in seiner Diözese; der Papst repräsentiert analog als oberstes sichtbares Haupt das unsichtbare Haupt Christus in der Gesamtkirche<sup>44</sup>. – Eine jede Stufe des Priestertums repräsentiert aber zugleich auch je das ihr anvertraute und sich ihr anvertrauende Volk vor Gott<sup>45</sup>, zumal bei der Eucharistiefeier, aber auch vor den übrigen Gliedkirchen und vor der Welt.

Nikolaus von Kues wird nicht müde, immer wieder diese beiden Gesichtspunkte zu betonen und miteinander zu vereinen, um zu zeigen, wie sich die Kirche von Christus her, aber nicht nur von Christus und nicht nur »von oben«, sondern auch »von unten«, das heißt vom Konsens der Laien, des ganzen gläubigen Volkes her, aufbaut. Die Hierarchie wäre in der Tat nichts ohne die von Christus empfangene Sendungsvollmacht in der Kirche und für die Kirche, anderseits hinge sie wirkungslos in der Luft ohne das Ja der Gläubigen, die sie

<sup>44</sup> In seinem *Opusculum contra Bohemorum errorem* (Epist. 2 u. 3, *De usu communionis*) unterscheidet Nikolaus im Jahre 1433 so zwischen Person und Amt des Priesters: »Oportet autem, quod sacerdotium consideretur aut prout est de corpore fidelium, et ita se habet pure passive in particularibus personis, quia sacerdotes ut privatae personae de corpore fidelium existentes ab aliis sacerdotibus publicam personam gerentibus ligantur et solvuntur, aut se habent ut ministri dei typum Christi gerentes, et sic sanctificant et conficiunt sacramenta gratiam conferentia et sanctificantia« (P II/2, fol. 12<sup>r</sup>). – Das Attribut »*vicarius Christi*« wird von Nikolaus nicht dem Papst vorbehalten, sondern jedem Priester zugesprochen; vgl. *Sermo 187* vom 22. Februar 1454: »Sine igitur Christo, qui veritas est, non potest quisquam aperire; et qui aperit, ex Christi commissione aperit; et Christus est ille pontifex noster immortalis, cui data est omnis potestas, qui per se aperit: sine commissario et per commissarium. *Omnis igitur sacerdos* in exercitio clavum Christi vices agit et est *vicarius Christi* ... Petrus autem singulariter dicitur commissarius et *vicarius Christi*, quia commissarius commissariorum.« (Cod. Vat. lat. 1245, fol. 37<sup>va–b</sup>).

<sup>45</sup> Vgl. z. B. *Conc. cath. I, 15* (H XIV/1 n. 60f); *Sermo 15* vom 6. Januar 1439: »Item, quomodo omnes episcopi sunt ut anima populi ex communi consensu, et quomodo parochiani in plebano, et plebani in episcopo, et episcopi in papa, et per papam Petro, et per Petrum, qui est lapis et fundamentum, Christo adhaerent« (Cod. Cus. 220, fol. 23<sup>v</sup>, 23f; Vat. lat. 1244, fol. 8<sup>ra</sup>).

repräsentiert. Das sei zusammengefaßt in diesem Zitat: »Das Priestertum übt wie eine Seele aufgrund des Gehorsams und des Einverständnisses (consensus) der Gläubigen, vor allem aber kraft der Sendungsvollmacht (ex legatione) Christi, die Gewalt zu leiten und zu beleben in der Kirche aus«<sup>46</sup>. Die demokratische und hierarchische Kirchenauffassung des 15. Jahrhunderts begegnen sich hier; jedoch nicht als Antithesen; denn auch zwischen ihnen erstrebt Nikolaus »Konkordanz«, indem er das Vereinbare in Synthese bringt.

Hervorgehoben sei noch, daß schon der junge Decretorum doctor zur Wahrung, ja zur Betonung der Mannigfaltigkeit in der allumfassenden Einheit der Kirche Jesu Christi auch die Repräsentanz der großen Gliedkirchen des Ostens und ihrer unverkürzten religiös-kulturellen Eigenart in den Patriarchen von Konstantinopel, Alexandrien und Antiochien, auch Jerusalem, in sein Kirchenbild einbezog<sup>47</sup>. – Die Kardinäle an der römischen Kurie sollten zugleich Berater des Papstes und »Legaten der Nationen« sein und ein Teil von ihnen mit dem Papste »ein tägliches concilium im kleinen« bilden<sup>48</sup>.

In *De docta ignorantia* gewann Cusanus, wie schon angedeutet, in dem Begriffs-paar *complicatio* – *explicatio* (Einfaltung – Entfaltung) ein genaueres, präziseres Denkmodell auch zur Bestimmung der einheitsbildenden Funktion der hierarchischen Ämter in der Kirche. Den Begriff der Einfaltung wandte er zunächst, metaphysisch grundlegend, auf die absolute Einheit Gottes an, in der alle kreatürlichen Gegensätze in-eins-fallen; diese Einheit oder die des ewigen Logos in Gott, die alles Geschaffene urbildlich in sich *einfaltet*, *entfaltet* sich schöpferisch in der Mannigfaltigkeit der Dinge im Kosmos. Analog entfaltet *Jesus Christus*, in dessen gottgeeiunter und damit aufs höchste vollendeter und geheiligter Menschennatur »alle Völker der Erde gesegnet sind«, sich in der geistigen Wirklichkeit, dem geheimnisvollen Leben der Kirche. Die Kirche aber ist *complicative* »in Ihm« als ihrem pneumatischen Haupte, das »in allem den Primat hat«<sup>49</sup>.

»Die sichtbare Kirche muß indes auch ein sichtbares Haupt haben«, das sowohl die Gesamtkirche wie Christus in der Gesamtkirche »repräsentiert«. Das denkt Nikolaus nunmehr so weiter: wie ein jeder Priester und Bischof je für seinen Bereich an der Sendungsvollmacht Christi partizipiert, so verleiht Christus

<sup>46</sup> *De auctoritate presidendi in concilio generali*, hrsg. von G. KALLEN: CT II, 1, S. 18.

<sup>47</sup> *Conc. cath. I*, 16 u. 17; II, 3; II, 28; *De pace c. 4*, c. 13, c. 17 u. ö. – An den Abgesandten des Patriarchen von Konstantinopel gewandt, der völlig überraschend nach Kues gekommen war, fügte ich im Vortrag hier ein: »Eminenz, als ich das schrieb, wußte ich nicht, daß Sie heute hier anwesend seien.«

<sup>48</sup> *Conc. cath. II*, 21 (P III, fol. 37<sup>r</sup>); *Reformatio generalis*, S. 292f.

<sup>49</sup> *Brief an Rodericus Sancius*, S. 106f; *Sermo 204* (Cod. Vat. lat. 1245, fol. 176<sup>ra</sup> u. ö.).

diese dem Papste »komplikativ« für die gesamte Kirche, deren Gesamt-Einheit in ihm »komplikativ« dargestellt ist<sup>50</sup>. Unser Ekklesiologe widerspricht damit nicht seiner früheren Maxime, daß sich die Mannigfaltigkeit in der allumfassenden Kirche im Konzil deutlicher repräsentiere als im Papste<sup>51</sup>; wohl erkennt er nunmehr deutlicher im Papste den von Christus eingesetzten und notwendigen Exponenten der universalkirchlichen Einheit.

c) Nun die Ausweitung der cusanischen Konkordanzidee.

Wie Gerhard Kallen jüngst zeigen konnte, hat Cusanus zunächst nur einen *Libellus de ecclesiastica concordantia* in zwei Büchern geschrieben<sup>52</sup>. Schon in diesem war die Ostkirche mit einbezogen. Doch bald dehnte er seinen Leitgedanken, im III. Buche, auch auf das Kaiserreich und dessen Verhältnis zur Kirche aus.

Sein Konkordanzdenken blieb indes auch dabei nicht stehen. Denn schon vor der Wiedervereinigung mit der Ostkirche äußert er in einer Predigt diesen überraschenden und noch recht ungeklärten Gedanken: »Auf der ganzen Welt glaubt man an Christus, den aus der Jungfrau geborenen Sohn Gottes. Das glauben die Inder, die Mohammedaner, die Nestorianer, die Jakobiten, die Griechen und die Christen des Okzident<sup>53</sup>. Das ließe sich freilich zunächst noch so verstehen: Die Botschaft von Christus ist bis nach Indien vorgedrungen, auch der Koran ist von ihr beeinflußt. Doch der Prediger fährt fort: »Auch die Tartaren weisen das nicht zurück; im allgemeinen (einschlußweise) glauben sie es vielmehr, obwohl sie das nicht bemerken; ja, es gibt heute keine Nation auf der Welt, die nicht glaubte, daß Christus als der wahre Messias gekommen ist, ausgenommen die Juden: sie glauben, daß er kommen werde<sup>54</sup>.

Was bedeutet das? Eine Utopie oder einen uferlosen Ökumenismus, der für die tatsächlichen religiösen Gegensätze blind ist und einfach alle Religionen »christlich« nennt? Nikolaus selbst verdeutlicht sich gleich insofern, als er den Glauben an »einen allmächtigen Gott« als allen Völkern »gemeinsam« bezeichnet und deren religiöse Sehnsucht als ein Verlangen nach einer Selbstdifferenzierung Gottes, des göttlichen »Wortes« interpretiert. Er meint also nur einen virtuellen »Glauben« an »die Inkarnation«, welche die Heiden noch »nicht wie wir Christen verstehen können<sup>55</sup>. – »Christus war der im verborgenen von allen Völkern Ersehnte«<sup>56</sup>, – das bedeutet: in einer noch unerfüllten, noch ungedeuteten, aber ahnenden und hoffenden Sehnsucht war er ihnen gegenwärtig –, und: alle Gnade nach dem Sündenfalle war schon Christusgemeinschaft<sup>57</sup>: diese Gedanken wirken sich hier aus.

<sup>50</sup> Brief an Rodericus Sancius, S. 108. <sup>51</sup> Conc. cath. II, 18 (P III, fol. 31<sup>r</sup>).

<sup>52</sup> G. KALLEN, Die handschriftliche Überlieferung des *Concordantia catholica* des Nikolaus von Kues: CSt 8 (1963), S. 14.

<sup>53</sup> Sermo 8, spätestens 1437 (Cod. Cus. 220, fol. 29<sup>v</sup>, 27–29).

<sup>54</sup> Sermo 8 (Cod. Cus. 220, fol. 29<sup>v</sup>, 40–42). <sup>55</sup> Sermo 8 (Cod. Cus. 220, fol. 29<sup>v</sup>, 43–45).

<sup>56</sup> Sermo 32 vom 22. November 1444: »Hic Jesus fuit occultus desideratus omnibus gentibus« (Cod. Vat. lat. 1244, fol. 131<sup>rb</sup>): Vgl. R. HAUBST, *Die Christologie des Nikolaus von Kues*, Freiburg 1956, S. 201–204.

<sup>57</sup> Conc. cath. I, 3 (H XIV/1 n. 16, 8f): »Omnis itaque humanae naturae vita post lapsum ex adhaesione per fidem mediatoris, incarnati Verbi est.«

Als Nikolaus dann aber im Jahre 1453 von den Grausamkeiten hörte, die bei der Eroberung Konstantinopels, des Zentrums der wiedervereinigten Ecclesia orientalis, aus religiösem Fanatismus verübt wurden, widmete er sich mit aller Kraft dem Versuch, durch Vergleich der verschiedenen großen Weltreligionen und den Aufweis der diesen gemeinsamen Grundanliegen zum »Frieden im Glauben« beizutragen. Er ging dabei weder apologetisch noch polemisch vor. Sein Ziel war vielmehr ein Abbau der Mißverständnisse, die den Haß schürten, und vor allem: zu zeigen, wie die tiefste Wahrheit und die edelsten Grundwerte aller Religionen in Jesus Christus erfüllt und in seiner Kirche vereinbar seien. So, hoffte der Kardinal, ließe sich eine »*facilis concordantia*« finden (das heißt hier freilich wohl schwerlich eine »leichte«, sondern eine überhaupt realisierbare, praktisch erreichbare, praktikable Verständigung als Basis für einen »dauernden Religionsfrieden«<sup>58</sup>.

Die Wurzel dieses neuen Konkordanzgedankens hat Nikolaus zuerst und am greifbarsten genau einen Monat nach dem Fall Konstantinopels im Hinblick auf Juden und Heiden in einer *Predigt* freigelegt, man könnte sagen, unter dem paulinischen Motto<sup>59</sup> »Christus der Friedensstifter zwischen allen Religionen und ihr Vollender.« »Die Juden verehrten Gott nur als den, der über alles Begreifen erhaben ist; die Heiden verehrten Ihn nur, wie Er in beschränkter Weise in den Dingen widerleuchtet. – Die Juden wurden von den Heiden als töricht verlacht, weil sie verehrten, was sie nicht kannten. Die Heiden wurden von den Juden als töricht verlacht, weil sie Sinnenfälliges verehrten. Da kam Christus der Friedensstifter und Mittler. In Ihm ist die Natur, der die Verehrung der Juden galt, die Natur Gottes, mit der Natur geeint, welche die Heiden vergötzt und verehrten. In Christus trifft so alles zusammen, worauf Juden und Heiden ihre Verehrung und ihren Glauben richteten«<sup>60</sup>. – Das Göttliche kommt in Christus zum Menschen in menschlichen Worten und Zeichen, und das Menschliche empfängt seine Erfüllung im Gottmenschen. Das ist zugleich die Wurzel des tiefchristlichen Humanismus des Kardinals, in dem er auch den Frieden aller Religionen sucht. In *De pace fidei* entfaltet Nikolaus diese Grundidee im Gespräch mit 17 »weisen Männern« als den Repräsentanten der großen Völker und Nationen. Er entrückt dieses Religionsgespräch symbolisch dadurch aller politischen Leidenschaft, daß er es an »einem Ort überirdischer Geistigkeit« geführt sein läßt<sup>61</sup>, zunächst unter Leitung des göttlichen Wortes

<sup>58</sup> *De pace*, c. I n. 1 (H VII 4, 3f).

<sup>59</sup> Vgl. Gal 3,28; Eph 2,13–16; Kol 1,21f, 3,11.

<sup>60</sup> *Sermo 118* vom 29. Juni 1453 (Cod. Vat. lat. 1245, fol. 1va); vgl. HAUBST, *Christologie*, S. 200f.

<sup>61</sup> *De pace*, c. I n. 2 (H VII 4, 8); »Über den Frieden im Glauben, dt. von L. MOHLER, Phil. Bibl. Bd. 223 (1943), S. 90.

selbst, sodann von Petrus und Paulus. Und doch intendiert er keine Utopie, sondern das in praxi Realisierbare, indem er »eine Religion bei einer Mannigfaltigkeit von Riten« anzubahnen sucht und den Frieden ganz auf die Gemeinsamkeit im »Glauben und das Gesetz der Liebe« gründet<sup>62</sup>, alle äußerlichen Konflikte aber durch die prinzipielle Anerkennung einer großen Vielheit von verschiedenen Ausdrucksformen entschärft.

Doch worin besteht dann konkret der gemeinsame Glaubensinhalt dieser »una religio in rituum varietate«? Dazu hat man gemeint, daß Nikolaus jeden Vorrang der Religion Jesu Christi abbauen und alle Religionen als im Grunde gleichwertigen Ausdruck der in sich ohnehin verborgenen Wahrheit Gottes hinstellen wolle<sup>63</sup>. Doch dem widerspricht schon die Leitidee: »Christus ist der Vollender aller Religionen« und die Tatsache, daß im Ergebnis dieses Religionsgespräches die fundamentalen Offenbarungswahrheiten des Christentums von allen Partnern als Basis des Friedens im Glauben anerkannt werden.

Nein, Nikolaus war weder ein Relativist noch ein Indifferentist. Auf einen solchen Gedanken kann nur kommen, wer seine glühende Liebe zu der einen Wahrheit nicht kennt, der einen Urwahrheit, die Gott selbst ist, die sich in Christus offenbart, die Christus in seiner Kirche hütet, und die Nikolaus mit Ergriffenheit verkündet.

Um die Eigenart von *De pace fidei* zu verstehen, ist überdies zu bedenken, daß Nikolaus in dieser Schrift nicht etwa einen Katechismus definierter Wahrheit zusammenstellen, sondern nur eine »visio« im Sinne einer Überschau und Vorausschau auf die Wege bieten will<sup>64</sup>, auf denen bei gutem Willen zunächst Friede zwischen den Religionen und dann die im Grunde schon in *De concordantia catholica* dargestellte »una religio christiana in rituum varietate« sich verwirklichen lasse. – Ja, die Tiefe des Friedens im Glauben, zu der Nikolaus von Kues wegweisend führen möchte, ist zweifellos die Konkordanz in einer allumfassenden Kirche unter Christus dem Haupte und dem König von »unendlicher Friedensmacht«.

Daß Nikolaus in seinem letzten großen ökumenischen Werk, der *Sichtung des Koran*, den er drei Jahrzehnte lang studierte, mit besonderem Eifer dem Islam Brücken zum Verständnis des Christentums zu bauen sucht, kann leider nur noch angedeutet werden<sup>65</sup>.

<sup>62</sup> *De pace*, c. 16 n. 60 (H VII 55, 16); Vgl. *Über den Frieden im Glauben* Kap. 17 (Dialog zwischen Paulus und dem Tartaren); B. DECKER, *Nikolaus von Kues und der Friede unter den Religionen*: HMKM, S. 107–110; ders., *Die Toleranzidee bei Nikolaus von Kues und in der Neuzeit*: RCIB, S. 197–219.

<sup>63</sup> Näheres siehe bei DECKER, *Nikolaus von Kues und der Friede unter den Religionen*, S. 111ff.

<sup>64</sup> *De pace* c. 1 n. 1 (H VII 4, 5).

<sup>65</sup> Vgl. HAUBST, *Christologie*, S. 206–217.

Ein letztesmal spricht Nikolaus von Konkordanz – in seiner letzten Schrift »Vom Gipfel des Schauens«. Dort bezieht er diese Leitidee auf die (dem Wortlaut nach zum Teil gegensätzlichen) Aspekte, unter denen die alten griechischen Philosophen, von denen er soeben in dem Geschichtswerk des Diogenes Laërtios gelesen hat, von Gott und der Welt sprechen; und er zeigt, wie auch diese Unterschiede letztlich »in Konkordanz übergehen«, da sie nur als verschiedene Wege zu ein und demselben Gott führen<sup>66</sup>. Das ist sozusagen das geistige Vermächtnis des Kardinals an seinen Sekretär Peter von Erkelenz.

Wir konnten bei weitem nicht alle leitenden Gedanken und Motive der cusanischen Theologie darstellen. Doch wir dürfen schon das Fazit ziehen: Was wir am ehesten das geistige »Vermächtnis« des Nikolaus von Kues an unsere – von neuem nach geistiger Kommunikation strebenden – Zeit nennen können, ist: die Leitidee und das Motiv einer alle Menschen, alle Bereiche des Denkens und des Glaubens, des kirchlichen und politischen Lebens umfassenden Konkordanz.

### III

Das Ganze überblickend läßt uns fragen: Was gibt der cusanischen Theologie ihre bis heute ansprechende Lebendigkeit und Überzeugungskraft?

a) Zunächst die *Lebendigkeit ihrer Ideen*. Denn wie das neue astronomische Weltbild ist auch das philosophisch-theologische Denken des Cusanus von der Tiefe des Geistes her in Bewegung: trotz der Realgültigkeit der aus der Ordnung des Universums abstrahierten Begriffe, an der Nikolaus unentwegt festhält<sup>67</sup>. Bei Cusanus leben vor allem die zahlreichen Leitbegriffe, in denen sein dynamischer Geist aus der Begrenztheit dieser und jener empirischen oder logischen Sphäre dem lebendigen Gott als dem »Nicht-anderen«, der ewigen beglückenden Urkonkordanz und Identität von Einheit, Gleichheit und Verbindung, von Vater, Sohn und Heiligem Geist zustrebt, aufgrund deren auch alles »Andere« kreatürlich je das ist, was es ist. Der existentialen Naturdrang seines Geistes treibt Nikolaus über alle meßbaren Größen, über alle Schönheit der Schöpfung hinaus und über alle Felder menschlichen Wahrheitssuchens dem Ziele zu, »in der Wahrheit zu stehen«, das Antlitz des »verborgenen Gottes« zu schauen.

<sup>66</sup> Ap. theor. (P I , fol. 220v).

<sup>67</sup> Daß P. Wilpert neuerdings in verschiedenen Verlautbarungen versucht, Cusanus »Nominalismus« nachzuweisen, ist dem Verf. völlig unverständlich. Nikolaus übersteigt allerdings vielfach den gewöhnlichen, nächstliegenden Sinn der Worte. Darum mahnt er z. B. Doct. ign. I, 20 »Oportet autem attingere sensum volentem potius supra verborum

Nikolaus schrieb keine theologische »Summa«. Warum nicht? Einmal gewiß, weil ihm die Zeit dazu fehlte. Seinem religiösen Genius lag es aber auch weniger, die Summe des vom Glaubensinhalt Erkennbaren in einem ruhenden System von logisch definierten Wahrheiten zu fixieren, als sich in immer neuen Konjekturen, Gedanken und Bildern den sich dem irdischen Menschen noch verborgenden Geheimnissen Gottes und deren Offenbarung gläubig zu nähern.

b) Die cusanische Theologie kennt und beansprucht nichtsdestoweniger die letzte Anstrengung grübelnden Denkens und die reflexive Einkehr des Ichs bei sich selbst, – jedoch nicht, damit dies sich selbst genüge, sondern damit es sich selbst inmitten aller anderen Wesen dieser Welt als das »lebendige Bild Gottes« erkenne, das geistig die große sichtbare Welt in sich spiegelt, und sich in den religiösen Grundhaltungen als für Gott selbst offen, als »gottempfänglich« erfahre<sup>68</sup>. So verbindet Cusanus: empirische und philosophische Naturbeobachtung und theologisches Schöpfungsverständnis, scholastisches Denken und besinnliche Versenkung in die Glaubenswahrheit, manchmal von mystischer Innigkeit. Doch eben diese Innerlichkeit spricht er auch gerne im *Dialog* aus. Oft flieht er, besonders als junger Prediger, in die Auslegung der biblischen Botschaft meditative Zwiegespräche ein, bei denen wir heute vor der Frage stehen, ob er sie selbst bei der Predigt rezitierte oder durch andere vortragen ließ. Später entwickelte er, besonders in den Büchern des Laien »Über die Weisheit«, »Über den Geist«, »Über Versuche mit der Waage« den Dialog zu literarischer Meisterschaft. – Wie seine Gespräche »Vom verborgenen Gott« und »Vom Frieden im Glauben« zeigen, möchte er geradezu alle Völker und Religionen in ein Kolloquium des Gottsuchens – mit dem Blick auf Christus und die Kirche – einbeziehen.

Bei eben diesem Dialog bedient sich Nikolaus oftmals einer Art mäeutischer Kunst, nämlich einer eigenen Methode der »Handleitung«, der *manuductio*, wie er sagt, die man nicht etwa mit logischer Deduktion verwechseln, sondern eher

---

vim intellectum efferre quam proprietatibus vocabulorum insistere, quae tantis intellectualibus mysteriis proprie adaptari non possunt. Exemplaribus etiam manuductionibus necesse est transcendenter uti« (H I 8, 9–12). Alle Abstraktionsbegriffe und Leitbilder sind mithin zu transzendentieren, wenn es um die Erkenntnis Gottes geht. Aufgrund eines entsprechenden Analogiedenkens dehnt Nikolaus auch, wie wir sahen, manche Leitbegriffe von einem philosophisch-theologischen Problembereich auf andere aus. Vgl. R. HAUBST, *Nikolaus von Kues und die Analogia entis*: Miscellanea Mediaevalia, Bd. 2, hrsg. von P. Wilpert, Berlin 1963, S. 686–695.

<sup>68</sup> Vgl. HAUBST, *Christologie*, S. 41–58.

<sup>69</sup> Vgl. dazu u. a. in *Doct. ign.* I, 12 (H I 25, 1); I, 26 (54, 8f); III, 11 (152, 4; 153, 8).

der Metamorphose der Pflanzen vergleichen darf; diese führt von dem Samenkörnlein an Wahrheit, das er liebevoll ausschauend überall noch findet, über eine manchmal mehrstufige Erkenntnisentfaltung schließlich bis zur vollen Wahrheit des Offenbarungsglaubens.

Dabei stützt Nikolaus sich, soweit sich Gelegenheit dazu bietet, auf argumenta ad hominem, vor allem aber auf symbolträchtige Bilder, die solche Entwicklungsmöglichkeiten bieten.

Er selbst ist sich dabei vollends bewußt, *dirigente fide*<sup>69</sup>, unter der Direktive des Glaubens, zu sprechen. Denn er will, was des Glaubens ist, nicht beweisen, als ob es Sache bloßer Vernunft wäre; wohl aber zeigt er mit tiefdringendem Blick die Sinnhaftigkeit dessen auf, was er glaubt. Wer diese »manuduktiorische Kunst« nicht beachtet, wird bei Cusanus freilich oftmals von Widersprüchen, Irrtümern oder halben Wahrheiten sprechen, wo es sich in Wirklichkeit um eine quasiorganische Entfaltung des Denkens und Erkennens handelt, bei der Nikolaus oft auch ein erstaunliches didaktisches Geschick, immer aber den Mut und Eifer eines missionarischen Künders der Botschaft Jesu Christi entwickelt.

c) Auf den Höhepunkten seiner contemplatio aber erhebt er sich, vor allem im Buche *De visione Dei* (das heißt zugleich: Vom Sehen Gottes, und: Vom Gottsehen) zum Gebete an Gott den Vater, auch an Christus den Herrn, durchweg in Worten ehrfürchtigen Staunens vor den Geheimnissen Gottes, ergriffener Anbetung, der Dankbarkeit und des Lobpreises. Denn darin sieht der Kardinal zumal in seinen letzten Lebensjahren die Berufung und den Vorzug des Menschen, schon in dieser Welt, »lebendiges Bild Gottes« zu sein, empfänglich für Gottes Wort, Wahrheit und Liebe, und eine »vielsaitige Harfe«, die »das Lob Seiner Herrlichkeit« kündet<sup>70</sup>.

Hier klingen die Tiefen seiner Seele auf, und die leitenden Motive seiner spekulativen Theologie vereinen sich zu schlichten Gebetsworten, wie:

»Gepriesen seist Du, Herr, mein Gott,

der Du mich mit der Milch des Gleichnisses nährst und speisest,  
bis Du mir stärkere Nahrung reichen wirst.

Führe mich, mein Herr und Gott,  
auf diesem Wege zu Dir«<sup>71</sup>.

oder:

<sup>70</sup> *Ven. sap.* c. 18–20 (Lat. dt. Ausgabe von P. WILPERT, Phil. Bibl. Bd. 263 (1964), bes. n. 56); *Der Brief an Nikolaus Albergati*, hrsg. von G. v. BREDOV: CT IV, Dritte Sammlung (1955): Das Vermächtnis des Nikolaus von Kues, n. 5ff.

<sup>71</sup> *De vis.* c. 11 (P I, fol. 104v).

»Mein Gott, ich empfing als Geschenk von Dir  
diese ganze sichtbare Welt,  
dazu die gesamte Schrift ...  
Vor allem gabst Du, mein Herr und Gott,  
mir Jesus als Meister, Weg, Wahrheit und Leben,  
so daß gar nichts mir fehlen kann«<sup>72</sup>.

---

<sup>72</sup> *De vis.* c. 25 (P I, fol. 113v).

DAS PROBLEM DER VÖLKERVERSTÄNDIGUNG  
NACH DEN THEORETISCHEN GRUNDSÄTZEN  
UND PRAKTISCHEN VORSCHLÄGEN  
DES KARDINALS NIKOLAUS VON KUES

Von Maurice de Gandillac, Paris

Hier am Ufer dieses durch eine friedliche Zusammenarbeit kanalisierten Flusses empfinde ich eine besondere Freude, über die Völkerverständigung, wie sie einer der berühmtesten Söhne des Moseltales verstehen und ankündigen konnte, zu sprechen. Gleich zu Anfang möchte ich auch an die große Gestalt des Ministerpräsidenten Robert Schuman erinnern, der unserer Cusanus-Gesellschaft seit deren Begründung angehörte. Als französischer Lothringer, der in Luxemburg und Trier studiert hatte, trug er unermüdlich zu den ersten, noch schwankenden Schritten der europäischen Einheit bei. Niemals aber wollte er ein solches Unternehmen als rein politische oder wirtschaftliche Sache betrachten. Nach ihm sollte es im Rahmen einer geistigen Versöhnung verstanden werden und nur als erster Baustein einer viel umfangreicheren Völkerverständigung dienen. Deshalb mußte sich Robert Schuman für die gleichsam »weltbürgerliche« Anschauung des Kardinals interessieren. Lebte er noch, wäre er sicher heute bei uns. Das Thema »Völkerverständigung« hat Nikolaus vielleicht niemals ausdrücklich behandelt. Freilich, auch in seinem Jahrhundert waren Völkerhaß und nationale Widrigkeiten nicht ganz und gar unbekannt; doch die damaligen Kämpfe entstanden entweder durch Lehensstreitigkeiten – mit dem erwachenden »Volksgeist« hatten sie darum wenig zu tun – oder aus religiösen Gegensätzlichkeiten, bei denen es sich darum handelte, die einzige für echt gehaltene Tradition gegen Irr- und Unglauben zu verteidigen. Auch den sogenannten »Hundertjährigen Krieg«, der sich bis in das letzte Lebensjahrzehnt des Kardinals hinzog, – er dauerte mit Unterbrechungen von 1339 bis 1453 – darf man, mancher späteren Interpretation zum Trotz, als keine eigentlich nationale oder völkische Auseinandersetzung betrachten, denn die englischen Könige hielten sich auf dem Festland für französische Fürsten und versuchten nicht, gewaltsam fremde Sprache und Kultur einzuführen. Zweifellos ist Cusanus einigen Schwierigkeiten begegnet, in die Volkstums- und Sprachverschiedenheiten hineinspielten, zum Beispiel als er sich mit der Frage des Lütticher Klerus während der großen Legation beschäftigte oder mit den böhmischen Hussiten verhandelte. Seine Hauptschwierigkeiten, mit denen er zu ringen hatte, wuchsen jedoch keineswegs auf solchem Boden, denn Sigismund von Tirol und die Äbtissin von Sonnenburg waren nicht weniger

deutsch als der Moselaner Nikolaus Krebs, der übrigens schon in der Zeit des Basler Konzils mit manchen Ausländern intim befreundet war. Nichtsdestoweniger können wir, wenn wir uns heute das seit zwei Jahrhunderten so brennend gewordene Problem des nationalen Hasses und der Völkerverständigung zu lösen bemühen, bei den theoretischen Grundsätzen des großen deutschen Denkers einen festen Ansatzpunkt suchen und finden. Denn unsere heutigen Konflikte sind ja wiederum mehr und mehr zu ideologischen, ja religiösen Auseinandersetzungen geworden.

Nach Karl Jaspers, der schon mehrmals hier zitiert und diskutiert worden ist, gehört der Kardinal bei der Gruppe der »großen Denker« zur Untergruppe der »zur Ruhe gekommenen und Ruhe bringenden Metaphysiker«<sup>1</sup>. So drückte sich der berühmte Professor in der Einleitung des ersten Bandes seines riesigen Werkes über die »Großen Philosophen« aus, in dem er übrigens nur andeutungsweise auf Cusanus hinwies und seine Vorliebe den »Auflockernden«, den »bohrenden Negativen« und den »radikalen Erweckern« gegenüber keineswegs verborgen wollte<sup>2</sup>. In dem neu erschienenen Buch, das in diesem Jubiläumsjahr als Ehrfurchtsbezeugung gelten dürfte, muß Jaspers anerkennen, daß die cusani-schen Traktate, Dialoge und Predigten manche »herrliche, unvergeßliche Formulierungen« enthalten; er ehrt die »geistige Energie« und den »Ernst der meditativen Haltung« bei dem Verfasser<sup>3</sup>, doch fügt er hinzu, der deutsche Kardinal müsse als »offenbarungsgläubiger Christ«<sup>4</sup> den wahren Sinn der Liebe als »zu wagende Gefahr« unterschätzen und den echten Wert der »Anklage gegen Gott«, der »Zerstörung frommer Illusionen« völlig erkennen<sup>5</sup>. Denn gerade »die große Harmonie« müsse ihm »die Radikalität verbieten«<sup>6</sup>; sie werde »in der Praxis die falsche Beruhigung ermöglichen« und dann »das Scheinende und Halbe gestatten«<sup>7</sup>. Nach Jaspers kennt Cusanus keinen »Respekt vor der Glaubensursprünglichkeit des Gegners, die er oberflächlich als nur in Ritten und Gebräuchen unterschieden auffaßt«. Er erkenne »das Grundwesen des fremden Glaubens« nicht an<sup>8</sup>. Er wolle »den Frieden in der Theorie«, aber er könne »ihn nicht in der Praxis finden«. Denn er sehe »allein in dem eigenen kirchlich-christlichen Glauben die Wahrheit für alle«<sup>9</sup>. Kurz gesagt,

<sup>1</sup> K. JASPERs, *Die großen Philosophen*, Bd. 1, München 1959, S. 47.

<sup>2</sup> Als »bohrende Negativen« nennt Jaspers Abälard, Descartes und Hume, als »radikale Erwecker« Pascal, Lessing, Kierkegaard und Nietzsche. – Neben Cusanus bezeichnet Jaspers als »zur Ruhe gekommene Metaphysiker« Parmenides, Heraklit, Plotin, Anselm, Spinoza, Laotse und Nagarjuna.

<sup>3</sup> K. JASPERs, *Nikolaus Cusanus*, München 1964, S. 20.

<sup>4</sup> Ebd., S. 104.    <sup>5</sup> Ebd., S. 57.    <sup>6</sup> Ebd., S. 252.

<sup>7</sup> Ebd., S. 255.    <sup>8</sup> Ebd., S. 254.    <sup>9</sup> Ebd., S. 255.

sei er »ständig auf dem Wege zur Einheit«. – Aber »die Chiffer der Harmonie des im Grunde geeinten Seins – eine schöne, aber zugleich beschränkte Chiffer« – könne »den Weg zur Harmonie« nicht vollenden<sup>10</sup>.

Bekanntlich erblickt Karl Jaspers im »Scheitern« eine privilegierte »Chiffer des Hinterübertranszendierens«<sup>11</sup>. Sofern Cusanus »gescheitert« sei, könne seine Metaphysik das Zeichen der echten Größe tragen. Leider habe er nicht auf »das Wissenwollen eines erfahrenen Denkens ... im Scheitern von Denken und Erfahrung« entschieden verzichtet, »um gerade dadurch in der je eigenen konkreten Situation den Antrieb zu finden zu der auf Transzendenz bezogenen Aktivität in der Welt«<sup>12</sup>. In der Tat scheint uns hier das Mißverständnis gerade darin zu liegen, daß Jaspers das als »falsche Beruhigung« betrachten will, was bei Cusanus noch keine schon gegenwärtige Ruhe bedeutet. Denn wie Einheit und Gleichheit existieren für ihn Ruhe und Frieden vorerst nur als transzendentale Grenzen und als Ziele mühsamer zeitlicher Arbeit. Auch Christus, das menschgewordene Wort, erfuhr auf dieser Erde nie eine ungestörte volle Ruhe, sondern das Leiden; – er ging den Weg zum Kreuz. Unter der doppelten Leitung des Intellekts und der Liebe muß jeder diesseitige Mensch gegen manche Widerstände seinen Frieden erst langsam und geduldig erringen. So gesehen, besteht die wahrhafte Größe des Kardinals eben darin, daß er, obwohl er persönlich bald zu ungeduldig und zornig, bald zu entmutigt und nachgiebig scheinen konnte, doch unentwegt einer wahren Verständigung und einem gerechten Frieden nicht nur theoretisch, sondern auch in der Tat bis zum Ende seines Lebens zustrebte. Als Pius II. den Kardinal Nikolaus nach Rom berief, wo er ihm zeitweilig die hohe und schwere Verantwortung eines Verwalters des Kirchenstaates anvertraute, betonte er in verschiedenen Briefen dessen angeborene Berufung zum Friedensstifter: »Mit Genugtuung und zu Unserem großen Trost haben Wir deinem Brief entnommen, daß Rom und die Nachbargegend in Frieden sind. Wir vertrauen auf deine Umsicht, auf daß dieser Frieden erhalten bliebe«<sup>13</sup>. »Wenn Du zugegen bist, so sind Wir ruhig im Geiste und wissen Unsere Angelegenheiten in sicheren Händen«<sup>14</sup>. Und doch

---

<sup>10</sup> Ebd., S. 263.

<sup>11</sup> K. JASPERs, *Philosophie*, Bd. 3, Berlin 1932, S. 219–237.

<sup>12</sup> JASPERs, *Nikolaus Cusanus*, S. 53. – Vgl. ebd., S. 216–217: »Cusanus hatte praktisch die Wahl zwischen der Korruption durch Konzilsherrschaft und der Korruption bei der Papstherrschaft. In beiden Fällen mußte er einen Weg des Scheiterns gehen ... Von diesem Entweder-Oder hatte er nicht das geringste Bewußtsein.«

<sup>13</sup> Brief vom 14. Februar 1459: E. MEUTHEN, *Die letzten Jahre des Nikolaus von Kues*, Köln-Opladen 1958, S. 151.

<sup>14</sup> Brief vom 9. Juni 1459: MEUTHEN, *Die letzten Jahre*, S. 184.

meint Jaspers behaupten zu dürfen, der Kardinal sei fast immer auf diesem Gebiete »gescheitert« und an der Verlängerung des Konfliktes mit Sigismund zum größten Teil schuld, so daß die Verständigung, sobald er Brixen verließ, merkwürdig leicht vor sich ging<sup>15</sup>. Hätte Jaspers recht, so würde man kaum verstehen, wie der Papst 1459 seinem alten Freund so großes Vertrauen erweisen konnte. Gewiß ist Nikolaus bei seinen Unterhandlungen nicht immer so erfolgreich gewesen wie in den vom Glück begünstigten Jahren seines heftigen Ringens mit dem Konziliarismus im Dienste des Papstes Eugens IV. Schon gleich zu Beginn seiner öffentlichen Karriere scheiterte seine erste Mission am Konzil von Basel, wohin er bekanntlich gekommen war, die – übrigens sehr fragwürdige – Sache seines Schutzherrn Ulrich von Manderscheid zu verteidigen. Mit der umfangreichen Abhandlung *De concordantia catholica*, die über den privaten Fall Ulrichs weit hinausgeht – gewann er trotzdem sehr rasch die Achtung der Konzilsväter. Und als er später zum eifrigen Vorkämpfer des Papstes gegen ein revoltierendes, aber schließlich ohnmächtiges Konzil wurde, konnten die Hauptzüge dieser Friedenslehre wesentlich unverändert bleiben. Obwohl sein erstes Werk kaum eine Vorahnung seiner späteren Metaphysik verriet, lehrte er doch darin schon sehr klar die wahren Mittel und Wege einer friedlichen Ordnung, nicht nur innerhalb der Kirche, sondern auch im Staat, und, über die Grenzen des römischen Kaiserreiches hinaus, bei den verschiedenen Nationen und Völkern.

Darüber wurde schon vorgestern, gestern und noch schöner heute Morgen in der Rede des Kardinals Bea ausführlich gesprochen und gepredigt. Ich muß um Verzeihung bitten, wenn ich bei der Behandlung meines Themas nochmals auf mehrere Einzelzüge hinweise, mit denen meine Zuhörer schon vertraut sind. Ich möchte zunächst daran erinnern, daß Cusanus, schon als er in Basel beauftragt war, das Hussitenproblem zu studieren, Grundsätze einer friedlichen Übereinkunft im Glauben, ungeachtet äußerer Verschiedenheiten im Ritus und in den Formulierungen gesucht hatte. War er auch auf dem Unionskonzil von Florenz nicht zugegen, so bleiben doch die Begriffe, die er zur Ermöglichung und Erleichterung einer Einigung mit den Griechen dem Konzil an die Hand gab, das er als die erste »Ökumenische Synode« seit der Trennung zwischen Byzanz

<sup>15</sup> JASPERs, *Nikolaus Cusanus*, S. 200f: »Seine Verwaltung wurde ein Unheil für das Land Südtirol ... Der materielle Zustand des Landes wurde immer schlechter ... Als Cusanus starb, machte man durch den neuen Papst einerseits, den Kaiser andererseits schnell Frieden. Die von Cusanus eigensinnig verfochtenen Ansprüche wurden preisgegeben.« Was Jaspers bei Koch und Meuthen las, ist ganz einseitig interpretiert worden und der Verfasser benutzte ohne Kritik das alte Buch von A. JÄGER, *Der Streit des Cardinals Nikolaus von Cusa mit dem Herzog Sigmund von Österreich*, Innsbruck 1861.

und Rom betrachtete, auch noch am Vorabend der dritten Session des 2. Vatikanums von erstaunlicher Aktualität. Die damals erzielte Einigung wurde leider brüchig, und nach der Eroberung von Konstantinopel traten die Verhandlungen mit den türkischen Eroberern in den Vordergrund. Pius II. träumte davon, den Sultan zu bekehren, indem er ihm den östlichen Kaisertitel anbot. Cusanus sah weiter, als er sein kühnstes Werk *De pace fidei* gerade in der schrecklichen Zeit der türkischen Bedrohung fast verzweifelt und doch ganz hoffnungsvoll verfaßte. Steht auch das Wort »Frieden« nicht im Titel der *Cribratio Alchoran* (1461), zieht es sich doch durch die ganze Erörterung hindurch.

In beiden Schriften handelt es sich stets um »den Frieden des Glaubens«. In der Welt des Spätmittelalters bleiben indes bürgerliche und geistliche Gesellschaft, ohne sich gänzlich zu vermengen, noch eng miteinander verbunden. Noch heute ist die Übereinstimmung der Geister bezüglich der letzten Ziele der Menschen eine notwendige Vorbedingung jeder politischen (nationalen und internationalen) Ordnung. In der christozentrischen Hinsicht der cusanischen Weltanschauung konnte eine solche Übereinstimmung noch erhofft werden in Form einer allgemeinen Religion – einer Religion, die die Vermittlung des »homo maximus« als implizites Dogma jedes echten Glaubens voraussetzen würde und schließlich sozusagen als der notwendige Gipfel der »intellektuellen« Überlegung erschiene, wohin alle geschichtlichen Traditionen von selbst führen würden – weit über die Grenzen des alten jüdisch-griechisch-römischen Abendlandes hinaus. Deswegen behält das cusanische »Träumen«, bei allen zeitbedingten Verschiedenheiten, eine anregende Bedeutung.

Zwei Themen überschneiden sich in *De concordantia catholica*, deren zweites im späteren Denken des Verfassers immer größeren Raum einnimmt; auch das erste (pseudo-dionysischen Ursprungs) verschwindet nie völlig aus seinem Gesichtsfeld. Vereinfachend dürfte man von einer hierarchischen Schau sprechen, nach welcher ein einziges Licht sich kreisförmig durch immer dunkler werdende Gebilde hindurch ausbreitet (im Stil des Dionysius Areopagita beschreibt Cusanus die den neun Engelchören entsprechende Hierarchie: Papst, Patriarchen, Erzbischöfe, Bischöfe, Erzdechanten, Dekane, Priester, Diakone, Subdiakone<sup>16</sup>, und um die Abstufung der »mundanae potestates« zu bezeichnen, entnimmt er aus einem Brief des heiligen Papstes Leo IX. eine typisch byzantinische Aufzählung von Ehrennamen: Augustus, Caesaren, Könige, Herzöge, Grafen, Tribunen<sup>17</sup>); – andererseits von einer Allgegenwart des Unendlichen im Endlichen. Nach dem zweiten Gesichtspunkt ist Gott »alles

<sup>16</sup> Conc. cath. I, 8 (H XIV/1 n. 42, 3–6).

<sup>17</sup> Conc. cath. I, 6 (n. 38, 8f).

in allem»<sup>18</sup>. Die natürliche Gleichheit aller Menschen (»aeque potentes atque liberi homines«) als die Grundlage des durch »Konkordanz« und »Konsens« der Untertanen geschlossenen »pactum societatis« lässt sich von da ableiten<sup>19</sup>. Die Verschiedenheit von Zeit und Ort ist demgemäß weniger das Ergebnis eines Abfalls (einer »Teilung der Natur«) als vielmehr die Gott kundgebende Äußerung und Entfaltung des Einen im Vielen:

»Der König der Könige und der Herr der Herrscher ... derjenige, der sowohl über den himmlischen und geistlichen Staat wie über den zeitlichen und irdischen gebietet, der in verschiedenen Ordnungen lenkt und regiert und dem himmlischen wie dem irdischen Hofe vorsteht, verteilt in einer wunderbaren Ordnung die Aufgaben der Engel und der Menschen nach der Verschiedenheit der Zeit und ihrer Zweckmäßigkeit und bestimmt, was jeder Zeit zuträglich ist, sei es durch eine geheime Inspiration, sei es durch eine einleuchtendere Manifestation oder ein einsichtigeres Gebot«<sup>20</sup>.

Diese Formulierung ist das noch unbeholfene Vorbild der großen These des »Quodlibet in quolibet«, die er, zum Beispiel im 17. Kapitel von *De Venatione sapientiae* so ausdrücken wird:

»Wenn nun die Dinge, die in Gott Gott, im Geist Geist und in allem alles sind, so sind alle Gegenstände im Geiste Geist ... Da das Erkennen ein Angleichen ist, findet er (der Geist) alles in sich als in einem von geistigen Leben erfüllten, lebendigen Spiegel; er blickt auf sich selbst zurück und schaut in sich alles als sich angeglichen«<sup>21</sup>.

Auch im 14. Kapitel des I. Buches von *De conjecturis* klingt ein solches Motiv an. Im 11. Kapitel verschränkt Cusanus in der sogenannten »figura paradigmata« zwei einander entgegengesetzte Kegel ineinander, jenen des Lichts und jenen der Dunkelheit; sie deuten alles Kreatürliche als Mittelwerte zwischen Gott und dem Nichts; durch ihre Überschneidung bilden sie innerhalb des Geschöpflichen drei Gebiete. Das »monistische« dionysische Schema wird dadurch in etwa berichtigt und zugleich eine Theorie der »mixta«, mit Reihen »mutmaßlicher« Annäherungen« bis zu den beiden Grenzen skizziert<sup>22</sup>.

Die Kontrapunktion beider Themen kündet sich von ferne auch schon im

<sup>18</sup> *Conc. cath.* I, 1: »Et ab uno infinitae concordantiae rege pacifico fluit illa dulcis concordantialis harmonia spiritualis gradatim et seriatim in cuncta membra subiecta et unita, ut sit unus deus omnia in omnibus.« (H XIV/1 n. 4, 6–9).

<sup>19</sup> *Conc. cath.* II, 12–13, *passim*.

<sup>20</sup> *Conc. cath.* I, 3 (H XIV/1 n. 13, 19–26).

<sup>21</sup> *Ven. sap.* c. 17 (Lat.-dt. Ausgabe von P. Wilpert, Phil. Bibl. Bd. 263 (1964), n. 49, S. 73–75).

<sup>22</sup> *De coni.* I, 11–14 (P I, fol. 46v–49r).

ersten Kapitel von *De concordantia catholica* an, besonders dort nämlich, wo Cusanus auf die Schwierigkeit hinweist, die drei Kirchen (glorreiche, leidende und kämpfende) auf einer einzigen geraden Linie einzustufen; seien doch die der Prüfung des Fegfeuers unterworfenen Seelen an sich nicht »höherstehend« als diejenigen der Heiligsten unter den »viatores«, von denen manche (auch ohne die Zwischenstufe solcher Läuterung) unmittelbar zur Glückseligkeit solcher Gottanschauung gelangen können, – analog wie irgendein »idiota« in besonderen Fällen zum Herzog oder Erzbischof werden kann<sup>23</sup>.

Der Friede und die Eintracht sollen auch im irdischen Gesellschaftsleben nicht etwa aus der passiven »Unterwerfung« der »Geringeren« durch die »Höheren« hervorgehen. Sie setzen vielmehr die Einwurzelung der Vielen (das heißt hier: aller) in einer einzigen transzendenten Quelle voraus; in den Vielen offenbart sich indes die tätige Kraft dieser Quelle in unterschiedlichen Formen; und zwar im kirchlichen Leben bald mehr in der »petra«, dem Leibe der Ecclesia, bald mehr in »Petrus«, im Papst, als dem Nachfolger des ersten der Apostel, dem Vorsitzenden des Bischofskollegiums – je nachdem zum Beispiel das Konzil auf wirkliche Einheit hinarbeitet oder aber der Papst sich durchsetzt und das große Werk der Vereinigung mit der östlichen Kirche verwirklicht<sup>24</sup>. Oder im politisch-staatlichen Bereich: durch die Verschiedenheit der Völker und Zivilisationen hindurch, denn diese haben alle je ihre Rolle zu spielen; in *De pace fidei* werden die Völker durch die bunte Gemeinschaft der sie leitenden Engel symbolisiert<sup>25</sup>.

In diesem – ganz relativen – Sinn ist die gesellschaftliche »Gleichheit« zu verstehen, die Cusanus, entsprechend einer hauptsächlich durch die Schule von Chartres übermittelten augustinischen Überlieferung, im Absoluten mit dem göttlichen Wort gleichsetzt. Absolut genommen, besteht nämlich der Friede in einer völligen »aequalitas«, die nur in jenem göttlichen Sohne, der mit Gott dem Vater im göttlichen Geist »geeint« ist, unveränderlich existiert. Dem gegenüber bleiben die Schönheit, die Harmonie, die Freude, die Liebe in der irdischen Geschichtszeit immer entfernte Endziele, die sich dem »Licht der Vernunft« darbieten und dessen Transzendieren ermöglichen und fördern: »Alle Wissenschaften scheinen Ausdrucksarten des Friedens zu sein. Ebenso ist im moralischen Bereich die Tugend Mitte und Frieden ... Aber keine Tüftelei erreicht jenes Ziel; es übersteigt alle Gegensätze.« Nur in und durch Christus

<sup>23</sup> *Conc. cath.* I, 5 (H XIV n. 31, 13–25).

<sup>24</sup> Vgl. *Brief an ein Kartäuserkloster*, hrsg. von J. KOCH: CT IV, Briefwechsel des Nikolaus von Cues, Erste Sammlung (1944), Nr. 4, S. 37–40; *Brief an einen königlichen Gesandten*, ebd., Nr. 5, S. 45–50.

<sup>25</sup> *De pace*, c. I n. 2 (H VII 4, 19f). Vgl. *Conc. cath.* I, 9 (H XIV n. 44, 8ff).

als die »*unio deitatis cum humanitate*« kann es Erfüllung finden. »Der freie Geist kann sich ihm nach dem Maß seiner Freiheit nähern oder von ihm entfernen«<sup>26</sup>. Als »lebendiges Bild Gottes« nähert sich die menschliche Natur geistig mehr und mehr dem ewigen Urbild, an das sie durch Christus herangezogen wird, wie durch die Kraft eines Magneten, die »in dem Maß größer zu werden scheint, als eine größere Menge Eisen im Magnetfelde ist«<sup>27</sup>. Die Einheit wächst also, indem sich ihre Kraft »entfaltet«, das heißt wenn sich Friede und Eintracht durch das tätige Mittun der Menschen in der Welt entwickeln. In dieser Sicht ist die Errichtung des Friedens die wesentlichste Aufgabe aller menschlichen Anstrengung. Ohne Waffen geboren, von allen Lebewesen am meisten hilfsbedürftig und entblößt, entgeht der Mensch dem Elend dank der Entwicklung der Künste, der Wissenschaften und der Sittlichkeit. Ja, in einer Predigt am Fest der Erscheinung des Herrn hält der Kardinal im Jahr 1456, auf den alten »Protagoras-Mythos« zurückgreifend, geradezu eine Lobrede auf die Zivilisation, die die angeborenen Ungleichheiten und die Wirkungen der Gewalt zu besiegen oder wenigstens zu verkleinern vermöge. Sie verleihe der menschlichen Natur die Mittel, »besser zu leben« und »durch Gnade oder Kunst mehr Frieden und mehr Freude zu erlangen«<sup>28</sup>. Doch gerade der Geistesmensch, der sich als »das Maß aller Dinge«<sup>29</sup> vorkommt und indem er die abstrakten Wesenheiten schafft, die Abbilder seiner Vernunft sind, als »zweiter Gott« auf der Erde erscheint<sup>30</sup>, kann seine Arbeit für den Fortschritt keineswegs als schon beendet betrachten. Cusanus, der als erster auch die Welt »unendlich«, weil durch nichts Räumliches begrenzt, nannte<sup>31</sup>, zählt nicht zu jenen, die, wie später Pascal, die künftige kosmologische Revolution hätte erschrecken können. Er weist vielmehr der menschlichen solidarischen Leistung eine so wichtige Rolle zu, daß er der späteren Entwicklung der Zivilisation in

<sup>26</sup> *Sermo 161* (Cod. Vat. lat. 1245, fol. 60vb, 9–35).

<sup>27</sup> *Sermo 209* (Cod. Vat. lat. 1245, fol. 132ra, 38ff).

<sup>28</sup> *Sermo 213*: CT I, Predigten, 2./5. (1937), Vier Predigten im Geiste Eckharts, hrsg. von J. KOCH, S. 114–117.

<sup>29</sup> *Beryl.* c. 37 (H XI/1 51, 6).

<sup>30</sup> *Beryl.* c. 6 (H XI/1 7, 6). Nach dem Ps.-TRISMEGISTOS, den Cusanus hier zum Zeugen nimmt (*Asklepios* I, 6 u. 8), ist der Mensch eher dritter als zweiter Gott. In der Tat weist Nikolaus auf Christus hin, wie es in *Sermo 213* klar erscheint.

<sup>31</sup> *Doct. ign.* II, 11 (H I 100, 13f). Die berühmte Formulierung in *Doct. ign.* II, 12: »Und erit machina mundi quasi habens ubique centrum et nullibi circumferentiam« (H I 103, 21–104, 2), ist nur insofern revolutionär als Cusanus – mit größerer Scharfsichtigkeit als seine Vorfürer des 14. Jahrhunderts – auf die Relativität der kosmischen Erscheinungen nach dem Ort der Beobachtung hinweist. Gott bleibt doch für ihn Zentrum und Umkreis der geschaffenen Welt.

mancher Hinsicht geradezu durch »prophetische« Visionen vorauseilt<sup>32</sup>. Freilich erfolgt dieses Vorgreifen nicht ohne einiges Heimweh nach der Vergangenheit, so daß Cusanus, wenn man ihn einen »Utopisten« nennen will, bald einem Morus, der an der »guten alten Zeit« hängt, bald einem Campanella, der die Zukunft ankündigt, zu ähneln scheint. Cusanus gründet seine kirchliche Kollegialtheorie auf die »ursprüngliche« Verfaßtheit der frühchristlichen Gemeinschaft, bei der sich, wie er schreibt, »ein einziges Bischofsamt ohne Unterschied der Diözesen über den Erdkreis erstreckte«<sup>33</sup>. In dem Abstieg der Kirche, dem Abfall des Reiches erkennt er Folgen der Sünde. Doch unsere Natur ist nach ihm weder endgültig noch wesentlich verdorben; dank der vereinten Wirkung von Vernunft und Gnade kann sie sich wieder erheben und fortentwickeln.

Nach der *Conjectura de ultimis diebus* würde jedem Jubiläum von 50 Jahren ein Lebensjahr Christi entsprechen. Bis zum 34. Jubiläum, das heißt bis zum 18. Jahrhundert sollte also mehr und mehr »die Zahl der Gläubigen zunehmen« und »die Lehre von der Wahrheit sich ausbreiten«<sup>34</sup>. Dann würde die angekündigte Zeit des Antichristen kommen. Bis dahin bleiben mithin zweieinhalb Jahrhunderte des Fortschritts. Diese (von Wilpert auf 1446 datierte) millenaristische »Konjektur« hat jedoch Nikolaus selbst keineswegs als eine endgültige Erkenntnis betrachtet. Wenig später scheint es ihn gereut zu haben, daß er sich überhaupt auf derlei Mutmaßungen eingelassen hatte<sup>35</sup>. Die cusanische Anschauung einer unendlichen Welt könnte überdies für die mögliche Entwicklung der menschlichen Kultur eine längere Zeitstrecke vermuten lassen. Übrigens stößt man bei Cusanus auch in den Schriften, die der Utopie am nächsten kommen, immer wieder auf den Realismus des Tatmenschen, der

*2A*  
*u. Kard.*  
32 M. DE GANDILLAC, Les »semi-utopies« scientifiques, politiques et religieuses du cardinal de Cues: Actes du Colloque sur l'utopie, Brüssel 1963, S. 41–71.

33 *Conc. cath.* II, 7. Nach Cusanus ist die Einschränkung der katholischen Kirche auf das einzige römische Patriarchat ein historisches Unglück: »Hodie autem proh dolor catholicae universalis ecclesiae et parochialis Romanae sedis unum est concilium, cum tota ecclesia redacta sit ad illum tantum patriarchatum« (P III, fol. 20<sup>r</sup>). Mit ähnlichen Ausdrücken beschreibt er den Verfall des heiligen römischen Reiches in *Conc. cath.* III, 29: »Et haec omnia proh dolor ex perverso ordine eveniunt... Et id, quod imperium contulit et pro dei cultu et bono publico ordinavit sanctissime... noris adiuventionibus totaliter pervertitur« (P III, fol. 69<sup>v</sup>).

34 *De ult.* (H IV n. 129, 6–8).

35 In *Stat. exper.* (H V 137, 3ff.) behauptet der »Laie«: »Ich weiß, daß ich vieles vorausgesagt habe, wie es mir in den Sinn kam ... Schließlich schien es mir eines ernsten Menschen unwürdig, ohne Grund zu sprechen. Von nun an habe ich geschwiegen« (*Der Laie über Versuche mit der Waage*, dt. von H. MENZEL-ROGNER, Phil. Bibl. 220 (1944), S. 42).

den stetigen Widerstand des Bösen gegenüber der mühsamen Arbeit des Ordnens und Befriedens nicht unterschätzt. Wie es ihm das Thema der allmählichen Annäherung gestattet, jeden radikalen Schnitt zwischen dem sogenannten »Zweck der Geschichte« und der »Geschichte« selbst zu vermeiden, so rechnet er auch allenthalben mit dem gebührenden Ernst mit der endlichen geschaffenen Wirklichkeit. So steckt Cusanus das zu erreichende Ziel weit ab. Er bestimmt aber auch sehr genau die dazu tauglichen Mittel: bei einleuchtender Analyse der Tatbestände. Gerade darin gründet die Bedeutung seines Jugendwerkes, in dem er nicht nur den Plan zur Erneuerung der Kirche und des Reiches entwirft, sondern auch einen Überblick von der Vorstellung gibt, die er sich bereits von den Dimensionen einer universal-menschlichen Gemeinschaft macht.

Der wesentlichste Grundsatz seiner Gesellschaftslehre lautet so: »Damit eine einzige Körperschaft in Eintracht zwischen den Untergebenen und ihren Herrschern zustande komme, erfordern die Vernunft und sowohl das göttliche wie das natürliche Recht die gegenseitige Zustimmung zu dieser geistigen Ehe«<sup>36</sup>. »Nur der Konsens schafft das Gesetz«<sup>37</sup>. Wir haben hier nun nicht die cusanischen Vorschläge zur Kirchenreform zu erörtern. Doch daran möchten wir nur erinnern, daß Nikolaus dem römischen Patriarchat als solchem trotz seines Ehrenprimates keine unmittelbare Regierungsgewalt in den griechischen und asiatischen Sprengeln zuspricht. Obwohl der Papst und der Patriarch von Rom eine einzige Person bilden, betont Cusanus doch mehrmals den für die Verhandlungen mit Byzanz wichtigen prinzipiellen Unterschied beider Ämter. Dasselbe wendet er analog auf den römischen Kaiser an. Obwohl dieser – trotz des von den französischen, spanischen und englischen Königen darauf erhobenen Anspruchs, daß jeder »Kaiser in seinem Königreich« sei<sup>38</sup> – eine gewisse, wenigstens moralische, Oberlehensherrlichkeit noch in etwa besitze, sei er doch sogar im eigentlichen deutschen Reiche kaum mehr als ein symbolisches Haupt<sup>39</sup>. Dabei redet Cusanus einer Stärkung des Imperiums das Wort. Seinem Reformprojekt nach soll nämlich der von seinem Volke frei gewählte

\*<sup>36</sup> *Conc. cath.* II, 18 (P III, fol. 31v).

<sup>37</sup> *Conc. cath.* II, 14 (P III, fol. 23v).

<sup>38</sup> Vgl. u. a. E. ZELLER, *Les rois de France candidats à l'Empire: Revue Historique*, Paris 1934, S. 21.

<sup>39</sup> Über die Frage der Rangordnung bei den verschiedenen Königen, die an einem Konzil teilnehmen würden, schreibt Cusanus sehr vorsichtig in *Conc. cath.* III, 17: »Unde tunc oportet etiam uti magna et sapienti cautela in hiis sedibus vel locationibus, ne ex turbatione, quae ex ambitionis honoribus praetextu defensionis dignitatis exoriri solent, confusio maior fiat.« Die beste Lösung sei, daß »unusquisque princeps in banco regni sui locaretur« (H XIV/3 n. 412, 1-8).

Kaiser innerhalb der Reichsgrenzen über eine wirkliche, wenn auch nicht umschränkte Macht verfügen. Durch Vermittlung lokaler Reichsgerichte könne er für Ordnung sorgen, Fehden und Plünderungen wirklich untersagen. Mit den anderen christlichen Königen und Herrschern sei er in der Gemeinschaft des Glaubens und durch die Anerkennung derselben geistigen Autorität verbunden, und die Kirchenreform solle auch dazu gerade stark beitragen, die Freundschaft zwischen den Fürsten und Reichsstädten wiederherzustellen<sup>40</sup>.

Aber das ganze Christentum umfaßt nur einen verhältnismäßig kleinen Teil der Welt, und das alte Römische Reich, das einst für sich beanspruchte, mit der zivilisierten Welt zusammenzufallen, ist jetzt bedauerlicherweise zusammenge- schrumpft. Schon vor der Entdeckung Amerikas fühlt Cusanus eine großartige Erweiterung der irdischen Welt; bereits in *De concordantia catholica* zählt er solche Gegenden auf, welche die Römer ihrem Reiche niemals einverleibt hatten: den größten Teil Asiens und Afrikas, das unermeßliche Indien mit seinen 9000 Städten, Äthiopien mit 70 Königen und so weiter<sup>41</sup>. Die Idee eines einzigen Staates ist für ihn bei solcher Verschiedenheit undenkbar. Die Harmonisierung der Verschiedenheiten kann nur pluralistisch sein. Der Kardinal hat dieses Problem in seinem vollen Umfang allerdings noch nirgendswo behandelt, aber doch darauf hingewiesen, wie man es anpacken müsse. Vor allem lag ihm sehr daran, die Vorbedingungen jeder allgemeinen »Verständigung« klarzulegen; er sah dies darin: die Zusammenarbeit, die dazu beitragen solle, die Entwicklung des Wissens und Könnens und Hand in Hand den Frieden im Glauben zu fördern. Hervorzuheben ist, welch große Aufmerksamkeit Cusanus – im Zusammenhang mit der schon erwähnten Idee, daß sich das Eine im Vielen harmonisch entfaltet – der naturgemäßen fruchtbaren Mannigfaltigkeit der Völker und Rassen schenkt. In *De conjecturis* erörtert er die geographischen, geschichtlichen und physischen Faktoren, welche diese Mannigfaltigkeit bestimmen: Nahrung, Bekleidungsart, Lebensgewohnheiten; die Verschiedenheiten der Statur und der Farbe folgen ihrerseits daraus<sup>42</sup>. All dies ist übrigens dem Wechsel unterworfen und verwirklicht sich jeweils nur in »Annäherungen«. Doch es geht Cusanus keineswegs darum, die Rassen nach irgendeiner Wertrangordnung einzuteilen. Die Hautfarbe bedeutet ihm dabei nicht mehr als der Körperwuchs oder die Sprache: »Der helle Deutsche und der dunkle

<sup>40</sup> Der ganze Reformplan in *Conc. cath.* beruht auf einem biologischen Vergleich mit der inneren Harmonie der verschiedenen komplementären Teile eines gesunden Leibes. Der gute König sei wie ein Arzt, der im politischen Körper den vier Grundsäften den ihnen zukommenden Platz einräumt (*Conc. cath.* III, 41: H XIV/3 n. 593).

<sup>41</sup> *Conc. cath.* III, 6 (H XIV/3 n. 343, 8–20).

<sup>42</sup> *De coni.* II, 15 (P I, fol. 60v f.).

Äthiopier sind gleicherweise Menschen«<sup>43</sup>. Die verschiedenen Sitten und Gesetze schließen die grundsätzliche Einheit der Menschen keineswegs aus. Trotz ihrer relativen Besonderheit, wenn auch die Nordländer sich eher in den mechanischen Künsten, die Südländer in der Mathematik und in der Philosophie, die Leute der dazwischen liegenden Regionen in der Rechtswissenschaft und in der Logik auszeichnen, können alle Landstriche tüchtige Kenner in allen Fächern hervorbringen, »jeden auf seine Weise, damit die eine Natur einer einzigen Art in allen auf verschiedene Weise partizipiert sei«<sup>44</sup>. Der Wechsel von einer Gruppe zur anderen ist leicht möglich. Der nach Italien verpflanzte Deutsche wird allmählich weniger deutsch, ähnlich dem auf dem Apfelbaum aufgepropften Birnbaumreis<sup>45</sup>. Solche Bemerkungen entsprechen gewiß der eigenen Erfahrung des Verfassers. Gelegentlich hat er erklärt, die Italiener seien den Deutschen in der Kunst des schönen Stils überlegen, aber ohne daraus irgend-einen Minderwertigkeitskomplex zu erhalten<sup>46</sup>.

Was die wissenschaftliche und technische Zusammenarbeit angeht, ist sich Nikolaus im Geist des mittelalterlichen Universalismus, aber schon auch der Renaissance, sehr wohl bewußt, wie sehr der menschliche Fortschritt oft an lange geschichtliche Entwicklungen gebunden ist, zum Beispiel von den ältesten griechischen und pseudo-ägyptischen (hermetischen) Weisen bis zu den neueren Astronomen und Mathematikern, die er als Student, als Konzilswater, als Kardinal kennenlernte. In der schon erwähnten Predigt 213 – in der er sich mit dem von Seneca streng getadelten alten Stoiker Poseidonios<sup>47</sup> und auch mit dem Verfasser des »Liber exceptionum«, Richard von Sankt Viktor<sup>48</sup>, darin einig fühlte – drückte er mit heller Begeisterung die tiefe Dankbarkeit aus, welche die Menschheit für das wirklich »große Geschenk« der mechanischen und freien Künste deren Erfindern gegenüber zu bezeigen habe. Deshalb begeht Karl Jaspers einen offensären Interpretationsfehler, indem er sich berechtigt glaubt zu behaupten, die cusanische Schrift *Über die Versuche mit der Waage* habe »einen falschen Ruhm erlangt«<sup>49</sup>. Denn selbst wenn es richtig wäre, daß

<sup>43</sup> *Sermo 204* (Cod. Vat. lat. 1245, fol. 175<sup>ra</sup>, 8ff).

<sup>44</sup> *De coni.* II, 15 (P I, fol. 61<sup>r</sup>).

<sup>45</sup> *De coni.* II, 8: »Dum pyrus inseritur pomo, humidum enim in trunco arboris pomi pomificatum, in ramo pyri inserto pyrificatur atque in pyrum individuatur; non tamen est hoc pyrum ab omni natura pomi alienum ... Ita quidem de loco: magis enim Alemannus in Italia in primo quam in secundo anno Alemannizat« (P I, fol. 56<sup>v</sup>).

<sup>46</sup> Vgl. *Conc. cath. Praefatio* (H XIV/1 n. 2, 5–18); *Doct. ign. Prologus* (H I 1, 5–16).

<sup>47</sup> SENECA, *Ep. 80*.

<sup>48</sup> RICARDUS DE SANCTO VICTORE, *Liber exceptionum*, liber primus: *De origine et divisione artium*, c. 14–24, hrsg. von J. CHATILLON, Paris 1958, S. 109–112.

<sup>49</sup> JASPERs, *Nikolaus Cusanus*, S. 61.

dem Kardinal die Methode der neueren Naturwissenschaft völlig fremd gewesen wäre, daß »keine Forschung oder Anregung zur Forschung« von seinem »Basteln in der Phantasie mit erdachten, nicht ausgeführten Versuchen« jemals ausgegangen wäre<sup>50</sup> – was übrigens den Werturteilen eines Giordano Bruno, eines Kopernikus, eines van Helmont keineswegs entspricht –, sein viertes Buch des *Idiota* wäre selbst dann schon ein Aufruf zur systematischen Zusammenarbeit der Wissenschaftler, der die von Mersenne, Descartes und Leibniz vorausnimmt. Nach seiner universellen »Methode« kann jedermann mit gesundem Menschenverstand auf jene »Weisheit, die in den Straßen erschalle«<sup>51</sup>, hinhören. Seine »Versuche mit der Waage« sollen eine rationale Medizin begründen, die Fachleute in die Lage versetzen, gleich ausschende Metalle zu unterscheiden, die Magnetkraft zu messen, Witterungswchsel vorherzusagen, die Meerestiefe auszuloten und so fort. Daß all dies nach Ansicht des Kardinals dem Gemeinwohl der Menschheit – ohne Einschränkung – dienen sollte, zeigt sein Schlußappell an die »Großen« dieser Welt, wissenschaftliche und technische Institutionen von internationaler Bedeutung ins Leben zu rufen<sup>52</sup>.

Trotz aller reifen Früchte, die von dem Fortschritt der mechanischen Künste, von dem methodischen Studium der politischen und wirtschaftlichen Lehre, sowie von der geordneten Übung in den sittlichen Tugenden zu erwarten sind, finden doch (nach der schon mehrmals erwähnten Predigt, die Cusanus im Jahre 1456 zu Brixen hielt) »jede Bewegung der Natur und jede Bewegung der Gnade nur im Gott-Menschen Ruhe«. Als der größtmögliche Mensch (»homo maximus«) aber ist Christus nicht nur der sich ausdrücklich offenbarende Erlöser derer, die das Wort Gottes durch die kirchlich überlieferte

---

<sup>50</sup> JASPERs, *Nikolaus Cusanus*, S. 139–140.

<sup>51</sup> *De sap.* I (H V 5, 15); *Der Laie über die Weisheit*, dt. von E. BOHNENSTÄDT, Phil. Bibl. 216 (1954), S. 43.

<sup>52</sup> *Stat. exper.* (HV 138, 23–27); *Versuche mit der Waage*, S. 45: »Nun hast du hinreichend die Gründe dargelegt, warum du wünschst, daß das Gewicht der Dinge, das mit Hilfe der Waage festgestellt wurde, auch in den verschiedensten Tabellen aufgeschrieben werde. Mir scheint daher, daß jenes Buch besonders nützlich sein wird und bei den Großen anzuregen ist, daß sie dies in verschiedenen Ländern aufzeichnen und in eins zusammentragen, damit wir zu vielem uns Verborgenem leichter gelangen.« – Vgl. R. DESCARTES, *Discours de la methode*, sixième partie, hrsg. von L. GÄBE, Phil. Bibl. 261 (1960), S. 100: »Au lieu de cette philosophie spéculative, qu'on enseigne dans les écoles, on en peut trouver une pratique, par laquelle connaissant la force et les actions du feu, de l'eau, de l'air, des astres, des cieux et de tous les autres corps qui nous environnent, aussi distinctement que nous connaissons les divers métiers de nos artisans, nous les pourrons employer en même façon à tous les usages auxquels ils sont propres, et ainsi nous rendre comme maîtres et possesseurs de la nature.«

Schrift hören können, sondern auch das mehr oder weniger unbewußte, durch jede Philosophie und jede Religion dämmernde Endziel alles menschlichen Strebens, der Urbeweger, das Richtziel und die Erfüllung jedes Hinübertranzendierens. Hier eröffnet sich Cusanus – jenseits jeder utopischen Schwärmeried für die Völkerverständigung so wichtige Sinn einer vorurteilsfreien Forschung auf dem damals kaum bebauten Felde der nichtchristlichen Religionen. Die Dialoge beziehungsweise Traktate *De pace fidei* und *De cibratio Alchoran* bieten dafür als Ergänzungen der *Docta ignorantia* und des *Idiota* erleuchtende Beispiele, auch in Form von Einzelbeispielen, die es ermöglichen sollen, von einer vorerst noch theoretischen Übereinstimmung zur Wirklichkeit eines friedlichen Zusammenlebens überzugehen.

Noch weniger als Ramon Llull geht es für Cusanus darum, die Nichtchristen durch Gewalt zu »bekehren«. Im Vorwort der *Cibratio* erklärt er, unser Hang zum wahren Frieden sei so mächtig – und dem angeborenen Verlangen unseres Geistes derart entsprechend, daß wir nicht umsonst ein solches Gut wünschen könnten. Doch bleibe es möglich, auf dem Wege zum verborgenen Gott noch zu zaudern:

»Moses beschreibt einen solchen Weg, den aber nicht alle Menschen angenommen und begriffen haben. Christus hat ihn erleuchtet und vervollkommenet, doch sind viele Menschen bis jetzt ungläubig geblieben. Mohammed hat sich bemüht, vom gleichen Weg eine leichtere Beschreibung vorzulegen, damit er allen, selbst den Götzendienern, zugänglich sei«<sup>53</sup>.

Auch die für noch rohe, den Anruf des Evangeliums zu verstehen, unfähige Menschen durch die Vorsehung bestimmte Botschaft des »Propheten« Mohammed enthält also wenigstens implizit jene Heilswahrheiten, namentlich die der Dreifaltigkeit und der Menschwerdung, die sie zu verneinen scheint, und die Cusanus durch die Anwendung seiner eigenen metaphysischen Forschungs- und Deutungsmethode als noch unbewußte Forderungen oder Voraussetzun-

<sup>53</sup> *Cib. Alch.*, Prologus (P I, fol. 124<sup>r</sup>). Über die Relativität der biblischen Ausdrücke und deren grundsätzliche Übereinstimmung mit manchen anderen »mutmaßlichen Beschreibungen« der an sich unbekannten absoluten Wahrheit vgl. *De Gen.*, c. 1: »Quamvis sciam ex tua doctrina nihil, ut est, attingibile aut expressibile, – nam de genesi divinus Moyses atque alii plerique varie locuti difficultatem per varietatem conjecturarum reliquerunt, – spero tamen aliquid tale posse audire, de quo reficiar.« So spricht Conrad; die Antwort des Kardinals lautet so: »Qui de genesi locuti sunt, idem dixerunt in variis modis, ut ais.« (H VI n. 143, 8–13). Im Falle Mohammeds scheint Cusanus zu glauben, der sogenannte Prophet habe wissentlich einige »Geheimnisse des Evangeliums« den »rüden Arabern« vorenthalten, damit sie später, wenn sie reifer geworden seien, eine bessere »Annäherung« der Wahrheit annehmen könnten (*Cibr. Alch.* II, 12: P I, fol. 147<sup>r</sup>).

gen aufzuzeigen sucht. Zwischen Juden und Arabern, die Abraham als gemeinsamen Urvater anerkennen, ist die Glaubensverwandtschaft offenkundig. Neben den jüdisch-christlichen Schriften und dem Koran sind aber »noch viele andere Wege ... von den Weisen und Propheten aufgezeigt worden«<sup>54</sup>. Deshalb begnügt sich der Kardinal, nachdem er »die Nachrichten von den Grausamkeiten, die der türkische Sultan seit kurzem in Konstantinopel verübt hatte«, in seiner Tiroler Diözese gehört hat, nicht damit, das mohammedanische Problem auf dem Plane erscheinen zu lassen. In dem so schrecklichen Jahr 1453 sieht er noch viel weiter. In einer Art »Vision« sieht er sich gleichsam an einen geistigen Ort entrückt, an dem er die Klage aller Unterdrückten hören könne. »Vor dem Throne des Allmächtigen« schaut er die bunte Zahl der Völkerengel, Boten der Opfer jener Intoleranz, die sich nicht auf die Türken beschränkt. »Um der Religion willen erheben viele die Waffen gegeneinander, und eigenmächtig zwingen unter den Menschen die einen die andern, unter Androhung des Todes zur Abschwörung ihres lange geübten Glaubens«<sup>55</sup>. Der höchste Engel fleht Gott an um Erhörung dieses Rufes an Ihn, der die Menschen nicht nur nach seinem Bilde geschaffen, sondern ihnen auch verliehen habe, sich mit Ihm »in höchster Liebe« zu vereinigen. Daß das irdische Unglück der Menschen zum großen Teil aus sozialen politischen Gründen erfolge, spricht klar die folgende kurze, aber kühne Darstellung der damaligen religiösen Situation aus: »Du weißt aber, o Herr, daß eine große Menge nicht ohne viele Gegensätzlichkeiten bestehen kann und daß fast alle Menschen ein mühseliges Leben voller Kummer und Leiden führen müssen und in knechtischer Unterwerfung den Königen, die über sie herrschen, untertan sind. Daher haben nur wenige von allen soviel Ruhe, daß sie in ihrem eigenen freien Urteil zu einer Erkenntnis ihrer selbst gelangen. Sie werden durch viel irdische Sorgen und Geschäfte beansprucht und vermögen so auch Dich den verborgenen Gott, nicht zu suchen«<sup>56</sup>.

Daran gehindert, zur Selbsterkenntnis zu kommen, begnüge sich fast jeder damit, an der zur zweiten Natur gewordenen Gewohnheit festzuhalten, und das leidenschaftlich zu verteidigen, was man ihm als die Wahrheit schlechthin vorgestellt habe<sup>57</sup>. Mit geläuterter Einsicht möchten aber einige Weise dazu

<sup>54</sup> *Cibr. Alch.*, Prologus (P I, fol. 124<sup>r</sup>).

<sup>55</sup> *De pace*, c. 1 n. 2 (H VII, 4, 12ff); *Über den Frieden im Glauben*, dt. von L. MOHLER, Phil. Bibl. 223 (1943), S. 90. Wir benutzen die Übersetzung von L. MOHLER, die gerade in der Zeit der schlimmsten Verfolgung des jüdischen Volkes erschien.

<sup>56</sup> *De pace*, c. 1 n. 4 (H VII 5, 11–18); *Über den Frieden im Glauben*, S. 91.

<sup>57</sup> *De pace*, c. 1 n. 4 (H VII 6, 4ff); *Über den Frieden im Glauben*, S. 92. Man findet ähnliche Ausdrücke bei ABÄLARD, *Dialogus inter Philosophum, Judaeum et Christianum*: PL 178, 1616, und bei RAIMUND LULL, *Liber de gentili et tribus sapientibus*: MOG II, S. 93.

gelangen, jene Einheit wiederzufinden, die solange unerreichbar bleiben muß, als die Völker erkennen, daß sie »in den verschiedenen Religionen in unterschiedlicher Weise« schließlich doch ein einziges Wesen verehren, dessen »wahres Sein allen verborgen und unaussprechlich bleibt«<sup>58</sup>. Darauf diese Antwort des Allmächtigen: Er habe die Menschen ihre Freiheit gebrauchen lassen; und da die Botschaften, die Er ihnen durch die großen Philosophen und Religionsstifter vermittelten ließ, nicht genügten, habe Er seinen eigenen Sohn geschickt, daß er sie lehre »nach dem inneren Menschen« zu richten und »in dem menschgewordenen Wort, gemäß der Wahl ihres freien Willen, die unsterbliche Nahrung der Wahrheit« zu finden. Es sei aber Sache der Menschen selbst, sich in freier Übereinkunft, die ihrem freien Konsens entspringe, zusammenzutun, um über die Wege der Einigung zu beratschlagen<sup>59</sup>. Dabei sei vom Grundsatz auszugehen, daß die Verschiedenheit der Riten, die dem Reichtum der Traditionen entspreche, kein Hindernis für den wahren Frieden bedeute. Im Gegenteil vermöge diese Verschiedenheit der Gebräuche und Formulierungen sogar »die religiöse Ehrfurcht« zu erhöhen, »wenn jede Nation versucht, ihren Gottesdienst durch Eifer und Sorgfalt glänzender auszugestalten, um die andern darin zu übertreffen und so mehr Verdienst vor Gott und mehr Ruhm vor der Welt zu erlangen«<sup>60</sup>. Was für die religiösen Riten Gel tung hat, soll natürlich auch für die weltlichen Eigenarten der Völker gelten. Wahre Verständigung und Harmonie ist auf dem Boden grundlegender Übereinstimmung bei allen Verschiedenheiten zu suchen. Bei Cusanus weist überdies das Ideal einer auf das mathematische Wissen gegründeten Technik in eine Richtung, die den mittelalterlichen Universalismus mit einem ganz neuen Geist verbindet. Heute, da die Vorgeschichte und die Völkerkunde die fast unendliche Orts- und Zeitverschiedenheit der Denkweisen und Kulturen immer klarer hervorstechen lassen, während die sich immerzu verbreiternde Industriegesellschaft den Erdball über alle ideologischen Grenzen hinaus mehr und mehr vereinheitlicht, heute bewährt sich die Ausgleichung der beiden komplementären Orientierungen bei Cusanus – einerseits zur Einheit, andererseits zur Anerkennung der Orts- und Zeiteigentümlichkeiten – als besonders lehrreich. So sehr der Kardinal bei manchen Verhandlungen und Unternehmungen persönlich gescheitert ist, bleibt doch die tatsächliche Entwicklung der Welt nach seinem Tode sein schlimmster historischer Mißerfolg. Mehrmals ist bereits darauf hingewiesen worden, daß die praktische Verwirklichung der

<sup>58</sup> *De pace*, c. 1 n. 5 (H VII 6, 14ff); *Über den Frieden im Glauben*, S. 92.

<sup>59</sup> *De pace*, c. 2 n. 7 (H VII 8, 3f); *Über den Frieden im Glauben*, S. 93f.

<sup>60</sup> *De pace*, c. 19 n. 67 (62, 3–8); *Über den Frieden im Glauben*, S. 154.

cusanischen pluralistischen Grundsätze – wäre sie faktisch möglich gewesen – sowohl die doppelte religiöse Versteifung der Reformation und des nachtridentinischen Katholizismus, als auch die politische Zersplitterung der am Ende des Mittelalters noch nicht vollends erstorbenen Christenheit in mehrere, ganz auf sich selbst gestellte und virtuell totalitäre Nationalstaaten, hätte vielleicht verhindern oder wenigstens abschwächen können. Nur abwärts fließt aber der Strom der Geschichte<sup>61</sup>. Doch man darf heute als sicher behaupten, daß die Leitmotive des cusanischen Friedensbegriffes nach den von der Menschheit erlebten Revolutionen, Gewaltherrschaften und Weltkriegen, nach dem Scheitern so vieler Hegemonieversuche, nach der Bildung der die ganze Erde aufteilenden ideologischen und politischen sogenannten Blöcke, nach den neuen Erfindungen, welche die menschliche Gemeinschaft fast zur Schwelle völliger Selbstvernichtung brachten, kurz, trotz der riesigen Veränderung der geistigen und materiellen Umstände, eine brennende Gegenwärtigkeit wiedererlangen.

Hat Cusanus immerdar für den Frieden gekämpft, nie hat er darum die Gerechtigkeit und die höchsten sittlichen Werte preisgegeben. In einem Brief an Johannes de Segovia faßt er die Hauptzüge seiner irenischen Lehre zusammen. Er beschließt ihn mit einer Formel, die fast platonisch klingt<sup>62</sup>, deren sokratische Unterweisung aber mit dem Rat der Bergpredigt zusammenfällt: es sei nämlich besser, die Verfolgung zu ertragen als Andersgläubige mit dem Schwert anzugreifen<sup>63</sup>. Solcher abschlägiger Bescheid an jede Form des heiligen Krieges oder ideologischen Kreuzzuges schließt wohlverstanden keinen »Pazifismus«, der bloß Passivität und Fatalismus wäre, ein; er ist nur möglich kraft der großen Tugend der Hoffnung, eine Tugend, die für den Kardinal nur in dem Maße sinnvoll sein konnte, als er die geschichtliche Zusammenarbeit der in der Welt nach einem an sich unerreichbaren Ziel hinstrebenden Gotteskinder, als wirklich fruchtbar und gesegnet betrachtete und schon diesseits mit

<sup>61</sup> Schwer zu verstehen ist der Vorwurf von JASPERs, *Nikolaus Cusanus*, S. 217, nach dem »Cusanus kein Vorläufer des Protestantismus, des Tridentinischen Katholizismus, der Aufklärung« sei. Hat der Kardinal gegen Mächte wirklich gekämpft, »denen, wie die Folge gezeigt hat, zunächst die Zukunft gehörte«, so liegt sicher nicht der Grund darin, daß er vor solchen Zukunftsmöglichkeiten »gleichsam blind« war (ebd., S. 221). Ganz im Gegenteil hat er die Gefahr sehr klar vorgeahnt und doch keinen »blinden« Konservativismus verteidigt.

<sup>62</sup> Vgl. PLATON, *Gorgias*, 508 e.

<sup>63</sup> *Epistola ad Joannem de Segobia*, c. 2: »si iuxta doctrinam Christi processerimus, non errabimus, sed spiritus eius loquetur in nobis, cui non poterunt omnes adversarii Christi resistere; sed si invasionis gladio agressionem elegerimus, formidare habemus ne gladio pugnantes gladio pereamus« (H VII 97, 6–10).

einer wachsenden Ausbreitung der Vernunft und der Liebe, mit Vertrauen und Geduld, doch tätig und ohne falschen Quietismus, rechnete.

Zum Schluß möchte ich aus Jaspers die letzten Zeilen seines so fragwürdigen Buches zitieren, denen wir vielleicht lieber als manchen anderen Stellen zusimmen werden:

»Freiheit bewegt sich im Raum der großen Metaphysik der Jahrtausende Europas und Asiens, von der Cusanus ein Zeuge und Mitschöpfer ist. Die Metaphysik bringt noch nicht die Freiheit. Aber sie ist Bedingung für das Bewußtsein der Freiheit, die auf ihrem Wege durch innere Bindung erfüllt wird«<sup>64</sup>.

Was hier von der Freiheit gesagt wird, gilt eo ipso auch vom Frieden, von der Völkerverständigung.

---

<sup>64</sup> JASPERs, *Nikolaus Cusanus*, S. 265.

# NIKOLAUS VON KUES UND DER LAIE IN DER KIRCHE

Von Gerd Heinz-Mohr, Hamburg

Es gibt heute eine Laienbewegung in der gesamten christlichen Kirche, die man nicht zu Unrecht als eine epochale Phase der Kirchengeschichte bezeichnet hat, und im Zusammenhang mit ihr eine große, teilweise leidenschaftliche Diskussion<sup>1</sup>. Fragen wie diese können sicher nicht ohne einen Blick auf die Geschichte beantwortet werden. Wenn wir diese geschichtliche Frage heute auf Nikolaus von Kues zusitzen, gehen wir von der Voraussetzung aus, daß gerade er in dieser Geschichte – wenn auch durchaus im begrenzten Rahmen der Fragestellungen seiner Zeit – eine nicht uninteressante Stellung einnimmt. Um es thesenartig vorauszuschicken: Er hat eindeutig die bloß negative Bestimmtheit des Laien als des Nichtfachmanns oder als des bloß Empfangenden abgelehnt und in eine positive Aufgabenstellung gewendet.

Ehe wir seinen Aussagen nähertreten, müssen wir uns kurz die Entwicklung des Begriffs »Laie« innerhalb der alten und mittelalterlichen Kirche vor Augen halten.

## I

### Die Laien in der Geschichte der Kirche

#### *1. Der neutestamentliche Befund*

Das Wort Laie ist die deutsche Form des lateinischen Wortes *laicus*, das auf das griechische Eigenschaftswort *laikos* = zum *Laos*, zum Volke gehörig, zurückgeht. Dieses Eigenschaftswort wird im Griechischen gelegentlich durchaus abwertend gebraucht, so wie sich *populus* für uns zum Pöbel abwertete. Das Wort *laikos* kommt im Neuen Testament nicht vor, wohl aber das Wort *Laos*, Volk, und wir werden also wenn wir nach dem eigentlichen Wesen des Laien fragen von der biblischen Bedeutung dieses Begriffs *Laos* auszugehen

<sup>1</sup> Vgl. G. PHILIPS, *Der Laie in der Kirche*, Salzburg 1955; Y. CONGAR, *Der Laie*, Stuttgart 1956; H. KRAEMER, *Theologie des Laientums*, Zürich 1959; J. ELLUL, *Leben als moderner Mensch*, Zürich 1958; E. ZUR NIEDEN, *Die Gemeinde nach dem Gottesdienst*, Stuttgart 1955. Dazu die Artikel »Laie, Laien, Laienbewegung, Laicat« in den Nachschlagewerken: LThK, Bd. 6 (1961); *Evangelisches Kirchen-Lexikon*, Göttingen 1956ff; *Die Religion in Geschichte und Gegenwart*. Handwörterbuch für Theologie und Religionswissenschaft, Bd. 4, Tübingen 1960; *Kleines theologisches Wörterbuch*, Freiburg 1961; *Evangelisches Soziallexikon*,

haben. Wichtig ist, daß die Septuaginta, die vorchristliche Übersetzung des Alten Testaments ins Griechische, auch hier eine enorm sprachschaffende Kraft entfaltete. Sie hat dieses Wort, das im außerbiblischen Griechisch ganz allgemein eine Vielheit von Menschen, Leute, eine Menschenmenge, bedeutet, über zweitausend Mal verwendet, spezifisch neu geprägt und zu neuem Leben erweckt, indem sie es vorwiegend auf das Gottesvolk bezog: Israel als das aus den Völkern auserwählte Volk Gottes. Ihm anzugehören, ist Gnade, Würde, Auftrag, Verpflichtung. In dieser Prägung hat das Neue Testament den Begriff übernommen und auf das »neue Gottesvolk«, die Gemeinde Christi, angewendet. Das ist beispielhaft formuliert in 1. Petr 2,9f: »Ihr aber seid das auserwählte Geschlecht, die königliche Priesterschaft, das heilige Volk, das Volk des Eigentums, damit ihr die herrlichen Taten dessen verkündigt, der euch aus der Finsternis zu seinem wunderbaren Licht berufen hat, euch, die ihr ehemals kein Volk waret, jetzt aber Gottes Volk seid, die ihr nicht begnadet waret, jetzt aber begnadet worden seid.« Jeder Getaufte und damit grundsätzlich Geheiligte und mit dem Leben Gottes selbst Begnadete gehört zu diesem Volk. In diesem Sinne, in dem die Kirche die Gemeinschaft der zu diesem Gottesvolk Gehörenden und darin Funktion und Verantwortung Tragenden darstellt, gibt es also *nur* Laien in der Kirche, Laien als Berufene, Begnadete, Beauftragte, Verpflichtete.

Diese grundlegende Aussage des Neuen Testaments muß man im Sinn be halten, wenn man der weiteren Entwicklung des Begriffs Laie nachgeht.

## 2. In der alten Kirche

Da, wo der Begriff »Laie« zum erstenmal wörtlich in der christlichen Literatur vorkommt, ist er nämlich bereits anders eingefärbt. In dem Brief, den der Bischof Klemens von Rom am Ende des 1. Jahrhunderts an die Gemeinde in Korinth gerichtet hat, wird die gottgewollte liturgische Ordnung geschildert. Und hier fällt der Satz: »Denn es sind dem Hohenpriester eigene Verrichtungen übertragen, den Priestern ist ihr eigener Platz verordnet, und auch den Leviten obliegen eigene Dienstleistungen; der Laie (*ho laikos anthropos*) ist an die Anordnungen für Laien gebunden«<sup>2</sup>. Diese Parallele, dem hierarchisch-kulti-

Stuttgart 1963; *Handbuch theologischer Grundbegriffe*, hrsg. von H. FRIES, Bd. 2, München 1963; *Weltkirchenlexikon*, Stuttgart 1960; L. BOUYER, *Dictionnaire Théologique*, Tournai 1963. – Es sei noch darauf hingewiesen, daß das vorliegende Referat bewußt als allgemeine, zugleich aus aktuellen Fragestellungen erwachsene Information, nicht als spezialwissenschaftliche Abhandlung konzipiert wurde.

<sup>2</sup> Klemens-Brief n. 40: Die Apostolischen Väter, hrsg. von J. A. FISCHER, München 1956, S. 77, 5–9. Weitere ausführliche Materialien im Artikel *λαϊκός*: Theologisches Wörterbuch zum NT, hrsg. von G. Kittel u. a., Bd. 4, Stuttgart 1942, S. 29ff.

schen Bereich der alttestamentlichen Tempelbeamten entnommen, formuliert zum erstenmal eine Unterscheidung zwischen Klerus und Laien, und zwar aus den Gegebenheiten der Liturgie, der Kultusversammlung heraus. Entsprechend heißt es um 150: »Nach Beendigung der Gebete bekräftigt der Laos die (von den Leitern der Gemeinde) gesprochenen Worte durch sein Amen«<sup>3</sup>. Wir stellen bei diesem Sprachgebrauch zweierlei fest. 1. Die Laien stellen keineswegs eine unbestimmte, ungestaltete Masse dar. Sie haben eine Funktion. Sie sind Glieder des Volkes Gottes. Ein Nichtchrist ist kein Laie, während auch der Laie ist, was der Kleriker bleibt: ein Christ, ein Glaubender. 2. Sie unterscheiden sich aber innerhalb des Volkes Gottes von den Klerikern (die sich ihrerseits in jedem Falle aus den Laien rekrutieren). Zum Begriff Klerus muß hier noch nachgetragen werden, daß »Kleros« (= Los) die himmlische Gabe bezeichnet, die Gott jedem einzelnen Gläubigen zugeteilt hat. Bei der Apostelwahl wird aber auch das Los verwendet (zum Beispiel Apg 1,26). Schon im 2. Jahrhundert ist Klerus die Bezeichnung für die kirchliche Amtspriesterschaft, zunächst für das Presbyterium, dann für alle kirchlichen Amtsträger. Damit wird der Unterschied zwischen dem Klerus als dem geistlichen Stand, dem allein der Geist zur Leitung der Kirche und vor allem die sakramentale Befähigung innenwohnt, und dem Laos, dem Laienstand, konstituiert<sup>4</sup>. Der Unterschied bedeutet noch nicht unbedingt und auf keinen Fall von vornherein einen Gegensatz. Alle haben ihre besonderen Aufgaben im Dienst Gottes: im Gottesdienst und in der kirchlichen Organisation. Man muß nicht Kleriker werden, um richtiges und volles Glied des Volkes Gottes zu werden und als solches berufen, begnadet, beauftragt, verpflichtet. Bestimmte Formulierungen bei den Kirchenvätern erlauben uns sogar, wie von einem *ordo* (Stand) der Kleriker auch von einem Stand (*ordo*) der Laien zu sprechen<sup>5</sup>.

Halten wir also als Definition nach frühem kirchlichem Sprachgebrauch fest: »Der Laie ist ein nicht dem geistlichen Stande angehörendes Glied des Volkes Gottes.«

In dieser Würde und aus dem in dieser Würde liegenden Auftrag heraus sind die Laien in der alten Kirche so eminent aktiv und wirksam gewesen, daß man von dieser Zeit förmlich als von einer Ära der Laien sprechen kann. Sie waren

---

<sup>3</sup> JUSTINUS, *Apologia I pro Christianis* 67 (PG 6, 430 B).

<sup>4</sup> Vgl. K. NITZSCHKE, *Klerus und Laien*: Evangelisches Kirchen-Lexikon, Bd. 2, S. 848ff.

<sup>5</sup> HIERONYMUS, *Commentariorum in Isaiam prophetam*, liber V c. 19 (PL 24, 186 A). Andeutungen in dieser Richtung finden sich auch bereits in einem erst seit einigen Jahren belegten Text von ORIGENES, *Gespräch mit Heraclides*: Sources Chrétiennes, Bd. 67 (1960), S. 62–64. Vgl. zum Ganzen: M. JOURJON, *Les premiers emplois du mot laïc dans la littérature patristique: Lumière et Vie*, t. XII (1963), Nr. 65, S. 37–42.

es ja schließlich, die dem christlichen Glauben den Boden der Welt bereiteten. Sie machten ihn in ihren Lebenskreisen heimisch, sie sorgten für seine Verbreitung und Anerkennung unter ihren Angehörigen und Freunden, Herren und Untergebenen. Von ihnen und ihrem täglichen Leben ging die »Ansteckung« aus. Das Christentum verbreitete sich in diesen Jahrhunderten nicht durch systematische, ethnisch oder soziologisch gezielte Mission, sondern dadurch, daß dieses Gottesvolk (der *laos*) mit seinen Laien einfach da war, aber eben spürbar da war. Das geht nicht zuletzt aus den Märtyrerakten hervor. Auch die Apologeten, zum großen Teil Laien, dürfen hier nicht vergessen werden, die sich unermüdlich auf das Schlachtfeld geistiger Auseinandersetzung mit den Intellektuellen ihrer Zeit begaben. Und es waren keine unverbindlichen Diskussionen, die hier geführt wurden. Das Bekenntnis kostet den Bekennern auch hier nicht selten das Leben.

Zwei weitere Zusammenhänge müssen noch – wenigstens stichwortartig – hervorgehoben werden. Eine Bewegung, die von ungeheurer Strahlkraft in der Christenheit werden sollte, das Mönchtum, das zuerst in Ägypten in der zweiten Hälfte des 3. Jahrhunderts historisch faßbar wird, ist zunächst eine Laienbewegung von konsequenter, ja rigoroser Frömmigkeit, zum Teil sogar einer gewissen Protesthaltung gegen bestimmte Formen des Eindringens der Welt in die Kirche der Zeit nach Konstantin. Dann aber auf der anderen Seite: Was war das für ein *Kirchenvolk*, das den Asketen dieser selben Zeit nicht entschieden, nicht radikal genug war? Man möchte diejenigen, die heute den Begriff »Kirchenvolk« mit etwas herablassendem Lächeln gebrauchen, nur einmal einladen, an einem Gottesdienst etwa des heiligen Augustinus oder des heiligen Johannes Chrysostomus teilzunehmen oder an einem der Konzilien über christologische oder mariologische Themen. Die lebendige Anteilnahme dieses Kirchenvolkes an den für moderne Begriffe sehr langen und gedankengeladenen Predigten und an den – von uns heute für subtile Fachfragen erklärten – theologischen Definitionen war, milde ausgedrückt, überwältigend. Von einer Resignation der Laien als Nichtgeistlichen und Nichtfachleuten, von Rückzug in eine passive Rolle von Predigtzuhörern konnte jedenfalls keine Rede sein.

Allerdings bildet sich in dieser Zeit auch, teils aufgrund der konstantinischen Öffnung der Kirchentore für jedermann, teils aus der schon genannten Aufteilung der liturgischen Funktionen, teils im Rahmen der notwendig werdenden hierarchischen Gliederung, das Bewußtsein der Zweitteilung zwischen clericus und laicus immer stärker aus, die das Kirchenrecht seinerseits in einer strengen Scheidung befestigte. Es spricht »vom Recht des Laien, die Sakramente zu empfangen, und von dem, was er nicht tun darf. Es spricht aber nicht von dem,

was er tun darf<sup>6</sup>. Der Sprachgebrauch macht aus dem Miteinander häufig ein Gegenüber. Dieses Gegenüber gehört zu den Kennzeichen des abendländischen Mittelalters, und zwar so ausgeprägt, daß Bonifaz VIII. seine berühmte *Constitutio* vom 31. Juli 1297 mit der lapidaren Feststellung der bitteren Feindschaft der Laien gegenüber den Klerikern beginnen kann.

### *3. Die kirchliche Hierarchie und das weltliche Schwert*

Auch hier müssen Andeutungen genügen. Die Bedeutung der Laien in der Kirche erhielt einen besonderen Akzent durch die Rolle der Fürsten und Könige bei der Bekehrung ganzer Stämme und Völker zum Christentum oder, etwas später, bei ihrer Aufgabe als Verteidiger des Glaubens, etwa in den Kämpfen gegen die Sarazenen in Spanien. Politische und religiöse Interessen vermischteten sich. Aus den Beschützern der Kirche wurden nicht selten ihre Bevormunder. Man fühlte sich nicht nur für die Kirche verantwortlich, man bediente sich ihrer auch für allerlei eigene Zwecke. Es gab Zeiten, etwa das 10. Jahrhundert, in denen die Kirche förmlich unter der Herrschaft der Laien stand. Auf der anderen Seite ergab sich aus dem Dualismus zwischen geistlicher und weltlicher Gewalt innerhalb der Christenheit dann der große Streit um die Superiorität: Kaiser oder Papst? Die praktischen Auswirkungen sind bekannt. Theoretisch wurde der Kampf mit Hilfe der alten Unterscheidung zwischen Seele und Leib oder Sonne und Mond, oder mit der Zweischwertertheorie geführt. Der Streit ging darum, ob beide Schwerter unmittelbar von Gott stammten oder ob, wie die kirchliche Meinung lautete, der Kaiser das weltliche Schwert erst durch die Hand des Papstes, dem ursprünglich beide Schwerter übereignet worden seien, erhalten habe und damit diesem in seinem Amt verantwortlich sei. Leidenschaftlich behaupteten die kurialistischen Publizisten eine direkte Autorität des Papstes in geistlichen wie in weltlichen Dingen. Die extrem entgegengesetzte Position wird von Marsilius von Padua vertreten, der in der Kirche nichts anderes als ein staatliches Organ sieht und die Souveränität des *Volkes* sowohl über die weltliche wie über die geistliche Gewalt behauptet, eine für seine Zeit unerhörte laizistische Radikalität. Viele Publizisten zwischen diesen beiden Extremen treten für die Trennung und Nebenordnung von Kirche und Staat ein. Sie sind der Ansicht, daß beide Ordnungen unmittelbar von Gott gesetzt und einander in der einen Christenheit zum Heile der Menschheit koordiniert seien, wobei der Kirche ihr geistlicher Vorrang in der Regel belassen wird.

In diesen Auseinandersetzungen steht die Struktur der Kirche zur leidenschaftlichen Debatte. Naheliegend und vielfach verwendet ist das Bild von der

---

<sup>6</sup> A. SCHROTT SJ, *Und die Laien?*: Die Furche, I. 6. 1963.

Kirche als Organismus. Es geht auf die Auffassung von der Kirche als dem Leib Christi, als corpus Christi mysticum, zurück. Hier lassen sich nun, in Analogie zum menschlichen Körper, die verschiedenen Funktionen verteilen und beschreiben. Über diese Funktionen sind Meinungsverschiedenheiten im einzelnen möglich; doch, ob Haupt oder Arm, Auge oder Fuß, es geht doch um *einen* als Ganzes gesehenen Leib. Diesem Organismusgedanken gesellt sich aber nun ein anderer zu, der mir für die geschichtliche Entwicklung der Beurteilung des Ortes, den der Laie in der Kirche einnimmt, von großer Tragweite zu sein scheint: In der ersten Hälfte des 14. Jahrhunderts bevorzugt Wilhelm von Ockham, wenn er von der Kirche spricht, den Ausdruck universitas fidelium vor dem alten Bild des Leibes Christi. Dieser Ausdruck klingt noch weiter gar nicht revolutionär und wurde auch vor Ockham schon häufig verwendet. Aber wenn er das Wort und damit sinnverwandt auch congregatio, communitas, multitudo, collectio, societas gebraucht, dann heißt das betonter als vorher: Zuerst wird nicht mehr das Ganze gesehen, sondern die einzelnen, aus denen es sich zusammensetzt, die gläubigen Individuen (*fideles Christiani*), und was sie zusammenhält, ist nicht die hierarchische Organisation der Kirche als Heilsanstalt, sondern der gemeinsame Glaube an die eine unverändert seit den Zeiten der Apostel verkündigte Wahrheit. Keine Institution garantiert den wahren Glauben. Ockham protestiert gegen die Identifikation der Kirche mit dem Klerus und beruft sich dazu auf die Heilige Schrift, die den Laien niemals aus der Definition der Kirche ausgenommen habe. »Causa fidei pertinet ad laicos.« Es kann im äußersten Fall von Korruption und Häresie sein, daß der wahre Glaube sich beim schlichten einzelnen Laienchristen findet und daß dann da, und nirgendwoanders, Kirche ist. Die folgenreiche Radikalität dieses Gedankens braucht nicht unterstrichen zu werden<sup>7</sup>. Besonders wichtig ist es Ockham, daß sich die Unterscheidung Kleriker – Laien keineswegs mit der Unterscheidung zwischen geistlich und weltlich deckt. Denn es gibt spirituelle Laien und verweltlichte Kleriker. So wendet er sich gegen die Klerikalisierung der Kirche zugunsten einer Spiritualisierung der Kirche und fordert die Laien zur Praktizierung ihrer Verantwortung in diesem Sinne auf.

Dennoch ist Ockham nicht der Vertreter eines primitiven religiösen Individualismus, und man darf ihn auch nicht ineins werfen mit jenem spirituellen »Aufstand der Laien«<sup>8</sup>, der in verschiedener Gestalt durch das Mittelalter geht, dem

<sup>7</sup> Als ausführlichstes neuestes Werk über den Kirchenbegriff Ockhams sei genannt: G. DE LAGARDE, *La Naissance de l'Esprit Laïque au declin du Moyen Age*, Bd. 5: Guillaume d'Ockham: Critique des structures ecclésiales, Louvain 1963, bes. S. 40ff, 159, 205f, 239ff, 304ff.

<sup>8</sup> Daraüber ausführlich: H. GRUNDMANN, *Ketzergeschichte des Mittelalters*: Die Kirche in ihrer Geschichte, Bd. 2, Lief. 6, I. Teil, Göttingen 1963. Eine interessante Zusammenschau bei: FR. HEER, *Europäische Geistesgeschichte*, Stuttgart 1953, S. 122ff.

Protest, der sich gegen die verfaßte Kirche überhaupt wendete, der Anstoß nahm an der weltlichen Macht der Kirchenfürsten, an ihrem Reichtum, am Ämterschacher, an Habsucht und Eitelkeit. Im Gegensatz zu dieser korrumptierten Kirche verkündete man die Gemeinschaft der Reinen und Vollkommenen, der Armen und Verzichtenden, der von kirchlich verwalteten Gnadenmitteln unabhängigen, subjektiven inneren Einung mit Gott. Vertreter dieses Aufstandes der Laien sind die religiösen, politischen und sozialen Volksbewegungen der Epoche: die auf die Katharer zurückgehenden Albigenser, die Waldenser, Joachimiten, Franziskanerspiritualen, Beginen, Begarden, Brüder des freien Geistes und so weiter. Um den Kaufmann Petrus Waldus in Lyon bildet sich eine förmliche christliche Laienbewegung, charakterisiert durch Bibellesen, buchstäbliche Nachfolge Christi, Laienpredigt, scharf antiklerikal und antirömisch. Den Stadtgemeinden, den Reihen der Laien, Handwerker und Arbeiter entspringt auch die franziskanische Bewegung, jene Verknüpfung geistlicher Armuts- und Demutsbewegung mit der Volksbewegung gegen Hunger, Elend und Ausbeutung in den neuen Großstädten. Franziskus von Assisi, der Typus des in Gott mündigen Laien, zeugt ein neues Gottesvolk, als ein Volk von armen Brüdern<sup>9</sup>. Ihre Mehrheit, die sogenannten Konventualen, wird in die Institution Kirche eingefügt; der linke Flügel der Spiritualen stößt zu den anderen, zum Teil häretischen Gruppen der religiösen Laienbewegung der Zeit. Der Inspirator dieser Spiritualen ist – mehr noch als Franz von Assisi selbst – der Abt Joachim von Fiore, der das baldige Kommen des Reiches Gottes und die völlige geistliche Verjüngung der Menschheit prophezeit hatte. Nicht übersehen werden sollte auch die Verbundenheit aller dieser Bewegungen mit der Volkssprache. Und hier muß auch die Mystik der deutschen Dominikaner mit ihrer fruchtbar erweckenden Wendung zur Laienschaft hin erwähnt werden. Der Name des auf Nikolaus von Kues nicht wenig einflußreichen Meister Eckhart gehört in diesen Zusammenhang ebenso wie der seines Schülers Johann Tauler. Der letztere war der Führer einer Gruppe von Laien und Klerikern, die sich »Gottesfreunde« nannten und die Kirche von innen heraus durch enthusiastisches Leben und Verkündigen christlicher Existenz zu reformieren hofften.

#### *4. Das Selbstgefühl der aufsteigenden bürgerlichen Welt*

Fragen der radikalen christlichen Lebenskonsequenz, Fragen der Kirchenstruktur (aufgeworfen durch den Kampf zwischen geistlicher und weltlicher Gewalt, durch das Schisma, das mehrere Päpste an die Spitze der Kirche brachte,

<sup>9</sup> HEER, *Europäische Geistesgeschichte*, S. 139. – Ein Beispiel mutigen Laienappells ist der bekannte Brief der hl. Katharina von Siena an Papst Gregor IX. in Avignon (1375).

durch die intensive Konzilsbewegung und ihre Reformforderungen) vermischt sich gerade unter dem Aspekt des uns interessierenden Laienthemas eng mit einer zunehmenden Säkularisation der Gesellschaft als ganzer. Die Verweltlichung der Bildung nahm zu. Wirtschaftliche, handelspolitische Probleme begannen immer wesentlicher zu werden. In der Politik setzte sich insgesamt eine weltliche, säkulare Fragestellung durch. Wichtiger als der Einfluß des römischen Rechts mit seinen staatsrechtlichen Vorstellungen war dabei wohl das wachsende Selbstbewußtsein der Staaten und Nationen überhaupt. Fürsten und Völker begannen sich als politische Einheiten mit bestimmten Eigeninteressen zu empfinden und zu verhalten. Das Gemeinwohl des einzelnen Staates schob sich vor die Interessen der Gesamtchristenheit<sup>10</sup>. Dafür bietet die Entwicklung in Frankreich und England eklatante Beispiele. Verhandlungen der Kurie mit den einzelnen Fürsten begünstigten aber auch in Deutschland das Staatskirchentum. So konnte schon im 15. Jahrhundert das Sprichwort umgehen: »Dux Cliviae est papa in terris suis.« Und dieses Sprichwort entsprach einer Rechtsanschauung<sup>11</sup>.

Mögen die Appelle Ockhams und auch des Marsilius von Padua an die Laien und an die weltlichen Autoritäten im 14. Jahrhundert noch recht theoretisch, ja utopisch-illusionär geklungen haben, hundert Jahre später treten die Laien zunehmend praktisch wirksam auf den Plan<sup>12</sup>.

Nicht nur in der Politik der Fürsten, auch im Machtbereich der Städte wächst die Selbständigkeit der Laien in Bezug auf kirchliche Dinge. Die Kritik setzt ein am schlechten Beispiel, an Ärgernis, Spaltung und Abfall; Empörung über die Verschleppung der Reform verbindet sich mit Sorge um die Zukunft der Kirche. Die städtischen Obrigkeitkeiten fühlen sich für die Bekämpfung kirchlicher Unordnungen oder Unterlassungen, für die Durchführung fälliger Reformen verantwortlich, sei es in der Armen- und Krankenpflege, im Bettelwesen, in der Sorge für die Sittenordnung der Stadt, sei es in Bezug auf die Kirchen- und Klosterzucht. Stadträte gehen gegen Gotteslästern und Fluchen vor, aber auch gegen ein Übermaß von Wallfahrten und Wundergläubigkeit oder Ablaßmißbräuche<sup>13</sup>. Und man täte ihren Motiven Unrecht, wenn man diese lediglich als Machtstreben definierte.

<sup>10</sup> Vgl. S. PAINTER, *A History of the Middle Ages*, London 1964, S. 400f.

<sup>11</sup> Vgl. K. EDER, *Deutsche Geisteswende zwischen Mittelalter und Neuzeit*, Salzburg 1937, S. 52.

<sup>12</sup> E. MEUTHEN, *Nikolaus von Kues und der Laie in der Kirche*: HJ 81 (1962), 118, weist auf den im Zusammenhang mit den theoretischen Äußerungen Nikolaus' von Kues in der »Concordantia catholica« besonders interessanten Tatbestand hin, daß im Hochstift Trier eine förmliche Tendenz zur Säkularisierung, d. h. zur Umwandlung des Stifts in ein Herzogtum, bestand.

<sup>13</sup> Vgl. W. ANDREAS, *Deutschland vor der Reformation*, Stuttgart 1934, S. 34.

Hubert Jedin hat in der Einleitung zu seiner Geschichte des Konzils von Trient darauf hingewiesen, daß gerade in Deutschland offensichtlich die Laien, das städtische Bürgertum und die als Stand aufsteigenden Intellektuellen, höhere Anforderungen an ihre Priester stellten, als das etwa in Spanien oder Italien der Fall war, daß sie den in der kirchlichen Praxis bestehenden Abstand zwischen Ideal und Wirklichkeit stärker empfanden und »daß sie entschlossen waren, die Mißstände, angebliche und wirkliche, radikal zu beseitigen, statt sich unter Achselzucken mit dem Bestehenden als einem Unvermeidlichen abzufinden«<sup>14</sup>. Jedenfalls zeigen sich die Laien dabei als Gemeinschaft selbständig geworden. Die kirchliche Gemeinde tritt als bewußte soziale Einheit der Geistlichkeit gegenüber<sup>15</sup>.

Hierbei ist zweifellos auch eine intensive religiöse Volksbewegung wirksam, eine blühende, manchmal wuchernde Volksfrömmigkeit. Sie war gekennzeichnet durch eine zunehmende gläubige Ergriffenheit, eine starke Hinwendung zu den Gnadenmitteln der Kirche, allerdings auch durch ein Grassieren der Zuflucht zu nicht immer einwandfreien Wundern. Andererseits waren die revolutionären Auswirkungen der oben skizzierten Laienbewegungen mit ihrer Kritik an der Verweltlichung der Kirche spürbar. Die Umzüge aufgeregter Volksmassen, die Geißler- und Büßerscharen, die Erregung infolge des Auftretens des schwarzen Todes gehören zu den Zeichen eines erregten und ungeordneten Radikalismus, aber auch zu den Symptomen des erwachenden Selbstbewußtseins der Laien.

Man hat darauf hingewiesen, in welchem Maße nunmehr das Volk in großen Gruppen und Mengen auf den Reliefs, Tafelbildern und Gruppenplastiken erscheint, besonders auf Kreuzwegbildern und Kreuzigungsszenen, wie Heilig-Hieratisches durch Irdisch-Kleinbürgerliches verdrängt wird, während bei bestimmten visionär-spirituellen Kunstrichtungen eine gewisse Parallele zu den radikalen Bußbewegungen festzustellen ist<sup>16</sup>.

Laienbruderschaften widmen sich einer Reihe von Aufgaben, die von geistlichen Kongregationen vernachlässigt werden, nicht zuletzt der Volksunterweisung. So etwas wie eine Laienethik bahnt sich an<sup>17</sup>. Die Brüder und Schwestern vom gemeinsamen Leben sind dabei gesondert zu nennen. Sie waren keine reine Laienbruderschaft, sondern führten zunächst ein Klosterleben ohne Gelübde und nahmen sich besonders der volksmissionarischen Predigt und des Jugendunterrichts an. Ein gewisser weltflüchtiger, ja stoizistischer Zug ver-

<sup>14</sup> H. JEDIN, *Geschichte des Konzils von Trient*, Bd. 1, Freiburg 1951, S. 121.

<sup>15</sup> Vgl. H. BECHTEL, *Wirtschaftsstil des deutschen Spätmittelalters*, München 1930, S. 86ff.

<sup>16</sup> Vgl. EDER, *Deutsche Geisteswende*, S. 174 ff.

<sup>17</sup> Vgl. ANDREAS, *Deutschland vor der Reformation*, S. 35.

bindet sie mit vielen Laien des Spätmittelalters und mit vielen späteren »Stillen im Lande«. Das für die personale, innerliche Frömmigkeit dieses Kreises typische, berühmte Buch von der Nachfolge Christi ist zwar in erster Linie an Ordensleute gerichtet. Aber es geht doch sehr stark auf die Fragen und Bedürfnisse geistlichen Lebens auch beim *Laien* ein und ist deswegen von den »Christen in der Welt«, den Laien also, immer besonders geschätzt worden.

Mit der Erwähnung dieser »devotio moderna«, der Reform- und Erneuerungsbewegung im kirchlichen Leben des ausgehenden Mittelalters, und ihres Einflusses auf ein lebendiges religiöses Engagement der Laienschaft sowie auf disziplinare Reform in zahlreichen Klöstern haben wir aber nun bereits nicht nur das Jahrhundert des Nikolaus von Kues, sondern auch einen wesentlichen Bereich seiner Gedanken und seiner Tätigkeit angesprochen. Die Frage, wie weit er wirklich in seiner Jugend selbst durch die Schule der Brüder vom gemeinsamen Leben in Deventer geprägt worden ist, ist zwar nach heutiger Kenntnis wahrscheinlich negativ zu beantworten. Aber die hier skizzierten Tendenzen lassen sich spätestens bei der großen Legations- und Reformreise als auch für Cusanus charakteristisch nachweisen.

## II

### Nikolaus von Kues und der Laie in der Kirche

Fragen wir nach den Ansichten des Cusanus über Ort und Funktion der Laien in der Kirche<sup>18</sup>, so ergeben sich aus seinen Werken, seinen gelegentlichen Äußerungen und seinem praktischen Verhalten vier Gesichtspunkte der Betrachtung: 1. Das Verhältnis von geistlicher und weltlicher Gewalt; 2. Das Volk der Kirche; 3. Die Laien und das Werk der Reform; 4. Der Laie in der Kirche und der Laie in der Philosophie.

#### 1. Die weltliche Gewalt in der Kirche

Als Nikolaus von Kues seine *Concordantia catholica* schreibt, ist der oben von uns skizzierte große Streit der Gewalten bereits abgeklungen. Nikolaus geht es vor allem darum, geistliche und weltliche Gewalt in aktivem Gleichgewicht, zum gegenseitigen Heil, in das sie übergreifende *Corpus humanum et chri-*

<sup>18</sup> Vgl. dazu vor allem: M. DE GANDILLAC, *Nikolaus von Cues*, Düsseldorf 1953, S. 45ff; G. HEINZ-MOHR, *Unitas Christiana. Studien zur Gesellschaftsidee des Nikolaus von Kues*, Trier 1958, S. 38ff; R. HAUBST, *Nikolaus von Kues und der Laie*: FET 1959; E. MEUTHEN, *Nikolaus von Kues und der Laie in der Kirche. Biographische Ausgangspunkte*: HJ 81 (1962), S. 101ff.

stianum einzuordnen. Ganz der kirchlichen Tradition folgend, vergleicht er die staatliche Ordnung dem Leib, das Priestertum und die gesamte kirchliche Organisation aber der Seele, die diesen Leib belebt<sup>19</sup>. Damit ist zwar ein bedeutender Vorrang der Kirche, keineswegs aber ausdrücklich eine Herrschaft der Kirche über den Staat ausgesagt. Beide haben in dem Körper der Christenheit, den sie gemeinsam bilden, besondere Aufgaben, die ihnen beiden von Gott gestellt sind. Nikolaus findet nichts dabei, dem geistlichen Amt die höhere Würde der Sonne über dem Mond oder der Seele über dem Leibe zuzugestehen – beides Vergleiche, die in den vormaligen Kämpfen eine große Rolle gespielt hatten –, da ja das Priestertum gegenüber der weltlichen, diesseitigen Gewalt Ewigkeitswerte vermittelt; aber von einer Abhängigkeit des Kaisers in seinem weltlichen Bereich kann keine Rede sein<sup>20</sup>. Beide Mächte sind selbstständig und sollen sich im Normalfall im einzelnen nicht durchdringen. Nikolaus denkt hier vor allem an das Streben der Bischöfe nach weltlicher Macht und irdischem Besitz, an das Gold und Silber, das durch Investituren und Prozesse aus dem Reich zur Kurie fließt, und an den großen Schaden, den die kirchlichen Mißstände im Staat und vor allem auch unter dem Volke anrichten<sup>21</sup>. Aber auch der Kaiser hat sich grundsätzlich in geistliche Angelegenheiten nicht einzumischen. Da er Schützer des Glaubens und der Kirche ist und nach einer traditionellen Auffassung, die auf Augustinus zurückgeht, den weltlichen Arm der Kirche darstellt, kann es allerdings geschehen, daß er in diesem Rahmen dann doch mancherlei Aufgaben übernehmen muß, zum Beispiel die Vollstreckung der Konzilsbeschlüsse. Dem Verhalten des Kaisers auf den Konzilien sind – aus aktuell verständlichem Grunde – allein 17 Kapitel der *Concordantia catholica* gewidmet<sup>22</sup>. Und es kann schließlich außerdem – auch hier sprechen die geschichtliche Erfahrung der vorangegangenen hundert Jahre und die ganze, lebhaft erörterte Problemstellung der Reformkonzilien – der Fall ausgesprochenen Notrechts eintreten. Dann kann der Kaiser sogar, falls die Lage es dringend erfordert, auch ohne und gegen den Willen des Papstes ein Konzil einberufen. In Fällen der Notwendigkeit haben die weltliche und die geistliche Gewalt, die ja derselben *res publica Christiana* dienen, füreinander einzustehen. Deshalb findet Nikolaus nichts dabei, auf seiner Legationsreise den Klerikern, die sich der Reform widersetzen, mit der Anrufung des weltlichen Armes zu drohen. So ist es in einem Brief vom 21. 10. 1451 aus Malmedy an

<sup>19</sup> *Conc. cath.* III, 41 (H XIV/3 n. 567ff).

<sup>20</sup> Ebd. Die Haltung des Cusanus in dieser Frage korrespondiert stark mit derjenigen Dantes.

<sup>21</sup> Vgl. seine Klagen darüber in *Conc. cath.* III 29 (H XIV/3 n. 496ff).

<sup>22</sup> *Conc. cath.* III, 8–24 (H XIV/3 n. 357–468).

den Lütticher Klerus zu lesen und ebenfalls wenige Tage später (am 27. 10.) in einem Brief aus Trier an den Klerus von Utrecht: »Gehet also in euch, bessert euch, lasset ab vom Starrsinn ..., damit wir nicht genötigt sind, euch mit Hilfe des weltlichen Armes zu zeigen, daß Feinde Christi nicht von dem Verdienste und Almosen Christi leben dürfen«<sup>23</sup>. Andererseits sind auch die weltlichen Glieder der Christenheit gehalten, sich der Reformvisitation zu unterziehen, die Nikolaus in seinem Altersentwurf einer »Reformatio generalis« vorschlägt. Cusanus hat sich also in Bezug auf das Verhältnis von geistlicher und weltlicher Gewalt in der Kirche sein Leben lang im Rahmen der gemeinmittelalterlichen Anschauung bewegt, und es ging ihm auch hier nicht um starre Festlegung und Vereinnahmung, sondern um freie Konkordanz in dem einen Leib Christi. In seinem philosophischen Sprachgebrauch ausgedrückt: Insofern der Kaiser nicht über, sondern in der Kirche steht, muß er als Glied der Kirche auch seine complicatio im Papst erblicken, der die Gemeinschaft der Glaubenden und alle Ämter in seinem Amt zusammenfaltet<sup>24</sup>. Das bedeutet aber immer auch die aktive Anteilnahme des Kaisers – als des Laien in besonderer Stellung – an der aedificatio ecclesiae.

## 2. Das Volk der Kirche

Bei unserer Frage nach dem Laien kann es nicht darum gehen, die ganze kirchliche Struktur zu entfalten, der Nikolaus so viele Gedanken widmet. Es kommt uns vielmehr darauf an, seine spezielle Sicht des Laos, des Volkes in der Kirche, darzustellen. Dabei bietet sich, abgesehen von der hierarchischen Struktur, vor allem seine Auffassung von der Ordnungsdreiheit an, die die Kirche eigentlich konstituiert: Sacra menta, sacerdotium et populus, Sakamente, Priesteramt und Gemeinde. »Aus ihnen baut sich der eine Leib der Kirche auf, gleichsam aus Geist, Seele und Leib.« So heißt es in der Schrift »De auctoritate praesidendi«, und eine Predigt aus dem Jahre 1439 wiederholt diese Aussage unter Ausdrücklicher Zitierung des Gregor von Nazianz: »Und es verhalten sich die Sakamente wie der Geist, das Priestertum wie die Seele, das Volk wie der Leib«<sup>25</sup>. Die ecclesia viventium hominum, die Kirche in ihrer irdischen, oft sehr irdi-

<sup>23</sup> Brief an den Klerus von Utrecht, hrsg. von J. KOCH: CT IV, Briefwechsel des Nikolaus von Cues, Erste Sammlung (1944), Nr. 15, S. 66; Leodium 15 (1922), S. 118–120. Vgl. dazu J. KOCH, Nikolaus von Cues und seine Umwelt. Untersuchungen zu CT IV, Briefe, Erste Sammlung: HSB, 2. Abh. (1948), S. 48, Anm. 3, u. S. 54.

<sup>24</sup> Epistola Nicolai de Cusa ad Rodericum de Trevino, ed. G. KALLEN: CT II, Traktate, 1. De auctoritate presidendi in concilio generali, S. 109f.

<sup>25</sup> De auctoritate presidendi in concilio generali: CT II, 1, S. 14, 18f. Sermo 15 (Cod. Cus. 220, fol. 23v, 5); vgl. Predigten 1430–1441, dt. von J. SIKORA u. E. BOHNENSTÄDT, Heidelberg 1952, n. 7. S. 358,

schen Erscheinungsform, lebt und besteht nur durch die Verbindung mit ihrer überirdischen Substanz, mit dem Reich der Vollendeten, mit ihrem Stifter und bleibenden Haupt. Nikolaus sieht diese »eine wunderbare Verbundenheit des Kirchenleibes mit dem einen Haupt Christus« in drei Ordnungen gewährleistet, die so wesentlich sind, »daß ohne sie die Kirche nicht ist noch sein wird«: Sakramente, Priesteramt, Gemeinde. Die Sakramente stellen die oberste der drei Ordnungen dar, denn sie sind Gott am nächsten<sup>26</sup> und kennen als seine unmittelbare Gabe keine passive, sondern nur eine aktive Existenz. Ihr Wesen ist Wirken. Ohne dieses Mittel der Einung mit Christus, ihrem Haupte, würde die Kirche ihr hervorragendstes Wesensmerkmal entbehren<sup>27</sup>.

Während also die Sakramente das einigende Prinzip verkörpern, den wesentlichen Willen Gottes zur Verbundenheit mit den Menschen, die Lebensbeziehung zwischen Christus und seinen Gliedern, kommt dem Priestertum als dem autorisierten Verwalter dieser Gabe besondere Bedeutung und Verantwortung zu. In einer Epiphaniaspredigt von 1439 heißt es: »Das Priestertum empfängt sein Merkmal vom Sakramente her, nämlich dem der Priesterweihe für das Höhere, das Göttliche. In diesem Priestertum reicht die hierarchische Ordnung vom Hohenpriesteramt bis zum Laienstand. Denn einige haben einen höheren Rang, andere einen niedrigeren, manche stehen in der Mitte«<sup>28</sup>. Das Priestertum befindet sich also in der Mitte der Ordnungsdreiheit, und diese Mittelstellung bedeutet zugleich Mittlerstellung. Das kann Nikolaus von verschiedenen Ansätzen aus klar machen. »Wie die Seele zum Teil dem Körper zugehört und zum Teil dem Geist, und wie sie das Medium ist, durch das der Geist in den Körper einfließt, so verhält sich das Priesteramt zu den Gläubigen«<sup>29</sup>. Das ist das vertraute Bild vom Corpus Christi mysticum als Organismus. Noch deutlicher wird die Mittleraufgabe, wenn man nach dem Auftrag Jesu an Petrus und damit an alle Apostel im Beruf des Priesters wesentlich den Beruf des Hirten erkennt: »So ist also auch der Hirte Mittler zwischen Gott und der Herde«<sup>30</sup>. Dieser Strom göttlicher Gnade, den das Priestertum empfängt und weitergibt, wird auch später in den Predigten des Kardinals mit dem Bilde von Seele und Leib verbunden: »Der Geist Christi belebt die Seele und auf dem Wege über die Seele den Leib; der Geist ist das Wort des Lebens, die vernünftige Seele das Priestertum, der Leib das gläubige Volk«<sup>31</sup>.

<sup>26</sup> *Conc. cath. Indices*, c. VI (H XIV/1 R 1, 32ff.).

<sup>27</sup> *Sermo 243* (Cod. Vat. lat. 1245, fol. 179vb– 181vb).

<sup>28</sup> *Sermo 15* (Cod. Cus. 220, fol. 23v, 2ff); *Predigten 1430–1441*, S. 358, n. 7.

<sup>29</sup> *Conc. cath. I*, 6 (H XIV/1 n. 34, 9–11).

<sup>30</sup> *Conc. cath. Indices*, c. XIII (H XIV/1 R 6, 11).

<sup>31</sup> *Sermo 220* (Cod. Vat. lat. 1245, fol. 143va, 28–31).

Die Stellung des Priestertums gegenüber Gott einerseits begründet andererseits seine Aufgabe und Verantwortung in Richtung auf die seiner Fürsorge anvertrauten Menschen: vivificatio, vegetatio, sensatio<sup>32</sup>. Gerade aus der Aufgabe des Priesteramts gegenüber den Laien wird ja deutlich, welche Bedeutung in der Kirche diesen Nikolaus beimißt. Ist der Laie dem Priester auch untergeordnet, so verpflichtet diesen doch nicht nur seine eigene Herkunft aus dem Volk – denn »wie der Sohn vom Vater, so kommen die Kleriker von den Laien«<sup>33</sup>, – sondern besonders das von Gott erhaltene Amt zu treuer Pflichterfüllung gegenüber der anvertrauten Herde. Neben die Verwaltung der Sakramente und die Binde- und Lösegewalt treten die Lehre, das Gebet und das – jeden Führungsanspruch erst legitimierende – Beispiel<sup>34</sup>. Gerade darauf legt Nikolaus sein ganzes Leben lang den Finger. Das gute Beispiel hat sich weithin in ein schlechtes verkehrt. Hier liegt die Ursache des beklagenswerten Niedergangs. Weltliche Sorgen haben die geistlichen überwuchert. Kommenden, Pensionen, Pfründenanhäufung, Simonie und alles, was aus Geiz und Geldgier hervorging, sind Keime der Zerstörung. Aus der Vielzahl kleiner uneinträchtlicher Pfründen folgt eine Vielzahl unwissender Priester, die das Bild der Kirche trüben und die Laien feindselig stimmen. Gerade in der Pflicht zur strengen Beobachtung der einmal übernommenen Verpflichtungen und Gelübde liegt der Vorrang des Klerus gegenüber der Masse der Laien<sup>35</sup>.

Was ist aber nun vom Volk der Kirche direkt zu sagen?

Den seligen Geistern der Vollendetn, die die unterste Stufe der himmlischen Hierarchie einnehmen, entspricht im irdisch-kirchlichen Bereich das gläubige Volk. Fest steht, daß es zu seiner Erleuchtung und Heiligung der Vermittlung des priesterlichen Amtes bedarf<sup>36</sup>. Fest steht aber auch, daß es einen unabdingbaren Bestandteil der Kirche darstellt, die eben durch die enge Verbindung von Volk und Priester, von Hirt und Herde konstituiert wird<sup>37</sup>.

Damit ist der Weg zur Erörterung der besonderen Rolle frei, die das Kirchenvolk im Aufbau der administrativen Hierarchie spielt. Gerade in seiner großen Reformschrift »De concordantia catholica« läßt Nikolaus es sich angelegen sein, die breite demokratische Basis der kirchlichen Gewalt hervorzuheben. Der Consensus omnium, die Zustimmung der Gesamtheit, die die Frage der kirchlichen wie der weltlichen Verfassung entscheidet, konstituiert auch das Recht

<sup>32</sup> *Conc. cath.* I, 10 (H XIV/1 n. 47, 8).

<sup>33</sup> *Conc. cath.* II, 19 (P III, fol. 32<sup>r</sup>).

<sup>34</sup> *Conc. cath.* II, 29 (P III, fol. 42<sup>v</sup>).

<sup>35</sup> Vgl. die Briefe Nr. 15–17b: CT IV, 1, S. 64–71.

<sup>36</sup> *Conc. cath.* I, 6 (H XIV/1 n. 34).

<sup>37</sup> *Conc. cath.* I, 14 (H XIV/1 n. 58, 27f).

der Gläubigen in kirchlichen Dingen<sup>38</sup>. Das Universalkonzil hat deshalb endgültige Bedeutung und Unfehlbarkeit, weil es die Zustimmung und einheitliche Meinung aller Gläubigen zum Ausdruck bringt. Auf dem gleichen Grundsatz beruht die Wichtigkeit der Wahl, die die Zustimmung der Regierten zu ihrem Oberhaupt bekundet und damit erst die echte, notwendige Harmonie schafft<sup>39</sup>. Nikolaus stützt sich dabei auf die Äußerung Cyprians von Karthago, daß das Kirchenvolk in höchstem Maße die Macht habe, sowohl würdige Priester zu erwählen wie unwürdige zurückzuweisen<sup>40</sup>. Auf die Autorität Cyprians gestützt, befürwortet er daher nicht nur die Anwesenheit, sondern auch die Mitwirkung des Volkes bei der Wahl der Priester, damit sich kein Unwürdiger des Amtes bemächtigen könne<sup>41</sup>. Es sei ein Verstoß gegen das Gesetz Gottes und gegen die altkirchliche Überlieferung, wenn ein Kandidat für ein Kirchenamt seinen Untergebenen aufgezwungen werde<sup>42</sup>. So ist es ihm möglich, das Verhältnis des Volkes zum Priester mit dem des Vaters zum Sohne zu vergleichen oder mit dem der Erde zu den ihr durch den Einfluß des Himmels entsprößenden Pflanzen. Im Volk ruht die potestas praesidentialis, die Vollmacht des Vorsitzes, potentiell in materia. Ja, das Volk kann sogar beim Versagen der von ihm gewählten Priester selbst keine Entschuldigung beanspruchen, da es ja das Recht der Zustimmung oder Ablehnung hatte<sup>43</sup>.

Die letzte Konsequenz dieser Consensus-Theorie wäre es nun gewesen, das Recht und die Pflicht auch der Laien zu betonen, über wahre und falsche Lehre zu urteilen. Diese Konsequenz hat Nikolaus in praktischen Fragen dann doch bedeutend eingeschränkt<sup>44</sup>. Er mag dabei unter anderem wohl auch an die tatsächliche eklatante Unwissenheit gedacht haben, die in Glaubensfragen herrschte. Vor allem aber ließe sich die Ordnung und Konkordanz, an der ihm so sehr viel liegt, unter diesen Voraussetzungen nicht sichern<sup>45</sup>. Aber es bleibt dabei, daß die Laien auf den Konzilien anwesend sein und auch als Zeugen

<sup>38</sup> MEUTHEN, *Nikolaus von Kues und der Laie*, S. 111 ff. belegt aus detaillierter Aktenkenntnis, daß die theoretische Entfaltung der Consensus-Theorie bei Nikolaus in engem Zusammenhang mit den politischen Strömungen seiner mittelrheinischen Heimat steht, besonders mit seiner Verteidigung der Ansprüche Ulrichs von Manderscheid auf das Bistum Trier.

<sup>39</sup> *Conc. cath.* II, 34 (P III, fol. 47<sup>r</sup>); II, 32 (P III, fol. 44<sup>v</sup>).

<sup>40</sup> *Conc. cath.* II, 32 (P III, fol. 44<sup>v</sup>); vgl. CYPRIANUS, *Epistola 67, 3*: CSEL III/2, S. 735 ff.

<sup>41</sup> *Conc. cath.* II, 32 (P III, fol. 44<sup>v</sup>).

<sup>42</sup> *Conc. cath.* II, 18 (P III, fol. 31<sup>v</sup>); II, 28 (P 41<sup>r</sup>); II, 32 (P 44<sup>v</sup>).

<sup>43</sup> *Conc. cath.* II, 19 (P III, fol. 32<sup>r</sup>).

<sup>44</sup> Auf das im Ernstfall der Praxis doch sehr deutliche Zurückscheuen des Cusanus vor den Konsequenzen seiner theoretischen Deduktion, auf die »sehr abgestufte Aktualisierung der Konsensgewalt« weist besonders MEUTHEN, *Nikolaus von Kues und der Laie*, S. 104 f., hin.

<sup>45</sup> *Conc. cath.* II, 32 (P III, fol. 44<sup>v</sup>).

unterschreiben können; nur: Stimmrecht in Glaubensfragen haben sie nicht; man müßte denn hier die Möglichkeit ins Auge fassen, daß auch Laien ihr Anathema über verurteilte offenkundige Häretiker sprechen können. Das würde sogar gelten, wenn es sich um häretische Päpste handelte; aber diese hätten sich durch ihre Häresie ja schon ohnehin automatisch aus der Kirche ausgeschlossen<sup>46</sup>. Das Grundrecht der Laien aus der Consensus-Theorie besagt nicht, daß weltliche Fürsten nun ungehemmt Einfluß auf die Wahl kirchlicher Würdenträger nehmen können<sup>47</sup>. Laien in kirchlichem Dienst dagegen sind sehr erwünscht zur finanziellen Verwaltung der kirchlichen Güter und zur Erledigung aller damit zusammenhängenden rechtlichen Fragen, damit die Prälaturen nach Möglichkeit entlastet werden und sich ihren eigentlichen geistlichen Aufgaben widmen können<sup>48</sup>.

Diese geistlichen Aufgaben des Priestertums aber, das muß nochmals betont werden, haben außer der Ehre Gottes immer das Heil und das Wohl des Volkes zum Ziel. Wir sehen Cusanus selbst später als Bischof von Brixen stark in der Obsorge für die kleine Not der ihm Anvertrauten engagiert. Auf solche Fürsorge hat das Volk ein Anrecht. Auch die Laiencommunion unter beiderlei Gestalt, die die Böhmen fordern, wird von Nikolaus in der »Concordantia catholica« mit der Begründung abgelehnt, daß sie eine untragbare Belastung der Laien darstelle. Denn da die Verantwortung für die Austeilung der Sakramente, für ihre Gewährung oder Verweigerung dem Priesterstand anvertraut ist, »quomodo tunc laici ad impossibile obligarentur?« Andererseits ist es eben gerade Pflicht der Geistlichen, sich ihres Standes und Gelübdes und damit ihrer Bevorzugung vor den Laien würdig zu erweisen und nicht durch Mißbrauch Ärgernis und Anstoß zu erregen<sup>49</sup>. Entscheidend kommt es darauf an, daß alles seine Ordnung habe. Tut jeder an seinem Platze das, was seines Amtes ist, dann ist die Harmonie vorhanden und die »unio, quae ecclesia fidelis populi catholica dicitur«<sup>50</sup>, auf dem rechten Wege.

<sup>46</sup> Conc. cath. II, 16 (P III, fol. 27r–v); II, 23 (P 38r); II, 17 (P 27v–28r).

<sup>47</sup> Conc. cath. II, 32. Diese Aussage wird allerdings in der Praxis – besonders der konkreten Trierer Bistumspolitik – gelegentlich stark modifiziert (Vgl. MEUTHEN, *Nikolaus von Kues und der Laie*, S. 112ff und die ebd., S. 120f, geschilderte Parteinahme des Kardinals 1456 für die Union der Trierer Landstände gegenüber dem Kapitel in Sachen der bevorstehenden Erzbischofswahl). Auf den Reichstagen hat Cusanus unter dem Gesichtspunkt des corpus Christianum im Interesse Eugens IV. die Stellungnahme der weltlichen Fürsten zugunsten der kirchlichen Einheit gefordert und verteidigt (Vgl. RTA 16, S. 542, 8ff).

<sup>48</sup> Conc. cath. II, 29 (P III, fol. 42v), unter Berufung auf HUGO VON ST. VIKTOR, *De sacramentis christiana fidei* II, 2, 7 (PL 176, 420).

<sup>49</sup> Conc. cath. II, 26 (P III, fol. 40r); II, 33 (P 46r).

<sup>50</sup> Conc. cath. Praefatio (H XIV/I n. 3, 2).

Das ist die Ansicht über Stellung und Funktion des Kirchenvolkes, wie sie Nikolaus von Kues, zu theoretischer und praktischer Stellungnahme gefordert, in der »Concordantia catholica« vertritt. Es ist deutlich, wie sehr hier, bei aller Betonung des *consensus communis*, ein Abgleiten in einen additiven Kirchenbegriff vermieden ist, in dem die Kirche sozusagen nur aus der Summe der Gläubigen bestünde.

### *3. Die Laien und das Werk der Reform*

Verantwortung für die Laien, aber nicht Herrschaft über die Laien – das ist auch einer der leitenden Gesichtspunkte der Reformtätigkeit des Cusanus als Kardinallegat auf der großen Legationsreise von 1451/1452, die der Verkündigung des Jubiläumsablasses, der Visitation der Klöster, der Reform der Ordensdisziplin und dem Aufruf zu Spenden für den Türkenkrieg gewidmet war. Damit nimmt er das Selbstbewußtsein und Verantwortungsbewußtsein der Laien durchaus ernst und in Dienst. Seine Appelle und Maßnahmen gegenüber dem Klerus zielen darauf hin, diesen zum Ernst seiner Berufung zurückzuführen und zum Vorbild der Laien zu erziehen. Er kann etwa gegenüber den Franziskanern in Trier außerordentlich scharf werden und anordnen, daß sie binnen einer bestimmten Frist vor dazu bestellten Zeugen die Einführung der Reform in ihrem Kloster zu beschließen haben, da der zuständige Bischof gehalten ist, nur unbescholtene Ordensleute zum Predigen und Beichthören zuzulassen. Falls sie seiner Anordnung nicht folgen, wird der Erzbischof sie nicht nur nicht zum Beichthören und zur Volkspredigt zulassen, sondern die Gläubigen auch förmlich vor ihnen warnen, damit jede Täuschung des Volkes vermieden werde<sup>51</sup>. In einem Brief aus Bruneck vom 24. August 1453 teilt er der Gräfin Katharina und dem Grafen Johann von Görz mit, daß er den Karmelitern zu Lienz das Sammeln von Almosen in seinem Bistum nur dann gestatten könne, wenn sie sich an ihre Ordensregel hielten, »das aber nicht ist, dadurch das volkh verfurt wurde<sup>52</sup>.

Aberglaube und Mirakelsucht verurteilt er scharf. Er erweist sich darüber sehr genau informiert. Ich zitiere aus einer Epiphaniaspredigt aus den dreißiger Jahren: »Aberglaube ist es, das Heil in Runenzeichen, Kettchen, Worten und in dem zu suchen, was die Ärzte verurteilen ... Verwendet man Kräuter und Steine zu einer natürlichen Wirkung, so ist das selbstverständlich keine Sünde; wenn sie aber anders verwendet werden, dann wohl; denn dann geschieht es zu

<sup>51</sup> Vgl. die Briefe Nr. 17a u. 17b: CT IV, 1, S. 68ff. Dazu KOCH, *Nikolaus von Kues und seine Umwelt*, S. 61ff.

<sup>52</sup> CT IV, Zweite Sammlung (1952): *Das Brixener Briefbuch des Kardinals Nikolaus von Kues*, hrsg. von FR. HAUSMANN, Nr. 83, S. 60.

Ehren des Teufels. Wenn man geweihte Dinge zu einem anderen als ihrem eigentlichen Zweck verwendet, so ist das Aberglaube. So zum Beispiel wenn man Weihwasser gegen Krankheit trinkt oder es zur Förderung der Fruchtbarkeit aussprengt und, wie es manchmal geschieht, es den Tieren gibt. Das Gleiche gilt vom Licht der Osterkerze, vom Taufwasser und anderem... Bäder am Heiligen Abend und am Faschingsabend gegen Fieber und Zahnschmerzen... gegen Fallsucht bettelnd zum heiligen Valentin gehen... Ferner geschieht mannigfacher Aberglaube ... mit der ungeweihten Hostie gegen Fieber, mit Urin gegen Gelbsucht ... durch Einsingen der Pferde gegen Würmer oder andere Übel.<sup>53</sup>.

Zu den Täuschungen des Volkes rechnet er auch die betrügerische Habgier im Mißbrauch der Reliquienverehrung. Deshalb untersagt er die Verehrung des Heiligen Blutes zu Wilsnack in Brandenburg, bestehend in Hostien, aus denen Blutstropfen heraussickerten, eine Attraktion, die viele Pilger anzog und dem Landesherrn als Einkommensquelle sehr erwünscht war. Er verbietet sie als betrügerisch und lässt die Hostien verbrennen. In einer seiner Verordnungen heißt es: »Weil Priester aus Gewinnsucht solche Beträgereien nicht nur zulassen, so befehlen und verordnen Wir, die Wir eine so schädliche, unserem Glauben ganz widersprechende Sache ohne die größte Beleidigung Gottes nicht mit Stillschweigen übergehen können, ... zur Aufhebung jenes Irrtums, durch welchen das schlichte Volk irregeführt wird, kraft Unserer Vollmacht, daß die Ortsgeistlichen, sobald diese Verordnung zu ihrer Kenntnis gelangt ist, von der Verbreitung solcher Wunder, welche das Volk irreführen, abstehen, auch keine blutenden Hostien den wunderbaren nachbilden lassen«<sup>54</sup>. Auch noch später fordert er in seinem Entwurf einer Reformatio generalis unter Papst Pius II. von den Visitatoren der Kirche eine strenge Überprüfung der Reliquien auf ihre Echtheit. Dem Volk soll kein Ärgernis gegeben werden. Heilsnotwendig sind nicht die Reliquien, die man übrigens, soweit sie echt sind, verehren mag, sondern der Glaube an Christus, das im Sakrament der Eucharistie gegenwärtige Haupt der Kirche. In diesem göttlichen Sakrament der Eucharistie habe man alles, was zum Heil wünschenswert sei<sup>55</sup>.

Wie sehr er sich selbst in seiner Predigtätigkeit auf die communes, populares und simplices einstellte, geht daraus hervor, daß er es sich schon lange zur Ge-

<sup>53</sup> *Sermo 8* (Cod. Cus. 220, fol. 31v, 42–32r, 16); *Predigten 1430–1441*, S. 198f, n. 19f.

<sup>54</sup> Zitiert nach L. v. BERTALANFFY, *Nikolaus von Kues*, München 1928, S. 32.

<sup>55</sup> ST. EHSES, *Der Reformentwurf des Kardinals Nikolaus Cusanus*: HJ 32 (1911), S. 290f. Vgl. ebd.: »et ubi repererint easdem reliquias in diversis locis, cum utriusque esse nequeant, et dubium sit, ubi sint verae, tunc adhibeant bonam discretionem de tollendo scandalo a populo, et potius ostensionem inhibeant quam scandalum permittant.«

wohnheit gemacht hatte, sich in einem eigenen Teil unmittelbar an sie zu wenden. So kann er etwa in einer Augsburger Weihnachtspredigt von 1440 folgende Gliederung ankündigen: »Zuerst soll von der ewigen Geburt des Sohnes gesprochen werden, und zwar für die Kundigeren... Im zweiten Teil soll für die einfachen Leute von der zeitlichen Geburt die Rede sein, damit auch jene Verse des Evangeliums, die über diese sprechen, allen zur Kenntnis gelangen. Einen dritten Predigtteil halte ich für die beschaulichen Seelen...«<sup>56</sup> Es lag ihm überhaupt sehr daran, seine Predigten anregend zu gestalten, etwa durch direkte Anrede, durch Einstreuung dialogischer, fast szenischer Stücke, und auf diese Weise, ohne jedoch zu künstlich effekthaschenden Mittelchen seine Zuflucht zu nehmen, so anschaulich wie möglich zu werden. Ein charakteristisches Beispiel aus der Anschauungswelt des Moselaners: »Manchmal versteht man Gott wie einen Wein: Man lernt ihn durch Hörensagen, durch Blick und Geschmack kennen. Durch das Gehör versteht ihr ihn vom Prediger, durch das Gesicht verstehen ihn die Theologen beim Lesen, verkostenderweise die guten, die liebenden Menschen. Verkostet und sehet, wie süß der Herr ist!«<sup>57</sup> Es geht ihm darum, als Prediger zugleich als Stimme der ganzen Gemeinde das menschliche Fragen und Bitten zu übernehmen. »Dum hoc evangelium vulgarizarem«, sagt er selbst im Rückblick auf seine Legationsreise<sup>58</sup>. Es ist unbezweifelbar erwiesen, daß er in der Regel überhaupt deutsch predigte, denn nur damit konnte er das Volk wirklich erreichen. In den Annalen des Hildesheimer Lüchtenhofes der Fraterherren wird beispielsweise von der Legationsreise des Cusanus berichtet: »Nikolaus von Kues hielt mindestens drei feierliche Predigten ans Volk, das von überallher nach der Stadt Hildesheim zusammenströmte, und zwar auf deutsch, da er ja von Geburt Deutscher ist...«<sup>59</sup> Selbst seine lateinisch abgefaßten Predigtentwürfe zeugen von dem Bemühen, dem Volke gemäße Bilder und Beispiele heranzuziehen.

Über knapp 300 seiner Predigten sind wir informiert. Interessant ist dabei nicht nur, welche Quellen und Modelle er benutzt, wie er die Texte weniger exegethisch als meditativ und homiletisch verarbeitet, sondern daß man an den Predigten feststellen kann, welche Probleme der Welterkenntnis und Weltbemächtigung ihn jeweils beschäftigten, so daß diese Predigten nicht selten einen Kommentar zu seinen philosophischen Werken darstellen. Das ist zweifellos

<sup>56</sup> *Sermo 16* (Cod. Cus. 220, fol. 4<sup>r</sup>, 36–41); *Predigten 1430–1441*, S. 371, n. 6.

<sup>57</sup> *Sermo 1* (Cod. Cus. 220, fol. 19<sup>r</sup>, 13f); *Predigten 1430–1441*, S. 81, n. 33.

<sup>58</sup> *Sermo 263, 2* (Cod. Vat. lat. 1245, fol. 223<sup>rv</sup>, 11f).

<sup>59</sup> Zitiert nach E. BOHNENSTÄDT, *Vorwort: Predigten 1430–1441*, S. 16, Anm. 3. Vgl. J. KOCH, *Untersuchungen über Datierung, Form, Sprache und Quellen. Kritisches Verzeichnis sämtlicher Predigten*: CT I, 7 (1942), S. 22ff.

ein Beweis für die Einheitlichkeit seiner Gedanken. Aber das führt natürlich auch dazu, daß diese Predigten eine massive Lektüre darstellen. Es ist eine einigermaßen verblüffende Tatsache, daß man aus einer einzigen solchen Predigt nicht nur mengenmäßig ein paar Predigten von modernem Umfang heraus schneiden könnte, sondern daß man ihr Niveau auch ganz beträchtlich senken müßte, um sie auch dem anspruchsvollen modernen Großstadtpublikum nur einigermaßen verständlich zu machen, um so zentrale und tiefe Dinge geht es darin. Wenn er das also als »dum hoc evangelium vulgarizarem« beschreibt, dann muß er entweder einer gewaltigen Selbstdäuschung erlegen sein oder – die Zuhörerschaft, die Laienschaft von damals war in der Tat aufgeschlossener und anspruchsvoller als wir es uns heute vorstellen können. Ich erinnere an ähnliche Verhältnisse bei den Predigten des heiligen Ambrosius in Mailand, des heiligen Augustinus in Hippo, des heiligen Johannes Chrysostomus und vieler anderer in Byzanz. Da waren die Laien ganz bei der Sache und in der Tat aktive, nicht nur auf ein gelegentliches Amen beschränkte Zuhörer.

Es scheint so, als ob es zur Zeit des Cusanus nicht als etwas Außergewöhnliches empfunden wurde, wenn eine Predigt drei bis sechs Stunden dauerte. Vor allem die Brüder vom gemeinsamen Leben hatten hier im wahrsten Sinne des Wortes Schule gemacht. Information, Meditation, Erwägungen allgemeiner Art, Hilfen zum geistlichen Leben und Hinweise zur praktischen Lebensführung: das ergab reichlichen und interessanten Stoff und bewegte sich fern jeder Monotonie. »War doch die Predigt, zumal in der spätmittelalterlichen Zeit, der des erwachenden und interessierten Bürgertums, in eminentem Sinn die Volksunterweisung, die Schulung und Übung und auch die geistige (manchmal mehr oder weniger erheiternde und derbe) Unterhaltung für die Erwachsenen, die Vortragsgelegenheit schlechthin«<sup>60</sup>. Ja, man hat sogar die heutigen Volkshochschulkurse zum Vergleich herangezogen<sup>61</sup>. Daß Nikolaus von Kues jedenfalls das Herz und die Anschauungswelt des Volkes traf, dafür gibt es genügend Zeugnisse. Die Stadtchroniken gerade auch in den norddeutschen Städten berichten von dem ungeheuren Zulauf, den seine Predigten auf der Legationsreise hatten, so daß er meistens aus Platzmangel draußen vor den Kirchen predigen mußte. Vom Sonntag Exaudi 1451 wird aus Erfurt berichtet, daß mehr als 2000 Menschen vom Lande in die Stadt kamen, um ihn predigen zu hören, und einige sogar bei dem Gedränge totgedrückt wurden.

Unerlässlich ist es vor allem, das »gemeine weltliche Volk« in unmittelbarem Kontakt mit den Glaubenswahrheiten zu persönlich verantwortlicher Stellungnahme zu erziehen. In einer Predigt zum Epiphaniasfest aus den dreißiger

<sup>60</sup> BOHNENSTÄDT, *Vorwort*: Predigten 1430–1441, S. 22.

<sup>61</sup> Ebd.

Jahren schildert Nikolaus diese Absicht sehr anschaulich: »Die heidnischen Könige aber, die sehr fern von Jerusalem wohnten, bezeichnen die Sünder; der Stern den Prediger. Darum will ich, bin ich selbst auch Dunkelheit, das Amt des Sternes übernehmen, euch zu leuchten und euch zum Heiland zu führen... Wie der Obere die Eigenschaften dieses Sternes haben soll, nämlich vorangehen, erleuchten, den Weg weisen und dort stehen, wo Christus ist – und es ist eine große Freude für das Volk, einen solchen Oberen zu haben –, so muß auch das Volk folgen, muß es die Erhellung der Lehre suchen und schließlich finden<sup>62</sup>.« Eine Predigt mag noch so eindringlich und überzeugend sein, sie hat doch leicht nur eine vorübergehende Wirkung. Man muß also nach dem Mittel einer dauernden Belehrung suchen und dabei mit dem Einfachsten beginnen, möglichst auch die Muttersprache verwenden. Nikolaus ordnet daher die Anbringung von Wandtafel-Katechismen in den Kirchen an. Eine Tafel ist in Hildesheim erhalten geblieben. Sie enthält das Vaterunser, das Ave Maria, das Glaubensbekenntnis und die Zehn Gebote. Und sie beginnt: »Do de dudesce Cardinal Nicolauß van Kusa: by pawes Nicolauß tyden dem viften: des negesten iares na dem gulden iare ... na dudescen landen gesant wart: de denne svnderlichen straffede das gemeyne wertlike volk ... dat se dat Pater noster unde louen nicht recht spreken: dar umme gaf he dat in scripten unde heyt idt in de kerken hengen...«<sup>63</sup>.

Es ist charakteristisch gerade für die Maßnahmen der Legationsreise, daß Nikolaus die Laien keineswegs nur als Objekt der kirchlichen Reformarbeit, sondern ebensosehr als Helfer betrachtet. Darum zieht er Laien zur Überwachung der Klosterreformen in St. Trond, Köln und Trier heran oder weist die weltlichen Behörden an, Bestimmungen über die Sonntagsheiligung zu erlassen<sup>64</sup>. Diese Heranziehung der Laien, auf deren christliches Gewissen er mehr gab als auf die heute gegebenen und morgen gebrochenen Versprechungen der reformbedürftigen Ordenshäuser, bildet ein wesentliches Moment seiner Reformversuche. Und, wie aus einer Äußerung des Ordensgenerals der Dominikaner, Auribelli, vom 23. 4. 1455 hervorgeht, fielen die Anregungen des Kardinals auf fruchtbaren Boden. Die Laien machten tatsächlich von seiner Aufforderung Gebrauch. Welche Früchte Nikolaus selber bei seinen Bemühungen gerade um die Laien konstatierte, ergibt sich aus der Häufigkeit, mit der er das gläubige Volk dem hartnäckigen Klerus als Beispiel gegenüberstellt: »Ihr sehet das Volk zurückkehren und hineilen zu Christus, und ihr, die ihr aus dem Blute Christi und der Märtyrer fette Pfründen besitzt, wie wollt ihr,

<sup>62</sup> *Sermo 7* (Cod. Cus. 220, fol. 37<sup>r</sup>, 28–34); *Predigten 1430–1441*, S. 168, n. 4.

<sup>63</sup> J. KOCH, *Die Auslegung des Vaterunser in vier Predigten*: CT I, 6, S. 280ff.

<sup>64</sup> Vgl. KOCH, *Nikolaus von Cues und seine Umwelt*, S. 69.

gegen Christus kämpfend, bestehen: « So heißt es in dem schon zitierten Briefe an den Klerus von Utrecht. » Ihr seid ein Skandal und Anstoß für unzählige kleine Leute, die das Wort Gottes aufgenommen haben. « So an den Klerus von Lüttich.

Nikolaus stützt sich also bewußt auf das Gewissen der Gläubigen. Darum will er, daß sie als Zeugen bei der Verlesung der Regeln und Professen der Minoriten herangezogen werden. Sie sollen von den Ordensregeln genaue Kenntnis haben, um sich ein Urteil über das Verhalten der Mönche machen zu können. In Anbetracht der aktiven Teilnahme der Laienwelt an der Klosterreform im 15. Jahrhundert ist die Forderung des Cusanus durchaus verständlich. Sie beruht einfach auf der extensiv und intensiv stärker hervortretenden Laienfrömmigkeit der Zeit, für die etwa die Bruderschaft vom gemeinsamen Leben ein so eindrückliches Zeugnis ist. Allerdings wäre Nikolaus keinen Augenblick auf den Gedanken gekommen, die Laien so auf sich selbst zu stellen, wie es die Laien- und Armutsbewegung des 13. Jahrhunderts getan hatte, die wir oben kurz erwähnten. Sein Bestreben ist es immer, alle Stände an ihrem Platz im corpus Christianum zum Bewußtsein lebendiger, geordneter Gliedschaft zu erziehen. Seine Äußerungen sind also, wenn auch noch unter den alten ständischen Ordnungskategorien, Antwort auf drängende Fragen der Zeit, Antwort im Sinne eines Zur-Welt-Kommens der Kirche, aber in allen praktischen Anwendungen immer grundsätzlich rückfragend nach dem Wesen dieser Kirche.

#### *4. Der Laie in der Kirche und der Laie in der Philosophie*

Auf den ersten Blick scheint es eine Überschreitung der Grenze meines Themas zu sein, wenn nun auch noch ein Blick auf die genuin cusanische Philosophie geworfen werden soll. Zweifellos ist der Begriff Laie ja in einem bestimmten Rahmen für den Denkweg des Cusanus charakteristisch, und er hat das selbst durch die Titelgebung bei dreien seiner bekanntesten Werke unterstrichen: »Der Laie über die Weisheit« »Der Laie über den Geist«, »Der Laie über Versuche mit der Waage«. Da ist der Laie würdiger, überzeugender Gesprächspartner eines römischen Redners, eines mit Buchwissen angefüllten, geschwätzigen BerufsinTELektuellen sozusagen, und eines Philosophen griechischer Herkunft und Bildung. Dem Redner, der sich in schulmäßig – scholastisch – festgelegten, festgefahrenen Denkkreisen bewegt, mit jenem Vielwissen, das lediglich aufblättert, hält der Laie die Weisheit entgegen, die auf den Gassen schreit und die in Gottes Büchern zu finden ist. Und beide gehen dann in eine Barbierstube, um sich weiter – und recht tiefschürfend – über die Weisheit zu unterhalten. Im »Laien über den Geist« besuchen Rhetor und Philosoph den Laien in seiner Stube im Untergeschoß eines Hauses und treffen ihn beim

Löffelschnitzen. Und dann wird, ausgehend von dem praktischen Anschauungsmittel des Löffelschnitzens, die Tätigkeit des menschlichen Geistes erläutert, nämlich der Erkenntnisvorgang als Schaffensprozeß. Im dritten Buch vom Laien (»Der Laie über Versuche mit der Waage«) sucht der römische Gelehrte, offensichtlich bereits einer Gewohnheit folgend, den Umgang des Laien, um, wie es heißt, zuweilen die Einfälle des Mannes zu hören, die ihm wert waren. Und ihr Gespräch wendet sich dann von der Waage der Gerechtigkeit über allerlei Meß- und Wäg-Experimente zur Mathematik.

Was hat dieser Laie mit dem Laien in der Kirche zu tun? Mir scheint: gar nicht so wenig. Da handelt es sich einmal soziologisch um denselben Stand, den Nikolaus in seinen Erörterungen der Kirchenstruktur mit dem *populus*, dem Volk in der Kirche, meint und in seinen Predigten anspricht. Es ist der Bereich der Leute, die man in der Barbierstube trifft. Es handelt sich, wie es in dem Buch über den Geist wörtlich heißt, um »dieses unwissende Volk mit seinem Glauben«<sup>65</sup> im Gegensatz zu den sozial wesentlich höher gestellten Berufsintellektuellen und ihren Ansprüchen, die Welt so zu kategorisieren, daß alles ohne Rest aufgeht.

In diesen nach dem Laien als Gesprächspartner genannten Dialogen haben zweifellos die zahllosen Gespräche, die Nikolaus auf seinen vielen Reisen mit aufgeschlossenen, an den alten Fragen der Kirche und an den neuen Wegen der Wissenschaft lebhaft interessierten Laien – und natürlich nicht nur mit diesen – geführt hatte, ihren Niederschlag gefunden. Wie so oft, etwa auch bei den Partnern des Gesprächs über das Globusspiel, den jungen bayerischen Herzögen, spürt man den Widerhall des Umgangs mit konkreten Menschen, mit ihren Vorstellungen und Erfahrungen. So sind gerade auch in den Büchern vom Laien die praktischen Erfahrungsbereiche immer wieder angesprochen, die dem Gesichtskreis der vorgestellten sozialen Schicht entstammen. Da sind die Fertigkeiten des Löffelschnitzens und der Töpferei Ausgangspunkt hochgreifender Folgerungen. Da ist vom Lautenspiel die Rede und vom Pferd, das mit dem Halfter an der Krippe festgebunden ist, vom bestimmten Geschmack der Milch und der Früchte, von dem leicht zu beobachtenden Gesetz der Anziehung, das zwischen Eisen und Magnetstein waltet. So sind auch, wie bereits erwähnt, die Predigten des Cusanus mit kräftiger Bildhaftigkeit dem Anschauungskreis des Alltags entnommen, und er kann sie in eine tiefe theologische Aussage kleiden. Anschaulichkeit eint sich bei Nikolaus immer wieder verblüffend mit der Kühnheit seiner Spekulation. Man braucht nur etwa auf die

---

<sup>65</sup> *Der Laie über den Geist*, dt. von M. HONECKER u. H. MENZEL-ROGNER, Phil. Bibl. Bd. 228 (1949), S. 6.

Denkbewegung hinzuweisen, die sich an das von ihm konkret erfundene und gespielte Globusspiel anschließt oder an die Verknüpfung der Schrift »*De visione Dei*« mit dem konkreten Bild eines alles Anschauenden.

Die große Zahl solcher Beispiele erlaubt es nicht, hier von Zufälligkeit des Ausdrucks zu reden. Aber hat es nun wirklich eine Bedeutung auch für den Laien in der Kirche, daß in den philosophischen Werken der Laie so nachdrücklich als der wahrhaft Weise herausgestellt wird?

Das scheint mir im Hinblick auf die innerkirchliche Tradition des Stichworts Laie unbestreitbar zu sein. Gegenüber der allzu gelehrten Scholastik, die immer wieder die Unterlegenheit des Nichtgeistlichen als des Nichtfachmanns in theologischen Fragen betont und damit selber der Versuchung zum Hochmut erliegt, hatte sich eine ganze Traditionslinie herausgebildet, die »die Einfalt der unwissenden Seele als Voraussetzung für eine stärkere geistliche Rüstung« ansah. Ein zweifellos selbst hochkultivierter Mann, der heilige Bernhard von Clairvaux, war von starker Mißtrauen gegen die »Professoren« und besonders gegen den messerscharfen Intellektuellen Abälard erfüllt<sup>66</sup>. Die ersten Gefährten des heiligen Franz nannten sich Laien und Unwissende. Das muß noch nicht unbedingt als Gegensatz zum Kleriker verstanden werden. Aber in zahlreichen Schriften der deutschen Mystik wird dann doch immer wieder der »schlichte Gläubige« höchst positiv den spitzfindigen »großen Pfaffen und Lesemeistern« (so Tauler<sup>67</sup>) gegenübergestellt.

So ist es also ein etwas schillernder, banal gewordener Begriff, den Nikolaus von Kues nun auf eine neue, durchaus anspruchsvolle Ebene hebt, indem er auf das sokratische Verfahren zurückgreift. Was er damit beabsichtigt, ist nach seinen eigenen Worten eine »*theologia sermocinalis*«, eine dialogische Theologie<sup>68</sup>. Es geht also letztlich um eine Theologie! Der Laie ist nicht nur fleißig, kühn, weitherzig und allem Wahren aufgeschlossen,<sup>69</sup> er ist der wahrhaft Weise, der sokratische und zugleich christliche Mensch, »der weiß, daß er nichts weiß, dem aber dies Bewußtsein zum Anfang eines neuen Lebens und Denkens wird. Denn die wahre Weisheit macht im rechten Sinne demütig und frei«<sup>70</sup>. »Gepriesen sei Gott – sagt der Laie –, der mich so gänzlich ungebildeten

<sup>66</sup> *Epist. CXCI, 1:* »Petrus Abelardus christiana fidei meritum evacuare nititur, dum totum quod Deus est, humana ratione arbitratur se posse comprehendere.« (PL 182, 357 B). – *Epist. CXCI, 1:* »Nihil videt per speculum et in enigmate, sed facie ad faciem omnia intuetur, ambulans in magnis et mirabilibus super se.« (PL 182, 358 C).

<sup>67</sup> Zitate bei GANDILLAC, *Nikolaus von Cues*, S. 55, Anm. 36.

<sup>68</sup> *Der Laie über die Weisheit*, dt. von E. BOHNENSTÄDT, Phil. Bibl. Bd. 216 (1954), S. 71.

<sup>69</sup> Vgl. H. MENZEL-ROGNER, *Einführung: Der Laie über Versuche mit der Waage*, Phil. Bibl. Bd. 220 (1944), S. 9.

<sup>70</sup> E. BOHNENSTÄDT, *Einführung: Der Laie über die Weisheit*, S. 27. Vgl. ebd., S. 43.

Menschen als ... Werkzeug benutzt hat, daß er dir die Augen des Geistes öffne, in wunderbarer Leichtigkeit ihn zu schauen, in der Weise, in der er sich selbst dir sichtbar machte! «<sup>71</sup> Die besondere Würde des Laien bei Nikolaus von Kues ist gewiß die, daß er exemplarisch die unendliche und eigentliche Aufgabe des Menschen erfüllt, sich selbst zu entdecken und zu erkennen und damit auch die Welt neu zu erfassen<sup>72</sup>. Aber sein Mut zur Mutmaßung, das heißt: zum Bleiben in der Beschränkung der Endlichkeit und Vorläufigkeit aller unserer Erkenntnis<sup>73</sup>, hat eben nicht nur philosophische, sondern auch theologische Bedeutung. Es ist die Kraft des Glaubens, der der vordergründigen Sicherheit durch die Beweise eines alles restlos logisierenden Denkprozesses nicht bedarf. »Es ist ganz gewiß ein Geschenk Gottes – sagt der Redner –, wenn die Laien durch den Glauben klarer begreifen als die Philosophen mit dem Verstand<sup>74</sup>.« Die wahre Wissenschaft, zu der der Laie aufruft, macht demütig vor Gott und ist also Weisheit, während die aufblähende »Wissensbeherrschung dieser Welt vor Gott eine Art von Torheit ist<sup>75</sup>. Hier klingen deutlich die Worte des Apostels Paulus aus dem Anfang des 1. Korintherbriefes an, nach denen nicht die Weisen, sondern die Glaubenden die Berufenen sind, weil Gottes rettende Botschaft nicht unser Verständnis, wohl aber unser Vertrauen in Anspruch nimmt. Wer alles begreifen will, muß sich den Verdacht gefallen lassen, daß er nicht trauen und vertrauen möchte. Der cusanische Laie aber ist der unbefangen und wagend Vertrauende.

### III

#### Ausblick

Unsere Welt ist eine andere als die des Nikolaus von Kues. Im Mittelalter gab es theoretisch eigentlich gar keine Welt mehr. Es war alles Kirche. Aber die Eigenständigkeiten und Eigengesetzlichkeiten, die wir dennoch damals wachsen sahen, haben zu dem großen geschichtlichen Bruch zwischen Kirche und Welt geführt. Die Welt gehört heute nicht mehr zum Herrschaftsbereich der Kirche. Die Laisierung der Gesellschaft ist eine Tatsache. Aber hört damit der Dienst der Kirche an der Welt auf?

Zweifellos steht Cusanus mit seiner entschiedenen Hinwendung zum Laien,

<sup>71</sup> *Der Laie über die Weisheit*, S. 82.

<sup>72</sup> Vgl. MENZEL-ROGNER, *Einführung: Der Laie über den Geist*, S. LVII f.

<sup>73</sup> *Der Laie über den Geist*, S. 9.

<sup>74</sup> Ebd., S. 6.

<sup>75</sup> *Der Laie über die Weisheit*, S. 41.

mit seinem starken Einsatz für die Glaubensunterrichtung und Glaubenspraxis des Kirchenvolkes, mit seinem Appell an die Verantwortung, die die Laien in der Kirche tragen, an einer historisch bedeutsamen Schwelle. Er sieht wohl den Zerbruch des alten corpus Christianum kommen, das er noch gern zusammenhalten möchte. Aber die neuen Laienbewegungen kirchlicher, intellektueller sowie staats- und stadtpolitischer Art, die er kennt und mit denen er rechnet, brauchen seiner Meinung nach nicht in einem Laizismus zu enden, der sich letztlich gegen Kirche und Glauben überhaupt wenden wird. Sie können vielmehr zu verantwortlichem Einsatz innerhalb der gegebenen kirchlichen Struktur geführt werden. Auch hier ist Zusammenklang, Konkordanz und damit, so hofft er, Wahrung der Einheit möglich. Laie und Priester bilden zusammen die Kirche, beide Diener der Menschen um Jesu Christi willen<sup>76</sup>.

In thesenartiger Formulierung ist die Haltung des Cusanus wie folgt zu umreißen:

1. Seine Laikologie ist eindeutig in seiner Ekklesiologie verankert.
2. Von da aus begründet er nicht nur die Notwendigkeit des Daseins des Klerus für den Laien, sondern auch die Verantwortung des Laien in der Kirche.
3. Damit antwortet er auf die Herausforderung seiner Zeit und der sich ankündigenden Entwicklung.
4. In seinem »Laien« zeichnet sich nicht der »dumme Laie«, sondern ein neuer, nicht festgestellter, gläubig wagender Menschentyp ab.
5. Diesen Laien entläßt er nicht aus der Kirche, sondern ermutigt ihn, in ihr aktiv zu werden, und zwar als Laie, nicht als Klerikerkopie.

In diesen fünf Gesichtspunkten, nicht in bestimmten Rezepten kirchlicher Praxis, etwa den Erwachsenenkatechismen, liegt meiner Meinung nach die Aktualität des Cusanus auch auf diesem Gebiet. Nicht direkt, aber indirekt gibt er uns eine Reihe wesentlicher Hinweise und Hilfen. Ich nenne:

1. die Einsicht, daß die Frage nach dem Laien zuerst eine Frage nach dem Wesen der Kirche und nicht eine Frage momentaner Zeiterfordernisse ist. Laikologie ist wesentlich Ekklesiologie. Das heißt: Bei der Frage nach dem Laien steht nicht mehr und nicht weniger auf dem Spiel als die Frage nach dem Grund, dem Wesen und der Gestalt der Kirche überhaupt. Diese wesentlich theologische und nicht wesentlich aktualistische Frage kann also nur durch eine ekklesiologische Besinnung oder Neubesinnung gelöst werden.
2. Es ist auch zunächst eine *theologische Frage*, was unter »Welt« zu verstehen sei. Von da aus erst kann dem in der »Welt« lebenden und mit der »Welt« beschäftigten Laien der ihm zukommende Platz und Auftrag in der Kirche richtig

---

<sup>76</sup> Vgl. Y. CONGAR, *Laie*: Handbuch theologischer Grundbegriffe, S. 13f.

zugewiesen werden. Die Laien sind ja nicht lediglich eine Summe von unverbunden nebeneinander dahinlebenden »profanen Weltchristen«. Sie sind Kirche, Gottesvolk im Sinne des anfangs zitierten 1. Petrusbriefes. Sie haben in ihrem Bereich die Funktion, die großen Taten Gottes zu verkündigen. Nichtchristen sind keine Laien. Die Laien müssen also wesentlich als Christen – getauft, begnadet, beauftragt – erkennbar sein. Die Laien müssen als Laien bemerkbar sein unter den Menschen, die keine Laien in diesem Sinne der Zugehörigkeit zum Volk Gottes sind.

Der Laie lebt seinen Glauben als Glied seiner Kirche nicht trotz seiner Existenz in der Welt, sondern um dieser Existenz willen und mitten in ihr. Ja, es ist für ihn förmlich eine Voraussetzung, ein a priori, daß seine Tätigkeit in der Welt, seine zeitliche Existenz, christlich bedeutsam, christlich eigenwertig sind und nicht etwa unter instrumentalen Nützlichkeitserwägungen stehen. Der Mensch öffnet sich Gott nicht trotz seines Berufes, trotz seines politischen Lebens, seiner sozialen Aktivität, seiner irdischen Liebe, trotz seines Anteils an Kultur, an literarischem und künstlerischem Ausdruck. Der Laie ist kein Christ, der einen Kompromiß zwischen Kirche und Welt geschlossen hat. Der Stand des Laien ist eine für die Sendung der Kirche notwendige Lebensform<sup>77</sup>.

3. Das mittelalterliche Bild von Seele und Leib = Priestertum und Kirchenvolk hat eine neue Pointe erhalten. Nun muß man sagen: Was die Seele für den Körper ist, das sind die Christen für die Welt. Und genau so heißt es allerdings wörtlich im Diognetbrief des 2. Jahrhunderts. Das bedeutet: Die urchristliche Situation wird von neuem aktuell.

Auf dieser Grundlage ergibt sich heute die ungeheure Aufgabe der Laien: die tägliche Projektion der Kirche in die Welt dadurch zu sein, daß sie die soziale und kulturelle Lage in einer kompliziert gewordenen Welt mit den Adressaten der Botschaft der Kirche teilen.

Die Kirche konnte zur Zeit des Cusanus und kann heute auf dieses entscheidende Zeugnis des Laien innerhalb seines weltlichen Engagements nicht verzichten. Der Laie konnte und kann diese seine kirchliche Sendung nicht verleugnen. Denn es geht hier um nicht weniger als um die recht verstandene Hinwendung der Kirche zur Welt als eine unabdingbare Konsequenz der Hinwendung Gottes zum Menschen.

---

<sup>77</sup> Dazu H. H. WALZ, *Laienbewegung*: Die Religion in Geschichte und Gegenwart, Bd. 4, S. 203 ff.

# DIE BRÜSSELER HANDSCHRIFTEN AUS DEM BESITZ DES NIKOLAUS VON KUES

Von Emil Van de Vyver, Dendermonde/Belgien

Schon um die Mitte des vorigen Jahrhunderts hat man versucht, ein Verzeichnis der Handschriften der königlichen Bibliothek zu Brüssel zusammenzustellen, die einmal im Besitz des Kardinals Nikolaus von Kues waren. Freiherr F. A. de Reiffenberg hat im Jahre 1842 eine Mitteilung von Theodor Oehler veröffentlicht, in der dieser angibt, in der Brüsseler Bibliothek neun aus dem Kueser Hospital stammende Kodizes gefunden zu haben, die fast alle den Eigentumsvermerk der Bollandisten trügen<sup>1</sup>. Leider gibt Oehler keine Kata-logsnummern an, sondern nennt nur den Inhalt der Handschriften und weist auf ihre Seltenheit und ihren Wert für die Textkritik hin. In der Folgezeit haben zahlreiche Philologen, wie Bethmann, Momsen, Klein, Traube, Thomas und andere, die Brüsseler Bibliothek nach Kodizes für die verschiedensten Textausgaben durchsucht. Gestützt auf die Ergebnisse dieser Forschungen konnte Sabbadini im Jahre 1914 eine Liste von elf Handschriften veröffentlichen, die bis heute das vollständigste gedruckte Verzeichnis der Brüsseler Handschriften aus dem Besitz des Nikolaus von Kues geblieben ist<sup>2</sup>. Wie wir aber noch darlegen werden, ist diese Liste nach unseren eigenen Forschungen nicht vollständig. Außerdem weist sie zwei Kodizes auf, die nicht im Besitz des Cusanus waren und die deshalb gestrichen werden müssen.

An fünfter Stelle seines Verzeichnisses führt Sabbadini *Cod. Brux. 8873-77* (statt 78)<sup>3</sup> auf. Er hat Kenntnis von diesem Kodex entweder durch die Arbeit von L. Behtmann<sup>4</sup> oder mittelbar durch J. Klein, der im Jahre 1866 an diesen Fund erinnert<sup>5</sup>. Diese Handschrift des 12. Jahrhunderts enthält eine Sammlung

<sup>1</sup> *Notice et extraits d'un manuscrit de Gembloux: Annuaire de la Bibliothèque royale de Belgique* 3 (1842), 142-143.

<sup>2</sup> *Le scoperte dei codici latini e greci ne' secoli XIV a XV*, tom. II: Nuove ricerche col Riassunto filologico dei due volumi, Florenz 1914, S. 26 und Anm. 131: I numeri 3819-20; 3916; 3923; 5093; 8873-77; 9142-45; 9581-95; 9799-9809; 10054-56; 10615-729; 11196-97.

<sup>3</sup> *Catalogus codicium hagiographicorum bibliothecae regiae Bruxellensis*, Pars I: Codices latini membranei, tom. 2, Nr. 135, Brüssel, 1889, S. 257-264; J. VAN DEN GHEYN, *Catalogue des manuscrits de la Bibliothèque royale de Belgique*, Bd. 5, Nr. 3218, Brüssel 1905, S. 192-193.

<sup>4</sup> *Archiv der Gesellschaft für ältere deutsche Geschichtskunde*, 8 (1843), 517-18.

<sup>5</sup> J. KLEIN, *Über eine Handschrift des Nicolaus von Cues nebst ungedruckten Fragmenten Ciceronischer Reden*, Berlin 1866, S. 3, Anm. 2.

*Vitae Sanctorum* und gehörte früher dem Museum Bollandianum, wo sie unter der Nummer 35 katalogisiert war. Aus diesem Kodex haben die Bollandisten die Vita Sanctae Wereburgae in den *Acta Sanctorum* veröffentlicht und fügen im *Commentarius praevius* die Bemerkung an: »Acta S. Wereburgae damus ex antiquissimo codice MS. ex Anglia a Guilielmo Cambdeno ad Rosweydem misso«<sup>6</sup>. Gemeint ist der englische Historiograph William Camden (1551–1623), der mit südniederländischen Gelehrten, unter anderen mit dem Geographen Ortelius, gute Beziehungen unterhielt. Daß die von den Bollandisten benutzte Handschrift mit dem von Sabbadini erwähnten Brüsseler Kodex identisch ist, belegt die Notiz, die Henschenius auf der letzten Seite (fol. 85v) eingetragen hat: »Hic libellus videtur missus a Cambdeno ad P. Heribertum. Vide III Febr. ad vitam Werburge«. Im übrigen enthält die Brüsseler Handschrift keinen einzigen Hinweis, daß sie einmal im Besitz des Nikolaus von Kues gewesen sei. Wir müssen sie deshalb aus dem Verzeichnis Sabbadinis streichen.

Auch bei der von Sabbadini erwähnten Handschrift 5093 (es handelt sich um *Cod. Brux. 5092–94*), die in der Bibliothek der Bollandisten die Nummer 65 trug<sup>7</sup>, ist es sehr zweifelhaft, ob Cusanus sie besessen hat. Die Handschrift des 12. Jahrhunderts enthält zwei Werke: *Martianus Capella, De nuptiis philologiae* und *Platon, Timaeus* in der Übersetzung des Calcidius (P. Thomas gibt fälschlicherweise an: Chalcidius in Timaeum Platonis)<sup>8</sup>. Der Kodex hat keinerlei Eigentumsvermerk vor dem der Bollandisten und ebenfalls keine Glossen von der Hand des Nikolaus von Kues. Der Text des Martinus Capella ist an fünf Stellen glossiert, aber von einer Hand des 16. Jahrhunderts. R. Klibansky hat in *Cod. Harl. 2652* einen Timaeus-Text in der Übersetzung des Chalcidius aus dem Besitz des Nikolaus von Kues nachgewiesen. Aus diesen Gründen glauben wir nicht, daß dieser Kodex etwas mit Cusanus und der Kueser Bibliothek zu tun hat<sup>9</sup>.

Nach dieser Korrektur des Verzeichnisses von Sabbadini können wir uns nun der Untersuchung der Brüsseler Handschriften zuwenden, die irgendwie zu

<sup>6</sup> *Acta Sanctorum, ad diem 3 Februarii, tom. I* (1658), S. 386.

<sup>7</sup> P. THOMAS, *Catalogue des manuscrits de classiques latins de la Bibliothèque royale de Belgique*: Université de Gand. Recueil de travaux publiés par la Faculté de Philosophie et Lettres, fasc. 18, Gent 1896, Nr. 39–40, S. 17; *Timaeus a Calcidio translatus commentarioque instructus*, hrsg. von J. H. WASZINK: *Corpus Platonicum Medii Aevi. Plato latinus*, Vol. IV, Londen–Leiden 1962, S. CX.

<sup>8</sup> THOMAS, *Catalogue des manuscrits*, Nr. 40, S. 17.

<sup>9</sup> *The Continuity of the Platonic Tradition during the Middle Ages. Outlines of a Corpus Platonicum Medii Aevi*, Londen 1939, S. 31; *Timaeus: Plato lat.*, Vol. IV, S. CXIV–CXV; *Kritisches Verzeichnis der Londener Handschriften aus dem Besitz des Nikolaus von Kues*: MFCG 3 (1963), S. 48–51.

Cusanus in einer Beziehung stehen. Hierbei muß aber noch eine Erweiterung unserer Themenstellung vorgenommen werden.

Eine Übersicht der in Frage kommenden Handschriften zeigt, daß Nikolaus von Kues einst Handschriften besaß, die nie in die Hospitalsbibliothek zu Kues aufgenommen wurden. Außerdem wurden für die Kueser Bibliothek auch nach dem Tode des Stifters Kodizes erworben, die dann aber wieder verloren gegangen sind. Dieser Tatbestand veranlaßt uns, die hier zu behandelnden Handschriften in drei Gruppen einzuteilen, in

- I. Handschriften aus dem Besitz des Nikolaus von Kues, die nicht in der Kueser Hospitalsbibliothek waren,
- II. Handschriften aus dem Besitz des Nikolaus von Kues, die auch einmal dem Hospital gehörten,
- III. Handschriften des Hospitals, die Cusanus nicht besessen hat.

## I

*Cod. Brux. 11.479–84.* Diese Handschrift enthält auf fol. 59<sup>r</sup>–78<sup>v</sup> die beiden Werke des Cusanus *De mathematicis complementis* und *De theologicis complementis*<sup>10</sup>. Die zwei Opuscula befinden sich in einem Sammelband, in dem eine Reihe von Lagen, teils aus Pergament, teils aus Papier, mit Werken verschiedenen Inhaltes zusammengebunden sind. Der Codex war früher im Besitz der Löwener Park-Abtei (Parcus Dominorum, O Praem).

Kodikologisch betrachtet stellt jede der beiden Schriften für sich eine selbständige Einheit dar. Der Text von *De mathematicis complementis* ist auf eine Lage von acht Seiten geschrieben und endet in der Mitte der Verso-Seite des vorletzten Blattes (fol. 65<sup>v</sup>). Das letzte Blatt ist ganz leer (fol. 66<sup>r</sup>–v). Es folgt eine Lage von zwölf Blättern (fol. 67<sup>r</sup>–78<sup>v</sup>), die den Text von *De theologicis complementis* zum Inhalt hat, und zwar vom zweiten Blatt ab (fol. 68<sup>r</sup>) bis zur Verso-Seite des letzten Blattes (fol. 78<sup>v</sup>). Das erste Blatt ist also leer. Während der Schreiber das Opusculum *De mathematicis complementis* mit einer Überschrift versehen hat, wurde die Überschrift von *De theologicis complementis* von einer zweiten Hand des 15. Jahrhunderts am oberen Rand nachgetragen. Beide Schriften sind auf Papier mit dem gleichen Wasserzeichen (Ochsenkopf) geschrieben, und zwar von Peter Erkelenz, dem Sekretär des Kardinals. Es fällt auf, daß das Papier des ersten Doppelblattes der zweiten Lage, also das erste und das letzte Blatt (fol. 67<sup>r</sup>–v und 78<sup>r</sup>–v), von weit niedrigerer Qualität ist als

<sup>10</sup> VAN DEN GHEYN, Catalogue, Bd. IV (1904), Nr. 2593, S. 55–56; E. VAN DE VYVER, Annotations de Nicolas de Cues dans plusieurs manuscrits de la Bibliothèque royale de Bruxelles: RCIB, S. 54–57.

das der übrigen; es ist viel dünner, nicht so glatt, und hat eine graue Farbe angenommen.

Die beiden Opuscula waren ehemalig im Besitz des Heymeric van den Velde. Das ergibt sich aus einer Randnotiz vom Ende des 17. oder Anfang des 18. Jahrhunderts, die wir so lesen: »ex dono heymerici de Campo frater Oliverii/ Lovaniensis...« (es folgt ein unleserliches Wort). Wie diese Schriften in den Besitz der Park-Abtei gekommen sind, wissen wir nicht. Unsere Nachforschungen nach einem Frater Oliverii (vermutlich Oliviers) – einen Klostermann dieses Namens gab es in der Park-Abtei nicht – hatten bis heute keinen Erfolg<sup>11</sup>. Von Verbindungen des Heymericus de Campo mit der Park-Abtei ist nichts bekannt. Außerdem ist die Notiz nicht von der Hand eines der Parker Archivare. Im Katalog der Parker Bibliothek, der 1635 verfaßt und von Sanderus veröffentlicht wurde, ist keines der Werke dieses Kodex erwähnt<sup>12</sup>. Wahrscheinlich wurde die Handschrift also zu einem späteren Zeitpunkt von der Park-Abtei erworben.

Nikolaus von Kues hat die beiden Opuscula für seinen Freund und Lehrer Heymeric abschreiben lassen und hat sie eigenhändig korrigiert. Fol. 63<sup>v</sup> lesen wir am oberen Rand von seiner Hand geschrieben: »tres figure infrascripte cum linea servint 14<sup>e</sup> propositione«, und auf fol. 64<sup>r</sup> schrieb Cusanus am inneren Rand: »figure stant in alio latere«.

*Cod. Brux. 271*. Das einzige Argument, das wir anführen können für die Vermutung, daß der Brüsseler *Bate*-Kodex 271 zwar Nikolaus von Kues, aber nicht dem Hospital gehört hat<sup>13</sup>, ist das frühe Datum, an dem die Handschrift in den Besitz des Klosters der Augustinerchorherrn von Sint-Martensdaal in Löwen gelangt ist.

Cusanus hat in diesen Kodex etwa fünfzig Marginalien eingetragen und erwähnt eine Stelle aus dem 6. Kapitel der *Apologia doctae ignorantiae*<sup>14</sup>. Die cusanische Apologie wurde aber 1449 verfaßt. Der Kodex ist nun auch im

<sup>11</sup> Meine frühere Vermutung, es handele sich um Oliverus de Campo von Cumptich bei Tienen, Regulierter Chorherr von Bethlehem bei Löwen, trifft nicht zu, da Oliverus de Campo schon 1450 gestorben ist. Vgl. *Marginalia van Nicolaus van Cusa in Bate-codex 271 en andere codices van de Koninklijke Bibliotheek te Brussel*: *Tijdschrift voor Philosophie* 18 (1956), 444.

<sup>12</sup> A. SANDERUS, *Bibliotheca belgica manuscripta*, tom. II, Insulis 1643, S. 162–175.

<sup>13</sup> VAN DEN GHEYN, *Catalogue*, Bd. IV (1904), Nr. 2961, S. 360; E. VAN DE VYVER, *Henricus Bate. Speculum divinorum et quorundam naturalium*, tom. I: *Introduction, Littera dedicatoria, Tabula capitulorum, Prooemium*, Pars I: *Philosophes Médiévaux*, tom. IV, Löwen u. Paris 1960, S. XLVII-LVI.

<sup>14</sup> VAN DE VYVER, *Henricus Bate. Speculum, Appendix: Annotations de Nicolas de Cuse dans le ms. Bruxelles, Bibliothèque royale*, 271, S. 215–227.

Gesamtkatalog von Roklooster<sup>15</sup> erwähnt, der auf einen ähnlichen Katalog von Sint-Martensdaal, 1487 verfaßt, zurückgeht<sup>16</sup>. Aus diesen Angaben ergibt sich, daß Cod. Brux. 271 zwischen 1449 und 1487 in den Besitz des Klosters von Sint-Martensdaal gekommen ist.

Cod. Brux. 271 ist eine Pergamenthandschrift aus dem ersten Viertel des 15. Jahrhunderts. Zwar ist das Pergament von ziemlich schlechter Qualität, die Titelseite ist aber prachtvoll illuminiert. Die Abschrift ist darauf angelegt, den umfangreichen Text des *Speculum* mit 23 partes auf zwei Bände zu verteilen, denn die Überschrift des Inhaltsverzeichnisses auf fol. 1<sup>r</sup> lautet: »Incipiunt Rubrice undecim parcium Speculi divinorum henrici baten...«. In Wahrheit aber gibt dieser Index nur den Inhalt der ersten zehn Teile an. Der Kopist hat auch nur zehn Teile des Textes geschrieben und bricht nach wenigen Zeilen des elften Teiles ab, wobei auf der letzten Seite zehn Zeilen unbeschrieben blieben. Ein zweiter Kopist hat dann die Tabula abgeschrieben bis zu der Stelle, an der der erste Schreiber geendet hatte. Ein zweiter Rubrikator hat die Tabula rubriziert und den Text weitergeschrieben (fol. 160<sup>r</sup>-178<sup>v</sup>), ohne jedoch die Initiale des elften Buches auszufüllen. Die Blätter 9, 10 und 11 sind herausgeschnitten. Das Inhaltsverzeichnis ist aber auf drei lose Blätter geschrieben und mit einem weißen Blatt zusammengeklebt, so daß sich eine Lage von vier Blättern ergibt. Höchstwahrscheinlich handelt es sich dabei um die herausgeschnittenen Blätter der letzten Lage. Das Pergament ist jedenfalls das gleiche. Es fällt nun auf, daß eine dritte Hand den Text bis zum Ende der Spalte weitergeschrieben hat. Das wirft die Frage auf, ob nicht dieser Kopist die Arbeit in einem weiteren Teil vollendet hat. Dagegen spricht allerdings, daß die Inhalts-tabelle nicht fertiggestellt wurde und daß das große Initiale, für das der Raum am Anfang des elften Teiles ausgespart ist, nicht ausgemalt wurde. Das notarielle Inventar von Vicenza, am 9. November 1464 ausgefertigt, führt aber unter Nr. 79 auf: »secunda pars Speculi«. Die Herausgeber im Cusanus-Institut in Mainz, die den Text von Mantese bearbeiteten, vermuten hier das *Speculum* von H. Bate<sup>17</sup>. Also doch ein zweiter Band? War dieser zweite Band dann ebenfalls im Besitz des Klosters Sint-Martensdaal? Wenn ja, dann muß er sicher vor 1623 verlorengegangen sein, vor dem Jahr also, in dem Valerius Andreas seine *Bibliotheca belgica* herausgab. Dort sagt er nämlich: »Henricus Bate ... scripsit Speculum Divinorum partibus X. distinctum ... Legitur

<sup>15</sup> Wien, Nationalbibliothek, S. N. 12694.

<sup>16</sup> VAN DE VYVER, *Marginalia van Nicolaus van Cusa*, 440-441; Henricus Bate. *Speculum*, S. XXXI-XXXIII.

<sup>17</sup> G. MANTESE, *Ein notarielles Inventar von Büchern und Wertgegenständen aus dem Nachlaß des Nikolaus von Kues*: MFCG 2 (1962), S. 99 u. Anm. 86.

Lovanii ad S. Martinum<sup>18</sup>. Da Valerius Andreas aber nur zehn Teile angibt, hat er sicher von dem heutigen Codex Bruxellensis nur indirekte Kenntnis. Die Frage nun, wie die Handschrift in den Besitz des Klosters von Sint-Martensdaal gelangt ist, kann nicht beantwortet werden. Ja, wir können sogar in Frage stellen, ob der Kodex, von Cusanus zwar annotiert, wirklich sein Eigentum war. Jedenfalls ist die Möglichkeit nicht auszuschließen, daß Cod. Brux. 271 dem Heymericus de Campo gehört hat, der ohne Zweifel das Speculum Bates gekannt hat und es in seinen Problemata von 1423–1425<sup>19</sup> erwähnt. Dies könnte eine Erklärung dafür sein, warum die Handschrift in ein Löwener Kloster gelangt ist. Hat in diesem Fall der Kardinal das Buch noch zu Lebzeiten zurückgegeben oder ist es in Ausführung seiner Anweisung in Artikel 8 des Testamentes, wo es heißt: »Item voluit quod libri apud eum existentes et qui sui non sunt, restituantur illis quorum sunt<sup>20</sup>, nach Löwen gekommen? Alles in allem zeigt sich, daß wir mit der Untersuchung des Bate-Kodex noch lange nicht am Ende sind. Wir hoffen jedoch in Kürze eine bessere Einsicht zu bekommen, wenn der Löwener Historiker W. Lourdaux seine ausführliche Arbeit über die Bibliothek von Sint-Martensdaal abgeschlossen haben wird.

## II

Von den Handschriften, die sowohl Cusanus als auch dem Hospital gehört haben, können wir mit Sicherheit vier Kodizes nachweisen, die den Eigentumsvermerk des Hospitals und Randglossen des Nikolaus von Kues haben.

Cod. Brux. 3819–20; 10.615–729; 11.196–97. Von diesen drei Kodizes habe ich bereits an anderer Stelle eine Übersicht der Marginalien des Cusanus gegeben<sup>21</sup>. Cod. Brux. 10.054–56. In dieser Handschrift, die die Werke des Apuleius enthält, konnte ich mehr als 280 Marginalien des Cusanus nachweisen<sup>22</sup>. Die angegebenen vier Kodizes kamen in das Museum Bollandianum.

<sup>18</sup> VALERIUS ANDREAS, *Bibliotheca Belgica*, Lovanii 1623, S. 371–372.

<sup>19</sup> G. MEERSSEMAN, *Geschichte des Albertismus*, Bd. 2: Die ersten Kölner Kontroversen: Dissertationes historicae, tom. V, Rom 1935, S. 61 u. 63.

<sup>20</sup> J. MARX, *Geschichte des Armenhospitals zum hl. Nikolaus zu Cues*, Trier 1907, S. 250.

<sup>21</sup> *Marginalia van Nicolaus van Cusa*, 444–445: Hs 3819–20 (VAN DEN GHEYN, *Catalogue*, Bd. IV [1904], Nr. 2499, S. 11), Hs. 10.615–729 (F. A. DE REIFFENBERG, *Notice d'un manuscrit de la bibliothèque royale: Bulletins de l'Académie Royale des sciences et belleslettres de Bruxelles*, VIII/2 [1841], S. 247–266; *Catalogus codicum hagiographicorum*, Nr. 169, S. 394–396; THOMAS, *Catalogue des manuscrits*, Nr. 207–218, S. 65–74; E. VANSTEENBERGHE, *Le cardinal Nicolas de Cues [1401–1464]. L'action- la pensée*, Paris 1920, S. 22 u. Anm. 3); Hs 11.196–97 (VAN DEN GHEYN, *Catalogue*, Bd. II [1902], Nr. 1235, S. 237).

<sup>22</sup> THOMAS, *Catalogue des manuscrits*, Nr. 180–183, S. 57–58; VAN DE VYVER, *Annotations de Nicolas de Cues*, S. 53–54. Vgl. MANTESE, *Ein notarielles Inventar*, Nr. 132, S. 103 u. Anm. 114.

*Cod. Brux. 3920–23.* Diese fünfte Handschrift enthält ein Opusculum des Apuleius, *De vita Platonis*, einen mittelalterlichen Kommentar zu der *Ars des Priscianus* und zu *De bello Troiano historia* des *Dictys Cretensis*<sup>23</sup>. Die Vita Platonis besteht aus *De Platone et eius dogmate* und *De mundo*. Die gleichen Texte finden wir in der oben erwähnten glossierten Apuleius-Handschrift (*Cod. Brux. 10.054–56*) unter der Überschrift *De Platone et eius dogmate*. *Cod. 3920–23* war einst im Besitz der Kueser Bibliothek und kam dann in das Museum Bollandianum. In dieser Handschrift finden sich keinerlei Notizen oder Glossen des Cusanus. In dem notariellen Inventar von Vicenza lesen wir aber unter Nr. 67: »Apulegius de vita platonis.« Sicher haben die Bearbeiter des Inventars recht, wenn sie darin den Brüsseler Kodex 3920–23 vermuten<sup>24</sup>.

*Cod. Brux. 9799–809.* In dieser Pergamenthandschrift ist ein Codicillus aus Papier mit dem Autograph der *Martini-Predigt*, die Cusanus im Jahre 1444 in Mainz gehalten hat<sup>25</sup>, vorne eingebunden. Beide Teile dieses Kodex tragen den Eigentumsvermerk sowohl des Kueser Hospitals als auch des Museum Bollandianum. Vom Codicillus können wir mit Sicherheit sagen, daß er Cusanus gehörte und in der Kueser Bibliothek war. Ob auch die Pergamenthandschrift im Besitz des Nikolaus von Kues war, können wir allerdings nicht sagen, da wir nicht mit voller Sicherheit Randglossen von seiner Hand nachweisen können.

*Cod. Brux. 9581–95.* Der Text dieser Handschrift aus dem 10. Jahrhundert<sup>26</sup>, der neben einer Menge kleiner Schriften – *Augustinus* und *Alkuin* sind am besten vertreten – das größte Werk des *Seneca Pater, Suasoriae et controversiae* (fol. 88<sup>r</sup>–167<sup>v</sup>) enthält, ist fortlaufend von Nikolaus glossiert, aber ohne Eigentumsvermerk. In den Kodex ist hinten ein Codicillus aus Papier mit eingebunden, der von einer Hand des 16. oder 17. Jahrhunderts mit »*Interrogatio domini Caroli, ex manuscripto Cusano vetustissimo*« überschrieben ist. Dieser Codicillus ist eine Kopie des Textes, der sich in dem Kodex auf fol. 51<sup>r</sup>–53<sup>v</sup> befindet. »*Ex manuscripto Cusano*« bedeutet wohl, daß der Text im Kodex, von dem die Abschrift gemacht wurde, »aus dem Hospital zu Kues« stammt<sup>27</sup>.

<sup>23</sup> THOMAS, *Catalogue des manuscrits*, Nr. 25–26, S. 11–12.

<sup>24</sup> MANTESE, *Ein notarielles Inventar*, S. 99 u. Anm. 78.

<sup>25</sup> VAN DEN GHEYN, *Catalogue*, Bd. II (1902), Nr. 1327, S. 276–277; THOMAS, *Catalogue des manuscrits*, Nr. 130, S. 43; J. KOCH, *Untersuchungen über Datierung, Form, Sprache und Quellen. Kritisches Verzeichnis sämtlicher Predigten: CT I Predigten*, 7 (1942), Nr. XXXI, S. 67.

<sup>26</sup> VAN DEN GHEYN, *Catalogue*, Bd. II (1902), Nr. 1372, S. 303–305; THOMAS, *Catalogue des manuscrits*, Nr. 98–99, S. 32.

<sup>27</sup> Vgl. KLEIN, *Über eine Handschrift*, S. 3, Anm. 2: »In cod. Bruxell. 9581–95 s. X ist hinten ein Stück saec. XVI auf Papier angebunden, enthaltend eine ›interrogatio Karoli de substantia tenebrarum‹ copiert e mss. Cusano vetustissimo. Das Original selbst ist nicht mehr in Cues vorhanden.«

*Cod. Brux. 10.026–32.* Angeregt durch das Inventar von Vicenza, das unter Nr. 5 angibt: »panegyricus plinii«<sup>28</sup>, fand ich in der Königlichen Bibliothek zu Brüssel einen neuen, von Cusanus glossierten Kodex. In *Cod. Brux. 10.026–32* besitzt diese Bibliothek eine prunkvolle Renaissance-Handschrift, in humanistischen Minuskeln geschrieben, die eine Reihe von *Panegyrici* enthält<sup>29</sup>. In dem Inhaltsverzeichnis, das dem Text vorangestellt ist, steht an erster Stelle: »Panegyricus Plinii Secundi ad laudem Troiani imperatoris«. Bei der Untersuchung der Handschrift fand ich Marginalien, die mit Bestimmtheit von Cusanus stammen<sup>30</sup>. Der Kodex trägt folgenden Eigentumsvermerk: »Collegii Societatis Iesu Antwerpiae 1599«. Eine zweite Hand schrieb darunter: »D. P.« (Domus Professae).

### III

Zu der Gruppe von Handschriften, die das Kueser Hospital nach dem Tode des Nikolaus von Kues erworben hat, gehören zwei Kodizes, die heute in Brüssel sind.

*Cod. Brux. 3897–919.* Es handelt sich hier um eine italienische Handschrift aus dem 12. Jahrhundert, die die *Historiae Variae* des *Guido Pisanus* enthält und wegen ihrer merkwürdigen Miniaturen bekannt ist<sup>31</sup>. Zusammen mit *Cod. Cus. 13* und *Cod. Cus. 110* bildet dieser Kodex ein Vermächtnis des Kardener Kanonikus Johannes Incus. Alle drei Handschriften tragen nämlich folgenden Vermerk von einer Hand des 16. Jahrhunderts: »Liber hospitalis S. Nicolai quem dedit dominus Io. Incus canonicus et cantor ecclesiae Cardonensis cuius anima requiescat in pace«<sup>32</sup>. Wir dürfen in diesem Johannes Incus einen Verwandten von Damarus Incus sehen, dem Trierer Kleriker und Parafrenarius des Kardinals, dem Pius II im Jahre 1458 auf Bitten des Nikolaus von Kues eine Exspektanz auf eine Pfründe gab<sup>33</sup>. In der Handschrift sind hinten der alte

<sup>28</sup> MANTESSE, *Ein notarielles Inventar*, S. 95.

<sup>29</sup> THOMAS, *Catalogue des manuscrits*, Nr. 171–175, S. 54–56.

<sup>30</sup> Wie groß war meine Verwunderung, als ich am Samstag abend, dem 8. August, beim Durchblättern der eben erst erschienenen MFCG 3 erfuhr, daß mein Freund R. Danzer ebenfalls eine Sammlung von *Panegyrici* unten den Londener Hss. verzeichnet hat (*cod. Harl. 2480: MFCG 3 [1963]*, S. 17 u. 32–35). Cusanus hat also zwei Exemplare glossiert.

<sup>31</sup> VAN DEN GHEYN, *Catalogue*, Bd. V (1905), Nr. 3095, S. 27–30; THOMAS, *Catalogue des manuscrits*, Nr. 24, S. 10–11; C. GASPAR et F. LYNA, *Les principaux manuscrits à peintures de la Bibliothèque royale de Belgique*, tom. I, Paris 1937, Nr. 28, S. 88–89.

<sup>32</sup> J. MARX, *Verzeichnis der Handschriften-Sammlung des Hospitals zu Cues*, Trier 1905, S. VI, 9–10 u. 109.

<sup>33</sup> E. MEUTHEN, *Die letzten Jahre des Nikolaus von Kues. Biographische Untersuchungen nach neuen Quellen*, Köln-Opladen 1958, S. 102–103 u. 309.

Umschlag und die Deckblätter mitgebunden. Dort lesen wir auf fol. 172<sup>v</sup> am unteren Rand umgekehrt geschrieben: »Domino Damaro« (Van den Gheyn las falsch: Domno Damaso). Daraus ergibt sich, daß dieser Kodex zuerst dem Damarus Incus gehörte. Auch er ist in die Bibliothek der Bollandisten gekommen.

*Cod. Brux. 7882.* Es handelt sich hierbei um eine Sammlung *Passiones sanctorum* aus dem 10. bis 11. Jahrhundert. Die Handschrift trägt den Eigentumsvermerk der Hospitalsbibliothek und auf fol. 2<sup>r</sup> steht der Name »Joh. bryddendych«<sup>34</sup>. Randbemerkungen des Nikolaus von Kues sind keine zu finden. Auch diese Handschrift ist in der Bibliothek der Bollandisten gelandet. Sie kann uns aber helfen, das Datum des Wechsels der Handschriften, die in der Kueser Bibliothek waren, in die Bibliothek der Bollandisten näher als bisher zu bestimmen.

Wir haben bis heute acht Handschriften gefunden, die den Eigentumsvermerk der Hospitalsbibliothek tragen. Diese acht Kodizes finden wir nun ebenfalls im Museum Bollandianum<sup>35</sup>. Wir gehen nun allerdings von der unbewiesenen Hypothese aus, daß diese Handschriften zusammen das Kueser Hospital verlassen haben. Denn es ist kaum anzunehmen, daß sie nacheinander in die Hände der Bollandisten gekommen sind. Die vorliegende Bryddendych-Handschrift nun wurde von den Bollandisten bei der Ausgabe der *Passio Sanctae Julianae virginis* (fol. 94<sup>r</sup>-98<sup>v</sup>) in der zweiten Hälfte des Februar in den *Acta Sanctorum* verwendet. Dieser zweite Teil hat die Approbatio censoris am 17. April 1657, also vor der Bibliotheksreise, die von den Bollandisten Godfried Henskens und Daniel van Papenbroeck im Jahre 1668 an die Maas und die Mosel unternommen wurde, erhalten. So haben wir einen vorläufigen terminus ante: das Jahr 1657.

*Cod. Brux. 9142-45*<sup>36</sup>. Mit dieser Handschrift werden wir vor ein sehr schwieriges Problem gestellt. Sie weist keinerlei Bezeichnung der Herkunft auf, sieht man von den zwei Wappenschildern ab, die in die italienische Randverzierung auf fol. 1<sup>r</sup> eingearbeitet sind. Am oberen Rande finden wir das Krebswappen des Kardinals, am unteren Rand ist ein bis heute nicht identifiziertes Wappen<sup>37</sup>. Der Kodex enthält die *Declamationes* des Quintilian, die Übersetzung eines

<sup>34</sup> Catalogus codicum hagiographicorum, Pars I, *Codices latini membranei*, tom. II, Brüssel 1889, Nr. 99, S. 151-155; VAN DEN GHEYN, Catalogue, Bd. V (1905), Nr. 3188, S. 161-163. Wir lesen »bryddendych« und nicht »Breddendych« wie Van den Gheyn.

<sup>35</sup> Brüssel 3819-3820 = Museum Bollandianum 120; 3897-3919 = 101; 3920-3923 = 118; 7882 = P 9; 9799-9809 = 105; 10054-10056 = 63; 10615-10729 = 120a; 11196-11197 = 119.

<sup>36</sup> THOMAS, Catalogue des manuscrits, Nr. 91-93, S. 30.

<sup>37</sup> Sechsmal rot-grün quergestreift, belegt mit silbernen Schrägfäden.

*Briefes des Lysis an Hipparchos* mit dem *Widmungsbrief des Athanasius von Konstantinopel* an Cusanus<sup>38</sup>, die *Suasoriae et controversiae des Seneca Pater* und ein Fragment des *Dialogus de oratore* von Tacitus.

Wir wissen zwar, daß Nikolaus einen Kodex mit den *Declamationes Quintiliiani* gegen Platons *De legibus* mit Jean Geoffroi, dem Bischof von Utrecht, getauscht hat<sup>39</sup>. Dabei kann es sich aber nicht um unser Exemplar handeln, weil das zweite Wappen nicht das des Jean Geoffroi ist. Außerdem ist es nicht sehr wahrscheinlich, daß ein anderer als Athanasius seine oben erwähnte Übersetzung, die er Cusanus gewidmet hat, diesem geschenkt hat. In Cod. Brux. 9581–95 haben wir ein altes Exemplar der *Suasoriae* kennengelernt. Es besteht also durchaus die Möglichkeit, daß es sich bei unserer Handschrift um eine Abschrift von dem alten Exemplar handelt. Diese Vermutung wird unterstützt durch die Bemerkung, die der Rubrikator am Schluß des Werkes auf fol. 220r in violetter Tinte an den Rand geschrieben hat: »In exemplari satis vetusto, sed mendoso, nihil amplius erat. diligenter describi curavi. vale candide lector«. Nimmt man zu dieser Bemerkung in Betracht, daß Nikolaus in ein altes Exemplar aus dem 10. oder 11. Jahrhundert an den Anfang der *Suasoriae* geschrieben hat: »corruptissime«, dann könnte unsere Vermutung, daß es sich bei dem Cod. 9142–45 um eine Abschrift von Cod. 9581–95 handelt, an Wahrscheinlichkeit gewinnen. Ja, man könnte noch weiter gehen und annehmen, daß Cusanus diese Abschrift für den uns unbekannten Träger des zweiten Wappens hat herstellen lassen.

Noch eine kleine interessante Bemerkung kann angefügt werden. Nach H. Vervliet, der die gedruckte Überlieferung des Seneca Pater untersucht hat, wurde der älteste venetianische Druck der *Suasoriae* von Bernardinus de Cremona und Simon de Luerno direkt aus unserer Handschrift kopiert<sup>40</sup>. Cod. 9142–45 war also 1490 in Venedig.

Wir haben hier nur von Handschriften gesprochen, die in die südlichen Niederlande gelangten und dem Kueser Hospital für immer verloren gingen. Dennoch dürfen wir nicht übergehen, daß auch Cusanus in den Niederlanden manchen Handschriftenfund gemacht hat. So hat er zum Beispiel die *Summa contra Gentiles* und die *Summa theologiae* des Thomas von Aquin aus dem Nachlaß des Magister Petrus von Brüssel, von Tienen, Domherr von St. Paul zu

<sup>38</sup> Vgl. VANSTEENBERGHE, *Le cardinal Nicolas de Cues*, S. 29 u. Anm. 13.

<sup>39</sup> PLATON, *De legibus* = Cod. Harl. 3261. Vgl. P. LEHMANN, *Mitteilungen aus Handschriften*, II: Sitz.-Ber. d. Bayerischen Akad. d. Wiss., Phil.-hist. Abt., Jg. 1930, H. 2, München 1930, S. 24.

<sup>40</sup> H. D. L. VERVLIET, *De gedrukte overlevering van Seneca Pater*: De Gulden Passer 35 (1957), S. 183.

Lüttich, gekauft<sup>41</sup>. Dieser Kanonikus muß ein großer Bücherfreund gewesen sein, der aus seiner privaten Bibliothek verschiedene Kodizes dem Kapitel von St. Paul<sup>42</sup> und der Abtei von Sankt Laurentius bei Lüttich vermachte hat. Unter anderem besaß dieser Lütticher Domherr auch den heutigen Cod. Brux. 9384–89, aus dem wir das Sterbedatum des Petrus von Brüssel entnehmen können. Es heißt dort: »obiit anno Domini M<sup>0</sup>CCCCXLVII<sup>0</sup>tercio kalendas februarii« (28. Januar 1448)<sup>43</sup>. Nikolaus ist also ziemlich spät, im Jahre 1448 oder kurz danach, in den Besitz der Hauptwerke des Thomas von Aquin gekommen.

Zum Schluß wollen wir noch eine Antwort auf die Frage versuchen, ob den Werken des Cusanus in den Niederlanden ein Erfolg beschieden war. Die wenigen Werke von ihm, die wir in der Brüsseler Königlichen Bibliothek antreffen, lassen eine verneinende Antwort erwarten. An cusanischen Werken fanden wir tatsächlich ja nur *De mathematicis complementis* und *De theologicis complementis*, die von Peter Erkelenz geschrieben sind und einst in der Abtei Park waren. Von *De mathematicis complementis* haben wir noch ein zweites Exemplar in *Cod. Brux. 2962–78*, das bereits E. Vansteenberghe als unvollständig bezeichnet<sup>44</sup>. Der Text ist aber vollständig; nur zwischen der 13. und 14. Propositio befinden sich erläuternde Bemerkungen und ein leeres Blatt. In dieser Handschrift folgt dann *De mathematica perfectione*. In *Cod. Brux. 733–41* ist ein Exemplar von *De pace fidei* erhalten, das früher in Sankt Matensdaal war und das R. Klibansky und H. Bascour für ihre Ausgabe benutzten<sup>45</sup>. Die *Cribratio Alchorani* ist in *Cod. Brux. 1718–20* vorhanden, jedoch ohne Eigentumsvermerk. Insgesamt befinden sich also in der Brüsseler Bibliothek fünf cusanische Werke. Diese wenigen Werke geben aber kaum ein richtiges Bild von der tatsächlichen Verbreitung der Schriften des Nikolaus von Kues in den früheren Bibliotheken. Leider wurde bei uns lange die Bearbeitung mittelalterlicher Bibliothekskataloge vernachlässigt, wodurch ein Überblick sehr schwierig wird. Aber bereits ein oberflächliches Durchlesen der alten Kataloge gibt ein weit günstigeres Bild.

<sup>41</sup> MARX, *Verzeichnis*, Nr. 68–72 u. 74, S. 76–78. Cod. Cus. 74 (*Summa contra Gentiles*), Vorblatt: »Emi ego N. de Cussa post obitum magistri petri (nicht *per* wie bei Marx, S. 78) libros eiusdem a suis executoribus.« Aus dem Nachlaß des Petrus von Brüssel hatte NvK ebenfalls Cod. Cus. 56; vgl. MARX, *Verzeichnis*, S. 62.

<sup>42</sup> R. L. PLANCKE, *Middeleeuwse handschrifteninventarissen*: De Gulden Passer 27 (1949), Nr. 15, S. 31–32.

<sup>43</sup> VAN DEN GHEYN, *Catalogue*, Bd. II (1902), Nr. 1331, S. 279.

<sup>44</sup> *Le cardinal Nicolas de Cues*, S. 474.

<sup>45</sup> Nicolai de Cusa *De pace fidei*. Cum epistola ad Ioannem de Segobia: Mediaeval and Renaissance Studies, Suppl. III, London 1956 und Nicolai de Cusa *Opera Omnia*, VII, Hamburg 1959.

Bei der Suche nach Cusanus-Werken in niederländischen Bibliotheken richtete sich meine ganze Hoffnung auf den Gesamtkatalog von *Roklooster* (Cod. Wien, Nationalbibliothek, S. N. 12. 694), der auch im deutschen Sprachgebiet bekannt geworden ist durch die Forschungen von Paul Lehmann<sup>46</sup>, der von diesem Katalog sagt: »Es handelt sich um ein bibliothekarisches Dokument von ungewöhnlichem Wert für die Bibliotheksgeschichte, Literaturkunde und literarische Überlieferungsgeschichte«<sup>47</sup>. Dieses Verzeichnis wurde zwischen 1532 und 1540 aufgestellt, geht aber auf einen ähnlichen, allerdings verlorenen Katalog zurück, der um 1487 von Gerardus Roelants verfaßt worden ist. Der Hauptteil, *Index illustrium scriptorum*, bietet von den jeweiligen Autoren nach Möglichkeit eine kurze Biographie, die Angabe ihrer Werke und der Bibliotheken, die diese Schriften aufbewahren. Das Siglenverzeichnis erwähnt etwa einhundert Bibliotheken, meistens Klosterbibliotheken<sup>48</sup>. In diesem Katalog nun fand ich eine Sammlung von 27 Werken des Cusanus auf fol. 259v–260r, leider aber fehlte jede Bibliotheksbezeichnung. Es hat auch den Anschein, daß das Verzeichnis der cusanischen Werke und die kurze biographische Notiz von Trithemius übernommen ist<sup>49</sup>. Für mich war es nur ein schwacher Trost, daß in diesem Katalog zwei Titel mehr als bei Trithemius zu finden sind, und zwar: *De geometricis transmutationibus* und *Dialogus inter Mariam et christianum*, also der *Dialogus de visitatione*<sup>50</sup>.

Unter der Rubrik *Tractatus ignoto auctore* in demselben Katalog fand ich zwei Werke in der Bibliothek der Augustinerchorherrn von Zevenborren: *Visio cuiusdam de pace fidei ad nycolaum de cusa: Fuit ex his.* S. 113<sup>51</sup>. Das Incipit läßt keinen Zweifel an der Identität mit *De pace fidei* zu. Die falsche Überschrift aber wird der Grund dafür gewesen sein, daß der Autor unbekannt geblieben ist. Das zweite Werk ist eine Sammlung von vier Predigten: *Sermones: de beata Maria Magdalena; Ad vincula petri; De sancto Laurentio; Johanne baptista.* S. 51<sup>52</sup>.

<sup>46</sup> P. LEHMANN, *Quellen zur Feststellung und Geschichte mittelalterlicher Bibliotheken: Erforschung des Mittelalters*, Bd. I, Stuttgart 1941, S. 312–317; *Alte Vorläufer des Gesamtkatalogs*: ebd. Bd. IV, Stuttgart 1961, S. 176–181.

<sup>47</sup> *Alte Vorläufer*, S. 176.

<sup>48</sup> J. VAN MIERLO, *Een katalogus van handschriften in Nederlandsche bibliotheken uit 1487: Ons geestelijk erf 2* (1928), S. 275–303.

<sup>49</sup> Johannis Trithemii abbatis Spanheimensis, *de scriptoribus ecclesiasticis*, Coloniae (Petrus Quentel) 1546, S. 324–325.

<sup>50</sup> KOCH, *Untersuchungen*, Nr. LXI, S. 82.

<sup>51</sup> J. VAN MIERLO, *De anonymi uit den kataloog van handschriften van Rooklooster: Ons geestelijk erf 4* (1930), S. 350. – S = Septemfontium in zonia, regulares, prope alsemberge; vgl. ebd., S. 91.

<sup>52</sup> VAN MIERLO, *De anonymi*, S. 354.

Vor allem die Predigt *Ad vincula petri* ist wohl kennzeichnend für den Kardinal dieses Titels. Von ihm ist an diesem Feiertag eine Predigt bekannt, die er am 1. August 1456 in Brixen gehalten hat<sup>53</sup>. Für die Feiern von Maria Magdalena und Johannes dem Täufer sind zwei, beziehungsweise vier Predigten überliefert<sup>54</sup>.

Die Abtei Park in Löwen besaß im Jahre 1635, wahrscheinlich vor der Erwerbung der beiden oben erwähnten Opuscula des Cusanus in Cod. Brux. 11.479 bis 84, folgende Cusanus-Schriften: *Reverendi Cardinalis Domini Nicolai Cuszae. Opus multorum Sermonum. In Charta und Epistola Reverendi Patris D. Nicolai de Cusa S. Petri ad Vincula dignissimi Cardinalis, cum esset Legatus de latere per Germaniam ad Regnum Bohemiae*<sup>55</sup>.

Im Reguliertenkloster Groenendaal war im Jahre 1640 ein *Tractatus de officio bene Praesidendi, sine nomine Authoris*<sup>56</sup>. Ich glaube, daß damit die cusanische Schrift *De auctoritate praesidendi in concilio generali* gemeint ist.

Schließlich fand ich in einem nicht veröffentlichten Chronicon von Godfried Boulaert, der Bibliothekar der Cistercienserabtei Sint-Bernaerts opt Schelt war, unter dem Jahre 1734: *Cibratio Alcorani, Per Nicolaum de Cuza, sive Cusanus Episcopum Brixensem, postea Cardinalem ad Vincula Sti Petri: dedicata est Pio Papae secundo; ergo circa annum 1460*<sup>57</sup>. Der Kodex ist verschollen und ist sicher nicht mit dem Exemplar der Brüsseler Königlichen Bibliothek, dem Cod. Brux. 1718–20, identisch.

Dieser kleine Überblick über ein paar alte Handschriftenverzeichnisse beweist, daß in den südlichen Niederlanden bedeutend mehr Werke des Nikolaus von Kues anzutreffen waren, als die wenigen noch aufbewahrten Reste es vermuten lassen. Hier wartet noch ein reiches Arbeitsgebiet auf die künftige Forschung.

<sup>53</sup> KOCH, *Untersuchungen*, Nr. CCXXXV, S. 167–168.

<sup>54</sup> KOCH, *Untersuchungen*, Nr. IX (S. 54), LI (S. 76–77) und Nr. XLVIII (S. 75), LIX–LX (S. 81–82), LXV (S. 85).

<sup>55</sup> SANDERUS, *Bibliotheca belgica manuscripta*, S. 163 u. 172.

<sup>56</sup> SANDERUS, *Bibliotheca belgica manuscripta*, S. 138.

<sup>57</sup> *Summarium chronologicum et topographicum ... Abbatiae B. Mariae Virginis Loci S. Bernardi ad Scaldim ... Hs. Bornem, Abtei*, 229, S. 184.



WEGBEREITER NEUZEITLICHEN DENKENS



# ANSÄTZE NEUZEITLICHEN PHILOSOPHIERENS BEI CUSANUS

Von Josef Stallmach, Mainz

In dem in der Beurteilung des Cusanus im ganzen so zwiespältigen Buch von *Karl Jaspers* findet sich immerhin der bedeutsame Satz: »Cusanus ist in seinem Jahrhundert der einzige Philosoph von Rang, ohne Herkunft aus einer bestimmten Schule, ohne Gründer einer Schule zu werden, eine einsame Gestalt, die nur auf sich steht...«<sup>1</sup>. Danach erscheint Cusanus wie ein erratischer Block in der Geschichte des Denkens, an dem alle Einordnungsversuche der Philosophiehistoriker zu scheitern verurteilt sind. Jaspers billigt Cusanus »keinen Ort in der Geschichte irgendeiner Wissenschaft« zu. Er habe höchstens »Stimmungen erzeugt, die die moderne Wissenschaft vorbereiteten«. Als solche »stimmungsmäßigen« Vorboten neuer Entwicklungen führt Jaspers auf: vor allem das »Selbstbewußtsein des Geistes als einer schöpferischen Tätigkeit« und den »Sinn für mathematische Konstruktion als Prinzip der Forschung, für den Unendlichkeitsgedanken, angewendet auf die Welt, für die Individuen als eigentliche Realität«<sup>2</sup>. »Etwas Neues« habe Cusanus nicht »gewollt«, und geleistet habe er in der Philosophie auch nur eine – allerdings große – »Neugestaltung der uralten metaphysischen Spekulation«<sup>3</sup>. Im Gegensatz zu Jaspers hat *Ernst Hoffmann*, der Initiator der ersten kritischen Gesamtausgabe der Schriften des Kardinals, in seinem bekannten Akademievortrag von 1940 »Nikolaus von Cues und die deutsche Philosophie« die Bedeutung des Cusanus auch für die Entwicklung der neuzeitlichen Wissenschaften hervorgehoben<sup>4</sup>. In der Wirkungsgeschichte, die er speziell für die cusanische Philosophie nachzeichnet, zitiert er aus einem Brief Fr. Schlegels von 1807 aus Köln: »Auch las und blätterte ich in Nicolaus Cusanus ... Ein Philosoph in dem Sinne, daß Leibniz und solche ganz flach und seicht dagegen scheinen. Mirandola und Reuchlin haben beide aus ihm geschöpft...« Mit der ihm eigenen Sicherheit

<sup>1</sup> K. JASPERs, *Nikolaus Cusanus*, München 1964, S. 228.

<sup>2</sup> Ebd., S. 138 und 213.

<sup>3</sup> Ebd., S. 142, 210, 262.

<sup>4</sup> Für die Mathematik, für die Kosmologie, für die »Neubegründung der Mechanik«, für die »allgemeine Naturlehre« durch seinen Gedanken »von der unendlichen Bestimmung der Individualität, von der Freiheit des menschlichen Subjektseins«: E. HOFFMANN, *Nikolaus von Cues. Zwei Vorträge*, Heidelberg 1947, S. 47–51. Vgl. auch R. HAUBST, *Nikolaus von Cues und die moderne Wissenschaft*: KSCG 4 (1963).

des kritischen Urteils habe Schlegel Cusanus, als er auf ihn stieß, sofort angemessen eingeschätzt und z. B. erkannt, »daß Picos Schrift *De dignitate hominis*, die den Menschheitsgedanken in der Renaissance begründete, auf dem dritten Buch der *Docta ignorantia* fußt«<sup>5</sup>.

Seit der Renaissance war der Name des Cusanus überdeckt worden von dem Giordano Bruno, der sich zum – allerdings pantheisierenden – »Apostel der Koinzidenzphilosophie« gemacht und auf dem Wege über Leibniz und Spinoza Einfluß auf die deutsche Philosophie gewonnen hatte. Bruno stellt sozusagen die Umschlagstelle dar für das anonyme Fortwirken cusanischen Gedankengutes bis in die Zeit des deutschen Idealismus, in die »Identitätsphilosophie« hinein. Die Philosophie der »Indifferenz« (des Absoluten vor allen Differenzverhältnissen des Relativen) in Schellings zweiter Periode hebt mit einer Bruno-Schrift an<sup>6</sup>. Auch in der dialektischen Wendung schon beim frühen Hegel – das Absolute als »Identität der Identität und Nichtidentität«<sup>7</sup> – zeigt sich ein Koinzidenzgedanke, von dem man allerdings nicht zeigen kann, daß er in irgendeiner literarischen Abhängigkeit etwa von Bruno auf Cusanus zurückgeht. Aber es ist doch sehr auffällig, daß Ernst Hoffmann zwar alle Spuren einer Kenntnis cusanischer Gedankengänge bei Goethe, Schiller, Schelling, Schleiermacher – auch bei diesen einer immer nur vermittelten, durch Bruno vermittelten Kenntnis – nachzeichnet, aber die frappierenden Strukturähnlichkeiten im Aufbau einer dialektischen Geistphilosophie bei Cusanus und Hegel überhaupt nicht erwähnt, ja Hegel mit einer kurzen Bemerkung von der Betrachtung ausschließt<sup>8</sup>. Dagegen meint Erwin Metzke, daß »niemand dem Denken des Nicolaus von Cues so nahegekommen ist wie Hegel. Es ist, als ob der Weg des abendländischen Denkens bei ihm an einen Punkt angelangt ist, an dem sich die Aufgabe, die der Cusaner zu bewältigen sucht, wiederum, nur auf einer neuen Stufe des philosophischen Bewußtseins, stellt«<sup>9</sup>. Den Namen des Cusanus kannte auch Hegel offensichtlich nicht, jedenfalls erwähnt er ihn an keiner Stelle und berücksichtigt ihn auch in seiner Geschichte der Philo-

<sup>5</sup> HOFFMANN, *Nikolaus von Cues*, S. 64.

<sup>6</sup> Bruno oder über das göttliche und natürliche Prinzip der Dinge (1802).

<sup>7</sup> Differenz des Fichteschen und Schellingschen Systems der Philosophie (die erste Veröffentlichung unter Hegels eigenem Namen, 1801), Jubiläumsausgabe, Stuttgart 1949 ff., Bd. 1, S. 124.

<sup>8</sup> HOFFMANN, *Nikolaus von Cues*, S. 61. Ich selbst bin dieser Ähnlichkeit, allerdings auch den tiefgehenden Unterschieden näher nachgegangen in *Das Absolute und die Dialektik bei Cusanus im Vergleich zu Hegel*: Scholastik 39 (1964), 495–509.

<sup>9</sup> E. METZKE, *Coincidentia oppositorum. Gesammelte Studien zur Philosophiegeschichte*: Forschungen u. Berichte d. evangelischen Studiengemeinschaft, Bd. 19, Witten (Ruhr) 1961, 8. Nicolaus von Cues und Hegel (1956), S. 242.

sophie nicht. Aber auf die »coincidentia oppositorum« war er spätestens 1817 schon aufmerksam geworden, und 1828 nannte er in einer großen Rezension von Hamanns Schriften »das Koincidieren« sogar »den geballten Kern der Wahrheit«, »die Idee..., welche den Gehalt der Philosophie ausmacht«<sup>10</sup>. Auch Hamann, durch den der Koinzidenzgedanke an Hegel vermittelt wurde, hatte ihn auf Bruno zurückgeführt. In seiner Gegnerschaft zur rationalistischen Aufklärung hatte ihm ein solches Prinzip »jahrelang im Sinn gelegen«, und es erschien ihm, als er es entdeckte, »mehr wert als alle Kantische Kritik«<sup>11</sup>.

In seinem umfassenden Bericht über den Stand der Cusanusforschung von 1939 sieht Joachim Ritter »die epochale Bedeutung des Cusaners für die neuere deutsche Philosophie« in jener »Begrenzung des Verstandes durch die Vernunft, des Wissens durch das Nichtwissen«, die zugleich eine »Bindung der Vernunft an das dem Verstand Manifeste, des Nichtwissens an den positiven Gehalt des Wissens« bedeute. Denn die deutsche Philosophie sei – »in der Vollendung bei Kant und Hegel« – in ihrer »vom 17. Jahrhundert an immer wieder einsetzenden Auseinandersetzung ... mit dem westlichen Rationalismus« nicht bereit, »den Verstand ... vor der Übermächtigkeit des Seins ... preiszugeben«, sondern bemüht, »ihn selbst zur Manifestation desjenigen, was mehr ist als der Verstand, zu erheben«<sup>12</sup>. – Die Reihe so verschiedenartiger Stimmen zur Bedeutung des cusanischen Denkens für die Entwicklung der Philosophie ließe sich fortsetzen<sup>13</sup>.

Wie sich Altes und Neues, Traditionsgebundenes und Zukunftsweisendes in der cusanischen Philosophie verhalten, ob es überhaupt etwas wirklich Neues,

<sup>10</sup> Vgl. METZKE, *Coincidentia oppositorum*, S. 241, Anm. 1.

<sup>11</sup> METZKE, *Coincidentia oppositorum*, 7. Nicolaus von Cues und Martin Luther (Aus dem Nachlaß), S. 208; HOFFMANN, *Nikolaus von Cues*, S. 61.

<sup>12</sup> J. RITTER, *Die Stellung des Nicolaus von Cues in der Philosophiegeschichte. Grundsätzliche Probleme der neueren Cusanusforschung*: Blätter f. Deutsche Philosophie, Bd. 13 (1939), S. 141.

<sup>13</sup> Nach M. DE GANDILLAC kann Cusanus »in dem Maße, als (er) in recht kühner Weise eine Widerspruchslogik entwirft, ... in gewissem Sinne eher als Vorläufer Hegels gelten denn als Schüler des Heraklit« (*Nicolaus von Cues. Studien zu seiner Philosophie und philosophischen Weltanschauung*, Düsseldorf 1953, S. 201). Dagegen sieht C. FABRO in der cusanischen Betonung der Einheit und schlechthinigen Einfachheit des Absoluten (jenseits auch noch des Zusammenfalls aller Gegensätze) sogar eine Rückwendung zu *Parmenides*. Eine Dialektik wie die des Cusanus sei »im Grunde nicht eine Vorbereitung auf die hegelsche Dialektik, sondern vielmehr eine Rückkehr zu jener Dialektik des parmenideischen Immobilismus, den Hegel hat überwinden wollen« (*Participation et causalité selon S. Thomas d'Aquin*, Louvain-Paris 1961, S. 572; vgl. S. 574: Eckhart und Cusanus als Hauptvertreter eines »christlichen Parmenidismus«). – Durch das Verständnis des Geistes als »Kraft schöpferischen Hervorbringens« sei das cusanische Denken »für die Genesis der neuzeitlichen Philosophie von entscheidender Bedeutung«, erklärt W. SCHULZ in einer

Zukunftsträchtiges in ihr gibt und worin es zu sehen ist, ist durchaus kontrovers, seit sie im 19. Jahrhundert regelrecht wiederentdeckt wurde. Offenbar spielen dabei auch Wertungsgesichtspunkte eine Rolle. Je nachdem, wie man zu Cusanus steht, und je nachdem, ob man das Neue, das faktisch mit oder nach ihm einsetzt, als Fortschritt in der Geschichte des Denkens betrachtet oder nur als Abfall, Verlust, Gefährdung anzusehen vermag, als »endgültigen Einbruch der Modernität« in den großen wohlgefügten Kosmos des antik-mittelalterlichen Denkens, scheint man geneigt, die Akzente in der Frage des Anteils des Cusanus an den neuen Entwicklungen anders zu setzen. Was ist nun aber, einmal abgesehen von jeder Wertung, eigentlich das Neue an der neuzeitlichen Philosophie? Gibt es überhaupt einen gemeinsamen, hervorstechenden, kennzeichnenden Grundzug in der disparaten Erscheinung der als »neuzeitlich« bezeichneten Philosophie? Und findet er sich, mindestens ansatzweise, schon im Denken des Cusanus? – Sicher kann man einen solchen Grundzug in der einschneidenden Veränderung der philosophischen Fragerichtung von den Objekten zurück auf das Subjekt sehen, in der Wendung von einer Philosophie des Seins zu einer Philosophie des Bewußtseins, zur Philosophie der *Subjektivität*. An die Stelle der Frage nach dem Seienden und seinen Ursachen in anderem Seienden tritt die Frage nach dem *Wissen und seinen Bedingungen im Subjekt*, nach den allem Gewußten immer schon vorausliegenden Möglichkeitsbedingungen des Wissens: die *transzentale* Fragestellung<sup>14</sup>. Dem seiner selbst immer bewußter werdenden Wissen werden seine Reichweite und seine Grenzen deutlicher. Im Wissen tut sich zugleich auch das Nichtwissen kund<sup>15</sup>.

So lassen sicher mit einem gewissen Recht manche Philosophiehistoriker die Neuzeit praktisch mit *De docta ignorantia* von 1440 beginnen. Hier ist tatsächlich mit einer vorher so nicht bekannten Ausdrücklichkeit Wissen und Nicht-

---

Untersuchung über die Entwicklung und Problematik des *Idealismus* in der Neuzeit (*Das Problem der absoluten Reflexion*, Frankfurt a. M. 1962, S. 22). – In einer neueren Veröffentlichung sieht P. WILPERT Cusanus von seiner Erkenntnislehre her im Zusammenhang mit der seit dem 14. Jahrhundert einsetzenden Bewegung des *Nominalismus* (*Die philosophiegeschichtliche Stellung des Nikolaus von Kues*: Schweizer Rundschau, 63 [1964], S. 394ff).

<sup>14</sup> »transzental« hier immer im Sinne Kants, nicht im Sinne der alten Transzentalienlehre.

<sup>15</sup> Eine Frage von großer Tragweite: Wie ist so etwas wie ein Wissen vom Nichtwissen überhaupt möglich, ein Einschen in das Uneinsehbare (Wissen um ein prinzipiell unerkennbares »Ding an sich« [Kant], Annahme eines »Transintelligiblen« jenseits – nicht nur der Erkenntnisgrenze – sondern der Erkennbarkeitsgrenze [Nic. Hartmann])? Offenbar doch nur so, daß das explizite Wissen schon übergriffen, immer schon »überholt« ist von einer Art »Urwissen«, das ein Wissen um seine Unexplizierbarkeit mit impliziert.

wissen und jenes gerade durch das Nichtwissen erst eigentlich seinem Gegenstand angemessene »Wissen« zum Thema gemacht. Was ist denn das Thema des ersten Buches? Nicht Gott, in den traditionellen Fragen der natürlichen Theologie: *an sit deus*, *quid sit deus*, sondern das menschliche Wissen und Nichtwissen von Gott und das Wissen vom Nichtwissen. Das heißt: der unmittelbare Seinsbezug der Frage ist »aufgehoben« in die in sich selbst reflektierende Frage, letztlich in eine Reflexion des Fragenden über sich selbst. Und wenn für *De docta ignorantia* die Unterscheidung: »nicht Gott, sondern unser Wissen von Gott« vielleicht noch als überspitzt erscheint, so wird die neue Wendung jedenfalls schon in der zweiten philosophischen Hauptschrift *De coniecturis*<sup>16</sup> vollends deutlich. Hier wird – wie sich im folgenden noch näher zeigen soll – die Frage selbst prinzipiell in Frage gestellt, hier wird Erkenntnis aufgefaßt als Einigen (*unitas unius*) in übergreifende Einheiten, hier tritt »an die Stelle der Betrachtung der Dinge nach den Abstraktionsstufen« (wie sie noch in *De docta ignorantia* zu finden ist) »eine Reflexion des menschlichen Geistes auf seine eigenen Einheiten«<sup>17</sup>. Und am Anfang von *De mente* (1450) wird programmatisch auf das »delphische Erkenntnisgebot« Bezug genommen, »daß der Geist sich selbst erkenne und sich mit dem göttlichen Geist verbunden wisse«<sup>18</sup>. Man wird einwenden, diese Selbstreflexion des erkennenden Geistes sei nun doch nichts Neues. Cusanus bezieht sich selbst auf das uralte γνῶθι σαυτόν, und im Neuplatonismus, insbesondere auch im augustinischen, war das redi in te ipsum, die Abwendung der Seele von den äußeren Dingen und die Hinwendung zurück in die eigenen Tiefen eine grundlegende Forderung<sup>19</sup>. Aber

<sup>16</sup> Auch wenn nach einer Abfassung Ende 1441 oder Anfang 1442 die Schrift in der durch die Handschriften belegten Form erst 1445 zur Abschrift freigegeben worden ist – vgl. P. WILPERT, *Kontinuum oder Quantensprung bei Nikolaus von Kues: Wissenschaft und Weltbild* 16 (1963), S. 108 und 111 –, ist der Abstand der Entstehungszeiten im Vergleich zu der bedeutenden Lehrentwicklung, die in *De coniecturis* festzustellen ist, relativ kurz. Zum Datierungsproblem vgl. auch J. KOCH, *Die Ars coniecturalis des Nikolaus von Kues: Arbeitsgem. f. Forsch. d. Landes Nordrhein-Westfalen*, Köln-Opladen 1956, S. 7ff und 35.

<sup>17</sup> Vgl. *Doct. ign.* II, 6; J. KOCH, *Ars coniecturalis*, S. 10 und 31f. Obiges Zitat nach dem Beitrag von J. KOCH, *Nikolaus von Kues und Meister Eckhart*: MFCG 4 (1964), S. 165.

<sup>18</sup> *De mente* c. 1 (HV 46, 11f). Vgl. c. 9 (HV 89, 10ff): »Der Geist ist ein lebendiges Maß, das an sein eigenes Fassungsvermögen herankommt, indem es anderes mißt. Er tut alles, um sich selbst zu erkennen, aber sein eigenes Maß, das er in allem sucht, findet er nur dort, wo alle Dinge eins sind. Dort ist die Wahrheit in der ihm entsprechenden Genauigkeit (veritas praecisionis eius), weil dort sein adäquates Urbild ist.«

<sup>19</sup> *Ven. sap.*, c. 17, beruft Cusanus sich auf Proclus, In Platonis theogiam, für die Ansicht Platons, »daß die Geistseele, wenn sie in sich selbst hineinblickt, dort Gott und alle Dinge schaue« (Phil. Bibl. Bd. 263, hrsg. v. P. WILPERT, Hamburg 1964, n. 49, S. 72), und er übernimmt und interpretiert das in seinem Sinne (n. 49 und 50).

einmal bedeutet es bei Cusanus gegenüber der herrschenden Lehrmeinung des Aristotelismus tatsächlich eine eigene Wendung, und zum anderen hat das neuzeitliche Denken die Reflexion mit ganz neuer Intensität wieder aufgenommen und zu anderen Konsequenzen geführt.

Das neuzeitliche Philosophieren läßt sich also kennzeichnen als die Bewegung einer fortschreitenden und offenbar nicht mehr rückgängig zu machenden transzentalen *Reflexion*. Eine solche erste Kennzeichnung schließt, wie gesagt, noch kein Urteil darüber ein, ob diese Bewegungsrichtung (zurück auf das Subjekt) für die Seinserkenntnis, um die es in aller Philosophie letztlich geht, Fortschritt oder Umweg oder gar einen Irrweg bedeutet. Eins muß jedoch auf alle Fälle gleich noch angemerkt werden: »Philosophie der Subjektivität« ist keineswegs gleichbedeutend mit »Subjektivismus«, als würde nunmehr in einem subjektivistisch-relativistischen Sinne dieses Satzes der Mensch zum Maß aller Dinge erhoben. In der kantischen Erkenntnislehre z. B. – einer hohen Form der Philosophie der Subjektivität – geht es gerade um die Begründung oder Wiederbegründung der allgemeinen und notwendigen, der »objektiven« Gültigkeit der Erkenntnis (wenn dies Kant auch nur unter Preisgabe ihres realistischen Charakters gelingt). Gemeint ist mit »Philosophie der Subjektivität«, daß in einer Rückbesinnung des Subjektes von seinen Objekten zurück auf sich selbst aufgeht, was *Subjektsein* ist, in Abhebung von allen immer nur als Objekte begegnenden Seienden und selbst letztlich niemals nach Art eines Objekts faßbar; und daß weiter in dieser Selbsterfahrung, in dieser Reflexion auf sein eigenes Tun, also vor allem seine Erkenntnis- und Denkvollzüge, das Subjekt sich zugleich umgriffen und übergriffen erfährt – jetzt nicht sozusagen von einem (objektartigen) Überseienden, sondern von einer höheren *Subjektivität*, von einem unendlichen Geist<sup>20</sup>, einem transzentalen Subjekt (Kant), einem absoluten Ich (Fichte). Und schließlich, daß in dieser Reflexion aufgeht, was *Sein überhaupt* ist: daß Sein eigentlich und im Grunde Subjektsein ist, daß

---

<sup>20</sup> Bei Cusanus z. B. (*Ap theor.*: P I, fol. 220<sup>r</sup>): »Wenn also der Geist sieht, daß in seinem eigenen Können das Können-selbst [das nach 220<sup>v</sup> »das Können jedes Könnens« ist] ob seines Übertreffens (excellentia) nicht gefaßt werden kann, dann sieht er mit seinem Sehen über seine eigene Fassungskraft hinaus, so wie ein Knabe die Größe eines Steines über das hinausgehen sieht, was seine Kraft zu tragen fähig wäre. Das Sehenkönnen des Geistes übertrifft (excellit) also sein Begreifenkönnen. So ist die einfache Sicht des Geistes keine begreifende, sondern von der begreifenden erhebt er sich zum Sehen des Unbegreiflichen... Und das ist das Unendliche...« – »Die Grundposition des Descartes, daß wir unseren Geist als endlich nur denken können, indem wir zugleich den Begriff des unendlichen Geistes denken, ist genau dem cusanischen Ansatz des Erkenntnisproblems gemäß« (HOFFMANN, *Nikolaus von Cues*, S. 54).

alles Seiende seinen Ursprung letztlich in einem Subjekt, dem schöpferischen Geist, hat<sup>21</sup>.

Mit »Philosophie der Subjektivität« ist konkret jene Bewegung gemeint, die, präaudiert schon durch die »selbstkritische Skepsis des Nominalismus«<sup>22</sup>, mit voller Radikalität erst einsetzt bei Descartes mit seinem umfassenden Zweifel, dem »Wegdenken« aller objektiven Wirklichkeit bis auf den Wegdenkenden selbst, und der Neubegründung des Wissens in eben diesem die Dinge »wegdenkenden« Denken, im Ich als Denkenden; die ihren Höhepunkt erreicht in der transzental-idealistischen Erkenntniskritik Kants, in der von ihm (gegen seine Intentionen) eben doch eingeleiteten Metaphysik des Deutschen Idealismus im ersten Drittels des 19. Jahrhunderts und in dem bis in unser Jahrhundert hinein sich haltenden neukantischen Idealismus – ihren Höhepunkt erreicht, aber auch schon überschreitet. Denn eine neue Wende hat sich inzwischen angebahnt: zurück »zu den Sachen selbst«. Etwa seit dem ersten Weltkrieg wird die alte Seinsfrage mit neuer ungeahnter Intensität wieder lebendig; in den beiden, auch durch die verschiedene Art der Absetzung von ihrer Herkunft aus der »Philosophie des Bewußtseins« sich unterscheidenden Hauptrichtungen einer »neuen Ontologie«, der Existenzanalytik Heideggers und der Kategorialanalytik Nic. Hartmanns, aber auch in einer den neuen Fragestellungen und Ansätzen sich öffnenden und sie eigen verarbeitenden neuscholastischen Ontologie. Hier erhebt sich nun eine schwerwiegende Frage: Wenn man das cusanische Denken in die Anfänge der Philosophie der Subjektivität hineinstellt, andererseits unser gegenwärtiges Philosophieren aber schon wieder von einer neuen Wende zur Ontologie bestimmt sieht, die Idealismus und Kritizismus, auf welche die Philosophie der Subjektivität hinausgelaufen war, hinter sich gelassen hat, bescheinigt man damit nicht einer Cusanusrenaissance ihren sozusagen reaktionären Charakter? (Dabei ist in keiner Weise an die historische Cusanusforschung gedacht, die selbstverständlich ihren unverlierbaren Wert unabhängig von allen Bewegungen des Philosophierens in sich behält, sondern an Versuche lebendigen Philosophierens aus dem Geiste des Cusanus.) Wird jene Hilfe, die man sich für die Neuentfaltung der Ontologie von einer Verlebendigung von Aristoteles und Thomas erwartet, nicht eher gefährdet durch die Einbeziehung eines »Außenseiters« wie Cusanus? – Das

<sup>21</sup> Im Sinne und in der Sprache Hegels: »...daß die Substanz wesentlich Subjekt ist, ist in der Vorstellung ausgedrückt, welche das Absolute als Geist ausspricht – der erhabenste Begriff, und der der neueren Zeit und ihrer Religion angehört. Das Geistige allein ist das Wirkliche ... Der Geist, der sich so entwickelt als Geist weiß, ist die Wissenschaft...« (»Phänomenologie des Geistes«, Vorrede, Jubiläumsausgabe, Bd. 2, S. 27f).

<sup>22</sup> WILPERT, *Die philosophiegeschichtliche Stellung*, S. 394.

ist schon deshalb zu verneinen, weil die neue Philosophie des Seins nicht ist und nicht sein kann einfach eine Wiederaufnahme des Alten, ein Wiederanknüpfen dort, wo der Faden einmal abgerissen ist, sondern sich vollzieht aus einem entfalteten und vertieften Problembewußtsein heraus, mit geschärftem kritischen Blick, auf einer höheren Stufe der Reflexion. Die einmal erarbeitete transzendentale Frage nach den »vorgängigen Bedingungen der Möglichkeit des Erkenntnisvollzuges«<sup>23</sup> hat sich als unumgänglich erwiesen bei der Grundlegung einer Ontologie. Die Reflexion auf den Selbstvollzug des Geistes wird heute auch in der einer großen ontologischen Tradition verpflichteten Philosophie nicht mehr als etwas betrachtet, was rückgängig zu machen ist, sondern was vollendet werden muß »im Rückgang auf das Sein«. Damit tritt der positive Ertrag jener Bewegung hervor, die historisch-faktisch allerdings durch eine Sprengung der »Ontologie der ›Seinstufen‹« in der Zeit des Überganges vom Mittelalter zur Neuzeit vorbereitet wurde<sup>24</sup>. Hier ist auch der Punkt, an dem auf die Aktualität der cusanischen Fragerichtung und cusanischer Denkansätze hinzuweisen ist, auf die Hilfe, die man sich bei ihm, der an der *Auslösung* der neuzeitlichen Reflexion sicher beteiligt war, auch für die Aufgabe ihrer *Vollendung* erwarten kann. Das sei an einem Beispiel gezeigt.

Emerich Coreth, der gegenwärtig wohl am entschiedensten den Versuch einer Begründung und Entfaltung der Metaphysik aus transzentaler Reflexion unternommen hat, stellt die Forderung auf: »das metaphysische Wissen nicht allein in den ausdrücklich vollziehbaren Einsichten in logisch-begriffliche Sachverhalte zu begründen, sondern in der Ureinsicht, die in jedem ausdrücklichen Denkvollzug, wie immer er inhaltlich bestimmt sein mag, als Bedingung seiner Möglichkeit notwendig, wenn auch unthematisch mitvollzogen wird«<sup>25</sup>. Coreth selbst versucht dann die Metaphysik zu entfalten von der Reflexion auf den Denkvollzug der *Frage* her, als thematische Explikation des in jeder Frage rein als Denkvollzug immer schon vorausgesetzten und darum durch keine Frage im Grunde zu erschütternden »Vorwissens um das Sein«<sup>26</sup>. Es ist interessant, damit De coniecturis I, 7 zu vergleichen, wo auch von einer Gewißheit vor allem Fragen die Rede ist<sup>27</sup>, »in der und durch die der Geist alles tut«. »Jeder forschende und suchende Geist forscht allein in deren

<sup>23</sup> E. CORETH, *Metaphysik. Eine methodisch-systematische Grundlegung*, Innsbruck-Wien-München 1961, S. 69.

<sup>24</sup> SCHULZ, *Das Problem der absoluten Reflexion*, S. 22.

<sup>25</sup> CORETH, *Metaphysik*, S. 69.

<sup>26</sup> Ebd., S. 89.

<sup>27</sup> Hier von der »präzisesten Gewißheit« der höchsten der vier Einheits- und Wahrheitsstufen.

Licht, und es kann keine Frage geben, die sie nicht voraussetzt. Setzt nicht die Frage, ob etwas ist, das Sein (entitatem), die Frage, was etwas ist, das Wesen, warum, die Ursache, weswegen, das Ziel voraus? Das also, was bei jedem Zweifel schon vorausgesetzt wird, muß das Sicherste sein. Also kann die absolute Einheit überhaupt nicht in Zweifel gezogen werden<sup>28</sup>, da sie das ist, was in allen Seienden ist, in allen Wesenheiten west, in allen Ursachen verursacht und in allen Zielen abzielt. Erst nach diesem (Unbezweifelbaren) beginnt die Menge der Zweifel<sup>29</sup>. Es gibt also eine erste unbezweifelbare Gewißheit vor allen Zweifeln und als Möglichkeitsbedingung sogar noch aller Zweifel. Vielleicht noch pointierter zum Ausdruck kommt dieses Wurzeln aller auf Wahrheit aussiegender Denkvollzüge schon in einem *Wahrheitsgrund*, dieses alles Fragen überhaupt erst ermögliche *Vorwissen*, dieses in allem Bewußtwerden des Unbegreifens sich immer schon kundtuende *ursprüngliche Verständnis* im zweiten Buch von *De sapientia*, in dem der Laie den Gelhrten belehrt: »Jede Frage nach Gott setzt das Erfragte voraus, und zu antworten ist eben, was in jeder Frage nach Gott die Frage selbst voraussetzt«<sup>30</sup>. Für die nähere Erklärung wird dann das in *De coniecturis I, 7* Ausgeführte übernommen: die *Grundfragen* implizieren schon die *Grundbestimmungen*, so daß die Antwort sie nur zu explizieren, der fragende Geist also nur sich selbst bis zu seinem letzten Grunde hin auszulegen braucht<sup>31</sup>.

Die Selbstreflexion führt bei Cusanus einmal zu einem neuen *Selbstbewußtsein* des Geistes als schöpferischer Kraft des Hervorbringens und zum anderen zu einer neuen *Selbstbescheidung* des erkennenden Geistes, nicht nur angesichts des Unendlichen, sondern des Wesens aller Dinge. Diese dem Anschein nach gegenstrebigen Tendenzen gehen tatsächlich zusammen. Der Geist, der *als Geist* seiner selbst als eines schöpferischen, seiner Spontaneität bewußt wird, wird *als endlicher* in eben diesem Selbstbewußtsein sich auch seiner Grenzen bewußt an all dem, was er unaufhebbar als eben nicht durch sein eigenes Schöpfertum hervorgebracht erfährt. Diese beiden Tendenzen der Reflexion

<sup>28</sup> Das Folgende nach der Übersetzung von KOCH, *Ars coniecturalis*, S. 40.

<sup>29</sup> *De coni. I, 7* (P I, fol. 43v).

<sup>30</sup> *De sap. II* (H V 26, 11–13).

<sup>31</sup> Dieser Gedanke hält sich bei Cusanus durch bis zum »Gipfel der Betrachtung« am Ende seines Schaffens (1463): »Denn da jede Frage über das ‚kann‘ das Können-selbst voraussetzt, kann über dieses selbst sich kein Zweifel erheben. Keiner nämlich dringt durch bis zum Können-selbst. Denn wer fragte, ob das Können-selbst sei, sieht, wenn er darauf aufmerkt, sofort die Ungehörigkeit der Frage, da ja ohne das Können über das Können-selbst nicht gefragt werden ‚köönnte‘ ... Und so steht fest, daß das Können-selbst jedem Zweifel, der erhoben werden kann, vorausgeht. Nichts Sichereres gibt es also als das Können-selbst, wenn selbst der Zweifel nicht anders kann als es voraussetzen...« (*Ap. theor.*: P 220r–v).

wirken sich im neuzeitlichen Philosophieren bis zum Extrem aus, die letztere in seinem *erkenntniskritischen* Zug bis hin zu jener Selbstunterschätzung des erkennenden Geistes, in der er sich überhaupt nur noch mit »Erscheinungen« begnügen zu müssen meint, an deren Konstitution er selbst bestimmend mitgewirkt hat, während das »Ding an sich« ganz außer seiner Reichweite bleibt; die erstere in seinem *idealistischen* Zug bis hin zu jener Selbstüberschätzung des schöpferischen Geistes, in der sich das Ansichsein schließlich ganz auflöst in Gesetzsein und der Erfassungscharakter des Erkennens überhaupt verloren geht.

Bei Cusanus selbst sind die gegenstrebigen Tendenzen noch nicht in die Extreme auseinandergegangen, sondern in Spannungseinheit verbunden, in einer in den einzelnen Schriften allerdings mehr oder weniger ausgewogenen Spannungseinheit. Das *Selbstbewußtsein* des *schöpferischen* Geistes wird vor titanscher *Selbstüberschätzung* bewahrt durch das Gegenwirken *der Selbstbescheidung* eben dieses Geistes als eines *endlichen*, dessen Verstand (*ratio*) nicht nur durch eine Vernunft (*intellectus*) in Schranken gewiesen wird, sondern dessen Vernunft auch noch bei all ihrem Vordringen über das bloß Verstandesmäßige hinaus sich an der »Mauer des Paradieses« am Ende sieht, jenseits der erst die Wahrheit selbst in »unzugänglichem, das heißt in jenem überhelten Lichte wohnt, das dem endlichen Geist ein letztlich undurchdringliches Dunkel ist<sup>32</sup>. Wegen dieser »Dunkelheit« des letzten Lichtgrundes bleibt für ihn eine Dunkelheit im Grunde aller Dinge, ja sogar in seinem eigenen Grunde. Sogar sich selbst erkennt er, wie das Wesen aller Dinge und erst recht Gottes, nur in unvollendbarer Annäherung (*coniectura*)<sup>33</sup>. Und seine eigentliche Weisheit ist die Einsicht in sein prinzipielles Nichtwissen aus eigener Kraft (*docta ignorantia*).

<sup>32</sup> Das Bild von der »Mauer« wird in *De visione Dei* vielfach wiederholt. Von der »heiligsten Dunkelheit« in der Nähe des »unzugänglichen Lichtes« spricht Cusanus gleich in der Widmung (P I, fol. 99<sup>r</sup>) und dann wieder in einer Abwandlung des Sonnengleichnisses am Ende des 6. Kap.: »Denn jene Dunkelheit im Auge kommt ja vom Überleuchten des Sonnenlichtes. Und je dichter seinem Wissen das Dunkel wird, desto mehr kommt er in dieser Dunkelheit an das unsehbare Licht heran« (fol. 101<sup>v</sup>). Zu »Vernunft über Verstand«, und »Gott über Vernunft und Verstand« vgl. J. STALLMACH, *Zusammenfall der Gegensätze. Das Prinzip der Dialektik bei Nikolaus von Kues*: MFCG 1 (1961), S. 61ff und 68ff.

<sup>33</sup> Vgl. *De coni.* II, 16 (P I, fol. 62<sup>v</sup> – 63<sup>r</sup>): »Da alle Andersheit allein in der Einheit faßbar ist, darum kann die Vernunft, die Andersheit ist, da sie nicht die göttliche absolute, sondern die menschliche Vernunft ist, sich selbst, wie sie ist, einzig und allein in der göttlichsten Einheit selbst anschauen. Nicht wird nämlich die Vernunft sich selbst oder irgend etwas Vernehmbares wie es in sich ist, erfassen, außer in jener Wahrheit, die die unendliche Einheit von allem ist. In sich selbst also erschaut die Vernunft jene Einheit nicht, wie sie in sich ist, sondern wie sie auf menschliche Weise vernommen wird ... In voller Genauigkeit kann

Andrerseits wird die *Selbstbescheidung* des sich als *endlich* wissenden Geistes bewahrt vor Resignation und Agnostizismus durch das *Selbstbewußtsein* des sich in seinem »Können« als *imago Dei* erfahrenden Geistes<sup>34</sup>, sogar als einzige *imago Dei* unter allem Seienden dieser Welt, als *imago complicationis complicationum* unter allem, was nur *explicatio* ist. Obwohl er nur teilhat am Licht, ist er doch das Licht, in dem aufleuchtet, was selbst nicht teilhat am Licht<sup>35</sup>. Als »hohes Gleichnisbild« Gottes, wie es in *De coniecturis I, 3* heißt, hat der Geist nach seiner Fassungskraft teil auch »an der Fruchtbarkeit der schöpferischen Natur« (Gottes) und »bringt aus sich als dem Abbild der unendlichen Form Verandesgebilde in Ähnlichkeit mit den realen Dingen hervor«. »So ist, wie der göttliche Geist der realen, der menschliche Geist einer konjunkturalen Welt Formprinzip«<sup>36</sup>. Auch er ist also »Schöpfer«, Schöpfer einer eigenen Welt von Begriffen, seines eigenen stolzen Reiches der Wissenschaft, nicht in Diskrepanz mit der realen Welt, aber auch niemals in präziser Deckung mit ihr, sondern in unbeendlicher Annäherung.

»Unsere Konjekturen müssen aus unserem Geist hervorgehen wie die reale Welt aus der unendlichen Vernunft Gottes«<sup>37</sup>. Die Welt geht aus dem Geiste hervor, die Welt »an sich« aus dem unendlichen Geiste Gottes, die Welt »für uns«, wie wir sie denken, die Annäherungsmodelle, unter denen wir die realen Verhältnisse zu fassen suchen, aus dem endlichen menschlichen Geiste<sup>38</sup>. (Das

---

dies [Erfassung der Wahrheit in sich] allein durch die göttliche Vernunft selbst geschehen, die die absolute Genauigkeit (praecisio) selbst ist. Sie selbst ist allein alles, was in einer jeden Vernunft vernimmt und in einem jeden Vernommenen vernommen wird (in omni intelligibili intelligitur)«.

<sup>34</sup> »Der Geist sieht also sich selbst. Und weil er sieht, daß sein Können nicht das Können jedes Könnens ist, da ihm ja vieles unmöglich ist, so sieht er von hier aus auch, daß er nicht das Können-selbst, sondern dessen Abbild ist. Wenn er also in seinem Können das Können-selbst sieht, und er nichts anderes ist als sein Seinkönnen, so erschaut er sich als eine Weise der Erscheinung des Könnens selbst« (*Ap. theor.*: P I, fol. 221<sup>r-v</sup>).

<sup>35</sup> *De mente*, c. 3 (H V 57,22-58,6): »Wie Gott das absolute Sein ist, das aller Seienden Einfaltung ist, so ist unser Geist das Abbild jenes unendlichen Seins, das aller Abbilder Einfaltung ist ... Denn die Kenntnis Gottes oder sein Anblick (facies) steigt nur in die Geistnatur hinab, deren Gegenstand die Wahrheit ist, und darüber hinaus nicht, es sei denn durch Vermittlung des Geistes, so daß der Geist das Abbild Gottes ist und nach ihm Urbild aller Abbilder Gottes.« – Für den Unterschied von »Abbild« und »Entfaltung« vgl. *De mente*, c. 4 (H V 59,1-60,13); »Videtur, quod sola mens sit dei *imago*.« (60,3).

<sup>36</sup> *De coni.* I, 3 (P I, fol. 41<sup>v</sup>).

<sup>37</sup> Ebd.

<sup>38</sup> Vgl. *De mente*, c. 9 (H V 86,7ff): »Aller Dinge Maß und Grenze stammt aus dem Geist. Und Hölzer und Steine haben ihr bestimmtes Maß und ihre Grenzen zwar *unabhängig von unserem Geist*, aber *abhängig vom unerschaffenen Geist*, von dem jede Grenze der Dinge herrührt.«

ist das gemeinsame Grundmotiv aller Philosophie der Subjektivität: Die bloße Tatsächlichkeit des Seienden wird »aufgehoben« durch die Einsicht seines Her-vorganges aus dem schöpferischen Geist.) Zugleich wird sichtbar, daß mit »coniectura« bei Cusanus nicht nur die Grenze, sondern auch die Größe des menschlichen Erkenntnisvermögens bezeichnet ist. Das Hervorbringen von Konjekturen ist Teilhabe an der schöpferischen Kraft des göttlichen Geistes. Daß es nur Konjekturen sind, trennt zugleich unser Erkennen zwar für immer vom göttlichen. Aber das Erkennen in Konjekturen ist die Form unserer Wahrheit, wie sie allein einem Geiste angemessen ist, der zwar Abbild der absoluten »Einheit«, absoluten »Genauigkeit«, absoluten »Wahrheit«<sup>39</sup>, aber nicht diese selbst ist: »Coniectura igitur est positiva assertio, in alteritate veritatem, uti est, participans«<sup>40</sup>. Die Konjektur, so spricht es dieser Satz, den man wie eine Definition von »coniectura« nehmen kann, aus, ist »eine positive Behauptung«, die, obwohl nur eine Konjektur, doch »teilhat an der Wahrheit«, wenn auch »in *Andersheit*« teilhat an der Wahrheit, »wie sie in sich ist«. Dieses Hervorgehenlassen einer Welt aus dem Geist ist also nicht im Sinne reiner Setzung gedacht, sondern als eine Art *Nachschöpfung*, als sich angleichen-der Nachvollzug eines Urvollzuges, nicht als *entium creatio* – was in den Augen des Cusanus die Anmaßung der göttlichen Weise des Erkennens wäre, das allein im Vollzug selbst seine Gegenstände setzt – sondern als *rerum assimilatio*. Schon in De coniecturis wird bei aller Herausstellung der Teilhabe des Geistes an der »Fruchtbarkeit der schöpferischen Natur« Gottes doch zugleich auch betont, daß er seine Gebilde (rationalia) hervorbringt in realium entium similitudinem<sup>41</sup>. In De mente wird dieser Zug dann mehrfach deutlich heraus-gearbeitet<sup>42</sup>.

<sup>39</sup> Vgl. auch *De mente*, c. 3 (HV 56, 5ff): »...praecisio citra Deum non est. Wer also einmal eine einzige Genauigkeit erreichte, der würde Gott erreichen, der die Wahrheit alles Wißbaren ist.«

<sup>40</sup> *De coni.* I, 13 (P I, fol. 48r).

<sup>41</sup> I, 3 (P I, fol. 41v), wie eben im Wortlaut zitiert.

<sup>42</sup> *Demente*, c. 3 (HV 57, 11–21): Wie der göttliche Geist »universitas veritatis rerum« genannt werden kann, so der menschliche »universitas assimilationis rerum«. »Conceptio divinae mentis est rerum productio... Si mens divina est absoluta entitas, tunc eius conceptio est *entium creatio* et nostrae mentis conceptio est *entium assimilatio*... Si omnia sunt in mente divina ut in sua praecisa et propria veritate, omnia sunt in mente nostra ut in... simili-tudine propriae veritatis, hoc est notionaliter: similitudine enim fit cognitio« (Z. 22: »*rerum similitudines*«). c. 4 (58, 15f): Wie der unendliche Geist eine vis formativa so der end-lische eine vis *conformativa*. – c. 4 (60, 1ff): »Dadurch daß er Abbild der absoluten Einfaltung ist, die der unendliche Geist ist, hat er (der endliche Geist) eine Kraft, durch die er sich jeder Ausfaltung [also allen Dingen unter dem Geist] angleichen (assimilare) kann.« – c. 4 (61, 19ff): »Der Geist ist jenes Vermögen, das zwar jeder [apriorischen] begrifflichen Form

Anders gesagt: die Subjektivität des menschlichen Geistes ist bei Cusanus noch eingebettet in die Objektivität der Schöpfung aus dem unendlichen Geist. Seine Gnoeologie wird dadurch bewahrt sowohl vor den spekulativen Übersteigerungen des Idealismus als auch der Resignation des Kritizismus. Das ist für Cusanus die Sonderstellung des Menschen unter allem Seienden in der Erfahrungswelt: *allein* Subjekt, aber *nicht absolutes* Subjekt, *endlich*, aber doch *wahrhaft erkennendes* Subjekt. Da der Mensch durch das Zusammenspiel seiner verschiedenen Erkenntnisvermögen (Sinne, Vorstellungskraft, Verstand, Vernunft) auf menschliche Weise (humaniter) alles einbegreift, ist er eine ganze Welt – auf menschhafte Weise (microcosmos, humanus mundus), ja, in dieser extremen Formulierung: ein Gott – auf menschhafte Weise (humanus deus)<sup>43</sup>. Das Gesagte soll in zwei Einzelzügen noch verdeutlicht werden: der Auffassung des Erkennens als »Einigen« und dem Verhältnis von Schaffen und Erkennen. – Zum Schluß seiner Ausführungen über die cusanische *ars conjecturalis* als einer ausgeführten Erkenntnistheorie weist Josef Koch auch noch kurz hin auf eine »erstaunliche Verwandtschaft« mit Kant, »mit dem Gang der Kritik von den ungeordneten Eindrücken der Sinnlichkeit über den Verstand und die Vernunft bis zu dem unerkennbaren Gott«<sup>44</sup>. Herauszustellen wäre in einem solchen Ähnlichkeiten und Unterschiede zugleich feststellenden Vergleich insbesondere noch die *Synthesis*, die bei Kant das eigentlich produktive Element in unserer ganzen Erkenntnis darstellt und fundamental für seine gesamte Vernunftkritik ist. Wie nun bei Kant die *Sinnlichkeit* mit ihren *Anschauungsformen* schon eine erste Einigungsfunktion gegenüber dem chaotischen *Empfindungs-material* hat, der *Verstand* mit seinen *Kategorien* wiederum eine höhere, die begriffliche Einigungsfunktion gegenüber den in den »Schemata« sozusagen vorgeordneten Sinnesbildern, und schließlich die *Vernunft* nicht abläßt von den Versuchen, die Vielheit der »Erscheinungen«, wie der Verstand sie in der inneren und äußeren Welt erkannt, durch ihre »Ideen« in letzte, umfassende Einheiten, »unter die höchste Einheit des Denkens zu bringen«<sup>45</sup>, so »einigt« entbehrt, jedoch, einmal angeregt, sich selbst jeder Form angleichen und von allen Dingen Begriffe bilden kann.« – c. 7 (75,4): »Der göttliche Geist ist eine seinschaffende Macht (vis entificativa), unser Geist eine Angleichungsmacht (assimilativa)« usw.

<sup>43</sup> De coni. II, 14 (P I, fol. 59v–60r).: »Im Menschenwesen (humanitate) ist alles auf menschhafte Weise *ausgefaltet*, gleichwie im Universum auf welthafte Weise (universaliter), da es ja als menschhafte Welt (humanus mundus) existiert. Alles ist schließlich in eben diesem Menschenwesen auf menschhafte Weise *eingefaltet*, da es ja ein menschhafter Gott ist (humanus deus).« – In der durch die Vernunft ermöglichten Selbstreflexion »nähert sich der Mensch der Gottförmigkeit«.

<sup>44</sup> KOCH, *Ars conjecturalis*, S. 48.

<sup>45</sup> I. KANT, *Kritik der reinen Vernunft*, A 298 (welch letzteres für Kant allerdings keine erkenntniskonstituierende, sondern nur noch regulative Bedeutung hat).

nach Cusanus der Geist »die Andersheit der *Sinnesempfindungen* (*sensata*) in der *Vorstellungskraft* (in *phantasia*), die Mannigfaltigkeit der Andersheiten der *Vorstellungsbilder* im *Verstand* (in *ratione*) und die mannigfaltige Andersheit der *Verstandeserkenntnis* ... in der einfachen Einheit der *Vernunft* (in *intellectuali simplici unitate*)«. Oder wie Cusanus an derselben Stelle weiter sagt: »Es steigt herab die Einheit der Vernunft in die Andersheit des Verstandes, die Einheit des Verstandes in die Andersheit der Vorstellungskraft, die Einheit der Vorstellungskraft in die Andersheit der Sinne«. Diesen »Abstieg« unternimmt die Vernunft nicht, »um Sinn zu werden, sondern um vollkommene und aktuierte Vernunft zu werden«. Sie geht in die Andersheit (der Sinne) nur, um zu sich selbst (als aktuierte Vernunft) zu kommen (*supra seipsum intellectus reddit circulari completa editione*). »Der Abstieg der Vernunft in die Sinnesbilder ist zugleich deren Aufstieg aus den beschränkenden Bedingungen zu immer entschränkteren Einfachheiten«<sup>46</sup>.

Für die neuzeitliche Erkenntnislehre ist ferner die Frage von fundamentaler Bedeutung, ob nicht überhaupt oder jedenfalls in welchem Maße das Schöpfertum des Subjekts die Voraussetzung für die Erkenntnis seiner Gegenstände ist<sup>47</sup>. Für Kant ist Erkennen Bestimmen eines (in sich nicht bestimmten) Bestimmbaren, Gegenstandserkennen gleich Gegenstandskonstituieren. Das kantische »Wissen des Nichtwissens« – das Wissen von Gegenständen, die durch die eigenen Erkenntnisformen konstituiert sind, das sich aber gerade deshalb als ein Nichtwissen ausweist, als Wissen bloß von »Erscheinungen« und als Nichtwissen vom »Ding an sich« – faßt Gottfried Martin in der Formel zusammen: »Die Dinge an sich, die die Werke Gottes sind, kennen wir nicht, und die Erscheinungen, die wir kennen, sind nicht die Werke Gottes.« Das Sein der Erscheinungen ist »ein Geschaffensein nur durch den Menschen. Dieser geringste Seinsgrad der Erscheinungen führt es aber gleichwohl mit sich, daß wir gerade die Erscheinungen erkennen, weil wir nur das erkennen, was wir geschaffen haben«<sup>48</sup>. Auch Cusanus bewegt zumindest das Problem, wie ein Wesen, daß die Dinge nicht geschaffen hat, sie erkennen können soll. »Allein in der göttlichen Vernunft, durch die ein jedes Ding existiert, wird die Wahrheit aller Dinge, wie sie in sich ist, berührt, in jeder anderen Vernunft aber

<sup>46</sup> *De coni.* II, 16 (P I, fol. 61v–62r).

<sup>47</sup> Nach JASPERs, *Nikolaus Cusanus*, S. 142, ist »das moderne Denken charakterisiert ... durch einen Satz: Ich erkenne nur, was ich machen kann«. Von Cusanus, so meint Jaspers, »scheint der Satz zum erstenmal getroffen zu sein«, aber nicht im Sinne der Naturforscher, die »im herstellenden Tun«, im Entwerfen, Konstruieren und Verwirklichen zu erkennen suchen, sondern in seiner spekulativen Auffassung »unserer gesamten geistigen Tätigkeit«.

<sup>48</sup> G. MARTIN, *Kant*, Köln 1951, S. 235.

nur in Andersheit und Verschiedenheit<sup>49</sup>. Zum Ausschöpfen der vollen Wahrheit eines Dinges gehört jedenfalls auch das Begreifen seines Werdenkönnens (*posse fieri*) und des ihm zugrunde liegenden Machenkönns (*posse facere*), ein Begreifen, wie es letztlich nur der »Machenkönnende« selbst haben kann. So heißt es in *De venatione sapientiae* in einem zusammenfassenden Rückblick auf die *docta ignorantia*: »Und da das Wesen des Werdenkönnens nicht begreiflich ist, ebensowenig wie die Ursache, die ihm selbst noch vorausgeht, so wird infolge der Unerkennbarkeit der Ursachen das Wesen keines einzigen Gegenstandes, wie es in sich ist, tatsächlich begriffen. Je mehr also einer weiß, daß das nicht gewußt werden kann, desto weiser ist er«<sup>50</sup>.

Da nun ein jeder Gegenstand allein durch den Intellekt, »als dessen Seiendes er existiert«<sup>51</sup>, wie er in sich ist, erkannt wird, werden vom Menschlichen Intellekt zwar die *Mathematica* und die logischen Gebilde erkannt, wie sie in sich sind, weil sie eben seine Produkte sind (*entia rationis*), nicht aber die wirklichen Dinge, weil in diesem Fall Erkenntnisvermögen und Vermögen der Hervorbringung auseinanderfallen. »Aller rationalen Künste ist die Ratio allein kraft ihres Vermögens Ursache, und von allen ihren Gegenständen (quae per eam attinguntur) ist sie allein von Grund aus Ursache (radicalis causa)«<sup>52</sup>.

<sup>49</sup> *De coni.* I, 13 (P I, fol. 48<sup>r</sup>).

<sup>50</sup> *Ven. sap.*, c. 12 (Phil. Bibl. Bd. 263, n. 31 und 32, S. 48). Vgl. *De mente*, c. 2 (HV 49, 17f). »Wie die menschliche Ratio nicht das Wesen der Werke Gottes erreicht...«

<sup>51</sup> *De coni.* I, 13 (P I, fol. 48<sup>r</sup>).

<sup>52</sup> *De coni.* II, 2 (PI, fol. 51v). Vgl. *Demente*, c. 6 (HV 68, 2f.): »Mit Vergnügen beschäftigen wir uns viel mit der Zahl als unserem eigenen Werk...« – Wenn WILPERT (*Die philosophiegeschichtliche Stellung*, S. 395) schreibt: »Kein Wort davon, daß wir die Zahlen und geometrischen Figuren durch Abstraktion aus der Erfahrung gewinnen. Sie sind reine Schöpfungen des Verstandes...«, wird man nichts einzuwenden haben. (Vgl. B. JANSEN, *Zum Nikolaus-Cusanus-Problem. Ein methodologischer Versuch: Philosophia perennis*, hrsg. v. F.-J. VON RINTELEN, Regensburg 1930, Bd. I, S. 285: »Es finden sich ... skeptische, neuzeitlich bewußtseinsimmanente klingende Stellen, daß der Geist nicht aus sich herausgehen und nur das erkennen könne, was in ihm ist.«) Die Frage ist jedoch, ob auch die Verallgemeinerung gilt: »In seiner Erkenntnistheorie ... ist Nikolaus Nominalist« (WILPERT, S. 366). Es gibt in der cusanischen Erkenntnislehre gewisse Schwankungen und Entwicklungen (schon von *De docta ignorantia* zu *De conjecturis* und dann wieder zu *De mente*). Aber in bezug auf die realen Dinge wird der assimilative und konformative Charakter der menschlichen Erkenntnistätigkeit betont, insbesondere in *De mente* (s. Anm. 42). In c. 4, wo augenscheinlich ein Ausgleich zwischen Aristotelismus und Platonismus angestrebt ist, heißt Cusanus in der Frage der Herkunft unserer *Begriffe* ausdrücklich den aristotelischen Standpunkt der Ablehnung von *notiones concreatae* gut, während er gleichzeitig Platon durch die Forderung einer angeborenen *Urteilskraft* (*iudicium concreatum, vis iudicaria concreata*) als Möglichkeitsbedingung des Erkenntnisfortschrittes gerecht zu werden versucht. Die Begriffe müssen aus den Sinnesgegebenheiten gewonnen werden:

In der ersten Quaestio Parisiensis von 1302/3 beschäftigt Eckhart die Frage, utrum in Deo sit idem esse et intelligere, ob in Gott Sein und Denken, Sein und Erkennen, Sein und geistiges »Vernehmen« identisch sind. Es ist eigentlich die Frage noch nach einem letztlich Gründenden im Urgrund alles Seins, die Frage sozusagen nach dem Prinzip der Selbstbegründung des Absoluten (als *causa sui*). Die Antwort, die Eckhart sich gibt, zeigt, daß in dieser Konzeption Sein (sachlich) erst ein Zweites ist nach dem Denken, daß das eigentlich absolute Prinzip, das schlechthin voraussetzunglos Setzende, das auch das Sein erst noch »setzt«, das Denken ist. So erklärt also Eckhart: »Ich bin nicht der Meinung, daß Gott vernimmt, weil er ist, sondern weil er vernimmt, deswegen ist er, so daß Gott Vernunft und Vernehmen ist und das Vernehmen selbst das Fundament seines Seins... Und deshalb ist Gott, der Schöpfer ist und nicht erschaffbar, Vernunft und Vernehmen und nicht seiend oder Sein...» Im Anfang «nämlich» war das Wort, das ganz und gar zur Vernunft gehört, so daß das Vernehmen die erste Stufe in der Rangordnung der Vollkommenheiten einnimmt, die nächste das Seiende oder das Sein«<sup>53</sup>. Tatsächlich aber handelt es sich hier bei Eckhart, da über das Sein nun einmal nicht herauszukommen ist<sup>54</sup>, um einen bestimmten *Seinsbegriff*: Sein ist letztlich Geist.

Das intelligere noch vor und über dem esse kehrt nun im *posse* des Cusanus, sozusagen dynamisiert, wieder. Das ist sein eigentlicher *Seinsbegriff*, wie es sich in *De possest* von 1460 und in einer etwas anderen Wendung noch einmal in *De apice theoriae*<sup>55</sup> von 1463 zeigt. Das Können, das immer schon ist, was sein »kann«, durch das allein letztlich alles, was überhaupt werden »kann«, ins Sein gesetzt wird, in dessen Kraft allein letztlich alles tätig ist, was überhaupt irgend etwas tun »kann«, ist von der Art des intelligere, ist geistige Macht: »Allein das

---

»Wie die Sehkraft der Seele nicht zu ihrer Tätigkeit des aktuellen Sehens gelangen kann, wenn sie nicht vom Gegenstand her erregt wird..., so kann die Kraft des Geistes, insofern sie auf das Begreifen der Dinge und Begriffsbildung geht (quae est vis comprehensiva rerum et notionalis), nicht zu ihren Tätigkeiten gelangen, wenn sie nicht von den Sinnesgegebenheiten erregt wird«, usw. (H V 60, 22ff).

<sup>53</sup> MEISTER ECKHART, *Quaestiones Parisienses una cum Quaestione Magistri Consalvi*, n. 4 u. n. 6 (LW V 40, 5ff; 41, 13f; 43, 3ff).

<sup>54</sup> Dafür kann in diesem Zusammenhang keine nähere Begründung gegeben werden. Auf der Linie des Platonismus sind des Transzendierens auch noch über das ein Versuche geläufig: das Gute ἐπέκεινα τῆς οὐσίας schon bei Platon (*Polit.* 509B), das Eine bei Plotin und eben das »intelligere altius quam esse« bei Eckhart (LW V 42, 1)

<sup>55</sup> Wo an die Stelle des »Können-Ist« (*possest*), in dem alles Seinkönnen wirklich ist, das »Können-selbst« tritt. Vgl. *Ap theor.* (P I, fol. 221<sup>r</sup>): »Zum Können (selbst) kann nicht hinzugefügt werden, weil es das Können jedes Könnens ist. Daher ist das Können-selbst nicht das Sein-können oder das Leben-können oder das Vernehmen-können ... wenngleich das Können-selbst das Können eben des Sein-könnens usw. ist.«

Können-Ist vernimmt sich (*se intelligit*), und in sich alles, weil ja im Können-Ist alles eingefaltet ist<sup>56</sup>. Das Absolute ist Geist, und Geist ist »Können«, »Kraft«, Schöpfermacht, also Seinsmacht, d. h. nicht einfach nur Sein, sondern *Sein setzende Macht*: *vis entificativa*. Als geistbegabt ist auch der Mensch bei Cusanus durch »Können«, durch »Kraft« bestimmt, wenn auch – jedenfalls den Dingen gegenüber, die in ihrem Sein nicht von seiner Setzung abhängen – als *vis assimilativa*, als *vis conformativa*<sup>57</sup>. »Zwischen den Werken Gottes und Gott besteht dasselbe Verhältnis wie zwischen den Werken unseres Geistes und unserem Geist selbst ... Der göttliche Geist schafft durch Begreifen (*concipiendo*), unser Geist gleicht sich an durch Begreifen, indem er Begriffe oder vernunftbare Anschauungen bildet<sup>58</sup>. Aber der menschliche Geist vermag auch zu »schaffen durch Begreifen«. Es gibt Seiendes, das seinen Grund nicht in einer göttlichen Setzung hat – welches Setzen der menschliche Geist dann nur assimilativ, konformativ nachzuvollziehen hätte –, sondern in einer Setzung des menschlichen Geistes. So lässt sich der Mensch, wenn reines Können, Schaffenkönnen göttlich ist, verstehen als »ein zweiter Gott«<sup>59</sup>. »Denn wie Gott der Schöpfer der realen Dinge und natürlichen Formen ist, so der Mensch der Gedankendinge (*rationalium entium*) und der künstlichen Formen. Diese sind nichts anderes als seines Intellekts Gleichnisbilder, wie die Kreaturen Gottes des göttlichen Intellekts Gleichnisbilder sind. So hat der Mensch Intellekt, der im Schöpfertum des göttlichen Intellekts Gleichnisbild ist.«

Nach dem hier zugrunde liegenden Geistbegriff liegt das Moment der *Ähnlichkeit* des menschlichen mit dem göttlichen Geist im Hervorbringenkönnen. Das Hervorbringen nur im Nachvollzug eines Urvollzuges, nur von Nachbildern durch Angleichung, das macht das Moment der *Unähnlichkeit* aus. Je schöpferischer also, um so gottähnlicher ist der Mensch. Das kommt bei Cusanus deutlich zum Ausdruck, wenn er seinen Löffelschnitzer sagen lässt: »Der Löffel hat außer der Idee in unserm Geist kein weiteres Urbild ... Dabei ahme ich nämlich nicht die Gestalt irgendeines Naturdinges nach. Solche Formen ... kommen allein durch menschliche Kunst zustande. Meine Kunst besteht darum mehr im Zustandeverbringen als einem (bloßen) Nachahmen geschaffener Gestalten, und darin ist sie der unendlichen Kunst ähnlicher«<sup>60</sup>. Kündigt sich in diesem Stolz des Löffelschnitzers auf sein nach eigener Konzeption und ohne

<sup>56</sup> *De poss.* (P I, fol. 178r).

<sup>57</sup> S. Anm. 42.

<sup>58</sup> *De mente*, c. 7 (H V 74,22–75,4).

<sup>59</sup> Nach einem Wort des Hermes Trismegistus, auf das Cusanus hinweist (*Beryl.*, c. 6: XI/1 7,6ff) und für das er dann die oben im Text folgende Erklärung gibt.

<sup>60</sup> *De mente*, c. 2 (H V 51,18–24).

»Urbild« geschaffenes Werk nicht schon eine neue Auffassung vom Menschen, seinem Handeln und Schaffen an, die mit der aus der Antike in das Mittelalter hineinwirkenden Auffassung bricht, nach der der Mensch ganz auf vor-gegebene Urbilder, einen festen Formenbestand eingestellt ist und z. B. »Kunst« so sehr »Mimesis« bedeutet, daß die in der Neuzeit so hochgeschätzte Originalität überhaupt noch keinen Platz im Wertbewußtsein hat. Verrät sich hier nicht schon jenes neue Selbstbewußtsein des freischöpferischen Menschen, wie es dann in der Renaissance und in der Neuzeit erst zur vollen Entfaltung und bis zur Übersteigerung kommt: Nicht das Nachvollziehen eines schon Vor-gesetzten, sondern freie Setzung, nicht das Sichangleichen an Urbilder und Vorbilder, sondern originales Schaffen, nicht das Nachahmen nur der Natur, sondern eigentliches »Erfinden«, das Erstellen einer Welt – in Kultur und Technik –, die es vorher so nicht gegeben hat, machen fortan immer mehr den Stolz und die Freude des Menschen aus, bis ihm dann in unseren Tagen auch die in der Größe seines Schöpfertums zugleich gelegene äußerste Gefähr-dung mit aller Deutlichkeit zum Bewußtsein kommt.

# DIE IDEE EINER NEUEN LOGIK BEI NIKOLAUS VON KUES

Von Wilhelm Dupré, Wien

Mit dem Wort »logisch« verbinden wir im allgemeinen die Vorstellung der Folgerichtigkeit und Widerspruchsfreiheit unseres Denkens. Die Logik wäre demnach jene Wissenschaft, die sich mit der Richtigkeit des Denkens befaßt und die Gesetze aufstellt, die diesem aufgrund seines Wesens und im Hinblick auf eine sachgemäße Erkenntnis der Gegenstände eigen sind. Sie selbst wäre wie das Denken universal und – einmal formuliert – endgültig bestimmt. Sie hätte also, wie I. Kant ausführt, den Charakter der Wissenschaft schon seit den ältesten Zeiten, was sich daraus ersehen lasse, »daß sie seit dem Aristoteles keinen Schritt rückwärts hat tun dürfen«. »Merkwürdig ist noch«, so fährt Kant allerdings fort, »daß sie auch bis jetzt keinen Schritt vorwärts hat tun können und also allem Ansehen nach geschlossen und vollendet zu sein scheint«<sup>1</sup>. Dieser letzte Ausdruck, daß die Logik »vollendet zu sein scheint« läßt uns aufhorchen. Und tatsächlich ist es so, daß die »kopernikanische Wende« Kants, in deren Gefolge nicht nur der deutsche Idealismus, sondern auch die im Für und Wider davon abhängenden philosophischen Strömungen der Gegenwart entstanden sind, im Wesentlichen eine Neubegründung der Logik sein sollte. Mit Recht pflegte darum M. Schlick, der Begründer des sogenannten »Wiener Kreises« zu betonen, »die Renaissance der Philosophie gehe stets von der Logik aus«<sup>2</sup>.

Lassen wir diesen Gedanken gelten, so ist aller Grund vorhanden, gerade jenen Philosophen, den wir dem Thema des heutigen Tages entsprechend als Wegbereiter neuzeitlichen Denkens bezeichnen, nach der ihm eigentümlichen Logik zu befragen. Daß diese der Idee nach, das heißt in Gebrauch, Anwendung und Voraussetzung<sup>3</sup>, eine neue Logik darstellt, ist die These dieses Referates.

Damit ist allerdings nicht gesagt –, und dies möchte ich zur Vermeidung von Mißverständnissen von vornherein festhalten –, daß plötzlich etwas vorhanden

<sup>1</sup> I. KANT, *Kritik der reinen Vernunft*, B VIII, Akademie-Ausgabe Bd. 3, Berlin 1911, S. 7.

<sup>2</sup> L. GABRIEL, *Die Position der neuen Logik: Wissenschaft und Weltbild* (Wien) 1 (1948), 20.

<sup>3</sup> Damit kommt zum Ausdruck, daß Cusanus zwar kein eigenes Werk über Logik geschrieben hat, daß er aber nichtsdestoweniger den Gang seines Denkens im Horizont dessen orientiert, was wir interpretierend als neue Logik bezeichnen müssen. Die in allen Aussagen mehr oder weniger verborgene Wirklichkeit dieses Denkgefüges gilt es im folgenden eigens zur Sprache zu bringen.

wäre, was es vorher nicht gab. Mit dem Wort »neu« wird vielmehr auf jenes geheimnisvolle Wesen von Dingen und Gegenständen verwiesen, das diese erhalten, wenn sich in ihnen das Eigentümliche ihrer Herkunft zeigt – ein Prozeß, der auch und besonders für das Denken und seine Wirklichkeit Gel tung hat. Zwar ist das Andersartige in der Formulierung des Neuen eingeschlossen, beziehungsweise die Formulierung entbehrt nicht der Originalität. Das Gemeinte jedoch ist das Alte, das sich in seiner Einzigartigkeit zeigt, die als solche immer nur neu sein kann. Oder, wenn ich mich den Ausführungen von Professor Caminiti anschließe<sup>4</sup>: Die Neuheit des Denkens und der Logik besteht darin, daß Cusanus ‘in der lebendigen Gemeinschaft geschichtlicher Erfahrung’ stehend diese in seiner personalen Freiheit einmalig und – da jedes Einmalige als Einzigartiges neu ist – neu formuliert und zwar in der Weise neu formuliert, daß wir als Nachvollziehende in unserem eigenen Denken selbst in diese Neuheit eingehen müssen. Wir würden Nikolaus von Kues gründlich mißverstehen, wollten wir annehmen, er hätte völlig Anderes entwickelt – genauso wie wir ihn falsch verstünden, sähen wir in ihm nur eine Synthese von Quellen. Cusanus ist in seinem Denken so prinzipiell neu, wie die Freiheit des Denkers in dem zwar allgemeinen, aber nur ihm eigenen Denken wesentlich neu ist, wenn dieser der Wahrheit denkend begegnet<sup>5</sup>.

Der Titel »neue Logik« ist demnach nicht so zu verstehen, als sei der Begriff »Logik« durch das Beiwort »neu« näher bestimmt. Er bildet vielmehr ein einziges Wort, dessen Bedeutungsgehalt oder Idee jederzeit und allgemeinverbindlich angesprochen werden kann. Darum kann auch das hier Gemeinte terminologisch nicht durch einen anderen Titel ersetzt werden, da die Einheit des »Gemessenen« – in diesem Fall das Denken – nicht nur das Maß, sondern auch den Namen selbst bestimmt.

Es sei gestattet, zunächst rein beschreibend einige Wesenszüge dessen anzu-

---

<sup>4</sup> F. N. CAMINITI, *Nikolaus von Kues und Bonaventura*: MFCG 4 (1964), S. 137f.

<sup>5</sup> Greifen wir den hier angedeuteten historischen Aspekt auf, so läßt sich das Wesen der neuen Logik dahingehend näher bestimmen, daß im einmaligen und einzigen Aufgreifen der philosophia perennis das zuvor Gewesene und Gedachte seinen ihm eigentümlichen Ort erneut erhält und damit notwendig in neuer Gestalt erscheint. Mit andern Worten: das in die Tiefen der philosophia perennis eindringende Denken ist seinem Wesen nach immer neu. Damit ist nicht das dialektische »Aufheben« Hegels angesprochen, wenngleich es ihm in bestimmten Bereichen des Gegenständlichen nahe kommt. Gemeint ist vielmehr die (personale) Selbigkeit des Denkens, die darin besteht, daß im Selbst der Person höchste Einzigkeit im umgreifender Totalität prinzipiell vollkommen dennoch nicht prinzipiell vollendet ist. Die Entfaltung der gegenseitigen Beziehung von Vollkommenem und Vollendetem bezeichnen wir auf der Ebene des Denkens im Unterschied zur Dialektik als Dialogik. (Vgl. Anm. 43).

deuten, was die Frage nach Idee und Gehalt der »neuen Logik« näher bestimmt und in deren Umkreis sie überhaupt und bei Nikolaus von Kues im besonderen zu entfalten ist. In gegenwärtigem Philosophieren verweise ich dabei auf die von Leo Gabriel<sup>6</sup> angestrebte »Logik des Ganzen« (beziehungsweise »integrale Logik«), für die sich die Begegnung mit Nikolaus von Kues als besonders fruchtbar erwies.

Ausgehend von dem fundamentalen Problem, daß die Sätze der Logik selbst logische Sätze sein müssen, sieht die integrale Logik eine Lösung nur dann gewährleistet, wenn dem Ganzen eine ursprüngliche logische Funktion zukommt. Dies ist nicht der Fall, wenn man lediglich die formalen Momente des Denkens in Betracht zieht und einen »perfekten Formalismus« (Scholz) als zu erstrebendes Ziel ansetzt. Die Fragestellung selbst würde verlassen und unbesehen abgewandelt werden. Im Hinblick auf sie geht die integrale Logik darum von der Einsicht aus, daß Form, somit auch logische Form korrelativ zum Inhalt mit diesem in synthetischer Einheit die (logische) Gestalt bildet. Dieser ist es eigen, darstellender, repräsentativer Ausdruck, somit »Bild« (Eidos) zu sein und durch ihren Bedeutungs- und Sinngehalt in der Struktur des Symbols (Sinnbild als Sinngestalt) dem Denken Richtigkeit und Ausrichtung auf die Wahrheit zu verleihen. Sie ist Gestalt als Konkretisierung des Ganzen, das von der Wahrheit in der Struktur der Identität und Differenz aus dem Verhältnis von Denken und Sein erwächst und diese selbst verwirklicht.

Es geht der Logik des Ganzen also darum, nicht nur die sogenannten obersten Axiome (Satz der Identität, des Widerspruchs...) und deren Kombinationen und Anwendungen darzustellen (herkömmliche Lehre von Begriff, Urteil, Schluß), sondern und vornehmlich auch auf die in dieser Darstellung nicht fehlende und von ihr auch nicht erschöpfte Weise des Denkens selbst zu achten.

Wir müssen also vom vorgegebenen Ganzen ausgehen und alles, auch das Denken, im ursprünglichen, das heißt nicht quantifizierten, sondern relationalen Bezug (die Relation als sie selbst) zu diesem schen. Die Voraussetzung dazu ist jedoch die, daß das Denken selbst dieses Ganze präsentativ in sich trägt und aus dieser Präsenz die unmittelbare Gewißheit für sich und das Gedachte, sei es als Definiertes, Behauptetes oder Begründetes, erfährt. Im Denken erschließt sich somit die Wirklichkeit in der Struktur partizipierter Wahrheit als Identität und Differenz verbindende Einheit, in der das Gedachte konkret stets als Gestalt aus dem Ganzen in der Weise des Einzigartigen vernommen und dieses zugleich re-präsentativ und allgemein verifiziert wird. Die Wahrheit selbst als die Identität und Differenz verbindende Einheit erweist sich im Ganzen als Ursprung und Fundament des Logischen (Wahrheit als metalogischer Grund) in all seinen Erscheinungsweisen.

Das Ganze ermöglicht und bestimmt das Denken und gibt ihm die Wirklichkeit in der Korrelation von Form und Inhalt, indem nämlich Woher, Wodurch, Wie, Was und Warum des Denkens zugleich als seine Möglichkeit und als die Bedingung für seine Wirklichkeit erfahren werden. Die Selbsterfahrung des Denkens aus dem Ganzen ist dergestalt, daß auch der Denkende selbst – von dem das auf das Ganze hingewordene Denken nicht abstrahiert werden kann – in der Reflexion der Reflexion um seinen proportionslosen,

<sup>6</sup> Vgl. dazu GABRIEL, *Die Position der neuen Logik*, S. 20; ders., *Logik der Weltanschauung*, Graz 1949; ders., *Integrale Logik: ZPhF* 10 (1955), H. 1; ders., *Vom Brahma zur Existenz*, Wien 1954; ders., *Logik des Ganzen* (in Vorbereitung) u. a.

(da einigen, darum aber auch metalogischen) Grund im Verhältnis zur Welt im Ganzen weiß. Und in diesem an und für sich unsagbaren Wissen weiß der Denkende um die Begründung von Form und Fortgang des Denkens in der Ausrichtung auf die von eben demselben Grund – und nicht vom isolierten Subjekt – gestaltete Welt, die er in Bild und Symbol zugesprochen erhält und in Begriff und Sprache denkt. Um sich logisch zu verhalten, muß der Denkende seine menschliche Totalität in die ihm verständliche »Welt« übersetzen (als translatorische Gestalt), um aus dem eigenen Selbstverständnis zurück – rückbezüglich – das Andere zu begreifen. Damit wird im gestalthaften Übersetzen zugleich die Wirklichkeit einer gestalteten Welt erfahren<sup>7</sup>.

Das Ganze selbst ist also zum Fragepunkt der Logik geworden, und zwar zu einem solchen der in seiner Eigentümlichkeit zugleich die des Fragens und des Gefragten begründet.

Die neue Logik, die daraus entspringt, daß das Denken nicht nur auf die Art und Weise des Erkennens reflektiert, sondern auch auf das in dieser Reflexion unmittelbar Vorausgesetzte, bedeutet darum sowohl Erkenntnis als auch Einstellung; sie ist im selben Maße objektiv wie subjektiv.

Mit andern Worten heißt das, daß dieses Ganze, von dem hier gesprochen wird, kein abstraktes, aus einer Summe von Teilen zusammengesetztes Ganzes ist, sondern jenes Ganze, in dem nicht nur die Relationen, sondern auch das Denken nicht weniger als das Sein ihr Wesen erhalten.

Genauso, wie die Dinge nur sind, weil dieses Ganze in ihnen Gestalt und Gegenwart erhält, wird es selbst nur dann vom Denken erreicht, wenn dieses, sich selbst verwirklichend, auf seine Gegenwart in ihm reflektiert, das heißt wenn es das Ganze re-präsentiert, vergegenwärtigt.

Die Darstellung der Vergegenwärtigung und der darin gegebenen Weise des Gegenwärtigseins ist damit die eigentliche Aufgabe der neuen Logik.

Diese wird dann erfüllt, wenn es gelingt, die vom Ganzen gestaltete Wirklichkeit in die Gestalt des Denkens überhaupt und in die Gestalten des Gedachten im besonderen, die als solche vom Denken bestimmt und bewirkt sind, zu übersetzen. Wir können nur verstehen, wenn wir denken, denken aber können wir nur, wenn wir uns zum Ganzen verhalten, wenn wir uns auf die Wahrheit ausrichten. Dies ist dann der Fall, wenn dem Wesen des Ganzen gemäß die Methode des Denkens zugleich dessen Ziel wird, das heißt wenn das Denken in seiner präsentativen Gestalt des Ganzen ganz es selbst ist. Es selbst ist es jedoch nur dann, wenn es übersetzend sowohl das Äußerste als auch jedes Einzelne repräsentiert und so Vollständigkeit und Vollkommenheit in symbolischer Weise ihm eigen sind.

Die Logik, deren wir hier bedürfen, kann nicht bei der Erkenntnis von Gegenständen stehen bleiben. Sie geht als Art und Weise der freien Selbstverwirklichung des Denkens tiefer. Daß diese Selbstverwirklichung nur in Hinblick auf das Ganze der Wirklichkeit –

<sup>7</sup> Führen wir die an dieser Stelle sich nahe legende Frage nach Realismus oder Idealismus in den Zusammenhang des Gedankens zurück, so werden beide Positionen hinfällig. Affektionsschema (Realismus) und transzendentales Schema (Idealismus) fallen der Wirklichkeit des denkenden und erkennenden Geistes und des in diesem Denken und Erkennen Implizierten gegenüber gleicherweise ab. Sie erweisen sich dem Ganzen gegenüber als einseitig und damit im Hinblick auf das Ganze als unwahr. Aufgrund dieser Vorgegebenheit bei Cusanus wird der Versuch, ihn dem Realismus oder Idealismus zuzuordnen, immer fehlschlagen. Er ist – auf der Ebene dieser Systeme gesprochen – in dem Maße Realist, als er Idealist, und Idealist als er Realist ist.

und nicht als das Ganze selbst, wie Hegel wollte – wirklich werden kann, macht ihre Eigentümlichkeit aus und berechtigt uns, von einer neuen *Logik* zu reden<sup>8</sup>.

Wir halten fest: die neue Logik ist integrale Logik, ist Logik des Ganzen. Das Ganze differenziert und integriert Denken und Sein mittels der logischen Gestalt. Diese wird für das Denken des Denkenden präsent und erfahrbar, indem der Denkende die gestaltete Wirklichkeit, zu der er immer schon in Bezug steht, in seine eigene übersetzt und gemäß den ihm eigenen Formen beziehungswise Begriffen systematisch re-präsentiert und versteht. Übersetzen und Verstehen beziehungsweise Translation und Hermeneutik sind somit die zentralen Momente, in deren Umkreis die integrale Logik, die als solche in der Dimension des Konkreten und Existentiellen zugleich auch dialogisch-personale Logik, das heißt Logik der Begegnung und der geistigen Selbstverwirklichung ist, beschrieben wird. Als dialogisch-personale Logik ist sie außerdem auch transzendentale Logik, und zwar die transzendentale Logik des realen und personalen Transzendentalismus, was soviel heißt, daß sowohl der ganzheitliche Zusammenhang, in den das Denken immer schon eingeflochten ist, als auch die verknüpfende Einzigkeit freier Entscheidung für die Logik begründend sind.

Die Bedeutung der Logik für und in der cusanischen Philosophie kommt wohl in der »Apologia doctae ignorantiae« am nachhaltigsten zum Ausdruck. So zitiert Cusanus auf dem Höhepunkt der Auseinandersetzung mit dem Heidelberg Professor J. Wenck nicht nur dessen Vorwurf, »daß ihn zu diesem Irrtum (der coincidentia oppositorum) seine ungenügende Ausbildung in der Logik führte<sup>9</sup>, sondern die ganze Streitschrift ist unterschwellig von dem Problem der Art und Weise des spekulativ-theologischen beziehungsweise philosophischen Denkens getragen.

Um dies an einigen Zitaten zu erhellen: Gleich zu Beginn heißt es: »Jetzt hat vor allem die aristotelische Richtung Geltung, die die Koinzidenz der Gegensätze, welche man anerkennen muß, um den Anfang des Aufstiegs zur mystischen Theologie zu finden, für eine Häresie hält<sup>10</sup>.«

Man muß die aus der *docta ignorantia* resultierende Koinzidenz der Gegensätze deshalb anerkennen, »weil die mystische Theologie zu Leere und Schweigen

<sup>8</sup> Mit diesen wenigen Bemerkungen konnte natürlich nur ein angedeuteter Umriss des als integrale Logik benannten Entwurfs einer Logik des Ganzen geboten werden.

<sup>9</sup> *Apol. doct. ign.* (H II 19, 19); Nikolaus von Kues, *Philosophisch-theologische Schriften*, Bd. 1, dt. von D. und W. DUPRÉ, Wien 1964, S. 559.

<sup>10</sup> *Apol. doct. ign.* (H II 6, 7f); Nikolaus von Kues, *Phil.-theol. Schriften*, S. 531. Man achte auf das Wort »Anfang« (initium). Es handelt sich also nicht um das Sein in der mystischen Theologie. Dieses bleibt auch für Cusanus immer nur ein erstrebtes Ziel, wenngleich die Art und Weise des Erstrebens bestimmte, von anderem unterschiedene Strukturen aufweist.

führt, wo die uns zugestandene Schau des unsichtbaren Gottes ist<sup>11</sup>. Ferner heißt es: »Jener, der erkennt, daß die ungeheure Verschiedenheit der Dinge das Abbild des einen Gottes ist, wird, wenn er alle Vielfalt aller Abbilder verläßt, unbegreiflich zum Unbegreiflichen gelangen<sup>12</sup>.«

Daraus folgt aber nicht nur, daß »die absolute Wahrheit nicht begreiflich ist«, sondern auch, daß es, »um auf irgendeine Weise zu ihr zu gelangen«, notwendig ist, »daß dies durch eine unbegreifliche Einsicht gleichsam auf dem Wege einer Entrückung im Augenblick (via momentanei raptus) geschieht<sup>13</sup>.« Daher bleibt allein die wissende Unwissenheit der wahre Weg, um zu ihm hin zu gelangen<sup>14</sup>, denn »sie vereint alle Weisen, nach denen man zur Wahrheit gelangen kann<sup>15</sup>. Von dem mit dem Terminus »Logik« Gemeinten sagt Cusanus in diesem Zusammenhang, daß der Mensch – ähnlich wie die Tiere ihren Instinkt – die Logik gebrauche. Sie ist uns nämlich, »wie Algazel sagt, von Natur angeboren, denn sie ist die Kraft des Verstandes<sup>16</sup>. Darum führt sie auch noch nicht zur Schau. Sie ist vielmehr eingeschränkt gültig. Das Prinzip »quodlibet est vel non<sup>17</sup> besteht zu Recht, jedoch nicht für das Ganze, sondern nur für das Teilarlige des praktisch-alltäglichen Lebens, dem die genannte Logik berechtigterweise zukommt.

Wenn nun aber trotzdem das denkende Streben zur Theologie besteht und, wie der Glaube und die Erfahrung der *docta ignorantia* wissen, zu Recht besteht, dann bedarf es eben einer neuen Logik, vorausgesetzt, daß wir Logik nicht als einen beliebigen Terminus verstehen, sondern als ein Wort, das seinem Inhalt nach in grundsätzlichem Bezug zum Wesen des Denkens (das als solches vielfältig sein kann; man denke an die Unterscheidung von *sensus, ratio, intellectus*) steht<sup>18</sup>.

Diese »neue Logik« glaubt Cusanus in *De docta ignorantia* entwickelt zu haben. Er zitiert Buch I, Kapitel 11, wo es heißt, daß wir das unerreichbar Geistige »symbolisch erforschen<sup>19</sup>. Und ergänzend fügt er wenig später hinzu, daß sich »der Geist durch die Setzung« – im Gegensatz zum tatsächlichen, vor-

<sup>11</sup> *Apol. doct. ign.* (H II 7, 26ff); *Nikolaus von Kues, Phil.-theol. Schriften*, S. 535.

<sup>12</sup> *Apol. doct. ign.* (H II 11, 24ff); *Nikolaus von Kues, Phil.-theol. Schriften*, S. 543.

<sup>13</sup> *Apol. doct. ign.* (H II 12, 4ff); *Nikolaus von Kues, Phil.-theol. Schriften*, S. 543.

<sup>14</sup> *Apol. doct. ign.* (H II 12, 11ff); *Nikolaus von Kues, Phil.-theol. Schriften*, S. 543.

<sup>15</sup> *Apol. doct. ign.* (H II 13, 1ff); *Nikolaus von Kues, Phil.-theol. Schriften*, S. 545.

<sup>16</sup> *Apol. doct. ign.* (H II 15, 3f); *Nikolaus von Kues, Phil.-theol. Schriften*, S. 549.

<sup>17</sup> *Apol. doct. ign.* (H II 14, 13); vgl. *Nikolaus von Kues, Phil.-theol. Schriften*, S. 547.

<sup>18</sup> vgl. Anm. 29.

<sup>19</sup> *Apol. doct. ign.* (H II 30, 11); *Nikolaus von Kues, Phil.-theol. Schriften*, S. 579. Vgl. *Doct. ign.* I, 11 (H I 22, 6ff); *Nikolaus von Kues, Phil.-theol. Schriften*, S. 229.

findbaren Sein – »der unendlichen Linie helfe, um zu dem schlechthin Unendlichen zu gelangen«<sup>20</sup>.

Im vorletzten Abschnitt schließlich heißt es – und damit beende ich diesen flüchtigen Gang durch die *Apologia doctae ignorantiae* – »diese Betrachtungsart wird, wenn es auch schwierig ist, das Gewohnte aufzugeben, ohne Zweifel alle Arten des Schlußfolgerens sämtlicher Philosophen überwinden«<sup>21</sup>.

Fassen wir zusammen, so ergibt sich:

1. Der Anspruch des Neuen ist, wie aus dem letzten Zitat hervorgeht, unüberhörbar. Er wird jedoch, wenn wir das Gesamtwerk überblicken, auf das einleitend vorgetragene Verständnis von »neu« rückgeführt.

2. Dieser Anspruch erhebt sich gegenüber dem, was in der *Apologia* als Logik beziehungsweise von der Schule als solche bezeichnet wird. Da Cusanus diese Einengung des Begriffs auf eine bestimmte Form der Logik selbst nicht durchhält<sup>22</sup>, können wir sie vom Standpunkt der Interpretation her zur Unterscheidung als Schullogik oder – da sie dem rationalen Vermögen zugeordnet ist –, als rationale Logik bezeichnen. Diese wird anerkannt, aber nur so weit, als sie in den ihr eigenen Grenzen der Gegenstandserkenntnis bleibt.

3. Um zu der vom Menschen gesuchten Wahrheiten zu gelangen, bedarf es eines eigenen Denk-Weges. Es ist der Weg, den die *docta ignorantia* erschließt, die damit auch als »logischer Inbegriff«<sup>23</sup> zu verstehen ist. Der Weg selbst wird mit Ausdrücken wie »coincidentia oppositorum«, »symbolice investigare«, »positio lineae infinitae«, beziehungweise, wenn wir auf die entsprechenden Kapitel in »De docta ignorantia« zurückgreifen, als »transsumptio circuli infiniti ad unitatem«<sup>24</sup> oder als »transsumptio sphaerae infinitae ad actualitatem existentiam Dei«<sup>25</sup> bezeichnet.

Im Unterschied zur rationalen Logik ist sie dem intellectus, dem Denken des Geistes zugeordnet.

Aus diesem schematischen Aufriß erhebt sich nun für uns die Frage: in welchem Zusammenhang stehen die genannten Gedanken, wie erschließen sie sich in ihrer Bedeutung und Funktion?

<sup>20</sup> *Apol. doct. ign.* (H II 32, 11f); *Nikolaus von Kues, Phil.-theol. Schriften*, S. 583.

<sup>21</sup> *Apol. doct. ign.* (H II 36, 8f); *Nikolaus von Kues, Phil.-theol. Schriften*, S. 591.

<sup>22</sup> Cusanus selbst spricht dies gewissermaßen aus, wenn er auf die Frage nach seinem Verhältnis zur Tradition in der *Apologia doctae ignorantiae* antwortet: »und überall fand ich das mir Geoffenbarte auf verschiedene Weise vorgebildet«. (*Apol. doct. ign.*: H II 12, 11f; *Nikolaus von Kues, Phil.-theol. Schriften*, S. 545).

<sup>23</sup> Vgl. W. DUPRÉ, *Von der dreifachen Bedeutung der docta ignorantia bei Nikolaus von Kues: Vom Sinn des Ganzen*. Festschrift für Leo Gabriel, Wien 1962, S. 264ff.

<sup>24</sup> *Doct. ign.* I, 21 (H I 42, 6).

<sup>25</sup> *Doct. ign.* I, 23 (H I 46, 2f).

In »De venatione sapientiae« führt Nikolaus von Kues aus, daß der Mensch als Leib-Geist-Wesen existiert und lebt. Leben aber als kreativer Modus des Wirklichen bedeutet Assimilation. Darum bedarf nicht nur der Körper, sondern auch der Geist, sofern er leben soll, der Assimilation, wenngleich das Wesen der Assimilation in seiner inhaltlichen Bestimmtheit einmal Angleichung des Körperlichen an das Lebendige, das andere Mal Angleichung des Lebendigen an das Geistige bedeutet.

Damit nun der Mensch als körperliches Wesen leben kann, ist ihm die ratio, das Verstandesvermögen gegeben. Als Vermögen und Möglichkeit zu einem bestimmten Ziel, das heißt als Logik ist sie »das genaueste Instrument sowohl zur Jagd nach dem Wahren als auch nach dem Wahrscheinlichen (wörtlich: Wahr-Ähnlichen)«<sup>26</sup>. Darüber hinaus aber ist es dem Wesen des Menschen eigen, die Weisheit und Wahrheit zu suchen, damit sich der Geist an ihr ernähre<sup>27</sup>. Da sich Weisheit und Wahrheit jedoch der praktischen Verfügbarkeit prinzipiell entziehen, genügt das Instrument der rationalen Logik nicht mehr. Der Geist bedarf vielmehr eines eigenen »Instrumentes«<sup>28</sup>, das jedoch nirgends anders als im Denken selbst sein kann, weshalb es auch von Cusanus – in diesem Zusammenhang – als Logik bezeichnet wird. Es ist jedoch im Unterschied zur Schullogik, die eine Logik des Wahren und Wahrscheinlichen ist, die Logik der Wahrheit, die wir nunmehr als philosophische Logik bezeichnen.

Wie schon bei der Interpretation der *Apologia*, ergibt sich also auch hier vom Text her eine doppelte Unterscheidung von Logik:

1. Logik als Organon des Wahren und Wahrscheinlichen – Logik der Wissenschaft, rationale Logik, Schullogik.
2. Logik als Organon der Wahrheit – Logik der Wahrheit (der Philosophie beziehungsweise Theologie), intellektuelle Logik, philosophische Logik.

Beide Wirklichkeitsweisen hängen, wie aus dem Text hervorgeht, insofern

---

<sup>26</sup> *Ven. sap. c. 1* (Nikolaus von Kues, Phil.-theol. Schriften, S. 8 u. 9).

<sup>27</sup> Vgl. *Ven. sap. c. 1* (Nikolaus von Kues, Phil.-theol. Schriften, S. 11).

<sup>28</sup> Damit ist an dieser Stelle noch nichts ausgesagt über den hier gemeinten »Instrument«-Charakter. Jedenfalls treffen die Vorwürfe Hegels, die er in der Einleitung zur »Phänomenologie des Geistes« all jenen macht, die glauben, durch Kenntnis des Erkenntnisvermögens das Absolute gleichsam wie einen Vogel mit einer Leimrute einfangen zu können, nicht zu. Vor dieser »Entgleisung« wird Cusanus sowohl durch das Wissen um die Bildlichkeit des Menschen als auch um die zeitliche Endlichkeit des Erkennens, die in *docta ignorantia* vom Absoluten her das Absolute offenbaren, bewahrt. Mit dem Wort Instrument ist in diesem Zusammenhang in etwa das Zusammenfließen von schöpferischem Gestalten und demütigem Vernehmen gemeint, das in dieser Einheit sowohl zum Werkzeug als auch zum Werk des Absoluten wird.

zusammen, als der Geist selbst, rational, beziehungsweise intellektual beide in seiner Gegenwart vermittelt<sup>29</sup>.

Die Logik des Wahren und Wahrscheinlichen übernimmt Cusanus von der Schule. Es erübrigts sich für ihn, sie näher darzustellen, weshalb sie auch hier nur gestreift werden soll.

Die rationale Logik stellt das Instrument dar, mit dessen Hilfe der Mensch seinem rationalen Vermögen gemäß die Dinge begreift. Der ratio discretiva entsprechend geschieht dies nach den Gesetzen der Identität und der Differenz beziehungsweise des Widerspruchs. Die Verbindung beider stellt der Satz vom zureichenden Grund dar, der wiederum dem rationalem Vermögen entsprechend auf ein Ganzes bezogen ist, das quantitativ zu verstehen und abzuhandeln ist. Der Satz, daß das Ganze größer ist als der Teil, wird summativ verstanden, das heißt das Ganze ist die Summe seiner Teile (Subsumtionslogik). Die Kombination dieser Grundsätze im Horizont des quantitativ vorgestellten Ganzen ergibt dann die Lehre vom Syllogismus<sup>30</sup>.

---

<sup>29</sup> Man kann die Frage aufwerfen, ob es nicht sinnvoller wäre, für das unter »neuer Logik«, »philosophischer Logik« und so weiter Gemeinte einen eigenen Terminus zu prägen. Dem widerstrebt nicht nur der zu interpretierende Text, sondern auch das Wesen der Sprache. Denn wie wir einerseits auf Gestalt und Zusammenhang der Dinge angewiesen sind, um sie zu erkennen, so können wir andererseits nicht umhin, die vorgegebenen Bedeutungsgehalte der Sprache in ihrer Integrität bestehen zu lassen. Eine Kunstsprache wird in dem Augenblick problematisch, wo sie der gewachsenen Sprache bedarf, um sich als Sprache zu etablieren, was – und dies ist das Paradox – nichts anderes bedeutet, als daß sie zu einer mehr oder weniger defizienten Form einer gewachsenen Sprache, die sie ersetzen will, wird. Ihrem innersten Wesen nach ist die Sprache von analoger Struktur. Der Sinn als allgemeiner Horizont der Sprach-Möglichkeit betrifft das einzelne konkret, erschließt jedoch gerade in seiner Allgemeingültigkeit den – allerdings differenzierten – Zusammenhang des Ganzen. Wenn nun in diesem immer schon analogen Zusammenhang das »Wort«, der »Logos« seinen ursprünglichen Ort hat, so erfordert das sprachliche Ethos des Philosophierens, diesen Ort auch im terminologisch vorgegebenen Reden zu bedenken und den Gang des Gedankens darauf abzustimmen. »Wort« nun als Wort der Sprache bedeutet den konkreten Inbegriff des Denkens als Denken, sofern dieses in die Sprache eingeht. Aus diesem Grund betrifft die »Logik«, die als Name von Logos abgeleitet wird, ihrem sprachlichen Wesen nach notwendig die letzte Dimension des Denkens, weshalb die intendierte Rede von dieser Dimension gar nicht anders denn als »Logik« bezeichnet werden kann. Damit ist jedoch nicht ausgeschlossen, daß es auch abkünftige Modi dieser Dimension geben kann, die in Analogie denselben Namen beanspruchen. Da die Sprache aber auch über die Mittel zur Abgrenzung des Analogen verfügt, können diese auch hier angewendet werden, was dadurch geschieht, daß der nähere Zusammenhang jeweils kennzeichnend angedeutet wird. Wir sprechen von »neuer Logik«, »Logik der Wahrheit«, »rationaler Logik« und so weiter.

<sup>30</sup> Bezeichnend hierfür ist der Ausdruck »alle«. »Alle Menschen sind sterblich...« Verstehen wir dieses »alle« anders als im Sinne von »vollständige Summe der Teile«, dann geraten

Mit dem Satz vom zureichenden Grund – Cusanus spricht zwar nicht von einer ratio sufficiens, sondern sagt nur »nihil fiat sine ratione«<sup>31</sup>, doch da er ratio noch dem ursprünglichen Wesen gemäß versteht, das als solches das Hинreichendsein mit einschließt, kann man dieses Wort nicht anders übersetzen – bleibt nun etwas in der rationalen Logik übrig, das von ihr selbst nicht eingeholt werden kann. Denn einsichtig in Hinblick auf die Sätze von Identität und Differenz bleibt dieser Satz doch als Frage nach der Begründung dieser Einsichtigkeit, das heißt als Frage nach der Wirklichkeit des Denkens und der Wahrheit, stehen. Damit stellt sich aber von der Wissenschaftslogik her das Problem einer »überhöhten« Logik, die wir, von der Totalität und der darin begründeten Unmittelbarkeit des Menschen ausgehend, als Logik der Wahrheit bezeichnet haben.

Die Logik der Wahrheit kann, solange sie sich im Bereich begrifflicher Aussage bewegt – und wo sollte sie sich anders bewegen? – der rationalen Logik nicht entbehren; sie ist aber von ihr in zweifacher Hinsicht zu unterscheiden:

- a) insofern sie diese begründet;
- b) insofern sie sich zugleich auch selbst begründen muß.

Wie sich aufgrund der angeführten Zitate ergibt, wurde diese zweifache Aufgabe imbegrifflich und komplikativ für die docta ignorantia in Anspruch genommen.

In »De venatione sapientiae« nun, wo die Unterscheidung zwischen wahr und wahrscheinlich einerseits und Wahrheit andererseits eigens herausgearbeitet wurde, führt Cusanus den Gedanken mit folgenden Fragen fort: »Quo principio« und »quo discursu«, das heißt mit welchem Prinzip und auf welchem Wege soll die Vernunft die Weisheit erforschen und erjagen?<sup>32</sup>

Die erste Frage wird damit beantwortet, daß nach dem »certissimum ... indubitatum et praesuppositum«<sup>33</sup> gefragt wird, die zweite Frage erhält ihre Antwort durch die erste; insofern nämlich, als das ursprünglich Vorausgesetzte aus der Art seines Wesens die nach ihm fragende Frage ermöglicht und bestimmt<sup>34</sup>. Das bedeutet jedoch, daß ein Begreifen und Feststellen im eigentlichen Sinn unmöglich ist. Die Wahrheit selbst kann nur gedeutet werden,

---

wir in den – auch von Aristoteles formulierten – Leitsatz, daß das »Ganze mehr ist als die Summe seiner Teile«, wodurch sich einsichtigerweise der Syllogismus, da er nunmehr aus vier »Begriffen« besteht, aufhebt.

<sup>31</sup> *Comp. c. 11* (H XI/3, n. 35, 6).

<sup>32</sup> *Ven. sap.*, Überschriften zu c. 2 u. c. 3 (Nikolaus von Kues, Phil.-theol. Schriften, S. 12 u. 14).

<sup>33</sup> *Ven. sap. c. 2* (Nikolaus von Kues, Phil.-theol. Schriften, S. 12).

<sup>34</sup> Vgl. auch *De coni.* I, 6 u. 7 (P I, fol. 42 u. 43).

indem unser Geist selbst sich als Deutung zur Wahrheit erfährt und in Sprache und Begriff die ihnen innenwohnende Möglichkeit von Symbol und Bild eigens zur Darstellung bringt. Er muß also repräsentierend zum Ort der Präsenz der Wahrheit selbst werden, beziehungsweise seinem Wesen nach immer schon diese Möglichkeit sein. In der ontologischen Voraussetzung des Menschen als »imago Dei«, als »Deus creatus« erweist sich somit die neue Logik als hermeneutische Logik, sie ist die Hermeneutik der Bildlichkeit und Abbildlichkeit des Menschen. Aus der Denkerfahrung eines ganzen Lebens bringt darum Nikolaus von Kues – den raptus momentanei gleichsam im Sprachausdruck wiederholend – folgendes vor:

»Um aber das von uns Vorgebrachte zu entfalten, stellen wir fest, daß es drei Ebenen der Weisheit gibt. In der ersten wird sie als ewige gefunden, in der zweiten in immerwährender Ähnlichkeit, in der dritten leuchtet sie im zeitlichen Fluß der Ähnlichkeit von ferne<sup>35</sup>.«

Mit dieser Feststellung ist für Cusanus die Struktur jenes Bereiches von Denken und Geist erschlossen, in dem sowohl deren Selbstbegründung überhaupt als auch die Begründung ihrer rationalen Erscheinungsform im besonderen gewährleistet wird. Vorausgesetzt ist dabei allerdings, daß die Schritte vollzogen werden, die hier gefordert sind; das heißt daß das Denken über seine Funktion im rationalen Bereich, wo es darum ging, Gegenstände und gegenständliche Zusammenhänge zu begreifen, hinaus, selbst wirklich werden muß gemäß seinem Wesen als Denken seiner selbst und des Ganzen.

Da die Verwirklichung dieser Möglichkeit – wie schon gesagt –, von Cusanus der *docta ignorantia* zugesprochen wird, müssen wir zunächst einmal fragen, in welcher Weise sich diese mit der Rede von den drei Ebenen der Weisheit in Einklang bringen läßt, das heißt in welcher Weise sie sich in ihrer Prinzipienhaftigkeit logisch modifiziert, so daß vermittels der sich verflechtenden Prinzipien die ganze Fülle der Wirklichkeit abgeschritten werden kann.

Cusanus spricht an verschiedensten Stellen von der »regula doctae ignorantiae«<sup>36</sup>. Da er sie jedoch in ontologischer Verflechtung anwendet, kann sie hier nicht einfach als logisches Prinzip übernommen werden, sondern muß auf ihre konstitutiven Momente hin analysiert werden, zumal die »regula« selbst nur einen ganz bestimmten Aspekt des Ganzen der *docta ignorantia* anzielt, der als solcher noch von der umfassenden und vollkommenen Einheit des Gedachten und Gesagten absieht.

Die »regula« besagt, daß dort, wo etwas Größeres oder Kleineres gegeben werden kann, das Größte beziehungsweise Kleinste noch nicht erreicht ist.

<sup>35</sup> *Ven. sap. c. 11* (Nikolaus von Kues, Phil.-theol. Schriften, S. 49).

<sup>36</sup> Vgl. *Ven. sap. c. 26* (Nikolaus von Kues, Phil.-theol. Schriften, S. 125).

Vom Endlichen zum Unendlichen gibt es keine Verhältnisbeziehung, obwohl gerade das Unendliche das eigentliche »Motiv« und das »Maß« für die »regula« als vom Denken geforderte Überlegung ist. Bei jedem gegenständlich Gedachten wäre ein Fortgang möglich. Dies wiederum bedeutet, daß innerhalb des Endlichen keine absolute Trennung der Dinge voneinander möglich ist, da sonst jedes Denken und Reden unmöglich wäre. Wir sprechen von der »Vorstellung des stetigen innerkosmischen Übergangs«<sup>37</sup>. Die Welt muß vielmehr komplikativ und explikativ gegenüber dem proportionslosen Abstand von Gott und Welt gedacht werden, komplikativ in Hinblick auf das Größte selbst, explikativ hinsichtlich des Einzelnen und Begrenzten.

Der tragende Gedanke dieser Sätze ist stets derselbe: daß es für das Denken der Wahrheit darauf ankommt, das Größte zu finden und daß dieses »Das-Größte-Finden« zugleich nur von diesem selbst her ermöglicht werden kann.

Auf die solcherart gestellte Aufgabe hin gesehen heißt das, daß die in Frage kommenden Prinzipien so sein müssen, daß sie sowohl das Ganze als auch das Einzelne, daß sie Identität und Differenz gleicherweise bewältigen. Dies kann nur dann der Fall sein, wenn sowohl die Relation von Allgemeinem und Konkretem als auch die darin sich zeigende Beziehung zum Denken in einem sich vom Ganzen her gegenseitig begründenden Verhältnis zum Ausdruck kommt. Von den Texten des Cusanus ausgehend lassen sich unter diesen Bedingungen drei Prinzipien formulieren, die, einmal gewonnenen, evident machen, in welcher Weise die *docta ignorantia* sich in ihrer Prinzipienhaftigkeit entfaltet, und zwar so entfaltet, daß sie das Einzelne nicht weniger als das Ganze, das Denken nicht weniger als das Gedachte und umgekehrt betrifft. Es sind dies das Maximitätsprinzip, das Präsuppositionsprinzip und das Prinzip der Repräsentation. Das Maximitätsprinzip, das nach dem von ihm angezielten Maximum so genannt wurde<sup>38</sup>, ist der Inbegriff für den dem Denken eigenen absoluten Transzendierungsprozeß<sup>39</sup>. Als Grundsatz formuliert heißt das: Denken ist nur

<sup>37</sup> R. HAUBST, *Die Christologie des Nikolaus von Kues*, Freiburg 1956, S. 150.

<sup>38</sup> Ebd., S. 150.

<sup>39</sup> Dieser Prozeß (vgl. *Doct. ign.* I, 1: H I 5–6) ist insofern von Bedeutung, als er den Angelpunkt der realen Dimension der cusanischen Philosophie darstellt. In ihm nämlich ist das Moment der Sehnsucht, oder, wenn wir uns auf das allgemein Menschliche und Christliche abgewandelt, Jehuda ha Lewi anschließen, der Existenz – da von hier begründet – mit eingeschlossen. Die in der geheimnisvollen und erschütternden Gewißheit der Existenz gelegene Sehnsucht der Unendlichkeit bedeutet für das Denken des Denkenden der unaufhörliche Impuls, über alles Gegenständliche und Andere hinweg nach letztem Grund und letzter Einsicht, d. h. nach dem Denken des Denkens, zu fragen. In der konstitutiven Einheit von Wollen und Denken weiß der solcherart Denkende wohl, daß dieses Fragen aus der Wirklichkeit der Existenz nichts anderes als die existentielle Wirklichkeit des gefragten Grundes betreffen kann.

dann Denken der Wahrheit, wenn die ihm innewohnende Bewegung zum Ganzen bei keinem Teil anhält, sondern auf das ausgerichtet bleibt, was es selbst als solches ermöglicht.

Das Präsuppositionsprinzip hängt innerlich mit dem Maximitätsprinzip zusammen, stellt jedoch insofern etwas Besonderes dar, als es besagt, daß die Bewegung zum Ganzen nur dann Denken der Wahrheit ist, wenn sie im Vergleich der Dinge und Bezüge deren Zusammenhang als gemeinsamen Grund erschließt. – Von hier aus bietet sich uns ein Zugang zum Prinzip vom hinreichenden Grund, das wir als formalen Sonderfall dieses Prinzips betrachten können. Ferner ergibt sich, daß für diesen Bereich jede Form von Dialektik abgewehrt wird, da man sonst im Zusammenhang des Vielen bleibe, ohne dieses im Einen zu erreichen; eine Aufgabe, der gerecht zu werden der Sinn des Präsuppositionsprinzips ist<sup>40</sup>.

Beiden Prinzipien ist gemeinsam, daß die Wirklichkeit des Denkens in der genannten Weise nur dadurch zustande kommt, daß die fortschreitende Bewegung mit ihren festgehaltenen Momenten jeweils repräsentativ ist; und zwar deshalb, weil die Endlichkeit des Denkens im Gedanken nicht verlassen wird, Maximum und Präsuppositum als solche demnach nur angezielt werden können. Das Prinzip der Repräsentation besagt darum, daß Denken der Wahrheit und damit die beiden erstgenannten Prinzipien nur dann möglich sind, wenn die Wahrheit des Ganzen im Einzelnen präsent, als solche ausdrücklich re-präsentiert wird. Oder anders gewendet: wie die Ähnlichkeit der Dinge und Gegenstände die Möglichkeit gibt, fortschreitend weiterzudenken, und aus dem gemeinsamen Grund das Gedachte zusammenzuhalten, so gibt sie auch die Möglichkeit, daß das Denken die Ähnlichkeit seiner selbst und dessen, was es als Denkbarkeit einschließt, wird. Doch nur dadurch, daß es dies ist, das heißt, daß es repräsentativ ist, kann es Ähnlichkeit, kann es den Grund und damit das Größte gemäß den diesem eigenen Weisen der Präsenz erfahren<sup>41</sup>.

<sup>40</sup> Aus diesem Grund sprechen wir auch nicht von Präsuppositionsdialektik, wie es B. DECKER, *Nikolaus von Cues und der Friede unter den Religionen*: HMKM, S. 113, und HAUBST, *Christologie*, S. 213, tun, da es dieser Terminus sehr leicht nahelegt, Cusanus zum rationalistischen Überredungskünstler ohne Erfolg zu stempeln.

Es sei hier noch angemerkt, daß Gehalt und Intention des Präsuppositionsprinzips – M. DE GANDILLAC spricht vom Prinzip der »hypothetischen Deduktion« (*Nikolaus von Cues, Studien zu seiner Philosophie und philosophischen Weltanschauung*, Düsseldorf 1953, S. 202) – in der Neuzeit vor allem in der Spätphilosophie Schellings (positive Philosophie) zur Überwindung der Dialektik Hegels und zum Verständnis der Offenbarung fruchtbare geworden sind –, ein Hinweis dafür, wie sehr wir uns hier im Strom der *philosophia perennis* bewegen.

<sup>41</sup> Erkenntnistheoretisch bzw. ontologisch wird das Wesen des Denkens darin gesehen, daß in seiner Wirklichkeit der Grund nicht nur explikativ präsent ist – wie bei den Dingen –, sondern daß darüber hinaus diese Präsenz in der Freiheit der Entscheidung wiederholt

Damit schließt sich der Kreis. Transzendierend kommt die Wahrheit in den Blick. Als Möglichkeit des Transzendierens ist sie gegenwärtig im Wahren, als Wirklichkeit jedoch bedeutet sie (partizipierte) Vergegenwärtigung, Repräsentation des transzendierend vorausgesetzten Grundes. Sie selbst ist »das Selbe vor jedem Verschiedenen, in dem jede Verschiedenheit Selbigkeit ist«<sup>42</sup>.

Die Grundvoraussetzung in all diesen Überlegungen ist die, daß das Denken des Denkenden die Welt und die Wirklichkeit, das heißt das Ganze nicht setzt, sondern aus der Kraft der Unmittelbarkeit, die dem demütig Hörenden eigen ist, deutet, indem es das Ganze aufgrund der korrelativen Verzweigtheit seines Wesens übersetzt. Der Ort der Deutung aber ist der Geist, der denkt, und seine Prinzipien des Denkens sind nichts anders als die konstitutiven Momente seiner Bildlichkeit. Diese müssen im Denken selbst wirklich werden, so daß das versteckende Übersetzen in seine Wirklichkeit, das heißt aber Hermeneutik und Translation sich erneut als die Gesichtspunkte und Merkmale erweisen, unter denen die genannten Prinzipien gesehen und formuliert werden müssen.

Darin eingeschlossen liegt nun sowohl die Möglichkeit als auch die Aufgabe, daß sie gegenseitig angewandt, sich selbst nicht weniger als jene Prinzipien, die wir bei der Gegenstandserkenntnis brauchen und die sich als Sonderfälle von ihnen ergeben, bewahrheiten, so wie wir es oben gefordert haben.

Die Logik der Wahrheit stellt gegenüber der Logik des Wahren jenes »Instrument« dar, durch das der Geist die Wahrheit ergreift, indem er – ihrem Wesen gemäß – sich von ihr ergreifen läßt. Konnte die Logik des Wahren als Gegenstandserkenntnis die Vielheit der Dinge in der Analogie des Wirklichen und in der Einheit des Denkens ungefragt voraussetzen, so kann die Logik der Wahrheit nicht umhin, einen Weg zu finden, beziehungsweise ein Weg zu sein, um nach der Analogie, um nach dem Denken selbst zu fragen. Sie findet diesen Weg, indem sie sich auf das Denken selbst bezieht, um so in der Wirklichkeit und Analogie des Gedachten sowohl den Zugang zu den Dingen und zur Welt als auch zum proportionslosen, letzten Ursprung in den Blick zu bekommen. In dieser Korrelation von Analog-Allgemeingültigem und Proportionslos-Einzigem wird nicht nur die Verwirklichung des Denkens gemäß den genannten Prinzipien, sondern auch dessen personaler Charakter konstituiert, wobei sich noch jene Eigentümlichkeit der Logik der Wahrheit erschließt, die

---

werden kann. Der Akt der Wiederholung beschreibt darin nicht nur das Wesen des Denkens, sondern bedeutet zugleich auch der Zugang zu den in schöpferischer Gegenwart konstituierten Dingen, d. h. zur Welt und zum Sein (als dem Inbegriff alles dessen, was denkbar und erkennbar sein kann, ohne selbst Denken und Erkennen zu sein).

<sup>42</sup> *Sermo 204* (Cod. Vat. lat. 1245, fol. 174<sup>v</sup>b, 41 ff): »Est autem veritas id ipsum ante omne diversum, in quo omnis diversitas est identitas.«

darin besteht, daß Methode und Erkenntnis, Form und Inhalt in prinzipieller Weise eins sind – ein Kriterium, das wir als solches für die neue Logik schon einleitend angeführt haben. Die Logik erweist sich als Logik des realen und personalen Transzentalismus<sup>43</sup>, auf den ich hier nicht näher eingehen kann,

<sup>43</sup> Es kann nur angedeutet werden, warum und in welcher Weise in diesem Zusammenhang von realem und personalem Transzentalismus gesprochen werden muß, bzw. warum realer Transzentalismus zugleich personaler Transzentalismus ist und umgekehrt. Verstehen wir unter Transzentalismus jenes System, das »die Möglichkeit der Erkenntnis oder den Gebrauch der selben a priori« (KANT, *Kritik der reinen Vernunft*, B 80, A 56) entfaltet, so können wir es nicht für Cusanus im Anspruch nehmen, ohne das apriori Kants grundsätzlich anders zu verstehen. Das aber bedeutet eine prinzipielle Auseinandersetzung über das Wesen der Philosophie bzw. des philosophischen Ansatzes. Dieser hat natürlich im Denken als »der Möglichkeit des Erkennens« seinen Ort, ist also zumindest im weiten Sinn notwendig transzental bestimmt – eine Einstellung, die auch in historischer Sicht jedem ursprünglichen Philosophieren eigen ist, wenngleich sie gerade durch Schulbildungen im allgemeinen verloren geht. Das Denken selbst ist stets nur wirklich im Denken des Denkenden, der als solcher vorgängig in der Totalität seiner lebendigen Unmittelbarkeit (Praxis) in die Realität verflochten ist. Sofern nun im philosophischen Ansatz diese reale Verflochtenheit als Konstitutivum mitgedacht wird, können wir von einer »realistischen Transzentalphilosophie« (R. HAUBST, *Nikolaus von Kues und die moderne Wissenschaft*: KSCG 4, 1963) reden. Die reale Verflochtenheit ist als solche noch unbestimmt. Wenngleich sie nun auch als solche konstitutiv mitgedacht ist, so bedarf sie dennoch der Erhellung durch das Denken des Denkenden, das ebenfalls in sie mit diesem Impuls zur Klarheit verflochten ist und das als Denken des Denkens (Theorie) das Denken der geistigen Wirklichkeit bedeutet. Diese wiederum ist im Ganzen gegeben, das sich in seiner zeitlich-ewigen Struktur als Repräsentierbarkeit und damit als Möglichkeit zum Denken dem Denken selbst in der Relation zum Denkenden eröffnet.

Erweist sich das Geistige in seiner reflexionslosen Objektivität, d. h. im Mythos als tragendes Fundament im personalen Zusammenhang menschlicher Geschichte, so wird es philosophisch relevant, wenn dieser personale Zusammenhang eigens zur Sprache kommt, wenn er in den philosophischen Ansatz – als Sinnfrage – mit hinein genommen wird, entsprechend der realen Verflochtenheit menschlicher Unmittelbarkeit. Die Personalität hinwiederum als die zur Totalität ausgeweitete Einzigkeit des Selbst (man achte auf die Korrelation von singularitas und aequalitas bei Cusanus) erweist sich in der Möglichkeit, Sinn zu vernehmen transzental bestimmend und vermittelnd für die Entfaltung des in der Unmittelbarkeit menschlicher Totalität anhebenden Philosophierens. Oder cusanisch gewendet: der Mensch als das Wesen, das teilhabend das ist, was es sein kann (*Ven. sap.* c. 32, 37, 39) erhält in der Teilhabe die Möglichkeit, sich von der Vollkommenheit zur Vollendung zu entfalten. Philosophie ist die Jagd nach der Wahrheit und Weisheit und Philosophieren die Verwirklichung des geistigen Lebens und seiner Gehalte. Das aber ist wesentlich personaler Vollzug.

Wenn es auch hier nicht angeht, die daraus folgenden Konsequenzen – wie sie etwa, um nur ein Beispiel zu nennen, in der Notwendigkeit einer christlichen Philosophie bestehen – zu ziehen, so schließt doch umrißhaft angedeutet, was realer und personaler Transzentalismus besagt und warum in diesem Zusammenhang davon gesprochen wurde.

der aber seine gegenwärtige Bedeutung allein schon in den Namen erkennen läßt.

Die prinzipielle Erschlossenheit selbst ist uns in der *docta ignorantia* gegeben, die wesentlich Ganzheit, und zwar aktuelle Ganzheit bedeutet. Diese wird durch das Maximitätsprinzip, das Präsuppositionsprinzip und das Prinzip der Repräsentation in demselben Maße begründet, wie sie selbst der Grund für diese Prinzipien ist.

Mit der Aufdeckung der Grundprinzipien ist die neue Logik jedoch nicht abgeschlossen, es bleibt zunächst vielmehr noch die Frage nach der inneren Verflechtung dieser Prinzipien.

Entsprechend ihrer Einheit in dem einen Prinzip der *docta ignorantia* sind sie so miteinander verflochten, daß sie sich stets auf sie hin konkretisieren. Da diese Konkretisierung aber nicht losgelöst werden kann vom Subjekt der *docta ignorantia*, das heißt vom Denkenden und dem ihm eigenen Denken, konkretisieren sie sich entsprechend den Berührungspunkten dieses Denkens, das heißt nach dem Wahren und nach der Wahrheit, nach der Zeit und Ewigkeit hin. Im Denken selbst jedoch sind sie in der Übersetzung konkret auf der Stufe »immerwährender Ähnlichkeit«. Damit sind nicht nur die drei Erscheinungsweisen der Wahrheit und Weisheit aus dem Ganzen begründend abgeleitet und eingeholt, es ist zugleich auch einsichtig gemacht, daß alles darauf ankommt, die uns gegebenen Möglichkeiten der Erfahrung auf jene dritte Ebene<sup>44</sup> immerwährender Ähnlichkeit zu übersetzen, denn das Denken kann nur bei sich selbst es selbst sein.

Können wir also festhalten, daß die Grundprinzipien auf drei Stufen konkret werden, ohne daß dabei jetzt auf die einzelnen Relationen und ihre jeweils verschiedene Darstellung eingegangen werden kann, so bleibt noch die Frage übrig, in welcher Weise sie konkret werden. Ganz allgemein werden sie konkret in der Sprache, das heißt indem sie Sprache werden. Denn das Denken denkt im Wort<sup>45</sup>. Dies geschieht den drei genannten Stufen entsprechend:

<sup>44</sup> Cusanus ordnet die drei Stufen in ontologischer Reihenfolge an: 1. Stufe des Ewigen; 2. des Dauernden; 3. des Zeitlichen. Da es sich hier um den logischen Aspekt dieser Aussagen handelt, wurde dem logischen Gedankengang entsprechend eine Umstellung vorgenommen: 1. die Stufe des Zeitlichen (rationale Logik), 2. die Stufe des Ewigen (Logik der negativen Theologie), 3. die Stufe des Immerwährenden (intellektuale oder philosophische Logik). Zu beachten ist, daß eine ausführliche Darstellung der neuen Logik auch auf die »Zwischenstufen« achten muß, da es sich hier um ein Korrelationsgefüge handelt, das in seiner vertikalen Dimension dadurch differenziert wird, daß die horizontale Dimension (vgl. die drei Prinzipien) selbst vielgestaltig ist.

<sup>45</sup> Bei Cusanus finden sich die Belegstellen dafür vor allem in den Predigten. Vgl. *Sermo 62* (Cod. Vat. lat. 1244, fol. 127<sup>ra</sup>); *Sermo 92* (Cod. Vat. lat. 1245, fol. 21<sup>ra</sup>, 32ff); *Sermo*

1. in der Sprache der Wissenschaft, der die rationale Logik entspricht – das Erscheinen der Weisheit im Widerschein zeitlicher Ähnlichkeit.
2. in der Sprache des Schweigens, der die mystische Logik, die Logik der negativen Theologie entspricht – das Erscheinen der Weisheit in ihrem ewigen Wesen.
3. in der Sprache der Philosophie oder der symbolischen Theologie, der die Logik der Wahrheit oder des Ganzen entspricht – das Erscheinen der Weisheit in immerwährender Ähnlichkeit.

Der Prozeß der Konkretion kann innerhalb der Sprache wiederholt werden, indem bestimmte Gebiete aus- und abgegrenzt werden: Cusanus nennt in »De venatione sapientiae« zehn Felder. In den Symbolgestalten der einzelnen Felder wiederholt sich repräsentativ das Ganze gemäß der dreifachen Konkretion, wobei die Darstellung der Wahrheit auf der Stufe des Denkens, wie wir den Ort immerwährender Ähnlichkeit kurz nennen können, die eigentlich philosophische Aufgabe ist.

Bedeutsam hierbei ist, daß es damit Cusanus auch gelungen ist, die mathematischen Gestalten in diesen Prozeß hineinzunehmen, ohne dabei dem Mathematizismus der Neuzeit (*more mathematico philosophieren*) zu verfallen. Deutlicher als vieles anderes zeigen gerade die philosophisch gedeuteten, mathematischen Überlegungen, daß der Sinn des Denkens nichts anderes ist als die Deutung der Wirklichkeit in ihm selbst. Diese wird jedoch nur dann erreicht, wenn sie auf die dem Denken eigene Ebene übersetzt wird, die sowohl nach dem Zeitlichen wie nach dem Ewigen verweist und aus dieser Verweisung selbst wirklich wird. Oder anders ausgedrückt: erst wenn das mathematisch Vorgestellte seinem inneren Wesenssinn gemäß übersetzend verstanden wird, wird es zum Symbol für die Wirklichkeit und das Ganze. Dies kann jedoch nur dadurch geschehen, daß es gemäß den Prinzipien der philosophischen Logik ins Denken selbst hineingenommen wird.

Philosophieren bedeutet mehr als irgendwelche Gegenstandswahrheiten feststellen, um diese dann gebrauchen zu können. Philosophieren bedeutet Selbstbesinnung des Denkens aus dem Ganzen und für das Ganze gemäß den Prinzipien, die es selbst vom Ganzen her und im Ganzen konstituieren. Das heißt, daß transzendentierend jene vorausgesetzte Transparenz erreicht wird, in der nach der Seite der Wahrheit hin Raum ist für die schweigende Anbetung des »Verborgenen Gottes«, und nach der Seite des Wahren hin in der Welt die Freiheit geschaffen wird für verantwortliches Handeln. Darin bestehen Sinn und Ziel der cusanischen Logik, die nicht zuletzt gerade darum als neue Logik bezeichnet

---

<sup>147</sup> (Cod. Vat. lat. 1245, fol. 52vb, 13ff); *Sermo 167* (Cod. Vat. lat. 1245, fol. 71va, 15ff); *Sermo 223* (Cod. Vat. lat. 1245, fol. 148ra, 21ff) u. a.

werden muß, weil sie eine Logik des geistigen Lebens ist, das jeweils gnadenhaft neues Leben in und durch jene Wahrheit bedeutet, der es eigen ist, »das Angesicht der Erde zu erneuern«.

Die genannten Prinzipien cusanischer Logik bedürfen ihrem Wesen nach der inhaltlichen Bestimmung und Durchführung, die prinzipiell zwar abgeschlossen sein muß, prinzipiell jedoch niemals abgeschlossen sein kann. Aus diesem Grund müssen wir bei Cusanus auch von einem offenen System sprechen, das grundsätzlich vollendet und wahr, im einzelnen jedoch stets Weiterführung aus der Wirklichkeit des eigenen, geschichtlichen Denkens auf dessen Verwirklichung hin bedeutet.

In diesem Sinn behält auch die Logik der Wahrheit ihre Eigenständigkeit und Sonderheit. Sie identifiziert sich nicht mit dem Ganzen, wie es in den gnostischen Systemen immer wieder versucht wird, sondern sie repräsentiert es nur. Das Ganze selbst erweist sich für den Menschen geistig und zeitlich als Horizont, von dem aus er, sich selbst verstehend, Welt und Gott gemäß der Zuordnung beider gläubig verehren beziehungsweise Gott als Herrn und Schöpfer in gläubigem Gehorsam anbetend lobpreisen kann. Er selbst aber ist das Wesen, »dem Gott seinen Ort im Horizont von Zeit und Dauer gab, so wie es die Ordnung der Vollkommenheit verlangte«<sup>46</sup>.

Weil Cusanus dies erkannte und methodisch-systematisch nach den genannten Prinzipien in einer Weise erschloß, die der Schultradition gegenüber notwendig neu und ungewohnt erscheinen mußte, können wir auch in dieser Hinsicht mit Recht von der Idee einer neuen Logik bei ihm sprechen. Wir dürfen allerdings nicht übersehen, daß diese Logik eine Logik des im Wesen der Dinge und demnach auch des Denkens verborgenen Geheimnisses von Gott und Schöpfung ist, das darin besteht, daß »der Suchende das Gesuchte voraussetzt und es zugleich nicht voraussetzt, weil er es sucht«<sup>47</sup>.

Damit zeichnet sich schon hier die Möglichkeit einer Koinzidenz von Präsenz und Re-präsentation ab, in deren Wirklichkeit Gott so geschaut wird, wie er, um mit Cusanus zu sprechen, jenseits der Paradiesmauer sich dem offenbart, der ihn mit der ganzen Kraft seines geistigen Wesens liebt.

---

<sup>46</sup> *Ven. sap. c. 32* (Nikolaus von Kues, Phil.-theol. Schriften, S. 148).

<sup>47</sup> *Theol. complem. c. 4* (P II/2, fol. 94<sup>r</sup>).

DER GEDANKE DER SINGULARITAS  
IN DER ALTERS PHILOSOPHIE  
DES NIKOLAUS VON KUES

Von Gerda Freiin von Bredow, Münster

Man kann in der Gedankenwelt des Cusanus eine gewisse Entfaltung und Entwicklung feststellen, aber es wäre wohl nicht richtig, seine »Altersphilosophie« gegen frühere Perioden seines Denkens scharf abzugrenzen. Wir wollen uns hier mit Gedanken befassen, die in den letzten fünf Jahren seines Lebens eine besondere Bedeutung gewonnen haben; es ist nicht möglich, in einem Referat die ganze Fülle dieser geistigen Welt sichtbar zu machen. Wir wollen den Gedanken der singularitas betrachten als eine unter möglichen andern Perspektiven, durch die wir zum Zentrum hingeleitet werden können. Ich werde mich im Folgenden vor allem auf diese Schriften beziehen: *De aequalitate* (1459), *De venatione sapientiae* (1462), *De ludo globi* (1462/63), *Compendium* (1463). Singularitas besagt Einzigkeit, Einzigartigkeit, Einmaligkeit; der begriffliche Gehalt läßt sich nicht mit nur einem deutschen Wort wiedergeben. Das wird sich auch aus dem gedanklichen Zusammenhang erweisen. – Der Gedanke der singularitas begegnet uns schon früh bei Nikolaus von Kues<sup>1</sup>; in der Altersphilosophie gewinnt er eine stärkere Leuchtkraft, der Wertcharakter wird eindringlicher und deutlicher sichtbar.

Die singularitas ist Gottähnlichkeit. Die Geschöpfe sind dadurch, daß Gott ihnen teilgibt, ein jedes ist aber darin einzige. Es freut sich, daß es so, das heißt als singulare, teilhat an der Ähnlichkeit Gottes. Die singularitas wird bei der »Jagd nach Weisheit« gefunden im Felde der Einheit. Das Eine als solches ist singulare (einzigartig) »in sich ungeteilt und abgeteilt von dem andern« (in se indivisum et ab alio divisum), wie die traditionelle Bestimmung lautet. Ebenso wie alles, was ist, eines ist und insoweit seiend als eines, ist auch alles einzigartig und einmalig, unmöglich zu vervielfältigen (*implurificabile*). – Jedes Sciente ist einzige durch sein Wesen, die Einzigkeit ist nicht abhängig von akzidentellen Bestimmungen. Die Einzigkeit bleibt in der Veränderung; sie ist, wie das Wesen, unauflöslich<sup>2</sup>. Der Körper zum Beispiel kann immer weiter geteilt werden, seine Teile werden schließlich so klein werden, daß man sie nicht

<sup>1</sup> *Doct. ign.* III, 1 (H I 122, 4ff); *De coni.* II (H III n. 89).

<sup>2</sup> *Ven. sap.* c. 22 (Lat.-dt. Ausgabe von P. WILPERT, Phil. Bibl. Bd. 263 (1964), n. 65, S. 96f).

mehr sehen kann; aber er wird durch die Teilung niemals zum Nicht-Körper. Und in jedem seiner Teile besteht die singularitas ebenso wie das Körpersein<sup>3</sup>. Die singularitas hängt also am Wesen, sie ist etwas Positives, durch negative Bestimmungen wird sie nur mittelbar erfaßt. Nicht die Aussage »divisum ab alio« ist primär. Verschiedenheit (*diversitas*) ist eine Folge unseres urteilenden Vergleichens; daß ein Ding so ist, wie es ist, das macht die Gleichheit des Seins, welche Unterscheidung (*discretio*) ist. Dieser Gedanke ist bereits in Predigt 16 »Dies sanctificatus« von 1440 ausgesprochen<sup>4</sup>. Die eigentliche Ausführung finden wir in der Altersphilosophie. Daß Gleichheit Unterscheidung sei, wird uns verständlicher, wenn wir die Aussage hinzunehmen, daß die Unterscheidung Werk des Lichtes ist<sup>5</sup>. Das Licht selbst ist ja nicht Verschiedenheit, aber es macht dem Erkennenden die Gestalten deutlich. Denkt man nun das Licht nicht bloß als das Erkennbarkeit Verleihende, sondern als das göttliche Licht Sein und Wesen verleihend – wie es schon Platon im Sonnengleichnis von der Idee des Guten gesagt hatte –, dann kommt man dem Gedanken näher, daß die unendliche Gleichheit die unendliche Unterscheidung ist, durch die das Ding das Unterschiedensein erlangt<sup>6</sup>.

Unterscheidung im Lichte der Gleichheit der Seiendheit (*entitas*), dieser Gedanke tritt in der Altersphilosophie immer stärker hervor<sup>7</sup>. Mit der »Unterscheidung« wird das Teilhaben erhellt, und durch das Teilhaben wird der Wesensgehalt der Unterscheidung, im Gegensatz zur bloßen Andersheit, verständlich. Das teilhabende Sein zeigt den Wert seines Urbildes, aber dieser erscheint in ihm in besonderer Weise. Der mannigfach abgestufte Wert der Vielen und Verschiedenen besteht nicht durch die Vielheit, nicht als Quantität, sondern durch ihre je eigene *Wesensbestimmtheit*. Diese Wesensbestimmtheit haben sie durch Teilhabe. Teilhaben bedeutet aber nicht Teilsein. »Teilhabe«

<sup>3</sup> Ebd.; vgl. auch *De ludo II* (P I, fol. 165r); *Vom Globusspiel*, dt. von G. von BREDO, Phil. Bibl. Bd. 233 (1952), S. 76f.

<sup>4</sup> »Unitas enim infinita ita est trina, quia est unitas, que est indivisibilitas a se; est et discrecio infinita, que est equalitas essendi omnia; est et connexio infinita. Per hoc enim, quod est unitas infinita, tunc ab ipso omnis res est una et a se indivisa. Per hoc quod est equalitas infinita, tunc discretionem complicat omnium; nam quod res est sic, et non sic aut sic, habet a ratione aut discrecio infinita, que est equalitas infinita, per quam res consequitur disretum esse, infra quod non esset nec supra, – quod non est. Ex ipsa igitur discretione comparacione nostra in rebus est diversitas et inter nullas res equalitas precisa; sed infinita equalitas, que est et racio infinita, omnes diversitates discretivas complicat in sua simplicitate.« (CT I 1, S. 18, 16–28).

<sup>5</sup> Vgl. *Ven. sap. c. 22* (Phil. Bibl. 263 n. 67, S. 102).

<sup>6</sup> Siehe Anm. 4.

<sup>7</sup> Vgl. *De aequal.* und *De ludo II*.

weist zurück auf das Urbild und besagt zugleich einen von diesem verschiedenen Modus des Seins.

Nikolaus betont die Einzigartigkeit des Urbildes, im eigentlichen Sinne Urbild ist nur das eine absolute Prinzip<sup>8</sup>. Die Vielheit der von unserer Vernunft erkannten Urbilder führt er auf die Teilhabe zurück<sup>9</sup>. Unser erkennender Geist sieht Urbilder; sie sind als intelligibilia nicht bloß seine Vernunftbegriffe, vielmehr bilden sie die »Partes principales« der Welt<sup>10</sup>. Sie bestimmen als solche das Wesen der geschaffenen Seienden und dürfen als immanente Prinzipien bezeichnet werden. Sie selbst aber sind durch Teilhabe am einen absoluten Urbild. Teilhabe ist Bedingung der Möglichkeit für alles Sein, das nicht das absolute Unendliche selbst ist. Teilhabe ermöglicht endliches Seiendes, so daß durch sie ein jedes einzig ist.

Man muß die Vorstellung fahren lassen, als ob es zuerst Viele gäbe und danach ein Prinzip, durch das diese Vielen, die alle dasselbe Artwesen haben, noch ein jedes – ganz für sich allein – etwas bekämen, damit es nicht zu eintönig werde, und daß dies Hinzukommende im Grunde ziemlich belanglos sei. Das Seiende ist nicht durch ein zum Wesen Hinzukommendes singulare, einzigartig, sondern aus innerer Notwendigkeit: Es ist Seiendes, indem es teilhat an der Einzigkeit, durch die es bestimmt ist, so daß es »so ist wie es ist und nicht mehr noch weniger!«<sup>11</sup> Vielheit ist sekundär, die Quantität als solche ist nicht interessant. Aber »Viele können nicht *sein* ohne einen Unterschied«<sup>12</sup>. Die Unterscheidung (*discretio*) ist das sein- und wesenverleihende Prinzip.

Wir finden nun eine deutliche Abstufung in dieser Unterscheidungsmacht<sup>13</sup>. Gott, der das eine absolute Urbild ist, ist auch in absoluter Weise einzig (*singularissimus*). Auf der geschöpflichen Seite gibt es Gradunterschiede. Die Gattung ist einzigartiger als die Art und die Art wiederum ist einzigartiger (*singularior*) als die Individuen. Wenn man das liest, denkt man vielleicht, daß es doch auf die erkennbare Verschiedenheit hinauskomme. Die Verschiedenheit der Arten untereinander ist sicherlich größer als die Verschiedenheit der Individuen einer Art, und die Verschiedenheit der Gattungen ist größer als die Verschiedenheiten der Arten, die zu einer Gattung gehören. Gott ist im höchsten Maße verschieden von allen: *singularissimus*. Aber dieser Aspekt täuscht. Man darf nicht sagen, daß die Teilhabe der Einzelnen an der Ähnlichkeit

<sup>8</sup> *De ludo II.*

<sup>9</sup> *Ven. sap.* c. 28 (Phil. Bibl. 263 n. 84, S. 126f).

<sup>10</sup> *Ven. sap.* c. 10 (Phil. Bibl. 263 n. 29, S. 44).

<sup>11</sup> *Ven. sap.* c. 23 (Phil. Bibl. 263 n. 70, S. 104f).

<sup>12</sup> *De ludo I* (P I, fol. 152v); *Vom Globusspiel*, S. 6.

<sup>13</sup> *Ven. sap.* c. 22 (Phil. Bibl. 263 n. 65, S. 98).

Gottes eben ihre Verschiedenheit von den übrigen sei. Verschiedenheit ist eine negative Aussage, sie besagt Andersheit. Anderssein ist aber ein Nichtsein<sup>14</sup>. Die Beschränktheit, die das geschaffene Seiende begleitet, bedeutet, daß ein jedes das Andere seiner selbst von sich ausschließt. Jedes ist dies *oder* jenes, und wenn dies, dann nicht jenes. Das ist aber seine Schwäche. Es ist das Kennzeichen des Göttlichen, daß es alle Vollkommenheit einschließt; das Kennzeichen des Geschaffenen ist das unvermeidliche Ausschließen alles anderen. Was ich bin, das ist kein anderer! Das bedeutet gleichzeitig, daß ich *nicht bin* was die andern sind. Das Nichtsein als solches kann nicht die singularitas ausmachen, welche doch Teilhabe an der Ähnlichkeit Gottes ist.

Die Abstufungen im Grade der Einzigkeit lassen sich sinngemäß auch zwischen Seienden verschiedener Seinshöhe aufzeigen. Der Wert der Einzigkeit nimmt zu, je umgreifender das Sein des Individuums ist. Gewiß ist jeder beliebige Stein oder ein vom Menschen hergestellter Gegenstand singulare, aber in unvergleichlich höherem Maße ist es der Mensch, der als Mikrokosmos die Vollkommenheit des Universums mehr widerspiegelt als irgendein anderer Teil, er ist selbst »kleine Welt«<sup>15</sup>. Wenn auch das Wort singularis im Buch vom Globus nicht vorkommt, so ist doch die Sache hier deutlich angesprochen.

Die Unterscheidung ermöglicht das Sein der Vielen. »Es kann nicht zweimal in genau gleicher Weise (aequaliter) dasselbe geschehen (oder werden). Es schließt nämlich einen Widerspruch ein, daß zweie seien, die in allen Stücken gleich wären ohne jeden Unterschied. Wie könnten denn Viele viele sein ohne Verschiedenheit (differentia)?<sup>16</sup>« Der Globus ist eine Kugel aus Holz, die auf der einen Seite etwas ausgehöhlt ist; sie kann nicht geradeaus rollen, sondern wird immer eine mehr oder weniger langgezogene spirale Kurve beschreiben. Die Gestalt und die eigentümliche Weise der Bewegung des Globus bilden den Ausgangspunkt philosophischer Überlegungen. Jeder Wurf des Globus ist von den andern verschieden, jeder Globus anders als die andern. Jeder ist singularis. (Das Wort wird hier nicht gebraucht, wie bereits bemerkt). Der Globus ist mit seinem eigentümlichen Lauf, mit der ihn seitwärts ziehenden Schwere ein Symbol des Menschen. Das Spiel macht Spaß, man muß oft dabei lachen<sup>17</sup>, um so mehr, wenn man dabei Vergleiche zieht zwischen dem Gang des Globus und dem allzumenschlichen Verhalten des Menschen. Aber lächerliche Eigentümlichkeiten machen gewiß nicht die singularitas aus, wenn sie auch selbst singularia sind.

<sup>14</sup> Vgl. dazu PLATON, *Sophistes*.

<sup>15</sup> *De ludo I* (P I, fol. 156v); *Vom Globusspiel*, S. 31.

<sup>16</sup> *De ludo I* (P I, fol. 152v); *Vom Globusspiel*, S. 5f.

<sup>17</sup> *Vom Globusspiel*, S. 38, S. 107, Anm. 90.

Im Compendium sagt Nikolaus, daß die res singularis, das einzigartige Ding nicht per se in seinem Wesen erkannt werden kann, sondern nur per accidens, das heißt mittelbar durch viele Einzelzüge, die auch in andern Individuen vorkommen, aber in unterschiedlicher Kombination. So findet sich im Begriff (notitia) des Dinges entsprechend zu der Einzigartigkeit des Dinges etwas, was nicht im Begriff eines andern Dinges ist<sup>18</sup>. Zwar sind auch die Akzidentien eines jeden Dinges einzigartig, die Einzigartigkeit bestimmt das Ganze »sive sit substantia aut quantitas aut qualitas«<sup>19</sup>. Unsere Erkenntnis erfaßt sie aber mittelbar durch Kombination allgemeinerer Einzelzüge zu einem charakteristischen Bilde oder *Zeichen*<sup>20</sup>. Die singularitas von Platon ist nicht per se erkennbar, sondern per accidens »in signis visibilibus, quae ei accidentunt«<sup>21</sup>. Genaue Erkenntnis, nämlich in Gleichheit, ist uns unmöglich, wir erkennen in Zeichen der Ähnlichkeit<sup>22</sup>.

Das Grundwesen (ratio) der Gleichheit ist die Form des Seins. Gleichheit ist die Wahrheit (quiditas). Die Dinge sind, insofern sie am Wesensgrund der Gleichheit teilhaben; aber das Teilhaben kann nicht in gleicher Weise (aequaliter) geschehen. Und doch ist die Seiendheit, die unmöglich vervielfältigt werden kann, Gleichheit!<sup>23</sup> Das Verständnis dieser Aussagen hängt davon ab, daß man »Gleichheit« im strengen Sinne als *genuine* Gleichheit denkt. Sie ist »weder mehr noch weniger«, sondern genau sie selbst. Es gibt solche Gleichheit nur in Gott: Der Sohn ist dem Vater wesensgleich. Ähnlichkeit, Annäherung dagegen ist nicht Gleichheit, in der Gleichheit gibt es keine Gradunterschiede. Aber die Dinge haben teil an der Gleichheit!

»Keins von allen (geschaffenen Dingen) ist ohne Anteil an der Gleichheit, durch die ein jedes das, was es ist, gleicherweise ist, weil es doch nicht mehr und nicht weniger und durchaus nichts anderes ist als das, was es ist«<sup>24</sup>. Die Teilhabe der Dinge an der Gleichheit zeigt sich darin, daß ein jedes *genau* sein Wesen ist, nicht mehr und nicht weniger. Damit ist nicht eine Annäherung gemeint, sondern ein genaues Übereinstimmen. Dies ist nun der Punkt, der uns verstehen lehrt, wieso die Aussage möglich ist »Die Einzigkeit ist Gleichheit«<sup>25</sup>. Freilich besagt singularitas an sich nicht einen Bezug auf irgend etwas andres. Sollte ein

<sup>18</sup> Comp. c. 5 (H XI/3 n. 15, 1ff).

<sup>19</sup> Comp. c. 5 (H XI/3 n. 13, 3f).

<sup>20</sup> Comp. c. 5 (H XI/3 n. 12).

<sup>21</sup> Comp. c. 5 (H XI/3 n. 11, 17f).

<sup>22</sup> Comp. c. 5 (H XI/3 n. 14).

<sup>23</sup> De aequal. (P II, fol. 19r-v).

<sup>24</sup> Ven. sap. c. 23 (Phil. Bibl. 263 n. 70, S. 104f).

<sup>25</sup> Comp. c. 10 (H XI/3 n. 31, 9).

Übereinstimmen mit sich selbst gemeint sein? Ja, ein Übereinstimmen mit sich, welches die feste Gestalt des Wesens ausmacht, so daß es ist, was es ist, und nicht verfließt in das andere. Auf diese Weise ist es »nicht mehr und nicht weniger« als es selbst. Dennoch wird man Bedenken haben, diesen Sachverhalt als Teilhabe an der Gleichheit zu bezeichnen, denn wo ist die Vergleichung? Man kann doch nicht das Einzelne mit sich selbst vergleichen. Aber sein »nicht mehr und nicht weniger Sein« wurde als Teilhabe am Grundwesen der Gleichheit gedeutet. Damit ist ein Bezug des Einzelnen zur absoluten Gleichheit gegeben. Das nicht-mehr-oder-weniger-sein-als-es-selbst ist die Übereinstimmung mit der absoluten Gleichheit, mit Gott, dem Maß aller Dinge. Das bedeutet nicht, daß das Individuum gottgleich sei, aber es besagt, daß Gott als absoluter Ursprung *das Urbild* aller Abbilder ist. Die Abbilder sind nicht das Urbild, aber das *eine* Urbild ist als wesensbestimmend »in« allen Abbildern. Das Abbild ist insoweit es mit ihm übereinstimmt. Das In-Sein des Urbildes im Abbild ist das In-Sein des Abbildes in ihm<sup>26</sup>. Die Übereinstimmung mit dem göttlichen Maß ist eine genaue, hier gibt es keine Abweichung: »Kein Abbild ist kleiner oder größer als das Urbild«<sup>27</sup>. Denn seine Wesensbestimmung ist durch das Urbild gegeben, sie hat keinen andern Grund.

Das *eine* Urbild ist die Seiendheit, die Einheit, die das Sein gibt. Diese Einheit ist aber nicht abstrakte und leere Einheit, sondern Einheit der Seinsgestalt, die in gleicher Weise allen eigen ist, denn »ein Seiendes ist nicht mehr oder weniger Seiendes als ein Andres«. Darum »ist in allen und in jedem einzelnen die ganze Seiendheit in Gleichheit«<sup>28</sup>. Damit ist nicht behauptet, daß die Seienden untereinander keine Unterschiede hätten; die Seiendheit ist dem Urbild gleich, sofern das Urbild die Wesensbestimmung für jedes einzelne ist, so daß das Urbild »alle Dinge ist, indem es nichts von allen ist«<sup>29</sup>. Durch die Seiendheit, welche Einheit ist, besteht jedes Seiende. Sie ist nicht – wie eine »Idee« – getrennt von den Seienden, sondern sie ist in den Seienden und die Seienden sind in ihr. Aber gerade dieses unvorstellbare wechselseitige In-Sein kennzeichnet sie als *über* den Seienden, sie bestimmend.

Wirklich seiend (*actu*) sind nur die Individuen<sup>30</sup>. Die höhere singularitas der Arten und Gattungen besteht nur, insofern diese als konstituierende Prinzipien der wirklichen Individuen in diesen sind. Wir können darum die Frage nach der singularitas auf die Individuen beschränken. Aber der Gedanke, daß die

<sup>26</sup> *De ludo II* (P I, fol. 160v); *Vom Globusspiel*, S. 48.

<sup>27</sup> *De ludo II* (P I, fol. 160v); *Vom Globusspiel*, S. 49.

<sup>28</sup> *De ludo II* (P I, fol. 163v); *Vom Globusspiel*, S. 65.

<sup>29</sup> Diese Formel kehrt bei Nikolaus häufig wieder; vgl. schon *Doct. ign.* I, 4 (H I 11, 6f).

<sup>30</sup> *Doct. ign.* III, 1 (H I 120, 5f).

»singularitas nichts andres als Gleichheit« ist, muß noch entfaltet werden<sup>31</sup>. Ähnlich wie unser Zitat lautet die Aussage »Denn die Individualität ist die Gleichheit, die nicht vervielfältigt werden kann (immultiplicabilis aequalitas)«<sup>32</sup>. Die Gleichheit ist Gleichheit der Seiendheit. Durch sie ist das Einzigartige als solches. Die Unterschiede machen nicht die Seiendheit des Einzigartigen aus; vielmehr sind diese Unterschiede begründet in der Teilhabe an der Seiendheit. Nicht ein zweites Prinzip ist Grund der Verschiedenheit, sondern die Seiendheit selbst. Wenn es Viele gibt, so müssen sie unterschieden sein, andernfalls wären nicht Viele, sondern Eines. Daß sie Unterschiede sind, ist ihr Teilhaben an der Einzigartigkeit der Gleichheit. Die Einzigartigkeit kennzeichnet die absolute Gleichheit, sie kennzeichnet auch die an der Gleichheit Teilhabenden, welche – weil nicht absolut seiend – ähnlich sind<sup>33</sup>. Ihre Ähnlichkeit ist aber durch die eine Seiendheit und Gleichheit, deren Einwohnen<sup>34</sup> die Wesensbestimmung eines jeden ist.

Daß die Betrachtung der singularitas einen Durchblick ins Zentrum der cusanischen Altersphilosophie gibt, erweist sich leicht, wenn wir nun mit unserer Interpretation den großen Gedanken des »non aliud« verbinden. Wir fügen damit nicht etwas Neues hinzu, sondern heben hervor, was wir bereits zitierten. Die Einzigkeit eines jeden, seine Teilhabe an der Gleichheit, zeigt sich darin, daß es genau es selbst ist, »nicht mehr und nicht weniger und durchaus nichts andres als das, was es ist (penitus non aliud quam id quod est)«<sup>35</sup>. Es ist bestimmt durch das »non aliud«. »Non aliud« ist die Wesensbestimmung (Definition) seiner selbst und auch aller Dinge<sup>36</sup>. Die Definition – Wesensbestimmung – ist hier von ihrem logischen Sinn abgelöst und als ontologisches Prinzip verstanden, das nicht die bloße inhaltliche Bestimmung des Wesens, sondern seine Konstitution als Wesen betrifft. Sie ist für alle eine und dieselbe. Ein jedes ist nichts andres als das, was es ist. In sich gesehen ist es non aliud. Sein »andres«-Sein tritt erst in der Bezuglichkeit zu den andern in Erscheinung, das eine ist das andere der anderen. Sofern es non aliud ist, hat es teil an der Gleichheit. Das singulare-Sein ist eben dies: non aliud quam id quod est.

Absolut ist das »non aliud« die Wesensbestimmung seiner selbst: Non aliud est

<sup>31</sup> Comp. c. 10 (H XI/3 n. 31, 5–9): »Quidquid igitur est et non est ipsum principium, necesse est quod sit ipsius similitudo, cum aequalitas, quae non recipit magis et minus, non sit multiplicabilis seu variabilis sive alterabilis, sicut nec singulare; non enim est singularitas aliud quam aequalitas.«

<sup>32</sup> De aequal. (P II, fol. 19v).

<sup>33</sup> Siehe Anm. 31.

<sup>34</sup> De ludo II (P I, fol. 160v); Vom Globusspiel, S. 48f.

<sup>35</sup> Ven. sap. c. 23 (Phil. Bibl. 263 n. 70, S. 104f).

<sup>36</sup> Vgl. De non aliud; Ven. sap. c. 14 (Phil. Bibl. 263 n. 40).

non aliud quam non aliud. Das ist Gott in seinem dreieinigen Wesen. Er ist »singularissimus«, seine Einzigkeit ist absolutes Maximum. Er ist der Ursprung aller singularitas: singularizans, er macht einzigartig<sup>37</sup>. Dies Einzigartigmachen ist eben das »Definieren«, Wesensbestimmen, des »non aliud«.

Mit diesem Ausblick erweist sich der Bereich unseres Themas als umfassend. Die singularitas ist nicht ein beschränkter Aspekt neben andern, sondern Durchblick ins Innerste, Anblick der Ähnlichkeit Gottes; so wie zum Beispiel auch die Rundheit des Punktes, der wesentlich immultiplicabilis, nicht zu vervielfältigen ist, auf die absolute Rundheit zeigt, welche Ewigkeit und Vollkommenheit ist. Das 1. Buch vom Globus entfaltet diese Spekulation von der Form des Globus aus hin zur Form der Welt und zu Gott. Man könnte wohl den Titel »Liber de figura mundi« auf dies 1. Buch vom Globus beziehen. Das Kapitel 22 der »Jagd nach Weisheit« verweist am Ende auf eine solche Schrift; sie ist uns jedoch unter diesem Titel nicht bekannt. Gelegentlich hat Nikolaus seine Schriften verschieden bezeichnet<sup>38</sup>. Aus inhaltlichen Gründen könnte man wohl das 1. Buch vom Globus auch als Buch von der Gestalt der Welt bezeichnen, zumal, wenn man bei der »figura« auch an Struktur- und Ordnungsprinzipien denkt. Wie bereits mehrfach gesagt, kommt das Wort singularis oder ähnliches dort nicht vor, aber der Sachverhalt kommt deutlich zur Sprache, vor allem als Einmaligkeit alles Wirklichen und alles Wesensbestimmenden als solchen, zum Beispiel des Punktes, welcher Prinzip aller geometrischen Gestalten ist. – Die unterscheidende Kraft des Lichtes, von der unmittelbar vor der Erwähnung der besagten Schrift über die Gestalt der Welt die Rede ist, spielt im 1. Buch vom Globus keine Rolle. Aber meines Erachtens darf man den Hinweis auf den gesamten Inhalt von Kapitel 22 der »Jagd nach Weisheit« beziehen. Zeitlich scheint mir die Angabe »kürzlich in Orvieto geschrieben«, also im Sommer 1462, auf die Abfassung des 1. Buches vom Globus beziehbar. Wenn auch der Konflikt mit dem böhmischen König seinen Höhepunkt am 14. August 1462 in der Verhaftung des päpstlichen Nuntius durch Georg Podiebrad fand, schwelte er doch schon länger. Man braucht also nicht diesen Tag als Terminus post quem für die Abfassung des 1. Buches vom Globus anzusehen, da die auf den Konflikt hinweisende Bemerkung ziemlich allgemein gehalten ist. Nikolaus hat dies 1. Buch wohl für Johann von Bayern im Hinblick auf dessen erwarteten zweiten Besuch verfaßt, wobei er einiges von einem früher (1460) stattgefundenen Gespräch in freier Form verwertete. – Das 2. Buch vom Globus muß dagegen später geschrieben sein; die Brüder Albert und Wolfgang

<sup>37</sup> *Ven. sap. c. 22* (Phil. Bibl. 263 n. 66, S. 98).

<sup>38</sup> *Directio speculantis – De non aliud; De visione dei – Liber de icona* (*Ap. theor.*: P I, fol. 220v).

kamen im März 1463 nach Rom. Auf diesen Besuch bezieht sich offenkundig das einleitende Gespräch des 2. Buches, in dem die Gedanken des 1. Buches ergänzt und ausgebaut werden<sup>39</sup>.

Es sei mir erlaubt, noch eine Vermutung über den am Anfang des 2. Buches vom Globus erwähnten jüngeren Bruder von Albert, nämlich Wolfgang, zu äußern. Er ist bei dem Gespräch als anwesend zu denken, schweigt aber. Er hat wohl zugehört, aber nicht immer folgen können. Nun hat Nikolaus im Jahre 1463 ein »Compendium« verfaßt, dessen Empfänger nicht mit Namen genannt wird. Es ist als eine erste Einführung für einen noch jungen Mann gedacht. Viele bildkräftige Vergleiche werden gebracht; bemerkenswert ist auch das Interesse für die Tierwelt und für die Unterscheidung der Menschen von ihr. Am Anfang von Kapitel 9 wird der Empfänger als einfaches Gemüt angesprochen (*cum sis simplex*); er ist noch nicht gelehrt. Es gibt in dem ganzen Werkchen keine literarischen Verweisungen, aber das Buch vom Globus wird erwähnt (Kap. 12). Merkwürdigerweise hat man deshalb (Vgl. die Praefatio editoris I.) zwar wohl an einen jungen Bayernherzog gedacht, aber an Albert – obwohl der ja in dem 2. Buch vom Globus sein eigenes Büchlein bekommen hat! Es erscheint mir einleuchtender, daß Nikolaus seine herzliche Verbundenheit zu der ganzen Familie auch mit einem kleinen Werk für den jüngsten der drei Brüder, die ihn besucht haben, bekunden wollte. Deshalb glaube ich, daß der Empfänger des Compendium der junge Wolfgang von Bayern war.

---

<sup>39</sup> Vgl. E. MEUTHEN, *Die letzten Jahre des Nikolaus von Kues. Biographische Untersuchungen nach neuen Quellen*, Köln-Opladen 1958, S. 267f. – Bei meinen Erwägungen waren mir auch die Seminararbeiten von cand. phil. Franz Georg Nikolay und Hans Günter Schmalenberg von Nutzen.

NIKOLAUS VON KUES  
IN DER ÜBERLIEFERUNGSGESCHICHTE  
DER LATEINISCHEN LITERATUR NACH AUSWEIS  
DER LONDONER HANDSCHRIFTEN  
AUS SEINEM BESITZ

Von Robert Danzer, Mainz

Wenn wir hier den Versuch unternehmen, Nikolaus von Kues in die Überlieferungsgeschichte der lateinischen Literatur einzuordnen, so kann das nicht bedeuten, daß wir ihn gleichsam in den Blickpunkt der klassischen Philologie stellen wollen, um ihm einen Platz in der Geschichte der Textgestaltung antiker Literatur einzuräumen. Denn für Cusanus war das philologische Interesse nie von vorherrschender Bedeutung, wenn er auch, wo es ihm möglich war, auf einen zuverlässigen und durch Handschriftenvergleiche gereinigten Text Wert legte. Freilich könnte man sagen, daß für die moderne Textkritik manche Handschrift aus seinem Besitz besonders wichtig ist. Mit unserem Thema aber soll das Verhältnis des Cusanus zum Humanismus unter einem besonderen Aspekt angesprochen werden.

Die Bildungsbewegung des Humanismus zielte auf ein das persönliche und gesellschaftliche Leben durchdringendes Menschenideal, das in entscheidendem Maße von der gesamten antiken Literatur geprägt wurde. Daraus erklärt sich die intensive Suche nach den Texten der alten Dichter und Schriftsteller und die intime Beschäftigung mit ihnen. Jede Wiederentdeckung und jeder neue Handschriftenfund galt als eine Bereicherung und Vervollkommnung humanistischer Lebensgestaltung.

Mit dieser neuen, von Petrarca ausgehenden Bewegung war der junge Cusanus in Padua in Berührung gekommen, ja wir können sagen, er wurde dort ihr begeisterter Anhänger. Schon 1426 konnte der *decretorum doctor* mit den sensationellen Handschriftenfunden der Annalen des Tacitus, Buch 1–6, und von fünfzehn und einer halben Plautus-Komödie aufwarten, die er 1429 nach Italien brachte<sup>1</sup>. Mit einem Schlage war er bei den italienischen Humanisten ein gefeierter und berühmter Mann. Er wurde mit einflußreichen Persönlichkeiten bekannt, so zum Beispiel mit Poggio, Valla, Bessarion, und konnte

---

<sup>1</sup> L. PRALLE, *Die Wiederentdeckung des Tacitus: Quellen und Abhandlungen zur Geschichte der Abtei und der Diözese Fulda XVII*, Fulda 1952, S. 79–87, 91 ff. Ein Großteil der Argumente Pralles, insbesondere hinsichtlich der Provenienz der Plautushandschrift und die Umstände der Erwerbung durch Cusanus, sind nicht haltbar. Im übrigen handelt es sich nicht um 12 (oder nach anderen 20) Plautuskomödien, sondern um fünfzehn und eine halbe.

Freundschaften schließen, die sein ganzes Leben hindurch währten, mit Paren-  
tucelli, Eneo Silvio, Ambrosius Traversari, Pietro Balbo und vielen anderen.  
Bis in sein hohes Alter hinein hat Cusanus nach Handschriften gesucht und sie  
in seiner Bibliothek gesammelt. In der Kueser Hospitalsbibliothek, die sein  
literarisches Vermächtnis bewahren sollte, sind aber nur noch ganz wenige  
Handschriften mit Schriften antiker Autoren erhalten, so daß noch Michael  
Seidlmayer sagen konnte, Cusanus habe an antiken Werken kaum etwas  
Nennenswertes besessen<sup>2</sup>. Das könnte den Anschein erwecken, daß Nikolaus  
nach seinen großartigen Anfangserfolgen das Interesse an antiken Texten ver-  
loren hat.

Aber inzwischen haben Gelehrte wie R. Sabbadini, W. Weinberger, E. Van-  
steenberghe, P. Lehmann, B. L. Ullman und R. Klibansky in verschiedenen  
Bibliotheken unter anderen eine ganze Reihe von Handschriften mit Werken  
antiker Autoren gefunden, die einst im Besitz des Cusanus waren<sup>3</sup>. Unter  
Zugrundelegung dieser Arbeiten konnten Emil Van de Vyver in der König-  
lichen Bibliothek zu Brüssel<sup>4</sup> und das Cusanus-Institut in Mainz, in dem der  
Verfasser eigens diese Sparte unter der Leitung von Professor Dr. Rudolf  
Haubst bearbeitete, im British Museum zu London<sup>5</sup> zahlreiche klassische  
Werke nachweisen, die Cusanus einmal besaß. Diese Forschungsergebnisse  
erlauben uns festzustellen, daß Nikolaus die antike Literatur, die seine Zeit so  
entscheidend beeinflußte, immer im Auge behalten hat.

Die Aufgabe der vorliegenden Untersuchung ist es nun, die »humanistischen«  
Handschriften aus dem Besitz des Nikolaus von Kues ordnend zusammenzu-  
stellen und zugleich eine Antwort auf die Frage zu suchen, inwieweit er dem  
humanistischen Zeitgeist gefolgt ist. Dazu bieten uns die Londoner Handschrif-  
ten den Anlaß und das Material, wobei wir die Kueser und Brüsseler Kodizes  
nicht völlig unberücksichtigt lassen können.

Nach welchem Maßstab sind die »humanistischen« Handschriften des Cusanus  
zu ordnen?

Einer der Korrespondenten Petrarcas, der Veroneser Jurist Guglielmo da  
Pastrengo, hat in einer Kompilation »De originibus rerum« die ihm bekannten  
Autoren noch in alphabetischer Reihenfolge mechanisch nebeneinanderge-

<sup>2</sup> M. SEIDLAYER, *Nikolaus von Cues und der Humanismus*: HMKM, S. 35, Anm. 113.

<sup>3</sup> R. HAUBST, *Kritisches Verzeichnis der Londoner Handschriften aus dem Besitz des Nikolaus von Kues*, Vorwort: MFCG 3 (1963), S. 16f.

<sup>4</sup> E. VAN DE VYVER, *Die Brüsseler Handschriften aus dem Besitz des Nikolaus von Kues*: MFCG 4 (1964), S. 323–335.

<sup>5</sup> *Kritisches Verzeichnis der Londoner Handschriften aus dem Besitz der Londoner Handschriften*: MFCG 3 (1963), S. 25–77.

stellt<sup>6</sup>. Mit Petrarca beginnt eine völlig neue Bewertung der Literatur, die durch den ganzen Humanismus hindurch Gültigkeit behielt. Eine Bibliothek wird nicht nach der Menge der Handschriften, sondern nach der Rangordnung beurteilt, die der Humanist seinen Büchern zuteilt. Wir kennen Petrarcas berühmtes Bücherverzeichnis, das er in einen Kodex mit Cassiodors *De anima* – ein Werk, das auch Cusanus besaß<sup>7</sup> – und Augustins *De vera religione* eingetragen hat<sup>8</sup>. Dieses Verzeichnis, das Petrarcas Lieblingsbücher, in Kolumnen unter- und nebeneinander geschrieben, aufführt, beginnt mit den *moral-philosophischen Schriften* Ciceros, denen dessen rhetorische Schriften und die Briefe folgen. Als zweiten »Moralisten« führt Petrarca den jüngeren Seneca an, wobei dessen Tragödien erst am Schluß seiner Werke stehen. Schließlich folgt Boethius mit *De consolatione philosophiae*. Nach den Moralisten werden acht *Historiker* aufgezählt, Valerius Maximus, Livius, Anneus Florus, Pompeius Festus, Salust, Sueton, Justinus und Eutropius. Als »Exempla« bezeichnet Petrarca dann Macrobius mit den *Saturnalia* und Aulus Gellius. Erst jetzt erscheinen in diesem Kanon die *Dichter*, Vergil an der Spitze, dann Lucan, Statius, Horaz, Ovid und Juvenal, gefolgt von den *Grammatikern* Priscianus, Papias, Donatus und Giovanni Balbus. Nach Cassiodor beginnt die Rubrik der Astrologie. Von den christlichen Schriftstellern wird erst am Ende Augustinus mit *De civitate Dei*, *Confessiones* und *Soliloquia* genannt. In diesem Kanon fehlen sogar die von ihm geschätzten Kirchenväter Hieronymus, Ambrosius und Lactantius. Aus den griechischen Schriften nennt Petrarca die Ethik des Aristoteles, nicht die Metaphysik, die er ebenfalls besaß, und natürlich Platon<sup>9</sup>. Das Beispiel Petrarcas illustriert, daß nach humanistischer Auffassung den Schriftstellern, die ihnen Wegweiser und Hilfe für ihre Lebensgestaltung waren, eine bestimmte Rangordnung zugewiesen werden müsse. Mit den Autoren ist zugleich auch eine Bewertung der einzelnen Literaturgattungen gegeben je nach der Bedeutung für das eigene Leben.

Bei Cusanus finden wir weder in seinen Schriften noch in irgendeiner Notiz einen Hinweis auf eine Rangordnung, die er den einzelnen Literaturgattungen und deren Autoren gegeben hätte. Einen einzigen Hinweis gibt uns Giovanni Andrea dei Bussi, der berichtet, daß Nikolaus die »poetae et oratores« zwar

<sup>6</sup> H. RÜDIGER, *Die Wiederentdeckung der antiken Literatur im Zeitalter der Renaissance: Geschichte der Textüberlieferung der antiken und mittelalterlichen Literatur*, Bd. 1, Überlieferungsgeschichte der antiken Literatur, Zürich 1961, S. 524f.

<sup>7</sup> Cod. Cus. 62, 4; vgl. J. MARX, *Verzeichnis der Handschriften-Sammlung des Hospitals zu Cues*, Trier 1905, S. 69.

<sup>8</sup> In Cod. Paris. lat. 2201.

<sup>9</sup> Vgl. RÜDIGER, *Die Wiederentdeckung*, S. 528ff.

hinreichend kannte, sie aber nicht weiter beachtete<sup>10</sup>. Hier zeigt sich deutlich, wie sich Cusanus in seiner Grundhaltung von seinen humanistischen Zeitgenossen unterscheidet: Er lebt nicht mit den antiken Dichtern und Schriftstellern, seine geistige Arbeit erschöpft sich nicht in der innigen Begegnung mit den immerwährenden Begleitern und entzündet sich nicht an ihnen zu hohem Gedankenflug. Ihm sind sie offenbar nur Hilfsmittel für seine eigenen Gedanken und Ideen. Das aber ist die Haltung des *Cassiodor*, der von seinen Klosterschülern zwar die Kenntnis der klassischen lateinischen Sprache und Literatur fordert und sie zum Studium der Grammatik anhält, aber diesem allem nur einen formalen Wert zuerkennt<sup>11</sup>.

Cusanus besaß fast alle Prosaschriften Petrarcas<sup>12</sup>. Er kannte also das Menschenbild, das für Petrarca wie für alle Humanisten »aus der ethisch-ästhetischen Selbsterfahrung des Individuum«<sup>13</sup> erwuchs, während es für ihn »in der spekulativen Ergründung der existentiellen Situation, des Seinscharakters alles Geschöpflichen und insbesondere des Menschen« wurzelte<sup>14</sup>. Deshalb können wir bei den klassischen Texten aus dem Besitz des Cusanus nicht die Moralisten an die Spitze stellen, wie es Petrarca tat. Ebensowenig konnte sich Nikolaus an dem reinen Stil eines Cicero berauschen, fehlt doch gerade seinem Stil die humanistische Glätte. Faber Stapulensis hat ja dann auch den Stil des Cusanus in seiner Pariser Ausgabe im humanistischen Sinn »verbessert«. Gewiß sollten die Klassikertexte schon dem jungen Cusanus dazu dienen, seinen geistigen und gesellschaftlichen Horizont zu erweitern und ihn formal zu bilden. Er dachte wohl auch daran, sie in seinem eigenen Denken fruchtbar zu machen. Doch sein Weltbild und zumal seine Theologie ließ er nicht von ihnen bestimmen. Eine Ordnung der antiken Handschriften hätte darum keine Rangordnung im humanistischen Sinne sein können. An diesem Urteil kann auch die Freude des Cusanus an wertvollen und schönen Handschriften nichts ändern. Es scheint mir darum wichtig zu sein, den Katalog der antiken Autoren aus dem Besitz des Nikolaus von Kues gemäß der Sicht des philosophisch-theologischen Denkers mit den Philosophen beginnen zu lassen. Die weitere Einteilung wird sich dann aus dem Handschriftenbestand selbst ergeben müssen.

---

<sup>10</sup> Die Lobrede des Giovanni Andrea dei Bussi: M. HONECKER, *Nikolaus von Cues und die griechische Sprache*, CSt II (1938), S. 72, 51f.

<sup>11</sup> CASSIODORI SENATORIS *Institutionum liber primus*, Praefatio.

<sup>12</sup> Cod. Cus. 53, 19; 198–200; Vgl. MARX, *Verzeichnis*, S. 54 und 184 ff.

<sup>13</sup> SEIDLマイER, *Nikolaus von Cues*, S. 35.

<sup>14</sup> Ebd.

## 1. Die Philosophen

### a. PLATON

Mit *Cod. Harl. 3261* besaß Cusanus die 12 Bücher von Platons *De legibus* in der lateinischen Übersetzung des Gregor von Trapezunt (etwa 1451), die er im Tausch gegen die *Declamationes Quintiliani* von Jean Geoffroi, dem Bischof von Utrecht, erhalten hat. Bei der Abfassung von *De pace fidei* hat Nikolaus von Kues den Text dieser Handschrift als Quelle benutzt<sup>15</sup>.

Platons *Timaeus* in der Übersetzung des Chalcidius hatte Cusanus in *Cod. Harl. 2652*, fol. 53<sup>r</sup>-68<sup>v</sup><sup>16</sup>.

Neben diesen beiden Schriften Platons besaß Cusanus in *Cod. Cus. 177* den *Phaidon*, die *Apologie des Sokrates*, den *Criton*, *Axiochus*, *Menon* und *Phaidros*. Platons *Staat*, übersetzt von Petrus Candidus, dem Freund des Laurentius Valla, finden wir in der Kueser Bibliothek mit *Cod. Cus. 178*. Dieses platonische Hauptwerk, ebenfalls in der Übersetzung des Petrus Candidus, befindet sich noch einmal in der Brixener Seminarbibliothek: *Cod. Brix. A 14*, fol. 5<sup>r</sup>-174<sup>r</sup>. Im Gegensatz zum Kueser Kodex ist diese Handschrift mit vielen Glossen und zahlreichen Notizen auf fol. 174<sup>v</sup> von der Hand des Cusanus versehen und stammt aus dem Besitz des Kardinals<sup>16a</sup>.

### b. ARISTOTELES

Der eben genannte Brixener Kodex aus dem Besitz des Nikolaus von Kues, *Cod. Brix. A 14*, enthält auf fol. 176<sup>r</sup>-246<sup>v</sup> die *Rhetorik* des Aristoteles, versehen mit zahlreichen Glossen des Cusanus. Mit *Cod. Cus. 180* besaß Cusanus in der Übersetzung des Franciscus Philelphus die pseudo-aristotelische Schrift *Rhetorica ad Alexandrum*.

Die *Nikomachische Ethik* besaß Cusanus in *Cod. Cus. 179*, fol. 79<sup>r</sup>-156<sup>v</sup>, *Cod. Cus. 181* und *Cod. Cus. 182*, fol. 64<sup>r</sup>-115<sup>r</sup> dreimal.

An weiteren aristotelischen Werken blieben in der Kueser Bibliothek: *Politik* (*Cod. Cus. 179*, fol. 1<sup>r</sup>-78<sup>v</sup>), *Ökonomik* (pseudoaristotelisch) in *Cod. Cus. 179*, fol. 157<sup>r</sup>-162<sup>v</sup>, *De animalibus* in der Übersetzung des Michael Scotus (*Cod. Cus. 182*, fol. 117<sup>r</sup>-186<sup>v</sup>), *De anima* (*Cod. Cus. 183*, fol. 48<sup>r</sup>-79<sup>v</sup>), *De coelo et mundo* (*Cod. Cus. 183*, fol. 80<sup>r</sup>-106<sup>v</sup>), *De generatione et corruptione* (*Cod. Cus. 183*, fol. 106<sup>v</sup>-121<sup>r</sup>). Die *Metaphysik* des Aristoteles ist in Kues dreimal in lateinischer Übersetzung mit *Cod. Cus. 182*, *183* und *184* (in der Übersetzung des Bessarion).

Mit *Cod. Harl. 4241*, einer Handschrift aus dem 15. Jahrhundert, besaß Cusanus die *Metaphysik* des Aristoteles in lateinischer Übersetzung ein viertes Mal.

Auch *Cod. Harl. 3487*, eine Handschrift aus dem 14. Jahrhundert mit Werken des Aristoteles in lateinischer Übersetzung, gehörte Nikolaus von Kues. Der Kodex enthält folgende Werke:

fol. 4<sup>r</sup>-65<sup>r</sup>: *Physicorum libri VIII*; fol. 65<sup>v</sup>-121<sup>r</sup>: *De coelo et mundi libri III*; fol.

<sup>15</sup> *De pace* n. 29 (H VII 31, 6); siehe auch VAN DE VYVER, *Die Brüsseler Handschriften*, S. 332.

<sup>16</sup> Siehe *Kritisches Verzeichnis*, S. 50f.

<sup>16a</sup> Die Hinweise auf die Brixener Handschrift danke ich Prof. R. Haubst.

121<sup>r</sup>–140<sup>r</sup>: *De generatione*; fol. 140<sup>v</sup>–172<sup>v</sup>: *De meteoris libri IV*; fol. 173<sup>r</sup>–196<sup>v</sup>: *De anima libri III*; fol. 197<sup>r</sup>–199<sup>v</sup>: *De memoria et reminiscencia*; fol. 200<sup>r</sup>–201<sup>v</sup>: *De morte et vita*; fol. 202<sup>r</sup>–207<sup>r</sup>: *De spiritu et anima*; fol. 218<sup>r</sup>–223<sup>v</sup>: *De sensu et sensato*; fol. 224<sup>r</sup>–235<sup>v</sup>: *De plantis*.

#### c. CICERO

Dem Text von Platons Timaeus in *Cod. Harl. 2652* geht auf fol. 1<sup>r</sup>–3<sup>v</sup> Ciceros *Somnium Scipionis* voraus<sup>17</sup>. Diesen Text hatte Cusanus noch ein zweites Mal in *Cod. Addit. 11035*, wo das Exzerpt aus dem 6. Buch von Ciceros *De re publica* auf fol. 1<sup>v</sup>–8<sup>v</sup> steht<sup>18</sup>.

In einer Handschrift der Königlichen Brüsseler Bibliothek, *Cod. Brux. 9581–9595*, die im Besitz des Cusanus war, hatte er Ciceros *Cato maior (De senectute)*.

#### d. MACROBIUS

Der Kommentar zu Ciceros *Somnium Scipionis* folgt in *Cod. Harl. 2652* dem Text des *Somnium Scipionis* auf fol. 4<sup>r</sup>–52<sup>v</sup><sup>19</sup>. R. Klibansky weist darauf hin, daß Cusanus diesen Macrobius-Kommentar in *De pace fidei* als Quelle benutzt hat<sup>20</sup>.

Der Vollständigkeit halber seien noch die philosophischen Werke des APULEIUS angeführt, die Nikolaus besaß:

*De Platone et eius dogmate* und *De mundo* hatte er in *Cod. Brux. 3920–3923*. *Cod. Brux. 10054–10056* hat neben diesen beiden Werken noch *De deo Socratis* zum Inhalt<sup>21</sup>.

### 2. Die Geschichtsschreiber

Das Bindeglied zwischen den Handschriften philosophischen und denen historischen Inhalts stellt die *Philosophiegeschichte* des DIOGENES LAERTIUS in der lateinischen Übersetzung des Ambrosius Traversari dar. Cusanus erhielt diesen Kodex, wie R. Haubst mitteilt<sup>22</sup>, im Jahre 1462. Er erwähnt ihn im Prolog von *De venatione sapientiae*<sup>23</sup>. *Cod. Harl. 1347* enthält neben dieser Philosophiegeschichte nach der Entdeckung von Haubst die fünf *Orationes theologicae* des GREGOR VON NAZIANZ in der Übersetzung des Pietro Balbo, sowie den Sermo *De spiritu sancto* des PSEUDO-CHRYSTOSTOMUS. Der Freund und Sekretär des

<sup>17</sup> *Kritisches Verzeichnis*, S. 49.

<sup>18</sup> *Kritisches Verzeichnis*, S. 85.

<sup>19</sup> *Kritisches Verzeichnis*, S. 49f.

<sup>20</sup> *De pace* (H VII 70).

<sup>21</sup> Siehe VAN DE VYVER, *Die Brüsseler Handschriften*, S. 328 u. S. 329. Anm. 22.

<sup>22</sup> *Kritisches Verzeichnis*, S. 27.

<sup>23</sup> *Ven. sap.*, Prologus (Phil. Bibl. 263, S. 2).

Nikolaus von Kues, Giovanni Andrea dei Bussi, hat diese Predigten von dem Exemplar des Pietro Balbi abgeschrieben, wie aus der Subscriptio auf fol. 296<sup>r</sup> hervorgeht. Haubst weist auch darauf hin, daß die *Orationes theologicae* des Gregor von Nazianz noch in den letzten Sätzen von *De venatione sapientiae* erwähnt werden. Cusanus hat diese Handschrift mit zahlreichen Randglossen versehen<sup>24</sup>.

Neben einer großen griechischen Handschrift (*Cod. Harl. 5692*) mit 18 Viten aus PLUTARCHS »*Parallele Lebensbeschreibungen*« und einigen seiner kleineren moralphilosophischen Schriften, besaß Cusanus in *Cod. Harl. 3729* die erhaltenen fünf ersten Bücher der »*Weltgeschichte*« des POLYBIOS in der lateinischen Übersetzung des Nikolaus Perotti. Dieser griechische Geschichtsschreiber schildert in seinem Werk den Aufstieg Roms zur Weltmacht.

Ein zweites Werk über die Geschichte Roms hatte Nikolaus in *Cod. Harl. 2672* mit acht Büchern des TITUS LIVIUS, *Ab urbe condita*<sup>25</sup>. Diese Handschrift aus dem 10. Jahrhundert ist für die Überlieferungsgeschichte der ersten Dekade des Liviuswerkes von besonderer Bedeutung. Es ist nicht ausgeschlossen, daß Cusanus diese Handschrift von Lorenzo Valla erhalten hat.

ANNAEUS FLORUS schrieb eine kurze Darstellung der römischen Geschichte bis Augustus. Er benutzte dabei neben Livius noch viele andere Schriftsteller. Cusanus besaß auch dieses Werk mit *Cod. Harl. 2620*, das den Titel trägt: *Epitomae de Tito Livio*. Diesem Werk, das man für einen Auszug aus Livius hielt, sind auch in der Cusanus gehörenden Handschrift sieben *Periodae Titi Livii*, gesammelte und nachträglich erweiterte Randnotizen zu Livius, angefügt<sup>26</sup>.

Mit *Cod. Harl. 2480* hatte Nikolaus von Kues eine wertvolle Handschrift. Sie enthält 12 *Panegyrici latini*. Johannes Aurispa hatte diese von einem Mainzer Kodex flüchtig abgeschrieben und Cusanus sicherlich in Basel von seinem Fund Mitteilung gemacht. Später hat dieser selbst von dem Mainzer Kodex eine Abschrift herstellen lassen, die uns heute aber noch die Möglichkeit gibt, den inzwischen verlorengegangenen Mainzer Kodex zu rekonstruieren. Auch die Abschrift des Aurispa ist verlorengegangen. Interessant ist auch, wie es gelang, diese Handschrift als eine aus dem Besitz des Cusanus nachzuweisen<sup>27</sup>. Nikolaus hat diese Handschrift ebenso wie die Brüsseler Handschrift, *Cod. Brux. 10 026–32*, die auch die 12 *Panegyrici latini* zum Inhalt hat, mit wenigen Randglossen versehen. E. Van de Vyver entdeckte diesen Kodex in Brüssel. Erst ein

<sup>24</sup> *Kritisches Verzeichnis*, S. 25–32.

<sup>25</sup> *Kritisches Verzeichnis*, S. 52ff.

<sup>26</sup> *Kritisches Verzeichnis*, S. 41ff.

<sup>27</sup> *Kritisches Verzeichnis*, S. 32–35.

Vergleich zwischen der Londoner und der Brüsseler Handschrift werden ihre Geschichte genauer klären lassen.

ANNAEUS LUCANUS gilt den Humanisten meist als Dichter und wird auch unter diesen aufgeführt. Er schrieb ein historisches Epos, die *Pharsalia*, 10 Bücher Bellum civile. Auch diese Schrift war einmal in der Bibliothek des Cusanus. Heute ist sie in London und trägt die Signatur *Cod. Harl. 2728*<sup>28</sup>.

Mit dieser Handschrift können wir die Zusammenstellung historischer Handschriften aus dem Besitz des Nikolaus von Kues abschließen und mit Lucan ohne Zwang zu den Dichtern übergehen.

### 3. Die Dichter

Unter allen Dichtern steht bei den Humanisten VERGIL an erster Stelle. Dante hatte die Vergil-Verehrung begründet. Und Homer war noch zur Zeit des Cusanus zwar ein ehrfurchtgebietender, aber fast ungelesener Dichter. Nikolaus besaß *Cod. Harl. 2668*, eine Vergil-Handschrift aus dem 12. Jahrhundert, mit den *Bucolica*, den vier Büchern der *Georgica* und den drei ersten Büchern der *Aeneis*. Zwischen dem nicht vollständigen Vergiltext finden sich kleine Stücke aus Ovid.

Auch HORAZ war im Besitz des Cusanus. *Cod. Harl. 2724* hat die vier Bücher der *Oden*, die *Ars poetica*, die *Epoden*, das *Carmen Saeculare*, zwei Bücher *Episteln* und zwei Bücher *Sermones*. Neben verschiedenen *Horaz-Viten*, darunter der des Sueton, findet sich der Traktat des Grammatikers SERVIUS *De metris Horatii*, ein Stück aus der *Mitologiae* des FULGENTIUS, Glossen zu MARTIANUS CAPELLA und ein *anonymer Traktat* über die Metren und Gedichtformen des Horaz<sup>29</sup>.

Natürlich kann auch OVID nicht unter den antiken Handschriften des Cusanus fehlen. Er hat dessen *Fasti* in *De correctione Kalendarii* erwähnt<sup>30</sup>. Dieses Werk hatte er im *Cod. Harl. 2738*, einer Handschrift aus dem 13. Jahrhundert.

Von besonderem Reiz mag der Hinweis sein, daß Nikolaus in dem Sammelkodex *Cod. Brux. 10615–10729*<sup>31</sup> die Schrift des PUBLIUS ANNUS FLORUS über *Vergil, poeta an orator?*, die bis dahin unbekannt war, besaß. Horst Rüdiger gibt, allerdings ohne näheren Verweis, Cusanus als Entdecker dieser Schrift an und datiert den Fund in das Jahr 1432<sup>32</sup>. Überhaupt ist diese Handschrift eine Fundgrube klassischer Texte, deren Behandlung hier nicht der Ort ist.

<sup>28</sup> *Kritisches Verzeichnis*, S. 62f.

<sup>29</sup> *Kritisches Verzeichnis*, S. 57–61.

<sup>30</sup> NIKOLAUS VON CUES, *Die Kalenderverbesserung (De correctione kalendarii)*, lat. u. dt. von V. STEGEMANN, Heidelberg 1955, S. 12, 16.

<sup>31</sup> VAN DE VYVER, *Die Brüsseler Handschriften*, S. 328, Anm. 21.

<sup>32</sup> RÜDIGER, *Die Wiederentdeckung*, S. 532.

#### 4. Die Grammatiker

Unter den Dichtern, die zur Zeit des Cusanus bekannt waren und gelesen wurden, fehlt in seiner Bibliothek lediglich Statius. Sicher kannte er ihn, fand er doch auf der ersten Seite seiner Priscian-Handschrift<sup>33</sup> den bekannten Dichterkatalog: »Vergil, Lucanus, Ovidius De fastis, Statius maior et minor, Horatius, Glossae super odas Horatii«. Dieser Katalog ist eingehaftet in »PRISCIANUS maior« und »Priscianus minor«, das Gesamtwerk des Grammatikers. *Cod. Harl. 2674* aus dem 9. Jahrhundert enthält die *Institutiones grammaticae* vollständig in 18 Büchern.

Unter den Grammatikern nennen wir an zweiter Stelle den eingangs schon erwähnten CASSIODOR, von dem Nikolaus in *Cod. Harl. 2637* das zweite Buch der *Institutiones saecularum litterarum* hatte. Es handelt sich um eine außerordentlich wertvolle Handschrift aus dem 9. Jahrhundert mit vielen schematischen Darstellungen, mit Ornamentschmuck und farbigen Tierzeichnungen. Außerdem dem Cassiodortext enthält diese Handschrift zwei Kommentare des Grammatikers SMARAGDUS zu Donatus, nämlich *Compendium verborum* und *De defctivis*<sup>34</sup>.

Von dem Rhetor SENECA DEM ÄLTEREN, der mit seinem Werk *Suasoriae et controversiae* eine Übersicht über die Rhetorik seiner Zeit geschrieben hat, hatte Nikolaus in zwei Brüsseler Handschriften dieses Werk, in *Cod. Brux. 9581–9595* und in *Cod. Brux. 9142–9145*<sup>35</sup>.

Endlich finden wir in *Cod. Harl. 2773* *Glossae SERVII GRAMMATICI* und die drei Bücher der *Ars grammatica* des DIOMEDES<sup>36</sup>.

#### 5. Briefe

Die eben erwähnte Handschrift aus dem Besitz des Nikolaus von Kues hat auch CICEROS *Epistolae ad familiares* in acht Büchern, von denen das letzte Buch nicht vollständig ist. Zwar bestehen Bedenken, den zweiten Teil dieser Handschrift mit den Cicero-Briefen als Eigentum des Cusanus anzusehen. Doch sprechen für diese These nicht gerade stichhaltige Argumente<sup>37</sup>. Jedenfalls sind wir mit dieser Handschrift bei der letzten Gruppe der klassischen Autoren, die Nikolaus besaß, angelangt.

Mit *Cod. Harl. 2497* war Nikolaus von Kues im Besitz einer Handschrift der

<sup>33</sup> *Cod. Harl. 2674*, fol. 1<sup>r</sup>; vgl. *Kritisches Verzeichnis*, S. 55.

<sup>34</sup> *Kritisches Verzeichnis*, S. 44–48.

<sup>35</sup> VAN DE VYVER, *Die Brüsseler Handschriften*, S. 331–332.

<sup>36</sup> *Kritisches Verzeichnis*, S. 65ff.

<sup>37</sup> *Kritisches Verzeichnis*, S. 66 u. S. 67f.

*Briefe des PLINIUS*. Sie weist mehrere Lücken auf und bringt die Briefe in ungeordneter Reihenfolge. Über die Bedeutung dieser Handschrift für die Überlieferungsgeschichte der Plinius-Handschriften und die dabei auftretenden Kontroversen kann man sich im »Kritischen Verzeichnis der Londoner Handschriften« informieren<sup>38</sup>.

Die vorangehende ordnende Zusammenstellung ist eine Übersicht über die im Londoner British Museum befindlichen Handschriften mit antiken Texten, die einmal im Besitz des Nikolaus von Kues waren. Wo eine Vervollständigung und die Darstellung des Verhältnisses der Londoner Handschriften zu dem gesamten Bestand der Kodizes des Cusanus notwendig war, wurden die entsprechenden Schriften der Bibliothek des Kueser Hospitals, der Königlichen Bibliothek in Brüssel und der Brixener Seminarbibliothek aufgeführt. Außerdem mußten wir uns bei der Aufzählung der Handschriften auf die Werke griechischer Autoren beschränken, von denen Cusanus eine lateinische Übersetzung besaß.

Die in London erhaltenen Werke der antiken Literatur, die Nikolaus in seiner Bibliothek hatte, wurden fünf Literaturgattungen zugewiesen. An *philosophischen Autoren* besaß er zahlreiche Werke des Platon und des Aristoteles – und von diesem einige in mehreren Exemplaren –, Ciceros Somnium Scipionis und den Kommentar des Macrobius. An antiken *Historikern* konnten wir bei ihm Diogenes Laertius, Polybius, Livius, Annaeus Florus, Lucan und die zwölf Panegyrici latini finden. An dritter Stelle folgen die *Dichter* Vergil, Horaz und Ovid. Die lateinischen Grammatiker waren in der cusanischen Bibliothek durch Priscianus, Smaragdus, Servius und Diomedes erstaunlich gut vertreten. Schließlich nannte Nikolaus von Kues die *Briefe* des Plinius und Ciceros Epistulae ad familiares sein eigen.

Bei der Durchsicht dieser »humanistischen« Handschriften muß dies besonders auffallen: Wenn wir auch in Rechnung stellen, daß wir längst noch nicht alle Handschriften kennen, die einmal im Besitz des Cusanus waren, so ist doch anzunehmen, daß in seiner Bibliothek zwar die wichtigsten und bekanntesten Werke der einzelnen Literaturgattungen zu finden waren, daß er aber lange nicht alle klassischen lateinischen Schriften hatte, die zu seiner Zeit bekannt waren. Dafür entdecken wir bei ihm Werke, die er doppelt oder in mehreren Exemplaren hatte. Was auch immer der Grund dafür war, ob er manche Handschrift als Geschenk bekam, deren Text er bereits besaß, ob er die Dubletten zu Tauschzwecken bereithielt oder, was in manchen Fällen nachweisbar ist,

<sup>38</sup> *Kritisches Verzeichnis*, S. 35 ff.

ob er sie zu Textkorrekturen benutzte, hier zeigt sich doch auch bei Nikolaus von Kues ein charakteristischer humanistischer Zug: Wo sich die Gelegenheit bot, eine Handschrift zu erhalten, griff er zu. Jeder Kodex, gleich welchen Inhalts, hatte für den Liebhaber seinen eigenen Wert.

Es wäre aber sicher ein perspektivischer Fehler, würde man die »humanistischen« Handschriften des Cusanus isoliert für sich betrachten. Sie bilden ja doch nur einen relativ kleinen Teil seiner gesamten Bibliothek. Der weitaus größere Teil seiner Bücher besteht in mittelalterlichen Texten, aus denen er schöpfte und die ihm auch den Zugang zur antiken Literatur öffneten. Zum mindesten machte er sich ihre Vermittlung zunutze, solange er nicht unmittelbar mit den Quellen in Berührung kam. Petrarca hatte das Mittelalter bedingungslos als Traditionsträger der Antike abgelehnt. Für ihn war es »der große Leerraum der Bildung, den der Humanist kühn überspringt, um mit der Antike unmittelbar in Kontakt zu treten«<sup>39</sup>. Nikolaus von Kues aber kannte nicht nur die unmittelbare Verbindung mit der antiken Literatur. Ihm war auch das Mittelalter Quelle und Vermittlung echten Wissens, so sehr, daß sich sein eigenes Denken an der Begegnung mit diesem entzündete.

<sup>39</sup> RÜDIGER, *Die Wiederentdeckung*, S. 537.

# NIKOLAUS VON KUES UND DIE ENTWICKLUNG DES ASTRONOMISCHEN WELTBILDES

Von Joseph Meurers, Wien

## 1

Wenn von dem Einfluß eines einzelnen Forschers und Denkers auf eine Wissenschaft die Rede ist, so kann dies unter drei Aspekten geschehen je nach dem Sachverhalt, um den es sich handelt. Es ist einmal möglich, daß ein einzelner Forscher unmittelbar durch neue grundlegende Einsichten in einer einzelnen Wissenschaft für diese auf lange Zeit ihren Weg durch die Geistesgeschichte bestimmt, also dadurch, daß er Resultate erhält, deren Aussageinhalte zum gesicherten Bestand der betreffenden Disziplin gehören und so wichtig sind, daß ohne sie die spätere Entwicklung unmöglich, beziehungsweise nicht zu verstehen ist. Es kann zum anderen der Fall eintreten, daß ein einzelner neue wissenschaftliche Ideen ausspricht, ohne daß es sich unmittelbar um direkte Resultate handelt, welche mit den speziellen Methoden einer wissenschaftlichen Disziplin erreicht wurden. Vielmehr können solche Ideen erst dadurch fruchtbar werden, daß sie realisiert werden und zu konkreten Aussagen führen. Das kann entweder durch den betreffenden Einzelnen selbst geschehen oder auch erst durch spätere Forschergenerationen für die Wissenschaft fruchtbar werden. Als Beispiel wäre hier die Idee Hermann von Helmholtz' zu nennen, welcher den Forschungsgrundsatz für die Naturwissenschaft aussprach, daß es ihre Aufgabe sei, die Naturwirklichkeit auf die Bewegung und auf die Gesetze von Bewegung zurückzuführen und mit dieser Aussage weitgehend den Weg, vor allem der Physik, in der zweiten Hälfte des vorigen Jahrhunderts bestimmt hat. Es ist schließlich möglich, daß ein einzelner Denker in bezug auf eine wissenschaftliche Disziplin Ideen entfaltet und neue Aussagen macht, die keine unmittelbaren wissenschaftlichen Einsichten zur Folge haben, die gegebenenfalls zu der Zeit, wo sie zuerst ausgesprochen werden, wenig oder gar nicht beachtet werden und erst in der zukünftigen Entwicklung mit einem Male Bedeutung erlangen. Diese Bedeutung besteht aber nicht darin, daß durch jene Ideen und Aussagen direkt neue Resultate gefunden werden, sondern ihr Schwergewicht liegt darin, daß die geistesgeschichtliche Situation einer späteren Zeit erst dadurch voll verstehbar wird, daß man im geistesgeschichtlichen Rückblick auf jene Ideen und Aussagen eine spätere, gegebenenfalls die gegenwärtige Position einer einzelnen Disziplin entweder ganz verstehen oder doch besser durchschauen kann. Im letzteren Falle handelt es sich also um wissenschaftstheoretische oder auch direkt philosophische Aussagen bezüglich einer Disziplin, welche aber nun dieser nicht so ferne stehen, als daß sie nicht einen unmittelbaren Einfluß auf die wissenschaftlichen Aussageinhalte der Disziplin selbst hätten. Es handelt sich um Überlegungen über die Situation der Wissenschaften selbst, über das, was in ihr erreicht ist, über das Verhältnis von Gewußtem zu Nichtgewußtem, von Aufgehelltem zu Nichtaufgehelltem. Dieses Verhältnis ist durch die fortlaufende Entfaltung der einzelnen wissenschaftlichen Disziplin einer dauernden Wandlung unterworfen; und es kann zu einer gegebenen Zeit eine Situation eintreten, wo solche von einem einzelnen Denker früher ausgesprochene allgemeine Ideen mit einemmal Bedeutung erhalten für die Situation, die sich herausgebildet hat. Das ist die Stellung des Nikolaus von Kues in bezug auf das Wissen um das Weltall für die Gegenwart.

Es ist gängige Meinung, daß Nikolaus von Kues ein seiner Zeit weit voraus-eilender Vorläufer des Kopernikus, Galilei und Kepler gewesen sei. In der Tat hat er dem formalen Wortlaut seiner Aussagen nach Gedanken vertreten, welche in wissenschaftlicher Form sich bei den drei Genannten finden und von diesen zuerst in die Wissenschaft des Abendlandes eingeführt worden sind. Aber Nikolaus von Kues hat seine Einsichten keineswegs so begründet, wie etwa Kopernikus die Heliozentrik zu beweisen versuchte, nämlich mit den speziellen Methoden der Astronomie, mit den speziellen Methoden einer Maßwissenschaft; denn Astronomie ist schon seit den ältesten Zeiten wesentlich Vermessung des Sternenhimmels. Vielmehr hat Cusanus seine Gedanken, wenn man so will, auf philosophischem Wege gefunden beziehungsweise begründet. Es soll nun die Aufgabe des Folgenden sein, das eigentümliche Gegenüber in den Blick zu nehmen, daß Nikolaus einerseits richtige astronomische Aussagen gemacht hat, die seiner Zeit weit vorausgehen, daß er aber andererseits diese Aussagen nicht gefunden beziehungsweise begründet hat mit jenen Methoden, deren sich später Kopernikus, Galilei und Kepler bedienten und die in der Astronomie als einer speziellen Disziplin mit einer speziellen Methode Heimatrecht haben, nämlich auf der Basis des Messens, das bis heute praktisch die Methode der Astronomie ist. Man steht vor der interessanten Tatsache, daß spezialwissenschaftlich richtige Aussagen erreicht wurden, die erst viel später mit legitimen Methoden der betreffenden Disziplin gefunden, beziehungsweise erhärtet werden konnten. Eine wissenschaftstheoretische Analyse dieses geistesgeschichtlichen Tatbestandes ist das Ziel des Folgenden.

## 2

Überblickt man das physikalische und astronomische Tun der Epoche des Nikolaus von Kues, so fällt auf, welchen breiten Raum hier das Messen einnimmt, die Beschäftigung mit der Mathematik, näherhin mit der Zahl, mit der Zeit und dem Zeichnen des Erdkörpers, das heißt mit der Darstellung kosmischer Aspekte. Es sind gerade jene Bereiche, welche im philosophischen Denken des Nikolaus von Kues eine so große Rolle spielten. Überdies hatte er engste Beziehungen zu *Peurbach* und zu dessen Schüler *Regiomontanus*. Die letzteren sind wohl nur indirekt und beziehen sich darauf, daß sich Regiomontanus viel mit den Schriften des Nikolaus von Kues kritisch beschäftigt hat. Das Tun der Zeit in Physik und Astronomie spiegelt sich ganz im Denken des Cusanus wider und zeigt dessen enge Verbundenheit mit diesem Tun. Diese seine Beziehungen zu Peurbach und Regiomontanus und der Umstand, daß Toscanelli, von dem der Plan einer westlichen Fahrt nach Indien stammt,

in Padua sein Lehrer in den mathematischen Wissenschaften war, dürften wesentlich die Gründe dafür sein, daß das Mathematische in den Überlegungen des Nikolaus von Kues, und zwar auf allen Gebieten, denen er sein Denken widmete, eine so große Rolle spielte bis hinein in das Theologische.

Da Cusanus seine astronomische Aussagen auf philosophischer Basis erreicht, ist es erforderlich, zuerst jene pilosophischen Gedankengänge darzulegen, welche ihm als Grundlage für seine astronomischen Aussagen bezüglich der Heliozentrik dienen. Da die Beweisführung des Nikolaus von Kues für seine astronomischen Aussagen nicht auf der Basis des Messens vor sich geht, wie das bei Kopernikus, Kepler und Galilei der Fall ist, also nicht auf den heute legitimen Methoden der speziellen Disziplin der Astronomie, können seine Aussagen nicht primär als naturwissenschaftliche Aussagen im heutigen Sinne angesprochen werden, unbeschadet der Tatsache, daß ihr formaler Aussageinhalt richtig ist; und es ist besonders unter diesem Aspekt die These zu prüfen, ob und wie weit man berechtigt ist, ihn einfach als einen Vorläufer des Kopernikus zu bezeichnen, ob es ohne weiteres richtig ist zu sagen, wie es häufig geschieht, daß nur verwandte Geister unter den eigentlichen Fachwissenschaftlern gefehlt hätten, um seine Gedanken im astronomisch-naturwissenschaftlichem Sinne fruchtbar zu machen. Um das Verständnis zu erleichtern, werden seine Gedanken durch Schemata erläutert.

Es muß davon ausgegangen werden, was Nikolaus von Kues unter Erkenntnis versteht, und wie sie seiner Meinung nach zustande kommt.

Following Textstellen seien angeführt:

»Auf welche Weise Wissen Nichtwissen ist ... Alle Forscher beurteilen das Unsichere verhältnisweise im Vergleich mit einem vorher als Sicheres Vorausgesetzten«<sup>1</sup>.

»Daher besteht eine jede Untersuchung in einem leicht oder schwierig zu fassenden Vergleichsverhältnis; deshalb ist das Unbegrenzte als Unbegrenztes, da es sich eines jeden Verhältnisses zu irgend etwas Anderem entzieht, unbekannt«<sup>2</sup>.

»Das Größte, über das hinweg es Größeres nicht gibt, da es einfach und absolut größer ist, als daß es von uns gefaßt werden könnte ... , ›berühren‹ wir nicht anders als in ›unfaßbarer‹ Weise«<sup>3</sup>.

Nikolaus von Kues versteht also Untersuchen und Erkennen als Vergleichen von Unsicherem mit Sicherem. Erkennen setzt demnach voraus, daß das, was

<sup>1</sup> *Doct. ign. I, 1* (H I 5, 1; 14f): Quomodo scire est ignorare ... Omnes autem investigantes in comparatione praesuppositi certi proportionabiliter incertum iudicant.

<sup>2</sup> Ebd. (5. 23–6,2): Omnis igitur inquisitio in comparativa proportione facili vel difficili existit; propter quod infinitum ut infinitum, cum omnem proportionem aufugiat, ignorantum est.

<sup>3</sup> *Doct. ign. I, 4* (H I 10, 4–6): Maximum, quo maius esse nequit, simpliciter et absolute cum maius sit, quam comprehendi per nos possit ... non aliter quam incomprehensibiliter attingimus.

noch nicht erkannt ist, zu dem, was bereits erkannt ist, in einem Verhältnis steht, das es gestattet, Unsicheres zu Sicherem in eine Proportion zu setzen. Es lassen sich nach seinen Vorstellungen von Erkennen nur solche Zusammenhänge erkennen, die ihrerseits zu bereits Erkanntem eine Beziehung aufweisen. Daraus folgt, daß dort, wo eine solche Beziehung nicht vorhanden ist, eine Erkenntnis des betreffenden Gegenstandes nicht möglich ist. Das Unbegrenzte oder auch Unendliche ist wesenhaft mit nichts anderem vergleichbar; man kann zum Beispiel niemals sagen, daß eine unendliche Zahl das Vielfache einer endlichen ist. Es besteht kein Verhältnis zwischen Unendlich und einer endlichen Zahl. Infolgedessen kann das Unendliche auch aus den endlichen Zahlen, auch soweit Mathematik in Frage kommt, nicht erkannt werden, was in der Tat sich auch so verhält. Da also Unbegrenztes und Unendliches mit nichts vergleichbar ist, was dem Intellekt zugänglich ist, kann man von dem vorhandenen und gegebenen Endlichen aus, das allein den forschenden Geist in der ganzen Wirklichkeit umgibt, das Unbegrenzte und Unendliche nicht in der gleichen Weise erkennen, wie man die endlichen Gegenstände der Wirklichkeit in den Erkenntnisbegriff bekommen kann. Trotzdem gibt es nach Cusanus einen Zugang zum Unbegrenzten und Unendlichen. Er gebraucht hier zwei außerordentlich subtile Begriffe, nämlich *comprehendere* und *attingere*. *Comprehendere* heißt dem unmittelbaren Wortstamm nach »zusammenfassen«, »umfassen«, eben das, was im Worte »begreifen« sich ausdrückt. Demgegenüber soll gemäß dem letzten der oben angeführten Zitate das Größte, das heißt das Unendliche, nur erreichbar sein durch »berühren«, durch *attingere*, und zwar, wie er ausdrücklich sagt, durch ein *incomprehensibiliter attingere*, durch ein »nicht umfassendes«, »nicht begreifendes Berühren«. Es muß auf das *comprehendere*, auf das Umgreifen und Begreifen verzichtet werden, wenn man das Unbegrenzte und Unendliche durch *attingere*, durch Berühren, erreichen will, eine unaufhebbare dialektische Spannung gegenüber dem Unbegrenzten und Unendlichen.

Nikolaus von Kues definiert das Unbegrenzte auch als das Größte. Unter Größtem, Unbegrenztem beziehungsweise Unendlichem versteht er etwas, über das hinaus Größeres nicht ist und auch nicht zu denken ist, wofür er dann auch den Terminus »Absolutes« benutzt. Es ist vor allem in mathematischer Hinsicht wichtig, daß hier ein Begriff eingeführt wird als Größtes, Unbegrenztes und Absolutes, das nicht überstiegen werden kann, weder im Gedanken noch durch irgendwelche Seinsbezüge; mathematisch gesehen ist das dasjenige, was man heute als den Grenzwert etwa einer Folge von Zahlen oder überhaupt als das mathematisch Unendliche bezeichnet; denn soweit die rein mathematischen Bezüge in Frage kommen, gilt für das Verhältnis Grenzwert

und seiner Folge beziehungsweise von unendlicher und endlicher Zahl das Gleiche. Beides ist nicht von der Zahlenfolge aus beziehungsweise von den Zahlen selbst aus erreichbar, sondern bleibt als Grenzwert in einer gewissen Isolierung von allem anderen, wie es im Begriffssystem für das Unbegrenzte, Absolute, Unendliche als Größtes gilt. Wenn also im Folgenden vom Größten die Rede ist, muß immer bedacht werden, daß das Vorstehende darunter verstanden werden soll.

Eine für die astronomischen Aussagen des Nikolaus von Kues wichtige These ist der Satz, daß das Größte und das Kleinste miteinander koinzidieren. Das Schlußverfahren ist an den Begriff der Quantität geknüpft, wobei aber nicht notwendig nur eine numerische Quantität in Rede zu stehen braucht. Es gibt, so sagt Nikolaus, den Begriff der größten Quantität und der kleinsten Quantität. Beide Begriffe können so ersetzt werden:

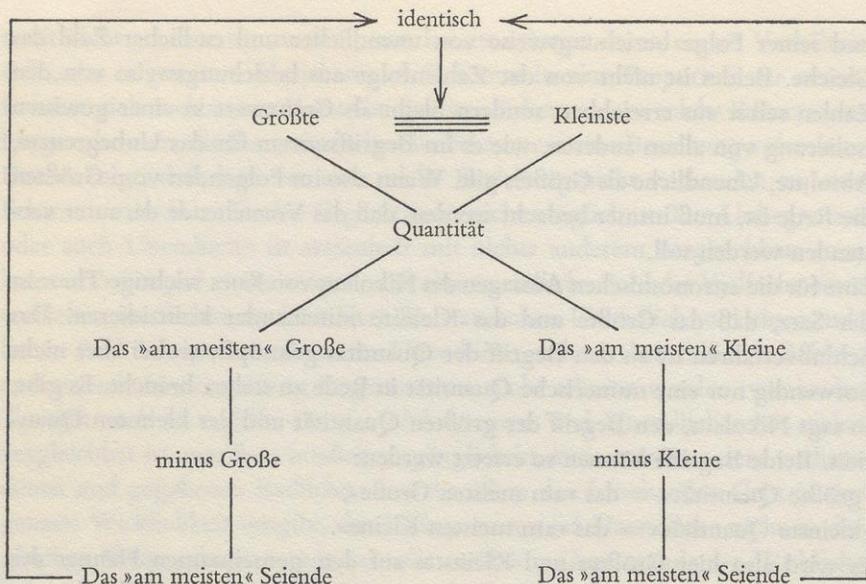
»größte Quantität« = das »am meisten Große«,  
»kleinste Quantität« = das »am meisten Kleine«.

Es wird also hier Größtes und Kleinste auf den gemeinsamen Nenner des »am meisten« gebracht. Nun sagt Cusanus: Sieht man bei den beiden letzten Begriffen, welche größte beziehungsweise kleinste Quantität ersetzen, von groß und klein ab, so bleibt übrig in beiden Fällen (siehe Schema 1) das am meisten Seiende. Das ist aber dasselbe, so schließt er, und infolgedessen ist die größte Quantität und die kleinste Quantität identisch, wobei Größtes und Kleinste jetzt so zu denken ist: Größtes ist zugleich Unbegrenztes und Absolutes, da Größtes hier etwas sein soll, über das hinaus Größeres nicht gedacht werden kann, noch ist. Auf diese Weise erhält Nikolaus von Kues den für seine ganze Philosophie und vor allem auch für seine astronomischen Aussagen so wichtigen Satz, daß das Größte und das Kleinste miteinander identisch sind. Sie sind identisch in ihrer Superlativität, wie die folgende Textstelle zeigt:

»Das Größte ist nämlich ein Superlativ genauso wie das Kleinste«<sup>4</sup>.

Man würde nun den vorstehenden Schluß völlig mißverstehen, wenn man ihn nicht sehen wollte auf dem Hintergrund des Gegenüber von *comprehendere* und *attингere*, von Begreifen und Berühren. Es kann ein solches Resultat nicht mehr »begriffen« werden, ja, das widerspricht der unmittelbaren Gegebenheit; denn es ist doch an sich nicht einzusehen, wieso Größtes und Kleinste miteinander sollten koinzidieren können. Obwohl Größtes und Kleinste etwas ist, was in keiner proportio zu etwas Anderem steht, eben als Unbegrenztes und Absolutes, und infolgedessen nicht mehr erkennbar und einsichtig ist wie unmittelbare Gegebenheiten der Wirklichkeit, kann trotzdem durch einen solchen

<sup>4</sup> Ebd. (10, 21f): Ita enim maximum est superlativus sicut minimum superlativus.



Schema 1

Schluß in der »Situation des attingere« noch »erkannt«, aber eben nicht mehr »begriffen« werden, daß Größtes und Kleinste identisch sind. Es ist also nicht so, als wenn hier ohne Rücksicht auf die Wirklichkeit einfach ein logisches Schlußverfahren durchgeführt würde, das gegebenenfalls eben dieser Wirklichkeit in seinem Resultat direkt ins Gesicht schlägt. Vielmehr ist es so, daß hier eine andere Weise des Erkennens vorliegt. Das Resultat ist nicht in der gleichen Weise »erkannt«, wie etwa das Newton'sche Gravitationsgesetz erkannt ist. Letzteres ist »comprehensum«, ein »Begriffenes«, während das Resultat des Schema 1 sich nicht in dieser Situation dem Intellekt gegenüber befindet; er kann hier nur noch Zusammenhänge »anrühren«, ohne sie aber begreifen zu können. Es ist das nichts anderes, als was in dem Grundgedanken der »docta ignorantia« ausgesprochen ist. Für die Bedeutung des Nikolaus von Kues in der Entfaltung des astronomischen Weltbildes bis hin zur Gegenwart ist wichtig, diese Unterscheidung im Blick zu halten. Es ist nämlich jener Schluß nur dadurch möglich, daß man gewillt ist, auf das »comprehendere« zu verzichten und sich mit dem »attingere« zu begnügen. Wenn man das Resultat des Schema 1 in die comprehendere-Situation bringen wollte, müßte man es ablehnen, würde dann aber auch im Verständnis des Nikolaus von Kues jener Einsicht verlustig gehen. Also nur dadurch, daß man sich mit der attingere-Situation begnügt, ist hier noch eine Einsicht möglich, während in der sonst

im Bereich des Erkennens endlicher Dinge möglichen comprehendere-Situation ein solcher Schluß unmöglich und daher solche Einsicht grundsätzlich versperrt wäre. Er drückt das in folgender Überschrift aus:

»Das größte Absolute wird auf unbegreifliche Weise eingesehen; mit ihm fällt das Kleinste zusammen«<sup>5</sup>.

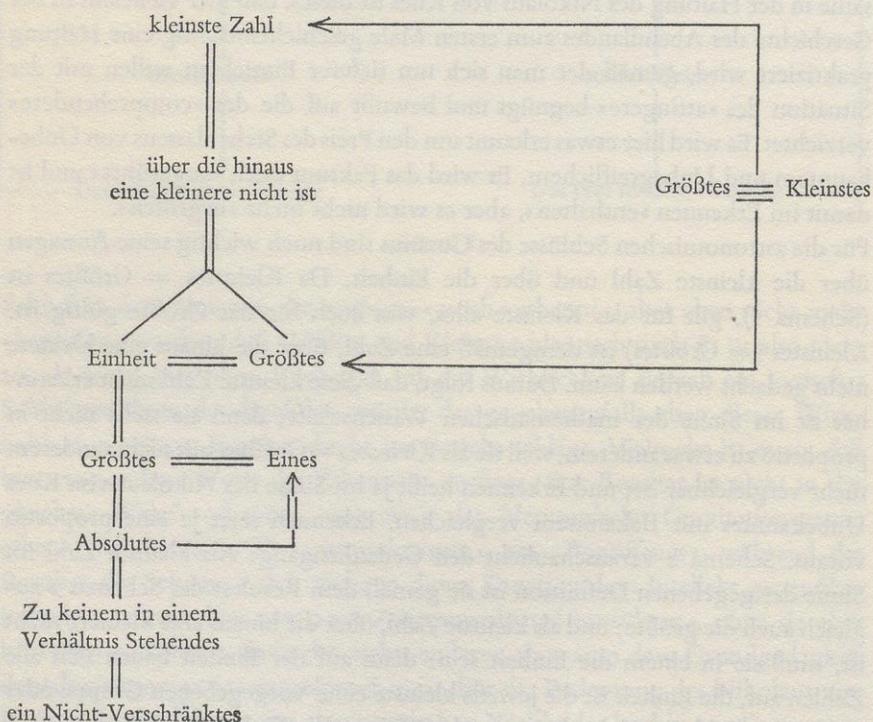
Es bleibt offen und muß offen bleiben, wie und in welcher Form das Größte und das Kleinste miteinander koinzidieren. Eine solche Erkenntnis wäre durch das »comprehendere« gegeben, was hier nicht möglich ist. Es kann jedoch das Faktum selbst noch eingesehen werden; aber es kann nicht mehr sein »wie« und sein »was« erkannt werden. Das ist die Situation des »attingere«. Das Bedeutsame in der Haltung des Nikolaus von Kues ist dieses, daß hier vielleicht in der Geschichte des Abendlandes zum ersten Male geschichtsmächtig eine Haltung praktiziert wird, gemäß der man sich um tieferer Einsichten willen mit der Situation des »attingere« begnügt und bewußt auf die des »comprehendere« verzichtet. Es wird hier etwas erkannt um den Preis des Stehenlassens von Unbekanntem und Unbegreiflichem. Es wird das Faktum noch »angerührt« und ist damit im Erkennen »enthalten«, aber es wird nicht mehr »begriffen«.

Für die astronomischen Schlüsse des Cusanus sind noch wichtig seine Aussagen über die kleinste Zahl und über die Einheit. Da Kleinstes = Größtes ist (Schema 1), gilt für das Kleinste alles, was auch für das Größte gültig ist. Kleinstes (= Größtes) ist demgemäß eine Zahl, über die hinaus eine kleinere nicht gedacht werden kann. Daraus folgt, daß diese kleinste Zahl nicht erkennbar ist im Sinne der mathematischen Wissenschaft; denn sie steht nicht in proportio zu etwas anderem, weil sie als Kleinstes = Größtes mit nichts anderem mehr vergleichbar ist; und Erkennen heißt ja im Sinne des Nikolaus von Kues Unbekanntes mit Bekanntem vergleichen. Erkennen setzt je eine proportio voraus. Schema 2 veranschaulicht den Gedankengang: Als kleinste Zahl im Sinne der gegebenen Definition ist sie gemäß dem Resultat des Schemas 1 zugleich auch die größte; und als kleinste Zahl, über die hinaus eine kleinere nicht ist, muß sie in einem die Einheit sein; denn auf der Einheit bauen sich alle Zahlen auf, die Einheit ist die jeweils kleinste einer vorgegebenen Gruppe oder Folge von Zahlen. Infolgedessen ist das Kleinste die Einheit, und da dieses mit dem Größten identisch ist, ist zugleich die Einheit auch das Größte. Man muß wieder wissen, daß man sich hier in der »attingere-Situation« befindet, weil Einheit als Größtes beziehungsweise Kleinstes in keiner proportio mehr zu etwas endlich Gegebenen stehen kann und darum nicht in die »comprehendere-

---

<sup>5</sup> Ebd. (10, 2f): Maximum absolutum incomprehensibiliter intelligitur, cum quo minimum coincidit.

Situation», in das Einsehen und Begreifen zu bringen ist. Wenn nun die Einheit auch das Größte ist, und das Größte zugleich das Absolute, so folgt (Schema 2), daß das Absolute als Eines, nur einmal da ist. Nikolaus erreicht auf diese Weise den bekannten Satz, daß die göttliche Natur nur einmal da sein kann, andererfalls sie nicht die göttliche wäre. Es sei an dieser Stelle noch bemerkt, daß alle die hier und im folgenden besprochenen Gedankengänge auf das Theologische zielen und eine theologische Absicht haben. Daß sie hier ausschließlich mit den mathematisch-naturwissenschaftlichen Zusammenhängen konfrontiert werden, ist in der hier zu behandelnden Thematik begründet.



Schema 2

Das Größte und Absolute ist nun gemäß Früherem etwas, das zu keinem in einem Verhältnis steht (Schema 2) und infolgedessen nicht im üblichen Sinne erkannt werden kann, sondern nur in seiner Faktizität durch das attingere zugänglich ist. Die entsprechende Textstelle, welche das Vorstehende erläutert, heißt so:

»Deshalb ist es notwendig, in der Zahlenreihe zu einem Minimum zu gelangen, über das hinaus ein Kleineres nicht sein kann, wie es die Einheit ist. Und da ein Kleineres als die Einheit nicht sein kann, ist die Einheit das schlechthin Kleinste, das mit dem Größten zusammenfällt, wie aufgewiesen. Nicht aber kann die Einheit eine Zahl sein, da eine Zahl, weil man über sie je hinausgehen kann, in keiner Weise einfach ein Kleinstes noch ein Größtes sein kann. Aber sie ist die Grundlage einer jeden Zahl, weil sie das Kleinste ist, sie ist das Ende einer jeden Zahl, weil sie das Größte ist«<sup>6</sup>.

Für das Verhältnis des Absoluten, des Größten beziehungsweise Kleinsten, zu allem anderen der Wirklichkeit hat Nikolaus einen sehr treffenden Ausdruck: Er bezeichnet alles, was nicht absolut, nicht Größtes und Kleinstes ist, als »contraktum«, als ein, wenn man es wörtlich dem Wortstamme nach wiedergeben will, »Zusammengezogenes«. Es soll damit ersichtlich zum Ausdruck gebracht werden, daß dasjenige, was unmittelbar begriffen werden kann, was in die comprehendere-Situation zu bringen ist, auf sich begrenzt und in sich zusammengesetzt, eben zusammengezogen ist. In der Wiener Ausgabe der philosophischen Schriften des Nikolaus von Kues wird contraktum mit »Verschränktes« übersetzt. Man kann wohl kaum, um die ontologischen Zusammenhänge darzustellen und die Gedanken des Cusanus zu treffen, einen besseren Ausdruck finden als diesen; er wird daher auch im folgenden benutzt. Das Absolute beziehungsweise das Größte und Kleinste sind dann das Nicht-Verschränkte (Schema 2). Erkannt und »begriffen« werden kann in dieser Terminologie also nur das Verschränkte, während das Nicht-Verschränkte ausschließlich in seiner Faktizität zu fassen ist, nur im attingere dem Intellekt zugänglich gemacht werden kann.

Am Beispiel der Zahlenfolge 1, 2, 3, 4 ... sind die Zahlen dieser Folge miteinander verbunden, miteinander verschränkt, dadurch, daß jede folgende Zahl zu ihrer vorhergehenden in dem Verhältnis  $(n+1)/n$  steht, wie man ohne weiteres sieht. Jede Zahl der genannten Folge hängt mit jeder anderen durch ein solches Verhältnis zusammen, ist dadurch mit ihr verschränkt, daher auch erkennbar in der comprehendere-Situation. Das »Ende« dieser Zahlenfolge wäre  $\infty$ ; und es ist ganz ersichtlich, daß dieses nicht in einem solchen Verhältnis zu den Zahlen der Folge steht, obwohl es deren Ende ist. Es ist als »Ende« der Folge, in diesem Sinne als Größtes, über das hinaus ein Größeres nicht zu denken ist, mit den Zahlen der Folge nicht »verschränkt«. Es ist ein Nicht-Verschränktes und daher nicht mehr in der gleichen Weise hier im mathematischen Erkenntnisgriff wie die Zahlen der Folge selbst, es ist zugänglich nur im attingere. Das gilt auch für die Einheit als die kleinste Zahl in dem Sinne, daß über sie hinaus ein Kleineres nicht gedacht werden kann, also sozusagen ein ins

<sup>6</sup> *Doct. ign. I, 5* (H I 12, 18-25): Quapropter necessarium est in numero ad minimum devenir, quo minus esse nequit, uti est unitas. Et quoniam unitati minus esse nequit, erit unitas minimum simpliciter, quod cum maximo coincidit per statim ostensa. Non potest autem unitas numerus esse, quoniam numerus excedens admittens nequaquam simpliciter minimum nec maximum esse potest; sed est principium omnis numeri, quia minimum; est finis omnis numeri, quia maximum.

Kleinste gehendes Unendliche. Als solches aber ist sie nicht sehr verschränkt und nicht mehr »begreifbar«, obwohl sie der Ursprung aller Zahlen ist. In der genannten Zahlenfolge kommt zwar auch die 1 als die Einheit für die folgenden Zahlen vor, aber es ist dies eine verschränkte Einheit, wie ja das Verhältnis zeigt und nicht die Einheit an und für sich, auf der sich »alle« Zahlen aufbauen; denn man kann ja auch noch kleinere Zahlen als die 1 in der Zahlenfolge denken, etwa eine Folge von Brüchen, und diese bedürfen wieder eines aufbauenden Elementes, eines Kleinsten, über das hinaus ein Kleineres nicht zu denken ist, eben die Einheit, die nur noch im attingere zugänglich ist und die nicht mehr mit den endlichen Zahlen verschränkt ist.

So sagt Nikolaus von Kues: »Alles Verschränkte liegt deshalb zwischen einem Größten und einem Kleinsten, so daß einem jeden Vorgegebenen ein größerer oder kleinerer Grad der Verschränkung gegeben werden kann<sup>7</sup>.

3

Auf den vorstehenden Gedankengängen, die ihr volles Gewicht im Verständnis und in der Absicht des Nikolaus von Kues erst im Theologischen bekommen, gründen seine astronomischen Aussagen, welche der unmittelbaren Entwicklung dieser Disziplin so weit vorauseilen, und daher seit eh und je im Interesse geistesgeschichtlicher und geschichtlicher Betrachtungen gestanden haben.

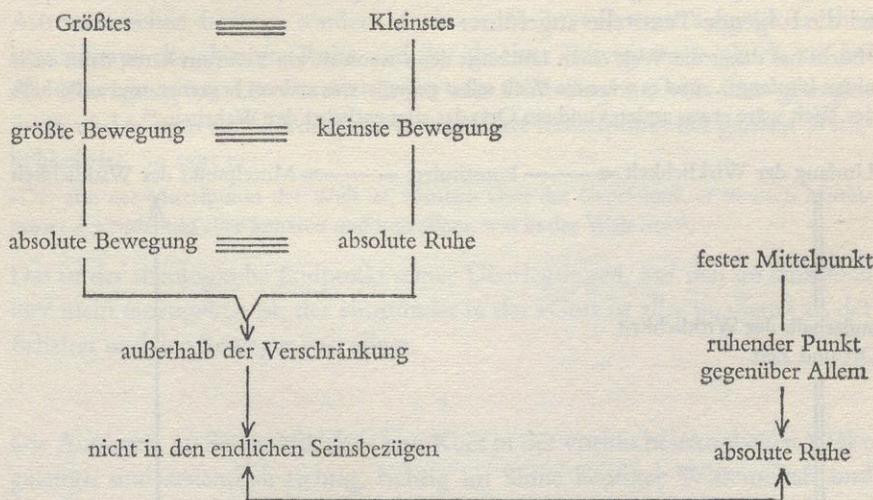
In Schema 3 sind seine Gedanken über die Bewegung dargestellt und der Schluß, der ihn zu der Aussage führt, daß es nichts Unbewegtes im Universum gebe. Es wird ausgegangen von der Koinzidenz des Größten mit dem Kleinsten, wie es in Schema 1 dargestellt ist. Auch für das Astronomische sind diese Begriffe so zu nehmen, wie sie vorhin definiert und dargestellt wurden. Demnach bedeutet der Begriffsinhalt der größten Bewegung, daß diese eine solche ist, über die hinaus eine größere nicht sein noch gedacht werden kann. Die größte Bewegung würde in keinem Größenverhältnis zu irgendeiner anderen Bewegung stehen, sie hätte keine Proportion zu einer in der endlichen Wirklichkeit vorhandenen und in die comprehendere-Situation zu bringenden Bewegung, wie sie Gegenstand der Physik ist. Die größte Bewegung wäre mit keiner anderen verschränkt, wie es allgemein dem Größten entspricht (Schema 2). Die größte Bewegung wäre wegen der Definition des Größten (Schema 2) auch die absolute Bewegung. Analoges gilt gemäß dem cusanischen Schlußverfahren auch für die kleinste Bewegung, das heißt für eine solche, über die hinaus eine kleinere nicht ist und nicht gedacht werden kann. Das wäre dann analog die absolute Ruhe. Da nun das Größte und das Kleinste identisch sind, ist auch die größte und die kleinste Bewegung identisch, ist ebenfalls identisch

---

<sup>7</sup> *Doct. ign.* III, 1 (H I 119, 18–20): Consistunt igitur inter maximum et minimum omnia contracta, ut quocumque dato possit dari maior et minor contractionis gradus.

absolute Bewegung und absolute Ruhe (Schema 3). Als absolute stehen beide außerhalb jeder Verschränkung mit endlichen Bezügen der Wirklichkeit, das heißt mit jeder Bewegung, welche von der Physik in der Natur vorgefunden wird und legitim ein Gegenstand ihrer Forschung ist. Daher kann, da das Absolute unverschränkt ist, die absolute Ruhe = absolute Bewegung niemals Gegenstand der Physik sein, sie kann niemals im Universum vorgefunden werden, befindet sich nicht in den endlichen Seinsbezügen. Daraus folgt zunächst die bekannte astronomische Aussage, daß es im Weltall keine Ruhe geben kann, daß alles gegen alles bewegt sein muß, wie es sich in der Tat ja auch zeigt, wenigstens soweit das Weltall im Erkenntnisgriff der Instrumente ist. Nikolaus kann dann weiter schließen (Schema 3), daß es auch keinen festen Mittelpunkt geben kann; denn dieser wäre der absolut ruhende Punkt gegenüber allem, er wäre absolute Ruhe, welche sich nicht in den endlichen Seinsbezügen zeigen kann, da sie unverschränkt ist. Also kann es im (verschränkten) Universum auch keinen festen Mittelpunkt, keine festen Pole geben.

»Es gibt daher keine schlechthin größte Bewegung, weil diese mit der Ruhe identisch ist. Darum gibt es keine absolute Bewegung, weil die absolute Bewegung Ruhe ist«<sup>8</sup>. »Man kann nämlich bei der Bewegung nicht zum schlechthin Kleinsten, nämlich einem fixen Zentrum hinabsteigen, weil notwendig das Kleinste mit dem Größten koinzidirt«<sup>9</sup>.



Schema 3

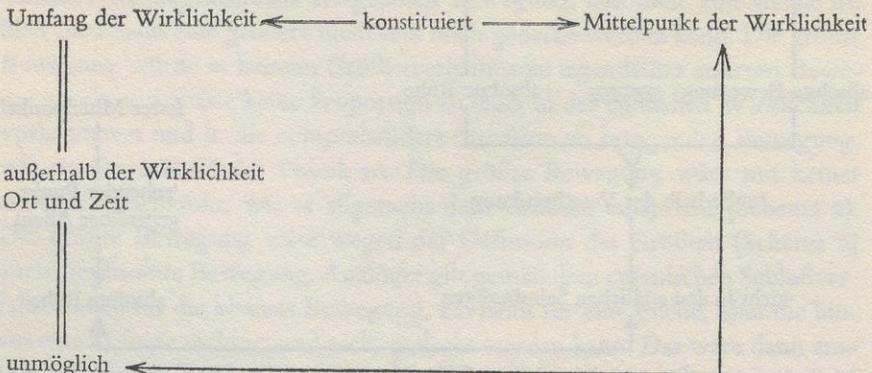
<sup>8</sup> *Doct. ign.* II, 10 (H I, 98, 28–99, 1): Non est igitur aliquis motus simpliciter maximus, quia ille cum quiete coincidit. Quare non est motus aliquis absolutus, quoniam absolutus motus est quietus.

<sup>9</sup> *Doct. ign.* II (H I 100, 3–5): Non devenitur enim in motu ad minimum simpliciter, puta fixum centrum, quia minimum cum maximo coincidere necesse est.

Hier ist die absolute Bewegung verneint, das heißt jenes Phänomen, nach dem die klassische Physik immer wieder gesucht hat und das sie schließlich in jenen Gedankenkreis hineingeführt hat, welche man als die spezielle Relativitätstheorie bezeichnet.

Weiter schließt Nikolaus von Kues, daß es überhaupt keinen Mittelpunkt im Universum geben könne (Schema 4). Hat dieses nämlich einen Mittelpunkt, so muß es zu diesem einen Umfang des Universums geben; denn der Mittelpunkt ist als »Mitte« in Bezug und in proportione, ist also verschränkt, und zwar mit dem Umfang, der Begrenzung, deren Mittelpunkt er ist. Ein unendliches, etwa die unendlich lange Gerade, hat keinen Mittelpunkt. Umfang und Mittelpunkt konstituieren sich gegenseitig. Das müßte dann auch für die Wirklichkeit zutreffen, wenn sie einen solchen Mittelpunkt hätte. Wenn aber das Universum, das heißt das »Gesamt« des Gegebenen, einen Umfang hat, muß es etwas außerhalb des Umfanges geben; denn er ist ja eine Begrenzung, also in proportione zu etwas außerhalb seiner; er ist »verschränkt« gegen das beziehungsweise in Bezug auf das, was er vom Umfangen abgrenzt. Sonst könnte er nicht Umfang sein. Es kann aber außerhalb »der« Wirklichkeit nichts geben; denn sie bezeichnet ja schon alles, was ist. Es ist also der Umfang »der« Wirklichkeit unmöglich und infolgedessen auch der Mittelpunkt (Schema 4). Als Beispiel sei die folgende Textstelle angeführt:

»Nicht hat daher die Welt einen Umfang; denn wenn sie ein Zentrum hätte, dann auch einen Umfang ... und es wäre die Welt selbst gegen etwas anderes begrenzt, und außerhalb der Welt wäre etwas anderes und ein Ort; das alles entbehrt der Wahrheit«<sup>10</sup>.



Schema 4

<sup>10</sup> Ebd. (100, 6–10): Non habet igitur mundus circumferentiam. Nam si centrum haberet, haberet et circumferentiam ... et esset ad aliquid aliud ipse mundus terminatus, et extra mundum esset aliud et locus; quae omnia veritate carent.

Auf diese Weise gelangt Nikolaus zu seinen berühmten astronomischen Thesen, die völlig außerhalb der Anschauungen des geozentrischen Weltsystems stehen: daß es keinen Mittelpunkt gebe, keine festen Punkte existieren, und infolgedessen auch die Erde sich bewegt, und daß es keine absolute Bewegung gebe. Zusammenfassend drückt er das Resultat seiner Schlüsse so aus:

»Sondern es muß sich jeder Himmelsteil bewegen ... Da es also keinen festen Pol an der Himmelskugel gibt, gibt es ersichtlich auch keine Mitte, die gleich weit von den Polen entfernt wäre«<sup>11</sup>.

Es muß noch einmal darauf hingewiesen werden, daß für Cusanus die im Vorstehenden skizzierten Gedankenfolgen und Aussagen nicht Selbstzweck sind, sondern daß sie theologische Ziele verfolgen, nämlich das theologisch-christliche Gedankengut besser zu durchschauen und zu verstehen. Da das Größte, das gleich dem Kleinsten und unverschränkt ist, und darum das Absolute, das Absolute aber nur einmal sein kann (Schema 2), berührt er damit in einem Gott als den absoluten Urgrund von Allem und Jeglichem; und letzten Endes ist er das einzige Unverschränkte. Überall, wo in den Gedankengängen das Unverschränkte begegnet, ist, wenn auch nicht immer ausdrücklich, Gott gemeint; denn alles Geschaffene und alles Endliche muß notwendig verschränkt sein. Daher kommt es, daß Nikolaus nicht immer sich sozusagen im rein Astronomischen bewegt, sondern auch oft direkt von Gott ausgeht. In ihm koinzidieren die absolute Ruhe und die absolute Bewegung zugleich, so daß alle Bewegung im Universum direkt von Gott ausgeht, von ihm getragen wird, und er auch der allerdings unverschränkte Mittelpunkt der ganzen Wirklichkeit ist. So sagt er:

»Der also der Mittelpunkt der Welt ist, nämlich Gott der Gepriesene, er ist auch Mittelpunkt der Erde und aller Sphären und von allem, was in der Welt ist«<sup>12</sup>.

Das ist der theologische Endpunkt seiner Überlegungen, auf den im einzelnen hier nicht einzugehen ist, der einmündet in das »Gott ist alles in allem« als der Erhalter und der Beweger von allem.

Die Aussagen, zu denen Nikolaus von Kues in der vorhin beschriebenen Weise gelangt, sind ersichtlich richtig, richtig im Sinne heutiger Wissenschaft und der Heliozentrik. Die Richtigkeit dieser Aussagen geht sehr weit, bis hin in

<sup>11</sup> Ebd. (101, 15–21): Sed necesse est omnem caeli partem moveri ... Quoniam igitur non est polus in sphaera fixus, manifestum est neque aequale medium reperiri quasi aequidistanter a polis.

<sup>12</sup> Ebd. (101, 9f): Qui igitur est centrum mundi, scilicet Deus benedictus, ille est centrum terrae et omnium sphaerarum atque omnium, quae in mundo sunt.

modernste physikalische Probleme. Wenn zum Beispiel gesagt wird, daß jede in der Wirklichkeit begegnende Bewegung verschränkt ist als etwas Endliches, so ist das nur ein anderer Ausdruck dafür, daß die Physik eines Koordinatensystems bedarf, um Bewegung festzulegen und zu messen, daß eine speziell vorgegebene Bewegung immer eine relative ist, nämlich immer auf etwas bezogen, was ihr Verschränktsein bedeutet. Es ist die Frage nach der absoluten Bewegung verneint, die niemals in den Erkenntnisgriff kommen kann, weil alles endlich Gegebene, auch jegliche Bewegung, verschränkt sein muß. Diese Frage ist in dem berühmten Michelsonschen Versuch von 1895 erneut angegangen und von der Natur abschlägig beschieden worden, indem sich das gesuchte absolute Koordinatensystem oder, mit anderen Worten, die absolute Bewegung der Erde, nicht zeigte, was dann zur Relativitätstheorie geführt hat. So zentral sind jene Aussagen des Nikolaus von Kues und so sehr bestätigt von der heutigen Naturwissenschaft! Hier kommen dann noch hinzu jene wichtigen astronomischen Aussagen, die man im allgemeinen heute glaubt, gegen die damals herrschende Geozentrik absetzen zu sollen. Hier nennt man Cusanus den Vorläufer des Kopernikus und meint, es hätten nur kongeniale Geister gefehlt, um damals schon die Heliozentrik zu begründen, wie später Kopernikus, Kepler und Galilei es taten.

Man wird aber der Bedeutung des Nikolaus von Kues für die Entfaltung des astronomischen Weltbildes nicht gerecht, wenn es bei dieser zum mindesten vordergründigen These bleibt. Es ist richtig, daß es sich hier um Aussagen handelt, die später wörtlich in gleicher Weise bei Kopernikus vorkommen und sich in der Wirklichkeit bestätigt finden. Aber es ist darauf aufmerksam zu machen, daß jene Aussagen nicht erreicht wurden mit Hilfe naturwissenschaftlicher Methoden, das heißt mit den Methoden des Messens und der Zahlenrelation. Die zeitgenössische Astronomie operierte nur auf der Basis des Messens und der Zahlenrelationen und versuchte auf diese Weise mit Hilfe ihrer Epizyklen nach dem Vorbild der Alten mit der Geozentrik zurecht zu kommen. Abgesehen von der unrichtigen geozentrischen Konzeption war das ein legitimes Tun; denn Messen ist die legitime Methode der Astronomie und der Physik. Auch Kopernikus benutzte sie bekanntlich, als er seine heliozentrischen Kreisbahnen konstruierte. Es wurde heliozentrisch, wie vorher geozentrisch, die Bewegung des Himmels von ihm gemessen und verglichen mit den Epizyklen und den Kreisbahnen seiner neuen Theorie, entsprechend der legitimen Methode der Physik. Von alledem findet sich aber bei Cusanus nichts. Seine Aussagen sind nicht auf diese Weise erreicht. Man kann dies in seiner eigenen Terminologie ausdrücken. Nach ihm kann ja nur das in einem unmittelbaren Wissen erkannt, begriffen werden, in die comprehendere-Situation

gelangen, was zu einem anderen im Verhältnis von Bekanntem zu Unbekanntem steht, was »in proportione« zu etwas anderem ist. Das ist der Bereich des »Verschränkten« (Schema 2 und 3). Für das geozentrische Weltsystem und auch für die Heliozentrik sind das die Epizyklen beziehungsweise die Kreisbahnen, auf deren Basis das Vorausberechnen der Planetenörter geschah; denn hier steht ja alles in einem Verhältnis zueinander, ist gegeneinander begrenzt und in erkennbaren Bezügen aufeinander bezogen. Im Bereich des Verschränkten, das heißt des wissenschaftlich mit der legitimen speziellen Methode Erkennbaren erlangte Kopernikus seine neuen Einsichten, nicht so aber Cusanus. Wie aus dem Vorstehenden deutlich hervorgeht, sind seine Aussagen nicht erreicht worden auf der Basis und im Bereich des Verschränkten. Ein Blick auf die genannten Gedankenschemata zeigt sofort, daß er zu seinen astronomischen Aussagen kommt durch Operieren mit dem Unbegrenzten, dem Unendlichen, dem grundsätzlich Nicht-Verschränkten, das heißt demjenigen, das nicht in die comprehendere-Situation zu bringen ist, sondern dem Intellekt nur durch attingere zugänglich wird. Der Umstand, daß Nikolaus von Kues zu den gleichen Aussagen kommt, wie später Kopernikus und mit ihm die ganze moderne Naturwissenschaft, darf nicht die Tatsache verstellen, daß er seine Resultate nicht erlangt auf der Basis der legitimen Methoden jener speziellen Disziplin, die man Astronomie nennt. Vielmehr kommt er dazu durch ganz andere Gedankenoperationen, eben durch das Umgehen mit dem Unendlichen, dem Nicht-Verschränkten.

Wenn man die astronomischen Aussagen des Nicolaus von Kues denjenigen gegenüberstellt, welche in späteren Jahrzehnten von der sozusagen offiziellen Wissenschaft des Kopernikus, Galilei und Kepler in einer ganz anderen Weise gefunden werden, nämlich im Bereich des Verschränkten, so muß man wissen, daß unabhängig von diesen speziellen Methoden Nikolaus in richtiger Weise mit dem Unendlichen und Unbegrenzten umgeht. Daher kommt es auch, daß seine Schlüsse, zu denen er auf diese Weise gelangt, für die spezielle Wissenschaft von jener Relevanz sind, die zu der bekannten These Veranlassung gibt, daß Cusanus nichts anderes als ein Vorläufer jener Männer gewesen sei, welche die Naturwissenschaft im heutigen Sinne begründet haben. Daß aber diese These mindestens vordergründig ist, dürfte aus dem Vorstehenden hervorgehen.

Wegen dieses auch im speziell-wissenschaftlichen Aspekt richtigen Umgehens mit dem Unendlichen und Unbegrenzten reichen die Gedanken des Nikolaus von Kues weit über die Situation von Kopernikus und seiner Zeitgenossen hinaus bis in die unmittelbare Gegenwart hinein. So ist zum Beispiel die Problematik der Endlichkeit und Unendlichkeit des Raumes, welche mit dem

heliozentrischen Gedanken aufsteht, bis heute völlig offen und nicht gelöst, wie es nach den Schlüssen des Nikolaus von Kues auch sein muß; denn dieses Unbegrenzte und Unendliche des Raumes ist nicht verschränkt mit jenen endlichen Seinsbezügen, welche legitimene Gegenstände der messenden Astronomie und der Physik sind, und kann daher nicht in der gleichen Weise in den Erkenntnisgriff kommen wie diese Bezüge. Wenn heute starke Strömungen in diesen Disziplinen sich finden, welche die Frage nach der Endlichkeit und Unendlichkeit des Universums als eine zweitrange ansehen zu sollen glauben, so ist das nur ein anderer Ausdruck dafür, daß jene Position anerkannt wird, welche Cusanus in seiner Terminologie vom Verschränkten und Unverschränkten ausgedrückt hat.

Was des Nikolaus von Kues These angeht, daß es im Universum keine ausgezeichneten Punkte gebe, so muß gesagt werden, daß alle modernen mathematischen Kosmologien grundsätzlich und bewußt zur unmittelbaren Voraussetzung haben, daß es im Weltall solche ausgezeichneten Punkte nicht gebe, daß das Universum von jedem Punkte aus sich einem Beobachter in gleicher Weise repräsentiere, – genau das, was Nikolaus aus seinen Unendlichkeitsbetrachtungen ebenfalls schließt. Die heute als möglich erkannten geometrisch gekrümmten Räume ohne Begrenzung, aber endlichen Inhaltes, lösen ontologisch das Problem nicht. Man kann sich zwar rein physikalisch mit solchen Modellbeschreibungen des Universums begnügen, falls sie sich realisieren lassen; aber es kann sofort die Frage aufgeworfen werden, wo jene Räume denn hinein gekrümmmt sind, wie es Conrad Martius bereits getan hat, eine Frage, die keine naturwissenschaftlich-astronomische mehr ist. So spiegelt sich im Denken des Cusanus bis in Einzelheiten hinein die Situation der modernen naturwissenschaftlichen Kosmologie, indem diejenigen Relationen, welche in des Nikolaus Terminologie dem Bereich des Nicht-Verschränkten angehören, der ignorantia, dem Nicht-Wissen und Nicht-Erkenntbaren, auch heute bezüglich der mathematisch-messenden Methoden der Astronomie sich in eben diesem Bereich befinden mit allen Konsequenzen, die er schon folgerte. Andererseits gehen jene Bezüge »der« Wirklichkeit – in des Nikolaus Terminologie des »einen Gesamt« = *unum universum* –, welche er durch sein mathematisch richtiges Umgehen mit dem Unendlichen auf philosophische Weise erschloß, als axiomatische Aussagen in die modernen astronomischen Kosmologien und deren mathematischen Formalismus ein, zum Beispiel daß es im Universum keine ausgezeichneten Punkte geben solle. So greifen seine Gedanken in die unmittelbare gegenwärtige Situation der Astronomie und Kosmologie ein, indem seine Philosophie des Unendlichen zu den gleichen Positionen gelangt, welche die moderne Naturwissenschaft in den betreffenden

Problemkreisen einnimmt. Das astronomische Weltbild hat sich heute astronomisch-naturwissenschaftlich genau dahin entwickelt, wohin auch des Cusanus philosophische Wege führen. Es soll der Meinung Ausdruck gegeben werden, daß diese geistesgeschichtlichen Zusammenhänge viel wichtiger sind als die so vordergründig auffallenden Aussagen des Nikolaus von Kues über die Heliozentrik; denn im Lichte jener Zusammenhänge reicht sein Denken in viel zentralere Probleme moderner Naturwissenschaft hinein, als es diejenigen sind, welche mit dem Ersatz der Geozentrik durch die Heliozentrik zusammenhängen.

5

Nikolaus von Kues scheint nur einmal seine philosophischen Schlüsse mit der unmittelbaren Spezialwissenschaft des Verschränkten in Zusammenhang gebracht zu haben, wenn er sagt, daß die mit den geozentrischen Epizylen berechnete Bewegung des Himmels deshalb mit den Beobachtungen nicht übereinstimmen könnten, weil dort fest Punkte und Pole angenommen würden. Es sei das folgende Zitat angeführt:

»Und da wir eine Bewegung nicht anders als in bezug auf ein Festes ... feststellen können und dies beim Messen der Bewegung voraussetzen, erfahren wir, daß wir, die wir uns in Konjekturen bewegen, uns in allem irren, und wir wundern uns, wenn wir feststellen müssen, daß die Sterne mit ihren Positionen nicht mit denen übereinstimmen, die sie gemäß den Regeln der Alten haben müßten«<sup>13</sup>.

Wenn man will, kann man den vorstehenden Satz dahin deuten, daß Nikolaus von Kues hier eine endgültige und nicht zu behebende Diskrepanz sieht, wenn am Anfang des Zitates gesagt wird, daß die Bewegung nur erfassbar ist, wenn man etwas Festes setzt, was es aber gemäß den Schlüssen im Bereich des Unverschränkten nicht geben kann, so daß also durchaus die Situation eintreten könnte, daß der Naturwissenschaftler, in diesem Falle der messende Astronom, niemals völlig mit dem Himmel zurecht kommen könnte wegen dieser Diskrepanz zwischen Verschränktem einerseits und Unverschränktem andererseits; und man kann sogar so weit gehen, daß Cusanus – er hat das wohl nicht getan – völlig im Bereich der Geozentrik verbleiben könnte, ohne mit seinem philosophischen Gedanken in Konflikt zu kommen, eben weil es sich um einen unaufhebbaren Gegensatz handelt, der im Wesen des menschlichen Erkennens

<sup>13</sup> *Doct. ign.* II, 11 (H I 102, 2–7): Et quoniam nos motum non nisi comparatione ad fixum ... deprehendere possumus et illa in mensuris motuum praesupponimus: hinc in conjecturis ambulantes in omnibus nos errare comperimus et admiramur, quando secundum regulas antiquorum stellas in situ non reperimus concordare.

liegt. Wie Nikolaus hier selbst gedacht hat, ist nach den gegenwärtig vorliegenden Urkunden wenig aufhellbar. Bekanntlich liegen einige Fragmente von seinen direkt astronomischen Versuchen vor, also Versuche im Bereiche des Verschränkten, wo die Bewegungen des Himmels kreisförmig erklärt werden sollen. Es ist aber alles so bruchstückhaft, daß man damit wenig anfangen kann, so daß nicht zu sagen ist, wie Nikolaus von Kues sich nun den Bau des Universums gedacht hat. Wie gesagt, vom rein Philosophischen aus, könnte er durchaus in der Geozentrik selbst verblieben sein, da nur über den Weg des Unverschränkten, das heißt des nicht unmittelbar Fachwissenschaftlichen, geschlossen werden kann, daß es nicht so ist, wie die Geozentrik mit ihrem festen Mittelpunkt es sich dachte, ohne daß aber nun daraus weitere direkt wissenschaftliche, das heißt das Verschränkte betreffende Schlüsse gezogen werden könnten. So weit es heute zu übersehen ist, ist es Cusanus nicht gelungen, seine im Unverschränkten gewonnenen Einsichten über das Universum mit solchen im Verschränkten erreichten oder erreichbaren fruchtbar zu koordinieren.

Andererseits ist aber Nikolaus von Kues so sehr von dem Unbegrenzten des Weltalls durchdrungen, daß er sich Gedanken macht, wie später auch Giordano Bruno, über die Bewohnbarkeit anderer Welten in den unendlichen Räumen; denn eine unmittelbare Folge des Zerbrechens der Geozentrik ist das Auftauchen eben dieser Frage; und da findet sich folgender interessante Satz: »Ohne Proportion (ohne Verhältnis) sind, wie auch immer sie beschaffen sein mögen, die Bewohner anderer Sterne zu den Einwohnern dieser Erde«<sup>14</sup>.

Hier ist das Problem der »planetarischen Theologie« aufgeworfen, nämlich, wie intelligente Wesen, falls sie existieren auf anderen Himmelskörpern, zu uns hier auf der Erde stehen sollen. Es wird die bemerkenswerte Feststellung gemacht, daß diese überhaupt in keinem Verhältnis zu uns sind und grundsätzlich in keinem Kontakt mit uns sich befinden, weil, wie Nikolaus sagt, der Mensch nur »nach seiner eigenen Geistesnatur strebt und nicht nach einer anderen«; und, so fährt er fort, wenn ein unerkennbarer Zusammenhang bestehen sollte, was er als nicht unmöglich ansieht, dann könnte dieser Beziehungsverhältniszusammenhang nur so sein, wie etwa derjenige der Finger der Hand zu den Zehen der Füße, das heißt im Grunde keiner, mit der einzigen Ausnahme, daß beide jeweils zu dem gleichen Verband des Körpers, zu dessen verschränktem Gesamt gehören, in diesem Falle zu dem des Universums und der Wirklichkeit überhaupt. Ohne hierzu jetzt Stellung zu nehmen, muß gesagt werden, daß hier sich eine außerordentliche Tiefe der Gedanken des Nikolaus von Kues

<sup>14</sup> *Doct. ign.* II, 12 (H I 107, 18f): *Im proportionabiles igitur sunt illi aliarum stellarum habitatores, qualescumque illi fuerint, ad istius mundi incolas.*

offenbart, und daß diese von einer viel größeren Bedeutsamkeit und vielleicht auch Aktualität sind als der Umstand, daß er der Vorläufer des Kopernikus gewesen wäre.

Vielelleicht hat der Umstand, daß nicht festzustellen ist, welches die cusanischen Vorstellungen über den Bau des Universums im Bereich des Verschränkten sind, einen tieferen Hintergrund. Es könnte nämlich sein, daß hier nichts anderes zum Ausdruck kommt als die Situation, welche sich in der »*docta ignorantia*« selbst ausdrückt. Es sind ja die Aussagen des Nikolaus über das Weltall aus dem Bereich des Nicht-Verschränkten genommen, wo ein unmittelbares Wissen nicht möglich ist, sondern immer die eigentümliche Situation des Nicht-Wissens, des attingere, bleibt im Gegensatz zu dem Bereich des Verschränkten, der eigentliche Domäne der Wissenschaft mit ihrer speziellen Methodik am speziellen Gegenstand; denn man könnte durchaus bei einer geozentrischen Position bleiben, ohne die im wissenden Nicht-Wissen erreichten Einsichten über Mittelpunkt und Bewegung der Welt zu verneinen. Es handelt sich hier um ein Wissen ganz anderer Art, wie es dasjenige im Bereich des Verschränkten ist. Es wäre durchaus möglich, die astronomischen Aussagen des Nikolaus, gewonnen im Bereich des Unverschränkten, als in der attingere-Situation zu meistern zu versuchen mit den alten Methoden der Geozentrik; denn das Erstere sind philosophische Aussagen, das Letztere naturwissenschaftliche in der heutigen Terminologie, welche im Selbstverständnis des Nikolaus von Kues immer nur die Wirklichkeit insoweit erfassen können, als sie »in proportione« mit Bekanntem stehen und dort, wo das nicht mehr der Fall ist, nur noch im attingere dem Intellekt zugänglich sind, wie es bei dem Unendlichen und Unbegrenzten des Universums der Fall sein muß. Daß dann die Aussagen aus dem Bereich des Unverschränkten nicht ohne weiteres auf die des Verschränkten, auf das comprehendere übertragen werden können, ist gemäß dem Denken des Nikolaus von Kues und der Position der »*docta ignorantia*« eine Selbstverständlichkeit. Daher könnte es kommen, daß Cusanus, abgesehen von seinen philosophischen Schlüssen bezüglich des Universums, zur Astronomie seiner Zeit keinen direkten Beitrag gegeben hat. Im Gegensatz hierzu stehen seine unmittelbar physikalischen Untersuchungen, die sich aber nun in seinem eigenen Selbstverständnis ganz im Bereich des Verschränkten bewegen, nämlich seine Untersuchungen über die Waage, seine Versuche mit dem Hygrometer, dem Senklei und anderen. Hier ist Nikolaus ganz im Bereich des Verschränkten und liefert durchaus wissenschaftliche Beiträge zu

diesem Gegenstande, insofern eben die speziellen Methoden hier in Frage kommen und auch von ihm angewandt werden. Ganz anders aber ist das bei seinen astronomischen Schlüssen, welche aus dem Unverschränkten kommen und daher nicht ohne weiteres auf den Bereich des Verschränkten, auf denjenigen der speziellen Methoden am speziellen Gegenstand übertragen werden können. Es sei mit Deutlichkeit darauf hingewiesen, daß Vorstehendes durchaus hypothetisch ist, aber in den Zusammenhang der Gedanken des Nikolaus durchaus paßt und erklären könnte, warum er nicht energischer versucht hat, seine astronomischen Aussagen nun in jenen Bereich hinein zu transponieren, in denen später Kopernikus, Kepler und Galilei die spezielle Wissenschaft der Heliozentrik begründeten und entfalteten im Sinne einer Spezialwissenschaft im heutigen Selbstverständnis.

Hier ist die Stelle, von der aus die Grundkonzeption des Nikolaus von Kues weit über das Astronomische hinaus Bedeutung hat für die gesamte Naturwissenschaft der Gegenwart. Zwei Stellen aus der *Docta ignorantia* seien angeführt:

»Nicht kann daher der endliche Intellekt die Wahrheit der Dinge ... genau erreichen.«  
»Die Washeit also der Dinge, die Wahrheit des Seienden, ist in ihrer Reinheit unerreichbar ... und je mehr man in dieser Unwissenheit gelehrt wird, um so mehr nähert man sich der Wahrheit selbst«<sup>15</sup>.

»Es ist uns also gemäß, daß wir über unser Zufassungsvermögen hinaus in einem gewissen Nicht-Wissen doch Wissende sind, damit wir – da wir die Wahrheit so, wie sie ist, nicht fassen können –, wenigstens dahin geführt werden, daß wir sehen, daß sie selbst da ist, die wir jetzt noch nicht begreifen können«<sup>16</sup>.

Es ist ausgedrückt, daß nur dadurch tiefere Einblicke in die Wirklichkeit erlangt werden, daß grundsätzlich Nicht-Wißbares neben Gewußtem steht, daß man aber weiß, daß Nicht-Wißbares da ist, daß dieses doch im attingere, aber nicht mehr im comprehendere zugänglich ist. Nur dadurch, daß man die attingere-Situation anerkennt, das heißt sich mit dem attingere begnügt, Nicht-Wißbares als solches anerkennt und stehen läßt, kann man tiefere Einsichten bekommen, kann man mehr wissen als ohne eine solche Verhaltensweise.

---

<sup>15</sup> *Doct. ign.* I, 3 (H I 9, 10f; 24–28): Non potest igitur finitus intellectus rerum veritatem ... praecise attingere. Quidditas ergo rerum, quae est entium veritas, in sua puritate inattin-gibilis est ... et quanto in hac ignorantia profundius docti fuerimus, tanto magis ipsam accedimus veritatem.

<sup>16</sup> *Doct. ign.* II, prol. (H I 59, 9–12): Supra igitur nostram apprehensionem in quadam ignoratia nos doctos esse convenit, ut – praecisionem veritatis uti est non capientes – ad hoc saltim ducamus, ut ipsam esse videamus, quam nunc comprehendere non valemus.

Das ist genau das, was die sogenannte moderne Naturwissenschaft in ihrer geistigen Haltung den Gegenständen gegenüber charakterisiert, und wo die Gedanken des Nikolaus von Kues in einer Weise modern und aktuell sind und geeignet, die eigene Situation der Gegenwart besser zu verstehen, wie man es kaum für möglich halten sollte.

Der einzige Unterschied, der allein berechtigt, von einer modernen Naturwissenschaft zu sprechen, ist der, daß die moderne Naturwissenschaft gerade jene Haltung, ihr natürlich unbewußt, praktiziert, welche der *docta ignorantia*, dem Zusammen von Wissen und Nichtwißbarem zugrunde liegt, daß Nicht-Wißbares stehen gelassen werden muß, um zu wissen. Wenn etwa in der speziellen Relativitätstheorie, die auf dem Michelsonschen Versuch beruht, grundsätzlich verzichtet wird zu erklären, wie das Licht sich ausbreitet, weil es im Selbstverständnis dieser Theorie den Äther als Träger der Lichtausbreitung nicht gibt, und man sich begnügt, einfach das Ergebnis des Versuches mathematisch zu formulieren unter bewußtem Stehenlassen des Nicht-Wissens bezüglich der Ausbreitung des Lichtes und zwar als grundsätzliche Situation, und wenn dann jene tiefen Einsichten sich ergeben, welche die spezielle Relativitätstheorie in sich birgt, etwa die berühmte Formel  $E = m c^2$ , so sieht man hier an einem Beispiel der modernen Naturwissenschaft, wie bewußtes Stehenlassen von Nicht-Wissen zu tiefstem Wissen führen kann; und dies zum erstenmal getan zu haben, ist die geniale Tat Albert Einsteins. So hätte sich die klassische Physik niemals verhalten. Speziell die Relativitätstheorie und alles, was sich daran knüpft, wird nur dadurch möglich, daß man um des Erkennens willen grundsätzlich Nicht-Erkennbares und Nicht-Erkanntes stehen läßt. Das ist aber genau die Situation der »*docta ignorantia*« im Selbstverständnis des Nikolaus von Kues.

Diese Beispiele in der modernen Naturwissenschaft lassen sich beliebig vermehren. Es sei nur erinnert an die rätselhafte Polarität von Korpuskel und Welle, welche immer noch das philosophische Gespräch erregt, wo aber die unmittelbare Naturwissenschaft diese Polarität stehen läßt und sich begnügt, sie mathematisch zu formulieren, in dem sie darauf verzichtet, sie zu durchschauen. Das Gleiche gilt für die moderne Kosmologie, welche die Unendlichkeit des Universums als Problem stehen läßt und sich begnügt, mathematische Weltformeln zu versuchen, die durchaus Unverstehbares und Nicht-Durchschautes enthalten, aber dafür die Möglichkeit geben, tiefere Einsichten zu erlangen. Erinnert sei hier an jenes Weltmodell, welches eine Proportion setzt zwischen der geometrischen Struktur des Raumes und der Massenverteilung

in ihr, ohne daß einzusehen wäre und auch nicht eingesehen werden will, wie eine Massenverteilung eine Geometrie des Raumes soll konstituieren können. Nimmt man aber die entsprechende mathematische Formel an, welche die Relation herstellt, den ontologischen Zusammenhang jedoch nicht verstehen läßt, bekommt man jene tiefen Einsichten, welche die allgemeine Relativitätstheorie, so weit sie gesichert ist, aus sich entlassen hat. Hier ist wieder das gleiche, was die »docta ignorantia« in einem philosophischen Entwurf als ihr Grundprinzip zur Basis hat. Die erregenden Konzeptionen heutiger Kosmologie und Naturwissenschaft beruhen darauf, daß bewußt Nichtgewußtes neben Gewußtes und Wißbares gestellt wird, um eben dieses Gewußtes und Wißbare dem Intellekt zugänglich zu machen. Die heutige Kosmologie kann nur dadurch von »dem« Universum (= dem in sich verschränkten Gesamt = <universum> maximum contractum) in ihren mathematischen Formeln sprechen, daß sie darin ein Unbegrenztes formuliert, das aber als Unendliches, als ein Nicht-Verschränktes (= non contractum), weil nicht »in proportione« zu etwas anderem stehend, nicht in den Erkenntnisgriff kommt. So konstituiert zum Beispiel die steady-state-Theorie einen »Weltrand«, über den hinaus in einer dauernden Expansion und in einem fortlaufenden Neuentstehen von Materie die Milchstraßensysteme davonschwimmen und aus dem Gesamtzusammenhang der Welt ausscheiden, ohne daß gesagt wird oder auch nur gesagt werden will, was dann jenseits des »Randes« mit ihnen geschieht. Zwar ist das noch eine Theorie; aber die Haltung, die in ihr zum Ausdruck kommt, ist für die moderne Naturwissenschaftstypisch und genau das, was sich in der »docta ignorantia« des Nikolaus von Kues findet. So modern ist er, und so sehr sind seine Gedanken geeignet, die gegenwärtige Situation der Naturwissenschaft und die Verhaltungsweise ihrer Forscher zu erkennen und zu umschreiben.

Der Grund dieses in der Geistesgeschichte vielleicht einmaligen Vorgriffes auf die Zukunft liegt darin, daß Nikolaus von Kues das Unbegrenzte und Unendliche genauer bedachte und erkannte, daß im Mathematischen eben dieses Unendliche unmittelbar dem Intellekt begegnet, daß er die Weise dieser Begegnung hier genau studierte und analysierte und so von der gleichen mathematischen Basis aus dem Unendlichen gegenüber operierte, von der auch die heutigen Kosmologien als Aussage exakter mathematischer Naturwissenschaften ausgehen. Natürlich fehlte ihm der moderne mathematische Formalismus; aber die Prinzipien dieses Formalismus liegen bereits im Mathematischen an sich und gehen daher in das cusanische Denken ein in dem Moment, wo dieses überhaupt das Mathematische zu seinem Leitweg wählt. Das ist das Geheimnis der großen geistigen Leistung des Nikolaus von Kues und seiner Bedeutung für die wissenschaftliche Situation der Gegenwart.

Karl Jaspers zitiert in seiner jüngsten Studie<sup>17</sup> diesen Satz aus Nikolaus von Kues:  
»Wie die Begierlichkeit des Fleisches, hinübergeleitet in das Sakrament der Ehe, erst ihre Heilung und Ruhe findet, so findet die Liebe zum Wissen, hinübergeleitet zur wahren Vermählung mit dem Bräutigam, erst ihre Ruhe. Solange der Geist schrankenlos sich dem eitlen Wissen hingibt, findet er das, wozu das natürliche Verlangen ihn hintreibt, ebensowenig, als er mit jeder Dirne buhlt. Er muß sich nicht mit einer unbeständigen, sondern mit der ewigen Weisheit verloben.«

Er knüpft hieran die Bemerkung, daß man sich die cusanischen Gedanken heute nicht mehr in ihrer spezifischen christlichen Form aneignen könne, daß aber in jenem Satze die Frage nach dem Sinn von Wissen und Wissenschaft gestellt sei, die heute, wie Jaspers meint, radikaler in Frage gestellt sei denn je. Demgegenüber sei gesagt, daß das Letztere nur dann zutrifft, wenn man die Gedanken des Nikolaus von Kues aus ihrer christlichen Form hinausnimmt. Ob man dies aber wie selbstverständlich tun solle, wie Karl Jaspers es meint auszudrücken zu sollen, das ist eine Frage. Auch dann, wenn man nicht unmittelbar dem Theologischen verhaftet bleiben will, für das letzten Endes Nikolaus von Kues seine geistigen Bestrebungen entfaltet hat, muß doch darauf aufmerksam gemacht werden, daß das Stehenlassen von Nicht-Wißbarem, das nur im attingere bestenfalls zugänglich ist, sich als so fruchtbar in den Denkbemühungen moderner Naturwissenschaft erwiesen hat, daß man doch darüber nachdenken sollte, ob man so einfach alles das beiseite schieben sollte, von dem Nikolaus ausgegangen ist. Nur dann wird das moderne Wissen fragwürdig, wenn man nicht sehen will, daß Wissen nur möglich ist in jener Polarität von Wissen und Nicht-Wissen, von Nicht-Wißbarem und grundsätzlich dem Erkenntnisgriff Zugänglich-zu-Machendem. Wissenschaft, so wie sie sich heute entfaltet hat, wird nur dann sinnlos, wenn man das Geheimnis der Wirklichkeit nicht anerkennen und stehen lassen will, wenn man statt dessen das versucht, was Cusanus mit obigem Satze abweist, nämlich das Geheimnis aufzubrechen durch Wissen, durch Anwenden spezieller Methoden am speziellen Gegenstande. Hier versagt sich ganz offenkundig, wie die Wissenschaftsgeschichte bis in die Gegenwart hinein zeigt, die Wirklichkeit, und dieses Versagen nicht anerkennen wollen, führt den Intellekt auf Irrwege, die schließlich zur Verneinung von Wissenschaft und Wissen überhaupt führen können.

Vielelleicht ist es über ihre unmittelbaren Aussageinhalte hinaus die große geistesgeschichtliche Aufgabe der Naturwissenschaft der Gegenwart, einer Zeit, welche dem Theologischen gegenüber mit so großen Vorbehalten behaftet und von Affekten gegen dieses erfüllt ist, von dem unverdächtigen Gegenstande der Natur her die alte Problematik des Zusammen von Wissen und Nicht-Wissen wieder ins Bewußtsein zu bringen, nicht als eine bedauernswerte Situation des menschlichen Geistes der Wirklichkeit gegenüber, sondern als eine ontologische Konstitution eben dieser Wirklichkeit, welche genauso zur Wahrheit gehört, wie die Einzelaussagen der wissenschaftlichen Disziplinen selbst. Nikolaus von Kues hat diese Zusammenhänge in einer einmaligen Weise gesehen, und so können seine Gedanken richtungweisend werden für jene Aufgabe, von deren Erfüllung die Zukunft des abendländischen Denkens abhängt.

---

<sup>17</sup> Nikolaus Cusanus, München 1964, S. 148f.

## ANMERKUNGEN DES HERAUSGEBERS

Um im Programm der Kueser Referate ein differenziertes Gesamtbild von der Stellung und Eigenleistung des Nikolaus von Kues in der Vorgeschichte der modernen Naturwissenschaften zu bieten, war wenigstens noch ein weiterer Vortrag: »Nikolaus von Kues in der Geschichte von Physik, Biologie und Medizin« vorgeschen. Doch durch verschiedenerlei ungünstige Umstände fielen nacheinander drei Referenten über diesen Themenkreis aus. Auf alchemistische Aufzeichnungen, und zwar auf eine Sammlung von Rezepten, die bereits auf eine Aussonderung chemischer Grundstoffe zielen, sowie auf die einst Cusanus gehörende, in der Univ.-Bibl. Leiden als Cod. Voss. lat. F. 57 erhaltene (und von Nikolaus selbst mit Anmerkungen versehene) Handschrift mit der *Cosmographia Ptolomaei Claudi* wurde in der Cusanus-Literatur in: Nikolaus von Kues und die moderne Wissenschaft (Kleine Schriften der Cusanus-Gesellschaft, H. 4, Trier 1963), S. 14f, erstmals hingewiesen. Ebd. S. 10–15 Hinweise auf weitere Literatur; über die astronomischen Handschriften und Geräte des Nikolaus von Kues siehe MFCG 3 (1963), S. 109–180.

Um auch den Leser wenigstens hier etwas an dem Ertrag der Diskussionen teilnehmen zu lassen, die sich in Kues an die meisten Referate knüpften, seien folgende, zum Teil kritische, zum Teil ergänzende Anmerkungen zu dem vorstehenden astronomiegeschichtlichen Vortrag gestattet.

1. Prof. Meurers unterscheidet zwar thematisch, und zwar mit erfreulicher Gründlichkeit, zwischen dem Göttlich-Unendlichen und allem Begrenzten oder Verschränkten; darüber erscheint indes mitunter eine bei Cusanus ebenfalls notwendige Unterscheidung verwischt, nämlich die zwischen dem absolut Größten und Kleinsten, das allein in der göttlichen Wesenseinfachheit koinzidiert (in-eins-fällt), und den Grenzwerten des (relativ) Größten und Kleinsten in der Zahlenreihe und in den Dimensionen des quantitativen Mehr und Minder. Näherhin ist auch die Zahl eins (oder die »Einsheit«) und die absolute Einheit (Gottes) streng auseinanderzuhalten. N. Stuloff führte aus mathematischer Sicht aus, daß die Identifizierung von Grenzwert (Infinitesimale) und Unendlich (Infinitum) falsch ist.
2. Das eigentliche Argument des Nikolaus von Kues für den Incisfall des Größten und Kleinsten im Absoluten ist metaphysischer (philosophisch-theologischer) Natur. Die logisch-mathematische Formalisierung des cusanischen Koinzidenzdenkens bei Meurers läßt das zu sehr zurücktreten. Denn die Superlativität der Grenzwerte des verschrankt Größten und Kleinsten ist für den Vollzug des cusanischen Transzendierens zum absolut Größten und Kleinsten nur gleichsam Wegweiser oder Sprungbrett. Die innere Kraft der Argumentation für die Koinzidenz des Größten und Kleinsten in Gott (vgl. Schema 1) beruht dagegen auf dem Grundansatz des cusanischen Gottesbegriffs, nach dem Gott vollwirklich und in höchster Einheit »alles das ist, was (überhaupt) sein kann«, und darum (auch) das Größte und Kleinste (vgl. *Docta. ign. I, 4*). Die Erkenntnis der ausnahmslosen Bewegtheit aller Körper im Weltall (ohne irgendwelche fixe Punkte) und die Ablehnung einer starren Geozentrik (vgl. Schema 3) entspringt bei Cusanus ebenfalls einer genuin-metaphysischen Grundkonzeption, nämlich der, daß es nur *ein* in sich stehendes Absolutes geben kann, daß nur in diesem vollkommene Ruhe und höchste Bewegtheit (Lebensfülle) koinzidieren, und daß eben darum alles Kreatürliche von Grund auf veränderlich und in permanenter Bewegung begriffen ist. Das bezog Nikolaus konsequent auch und im besonderen auf das sichtbare Weltall.
3. Von Meurers wird wiederholt erklärt oder vorausgesetzt, daß es Cusanus um eine Umwandlung des geozentrischen Systems in ein *heliozentrisches* zu tun gewesen sei. Das

trifft jedoch keineswegs zu; ja, gerade darin liegt auch der entscheidende Grund, aus dem man Cusanus nicht »als Vorläufer des Kopernikus« bezeichnen kann (Näheres: D. MAHNKE, *Unendl. Sphäre und Allmittelpunkt*, Halle 1937, 90ff, bes. S. 96). Anderseits geht jedoch Cusanus durch die von ihm selbst als »bisher unerhört« empfundene Erkenntnis von der Relativität der gesamten Himmelskinematik, welche keinerlei Fixsterne gelten lässt, schon erstaunlich weit über Kopernikus, ja im Prinzip auch schon über Kepler und Newton hinaus (MAHNKE S. 97f; E. D. DIJKSTERHUIS, *Die Mechanisierung des Weltbildes*, dt. Berlin-Göttingen-Heidelberg 1956, zu den Genannten). Im Hinblick darauf gelten nach wie vor die folgenden Feststellungen von DIJKSTERHUIS (S. 258): »Es hätte im fünfzehnten Jahrhundert eine Umwälzung des naturwissenschaftlichen Denkens stattfinden können, wenn die Denkkraft, die diese Gedanken ins Leben rief, verwandte Geister unter den Fachwissenschaftlern zur Erneuerung hätte anfeuern können. Das ganze aristotelisch-ptolomäische Weltsystem, das so sicher und übersichtlich zwischen der unbeweglichen und zentralen Erde und der ebenso unbeweglichen äußersten Sphäre beschlossen lag, worin Ruhe und Bewegung so genau festgelegt und verteilt waren, ... wäre mit einem Schlag durch sie hinweggefegt und durch die schwindelerregende Vorstellung eines unendlichen Weltenraumes ohne jeglichen festen Punkt ersetzt worden, worin alles sich auf seine Weise in Bewegung befindet...« Was die exakt-astronomische Bestätigung und Beweisführung angeht, blieb Cusanus freilich noch vollends hinter seiner metaphysischen Intuition zurück. Meurers weist auch mit Recht darauf hin: »Es ist Cusanus nicht gelungen, seine im Verschränkten gewonnenen Einsichten über das Universum mit solchen im Verschränkten erreichten oder erreichbaren fruchtbar zu koordinieren« (oben S. 412). Daraüber ist jedoch nicht zu überschauen, was allein schon die Befreiung aus der Bindung an eine absolute Geozentrik auch für die exakte Forschung hätte bedeuten können. Die Annahme, daß Cusanus als Astronom »völlig im Bereich der Geozentrik« hätte verbleiben können, »ohne mit seinen philosophischen Gedanken in Konflikt zu kommen« (oben S. 411), ist mit der gerade bei ihm so stark betonten Einheit der (philosophischen, theologischen und natürlichen, auch naturwissenschaftlichen) Wahrheit (im Gegensatz zu jeder »doppelten Wahrheit«) unvereinbar.

# MATHEMATISCHE TRADITION IN BYZANZ UND IHR FORTLEBEN BEI NIKOLAUS VON KUES

Von Nikolaus Stuloff, Mainz

Die vorliegende Untersuchung will einen Beitrag zur Frage nach dem Auftreten und der Fortführung des christlichen Neuplatonismus im Abendland des 15. Jahrhunderts liefern, und zwar hinsichtlich einer speziellen Teilströmung dieses Neuplatonismus, nämlich der spekulativen Zahlensymbolik und der Auffassung der Mathematik als eines hervorragenden Mittels zur Erkenntnis von Höherem. Bekanntlich haben die Pythagoreer, wie uns durch Aristoteles überliefert ist, eine Arithmologie betrieben, wobei sie Zahlen mit sittlichen Eigenschaften, wie Glück, Gerechtigkeit und so weiter oder mit einzelnen Gottheiten verglichen. Die Zahl war für sie das Wesen (*οὐσία*) und der Anfang (*ἀρχή*) aller Dinge<sup>1</sup>. Eine charakteristische Aussage ist der folgende sich durch mehrere Jahrhunderte vererbte Satz: Die Einheit ist Ursprung und Anfang aller Zahlen, aber nicht selbst eine Zahl<sup>2</sup>. Es handelt sich hier um Vorstellungen, die zusammen mit entsprechenden geometrischen Symbolismen, durch mehrere Entwicklungsphasen hindurch, in die christianisierte Welt Eingang fanden und uns im lateinischen Kulturbereich bei Nikolaus von Kues in reicher Fülle entgegentreten, mehrere Seiten seiner Schriften *De docta ignorantia* und *De coniecturis* füllend.

Es ist aber bezüglich seiner unmittelbaren Vorfürer in dieser Hinsicht noch einiges offen geblieben: Joseph Ehrenfried Hofmann hat hierzu im seinen anlässlich des Jubiläumsjahres erschienenen Schriften<sup>3</sup> wertvolle Hinweise geliefert, wonach als Quellen für mathematisch-symbolhafte Vergleiche Cusanus die Schriften des Pseudo-Dionysios Areopagita und Liber XXIV philosophorum zur Verfügung gestanden haben, und daß Nikolaus von Kues mit solchen Vorstellungen schon in Deventer oder in Köln bei der Lektüre der Schriften des Meister Eckhart in Berührung gekommen sei, was zu einer näheren Untersuchung der Fortführung dieser Tradition im abendländischen Raum Anlaß

<sup>1</sup> Vgl. ARISTOTELES, *Metaph.*, 987a, 19.

<sup>2</sup> Vgl. ARISTOTELES, *Metaph.*, 1015b, 16f; 1052a, 15f; 1087b, 5f.

<sup>3</sup> J. E. HOFMANN, *Nikolaus von Cues – der unwissend-Wissende: Praxis der Mathematik*, (Köln) 6 (1964), 169–183; ders., *Nikolaus von Kues und die Mathematik*: Schweizer Rundschau, (Solothurn) 63 (1964), 398–403.

gibt. Ferner vertritt Paul Wilpert<sup>4</sup> die Meinung von einer mit dem 12. Jahrhundert unterbrochenen Kontinuität des christlichen spekulativen Neuplatonismus (hier auch auf Ps.-Dionysios und außerdem auf Boëtius, Johannes Scotus Eriugena und die Schule von Chartres hinweisend), die dann Nikolaus von Kues nach dreihundert Jahren wieder aufnehme. Der Herausgeber der cusanischen Texte Raymund Klibansky hat in der Heidelberger Ausgabe (1932) von *De docta ignorantia* in dem »Wie die mathematischen Symbole für solchen Zweck anzuwenden sind« betitelten 12. Kapitel zu den cusanischen Worten: »Andere Kundige haben die hochgebenedete Trinität mit einem Dreieck von drei gleichen und rechten Winkeln verglichen«, eine Anmerkung folgenden Inhaltes angefügt: »Die Gottheit wurde hinsichtlich der Ähnlichkeit mit dem gleichseitigen Dreieck zuerst von Xenokrates ..., darauf später von den Neuplatonikern (PROCLUS, *In I Eucl. elem.* 168, 14; PSELLUS, *De daemonum operatione* XI: PG 122, col. 844a) verglichen. Auf welchem Wege die pythagoreische Symbolik zu Cusanus kam, kann man nicht mit Sicherheit entscheiden«<sup>5</sup>. Die angeführten Zitate und insbesondere der Hinweis auf den Byzantiner Michael Psellos (1018–1079) geben die Anregung dazu, nach einer weiteren Variante zur Beantwortung der anscheinend noch nicht befriedigend gelösten Frage nach dem Verbleib einer alten Tradition zu suchen, nun aber innerhalb des byzantinischen Kulturkreises. Es wird sich also darum handeln, dieser Frage, mit Psellos beginnend, insbesondere in der auf ihn folgenden, das heißt in der spätbyzantinischen Zeit nachzugehen; aber nicht nur um das Aufzeichnen einer eventuellen Kontinuität soll es hier gehen, es wird darüber hinaus zu zeigen sein, welche Ergebnisse die Aufnahme solcher Gedanken bei Cusanus selbst ausgelöst hat; es wird nämlich der Wandel der mathematisch-symbolischen Vorstellungen zum Fachmathematischen innerhalb der Gedankenwelt des Nikolaus von Kues selbst zu umreißen sein. Hierzu sollen einige charakteristische Auszüge aus byzantinischen und danach aus cusanischen Texten dienen.

## I

Bereits in einem anonymen byzantinischen Text des beginnenden 11. Jahrhunderts, der früher Psellos zugeschrieben wurde, finden wir die neupythagoreischen beziehungsweise neuplatonischen Gedanken in folgender Form wieder: »Die Einheit ist keine Zahl, sondern Wurzel und Quelle der Zahlen.

<sup>4</sup> P. WILPERT, *Die philosophiegeschichtliche Stellung des Nikolaus von Kues*: Schweizer Rundschau 63 (1964), 387–397.

<sup>5</sup> *Doct. ign.* I, 12 (H I 25, ad 6ff).

Einmal eine Zahl ist von der Zahl nicht verschieden, wohl aber zweimal und dreimal die Zahl. Zweimal zwei ist mit zwei und zwei gleichwertig, was bei anderen Zahlen nicht vorkommt. Die Zahlen sind bald grad, bald ungrad, bald zusammengesetzt, bald einfach. Die Primzahlen können mittels einer Siebmethode erkannt werden. Es gibt vollkommene, mangelhafte und überschließende Zahlen. Zwischen Zahlen gibt es Verhältnisse. Zehn Analogien sind zu unterscheiden. Es gibt vieleckige und körperliche Zahlen<sup>6</sup>. Aus diesem Text spricht deutlich das Weiterleben des Pythagoreertums in Byzanz insbesondere hinsichtlich der Auffassung von der Einheit.

In der Zeit einer wissenschaftlichen und literarischen Blüte des Reiches im 11. Jahrhundert sehen wir das Erbe Platons in der Mathematik bei dem byzantinischen Staatsmann (später Ministerpräsident unter Michael VII.) und Leiter der philosophischen Abteilung der Universität Konstantinopel (*ὕπατος τῶν φιλοσόφων*) Michael Psellos vertreten, dem großen Universalisten, Politiker, Philosophen, Verfasser von medizinischen Schriften und anderen mehr, der von einer glühenden Liebe zur klassisch-griechischen Kultur erfüllt war und dabei gleichzeitig im Sinne der byzantinischen Geisteshaltung, insbesondere hinsichtlich der Auswahl des Stoffes, an der Lehre der Kirche festhielt. Eine Arithmologie finden wir bei ihm in der Schrift »Über Zahlen« (*Περὶ ἀριθμῶν*): »Meine Bewunderung war sehr groß, daß es eine physische Zahl gibt, die anders als die mathematische ist. Wenn du über die mannigfaltigen Arten der Zahlen Bescheid weißt, antworte mir über die gedankliche Zahl, über die substantielle Zahl und über die figurierte. Es ist wahr, daß die gedachte Zahl das Höchste und Erste ist. Es wird betrachtet, daß die mathematische Zahl sich in allgemeinen Gedanken befindet... In den physischen Zahlen gibt es auch eine wirkende Ursache (*αἰτία*), die man in den fruchtbaren Zahlen, die in der Lebenserzeugung erscheinen, erkennen kann. Der in der Verschiedenheit und Ungleichmäßigkeit wirkende Ursprung (*ἀρχὴ*) zeigt eine in den Zahlen sciente, wirkende Ursache ... Das Leben besteht aus Seele und Körper; nicht aber bestehen, wie die Pythagoreer das behaupten, Seele und Körper aus derselben Zahl. Jedoch ist die Seele eine Kubikzahl und der Körper eine Quaderzahl ... Die Kräfte der Seele haben auch ein Verhältnis zu den Zahlen, weil die Einsicht (*νοῦς*) die Eins ist, das Wissen (*ἐπιστήμη*) und Denken (*διάνοια*) die Zwei, denn sie arbeiten mit Ursachen (*αἰτίας*), und die Einsicht weiß hierfür die Ursache. Die Flächenzahl ist eine Meinung (*δόξα*), die Körperzahl ist Sinneswahrnehmung (*αἰσθησίς*)... Es gibt noch das Erste und Hauptsächlich-

<sup>6</sup> Ψέλλου τῶν περὶ ἀριθμητικῆς σύνοψις, Paris 1538. Vgl. auch M. CANTOR, *Vorlesungen über Geschichte der Mathematik I*, Leipzig 1894, S. 472–473.

ste, was wir Gott nennen würden, der das Eine und die Drei ist, Anfang, Mitte und Ende, die (das heißt diese Drei) sich in gleicher Weise aus dem Einen entwickelt»<sup>7</sup>.

In diesem Text wendet sich Psellos insbesondere gegen eine Vereinheitlichung seitens der Pythagoreer, denen die Zahl als Substanz<sup>8</sup> das Maß aller Dinge war; wir werden später zu einer analogen Stelle bei Nicolaus Cusanus kommen. Zunächst soll bei Psellos gezeigt werden, daß die Mathematik für ihn auch das gewesen ist, was sie schon für Platon und Proklos war, nämlich das Zwischenstück zwischen den körperlichen Dingen und den Ideen und gleichzeitig ein Mittel, um den Schüler zum logischen Denken anzuhalten. Wir lesen bei Psellos hierzu: »Es existiert eine Verbindung der vier mathematischen Wissenschaften, mit Hilfe derer wir in die theologische Theorie einzudringen pfelegen«<sup>9</sup>. Dann führt er weiter aus, daß das Ziel der Mathematik in der Vielheit und Vielgestaltigkeit liege. Die Mathematik hat erstens einen praktischen Zweck; er ist ihr allernächster und ein rein physischer. Dann kommt zweitens der rein mathematische Zweck: die Mathematik ist hierbei eine notwendige Brücke, die ein jeder passieren muß, der von der Sinnenwelt zur Welt des Einsichtigen kommen will. Schließlich der dritte und letzte Zweck der Mathematik: dieser grenzt bereits an die Ideen; an diesen Zweck muß sich jede philosophische Seele klammern, die zur Schau des Geistigen gelangen will. Der Physik übergeordnet steht die Mathematik unter der Theologie, als der Wissenschaft der verständigen Wesen. Während die Physik an die Körper gebunden ist, führt uns die Mathematik zur Gewohnheit, über das Unkörperliche nachzudenken. Die Geometrie ist die Wissenschaft des Stetigen, die Arithmetik die des Unstetigen, was beweist, daß das gesamte All gleichzeitig stetig und unstetig ist<sup>10</sup>. Weiter schreibt Psellos: »Das ganze All wird durch die Arithmetik geteilt und durch die Geometrie zusammengefügt, und derselbe Kosmos ist sowohl geteilt als auch zusammengesetzt... Wenn uns nun das Wichtigste die Kenntnis des Seienden ist, so ist das demjenigen unmöglich, der die mathematischen Wissenschaften nicht studiert hat, wovon die wichtigsten Kapitel die Arithmetik und die Geometrie sind«<sup>11</sup>. In diesem Psellostext sind insbesondere drei Erkenntnis-

<sup>7</sup> Περὶ ἀριθμῶν: *Mémoires Scientifiques* IV, Sciences exactes chez les Byzantins, ed. P. TANNERY, Toulouse-Paris 1920, S. 270–274.

<sup>8</sup> Vgl. ARISTOTELES, *Metaph.*, 1053b, 11.

<sup>9</sup> M. PSELLUS, *De operatione daemonum*, ed. FR. BOISSONADE, Nürnberg 1838, unveränderter Nachdruck, Amsterdam 1964, S. 160f.

<sup>10</sup> Vgl. B. TATAKIS, *La Philosophie Byzantine*: E. Bréhier, *Histoire de la Philosophie*, Paris 1959, S. 196.

<sup>11</sup> Siehe Anm. 9.

stufen innerhalb der Mathematik unterschieden, wobei die Mathematik stets aber ein Mittel bleibt und die erwähnten Stufen dazu dienen, zu höheren Erkenntnissen zu gelangen, die aber selbst schließlich nicht mathematischer Natur sind. Psellos begründete eine Schule, wo im Rahmen der Auseinandersetzungen zwischen Platon und dem Christentum die Mathematik in solcher Stellung als Hilfswissenschaft für theologisch-philosophische Betrachtungen verblieb, ja sie blieb es im Wesentlichen auch die ganze Folgezeit bis zum Untergang des Reiches. B. Tatakis bemerkt hierzu, daß mit Psellos die Mathematik einen Platz wieder einnimmt, der ihr innerhalb des byzantinischen Christentums zukommt<sup>12</sup>.

Der Nachfolger des Psellos an der Universität Konstantinopel als Ὀπατος τῶν φιλοσόφων wurde sein Schüler Johannes Italos (geb. 1025), ein bedeutender byzantinischer Philosoph, der daselbst ebenfalls den Geist Platons und der Neuplatoniker wirken ließ. – Ein stark ausgeprägter Neuplatonismus tritt uns in Byzanz schließlich in dem 1451 gestorbenen Verehrer Platons und der gesamten Antike, Georgios Gemistas Pleton wieder entgegen, mit dem ja Nikolaus von Kues 1437/38 auf der Seefahrt von Konstantinopel nach Italien in Berührung gekommen sein muß.

Gegen Ende des 13. Jahrhunderts wurden in der auf Psellos folgenden Periode in Byzanz die indischen Ziffern eingeführt durch den aus Nikomedea stammenden gelehrten Mönch Maximos Planudes (1255–1305). Das von ihm geschriebene Handbuch »Arithmetik nach indischer Methode« ( $\psi\eta\varphi\varphi\varrho\tau\alpha\ \kappa\alpha\tau'$  Ινδούς) beginnt mit den Worten: »Da die Zahl das Unendliche umschließt, aber eine Erkenntnis des Unendlichen nicht möglich ist, so haben hervorragende Denker unter den Astronomen eine Methode gefunden, wie man Zahlen beim Gebrauch übersichtlicher und genauer darstellen kann. Solcher Zeichen gibt es nur neun und zwar folgende 1 2 3 4 5 6 7 8 9. Man fügt auch ein anderes Zeichen hinzu, was Tziphra genannt wird und bei den Indern das Nichts darstellt. Auch jene neun Zeichen stammen von den Indern. Die Tziphra wird folgendermaßen geschrieben o.«<sup>13</sup>. Weiter folgen in seinem Buche elementare Rechnungen mit den vier Spezies und Methoden, um Wurzeln zu ziehen. Es ist dies also kein philosophisches Werk, sondern ein Rechenbuch. Aus den soeben zitierten Worten spricht aber wiederum ein arithmologischer Aspekt, der uns noch deutlicher in dem folgenden Text entgegentritt, den der Herausgeber des ahmen, und ebenso wie diese, sind sie erleuchtet durch das erste und ewige

<sup>12</sup> TATAKIS, *La philosophie Byzantine*, S. 197.

<sup>13</sup> M. PLANUDES, *Arithmetik nach indischer Methode*, hrsg. von C. J. GERHARDT, Halle 1865; dt. von H. WAESCHKE, Halle 1878. Vgl. auch CANTOR, *Vorlesungen*, S. 476–477.

genannten Handbuches, der Byzantiner Nikolaos Rhabdas von Smyrna, mit dem Beinamen Artabasdos (auch als der »Arithmetiker und Geometer« bezeichnet) um 1340 in seinem für praktische Zwecke gedachten arithmetischen Brief bei der Behandlung der Progression der Zahlen schrieb: »Es ist sehr wichtig, die Ordnung der Progression der Zahlen zu behandeln. Es gibt neun Ordnungen der Zahlen, die die Neunerzahl der überirdischen Wesen nach-Licht, somit erhalten die Zahlen, gezeugt durch die Einheit, ihre Größe gemäß ihrer Ordnung, die ersten an der ersten Stelle, die letzten an der letzten Stelle. Wir sagen, daß alle gezeugt werden durch die Einheit; in der Tat, diese ist keine Zahl, sondern Erzeugende der Zahlen, sie ist wie die Quelle, der Ursprung, der Ausgangspunkt für alle Vielheit, und somit ist sie wie das Abbild der Gottheit; wenn man uns fragt, was eine Zahl ist, so antworten wir: eine Anhäufung (*σωρεία*) von Einheiten oder eine Addition (*σύνθεσις*) der Einheit«<sup>14</sup>. Hier kehrt sowohl der Gedanke über die Einheit des vorhin zitierten anonymen Manuskriptes aus dem 11. Jahrhundert<sup>15</sup> wieder, nun aber bei Rhabdas viel weiter entwickelt, als auch der bei Psellos in seinem Περὶ ἀριθμῶν vorkommende Vergleich der Einheit mit dem Göttlichen<sup>16</sup>. Rhabdas fährt fort: »Die erste von allen Ordnungen ist diejenige der monadischen Zahlen, die zweite diejenige der dekadischen, die dritte der hekatontadischen ... die neunte der myriadischen Myriaden. Von hier ab gibt es keine Ordnung der Zahlen mehr«<sup>17</sup>. Demnach ist für Rhabdas die größte Zusammenfassung 1 Myriade mal 1 Myriade = 100 Millionen. An diesen Text anschließend stellt Rhabdas konkrete Rechenregeln auf, wie man mit Zahlen umzugehen hat, es ist also auch dieses kein philosophisches, vielmehr ein für kaufmännische Zwecke gedachtes Werk.

Ein weiteres Beispiel für den Fortbestand pythagoreischer Zahlensymbolik findet sich in Byzanz zu etwa gleicher Zeit (in der ersten Hälfte des 14. Jahrhunderts) bei dem Diakon und Chartophylax Johannes Pediasimos, ebenfalls einem ὑπατιος τῶν φιλοσόφων und Aristoteleskommentator: »Es würde uns für die pythagoreische Philosophie von Nutzen sein, daß Pythagoras die Dinge Zahlen nennt«<sup>18</sup>, weiter sucht Pediasimos die Frage, warum 7-Monats- und 9-Monats-Kinder am Leben bleiben, während 8-Monats-Kinder nicht lebens-

<sup>14</sup> Περὶ τῆς τῶν ἀριθμῶν ἀναλογίας καὶ τάξεως: Memoires Scientifiques IV, ed. TANNERY, S. 102, Z. 10–20.

<sup>15</sup> Siehe Ann. 6.

<sup>16</sup> Siehe Ann. 7.

<sup>17</sup> Siehe Ann. 14.

<sup>18</sup> *Diophanti Alexandrini Opera omnia cum graecis commentariis* II, Anonymi prolegomena, ed. P. TANNERY, (Teubner) Leipzig 1895, S. 74.

fähig sind, dadurch zu beantworten, daß ja die Zahlen 7 und 9 ungerade sind, während die 8 eine gerade, dazu eine unvollkommene Zahl ist<sup>19</sup>.

Es sei an dieser Stelle bemerkt, daß im späten Byzanz, in der Zeit der Palaiologen, gerade die exakten Wissenschaften, so zum Beispiel die Astronomie, eine bedeutende Blüte erlebt hatten.

In diese Zeit gehört ferner ein großer Nacheiferer der Psellosschen Geisteshaltung<sup>20</sup>, Theodoros Metochites (1260–1332), ein Großlogothet (Kanzler unter Andronikos II.), einer der bedeutendsten Polyhistoren des späten Byzanz, der sich 1328 in das Kloster τῆς χώρας in Konstantinopel zurückzog. Nach dem Studium der klassischen mathematischen Autoren erkannte Metochites die hervorragende Bedeutung der Mathematik, speziell der Arithmetik: »Der sehr weise Platon und der nicht weniger weise Pythagoras betrachten die Zahl nicht nur als das Wesen des Seienden, sondern auch aller mathematischen Wissenschaft und der mathematischen Denkweise«<sup>21</sup>. Metochites reiht sich hier also, wie Pediasimos, bewußt ein in die pythagoreische Tradition. Er führt aus, daß jede Zahl durch die Einsicht in gleicher Weise von allen Menschen begriffen wird, obwohl man sie durch verschiedene Worte bezeichnet; die Zahl ist die ursprüngliche Natur aller Wesen, die Grundlage aller in der Materie verkörperten Dinge, ebenso der mathematischen Wissenschaft selbst<sup>22</sup>. – Seine Einstellung zur Mathematik als einem hervorragenden Mittel zur Erforschung der Wirklichkeit erfahren wir aus seinem Gedicht: »Über die Mathematik, einem Zweig der Philosophie, und speziell über die Harmonie« (Περὶ τοῦ Μαθηματικοῦ εἴδους τῆς φιλοσοφίας καὶ μάλιστα περὶ τοῦ Αρμονικοῦ), wo er, in Fortführung des Psellos'schen Gedankens, den Gegenstand der Physik demjenigen der Mathematik gegenüberstellt und sagt, daß der Stoff höchst unbeständig und Veränderungen unterworfen sei, während die Mathematik unveränderlich und ihre Ergebnisse gewiß seien<sup>23</sup>, denn: »Ihr Gegenstand ist eine Materie, die keinen Veränderungen unterworfen ist...«<sup>24</sup>. Ebenso die absolut exakte Erforschung und die Einsicht in die Wirklichkeit: Dies ist das Ziel, welches beide (Wissenschaften) an ihre Anstrengungen knüpfen, und es gelingt ihnen, diese

<sup>19</sup> Vgl. TATAKIS, *La philosophie Byzantine*, S. 243.

<sup>20</sup> Über den Psellosschen Einfluß auf Metochites vgl. TATAKIS, *La philosophie Byzantine*, S. 250 u. 253.

<sup>21</sup> *Theodori Metochitae Miscellanea*, ed. G. MÜLLER – TH. KIESSLING, Leipzig 1821, S. 100.

<sup>22</sup> Vgl. TATAKIS, *La philosophie Byzantine*, S. 251.

<sup>23</sup> Vgl. R. GUILLAND, *Les poésies inédites de Theodore Metochite*: Byzantion, (Bruxelles) 3 (1926), 288–294.

<sup>24</sup> *Cod. Paris. gr. 1776* (1453), fol. 119<sup>r</sup>–125<sup>r</sup>, 128<sup>r</sup>–153<sup>v</sup>; *Cod. Paris. gr. 2751* (1541), fol. 84<sup>v</sup>–101<sup>r</sup>. Zitat: Vers 45.

Anstrengungen zu machen<sup>25</sup>. Weiter führt er aus, daß die Mathematik stets der Physik übergeordnet ist, weil jene sich mit präziseren Tatsachen befaßt, und daß ohne Mathematik das All nicht bestehen könnte und ferner, daß die Zahlen stets in der Materie verkörpert erscheinen: »Niemals sind sie von ihr getrennt, man kann sie sich nicht denken als Dinge, die ein reines Sein besitzen und nicht stofflich sind, sie hören nicht auf, in ihr (der Materie) verkörpert zu sein<sup>26</sup>. Metochites sagt dann weiter, daß man eine wirkliche Anstrengung durchführen muß, um die Zahlen aus der Materie herauszugreifen und bis zu ihnen vorzudringen. Die Mathematik ist für Metochites das Produkt einer äußersten Abstraktion. – Hier ist auffallend eine von der platonischen Konzeption abweichende Einstellung zu den Zahlen, die hier also nicht als Ideen<sup>27</sup> auftreten, sondern durch einen Abstraktionsprozeß gewonnen werden. Es erinnert dies an die aristotelische Abstraktionstheorie<sup>28</sup>, geht sogar in der Formulierung bezüglich der Zahlen als Produkt einer Abstraktion über Aristoteles hinaus und bestreitet wie dieser das An-sich-Sein der Zahlen<sup>29</sup>. Abschließend sei erwähnt, daß Metochites den oben genannten spätbyzantinischen Neuplatoniker Georgios Gemistos Plethon beeinflußt hat<sup>30</sup>.

Die angeführten Beispiele zeigen, daß in der spätbyzantinischen Zeit die Tradition des christlichen Neuplatonismus, hinsichtlich der mathematischen Symbolik und der Stellung der Mathematik als einer ausgezeichneten Hilfswissenschaft nicht nur wachgeblieben ist, sondern sich weiter entwickelte und somit einen breiten Träger für ihre Weitergabe darbieten konnte. Einschaltend sei an dieser Stelle bemerkt, daß die byzantinische Mathematik ihrem eigenen Charakter gemäß – auf den hier nicht eingegangen werden soll – fast das gesamte byzantinische Jahrtausend hindurch sich von einer Fachwissenschaft, die die Erschließung neuer rein mathematischer Forschungsergebnisse zum ausdrücklichen Ziele hat, recht deutlich unterscheidet.

## II

Bei der Frage nach den mathematischen Quellen, auf die Nikolaus von Kues zurückging, ist man bekanntlich vielfach auf den Vergleich seiner Texte mit

<sup>25</sup> Ebd., Vers 50–52.

<sup>26</sup> Ebd., Vers 256–257; vgl. auch GUILLAND, *Les poésies inédites*, S. 290.

<sup>27</sup> Vgl. PLATON, *Phaidon*, 100 C und 101 C.

<sup>28</sup> ARISTOTELES, *Phys.*, 193 b, 22–194 a, 12.

<sup>29</sup> ARISTOTELES, *Metaph.*, 1077 b, 12.

<sup>30</sup> Vgl. TATAKIS, *La philosophie Byzantine*, S. 289 u. 292; siehe auch G. SARTON, *Introduction to the History of Science III*, Baltimore 1947, S. 684.

den Wortlauten seiner Vorgänger angewiesen, da er manche der letztgenannten nicht nennt. Es werden im folgenden einige Auszüge aus cusanischen Texten wiedergegeben, die auf die Rezeption einer Tradition hindeuten, welche im späten Byzanz sicher bestanden hat.

Zunächst zur Arithmologie. Die Auffassung der Einheit als Ursprung, nicht aber als Zahl, wie wir das vorhin im anonymen byzantinischen Manuskript des 11. Jahrhunderts und bei Nikolaos Rhabdas (14. Jahrhundert) – bei dem letztgenannten zugleich in Verbindung mit dem Göttlichen – antrafen, finden wir bei Nikolaus von Kues in differenzierterer Form wieder in *De docta ignorantia*, einer Schrift, zu der ihm ja die Gedanken während der oben erwähnten See-reise von Konstantinopel nach Italien kamen: »Die Einheit kann aber nicht Zahl sein, da die Zahl ein Mehr zuläßt und daher keineswegs das schlechthin Größte und Kleinste sein kann. Die Einheit ist vielmehr Ursprung aller Zahl, weil das Kleinste; Ende aller Zahl, weil das Größte. So ist die absolute Einheit, der nichts entgegengesetzt ist, die absolute Größe selbst, die Gott ist. Da diese Einheit die größte ist, kann sie nicht vervielfältigt werden, denn sie ist alles, was sein kann. Sie kann also nicht selbst Zahl werden«<sup>31</sup>. Über das Benennen der Einheit als Gott und den Vergleich mit der Trinität (ähnlich wie bei Psellos) lesen wir in *De coniecturis*: »Das Wesen der Zahl ist das erste Urbild des Geistes, in welchem die Dreifaltigkeit oder Dreieinigkeit als Einheit der Vielfalt sinnbildlich vorgeprägt ist... Über die vier Einheiten... Aus der Zahlenlehre erkennt er (das heißt der Geist) diese Einheit als eine vierfältige: die erste ist absolut einfach, die zweite ist die Basiszahl der folgenden, die dritte deren Quadrat, die vierte deren Kubierung. So steht am Anfang des Zahlensystems die einfachste Einheit, es folgt die Zehn als Wurzel der Progression, deren Quadrat die Hundert und deren Kubikzahl die Tausend ist... Diese geistigen Einheiten mit Worten statt mit Zahlen benannt, heißen: Gott, der höchste und absolut einfache Geist; Vernunft, die weiter nicht radizierbare Wurzel; Seele, die Potenzierung der Vernunft zu individueller Bestimmtheit; Körper schließlich, die massive, nichts weiter mehr enthaltende Ausschöpfung des Prinzips«<sup>32</sup>. Im selben Buch treffen wir auch die Gedanken über die Zahl als ursprüngliche Natur der Dinge wieder, die uns bei Theodoros Metochites begegnet sind: »Das Symbol für das Urbild der Dinge ist die Zahl. Der naturgemäße Keimgrund, aus dem der Geist seine Leistungen hervorbringt, ist die Zahl;... Nichts kann ursprünglicher sein als die Zahl, denn alles andere setzt sie voraus... Und wir sagen, daß im Geiste des Schöpfers das erste Urbild der Dinge selbst Zahl

<sup>31</sup> *Doct. ign.* I, 5 (H I 25, 22–28).

<sup>32</sup> *De coni.* I, 4 u. I, 6 (P I, fol. 42v–43r).

gewesen sei, so wie die aus unserer Vernunft entspringende Zahl das Prinzip der ihr gemäßen geistigen Welt ist «<sup>33</sup>. Darüber, daß die Verschiedenheit auf der Zahl beruht (Psellos) und daß ohne Zahl die Vielheit des Seienden aufhört, schreibt Nikolaus von Kues in *De docta ignorantia*: »Weil aber alles die größte ihm mögliche Vollkommenheit besitzt, beruht die Vielfalt des Seienden auf der Zahl; denn wenn die Zahl aufgehoben ist, hören Sonderung, Ordnung, Beziehung und Harmonie der Dinge, ja sogar die Vielfalt des Seienden auf «<sup>34</sup>. Der bei Psellos dargestellte Zusammenhang der Zahlen mit der Zeugung kehrt bei Nikolaus von Kues in ausführlicher Form wieder, ebenso wie die bei Rhabdas enthaltene Erzeugung der Zahlen aus der Einheit: »Über die Zeugung der Gleichheit aus der Einheit sieht man klar, wenn man darauf achtgibt, was Zeugung heißt. Zeugung ist nämlich Wiederholung der Einheit oder Vervielfältigung desselben Wesens, das vom Vater auf den Sohn übergeht. Diese Art der Zeugung findet man allein bei den vergänglichen Wesen. Die Zeugung der Einheit aus der Einheit aber ist eine einzige Wiederholung der Einheit, das heißt die Einheit einmal. Wenn ich die Einheit zweimal oder dreimal oder weitere Male setze, wird sie etwas anderes aus sich erzeugen, nämlich die Zwei oder Drei oder weitere Zahlen. Die einmal wiederholte Einheit aber erzeugt nur die Gleichheit mit der Einheit; das kann nur so verstanden werden, daß die Einheit Einheit zeugt. Diese Zeugung ist ewig «<sup>35</sup>. Das Verhältnis von Begriffen wie Einsicht, Seele, Körper usw., zu den Zahlen erscheint bei Nikolaus in gewisser Analogie zu Psellos wieder in *De conjecturis*: »Die Seele verhält sich zur Einsicht, wie die Quadratzahl zu ihrer Basiszahl. Denn wie die Einsicht im Verhältnis zu jener höchst-einfachen Einheit Gottes Zahl war, so entfaltet sich auch die Einheit der Einsicht in der Seele als Bestimmtheit der Zahl und spiegelt sich in der Seele als ihrem Nachbilde ... Hierauf ist besonders zu achten, weil dann auch die Gestalt des Leibes als Entfaltung der Einheit der Seele in der Zahl verstanden werden kann ... Jeder Körper ist also Zahl einer Seele, kraft deren Einheit er als bestimmte Größe erscheint. Nun ist aber nicht die Seele die Kubikwurzel der Körper, sondern die Einsicht; die Seele ist ein Mittleres und Vermittelndes, durch welches die wurzelhafte Einsicht in die Körperwelt herab gelangt. Sie ist das Werkzeug der Einsicht und so das Prinzip der Körperwelt. Die Hundert stellt ja die Seele, die Tausend den Körper vor; die Tausend aber kommt zustande durch Multiplikation der Zehn mit der Hundert, also der Einsicht mit der Seele«<sup>36</sup>. Die Psellossche Auffassung, daß die Flächenzahl

<sup>33</sup> *De coni.* I, 4 (P I, fol. 42<sup>r-v</sup>).

<sup>34</sup> *Doct. ign.* I, 5 (H I 12, 3-6).

<sup>35</sup> *Doct. ign.* I, 8 (H I 17, 13-22).

<sup>36</sup> *De coni.* I, 9 (P I, fol. 44<sup>v</sup>).

(das heißt die Zahl, die einen Flächeninhalt darstellt) in den Bereich des Geistigen, während die Körperzahl (das heißt die Zahl, die den Rauminhalt eines Körpers darstellt) in den Bereich der Sinneswahrnehmungen gehört, tritt uns bei Cusanus in dem zuletzt zitierten Buch entgegen, wo er zunächst eine Zuordnung seiner (oben aufgeführten) vier Einheiten zu geometrischen Gebilden herstellt: »Die wahrnehmbare körperliche Einheit ist jene, die durch die Zahl Tausend vorgestellt wurde. Sie ist die letzte Einheit, weil in ihr das Prinzip der Einheiten voll entfaltet und ausgeschöpft ist. Sie ist fest und pure Zusammenfügung. Um den Begriff der vier Einheiten noch deutlicher werden zu lassen, bedenkt folgende Unterscheidung: die erste Einheit kann als die des Punktes verstanden werden, die zweite als die der geraden Linie, die dritte als die der ebenen Fläche, die vierte als die des regelmäßigen Körpers. Ihr seht nun klarer, wie die Einheit des Punktes in denen der Linie, der Fläche und des Körpers enthalten sein muß, die Einheit der Linie aber in der der Fläche und der des Körpers, die der Fläche schließlich in der des Körpers. Die ersten drei Einheiten sind nur für den Geist erfaßbar und unterscheidbar, der allein Punkt, Linie und Fläche begrifflich aufnimmt; die Sinne berühren nur das Körperliche«<sup>37</sup>. Man sieht hier gleichzeitig ein Analogon zu dem bei Rhabdas ausgesprochenen Vorhandensein einer letzten Ordnung der Zahlen. Schließlich wendet sich Nikolaus, wie es ja auch Psellos getan hatte, gegen eine pythagoreische Vereinheitlichung; hier gegen die Auffassung von substantialisierten Zahlen als Wesen aller Dinge, also auch der Sinnende: »Und wenn die Pythagoreer und alle die anderen so überlegt hätten, so hätten sie klar sehen müssen, daß die mathematische Begriffswelt und die Zahlen, die aus unserem Geiste hervorgehen und von der Art sind, in der wir unsere Begriffe bilden, für Sinnende nicht Substanzen oder Prinzipien sein können, sondern nur für Verstandesdinge, von denen wir die Schöpfer sind«<sup>38</sup>.

Man sieht anhand dieser Auszüge eine vertiefte arithmologische Betrachtungsweise, deren Keime in den spätbyzantinischen Texten recht deutlich auf die Möglichkeit einer Übernahme dieser Tradition durch Nikolaus von Kues hinweisen.

Auch für Nikolaus von Kues war die Mathematik im Sinne der neuplatonischen Tradition, wie für Psellos und Metochites, eine ausgezeichnete Hilfswissenschaft zur höheren Erkenntnis.

Nikolaus suchte, ähnlich wie Psellos, mit ihrer Hilfe zum Wissen vom Göttlichen zu gelangen, dabei bemerkend, daß dies dem mathematisch unkundigen

<sup>37</sup> *De coni.* I, 10 (P I, fol. 45r).

<sup>38</sup> *Beryl.* c. 32 (H XI/1 42, 6–10).

unmöglich sei. Wir erfahren wieder aus dem ersten Buch *De docta ignorantia*: »Die Mathematik hilft uns am meisten, die Andersartigkeit des Göttlichen zu begreifen... Daher haben die Weisen Beispiele für Dinge, die nur mit der Vernunft zu erforschen sind, mit Recht aus dem mathematischen Bereich genommen; und keiner der Alten, sofern er für bedeutend gehalten wird, ist an schwierige Probleme anders als mit einem mathematischen Vergleich herangegangen. Daher konnte Boëthius, der größte Gelehrte unter den Römern, behaupten, das Wissen vom Göttlichen sei für den mathematisch ganz Ungebildeten unerreichbar. Hat nicht Pythagoras, der erste Philosoph dem Namen und der Sache nach, die gesamte Erforschung der Wahrheit auf die Mathematik begründet? Die Platoniker und die ersten christlichen Philosophen sind ihm darin soweit gefolgt, daß Augustinus und nach ihm Boëthius behaupteten, das ursprüngliche Bild der zu schaffenden Dinge in Gottes Vernunft sei ohne Zweifel die Zahl gewesen«<sup>39</sup>. Hier beruft sich also Nikolaus, wie auch Pediasimos und Metochites, expressis verbis auf die pythagoreische beziehungsweise platonische Tradition. Wir finden ferner den Metochitesschen Gedanken von der Unbeständigkeit der Materie und von der Gewißheit der mathematischen Gegenstände im selben Kapitel des soeben zitierten Buches: »Alles Sinnliche aber ist, aufgrund der in ihm überschließenden Möglichkeit der Materie, in fortwährender Unbeständigkeit. Wenn man aber abstraktere Gegenstände als jene betrachtet, nämlich solche, die zwar nicht völlig der materiellen Beimengung entbehren, ohne die sie sich nicht vorgestellt werden können, aber auch nicht nur einem vagen Möglichkeitsdenken zugrunde liegen, so sehen wir, daß es solche von höchster Beständigkeit und für uns von höchster Gewißheit gibt. Von dieser Art sind die mathematischen Gegenstände ... Können wir uns dem Göttlichen auf keinem anderen Wege als durch Symbole nähern, so werden wir uns am passendsten der mathematischen Symbole bedienen, denn diese besitzen unzerstörbare Gewißheit«<sup>40</sup>. Gleichzeitig offenbart dieser Text eine Auffassung wie die des Metochites, daß die Gegenstände der Mathematik von der Materie niemals völlig getrennt sind und daß es sich dabei um »abstraktere« Gegenstände handelt. Metochites sprach in diesem Zusammenhang von Zahlen, diese sind aber ersichtlich bei Nikolaus in den »mathematischen Gegenständen« miteinbezogen, wie das aus dem zuvor zitierten Text desselben Kapitels folgt. Schließlich lesen wir über die Beziehung der Mathematik zum All noch ausführlicher als im Pselloschen Text bei Nikolaus im zweiten Buch *De docta ignorantia*: »Gott hat sich zugleich der Arithmetik, der Geo-

<sup>39</sup> *Doct. ign.* I, 11 (H I 22, 2–23, 12).

<sup>40</sup> *Doct. ign.* I, 11 (H I 22, 2–24, 9).

metrie, der Musik und der Astronomie bei der Erschaffung der Welt bedient; daher bedienen auch wir uns dieser Wissenschaften, wenn wir die Masse der Dinge, Elemente und Bewegungen erforschen. Mit Hilfe der Arithmetik hat er nämlich alles zueinander gefügt, mit Hilfe der Geometrie gestaltet; daraus haben die Dinge Festigkeit, Beständigkeit und Beweglichkeit nach ihrer jeweiligen Beschaffenheit erlangt...«<sup>41</sup>. Wir sehen hier, in methodischer Ähnlichkeit zu Psellos, daß der Arithmetik und der Geometrie im Kosmos jeweils verschiedene Funktionen zugeteilt werden, wenngleich auch diese Funktionen bei beiden Autoren sich nicht decken.

Auch diese Textproben über die Mathematik als hervorragendes Mittel zum Aufstieg zum Höheren zeigen das Vorhandensein von Vorläufern im späten Byzanz. Aber nicht nur, daß dieser Aspekt bei Nikolaus von Kues in voller Ausprägung wieder auftritt, die Mathematik wird dadurch für ihn schließlich – und hier erscheint das Abendländische – zu einer reinen Fachwissenschaft, mit der man sich eigens befassen mußte, was Nikolaus dann ja auch in Angriff nahm.

### III

Nikolaus von Kues bleibt nicht stehen bei solchen arithmologischen Betrachtungen und bei der Mathematik allein als Hilfswissenschaft. Wiederum im ersten Buch *De docta ignorantia* lesen wir: »Man kommt also durch Aufstieg in der Zahlenreihe zu einer faktisch größten Zahl, denn jede Zahl ist endlich; dennoch gelangt man nicht zu einer größten Zahl in dem Sinne, daß es über sie hinaus keine größere geben kann, denn diese wäre unendlich. Daher liegt es auf der Hand, daß der Aufstieg in der Zahlenreihe in der Wirklichkeit eine Grenze hat, in der Möglichkeit aber immer weiter geht«<sup>42</sup>. Hier liegt also bereits ein Keim für eine approximationsmathematische Methode, für die Möglichkeit einer Annäherung. Diesen Gedanken entwickelt nun Nikolaus weiter, indem er ihn schließlich auf ein rein mathematisches Problem anwendet, nämlich auf das von der Antike ungelöst überlieferte Problem der Kreisquadratur. Er schreibt in demselben Buch: »Die endliche Vernunft kann daher durch Ähnlichkeit die Wahrheit der Dinge nicht genau erreichen. Denn die Wahrheit ist kein Mehr oder Minder, sondern unteilbar. Was nicht das Wahre selbst ist, kann sie ebenso wenig genau ausmessen, wie der Nicht-Kreis den Kreis, dessen Sein unteilbar ist. Die Vernunft, die nicht die Wahrheit ist, be-

<sup>41</sup> *Doct. ign.* II, 13 (H I 110, 23–28).

<sup>42</sup> *Doct. ign.* I, 5 (H I 12, 9–13).

greift daher die Wahrheit niemals so genau, daß sie nicht noch unendlich genauer begriffen werden könnte. Sie verhält sich zur Wahrheit wie das Vieleck zum Kreis: je mehr Ecken das Vieleck besitzt, um so ähnlicher wird es dem Kreis; aber selbst, wenn die Zahl der Ecken ins Unendliche vermehrt wird, wird es doch nie dem Kreis gleich sein, es sei denn, es ginge in Wesenheit mit dem Kreis über<sup>43</sup>. In diesem Text erscheint die Mathematik zuerst zwar noch als Hilfswissenschaft, aber im letzten Satz wird der approximationsmathematische Ansatz schon recht deutlich, als davon die Rede ist, daß durch die Vermehrung der Ecken das Vieleck einem Kreise ähnlicher wird. – Nikolaus hatte im Anschluß daran bekanntlich 12 mathematische Schriften verfaßt, die in der Zeit von 1445 bis 1459 entstanden und das Quadraturproblem zum Gegenstand haben<sup>44</sup>.

Cusanus betrachtete unter anderem den Kreis als ein Vieleck, ein Polygon mit unendlich vielen Ecken: »Es gibt mehrere Methoden, die Durchmesser ... leicht aufzufinden aus dem Wissen, daß das flächengröße Vieleck von unendlicher Seitenzahl mit dem Kreis zusammenfällt<sup>45</sup>. Dieser von Nikolaus an mehreren Stellen<sup>46</sup> ausgesprochene Gedanke war nun für das Abendland eine neue mathematische Betrachtungsweise, denn wir finden ihn in dieser expliziten Form bei keinem der früheren Autoren. Er konnte damit nun auch Ergebnisse erzielen, fußend auf der vorhin besprochenen Möglichkeit des Aufwärtssteigens in der Zahlenreihe, was er jetzt auf die Anzahl der Ecken eines Polygons anwandte. In seiner mathematischen Erstlingschrift heißt es: »Unter allen isoperimetrischen Figuren hat bekanntlich das Dreieck die kleinste Fläche. Da eine isoperimetrische Figur um so mehr Fläche einschließt, je mehr Winkel sie hat, wird der Kreis unter allen isoperimetrischen Figuren die größte Fläche haben. Durch Vervielfachen des Winkels kann man ihn nicht erreichen, wie man auch bei einer Zahl nicht zu einem Maximum kommen kann<sup>47</sup>. Das besagt offenbar, daß man also durch Vergrößerung der Eckenzahl eines Polygons den Kreis zwar nie erreichen, sich ihm aber nähern kann, ein Gedanke, der Nikolaus veranlaßt hatte, wiederholte Versuche einer näherungsweisen Kreisquadratur auszuführen: Es wird damit die Wende zum Fachmathematiker sichtbar.

In Analogie zu Psellos sehen wir bei Nikolaus von Kues ebenfalls drei Erkennt-

<sup>43</sup> *Doct. ign.* I, 3 (H I 9, 10–20).

<sup>44</sup> NIKOLAUS VON KUES, *Die mathematischen Schriften*, dt. von J. HOFMANN, mit Einf. und Anm. von J. E. HOFMANN: Phil. Bibl. 231 (1952).

<sup>45</sup> *Dialogus de circuli quadratura; Die mathematischen Schriften*, S. 149.

<sup>46</sup> Z. B. *Complementum theologicum*, c. 5.

<sup>47</sup> *De geometricis transmutationibus: Die mathematischen Schriften*, S. 5.

nissstufen: *sensus*, *ratio* und *intellectus*, eine jede derselben wird bei ihm im Licht der nächsthöheren Stufe als eine unvollkommene erkannt, wie er das im zweiten Buche *De coniecturis* darstellt<sup>48</sup>. Diese Unterscheidungen sind nun aber bei Cusanus nicht nur ein Mittel zum Erlangen anderer nichtmathematischer Einsichten, wie das ja schließlich bei Psellos der Fall ist, vielmehr wendet Nikolaus diese Einteilung – ganz im soeben erwähnten Sinne einer Fachwissenschaft – nun auf die Mathematik selber an: »Aber wie ist es mir möglich, das Verhältnis einer beliebigen gegebenen Sehne zu ihrem Bogen zu kennen, da zwischen diesen wesentlich verschiedenen Größen kein in Zahlen angebares Verhältnis besteht? Es wird also nötig sein, zum geistigen Schauen (*visus intellectualis*) zurückzukehren; es sieht, daß eine allerkleinste, aber nicht mehr angebbare Sehne mit dem Bogen zusammenfällt«<sup>49</sup>. Durch diese Einteilung der mathematischen Erkenntnisarten ergibt sich für ihn die Möglichkeit, die genaue Kreisquadratur zwar abzulehnen (»Nicht mehr angebbare Sehne«), aber eine solche näherungsweise, die im erwähnten Sensus, das heißt in der Sinneserkenntnis bleibt, durchzuführen: »Und deshalb läßt sich dieser Fehler auch nicht beheben, da er nur durch eine höhere Einsicht und keineswegs durch einen sichtbaren Versuch faßbar ist«<sup>50</sup>. Dabei bedeutet »Fehler« die Abweichung des von Cusanus ermittelten Verhältnisses des Durchmessers zum Umfang eines Kreises vom genaueren Wert.

Abschließend soll kurz ein aus dieser approximationsmathematischen Konzeption folgender Ansatz erwähnt werden, der einen wesentlichen Beitrag zur Entwicklung der mathematischen Denkweise der auf Nikolaus von Kues folgenden Zeit geliefert hat: es ist die Entwicklung des mathematischen Grenzwertbegriffes<sup>51</sup>. Wir finden bei Nikolaus zunächst die folgende Formulierung: »Zu einem gegebenen Kreis läßt sich ein größeres Quadrat geben – größer, jedoch nicht um einen rationalen Bruchteil; und zu jedem so gegebenen Quadrat läßt sich ein anderes geben, das dem Kreis näher kommt, aber keines, das ihm genau gleich ist«<sup>52</sup>. Gemeint sind hier Flächeninhalte und »geben« heißt soviel wie konstruieren. Die Aussage »nicht um einen rationalen Bruchteil« bedeutet offenbar, daß man die Abweichung der Fläche des Kreises von der eines dazu konstruierten Quadrates nicht zahlenmäßig genau, das

<sup>48</sup> *De coni.* II, 1 (P I, fol. 51r).

<sup>49</sup> *De mathematica perfectione: Die mathematischen Schriften*, S. 161f.

<sup>50</sup> *De circuli quadratura: Die mathematischen Schriften*, S. 50.

<sup>51</sup> Näheres hierzu, wie auch zu einigen Ergebnissen der cusanischen Quadraturen wird in dem eigens der Problemgeschichte der Kreisquadratur gewidmeten Beitrag von N. Stuloff erscheinen: MFCG 5 (1965).

<sup>52</sup> *De circuli quadratura: Die mathematischen Schriften*, S. 40.

heißt hier also nicht durch rationale Zahlen erfassen kann, denn sonst wäre ja der Kreis quadrierbar. Noch tiefer liegt seine Aussage, daß man »zu jedem gegebenen Quadrat ein anderes geben kann, das dem Kreis näher kommt«: Das bedeutet in moderner mathematischer Sprachweise, daß man ein *Folge* von Quadraten angeben kann, deren Flächeninhalte immer kleiner werden, denn man kann ja dieses »andere« Quadrat des cusanischen Textes ja wieder als Ausgangsquadrat betrachten und nun dieselbe cusanische Aussage auf das letztgenannte nochmals anwenden, so daß man nun ein weiteres Quadrat erhält, dessen Inhalt dem Kreis noch näher kommt. So fortlaufend, gelangt man zu der soeben erwähnten *monoton* abnehmenden Folge. Da aber jedes Quadrat dieser Folge größer bleibt als der vorgegebene Kreis, so spricht man in der Mathematik im vorliegenden Falle von einer *beschränkten* Folge. In der Analysis beweist man nun, daß monotone und beschränkte Folgen *konvergieren*, das heißt sie streben einem *Grenzwert* zu, so daß die cusanische Folge von Quadraten konvergiert. Verfolgen wir jetzt aber die erwähnte Schrift *De circuli quadratura* weiter, so findet sich einige Seiten später der folgende Text: »Was man aber bei der Verwandlung von Figuren in zahlenmäßig nicht erfaßbare Verhältnisse ohne letzte Genauigkeit, jedoch im Bereich eines jeden wahrnehmbaren oder angebbaren Fehlers auch von kleinstem rationalen Betrag wissen kann, das habe ich in dem Dargelegten klargemacht«<sup>53</sup>. Es spricht hieraus die Möglichkeit der Vorgabe eines beliebig kleinen Fehlers, das heißt einer beliebig kleinen Abweichung des zu großen Quadrates vom Kreis. Wenn wir nun mit unserer derzeitigen mathematischen Denkweise, von den zitierten Ansätzen ausgehend, versuchen würden weiter zu schließen, so würde das bedeuten, daß nach Vorgabe einer beliebig kleinen positiven Zahl sich ein solches Quadrat der vorhin betrachteten cusanischen Folge angeben läßt, dessen Abweichung (der Fläche nach) und die aller folgenden Quadrate von dem gegebenen Kreis kleiner ist als diese Zahl. Anders ausgedrückt: die Folge dieser Quadrate konvergiert gegen ein solches Quadrat, das dem Kreis flächengleich ist, die Folge der Inhalte dieser Quadrate hat den Kreisinhalt zum Grenzwert. Damit sind wir aber, ausgehend von den cusanischen Formulierungen, unter Zuhilfenahme moderner mathematischer Methoden weiter schließend, beim modernen Grenzwertbegriff angelangt. Es durfte einer fast 400 Jahre währenden Entwicklung, bis A. L. Cauchy<sup>54</sup> im 19. Jahrhundert eine systematische Grenzwerttheorie begründet hatte, wie wir sie heute unserer Infinitesimalanalysis zugrunde legen. Gewiß war Nikolaus von Kues nicht im Besitz des

---

<sup>53</sup> *De circuli quadratura: Die mathematischen Schriften*, S. 49.

<sup>54</sup> A. L. CAUCHY, *Cours d'Analyse*, Paris 1821.

Cauchyschen Grenzwertbegriffs in seiner vollen Allgemeinheit, unumstritten liegt aber in den soeben zitierten Formulierungen der mathematikhistorisch so bedeutungsvolle Keim für eine darauffolgende große Entwicklung, die in Cauchy mündete; jene Formulierungen treten uns aber in solch klaren Worten im abendländischen Kulturbereich erstmalig bei Nikolaus von Kues entgegen.

## REGISTER

### PERSONEN- UND ORTSVERZEICHNIS

zusammengestellt von

Stud.-Ass. HELGA SCHWARZ, Frankfurt/M. und, Stud. theolog. WOLFGANG TRAUT, Mainz

(Die Namen und Ortsangaben auf Seiten 3–26 wurden in dieses Register nicht aufgenommen.)

- Abälard 279<sup>2</sup> 292<sup>57</sup> 319  
Abraham 292  
Abtei 105  
Accursius 245  
Acquapendente 51  
Adam, A. 214<sup>1</sup>  
Adolf I. von Nassau 100  
Aegidius Colonna 245  
Aegidius Romanus 78  
Ägypten 259 299  
Afrika 288  
Agrippa von Nettesheim 101  
Ahausen 110 111  
Albert von Bayern 382 383  
Albert der Große 40<sup>19</sup> 130 182 198 199  
200 201 204 208 210 213  
Alberti 189  
Albigenser 302  
Albrecht von Brandenburg 96  
Alcalá 215<sup>9</sup>  
Alexander von Roes 77  
Alexandrien 270  
Algazel 362  
Alkuin 329  
Alpe Grünwald 105  
Al Sufi (Abd-al-rahman al-Sufi) 243  
Althaus, P. 72<sup>57</sup>  
Altmeier, P. 27  
Ambrosius von Mailand 197 251 263 315  
386  
Ambrosius Traversari 385 389  
Amerbach, B. 5<sup>17</sup> 218<sup>17</sup>  
Anaxagoras 250  
Ancona 52 53  
Andronikos II. 426  
Andreas, W. 303<sup>18</sup> 304<sup>17</sup>  
Annaeus Florus 290f. 386 390 391 393  
Anselm von Canterbury 139 279<sup>2</sup>  
Antiochien 270  
Antwerpen 330  
Apuleius 180 328 329 389  
Araber 291<sup>58</sup> 292  
Aragon 76  
Archidiaconus 86  
Aristoteles 78 84 89 98 131 137 138 140 141  
143 144 145<sup>1</sup> 150 154 158<sup>64</sup> 161 162 165  
178 186 187 188 189 191 194 196 197 199  
201 205 207 217 245 248<sup>93</sup> 249 250 251  
344 345 353<sup>52</sup> 357 361 366<sup>30</sup> 386 388 393  
419 420 423<sup>8</sup> 425 427  
Artabastos 425  
Artelt, W. 32  
Aschaffenburg 54  
Asien 288 295  
Athanasius 332  
Athenagoras 257 258 270<sup>47</sup>  
Äthiopien 288 289  
Augsburg 165<sup>6</sup> 314  
Augustinus 86 131 133 137 138 140 148 161  
175 177 178 182<sup>17</sup> 186 188 192 196 197  
284 299 306 315 329 386 431  
Augustus 390  
Aulus Gellius 386  
Auribelli 316  
Avignon 302<sup>9</sup>  
Azzo Visconti 183 193  
Bärmann, J. 31 74  
Bafle, C. 31  
Balduin von Trier 240  
Baldwin von Luxemburg 77  
Balthasar, H. U. von 158<sup>65</sup>  
Barbo 43<sup>34</sup> 53  
Bartolus 90<sup>39</sup>  
Bascour, H. 30<sup>15</sup> 333  
Basel 37 39 41 54 64 81 82 83 86 87 182<sup>16</sup>  
200 264 279 281 390  
Bauer, R. 74<sup>1</sup>

- Bayern 318 383  
 Bea, A. 27 257 281  
 Beatus Rhenanus 101 215<sup>5</sup> 218  
 Bechtel, H. 304<sup>15</sup>  
 Beckmann, J. 27 31  
 Begarden 302  
 Beginen 302  
 Belgien 39<sup>18</sup> 234<sup>22</sup> 327  
 Benedikt, St. 106  
 Bernardinus de Cremona 332  
 Bernhard von Clairvaux 131 178<sup>5</sup> 191 319  
 Bernhard von Wagine 113 120 130<sup>4</sup>  
 Bernkastel-Kues 28 39 40 41 153<sup>40</sup> 230 231  
     236 238 244<sup>77</sup> 245 253 257 258 270<sup>47</sup> 323  
     325 328<sup>20</sup> 330 331 385 388 393 418  
 Bertalanffy, L. von 313<sup>54</sup>  
 Berthold von Henneberg 80 100 101 103  
 Bessarion 189 384  
 Bethlehem 326  
 Bethmann, L. 323  
 Beyerle, K. 243<sup>76</sup>  
 Bianco, F. J. 198<sup>4</sup>  
 Billanovich, G. 174<sup>1</sup> 181<sup>15</sup> 182<sup>16</sup> 192  
 Bingen 80  
 Bodewig, M. 130<sup>3a</sup> 235<sup>26a</sup>  
 Bodin, J. 101  
 Boeckler, A. 234<sup>22</sup>  
 Böhmen 43<sup>30</sup> 76 86 175<sup>2</sup> 242<sup>68</sup> 243 278 311  
     335 382  
 Boëthius 207 386 421 431  
 Bohnenstädt, E. 74<sup>1</sup> 134<sup>11</sup> 290<sup>51</sup> 307<sup>25</sup>  
     314<sup>59</sup> 315<sup>60</sup> 319<sup>68</sup> 70  
 Boissonade, F. 423<sup>9</sup>  
 Bollandianum 328 329 331  
 Bollandisten 323 324 331  
 Bologna 77  
 Bolsena 51  
 Bonaventura 129–131 133 135–144 221<sup>21</sup>  
 Bonifaz VIII. 75 78 88 245 246 300  
 Boppard 100  
 Borgnet 130  
 Borinski, K. 175<sup>2</sup> 178<sup>6</sup> 181<sup>15</sup>  
 Bornem 335<sup>57</sup>  
 Boulaert, G. 335  
 Bourges 75  
 Bouyer, L. 297<sup>4</sup>  
 Bovillus, C. 215<sup>6</sup> 217<sup>14</sup>  
 Boyneburg 102  
 Bozen-Gries 113<sup>67</sup>  
 Brabant (Archidiakonat) 46<sup>38</sup>  
 Bredow, G. von 70<sup>50</sup> 276<sup>70</sup> 375 376<sup>3</sup>  
 Bréhier, E. 423<sup>10</sup>  
 Breslau 99  
 Brixen 38 41 42<sup>28</sup> 44 54 55 65 104–106  
     109–112 116 238 251 281 290 311 335  
     388 393  
 Brüder vom freien Geiste 302  
 Brüder vom gemeinsamen Leben 129 304  
     315  
 Brüssel 34 54 182<sup>16</sup> 231 234<sup>22</sup> 323 326 329  
     330 331<sup>35</sup> 332 333 335 385 389 390–393  
 Bruneck 48 117 312  
 Buchenstein 49 105  
 Bufano, A. 180<sup>14</sup>  
 Bursfeld 44  
 Buyken, Th. 74<sup>1</sup>  
 Byzanz 281 282 287 315 420–422 423<sup>7</sup> 10  
     424–428 432  
 Camden, W. 324  
 Caminiti, Fr. N. 129 358  
 Campanella 286  
 Cantor, M. 422 424<sup>13</sup>  
 Capistran 47  
 Cassiodor 386 387 392  
 Cassirer, E. 29  
 Cauchy, A. L. 435 436  
 Celtis, K. 101  
 Cesarini 82  
 Chalcidius 324 388  
 Charon 101  
 Chartres 172 284 421  
 Chatillon, J. 289<sup>48</sup>  
 Christoffel, K. 32  
 Cicero 178<sup>5</sup> 180 186 187 193 196 197 386  
     387 389 392 393  
 Clase Choze 39<sup>14</sup>  
 Clemen, F. J. 28<sup>7</sup>  
 Clerval, J. A. 218<sup>15</sup>  
 Colomer, E. 40<sup>19</sup> 153<sup>40</sup> 156<sup>50</sup> 159<sup>68</sup> 160<sup>74</sup>  
     198 199<sup>10</sup> 11 200<sup>13</sup> 14 203<sup>21</sup> 25 205<sup>82</sup> 206<sup>35</sup>  
     209<sup>52</sup>  
 Congar, Y. 296<sup>1</sup> 321<sup>76</sup>  
 Conrad, H. 74<sup>1</sup>  
 Cordes, H. 31  
 Coreth, E. 346  
 Courcelle, P. 178<sup>5</sup>  
 Cremer, M. 74<sup>1</sup>  
 Cryftz Johan 41  
 Cumpitch 326<sup>11</sup>  
 Cusanus-Institut 30<sup>15</sup> 130 327 385  
 Cyprian 86 310  
 Damarus Incus 330 331

- Dante, A. 77 89 306<sup>20</sup> 391  
 Danzer, R. 32 384  
 David 234  
 Decker, B. 71 273<sup>62</sup> 369<sup>40</sup>  
 Dejaco, V. 32  
 Delphi 343  
 Dempf, A. 74<sup>1</sup>  
 Descartes 80 101 279<sup>2</sup> 290 344<sup>20</sup> 345  
 Deutschland 37 41 42<sup>28</sup> 75 80 89 91 175<sup>2</sup>  
     183 223 252 287–289 296 303 304 314–316  
     319 334 335 357  
 Deventer 305 420  
 Dictys Cretensis 329  
 Dieter von Isenburg 101  
 Dietrich von Erbach 100 101  
 Dietrich von Niem 78  
 Dietrich (Theodoricus) von Xanten 110  
     212<sup>88</sup>  
 Dijksterhuis, D. E. 419  
 Diogenes Laertios 274 389 393  
 Diomedes 392 393  
 Dionysius der Kartäuser 47<sup>49</sup>  
 Diophantus Alexandrinus 425  
 Dircherl, W. 31  
 Domenico de Domenichi 56  
 Dominikaner 302  
 Donatus 386 392  
 Dresden 216  
 Düx J. M. 28<sup>4</sup> 56<sup>6</sup>  
 Dupré, D. 138<sup>27</sup> 361<sup>9</sup>  
 Dupré, W. 138<sup>27</sup> 261<sup>9</sup> 357 361<sup>9</sup> 363<sup>23</sup>  
 Eberhardt (Konventbruder) 113 120  
 Ebner, A. 244<sup>79</sup>  
 Eckert, W. P. 41<sup>20</sup> 42<sup>27</sup> 230<sup>3</sup> 231 232<sup>11</sup> 12 14  
     234 17 21 236<sup>3</sup> 34 239<sup>58</sup> 244<sup>78</sup> 245<sup>86</sup> 246<sup>90</sup>  
     249<sup>95</sup> 251<sup>100</sup> 252<sup>106</sup>  
 Eckhardt, Meister 30<sup>16</sup> 164 167–169 171  
     172 188 302 341<sup>18</sup> 354 420  
 Eder, K. 303<sup>11</sup> 304<sup>16</sup>  
 Eger 99  
 Ehningen 108  
 Ehrenbreitstein 130  
 Ehses, St. 43<sup>81</sup> 56<sup>6</sup> 9 57<sup>18</sup> 58 14–16 59 18 61 24–26  
     62<sup>27</sup> 29 63<sup>34</sup> 65<sup>37</sup> 67<sup>40</sup> 43 68<sup>44</sup> 45 261  
     313<sup>55</sup>  
 Eleonore 51  
 Elert, W. 228  
 Elisabeth I. 75  
 Ellul, J. 296<sup>1</sup>  
 Eneo Silvio (Pius II.) 39<sup>12</sup> 47 385  
 Engelbert von Admont 78 90<sup>39</sup>  
 England 75 231 287 303  
 Enneberg 104 105 108 110 118  
 Etaples 214  
 Erfurt 315  
 Eugen IV. 41 43<sup>30</sup> 257 281 311<sup>47</sup>  
 Euklid 146 149<sup>22</sup>  
 Europa 295  
 Eutropius 386  
 Faber Stapulensis 180<sup>14</sup> 214–222 224  
     227–229 387  
 Fabro, C. 341<sup>13</sup>  
 Falckenberg, R. 28  
 Feine, H. E. 84<sup>13</sup>  
 Ferrara 257  
 Fichte 344  
 Filelfo 181<sup>15</sup>  
 Finfinis, P. 27 275  
 Fischer, B. 233<sup>14</sup> 244<sup>79</sup>  
 Fischer, J. A. 297<sup>2</sup>  
 Fischer, K. 243<sup>76</sup>  
 Flandern 174 181  
 Florenz 41 182<sup>16</sup> 257 281  
 Florin, St. (Koblenz) 50  
 Florus, A. 180 386 390 391 393  
 Forchheim 100  
 Franciscus Philelphus 181<sup>15</sup> 388  
 Frankfurt 78 80 96 98 99 241<sup>65</sup>  
 Frankreich 75 77 236 237 278 287 303  
 Franz, G. 74<sup>1</sup>  
 Franzen, A. 64<sup>35</sup>  
 Franziskaner 302 312  
 Franz von Assisi 60 131 302 319  
 Friedberg 244<sup>79</sup>  
 Friedrich I. von Kurpfalz 101  
 Friedrich II. 75 79  
 Friedrich III. 76 77 100 104<sup>1</sup>  
 Fries, H. 297<sup>1</sup>  
 Frischeisen-Köhler, M. 92<sup>46</sup>  
 Fulgentius 391  
 Gäge, L. 290<sup>52</sup>  
 Gabriel, L. 357<sup>2</sup> 359  
 Gadertal 104  
 Galilei, G. 396 397 408 409 414  
 Gandillac, M. de 74<sup>1</sup> 147<sup>13</sup> 154<sup>42</sup> 158<sup>63</sup> 278  
     286<sup>32</sup> 305<sup>18</sup> 319<sup>67</sup> 341<sup>13</sup> 369<sup>40</sup>  
 Gargitter, J. 27  
 Garin, E. 181<sup>15</sup>  
 Gassendi 101  
 Gasser, V. 104<sup>3</sup> 117<sup>102</sup>  
 Gemblours 323<sup>1</sup>

- Gentile, G. 175<sup>2</sup>  
 Georg, Bischof von Brixen 117  
 St. Georgenberg 113<sup>65</sup>  
 Georgios Gemistos Pleton 424 427  
 Georg Meier 100  
 Georg Podiebrad 76 382  
 Georg von Stams 113  
 Gerardus Roelants 334  
 Gerhardt, C. J. 424<sup>13</sup>  
 Gerlach von Nassau 100  
 Gerson 42<sup>27</sup> 85  
 Gerstenmaier, E. 31  
 Gillet, P. 84<sup>12</sup>  
 Gilson, E. 139 140  
 Giordano Bruno 88 101 290 340 341  
 Giotto 245 246  
 Giovanni Andrea dei Bussi 33 101 386 390  
 Giovanni Balbus 386  
 Gloßner, M. 258 259  
 Görres, J. J. 28 103  
 Goethe, J. W. von 101 340  
 Göttingen 243<sup>76</sup>  
 Grabmann, M. 198<sup>1</sup>  
 Graf zu Dohna, L. 82<sup>4</sup> 7  
 Granichstaedten-Czerva, V. 107<sup>21</sup>  
 Grass, N. 111<sup>53</sup>  
 Gratian 85  
 Gregor I. 86 177 178<sup>5</sup>  
 Gregor IX. 84 245 302<sup>9</sup>  
 Gregor von Heimburg 43  
 Gregor von Nazianz 307 389 390  
 Gregor von Trapezunt 388  
 Grenoble 215<sup>6</sup>  
 Griechen 43<sup>30</sup> 188 196 223 257 271 274 281  
     282 289 296 297 317 386 390 393  
 Griechenland 86  
 Griesbach, E. 27<sup>1</sup>  
 Groenendaal 335  
 Grundmann, H. 301<sup>8</sup>  
 Güterstein 108<sup>22</sup>  
 Guido Pisanius 330  
 Guglielmo da Pastrengo 385  
 Guiland, R. 426<sup>23</sup>  
  
 Hadrian VI. 73 88  
 Hallauer, H. 37<sup>1</sup> 38<sup>7</sup> 104 105<sup>8</sup>  
 Haller, J. 39<sup>16</sup>  
 Halltal (Waldschwestern) 116  
 Hamann 341  
 Hansen, J. 42<sup>25</sup>  
 Haring, N. 172  
 Harley 231  
  
 Hartfelder, K. 215<sup>5</sup> 218<sup>17</sup>  
 Hartmann, A. 218<sup>17</sup>  
 Hartmann, J. 243<sup>76</sup>  
 Hartmann, N. 342<sup>15</sup> 345  
 Hartung, Fr. 81<sup>3</sup>  
 Haseloff 232  
 Haubst, R. 27 28<sup>2</sup> 29<sup>14</sup> 30<sup>16</sup> 40<sup>19</sup> 56 63<sup>32</sup> 33  
     65<sup>36</sup> 129 130<sup>3</sup> 131<sup>8</sup> 150<sup>30</sup> 152<sup>36</sup> 153<sup>40</sup>  
     154<sup>41</sup> 44 158<sup>64</sup> 160<sup>72</sup> 73 165<sup>3-6</sup> 199 200  
     201<sup>15</sup> 204<sup>27</sup> 205–207 208<sup>45</sup> 211<sup>55</sup> 219  
     225<sup>45</sup> 227<sup>58</sup> 229<sup>68</sup> 231 257 258<sup>3-4</sup> 259<sup>8</sup>  
     271<sup>56</sup> 272<sup>90</sup> 273<sup>65</sup> 274<sup>67</sup> 275<sup>67</sup> 305<sup>18</sup> 339<sup>4</sup>  
     368<sup>37</sup> 38 369<sup>40</sup> 371<sup>45</sup> 385 388<sup>16a</sup> 389 390  
     418 419  
 Hausmann, Fr. 110<sup>44</sup> 112<sup>59</sup> 123 312<sup>52</sup>  
 Hauth, E. 32  
 Heer, Fr. 301<sup>8</sup> 302<sup>9</sup>  
 Hefner-Alteneck, J. H. von 240<sup>65</sup>  
 Hegel, Fr. W. 340 341 345<sup>21</sup> 358<sup>5</sup> 361  
     364<sup>28</sup> 369<sup>40</sup>  
 Heidegger, M. 345  
 Heidelberg 29 30<sup>15</sup> 37 83 129 258 421  
 Heinrich VI. 75  
 Heinrich VII. 76 240<sup>64</sup>  
 Heinrich VII. 75  
 Heinrich Bate 326<sup>13</sup> 14 327 328  
 Heinrich von Langenstein 85  
 Heinrich Seuse 252  
 Heinrich Toke 81  
 Heinz-Mohr, G. 30<sup>16</sup> 41<sup>22</sup> 42<sup>27</sup> 74<sup>1</sup> 230<sup>8</sup> 231  
     232<sup>11</sup> 12 14 234<sup>17</sup> 21 236<sup>32</sup> 34 239<sup>53</sup> 244<sup>78</sup>  
     245<sup>86</sup> 246<sup>90</sup> 249<sup>95</sup> 251<sup>100</sup> 252<sup>106</sup> 267<sup>34</sup> 43  
     296 305<sup>18</sup>  
 Helmholtz, H. von 395  
 Belmont, van 290  
 Henric Knyc 39<sup>14</sup>  
 Henricus Rencz 108  
 Henschenius 324  
 Henskens, G. 331  
 Heraklit 131 279<sup>2</sup> 341<sup>13</sup>  
 Heribert, P. 324  
 Hermann Roemer 41  
 Hermes Trismegistos 188 355<sup>59</sup>  
 Hess, G. 32  
 Hesse, H. 88<sup>33</sup>  
 Heymeric van den Velde (Heymericus de  
     Campo) 39<sup>14</sup> 40 153<sup>40</sup> 198–202 204–213  
     326 328  
 Hieronymus, hl. 235 298<sup>6</sup> 386  
 Hildesheim 316  
 Hildesheim (Lüchtenhof) 314  
 Hipparchos 332

- Hippo 315  
 Hoffmann, Dr. 113<sup>65</sup>  
 Hoffmann, E. 29<sup>15</sup> 30<sup>15</sup> 74<sup>1</sup> 339 340 341<sup>11</sup>  
     344<sup>20</sup>  
 Hofmann, J. E. 40<sup>18</sup> 420 433<sup>44</sup>  
 Homer 391  
 Hommer, J. 32  
 Hommes, J. 29  
 Honecker, M. 33 98 318<sup>65</sup> 387<sup>10</sup>  
 Hooker, R. 101  
 Horawitz, A. 215<sup>5</sup> 218<sup>17</sup>  
 Horaz 386 391–393  
 Hostiensis 86  
 Hürten, H. 38<sup>7</sup> 55<sup>3</sup>  
 Hugelmann, G. 74<sup>1</sup> 91<sup>44</sup> 92<sup>47</sup> 96<sup>65</sup>  
 Hugo Rippolin von Straßburg 130  
 Hugo von St. Viktor 311<sup>48</sup>  
 Huguccio 85  
 Humberdrotz, R. 104<sup>3</sup>  
 Hume 279<sup>2</sup>  
 Hummelsberg, M. 215<sup>5</sup> 218  
 Hussiten 76 80 81 278 281
- Indien 271 288 424  
 Innichen 116  
 Innozenz III. 78 85 88  
 Innsbruck 108  
 Irmer, G. 240<sup>64</sup>  
 Isidoro, Kardinal 37<sup>4</sup>  
 Isle de France 75  
 Isokrates 251  
 Israel 297  
 Iserloh, E. 54  
 Italien 43 76 77 83 99 174 175<sup>2</sup> 181 189 190  
     237 245 252 289 304 330 384 424 428
- Jacob von Viterbo 88  
 Jacobi, G. 31  
 Jacques Lefèvres = Faber Stapulensis  
 Jäger, A. 104<sup>3</sup> 4  
     105<sup>10</sup> 111 112 113<sup>68</sup> 114 116 118 123 281<sup>15</sup>  
 Jagiellonen 76  
 Jakob von Sierck Erzb. v. Trier 47<sup>43</sup> 100f.  
 Jakob von Trier 47<sup>43</sup>  
 Jan Costechire 39<sup>14</sup>  
 Jansen, B. 258 259 353<sup>52</sup>  
 Jaspers, K. 29 38<sup>11</sup> 46 60 66 73 86 91<sup>43</sup>  
     93<sup>48</sup> 50 51–54 94 95 137 258 279–281 289  
     290<sup>50</sup> 294<sup>61</sup> 295 339 352<sup>47</sup> 417  
 Jean Geoffroi 332 388  
 Jean Petit (Johannes Parvus) 75
- Jedin, H. 43<sup>82</sup> 56<sup>5</sup> 304  
 Jehuda ha Lewi 368<sup>89</sup>  
 Jerusalem 270 316  
 Jesus Christus 32 220 221 239 252 280  
     284–286 290 291 294<sup>68</sup> 297 301 307 308  
     313 316 321  
 Joachim von Fiore 302  
 Joachimiten 302  
 Jörg Ragant 107<sup>21</sup> 108  
 Jörg von Schechingen 110<sup>43</sup> 111  
 Johann II. 100  
 Johann XXII. 78 84 237  
 Johannes XXIII. 45  
 Johannes Alemannus 236  
 Johannes Andreae 245 246  
 Johannes Aurispa 390  
 Johann von Bayern 382  
 Johann, Bischof von Brixen 117  
 Johannes Chrysostomus 175 177 178<sup>5</sup> 192  
     299 315  
 Johannes Duns Scotus 161<sup>76</sup>  
 Johann, Bischof von Eichstätt 119<sup>106</sup>  
 Johannes, Evangelist 246 251 252  
 Johann Fuchs von Neustift 113 120 124  
 Johann von Görz 312  
 Johannes Incus 330  
 Johannes Italos 424  
 Johannes Kymeus 71f. 102<sup>96</sup>  
 Johannes von Luxemburg 243  
 Johannes de Nova Domo 198  
 Johann von Paris 78 79  
 Johannes Pediasimos 425 426 431  
 Johannes Reuchlin 339  
 Johann von Salisbury 75  
 Johannes Scottus (Eriugena) 172 173 421  
 Johannes de Segovia 39<sup>16</sup> 294 333<sup>45</sup>  
 Johannes Slitbacher 114  
 Johannes der Täufer 334 335  
 Johannes Tauler 302 319  
 Johann von Turrecremata 88  
 Johannes Wenck 258 361  
 Johann von Westernach 107 109 113 115  
 Josue 233  
 Jourjon, M. 298<sup>5</sup>  
 Joyce, J. 101  
 Juda 233  
 Juden 271 272 282 292  
 Julian, St. 331  
 Jungmann, J. A. 244<sup>79</sup>  
 Justinian 84 245  
 Justinus 298<sup>a</sup> 386  
 Juvenal 386

- Kallen, G. 29<sup>15</sup> 39<sup>15</sup> 74<sup>1</sup> 97<sup>76</sup> 263<sup>18</sup> 271 307<sup>24</sup>  
 Kant, I. 341 342<sup>14</sup> 15 344f. 351f. 357 371<sup>48</sup>  
 Kantorowicz, E. 74<sup>1</sup>  
 Karden 330  
 Karl der Große 89  
 Karl IV. 80 243  
 Karl V. 77  
 Karl VIII. 75  
 Karmeliter 312  
 Karolinger 241<sup>68</sup>  
 Kaspar Aendorffer 118<sup>103</sup>  
 Kaspar von Tegernsee 113  
 Kastilien 76  
 St. Kastor (Koblenz) 234  
 Katharer 302  
 Katharina von Görz 312  
 Katharina von Siena 302<sup>9</sup>  
 Kaup, J. 135  
 Kepler, J. 88 101 396f. 408f. 414  
 Keussen, H. 40<sup>17</sup> 198<sup>4</sup>  
 Kierkegaard, S. 279<sup>2</sup>  
 Kiessling, Th. 426<sup>21</sup>  
 Kittel, G. 297<sup>2</sup>  
 Klattau 42<sup>28</sup>  
 Klein, J. 323 329<sup>27</sup>  
 Kleve 42<sup>25</sup>  
 Klemens von Rom 297  
 Klibansky, R. 29<sup>15</sup> 33 130<sup>6</sup> 175 179<sup>12</sup> 181<sup>15</sup>  
     212<sup>68</sup> 259<sup>6</sup> 324 333 385 389 421  
 Koblenz (St. Florin) 50  
 Koch, J. 30<sup>15</sup> 37<sup>5</sup> 38<sup>6</sup> 10 39<sup>18</sup> 41<sup>23</sup> 24  
     42<sup>25-28</sup> 43<sup>30</sup> 33 54<sup>2</sup> 61<sup>24</sup> 65f. 89<sup>34</sup> 106<sup>11</sup>  
     107<sup>15</sup> 17 263<sup>18</sup> 281<sup>15</sup> 284<sup>24</sup> 285<sup>28</sup> 307<sup>23</sup>  
     312<sup>51</sup> 314<sup>59</sup> 316<sup>63</sup> 64 329<sup>25</sup> 334<sup>50</sup> 335<sup>58</sup> 54  
     343<sup>16</sup> 17 347<sup>28</sup> 351  
 Köln 37 39 40 42<sup>25</sup> 43<sup>33</sup> 83 89 198f. 200  
     208 210 316 328<sup>19</sup> 339 420  
 Koller, H. 82<sup>4</sup>  
 Konrad II. 77  
 Konrad von Gelnhausen 85  
 Konrad von Weinsberg 100  
 Konstantin (Kaiser) 299  
 Konstantinopel 37 39 41 43 257 270 272  
     282 292 424 426 428  
 Konstanz 64 81 96 247  
 Kopernikus, N. 101 290 357 396f. 408f. 414  
 Korinth 297  
 Krämer, H. 32 296<sup>1</sup>  
 Krchnák, A. 231<sup>5</sup> 6 240<sup>59-62</sup> 241<sup>66</sup> 68 243  
     246  
 Kunkel, H. 88<sup>33</sup>  
 Kymeus, J. 71f.  
 Lactantius 386  
 Lagarde, G. de 301<sup>7</sup>  
 Lancaster 75  
 Laotse 279<sup>2</sup>  
 Larenz, K. 74<sup>1</sup>  
 St. Laurentius 334  
 St. Laurentius (Lüttich) 333  
 Laurentius Valla 384 388 390  
 Lausitz 76  
 Lehmann, P. 334 385  
 Leibniz, G. W. 88 101-103 244<sup>79</sup> 290 339f.  
 Leningrad 243  
 Lenz, J. 29  
 Leo IX 268<sup>39</sup> 282  
 Leonardo da Vinci 101  
 Leonhard, Bischof von Chur 119<sup>107</sup>  
 Leonhard Wiesmayer 117  
 Lessing, G. E. 279<sup>2</sup>  
 Lienz 312  
 Livius 386 390 393  
 Löfgren, D. 223<sup>85</sup> 224<sup>38</sup> 226<sup>54</sup> 227<sup>61</sup>  
 Löwen 39 40 199 212<sup>63</sup> 213 328  
 Lohr, G. M. 198<sup>4</sup>  
 London 34 172 182<sup>16</sup> 231 324<sup>9</sup> 384f. 391 393  
 Lorenz Hammer 105  
 Lorsch 27 31  
 Lortz, B. J. 217<sup>12</sup>  
 Lothringen 278  
 Lourdaux, W. 328  
 Lucan 386 391f.  
 Ludovicus de Ludovisiis 49  
 Ludwig XI. 75  
 Ludwig der Bayer 77f.  
 Lüttich 278 307 317 333  
 Lupold von Bebenburg 77-79 91f.  
 Luther, Martin 60 71f. 214-229 341<sup>11</sup>  
 Luxemburg 278  
 Lyon 302  
 Lysis 332  
 Maas 331  
 Machiavelli 76  
 Macrobius 386 389 393  
 Mähren 76  
 Magdeburg 54 57<sup>12</sup> 81  
 Mahnke, D. 419  
 Mailand 53  
 Mainz 43<sup>30</sup> 79 97 100f. 103 263<sup>14</sup> 390  
 Malmedy 306  
 Manegold von Lauterbach 75  
 Mantese, G. 236<sup>85</sup> 237<sup>41</sup> 44 238<sup>47</sup> 239<sup>57</sup>  
     245<sup>80</sup> 251<sup>100</sup> 252<sup>104</sup> 327 328<sup>22</sup> 329<sup>24</sup> 330<sup>28</sup>

- Mantua 51  
 St. Maria Magdalena 70 334f.  
 Marsiglio Ficino 101 181<sup>15</sup> 186  
 Marsilius von Padua 77–79 83 85 98 89 300  
     303  
 Martellotti, G. 178<sup>6</sup> 180<sup>13</sup> 14  
 Martianus Capella 324 391  
 Martin, V. 64<sup>35</sup> 246f.  
 Martin, G. 352  
 Martin Mair 101  
 Martini 41<sup>22</sup> 110<sup>39</sup>  
 Martius, C. 410  
 Marx, J. 41<sup>20</sup> 182<sup>16</sup> 230f. 232<sup>12</sup> 234<sup>23</sup>  
     235<sup>25</sup> 27 30 236<sup>32</sup> 36 38 237<sup>42</sup> 45 238<sup>47</sup>  
     239<sup>56</sup> 59 242<sup>69</sup> 244<sup>78</sup> 245<sup>81</sup> 83 85 86 246<sup>88</sup> 90  
     248<sup>93</sup> 250<sup>97</sup> 251<sup>99</sup> 100 102 252<sup>104</sup> 106 257  
     328<sup>30</sup> 330<sup>32</sup> 333<sup>41</sup> 386<sup>7</sup> 387<sup>12</sup>  
 Matthias Corvinus 76  
 Maximilian I. 77 103  
 Maximos Planudes 424  
 Maximus Confessor 147<sup>11</sup> 158 159<sup>69</sup>  
 Mayrhofen, D. von 117<sup>100</sup>  
 Meersseman, G. 198<sup>1-3</sup> 5 199<sup>6</sup> 7 328<sup>19</sup>  
 Meißinger, K. A. 216  
 Melissos 139  
 Menne, A. 162<sup>78</sup>  
 Menzel, H. 286<sup>35</sup>  
 Menzel, O. 71<sup>53-55</sup> 72<sup>59</sup> 102<sup>96</sup>  
 Menzel-Rogner, H. 24<sup>69</sup> 25<sup>72</sup> 318<sup>65</sup> 319<sup>69</sup>  
     320<sup>72</sup>  
 Mercati, G. 218<sup>16</sup> 374  
 Meriel, Peter 218  
 Mersenne 290  
 Metzke, E. 340 341<sup>10</sup> 11  
 Meurers, J. 395 418f.  
 Meuthen, E. 37 38<sup>8</sup> 9 41<sup>20</sup> 43<sup>29</sup> 32 34 55<sup>4</sup>  
     56<sup>10</sup> 61<sup>24</sup> 104<sup>8</sup> 247<sup>92</sup> 280<sup>13</sup> 14 281<sup>15</sup> 303<sup>12</sup>  
     305<sup>18</sup> 310<sup>38</sup> 44 311<sup>47</sup> 330<sup>33</sup> 383<sup>39</sup>  
 Michael VII. 422  
 Michael Kerullios (Patriarch von Konstantinopel) 268<sup>39</sup>  
 Michael von Natz 110 113 116<sup>90</sup> 120 124  
 Michael Psellos 421–424 426 428–430 432f.  
 Michael Scotus 388  
 Michelson 408 415  
 Mierlo, J. von 334<sup>48</sup> 51 52  
 Minoriten 317  
 Mittelrhein 310<sup>38</sup>  
 Mohammed (Prophet) 271 291  
 Mohler, L. 94<sup>56</sup> 272<sup>61</sup> 292<sup>55</sup>  
 Molitor, E. 74<sup>1</sup> 81<sup>2</sup> 3 99<sup>91</sup>  
 Momsen 323  
 Monteoliveto 50  
 Montpellier 237  
 Montaigne 101  
 Moog, W. 92<sup>46</sup>  
 Morus, Thomas 286  
 Mosel 37 40 235 278f. 331  
 Moses (Erzvater) 221 224 232f. 291  
 Most, R. 92<sup>15</sup>  
 Müller, J. 97<sup>76</sup>  
 Müller, G. 426<sup>21</sup>  
 Müller, W. 64<sup>35</sup>  
 München 243 244<sup>77</sup>  
 Münster 243<sup>76</sup>  
 Münstermaifeld 50  
 Mychiel van Wangen 39<sup>13</sup>  
 Nagarjuna 279<sup>2</sup>  
 Nestorius 271  
 Neuner, J. 258<sup>3</sup>  
 Neustift 109 116  
 Newton, Isaac 400  
 Nieden, E. zur 296<sup>1</sup>  
 Niederlande 333 334<sup>48</sup> 335  
 Nietzsche, Fr. 279<sup>2</sup>  
 Nikolaus Rhabdas 425 428f. 430  
 Nikolaus V. 41 109 238 257  
 Nikolaus Albergati 70 203 276<sup>70</sup>  
 St. Nikolaus-Hospital (Bernkastel-Kues)  
     28 31 34 181 182<sup>16</sup> 258  
 Nikomedien 424  
 Nikolay, Fr. G. 383<sup>39</sup>  
 Nitzschke, K. 298<sup>4</sup>  
 Nolhac, P. de 178<sup>5</sup> 186<sup>46</sup>  
 Nonnberg (Salzburg) 110<sup>41</sup> 114  
 Normandie 214  
 Nürnberg 54 96 100 244<sup>77</sup> 423<sup>9</sup>  
 Odebrecht, R. 74<sup>1</sup>  
 Oehler, Th. 323  
 Österreich 76 243<sup>76</sup>  
 Oliverus de Campo 326<sup>11</sup>  
 Oliviers (Frater) 326  
 Optatus 86  
 Orlandus de bonaels 109  
 Origenes 298<sup>5</sup>  
 Orléans 75  
 Ortelius 324  
 Orth, Eduard 31  
 Orth, Eugen 27 31  
 Orvieto 43 51 53 382  
 Otto I. 77  
 Ottonen 90 96

- Ovid 386 391–393  
 Oxford 231
- Padua 37 40 41 182<sup>16</sup> 186 252 384  
 Painter, S. 303<sup>10</sup>  
 Palaiologen 426  
 Paolo Morosini 104<sup>2</sup>  
 Papenbroeck, D. van 331  
 Papias 386  
 Paracelsus 101  
 Parentucelli 385  
 Paris 29 79 164<sup>2</sup> 198 218<sup>17</sup> 236 387  
 Park-Abtei (Löwen) 325 333 335  
 Parmenides 139 279<sup>2</sup> 341<sup>13</sup>  
 Pascal, Bl. 279<sup>2</sup> 285  
 Pastor, L. von 391<sup>2</sup> 258  
 Paulus (Apostel) 69 70<sup>48</sup> 71f. 185 216–219  
     222 273 320  
 Paulus, J. 32  
 St. Peter (Salzburg) 111–114  
 Peter von Erkelenz 53 251 274 325 333  
 Petrarcha, Franciscus 174–189 190<sup>29</sup> 191f.  
     384–387 394  
 Petrus (Apostel) 247 269<sup>44–45</sup> 273 308  
 Petrus (Magister) 332  
 Petrus von Brüssel 333  
 Petrus Candidus 388  
 Petrus Comester 236  
 Petrus Waldus 302  
 Petrus Wym. von Erkelenz 53  
 Peurbach 396  
 Peutinger, K. 101  
 Philipp der Schöne von Frankreich 75–77  
 Philipp von Sierk 46<sup>38</sup> 47<sup>43</sup>  
 Philips, G. 296<sup>1</sup>  
 Pico della Mirandola 101 186 339f.  
 Pieper, J. 94<sup>59</sup>  
 Pierre d' Ailly 84  
 Pierre Dubois 75 77  
 Pierre Flotte 75 77  
 Pietro Balbo 385 389f.  
 Pietro, San in Vicoli (Rom) 41  
 Pippin der Jüngere 76  
 Pius II. (= Enea Silvio Piccolomini) 45<sup>37</sup>  
     48 49 52 55f. 63 65<sup>36</sup> 73 280 282 313  
     330 335  
 Plancke, R. L. 333<sup>42</sup>  
 Planitz, H. 74<sup>1</sup>  
 Platon 33 59 89 131 150 152 158<sup>64</sup> 162 169  
     175<sup>2</sup> 176 186–189 196 200 213 223 250  
     294 324 329 332 343<sup>19</sup> 353<sup>52</sup> 354<sup>54</sup> 376  
     378<sup>14</sup> 379 386 388f. 393 422f. 426 427<sup>27</sup> 431
- Plautus 384  
 Plinius 393  
 Plinius II. 330  
 Plotin 200 217 279<sup>2</sup> 343 354<sup>54</sup>  
 Platzbeck, E. W. 145 146<sup>5</sup> 6 147<sup>9</sup> 10 12  
     148<sup>14–18</sup> 149<sup>20–22</sup> 150<sup>23</sup> 24<sup>1</sup> 26<sup>1</sup> 28 151<sup>30</sup>  
     152<sup>33</sup> 153<sup>38</sup> 39 154<sup>44</sup> 155<sup>46</sup> 157<sup>55</sup> 158<sup>65</sup>  
     159<sup>69</sup> 160<sup>74</sup> 161<sup>78</sup> 163<sup>81</sup>  
 Plutarch 390  
 Poggio 189 384  
 Polen 76 99  
 Polybios 390 393  
 Pompeius Festus 386  
 Porphyrius 191  
 Posch, A. 74<sup>1</sup>  
 Poseidonios 289  
 Postel, Guillaume 101  
 Priscianus 329 386 392f.  
 Pralle, L. 384<sup>1</sup>  
 Prag 243 244<sup>77</sup>  
 Proklos 146 149 154<sup>41</sup> 160 165 188 201  
     343<sup>19</sup> 421 423  
 Pseudo-Aristoteles 388  
 Pseudo-Chrysostomus 389  
 Pseudo-Dionysius Areopagita 93 131–133  
     137 141 173 182f. 188 200f. 218 420f.  
 Pseudo-Tismegistus 285<sup>30</sup>  
 Ptolomäus 418f.  
 Pustertal 105  
 Pythagoras 425f. 431  
 Pythagoreer 420 422f. 430f.
- Quintilian 331f.
- Raimundus Lullus (= Ramon Llull) 40<sup>19</sup>  
     98 145–158 159<sup>68</sup> 69 160–163 199–211  
     213 291 292<sup>57</sup>
- Rama 234  
 Ranft, J. 29  
 Rave, P. O. 250<sup>96</sup>  
 Regensburg 108  
 Regiomontanus 396  
 Reiffenberg, F. A. de 323 328<sup>21</sup>  
 Renaudet, A. 218<sup>15</sup>  
 Reuchlin, J. 101 218  
 Reusens, E. 391<sup>8</sup> 14  
 Rhases aus Bagdad 235  
 Rhein 79f. 231<sup>10</sup> 235  
 Rheinland 42<sup>25</sup> 174 181  
 Rhense 77  
 Ricci 192  
 Richard von St. Victor 289

- Rintelen, F.-J. von 353<sup>52</sup>  
 Ritschl, O. 228  
 Ritter, J. 29 341  
 Rodericus Sancius de Arevalo 263<sup>18</sup>  
     270<sup>49</sup>  
 Rößler, H. 27 74<sup>1</sup>  
 Rogner 286<sup>55</sup>  
 Roklooster 327 334  
 Rom 39 41 45 49 51 55f. 62 65 75–78 86–88  
     109f. 218 231 244<sup>79</sup> 270 280–282 286<sup>33</sup>  
     287f. 317f. 383 390  
 Rom, St. Pietro in Vincoli 41  
 Rosweydis 324  
 Rotondi, G. 184<sup>23</sup>  
 Rotta, P. 291<sup>3</sup> 74<sup>1</sup> 104<sup>3</sup>  
 Rudolf von Habsburg 79  
 Rückert, H. 216<sup>8</sup>  
 Rüdiger, H. 386<sup>6</sup> 391 394<sup>39</sup>  
 Ruggiero, G. de 175<sup>2</sup>  
  
 Saarbrücken 232  
 Saarland 232  
 Sabbadini, R. 323f. 385  
 Saitta, G. 175<sup>2</sup>  
 Sallust 386  
 Salomon (König) 234  
 Salzburg 104 107 116  
 Sanderus, A. 326<sup>12</sup> 335<sup>55</sup> 56  
 Sanin, M. 117<sup>97</sup>  
 Santifaller, L. 113<sup>66</sup>  
 Santinello, G. 174  
 Sarazenen 300  
 Sarton, G. 427<sup>30</sup>  
 Savonarola 47  
 Schäfer, K. H. 106<sup>14</sup>  
 Schanz, P. 28<sup>7</sup>  
 Scharpf, F. A. 28<sup>4</sup> 56<sup>6</sup>  
 Schellhorn, M. 114<sup>75</sup>  
 Schelling, Fr. 340 369<sup>40</sup>  
 Schiller, Fr. 101 340  
 Schlegel, Fr. 101 339f.  
 Schleiermacher, Fr. 101 340  
 Schlesien 76  
 Schleswig-Holstein 76  
 Schlettstadt 218<sup>17</sup>  
 Schlick, M. 357  
 Schmalenburg, H. G. 383<sup>39</sup>  
 Schmidt, Martin 32  
 Schoenes, St. 244  
 Schopenhauer, A. 27<sup>1</sup>  
 Schrott, A. 300<sup>6</sup>  
  
 Schulte, A. 106<sup>14</sup>  
 Schultz, R. 74<sup>1</sup>  
 Schulz, W. 341<sup>18</sup> 346<sup>24</sup>  
 Schuman, Robert 278  
 Schwaben 80  
 Schwarz, R. 72  
 Schweiz 76  
 Schwestern vom gemeinsamen Leben 304  
 Schwyz 76  
 Seidlsmayer, M. 387<sup>13</sup>  
 Selchow, B. von 88<sup>33</sup>  
 Seneca 177 178<sup>5</sup> 188 289  
 Seneca der Ältere 392  
 Seneca der Jüngere 386  
 Seneca Pater 329 332  
 Servius 391–393  
 Shelley 101  
 Siena 47  
 Sigismund (Kaiser) 76 80 82f. 96 99  
 Sigismund von Tirol 49 105 107f. 109<sup>35</sup>  
     111 278 281  
 Sigmund, P. E. 74<sup>1</sup> 83<sup>8</sup> 84 85<sup>17</sup> 18 20 86  
     87<sup>27</sup> 29 88 89<sup>37</sup> 38 90<sup>41</sup> 42a 93<sup>49</sup> 98<sup>85</sup> 99  
 Sikora, J. 307<sup>25</sup>  
 Silvestri 175<sup>2</sup>  
 Simon de Luerno 332  
 Simson 233f.  
 Sinnacher, F. A. 104<sup>3</sup> 117<sup>100</sup> 102  
 Sixtus V. 64  
 Smaragdus 392f.  
 Smyrna 425  
 Sokrates 169 185 195 218 250 294  
 Solidus, Joh. 218  
 Sonnenburg 104–110 112–120  
 Spanheim 334<sup>49</sup>  
 Spanien 75 287 300 304  
 Spinoza, Baruch de 101 279<sup>2</sup> 340  
 Springiersbach 232  
 Srbik, H. von 112  
 Stadelmann, R. 29 74<sup>1</sup>  
 Stagyra 217  
 Stallmach, J. 89<sup>84</sup> 339 348<sup>32</sup>  
 Stams 109 111–113 116  
 Statius 386 392  
 Staufer 77  
 Stegemann, V. 391  
 Stemberger, H. 104<sup>3</sup>  
 Stephan II. 76  
 Stoia 304  
 Stoltz, O. 104<sup>4</sup> 105<sup>5</sup>  
 Straßburg 154<sup>41</sup> 165 181<sup>15</sup> 218<sup>17</sup> 231  
 Strnad, A. 64<sup>35</sup>

- Stuloff, N. 418 420 434<sup>51</sup>  
 Stuttgart 113  
 Sueton 386  
 Tacitus 332 384  
 Tannery, P. 423<sup>7</sup> 425<sup>18</sup>  
 Tartaren 70 273<sup>62</sup> 63  
 Tatakis, B. 423<sup>10</sup> 424 426<sup>19</sup> 20<sup>2</sup> 22 427<sup>30</sup>  
 Teske, H. 42<sup>27</sup>  
 Thieme, Hans 31  
 Tegernsee 49 110 112 130 184<sup>22</sup>  
 Thierry von Chartres 172  
 Theodoros Metochites 426–428 430f.  
 Thomas von Aquin 78 95 98 139–141 145<sup>1</sup>  
     154<sup>41</sup> 198 245 323f. 328<sup>21</sup> 22 329<sup>23</sup> 25 26  
     330<sup>29</sup> 31 331<sup>38</sup> 332 345  
 Tienen 326<sup>11</sup> 332  
 Timaeus 324  
 Tirol 51 112 292  
 Todi 38 52f.  
 Toke 100  
 Toscanelli 40 189 396  
 Traube (Philologe) 323  
 Trent 105 304  
 Trier 37 40f. 43<sup>29</sup> 32 49 54f. 55 59 83 105  
     231 244<sup>79</sup> 251 264 278 303<sup>12</sup> 304 307  
     310<sup>38</sup> 311<sup>47</sup> 316 330  
 Trithemius, J. 334  
 Troja 329f.  
 Troyes 236  
 St. Trond 316  
 Tschechen 76  
 Türken 54 282 292  
 Überweg, Fr. 92<sup>46</sup>  
 Uebinger, J. 28 54<sup>2</sup> 175<sup>2</sup>  
 Ullmann, C. 72 385  
 Ulrich von Manderscheid 43 83 291 310<sup>38</sup>  
 Ungarn 76  
 Unterwalden 76  
 Urban IV. 78  
 Uri 76  
 Utrecht 102 307 317 332  
 Valerius Andreas 327f.  
 Valerius Maximus 386  
 Van den Ghelyn, J. 323<sup>8</sup> 325<sup>10</sup> 326<sup>13</sup> 328<sup>21</sup>  
     329<sup>25</sup> 26 330<sup>31</sup> 331<sup>34</sup> 333<sup>43</sup>  
 Van de Pol, W. H. 222<sup>27</sup>  
 Van de Vyver, E. 323 325<sup>10</sup> 326<sup>18</sup> 14 327<sup>16</sup>  
     328<sup>22</sup> 385 388<sup>15</sup> 389<sup>21</sup> 390–392  
 Vansteenberghe, E. 28 37<sup>1</sup> 4 41<sup>21</sup> 48 74<sup>1</sup>  
     90<sup>41</sup> 102<sup>95</sup> 104<sup>3</sup> 106<sup>11</sup> 13 109<sup>37</sup> 38 112<sup>58</sup>  
     114<sup>78</sup> 130<sup>4</sup> 258<sup>4</sup> 328<sup>21</sup> 385  
 Varennes, Alain de 215<sup>5</sup>  
 Vatikan 231 246  
 Veltin, J. 32  
 Venedig 76 99 186 193  
 Verena von Sonnenburg (= Verena von Stuben) 105 107 109–113 115–118 123f.  
     278  
 Vergil 386 391–393  
 Verona 385  
 Vervliet, H. 332  
 Vicenza 236 239 251 327 329f.  
 Victorinus 196  
 Vilmain, B. J. 74<sup>1</sup>  
 Vittur, A. 104<sup>3</sup> 4 117<sup>100</sup>  
 Vogts, H. 231 234<sup>17</sup> 236<sup>38</sup> 237<sup>42</sup> 45 238<sup>47</sup>  
     239<sup>56</sup> 59 244<sup>78</sup> 245<sup>81</sup> 86 251<sup>99</sup> 100 252<sup>104</sup>  
 Volkelt, P. 230 248<sup>98</sup> 249<sup>95</sup>  
 Wackerzapp, H. 164 169 170<sup>21</sup>  
 Waeschke, H. 424<sup>13</sup>  
 Waldenser 302  
 Walz, H. 322<sup>77</sup>  
 Waszink, J. H. 324  
 Watanabe, M. 74<sup>1</sup> 84 85<sup>17</sup> 18 21 86<sup>22</sup> 23  
     87<sup>26</sup> 88 89<sup>34</sup>–36 90<sup>39</sup> 40 97<sup>74</sup> 98 101<sup>93</sup> 94  
     102<sup>96</sup>  
 Weber, G. 31  
 Wehr, Matthias 27 31  
 Weier, R. 214  
 Weiler, A. G. 198<sup>4</sup>  
 Weimar 216  
 Weinberger, W. 385  
 Welfen 77  
 Wengen 105  
 Wenzel IV. (König) 244<sup>77</sup>  
 Wereburga 324  
 Werner, H. 82<sup>4</sup> 5  
 Westfalen 42<sup>25</sup>  
 Widukind von Corvey 77  
 Wien 54 80 101 243 244<sup>77</sup> 327<sup>15</sup> 357 365  
 Wigand von Homberg 105  
 Wilhelm von Auvergne 172  
 Wilhelm Becker 101  
 Wilhelm von Nogaret 75 77  
 Wilhelm Ockham 85 301 303  
 Wilpert, P. 9 131<sup>8</sup> 150<sup>38</sup> 164<sup>2</sup> 181<sup>15</sup> 274<sup>67</sup> 68  
     276<sup>70</sup> 283<sup>21</sup> 286 342<sup>13</sup> 343<sup>16</sup> 19 345<sup>22</sup>  
     353<sup>52</sup> 375<sup>1</sup> 421  
 Wilsnack (Brandenburg) 313

- Wilten 109 116  
Windesheim 44  
Wittenberg 215  
Wodka 64<sup>35</sup>  
Wolfgang von Bayern 382f.  
Wolfsgruber, K. 27 32 104<sup>4</sup>  
Wolter, H. 227<sup>59</sup>  
Wolters, Aug. 31  
Worms 235  
Wrzecionko, P. 243<sup>76</sup>  
Xenokrates 421
- York 75
- Zacharias Chrysopolitanus v. Besançon 235  
Zeller, E. 287<sup>38</sup>  
Zenzelinus de Cassanis 237  
Zeumer, K. 100<sup>92</sup>  
Zevenborren 334  
Zibermayr, I. 106<sup>11</sup> 13 107<sup>15</sup> 111<sup>46</sup> 114<sup>74</sup> 77  
117<sup>99</sup>  
Zimmermann 102<sup>95</sup>  
Zwölfer, R. 64<sup>35</sup>

## HANDSCHRIFTENVERZEICHNIS

zusammengestellt von P. MARTIN BODEWIG OFM

*(Die Ziffer vor dem Doppelpunkt gibt die Signatur der Handschrift, die Ziffer nach dem Doppelpunkt die betreffende Seitenzahl des Buches an)*

- |   |   |
|---|---|
| Bozen, Staatsarchiv   | Stift Sonnenburg  |
| Cod. 20 E: 116 <sup>95</sup> 96   | Urk. Nr. 83: 105 <sup>6</sup>   |
| Lade 18 nr. 2 E: 116 <sup>96</sup>  | Urk. Nr. 91: 107 <sup>15-17</sup> 116 <sup>89</sup>   |
| Lade 19 nr. 10 A: 110 <sup>41</sup> 114 <sup>79</sup>   | Urk. Nr. 92: 107 <sup>15-17</sup> 118 <sup>89</sup>   |
| Lade 19 nr. 12 A (Urk. 682): 109 <sup>37</sup>  | Innsbruck, Museum Ferdinandum   |
| Lade 19 nr. 29 E: 123   | Cod. Dipl. 1323: 113 <sup>67</sup>  |
| Urk. Nr. 685: 113 <sup>65</sup>   | Koblenz, Staatsarchiv   |
| Urk. Nr. 2283: 105 <sup>6</sup>   | 1 C 1: 240 <sup>64</sup>  |
| Brixen, Bibliothek des Priesterseminars   | Kues, Bibliothek des St. Nikolaus-Hospitals   |
| Cod. A 14: 388  | Cod. 8: 232f.   |
| Bischöfliches Archiv Nr. 9994: 116 <sup>94</sup>  | Cod. 13: 330  |
| Reg. Brix. Nr. 830: 112 <sup>59</sup>   | Cod. 18: 252  |
| Reg. Brix. Nr. 822: 100 <sup>44</sup>   | Cod. 21: 168 <sup>16</sup>  |
| Brüssel, Königliche Bibliothek  | Cod. 26: 239  |
| Cod. 271: 326-328   | Cod. 38: 251  |
| Cod. 733: 333   | Cod. 40: 225 <sup>45</sup>  |
| Cod. 1718: 333 335  | Cod. 53: 181 182 <sup>16 17</sup> 387 <sup>12</sup>   |
| Cod. 2962: 333  | Cod. 56: 333 <sup>41</sup>  |
| Cod. 3130: 234 <sup>22</sup>  | Cod. 62: 386 <sup>7</sup>   |
| Cod. 3819: 328 331 <sup>34</sup>  | Cod. 74: 333 <sup>31</sup>  |
| Cod. 3897: 330 331 <sup>34</sup>  | Cod. 83: 200 202 <sup>20</sup> 209 210 <sup>53</sup>  |
| Cod. 3920: 329 331 <sup>34</sup> 389  | Cod. 85: 200  |
| Cod. 5092: 324  | Cod. 96: 182 200 208 <sup>46</sup>  |
| Cod. 5093: 324  | Cod. 106: 200 202 <sup>17</sup> 202 <sup>18</sup> 203 <sup>22-24</sup>                                |
| Cod. 7882: 331  | 204 <sup>28 29</sup> 205 <sup>30</sup> 207 <sup>38</sup> 209 <sup>47 49-51</sup> 210 <sup>54-56</sup> |
| Cod. 9142: 331f.  | 211 <sup>57</sup> 212 <sup>62</sup>   |
| Cod. 9384: 333  | Cod. 110: 330   |
| Cod. 9581: 329 332 389  | Cod. 115: 252   |
| Cod. 9799: 329  | Cod. 131: 238f.   |
| Cod. 10026: 330 390   | Cod. 132: 246   |
| Cod. 10054: 328 329 389   | Cod. 144: 234f.   |
| Cod. 10615: 328 391   | Cod. 147: 251   |
| Cod. 11196: 328   | Cod. 158: 248 <sup>93</sup> 250   |
| Cod. 11479: 325 335   | Cod. 162: 236   |
| Cod. 11571: 212 <sup>63</sup>   | Cod. 176: 250   |
| Ehrenbreitstein, Archiv des Kapuziner-Konvents  | Cod. 179: 251 388   |
| Cod. 1: 130 <sup>5 6</sup>  | Cod. 180: 388   |
| Innsbruck, Landesregierungsarchiv   | Cod. 181: 388   |
| Cod. 2336: 105 <sup>7 9 10</sup> 107 <sup>17-21</sup> 108 <sup>23-26</sup><br>29-31 109 <sup>32-36</sup> 110 <sup>40 42 45</sup> 111 <sup>47 48 50-52</sup> | Cod. 182: 388   |
| 112 <sup>59</sup> 113 <sup>61-64 68 70</sup> 114 <sup>80</sup> 115 <sup>82 85</sup> 116 <sup>86 87</sup><br>117 <sup>100</sup> 118 <sup>105</sup> 120 123   | Cod. 183: 388   |
| Urk. Nr. I 9523: 108 <sup>28</sup>  | Cod. 184: 388   |
| Sigmundiana IX 62: 115 <sup>84</sup> 119 <sup>107</sup> 124 <sup>5</sup>  | Cod. 187: 248-250   |
|   | Cod. 189: 245   |
|   | Cod. 198: 181   |

- Cod. 199: 181 182<sup>17</sup> 192  
 Cod. 200: 181 182<sup>16</sup> 17 192 193  
 Cod. 207: 239 240 242f. 244<sup>77</sup>  
 Cod. 212: 246f. 250  
 Cod. 220: 130<sup>2</sup> 139<sup>28</sup> 204<sup>26</sup> 211<sup>61</sup> 225<sup>43</sup> 47  
 227<sup>57</sup> 259<sup>7</sup> 263<sup>14</sup> 269<sup>45</sup> 271<sup>53-55</sup> 307<sup>25</sup>  
 308<sup>28</sup> 313<sup>53</sup> 314<sup>56</sup> 57 316<sup>62</sup>  
 Cod. 221: 48<sup>55</sup> 104<sup>1</sup>  
 Cod. 250: 245  
 Cod. 252: 237  
 Cod. 267: 236  
 Cod. 281: 236  
 Cod. 282: 237  
 Cod. 285: 245  
 Cod. 302: 235  
 Cod. 312: 235  
 Kues, Stiftsarchiv  
     Urk. Nr. 29: 109<sup>88</sup>  
 London, British Museum  
     Cod. Addit. 11035: 172<sup>29</sup> 173<sup>31</sup>  
     Cod. Harl. 1347: 389  
     Cod. Harl. 2480: 390  
     Cod. Harl. 2497: 392  
     Cod. Harl. 2620: 390  
     Cod. Harl. 2637: 392  
     Cod. Harl. 2652: 324 388 389  
     Cod. Harl. 2674: 392  
     Cod. Harl. 2724: 391  
     Cod. Harl. 2728: 391  
     Cod. Harl. 2738: 391  
     Cod. Harl. 2773: 392  
     Cod. Harl. 3261: 332<sup>39</sup> 388  
     Cod. Harl. 3487: 388  
     Cod. Harl. 4241: 388  
     Cod. Harl. 5692: 390  
 Mainz, Stadtbibliothek  
     Cod. 610: 207<sup>40</sup> 208<sup>42</sup> 43  
     Cod. 614: 201<sup>17</sup> 209<sup>48</sup>  
 Melk, Stiftsbibliothek  
     Cod. 959: 114<sup>75</sup>  
 München, Bayerische Staatsbibliothek  
     Clm 422: 56<sup>6</sup> 63<sup>34</sup> 68<sup>44</sup>  
     Clm 826: 244<sup>77</sup>  
     Clm 19697: 106<sup>12</sup> 13 118<sup>103</sup> 119<sup>106</sup>  
 München, HStA  
     Ahausen, Kl. Lit. 2: 110<sup>43</sup>  
 München, Staatsarchiv für Oberbayern  
     GR 680/10: 114<sup>78</sup> 120  
 Neustift, Stiftsarchiv  
     WW 29: 116<sup>91</sup>  
 Paris, Bibliothèque nationale  
     Cod. graec. 1776 (1453): 426  
     Cod. graec. 2751 (1541): 426  
     Cod. lat. 2201: 386<sup>8</sup>  
 Prag, Bibl. des Prämonstratenser Strahov  
     Cod. DA II 13: 244<sup>77</sup>  
 Prag, Universitní knihovna  
     Cod. XXIII c 124 (Cod. Lobkowicz  
         412): 244<sup>77</sup>  
 Salzburg, Abtei St. Peter  
     Urk. Nr. 1109: 114<sup>75</sup>  
 Salzburg, Benediktinerabtei Nonnberg  
     Urk. Nr. 279: 114<sup>76</sup>  
 Schwaz, Archiv der Tiroler Franziskaner-  
     provinz  
     Cod. 76: 116<sup>95</sup> 96  
 Stams, Stiftsarchiv  
     C/G X Nr. 9: 116<sup>93</sup>  
 Straßburg, Bibliothèque nationale et  
     Universitaire  
     Cod. 84: 129<sup>1</sup> 165<sup>3</sup> 231  
 Vatikan, Archivio Vaticano  
     Reg. Vat. 400: 109<sup>88</sup>  
 Vatikan, Biblioteca Apostolica  
     Archiv von St. Peter Cod. F 16: 244<sup>79a</sup>  
     Cod. Vat. lat. 1244: 59<sup>17</sup> 70<sup>51</sup> 52 226<sup>52</sup> 53  
     269<sup>45</sup> 271<sup>56</sup> 372<sup>45</sup>  
     Cod. Vat. lat. 1245: 52<sup>66</sup> 57<sup>12</sup> 269<sup>44</sup> 270<sup>49</sup>  
     272<sup>60</sup> 285<sup>26</sup> 27 289<sup>43</sup> 308<sup>27</sup> 28 31 314<sup>58</sup>  
     370<sup>42</sup> 372<sup>45</sup>  
     Cod. Vat. lat. 3883: 63<sup>34</sup> 67<sup>40</sup> 68<sup>44</sup>  
     Cod. Vat. lat. 8090: 56<sup>6</sup> 63<sup>34</sup> 68<sup>44</sup>  
 Wien, HHStA  
     Urkundenreihe 1451 II 8: 107<sup>15</sup>  
 Wien, Österreichische Nationalbibliothek  
     Cod. 2352: 244<sup>77</sup>  
     Cod. 2378: 244<sup>77</sup>  
 Wilten, Stiftsarchiv  
     Lade 34 A: 116<sup>92</sup>

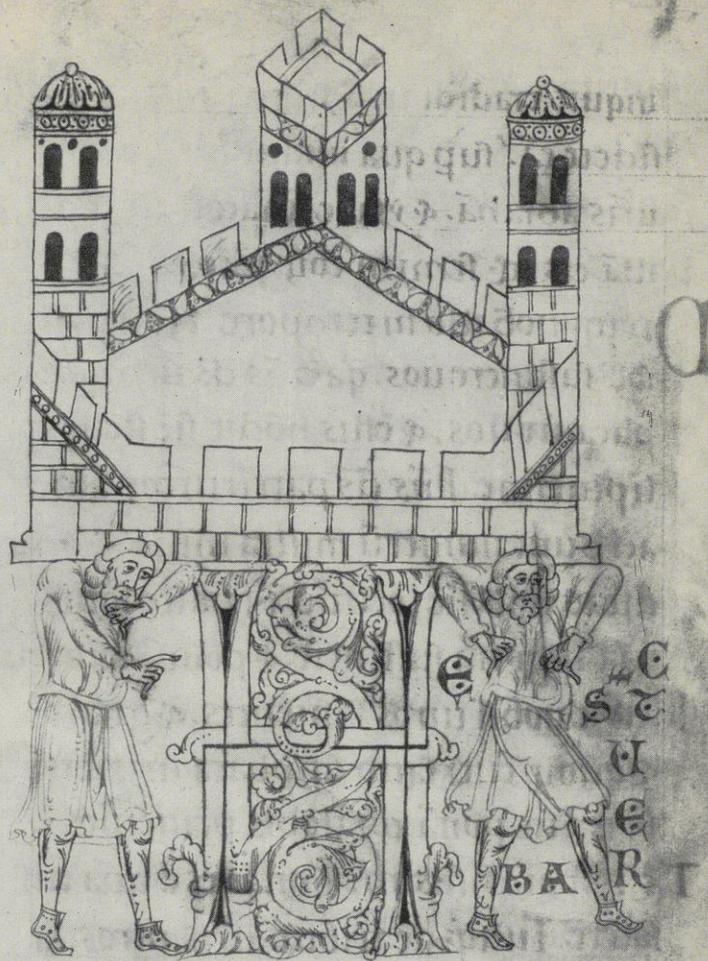
## VERZEICHNIS DER ABBILDUNGEN

**Titelbild:** Ausschnitt aus dem Grabmonument des Nikolaus von Kues von Andrea Bregno in Rom, San Pietro in Vincoli (Aufnahme: Foto Kaiser, Bernkastel-Kues).

- Abb. 1: Cod. Cus. 8, fol. 95<sup>r</sup>
- Abb. 2: Cod. Cus. 8, fol. 218<sup>r</sup>
- Abb. 3: Cod. Cus. 8, fol. 230<sup>r</sup>
- Abb. 4: Cod. Cus. 281, fol. 142<sup>v</sup>
- Abb. 5: Cod. Cus. 131, fol. 12<sup>v</sup>
- Abb. 6: Cod. Cus. 131, fol. 35<sup>v</sup>
- Abb. 7: Cod. Cus. 131, fol. 47<sup>v</sup>
- Abb. 8: Cod. Cus. 231, fol. 124<sup>r</sup>
- Abb. 9: Cod. Cus. 212, fol. b<sup>v</sup>
- Abb. 10: Cod. Cus. 176, fol. 204<sup>r</sup>
- Abb. 11: Cod. Cus. 179, fol. 79<sup>r</sup>
- Abb. 12: Cod. Cus. 147, fol. 1<sup>r</sup>
- Abb. 13: Cod. Cus. 115, fol. 1<sup>v</sup>

## ABBILDUNGEN





Q u e l o q u t u s . e s t M o y s e s  
 a d o a n ē . i s r a e l e o i . t r a n s  
 i o r d a n e n . i n s o l i v i n g e  
 c a o r e i s t r i . c o n t o a r e r u b r u  
 i n t e r p h a r a n . & t h o p h e l . & l a b a n . &

Abb. 1: Cod. Cus. 8, fol. 95<sup>r</sup>. Vgl. Seite 233



Abb. 2: Cod. Cus. 8, fol. 218<sup>r</sup>. Vgl. Seite 234



VANITAS

VANITATUM.

Dixit Ecclesiastes:

VANITAS VANITATUM.

in mari & mare i  
unde exireunt fl  
ut iterū fluar  
eles. n̄ potest  
sermone Nor  
nec auris imp  
qd fuit ipsu  
Quid ē qd factū  
est nichil subs  
quisquā dicere  
Iam enī precess  
runt ante nos  
moria s. nec e  
ca futura s. er  
eos qd futuri su  
fgo ecclesiastes f  
& pposui in ar  
& inuestigare  
quē fiunt sub  
onē pessimā de  
num. ut occup  
quē fiunt cur  
uniuersa uant  
P eruersi corrigu  
toꝝ infinitē  
sum in corde m

The image shows a single page from a medieval manuscript. The text is written in a Gothic script in two columns. The first column begins with a large, ornate initial 'P'. The second column begins with a large initial 'S'. Between the two columns is a large, decorative initial 'P'. At the bottom of the page is a large, ornate initial 'P' containing a small illustration of three figures in a niche. The figures appear to be saints or angels, with one figure holding a cross and another gesturing with their hands. The entire page is framed by a dark border.

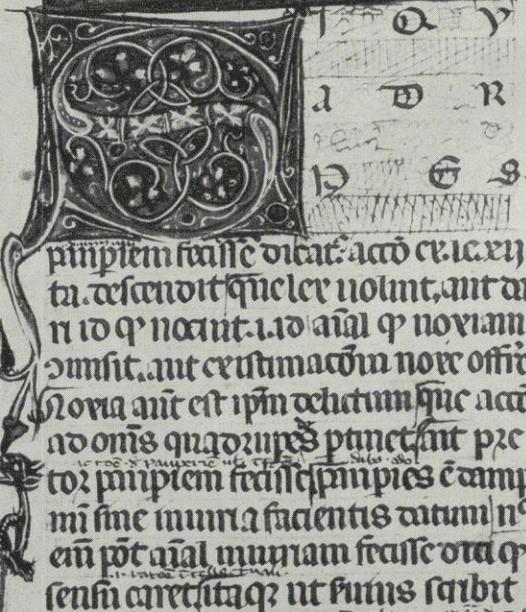


Abb. 4: Cod. Cus. 281, fol. 142v. Vgl. Seite 237

H pleret  
p diaconū.

**D**eduat te dominus uestimento salutis  
et indumento leticie curuet te in ipso i-  
dono nostro. Post lectio[n]em autem et tracta-  
tione letaniam parato electo qui presbiter  
ordinandus est diaconi solito more ca-  
oratio tamen et presentantibus eum atque du-  
cibus duobus diaconibus ad dexteram leua-  
tenent usque ad presbiteros et duo presbiteri simul  
accipientes deducant eum usque ad sedem pri-  
ficias et diaconus dicat. Postulat mat-  
er et p[re]ceptu[m] ut secundum in ordinacione diaconi et ipse se-  
gens interrogat si dignus sit. illis autem atti-  
tantibus cum dignus et iustus esse dei gratia  
ea dicat. Auxiliante domino. Ordina-

Acerbitate oportet offerre per-  
petue benedicere precem pre-  
ce et baptizare. Et fratres  
tanquam ut supra si non

er p̄cipib; ip̄tu tam eccl̄asticas qua-  
mūdanis residat. Item bñdicto u-  
gine. ul' imperatricis ad īgressū eccl̄.



Illnipotens sic oratu  
scmpitne deus fons et  
origo totius bonitatis  
qui feminei sexus fra-  
gilitatē nequaquam u-

Sphando autis. & dignant cōprobād.  
pocaus eligis. & qui infirma munere  
eligendo foria queq; confidere deci-  
uisti. quib; & gl̄ie uirtutisq; tue tri-  
phum in manu iudicis femine ob-  
uidare plebi de hoste sciussimo resi-  
nare uoluisti. respice q̄s ad preces li-  
mitatis nř. & ſc̄ hanc famulā tua  
A. quā supplicia deuotōne in regim-  
ul' imperatricē eligimus bene Edic

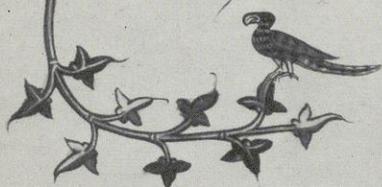


Abb. 6: Cod. Cus. 131, fol. 35v. Vgl. Seite 239

**E**t sc̄a ibi letania ascendit parit ad altare. Tunc q̄x albanen̄ dat primā orationem dicens. Oratio.

  
H<sup>e</sup>c<sup>o</sup>to supplicatōnib<sup>us</sup>  
mūs om̄ipotens d̄s. et  
qd̄ humilitatis n̄e ge  
rendū est munis̄tio tue  
uirtutis impleatur et  
fatu. P<sup>r</sup>er. Deinde q̄x portuens dat  
sc̄dām orionem dicens. Alia oratio.

**R**opiciare dñe supplicatōnibus  
mūs et inclinato sup hūc familiū  
tuū. ill. cornui q̄x sacerdotali vñ  
dictōnis tue in eū effunde uirtutē. P.  
Post h̄c defertur euangliū et aptū  
tenetur sc̄ caput electi a diaconib<sup>bz</sup>. et  
om̄ib<sup>bz</sup> ep̄is imponētib<sup>bz</sup> ei manus.  
Tunc ep̄s lostien̄. secrat eū dicens.

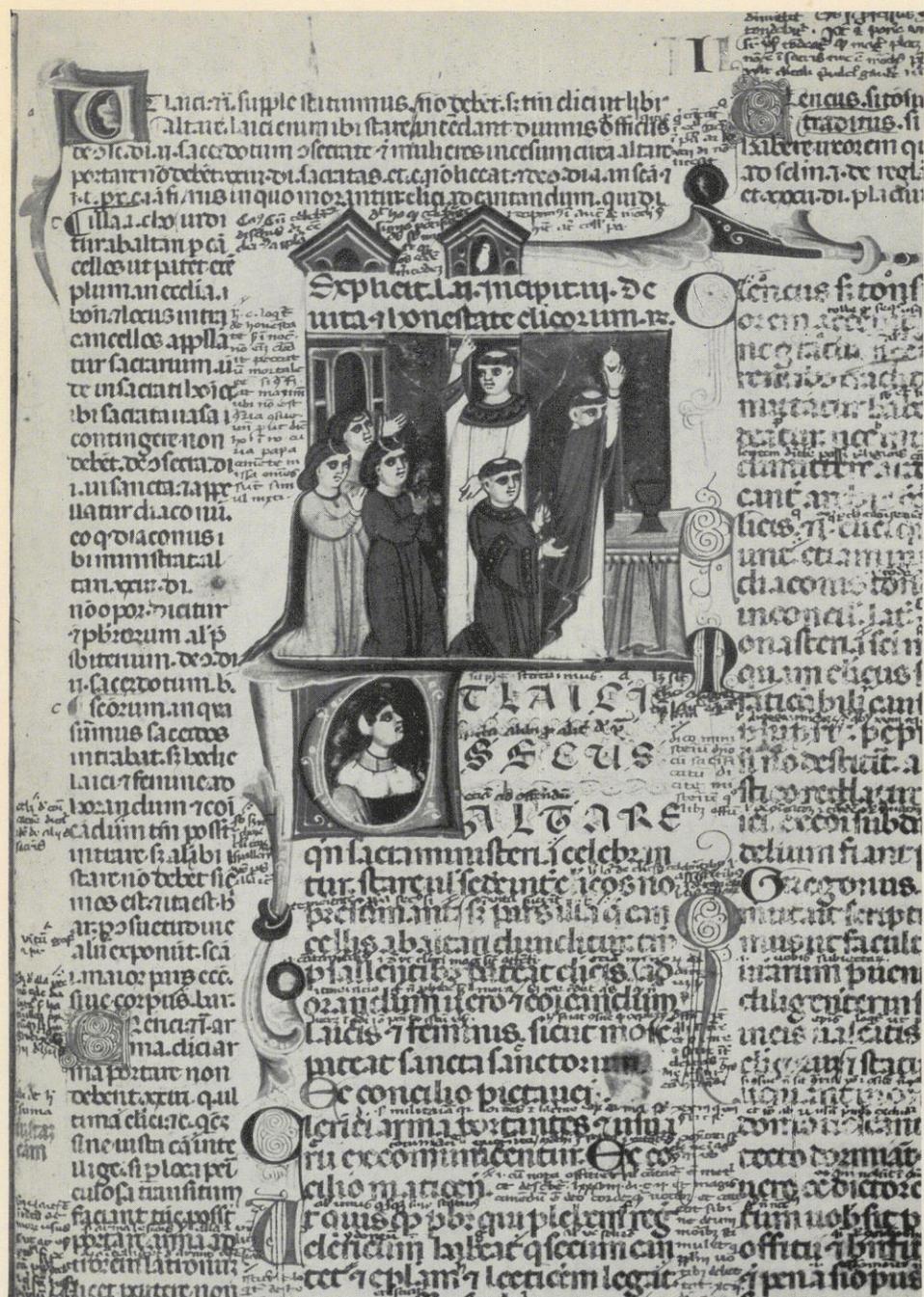


Abb. 8: Cod. Cus. 231, fol. 124<sup>r</sup>. Vgl. Seite 244.

Et quid usq[ue] exculat an m[er]itos dno[rum] d[omi]ni  
 et pauperum et p[ro]p[ri]etatis i[n] upp[er] godes f[or]m[is]  
 ut p[ro]p[ri]etatis q[ui]t coram de illis o[ste]n[tur]  
 p[ro]p[ri]etatis d[omi]ni et iohannes ad orationem  
 bona p[re]ce et famel m[er]ita d[omi]ni p[ro]p[ri]etatis  
 in m[er]ito d[omi]ni et alio m[er]ito famel ad  
 p[ro]p[ri]etatis d[omi]ni et iohannes d[omi]ni  
 an quod est d[omi]ni / Longo tempore  
 p[ro]p[ri]etatis p[re]dictar[um] ut p[ro]p[ri]etatis sed ad ipsa  
 a p[ro]p[ri]etatis p[re]dictar[um] m[er]ita vobis  
 iuste d[omi]ni p[re]dictar[um] sufficiunt  
 q[ui]d[em] q[ui]d[em] coronat d[omi]ni coronat et  
 p[ro]p[ri]etatis p[re]dictar[um] q[ui]d[em] coronat et  
 sicut q[ui]d[em] vocationis voluntatis  
 et p[ro]p[ri]etatis auctoritatis d[omi]ni ut d[omi]ni p[ro]p[ri]etatis  
 et 30 collegiar[um] et p[ro]p[ri]etatis  
 et dignitatis p[re]dictar[um] d[omi]ni  
 et p[ro]p[ri]etatis p[re]dictar[um] et p[ro]p[ri]etatis d[omi]ni  
 ad corona abrata et q[ui]d[em]  
 p[ro]p[ri]etatis d[omi]ni et m[er]ito d[omi]ni  
 et ad mundum hunc / et d[omi]ni q[ui]d[em]  
 q[ui]d[em] stabat d[omi]ni difficultissimus  
 p[ro]p[ri]etatis d[omi]ni auctoritate et q[ui]d[em] eundem  
 illo q[ui]d[em] neq[ue] longe d[omi]ni d[omi]ni  
 q[ui]d[em] d[omi]ni q[ui]d[em] q[ui]d[em] d[omi]ni  
 my m[er]itos et q[ui]d[em] p[ro]p[ri]etatis  
 q[ui]d[em] p[ro]p[ri]etatis d[omi]ni ut q[ui]d[em] alio  
 et cum p[ro]p[ri]etatis ut q[ui]d[em] et p[ro]p[ri]etatis  
 et cum p[ro]p[ri]etatis et q[ui]d[em] et p[ro]p[ri]etatis  
 et cum p[ro]p[ri]etatis et q[ui]d[em] et p[ro]p[ri]etatis

Martini 149 p[ro]p[ri]etatis  
 colup[us] d[omi]ni 149 p[ro]p[ri]etatis  
 in martini



Abb. 9: Cod. Cus. 212, fol. b<sup>v</sup>. Vgl. Seite 247



**A**bula: pastua et p<sup>r</sup>met ad equos  
**P**abulator est pastor  
 qui equus dat pubula  
**P**abo una media m  
 obliquus p<sup>d</sup>ucta d<sup>r</sup>g<sup>s</sup>  
 op met M d<sup>r</sup>g<sup>s</sup> tenuis  
**P**acatu: pacificatio  
 vel compescere  
**P**actio: pmissum plantu  
**P**actu e p<sup>r</sup>ce aetate  
 pluennor<sup>z</sup> sp<sup>r</sup> in vnu  
**P**actuum fecit id vel  
 clavis p<sup>r</sup>ce fit pactu  
**P**acifus ad pacem  
 faciens vel tenens (m)

**P**acifia dicitur oblatio q<sup>uod</sup> olim  
 fuit pro pace ad deum sed ad hunc  
 n<sup>t</sup> dicit in histone vel dicit at  
 pacifia quodq<sup>uod</sup> cedebat pacem  
 dicit et sufficent

**P**adu<sup>s</sup> e quida flamus sic ditus  
 lare umbra die u quida fonte a

quo ortu habet q<sup>uod</sup> est p<sup>r</sup>dei

**P**adu<sup>s</sup> ad deo pado ex eo n<sup>t</sup> ux ip<sup>s</sup> huc  
**P**aganus villa e a puge prie fonte latre  
 q<sup>uod</sup> ux fontes solent edificari a pagos.  
**P**agulus vel **P**agulus s<sup>r</sup> illa

dimittit p<sup>r</sup>ne pagus

**P**aganus villans et pagani dicunt hanc  
 ex tua misericordia meates. No<sup>t</sup> q<sup>uod</sup> meas ex tua  
 misericordia dei s<sup>r</sup> adem catholicum pagam uideis,  
 pagantur multudo paganos

pagantur multudo paganos

pagantur multudo paganos  
**P**agana carta vel scriptura vel s<sup>r</sup> folior<sup>z</sup> li  
 breor<sup>z</sup> t<sup>r</sup> a pango. iungo. I scripta ut pubula  
 pulimbo. pluensis vellere et a pubulo eu<sup>r</sup>

Abb. 10: Cod. Cus. 176, fol. 204<sup>r</sup>. Vgl. Seite 251

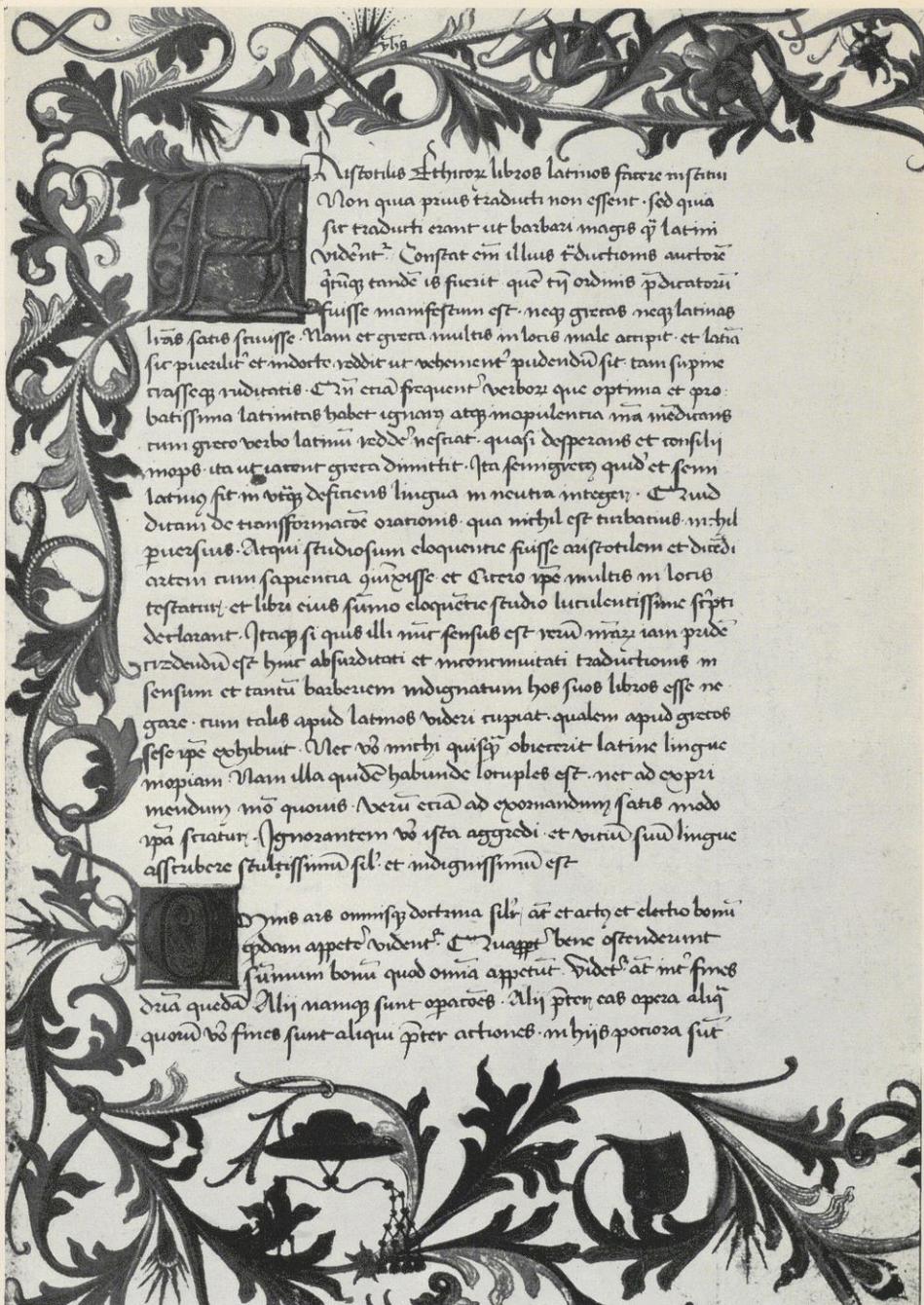
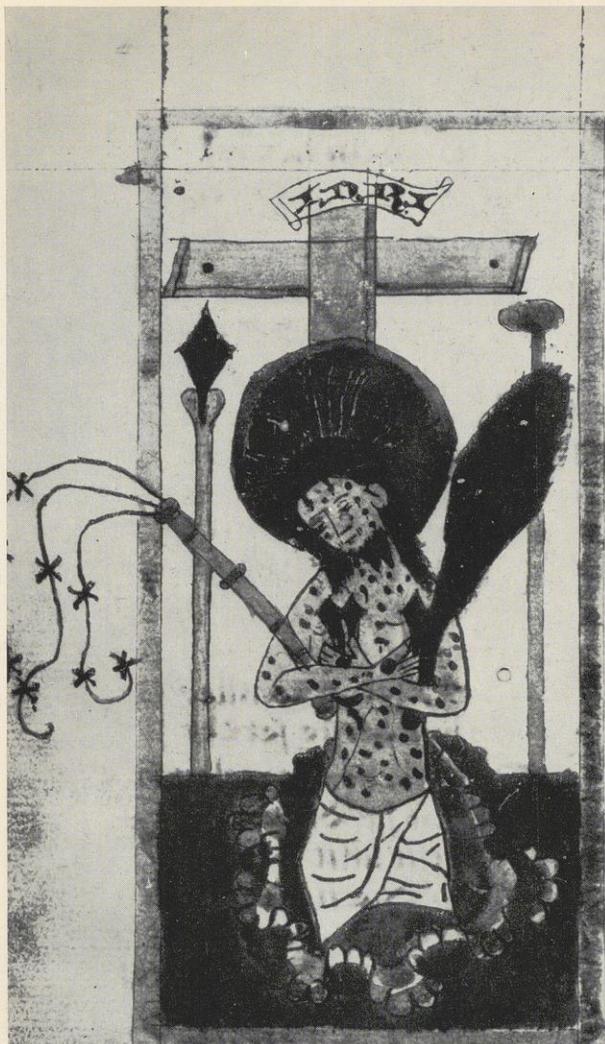


Abb. 11: Cod Cus. 179, fol. 79<sup>r</sup>. Vgl. Seite 251



Abb. 12: Cod. Cus. 147, fol. 1<sup>r</sup>. Vgl. Seite 251



- Die erste rubricie ader cap-  
 puttel ist ..  
 Wie etzeliche menschen  
 J. van gode vnbissindichen  
 ge Logen werden  
 3. Wie is vor zu der sunde  
 dem cruce ergiengen

Wie rechte getr  
 hyden was ..  
 Wie die sele van  
 cruce kumet Zo  
 Zelichen ruuen  
 me mylden ver  
 Wie am ..  
 Wie bedeuten  
 elde mynne ist  
 Wie mynneidich  
 Wie got so Zorg  
 geschynen vñ do  
 nendich sy  
 Warum he sich  
 den in Zyt mit zu  
 Waru he sich in a  
 ubel in Zyt gest  
 Van vmer were  
 der helle  
 Van vmeissiger  
 des hemelrichs  
 meissiger edelt  
 Van vmeissige gu  
 Van dem mynne  
 kouye der selen  
 loeue der repue  
 Van de jeren van  
 hertzelijckde Ma  
 studen vmb de p  
 Van der afflo  
 der scheidunge

Abb. 13: Cod. Cus. 115, fol. 1v. Vgl. Seite 252





04. 5. 88

- 1. 6. 66

14. 12. 86

2- MAI 1967

1. 8. 9. 87

26. DEZ. 1987

27. MAI 1968  
28. 5. 69

28. 5. 71

23. NOV. 1972  
18. FEB. 1972

06. JULI 1973

22. NOV. 1974

12. 2. 75

27. OKT. 1975

18. JAN. 1976

20. JULI 1976

18. OKT. 1976

20. 6. 78

19. JULI 1978

21. Juli 1981

\* 9. Feb. 1982

1. DEZ. 1982

13. APR. 1983

ca 309

47

199

214 (Lutheran  
(in)ratio)

289

72 (Oliver)

215 (in Boeth. arithmetic)