

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 Campo¹. 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 gab². Der Urheber der neuen Richtung war der Pariser Professor Johannes de Nova Domo³. 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 heimisch⁴.

Über die schriftstellerische Kontroverse zwischen Albertinisten und Thomisten, die von Heimeric in der alten Rheinstadt entfesselt wurde, sind wir durch Meersseman gut unterrichtet⁵. Im Jahre 1428 veröffentlichte Heimeric die

¹ 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. 379 ff.

² 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).

³ Über Johannes de Nova Domo vgl. MEERSSEMAN I. Der Pariser Magister ist Verfasser zweier Schriften: *De esse et essentia* (vgl. MEERSSEMAN I, S. 91 ff.: *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), 144 ff.

⁴ 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.

⁵ MEERSSEMAN II.

Schrift *Tractatus problematicus*, in der er bei der Behandlung von achtzehn philosophischen Problemen die Lösungen Alberts denen des Thomas gegenüberstellte⁶. 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 temperamentvoll⁷. Es ist ein Verdienst von Rudolf Haubst, auf die übrigen, noch unedierten und außerhalb der Schulpolemik stehenden Schriften des Heimeric erstmalig hingewiesen zu haben⁸. Diese Werke zeigen uns einen anderen Heimeric als den der Kontroversschriften, der, nach der Charakterisierung Haubsts, »gegenüber der gewöhnlichen spätscholastischen Philosophie, stärker hinein in das Ideengut der neuplatonischen Tradition greift und dieses in einer aus neuem Geiste geprägten Sprache bietet«⁹ und, was für unseren Zweck bedeutsamer ist: diese Werke verbinden das Denken Heimerics nicht nur mit dem beginnenden, neuplatonisch gefärbten Aristotelismus Alberts des Großen, sondern auch mit dem Denken des Ramon Llull und des Nikolaus von Kues¹⁰.

Wir wissen heute tatsächlich einerseits, daß Heimeric die *Ars* des Katalanen kannte und darüber hinaus viel lullisches Gut, besonders die Prinzipienlehre betreffend, in sein philosophisch-theologisches Denken aufnahm¹¹. 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-

⁶ Vgl. MEERSSEMAN II, S. 23 ff.

⁷ Vgl. MEERSSEMAN II, S. 67 ff.

⁸ 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.

⁹ HAUBST, *Zum Fortleben Alberts des Großen*, S. 421.

¹⁰ 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.

¹¹ 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 lullianas 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 steht¹². Die Anmerkungen finden sich besonders in den Schriften *Quadripartitus quaestionum*, *Theoremata 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 darf¹³. 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 entwickelt¹⁴. 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.

¹² HAUBST, *Das Bild*, S. 12.

¹³ Vgl. HAUBST, *Das Bild*, S. 333–338; COLOMER, *Nikolaus von Kues und Raimund Llull*, S. 41–46.

¹⁴ 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 pseudoaristotelischen *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 Denkbündelungen, die sein eigenes philosophisch-theologisches System bestimmen: das neuplatonische Emanationsschema und den Gedanken eines den ganzen intelligiblen und sichtbaren Kosmos durchwaltenden Seinszusammenhangs¹⁵. 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 zirkuläre 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 zurück¹⁶.

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 Lull 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 gelten¹⁷. Wer

¹⁵ Vgl. HAUBST, *Zum Fortleben Alberts des Großen*, S. 421 f.

¹⁶ Vgl. *Comp. div.* (Cod. Mog. 614, fol. 209^{ra}), nach dem Heimeric im Laufe seines Traktates behandeln will: »... de primo universitatis entium principio...; de exitu et progressu universorum a primo... et de modo reductionis ipsorum ad unum finale principium.«

¹⁷ Vgl. *Comp. div.*: »In primo sunt omnium perfectiones in omnimoda identitate cum substantia eius« (Cod. Mog. 614, fol. 227^{rb}); *Colliget princ.*: »...in ente perfectissimo concurrunt omnium dignitates perfectionales realiter identice, sicut omnimoda varietas perfectionum vitalium cuiuslibet plantae fructuosae praeabitur originaliter in eius radice« (Cod. Cus. 106, fol. 221^r, 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^v, 1–4).

Lullus und Cusanus kennt, wird sofort den lullischen Ursprung einer solchen Auffassung und ihre genaue Entsprechung im cusanischen Denken sehen¹⁸. Kennzeichnend für die Eigenart Heimerics ist jedoch der analoge und transzendente Sinn, den die lullische Lehre von der Vertauschbarkeit der Grundwürden bei ihm erhält. In der lullischen Interpretation des Heimeric liegt die vertauschbare Identität der Prinzipien in der transzendentalen Analogie des Seins und des Einen begründet¹⁹. Infolgedessen ist die Vertauschbarkeit der Grundwürden, von der Heimeric spricht, eine analoge Vertauschbarkeit, die bei aller Verschiedenheit doch vom ungeschaffenen und geschaffenen Sein gilt²⁰. 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 ausweitete und mit dem

¹⁸ 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 praedicta 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.«

¹⁹ Vgl. *Disp. de pot. ecl.*: »Cum ergo dicta novem principia sint primae dignitates seu nobilitates repertae per analogiam in quolibet ente inter se ratione tertii, cum quo identificantur, convertibiles...« (Cod. Cus. 106, fol. 108^r, 22ff); *Colliget princ.*: »Qui novem principia propter originalem unitatis analogicae indivisionem sunt, salva ratione propria, singulorum supra se invicem convertibilia« (Cod. Cus. 106, fol. 213^v, 28ff).

²⁰ Die Notiz zur lullischen *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 analogicae illius entis analogice. Item illa conveniunt 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. 303^r).

Ternar *principium, medium und finis* und der lullischen 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 Wirken²². Das alles gilt im höchsten Maße von Gott, dessen *esse comprehendit agere*²³. 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 voraussetzt²⁴.

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 lullische 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 lullischen 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 finden²⁵. 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

²¹ Vgl. COLOMER, *Nikolaus von Kues und Raimund Llull*, S. 27 u. 56. Siehe auch HAUBST, *Das Bild*, S. 68.

²² Vgl. *Colliget princ.*: »Quantum 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 essenziale 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^v, 34 ff).

²³ Vgl. *Theoremata totius universi* (Cod. Cus. 106, fol. 63^v, 9).

²⁴ Vgl. *Colliget princ.*: »Et nisi esset essentialiter in se, fontaliter intra se et causaliter extra se per gradus originales principii, medii 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 Lullus 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^v, 36–42).

²⁵ 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 lullischen Lehre durch Heimeric nahe²⁶.

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 äußeren, dreifach kausalen Wirksamkeit. Offenbar wird der begriffliche Inhalt des Symbols auf der von Albert dem Großen herkommenden dreifachen Unterscheidung der essentialen, notionalen und kausalen Ordnung in Gott aufgebaut²⁷. Der nähere Sinn der verschiedenen geometrischen Motive wird aber von Heimeric folgendermaßen erklärt: Das Kreissymbol bezeichnet die vertauschbare Identität der göttlichen Wesenseigenschaften²⁸; das Dreieck drückt die Dreieinheit der göttlichen Personen aus²⁹; die drei Radien endlich stellen den Einfluß der gött-

²⁶ 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^r, 21–25); *Sermo* 19: »Hic autem Deus summe vigorositatis 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 reperiri, consequens est eam summae activitatis existere. In omni autem actione perfecta tria correlativa necessario reperiuntur, quoniam nihi in se ipsum agit, sed in agibile distinctum ab eo; et tertium surgit ex agente et agibili, quod est agere. Erunt haec correlativa in essentia divina tres personae; quare Deum trinum vocamus« (Cod. Cus. 220, fol. 56^v, 1–10).

²⁷ Vgl. *Comm. in De div. nom.* (c. 1, 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.

²⁸ Vgl. *De sig. aet.*: »Cuius circulus significat perfectionum essentialium reciprocam seu convertibilem identitatem« (Cod. Cus. 106, fol. 77^r, 44f); *ibid.*: »Prout indicat praeposita figura ratione circuli essentialia, scilicet essentiam, vitam intelligentiam, unitatem, veritatem, bonitatem identificantis« (Cod. Cus. 106, fol. 83^v, 17f).

²⁹ Vgl. *De sig. aet.*: »...triangulus in differentiis portionis circuli oppositis terminatus personarum Trinitatem« (Cod. Cus. 106, fol. 77^r, 45f).

lichen dreifachen Ursächlichkeit – *efficientis, exemplaris* und *finalis* – dar³⁰. 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 geschieht³¹. Gemäß seines neuplatonisierenden 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 ist³².

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 Dreieckssymbols ist bei Llull 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

³⁰ Vgl. *De sig. act.*: »...et tres funiculi ab illis angulis deorsum in centro terminati appropriatam tribus personis trium causarum activarum, scilicet effectivae, exemplaris et finalis influentiam« (Cod. Cus. 106, fol. 77^v, 1–3).

³¹ HAUBST, *Das Bild*, S. 260ff.

³² Vgl. COLOMER, *Nikolaus von Kues und Raimund Llull*, S. 20, Anm. 87.

³³ *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 figuras*, 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« ist³³. 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 hindrängen; Nikolaus von Kues gelingt es so, die theopherische und theozentrische Sicht in der höheren Einheit der göttlichen, allumfassenden Koinzidenz zu vereinen«³⁴.

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 lullischen Prinzipienlehre bei der Vorbereitung des cusanischen Koinzidenzgedankens zukommt, hingewiesen³⁵. 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 Llull nicht von »coincidentia«, sondern nur von »conversio«, doch Nikolaus konnte den Ausdruck »coincidentia« in der lullischen Interpretation seines Lehrers Heimeric finden. In der Darstellung der lullischen *Ars*, die der flämische Meister der *Disputatio de potestate ecclesiastica* beigegeben hat, finden wir tatsächlich, zur Kennzeichnung der Vertauschbarkeit der lullischen Grundwürden und Korrelativen, anstelle des Ausdrucks »convertuntur« die neue Formel »coincidunt«. 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 ipsamet magnitudo, ita

³⁴ HAUBST, *Das Bild*, S. 260f.

³⁵ COLOMER, *Nikolaus von Kues und Raimund Llull*, S. 97f.

bonificativum, bonificabile et bonificare coincidunt cum magnificativo, magnificabili et magnificare; et sic de aliis³⁶.

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 lullischen Korrelativen, sondern auch um damit etwas von Gott Verschiedenes auszudrücken³⁷. In Gott fallen nämlich Wille und Wesenheit zusammen³⁸. Entsprechend fallen auch göttliches Erkennen und Wollen über allen kreatürlichen Gegensätzen in der Wesenheit Gottes zusammen³⁹. Endlich gilt der Zusammenfall in Gott auch von der dreifachen Kausalität: der Wirk-, Form- und Zielursächlichkeit und – was im Symbol der unendlichen Kugel dasselbe aussagen soll – der Dreiheit von *principium* (Mittelpunkt), *medium* (Durchmesser) und *finis* (Umfang)⁴⁰. 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 sei⁴¹. So ist Gott, beziehungsweise das Erste, zugleich immanent und transzendent, »omnibus intimissimum, tamen nulli inclusum ... Omnibus existens intimissimum secun-

³⁶ *Disp. de pot. eccl.* (Cod. Cus. 106, fol. 108^v, 14–18).

³⁷ Vgl. darüber HAUBST, *Zum Fortleben Alberts des Großen*, S. 437ff.

³⁸ 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 inte[lligen]di practico« (Cod. Cus. 106, fol. 84^r, 17–22).

³⁹ Vgl. ebd.

⁴⁰ 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 finaliter formans per omnimodam coincidentiam ipsius cum efficiente et fine« (Cod. Mog. 610, fol. 121^r, 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. 128^v).

⁴¹ 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«⁴². 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, formali et finali... Et ab Alano (dicitur primum principium) esse sphaera, cuius centrum ubique, circumferentia nusquam. In sphaera enim principium, medium et finis«⁴³. 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 bezogen⁴⁴. 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«⁴⁵. 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 refugit«⁴⁶.

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 verstünde. Die Schöpfung geht aus der lebendigen, fruchtbringenden Güte des Einen und Dreieinen Got-

⁴² *Comp. div.* (Cod. Mog. 610, fol. 121^r).

⁴³ *Comp. div.* (Cod. Mog. 610, fol. 128^v).

⁴⁴ Vgl. *Beryl.* c. 16 (H XI/I 16, 1-4).

⁴⁵ HAUBST, *Das Bild*, S. 91.

⁴⁶ Zu Alberts *Comm. in De div. nom.* (Cod. Cus. 96, fol. 105^{rb}).

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*⁴⁷. 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«⁴⁸. 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«⁴⁹. 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«⁵⁰. 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«⁵¹. Zur Verdeutlichung dieser trinitarischen Seinsauffassung verwendet Heimeric die Korrelativenlehre des Ramon Llull. Die Anspielungen auf diese Lehre kommen besonders häufig im *Colliget principiorum* vor⁵². Die bezeichnendste Formulierung finden wir jedoch in der früher erwähnten Notiz zur llullischen Kunst in Cod. Cus. 83 vor. »Quodlibet ens in actu ratione suae actualitatis est originaliter fecundum, quia sicut essentialiter 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-

⁴⁷ Vgl. *Theoremata totius universi* (Cod. Cus. 106, fol. 64^v, 17–19).

⁴⁸ *Com. div.* (Cod. Mog. 614, fol. 226^{ra}).

⁴⁹ *Colliget princ.* (Cod. Cus. 106, fol. 214^v, 9f).

⁵⁰ *Theoremata totius universi* (Cod. Cus. 106, fol. 64^r, 24; fol. 65^v, 8f).

⁵¹ *Colliget princ.* (Cod. Cus. 106, fol. 208^r, 8–10).

⁵² 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 ceteris⁵³. Die Beziehung dieser Lehren zu Lullus und Cusanus liegt auf der Hand. Was den ersteren 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« zeigt⁵⁴. 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 lullischen 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 menschengewordenen 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 prophetaem recte dicitur, quod est simul in unum dives et pauper, id est, factus infectus, novus sempiternus, passibilis impassibilis, latratriam et idolatriam salubriter adorandus⁵⁵.« 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 befinde, 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«⁵⁶. Nur so ent-

⁵³ Cod. Cus. 83, fol. 303^r.

⁵⁴ Cod. Cus. 106, fol. 258^v, 34.

⁵⁵ *Quadrip. quaest.* (Cod. Cus. 106, fol. 16^r, 4 ff).

⁵⁶ *Quadrip. quaest.* (Cod. Cus. 106, fol. 15^v, 14 f). 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 universali emanationi respondet universalis reductio finalis in u<ltim>a creatura ultimo consumman-<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, mediarum in anima et primarum in spiritu hominis deificatio«⁵⁷. Damit scheint auch Heimeric das Motiv der Menschwerdung in der Vollendung der Schöpfung zu sehen⁵⁸.

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 Llull häufig vorkommt⁵⁹ und die auch Nikolaus von Kues gebraucht, um die geheimnisvolle Spannweite der hypostatischen Einung zum Ausdruck zu bringen⁶⁰. 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 Llull und Nikolaus von Kues zu finden⁶¹.

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 perficientis intentio, cum non posset sibi (?) aliquid addi« (Cod. Cus. 106, fol. 16^r, 4–5). Vgl. HAUBST, *Christologie*, S. 184, Anm. 81.

⁵⁷ *Ars demonstrativa* (Cod. Cus. 106, fol. 73^r, 36 – fol. 73^v, 3).

⁵⁸ Vgl. darüber HAUBST, *Christologie*, S. 184.

⁵⁹ Vgl. z. B. *Arbre de sciència*, 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).

⁶⁰ 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^r) und *De vis.* c. 22 (P 111^v).

⁶¹ 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 ansah⁶³, 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 creaturae 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 hypostatice 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. 133^v, 9ff).

⁶² Vgl. *Disp. de pot. eccl.*: »Primo modo (ut sponsus Ecclesiae) est Deus humanatus, secundo (ut pastor) homo deificatus...« (Cod. Cus. 106, fol. 106^r, 16f); *Quadrip. quaest.*: »Dei per incarnationem Verbi humanatio est per assumptionem carnis mediante spiritu hominis deificatio« (Cod. Cus. 106, fol. 16^r, 1). Was Cusanus betrifft siehe *De vis.*: »Iesu ... quando intra paradisi murum te intueor, admirabilis mihi occurreris: Verbum enim Dei est humanatum et homo est deificatus« (P 111^v).

⁶³ 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 damaligen 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 »praeceptor meus« benennt. Siehe darüber R. KLİBANSKY, *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.