

Aufweis von Parallelen; im Vergleich der beiden Konzeptionen werden vor allem die Strukturen einer „Christologie von unten“ deutlicher. Mit R. Haubst (Geleitwort, X) läßt sich der Anteil der beiden aufs Ganze gesehen so gewichten: „An vielen Punkten wird Teilhard mit Hilfe cusanischen Denkens theologisch eindeutiger interpretiert, während umgekehrt manches kompakte Dictum des Cusanus in der genetischen Sicht Teilhards eine weiterführende Aktualisierung erfährt.“

Der zweite Teil der Arbeit (323-482) ist der Darstellung der Soteriologie gewidmet; er will Antwort geben auf die Frage: Wie interpretieren die beiden Theologen die neutestamentlichen Aussagen über Jesu Kreuz und Auferstehung, über Erlösung und Neuschöpfung, über den mystischen Leib Christi und seine eucharistische Gegenwart? Wie sieht Teilhard das Verhältnis von Natur und Gnade? Man hat ja der „kosmischen“ Christologie beider Theologen vor allem zum Vorwurf gemacht, in ihr werde die biblische Botschaft vom Kreuz verfälscht. Schneider übersieht nicht, daß besonders Teilhards Konzeption in diesem Punkt manche schwache Stellen aufweist (369-374), beurteilt sie aufs Ganze gesehen aber doch positiv.

Ein abschließender dritter Teil (485-529) hat die Aufgabe, den inneren Zusammenhang der beiden vorher behandelten Aspekte der Christologie, des kosmologischen und des soteriologischen, herauszuarbeiten. Dabei ergibt sich, daß die „kosmische“ Christologie, wie sie von Teilhard und Cusanus entfaltet wurde, der neutestamentlichen Sicht Christi nicht zuwiderläuft; die „kosmische“ Größe Christi erweist sich vielmehr als Ermöglichung seiner universalen Heilswirksamkeit.

Die großangelegte, mit einem Preis der Universität Mainz ausgezeichnete Dissertation von Stefan Schneider bringt für die Cusanus- wie für die Teilhard-Forschung reichen Gewinn; nicht zuletzt kann sie die aktuelle christologische Diskussion anregen und befruchten.

K. Reinhardt, Trier

THEO VON VELTHOVEN, *Gottesschau und menschliche Kreativität*. Studien zur Erkenntnislehre des Nikolaus von Kues. Leiden (E. J. Brill), 1977, IX, 273 S.

Die Untersuchung, eine Leidener Dissertation vom Juni 1977, ist in zwei ungefähr gleich große Teile gegliedert: „Macht und Ohnmacht des Wissens. Einige Grundzüge der cusanischen Erkenntnislehre“ (13-128); „Zählen und Sprechen. Eine Studie zu einigen besonderen Bereichen der Erkenntnis“ (129-260). Jeder Teil umfaßt zwei Kapitel: „Die belehrte Unwissenheit als Horizont der Erkenntnis“ (15-47); „Die schöpferische Kraft des menschlichen Geistes“ (48-128); „Die Mathematik, das eigene Werk des Geistes“ (131-196); „Die Sprache, Offenbarung des Geistes“ (197-260). Quellen- und Literaturverzeichnis (261-269), Namen- und Sachregister (270-271; 272-273) bilden den Abschluß.

Im I. Teil unternimmt der Verfasser den Versuch, die gnoseologischen Lehren des Cusanus einheitlich vom Gesamtwerk her zu interpretieren (vgl. S. 50). Dem möglichen Einwand, es sei methodisch besser, die Schriften des Cusanus einzeln zu analysieren, begegnet er mit dem Hinweis darauf, daß in der cusanischen Auffassung von der belehrten Unwissenheit (vgl. Kap. 1) keine wesentliche Entwicklung feststellbar sei (vgl. S. 50). Auch im 2. Kapitel verzichtet van Velthoven auf eine Untersuchung der einzelnen Cusanus-Werke, wengleich hinsichtlich der schöpferischen Kraft des Geistes nicht in gleicher Weise wie bezüglich der belehrten Unwissenheit eine Kontinuität nachgewiesen werden kann (52); denn die Lehre von der Erkenntnis als aktiver Ausfaltung des Geistes scheint erst von *De coniecturis* an ausgeprägt worden zu sein (vgl. S. 52). Indessen gestaltet Cusanus in der folgenden Zeit die Erkenntnislehre zwar weiter aus, nimmt aber keine entscheidenden

den Änderungen vor; daher hält Verf. es für gerechtfertigt, „eine allgemeine . . . Ausdeutung der cusanischen Auffassung der schöpferischen Kraft des Geistes“ (53) zu bieten. In den beiden Kapiteln des II. Teiles wird dargelegt, wie sich die schöpferische Geisteskraft in der Mathematik und in der Sprache äußert.

*Docta ignorantia* hat im Gesamtwerk des Cusanus eine dreifache Bedeutung (vgl. S. 44 und Anm. 118 mit Hinweis auf Alvarez-Gomez, *Die verborgene Gegenwart des Unendlichen bei Nikolaus von Kues*: Epimeleia 10, München-Salzburg 1968): Wissen des Nichtwissens, Wissen der Transzendenz des Erkenntnisobjekts, eine gewisse Einsicht in das Nicht-Gewußte. „Indem die Begrenztheit der Erkenntnis bedacht wird, bietet sich eine Möglichkeit, die Grenzen einigermaßen zu übersteigen“ (46), freilich nicht in der Weise, daß die Erkenntnis jemals ihren Gegenstand erreichen könnte; es bleibt bei der asymptotischen Annäherung.

Mit der Lehre von der *docta ignorantia* verbindet Cusanus die Theorie von der *Produktivität des menschlichen Geistes* „hinsichtlich der Begriffe und Vorstellungen, welche dieser von der Wirklichkeit entwirft“ (48). Daß hiermit keineswegs Heterogenes mehr oder weniger willkürlich vereinigt wird, wird vom Verfasser bewiesen; es ist auch schon dadurch klar, daß in beiden Motiven die neuplatonische Tradition fortwirkt (vgl. S. 50). Wichtig für das Verständnis der Lehre von der schöpferischen Tätigkeit des menschlichen Geistes ist die Einsicht, daß menschliche Kreativität „umfaßt und getragen“ wird „von der absoluten Kreativität, an der sie teilhat. Die menschliche Wirksamkeit wird immer in ihrer Verbundenheit mit dem göttlichen Wirken betrachtet“ (128). Dieser Verbindung wird die *mens* in der Selbstreflexion gewahr und erfährt sich als *imago dei*; „in der Reflexion auf die schöpferische Aktivität des Geistes, die sich am deutlichsten in der Mathematik zu erkennen gibt, findet der Mensch den Anknüpfungspunkt, der göttlichen Schöpfermacht, deren Widerschein er in sich entdeckt, auf die Spur zu kommen“ (196). Eben dieses wird in den Darlegungen über die Rolle der Mathematik (131-196) expliziert.

Ähnliches zeigt sich in der cusanischen Sprachphilosophie. „Das Wort ist nichts anderes als die Offenbarung des Geistes“ (*Comp.* 7 [h XI/3, N. 20, Z. 10]; vgl. S. 206); das gilt gleichermaßen vom Wort Gottes und von den Worten des Menschen. Manifestationen des göttlichen Wortes sind die Geschöpfe (vgl. *Comp.* 7, N. 21, Z. 9-11); die *mens humana* offenbart sich in den verschiedenartigen *sermones*. Dieser Parallelismus, der nicht als Niveaugleichheit verstanden werden darf, ist Grund dafür, „daß wir fortwährend auf Vergleiche zwischen dem sprechenden Menschen und dem schaffenden Gott stoßen“ (257). Sofern die Sprachphilosophie nicht nur als Interpretation menschlichen Sprechens, „sondern auch des göttlichen *verbum*“ (260) gesehen wird, beruht auch sie auf der Lehre von der *mens* als *imago dei*.

Es ist zu konzedieren, daß Verf. stets bemüht ist, eine historisch exakte Interpretation vorzunehmen, und daß er Cusanus nicht in die Nähe Kants oder Hegels bringen will, was in der Cusanus-Literatur nicht selten geschieht. Anerkennenswert ist, daß van Velthoven keinem Problem ausweicht, das durch die Texte gestellt wird; weiterhin, daß er gute Kenntnisse der Cusanus-Schriften und der Forschungsliteratur hat. Auf Grund von alledem leistet er einen im ganzen bemerkenswerten Beitrag zur Cusanus-Forschung.

Indessen ist Vorsicht geboten, was die Einzelheiten und die philologische Grundlage seiner Ausführungen angeht. Die Arbeit ist von zahlreichen Ungenauigkeiten und Fehlern durchsetzt, wodurch ihr Wert als Forschungsbeitrag beeinträchtigt wird. Diese Aussage sei im folgenden bewiesen.

S. 18 Anm. 15: statt *attribuuntur* ist *sibi attribuuntur* zu lesen. S. 32, Anm. 73: statt „*Sie* (!) *deus*, qui est veritas, *quae* est obiectum intellectus“ ist mit der kritischen Ausgabe zu lesen: „*Sic* *deus*, qui est veritas, *quod* est obiectum intellectus“. S. 42, Anm. 114: statt *reperiri* muß es *reperire* heißen. S. 44, Z. 24 (= *Apol. doct. ign.*: h II, S. 2, Z. 9) druckt van Velthoven die Übersetzung von Dupré: „Ich fragte, worin Sokrates die Athener überragte“. In Duprés dreibändiger Ausgabe

stimmen bisweilen Text und Übersetzung nicht überein; ein Musterbeispiel bietet die vorliegende Stelle: Dupré übernimmt den Wortlaut der kritischen Ausgabe: „... in quo *Atheniensis* Socrates praecellerat“, übersetzt aber: „... worin Sokrates die Athener überragte“; van Velthoven tut ein übriges: Er ändert S. 44 Anm. 121 stillschweigend den Text: „... in quo *Athenienses* Socrates praecellerat“. Zwar ist *Atheniensis* eine im Pariser Druck von 1514 vorgenommene Korrektur statt des überlieferten *Thebanus*, aber sie ist sinnvoll; überdies bildet Cusanus den Accusativus pluralis der konsonantischen Deklination nicht aus *-is*. Dementsprechend ist zu übersetzen: „... worin sich Sokrates aus Athen hervortat“. Aber derartige Ausstellungen wird ein Philosoph wohl für Philologenpedanterie halten.

S. 53, Z. 3 v. u.: „Dabei erfüllen Begriffe und Erkenntnisbilder eine unentbehrliche Rolle, weil sie zwischen dem Erkenntnisvermögen und den wirklichen Dingen vermitteln“. Als Beleg wird *Comp.* 4, N. 8, Z. 16-18 geboten (53, Anm. 15): „Quare oportet inter sensibile obiectum et sensum esse medium, per quod obiectum speciem seu signum sui multiplicare possit“; van Velthoven meint: „Dies gilt nicht nur für die sinnliche, sondern auch für die verstandesmäßige Erkenntnis“ (53, Anm. 15). Hiermit jedoch ist die Stelle falsch ausgelegt. Cusanus rekurriert a. a. O. auf Aristoteles, *De anima* 419 a 17-20: „Denn das Sehen kommt zustande dadurch, daß das Wahrnehmungsvermögen etwas erleidet; unmöglich aber direkt seitens der gesehenen Farbe; so bleibt also, daß es seitens des Mediums geschieht, und es muß ein Medium geben . . .“; in 419 a 25 ff. folgen Bemerkungen über die anderen Media. Wie bei Aristoteles geht es auch bei Cusanus ausschließlich darum, daß die Sinneswahrnehmung ein Medium erfordert.

Die wohlbekannte Formel *Ars imitatur naturam* darf man wohl kaum als „mittelalterlichen Aphorismus“ (65, Z. 1 v. u.) bezeichnen; denn es handelt sich hierbei um die wörtliche Übersetzung von Aristoteles, *Physik* 194 a 21. Aber das wäre unwichtig, wenn nicht van Velthoven hiermit eine geradezu abenteuerliche Deutung von mittelalterlicher Kunstauffassung verbände: „Das Einzige, wozu das Schaffen des Menschen imstande ist und worin dessen Auftrag liegt, ist das in leichten Varianten Reproduzieren der Formen, welche in der Welt gegeben sind. Jedes menschliche Produkt ist nicht mehr als eine schwache Wiedergabe und Abstrahlung von dem, was die Natur uns bietet, denn das Schaffen Gottes ist nicht zu verbessern, sondern nur nachzubilden“ (65). Ausschließlich in *De mente* 2 (h V, S. 51, Z. 18-24: der Löffelschnitzer ahmt nicht die Formen irgendeines Naturdinges nach) habe Cusanus diese Theorie kritisiert (85-86). Hiergegen ist zweierlei vorzubringen: 1) van Velthoven wird den mittelalterlichen Kunstauffassungen nicht gerecht (vgl. hierzu den guten Beitrag von A. Reckermann im Historischen Wörterbuch der Philosophie Bd. 4, 1076, Sp. 1368-1372); 2) er bringt dem Aristotelischen Dictum kaum Verständnis entgegen; zur Kunst als Nachahmung der Natur vgl. die treffenden Bemerkungen Hans Wagners in: Aristoteles, *Physik*vorlesung, (Berlin <sup>2</sup>1972), 456: Es geht gar nicht darum, daß menschliche Arbeit und Kunsttätigkeit bloße Nachbildung der Natur sei, sondern es handelt sich um die „Wiederkehr der Struktur der Natur in der Struktur des menschlichen Herstellens und Arbeitens“.

S. 90, Absatz: „Der Geist ist . . . im Gegensatz zu der tabularasa-Theorie schon vor jedem Erkenntnisakt mit der gesamten Wirklichkeit verwandt“. Aber gerade diesbezüglich besteht kein Unterschied zwischen der cusanischen Theorie vom Geist und der aristotelischen Konzeption. Cusanus weist den Begriffsnativismus ausdrücklich zurück (vgl. *De mente* 4: h V, S. 60, Z. 20-21); das bedeutet, daß der menschliche Geist vor dem Erkenntnisakt nicht aktual „mit der gesamten Wirklichkeit verwandt“ ist. Was Aristoteles betrifft, so ergibt sich seine Position eindeutig aus *De anima* 429 b 30 ff.: „... es ist früher auseinandergesetzt worden, daß irgendwie der Möglichkeit nach der Geist die denkbaren Dinge sei, aber in Wirklichkeit keines, bevor er denkt; der Möglichkeit nach in dem Sinne wie bei einer Schreiftafel, auf der in Wirklichkeit nichts geschrieben ist; was beim Geist der Fall ist“. Zu vergleichen ist auch *De anima* 429 a 28: Die

rationale Seele ist „nicht der Wirklichkeit, sondern der Möglichkeit nach die Formen“; außerdem 431 b 21: „Die Seele ist gewissermaßen alle Seiende“.

S. 98, Z. 16: „In den hermetischen Schriften, denen diese“ Bezeichnung, *der Mensch sei der zweite Gott*, „entnommen ist, wird sie jedoch nicht auf den Menschen, sondern auf den Kosmos angewandt“. Richtig ist, daß nach *Asclepius* I 8 und 10 der Mensch zweites Bild Gottes ist – erstes Bild Gottes ist die Welt –, aber zusätzlich ist *Asclepius* I 6 zu beachten: „... magnum miraculum est homo, animal adorandum atque honorandum. Hoc enim in naturam dei transit, quasi ipse sit deus“. S. 99, Z. 6: „Im übrigen weist Cusanus noch einmal auf die *secundus-Deus*-Stelle in den hermetischen Schriften hin, und zwar in einer Predigt, in der er sogar den ursprünglichen, griechischen Text, den er bei Lactantius gelesen hat, anführt“; als Beleg wird in der Anmerkung 179 eine Stelle aus *Sermo* 19 (= I Haubst) geboten: „... Refert quidem Hermetem Trismegistum in eo libro, qui logos telios id est sermo perfectus dicitur, his usum verbi: κύριος και τών πάντων ποιητής, δ θεόν καλοῦμεν, δευτερον ἐποίησεν τόν θεόν, id est: dominus et omnium factor quem Deum nominare videmur, secundum fecit Deum“. Wie S. 263 gesagt wird, werden die Cusanus-Predigten nach den Codices Vaticani 1244 und 1245 zitiert – besser wäre gewesen, der Verfasser hätte das Autograph in Cod. Cus. 220 eingesehen –, aber die vorgelegte Stelle ist eindeutig dem Pariser Druck entnommen (vgl. p II 1, fol. 13<sup>r</sup>). Zudem zeigt sich hier, wie unsinnig es ist, die kritische Ausgabe nicht zu konsultieren (*Sermones* I fasc. 1, 1970); die von Koch als *Sermo* 19 gezählte Predigt ist *Sermo* I nach der Zählung von Rudolf Haubst. Der Text lautet (a. a. O. S. 10 N 11, Z. 7-10): „Refert quidem Hermetem Trismegistum: „In eo libro, qui logos gelios, id est sermo perfectus, dicitur, his usus est verbi: kyros ke ton panton politis on theon kalei etc., id est ...“.“ Wieviel Griechisch Cusanus um 1430 konnte, lassen die im Autograph verballhornten Worte erkennen; statt des καλοῦμεν, das sich im Pariser Druck findet, steht übrigens bei Laktanz καλεῖν νενομίκαμεν.

S. 144-153 werden einige Überlegungen zu dem Thema „Cusanus und die aristotelische *Abstraktionstheorie*“ geboten. Da sie keineswegs alle Stellen im Werk des Cusanus berücksichtigen und demzufolge das schwierige Problem nicht klären können, sollten sie als vorläufige Erwägungen angesehen werden.

S. 145 wird zu der cusanischen *Wissenschaftseinteilung* (*De possesset*: h XI/2, N. 62-63: Die Physik ist die unterste Art der spekulativen Betrachtung, die Mathematik die mittlere, die *divina* die höchste) gesagt: „In diesem Abschnitt gibt Cusanus, zwar ohne ausdrückliche Erwähnung, die Theorie des Aristoteles über die Einteilung der Wissenschaften und vor allem über die Eigenart der Mathematik wieder“; vgl. dazu die Anmerkung 59: „... Es liegt m. E. kein Grund vor, zu glauben, daß Cusanus die aristotelische Wissenschaftseinteilung nicht aus“ *Met.* 1026 a 13-19 und 1064 a 28 ff. kenne, „sondern nur mittelbar durch Boethius . . . und Thierry von Chartres . . . wie R. Haubst annimmt“. Hierzu ist folgendes zu sagen: Es kann nicht die Rede davon sein, daß Cusanus in *De possesset* N. 62-63 die Wissenschaftseinteilung direkt aus Aristoteles entnommen hätte. *Met.* 1026 a 27-29: Die Naturphilosophie wäre die erste Wissenschaft, wenn es keine andere Wesenheit neben den von Natur aus bestehenden gäbe. Sie hat aber einen höheren Rang als die Mathematik (vgl. *Met.* 1026 a 19). In viel späterer Zeit wurde umgedeutet; die Reihenfolge im Mittelalter und bei Cusanus ist: Physik, Mathematik, prima philosophia sive theologia sive speculatio divina. Zur Umdeutung der Reihenfolge gab möglicherweise die ungenaue Aufzählung *Met.* 1064 b 2 (Physik, Mathematik, Theologie) Anlaß, ungeachtet der Tatsache, daß 1064 b 9-14 dasselbe zur Physik gesagt wird wie in 1026 a 27-29. Zur cusanischen Wissenschaftseinteilung und auch zum Vokabular in *De possesset* N. 62-63 sind Boethius, *De trinitate* 2, und die entsprechenden Kommentare aus der Schule von Chartres zu vergleichen; Rudolf Haubst hat recht mit seiner Annahme, daß Cusanus sich hier an Boethius und an Thierry von Chartres gehalten hat. Richtig ist zwar, „daß Cusanus schon bei der Vorarbeit zu *De beryllo*, also vor der Niederschrift des Dialogs

*De possess* die *Metaphysica* des Aristoteles“ durcharbeitete (145, Anm. 59); Tatsache aber ist, daß er für die aristotelische Philosophie nicht viel Verständnis aufbrachte (vgl. hierzu die lateinisch-deutsche Ausgabe des Beryll, (Hamburg 1977), 121, Anm. 49, 1 und 49,2).

S. 158, letzter Absatz: „Das Band zwischen dem Geist und der Zahl ist so innig, daß Cusanus der Seele den Namen ‚lebendige Zahl‘ verleih“. Hier wäre ein Hinweis auf die entsprechende Theorie des Xenokrates angebracht; die Belegstellen sind im Aristoteles-Index von H. Bonitz 493 b 9 zu finden. S. 253, Anm. 265: Zu Wilperts Quellenangaben (h IV, N. 121) für den Gedanken, „die Welt sei das Buch Gottes“ (253, Z.3 v. u.), wird ergänzend eine Thomas-Stelle angegeben. Wenn schon ergänzt wird, sollte auch hingewiesen werden auf *Sermo VIII*, N.16, 16-17 und die Anmerkungen in der Edition von Rudolf Haubst, ferner auf Ramon de Sibiuda, *Theologia naturalis* tit. 312 (Faksimile-Neudruck der Ausgabe Sulzbach 1852, Stuttgart-Bad Cannstadt 1966, S. 314).

S. 83, Anm. 117 ist statt *imago mea quod exemplar* zu schreiben: *imago mea et cuiuslibet, quod exemplar*, zumal dieser Text S. 83, Z.9 wörtlich übersetzt ist. S. 120, Z.24 und S. 121, Anm. 256 (*De mente* 7: h V, S. 79, Z.1-3) stimmen Übersetzung und lateinischer Text nicht überein: „Gott, der alles ist, strahlt in ihm wider, wenn der Geist nämlich als lebendiges Abbild Gottes . . .“. In der Anmerkung fehlen die Worte vor *viva imago dei*; der lateinische Text muß heißen: „Deus qui est omnia in ea relucet, scilicet quando ut viva imago Dei . . .“. Ein ähnliches Nichtübereinstimmen von Übersetzung und Belegtext findet sich S. 132, Z.16 und Anm. 4: „Jenes Wahre, das durch alles Wißbare gesucht wird, leuchtet im Spiegel der Mathematik, nicht nur in entfernter Ähnlichkeit, sondern gleichsam in strahlender Nähe wider“; in der Anmerkung 4 sind die Worte „Quomodo in speculo mathematico“ ausgelassen. S. 137, Z.20 ff. ist die Übersetzung von *De beryllo* N.55 nicht in Ordnung: „Du magst auch wissen, daß ich unter den Erforschern der Wahrheit noch einen andern im Irrtum gefunden habe, und zwar Platon. Er sagt nämlich . . .“. Übersetzt werden muß: „Du magst auch wissen, daß ich noch einen anderen Mangel bei den Erforschern der Wahrheit gefunden habe, wie ich glaube. Denn Platon sagte . . .“ (*Scias etiam me alium quendam in inquisitoribus veritatis, ut puto, defectum repperisse. Nam Plato dicebat . . .*).

S. 138, Z.2 wird richtig übersetzt: „Und so ist es bei allem dergleichen“; die entsprechenden lateinischen Worte „*Ita de omnibus talibus*“ sind in der Anmerkung 28 ausgelassen; in derselben Anmerkung ist in Zeile 4 v. u. statt „hoc“ „sic“ zu schreiben.

S. 139, Z.19 ff. wird zu Platons Lehre von der Mathematik und der Dialektik gesagt: „Andererseits ist das mathematische Denken auch von der Dialektik unterschieden, denn es geht von Hypothesen aus . . . Die Dialektik erhebt sich jedoch über die Hypothesen und richtet sich auf das erste Prinzip“. Daß die platonischen ὑποθέσεις (*Politeia* 510 b 5 ff.) keine „Hypothesen“ sind, sollte sich allmählich herumgesprochen haben, des weiteren, daß für die Dialektik nicht nur der Aufstieg, sondern auch der Abstieg innerhalb der Ideenwelt charakteristisch sind (*Politeia* 511 b); zu den Unterschieden hinsichtlich der Dialektik in der *Politeia* einerseits und in *Phaidros*, *Sophistes*, *Politikos* andererseits vgl. David Ross, *Plato's Theory of Ideas* (Oxford 1953), 116 ff. und Karl Bormann, *Platon*, (Freiburg 1973), 62 f. S. 160, Z.16: „Cusanus ist sogar der Meinung, daß ‚das von aller veränderlichen Andersheit losgelöste Dreieck, so wie es im Geiste ist, nicht wahrer zu sein vermag“; der mit „das“ beginnende Satz soll die Übersetzung sein von „*Comp. theol. II* (P. II 92): ‚*Et ideo in nulla materia adeo vere et praecise (est) quin verius et praecisius esse possit*“ (Anm. 124). S. 167, Anm. 160: Das lateinische Zitat unterschlägt die folgenden, S. 167, Z.17-19 übersetzten Worte: „*Numerus pertinet ad arithmetiam, pondus ad musicam, mensura ad geometriam*“. S. 174, Z.8: Es wird nicht selten behauptet, die Unterscheidung von *numeri, quos numeramus* und *numeri, quibus numeramus* stamme von Augustinus; diese Behauptung scheint auch van Velthoven zu akzeptieren (vgl. a. a. O.). Hierzu ist jedoch Aristoteles, *Physik* 219 b 6 zu konsultieren: „ . . . denn wir nennen Zahl sowohl das, was gezählt wird und abzählbar ist, wie auch

das, womit wir zählen . . .“ vgl. ferner 223 a 22 ff. S. 185, Anm. 225, Z.2: „ . . . figuras mathematicas considerare . . .“; es muß heißen: „ . . . figuras mathematicas *finitas* considerare . . .“; S. 200, Z.2-3: Der Mensch „verfügt . . . von Natur her über die *ars dicendi* mit Verweis auf *Comp* 3, N.6, Z.16-18 (Anm. 10). An der angegebenen Stelle lautet der Text: „Nulla etiam naturalior ars faciorque est homini quam dicendi, cum illa nullus perfectus homo careat“. Damit ist lediglich gesagt, daß die *ars dicendi* naturgemäßer ist als alle anderen artes und daß ihre Erlernung uns leichter fällt als das Lernen irgendeiner anderen ars, vgl. auch *Comp* 3, N.6, Z.6-7 (zu *Comp* 3, N.6, Z.17 „ . . . cum illa nullus perfectus homo careat“ ist zu überlegen, ob vielleicht – durch Zwischeninstanzen vermittelt und verändert – eine vage Reminiszenz an Quintilian, *Inst.* or. 1 pr. 9 besteht: „Oratorem . . . illum perfectum, qui esse nisi vir bonus non potest . . .“). S. 202, Z.11: „Die Luft wird Hyle, Materie, Chaos, Möglichkeit oder Werdenkönnen oder Zugrundeliegendes und noch anders genannt“; vgl. hierzu Anm. 23: „ . . . Dicitur (aer) tamen hyle . . .“. Diese für die Philosophiegeschichte zweifellos sehr interessante Auskunft über „die Luft“ – interessant deswegen, weil nunmehr klar ist, daß die Lehre des Anaximenes auf Cusanus eingewirkt hat – soll *Comp* 7, N.19, Z.41-43 zu finden sein (Anm. 23). Allerdings wird unsere Freude, eine neue Einsicht in eine Quelle des Cusanus erlangt zu haben, getrübt, wenn wir den Kontext lesen (*Comp* 7, N.19, Z.37 ff.): „In ähnlicher Weise“ wie bezüglich der Luft, von der N. 19, Z.28-37 die Rede ist, „mußt du nun erwägen, daß alles, was wirklich sein soll, sei es sinnenfällig oder geistig erkennbar, etwas voraussetzt, ohne das es nicht ist; das ist aber durch sich weder sinnenfällig noch geistig erkennbar. Und weil dieses der sinnenfälligen oder der geistig erkennbaren Form entbehrt, kann es nur erkannt werden, wenn es geformt wird. Es hat keinen Namen. Dennoch wird es Hyle, Materie . . . genannt“. Offensichtlich hat van Velthoven hier den Text nicht verstanden. S. 209 Anm. 66 wird Aristoteles, *Peri hermeneias* 16 a 8 zitiert: παθήματα ὁμοιώματα τῶν πραγμάτων. Bei Aristoteles liest man etwas ganz anderes: . . . παθήματα τῆς ψυχῆς, καὶ ὧν ταῦτα ὁμοιώματα πράγματα ἤδη ταῦτά (16 a 6-8). Dennoch hat van Velthoven das angebliche Zitat nicht erfunden; es wurde unter Auslassung einiger Wörter dem Aristoteles-Index von Hermann Bonitz 512 a 16 entnommen. Bonitz formt in seinem Index den aristotelischen Wortlaut bisweilen etwas um. Ich komme zum Schluß und fasse die Ergebnisse zusammen: Die philologische Grundlage der Arbeit Herrn van Velthovens läßt diverse Wünsche unerfüllt; die philosophischen Analysen sind recht gut, sofern sie von der Kritik des Philologen nicht tangiert werden. Hoffen wir, daß diese Art, mit Texten umzugehen, in der Cusanus-Forschung nicht zum Vorbild erwählt wird!

(Die vorstehende Besprechung erscheint, verändert in Form und Inhalt, zuerst im Archiv für Geschichte der Philosophie. Der frühere Herausgeber, Hans Wagner, erklärte sich freundlicherweise einverstanden, daß sie, etwas modifiziert, auch in den Mitteilungen und Forschungsbeiträgen der Cusanus-Gesellschaft publiziert wird. Dafür sei ihm auch hier gedankt).

Karl Bormann, Köln

PAVEL FLOSS, *Mikuláš Kusánský. Život a dílo* (Nikolaus von Kues. Leben und Werk). Prag (Verlag Vyděhrad) 1977, 385 S.

Diese erste tschechische Monographie über NvK, der als Kanonist, Mathematiker, Philosoph, Theologe, Bischof und Kardinal ein reiches Erbe als Denker und Kirchenreformer hinterlassen hat, versucht – bei fast völliger Umgehung der Theologie und in bewußter Engführung der Philosophie und Kosmologie auf ihren „soziologischen“, d. h. sozialrevolutionären Gehalt hin – die antimetaphysische und antihierarchische Dialektik als zentrale Absicht des Cusan darzustel-