MITTEILUNGEN UND FORSCHUNGSBEITRÄGE DER CUSANUS-GESELLSCHAFT 19

PAULINUS-VERLAG TRIER

CUSANUS-GESELLSCHAFT
VEREINIGUNG ZUR FÖRDERUNG DER CUSANUS-FORSCHUNG
E. V.
BERNKASTEL-KUES

Mitteilungen und Forschungsbeiträge

MITTEILUNGEN

UND FORSCHUNGSBEITRÄGE

DER

CUSANUS-GESELLSCHAFT

19

1991
PAULINUS-VERLAG TRIER

ISBN 3-7902-1360-8

Gesamtherstellung: Paulinus-Druckerei GmbH, Trier

INHALT

MITTEILUNGEN

A. Aus dem Leben der Cusanus-Gesellschaft von Helmut Gestrich 9

B. Aus dem Institut für Cusanus-Forschung und dem Wissenschaftlichen Beirat von Rudolf Haubst 13

HANDSCHRIFTEN-FORSCHUNG IM DIENSTE DER CUSANUS-BIOGRAPHIE UND DER KRITISCHEN EDITION

HERMANN J. HALLAUER

Das St. Andreas-Hospiz der Anima in Rom. Ein Beitrag zur Biographie des Nikolaus von Kues 25

HERMANN J. HALLAUER

Cusana in der Bibliothek des Priesterseminars zu Brixen 53

KLAUS REINHARDT

Cusana im Codex 11 des Kapitelsarchivs der Kathedrale von Barcelona: De concordantia catholica und De auctoritate praesidendi 100

THOMAS M. IZBICKI

Auszüge aus Schriften des Nikolaus von Kues im Rahmen der Geschichte des Basler Konzils. Untersuchung und Edition 117

RUDOLF HAUBST

Zur Edition der Predigten und anderer Cusanus-Werke 136

1. Die Praefatio generalis zum gesamten Predigtwerk 136

2. Zur Filiation der Handschriften von „De visione Dei“ 143

3. „Ausleuchtungen“ (Elucidationes) neutestamentlicher Texte 153

HEINRICH PAULI
Die Aldobrandinuszitate in den Predigten des Nikolaus von Kues und die Brixener Aldobrandinushandschrift 163

AUS DER GESCHICHTE DER CUSANUS-REZEPTION

HERMANN J. HALLAUER
Auf den Spuren eines Autographs von Predigten und Werken des Nikolaus von Kues aus der Brixener Zeit. Ein Nachtrag zu MFCG 17, S. 89-93 185

ALFRED KAISER
Die Christologie des Nikolaus von Kues im Urteil Isaak August Dorners (1809 - 1884) 196

KUGAI YAMAMOTO
„Dies sanctificatus“ und der Ursprung der Religionsphilosophie 221

AUS DER AKTUELLEN CUSANUS-INTERPRETATION

JOSEF STALLMACH
Nikolaus von Kues - Gottinnige Gottsuche 233

CHRISTIAN KIENING
„Gradus visionis“. Reflexion des Sehens in der cusanischen Philosophie 243

PETER CASARELLA
Neues zu den Quellen der cusanischen Mauer-Symbolik 273

KLAUS REINHARDT
Islamische Wurzeln der cusanischen Mauersymbolik? Die „Mauer des Paradieses" im Liber Scalae Mahometi 287

BUCHBESPRECHUNGEN

Heribert Busse — NICOLAI DE CUSA *Opera omnia*, Vol. VIII, *Cribratio Alkorani*. Edidit commentariisque illustravit Ludovicus Hagemann. Hamburg: F. Meiner 1986. XXXIX, 370 S. 292

Klaus Reinhardt — NICOLAI DE CUSA *Opera omnia*. Vol. XI, 1: *De beryllo*. Editionem funditus renovatam atque instauratam curaverunt Iohannes Gerhardus Senger et Carolus Bormann. Hamburgi, F. Meiner, MCMLXXXVIII. XXXIX + 148 pp. 296

Klaus Reinhardt — NICOLAI DE CUSA *Opera omnia*. Vol. X, 2b (=Opuscula II): *Tu quis es <De principio>*. Ediderunt commentariisque illustraverunt Carolus Bormann et Adelaida Dorothea Riemann. Hamburgi, F. Meiner, MCMLXXXVIII. XV + 88 S. 298

Fritz Hoffmann — NICOLAI DE CUSA *De apice theoriae*. Lat.-dt. hg. von Hans Gerhard Senger, in Schriften des Nikolaus von Kues, H. 19. Hamburg, F. Meiner 1986 (XXVIII + 176 S.) 302

Klaus Reinhardt — NICOLAI DE CUSA *Cribratio Alkorani - Sichtung des Korans*. Erstes Buch. Lat.-dt. Parallelausgabe. Übersetzt und mit Einleitung und Anmerkungen hg. von Ludwig Hagemann und Reinhold Glei. Hamburg: F. Meiner, 1989. XIX + 138 S. 307

Satoshi Oide — SONODA, TAN, *Das Denken des „Unendlichen"* (<Mugen> no shii), Shobunsha Verlag Tokio 1987, 363 S. 307

Satoshi Oide — SAKAMOTO, TAKASHI, *Der Vorläufer des kosmischen Geistes, Nikolaus von Kues (Uchuseishin no senku, Kuzahnus)*, Shunju-sha Tokio, 1986, 357 S. 312

Wolfgang Lentzen-Deis — HELANDER, BIRGIT, H., *Die visio intellectualis als Erkenntnisweg und -ziel des Nicolaus Cusanus* (Uppsala 1988) 313

Klaus Reinhardt — GOLDSCHMIDT, HANNELORE, *Globulus Cusani. Zum Kugelspiel des Nikolaus von Kues*. Trier: Paulinus-Verlag, 1989 (Kleine Schriften der Cusanus-Gesellschaft. Hg. im Institut für Cusanus-Forschung zu Trier. H. 13). 40 S. 314

Gerda von Bredow — STALLMACH, JOSEF, *Ineinsfall der Gegensätze und Weisheit des Nichtwissens. Grundzüge der Philosophie des Nikolaus von Kues*. Münster 1989. 315

Heinrich Pauli — ERWIN SCHADEL (Hg.), *Bibliotheca Trinitariorum* Internationale Bibliographie trinitarischer Literatur, 2 Bde, München 1984/88 318

Reinhold Weier — *Das Sehen Gottes nach Nikolaus von Kues*. Akten des Symposions in Trier vom 25. bis 27. September 1986. Hg. Rudolf Haubst. Mitteilungen und Forschungsbeiträge der Cusanus-Gesellschaft, Band 18. Trier: Paulinus-Verlag 1989, 303 Seiten, br., DM 98,– 324

REGISTER — Personenverzeichnis 326
Handschriftenverzeichnis 334
Bildtafeln 336

MITTEILUNGEN

A. Aus dem Leben der Cusanus-Gesellschaft

Von Helmut Gestrich, Bernkastel-Kues

Unser Bericht umfaßt die Zeit vom Symposion *Das Sehen Gottes nach Nikolaus von Kues* im September 1986 bis zum Symposion *Weisheit und Wissenschaft. Cusanus im Blick auf die Gegenwart* im März 1990. Die Cusanus-Gesellschaft hatte 1985, ein Jahr vor dem 1986er Symposion, auf ihr 25jähriges Bestehen zurückblicken können und darauf, daß sie neben dem reichen Ertrag ihrer wissenschaftlichen Forschung sich anschickte, von Jahr zu Jahr immer breitere Zugänge zu Nikolaus von Kues auch für die nicht unmittelbar an der philosophischen und theologischen Wissenschaft beteiligten Zeitgenossen zu schaffen. *Zugänge zu Nikolaus von Kues*, so hieß denn auch die Jubiläumsschrift, die mit einem Jahr Verspätung, kurz vor dem Symposion im September 1986, erschien und über die vorgenannten Bemühungen der Cusanus-Gesellschaft berichtete.

Sogleich im Anschluß an das Symposion fand am 27. September 1986 die Mitgliederversammlung der Cusanus-Gesellschaft im Cusanus-Geburtshaus in Kues statt. Zahlreiche ausländische Gäste waren dieses Mal dabei. Die Gesellschaft gedachte insbesondere des verstorbenen Gründungsmitglieds Dr. Dr. Karl Christoffel und des Kuratoriumsmitglieds Pfarrer Helmut Loescher. Die satzungsgemäß fälligen Neuwahlen des Vorstandes und des Kuratoriums führten zur Wiederwahl aller Mitglieder dieser Gremien. Da keine eigene Kuratoriumssitzung stattfinden konnte, mußte die Abstimmung des Kuratoriums über die Vorschläge zur Ergänzung des Wissenschaftlichen Beirates auf die nächste Sitzung im Frühjahr 1987 verschoben werden. Die Mitgliederversammlung billigte sodann einen Vertrag zwischen der Cusanus-Gesellschaft und der Stadt Bernkastel-Kues, der die Rechtsverhältnisse am Cusanus-Geburtshaus auf eine dauerhafte Grundlage stellte: das Eigentum des Hauses verbleibt bei der Stadt Bernkastel-Kues, die der Gesellschaft ein unbefristetes Nutzungsrecht einräumt. Mit Berichten von Professor Watanabe über die amerikanische Cusanus-Gesellschaft und von Professor Wyller über die Cusanus-Forschung in Skandinavien wurde die Mitgliederversammlung 1986 abgerundet, die einmal mehr bewies, daß die Aufgaben der Gesellschaft über lokale und regionale Bezüge von weltweiter Dimension sind. Zu erwähnen ist noch, daß die Mitgliederversammlung zwei Ehrenmit-

glieder der Cusanus-Gesellschaft bestätigte: Bischof Dr. Bernhard Stein, Trier, und Prof. Dr. Wolfsgruber, Brixen.

Am 02. August 1987 feierte Professor Rudolf Haubst in Maring-Noviand sein Goldenes Priesterjubiläum. Seine Heimatgemeinde verlieh ihm an diesem Tag die Ehrenbürgerwürde. Der Berichterstatter durfte die Laudatio sprechen.

Im Februar 1987 verstarb nach kurzer Krankheit der Rektor des St.-Nikolaus-Hospitals, Dr. Otto Hunold. Er war ein guter Hausherr, ein liebenswürdiger Mensch, den Belangen der Cusanus-Gesellschaft stets aufgeschlossen. Als er zu Grabe getragen wurde, konnte niemand ahnen, daß es 3 1/2 Jahre dauern sollte, bis ein neuer Rektor ernannt wurde. Der Berichterstatter bemühte sich in dieser Zeit, zu einer personalen Lösung zu gelangen, die eine engere Verbindung der Cusanus-Wissenschaft zur Leitung des Hospitals ermöglicht hätte. Nur kurze Zeit schien dieses Vorhaben realisierbar, als nämlich Professor Dr. Pfeiffer vom Cusanus-Institut Trier durch den Bischof dem Verwaltungsrat als Rektor vorgeschlagen wurde. Doch der plötzliche Tod des Kandidaten setzte der Hoffnung ein Ende. Danach scheiterten andere Bemühungen, zu einer Lösung in der angegebenen Richtung zu kommen, aus mancherlei Gründen. Der Berichterstatter kann bei nachträglicher Betrachtung dieses Bemühens seine Enttäuschung auch jetzt noch nicht verbergen. Welch ein Gedanke: die weltberühmte Bibliothek in einem Armenhospital - und der Rektor des Armenhospitals als wissenschaftlicher ausgewiesener Cusanus-Forscher in einer Person! Man ist fast versucht, an den Ineinsfall der Gegensätze zu denken; doch was zusammenfiel, war eine kühne Hoffnung!

Das Kuratorium und die Mitgliederversammlung im März 1987 in Kues beschäftigten sich mit der Neuaufnahme von Persönlichkeiten in den Wissenschaftlichen Beirat der Cusanus-Gesellschaft. Der Wissenschaftliche Beirat selbst hatte im September 1986 zur Aufnahme vorgeschlagen: Prof. Dr. M. Alvarez-Gómez, Prof. Dr. P. T. Sakamoto, Prof. Dr. J. Hopkins, Frau Dr. Renate Steiger. Da das Kuratorium im September 1986 nicht in ausreichender Zahl vertreten war, wurde die Entscheidung auf die Frühjahrssitzung 1987 vertagt. Bei dieser Sitzung entschied sich das Kuratorium für die Berufung von Professor Sakamoto und Professor Hopkins und bat den Wissenschaftlichen Beirat, über die beiden anderen Vorschläge erneut zu beraten. Diese besondere Sitzung des Wissenschaftlichen Beirats fand am 11. Oktober 1987 statt und führte zu einer Beilegung aufgekommener Unstimmigkeiten, so daß in der nächsten Kuratoriumssitzung am 26. März 1988 die Ergänzung des Wissenschaftlichen Beirats, wie vorgeschlagen, erfolgen konnte. In der Mitgliederversammlung am gleichen Tag wurden Bürgermeister Peter Knüpper

und Sparkassendirektor Winfried Gassen, beide Bernkastel-Kues, zum Schriftführer bzw. zum Schatzmeister der Gesellschaft gewählt.

Pater Dr. E. Gemmeke aus Deventer sprach über die *Devotio moderna* des Geert Grote.

Die Jahre 1988 und 1989 waren eine Zeit, in der sich viele Dinge taten und andere auf sich warten ließen. Die Rektor-Stelle im Hospital konnte nicht besetzt werden, doch deutete sich im Sommer 1989 wenigstens eine Lösung für 1990 an. Die Verbindung von wissenschaftlicher Position und Rektoramt im Hinblick auf die C2-Stelle im Cusanus-Institut kam allerdings nicht zustande. Das St.-Nikolaus-Hospital, insbesondere seine wertvolle Bibliothek, verzeichnete steigende Besucherzahlen; trotz des Ausfalls des Rektors konnte vielen Menschen ein Zugang zu der geistigen Welt des Cusanus geboten werden. Auch das Geburtshaus erfüllte diese Aufgabe: Herr Werner Seippel und Frau, seit 1980 gute Hüter des Hauses, zogen sich 1988 zurück. Für ein Jahr übernahm Frau Helke Salzburg die Aufgabe, und seit 1989 waltet Frau Anna Reuter dieses Amtes und vermittelt vielen Menschen die Begegnung mit Nikolaus von Kues. Die Stadt Bernkastel-Kues sorgt für die Erhaltung des Hauses; ein neuer Außenanstrich Anfang des Jahres 1990 zeigt dies auf den ersten Blick.

In der Mitgliederversammlung im Herbst 1989 wurde satzungsgemäß der Vorstand neu gewählt, ebenso das Kuratorium. Im Vorstand schied Bürgermeister a. D. Dr. Emil Zenz aus. Ihm gebührt Dank für viele Jahre der Mitarbeit als stellvertretender Vorsitzender. Er hielt die Verbindung zwischen Kues und Trier und konnte von daher viele nützliche Anregungen geben. An seine Stelle trat Professor Klaus Kremer von der Theologischen Fakultät Trier, ein ausgewiesener Cusanus-Wissenschaftler. Schon seine Rolle, die er bei der Vorbereitung des Cusanus-Symposions 1990 spielte, zeigte, daß die Hoffnung auf eine engere Verflechtung der Wissenschaft mit dem Leben der Gesellschaft neue Nahrung erhalten hat. Ein weiteres hoffnungsvolles Zeichen dafür war die Eröffnung des Symposions 1990 in Kues. Hier hatte Cusanus am 12. Februar 1440, also vor 550 Jahren, *De docta ignorantia* vollendet. Hierher hat er sein Herz und seine Bibliothek durch Vermächtnis verwiesen. Er, der in den Zentren der Welt, zuletzt vor allem in Rom, wirkte, er kehrte zu seinem Ausgangsort zurück, er verband Weltverantwortung mit der Liebe zur Heimat. Warum sollte die Cusanus-Gesellschaft beides nicht auch vereinen können?

Solche Gedanken rufen Sorge und Hoffnung zugleich hervor: Cusanus-Gesellschaft - quo vadis? Ein Blick auf den wissenschaftlichen Ertrag der Gesellschaft zeigt, daß sie eigentlich keinen Grund hat, ängstlich nach ihrer Selbstbestimmung zu fragen. Dagegen stellt sich allerdings die

Frage, ob die Basis der Gesellschaft solide und breit genug ist, die wissenschaftliche Forschung auf die längerfristige Zukunft zu garantieren. Zur Basis gehört auch und gerade das sichtbare Erbe des Cusanus, sein Geburtshaus, sein Hospital, seine Bibliothek. Wären solche Kulturgüter Staats- oder Kirchenbesitz, brauchte man sich um ihre Erhaltung nicht zu sorgen. Doch in Kues, weitab von den kulturellen Zentren, abhängig vom Wohlwollen weniger Idealisten, da ist vieles nicht so selbstverständlich wie am Sitz von Universitäten oder Staatsregierungen. Das St.-Nikolaus-Hospital bedarf dringend der Generalsanierung. Das Land Rheinland-Pfalz hat Finanzmittel in Aussicht gestellt. Die Stiftung wird Eigenmittel in beträchtlicher Höhe aufbringen müssen. Dazu muß sie das inzwischen leerstehende Moselkrankenhaus und das unbebaute Gartengelände einer ertragreichen Nutzung zuführen. Was aber soll gebaut werden? Wer soll die Millionen dafür aufbringen? Wieder verbreitet sich Schweigen um die wenigen, die Vorschläge machen, die Ideen haben und sie aussprechen. Wir dürfen nicht verzagen angesichts der Aufgabe, die uns das Vermächtnis des Cusanus stellt. Doch nicht nur die baulichen Fragen drängen. Wir müssen uns darüber hinaus fragen, ob das Institut für Cusanus-Forschung sich mit der Editionstätigkeit begnügen darf, ob es nicht ein wissenschaftliches Zentrum mit weiteren Aufgaben werden muß. Die Frage ist weiter, ob die Theologie und Philosophie des Nikolaus von Kues an unseren Universitäten und Theologischen Fakultäten gelehrt wird, ob unsere jungen Juristen ihm in der Rechtsgeschichte begegnen, was Abiturienten von ihm wissen?

Einen bescheidenen Beitrag zur Verbreitung der Kenntnisse über sein Leben und Werk stellt die Ausstellung dar, die als Wanderausstellung am 30. Januar 1990 im Mainzer Landtag eröffnet wurde. Ohne die finanzielle Unterstützung der Landesbank Rheinland-Pfalz, der Kreissparkasse Bernkastel-Wittlich, des Landkreises Bernkastel-Wittlich, des Landtags, und vor allem ohne die hervorragenden Dienste der Landesbildstelle Rheinland-Pfalz, wäre ein solches Werk nicht möglich gewesen. Doch, es lohnt sich! Wenn auch nur wenige Mitbürger sagen, daß Bilder und Text der Ausstellung ihnen das Verständnis für Nikolaus von Kues eröffnet hätten, dann ist das ermutigend. Der Katalog der Ausstellung kann bei der Geschäftsstelle der Cusanus-Gesellschaft in Bernkastel-Kues oder beim Cusanus-Institut, Trier, bezogen werden; der Vorzugspreis für Mitglieder beträgt 35,– DM.

Kurz vor Fertigstellung dieses Berichtes hat uns die Nachricht erreicht, daß das St.-Nikolaus-Hospital nach mehr als dreijähriger Vakanz am 01. August 1990 wieder einen Rektor haben wird: Otto Berberich, bisher Pfarrer, Dechant und Gebietspfarrer in Bad Neuenahr-Ahrweiler. Die Cusanus-Gesellschaft erhofft sich eine ebenso gute Zusammenarbeit

mit ihm, wie sie mit Rektor Dr. Otto Hunold viele Jahre zu verzeichnen war, wofür ihm an dieser Stelle noch einmal ein herzliches Dankeswort gesagt werden soll.

Wir gehen weiter in den neunziger Jahren. Der 600. Jahrestag der Geburt von Nikolaus von Kues ist nicht mehr weit. Das ist sicher ein Grund, einige wichtige Aufgaben im Blick auf eine solche Zeitmarke ins Auge zu fassen.

B. Aus dem Institut für Cusanus-Forschung und dem Wissenschaftlichen Beirat

Von Rudolf Haubst, Mainz-Trier

„Zwischen den Symposien *Das Sehen Gottes nach Nikolaus von Kues* (s. MFCG 18) sowie *Weisheit und Wissenschaft*" (demnächst in MFCG 20) sei hier zunächst der „personellen Veränderungen" gedacht, die während der 3 1/2 Jahre in Beirat und Institut vor sich gingen, dann kurz die Editions- und Forschungsarbeit im Institut überblickt und dabei auch in den hier vorgelegten Band eingeführt.

Das Verzeichnis der „Mitwirkenden" nennt bei diesem Band MFCG 19 erstmals diese sechs neuen Mitglieder des Wissenschaftlichen Beirates: Prof. Dr. J. Hopkins (USA), Frau Dr. R. Steiger, die Editorin von *De possest* und der Neuausgabe der 4 Bücher des *Idiota De sapientia* usf., sowie die Professoren Alvarez-Gómez, Salamanca (Spanien), Peter Takashi Sakamoto, Tokio (Japan), Kl. Reinhardt (Trier) und Dr. H.G. Senger, Köln. Die weiter ausholende internationale Reichweite der Cusanus-Forschung ist darin repräsentiert.

Die Gesellschaft und ihr Beirat haben aber auch den Tod von drei Cusanus-Interpreten zu beklagen, deren Bedeutung, auch für unsere weitere Arbeit, in den folgenden Rückblicken markiert werden soll.

Dr. phil. GERD HEINZ-MOHR

* 28. 12. 1913 † 12. Juli 1989

gehörte schon seit der Gründung der Cusanus-Gesellschaft (am 28. August 1960) deren Beirat an. Er nahm auch noch an der Beiratssitzung am 11. 10. 1987 zu Kues aktiv teil.

„Sein schriftstellerisches Werk, das Essays, Biographien, Lyrik, Spiele und eine Vielfalt von Editionen und Anthologien umfaßt, ist umfangreich, vielseitig und vielschichtig, kreist aber immer wieder um die christliche Botschaft und die Mitte des Glaubens an einen gnädigen Gott". Dies übernehme ich aus dem Nachruf von Herrn E. Volk, Superintendent des Evangelischen Kirchenkreises Trier, in „Glaube und Heimat" vom 3. Sept. 1989. Das Folgende füge ich aus langer persönlicher Kenntnis des Heimgegangenen hinzu.

Schon seine Bonner Dissertation v. J. 1950 galt Nikolaus von Kues. Aus deren Erweiterung entstand sein für die „Gesellschaftslehre des NvK" fortan grundlegendes Werk *Unitas christiana*. Der Trierer Philosophieprofessor Josef Lenz, der Hauptinitiator der damaligen *Unio Cusana*, hat sich für dessen Veröffentlichung im Trierer Paulinus-Verlag (1958, 423 S.) eingesetzt und das Geleitwort geschrieben.

Am 4. Juli 1959 erklärte Herr Heinz-Mohr mir in einem Brief: „Die Bewußtmachung des Cusanus als eines theologischen Denkers ist unsere gemeinsame Aufgabe. Diese Seite an ihm - und es ist ... die Grundlage und der Atemraum seines Denkens - wurde lange übersehen und vernachlässigt". Schon bald danach veröffentlichte Dr. Heinz-Mohr diese Cusanus-Anthologien: *So spricht Nikolaus von Kues* (1959) und *Den Landen zu Frijden* (1961). In der (zusammen mit W. P. Eckert herausgegebenen) „bibliographischen Einführung *Das Werk des Nicolaus Cusanus* (1963 ^{2}1975) setzte er seine Aufgabe, den Kueser weiteren Kreisen bewußt zu machen, konsequent und erfolgreich fort. Eine Fülle von Aufsätzen, Essays und Studien folgte in Zeitschriften und Jahrbüchern.

Ebenso kenntnisreich und tiefgehend wie lebendig ansprechend sind insbesondere diese Beiträge zur Cusanus-Forschung:
sein Referat bei der Feier des Cusanus-Jubiläums i. J. 1964 in Kues: *NvK und der Laie in der Kirche* (gedr. in MFCG 4);
seine *Bemerkungen zur Spiritualität der Brüder vom gemeinsamen Leben* bald danach auf dem Brixener Cusanuskongreß (gedr. in NIMM);
seine *Erwägungen zu einer Theologie des Spiels* in: Das Globusspiel des NvK (KSCG 8, 1965)

sowie u. a. sein Vortrag *Friede im Glauben. Die Vision des NvK* und seine Ansprache *Wenn Kirche geschieht* beim damaligen Ökumenischen Gottesdienst, beides auf dem Symposion „NvK als Promotor der Ökumene" (1970, s. MFCG 9).

Seine reifste und umsichtigste Einführung in das Gottsuchen und in die cusanische Theologie erschien innerhalb der Reihe „Klassiker der Meditation" unter dem Motto *Nikolaus von Kues. Aller Dinge Einheit ist Gott* (1984). Die dankbare Verbundenheit mit ihm bedeutet für uns alle in der Cusanus-Gesellschaft zugleich die nachdrückliche Ermunterung: das christlich-ökumenische Interesse darf nicht erlahmen! NvK gibt uns manche noch nicht aufgearbeiteten Anstöße dazu, daß es weiter gehe. Mit einem Gruß an die übrigen Neun, die schon von Anfang an dem Beirat angehörten, aber nicht minder an die inzwischen Hinzugekommenen, konkretisiere ich das zu dem Wunsch, daß fortan unter dem Vorsitz des Trierer Prof. Dr. Klaus Kremer die überkonfessionelle und internationale, wissenschaftliche und ökumenische Zusammenarbeit im Beirat, auch mit neuen Initiativen, mit weltweiter Resonanz fortschreitet.

Zum Heimgang seines verehrten Lehrers

Prälat Prof. Dr. phil. JOHANNES HIRSCHBERGER

*07. 05. 1900 †27. 11. 1990

schrieb Kl. Kremer diesen Nachruf:

Johannes Hirschberger, der 1953 einen Ruf auf den neuerrichteten Lehrstuhl für „Katholische Religionsphilosophie" in der Philosophischen Fakultät der Universität Frankfurt/Main erhielt und diesen Lehrstuhl bis zu seiner Emeritierung im Jahre 1968 bekleidete, hat sich durch seine zweibändige große und seine „Kleine" Philosophiegeschichte internationales Renommé erworben. Erstere erlebte 13 bzw. 14 Auflagen und wurde in 5 Sprachen (Spanisch, Portugiesisch, Amerikanisch, Japanisch, Koreanisch) übersetzt; letztere erreichte sogar 21 Auflagen. Vielleicht darf man in diesem Falle sagen: Timeo auctorem unius libri. Seit 1965 war Hirschberger Mitglied des Wissenschaftlichen Beirates der Cusanus-Gesellschaft.

Schon in der ersten Auflage seiner großen Philosophiegeschichte fällt die Wärme auf, mit der Hirschberger das Cusanus-Kapitel geschrieben hat. Er erblickte in ihm den Denker, der philosophiegeschichtlich gesehen das Zeitlos-Gültige im Erbe von Platon und Aristoteles übernommen hat, zugleich aber sachphilosophisch gesehen über beide hinausgewachsen ist. Denn veränderte Zeiten bringen veränderte Problemstellun-

gen mit sich. Über den Cusanus-Abschnitt in der Philosophiegeschichte hinaus hat Hirschberger dann noch weitere Cusanus-Arbeiten vorgelegt: „Das Platon-Bild bei Nikolaus von Kues" zum 500. Todesjahr des Cusanus im Jahre 1964, veröffentlicht in dem von G. Santinello hg. Band „Nicolò Cusano agli inizi del mondo moderno" (Firenze 1970) 113-135. Es folgten: ein Aufsatz im „Studium Generale" 21 (1968) 277-284: „Gegenstand und Geist bei Nikolaus von Cues", ein weiterer Beitrag mit dem Titel: „Das Prinzip der Inkommensurabilität bei Nikolaus von Kues", den er auf dem Cusanus-Symposion 1973 in Trier vorgetragen (MFCG 11 [1975] 39-54) und bei der Diskussion (ebd. S. 56-61 u. ö.) durch beachtenswerte Ausführungen ergänzt hatte; schließlich eine letzte Abhandlung, die in Anlehnung an den von E. Hoffmann 1940 gehaltenen und 1947 publizierten Vortrag („Nikolaus von Cues und die deutsche Philosophie") den Titel trägt: „Die Stellung des Nikolaus von Kues in der Entwicklung der deutschen Philosophie" und Ähnlichkeiten zwischen dem Deutschen Idealismus, vor allem dem Hegels, und Cusanus aufzuzeigen versucht. (Gedruckt in den „Sitzungsberichten der Wiss. Gesellschaft an der J. W. Goethe-Universität Frankfurt/Main" Bd. XV, Nr. 3, Wiesbaden 1978, 5-23).

In all seinen Cusanus-Arbeiten spricht Hirschberger die bekannten und entscheidenden Denkmotive des Cusanus an. Am intensivsten hat er sich immer wieder, auch in den von mir erlebten Seminaren, mit dem Unum befaßt, das für Cusanus zugleich ontologischer und gnoseologischer Grund des Vielen ist. Den Hervorgang des Vielen erklärt er näherhin auch aus dem Unum des menschlichen Geistes, der deswegen zwar nicht auf die Sinneserfahrung verzichten kann, sich aber nicht ihr, sondern den göttlichen Urbildern, richtiger: dem einen göttlichen Urbild anzunähern versucht. *Cognitio fit per assimilationem*, dies war das cusanische Lieblingsthema von Hirschberger, wobei weder das Kreative noch das Assimilatorische im Geistbegriff des Cusanus unterschlagen werden sollte.

Klaus Kremer, Trier.

Im Cusanus-Institut erlebten wir schweren Herzens, daß Herr Dr. theol., der Priester und Professor

HELMUT PFEIFFER

* 10. Nov. 1941 † 17. Juli 1987

„im besten Alter" aus unserer Mitte abberufen wurde. Am 1. April 1984 war er als der erste Inhaber der an der Trierer Theologischen Fakultät errichteten Dozentur für Cusanus-Forschung ans Institut gekommen. Er sollte und wollte vor allem an der Erforschung und Edition der theologi-

schen Cusanus-Werke mitwirken. Am 1. April 1985 wurde er vom Trierer Bischof Dr. H. J. Spital zum Professor ernannt.

Der Editionsvorbereitung der erst noch aus den Handschriften zu erhebenden *Elucidationes thematum Novi Testamenti* hat er sich mit einem durch seine Lehrtätigkeit eher noch gesteigerten Eifer mit allen Kräften gewidmet. Schon auf Grund seiner Dissertation *Gotteserfahrung und Glaube*, welche „die theologische Aneignung der Philosophie K. Jaspers" anstrebte (1974), und seiner Bonner Habilitation *Offenbarung und Offenbarungswahrheit* (1980) war er dazu bestens gerüstet.

So konnte er auch bereits am 14. Januar 1985 seine bemerkenswerte (und im folgenden, S. 154-160) öfter zitierte Antrittsvorlesung zu dem bibeltheologisch grundlegenden Thema *Der Rückgriff auf das Neue Testament im Denken des NvK* halten und bald danach seine Übersetzung des Cusanus-Werkes *De visione Dei - Das Sehen Gottes* veröffentlichen. Im Jahre 1986 erschien (in: *Zugänge zu NvK*) sein Beitrag *„Maria, ‚die Dienerin und Magd' des Herrn"*, der „am Beispiel des Dialogs *De visitatione*", also der 3. *Elucidatio*, „die Schriftauslegung des NvK" illustriert.

Der Text für den insgesamt umfangreichen Faszikel (X/1) mit den besagten „Ausleuchtungen" lag bereits Ende 1986 mitsamt Numeri-Einteilung und (wo angebracht) Zwischenüberschriften sowie den kritischen Apparaten für den Drucksatz vor. Die Ausarbeitung der Quellen-Analysen und Parallelen-Hinweise schien damals in höchstens zwei Jahren abgeschlossen zu sein. Da ereilte Herrn H. Pfeiffer, der sich schon seit seiner Lizentiatenarbeit (1966) mehrmals philosophisch-theologisch auch mit diesem Thema konfrontiert hatte, nach längerer Krankheit „die Wirklichkeit des Todes". Für uns und für die erhoffte baldige Edition der für die cusanische Theologie repräsentativen „Elucidationes" war dies ein herber Verlust.

Sehen wir uns nun etwas näher nach dem Fortgang der gesamten Arbeits-Vorhaben im Institut seit Ende 1986 um.

a) Mit Herrn Dr. H. Schnarr konnte ich im Sept. 1988 den 2. Faszikel von Band II der *Sermones* - mit den Predigten XL - XLVIII, die NvK vom 11. Nov. 1444 bis zum 6. Jan. 1445 in Mainz gehalten hat, in Druck geben. Die erste dieser Predigten galt der Feier des Kirchenpatrons St. Martin im Mainzer Dom. In deren drei Teilen erschloß Nikolaus zunächst für die „Geschulteren" ein vertieftes Verständnis der Einheit Gottes als personaler Dreieinheit; dann schilderte er den Weltzugewandten (saeculares) das aktive Leben ihres Patrons, um im 3. Teil die „Kontemplativen" zum Mitvollzug der geistlichen Schau (spiritualis visio) Martins anzuleiten. Am Rande seines Autographs hat Nikolaus auch Gedächtnisstützen für den Vortrag der Predigt eingetragen. Im 1. Appa-

rat sind diese mit vermerkt. In der 2. Predigt *Confide, filia!* hat Nikolaus sich besonders um eine volkstümliche Religionsdidaktik bemüht, so schon im Prothema, in dem er die Aufgabe des Predigers mit der eines Bäckers vergleicht, der auf die verschiedenen Geschmacksrichtungen Rücksicht nimmt. Die sieben weiteren Predigten stehen alle unter demselben Motto wie Sermo XXII: *Dies sanctificatus illuxit nobis.* Christus ist dieser „geheiligte Tag", das Leitthema: die geistige Geburt des menschgewordenen Sohnes in den Herzen. Der textvergleichende Apparat zeigt u. a., wie NvK bei dieser Thematik zu seinen Opuscula *De Deo abscondito, De quaerendo Deum* und *De filiatione Dei* angeregt wurde. Im Laufe des Jahres 1991 ist endlich auch mit dem Erscheinen dieses für die cusanische Theologie besonders repräsentativen Faszikels zu rechnen. Inzwischen liegen auch der Text und der kritische Apparat für den (wiederum in Koblenz entstandenen) 3. Predigt-Faszikel (Sermo XLIX-LVI) vor. Die Quellenanalyse und die Aufstellung der Loci similes sind im Gange.

Dr. H. Pauli kam am 1. 4. 1986 als Nachfolger für Herrn Dr. M. Bodewig, der aus Altersgründen mit dem 30. Nov. 1985 aus dem Dienst geschieden war, zur Mitarbeit an der Predigt-Edition ans Institut. Zur Einarbeitung in die Specifica dieser Aufgabe übernahm er als erstes die Erstellung der Autoren- und Hss.-Indizes sowie einer Übersicht über die „bedeutsameren Worte" (voces notabiliores) in den Predigten des stattlichen I. Bandes. Diese Indizes erschienen in einem eigenen Faszikel (h XVI/0), dessen ersten Teil die seit August 1987 vorliegende textgeschichtliche und methodologische Einführung (Praefatio generalis) von R. Haubst in das Gesamtwerk der Sermones bildet. (Näheres s. u.). Als nächstes hat Herr Dr. Pauli die Arbeit am 1. Faszikel des III. Bandes mit den ersten Brixener Predigten des Kardinals (Sermo CXXII-CXL) begonnen.

Eine weitere Mitarbeiter-Stelle für Band IV war lange in Diskussion. Doch kürzlich ergab sich die bessere Lösung, daß der Trierer Kollege Prof. Dr. Klaus Reinhardt die Edition dieses Bandes, der die Krönung des gesamten Predigt-Werkes darstellt, in eigener Regie übernahm. Am 24. April 1991 hat die Heidelberger Cusanus-Commission ihm diesen Auftrag erteilt.

Prof. Dr. N. Fischer nahm vom 1. 4. 1989 an die an der Kath.-Theol.-Fakultät Trier für die Mitarbeit an unserer Forschungs- und Editionsaufgabe angesiedelte Stelle ein. Als Dr. phil. und bewährter Augustinus-Forscher fand er, wie zu erwarten war, für seine Antrittsvorlesung an *De aequalitate* besonderes Interesse. Am 1. April 1991 folgte er einem Ruf nach Paderborn.

b) Zwischen und neben den Arbeiten zur Drucklegung des Symposions „Das Sehen Gottes“ und der Vorbereitung des Symposions „Weisheit und Wissenschaft“ sowie dieses Bandes erfuhr die *Buchreihe der Cusanus-Gesellschaft* im Sektor der Philosophie und Philosophiegeschichte i. J. 1988 eine außerordentliche Bereicherung. St. Meier-Öser legte in deren 10. Band unter dem Titel *Die Präsenz des Vergessenen* in einem erstaunlich reichhaltigen Durchblick durch die gesamte Wirkungsgeschichte die „Rezeption des Nicolaus Cusanus vom 15. bis 18. Jahrhundert“ ebenso zuverlässig wie übersichtlich dar. J. Stallmach, der sich schon vom 1. Band dieser MFCG an wiederholt als hervorragender Interpret von „Grundzügen der Philosophie des NvK“ erwiesen hat, veröffentlichte in der Buchreihe einen zusammenfassenden „Sonderbeitrag“ unter den hervorstechenden Leitworten *Ineinsfall der Gegensätze* und *Weisheit des Nichtwissens*. „Der Mensch als *lebendiges Bild* Gottes“ gehört zentral mit dazu. Die Zugänge zur christlichen Theologie sind dabei offengehalten, werden aber nirgends überschritten. Mit ausführlichen Anmerkungen (125-177) sowie Personen- und Stichwortregistern ermöglicht St. zugleich einen Überblick über das Cusanusverständnis in der gesamten philosophischen Sicht, und zwar in der Sprache unserer Zeit.

Zwei weitere Bände der „Buchreihe“ gelangen im Laufe des Jahres 1991 unter der Leitung von Dr. A. Kaiser im Institut auf dem Wege elektronischer Datenverarbeitung in der „Buchreihe“ zum Druck, nämlich die von der Trierer Theologischen Fakultät mit „summa cum laude“ angenommene Dissertation von Herrn Kaiser: *Der christologische Neuansatz „von unten“ bei Piet Schoonenberg und dessen Weiterführung in der Sicht des Nikolaus von Kues* sowie als 3. „Sonderbeitrag“ die von mir Anfang 1990 abgeschlossenen *Streifzüge in die cusanische Theologie*. - Im Jahre 1988 erschien in „NvK. Textauswahl in deutscher Übersetzung“ eine 2. Auflage von *De pace fidei - Der Friede im Glauben*. Als Heft 13 der „Kleinen Schriften der Cusanus-Gesellschaft“ brachte Frau H. Goldschmidt 1989 das aus religionspädagogischen Vorträgen hervorgegangene Büchlein *Globulus Cusani* heraus.

c) Für *diesen Band MFCG 19* fanden sich im Zuge längerer Planung ungewöhnlich viele Beiträge zur Hss.-Forschung zusammen. Weil diese u. a. auch der kritischen Edition dienen, sind sie im I. Teil zusammengestellt. Nur dies sei im voraus bemerkt: Herr Stud.-Dir. Dr. H. Hallauer schöpft erneut aus den reichen Funden seiner Bibliotheks- und Archiv-Forschungen in Südtirol und Italien. Prof. Kl. Reinhardt veröffentlicht weitere neue Ergebnisse seiner Erkundungen in spanischen Bibliotheken, diesmal aus Barcelona. Er hat auch den Beitrag von Th. Izbicki in der deutschen Übersetzung redigiert und an der Gesamt-Redaktion dieses

Bandes solchen Anteil, daß ich ihm antrug, als Mitherausgeber zu zeichnen.

Im II. Teil folgen verschiedenerlei Einblicke in die „Geschichte der Cusanus-Rezeption". Je nach den Blickwinkeln ist dieser oder jener Beitrag besonders interessant.

Unter der Überschrift „Aktuelle Cusanus-Interpretation" erscheinen vier Studien, in denen das Symposion *Das Sehen Gottes nach NvK* nachklingt. Sie ergänzen dieses aber auch so, daß sie eigene Beachtung verdienen.

Analoges gilt von den zwölf Buchbesprechungen, die den Informationsradius dieses Bandes durch kritische Sichtung des aktuellen Standes der internationalen Cusanus-Forschung erweitern. Diese werden deshalb im Inhaltsverzeichnis mit angeführt. Prof. S. Oide, der Präsident der Japanischen Cusanus-Gesellschaft, macht z. B. über alle Sprachbarrieren hinweg mit dem für die japanische Cusanus-Forschung repräsentativen Werk von Tan Sonoda, *Das Denken des „Unendlichen"* bekannt.

Dr. A. Kaiser war und ist während meiner Abwesenheit vom Institut sozusagen die zentrale Schaltstelle für die vielseitigen Aufgaben und Vorgänge im Institut. Bei diesem Band hat er erstmals die Verwendung der *Elektronischen Datenverarbeitung* so weit vorangetrieben, daß dieser bedeutend preisgünstiger als die vorigen veröffentlicht werden kann. Eben dadurch blieb freilich die 5. Fortsetzung der Cusanus-Bibliographie, die für diesen Band vorgesehen war, im Rückstand. Weil MFCG 20 für die Veröffentlichung des letzten Symposions reserviert ist, erwägen wir statt deren die Zusammenfassung und Fortsetzung aller bisher erschienenen Bibliographien bis zum neuesten Stand in einem eigenen Band der MFCG.

Für die *editio critica*, und insbesondere für die Koordinierung ihrer Apparate, bedienen sich mittlerweile auch die Herren Dr. H. Schnarr und Dr. H. Pauli der Computertechnik. Unter der Leitung von Herrn Dr. Kaiser haben sich inzwischen auch die beiden Sekretärinnen Frau M. Ikrath und Frau G. Momper und nun Frau I. Fuhrmann als Nachfolgerin von Frau Ikrath so gut in den Computer-Drucksatz eingearbeitet, daß wir uns auf dessen Verwendung und Speicherung bei allem, was wir in Druck geben, einstellen. Dies umso mehr, als sich so auch der Aufwand für Druckkorrekturen optimal reduzieren läßt. Durch die genannten Erfahrungen ermutigt, finden wir: Die Zeit zur Vorbereitung einer Cusanus-Datenbank, die der gesamten Forschung zugänglich sein soll, ist im Anbruch.

d) Mehr als bisher fanden sich in der Berichtszeit auch *ausländische Gäste* im Institut ein, um sich mit dessen Hilfsmitteln, auch im Gespräch mit den Mitarbeitern, möglich schnell und gründlich mit dem aktuellen

Stand der Cusanus-Forschung vertraut zu machen. Sie nehmen deshalb mit besonderem Interesse u. a. an den „Doktorandenkolloquien" im Institut teil. Ihr wachsendes Cusanus-Verständnis macht uns Freude und gab uns auch Anregungen. Vier Gäste, die längere Zeit blieben, einer aus Japan, je eine Dame aus Schweden und aus Finnland und ein Doctorandus aus den USA seien hier namentlich erwähnt.

Prof. *K. Yamaki* weilte von September 1986 bis Mai 1988 am Institut. Seit seiner Magisterarbeit *Das Erkenntnisproblem in „De coniecturis"* (1974) inspirierten ihn die Anthropologie und die gesamte Philosophie des NvK intensiv zu weiteren Studien. Nach dem Symposion von 1986 galten diese der *„manuductio* von der *ratio* zur *Intuition* in *De visione Dei"* (s. MFCG 18). In seinem Referat beim letzten Symposion verglich er die cusanische Weisheitskonzeption mit der Lao-tses. In der Japanischen Cusanus-Gesellschaft wird er weiterhin die Begegnung der japanischen mit der europäischen Geistesgeschichte anzielen.

Frau Dr. *B. Helander* wurde am 3. Juni 1988 auf Grund ihrer Dissertation „Die *visio intellectualis* als Erkenntnisweg und -ziel des Nic. Cusanus" an der Universität Uppsala zum Dr. theol. promoviert. Am 1. Juni ging dem eine zweistündige Diskussion mit ihr voraus, bei der ich als „Opponent" fungierte. Sie legte dabei in deutscher Sprache eine Vertrautheit mit Cusanus an den Tag, von dem bis dahin in Schweden nur wenige etwas ahnten. - Schon i. J. 1985 hatte sie den Cusanus-Dialog *De pace fidei* ins Schwedische übersetzt. Das Thema „Cusanus als Wegweiser der Ökumene" führt sie seitdem öfter ans Cusanus-Institut.

Frau Dr. theol. *I. Wikström* kam als Dozentin an der Universität Abo in Finnland am 2. Oktober 1989. Überraschenderweise gab ihr die Frühphilosophie Ludwig Wittgensteins den Anstoß, der zentralen Frage nach der Grenze zwischen „dem Sagbaren" und „dem Unsagbaren" bei Cusanus gründlicher nachzugehen.

Herr *P. Casarella* bereitete seit September 1988 seine Promotion an der Yale University in New Haven am Institut vor. In den Kolloquien suchte er wiederholt Probleme der Cusanus-Interpretation in geistesgeschichtlichen Überblicken zu erhellen, die von Platon bis in unsere Zeit reichen. Sein hier veröffentlichter Beitrag sucht nachzuweisen, daß „die parmenideische Mauer", die den Kosmos umgebe, „zum geschichtlichen Hintergrund der cusanischen Symbolsprache gehört".

Die bereits erwähnten *Cusanus-Kolloquien* finden seit der Verlegung des Instituts von Mainz nach Trier (1980) dort unter Teilnahme von Professoren, Doktoren und Doktoranden aus Trier und Umgebung statt. Über die spezifischen Fragen der Interpretation und der Biographie hinaus werden die von „Doktoranden" vorgeschlagenen Themen, darunter auch das Was und Wie der Glaubensverkündigung des NvK, in diesem

Gesprächskreis diskutiert. Herrn Kollegen Kl. Reinhardt bin ich dankbar dafür, daß er sich in diese „Cusanus-Arbeit" engagiert und mehr und mehr auch die Gesprächsleitung übernommen hat.

Diese Sphäre der Cusanus-Kommunikation zwischen Forschenden und Studierenden (aller Lebensalter) ist ausbaufähig. Umso mehr ist es zu begrüßen, daß uns die Diözese Trier nunmehr auch das „Pförtnerhaus" vor dem Institutsgebäude zur Verfügung gestellt und vorbildlich renoviert hat. Die Einrichtung übernahm das Land Rheinland-Pfalz. Dies ermöglicht uns die Erweiterung der Bibliothek und den Ausbau der EDV.

HANDSCHRIFTEN-FORSCHUNG IM DIENSTE DER CUSANUS-BIOGRAPHIE UND DER KRITISCHEN EDITION

Von Hermann J. Hallauer

Das weit über den Moselraum hinaus bekannte St. Nikolaus Hospital in Bernkastel-Kues mit seiner weltberühmten Bibliothek hat bisher das Interesse der Forschung an einer zweiten mildtätigen Stiftung des Kardinals überdeckt: dem St. Andreas-Hospiz in Rom. Eine Schenkung des Nikolaus von Kues ermöglichte einen Erweiterungsbau dieses Hospitals, das der deutschen Nationalstiftung Santa Maria dell'Anima angeschlossen war und im Herzen der römischen Altstadt lag, nicht weit vom Campo dei Fiori entfernt. Nach dem Willen des Stifters sollten in diesem Haus, einem *opus sumptuosum*, kranke deutsche Kurienbesucher Gastfreundschaft finden.

Nur spärlich sind die uns erhaltenen Quellen, und da das Bauwerk längst versunken ist, darf es uns nicht wundern, wenn dieses Vermächtnis des Kardinals in Vergessenheit geriet.

Die Spurensuche führt uns zurück zum Testament des N. v. K. In dessen erster Fassung, die er am 15. Juni 1461 auf dem Krankenbett in Rom seinem Sekretär Heinrich Pomern diktierte, weil er das Ende nahe glaubte, verfügte Cusanus als Punkt 6 über 2.000 Florenen. Diese Summe, die ihm der deutsche Kaufmann Dietrich von Orsel schuldete, sollte nach seinem Tode seiner Titelkirche S. Pietro in Vincoli zufließen *pro ipsius structura et divini cultus ibidem augmento*[1].

Wie wir wissen, genas der Kardinal damals von seiner schweren Krankheit. Jenes Testament, offensichtlich hastig auf einfachem Papier niedergeschrieben, blieb zwar in der ursprünglichen Form nicht erhalten, fand jedoch Eingang in das uns heute vorliegende Dokument vom 6. August 1464. In Todi, wo das Fieber ihn festhielt, gab er an diesem Tage erneut seinen letzten Willen kund. Unsere Phantasie gerät in die Versuchung, sich diesen ernsten, ja feierlichen Akt auszumalen: Der Krankenzimmer, Peter von Erkelenz als Notar, die Zeugen, die später unterzeichnen werden, die Schreiber, die sorgfältig die Pergamente auffüllen.

[1] Vgl. Anhang I. Das Testament vom 6. August 1464 wurde mehrfach gedruckt und ist am bequemsten zugänglich bei MARX, *Armen-Hospital* 247-253. Die folgenden Zitate werden jeweils auf diesen Druck.

[2] Der Text lautet: *Item dico mutuo fuisse mihi per Theodericum de Orsel mercatorem debita sive apud eundem deposita dedit et legavit ecclesie sancti Petri ad vincula pro ipsius structura et divini cultus ibidem augmento*; MARX, *Armen-Hospital* 150.

DAS ST. ANDREAS-HOSPIZ DER ANIMA IN ROM

Ein Beitrag zur Biographie des Nikolaus von Kues

Von Hermann J. Hallauer

Das weit über den Moselraum hinaus bekannte St. Nikolaus-Hospital in Bernkastel-Kues mit seiner weltberühmten Bibliothek hat bisher das Interesse der Forschung an einer zweiten mildtätigen Stiftung des Kardinals überdeckt: dem St. Andreas-Hospiz in Rom. Eine Schenkung des Nikolaus von Kues ermöglichte einen Erweiterungsbau dieses Hospitals, das der deutschen Nationalstiftung **Santa Maria dell'Anima** angeschlossen war und im Herzen der römischen Altstadt lag, nicht weit vom Campo dei Fiori entfernt. Nach dem Willen des Stifters sollten in diesem Haus, einem *opus sumptuosum*, kranke deutsche Kurienbeamte Geborgenheit finden.

Nur spärlich sind die uns erhaltenen Quellen, und da das Bauwerk längst versunken ist, darf es uns nicht wundern, wenn dieses Vermächtnis des Kardinals in Vergessenheit geriet.

Die Spurensuche führt uns zurück zum Testament des NvK[1]. In dessen erster Fassung, die er am 15. Juni 1461 auf dem Krankenbett in Rom seinem Sekretär Heinrich Pomert diktierte, weil er das Ende nahe glaubte, verfügte Cusanus als Punkt 6 über 2.000 Florenen. Diese Summe, die ihm der deutsche Kaufmann Dietrich von Driel schuldete, sollte nach seinem Tode seiner Titelkirche S. Pietro in Vincoli zufallen *pro ipsius structura et divini cultus ibidem augmento*[2].

Wie wir wissen, genas der Kardinal damals von seiner schweren Krankheit. Jenes Testament, offensichtlich hastig auf einfachem Papier niedergeschrieben, blieb zwar in der ursprünglichen Form nicht erhalten, fand jedoch Eingang in das uns heute vorliegende Dokument vom 6. August 1464. In Todi, wo das Fieber ihn festhielt, gab er an diesem Tage erneut seinen letzten Willen kund. Unsere Phantasie gerät in die Versuchung, sich diesen ernsten, ja feierlichen Akt auszumalen: Das Krankenzimmer, Peter von Erkelenz als Notar, die Zeugen, die später unterzeichnen werden, die Schreiber, die sorgfältig die Pergamente ausfüllen.

[1] Vgl. Anhang I. Das Testament vom 6. August 1464 wurde mehrfach gedruckt und ist am bequemsten zugänglich bei MARX, *Armen-Hospital* 248-252. Die folgenden Zitate verweisen jeweils auf diesen Druck.

[2] Der Text lautet: *Item duo milia florenorum sibi per Theodericum de Driel mercatorem debita sive apud eundem deposita dedit et legavit ecclesie sancti Petri ad vincula pro ipsius structura et divini cultus ibidem augmento.* MARX, *Armen-Hospital* 250.

Nur in wenigen Punkten revidiert der Kardinal die Anordnungen des ersten Testamentes. Darunter findet sich auch der oben erwähnte Punkt 6. Dazu heißt es nun: *Quos quidem florenos et pecuniam apud ... Theodericum de Driel predict<um> dixit modo non esse, sed alibi repositos et in usum suum conversos*[3].

Mit dem Namen Dietrich von Driel sind wir auf die Spur gestoßen, der wir nun folgen müssen und die uns zur deutschen Nationalstiftung *B. Mariae de Anima Teutonicorum de Urbe* führen wird. Wer war dieser *mercator Theodericus de Driel* ?[4] Er würde für uns ein leerer Name bleiben, wenn seine Person nicht durch die Rechnungsbücher der Anima Gestalt annähme. Zusammen mit seinem Kompagnon *Lucas Doncker*[5] betrieb er in Rom ein angesehenes Geschäft und gehörte dem Kreis der päpstlichen Hoflieferanten an. Gemeinsam mit seiner Gattin Eva war er der Anima-Bruderschaft beigetreten[6], an deren Leben er bis zu seinem Wegzug aus Rom (oder Tod ?) aktiv teilnahm. Ja, wir dürfen annehmen, daß er zu den herausragenden Mitgliedern zählte, so daß die Bruderschaft ihn für die Jahre 1458/1459 zum Provisor wählte und ihm die Geschäftsführung anvertraute[7]. Über Jahre hindurch bis 1461 werden seine Beiträge und Spenden im *Liber receptorum* vermerkt[8].

In den Rechnungsbüchern der Bruderschaft stoßen wir dann auch auf den ersten konkreten Hinweis, der die Verbindung zwischen Testament, Dietrich von Driel und der Anima herstellt. Am 8. Februar 1464 ver-

[3] MARX, *Armen-Hospital* 250.

[4] Driel, Provinz Gelderland, in der Nähe von Arnheim. Er wird als *institor, mercator* oder auch *mercator Alamanus Romanam curiam sequens* bezeichnet. ROM, AA, Lib. Rec. I, Fol. 131^{r}.

[5] *Lucas Doncker (Doncher, Dunker)*, Partner des Dietrich von Driel, ebenfalls päpstlicher Hoflieferant. Er leitete 1455/56 als Provisor die Geschäfte der Anima als Nachfolger des Dr. Peter Hunt aus Aachen. ROM, AA, Lib. Confr. p. 214 (JAENIG 258, EGIDI, *Anima* 93): *Lucas Doncker, institor sive mercator Romanam curiam sequens.* Lib. Expos. I, Fol. 160^{r}: *Theodericus de Driel socius Luce de Doncker mercatoris et magistri hospitalis*; Lib. Expos. I, Fol. 171^{r}; 1459 reiste Doncker nach Mainz, wo er 80 Rh. Gulden für das Hospital in Empfang nahm: Lib. Rec. I, Fol. 134^{v}. S. auch RG VII, Nr. 2012: hier wird er *laicus Leodiensis dioc.* genannt. Weitere Belege: RG VIII, Nr. 4362; 4368; 5899. LOHNINGER, *S. Maria dell'Anima* 61.

[6] ROM, AA, Lib. Confr. p. 214. JAENIG 259; EGIDI, *Anima* 94: *Theodericus de Driel et Eva eius uxor ... institor.* Im Bruderschaftsbuch und in den Akten der Anima wird in den Jahren 1449ff. ein Johann von Driel, *institor* bzw. *laicus*, geführt, möglicherweise ein Verwandter. ROM, AA, Lib. Confr. p. 214. JAENIG 258; EGIDI, *Anima* 93. Lib. Rec. I, Fol. 86^{r}; 88^{v}.

[7] ROM, AA, Lib. Rec. I, Fol. 131^{r}-142^{r}. Lib. Expos. I, Fol. 160^{r}-191^{r}. Vgl. auch SCHMIDLIN 122.

[8] ROM, AA, Lib. Rec. I, Fol. 123^{r}; 124^{r}; 145^{r}; Lib. Expos. I, Fol. 195^{r}.

merkt der amtierende Provisor Fridel von Corbeke im *Liber Expositorum: solvi reverendissimo domino Nicolao cardinali sancti Petri ad vincula cc fl. de camera in defalcacionem maioris summe, in qua hospitale eidem cardinali ex parte Luce Doncker et Theoderici de Driel, olim mercatorum Alamanorum, obligatum fuit*[9].

Wie müssen wir diese Eintragung verstehen? Wir können nur Vermutungen anstellen. NvK, bei dem wir eine pragmatische Einstellung zu Geldgeschäften voraussetzen dürfen[10], hatte, möglicherweise bereits 1458/1459, den päpstlichen Hoflieferanten und Anima-Provisoren Dietrich von Driel und Lukas Doncker einen Kredit von 2.000 Florenen gewährt, eine Schuld, die im Juni 1461 noch nicht beglichen war. In den folgenden Jahren, jedenfalls vor dem Februar 1464, verließen die beiden deutschen Kaufherren Rom oder lösten infolge eines Sterbefalles ihr Unternehmen auf. In die noch offene Verpflichtung trat - aus welchen Gründen und unter welchen Bedingungen bleibt unbekannt -[11] die Anima-Bruderschaft ein. Am 8. Februar 1464 tilgten die Provisoren einen Teil der Summe; eine Restschuld - wie wir sehen werden, mindestens 260 Kammergulden - war am 6. August 1464 noch offen. Über deren Verwendung hatte der Kardinal eine gesonderte Verfügung getroffen[12]. Der Inhalt dieses Vermächtnisses wird uns im folgenden beschäftigen.

Jedoch ist es angebracht, vorher in einem Exkurs einen Blick zu werfen auf die Anima-Stiftung, ihre Entstehung und Aufgaben, und kurz auf das St. Andreas-Hospiz einzugehen, das in der Mitte des 15. Jhs. bereits in die Anima inkorporiert war.

Man nimmt an, daß im 15. Jh., besonders seit dem Pontifikat Martins V., die Deutschen die größte ausländische Gemeinde in Rom bildeten. Mehrere tausend Bürger des Reiches hatten ihren zeitweiligen oder dauernden Wohnsitz in die Hl. Stadt verlegt. Es waren Kurienangestellte und deren Familiare, Prokuratoren deutscher Bischöfe und Fürsten, Anwälte, dazu Kaufleute, Wirte und Hoteliers und nicht zuletzt zahlreiche Handwerker. Unter ihnen waren die Bäcker und Schuster, später dann auch die Drucker besonders zahlreich vertreten. Zu diesen gesellten sich jeweils

[9] ROM, AA, Lib. Rec. I, Fol. 203^{r}; SCHMIDLIN 91f. Die Bemerkung von MAAS, *The German Community* 96, beruht auf einem gründlichen Mißverständnis.

[10] Vgl. z. B. E. MEUTHEN, *Nikolaus von Kues erwirbt Zeltingen und Rachtig*, in: Archiv für Kultur und Geschichte des Landkreises Bernkastel 2 (1964/65) 62.

[11] In den Anima-Akten gerade dieser Jahre finden sich bedauerliche Lücken. So folgt im Lib. Expos. auf das Jahr 1459 sogleich das Jahr 1461. ROM, AA, Lib. Expos. I, Fol. 193^{v} und Fol. 194^{r}. An dieser Stelle sei Frau Hildegard Speciale herzlich gedankt, die mir durch großes Entgegenkommen die Benutzung des Archivs sehr erleichterte.

[12] Daß eine solche existierte, ist noch 1513 bekannt, wo ausdrücklich von einer *ordinatio* des NvK gesprochen wird. ROM, AA, Miscel. III. Fol.177^{v} S. auch Anm. 100.

eine beträchtliche Zahl von Pilgern sowie Klerikern und Diplomaten, die in besonderer Mission an den päpstlichen Hof gereist waren[13]. Die Deutschen nahmen Wohnung in bevorzugten Vierteln, die in der Nähe der geistlichen Zentren lagen, namentlich in den beiden Rioni Parione und Ponte[14].

Wie in deutschen Städten organisierte man das religiöse und gesellschaftliche Leben in Gilden, Zünften und Bruderschaften. Beinahe gleichzeitig bildeten sich in der Stadt Zentren heraus, die dem Leben der deutschen Gemeinde am Tiber ein charakteristisches Gepräge verliehen: der **Campo Santo Teutonico**[15], Hospital und Bruderschaft von **Santo Spirito in Sassia**, weniger national orientiert[16], sowie, die beiden anderen an Ansehen und Bedeutung übertreffend[17], Kirche und Hospital von **Santa Maria dell'Anima**[18].

Über die Anfänge der Anima sind wir nur unzureichend unterrichtet. Während eine Notiz im *Liber Confraternitatis* die Stiftung in das Jahr 1350 datiert[19], reichen die ältesten urkundlichen Belege lediglich in das

[13] SCHMIDLIN 28ff.; Eine grundlegende Untersuchung, die allerdings nur die 1. Hälfte des 15. Jhs. einschließt, bei CHRISTIANE SCHUCHARD. Vgl. dort vor allem 25ff. mit umfangreichem statistischem Material und zahlreichen Karten.

[14] Vgl. SCHUCHARD, *Die Deutschen* 308ff. mit Übersichtskarten.

[15] Dazu jetzt: ALBRECHT WEILAND, *Der Campo Santo Teutonico in Rom und seine Grabdenkmäler*, in: RQ, Suppl. H. 43, I (Rom-Freiburg-Wien 1988), (vor allem) 50ff. mit umfassender Literaturübersicht. Nützlich auch der histor. Überblick bei A. SCHMIDT, *Das Archiv des Campo Sancto Teutonico nebst geschichtlicher Einleitung*, in: RQ, Suppl. H. 31 (Rom-Freiburg-Wien 1967). A. DE WAAL, *Der Campo Santo* 46ff. Eine angebliche Intervention des Peter v. Erkelenz für den Campo Santo A. DE WAAL, a.a.O. 60, jedoch ohne Belege.

[16] Ein Überblick über die Bedeutung der Bruderschaft bei KARL HEINRICH SCHÄFER, *Die deutschen Mitglieder der Heiliggeist-Bruderschaft zu Rom am Ausgang des Mittelalters* (Paderborn 1913). Die vollständige Edition des Bruderschaftsbuches von PIETRO EGIDI in: *Necrologi e libri affini della Provincia Romana*, Vol. 2 (Rom 1914) 107-446. Stichproben zeigen, daß Schäfer nur einen Teil der deutschen Namen in seine Übersicht aufnahm.

[17] Vergleichende Statistiken, aus denen die Bedeutung der drei Institutionen abzulesen ist, bei MAAS, *The German Community* 160ff. Da das Bruderschaftsbuch von Santo Spirito in Sassia erst mit dem Jahre 1477 einsetzt, läßt sich nicht mehr ermitteln, ob NvK auch zu ihr Verbindungen unterhielt.

[18] Nach wie vor maßgebend die umfangreiche Monographie von SCHMIDLIN. Eine Kurzbeschreibung: ARMELLINI, *Le chiese di Roma* I. 473ff.; II, 1341f.; zum Bau der Anima-Kirche LOHNINGER, *S. Maria dell'Anima* 38ff. Seit 1983 liegt eine genaue Bestandsaufnahme des Anima-Archivs durch HANS SPATZENEGGER vor. Leider entging ihm, wie auch Maas, die Edition des *Liber Confraternitatis* durch EGIDI.

[19] *1342: Clemens VI. papa CCV., qui vixit annos XI; et suo tempore in iubileo anno MCCCL primo hospitale fuit inceptum per quendam Joannem Petri de Dordraco, laicum*

Jahr 1398 zurück, so daß die moderne Forschung eher eine Gründung in den Jahren 1396 oder 1397 vermutet[20]. Kirche und Hospitäler wurden getragen von einer Bruderschaft, deren Statuten kein geringerer als Dietrich von Niem entwarf oder doch mitgestaltete[21]. Die Statuten verpflichteten alle Mitglieder zu aktiver Teilnahme am religiösen Leben, Zahlung eines einmaligen Einstandes sowie zu regelmäßigen Beiträgen, welche die Erfüllung der karitativen Aufgaben möglich machten: Herberge für Pilger sowie Pflege kranker deutscher Rom-Besucher und Kurialen[22].

Zu den Beiträgen kamen großzügige Schenkungen und Vermächtnisse, so daß die Renten aus einem ansehnlichen Haus- und Grundbesitz bereits in der Mitte des 15. Jhs. stärker ins Gewicht fielen als die Beiträge der *fratres*[23]. Zu dieser Zeit verkörperte „die Anima" eine aus dem Leben der in Rom weilenden Deutschen nicht mehr wegzudenkende Einrichtung: für das Heer der Kurialen, die in Rom ansässigen Kaufleute und Handwerker und noch mehr für die Pilgerscharen, besonders in den „Heiligen Jahren"[24]. Allein aus Danzig zählte man im Jahre 1450 zweitausend Pilger[25]. Die gewaltigen Strapazen der monatelangen Reise, Klimawechsel und Umstellung der Ernährung forderten ihren Tribut, so daß die Zahl der Krankenbetten oft nicht ausreichte.

Die Leitung der Bruderschaft sowie die Verwaltung von Hospital und Vermögen lag in den Händen von Provisoren, in den Quellen häufig auch Vorsteher, Rektoren oder Meister genannt. Sie wurden, zwei oder drei an der Zahl, in jährlichem Wechsel demokratisch aus dem Kreis der in Rom lebenden Anima-Brüder, sowohl Kleriker als auch Laien,

Almanum, et Catherinam legitimam eius uxorem, intuitu pauperum Almanorum propter iubileum in Urbe tunc existentium. ROM, AA, Lib. Confr. p. 3; JAENIG 14, EGIDI, *Anima* 9.

20 Zu diesen Überlegungen vgl. MAAS, *The German Community* 70f. Anders: LENZENWEGER, *Sancta Maria de Anima* 14f.

21 NAGL, *Urkundliches* XVf.; SCHMIDLIN 53ff.; HERMANN HEIMPEL, *Dietrich von Niem* (Münster 1932) (=Westfälische Biographien 2) 14ff.; MAAS, *The German Community* 33ff.; SCHUCHARD, *Die Deutschen* 232ff.; 301f.

22 Die *Constitutiones* von der Hand des Heinrich Marwede: ROM, AA, Lib. Confr. p. 1-2. JAENIG 7-10. Eine Paraphrase der Statuten bei SCHMIDLIN 71ff.; MAAS, *The German Community* 75ff. Vgl. auch SCHUCHARD, *Die Deutschen* 324f.

23 Eine Zusammenstellung des umfangreichen Immoblien-Besitzes der Anima aus der 2. Hälfte des 15. Jhs. im Bruderschaftsbuch: ROM, AA, Lib. Confr., p. 255-258; SCHMIDLIN 186ff. LENZENWEGER, *Sancta Maria de Anima* 21ff.; MAAS, *The German Community* 94ff.; SCHUCHARD, *Die Deutschen* 309ff. mit einer Tabelle 319, allerdings nur für die 1. Hälfte des 15. Jhs.

24 Vgl. DE WAAL, *Das Heilige Jahr in Rom*, 2ff.

25 PASTOR, *Geschichte der Päpste* I. 436, Anm. 3; vgl. auch SCHMIDLIN 87ff.

gewählt. Dem Amt war hohes Ansehen zugewachsen, und so wundert es uns nicht, daß uns in der Nachfolge des Dietrich von Niem nicht wenige Namen bekannter Persönlichkeiten begegnen[26].

Auch Mitglied der Confraternität zu sein, galt als eine Ehre. Ein Blick in das Bruderschaftsbuch belehrt uns: Fürsten, Bischöfe, Prälaten wie Adlige betrachteten es bei ihren Rom-Besuchen als eine Frage des Prestiges, sich mittels einer Spende in die Bruderschaft aufnehmen zu lassen[27].

Während über die Anima und ihre Geschichte eine Reihe gründlicher Untersuchungen vorliegen, blieb eine weitere soziale Einrichtung für deutsche Pilger und Kuriale kaum beachtet: das St. Andreas-Hospiz, 1372 gestiftet von Nicolaus Henrici aus Kulm, daher nicht selten *domus Henrici* genannt[28]. Nicolaus hatte in der Nähe der Kirche St. Blasius in Oliva mehrere Häuser erworben und sie umbauen lassen *ad usum pauperum de Alemania et ad eorum hospitium perpetuum*[29]. Als sich in der Zeit des Schismas finanzielle Schwierigkeiten häuften, vereinte Eugen IV. 1431 in seiner Bulle *„Admonet nos"* das St. Andreas-Hospiz mit der Anima[30]. Die Provisoren der Anima übernahmen die Verwaltung. Einnahmen und Ausgaben wurden nicht mehr getrennt bilanziert. Folgende Zahlen erlauben, sich eine Vorstellung von der Größe des Komplexes zu machen: Im Jahre 1463 konnten im St. Andreas-Hospiz 59 Patienten Aufnahme finden, 46 Frauen und 13 Männer[31].

Angesichts der herausragenden Bedeutung der Anima-Stiftung für das Leben der Deutschen in Rom darf es uns nicht wundern, daß auch NvK die Mitgliedschaft in der Bruderschaft suchte. Aus guten Gründen datiert man seine Aufnahme in die Gemeinschaft der Anima-Brüder in das Jahr 1450, kurz nach seiner Kreierung zum Kardinal von St. Peter ad vincula, jedoch vor seiner Provision mit dem Bistum Brixen[32].

26 Eine Zusammenstellung bei SCHMIDLIN 116ff.

27 Das Bruderschaftsbuch, der *Liber confraternitatis B. Marie de Anima Theutonicorum de Urbe* liegt in zwei Editionen vor, eine 1875 von KARL JAENIG besorgte und die heute maßgebliche von PIETRO EGIDI. Vgl. auch SCHMIDLIN 135ff.

28 Die spärlichen Nachrichten sind zusammengestellt bei NAGL, *Urkundliches* XIX - XXIII; SCHMIDLIN 14 ff.; 182 ff.; LENZENWEGER, *Sancta Maria de Anima* 22f.; MAAS, *The German Community* 67ff.; SCHMIDLIN 54 nimmt sogar an, daß die Verfassung von St. Andreas Vorbild der Anima-Statuten wurde. Die Arbeit von PIO SPEZI, *Una ignorata Chiesa Trecentesca S. Andreas Teutonicorum de Urbe* stützt sich kaum auf neues Material.

29 Die Archivalien des Andreas-Hospizes befinden sich heute im Archiv der Anima. Regesten der Urkunden bei NAGL, *Urkundliches* 43 - 50. Nr. 204 - Nr. 235. Eine kurze Notiz: ARMELLINI, *Le Chiese di Roma* II, 1244.

30 NAGL, *Urkundliches* 49f., Nr. 234; Druck ebd. 63 - 65.

31 ROM, AA, Miscel. III, Fol. 162^{r-v}; SCHMIDLIN 181-184.

32 Vgl. AC I, 2, Nr. 871. Dazu auch LANG, *Studien* 103; PASTOR I, 447.

Denn als Heinrich Marwede im August 1463 die Niederschrift des 1. Teiles des *Liber confraternitatis*, so wie er uns heute vorliegt, abschloß[33], eröffnete er die Reihe der *Nomina reverendissimorum ac reverendorum patrum dominorum sacrosancte Ecclesie Romane cardinalium, archiepiscoporum etc.* mit NvK und schreibt: *Nicolaus, tit. S. Petri ad vincula presbiter cardinalis, de Cusa vulgariter nuncupatus.* Erst eine spätere Hand macht den Zusatz: *ep. Brixinensis*[34]. Nun wissen wir, daß Marwede bei der Neuanlegung des Bruderschaftsbuches in den ersten Teilen lediglich mehrere ältere Mitgliedsverzeichnisse kopierte bzw. überarbeitete, insbesondere einen 1449 angelegten Kodizill. Peter von Schaumberg, lange vor Cusanus zum Kardinal erhoben, rückte er an die zweite Stelle[35]. Für Marwede galt Cusanus als „der" deutsche Kardinal, dem wegen seiner Nähe zur Bruderschaft der Ehrenplatz gebührte.

Nicht weniger bemerkenswert sind die Verbindungen zur Anima aus dem Cusanus-Umkreis seiner Familiaren und Freunde. Hier sind zu nennen *Walterus Keyen, clericus Leodiensis*, der 1450 in Rom in das Gefolge des Kardinallegaten aufgenommen wurde[36]. *Henricus Pomert*, Notar und Sekretär des Brixener Bischofs, der auch das Testament von 1461 notifizierte, wurde 1458 Mitglied der Bruderschaft[37], an deren Leben er bis 1464 aktiv teilnahm. Mehrfach wird er ausdrücklich als *secretarius d. cardinalis s. Petri* bezeichnet[38].

[33] Zum Aufbau des Bruderschaftsbuches LANG, *Studien* 93ff.; EGIDI, *Anima* 3ff.; LENZENWEGER, *Sancta Maria de Anima* 15, MAAS, *The German Community* 148ff. und zuletzt SCHUCHARD, *Die Deutschen* 326ff.

[34] ROM, AA, Lib. Confr. p. 11; JAENIG 18; EGIDI, *Anima* 12. Eine Hand vom Ende des 15. Jhs. hat NvK nochmal in das Bruderschaftsbuch eingetragen: p.194 am unteren Rand: *Nicolaus de Cusa S. R. E. cardinalis Germanus tit. s. Petri ad vincula Brixinensis episcopus etc.* JAENIG 239; EGIDI, *Anima* 84; LANG, Studien 124.

[35] Dies ist umso bemerkenswerter, da Peter von Schaumberg an der Kurie als besonders einflußreich galt. Vgl. SCHWARZ, *Über Patronage* 306f.

[36] Eintragung vom 3. VIII. 1449: ROM, AA, Lib. Rec. I, Fol. 90^{r}. Zu Walter Keyen, der den Kardinal auf seiner Legationsreise begleitete, vgl. AC I,2, Nr. 920: 943. RG VI, 5696; MEUTHEN, *Die letzten Jahre* 309. Nach der Legationsreise - die letzten Belege datieren vom Juni 1452 - schied Keyen aus den Diensten des NvK.

[37] ROM, AA, Lib. Confr. p. 63: *Henricus Pomert, Bremensis et Lubicensis ac sancte crucis Hildes. ecclesiarum canonicus.* JAENIG 72; EGIDI, *Anima* 34.

[38] ROM, AA, Lib. Rec. I. Fol. 133^{r}; Fol. 144^{r}; Fol. 148^{v}. Zu H. Pomert, den NvK aus der *familia* seines Vorgängers übernahm und der in Brixen noch die Wahl Leonhard Wiesmayers zum Bischof protokollierte, vgl. die Angaben bei MEUTHEN, *Die letzten Jahre* 203 mit Anm. 6. Die Anwesenheit Pomerts ab Juli 1458 in Rom zeigt, daß NvK diesen nach Rom vorausgeschickt hatte, möglicherweise wegen des Enneberger Zwischenfalles. Etwa gleichzeitig, am 19. VII. 1458, wird Pomert auch wegen einer Pfründenangelegenheit aktiv: ROM, VA, Reg. Suppl. 507, Fol. 35^{r}. BROSIUS, QFIAB 58 (1978) 422, Anm. 8.

Zu erwähnen sind außerdem Peter von Erkelenz[39] und Johann von Erkelenz[40], über dessen Verbindung zum Cusanus-Kreis noch zu sprechen sein wird[41]. Zweifellos gehörte in diesen Kreis auch *Dr. Petrus Hunt*[42], Aachener Kanoniker[43], wie Peter und Johann von Erkelenz. Als *procurator causarum* Mitglied der Kurialkaste, leitete er 1453/1454 als Provisor die Geschäfte der Anima. Bis zu seinem Weggang aus Rom (1464?) förderte er als großzügiger *benefactor* die Stiftung[44]. Unter den Anima-Brüdern stoßen wir außerdem auf *Magister Wolfgangus Faber*[45], in Brixen und später in Rom Familiar des Cusanus[46]. Nach dessen Tod vertrat er zeitweilig als *Procurator* die Interessen des Cusanus-Nachfolgers Georg Golser an der Kurie[47].

[39] Sein Name fehlt im Bruderschaftsbuch, jedoch setzt die Zahlung des Quatemberopfers, der *angaria*, am 15. II. 1479 die Mitgliedschaft voraus. ROM, AA, Lib. Rec. I, Fol. 203^{v}. Bereits LANG, *Studien zum Bruderschaftsbuch* 108 weist nach, daß längst nicht alle Mitglieder im Bruderschaftsbuch vermerkt wurden. Vermutlich erfolgte damals auch seine Ernennung zum päpstlichen Subdiakon. MEUTHEN, *Peter von Erkelenz* 723.

[40] Eintragung im Bruderschaftsbuch: *Johannes Ercklens, clericus Leodiensis diocesis, notarius palatii.* ROM, AA, Lib. Confr. p. 79; JAENIG 103: EGIDI, *Anima* 60.

[41] Vgl. unten S. 36.

[42] 1457 wird er mit Kanonikat und Präbende von St. Gorgonius in Hoegaarden (bei Löwen) providiert, weil die Pfründe durch den Tod des Johann Krebs, Bruder des NvK, vakant wurde. ROM, VA, Reg. Suppl. 498, Fol. 221^{r-v}; RG VII, Nr. 526; 2411: vgl. auch RG VI, Nr. 4848. Ergänzend: MEUTHEN, *Die letzten Jahre* 309.

[43] OFFERGELD, *Die persönliche Zusammensetzung* 1016f. RG VII, Nr. 2737; ROM, VA, Reg. Suppl. 667, Fol. 116^{r-v} (1471 V 30). Er war, wie Johann von Erkelenz, im Besitz eines Kanonikates in Münstereifel. LÖHR, *Kanonikerstift Münstereifel* 108; 109. - Über die Bedeutung des „Aachener Kreises" für die Cusanus-Biographie vgl. die Zusammenstellung bei E. MEUTHEN, *Nikolaus von Kues in Aachen*, in: ZAGV 73 (1961) 15ff.

[44] ROM, AA, Lib. Confr. p. 77: JAENIG 68; EGIDI, *Anima* 56; Lib. Rec. I, Fol. 88^{r}; 109^{v}; 110^{v}; 115^{r}; 116^{r}; 130^{r}; 144^{v}; 149^{v}; 151^{v}. Lib. Expos. I, Fol. 162^{r}; 167^{r};195^{r}. Vgl. auch SCHMIDLIN 121; 150. Zu den beiden Hss. LANG, *Studien* 108ff.

[45] ROM, AA, Lib. Rec. I, Fol. 203^{v}; 208^{v}.

[46] Aus der Vielzahl Brixener Belege seien hier erwähnt: BRIXEN, BA, OA, 27323, Fol. 98^{v}; 27325, p. 129. Vgl. auch Anlage III.

[47] In dieser Eigenschaft wurde er zusammen mit Melchior von Meckau beauftragt, die finanziellen Ansprüche des Leo von Spaur anzuwehren. 1476/1477 bittet ihn Golser, sich bei Johann von Erkelenz für den Verzicht auf dessen Brixener Kanonikat einzusetzen und ihm als Ausgleich eine Pension in Höhe von 32 Rhein. Gulden anzubieten. Allerdings erfüllten sich die in ihn gesetzten Hoffnungen nicht, obwohl Golser ihn als *mediatorem optimum et fidelem* bezeichnet. BRIXEN, BA, HRR II, Fol. 194^{r}; ein Brief Georg Golsers an Wolfgang Faber in dieser Angelegenheit (Brixen, 1477 I 21): BRIXEN, BA, HRR II, Fol. 200^{v}. Vgl. dazu Anlage III.

Schließlich bleibt noch eine erstaunliche Entdeckung zu vermerken: Im Archiv der Anima wird, von der Cusanus-Forschung fast nicht beachtet[48], ein drittes Exemplar des Testamentes vom 6. August 1464 aufbewahrt[49]. Es handelt sich dabei um eine notarielle Ausfertigung durch Peter von Erkelenz, jedoch, wie Urk. 48 A im Hosptialsarchiv zu Bernkastel-Kues, ohne Unterschriften der Zeugen. Folglich wurden wenigstens vier Ausfertigungen des Dokumentes hergestellt: zwei „Originale", jeweils für das Hospital in Kues und die Titelkirche St. Peter ad vincula bestimmt[50]. Sie trugen auch die Unterschriften der anwesenden Zeugen. Zusätzlich deponierte man notarielle Ausfertigungen im Hospitalsarchiv zu Bernkastel-Kues[51] und im Archiv der Anima-Bruderschaft in Rom. Diese wichtige Urkunde ließen die Anima-Provisoren sogleich in den etwa gleichzeitig angelegten *Liber Instrumentorum* kopieren[52]. So hüteten alle Einrichtungen, die sich in das Erbe des Cusanus teilten, ein Testament: Das Hospital an der Mosel, die Titelkirche in Rom und *Sancta Maria dell'Anima Teutonicorum de Urbe*[53].

Was spricht eindeutiger für eine Verbindung des NvK zur Anima als das Testament in Rom? Zugleich bestätigt es, daß der Kardinal in seinem letzten Willen die Bruderschaft als Erben eingesetzt hatte.

Die oben geäußerte Vermutung[54] kann so präzisiert werden: Vor seinem Tode erließ Cusanus der Anima die noch offene Restschuld aus dem

[48] Ein versteckter Hinweis unter Berufung auf NAGL, *Urkundliches* 16 bei VANSTEENBERGHE, *Le cardinal* 461.

[49] ROM, AA, Fasc. 8, Nr. 50. (Perg., Notariatssignet des Peter von Erkelenz). Die Urkunde ist durch Feuchtigkeit stark beschädigt. Kurzregest: NAGL, *Urkundliches* 16, Nr. 70. Vgl. Anhang Nr.I.

[50] *Deinde dixit* <NvK> *testamentum suum principaliter stare in duobus, scilicet in hospitali sancti Nicolai in Cusa, Treverensis diocesis, per suam reverendissimam paternitatem ibidem constructo et fundato, et in ecclesia tituli sui, videlicet sancti Petri ad vincula de Urbe.* Die Behauptung SCHMIDLINS (92, Anm. 2), das Anima-Exemplar sei das eigentliche Original des Testamentes, ist durch nichts gerechtfertigt.

[51] BERNKASTEL-KUES, Hospitalsarchiv, Urk. 48 A und 48 B. 48 B mit den Unterschriften der Zeugen, trägt in dorso von der Hand des Peter von Erkelenz den Vermerk: *Testamentum originale Reverendissimi in Christo patris domini Nicolai de Cusa cardinalis sancti Petri ad vincula episcopi Brixinensis. Pe. Ercklens.* - TILLE-KRUDEWIG IV, 266f., Nr. 54.

[52] ROM, AA, Lib. Instr., Lib. B. Tom. 1, Fol. 131^{r}-133^{r}. Zur Hs. vgl. SPATZENEGGER 131.

[53] Ob man vermuten darf, daß auch in Deventer eine Ausfertigung des Testaments aufbewahrt wurde? Vgl. dazu die Urk. vom 28.VI.1469. BERNKASTEL-KUES, Hospitalsarchiv, 64 A; Regest: TILLE-KRUDEWIG IV, 269, Nr. 73.

[54] Vgl. S. 27.

Dietrich von Driel gewährten Kredit. Sie verbirgt sich im Testament vom 6. August 1464 hinter der Wendung *alibi repositos et in usum suum conversos*. Um jenen Rechtstitel verteidigen zu können, wurde den Provisoren eine Ausfertigung des Testamentes überlassen, allerdings verbunden mit einer *ordinatio*[55] des Erblassers, wie dieses Legat zu verwenden sei, nämlich zum Bau eines Hospizes. Der Testamentsvollstrecker wird sich später unter Berufung auf das Testament dafür einsetzen, daß die Bruderschaft dem Willen des Stifters nachkommt[56].

Wenn man jedoch erwartet, daß die Anima-Provisoren bald nach dem August des Jahres 1464 sich daran machten, das Vermächtnis des Kardinals zu erfüllen, so sieht man sich getäuscht. In den Akten der Bruderschaft suchen wir vergeblich nach Spuren[57]. Nicht einmal der Tod des Stifters wird erwähnt, noch stoßen wir auf eine Notiz, die die Feier eines Seelenamtes belegen könnte.

Umstände, die sich nicht mehr aufhellen lassen, führten zu einer dilatorischen Behandlung des Vermächtnisses oder ließen es gar in Vergessenheit geraten. Die *familia* des Cusanus fiel auseinander, Peter von Erkelenz verließ Rom[58], die Testamentsexekutoren verloren die Verpflichtung der Anima aus den Augen, wenn sie überhaupt von einer diesbezüglichen Regelung, die keine Aufnahme in das offizielle Testament fand, Kenntnis erhalten hatten[59].

Über ein Jahrzehnt sollte vergehen, ehe man sich anschickte, den Willen des Erblassers zu erfüllen. Am 7. März 1479 bekennen die drei Provisoren der Anima Melchior von Meckau, Dr. Tilmann Brandis und Matheus Sass[60] im Namen der ganzen Bruderschaft dem Kardinal Berardo

55 Vgl. Anm. 12.

56 Vgl. Anlage II.

57 Allerdings sind Lücken in der archivalischen Überlieferung nicht auszuschließen. Eine solche liegt z.B. vor S. 40, Anm. 92.

58 MEUTHEN, *Peter von Erkelenz* 218f.

59 In einer Urkunde vom 23.1.1465, in der die beiden Testamentsexekutoren Carvajal und Eroli die Bestimmungen des Testamentes bezüglich des Hospitals in Kues und der vorgesehenen Stiftung für arme Scholaren modifizieren, wird ein Legat zum Bau eines Hospizes in Rom nicht erwähnt. Auch dies spricht für die Annahme, daß eine gesonderte Verfügung existierte, die das Haupttestament ergänzte. BERNKASTEL-KUES, Archiv des St. Nikolaus-Hospitals, Urk. 55. Druck: MFCG 2 (1962) 110-116. Daß das Testament aus Todi nicht alle letztwilligen Verfügungen des Kardinals enthält, wird u.a. dadurch erhärtet, daß 1464 die Brixener Domfabrica 50 Dukaten bilanziert *ex testamento d.cardinalis*, obwohl Art. 9 des Testamentes vom Juni 1461 ausdrücklich als hinfällig bezeichnet wird. BRIXEN, Kapitelsarchiv, Lade 43, M, 1, Fol. 100^{v}.

60 Zu den Personen vgl. S. 47; Anm. 2 und 3.

Eroli als dem letzten noch lebenden Testamentsvollstrecker[61], daß sie das Vermächtnis des Kardinals von St. Peter ad vincula einlösen wollen. Mit ihren Unterschriften und dem Siegel des Hospitals bekräftigen sie ihr Versprechen. 260 Kammergulden in Gold, die die Bruderschaft dem Toten bzw. dessen Erben schuldet, sollen verwendet werden zur Errichtung eines Hospitals für kranke deutsche Kurienangestellte. Mit dem Bau wurde bereits begonnen im *Rione S. Eustachio* neben der Kirche *St. Blasius de Annulo*, und die Arbeiten sollen innerhalb von sechs Jahren abgeschlossen sein. Sie verpflichten sich außerdem, auf ewige Zeiten jährlich am 11. August, dem Sterbetag des Wohltäters, ein feierliches Jahrgedächtnis halten zu lassen. Zum dauernden Andenken an den Stifter ist über dem Eingang dessen Wappen, in Marmor gemeißelt, einzumauern. Falls die-ses Versprechen nicht fristgemäß eingelöst werde, geloben sie, die Summe von 260 Kammergulden dem genannten Testamentsvollstrecker oder der Person, auf die die Rechte übergegangen sind, ohne Abzug auszuzahlen[62].

Kaum einen Monat später vermerkt der mit der Rechnungsführung betraute Provisor Matheus Sass, Dekan des Kollegiatstiftes zu Münstereifel, *procurator causarum* an der römischen Kurie, im *Liber Expositorum*:[63] *Dedi* <12. April 1479> *copiste pro litera sigillata, quam habuit dominus decanus Aquensis* [Peter von Erkelenz] *super cclx ducatos applicandos infirmarie, in quibus hospitale tenebatur quondam domino cardinali de Cusa, et aliis in ipsa litera expensis, et cordula, capsa et cera rubra : grossos i, bol. ii.*[64].

Diese Eintragung kann uns zugleich eine Antwort auf die Frage geben, wer nach so vielen Jahren der Untätigkeit die Anima-Bruderschaft dazu veranlaßte, endlich zu handeln: Peter von Erkelenz. Obwohl dessen Aufenthalt in Rom erst ab Februar 1479 belegt ist[65], hatte er in seinem

61 Berardo Eroli, *ep. Sabinensis (Spoletanus)*. Zu diesem Zeitpunkt war er von den drei Testamentsexekutoren, die NvK eingesetzt hatte, einziger Überlebender. Juan Carvajal, *card. S. Angeli*, starb bereits 1469. Pietro Barbo, *card. S. Marci*, später Papst Paul II., 1471. - Kardinal Eroli, selbst Mitglied der Bruderschaft, blieb der deutschen Nationalstiftung eng verbunden und förderte sie durch großzügige Spenden. ROM, AA, Lib. confr. p. 11. JAENIG 19; EGIDI, *Anima* 13: SCHMIDLIN 92f. Zum Verhältnis zu NvK vgl. MEUTHEN, *Die letzten Jahre* 104. SCHEDARIO BAUMGARTEN, *Descrizione diplomatica di bolle e brevi originali da Innocenzo III a Pio IX*. Riproduzione anastatica con introduzione, indici e indici generali dell'opera a cura di Sergio Pagano, IV. Eugenio IV - Pio IX (An. 1431-1862) (Città del Vaticano 1986) 527 (Literatur).

62 Text als Anhang II.

63 Zu dieser Hs. LANG, *Studien* 110; SPATZENEGGER 113; 151.

64 ROM, AA. Lib. Expos. I, Fol. 276^{r}.

65 ROM, AA. Lib. Rec. I, Fol. 203^{v}.

Freund (oder Verwandten?) Johann von Erkelenz einen Fürsprecher, so daß er auch vorher von Aachen aus Einfluß nehmen konnte.

Johann von Erkelenz, *notarius palatii* an der Kurie[66], blieb über viele Jahre der Anima eng verbunden[67] und verwaltete in den Jahren 1473/1474 als Provisor die Stiftung[68]. Nicht nur seine Kanonikate in Aachen[69] und Münstereifel[70] weisen auf eine Zugehörigkeit zum „Cusanus-Kreis" hin. NvK muß ihm noch vor seinem Tode die Provision mit einer Brixener Domherrenpfründe vermittelt haben[71]. Denn Jahre später versucht Georg Golser, ihn, die gemeinsame Liebe zum Kardinal beschwörend, zum Verzicht auf das Kanonikat zu bewegen[72].

Peter von Erkelenz dürfte damals auch bei weiteren Anima-Brüdern Unterstützung gefunden haben, die sich Cusanus verbunden fühlten.

66 H. HOBERG, *Die Protokollbücher der Rotanotare von 1464 bis 1517*, in: ZRG, Kan. Abt., 70 (1953) 199. *Ioh. Ercklens, cleric. Leod. dioc., notarius palatii.* E. MEUTHEN, *Peter von Erkelenz* 737, hält es für möglich, daß ihm die Stelle durch Peter v. Erkelenz vermittelt wurde.

67 Eine Vielzahl von Eintragungen Lib. Rec. I, Fol. 185^{r}ff. Seine aktive Teilnahme am religiösen Leben der deutschen Gemeinde in Rom wird dadurch unterstrichen, daß er 1479 auch der Hl. Geist-Bruderschaft beitritt. EGIDI, *S. Spirito in Sassia* 353; SCHÄFER, *Die deutschen Mitglieder* 26, Nr. 688. Vgl. auch Anm. 40.

68 Am 23.1.1473 wird er, *magister Johannes de Ercklens, canonicus Brixinensis et notarius palatii*, zusammen mit Fridel de Corbecke zum Provisor gewählt, *concorditer*, wie hinzugefügt wird. Sie treten dabei die Nachfolge von Heinrich Spring und Ulrich Entzenberger an. ROM, AA, Lib. Rec. I, Fol. 187^{r}. Vgl. auch SCHMIDLIN 124.

69 Eine ausführliche Dokumentation bei OFFERGELD, *Die persönliche Zusammensetzung* 212 - 214. Sein Familienname lautete *Krysz, Kryss, Krysch*, auch *Krach*. Über seine Verbindung zu Peter von Erkelenz und zum „Aachener Kreis": MEUTHEN, *Peter von Erkelenz* 725f.; 737 mit Anm. 171. Nicht ganz eindeutig eine Identifizierung mit dem *Johannes Crach*, der 1458 und 1462 als *clericus Colon.* belegt ist. ROM, VA, Reg. Suppl. 550, Fol. 222^{r-v}. Hier wäre auch die Eintragung im *Lib. confraternitatis s. Spiritus et s. Marie in Saxia* zu untersuchen: *Ego Johannes Krijss, can eccl. s. Cuniberti Colon., intr. die ultima mensis Dec.1479.* EGIDI, *S. Spirito in Sassia* 354.

70 LÖHR, *Kanonikerstift Münstereifel* 108.

71 Eine erneute Provision erfolgte unter Paul II. ROM, VA, Indici 330, Fol. 83^{v}. SANTIFALLER, *Das Brixener Domkapitel* kennt ihn nicht. Es ist fraglich, ob je Posseß erfolgte.

72 S. Anlage III. Von einer Verbindung zu NvK und Brixen war bisher nichts bekannt. Jedoch müssen solche Beziehungen weit zurückreichen. Denn am 10.XI.1476 erwähnt Georg Golser in einem Brief an Ulrich Kneusel ein persönliches Gespräch mit Johann von Erkelenz, den er dabei *optimum amicum* nennt. Johann sei jetzt in Aachen gewesen, habe aber vermutlich bereits die Rückreise nach Rom angetreten. BRIXEN, BA, HRR II, Fol. 194^{r}.

Hier sind zu nennen Stephan Latemer alias Stainhorn[73], seit 1455 Mitglied des Brixener Domkapitels. Er beriet den Bischof 1459 in Mantua und war trotz gelegentlicher Differenzen einer der Domherren, die sich nicht der Appellation anschlossen[74].

Christoph Schachner, seit 1460 Mitglied der Bruderschaft[75], kam 1464 in den Besitz eines Brixener Kanonikats, möglicherweise mit Hilfe des NvK[76]. Er wurde enger Vertrauter Georg Golsers, für den er sich an der Kurie einsetzte[77].

Ob Melchior von Meckau[78] und Cusanus sich je persönlich begegneten, bleibt ungewiß. Melchior hatte jedoch während seiner Amtszeit als Provisor entscheidenden Anteil daran, daß dem Willen des Erblassers entsprochen wurde und veranlaßte den Beginn der Bauarbeiten am St. Andreas-Hospiz[79]. Wir sahen ihn an den Verhandlungen mit Kardinal Berardo Eroli und Peter von Erkelenz beteiligt. In die Geschichte der Anima, in deren Bruderschaftsbuch er 1472 eingetragen wurde[80], ging er als einer der großen Wohltäter ein[81]. Ihm waren in seiner Eigenschaft als

[73] ROM, AA, Lib. Confr. p. 65; JAENIG 78; EGIDI, *Anima* 39. 1478 (?) erfolgte seine Aufnahme in die Hl. Geist-Bruderschaft: SCHÄFER, *Die deutschen Mitglieder* 19, Nr. 359; EGIDI, *S. Spirito in Sassia* 423. Sein Name ist auch überliefert als *Stephanus Laterner alias Stainhorn*. BOZEN, StA, Codex 3, p. 213 et passim.

[74] SANTIFALLER, *Das Brixener Domkapitel* 471-474. Dazu aufschlußreich die eigenhändige Randnotiz Golsers zur Bulle von 1460 VIII 8: BOZEN, StA, Codex 6, p. 31.

[75] ROM, AA, Lib. Rec. I, Fol. 144^{r}. Er spendet damals zusammen mit mehreren anderen Anima-Brüdern, darunter Peter Hunt und Heinrich Pomert, 2 Dukaten *ad paramenta alba*. Die Eintragung im Bruderschaftsbuch datiert von ca. 1460: ROM, AA, Lib. Confr. p. 72; JAENIG 72; EGIDI, *Anima* 34.

[76] SANTIFALLER, *Das Brixener Domkapital* 453f.

[77] BRIXEN, BA, HRR II, Fol. 210^{v}; HRR IIa, Fol. 2^{v}; SINNACHER VI, 603; 615. Am 28. VI, 1478 läßt er sich durch Melchior von Meckau in die Hl. Geist-Bruderschaft einschreiben: SCHÄFER, *Die deutschen Mitglieder* 15, Nr. 171; EGIDI, *S. Spirito in Sassia* 206. Schachner wird 1490 zum Bischof von Passau gewählt.

[78] Eine Biographie dieses bedeutenden Brixener Bischofs fehlt. Nützlich immer noch SINNACHER VII, 5ff.; A. SPARBER, *Die Brixener Fürstbischöfe* 164ff. RG VIII, Nr. 4647, Melchior v. Meckau erhielt 1472 ein Brixener Kanonikat und wirkte ab 1482 als Koadjutor an Golsers Seite. SANTIFALLER, *Das Brixener Domkapitel* 379ff. Eine Zusammenstellung aller bisher bekannten Daten, die sich jedoch nur auf Sekundärliteratur stützen kann, bei: JOH. TRÖSTER, *Studien zur Geschichte des Episkopates von Säben/Brixen im Mittelalter*. Diss. (maschinenschr.) Wien 1948, 506-514. Zu seinem geistlichen und politischen Wirken ebd. 508. A. DÖRRER, *Brixener Buchdrucker*, in: GutJb 12 (1937) 147.

[79] ROM, AA, Lib. Expos. I, Fol. 279^{v}ff. SCHMIDLIN 184; vgl. auch Anlage II.

[80] ROM, AA, Lib. Confr. p. 14; JAENIG 24; EGIDI, *Anima* 16.

[81] 1504 stiftete er 250 Dukaten für den Umbau der Anima-Kirche. Weitere 1.000 Gulden, die in seinem Testament für die deutsche Nationalstiftung vorgesehen waren, wur-

Prokurator Georg Golsers die Brixener Verhältnisse ebenso vertraut wie die Auseinandersetzungen, die die letzten Jahre des Cusanus überschatteten[82]. Als Nachfolger Golsers auf dem Brixener Bischofsstuhl scheute er sich nicht, auf Reformmaßnahmen des Cusanus[83] oder auf dessen rechtsgeschichtliche Deduktionen zurückzugreifen[84]. In seiner Bibliothek bewahrte er Handschriften auf, die aus dem Besitz des NvK stammten[85].

Wenngleich ich vermute, daß Peter von Erkelenz den entscheidenden Anstoß gab und die Anima-Provisoren zum Handeln drängte[86], so darf doch nicht die Autorität des Testamentsvollstreckers Berardo Eroli übersehen werden, der den Bemühungen des Aachener Dekans den entsprechenden Nachdruck verleihen konnte.

Leider läßt die oben zitierte Notiz vom 12. April 1479 keine zweifelsfreie Interpretation zu: Legte Peter von Erkelenz den Anima-Rektoren ein Dokument vor, welches den Willen des NvK bezeugte und das kopiert wurde? Oder übergab man ihm eine besiegelte Ausfertigung des Vergleichs vom 7. März 1479?[87] Es bleiben auch hier Fragen offen, so daß die Geschichte dieses Vermächtnisses von Cusanus einem Puzzle gleicht, bei dem zwar einige Steine nicht mehr auffindbar sind, die Konturen jedoch deutlich hervortreten.

Während wir die wenigen Zeugnisse über die Vorgeschichte der römischen Stiftung des Cusanus mühsam zusammentragen mußten, erlauben es uns die Quellen, die eigentlichen Bauarbeiten genau zu verfolgen.

den später Gegenstand eines langwierigen Rechtsstreites mit Julius II., der das Vermögen des an der Kurie verstorbenen Kardinals für seine eigenen ehrgeizigen Pläne verwenden wollte. In seinem Testament hatte sich Melchior Santa Maria dell'Anima als letzte Ruhestätte ausbedungen. Vgl. SCHMIDLIN 212; 216ff.; 292. LOHNINGER, *S. Maria dell'Anima* 53ff.

82 SINNACHER VI, 566ff.; SANTIFALLER, *Das Brixener Domkapitel* 379ff. Die umfangreiche Korrespondenz Golsers mit ihm: BRIXEN, BA, HRR II, Fol. 28^{v} ff.

83 Ein bemerkenswertes Beispiel bleibt die Erneuerung des Ehedekretes von 1455 VII 5, das er in das 1494 in Augsburg gedruckte *Obsequiale Brixinense* aufnehmen ließ (BRIXEN, Bibl. des Priesterseminars, Inkunabel Nr. 97, Fol. 44^{r}-46^{v}). Faksimile: NIKOLAUS GRASS, *Cusanus und das Volkstum der Berge* (Innsbruck 1972) 85-90. Vgl. auch: JOHANNES BAUR, *Brixener Synoden von ihren Anfängen bis zur Gegenwart* in: Der Schlern 24 (1950) 309f.; H. HÜRTEN, *Akten zur Reform des Bistums Brixen*, in: CT V (Heidelberg 1960) 17-19.

84 Beispiele: BRIXEN, Konsistorialarchiv, Lib. Invest. Nr. 376 1/2; BOZEN. StA, Cod. 92.

85 Siehe unten S. 53ff.

86 Die Urkunde vom 7. März 1479 deutet an, daß neben dem Testamentsvollstrecker weitere Personen auf eine Erfüllung der Verpflichtung drängten. Vgl. Anlage II.

87 Siehe Anlage II.

Die erste Nachricht über einen Baubeginn datiert vom 23. Oktober 1478. Im *Liber Expositorum* vermerkt der Provisor Matheus Sass: *Incipitur fundamentum infirmarie et novi edificii in hospitali s. Andree alias domini Nicolai* [=Nicolaus Henrici][88]. Wir erfahren nicht nur, daß es sich um einen Erweiterungsbau des St. Andreas-Hospitals handelt, das wir uns als einen langsam gewachsenen Komplex aus mehreren Häusern vorstellen müssen. Die Notiz gibt auch den genauen Lageplatz an: unmittelbar neben einem bereits zu St. Andreas gehörenden Haus, das an Dr. Dietrich Clinckrode vermietet war und welches dieser aus eigenen Mitteln aufwendig restauriert hatte[89].

Die Rechungsbücher dokumentieren in den folgenden Monaten das Fortschreiten der Bauarbeiten. Am 7. März 1479 wird der Marmorstein für das Wappen des Kardinals erworben, ein kostbares Stück für 1 Goldgulden[90].

Dann geraten die Arbeiten, ohne daß wir die Gründe erfahren, ins Stocken. Die gesetzte Frist von sechs Jahren verstreicht. Da andererseits von einer Rückzahlung der 260 Kammergulden keine Rede ist, scheint ein schuldhaftes Verzögern nicht vorgelegen zu haben. Erst am 1. Februar 1487 ist der Wappenstein bearbeitet und wird über dem Portal eingesetzt. Im Liber Expositorum vermerkt der Provisor dazu: *Anno ... dedi pro lapide sculpto marmoreo armarum bone memorie domini Nicolai de Cusa, presbyteri cardinalis episcopi Brixinensis. Que arma posita fuerunt in acie dicte domus infirmarie nuncupate secundum voluntatem et ordinacionem executoris testamenti* <Berardo Eroli> *dicti cardinalis. Qui* <NvK> *pro dicta domo infirmarie reliquit in suo testamento*[91] *cclx ducatos*

[88] ROM, AA, Lib. Expos. I, Fol. 272^{v}. Vorarbeiten wurden schon am 13. Mai 1478 aufgenommen. Unter diesem Datum vermerkte der Provisor: *Inchoacio infirmarie. Dedi Georgio Lumbardo ad emendam materia<m>pro edificanda infirmaria prope domum domini Th<eodori> Clingkrad et muro prope stabulum rev. domini cardinalis Mediolanensis* [Kardinal Stephan Nardini, Eb. von Mailand] *ponendo 50 d.* ROM, AA, Lib. Expos. I, Fol. 270^{v}.

[89] Vgl. Anm. 88. Clinckrode, Propst in Bremen und Stettin, Kanonikus in Hamburg, leitete mehrfach, so 1461/62 und 1474/76 (zusammen mit Johann von Erkelenz) als Provisor die Anima-Geschäfte. Die Nachricht über das von ihm bewohnte Haus, *in oppositio S. Blasii de Annulo* gelegen, im Bruderschaftsbuch in Verbindung mit der Eintragung seines Sterbedatums. ROM, AA, Lib. Confr. p. 197; JAENIG 244f.; EGIDI, *Anima* 88; ebd., p. 245; JAENIG 271; EGIDI, *Anima* 103. Das von Clinckrode angemietete Gebäude wird auch angeführt in dem Häuserverzeichnis aus dem Jahre 1459: *Infrascripte sunt domus spectantes ad hospitale s. Andree situm in parochia ecclesie s. Blasii de Anulo de regione s. Eustachii, unitum hospitali B.M. de Anima*; ROM, AA, Miscel. III, Fol. 160^{r-v}.

[90] ROM, AA, Lib. Expos. I, Fol. 275^{r}.

[91] Da das Testament vom 6. August 1464 keine derartige Verfügung enthält, muß ein Zusatzdokument vorgelegen haben, das als Teil bzw. Ergänzung des (Haupt-)Testamentes

auri de camera, prout melius constat in libro receptorum dicti hospitalis Alamanorum[92]. *Qui quidem d. cardinalis obiit in civitate Tudertum die undecima mensis Augusti anni domini 1464, tempore felicis recordationis Pii pape secundi, anno eiusdem sexto. Pro quo quidem lapide dedi ducatos currentes ii, xx carl*[93].

Wenige Tage später wurden dem Bildhauer Meister *Antonius de Bononia* 3 Dukaten ausgezahlt für seine Arbeit an einem Marmorstein mit dem Wappen Kaiser Friedrichs III.[94], der neben dem Krebswappen eingemauert wurde[95].

Aus einer Vielzahl der Rechnungspositionen, die das Fortschreiten der Bauarbeiten dokumentieren, seien hier nur erwähnt ein Vertrag mit dem Maurermeister Antonius von Mailand[96], die Aufwendungen für Dachstuhl und Dach[97], schließlich die Gebühren für eine Vermessung des Hauses[98]. Dabei erfahren wir, daß es in der Tat ein *opus sumptuosum* gewesen sein muß. Der Besucher betrat durch eine stattliche Vorhalle, getragen von vier Marmorsäulen, das Hospiz. Über dem Portal, *in arce dicte domus*, lenkten das Wappen des Kardinals und der kaiserliche Adler, umrahmt von Maureskenen, die Blicke auf sich[99]. In die Zimmer des Erdgeschosses, sechs an der Zahl, gelangte man durch marmorgefaßte Türen. Über diesen im ersten Stockwerk befanden sich eine geräumige Loggia

angesehen wurde. Vgl. auch Anm. 100.

92 Eine solche Eintragung konnte bisher nicht gefunden werden. Zu bedenken sind die Überlieferungslücken.

93 ROM, AA, Lib. Expos. II, Fol. 11^{r}. Am Rand: *Pro lapide armorum bone memorie cardinalis de Cusa, episcopi Brixinensis, sancti Petri ad vincula wulgariter nuncupati.*

94 Der Reichsadler deutet keineswegs eine direkte Beziehung zum Kaiser an, sondern wurde an allen Gebäuden, die Eigentum der Anima waren, angebracht. Vgl. SCHMIDLIN 32 f.; LOHNINGER, *S. Maria dell'Anima* XIX.

95 *Que arma posita fuerunt in dicta domo prope arma supradicti domini N. de Cusa, s.Petri ad vincula, sancte Romane ecclesie cardinalis. Que quidem arma erant sculpta per lapicidas: ducatos iii.* ROM. AA, Lib. Expos. II, Fol. 11^{r}.

96 ROM, AA, Lib. Expos. II, Fol. 11^{v}.

97 ROM, AA, Lib. Expos. II, Fol. 11^{v} und 12^{r}.

98 ROM, AA, Lib. Expos. II, Fol. 13^{r}.

99 *Item aptaverunt et in ordine posuerunt arma serenissimi domini Friderici ... necnon bone me<morie> domini Nicolai de Cusa episcopi Brixinensis alias cardinalis sancti Petri wulgariter nuncupati. Que arma adinvicem coordinaverunt et ipsis superius et inferius tecta et ornamenta de lapidibus marmoreis fecerunt.* ROM, AA, Lib. Expos. II. Fol. 13^{v}. *Item die ultimo Februarii <1487> dedi magistro Antonjo de Bononja lapicide ducatos tres currentes pro armis marmorreis illustrissimi domini Friderici Romanorum imperatoris.* ROM, AA, Lib. Expos. II, Fol. 11^{r}.

sowie ein weiteres Zimmer[100]. Aus Marmor gehauen waren auch Fensterkreuze und Gesimse. Die Kosten der Innenausstattung werden im Rechnungsbuch sorgfältig vermerkt[101]. Schließlich erfolgte im August 1487 die Schlußabrechnung durch den Provisor Johann Hagenwiler. Natürlich fehlte nicht die Kapelle, und festangestellte Kapläne übernahmen die geistliche Betreuung der Patienten[102].

Nun konnte die *infirmaria* die ihr vom Stifter zugedachte Bestimmung erfüllen, kranken deutschen Kurienangestellten Unterkunft und Pflege zu gewähren[103].

Es fügt sich in das uns bekannte Bild des Cusanus, daß er mit dem Legat eine genaue Zweckbestimmung verband. Ihm waren zudem die Ängste und Nöte der Kurialen, die in einem fremden Land, fern von ihren Angehörigen, von Krankheit heimgesucht wurden, vertraut. Hatte er doch selbst über Jahrzehnte zu ihnen gehört[104]. Dem sozialen Status der künftigen Patienten entsprach die solide Ausführung des Hauses[105].

Dem Vertrag vom 7. März 1479 folgend, feierte man am 11. August dieses Jahres in der Anima erstmals die Jahresmesse zum Gedenken an den Stifter[106]. Merkwürdigerweise fehlen in den darauffolgenden Jahren entsprechende Eintragungen. Ob das Jahrgedächtnis so rasch in Vergessenheit geriet? Auch im Nekrolog der Anima fehlt der Name des Cusa-

100 *Et primo in domo nova virorum ex ordinatione et testamento quondam cardinalis Cusa pro medietate edificata eiusdem hospitalis habemus sex cameras bonas et supra illas logiam cum una camera.* (Inventar vom 9. April 1513). ROM, AA, Miscel. III, Fol. 177^{v}.

101 ROM, AA, Lib. Expos. II. Fol. 13^{r}-14^{r}.

102 ROM. AA, Lib. Expos. II, Fol. 15^{v}.

103 Es haben sich eine Reihe Inventare des St. Andreas-Hospitals erhalten, so aus den Jahren 1483, 1489, 1497 und 1513. Detaillierte Angaben ermöglichen einen guten Einblick in die Lebensverhältnisse der Hospizbewohner. ROM, AA, Miscel. III, Fol. 160^{r}-166^{v}; Fol. 177^{r+v}. Vgl. auch NAGL, *Urkundliches* XXIf.; SCHMIDLIN 185ff.

104 NvK wird dabei auch an das Schicksal seiner *familia* gedacht haben. Zu seiner Fürsorge für diese zuletzt: BRIGIDE SCHWARZ, *Patronage und Klientel* 307f.

105 Auch das Hospital in Bernkastel-Kues darf als ein aufwendiges Bauwerk bezeichnet werden. Erinnert sei an die häufig zitierte Bemerkung des NvK in seinem Brief vom 30. März 1457 an die Schöffen von Kues: ... *und haben darnach einen kostlichen baw getan.* MARX, *Armen-Hospital* 247.

106 *<dedi> eidem capellano <Henrico> eadem die* [1. IX. 1479] *pro anniversariis domini cardinalis de Cusa, Th. Clynckrade et dedicatione sancti Andree, que sunt tardata usque adhuc propter mutationem capellani et matris in hospitali predicto gr. ii.* Drei Tage später trägt der Provisor ein: *Dedi dominis Petro sacriste, Johanni Mauwart et Theoderico presbiteris pro anniversariis d. de Cusa, Th. Clynckrade et dedicatione supradicta...* ROM, AA, Lib. Expos. I, Fol. 278^{r}. SCHMIDLIN 92, Anm. 1 ist entsprechend zu korrigieren.

nus, sowohl in der Reihe der Toten des Jahres 1464 als auch unter den Anniversarien, die im August zu feiern waren[107].

Mit dem Tod Kardinals Eroli, des letzten Testamentsvollstreckers[108], und der Abreise Peters von Erkelenz[109] gab es in Rom kaum einen mehr, der über das Vermächtnis des NvK wachen konnte[110]. Die letzte direkte Erwähnung der Stiftung datiert aus dem Jahre 1513[111].

Die Spuren des Andreas-Hospizes und damit auch des Erweiterungsbaues, den unser Kardinal zur Hälfte (*pro medietate*) errichten ließ, haben sich längst im Dunkel verloren. Allerdings ermöglichen uns topographische Angaben in den Akten, die Lage des Gebäudes genau zu bestimmen: nämlich zwischen den Straßen *Via dei Barbieri*, *Via S. Anna* und *Via Monte della Farina*, ungefähr dort, wo heute der stattliche Bau *Monte della Farina Nr.19* steht[112]. Immer noch im Besitz der Anima, zählt dieser Komplex heute zu deren wertvollsten Liegenschaften[113].

Verglichen mit den damals überall aus dem Boden wachsenden prachtvollen Renaissancekirchen und Palazzi wird der Gebäudekomplex des St. Andreas-Hospizes dennoch bescheiden gewesen sein. Keine der zeitgenössischen Beschreibungen der Ewigen Stadt hielt ihn einer Erwähnung wert, und selbst in dem Bericht des Nikolaus Muffel, der 1452 im Gefolge des Kaisers in Rom weilte, suchen wir vergeblich nach dem

107 ROM, AA, Miscel. XV, Fol. 2^{r} und Fol. 163^{r}. Allerdings bleibt zu berücksichtigen, daß die Hs. erst im 17. Jh. zusammengestellt wurde.

108 Berardo Eroli starb am 2. April 1479.

109 Ein weiterer Aufenthalt in Rom 1491 ist sicher belegt. Dagegen bleiben Reisen zur Kurie in den Jahren 1486 und 1488 im Bereich der Vermutung. MEUTHEN, *Peter von Erkelenz* 727; 729; 731f. - Während seines Aufenthaltes an der Kurie 1491 tritt Peter den Aachener Dekanat an seinen Verwandten Wymarus von Erkelenz ab. Am 28. V. 1491 wird Peter als *canoncius ecclesie b. Marie Aquens.* in das Bruderschaftsbuch von S. Spirito in Sassia eingetragen, während *Wymarus* sich bereits als *decanus Aquensis* bezeichnet. SCHÄFER, *Die deutschen Mitglieder* 40, Nr. 1142, 1143; EGIDI, *S. Spirito in Sassia* 345.

110 Über eine Intervention des Cusanus-Freundes Francesco Todeschini-Piccolomini, des späteren Papstes Pius III., ist nichts bekannt. Zu seiner Stellung zu NvK vgl. MEUTHEN, *Die letzten Jahre* 105f.; DERS., *Peter von Erkelenz* 732; A.A. STRNAD, *Francesco Todeschini-Piccolomini*, in: Röm. Histor. Mitt. 8/9, 1964/65, 181f.

111 Siehe Anm. 100.

112 NAGL, *Urkundliches* XIX; SPEZI, *Una ignorata Chiesa* 197.

113 L. HUDAL, *Promemoria sui diritti dei Neerlandesi all'Anima* (Rom 1923) 29f. Ein benachbartes Grundstück, ehemals ebenso Teil des Andreas-Hospizes, gehört inzwischen dem Campo Santo. Zu den Akten vgl. A. SCHMIDT, *Das Archiv des Campo Santo Teutonico*, RQ, Suppl.-Heft 31, 52.

Namen[114]. Andererseits konnte das Hospiz über 200 Jahre hindurch seine Bestimmung erfüllen. Martinelli führt es in seinem topographischen Werk aus dem Jahre 1653 an als *S. Andreas hospitale Teutonicorum, dependens ab ecclesia Sanctae Mariae de Anima ... intra fines parochiae S. Blasii de Anulo*[115]. In den Akten der Anima stammt der letzte Hinweis auf das Hospiz aus dem Jahre 1725. Die Kapelle wurde bereits 1588 profanisiert[116].

Vergeblich hofft der Rombesucher, der heute im Atrium der Animakirche die zahlreichen eingemauerten Architekturfragmente studiert, das Krebs-Wappen zu entdecken[117].

Nichts blieb übrig, ausgenommen ein weiteres Schlaglicht auf den Menschen NvK. Seine eigenen Sorgen, die Last von Alter und Krankheit, hatten ihm nicht den Blick auf fremdes Leid versperrt[118]. Das Andreas-Hospiz gab Zeugnis von seinem Mitgefühl.

Text-Anhang

I. Zur Überlieferung des Testamentes

1464 August 6, Todi, in palatio episcopali.

NvK gibt auf dem Krankenbett, doch im Vollbesitz seiner geistigen Kräfte, vor dem Notar Peter Wymar von Erkelenz und in Anwesenheit zahlreicher Zeugen seinen letzten Willen kund. Nachdem er sein Testament vom 15. Juni 1461 hat verlesen lassen, bestätigt er mit nur wenigen Abänderungen die damals getroffenen Anordnungen. Das Testament vom 15. Juni 1461 wird in das vorliegende Dokument wort-

[114] Die topographischen Berichte des 15. Jhs. findet man zusammengestellt bei ROBERTO VALENTINI E GUISEPPE ZUCCHETTI, *Codice Topografico della Città di Roma* (=Fonti per la storia d'Italia 91), Bd. 4, Rom 1953. Nikolaus Muffels Beschreibung der Stadt Rom, Hrsg. W. VOGT, *Bibl. des literar. Vereins Stuttgart* 128, Tübingen 1876.

[115] FIORANTE MARTINELLI, *Roma ex ethnica sacra sanctorum Petri et Pauli apostolica praedicatione profuso sanguine* (Rom 1653) 337.

[116] NAGL, *Urkundliches* XXIII.

[117] Schmidlin vermerkt im Handexemplar seiner Anima-Geschichte, heute im Archiv von Santa Maria dell'Anima, daß sich ein Bruchstück des Wappens erhalten habe. Trotz intensiver Suche entdeckte ich kein Fragment, das man als Teil des Krebswappens deuten könnte.

[118] Einprägsam spiegelt eine Randglosse die Grundhaltung des NvK wider, wo er, in Anlehnung an Mathias von Schweden, schreibt: *qui possit aliis proficere, <ei> non sufficiat ad salutem sibi soli vivere.* BERNKASTEL-KUES, Bibl. Hs. 25, Fol. 30r.

getreu aufgenommen. Zusätzlich gibt er Anweisungen, die das Hospital in Kues betreffen sowie Legate für seine Titelkirche, seine Schwester Clara und seine Familiare. Als Testamentsvollstrecker setzt er ein die Kardinäle Juan Carvajal, Pietro Barbo und Berardo Eroli. Peter von Erkelenz, Notar und Sekretär des NvK, beglaubigt die Urkunde mit seinem Signet. Ein Teil der Zeugen bestätigen sie durch ihre Unterschriften.

Ausfertigung 1

Or.: BERNKASTEL-KUES, Archiv des St. Nikolaus-Hospitals, Urk. 48 B (Perg. südl. Provenienz; 40,5 x 55,5 cm) Notariatssignet des Peter von Erkelenz[1]. Unterschriften der Zeugen Johannes Andreas [Bussi], Paulus [Toscanelli] und Fernandus de Roriz[2].

In dorso (Handschrift des Peter von Erkelenz): Testamentum originale Reverendissimi in Christo patris domini Nicolai de Cusa, cardinalis sancti Petri ad vincula, episcopi Brixinensis. Pe. Ercklens. *Dazu verschiedene spätere Archivvermerke.*

Ausfertigung 2

Or.: BERNKASTEL-KUES, Archiv des St. Nikolaus-Hospitals, Urk. 48 A. (Perg. südl. Provenienz: 39,5 x 53,0 cm) Notariatssignet des Peter von Erkelenz[3].

In dorso (von gleichzeitiger Hand): Testamentum Reverendissimi d. cardinalis de Cusa. 1464. Testamentum sancte memorie Reverendissimi domini Nicolai de Cusa, cardinalis sancti Petri ad vincula, episcopi Brixinensis. Tuderti.

Dazu verschiedene spätere Archivsignaturen.

Ausfertigung 3

Or.: ROM, Archiv von Santa Maria dell'Anima, Fasc. 8, Nr. 50. (Perg. südlicher Provenienz, 28,5 x 38,5 cm). Notariatssignet des Peter von Erkelenz.

In dorso (von verschiedenen Händen des 15. Jhs., nur noch teilweise lesbar): Testamentum d. Nicolai de Cusa cardinalis. Testamentum d. N. car... d... 1464, die VI Augusti. *Reste eines Registriervermerkes. Dazu verschiedene spätere Archivsignaturen.*

Kopie: (2. Hälfte des 15. Jh.) ROM, Archiv von Santa Maria dell'Anima, Lib. Instrumentorum, Litt. B, Tom. 1, Fol. 131^{r}-133^{r}. (Mitte 18. Jh.) BERNKASTEL-KUES, Bibl. des St. Nikolaus-Hospitals, Repertorium Schönes, S. 5-8.

[1] Die drei Exemplare des Testaments wurden jeweils von verschiedenen Schreibern ausgefertigt. Die beiden Exemplare in Bernkastel-Kues sind in Bastarda, die Urkunde in Rom in einer deutschen Kursive geschrieben.

[2] Zu den Zeugen vgl. E. MEUTHEN, *Die letzten Jahre* 98ff.

[3] Die Urkunde ist durch Feuchtigkeit so stark verfärbt und beschädigt, daß Teile nicht mehr entziffert werden können.

Druck: JOHANNES ÜBINGER, *Zur Lebensgeschichte des Nikolaus Cusanus*, in: HJ 14 (1893) 553-559.
JAKOB MARX, *Geschichte des Armen-Hospitals zum h. Nikolaus zu Cues* (Trier 1907; Nachdruck: Bernkastel 1976) 248-252.
Regest: TILLE-KRUDEWIG, *Übersicht* 4 (1915) 256f., Nr. 54; NAGL, *Urkundliches* 16, Nr. 70.

Testament des Nikolaus von Kues: Textvarianten[4]

Druck Marx Seite	Zeile	Bernkastel-Kues Archiv 48 A	Bernkastel-Kues Archiv 48 B (Original)	Rom, Archiv von Santa Maria dell' Anima
248	2/3	quadringentesimo sexagesimo	quadringentesimo sexagesimo	quadringentesimosexagesimo
	4/5	hora vesperorum	hora vesperorum	hora vesperum
	10	notarii et	notarii publici et	notarii publici et
	12	et a felicis	et eciam a felicis	et eciam (?) a felicis
	12	recordacionis	recordationis	recordacionis
249	16	et testamentum	ac testamentum	ac testamentum
	18/19	disposiciones per eum quomodolibet factas	disposiciones quomodolibet factas	disposiciones per eum quomodolibet factas
	20	haberi	habere	haberi
	23/24	domini nostri Pii	domini nostri domini Pii	domini nostri Pii
	39	in mei Henrici Pomert,	in mei Henrici, clerici	in mei Henrici Pomert, clerici
	39/40	diocesis, publici apostolica	diocesis, publici apostolica	diocesis, apostolica
	40	notarii et infrascriptorum	notarii et infrascriptorum	notarii publici et infrascriptorum
	48	animam suam deo et beate virgini Marie	animam suam deo, beate Marie virgini	animam suam deo, beate Marie virgini
	56	banco	banco	bancho
	56	sex milia	sex milia	sex millia
	57	quinque milia florenos	quinque milia florenos	quinque millia florenorum
250	59	quinque milibus	quinque milibus	quinque millibus
	61	Alamanie	Alamanie	Almanie
	70	duo milia	duo milia	duo millia
	72	ad vincula pro ipsius structura	ad vincula de urbe pro illius structura	ad vincula de urbe pro illius structura
	75	quatuor milium florenos	quatuor milium florenorum	quattuor millium florenos
	80	dixit fore	dixit esse	dixit fore
	85/86	et camera lecti egritudinis	et camera egritudinis	et camera lecti egritudinis

[4] Bei der Kollationierung der Urkunde BERNKASTEL-KUES, 48 A konnte ich mich auch auf eine Abschrift von Herrn G. Kortenkamp, Wittlich stützen.

	88	Erklentz	Ercklentz	Ercklentz
	92	ac expeto sexto et ultimo eiusdem testamenti capitulis	ac exceptis sexto et ultimo capitulis eiusdem testamenti	ac exceptis sexto et ultimo eiusdem testamenti capitulis
	93	duo milia florenos	duo milia florenorum	duo millia florenorum
	96	Theodericum predictos	Theodericum predictos	Theodericum predictum
	97	eciam	eciam	etiam
	98/99	extimatione	extimacione	extimacione
	101	extimatione	extimatione	extimacione
251	111	quinque milia florenos	quinque milia florenorum	quinque millia florenos
	112	ducentorum florenorum Renensium	ducenti floreni Renenses	ducentorum florenorum Renensium
	113	milibus	milibus	millibus
	118	Cristi	Christi	Christi
	124	tertiam	tertiam	terciam
	128	in practicam	ad practicam	(nicht lesbar)
	129	sibi successorem in regimine hospitalis	sibi in successorem in regimine hospitalis	sibi successorem in regimine hospitalis
	130	ne videatur	ne videretur	ne videatur
	135	vel acceptare	aut acceptare	aut acceptare
	139	ubicumque	ubique	ubique (?)
	145	ibidem sibi	ibidem sibi	sibi ibidem
252	146	Jeronimi	Jeronimi	Iheronimi
	147	duo milia ducatorum	duo milia ducatorum	duo millia ducatorum
	148	que duo milia	que duo milia	que duo millia
	155	exequutores	executores	executores
	171	ac alterius	et alterius	ac alterius
	173/174	fierent et agerentur	agerentur et fierent	agerentur et fierent
	175	hoc presens publicum instrumentum	hoc publicum instrumentum	hoc publicum instrumentum
	180/189	fehlen!	Unterschriften der Zeugen Ego Johannes Andreas ....testimonium eorundem.	fehlen!

II. Zur Stiftung des neuen Andreas-Hospizes

1479 März 7, Rom, Sakristei von Santa Maria dell'Anima.

Melchior von Meckau, Tilmann Brandis und Matheus Sass bekennen als bevollmächtigte Provisoren des Hospitals BMV der Deutschen in Rom, daß das Hospital dem verstorbenen Kardinal NvK eine Summe von 260 Kammergulden in Gold

schuldet. Sie verpflichten sich im Namen der Bruderschaft, diese Summe zum Bau eines Hospizes für kranke deutsche Kurienbeamte einzusetzen. Mit den Bauarbeiten wurde bereits begonnen im Bezirk von St. Eustachius neben der Kirche St. Blasius de Annulo. Sie geloben, das stattliche Bauwerk innerhalb von sechs Jahren zu vollenden, andernfalls die Summe ohne Abzug zurückzuzahlen. Ferner verpflichten sie sich, am Sterbetag des Kardinals hinfort ein feierliches Jahrgedächtnis abhalten zu lassen. Zum ewigen Andenken an den Stifter soll über dem Haupteingang sowie an der Seite des Hospizes dessen Wappen angebracht werden. Dieses Versprechen wird gegeben Kardinal Berardo Eroli, dem alleinigen Testamentsvollstrecker des NvK.

Kopie: ROM, AA, Misc. III, Fol. 38^{v}.
Erw.: SCHMIDLIN, *Geschichte der deutschen Nationalkirche* 184.

Cardinalis de Cusa.
Nos Melchior Meckouwe[1], prepositus Magdeburgensis et apostolicarum literarum scriptor, et Tilmannus Brandis[2], legum doctor, archidiaconus in ecclesia Hildesemensis, in Romana Curia causarum procurator, ac Matheus Sass[3], decanus opidi Monasterii Eyfflie, Coloniensis diocesis, rectores seu provisores hospitalis Beate Marie Almanorum de Urbe, communicato ad hoc consilio cum reverendis patribus dominis prelatis aliis confratribus nostris de natione nostra ad presens in alma Urbe et Romana curia existentibus et eorum habito expresso consensu sponte et simplici, ex nostra pura et mera voluntate fatemur et recognoscimus hospitale nostrum predictum et nos tamquam eius rectores et provisores esse veros et legitimos debitores hereditatis bone memorie domini Nicolai de Cusa, cardinalis sancti Petri ad vincula, et pro ea reverendissimi in Christo patris et domini, domini Berardi episcopi Sabinensis, sancte Romane ecclesie cardinalis Spoletani[4], testamenti eiusdem domini cardinalis sancti Petri ad vin-

[1] *Zu Melchior von Meckau s. o. S. 37f. mit Anm. 78 und 81.*

[2] ROM, AA, Lib. Confr. p. 79; JAENIG 104 (mit falscher Lesung: *Buddes*); EGIDI, *Anima* 61. Vgl. auch ADOLF BERTRAM, *Geschichte des Bistums Hildesheim* II (1916) 43. Über sein Grabmal in der Kreuzkirche zu Hildesheim: St. Bernwardusblatt (Hildesheim 1892) 202f.

[3] ROM, AA, Lib. Confr. p. 77; JAENIG 100; EGIDI, *Anima* 56. LÖHR, *Kanonikerstift Münstereifel* 101. Vgl. auch die Belege im RG VI, Nr. 4220; VII, Nr. 2102. *1458 X 21* wird er als *presbyter in curia* bezeichnet: ROM, VA, Reg. Suppl. 510, Fol. 55^{r}. Die Auseinandersetzung um den Dekanat in Münstereifel zieht sich viele Jahre hin. Eine erste Provision erfolgte 1460 VI 18 (ROM, VA, Reg. Suppl. 531, Fol. 233^{v}; Reg. Vat. 496, Fol. 211^{r}ff.) Trotz einer erneuten Exspektanz (1465 IV 1 - ROM, VA, Reg. Lat. 625, Fol. 1^{r}-4^{r}) scheint Sass erst 1467 in den Besitz der Pfründe gelangt zu sein.

[4] Siehe oben S. 35, Anm. 61.

cula unici executoris[5], in et de summa ducentorum sexaginta ducatorum auri de camera. Promittimus et pacto expresso convenimus et concordamus cum prefato reverendissimo domino cardinali Spoletano, executore nunc dicte hereditatis, ac omnium aliorum, quorum interest vel intererit in futuris, prosequi et continuare structuram, quem iam fundamus in hac urbe in regione Santi Eustachii iuxta ecclesiam Sancti Blasii de Annulo[6] sumptuoso ope pro receptaculo curialium de dicta nostra natione infirmorum, qui pro tempore erunt, et eam infra spatium sex annorum proxime ab horum datis computandorum cum omni diligentia, quantum poterimus, totaliter perficere studebimus. Et huiusmodi summa ducentorum sexaginta ducatorum auri de camera in ea exponere et erogare atque etiam ordinare, quod in ecclesia hospitalis nostri perpetuis futuris temporibus annis singulis in die obitus dicti domini cardinalis de Cusa, videlicet die vndecima mensis Augusti, celebretur et cantetur una missa cum vigiliis et officio mortuorum in memoriam prefati domini cardinalis de Cusa, sancti Petri ad vincula alias nuncupati.

Et preterea promittimus et simili pacto convenimus poni facere arma eiusdem domini cardinalis de Cusa sculpta in marmore supra portam principalem ingressus et in angulo parietis dicte infirmarie versus domum reverendissimi domini cardinalis Senensis[7] ad hoc, ut perpetuis temporibus sit memoria, quod huiusmodi fabrica perfecta fuerit cum adiumento facultatum eiusdem domini cardinalis de Cusa. Et si forte infra dictum tempus sex annorum non fieret debita diligentia ad omnia et singula supradicta perficiendum, sumus contenti et per similem pactum convenimus cum eodem reverendissimo domino cardinali Spoletano posse cogi et compelli ad eiusdem reverendissime dominationis sue seu aliorum interesse habentem petitionem et instantiam ad solvendam ipsam summam ducentorum sexaginta ducatorum auri de camera absque ulla exceptione nullo premissorum obstante.

In cuius rei fidem et testimonium presentibus sigillum hospitalis[8] appendimus et propriis manibus nos subscripsimus.

Datum Rome in sacristia ecclesie prefati hospitalis sub anno domini millesimo quadringentesimo septuagesimonono, indictione duodecima, die vero dominica septima mensis Martis, pontificatus sanctissimi in Christo patris et domini nostri, domini Sixti, divina providentia pape quarti, anno octavo.

[5] Die beiden anderen Exekutoren, *Juan Carvajal* und *Pietro Barbo*, waren bereits 1469 bzw. 1471 verstorben.

[6] Auch *S. Blasius de Oliva*: ARMELLINI, *Le Chiese di Roma* I, 451f.; II, 1265. Ein Lageplan: ARMELLINI, *Le chiese di Roma* I, 542. Vgl. auch die Karte bei SCHUCHARD, *Die Deutschen* 316-317.

[7] Francesco Todeschini-Piccolomini, card. S. Eustachii, Freund des NvK, später Pius III.

[8] Abbildungen des Animasiegels bei SCHMIDLIN 33 und LOHNINGER, *S. Maria dell'Anima* XVIII. Die Vermutung Schmidlins, daß die Bruderschaft erst ab 1490 ein eigenes Siegel verwendet habe, ist entsprechend zu korrigieren.

Ego Melchior predictus in fidem premissorum me subscripsi manu propria. Ego Tilemannus prefatus similiter manu propria me subscripsi. Ego Matheus qui supra in similem fidem manu propria me subscripsi.

Z.1 Cardinalis de Cusa *v.a.H. Daneben von 3. Hand*: Anniversarius celebrandus XI Augusti *Z.2 In der Initiale N*: Cardinalis de Cusa Z.16 concordamus cum *dahinter getilgt*: cum *Z.26 - 33 Am Rand von der 3. Hand*: Aniversarius cardinalis de Cusa Alamani; *Zeigehand*: Nota; die XI Augusti Z.44 Rome in *Dahinter*: In Z. 44 Prefati *dahinter*: hospi *Z. 50 am Rand*: 1479.

III. Brief des Brixener Bischofs Georg Golser an Johann von Erkelenz

1477 Januar 21, Brixen.
Bischof Georg Golser an Magister Johann von Erkelenz in Rom.

In einem Gespräch mit Wolfgang Faber, ehemaligem Familaren des NvK, sei auch über die Brixener Domherrnpfründe des Empfängers gesprochen worden. Bischof Georg bietet Johann von Erkelenz an, auch aus Liebe zu dem verstorbenen Kardinal und zu Peter von Erkelenz, in Brixen zu residieren, andernfalls auf das Kanonikat gegen Zahlung einer Pension zu verzichten. So könne die Pfründe einer Person übertragen werden, die für die Brixener Kirche wichtig sei. Melchior von Meckau sei bevollmächtigt, Einzelheiten mit ihm zu erörtern.

Entwurf: BRIXEN, BA, HRR II, Fol. 200^{v}.

Magistro Johanni Ercklencz de manu domini.

Venerabilis et egregie vir! Post mille salutes et animum paratum complacendi.

Magister Wolfgangus Faber[1], Romanus quondam familiaris fe.re. reverendissimi d.mei cardinalis episcopi Brixinensis, fuit hic mecum; et inter ceteras confabulaciones incidit sermo de dominacione vestra. Dixi sibi si d.v. haberet animum hic residendi, extunc omnino amore dicti domini mei reverendissimi, eciam ob amorem domini decani Aquisgrani[2] vellem favores impendere sinceros et utiles v.d. et quod de hoc deberetis esse certissimus.

Sin autem in aliis beneficiis aut Rome remanere velletis, cuperem maxime, quod ad preces et intercessionem meam cum aliqua pensione d.v. istam prebendam, que in absencia nichil importat, pro persona maxime utili pro ecclesia et

[1] Vgl. S. 32, Anm. 47

[2] Peter von Erkelenz. Georg Golser blieb auch nach 1464 mit ihm in Verbindung. In einem Brief von 1477 VII 19 nennt er Peter *amicus colendissimus*. Damals schickte er Heinrich Walpod zu ihm und bemerkt nicht ohne Befriedigung, daß er diesem ehemali-

ydonea[3], dimitteretis. Id vellem sincere et caritative deservire. *Wolfgang Faber werde mit ihm die Angelegenheit durchsprechen und auch die finanziellen Bedingungen erörtern*[4]. *Er legt ihm dann die mit dem Brixener Kanonikat verbundenen Verpflichtungen und Einkünfte dar. Golser bittet ihn nochmals eindringlich, falls er nicht residieren wolle, auf das Kanonikat zu verzichten,* quod d.v. michi istam faciat benivolentiam et dimittat pro quodam michi amicissimo et ecclesie maxime utili persona, quam d.Melchior[5], qui has literas presentabit, nominare sciet. *Melchior habe auch Vollmacht, über die Höhe einer Pension zu verhandeln*[6]. *Durch seinen Verzicht werde Johann nicht nur ihm, sondern vielen Kapitularen einen großen Dienst erweisen.*

Pro qua et nos obligatissimos reddetis et ecclesie cedet ad utilitatem non mediocrem.

Altissimus d. vestram feliciter conservet.

Ex Brixina in die S. Agnetis, anno etc. LXXVII^{mo}.

Georgius episcopus Brixinensis manu propria.

gen Familiaren des NvK eine reiche Frau vermittelt habe. BRIXEN, BA, HRR, Fol. 223^{v}. Zu Walpod s. MEUTHEN, *Die letzten Jahre* 313; MFCG 2, 90-94; MFCG 12, 59; MFCG 15, 48; P. WILPERT, h IV, p. XXXI. Ein Notariatssignet des H. Walpod in BERNKASTEL-KUES, Bibl. des St. Nikolaus Hospitals, Cod. 39, Innenseite hinterer Deckel.

[3] Ulrich Kneusel, wie aus einem Brief Golsers an diesen vom 10. XI. 1476 hervorgeht. *Ulricus Knewssel, cler. Brixinensis, Mag. art.*, mit dem Golser engen Kontakt pflegte, war als Vizekanzler Herzog Sigismunds eine für den Brixener Bischof äußerst wichtige Person. Er ist bereits am 28. VI. 1458 in Brixen belegt. Damals verleiht ihm der Abt von Stams den Tischtitel. STAMS, Stiftsarchiv, Additiones Fol. 203^{v}. Allerdings erfüllten sich die Hoffnungen Golsers, dem Vizekanzler, wie versprochen, eine Brixener Domherrenpfründe zu verschaffen, nicht. Kneusel erhält schließlich Jahre später, von Herzog Sigismund präsentiert, ein Kanonikat und zuletzt die Dompropstei in Trient. BRIXEN, BA, HRR II, Fol. 194^{r}; BRIXEN, Konsistorialarchiv, Investiturae Antiquae Nr. 100; L. SANTIFALLER, *Urkunden und Forschungen zur Geschichte des Trienter Domkapitels im Mittelalter* I (Wien 1958) 405, Nr. 570.

[4] Die Verhandlungen führten nicht zum Erfolg. Im Postscriptum zu einem Brief Golsers an den in Innsbruck weilenden Domdekan <Benedikt Füger> vom 7. Juni 1477 drückt der Bischof seine tiefe Enttäuschung darüber aus, daß Johann von Erkelenz eine Pension von 30 Dukaten verlange oder als Ausgleich eine Pfründe in der Nähe von Köln im Wert von 4-6000 <Florenen>. Sein Mißmut gilt aber auch Wolfgang Faber, über den er schreibt: *sum pessime contentus de Fabro d.cardinalis* <NvK> *magistro Wolffgango, qui valde promisit efficere velle, quod Erclens dimitteret prebendam pro eo* <Ulrich Kneusel> *ac ad complacendum michi.* BRIXEN, BA, HRR II, Fol. 217^{v}.

[5] Melchior von Meckau, der damals als Prokurator Golsers in Rom tätig war.

[6] In einem Brief Golsers an Ulrich Kneusel von 1476 XI 10 ist von einer Pension in Höhe von 32 fl.Rhen. die Rede. BRIXEN, BA, HRR II, Fol. 194^{r}.

Literaturverzeichnis*

ARMELLINI, MARIANO, *Le chiese di Roma dal secolo IV al XIX*, Bd. I-II, Rom 1941.

EGIDI, PIETRO, *Liber Confraternitatis B.Marie de Anima Theutonicorum de Urbe*: Necrologi e libri affini della Provincia Romana, Vol. II, Rom 1914, S.1-105.

EGIDI, PIETRO, *Liber Fraternitatis S. Spiritus et S.Marie in Saxia de Urbe*: Necrologi e libri affini della Provincia Romana, Vol. II, Rom 1914, S. 107-446.

JAENIG, CAROLUS, *Liber Confraternitatis B. Marie de Anima Teutonicorum de Urbe*, Rom 1875.

LANG, ALOIS, *Studien zum Bruderschaftsbuche und den ältesten Rechnungsbüchern der Anima in Rom*: Römische Quartalschrift, Supplementheft 12, Rom 1899, S. 90-154.

LENZENWEGER, JOSEF, *Sancta Maria de Anima, Erste und zweite Gründung*, Wien-Rom 1959.

LÖHR, WOLFGANG, *Kanonikerstift Münstereifel*: Veröffentlichungen des Vereins der Geschichte- und Heimatfreunde des Kreises Euskirchen, A-Reihe, Heft 12, Euskirchen 1969.

LOHNINGER, JOSEPH, *S. Maria dell'Anima, die deutsche Nationalkirche in Rom*, Rom 1909.

MAAS, CLIFFORD W., *The German Community in Renaissance Rome, 1378-1523*: Römische Quartalschrift, Supplementheft 39, Rom-Freiburg-Wien.

MARX, JAKOB, *Geschichte des Armen-Hospitals zum h. Nikolaus zu Cues*, Trier 1907 (Nachdruck: Bernkastel-Kues 1976).

MEUTHEN, ERICH, *Die letzten Jahre des Nikolaus von Kues*: Wissenschaftliche Abhandlungen der Arbeitsgemeinschaft für Forschung des Landes Nordrhein-Westfalen, Bd. 3, Köln-Opladen 1958.

MEUTHEN, ERICH, *Peter von Erkelenz*: Zeitschrift des Aachener Geschichtsvereins, Bd. 84/85 (1977/78) 701-744.

NAGL, FRANZ, *Urkundliches zur Geschichte der Anima in Rom*: Römische Quartalschrift, Supplementheft 12, Rom 1899, S. I-XXVIII; S. 1-88.

OFFERGELD, PETER, *Die persönliche Zusammensetzung des alten Aachener Stiftskapitels bis 1614*, Diss. (maschinenschriftlich) T.H. Aachen 1974.

PASTOR, LUDWIG V., *Geschichte der Päpste*, Bd. I - II, Freiburg - Rom 1955.

SANTIFALLER, LEO, *Das Brixener Domkapitel in seiner persönlichen Zusammensetzung im Mittelalter*: Schlern - Schriften 7, Innsbruck 1924.

SCHÄFER, KARL H., *Die deutschen Mitglieder der Heiliggeist-Bruderschaft zu Rom am Ausgang des Mittelalters*: Quellen und Forschungen aus dem Gebiet der Geschichte, Bd. 16, Beilage, Paderborn 1913.

* Verzeichnet werden nur mehrfach zitierte und in den Anmerkungen abgekürzte Titel.

SCHMIDLIN, JOSEPH, *Geschichte der deutschen Nationalkirche in Rom S. Maria dell'Anima*, Freiburg-Wien 1906.

Schuchard, Christiane, *Die Deutschen an der päpstlichen Kurie im späten Mittelalter (1378-1447)*, Bibl. des Deutschen Histor. Inst. in Rom, Bd. 65, Tübingen 1987.

SCHWARZ, BRIGIDE, *Über Patronage und Klientel in der spätmittelalterlichen Kirche am Beispiel des Nikolaus von Kues*: Quellen und Forschungen aus ital. Archiven und Bibliotheken, Bd. 68, 1988.

SINNACHER, FRANZ ANTON, *Beyträge zur Geschichte der bischöflichen Kirche Säben und Brixen in Tyrol*, Bd. VI-VII, Brixen 1828.

SPARBER, ANSELM, *Die Brixener Fürstbischöfe im Mittelalter*, Bozen 1968.

SPATZENEGGER, HANS, *Das Archiv von Santa Maria dell'Anima in Rom*: Römische Historische Mitteilungen, Heft 25, Wien 1983.

SPEZI, PIO, *Una ignorata Chiesa Trecentesca S. Andreas Teutonicorum de Urbe*: Bull. della Comm.Arch.Com. Bd. 59, Rom 1931, S. 195-212.

TILLE, A. U. KRUDEWIG, J., *Übersicht über den Inhalt der kleineren Archive der Rheinprovinz*, Bd. 4, bearbeitet von J. Krudewig, Bonn 1915.

VANSTEENBERGHE, EDMOND, *Le cardinal Nicolas de Cues*, Paris 1920 (Nachdruck: Frankfurt 1963).

DE WAAL, ANTON, *Das heilige Jahr in Rom. Geschichtliche Nachrichten über die Jubiläen, mit besonderer Rücksicht auf deutsche Erinnerungen*, Münster 1900.

Siglen und Abkürzungen

AA	= Archiv von Santa Maria dell'Anima, Rom
AC	= Acta Cusana
BA	= Bischöfliches Archiv
Lib.Confr.	= Liber Confraternitatis
Lib.Expos.	= Liber Expositorum
Lib.Rec.	= Liber Receptorum
Miscel.	= Miscellanea, tom. I-XVII
NvK	= Nikolaus von Kues
RP	= Repertorium Germanicum[1]
VA	= Archivio Secreto Vaticano

[1] Soweit die jeweils beigebrachten Belege nicht den bislang erschienenen Bänden des Repertorium Germanicum entstammen, beruhen sie auf der Konsultation des für den Druck vorbereiteten Manuskripts, von dem sich ein Duplikat bei der Arbeitsstelle der Histor. Kommission bei der Bayerischen Akademie der Wissenschaften in Köln befindet. Für die Möglichkeit, Einblick in dieses Exemplar zu nehmen, sei den Autoren sowie dem herausgebenden Deutschen Historischen Institut in Rom sehr gedankt.

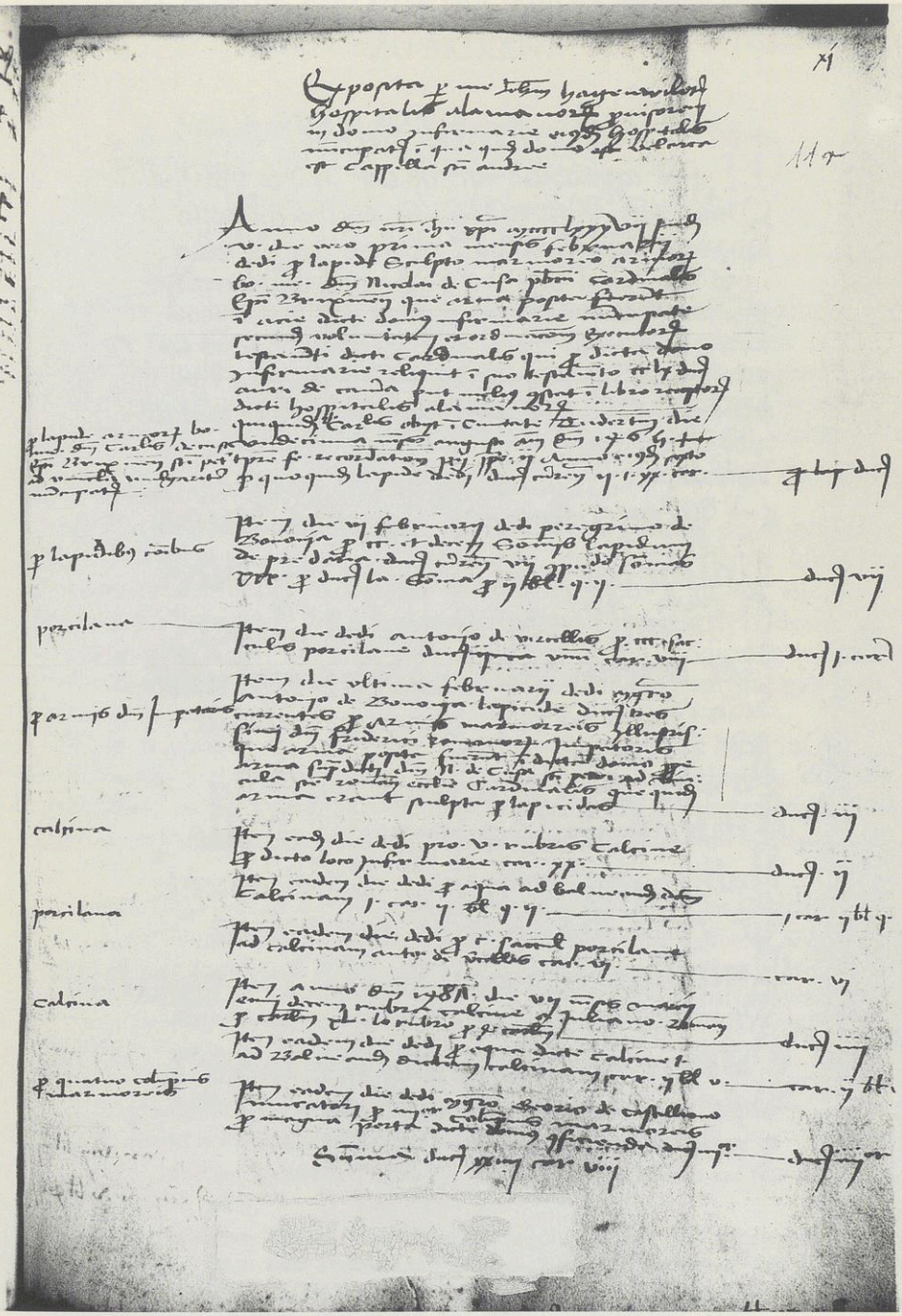


Abb. 1: Rom, Santa Maria dell'Anima, Lib. Expos. II, Fol. 11[r]

Capitulū primū

Quod ipsō apparentie verissimat de deo ipsum sic
Primo autē presupponendū esse censeo nūl posse
apparere tanta circa visū cytone dei qn vel q
i voco visu dei Deus n. q. e summitas ipa omnis
perfectionis et maiō quā cogitari possit & theos
ab hoc dicit q. oia iuuet quare si visus pictus ap
parere sit i ymagine sit oia et singula ispi
aens nū h. sit perfectionis visus nō potēit veritati
guare veraciter poag q. cytone seu apparentie
apparentes Sequitur ipsetates cytone

Cytona formet q. singula Iuuca
Cuulibz astantū videbit solo videri
Omnis insil' atqz singulos i a tuet
Nec oriens visū occidens appt illū
Stanti orienti nō videt q. cytona respiciat
stante occidente
In orientem se uertente sequt illa
Mutet se oriens et pgit illa cū illo
Nulli videt q. hec cū altero mouet
Ast oryS illa motib9 eae mouet
Quatnatim mota singula loca motq dat
Visus cytone mouet ad omnes plagas indi
Videtur aulibz q. solq ipe curat
Visus cytone adeo diligenter respiat q. libet
q. nulli videt q. ipm solū respiat

124

Abb. 2: Brixen, Priesterseminar, Hs. E 15, Fol. 124r

CUSANA IN DER BIBLIOTHEK DES PRIESTERSEMINARS ZU BRIXEN

Von Hermann Josef Hallauer, Bonn-Bad Godesberg

A. Zur Einführung

Auf der Suche nach den Quellen der Philosophie und Theologie des Nikolaus von Kues beschäftigte sich die Forschung bereits seit langem mit der Bibliothek des großen Gelehrten, um hier Einblick zu gewinnen, welche Werke antiker und zeitgenössischer Autoren er kannte, wie breit seine Interessen waren, wo die Genesis vieler seiner Ideen zu suchen ist, wie er sich mit deren Gedankengut auseinandersetzte, es übernahm, verwarf oder charakteristisch abänderte.

Im Zuge dieser Anstrengungen entstanden der Katalog der Bibliothek des St. Nikolaus-Hospitals zu Bernkastel[1], die verschiedenen Untersuchungen zu den Handschriften in Brüssel[2], in Rom[3] und vor allem das „Kritische Verzeichnis der Londoner Handschriften aus dem Besitz des Nikolaus von Kues"[4]. Einzeluntersuchungen waren Codices gewidmet, die im Laufe der Jahrhunderte in andere Bibliotheken verschlagen wurden[5].

Noch wichtiger als das bloße Wissen, welche Bücher sich im Besitz des Cusanus befanden, wurde das Studium der Randglossen, die uns unmittelbar an der geistigen Auseinandersetzung des Gelehrten mit seiner Lektüre teilnehmen lassen. Deren Bedeutung für die Erschließung des

[1] J. MARX, *Verzeichnis der Handschriften-Sammlung des Hospitals zu Cues*, Trier 1905.

[2] E. VAN DE VYVER, *Annotations de Nicolas de Cues dans plusieurs manuscrits de la Bibliothèque Royale de Bruxelles*, in: Nicolò da Cusa, Relazioni tenute al Convegno Interuniversitario di Bressanone nel 1960 (Florenz 1962) 47-61. DERS., *Die Brüsseler Handschriften aus dem Besitz des NvK*, in: MFCG 4 (1964) 323ff.; DERS., *Die Handschriften aus dem Besitz des Nikolaus von Kues in der Königl. Bibliothek zu Brüssel*, in: MFCG 7 (1969) 129ff. WERNER KRÄMER, *Cod. Brux. 11196-11197*, in: MFCG 14 (1980) 182-197.

[3] CONCETTA BIANCA, *La Biblioteca Romana di Niccolò Cusano*, in: Scrittura, Biblioteche e Stampa a Roma nel Quattrocento, Littera Antiqua 3 (Rom 1983) 669ff.

[4] Eine Übersicht der einzelnen Folgen bei H. HALLAUER, *Habent sua fata libelli*, in: MFCG 17 (1986) 41-44.

[5] Aus einer größeren Anzahl von Untersuchungen sei hier nur verwiesen auf R. HAUBST, *Die Thomas- und Proklos-Exzerpte des „Nicolaus Treverensis" in Codicillus Straßburg 84*, in: MFCG 1 (1961) 17ff.; P. LEHMANN, *Mitt. aus Handschriften III*, SB der Bayerischen Akad. der Wiss., Phil.-histor. Abt. (München 1932) H. 6, 41ff.

wissenschaftlichen Werks des Cusanus ist kaum zu überschätzen[6]. So war es folgerichtig, daß in die bisherigen Beschreibungen der Handschriften die Edition der Randnotizen aufgenommen wurde[7]. Die Heidelberger Akademie legte sogar in der Serie der *Cusanus-Texte* eine eigene Reihe „Marginalien" auf[8].

Der Bischöflichen Bibliothek zu Brixen, heute Bibliothek des Priesterseminars, widmete die Cusanus-Forschung - wenn man von den knappen Hinweisen bei A. Landgraf und J. Koch absieht[9] - keine Aufmerksamkeit, nahm man doch an, daß die Bibliothek des Kardinals, so wie im Testament verfügt, vollständig in das Hospital an der Mosel gebracht worden sei.

Erst eine Bemerkung von R. Danzer/R. Haubst[10] und eine sich daran anschließende Untersuchung G. Santinellos, die dem Brixener Codex A 14 gewidmet war[11], veranlaßten mich, unter den Handschriften des Brixener Priesterseminars weitere Cusana zu vermuten. Vereinzelte frühere Hinweise auf eine (mögliche) Cusanus-Provenienz Brixener Codices waren von der Forschung nicht aufgegriffen worden[12].

Eine systematische Durchsicht aller Brixener Codices war bisher noch nicht möglich; jedoch hat die Sichtung der Handschriften bereits jetzt einige erfreuliche Ergebnisse zu Tage gefördert.

[6] Vgl. die Ausführungen von H.G. SENGER, *Die Exzerpte und Randnoten des Nikolaus von Kues zu den lateinischen Übersetzungen der Proclus-Schriften*, in: CT III. Marginalien, Abh. der Heidelberger Akad. der Wiss. Phil.-histor. Klasse, 1986, 2. Abh. (Heidelberg 1986) 5ff. Dort wird auch die reichhaltige Literatur zu diesem Komplex angeführt.

[7] Als Beispiel sei verwiesen auf die Beschreibungen von *Cod. Addit. 11035* durch J. KOCH (MFCG 3, 84-100) und *Cod. Harl. 4241* durch R. HAUBST (MFCG 12, 36-43).

[8] CT III. Marginalien. Bisher sind drei Untersuchungen erschienen: 1. LUDWIG BAUR, *Nicolaus Cusanus und Ps. Dionysius im Lichte der Zitate u. Randbemerkungen des Cusanus* (Heidelberg 1941). 2. HANS GERHARD SENGER, *Die Exzerpte und Randnoten des Nikolaus von Kues zu den lateinischen Übersetzungen der Proclus-Schriften*, 2.1 *Theologia Platonis. Elementatio theologica* (Heidelberg 1986). 3. KARL BORMANN, *Die Exzerpte und Randnoten des Nikolaus von Kues zu den lateinischen Übersetzungen der Proclus-Schriften*, 2.2 *Expositio in Parmenidem Platonis* (Heidelberg 1986).

[9] A. LANDGRAF, Besprechung: J. Koch, Cusanus-Texte I. Predigten 2./5., *in*: PhJ 51 (Fulda 1938) 390f. Landgraf bemerkt: *Denn es steht außer Zweifel, daß er* <NvK> *- er war zudem Bischof dort - auch dorthin Handschriftenschenkungen gemacht hat.* JOSEF KOCH, *Kritisches Verzeichnis sämtlicher Predigten* 35.

[10] R. DANZER, *Nikolaus von Kues in der Überlieferungsgeschichte der lateinischen Literatur nach Ausweis der Londoner Handschriften aus seinem Besitz*, in: MFCG 4 (1964) 388.

[11] G. SANTINELLO, *Glosse di Mano del Cusano alla Repubblica di Platone* 117ff.

[12] H. J. HERMANN, *Beschreibendes Verzeichnis der illuminierten Handschriften in Österreich*, 1. Bd., Die illuminierten Handschriften in Tirol (Leipzig 1905) 22ff.

An erster Stelle ist hier zu nennen die Hs. B 21, bisher der einzige Codex, der mit Sicherheit Cusanus gehörte und von ihm benutzt wurde. Die Hs. ergänzt die uns bekannten Codices des Kardinals mit alchemistischen Texten, namentlich Cod. Cus. 201; 204; 205; 299; Cod. Harl. 3915; 5403; Cod. Lobkowicz 249 und rundet das Bild, welches wir uns über seine alchemistischen Interessen machen konnten, glücklich ab[13].

Die zahlreichen Randnotizen konzentrieren sich auf die *Summa perfectionis magisterii* des Geber. Dieses Lehrbuch der Alchemie nahm im späten Mittelalter eine Schlüsselstellung ein[14]. Hervorzuheben ist die vorbildliche Systematik, ganz in scholastischen Bahnen sich bewegend, worauf bereits das „Summa" des Titels hindeutet. Geber untersucht kritisch die verschiedenen Methoden der Umwandlung, der Transmutation, also Sublimation, Descension, Destillation, Calcination, Lösung, Koagulation, Fixierung und Ceration. Ein eigener Abschnitt ist den „medicinae" gewidmet, den Stoffen, die als Katalysatoren den chemischen Wandlungsprozeß ermöglichen. Mehr als andere alchemistische Handbücher der Zeit geht Geber auf die technischen Voraussetzungen zu verschiedenen Operationen ein, beschreibt Geräte und Öfen.

Fast modern mutet sein ständiger Rückgriff auf das Experiment an. So fehlen die phantastischen Spekulationen, die Allegorien, die wir in anderen zeitgenössischen Traktaten finden.

Die Marginalien des NvK runden das Bild ab, das wir uns bisher über Intentionen und Arbeitsweise des NvK bilden konnten[15]. Die Glossen bestätigen das starke Interesse am Experiment, belegen seine technischen Kenntnisse; sie zeigen, daß für ihn der Weg zur Erkenntnis über die

[13] Während über das naturwissenschaftliche Denken des Kardinals und seine physikalischen, astronomischen und medizinischen Interessen eine Reihe Untersuchungen vorliegen, fanden die alchemistischen Glossen, die bis in seine frühen Jahre zurückzuverfolgen sind, bisher nicht die gebührende Beachtung. Einen ersten Versuch unternahm G. v. BREDOW, *Nikolaus von Kues und die Alchemie. Ein Versuch*, in: MFCG 17 (Mainz 1986) 177ff. Dabei gelingt es der Verfasserin, die Vorstellungen des NvK mit seinem phil.-theol. Weltbild zu verknüpfen.

[14] Vgl. W. GANZENMÜLLER, *Die Alchemie im Mittelalter* 48ff.; E. DARMSTAEDTER, *Die Alchemie des Geber* VI ff. JOST WEYER, *Der Alchemist im lateinischen Mittelalter* 14f.; 25ff. Weyer hebt hervor, daß Geber die Alchemie weniger als *Ars*, sondern als *Scientia* betrachtete. BARBARA OBRIST, *Die Alchemie in der mittelalterlichen Gesellschaft*, in: Die Alchemie in der europäischen Kultur u. Wissenschaftsgeschichte (Wiesbaden 1986) 48.

[15] *Dazu zuletzt* FRITZ NAGEL, *Nicolaus Cusanus und die Entstehung der exakten Wissenschaften*, BCG IX (Münster 1984) 31ff. Zu diesem Thema auch: R. CREUTZ, *Medizinisch-physikalisches Denken bei Nikolaus von Cues und die ihm als Glossae Cardinalis irrig zugeschriebenen medizinischen Handschriften*, CSt IV (Heidelberg 1939); R. HAUBST, *Nikolaus von Kues und die moderne Wissenschaft*, KSCG 4 (Trier 1963).

„Erprobung" führte. In der *Summa perfectionis* findet sich ein Schlüsselsatz, der auch für Cusanus Geltung hatte und der das Interesse, das er gerade diesem Werk schenkte, erklärt: *Der Forscher soll nicht verzweifeln. Denn wenn er Erkenntnis sucht, wird er sie finden, nicht durch das Studium der Bücher, sondern durch das Erforschen der natürlichen Vorgänge. Denn nur wer selbst das Wissen durch eigenes unermüdliches Forschen sucht, wird es finden. Wer aber durch das Studium der Bücher dorthin gelangen will, wird nur sehr langsam zu dieser köstlichen Kunst kommen*[16].

Andererseits finden wir NvK noch ganz dem überkommenen, von philosophischen Anschauungen geprägten Materiebegriff verhaftet. Daher schien ihm, wie allen Forschern des 15. Jhs., eine Umwandlung ihrer vorgeblichen Bestandteile möglich. Sicherlich dürfen wir bei den alchemistischen Interessen des Kardinals nicht das Verlangen vermuten, Gold herzustelllen. Er wollte auf seiner Suche nach den letzten Ursachen der Dinge in die Geheimnisse der Natur eindringen.

Noch in weiterer Hinsicht sehen wir hier Cusanus in der Tradition der mittelalterlichen Philosophen. Viele seiner großen Vorgänger haben sich mit der Alchemie als einer ernstzunehmenden Wissenschaft auseinandergesetzt, wenngleich die meisten der jenen zugeschriebenen alchemistischen Traktate heute als Spuria gelten, so Albertus Magnus, Roger Bacon, Thomas von Aquin und Raimundus Lullus[17].

Die übrigen im Folgenden beschriebenen Hss. stammen nicht oder vermutlich nicht (R 1) aus dem Besitz des Cusanus, enthalten jedoch Texte, die für die Forschung von Bedeutung sind. Entsprechend werden die Bearbeitungen knapper ausfallen und sich auf das Wesentliche beschränken.

Eine Ausnahme schien mir bei Hs. E 15 gerechtfertigt. Sie überliefert uns den bisher einmaligen Fall, daß ein Werk des Cusanus, hier „*De visione Dei*", bearbeitet und für Unterrichtszwecke oder auch die praktische Seelsorge aufbereitet wurde, und zwar in der Form eines Lehrgedichtes.

Leider gelang es mir dabei bisher nicht, die Identität des Verfassers Mauricius weiter zu erhellen. Damit man sich eine Vorstellung von der Arbeitsweise und der Interpretationsmethode dieses Mauricius bilden kann, habe ich die ersten drei Kapitel des „Lehrgedichtes" ediert und dem Text von „*De visione Dei*" gegenübergestellt.

[16] *Non desperet igitur doctrine filius, quoniam si illam querit et illam inveniet, non doctrine sed proprie motus indagacione nature. Quoniam, qui per se sue bonitate industrie scienciam queret, inveniet; qui vero per librorum insecucionem quesiverit, tardissime ad hanc perveniat artem preciosissimam.* BRIXEN, Priesterseminar, Hs. B 21, Fol. 74^{v}.

[17] JOST WEYER, *Der Alchemist im lat. Mittelalter* 22ff.

Diese Bearbeitung von „*De visione Dei*" eröffnet uns neue Perspektiven in der Beurteilung der Wirkung des philosophisch-theologischen Werks des NvK in seiner Zeit. Sie verdient unsere weitere Beachtung[18].

Neben den Codices, denen im Folgenden ein eigener Abschnitt gewidmet ist, sei hier auf einige weitere Handschriften der Bibliothek des Priesterseminars hingewiesen. Zu nennen sind einmal fünf liturgische Handschriften, die von der Forschung mit NvK in Verbindung gebracht werden:

Hs. C 20, ein kostbar illuminiertes *Missale* aus der 1. Hälfte des 15. Jhs., eine niederländische Arbeit, vermutlich angefertigt für Zweder von Culenborch, Bischof von Utrecht. Der Verfasser des Brixener Zettelkataloges (A. Bergmann) bemerkt: *Hoc Missale fuisse Rev. d. Nicolai Cusani. Unde haec sententia, mihi ignotum est.* H. J. Hermann übernimmt die Notiz des Zettelkataloges[19]. Ein Beweis für eine solche Vermutung fehlt. Oder gab es eine Tradition, daß NvK das Missale mitgebracht habe?

Hs. E 21, ein *Breviarium Brixinense, Pars hiemalis*, ebenfalls reich illuminiert. Auch hier gibt es für die Vermutung Hermanns, der Codex könne von NvK in Auftrag gegeben worden sein, keinen konkreten Beleg[20].

Hs. E 22, ein *Breviarium Brixinense, Pars aestivalis*, von Hermann ohne weitere Begründung mit Cusanus in Verbindung gebracht[21].

Hs. F 4, ein aus der Mitte des 15. Jhs. stammendes *Missale Romanum*. Wiederum hält es Hermann für möglich, daß der Brixener Kardinal den kostbar ausgeschmückten Codex bestellte, ohne jedoch Beweise anführen zu können[22].

Hs. F 8, ein *Missale ad usum episcopi*. Die Arbeit aus der Brixener Schule wird von Hermann ebenfalls mit NvK in Verbindung gebracht[23].

Eine wertvolle Quelle für die Erforschung der Brixener Jahre des Bischofs und Reichsfürsten sind die beiden **Hss. D 1** und **D 2**, Registerbände des Domkapitels, angelegt in der 2. Hälfte des 15. Jhs. Sie enthalten zahlreiche Urkunden, auch aus den Jahren 1452-1464, und geben Auf-

[18] Eine Edition des gesamten Textes ist für die nähere Zukunft geplant.

[19] H.J. HERMANN, *Beschreibendes Verzeichnis 22 - 24*, Nr. 21

[20] EBD. *31 - 32*, Nr. 31.

[21] EBD. *32*, Nr. 32

[22] EBD. *32 - 34*, Nr. 33

[23] EBD. *35 - 37*, Nr. 37. Die kostbare Hs. befand sich später im Besitz des Melchior von Meckau, der Fol. 56^{r} sein Wappen anbringen ließ.

schluß über die damalige Zusammensetzung des Kapitels und die Personen, die in unmittelbarer Nähe des Bischofs wirkten[24].

Die **Hs. A 4**, Ende des 18. Jhs. von Ignaz Paprion zusammengestellt[25], enthält für die Jahre 1450-1464 Regesten und Urkundenauszüge aus dem Stiftsarchiv Innichen und verschiedenen Pfarrarchiven Osttirols, für die Forschung unentbehrlich, da vielfach die Originale heute als verloren gelten.

Es stellt sich nun die Frage, warum die **Hs. B 21** (und möglicherweise weitere Codices) in Brixen verblieb(en) und nicht nach Kues überstellt wurden. Dabei sind einmal die jahrelangen Auseinandersetzungen um die Brixener Nachfolge zu bedenken, die Spannungen, die sich in den Jahren zwischen dem Bischof und einem Teil seines Kapitels aufgebaut hatten. Sie führten über den Tod des Kardinals hinaus zu gegenseitigen Vorwürfen und Restitutionsansprüchen[26]. Andererseits dürfen wir nicht die überstürzte Flucht des Kardinals im Sommer 1457 nach Buchenstein vergessen, sein dortiges „Exil", die Abreise nach Rom und Mantua, die Gefangennahme in Bruneck und schließlich den endgültigen Abschied von seinem Bistum[27]: Bewegte Zeiten, die nicht gerade förderlich waren, eine große Bibliothek zusammenzuhalten. Wäre es angesichts der dramatischen Ereignisse verwunderlich, wenn einzelne Bücher in Brixen verblieben, verliehene Handschriften vergessen wurden, obwohl wir auch wissen, daß NvK sogar in seiner abgelegenen Felsenburg Buchenstein/Andraz auf eine Bibliothek zurückgreifen konnte[28]? Selbst im April

[24] Zu beachten sind auch die Namen der Zeugen, die häufig der *familia* des NvK angehörten. Die Codices wurden, jedoch unter anderen Aspekten, ausgewertet von L. SANTIFALLER, *Das Brixener Domkapitel.*

[25] Zur Bedeutung von Ignaz Paprion vgl. J. MUTSCHLECHNER, *F. A. Sinnacher*, in: Der Schlern 17 (Bozen 1936) 12.

[26] Noch im März 1473 versucht Bischof Georg Golser über einen Protest an der römischen Kurie das St. Nikolaus-Hospital zu Bernkastel zur Herausgabe verschiedener Dokumente zu zwingen. BRIXEN, Priesterseminar, D 13.

[27] 1530 wurde in Brixen noch ein autographer Faszikel mit Predigten des NvK aufbewahrt. K. F. ZANI, *Neues zu Predigten des Kardinals Cusanus „ettlich zu teutsch"*, in: Der Schlern 59 (Bozen 1985) 111ff. Dazu: H. HALLAUER, *Auf den Spuren eines Autographs von Predigten und Werken des Nikolaus von Kues aus der Brixener Zeit?*, in: MFCG 17 (1986) 86ff. Vgl. auch unten S. 185ff.

[28] Die Monate seines Aufenthaltes in Burg Buchenstein/Andraz *(1457 VII - 1458 IX 14)* wurden für Cusanus eine besonders fruchtbare Schaffensperiode. Immer wieder begegnen uns in den Rechnungsbüchern die Ausgaben für Papiersendungen nach Buchenstein. Z.B. BRIXEN, BA, OA, 27 325, p. 159; 160.

1460, von den Truppen des Herzogs in Bruneck eingeschlossen, ließ er (einen Teil?) seiner Bibliothek mitführen[29].

Bleibt das *Exlibris* des *Melchior von Meckau* in **Hs. B 21.** Doch dies spricht nicht gegen einen früheren Besitz durch NvK. Denn Melchior v. Meckau ließ zahlreiche Codices, die sich aus Zeiten seiner Vorgänger in der bischöflichen Bibliothek fanden, mit seinem Exlibris versehen[30], so daß heute ein beachtlicher Teil der Hss. in Brixen irreführend dessen Besitzvermerk trägt[31].

Daher ist die Hoffnung erlaubt, daß eine systematische Suche in Brixen weitere bisher verborgene *Cusana* ans Licht fördern wird[32].

B. Die Handschriften im einzelnen

Hs. A 14

I. *Provenienzvermerk auf Pergamentvorsatzblatt und auf Innenseite Rückdeckel*: Melchior episcopus Brixinensis.

Der Codex ist erwähnt bei P.O. KRISTELLER, Iter Italicum I,37; DERS., Studies in Renaissance Thought and Letters II, Storia e Letteratura 166 (Rom 1985) 563.

[29] Dazu die Bemerkung von Giovanni Andrea Bussi im **Cod. B 61**, Fol. 244^{v} der **Bibl. Vallicelliana** in **Rom**: *Exemplar inveni in bibliotheca ecclesie Brixinensis, cuius episcopus est reverendissimus d. meus, d. Nicolaus de Cusza, tit. s. Petri ad vincula S.R.E. presbiter cardinalis. Descripsi, ut vides, confuse in Brunneccha, oppido Norico eiusdem ecclesie Brixinensis. Anno 1460, die VIII Aprilis absolvi.* PAOLA SCARCIA PIACENTINI, *„In Brunnecha absolvi". Un autografo di Giovanni Andrea Bussi nel Manoscritto Vallicelliano B 61*, in: Scrittura, Biblioteche e Stampa a Roma nel Quattrocento, Littera Antiqua 3 (Rom 1983) 709ff. Bussi kopierte damals die Historia Langobardorum des Paulus Diaconus sowie die Akten des Konzils von Mantua im Jahre 827.

[30] So finden wir in vielen Codices, die nachweislich von Ulrich Putsch oder Johannes Röttel der bischöflichen Bibliothek hinterlassen wurden, den Besitzvermerk des Melchior von Meckau, z.B. B 2; E 20.

[31] Melchior von Meckau ging als leidenschaftlicher Büchersammler und Schöpfer der heutigen Seminarbibliothek in die Bistumsgeschichte ein. ANTON DÖRRER, *Brixener Buchdrucker, in*: GutJb 12 (Leipzig 1937) 147. Vgl. auch JOHANN TRÖSTER, *Studien zur Geschichte des Episkopates von Säben/Brixen im Mittelalter*, Diss. Wien 1948, 507f.

[32] Herr Archivar Eduard Scheiber, Brixen unterstützte meine Arbeiten durch vielfältigen Rat und seine unermüdliche Hilfsbereitschaft. Ich bin ihm zu tiefem Dank verpflichtet.

Eine knappe Beschreibung gibt G. SANTINELLO, Glosse di mano 117f. *R. Danzer*[1] *und, diesem folgend, Santinello bezeichnen ihn als „aus dem Besitz" des NvK stammend. Vorsichtiger urteilt in dieser Frage Monfasani*[2].

II. *250 Fol., Papier, 205 x 300mm. Tintenschema, 35 Zeilen. Sehr regelmäßige gotische Minuskel aus der Mitte des 15. Jhs. Initialen, Überschriften und Anstriche in rubro, teilweise auch blau. Kunstvolles Rankenwerk* Fol. 1^{r}, 10^{r}, 11^{r}, 176^{r}. Fol. 1 *(Pergament) leer, ausgenommen Exlibris*; Fol. 2 *(Papier), leer. Nachschußblatt* (Fol. 250) *in Pergament. Wasserzeichen: In der Hs. lassen sich insgesamt sechs verschiedene Wasserzeichen nachweisen*: Fol. 2: *Ochsenkopf mit Kreuz und Blume* (PICCARD, Findbuch II, 3, Nr. XI, 337). Fol. 6-8; 12-16; 18-20; 24; 32; 34-38; 40-42; 46-48; 52-54; 57; 59; 61; 62; 65; 67; 69; 70, 73; 75; 77; 78; 80; 82; 84; 88; 90; 91; 93; 96; 98; 101; 102; 105; 106; 109; 110; 113; 116; 118; 119; 121-123; 133; 192-196; 198-200; 202; 206-208; 210; 211; 214; 217; 219; 222; 223; 225; 229; 232; 233; 235-237; 239; 244; 245; 247: *Turm mit drei Zinnen* (PICCARD, Findbuch III, Nr. II, 372 oder 377). Fol. 125-127; 129; 135; 136; 139; 141; 143; 144; 148; 149; 152; 154; 155; 158; 159: *Krebs bzw. Languste* (Ähnlichkeit mit BRIQUET Nr. 5939). Fol. 160: 173; 175: *Ochsenkopf mit siebenblättriger Blume auf Stiel* (Ähnlichkeit mit PICCARD, Findbuch II, 3, Nr. XI, 149). Fol. 161; 165-167; 177: *Ochsenkopf mit fünfblättriger Blume auf Stil* (PICCARD, Findbuch II,3, Nr. XII, 177). Fol. 178; 180; 182; 184; 186; 242: *Ochsenkopf mit Stabkreuz und Strichstern* (PICCARD, Findbuch II,3, Nr. XI, 229?).

Schweinsledereinband des ausghenden 15. Jhs. Auf dem Einband aufgeklebter Zettel, stark abgerieben: Francisci Pizolpassi. *Von späterer Hand*: Scholasticus diui...

III.1 Fol.1^{r} - 174^{v} [Platon: De re publica]

Der lateinischen Übersetzung des Pier Candido Decembrio sind die Widmungsbriefe an Humphrey, Duke of Gloucester und die Antwortbriefe vorangestellt bzw. zugefügt. Vgl. SANTINELLO, Glosse di mano 118, Anm.1.

III.2 Fol. 176^{r} - 246^{v} [Aristoteles: Rethorica]

Der lateinische Text ist eine Übersetzung des Georg von Trapezunt. Hinweise auf diesen Teil der Hs. bei MONFASANI, Collectanea Trapezuntiana 9; 465 ff., 698ff. *In der Frage der Zuschreibung der Glossen folgt er Santinello und berücksichtigt bei seiner Edition der Scholien auch den Brixener Codex.*

IV. Marginalien

Die Hs. weist zahlreiche etwa gleichzeitige Marginalien von wenigstens zwei verschiedenen Händen, Hand A *und Hand* B, *auf. Danzer und Santinello identifizieren die Marginalien und Korrekturen von Hand* B *als Hand des* NvK.

[1] ROBERT DANZER, *Nikolaus von Kues in der Überlieferungsgeschichte der Lateinischen Literatur nach Ausweis der Londoner Handschriften aus seinem Besitz*, in: MFCG 4 (1964) 388.

[2] J. MONFASANI, *Collectanea Trapezuntiana* 699 : perhaps owned by Nicholas Cusanus.

Nach SANTINELLO, Glosse di mano 118 *setzte sich Cusanus in dreifacher Hinsicht mit den Texten auseinander: er korrigierte den Kopisten, ergänzte die Glossen und fügte eine Seite* (Fol. 174^{v}: Ymago, que a Platone sexto libro proponitur de visibilis atque intelligibilis distinccione traducta est a P. Candido) *Text hinzu*[3].

SANTINELLO, a.a.O. 137-145 *untersucht die Glossen zu* Platon, De re publica *und vergleicht sie mit den Glossen in den Hss.* Bernkastel-Kues, Stiftsbibliothek, Cod. 178 *sowie* Mailand, Codex Ambrosianus I, 104.

SANTINELLO, a.a.O. 120, Anm. 1 *schreibt die Glossen zur Rhetorik des Aristoteles ebenfalls Cusanus zu. Diesem Urteil schließt sich Monfasani an*[4], *während C. Bianca eine Cusanus-Urheberschaft anzweifelt*[5].

Eine gründliche Überprüfung sowie ein Schriftvergleich mit einer Anzahl sicher belegter autographer Dokumente des Cusanus berechtigen zu ernsten Zweifeln an der Zuweisung der Glossen, wenn auch eine große Ähnlichkeit eingeräumt werden muß. Gravierende Abweichungen sprechen gegen *eine NvK - Urheberschaft, z.B. der energische Schriftductus, das Schluß s, die Ligierung des s mit einem folgenden Vokal e oder i, das r.*

Möglicherweise lassen sich einige der Textkorrekturen auf Nikolaus zurückführen, z.B. Fol. 9^{r} (divine), Fol. 83^{r}, 116^{r}, 162r, 176^{r} (nullius; recte). *Angesichts des geringen Umfanges dieser Schriftproben bin ich mir jedoch bewußt, daß ein sicheres Urteil auch hier problematisch bleibt*[6].

Die Untersuchung der Hs. läßt vorläufig nur den Schluß zu, daß B e s i t z und eine B e n u t z u n g durch NvK mit hoher Wahrscheinlicheit a u s z u s c h l i e s s e n sind.

Bleibt die Frage der Abhängigkeit der Hs. A 14 von Cod. Cus. 178, die nach Santinello[7] *vor allem durch die Glossen belegt wird. Sollte eine solche Filiation bestehen, - ein erneuter Vergleich der beiden Hss. könnte möglicherweise Gewißheit bringen -, so ließen sich mehrere Antworten finden, die nicht den Besitz des Hs. A 14 durch Cusanus voraussetzen:*

1. Beide Codices gehen auf eine gemeinsame Vorlage zurück

2. Dem Besitzer der Hs. A 14 war es möglich, die Platon-Handschrift des Kardinals (Cod. Cus. 178) für seine Korrekturen zu benutzen

3. Eine solche Benutzung könnte sowohl in Brixen als auch in Rom stattgefunden haben.

Im ersteren Falle hätte Melchior von Meckau, der spätere Besitzer, den Codex in Brixen vorgefunden und in seine Bibliothek eingereiht.

[3] G. SANTINELLO, *Glosse di mano* 145.

[4] J. MONFASANI, *Collectanea Trapezuntiana* 9. Vgl. auch R. DANZER, a.a.O. 388.

[5] C. BIANCA, *La Biblioteca Romana* 678, Anm. 27.

[6] An dieser Stelle sei E. Meuthen und H.G. Senger für ihren freundlichen Rat gedankt. Beide Herren teilen voll meine Bedenken.

[7] G. SANTINELLO, Glosse di mano 122.

Da Melchior von Meckau, wie wir wissen, mit Unterbrechungen nahezu 15 Jahre in Rom lebte, seine geistigen Interessen vielfältig bezeugt sind und er sich als Büchersammler einen Namen machte[8]*, ist ein Erwerb des Codex in Rom ebenso denkbar.*

Hs. B 5

I. *Provenienzvermerk* (Fol. 1[r] *und* 349[v]): Melchior episcopus Brixinensis. *Nach dem Bearbeiter des hs. Bibliothekskataloges in Brixen (P. Feldner) wurde die Textsammlung mit Basiliensia* wahrscheinlich *von NvK zusammengestellt. Vgl. auch* FREISEISEN *in*: HERMANN ZSCHOKKE, Die theologischen Studien und Anstalten der kath. Kirche in Österreich aus Archivalien (Wien-Leipzig 1894) 719. *Eine knappe Inhaltsangabe bei* P.O. KRISTELLER, Iter Italicum I,37.

Flüchtige Kursive von mehreren Händen des 15. Jhs. Einfache Initialen in rubro. Am Anfang und Ende der Handschrift Feuchtigkeitsspuren.

II. *349 Fol., 213 x 290mm, Papier, 36 - 60 Zeilen, wechselnd. Wasserzeichen: Krebs; Baum. Moderne Foliierung von 1 - 349. Wenige Marginalien, die aber zweifelsfrei n i c h t von NvK stammen.*

Die Handschrift enthält von Fol. 1[r] - 276[v] *Akten vom Baseler, vereinzelt auch vom Konstanzer Konzil, vornehmlich aus den Jahren 1436 - 1442.*

Fol. 277[r] - 299[v]: Johannes de Fonte, Compendium ad libros sententiarum[1].

Fol. 301[r] - 345[r]: Questiones de sacramentis et de novissimis.

III.1. Fol. 34[r] - 41[v] [Aeneas Silvius an Petrus de Noxeto]

Basel, 1437 Juni 21.

Fol. 37[r]: *Nachdem Aeneas Silvius die wichtigsten Anhänger der Legatenpartei aufgezählt hat, fährt er fort*: et nescio qui Teutones accedunt; precipue tamen industrie inter Almanos Nicolaus de Cusa, quo censetur homo in omni genere literarum tritus.

Druck: R. WOLKAN, Der Briefwechsel des Eneas Silvius Piccolomini I, FRA 51, S. 58-76, Nr. 24, *hier* S .65. AC I,2, Nr. 298.

III.2. Fol. 64[r]-65[r] [Conclusio concilii Basiliensis super reformacionem Kalendarii]

Nach Angaben des Bearbeiters des Brixener Hss.-Kataloges (P. Feldner, der sich dabei auf HEFELE *VII, 636 beruft) soll es sich um eine Replik auf die Schrift des Cusanus* „De correctione Kalendarii" *handeln. Das trifft jedoch* n i c h t *zu, sondern hier liegt das nicht publizierte Baseler Dekret* Saluberrimas ordinaciones, quas patres *<ca. 1437 X-XI>, das von Hermann Zoest konzipiert wurde, vor. Dieser*

[8] Vgl. oben S. 59, Anm. 31.

[1] *Sentenzenabbreviationen aus* Petrus Lombardus. *Die Auszüge des französischen Franziskaners, ca. 1300 verfaßt, waren im späten Mittelalter stark verbreitet. Vgl.* VERFASSERLEXIKON 4, 595f.

übernahm allerdings Gedanken des NvK[2]*, obwohl dessen Name nicht erwähnt wird, da NvK inzwischen zur päpstlichen Partei übergetreten war*[3]*. Die Handschrift stammt entgegen den Angaben im Brixener Hss.-Katalog n i c h t von NvK. Es läßt sich eine große Nähe zur Brixener Hs. C 16 feststellen. Möglicherweise ist der vorliegende Codex teilweise eine Kopie von* BRIXEN C 16.

Hs. B 21

I. *Exlibris* (Fol. 1r): Melchior episcopus Brixinensis. *Bibliotheksvermerk, 19. Jh. (Innenseite Vorderdeckel):* Pertinet ad Bibliothecam aulicam Brixine. J<osef> P<laickner> notavit. *Eine knappe Inhaltsangabe im hs. Katalog des Priesterseminars in Brixen von Josef Kraus (?), ca. 1898 abgefaßt. Kurze Erwähnung der Hs. bei* P.O. KRISTELLER, Iter Italicum I,37 *mit Verweis auf Text* III, 9.

Die Cusanus-Provenienz wurde bisher nicht erkannt. Warum der Codex in Brixen verblieb und wie er später in den Besitz des Melchior von Meckau gelangte, läßt sich nicht mehr ermitteln[1]*. Gotische Minuskel aus der 1. Hälfte des 15. Jhs. von einer Hand.*

II. *120 Fol., 210 x 295 mm. Fol. 1 Pergament, vermutlich altes Vorsatzblatt. Fol. 2 - 120 Papier.*

Es lassen sich im Codex drei verschiedene Wasserzeichen nachweisen.

1. *Fol. 4, 5, 7, 9, 12, 13, 15, 18, 19, 22, 23, 25: Dreiberg* (BRIQUET Nr. 11652 *und* 11662). *Diese Papiermarke ist auch in* Cod. Cus. 220 *belegt. Vgl.* G. PICCARD, Die Papiermarken des Cod. Cus. 220, *in*: MFCG 7 (1969) 58, Nr. 44.

2. *Fol. 26-28, 30, 31, 34, 42, 43, 46-54, 62, 66, 67, 70-72, 74, 76-79, 84, 88, 92-94, 96, 97, 100-102, 104, 108, 109, 112-115, 120: Glocke* (BRIQUET Nr. 3932; G. PICCARD, Findbuch II, 3, Nr. XII, 152).

3. *Fol. 56: Ochsenkopf* (BRIQUET 14713).

Bleischema, doppelspaltig beschrieben, 33-36 Zeilen, 9 Lagen. Einfache rote Initiale und Anstriche. Kapitel- und Textüberschriften in rubro.

[2] MARTIN HONECKER, Die Entstehung der Kalenderreformschrift des Nikolaus von Kues, in: HJ 60 (1942) 591f.; VIKTOR STEGEMANN - BERNHARD BISCHOFF, Nikolaus von Kues, Die Kalenderverbesserung (Heidelberg 1955) XLIII-XLIX: *Weitere Literatur bei* JOH. HELMRATH, Das Baseler Konzil 1431-1449, Forschungsstand und Probleme (Köln 1987) 337.

[3] *Druck*: FERDINAND KALTENBRUNNER, Die Vorgeschichte der Gregorianischen Kalenderreform, *in*: SB der Wiener Akad. der Wiss., phil.-histor. Klasse 82 (1876) 412-414 (*nach einem Melker Codex*).

[1] *Die ausgeprägten alchemistischen Interessen des Melchior von Meckau sind vielfach belegt. Johannes Trithemius weiß von ihm nicht ohne Sarkasmus zu berichten*: Constat tamen alchemistarum contubernio haud mediocriter fuisse delectatum, a quibus damnum reportavit non modicum. Unum novi hujus vanitatis ministerium, a quo in ergasterio artis trium millium florenorum subivit dispendium. Per alios quoque plures enim frequenter novimus fuisse deceptum. JOHANNES TRITHEMIUS, Annales Hirsaugienses (St. Gallen 1690) II, 228.

Schweinsledereinband des 15. Jh.s auf Holzdeckel. Metallschließen fehlen. Jeweils fünf Messingknöpfe auf den Außendeckeln.

Die Innenseiten der beiden Holzdeckel sind mit Pergamentblättern beklebt: Textfragmente moralphilosophischen Inhaltes aus dem 14. Jh., Schrift auf dem Kopf stehend.

Innendeckel vorne jüngere Bibliothekssignatur: No.42. *Foliozählung 1 -120 aus dem 19. Jh.* Folio 119^{r-v} *leer,* Fol. 120^{r-v} *leer mit Ausnahme weniger Federübungen.*

III.1. Fol. 1^{r-v} [Fragment: Centiloquium Betheni]

Fol. 1^{r}: Incipit centumloquium Betheni (*in rubro*).

Inc. (Fol. 1^{r}): Nunc incohabo librum de consuetudinibus in iudiciis stellarum. Scias quod planete, quando sunt.

Expl. (Fol. 1^{v}): in domo exaltacionis sue salvabus ab infortuna. Explicit centumloquium Beteni.

Es folgen noch einige Zeilen Text, durch Feuchtigkeit bis zur Unkenntlichkeit zerstört.

Pergamentblatt in Bastarda des 14. Jhs., doppelspaltig beschrieben. Das Blatt, ursprünglich Außenblatt, wurde erst nachträglich in die Hs. eingefügt. Starke Schmutzspuren und Verfärbungen durch Feuchtigkeit haben die Schrift teilweise ausgelöscht.

Fol. 1^{v} *am unteren Rand: moderner Bibliotheksstempel.*

Es handelt sich um ein häufig Abraham Avenezra (*ca. 1090 -1167*) *zugeschriebenes Werk* De consuetudinibus, *hier überliefert unter dem Titel* Centiloquium (Centumloquium) Betheni *in der Übersetzung des* Peter von Abano. Thorndike, A History II, 927f. *zweifelt an der Autorschaft des* Abraham Avenezra. *Vgl. auch* M. Steinschneider, Die europäischen Übersetzungen aus dem Arabischen bis Mitte des 17. Jh.s, *in*: SB der Akad. d. Wiss., Wien, Phil.-histor. Klasse 149 (1904) 43 und 58f. Thorndike-Kibre, A Catalogue 965; Lynn Thorndike, The Latin Translations of the Astrological Tracts of Abraham Avenezra, *in*: Isis 35 (1944) 293ff. *Der astrologische Traktat war im MA stark verbreitet und wurde mehrfach gedruckt, so 1493, 1507, 1533. Die Brixener Hs. wird von* Thorndike (a.a.O. 299) *nicht angeführt.*

III.2. Fol. 2^{r} - 15^{v} [Thomas Capellanus: De essentiis essentiarum]

Inc. (Fol. 2^{r}): Magnifico principi et domino illustrissimo, domino suo... Cum prima causa et summa ex altitudine sapiencie sue.

Expl. (Fol. 15^{v}): hoc opus suum, maxima necessitate coactus, iterum attemptare. Deo gracias. (*In rubro*): Explicit Liber beati Thome de Aquino.

Diese Sammlung von 9 alchemistischen Traktaten, von denen hier zwei Bücher vorliegen (Lib. 1: Fol. 2^{r}-9^{v}; Lib. 2: Fol. 10^{r}-15^{v}), wird mehreren Autoren zugeschrieben, häufig Thomas von Aquin. Der Adressat ist: R<oberto> vnigenito regis Jerusalem et Sicilie, d.g. duci Calabrie ac in regno Sicilie vicario, *also Robert von Anjou.*

Obwohl als Verfasser im Incipit nur ein Thomas de ordine Predicatorum capellanus *genannt wird, wird dieser im Explicit zu* Thomas von Aquin *gedeutet. Werke weniger bekannter Verfasser Autoritäten unterzuschieben, war eine im Mittelalter weit verbreitete Haltung*[2]. *Zur Verfasserschaft vgl.* L. THORNDIKE, A History III, 136ff.[3]. *Thorndike geht auch auf die Überlieferung des Traktates ein* (a.a.O. 684-686), *kennt jedoch die Brixener Hs. nicht. Vgl. außerdem* THORNDIKE-KIBRE, A Catalogue 844. *Zur Überlieferung in England* D.W. SINGER, Catalogue III, 133f; 684ff. *Bereits* J. QUETIF und J. ECHARD, Scriptores Ordinis Praedicatorum recensiti I (Paris 1719) 344f. *ordnen das Werk aufgrund chronologischer und inhaltlicher Kriterien als Spuria ein. Druck*: SECRETA ALCHIMIAE MAGNALIA D. Thomae Aquinatis (Köln 1579) 14ff. *Der Traktat ist entgegen der Angabe von Thorndike nicht mit dem Text bei* E. ZETZNER, Theatrum Chemicum V (1660) 806-813 *identisch.*

III.3. Fol. 16^{r} - 19^{v} [Anonymus: De sublimacione]

Inc. (Fol. 16^{r}): Amice[4], me pluries rogasti, ut recepte te<x>tus viri sanctissimi Thome de Aquino diligenti practica deberem declarare ... Nota, quod sublimacio est rei sicce per ignem elevacio.

Expl. (Fol. 19^{v}): que sunt ultima remedia. Hic non sunt alia dicenda nisi quod nullum doceas etc. etc.[5].

Der anonym überlieferte Traktat, der auch als eine Sammlung von Rezepten eingestuft werden kann, gibt sich als Interpretation eines Textes von Thomas von Aquin aus. Eine Parallelüberlieferung wird angeführt bei THORNDIKE-KIBRE, A Catalogue 854.

III.4. Fol. 20^{r} - 74^{v} [Geber: Summa perfectionis]

Fol. 20^{r} (*in rubro*): Incipit Liber Yeberis regis Arabum phylosophi peritissimi.

Inc. Lib. 1.(Fol. 20^{r}): Totam nostram scientiam, quam ex libris antiquorum.

Expl. Lib. 1. (Fol. 35^{r}): et perfectionem quasi vidimus secundum eius exigenciam et monstrare cum causis suis.

Inc. Lib. 2. (Fol. 35^{r}): Sunt vero hic determinanda principia.

Expl. Lib. 2.(Fol. 50^{r}): Hoc autem non fit ante illorum perfectam mundacionem ab omni re corrumpente.

Inc. Lib. 3. (Fol. 50^{r}): Principiorum itaque huius magisterii discussione tradita.

[2] Vgl. z.B. L. THORNDIKE, A History II, 608; D. GOLTZ - J. TELLE - H.J. VERMEER, Der alchemistische Traktat „von der Multiplikation" von Pseudo-Thomas von Aquin, Sudhoffs Archiv, Beiheft 19 (Wiesbaden 1977) 18f. *Zum Problem der Fälschungen grundsätzlich*: W. GANZENMÜLLER, Die Alchemie 65f.

[3] *Dagegen jetzt*: GOLTZ - TELLE -VERMEER, a.a.O. 22 *mit* Anm. 58

[4] *Kunstvoll ausgeführte Initiale in rubro.*

[5] *Eine umfangreiche Textergänzung von andere Hand (Korrektor) am unteren Rand.*

Expl. Lib. 3. (Fol. 61^{v}): quod perfecte lavacionis est signum. Ab hiis igitur ad medicinas transeundum.

Inc. Lib. 4. (Fol. 61^{v}): Afferamus ergo sermonem vniversalem in medicinis cum causis suis.

Expl. Lib. 4. (Fol. 74^{v}): et dei donum altissimi se adinvenisse letabitur; ad artis igitur excelse per quesicionem hec dicta sufficiant. Deo gracias. *In rubro*: Explicit summa perfecionis alkimica Yeberis regis Arabum perfectissimi phylosophii. Amen.

Die Frage der Zuschreibung dieses alchemistischen Werkes, das im späten Mittelalter eine Schlüsselstellung einnahm[6]*, blieb lange kontrovers. Vgl. auch die Ausführungen von* M. PLESSNER *im* Dictionary of Scientific Biography 7 (1973) 39-43. G. SARTON, Introduction to the History of Science II (Baltimore 1931) 1043ff.

Allgemein nimmt man heute an, daß bei den unter dem Namen Geber (Yeber) überlieferten lateinischen Schriften, die stark von Raymundus Lull beeinflußt wurden, keine Übersetzungen aus dem arabischen Gabir-Corpus (Jâbir ibn Hayyân) vorliegen, sondern es sich um die Arbeiten eines oder mehrerer anonymer Autoren des 13. Jhs. handelt.

Grundlegend zum Lateinischen Geber: E. DARMSTAEDTER, Die Alchemie des Geber (Berlin 1922, Neudruck 1969); L. THORNDIKE, A History III, 185ff.; *Zur Überlieferung*: THORNDIKE-KIBRE, A Catalogue 1576; D.W. SINGER, Catalogue 105; E. DARMSTAEDTER, a.a.O. 8f.; außerdem: E. DARMSTAEDTER, Geber Handschriften, *in*: Chemiker-Zeitung, Jhg. 48, Nr. 78 (26.VI.1924) 441f. *Die Brixener Hs. wurde bisher übersehen.*

Es liegen mehrere Drucke der Summa Perfectionis *vor, u.a.*: VERAE ALCHEMIAE METALLICE CITRA AENIGMATA I, 118-184 (Basel 1561). J.J. MANGET, Bibliotheca chemica curiosa I (1702) 519-558[7]. *Zu weiteren Drucken vgl.* DARMSTAEDTER, a.a.O., 10-12. *Eine moderne deutsche Übersetzung der* Summa perfectionis *erfolgte durch* E. DARMSTAEDTER (a.a.O. 11-169), *eine französische durch* CH.G. BURG, Œuvre Chymique de Geber (Paris 1976) 23ff.

NvK besaß noch einen weiteren Codex mit der Summa Perfectionis *des* Gerber: BERNKASTEL-KUES, Hospitalsbibliothek, Hs. 299, Fol. 50^{r}-74^{v}[8].

[6] E. DARMSTAEDTER, Die Alchemie des Geber 5f.; W. GANZEMÜLLER, Die Alchemie 20ff.; BARBARA OBRIST, Die Alchemie in der mittelalterlichen Gesellschaft 48, in: Die Alchemie in der europäischen Kultur- und Wissenschaftsgeschichte, *hrsg.* Ch. Meinel. Wolfenbütteler Forschungen Bd. 32, Wiesbaden 1986.

[7] *Ein Vergleich mit dem Text der Brixener Hs. zeigt häufig abweichende Kapiteleinteilungen und erhebliche Textvarianten.*

[8] J. MARX, Verzeichnis der Handschriften - Sammlung 291. *Marx vermochte jedoch den Text nicht zu identifizieren und führt ihn als* Liber Kfber.

III.5. Fol. 75^r - 80^v [Winandus de Ruffo Clipeo: Gloria Mundi]

Inc. (Fol. 75^r):In[9] nomine domini nostri Ihesus Christi et per eius virtutem nominatus est iste liber Gloria Mundi, lux solis. Et hic incipiuntur operaciones nature et perfecte lapidis ... Et iste liber vocatur eciam in arte clavis celestis.

Expl. (Fol. 80^v): et modum respondere barnas nisi spissitudo olei in gradu ollo tibi evenit. *In rubro*: Explicit libellus magistri Wienandi medici de Ruffo Clippeo.

Zur hs.Überlieferung: THORNDIKE-KIBRE, A Catalogue 695; D.W. SINGER, Catalogue 233; THORNDIKE, A History IV, 691f.

Dieses Werk eines Winandus *oder* Wimandus de Ruffo Clipeo [*Rothschild*] *wird in wenigen Hss. auch Arnald von Villanova zugeschrieben. Man vermutet, daß es sich um einen deutschen oder französischen Autor aus den letzten Jahrzehnten des 14. Jhs. handelt.* THORNDIKE, A History III,68f.; 461f.; IV,336f. *Vgl. auch:* GEORGE SARTON, Introduction to the History of Science 3 (Baltimore 1938) 1578.

III.6. Fol. 81^r - 83^v [Johannes von Teschen: Dictamina super lapide philosophorum]

Fol. 81^r *in rubro*: Incipiunt dictamina Johannis de Cezm super lapide philosophorum.

Inc. (Fol. 81^r): Occultum artis inquirentes sit in primo.

Expl. (Fol. 83^v): et laudes sic dicentis: gloria et honor tibi, domine etc. *In rubro*: Expliciunt dictamina Johannis de Cezm etc. etc.

Zum Autor und seiner Herkunft: J. TELLE, Verfasserlexikon 4 (1983) 774-776. *Das Lehrgedicht, in symmetrisch gereimten Stanzen verfaßt, wird auch unter dem Titel* Processus de lapide philosophorum *überliefert und hat die verschiedenen chemischen Prozesse zur Herstellung des* lapis philosophorum *zum Gegenstand. Es ist stark von Lull und Arnald von Villanova beeinflußt. Vgl.* THORNDIKE, A History III, 34; 642f. *Zur Überlieferung vgl. auch* THORNDIKE-KIBRE, A Catalogue 976; *hier wird als Autor neben Johannes von Teschen genannt auch ein* Johannes Recenensis.

III.7. Fol. 84^r - 88^r [Arnald de Villanova (?): Novum lumen]

Fol. 84^r *in rubro*: Incipit liber, qui dicitur Novum lumen, editus a iuvene experto super lapidem phylosophorum.

Inc. (Fol. 84^r): Pater et domine reverende! Licet liberalium existam scientiarum ignarus.

Expl. (Fol. 88^r): et altissimus vos venire faciat ad optatum. Deo gracias! Amen. *In rubro*: Explicit liber, qui dicitur Novum lumen.

Das hier anonym überlieferte Werk wird Arnald von Villanova, aber auch einem Matthaeus de Sicilia zugeschrieben und trägt in den Hss. unterschiedliche Titel, z.B. Lux solis *oder* Liber luminum. P. DIEPGEN, Studien zu Arnald von Villanova 382, *stuft den Traktat als ‚zweifellos unecht' ein.* THORNDIKE, A History III,67ff.;

[9] *Kunstvolle Initiale in rubro.*

662. *Hinweise auf weiter Überlieferungen*: THORNDIKE-KIBRE, A Catalogue 827; 1029; D.W. SINGER, Catalogue 232; 326. *Eine umfassende Zusammenstellung der echten und apogryphen Werke des Arnald von Villanova mit den bekannten Drukken*: HISTOIRE LITTERAIRE DE LA FRANCE, XXVIII (Paris 1881) 26ff., *hier* 80f., Nr. 49. *Über das Verhältnis des Arnald von Villanova zur Alchemie ausführlich*: P. DIEPGEN, Studien zu Arnald von Villanova 369ff. *Zur Würdigung seiner Methodik*: THORNDIKE, A History II,841ff. *Es sind mehrere Drucke bekannt, u.a.*: ARNOLDUS DE VILLANOVA, Opera (Lyon 1504) Fol. 393^{r}-394^{v}; MANGET, Bibliotheca Chemica I,676-679 (*vollständig*); L. ZETZNER Theatrum Chemicum IV, 934-940 (*ohne Vorrede und Abschlußkapitel*).

III.8. Fol. 88^{v} - 93^{v} [Specularius]

Fol. 88^{v} *in rubro*: Incipit Specularius.

Inc. (Fol. 88^{v}): Cum in secretariis phylosophie natura concluditur.

Expl. (Fol. 93^{v}): omnem rem subtilem vincens et penetrans omne solidum. Laudetur deus gloriosus, Amen. *In rubro*: Explicit Specularius.

Der Traktat eines unbekannten Autors ist stark abhängig von De secretis naturae *des* Arnald von Villanova *und wird auch bisweilen diesem zugeschrieben.* THORNDIKE, A History III,674; THORNDIKE-KIBRE, A Catalogue 307 mit Hinweis auf den 1424 geschriebenen Codex WIEN, NB 4751, Fol. 262^{r}-274^{r}.

III.9. Fol. 94^{r} - 103^{r} [Nicolaus de Comitibus]

Fol. 94^{r} *in rubro*: Incipit liber magistri Nicolai de Comitibus de Marchia Trivisina [*Mark Treviso*].

Inc. Racio prima (Fol. 94^{r}): Una res est in media omnium, rubore in prima albedine.

Expl. Racio prima (Fol. 97^{r}): in quibus medicina nostra habet humanitatem.

Inc. Racio secunda (Fol. 97^{r}): Scias, karissime, quod in omni re creata.

Expl. Racio secunda (Fol. 103^{r}): cuius vtilitas maior est quam possit percipi racione. Deo gracias. Amen. *In rubro*: Explicit liber magistri Nicolai de Comitibus de Marchia Trivixina.

Als Verfasser wird neben Nicolaus de Comitibus *auch* Arnald von Villanova *überliefert. Offen ist auch die Frage, ob Nicolaus de Comitibus identisch ist mit Nicolaus de Padua, dem Autor verschiedener astrologischer Schriften. Vgl.* THORNDIKE, A History III,163ff.; IV,681ff.

Die Racio secunda *unseres Textes ist ferner überliefert unter den Titeln* Perfectum Magisterium *oder* Flos Florum *des* Arnald von Villanova, *so* MÜNCHEN, StB, Clm 2848, Fol. 150^{r}-158^{v} *und* WOLFENBÜTTEL, Herzog August Bibl., 3076, Fol. 150^{r}-160^{v}. *Vgl. auch* HISTOIRE LITTERAIRE DE LA FRANCE XXVIII (Paris 1881) 82ff., Nr. 51. P. DIEPGEN, Studien zu Arnald von Villanova 379ff.; THORNDIKE, A History III,61f.; III,664f.; THORNDIKE-KIBRE, Catalogue 1385.

Druck: MANGET, Bibliotheca Chemica I, 679-683 (*nur der 2. Teil*); ARNALDUS DE VILLA NOVA, Opera (Lyon 1504) Fol. 395^{v}-397^{r} (*nur der 2. Teil*).

III.10. Fol. 103^{r} - 108^{r} [Arnald von Villanova : Rosa Novella]

Fol. 103^{r} *in rubro*: Incipit Rosa Novella magistri Arnoldi de Villa nova.

Inc. (Fol. 103^{r}): Divina potencia composuit mundum sicut voluit.

Expl. (Fol. 108^{r}): Et ideo sit omnipotens deus benedictus in eternum. Amen. *In rubro*: Explicit Rosa Novella magistri Arnuoldi de Villa nova, Amen.

Zur hs. Überlieferung: THORNDIKE-KIBRE, A Catalogue 442f.; THORNDIKE, A History III,668f. *Ein Hinweis auf eine weitere Überlieferung in* PHILADELPHIA, Lea Library, Ms. 1, Fol. 10^{r}-14^{r} *bei* W.J. WILSON, Catalogue of Latin and Vernacular Alchemical Manuscripts in the United States and Canada, *in*: Osiris 6 (1939) 618ff. *mit längeren Auszügen.* HISTOIRE LITTERAIRE DE LA FRANCE XXVIII (Paris 1881) 111f., Nr. 105. *Zum Inhalt des Traktates*: THORNDIKE, A History III,59f. *Vgl. auch* P. DIEPGEN, Studien zu Arnald von Villanova 377.

III.11. Fol. 108^{r} - 111^{v} [Arnald von Villanova : De secretis naturae]

Fol. 108^{r} *in rubro*: Incipit tractatus magistri Arnuoldi de Villa nova.

Inc. (Fol. 108^{r}): Scito fili, quod loquor in hoc libro de secretis nature. Et primo dividam librum in sex capitula.

Expl. (Fol. 111^{v}): quia alias deridens. Iam ergo complevi intencionem meam in hoc libro. Deo gracias! Amen. *In rubro*: Explicit tractatus magistri Arnuoldi de Villa nova.

Zum Inhalt: THORNDIKE, A History III, 73ff. *Eine Zusammenstellung der Überlieferung bei* THORNDIKE, A History III,672f.; D.W. SINGER, Catalogue 229. HISTOIRE LITTERAIRE DE LA FRANCE XXVIII (Paris 1881) 85f., Nr. 54. *Druck*: ARNALDUS DE VILLA NOVA, Opera (Lyon 1520). *Zur Echtheitsfrage*: P. DIEPGEN, Studien zu Arnald von Villanova 384. *Der Traktat ist auch überliefert in* BERNKASTEL-KUES, Hospitals-Bibliothek, Cod. 201, Fol. 19^{r}-22^{v}[10]. MARX, Verzeichnis 186 (*mit irrtümlicher Angabe*: Fol. 19^{r}-43^{v}) *NvK hat den dortigen Text mit Marginalien versehen.*

III.12. Fol. 112^{r} - 116^{r} [Liber de sublimacionibus]

Fol. 112^{r} *in rubro*: Incipit Liber de sublimacionibus

Inc. (Fol. 112^{r}): Quoniam in alkimia inmensa sit profunditas, ad intelligendum ipsam.

Expl. (Fol. 116^{r}): et est spiritus et anima in omni metallo cum omnibus intrat omnis tingat. *In rubro*: Explicit liber de sublimacionibus. Deo gracias, Amen!

Das Werk ist in anderen Hss. unter dem Titel Practica alkimica de preparatione quattuor spiritum *überliefert, z.B.* WIEN, NB, Cod. 5510, Fol. 70^{r}-73^{r}. *Teilweise wird es auch als* Compendium *dem Geber zugeschrieben.* THORNDIKE-KIBRE. A Catalogue 1164.

[10] *In* Cod. Cus. 201, Fol. 22^{v} *fehlt jedoch das 6. Kapitel* (*Schluß-Kapitel*): Dixit philosophus in libro de morte et vita.

III.13. Fol. 116r - 118v [Fragment: De lapide philosophorum]

Inc.(Fol. 116r): In[11] nomine domini, Amen. Fili karissime! Scias, quod spiritus domini ferebatur super aquas ante celi et terre creacionem, ut legitur genisis 3o[12]. Videndum igitur est, quod omnia ex aqua creata sunt.

Expl. (Fol. 118v): Et sic natura retinuit semen generacionis et multiplicacionis usque in finem seculi. Sic in proposito nostri magisterii, quia sol retinuit. Sulphur suum et semen.

Text bricht ab.

Das Werk wird verschiedenen Verfassern zugeschrieben: Uguictius, Arnald von Villanova, Johannes von Damascus *und* Raymundus Lullus, *letzterem in*: WOLFENBÜTTEL, Herzog August Bibl., Hs. 3282, Fol. 177r-181v. THORNDIKE-KIBRE, A Catalogue 559; D.W. SINGER, Catalogue 161 und 840. *Als Titel ist außerdem belegt* Lilium intelligencie. *Vgl.* GIOVANNI CARBONELLI, Sulle fonte storiche della chimica e dell'alchimia in Italia (Rom 1925) 47; THORNDIKE, A History III, 63f.

Fol. 119r-120v *leer. Federübung auf* Fol. 120r *und* 120v *am unteren Rand. Der untere Teil von* Fol. 120 *ist abgerissen*

IV. Marginalien

Es finden sich im Codex Marginalien bzw. Korrekturen von zwei Händen: Wenige etwa gleichzeitige Textkorrekturen, die sich über die ganze Hs. verteilen und offensichtliche Fehler oder Mißverständnisse des Kopisten berichtigen.

Dann zahlreiche Glossen und Randzeichen des NvK, die sich jedoch mit einer Ausnahme nur auf Text III.4 *beschränken*: GEBER, Summa perfectionis

Kontext im Ms.	Marginale Hinweise des NvK
Fol. 22r (*linke Spalte*)	
Et ipsum similiter necessarium est constantis voluntatis in opere fore, ut non modo hoc, modo aliud adtemptare presummat, quia in rerum multitudine ars nostra non perficitur.	*Schlangenlinie und* constans esse in re una
Fol. 22r (*rechte Spalte*)	
Oportet eciam ipsum sedulum operi insistere usque ad ipsius consumacionem, ut non opus determinatum dimittat.	*NvK verbessert* determinatum *am Rand in* diminutum
Fol. 23v (*rechte Spalte*)	
Solus enim calor temperatus est humiditatis inspissitivus et mixtionis perfectius non super excedens	*Schlangenlinie und* calor temperatus

11 *Kunstvolle Initiale in rubro.*

12 *Gen. I,2.*

Fol. 24^{r} (*linke Spalte*)	
Et tamen si situm unius aut plurium stellarum certum, quod datur metallis perfectio scires.	*NvK verbessert ü.d.Z.* quod *zu* quo
Fol. 24^{r} (*rechte Spalte*)	
non est nisi per hoc, quod humidum viscosum in eorum ad invicem commixtione salvatur per successivam et diuturnam inspissacionem.	salvacio humidi viscosi
Fol. 24^{v} (*linke Spalte*)	
Sed regulam tibi tradimus, fili karissime, generalem, quoniam non fit inspissacio alicuius humidi nisi prius fiat ex humido parcium subtillissimarum ex<h>alacio.	exalacio humidi subtilis etc.
Fol. 25^{v} (*linke Spalte*)	
Diversificavit enim deus altissimus et gloriosus perfectiones adinvicem multiformiter. Nam in quibus est composicio, que secundum naturam, fuit debilis: in illis maiorem et nobliorem perfectionem posuit et que secundum animam.	*Schlangenlinie* Nota!
Fol. 28^{r} (*linke Spalte*)	
Ingressionem enim, que est perfectionum ultima, ignoraverunt. In omnibus similiter spiritibus aliis est idem modus preparacionis nisi quod in argento vivo.	*Schleife*
Fol. 28^{v} (*linke Spalte*)	
et hoc est <certum>, cum non fixi spiritus corporum profunde inseparabiliter adheserunt.	*NvK verbessert am Rand das unleserliche* certum
Fol. 28^{v} (*linke Spalte*)	
Tota <er>go illorum decepcio hec est: Si corpora, fili doctrine, vultis convertere, tunc si per aliquam medicinam hoc fieri possibile fit, per spiritus ipsos fieri necesse est.	magna doctrina
Fol. 28^{v} (*linke Spalte*)	
Ipsos autem fixos non est possibile ingredi cum terra facti fuit, que non funditur et cum inclusi corporibus fixi apparent et non sunt.	*Schlangenlinie*
Fol. 31^{r} (*linke Spalte*)	
In generacione tamen dicimus quod unumquodque ipsorum est fortissime componens (*Verändert in*: composicionis) et uniformis substancie et illud ideo quoniam in eis per <minima> partes terree.	*NvK ergänzt am Rande das im Text unleserliche* minima

Fol. 32^{r} (*rechte Spalte*)

Et quoque ex eo assumit solis effigiem, mercurio quoque associetur et per sublimacionem fit in sulphura

NvK verbessert am Rand sulphura *in* usifur

Fol. 32^{v} (*rechte Spalte*)

Et est eciam ut quidam dicunt:
materia metallorum cum sulphure adheret quoque tribus mineralium de facili saturno

mineralium

Fol. 33^{r} (*linke Spalte*)

Figitur et est tinctura rubedinis exuberantissime refectionis et fulgidi splendoris et non recedit a commixto donec est. Non est tamen medicina nostra in sua natura, sed iuvare potest similiter in casu.

Schlangenlinie

Fol. 33^{r} (*rechte Spalte*)

Tamen vero nostrum magisterium perfectum inperfectum perficit, et adiuvat et inperfectum in nostro magisterio per se perficitur sine admixtione alicuius rei extranee et inperfectum hoc eodem magisterio perficitur. Et per deum se invicem alterant et alterantur et se invicem perficiunt et perficiuntur. Per se tamen unumquodque perficimus sine alterius aminiculo.

Schlangenlinie und Zeigefinger

Fol. 33^{v} (*linke Spalte*)

quia tingit et transformat omne corpus. Calcinatur autem et solvitur sine utilitate et est medicina letificans, in iuventute corpus conservans.

Schlangenlinie

Fol. 33^{v} (*rechte Spalte*)

Cum ipso similiter commiscentur spiritus et figuntur maximo ingenio per ipsum, quod non pervenit ad artificem dure cervicis aut petrine.

Ausrufezeichen

Fol. 35^{v} (*rechte Spalte*)

Consideracio vere rei, que perficit rem, <est> consideracio electionis pure substancie argenti vivi. Et est medicina, que ex materia illius sumpsit originem et ex illa creata est. Non est autem ista materia argentum vivum in sua natura nec in tota substancia fuisset fuit pars illius.

Schlangenlinie auf der linken Seite.
est *von NvK ü.d.Z. ergänzt*
Zeigefinger rechte Seite
NvK verbessert ü.d.Z. fuisset *zu:*
sua sed
Am unteren Rand:
Nota de elecione pure substancie

	ac vi et quod ex ar<gento> vi<vo> elicitur medicina[13] etc.
Fol. 38^{v} (*rechte Spalte*) Et furno facto, facias ei auriculas duas eque distantes proportione vera et natura equalitas sit ignis ad omnes partes illius.	*NvK verbessert ü.d.Z.* et natura *in* ut vera
Fol. 40^{r} (*rechte Spalte*) ut sunt sol et luna non mundatur, sed corrumpitur pocius, quia sulphureitatem habent omnia talia, que ascendens cum eo in sublimacione illum corrumpit.	*Schlangenlinie*
Fol. 40^{r} (*rechte Spalte*) Cum quibus autem convenit meliora essent si sulphureitatem non haberent. Modus vero remocionis aqueitatis sue superflue est, ut quando commiscetur cum calcibus, a quibus sublimari debet.	Nota totum secretum, scilicet quod meliora sunt illa, cum quibus convenit, quando sulphureitatem non habent et ideo oportet extrahere puram substanciam etc.
Fol. 40^{v} (*linke Spalte*) et quasi mortuum spondibus adherere; tunc autem super ipsum reitera sublimacionem suam sine fecibus.	*Schlangenlinie*
Fol. 40^{v} (*linke Spalte*) Si non, adde illi de argento vivo partem aliquam et reitera sublimacionem donec faciat. Quod lucidum albissimum habuerat colorem pervium, tunc bene mundasti. Si vero non, non. Igitur non sis in mundacione illius, que per sublimacionem est negligens.	*Schlangenlinie* in mundacione non sis negligens
Fol. 41^{r} (*rechte Spalte*) et super caput vasis alembicus[14] lati vasi et ponent in furnum.	*NvK (?) verbessert* vasi *am Rand zu* nasi
Fol. 44^{r} (*linke Spalte*) Disposicio igitur eius, que per aves fit, est ut summatur olla fortis ex terra.	*NvK (?) verbessert* aves *in* cineres

[13] Medicina *wird bei Geber und hier auch von NvK im Sinne von „Stoff zur Veredelung von Metallen" gebraucht, etwa unserem Begriff ‚Katalysator' entsprechend. Vgl.* W. GANZENMÜLLER, Die Alchemie 50f.

[14] Alembicus: *Destillationsgefäß mit Ausguß, einer Kaffeekanne ähnlich. Eine Zeichnung bei* MANGET, Bibliotheca Chemica I,539.

Fol. 45v (*linke Spalte*)

Dicimus enim, quod si in iovis reducione magnum non adhibueris ignem, non reducetur. Si vero magnum necessario, illum reducere contingit, sed possibile est in vitrificacionem id adducere

Schlangenlinie

Fol. 46v (*linke Spalte*)

sicut est acetum distillatum acerba vna et prima acerba, pira multe acredinis, mala granata similiter distillata et hiis similia.

NvK verbesset am Rand vna *in* pruna[15]

Fol. 46v (*linke Spalte*)

Et tociens ab illo sublimetur, quousque secum maneat, illi velociorem prestet fusionem et illam fusionem a vitrificacione conservat.

Zeigehand und Schlangenlinie

Fol. 46v (*rechte Spalte*)

Spiritus ergo, qui magis naturam servabit, spiritus a vitrificacione defendet.

Zeigehand

Fol. 47v (*rechte Spalte*)

Similiter sulphuris sibi ammixtas partes naturaliter quasdam tamen plus, quasdam vero minus, quam removere per artificium est possibile.

Ausrufezeichen

Fol. 48v (*linke Spalte*)

Ex spiritibus eciam non videmus illis in sua natura manentibus firmam et stabilem coagulacionem illius fieri; quamque quidem contingit alterum per spirituum fugam, alterum vero per terree et adustibilis illorum substancie commixtionem. Ideoque manifeste ex hoc relinquitur ex quacumque medicina illius eliciatur: ipsam debere esse substancie subtilissime et purissime

Schlangenlinie

Nota: oportet tollere fugam et commixtionem adustibilis terre a spiritu

Fol. 48v (*rechte Spalte*)

Et ex solis similiter corporibus elici potest: Ex solo vero argento vivo facilius et propinquius et perfectius invenitur. Quoniam natura propriam naturam amplectitur magis quam extraneam, et est in eo facilitas extraccionis illius substanci<e> subtilis.

Schlangenlinie
Nota bene!
Oportet, quod ex argento vivo extrahitur et perficitur, quia natura naturam propriam magis amplectitur

[15] *Sollte hier nicht* una *in* uva *emendiert werden? Der Text scheint verderbt zu sein und muß vermutlich lauten*: acetum distillatum et uva acerba et pira multe acretudinis et mala granata similiter distillata.

Fol. 49^{r} (*linke Spalte*)

Est igitur in hoc intencio festinacionis illorum fixionis ut ingenietur ad invencionem multiplicis sublilimacionis rei facionem in brevi tempore.

NvK verbessert rei facionem *in* reiteracionem

Fol. 49^{v} (*linke Spalte*)

Ceracio est rei dure non fusibilis ad ignem mollificacio ad liquefaccionem.

Zeigehand

Fol. 49^{v} (*rechte Spalte*)

Cerat autem ipsa natura in radice creacionis fusilium humiditate, que super omnes est humiditates, est expectans ignis calorem. <Er>go et nos cum simili cerate humiditate necessario expedit. In nullis autem rebus melius et possibilius et propinquius hec humiditas cerativa invenitur, quam in hiis videlicet sulphure et arsenico propinque, propinquus autem et melius in argento vivo.

Schlangenlinie und Zeigehand

Fol. 51^{r} (*rechte Spalte*)

Über dem Text:
Nota hic, quod in mercurio duo sunt: terra scilicet et aqua. Terra debet mundari a fetulencia, aqua a fugacitate

Si enim volumus medicinam ex illo creare, tunc necesse est fetulenciam sue terreitatis mundare, ne lividum in proiectione creat colorem et ipsius aqueitatem fugitivam delere.

Zeigehand
Nota quomodo medicina seu lapis est pars <mercurii>[16]

Fol. 52^{v} (*linke Spalte*)

Quod vero ipsum sulphur sit tingens, patet per hoc: ammixtum argento vivo ipsum in colorem transformat rubeum.

Schlangenlinie

Fol. 53^{v} (linke Spalte)

Hoc autem manifestum est et illi probatum, qui utriusque fixionis illius expertus est usque ad illius consummacionem.

Schlangenlinie

Fol. 54^{r} (*linke Spalte*)

Quia aut cum tota sui substancia ab igne recedit, aut cum tota in illo permanet stans notatur in eo necessario perfeccionis causa. Laudetur igitur benedictus et gloriosus deus altissimus, qui creavit illud et dedit illi substanciam et substancie proprietates, quas non contigit ullam ex rebus in natura possi-

Schlangenlinie und Zeigehand

[16] *NvK benutzt hier das alchemistische Zeichen ☿ für Quecksilber*

dere, ut in illa possit inveniri hoc perfectionis secretum. Per artificium aliquod, quod in illo invenimus, potencia propinqua. Ipsum enim est, quod ignem superat et ab eo non superatur, sed in illo amicabiliter quiescit congaudens.

Fol. 54^{v} (rechte Spalte)

Studeas igitur in tuis operibus, argentum vivum in commixtione superare et si per se solum argentum vivum perficere poteris, preciosissime perfeccionis indagator eris et eius qua nature vincit opus. Mundare enim poteris intime et optime ad quod natura non pervenit.

doppelte Schlangenlinie

Fol. 54^{v} (rechte Spalte)

Ex predictis igitur sermonibus relinquitur duplicem facere in corporibus sulphureitatem, unam quidem in profunditate argenti vivi, conclusam in principio sue mixtionis alteri supervenientem, quarum cum labore tolli

Zeigefinger

NvK (?) *verbessert unter d.Z.* alteri *in* alteram
NvK verbessert quarum *in* quam

Fol. 55^{r} (*linke Spalte*)

Si igitur diximus corpora calcinacione mundari, intelligas utique a terrea substancia, que non in radice sue nature fuit unita, quoniam unitam mundare per ignis ingenium non est possibile nisi adveniat argenti vivi medicina, occultans et contemperans illam aut illam de commixto seperans.

Nota und Schlangenlinie

Fol. 55^{r} (*linke Spalte*)

Ideoque cum eis elevare poteris aut cum elevacione per argenti vivi commixtionem quam narravimus. Argentum enim vivum tenet, quod sue nature est, alterum vero respuit.

Ausrufezeichen und Zeigehand

Fol. 55^{r} (*rechte Spalte*)

quod signum est sulphuris non fixi, et quia flammam <non facit>, non putes illud fixum

non facit *von NvK am Rand ergänzt*

58^{r} (rechte Spalte)

cum duplicis forma generis inperfectionis corpora contingat mirabilia mollia, videlicet et non ignibilia ut saturnus et iupiter

mirabilia *von NvK* (?) *verbessert in* mineralia

Fol. 59^{r} (*linke Spalte*)

et una essencia

una *ü.d.Z. aufgelöst*

Fol. 59^{r} (*rechte Spalte*)

Hoc autem per medicinam ex illo creatam perficitur.

Nota

Cum enim argentum vivum in medicina preparatum per nostrum artificium sit mundatum et in substanciam purissimam et fulgidissimam sit redactum, proiectum super diminuta a perfectione corpora illustrabit et sua fixione perficiet.

Oportet quod argentum vivum sit mundatum et in substanciam purissimam et fulgidissimam redactum

Fol. 62r (*linke Spalte*)

Ideoque cum in rebus ceteris exquirentes non invenerimus invencione nostra rem aliam magis quam argentum vivum corporum naturis amicari; per hoc opus nostrum in illo impendentes reperimus ipsum esse veram alterabilium medicinam in complemento cum alteracione vera et peculiosa non modice.

Schlangenlinie

Fol. 62r (*rechte Spalte*)

Hoc autem non fit nisi subtilietur ultime cum preparacione determinata et certa in capitulo.

Zeigefinger

Fol. 62v (*rechte Spalte*)

Et non permanet similiter eius impressio, nisi figatur nec illustrat, nisi fulgidissima ex illo eliciatur substancia cum sui modi ingenio et modo sue preparacionis per ignem congruum; et non prestat perfusionem perfectam nisi in illius fixione adhibeatur cautela talis, ut cum sufficiencia fuerit sue humiditatis proportionalitas secundum exigenciam eius, que queritur fusionis. Per hoc igitur patet, quod oportet, ut ipsius talis amministretur preparacio et fulgidissima et mundissima ex illo creatur substancia.

Ausrufezeichen
Nota! Oportet, quod fulgidissima ex mercurio eliciatur substancia et quod preparacio fiat per ignem congruum, qui non destruat humiditaten; et in ignis administracione artifex se exercere debet.
Nota!
Schlangenlinie

Fol. 62v (*linke Spalte*)

Et est scilicet, ut si queris per hunc corpora fusionis dure mollificare, in principio sue creacionis lentus adhibeatur ignis.

Schlangenlinie
in ceracione lentus ignis. *NvK verbessert ü.d.Z.* creacionis *in* ceracionis

Fol. 63v (*rechte Spalte*)

Über der Spalte:
Zeigefinger
Adtende, quod medicina primi ordinis ex solo mercurio componitur. Sic et secundi et tercii ordinis. Unde differencia est solum in preparcione. Si igitur figis mercurium et facis illum per sublimacionem ut hic intrantem tingit et non converit. Si igitur convertere debet ut illa, que tercii ordinis est medicina. Tunc

requiritur alia preparacio, secundum quod substanciam puram elicias et perficias

Fol. 63^{v} (*rechte Spalte*)

Aliter autem similiter super argentum vivum precipitatum, tociens sublimetur argentum vivum in natura propria, quousque in illa figatur et fusionem prestet. Dehinc enim super veneris substanciam prohiciatur (!) dealbat enim peculiose.

Doppelte Schlangenlinie
Randzeichen

Fol. 66^{v} (*linke Spalte*)

Et si vis ad lunare secundum ordinem tibi promissum exercitatum te redere, prepara illud cum modis huius magisterii notis, quorum intencio est, ut puram ex illo substanciam dividas et partem quandam figas, partem vero ad cerandum obmitte et sic totum magisterium prosequendo, donec compleas, tempta illius fusionem; si subito funderit, in duris perfecta est, in mollibus vero e contra. Hec enim medicina super unumquodque inperfectorum proiecta, in lunare corpus perfectum mutat.

Nota!
Dicit puram ex illo substanciam dividas et figas et cum alia parte ceras

Schlangenlinie

Fol. 67^{r} (*rechte Spalte*)

Über dem Text:
Si recte advertis, intentio veri esse, quod ex argento vivo duplex substancia elicitur, alba et citrina; et perficitur per purissimum argentum vivum; et ita sunt omnia in uno. Nam est argentum vivum pura substancia, et ex illa elicitur substancia alba. Et similiter citrina et substancia, que remanet, ex qua extracte sunt priores dicte substancie. Est argentum vivum purissima substancia, per quam perficiuntur elicite.

Fol. 67^{r} (*rechte Spalte*)

Cum igitur non inveniamus aliquid illi magis convenire quam ipsum, quod sue nature est; ideo per hoc ex<is>timamus cum eo medicinam illius complere et ingeniari. Formam <medicine> illius per ingenia prestare, et est scilicet, ut preparetur cum modis suis iam dictis cum diuturnitatis et laboris instancia, qua omnis illius subtilis substancia et purissima alba quidem in luna, citrina autem in sole semper habeatur perfecte. Et hoc quidem non

Schlangenlinie

medicine *ü.d.Z. ergänzt von NvK*(?)

creet *am Rand ergänzt*
natura *ü.d.Z. ergänzt* (*NvK*?)
Ausrufezeichen

completur, ut citrinam creet sine commixtione rei tingentis illud; que nota est vere natura. Dehinc vero cum purissimi argenti vivi substancia hac perficiatur, cum huius magisterii operis medicina, que maxime argento vivo adhereat et fundatur facillime et illud coagulet, convertet enim hoc in solificum et lunificum verum cum preparacione illius physica. Sed ex quibus maxime hec argenti vivi substancia elici possit, solet queri	Supra dixit vere reperitur *Schlangenlinie am linken Rand* Nota *Zeigefinger*
Fol. 67^{r} (*rechte Spalte*)	
Est autem tam quidem in corporibus quam in ipsius argenti vivi substancia lapidis preciosi indagatur medicina.	in corporibus *am Rand ergänzt von NvK* (?)
Fol.68^{r} (*linke Spalte*)	
Differencia tamen inter hanc et illa lunarem scilicet et solarem est hec, quod solaris medicina sulfur quidem in se continet, illa vera non. Est hic ordo tercius, qui maioris operis ordo appellatur.	*Doppelte Schlangenlinie*
Fol. 68^{r} (*rechte Spalte*)	
Primum igitur amministracionis modum lunaris medicine narremus, et est, ut accipias, lapidem illius notum et separacionis modum illius purissimam partem dividas et seorsum ponas	*Zeigehand*
Fol. 68^{r} (rechte Spalte)	
Sic igitur iste ordo reiterando solvetur, quousque illius maior figatur quantitas.	solvetur *am Rand verbessert in* servetur (*von NvK*?)
Fol. 68^{v} (*linke Spalte*)	
Dehinc vero servate partis non fixe cum huius terre parte administrate quantitatem per ingeniorum subtilem coniunge modum per minima.	*Schlangenlinie* Nota! huius terre
Fol. 68^{v} (*linke Spalte*)	
Cum igitur elevata fuerit figatur totum	figatur totum *verändert v.a.H. in* reiteretur illius. (*Der Kopist hat eine Zeile verwechselt*)
Fol. 69^{r} (*linke Spalte*)	
argentum vivum mutet in infinitum solificum et unum lunificum	unum *von NvK* (?) *verbessert in* verum
Fol. 74^{v} (*linke Spalte*) Ex reiteracione igitur huius gradus tercii medicina resultat bonitatis alteracionis multiplicacio.	*Hinter* igitur *am Rand ergänzt* preparacionis

Hs. C 16

I. *Ein Provenienzvermerk fehlt. Nach einer Notiz des Bearbeiters des hs. Brixener Bibliothekskataloges (Andreas Bergmann, 1898) wahrscheinlich aus dem Besitz des NvK, jedoch ohne nähere Begründung. Knappe Beschreibung des Codex bei* P. O. KRISTELLER, Iter Italicum I,37. *Dabei übernimmt Kristeller die von A. Bergmann geäußerte Vermutung*[1]. AC I,1, Nr. 298.

Flüchtige Kursive aus der 1. Hälfte des 15. Jhs. Im hinteren Teil der Handschrift starke Wasserschäden.

II. *299 Fol., 230 x 340 mm, Papier, 35-44 Zeilen, wechselnd. Wasserzeichen: Dreiberg mit Kreuz,* BRIQUET 11 803. *Moderne Foliierung von 1 - 299. Wenige Randglossen von einer Hand aus der Mitte des 15. Jhs.*

Die Hs. enthält Akten und Briefe des Baseler Konzils aus den Jahren 1436 - 1439, die fast alle in den einschlägigen Quellenwerken ediert sind.

III.1. Fol. 47^{r} - 56^{r} [Aeneas Silvius an Petrus de Noxeto]

Basel, 1437 Juni 21.

Fol. 51^{r}: *Nachdem Aeneas Silvius die wichtigsten Anhänger der Legatenpartei genannt hat, fährt er fort:* et nescio qui teutones accedunt; precipue tamen industrie inter inter Almanos Nicolaus de Cusa, quo censetur homo in omni genere literarum tritus. *Druck:* R. WOLKAN, Der Briefwechsel des Eneas Silvius Piccolomini I, FRA 51, S. 58-76, Nr. 24, *hier* S. 65 AC I,2, Nr. 298.

III.2. Fol. 81^{v} - 82^{v} [Conclusio concilii Basiliensis super reformacionem Kalendarii]

Nach Angabe von A. Bergmann, dem sich P. O. KRISTELLER, Iter Italicum I,37 *anschließt, von NvK. Das trifft nicht zu, sondern es handelt sich um das Baseler Dekret* Saluberrimas ordinaciones quas patres. *Vgl. dazu oben die Ausführungen zu* Hs. B 5.

Der Codex stammt entgegen der Annahme von A. Bergmann n i c h t von NvK. Es gibt auch keine Spuren, die auf eine Benutzung durch NvK hinweisen könnten[2]. *Da das Hochstift Brixen bis 1446 treu dem Baseler Konzil anhing, ist es wahrscheinlich, daß diese Sammlung von Basiliensia bereits unter einem der Vorgänger des Cusanus nach Brixen gelangte.*

Hs. D 4

I. *Provenienzvermerk (auf dem von der Innenseite des Vorderdeckels gelösten Pergamentblatt):* Melchior episcopus Brixinensis. *Eine Beschreibung des Codex:*

[1] *Die Vermutung Kristellers wird auch übernommen von* C. BIANCA, La Biblioteca Romana 678f., Anm. 27.

[2] *In der Bibliothek des St. Nikolaus-Hospitals zu Bernkastel-Kues befinden sich mehrere Codices mit Baseler Konzilsakten, von denen mit Sicherheit* Cod. Cus. 166 *und* 168 *aus dem unmittelbaren Besitz des Kardinals stammen.*

H.J. HERMANN, Beschreibendes Verzeichnis der illuminierten Handschriften I,26f., Nr. 26.

II. *333 Fol., Papier, 210 x 305 mm. Wasserzeichen: Ochsenkopf mit einkonturiger Stange mit Blume und Schlange* (BRIQUET, Les Filigranes IV, Nr. 14861, *Süddeutschland, 1450 - 1470*); *Ochsenkopf mit Blume auf Faden und Schlangenlinie* (*ähnlich*: BRIQUET Nr. 14862; PICCARD, Findbuch II,3, Nr. XII, 645-646). *Tintenschema. Gotische Buchschrift des 15. Jhs., Tiroler Arbeit, doppelspaltig beschrieben. Kunstvolle Initiale mit reichverschlungenem Akanthusblattwerk in blau, rosa, purpur und grau. Vor* Fol. 1 *kleineres Pergamentdoppelblatt:* Fol. A, *170 x 220 mm, ursprünglich Teil des Umschlages. Die Handschrift wurde 1980/81 in Praglia restauriert. Dabei wurden von den Innenseiten des Vorder- und Rückendeckels zwei Pergamenturkunden herausgelöst, jetzt* Fol. 0 *und* Fol. 333a. *Mehrere neue Vorsatz- und Nachschußblätter.*

Weinroter Ledereinband des 15. Jhs. mit zwei Lederschließen. Je vier Messingknöpfe.

III.1. Fol. 0 [Urkundenfragment]

Ein unbekannter Exekutor urkundet betr. der Provision eines gewissen Caspar[1] *mit einem Kanonikat in Innichen. Ca. 1450 - 1460.*

III.2. Fol. A1^{r} -A2^{v} [Fragment eines astrologischen Textes]

Liber lune. Liber solis.

III.3. Fol. 1^{r} - 333^{v} [Heinrich von Gorkum: Quaestiones in Summam Sancti Thomae]

Inc. (Fol. 1^{r}): Quia quidam predilecti consodales spiritu sacre doctrine comparande afflati.

Diese im 15. Jh. verbreitete, didaktisch vortreffliche Einführung in Pars I, I/II, II/II und III der Summa Theologiae[2] *ist hier anonym überliefert und enthält:* Prima secundae; Secunda secundae; Tertia pars. A.G. WEILER, Heinrich von Gorkum († 1431) (Einsiedeln 1962) 89f.; 130-137. FRIEDRICH STEGMÜLLER, Repertorium commentariorum in sententias Petri Lombardi I (Würzburg 1947) 150. *Beiden Verfassern blieb die Brixener Hs. unbekannt.*

III.4. Fol. 333a [Nikolaus von Kues an Johannes Ebner]

1452 Mai 8, Brixen.

Or., Pergamentblatt, von der Innenseite des Rückdeckels gelöst. Löcher zur Befesti-

[1] *Der Texte des Fragmentes, - Anfang und Ende sowie die linke Hälfte wurden abgeschnitten -, ist nur noch in Teilen zu entziffern. In dem vermutlichen Zeitraum ist in Innichen nur* Caspar Kammerer *belegt, gest. 1455.* DIE HEIMAT, Blätter für tirolische Heimatkunde, Jhg. 1912/13, 193.

[2] *Vgl.* RUDOLF HAUBST, Die Rezeption und Wirkungsgeschichte des Thomas von Aquin im 15. Jh., besonders im Umkreis des Nikolaus von Kues, *in*: Phil. und Theol. 49 (1974) 257.

gung der Siegelschnur. Schrift teilweise durch Leim verwischt[3]. Hand des Peter von Erkelenz. Dorsalvermerk: Rta Bast < onia > [4].

NvK, Legat und Bischof von Brixen, verleiht Johannes Ebner, Pfarrer von Seekirchen, Diözese Salzburg, das Privileg, sich einen Beichtvater wählen zu dürfen, dem bestimmte Vollmachten eingeräumt werden.

Nicolaus, miseracione divina tituli sancti Petri ad vincula sacrosancte Romane ecclesie prebyter cardinalis, per Alamaniam et nonnulla alia regna ac provincias apostolice sedis legatus, episcopus Brixinensis, dilecto nobis in Christo Johanni Ebner[5] rectori parochialis ecclesie in Seekirchen, Saltzburgensis diocesis, salutem in domino.
In anime tue remedium salutare devocioni tue auctoritate legacionis nostre, qua fungimur, tenore presencium concedimus facultatem, ut liceat tibi ydoneum et discretum presbyterum in confessorem eligere, qui super peccatis omnibus, que sibi confiteberis nisi talia sunt, propter que sedes apostolica merito fuerit consulenda, auctoritate predicta tibi provideat de absolucionis debite beneficio et penitencia salutari hinc quoad vixeris, quociens fuerit oportunum. Vota vero peregrinacionis et abstinencie, si qua emisisti, que commode servare non poteris, ultramarino beatorum Petri et Pauli atque Jacobi apostolorum votis dumtaxat exceptis, idem confessor commutet tibi, semel dumtaxat, in alia opera pietatis. Datum in civitate nostra Brixinensi sub nostro sigillo die octava mensis Maii, anno a nativitate domini millesimoquadringentesimoquinquagesimosecundo, pontificatus sanctissimi in Christo patris et domini nostri, domini Nicolai divina providencia pape quinti anno sexto.

Hs. E 15

I. *Die Sammelhandschrift, meist pastoraltheologischen Inhalts, stammt aus dem Augustiner-Chorherrenstift Wengen in Ulm.*

Fol. 214r: Item in hoc libro manipulum curatorum comparavit frater Caspar decanus[1] in Insula Ulme pro utilitate fratrum. Reliqua vero illic posita manu

[3] *Teile der Schrift sind als Negativabdruck auf der Innenseite des hinteren Holzdeckels sichtbar.*

[4] *Johannes von Bastogne, bis 1455 Familiar des NvK.*

[5] *Wahrscheinlich der Brixener Domherr* Magister Johannes Ebner. *Vgl. zu diesem:* LEO SANTIFALLER, Das Brixener Domkapitel in seiner persönlichen Zusammensetzung im Mittelalter. Schlern-Schriften 7 (Innsbruck 1924) 298f. *NvK verleiht einen Tag später (1452 Mai 9, Brixen) der Pfarrkirche St. Peter zu Seekirchen 100 Tage Ablass. Die Urkunde trägt auf der Rückseite den gleichzeitigen Vermerk:* Indulgencie pro ecclesia in Seekirchen perpetue per magistrum Johannem Ebner plebanum ibidem. Or.: SEEKIRCHEN, Pfarrarchiv. *Regest (ohne die Dorsalnotiz):* F. MARTIN, Salzburger Archivberichte I (1944) Nr. 449. *Die Pfarre wurde im Spätmittelalter fast regelmäßig von Vikaren betreut. Als Pfründeninhaber tauchen häufiger Kanoniker auf, so von Salzburg, Passau oder Regensburg. Vgl.* ANDREAS RADAUER (Hrsg.), Rupert in Seekirchen, 300 Jahre Kollegiatstift, o.J. (ca. 1986) 45.

[1] *Caspar Steinmaier, am 16.X.1489 zum Dekan des Kollegiatstiftes gewählt. Er ist noch zu Beginn des 16. Jhs. im Stift nachweisbar.* M. KUEN, Wenga sive informatio historica V, 2, S. 372.

propria scripsit dominus Conradus de Blinthaim[2], prepositus prefati monasterii. *Spätere Exlibris*: (Fol. 214^{r}) Gregorius Ebner 1591[3]; (Fol. 2^{r}) Christoph Ebner me possidet[4]. (Fol. 2^{r}, *am unteren Rand*): Antonii Crosini[5].

Innenseite Vorderdeckel: Bibliotheksstempel Priesterseminar Brixen, 19. Jh. Verschiedene ältere Signaturen.

II. *Der Codex besteht aus zwei Teilen, die vermutlich kurz nach 1492 durch den Dekan* Caspar *<Steinmaier> zusammengefügt wurden.*

1. *Fol. 2-100: Inkunabel*: Manipulus curatorum, *<1492>. Titelblatt fehlt. Brixener Signatur:* Inkunabel 308.

2. *Fol. 101-214, 150 x 210 mm, Papier. Mehrere Hände von der Mitte des 15. bis Anfang 16. Jhs. Kapitelüberschriften, Initialen und Anstriche in rubro. Einfach ausgeschmückte Initialen.*

Wasserzeichen nur schwer zu bestimmen: Fol. 124, 127-130, 133, 135-150: Löwe, Kopf nach hinten, mit Krone (ähnlich Piccard, Findbuch XV, Nr. 1800) *Fol. 132: Löwe, Kopf nach hinten, mit Krone (ähnlich* Piccard, Findbuch XV, Nr. 1807); *Fol. 109-122: Ochsenkopf.*

Brauner Ledereinband des 16. Jhs., Messingkanten, Schließen.

Fol. 1^{r} *Inhaltsangabe von der Hand des* Caspar *<Steinmaier>.*

Fol. 1^{v} *Unbeholfene Zeichnung: Hund mit Knochen.*

[2] *Konrad von Blindheim, zum Propst gewählt 1445, stirbt am 6. III. 1464. Kuen sieht in ihm den Schöpfer der Stiftsbibliothek.* M. Kuen, Wenga sive informatio historica V, 2, S. 351; 361f.; Max Ernst, Wengenkloster und Wengenkirche in Ulm, *in*: Ulm Oberschwaben, Mitt. des Vereins für Kunst und Altertum in Ulm und Oberschwaben 30 (Ulm 1937) 102f., *ohne jedoch neues Material vorzulegen.* Hans E. Specker, Das Augustinerchorherrenstift St. Michael zu den Wengen, *in*: Kirchen u. Klöster in Ulm (Ulm 1979) 67f.; 83.

[3] *Gregor und Christoph Ebner, Brüder, werden 1589 zu Priestern geweiht. In einer Urk., ausgestellt vom Neustifter Dekan Simon Raiffer, verpflichtet sich das Chorherrenstift Neustift, für die Weihe der beiden Brüder den Tischtitel zu stellen. Hier ist möglicherweise auch die Verbindung zum Augustinerchorherrenstift Wengen zu suchen, da beide Konvente rege Verbindungen unterhielten.* BRIXEN, BA, OA, 1589 o.M. 22.

[4] *Christoph Ebner ist 1612 und 1613 als Chorherr im Kollegiatsstift ULF im Kreuzgang zu Brixen belegt.* BRIXEN, BA, OA, 1612 X 28; 1613 I 4.

[5] *Antonius Crosinus, ab 1610 im Besitz einer Brixener Domherrenpfründe, von 1647 - 1663 dann Bischof von Brixen, scheint den Codex von den Brüdern Ebner erworben und nach seinem Tod der bischöflichen Bibliothek überlassen zu haben. Crosinus, hochgebildet, Dr. theol. und Dr. iur. utr., wurde selbst literarisch tätig und verfaßte u.a. eine* Instructio pro confessariis. *Vielleicht rührte daher sein Interesse an der vorliegenden Hs. Vgl.* F.A. Sinnacher, Nachrichten von dem Leben einiger heiliger oder frommer Bischöfe und Priester des Bistums Brixen, I, Brixen 1814, 13-14. Karl Wolfsgruber, Das Brixener Domkapitel in seiner persönlichen Zusammensetzung in der Neuzeit, Schlern-Schriften 80 (Innsbruck 1951) 143f. Josef Gelmi, Kirchengeschichte Tirols (Innsbruck 1986) 151.

Michael Kuen rühmt die literarischen Interessen des Caspar Steinmaier und führt den Codex unter den von Dekan Caspar für das Stift erworbenen Büchern an[6].

Die ersten Blätter der Handschrift (Fol. 101-107) *weisen starke Spuren von Feuchtigkeitseinwirkung auf. Man darf daher annehmen, daß der 2. Teil des Codex vor der Vereinigung mit der Inkunabel selbstständig existierte.*

Durchlaufende Foliozählung (Inkunabel und Hs.) aus dem 19. Jh.

III.1 Fol. 1 - 100 [Inkunabel: Guido de Monte Rochen, Manipulus curatorum]

Titelblatt fehlt. Druck: *<Henricus Quentell> Köln, 1492 IX 28* (Fol. 100^{r}: Hec insuper exarata sunt in sancta civitate Colon., anno domini Mccccxcii, in vigilia Hieronymi). HAIN 8203; D. REICHLING, Appendices ad Hainii-Copingeri Repertorium Bibliographicum, Additiones et Emendationes V (München 1909) 135[7].

Fol. 100^{v} *leer.*

III.2. Fol. 101^{r} - 104^{r} [Modus confitendi]

Inc. (Fol. 101^{r}): Peccata mortalia. Domine, peccavi

Expl. (Fol. 104^{r}): et ego peto vos propter deum, ut detis michi veniam omnium peccatorum meorum.

III.3. Fol. 104^{v} - 105^{r} [Muster eines Sündenbekenntnisses]

Inc. (Fol. 104^{v}): Ego peccavi per decem precepta dei mei.

Expl. (Fol. 105^{r}): tociens concupivi res proximi mei.

Fol. 105^{v}-107^{v} *leer.*

III.4. Fol. 108^{r} - 122^{v} [De confessione: Qualis esse debeat confessio. Lateinisch/deutsch]

Fol. 108^{r} *Überschrift in rubro*: Hic continetur de confessione, scilicet qualis esse debeat ...

Inc. (Fol. 108^{r}): Quia circa confessionem sacramentalem faciendam.

Expl. (Fol. 113^{v}): qui habet aures audiendi audiat et intelligat.

Inc.(Fol. 113v *in rubro*): Dyß ist von rew vnd von beicht vnd buß ... Es sint vil menschen, die ir beicht.

Expl. (Fol. 122^{v}): nach seinem pesten vermugen on geverd, des helff vns Ihesus, Marien sun. Amen!

[6] Subscriptos libros fere omnes temporibus suis ... comparavit d. Caspar Decanus: ... Manipulum sacerdotum. *Unter den von Kuen zusammengestellten Titeln überwiegen Werke, die der praktischen Seelsorge dienten.* M. KUEN, Wenga sive informatio historica V, 2, S. 375.

[7] *Der* Manipulus curatorum, *war ein im späten Mittelalter weit verbreitetes Handbuch für Geistliche.* REICHLING (a.a.O., Suppl., S. LXf.) *führt nicht weniger als 22 Drucke für die Zeit von 1471 - 1500 an. Das Werk wurde ca. 1300 von dem französischen* Theologen Guido de Monte Rochen (de Montrocher) *verfaßt. Vgl.* H. SANTIAGO OTERO, Guido de Monte Roterio y el Manipulus Curatorum, *in*: Proceedings of the Fifth International Congress of Medieval Law (Rom, Città del Vaticano 1980) 259ff.

Nach Fol. 122 *wurden 10 Blätter herausgetrennt: nach dem alten Inhaltsverzeichnis des* Caspar <*Steinmaier*> Fol. 1r: Distinctiones peccatorum.

Fol. 123 *leer.*

III.5. Fol. 123v - 132r [Exzerpte eines Mauricius aus Nikolaus von Kues „De visione dei" mit Erläuterungen]

Inc. (Fol. 123v): Eykona media producta secundum quosdam.

Expl. (Fol. 132r): Quid igitur morior[8]. Trahe me ad te, domine, quia nemo pervenire poterit ad te nisi ad te tractus. Trahe igitur, ut tecum et in te semper beatificus requiescam. Explicit copulatum Mauricii ex libro Nicolai cardinalis sancti Petri ad vincula, Brixinensis[9] episcopi ‚De visione dei'.

Der Bearbeiter des Textes, Mauricius[10], *fügt den durchweg wörtlichen Exzerpten aus* „De visione dei", *die im Umfang stark differieren, Überschriften bei. Dabei wird die Kapiteleinteilung des Cusanus beibehalten. Den Auszügen stellt er jeweils in Form eines Lehrgedichtes zusammenfassende Erläuterungen voran. Auch in diese ‚Verse' werden vom Verfasser Termini und Zitate aus dem Originaltext eingeflochten. Im 2. Teil des Traktates, etwa ab Kap. 15, werden die Exzerpte kürzer und sind vielfach ganz durch knappe Zusammenfassungen ersetzt. Um die Arbeitsweise des* Mauricius *zu demonstrieren, werden im folgenden die Praefatio, die man als Definition des Begriffes* ‚Eykona' *ansehen könnte*[11], *und die ersten drei Kapitel dem Text von* „De visione dei" *in einer Konkordanz gegenübergestellt*[12]. *Auffällig ist dabei die Zählung:* Capitulum primum *erscheint zweimal. Wörtliche Übernahmen aus* „De visione dei" *sind durch das Druckbild (Unterstreichung) hervorgehoben. Da in der Brixener Handschrift Überschriften und kommentierender Text des* Mauricius *sich deutlich durch die Schriftgröße absetzen, wird auch im Druck durch die Verwendung von Fettdruck dieser Eigentümlichkeit der Vorlage Rechnung getragen. Vgl. Abb. 2.*

Die Kapitelzählungen, Initialen und vereinzelte Überschriften in rubro.

[8] *Alle bekannten Hss. haben* moror.

[9] *Vor Brixinensis del.* brixis.

[10] *Die Identität des Bearbeiters* Mauricius *konnte bisher nicht ermittelt werden. Er lebte jedenfalls nicht im Stift Wengen/Ulm, da in dem lückenlosen Verzeichnis der Konventualen, das Kuen mitteilt, ein* Mauricius *nicht erscheint. Ist er identisch mit Mauricius von Landau, der damals theologische Lehrgedichte in Hexametern verfaßte?* Vgl. F.W. WORSTBROCK *in:* Verfasserlexikon VI (1987) 200-201 *mit Literaturangaben.*

[11] Zur „vera icona" *und der* figura cuncta videntis *vgl. die Ausführungen von* A. STOCK, Die Rolle der „Icona dei" in der Spekulation „De visione dei", in: MFCG 18 (1989) 50ff. *Lag dem Bearbeiter eine Abschrift des Werkes mit dem Zusatztitel* „De Icona" *vor, wie er uns in Clm 14 213 überliefert ist? Vgl. auch* J. HOPKINS, Nicholas of Cusa's dialectical Mysticism 18f.

[12] *Der Text folgt der Ausgabe von* JASPER HOPKINS, Nicholas of Cusa's dialectical Mysticism, 2. Auflage (Minneapolis 1988) 118-122. *Ergänzend wurde die Kapiteleinteilung, die P. Wilpert seinem Nachdruck der Straßburger Ausgabe beifügt, übernommen.*

Fol. 123v: **[Praefatio des Mauritius]**
Eykona media producta secundum quosdam au<t> eykona media correpta est ymago artificialiter facta, videns cuncta et habens diversas proprietates, sicut hic metrice[13] ponitur. Per quas proprietates nobis cognitas aliqualiter licet indirecte manuducimur ad habendum de deo noticiam aliqualem.

[S. 118] Capitulum I

Quod perfectio apparentiae verificatur de deo perfectissimo

Primo loco praesupponendum esse censeo, nihil posse apparere circa visum eiconae dei, quin verius sit in vero visu dei. Deus etenim, qui est summitas ipsa omnis perfectionis et maior quam cogitari possit, „theos" ob hoc dicitur, quia omnia intuetur. Quare, si visus pictus apparere potest in imagine simul omnia et singula inspiciens, cum hoc sit perfectionis visus, non poterit veritati minus convenire veraciter, quam eiconae seu apparentiae apparenter. Si enim visus unus est acutior alio in nobis, et unus vix propinqua alius vero distantiora discernit, et alius tarde alius citius attingit obiectum, nihil haesitationis est absolutum visum, a quo omnis visus videntium, excellere omnem acutiem, omnem cleritatem et virtutem omnem omnium videntium actu et qui videntes fieri possunt.

[Fol. 124r] Capitulum primum

Quod perfectio apparentie verifficatur de deo perfectissime.

Primo autem presupponendum esse censeo nihil posse apparere[14] circa visum eykone dei, quin verius in vero visu dei. Deus enim est summitas [15] ipsa omnis perfectionis et maior quam cogitari possit. ‚Theos'[16] ab hoc dicitur, quia omnia intuetur. Quare si visus pictus apparere potest in ymagine simul omnia et singula inspiciens, cum hoc sit perfectionis visus, non poterit veritati convenire veraciter pocius quam eykone seu apparentie apparenter.

(*In rubro*): **Sequuntur proprietates eykone.**

Eykona formetur, que singula contueatur;
Cuilibet astant<i>um videbitur solo videri,
Omnes in simul atque singulos illa tuetur,
Nec oriens visum occidentis capit ullum.

Stanti in orienti non videtur, quod eykona respiciat stantem in occidente.

[13] *Der kommentierende Text des* Mauricius *ist mit Ausnahme der Praefatio und der Überschriften als Lehrgedicht in Hexametern abgefaßt. Dabei setzt sich der Verfasser über die Regeln der klassischen Metrik und Prosodie hinweg. Während z.B. der 1. Vers* (Eykona formetur ...) *korrekt gebaut ist, wird im 2. Vers nicht nur die unklassische Form* astantum *benutzt, sondern es müßte auch* solo *gelesen werden, obwohl klassisch die Quantität des End - o zwingend lang ist.*

[14] *Nach* apparere *del.* cuncta.

[15] *Im Text* summiltas.

[16] *Vor* ‚theos' *del.* t.

Si enim inspexero ad abstractum visum, quem mente absolvi ab omnibus oculis et organis atque consideravero quomodo ille visus abstractus in contracto esse suo, prout videntes per ipsum visum vident, est ad tempus et plagas mundi, ad obiecta singularia, et ceteras conditiones tales contractus, ac quod abstractus visus ab his est conditionibus similiter abstractus et absolutus, bene capio de essentia visus non esse ut plus unum quam aliud respiciat obiectum, licet comitetur visum in contracto esse quod, dum respicit unum, non possit respicere aliud aut absolute omnia.

Deus autem, ut est verus incontractus visus, non est minor quam [S. 120] de abstracto visu per intellectum concipi potest, sed improportionaliter perfectior. Quare apparentia visus eiconae minus potest accedere ad summitatem excellentiae visus absoluti quam conceptus. Id igitur quod in imagine illa apparet, excellenter in visu esse absoluto non est haesitandum.

En orientem se vertentem sequitur illa.
Mutet se oriens et pergit illa cum illo.
Nulli videtur quod hec cum altero movetur.
Ast contrarijs illa motibus ecce movetur.
Quaternatim mota singula loca motus dat.

Visus eykone movetur ad omnes plagas mundi.

Videtur cuilibet, quod solus ipse curatur.

Visus eykone adeo diligenter respicit quemlibet, quod cuilibet videtur, quod ipsum solum respiciat. [Fol. 124^{v}]

Nulli videtur curam alterius esse.
Minimi creati curam gerit ut universi.

Patet vim in visu eykone omnia intuenti, quod deus habet ita diligentissimam curam minime creature quasi maxime et tocius universi.

Capitulum primum.
Eykone quod visus intrat plus clare divinus.
Omnia tuetur theos, ideo nominetur divus.[17]
Eykone si visus cuncta videat mage[18]
Abstracto visu el[19] **visus clarior extat.**

[17] *Auf* nominetur *folgt in der Zeile noch* divus, *das jedoch mit einem Bogen in die darüberliegende Zeile eingefügt werden soll. Offensichtlich war es aus metrischen Gründen als Alternative zu* divinus *gedacht.*

[18] *Adv. anstatt* magis.

[19] El. *Synonym für* Elochim *und* Yahweh, *vermutlich prämosaischen Ursprungs, wird in diesem Sinne häufiger in den Psalmen, bei Isaias und dem Buch Job gebraucht. Es ist als Appellativum für ‚Gott schlechthin' in allen semitischen Sprachen zu finden. Die Verwendung des Wortes als Synonym für* deus *scheint im Mittelalter ungewöhnlich zu sein.* Bei LUDWIG TRAUBE, Nomina sacra (München 1907) *finden sich keine Belege. Andererseits erlaubt die isolierte Formel* El *nicht den Schluß, daß der Bearbeiter* Mauricius *über vertiefte Hebräischkenntnisse verfügte. Denn zwei im späten Mittelalter verbreitete Werke führen* El *als Synonym für* deus *an:* Hieronymus, ep. 25, ad Marcellum, *wo er* El *als* primum nomen dei *definiert. Dann* Isidor von Sevilla, Etym 7, 1, 3. *Auch NvK kannte den hebräischen Gottesnamen* El *und zitiert ihn bereits in* Sermo I (*Koch Nr. 19*), <1430>: hinc sibi apud Judaeos ‚El' nomen dedit. h XVI, Sermo I,3 *mit entsprechenden Quellenangaben. Desgl.* Sermo XX,9 (*Koch Nr. 14*) *vom 1.I.1440. Weitere Hinweise bei* MATTHIAS THIEL, Grundlagen und Gestalt der Hebräischkenntnisse des frühen Mittelalters (Spoleto 1973) 75f.; 197. *Zu El vgl.* OTTO EISSFELDT, El and Yahweh, *in:* Journal of Semitic Studies, 1 (Manchester 1956)

Capitulum II

Visus absolutus complectitur omnes modos

Advertas, post haec, visum variari in videntibus ex varietate contractionis eius. Nam sequitur visus noster organi et animi passiones. Unde iam videt aliquis amorose et laete, post dolorose et iracunde, iam pueriliter post viriliter, deinde seriose et seniliter. Visus autem absolutus ab omni contractione simul et semel omnes et singulos videndi modos complectitur, quasi adaequatissima visuum omnium mensura et exemplar verissimum. Sine enim absoluto visu non potest esse visus contractus. Complectitur autem in se omnes videndi modos, et ita omnes quod singulos, et manet ab omni varietate penitus absolutus. Sunt enim in absoluto visu omnes contractionum modi videndi incontracte. Omnis enim contractio est in absoluto, quia absoluta visio est contractio contractionum. Contractio enim est incontrahibilis. Coincidit igitur simplicissima contractio cum absoluto. Sine autem contractione nihil contrahitur. Sic absoluta visio in omni visu est, quia per ipsam est omnis contracta visio et sine ea penitus esse nequit.

Visus mente abstractus ab omnibus oculis et organis in suo contracto esse est ad omnes plagas mundi et singula obiecta indifferenter intentus. Deus autem existens verus et incontractus visus in infinitum est perfectior; ideo perfectissime singula intuetur.

Capitulum secundum

Visus mis[20] varius, el visus universalis.

Visus noster sequitur organi et anime passiones, quia iam aliquis videt lete iam triste iam pueriliter, iam viriliter; sed divinus visus absolutus singulos modos videndi complectitur quasi mensura omnium visuum et exemplar<i>um.

Abs<que> absoluto visu contractio nulla.

Sine absoluto visu non potest esse vi<s>us contractus, quia visus absolutus complectitur in se omnes et singulos modos videndi, manens penitus absolutus. [Fol. 125r] **Omnes contractus in absoluto modi sunt.**

In absoluto visu sunt omnes contractionum modi videndi incontracte, nam visus divinus incontractus est.

In visu tracto stat absolucio visus.

Et est absoluta visio in omni visu contracto; quia omnis contracta visio est per ipsam visionem absolutam.

Est soluta visio tracta trahibilis non.

Est igitur visio absoluta contractio incontrahibilis.

Sic coincidit cum soluto tractio simpl<icissim>a[21].

Coincidit igitur simplicissima contractio cum absoluto; sine enim absoluto visu non est visus contractus ut supra.

27; HARTMUT GESSE, Der Name Gottes im Alten Testament, *in*: HEINRICH VON STIETENCRON, Der Name Gottes (Düsseldorf 1975) 83f.

20 Mis *und im weiteren Verlauf des Textes* tis *werden vom Verfasser aus metrischen Gründen für* meus, a, um *und* tuus, a, um *gebraucht. Möglicherweise kannte er auch die altlateinischen Formen* mis, tis. *Das würde aber Kenntnis der römischen Grammatiker voraussetzen, etwa Priscian oder Servius mit seinen Scholien zu Vergil.*

21 *Aus metrischen Gründen im Text* simpla, *statt des auch von NvK verwendeten* simplicissima.

[S. 122] Capitulum III

Quod quae de deo dicuntur realiter non differunt

Consequenter attendas, omnia quae de deo dicuntur, realiter ob summam dei simplicitatem non posse differre, licet nos secundum alias et alias rationes, alia et alia vocabula deo attribuamus. Deus autem, cum sit ratio absoluta omnium formabilium rationum, in se omnium rationes complicat. Unde quamvis deo visum, auditum, gustum, odoratum, tactum, sensum, rationem, et intellectum, et talia attribuamus secundum alias et alias cuiuslibet vocabuli significationum rationes, tamen in ipso videre non est aliud ab audire et gustare et odorare et tangere et sentire et intelligere. Et ita tota theologia in circulo posita dicitur, quia unum attributorum affirmatur de alio. Et habere dei est esse eius, et movere est stare, et currere est quiescere, et ita de reliquis attributis. Sic licet nos alia ratione attribuamus ei movere et alia stare, et currere est quiescere, et ita de reliquis attributis. Sic licet nos alia ratione attribuamus ei movere et alia stare, tamen quia ipse est absoluta ratio, in qua omnis alteritas est unitas et omnis diversitas identitas, tunc rationum diversitas, quae non est identitas ipsa, prout nos diversitatem concipimus, in deo esse nequit.

Capitulum tercium.

El simpli[22] dictis non differencia datur.

Omnia que de[23] deo dicuntur, ob summam dei simplicitatem nullatenus differunt, licet nos secundum alios et alias raciones alia et alia deo vocabula tribuamus.

Implicat omnium formabilium el raciones.

Deus autem, cum sit racio absoluta omnium formabilium racionum, in se omnium raciones implicat.

Varia si damus el nomina, sunt tamen unum.

Quamvis deo visum, auditum et talia attribuamus, tamen in ipso deo videre non est aliud ob audire et gustare et sentire et intelligere.

Circulo divino qui esto: sto, vado, curro.

Tota igitur theologia dicitur posita in circulo, quia quodlibet attributorum affirmetur de quolibet alio, nam habere dei est esse eius et currere est quiescere et ita de [Fol. 125v] reliquis attributis.

Alteritas, unitas, diversitas ydemptitatis est[24].

Licet nos alia racione attribuamus ei movere et alia stare, tamen quia ipsa est absoluta racio, in qua omnis alteritas est unitas et omnis diversitas in eo est ydemptitas[25]. Ideo in deo nequit esse diversitas, que non est ydemptitas, prout nos concipimus diversitatem.

Die Exzerpte haben für die Textgeschichte von „De visione dei" nur einen begrenzten Wert[26], einmal bedingt durch die Kürze der wörtlichen Auszüge, dann,

22 *Aus metrischen Gründen anstatt* simpliciter.

23 de *verbessert aus* deo.

24 est *ü.d.Z. ergänzt.*

25 ydemptitas *verbessert aus* ydemptitatis.

26 *1986 konnten die Herausgeber von* „De visione dei" *26 Hss. für die kritische Textgestaltung heranzuziehen*: K. REINHARDT, Eine bisher unbekannte Handschrift mit Werken des Nikolaus von Kues in der Kapitelsbibliothek von Toledo, in: MFCG 17 (1986) 106. *Inzwischen sind zwei weitere Hs. bekannt geworden*: 1. MINNEAPOLIS, Department

weil der Bearbeiter aus syntaktischen Gründen häufiger Veränderungen vornehmen mußte. Nicht selten ist der Übergang von wörtlichem Zitat zur Paraphrase gleitend, wie sich aus der Synopse ablesen läßt[27]. *Dennoch ist es möglich, die Vorlage unseres Bearbeiters der Textfamilie* **Y** *zuzuordnen, der sogenannten „Tegernseer Textgruppe"*[28]. *Diese Annahme wird durch eine Reihe eindeutiger Übereinstimmungen untermauert. So schreibt unser Autor in Kap.* 3 (*s.o.* 89) *zusammen mit zwei Tegernseer Hss.*[29] in se omnium raciones implicat *statt der sonst überlieferten Lesart „complicat". Noch gewichtiger ist das mit der Textfamilie* **Y** *gemeinsame Homoioteleuton in Kap. 6* (Fol. 127[r]): tuam amorosiorem. Qui te indignanter inspicit, reperiet similiter faciem tuam talem[30]. *In Kap. 12* (Fol. 129[r]) *schreibt der Bearbeiter* Mauricius: Quam diu concipio creatorem creabilis *statt der Lesart*: creatorem creabilem. *Aus den Kap. 24 und 25 lassen sich weitere Belege zusammenstellen, die für die Nähe zur Handschriftenfamilie* **Y** *sprechen.*

Schwieriger ist die Frage zu beantworten, mit welchen Intentionen Mauricius „De visione dei" *exzerpierte und zusammenfaßte: Wollte er die abstrakten Gedankengänge des Cusanus für weniger gebildete Seelsorger aufschließen? Bearbeitete er den Traktat als Vorlage für Predigten? Sollten die Auszüge Material für eine christologische Vorlesung abgeben? Diente ihm die Auseinandersetzung mit dem Text einfach nur als Hilfe, Vademecum zur mystischen Vertiefung in das Geheimnis Gottes? Der Überlieferungskontext scheint für erstere Annahme zu sprechen*[31].

Die Exzerpte mit ihrem kommentierenden und zusammenfassenden Text sind ein willkommenes Zeugnis für die Wirkungsgeschichte des NvK. Sie zeigen, wie die

of Spezial Collections, Wilsons Library, University of Minnesota Z 1993 N5 19/00, p. 1-87 (*Abschrift von Druck*). *Vgl.* J. HOPKINS, Nicholas of Cusa's dialectical Mysticism 104.

2. AUGSBURG, Staats- und Stadtbibliothek 8° Cod. 99, Fol. 167[r]-227[r]. *Diese aus der Abtei St. Ulrich und Afra zu Augsburg stammende Hs. wurde 1472 geschrieben. Vgl.* ROLF SCHMIDT, Reichenau und St. Gallen, Vorträge und Forschungen, Sonderband 33 (Sigmaringen 1985) 76; J. HOPKINS, Nicholas of Cusa's dialectical Mysticism 393. *Auf eine früher in der Kartause Aggsbach aufbewahrte Abschrift von* „De visione dei" *weist* H. ROSSMANN *hin*: Die Geschichte der Kartause Aggsbach bei Melk in Niederösterreich, Analecta Cartusiana 29 (Salzburg 1976) 360; J. HOPKINS, a.a.O.105.

27 *Herrn P. Dr. Martin Bodewig o.f.m. sei herzlich gedankt für Rat und Hilfe bei der Zuordnung der Exzerpte zu einer bestimmten Textfamilie.*

28 *Zu dieser Gruppe sind insgesamt 13 Hss. zu rechnen. Vgl. das Hss.-Verzeichnis bei* HOPKINS, Nicholas of Cusa's dialectival Mysticism 101-105, *das jedoch nicht alle der 13 Codices anführt.*

29 MÜNCHEN, StB, Clm 17247; 18592.

30 J. HOPKINS, a.a.O. 136. *Das 2. nur in der Textfamilie* **Y** *nachweisbare Homoioteloiton in Kap. 22 kann nicht herangezogen werden, da der Bearbeiter Kap. 22 nicht exzerpierte.*

31 *Die in der Hs. zusammengestellten Texte zeigen, daß der Codex für die Seelsorgepraxis bestimmt war.*

Schriften des Kardinals bereits sehr früh[32] *auf ein mehr als akademisches Interesse stießen und in die theologische Praxis umgesetzt wurden.*

Fol. 132^{v} - 133^{v} *leer.*

Nach dem Inhaltsverzeichnis auf Fol. 1^{r} *müßte jetzt folgen*: Epistola Dyonisii de morte apostolorum Petri et Pauli. *Dieser Text fehlt*[33].

III.6. Fol. 134^{r} - 148^{r} [Franciscus Diedus: Vita Sancti Rochi]

Inc. (Fol. 134^{r}): Etsi de Rocho, cuius vitam scripturi sumus.

Expl. (Fol. 148^{r}): supplicacionibus divine clemencie munera consequamur. Amen!

Der venezianische Politiker, Jurist und Philosoph verfaßte seine grundlegende Vita des Hl. Rochus 1478[34].

Druck: ACTA Ss, Aug. III, 399-407. *Vgl. auch* BIBLIOTHECA HAGIOGRAPHICA LATINA II (Brüssel 1900) 1055f., Nr. 7273 *mit Angaben über weitere Drucke.*

III.7. Fol. 148^{r} - 149^{r} [Epistula Petri Ludovici Maldurae in commendationem vitae S. Rochi]

Inc. (Fol. 148^{r}) Magnifico Francisco Diedo ... Quamquam bonorum operum est proprium.

Expl. (Fol. 148^{v}/149^{r}): quo plus gracie ponderis et fidei apud mortales habiture forent. Vale, [Fol. 149^{r}] senatorii ordinis decus et bonorum arcium hospes ac columen.

Drucke: Brescia 1479; ACTA Ss Aug. III. 394-395. *Vgl.* BIBLIOTHECA HAGIOGRAPHICA LATINA II (Brüssel 1900) 1055f.

III.8. Fol. 149^{v} - 150^{r} [De Sancto Rocho ad missam Introitus]

Inc. (Fol. 149^{v}): Congratulemur omnes in domino diem beati Ro<c>hi.

Expl. (Fol. 150^{r}): quod ad gaudia celestia perducant. Per dominum <etc.>.

Die hier angeführten Texte sind nicht identisch mit ACTA Ss III, 389-391.

III.9. Fol. 150^{v} [Carmina divi Rochi]

Inc. (Fol. 150^{v}): Vota ferunt alii sacratis.

Expl. (Fol. 150^{v}): que sibi vota deus.

Fol. 151^{r} - 152^{v} *leer.*

III.10. Fol. 153^{r} - 168^{v} [Arbor consanguinitatis et affinitatis]

Inc. (Fol. 153^{r}): Notandum est circa arborem consangwinitatis.

Expl. (Fol. 156^{v}): que non excedit quartum gradum cum Petrucio.

[32] *Die Bearbeitung von* „De visione dei" *muß vor 1464, dem Sterbejahr des Konrad von Blindheim, erfolgt sein. Die Formulierung des Kolophons läßt desgleichen den Schluß zu, daß NvK noch lebte.*

[33] *Nach Fol. 132 wurden mindestens 6 Folia herausgerissen.*

[34] *Das genaue Datum Fol. 135^{r}*: Brescia 1478 VI 1. *Zu Francesco Diedo*: GILBERT TOURNOY, Francesco Diedo, Venetian Humanist and Politican of the Quattrocento, *in*: Humanistica Louvanicusia 19 (1970) 201-234; MARGRET L. KING, Ventian Humanism in an age of patrician dominance (Princeton 1986) 361f.

Inc. (Fol. 159^{r}): Notandum est circa arborem affinitatis.

Expl. (Fol. 168^{v}): quia iusto matrimonio est factus, ut patet in figura presenti. 1430.

Kunstvoll ausgeführte Zeichnungen von Stammbäumen: Fol. 160^{v}; 161^{r}; 162^{r}; 164^{v}; 165^{r}; 165^{v}; 166^{r}; 166^{v}; 167^{r}; 168^{r}; 168^{v}.

Fol. 158^{r-v}: *Doppelblatt, eingefaltet, mit koloriertem Schema der Verwandtschaftsverhältnisse.*

Fol. 157^{r-v}: und 163^{r-v} leer.

III.11. Fol. 169^{r} [Drei Rätsel zu Verwandtschaftsverhältnissen]

Inc. (Fol. 169^{r}): Item intrarent duo ad me et essent carnales fratres.

Expl. (Fol. 169r): alterius scilicet avi filii etc.

Fol. 169^{v} *leer.*

III.12. Fol. 170^{r} - 193^{v} [Algorismus: Verschiedene Abhandlungen zur Arithmetik]

Inc. (Fol. 170^{r}): Assit in principio sancta Maria meo. Omnia que a primeva rerum origine processerunt.

Expl. (Fol. 193^{v}): medias binas sociata. Explicit.

Fol. 184^{v} *Kolophon*: Laus sit trinitati. Anno d. M^{o}cccc^{o}xxviiii finitus est iste liber circa festum Barbare beate virginis [*1429 XII 4*].

Zahlreiche umfangreiche Marginalien von einer Hand aus der Mitte des 15. Jhs. Fol. 186^{r} *Zeichnung eines Rechenbrettes.* Fol. 194^{r} - 195^{v} *leer*

III.13. Fol. 196^{r-v} [Computus ecclesiasticus]

Inc. (Fol. 196^{r}): Cisio Janus Epi Erhart.

Expl. (Fol. 196^{v}): Nat Steph Jo Pu Thome Sil.

Fol. 197^{r-v} *leer.*

III.14. Fol. 198^{r} - 212^{v} [Calendarium in Hexametern mit kommentierendem Text von anderer Hand]

Inc. (Fol. 198^{r}): Iste liber, cuius subiectum.

Expl. (Fol. 212^{v}): ante situacionem et quedam post, ut patet per versus.

Fol. 209^{r} *Kolophon*: 1430. Et sic finitus est primus liber. Deo gracias! Nunc incipit secundus liber pro tempore in futuro in festo Ascensionis. [*1430 V 25*].

III.15. Fol. 213^{r-v} [Verschiedene Rezepte]

Inc. (Fol. 213^{r}): Wantzen zue vertreiben nimb von hanf stingel.

Expl. (Fol. 213^{v}): aber si ist nur so lang guot [...] ist.

Fol. 213^{r-v} *wurden im 17. Jh. nachgetragen.*

Fol. 214^{r}: *Exlibris des* Gregorius Ebner.

Fol. 214^{v}: *Kolophon. Vgl. oben S.* 82f. *Der Rest der Seite ist leer.*

Hs. R 1

I. *Provenienzvermerk* (Fol. 2^{v}): Melchior d.g.episcopus Brixinensis. *Eine knappe Beschreibung des Kodex durch Andreas Bergmann im handschriftlichen*

Bibliothekskatalog in Brixen. Hinweise auf die Hs. bei Artur Landgraf[1] *und später bei* JOSEF KOCH, Kritisches Verzeichnis sämtlicher Predigten 35, Anm. 2.

II. *233 Fol., 130 x 180 mm, Pergament südlicher Provenienz, zweispaltig beschrieben von wenigstens zwei Händen des 14. Jhs., 40-46 Zeilen. Regelmäßige gotische Buchschrift. Überschriften sowie einfache Initialen und Anstriche in rubro.*

Eine ältere und eine jüngere Foliierung bzw. Paginierung. Bleistiftzählung aus dem 19. Jh. Im folgenden wird die spätere Foliierung am unteren Rand benutzt.

Fol. 1^{r-v}, Fol. 3^{r} *sowie* Fol. 230^{r}-233^{v} *drei Inhaltsverzeichnisse von drei verschiedenen Händen und aus verschiedenen Perioden stammend, alphabetisch nach Stichworten bzw. nach Themen geordnet, jeweils auf die ältere Foliierung am oberen Rand bezogen. Das jüngste Inhaltsverzeichnis (Fol. 230^{r}-233^{v}) bricht* Fol. 233^{v} *ab mit dem Buchstaben* S. *Randglossen von verschiedenen Händen über die ganze Handschrift verteilt, überwiegend vom Verfasser des 3. Inhaltsverzeichnisses (Fol. 230^{r}-233^{v}) in einer unregelmäßigen Bastarda des späten 14. Jhs. Dabei werden die im Index angeführten Themen lediglich auf der betreffenden Seite am Rand oder unter dem Text ausgeworfen*[2].

Fol. 3^{v} (*16. Jh.*): Aldobrandini.

Schweinsledereinband des späten Mittelalters; Schließen abgerissen.

III.1. Fol. 4^{r} - 195^{r} [Aldobrandinus de Tuscanella: Sermones de tempore und Sermones de sanctis]

Fol. 4^{r} *in rubro*: Incipiunt sermones fratris Aldrouandini de Tuscanella ordinis predicatorum. Dominica prima in adventu.

Inc. (Fol. 4^{r}): Hora est iam nos de sompno surgere <*Röm. 13.11*>. Est enim apud nos[3].

Expl. (Fo. 195^{r}): 3° premium exaltationis, idest amice ascendere superius <*Luc 10.14*>[4].

Fol. 196^{r-v} *leer.*

III.2. Fol. 197^{r} - 229^{r} [Nicolaus von Gorran: Sermones de tempore et de quadragesima][5]

Fol. 197^{r}: In synodo.

[1] A. LANDGRAF, *Rezension von*: JOSEF KOCH, Cusanus-Texte I. Predigten 2./5., *in*: PhJ 51 (Fulda 1938) 390f.

[2] *Beispiel: Inhaltsverzeichnis (Fol. 232^{v})*: Nomen dei: quomodo nominari potest 22. *Marginalie Fol. 25^{r} (ältere Foliierung 22^{r})*: Nomen dei: quomodo nominari potest deus.

[3] SCHNEYER, Repertorium I,252, Nr. 387. *Das Incipit weicht erheblich von dem bei Schneyer angeführten Text ab.*

[4] *Die Predigt unter dem Motto* Redde, quod debes <*Matth. 18.28*> *fehlt bei Schneyer.*

[5] *Diese und die folgenden Predigten werden in der Hs. noch als* Sermones *des* Aldobrandinus de Tuscanella *geführt. Erst Fol. 209^{r} finden wir* in rubro *die Überschrift*: Sermones secundum fratrem Nicolaum de Gorra de ordine Predicatorum, magistrum in theologia. *Es folgt dort die Predigt*: Feria quarta in caput ieiunii. Convertimini ad me in toto corde ...

Inc. (Fol. 197^{r}): Mundati sunt sacerdotes et levite <2. *Esr. 11.30*>[6].

Expl. (Fol. 229^{r}): qui simul ascendunt cum eo[7].

III.3. Fol. 229^{v} [De visitatione][8]

Inc. (Fol. 229^{v}): In visitatione. Propter veritatem et mansuetudinem et iusticiam.

Expl. (Fol. 229^{v}): nesciat sinistra tua quid faciat dextra tua <*Matth. 6.3*>.

III.4. Fol. 234^{r} [Rezept zur Herstellung von Tinte]

Inc. (Fol. 234^{r}, *Innenseite Rückdeckel*): Ad faciendum bonum incaustum. Accipe i lbr. galle mediocriter pulverizate[9].

Der Kodex wird erstmals im Zusammenhang mit NvK erwähnt von A. Landgraf 1938 in seiner Besprechnung von J. Koch, Predigten I,2/5[10] *und, diesem folgend, von Josef Koch 1940 und 1942*[11]. *Damals äußerten Landgraf und Koch die Vermutung, der Kardinal habe die Brixener Handschrift benutzt, und J. Koch hielt es sogar für möglich, ohne allerdings die Hs. selbst eingesehen zu haben, daß die Randbemerkungen von der Hand des Cusanus stammen könnten. An gleicher Stelle machte er jedoch darauf aufmerksam, daß NvK erst ab März 1452*[12] *Aldobrandinus in seinen Predigten zitiert.*

Wie vielfältig die Anregungen waren, die Nikolaus durch Aldobrandinus von Tuscanella empfing, wies J. Koch bereits in seinen ersten Predigteditionen eindrucksvoll nach[13]. *Dabei reicht der Charakter der „Benutzung" von lockerer Anlehnung bis zu wörtlicher Übernahme. Später konnte dann M. Bodewig in seiner Untersuchung der Hs. 205 der Abtei Subiaco die Beobachtungen zur Arbeitsweise des Kardinals vertiefen*[14]. *R. Haubst machte jüngst darauf aufmerksam, daß die Beschäftigung des*

Sicut hostium materiale <*Is. 45.22*>, Schneyer, Repertorium 4, 258, Nr. 58. *Offensichtlich liegt ein Fehler des Kopisten vor, dadurch zu erklären, daß in der Hs. sowohl Fol. 195^{r} als auch Fol. 208^{v} ein Faszikel endete.*

6 Schneyer, Repertorium 4,315, Nr. 906.

7 *Der Text bricht ab.* Schneyer, Repertorium 4,262, Nr. 108.

8 *Entwurf einer Predigt (?) zur Eröffnung einer Visitation, dreigegliedert unter den Stichworten*: Visitationis modus; visitationis affectus; visitationis status. *Nachgetragen von einer Hand des beginnenden 15. Jhs.*

9 *Nachgetragen von einer Hand des frühen 15. Jhs.*

10 *Vgl. Anm. 1.*

11 J. Koch, Die Auslegung des Vaterunsers 206; Ders., Kritisches Verzeichnis sämtlicher Predigten 35 mit Anm. 2.

12 J. Koch, Kritisches Verzeichnis sämtlicher Predigten 35.

13 J. Koch, Vier Predigten im Geiste Eckharts 55ff. *J. Koch geht dort ausführlicher auf die Breslauer* Hs. I F 724 *ein, die ebenfalls mit der Predigt* Hora est iam nos de sompno surgere *beginnt.* Ders., Die Auslegung des Vaterunsers 7; 122ff.; 205f.

14 Martin Bodewig, Die Predigten des Nikolaus von Kues im Kodex 205 (CCI) der Benediktinerabtei Subiaco, in: MFCG 10 (Mainz 1973) 112ff.

Cusanus mit dem Predigtwerk des Aldobrandinus besonders deutlich in den Sermones der Jahre 1455 bis 1457 nachzuweisen ist[15].

Was liegt also näher als die Annahme, NvK habe in seiner Brixener Bibliothek über ein Exemplar der Sermones de tempore *und der* Sermones de Sanctis *des Aldobrandinus von Tuscanella verfügt und daß uns dieser Codex in der Brixener* Hs. R 1 *wiederbegegnet, zumal weder im Inventar von Vicenca*[16] *noch unter den Handschriften in Bernkastel-Kues, Brüssel und London die* Sermones *des Aldobrandinus zu finden sind.*

In der Tat ist die Brixener Hs. für die Überlieferungsgeschichte des Aldobrandinus von besonderem Wert. Denn sie enthält weit mehr Predigtentwürfe, nämlich 120, als Schneyer bisher in seiner Übersicht erfassen konnte[17]. *Bei wenigstens 36 der Predigtentwürfe des Aldobrandinus läßt sich, wie H. Pauli feststellen konnte, eine Benutzung durch NvK nachweisen*[18].

Dennoch reichen die angeführten Kriterien nicht aus, um einen e i n d e u t i g e n Nachweis zu führen, daß die Brixener Hs. R 1 *die Aldobrandinus-Handschrift des NvK gewesen ist.*

F ü r eine Benutzung des Codex - oder einer Abschrift, die NvK sich von der Hs. R 1 *anfertigen ließ - könnte sprechen, daß alle Anlehnungen an die* Sermones de tempore *des Aldobrandinus, die sich in den Predigten des NvK nachweisen lassen, in unserer* Hs. R 1 *zu verifizieren sind. Zudem finden wir einige der von Cusanuns zitierten Aldobrandinus-Predigten bisher nur in der Brixener Hs. überliefert*[19]*; sie fehlen im Verzeichnis von Schneyer.*

Auch die Reihenfolge der Benutzung und deren Auswahl könnten auf die Hs. R 1 *hinweisen*[20]. *Als gewichtiges Indiz darf außerdem gelten, daß NvK Aldobrandinus in der Schreibweise des Brixener Codex zitiert, nämlich* Aldrouandinus de

[15] RUDOLF HAUBST, Zu den für die kritische Edition der Cusanus-Predigten noch offenen Datierungsproblemen, in: MFCG 17 (Mainz 1986) 71f.

[16] G. MANTESE, Ein notarielles Inventar von Büchern und Wertgegenständen aus dem Nachlass des Nikolaus von Kues, in: MFCG 2 (Mainz 1962) 85ff. *Oder verbirgt sich hinter der scheinbar rätselhaften Position*: Item Gesta Romane ecclesie contra Aldebrandum (a.a.O. 96, Nr. 23) *ein Mißverständnis? Denkbar wäre auch die Lesung* Hildebrandum.

[17] JOHANNES BAPTIST SCHNEYER, Repertorium der lat. Sermones des Mittelalters, BGPhThMA Bd. 43,1 (Münster 1969) 222ff. *Die Brixener Hs. war Schneyer entgangen.*

[18] *Herrn* H. Pauli *vom Institut für Cusanus-Forschung an der Universität Trier sei an dieser Stelle für seinen Rat und seine Hilfe herzlich gedankt.*

[19] *Darunter befinden sich die Predigt vom 12. März 1452* (Koch Nr. 121) *sowie nach den Untersuchungen von* H. Pauli *7 weitere* Sermones.

[20] *Vgl. Predigt Nr. 208 (Koch), wo NvK bemerkt*: Frater Aldovandinus de Tuscanella tres fecit sermones in hac die. *Es sind die drei Predigten in* Hs. R 1, Fol. 128^{r}, *während Schneyer 7 Predigten zum 3. Adventssonntag anführt, nicht jedoch die 3. der von NvK zitierten. Vgl. H. Pauli, S. 176. Ähnliches gilt für Sermo 212 (Koch)*

Tuscanella ordinis predicatorum[21], *obgleich die Lesart* Aldrovandinus *auch aus anderen Hss. belegt ist*[22].

G e g e n eine Benutzung der Handschrift spricht, daß sich im Codex keinerlei Spuren finden, die auf eine direkte Benutzung durch den Kardinal schließen ließen[23], *also Exlibris, Marginalien, Interlinearglossen. Es gibt auch keine Randglossen von anderen Händen des späten 15. Jhs.*[24]. *Andererseits wissen wir, daß NvK die Gewohnheit hatte, „Spuren" in seinen Büchern zu hinterlassen, besonders wenn er sich, wie in diesem Falle, über Jahre hindurch intensiv und beständig mit den Texten auseinandersetzte.*

Hinzu kommt, daß mindestens fünf der von Cusanus benutzten Aldobrandinus-Predigten, - sie gehören zu den Sermones de Sanctis *-, in der Brixener* Hs. R 1 *fehlen*[25]. *Das würde bedeuten, daß NvK neben der* Hs. R 1 *eine weitere Sammlung von Predigten des Dominikaners besaß oder benutzen konnte.*

Wie lassen sich diese Widersprüche erklären?

Mehrere Antworten sind denkbar!

1. NvK erwarb die Hs. R 1 *während der Legationsreise, benutzte sie erstmals am 12. März 1452 bei seiner Predigt in Koblenz und ließ sie später in Brixen zurück, vielleicht auch, weil er, wie oben angedeutet, noch eine weitere Aldobrandinus-Handschrift besaß, vielleicht, weil er in der Zwischenzeit den Codex verliehen oder gar verschenkt hatte.*

2. Der Kardinal fand die Handschrift in Brixen vor, möglicherweise im Besitz eines der Kanoniker oder Ortspriester. Er entlieh die Handschrift, um sie für seine Predigtentwürfe auszuwerten, sah aber, da die Handschrift nicht sein Eigentum war,

[21] KOCH, Kritisches Verzeichnis sämtlicher Predigten Nr. 115; 187; 208; 254; 261; 265.

[22] *Die Schreibweise war auch für NvK nicht festgelegt. So wird* Aldobrandinus *in Predigt* Nr. 250 (Koch) *zu* Aldrofingus. *Vgl. dazu* J. KOCH, Vier Predigten im Geiste Eckharts 56, Anm. 2; 63ff.; 65 *mit* Anm. 1. *Vgl. auch die Beispiele bei*: TOMMASO KÄPPELI, La tradizione manoscritta delle opere di Aldobrandino da Toscanella, *in*: AFP 8 (1938) 166ff.; 188f.

[23] *Der einzige Hinweis, der allenfalls als von NvK stammend gedeutet werden könnte, ist ein singuläres Ausrufezeichen mit einem* nota Fol. 222^{r} *Es steht hier neben dem Satz*: Voluntas enim paciendi non tantum erat hominum, sed eciam dei. *Es handelt sich um die Predigt des Nikolaus von Gorran unter dem Motto*: Sanguis Christi, qui per spiritum sanctum semet ipsum obtulit <Hebr. 9,14>, (SCHNEYER IV, 260, Nr. 79) *NvK predigte zu diesem Bibelwort am 3. April 1457* (Koch Nr. 273), *jedoch lassen sich keine direkten Anklänge an den Text des Nikolaus von Gorran finden. Das Zeichen, auch der Tinte nach zu einem späteren Zeitpunkt (15. Jh.?) eingefügt, gleicht den Signa, denen wir bei NvK häufiger begegnen, z.B. in der Brixener* Hs. B 21, Fol. 47^{v}; 62^{r}; 63^{v} *oder auch in* Cod. Cus. 184, *dort u.a.* Fol. 1^{v}; 2^{r}; 2^{v}; 7^{r}; 15^{r}.

[24] *Die Glossen stammen von wenigstens zwei Händen, einer etwa gleichzeitigen, sowie einer jüngeren vom Ende des 14. - Anfang des 15. Jhs. Von der 2. Hand, einer flüchtigen, ungelenken Kursive, wurde auch ein Inhaltsverzeichnis angelegt.*

[25] J. KOCH, Kritisches Verzeichnis sämtlicher Predigten Nr. 247; Nr. 250.

von Marginalien etc. ab. Daneben verfügte er über eine weitere Sammlung mit Predigten des Aldobrandinus von Tuscanella, ein Umstand, der zugleich die Berufung auf Aldobrandinus in der Koblenzer Predigt vom 12. März 1452 (Koch Nr. 115) erklären würde. In diesem Codex hätte Nikolaus dann auch die Anregungen zu den Predigten vom 1. und 30. November 1456 (Koch Nr. 247 und Nr. 250) gefunden.

3. NvK verfügte bereits vor der Ankunft in seinem Bistum über eine Postille mit Predigten des Aldobrandinus von Tuscanella, eine bisher noch nicht wiederentdeckte Handschrift, die dem Brixener Codex R 1 *sehr nahe stand und das Predigtwerk des Dominikaners umfassender überlieferte, als dies in den uns durch Schneyer bekannten Handschriften der Fall ist. Die* Hs. R 1 *würde demnach nicht in direkter Verbindung zu NvK stehen. Denn in diesem Zusammenhang sollte nicht vergessen werden, daß das Werk des Aldobrandinus von Tuscanella im späten Mittelalter weite Verbreitung fand und in vielen Bibliotheken stand.*

4. Auf eine weitere mögliche Antwort machte mich R. Haubst aufmerksam: NvK arbeitete nicht direkt mit dem Codex R 1, *sondern fertigte selbst oder ließ sich durch andere für den täglichen Gebrauch eine Exzerptensammlung anlegen. Einem solchen „Zwischenschritt" begegnen wir bei Cusanus beispielsweise in den Lull-Exzerpten des* Cod. Cus. 83 *oder in den Thomas- und Proklos-Auszügen des Straßburger* Codicillus 84[26]. *Ferner erwähnt er in seinen frühen Predigtaufzeichnungen wiederholt einen* parvus tuus libellus, *aus dem er Anregungen übernahm. Diese Hypothese würde auch erklären, warum sich in der* Hs. R 1 *keine Glossen von der Hand des Kardinals finden.*

Es bleibt bei Mutmaßungen, und eine gesicherte Entscheidung scheint mir bei unserem gegenwärtigen Kenntnisstand noch verfrüht. Andererseits bin ich mir bewußt, daß fehlende Marginalien, die gewichtig gegen eine Cusanus-Provenienz sprechen können, allein kein hinreichender Beweis sind, Besitz oder Benutzung der Handschrift durch NvK auszuschließen.

Obwohl daher eine abschließende Antwort nicht gegeben werden konnte, behält der Codex, weil er das Werk des Aldobrandinus in bisher unbekannter Vollständigkeit überliefert, für die kritische Edition der Predigten des Kardinals und die Suche nach deren Quellen seine große Bedeutung.

Literaturverzeichnis*

BIANCA, CONCETTA, *La biblioteca Romana di Niccolò Cusano: Scrittura, biblioteche e stampa a Roma nel quattrocento.* Littera Antiqua 3, Rom, Città del Vaticano 1983, 669-708.

[26] R. HAUBST, Die Thomas- und Proklos-Exzerpte des „Nicolaus Trevirensis" in Codicillus Straßburg 84, *in*: MFCG 1 (1961) 17ff.

* Verzeichnet werden nur mehrfach zitierte und in den Anmerkungen abgekürzte Titel.

DARMSTAEDTER, ERNST, *Die Alchemie des Geber*, Berlin 1922.

DIEPGEN, PAUL, *Studien zu Arnald von Villanova*, in: Archiv zur Geschichte der Medizin 3, Leipzig 1910, 115-130; 188-196; 369-396.

GANZENMÜLLER, W., *Die Alchemie im Mittelalter*, Paderborn 1938.

HERMANN, HERMANN JULIUS, *Beschreibendes Verzeichnis der illuminierten Handschriften in Österreich*, 1. Bd.: *Die illuminierten Handschriften in Tirol*, Leipzig 1905.

HISTOIRE LITTERAIRE DE LA FRANCE, *Bd. XXVIII*, Paris 1881.

HOPKINS, J., *Nicholas of Cusa's dialectical Mysticism*, 2. Auflage, Minneapolis 1988.

KOCH, JOSEF, *Untersuchungen über Datierung, Form, Sprache und Quellen, Kritisches Verzeichnis sämtlicher Predigten*. Cusanus-Texte I,7. Sitzungsberichte der Heidelberger Akademie der Wissenschaften, Phil.-histor.Klasse, 1941/42, 1. Abhandlung, Heidelberg 1942.

KOCH, JOSEF: *Vier Predigten im Geiste Eckharts*. Cusanus-Texte I,2/5. Sitzungsberichte der Heidelberger Akademie der Wissenschaften, Phil.-histor.Klasse, 1936/37, 2. Abhandlung, Heidelberg 1937.

KOCH, JOSEF: *Die Auslegung des Vaterunsers in vier Predigten*. Cusanus-Texte I,6. Sitzungsberichte der Heidelberger Akademie der Wissenschaften, Phil.-Histor.Klasse, Jahrgang 1938/39, 4. Abhandlung, Heidelberg 1940.

KRISTELLER, PAUL OSKAR, *Iter Italicum I*, 2. Auflage, London-Leiden 1965.

KUEN, MICHAEL: *Wenga sive informatio historica de exempti Collegii Sancti Archangeli Michaelis ad Insulas Wengenses*, Ulm 1766.

MANGET, JOHANN JACOB, *Bibliotheca Chemica curiosa*, Bd. 1 + 2, Genf 1702.

MARX, J., *Verzeichnis der Handschriften-Sammlung des Hospitals zu Cues*, Trier 1905

MONFASANI, JOHN: *Collectanea Trapezuntiana. Texts, Documents and Bibliographies of George of Trebizond*. Medieval & Renaissance Texts & Studies, Vol. 25, Binghampton, New York 1984.

OBRIST, BARBARA, *Die Alchemie in der mittelalterlichen Gesellschaft*, in: Die Alchemie in der europäischen Kultur und Wissenschaftsgeschichte, Wiesbaden 1986.

QUETIF, JACOBUS u. ECHARD, JACOBUS, *Scriptores Ordinis Praedicatorum recensiti*, Bd. I, Paris 1719; Bd. II, Paris 1721.

SANTIFALLER, LEO, *Das Brixener Domkapitel in seiner persönlichen Zusammensetzung im Mittelalter*. Schlern-Schriften 7, Innsbruck 1924.

SANTINELLO, GIOVANNI, *Glosse di mano del Cusano alla Repubblica di Platone*, in: Rinascimento 20, 1969, 117-145.

SCHNEYER, JOHANNES BAPTIST: *Repertorium der lateinischen Sermones des Mittelalters* I ff., Münster 1969 ff. (Beiträge zur Geschichte der Phil. und Theol. des Mittelalters, Bd. 43).

SINGER, WALEY, DOROTHEA, *Catalogue of Latin and Vernacular Manuscripts in Great Britain and Ireland dating from before the XVI Century*, I-III, Brüssel 1928-1931.

THORNDIKE, LYNN, *A History of Magic and Experimental Science* Bd. II-V, New York 1947-1953.

THORNDIKE, LYNN and KIBRE PEARL, *A Catalogue of incipits of mediaeval scientific Writings in Latin*, London 1963.

WEYER, JOST, *Der Alchemist im lateinischen Mittelalter* (13.-15. Jahrhundert), in: Schmauderer, E., Der Chemiker im Wandel der Zeiten, Weinheim 1973, 11-42.

ZETZNER, LAZARUS, *Theatrum Chemicum*, I-VI, Straßburg 1659-1661.

CUSANA IM CODEX 11 DES KAPITELSARCHIVS DER KATHEDRALE VON BARCELONA: DE CONCORDANTIA CATHOLICA UND DE AUCTORITATE PRAESIDENDI

Von Klaus Reinhardt, Trier

> „Die jetzt in dem nördlichen Tracte des herrlichen Doms aufbewahrte Bibliothek war ... durch nahezu ein Jahrhundert den Forschern unzugänglich gewesen ... Die Erlaubnis zur Benützung der Handschriften hängt durchaus vom Beschluss des vollzählig versammelten Capitels ab, der natürlich nach Gutdünken erfolgen kann und auch die Abweisung vollkommen vertrauungswürdiger Personen, wie z. B. des Padre Denifle, decretierte. So muss ich es als ein Glück bezeichnen, dass ... mir ... die Erlaubnis zur Benützung der Bibliothek und des Archives gegeben wurde. Aber auch diese Erlaubnis gewährt nur geringe Freiheit. Man arbeitet täglich nur eine Stunde (während des Absingens des Chors) und nur drei oder vier Tage in der Woche. Einsicht in den Katalog wurde nicht gestattet ... Von etwa 100 Nummern habe ich nur vierzehn genauer, weitere acht cursorisch aufnehmen können....“[1]

So beschreibt Rudolf Beer in seinem immer noch grundlegenden Werk über die *Handschriftenschätze Spaniens* die Erfahrungen, die er bei seiner Forschungsreise nach Spanien in den Jahren 1886/88 in Bibliothek und Archiv der Kathedrale von Barcelona gemacht hat. Daß das Archiv auch „Acten zum Basler Concil“ enthält, konnte er nur den „spärlichen Beschreibungen Villanuevas“ entnehmen[2].

[1] R. BEER, *Handschriftenschätze Spaniens. Bericht über eine in den Jahren 1886-1888 durchgeführte Forschungsreise* (Wien 1894; Nachdruck Amsterdam 1970) 68-69. Siehe jetzt auch zu den Handschriftenbeständen spanischer Bibliotheken CH. B. FAULHABER, *Libros y bibliotecas en la España medieval: una bibliografía de fuentes impresas* (London 1987); J. MARTIN ABAD, *Manuscritos de España. Guía de catálogos impresos* (Madrid 1989).

[2] Beer bezieht sich auf das Werk von JAIME VILLANUEVA, *Viage literario a las iglesias de España*, vol. 18 (Madrid 1851) 84-122. Außerdem nennen Beer und neuerdings Faulhaber noch einige andere Publikationen über das Kapitelsarchiv von Barcelona; beide haben allerdings übersehen, daß im Jahre 1863 Döllinger einen Text aus einer Hs. dieses Archivs veröffentlicht hat, nämlich die Quaestio des Johannes von Palomar „Cui parendum sit, an sanctissimo domino nostro papae Eugenio IV, an concilio Basiliensi tamquam superiori“; vgl. J. J. I. VON DÖLLINGER, *Materialien zur Geschichte des fünfzehnten und sechszehnten Jahrhunderts* (= Beiträge zur politischen, kirchlichen und Cultur-Geschichte der sechs letzten Jahrhunderte Bd. II) (Regensburg 1863) 414-441. Döllinger sagt im Vorwort nur, er habe die Quaestio nach einer von dem Hispanisten G. Heine kopierten spanischen Hs. herausgegeben (op. cit., S. XI). Nach E. MEUTHEN, *Eine bisher unbekannte Stellungnahme Cesarinis (Anfang November 1436) zur Papstgewalt*, in: QFIAB 62 (1982)

Inzwischen hat sich die Situation glücklicherweise völlig geändert. Das Kapitelsarchiv der Kathedrale von Barcelona ist den Forschern heute frei zugänglich[3]. Vor allem drei Publikationen haben in den letzten Jahren seine reichen Bestände bekannt gemacht: die von Julian G. Plante herausgegebene Liste der für die Hill Monastic Manuscript Library mikrofilmierten Handschriften Spaniens, ferner der vom Archivar der Kathedrale von Barcelona, Josep Baucells i Reig, veröffentlichte Katalog derjenigen Handschriften und Urkunden seines Archivs, die sich auf das „Abendländische Schisma" und das Konzil von Basel/Ferrara/Florenz beziehen, und schließlich, was die Handschriften aus der Zeit des Humanismus und der Renaissance angeht, der auch Spanien umfassende vierte Band des Iter Italicum von Paul Oskar Kristeller[4].

Besonders der Bestand an Handschriften, die Texte und Dokumente zum Abendländischen Schisma (einschließlich des Konzils von Basel/Ferrara/Florenz) enthalten, ist beeindruckend. Baucells verzeichnet in seinem Katalog 17 Sammelhandschriften, dazu noch einige Fragmente, mit insgesamt 124 verschiedenen Texten, ferner 594 Pergament-Urkunden. In zwei der Sammel-Hss. finden sich auch Cusanus-Texte: Codex 11 überliefert die beiden Cusanus-Werke *De concordantia catholica* und *De auctoritate praesidendi*; Codex 16 enthält die zumindest teilweise von NvK verfaßten Propositionen, welche die Gesandten Eugens IV. auf dem Mainzer Kongreß (März 1441) vorlegten, um die Kurfürsten zur Aufgabe ihrer Neutralität und zur Anerkennung Eugens IV. zu veranlassen, zusammen mit der Stellungnahme des Kartäusers Bartholomaeus von Maastricht (†1446). Während der Codex 16 von E. Meuthen für die Acta

143-179, dort 163, Anm. 68, handelt es sich um den Codex 2 des Kathedralarchivs von Barcelona; die Quaestio von Johannes de Palomar bildet darin das Opusculum 12 (nach der Zählung des im folgenden genannten Katalogs von BAUCELLS ist es das Opusculum 13); es ist zu finden auf den Folien 111r-117r. Wie Villanueva sagt (op. cit. 100), hatte er dieses Opusculum seinerzeit kopiert, aber offenbar nicht publiziert. Da nach Beer auch Heine nicht in das Archiv von Barcelona eingelassen wurde, hat Döllinger die Quaestio wohl nicht nach einer von Heine angefertigten Kopie herausgegeben, sondern nach der Kopie Villanuevas, die ihm wohl von Heine übermittelt wurde.

[3] Vgl. *Guía de los archivos y las bibliotecas de la iglesia en España* I (León 1985) 136-150.

[4] J. G. PLANTE, *Checklist of Manuscripts Microfilmeld for the Hill Monastic Manuscript Library*. Volume II, Spain. Part 1 (Collegeville, Minnesota, 1978) 1-14; J. BAUCELLS I REIG, *El fons „Cisma d'occident" de l'Arxiu capitular de la catedral de Barcelona. Catàleg de còdexs i pergamins* (Barcelona 1985); P. O. KRISTELLER, *Iter Italicum. Accedunt alia itinera. A Finding List of Uncatalogued or Incompletly Catalogued Humanistic Manuscripts of the Renaissance in Italian and Other Libraries*. Volume IV (Alia itinera II): Great Britain to Spain (London/Leiden 1989) 481-483 (Archivo capitular de la catedral de Barcelona).

Cusana ausgewertet wurde[5], hat der Codex 11 in den entsprechenden Cusanus-Editionen von G. Kallen und in der Cusanus-Forschung (G. Kallen; W. Krämer; E. Meuthen) bisher keine Beachtung gefunden; erst neuerdings hat Th. Izbicki auf seine Bedeutung für die Cusanus-Forschung hingewiesen und eine kurze Beschreibung gegeben[6].

Im folgenden soll der Codex 11 (= Bar) ausführlicher beschrieben werden, und zwar besonders die Stücke, die NvK zum Verfasser haben[7].

I. Beschreibung des Codex im allgemeinen

Sammel-Hs. des 15. Jh.s mit 12 Traktaten verschiedener Theologen des 15. Jh.s zum Verhältnis Kirche - Papst - Konzil.

Papier mit Wasserzeichen (Stierkopf mit Stern auf einem Stab)[8]*. 292 x 213 mm (Außenmaße); 170 x 105 mm (Schriftspiegel).*

6 nichtfoliierte Blätter zu Beginn, davon 5 weiß, das sechste mit dem Inhaltsverzeichnis, + 356 von einer zeitgenössischen Hand mit römischen

[5] *Acta Cusana* I/2 (Hamburg 1983) N. 473 und 474. Wenn Meuthen in N. 473 den Codex Barc. 16, Fol. 193^{rv} zitiert, so bezieht sich die Folienangabe nur auf den von NvK verfaßten dritten Schriftsatz (Quod recedere de neutralitate seu ultralitate sit necessarium); die beiden ersten Schriftsätze oder schedulae (Claves ecclesiae und Papa est caput tocius ecclesiae) finden sich auf Fol. 192^{r}-193^{r}. Entsprechend bezieht sich die Angabe in den Acta Cusana N. 474 (Cod. 16, Fol. 207^{r}-209^{v}) auf die Antwort des Bartholomaeus von Maastricht zu den von NvK verfaßten Propositionen; die ganze Antwort des Kartäusers umfaßt die Folien 204^{r}-212^{r}; vgl. BAUCELLS, op. cit., 57f. - Zieht man das Werk von R. HAUBST, *Studien zu Nikolaus von Kues und Johannes Wenck. Aus Handschriften der Vatikanischen Bibliothek* (Münster 1955) heran, so lassen sich durch den Vergleich mit dem dort (33-68) beschriebenen Codex Vat. Pal. 600 verschiedene Stücke des Codex Barc. 16 besser bestimmen, als dies Baucells gelungen ist. Cod. Barc. 16, Fol. 28^{r}-51^{v}: *De neutralitate vitanda* (BAUCELLS, N. 4, S. 53) ist identisch mit Cod. Vat. Pal. 600, Fol. 101^{v}-116^{v} (HAUBST, op. cit., 39) und stammt von Johannes von Segovia. Cod. Barc. 16, Fol. 212^{v}-214^{v} (BAUCELLS N. 13, S. 58f.): *Avisamentum studii Coloniensis, De neutralitate vitanda*, findet sich wieder in Cod. Vat. Pal. 600, Fol. 71^{r}-72^{r} (HAUBST, op. cit. 41). Cod. Barc. 16, Fol. 215^{r}-228^{v} (BAUCELLS, op. cit. N. 14, S. 59): CARTHUSIENSIS, *De neutralitate principum*, findet sich in Cod. Vat. Pal. 600, Fol. 37^{r}-48^{r} (HAUBST, op. cit. 41-42) und stammt wohl von dem Kartäuser Bartholomaeus von Maastricht.

[6] TH. M. IZBICKI (Wichita State University), *Barcelona Codex and Cusanus*, in: American Cusanus Society Newsletter 4 (March 1987) 20.

[7] Die Beschreibung stützt sich auf die Untersuchungen von Plante, Baucells, Kristeller und Izbicki, vor allem aber auf eigene Einsichtnahme in den Codex anhand eines Mikrofilms.

[8] Vgl. BAUCELLS, op. cit., 45: „Cap de bou amb estrella dalt d'un pal".

Zahlen foliierte Blätter. Die Zählung ist nicht ganz korrekt durchgeführt; Fol. 57 (LVII) *existiert doppelt. 33 Zeilen.*

Schrift: Die Überschriften der Traktate und Kapitel und einige Kolophone sind in gotischer Buchschrift geschrieben und durch ein größeres Format hervorgehoben. Im Text selbst verwendet der Kopist eine zur humanistischen Kursive tendierende Schrift, die wohl in die Mitte des 15. Jh.s weist. Vom Traktat N. 8 an ist eine andere Hand am Werk.

Initialen, in gelber Farbe koloriert, zu Beginn der Traktate und Kapitel. Die Initiale E (Fol. 1r) *mit einem Blumenmotiv verziert.*

Einband: Holzdeckel mit Leder überzogen. Der Buchrücken ist verloren gegangen. Reste von Schließen.

Auf dem hinteren Einbanddeckel Reste eines Titels: Volumen de cho < ncord > /ancia et multis aliis.

Am linken oberen Rand finden sich im allgemeinen Seitentitel. Marginalglossen verschiedener Hände trifft man in den Traktaten N. 1, 5, 10, 11 und 12.

Der Zustand des Codex ist nicht besonders gut. Die Folien 87 und 197 fehlen; über den Textverlust siehe die Einzelbeschreibung. Gegen Ende wird der Text, vermutlich durch Einwirkung von Feuchtigkeit, in der unteren Hälfte von der Mitte her unleserlich.

Über Herkunft und Vorbesitzer gibt der Codex selbst keine Auskunft. Baucells weist darauf hin, daß einige Kanoniker aus Barcelona im Auftrag des Kapitels oder in Begleitung von Juan de Palomar, der selbst Archidiakon des Bistums Barcelona war, am Konzil von Basel teilgenommen haben, und vermutet, daß sie es waren, die jene Hss. sammelten und nach Barcelona brachten, die Texte zur konziliaren Thematik enthalten[9].

II. Beschreibung der einzelnen Stücke

Das letzte der sechs nichtfoliierten Blätter zu Beginn (Fol. VIrv) *enthält ein Inhaltsverzeichnis, das wohl von der selben Hand geschrieben wurde wie der Text der* Concordantia.

Titel des Inhaltsverzeichnisses: In isto uolumine sunt diuersi notabiles traktatus (!) diuersorum actorum, et tendunt omnes paucis demptis ad unum finem, nam in quolibet tractatur de potestate ecclesie ac eciam generalis concilii et pape et de eorum auctoritate et de origine imperii et eius auctoritate et electorum potestate.

[9] Siehe BAUCELLS, op. cit., 22.

Es folgen die Titel von 11 Traktaten mit der Angabe der Nummer des Blattes, auf dem sie jeweils beginnen. Wenn in der folgenden Beschreibung 12 Traktate gezählt werden, so rührt diese Differenz daher, daß das alte Inhaltsverzeichnis die zwei im folgenden als N. 3 und 4 angeführten Opuscula als ein einziges Werk betrachtet. Die im Inhaltsverzeichnis angeführten Titel der Traktate stimmen mit den im Text genannten überein.

1. 1r-150r: Nicolaus de Cusa, De concordantia catholica.

a) Der Text

Titel: Prefacio in colleccione de catholica concordancia extracta ex uariis ueterum ap<p>robatis scripturis per dominum Nicolaum de Cusza decretorum doctorem decanum sancti Florini Confluen<tie> (*am Rande*: diocesis Treuerensis), ubi de auctoritate sacrorum conciliorum, potestate clauium et pape et de origine imperii et aliis multis notabilibus pertractatur.

Inc. prefacio et tabula capitulorum: Exposcunt agitata sacri huius Basiliensis concilii...

Expl. tabula: que diffuse tractata sunt. Sequitur capitulum primum huius <tractatus>.

Inc. pars I (Fol. 10v): Quia facile scienti fundamenta patescere possunt elicienda...

Expl. pars I (Fol. 29v): Et hec unio uocatur apud grecos sinodus, apud nos concilium. Restant nunc de concilio aliqua subnectenda.

Inc. pars II (Fol. 29v): Sequitur secunda pars huius tractatus de concilio et incipit capitulum primum (*Titel*). Summa intencionis mee est paucis uarietatem et comparacionem sinodorum et earum auctoritatem explanare...

Expl. pars II (Fol. 98v): et post hoc de iam editis canonicis reformatorialibus statutis et (*sic!*) ad instar doctrine sanctorum patrum (*Textverlust durch homoioteleuton*!) uestigia in institutis procedat. Et hec compendiosa colleccio prime et subsequentis partis sub omni correccione, licet confuse et ruditer pro incitamento studiosorum tantum scripturarum (*sic*!) mandata.

Inc. pars III (Fol. 98v): Incipit tertia pars huius tractatus de concordancia katholica (*Titel*). Si quis ab exordio fundamenta nostro proposito non tam utilia quam necessaria inuestigare curaret...

Expl. pars III caput 41 et ultimum huius tractatus (Fol. 149v): in laudem Christi regnantis in secula benedicti. Amen. Laus Deo eiusque matri gloriose uirgini Marie perhenniter etc.

Kolophon (Fol. 150r): Explicit colleccio de concordancia catholica ex uariis ueterum approbatis scripturis ad laudem Dei omnipotentis, quam ego, Nicolaus de Cusza, decanus sancti Florini Confluen<tie>, decretorum doctor minimus, sacro huic Basiliensi concilio cum omni humilitate offero nichil in omnibus uerum aut defendendum pro uero iudicans seu asserens, nisi quod ipsa sacra synodus catholicum et uerum iudicauerit, in omnibus ab omnibus orthodoxis corrigi paratus etc.

Der Text ist nicht ganz vollständig; durch das Fehlen von Fol. 87 (LXXXVII) *fehlt vom Buch II das Ende von Kapitel 31 und der Anfang von Kapitel 32* (h XIV, N. 227,30-230,21: quo remedio-universali synodo).

b) Einordnung in die Textüberlieferung.

Durch einen Vergleich mit der kritischen Edition von G. Kallen[10] *läßt sich über unseren Text Folgendes sagen:* Bar *überliefert den Vulgata-Text der* Concordantia catholica, *den Kallen auf einen Archetypus B zurückführt; alle von Kallen genannten Merkmale, die den Archetypus B charakterisieren und ihn vom Archetypus A unterscheiden, vor allem die Zusätze und Text-Umstellungen, treffen auf* Bar *zu. Schwieriger ist es, das Verhältnis von* Bar *zu den anderen Hss. des Archetypus B zu bestimmen. Manchmal geht* Bar *zusammen mit der Gruppe innerhalb des Archetypus B, die von den Hss.* M_2 M_4 W Gu V_2 V_4 V_5 *und dem Pariser Druck* p *gebildet wird; so läßt er zusammen mit diesen die N. 109 aus und fügt den ausgelassenen Text später nach der N. 111,5 ein. Da* Bar *aber im Gegensatz zu* M_2 W Gu V_2 V_5 *das letzte Kapitel des dritten Buches, das Kapitel 41, nicht in vier Kapitel aufteilt und deshalb (wie auch h) im dritten Buch nur 41 und nicht 44 Kapitel zählt, bleiben aus dieser Gruppe als Verwandte von* Bar *nur noch* M_4, V_4 *und* p. *Die meisten Gemeinsamkeiten hat* Bar *mit* V_4 (Vat. lat. 4956)*; ein Beispiel sind die Textauslassungen aufgrund eines Homoioteleutons (N. 9,7-8; N. 11,12-13), die* Bar, V_4 *und* p *gemeinsam haben. Gemeinsam haben* Bar *und* V_4 *auch den Anfang des Titels:* Prefacio in colleccione N. de Cu(s)za de catholica concordantia; *allerdings geht nach* Bar *der Titel noch weiter. Überhaupt kann man keine völlige Übereinstimmung von* Bar *und* V_4 *feststellen. Über das Verhältnis von* Bar *und* V_4 *läßt sich sagen:* Bar *war nicht die Vorlage von* V_4 *und auch nicht von einer der anderen Hss.; dagegen spricht die Textauslassung aufgrund eines Homoioteleutons im Explicit des zweiten Buches bei* Bar. *Auf der anderen Seite ist* Bar *sicher auch keine Kopie von* V_4*; denn an vielen Stellen bietet* Bar *Varianten, die sich nicht mit* V_4,

[10] h XIV/1-4. Vgl. auch G. KALLEN, *Die handschriftliche Überlieferung der Concordantia catholica des Nikolaus von Kues*, in: CSt VIII (Heidelberg 1963). Im folgenden werden die von Kallen gewählten Sigla der Hss. benutzt.

wohl aber mit anderen Hss. decken. So kann man zusammenfassend sagen, daß Bar *innerhalb des Archetypus B besonders* V_4 *nahesteht, aber doch auch eine gewisse Eigenständigkeit aufweist, dazu auch ein beträchtliches Maß an eigenen Fehlern, wie schon die Textbeispiele oben zeigen.*

c) Die Redaktion des Textes und die Randglossen.

Der Text wurde von einem Redaktor sorgfältig bearbeitet. Außer den Seitenzahlen (römisch) findet sich im allgemeinen oben auf der linken, ungeraden Seite der Seitentitel: De cato^{ca} concord I pars (*bzw.* II pars *oder* III pars). *Die in der Tabula capitulorum der Praefacio von NvK selbst aufgeführten Titel der einzelnen Kapitel werden zu Beginn jedes Kapitels am Rande wiederholt. Im Text selbst steht nur* Capitulum xx prime (secunde, tertie) partis.

Darüber hinaus finden wir zahlreiche Randnotizen, die den Text glossieren. Sie stammen von zwei (oder drei?) verschiedenen Händen. Solche Marginalglossen finden sich nur in folgenden Kapiteln, und dort in verschiedener Intensität: pars I, cap. 2-5, 11, 17 (viele); pars II, cap. 3-5, 9, 11, 17, 25, 34 (viele); pars III, Einleitung (viele), cap. 1-10 (viele), 16. Vom Inhalt her lassen sich verschiedene Gruppen unterscheiden:

- *Textkorrektur:* Fol. 12^{r}: *Das Wort* admoueas (Concordantia I, cap. 2; ed. KALLEN N. 10, Z. 7) *ist durchgestrichen, darüber steht* adiungas, *am Rande*: al<iter> adiungerit. *Kallen verzeichnet keine derartigen Varianten.*

- *Hinweise auf den Inhalt einer Stelle, manchmal eingeleitet mit* Nota *oder* Hic actor hostendit ... *Nur ganz selten enthalten diese Hinweise auch eine Bewertung, z.B.* Fol. 14^{v} (*zu I, cap. 4*): Nota pulchram comparacionem de ecclesia ad composicionem corporis et membrorum.

- *Zusätze: Längere Marginalglossen, die nicht nur den Inhalt des Textes zusammenfassen, sondern ihn auch ergänzen, finden sich auf* Fol. 29^{r} (*zu I, cap. 17*) (De isto modo accipiendi Romanum pontificem tamquam archiepiscopum seu metropolitam Jeronimus frequenter in Ystoria Damasi de romanis pontificibus. Ibi namque dicitur quod Constantinus...) *und auf* Fol. 93^{v}-94^{r} (zu I, cap. 34; *Verheißung Jesu an Petrus, Mt 16,18*: Ista promissio fuit completa quatenus ad nominacionem per alium actum precedentem, videlicet quando ipsum et alios XI ex omnibus discipulis suis elegit Christus in apostolos...).

- *Verweise auf andere Stellen des Traktates*: Fol. 23^{r} *auf* 95^{r}; Fol. 57^{v} *auf* pars III cap. 2; Fol. 97^{r} *auf* 122^{r}; Fol. 105^{v} *auf* 113^{r}; Fol. 110^{v} *auf* 108^{r}; Fol. 113^{r} *auf* 105^{r}.

- *Besondere Beachtung verdienen Hinweise, die sich auf andere Werke beziehen.* Fol. 105^{r} (*zu* Concordantia III, cap. 2; *ed.* KALLEN, N. 307):

Quod donacio Constantini sit apocrifa. Super si Constantinus potuerit facere hanc donacionem vide in tractatu de iurisdiccione imperii per episcopum Reginum fol. CCLXXIX. *Im Codex 2 des Kapitelsarchivs von Barcelona, wie Codex 11 eine Sammel-Hs. des 15. Jh.s mit ekklesiologischen Traktaten, findet sich auf* Fol. 134^{v}-143^{v} *eine anonyme Schrift* De iurisdictione imperii et auctoritate summi pontificis. *Dasselbe Werk stand auch in einer anderen Sammel-Hs. des Archivs, dem Codex 26,* Fol. 277-282; *allerdings sind die letzten fünf Opuscula dieses Codex (von* Fol. 247 *an) verloren gegangen; wir wissen von ihnen nur durch das im 18. Jh. vom Jaume Caresmar angefertigte Inventar; dort wird das Werk einem ‚Henricus Cremonensis, episcopus Reginensis' zugeschrieben, also vermutlich Enrico de Casalocci, Bischof von Reggio-Emilia (1302-1312)*[11]. *Der Glossator der* Concordantia *im Codex 11, vielleicht ein Kanoniker von Barcelona, hatte also wahrscheinlich den vollständigen Codex 26 zur Hand mit dem heute verschollenen Traktat des* ‚episcopus Reginensis' De iurisdictione imperii.

Etwas Ähnliches gilt für die Glosse auf Fol. 106^{v} (*zu* Concordantia III, cap. 2; ed. KALLEN, N. 309): Hic actor hostendit non esse verum quod Clemens successor Petri miserit epistulas ad Jacobum fratrem Domini post mortem Petri, nam Jacobus octo annis ante Petrum finivit vitam martirio. Vide contra P. s. de Roma in tractatu suo fol. CLXXVII et CCLVIII et CCIX. *Es handelt sich vermutlich um Ludovicus Pontanus de Roma (1409-1439), einen italienischen Juristen, der als Protonotar Eugens IV. und als Mitglied der Gesandschaft des Königs Alfons V. von Aragonien am Konzil von Basel teilnahm, wo er 1439 an der Pest starb. Von ihm sind mehrere ekklesiologische Schriften im Codex 26 des Kapitelsarchivs von Barcelona enthalten; zwei seiner Propositiones* (Fol. 253-270), *die sich zusammen mit drei anderen Traktaten am Ende dieses Codex befanden, sind nach 1750 verloren gegangen*[12]. *Offenbar hat der Glossator von Codex 11 wie schon bei der vorhergenannten Glosse den noch vollständigen Codex 26 benutzt.*

2. 150^{v}-155^{r}: Nicolaus de Cusa, De auctoritate presidendi.

a) Der Text

Titel: Incipit tractatus N. de Cuza utriusque iuris doctoris de auctoritate

[11] Vgl. BAUCELLS, op. cit., 42 und 60. Baucells schreibt den Traktat im Anschluß an neuere Untersuchungen mit einer gewissen Wahrscheinlichkeit dem Dominikaner Bartolomaeus de Lucca (1236-1327) zu.

[12] Vgl. BAUCELLS, op. cit. 60-68. S. zu Pontanus auch R. HAUBST, *Studien* (wie Anm. 5) 37.

presidendi in concilio generali competenti pape aut suis legatis absque tamen coactiua iurisdictione.

Inc: In questione de presidencia primo considerandum occurrit, si queritur, quis concilio aut quis in concilio presidere debeat...

Expl: sinodus nullius efficacie fuit, ut Leo papa ad Theodosium scribit, et aliis multis locis etc.

Kolophon: Explicit tractatus domini N. de Cusa egregii utriusque iuris doctoris de auctoritate presidendi in concilio generali competenti pape aut suis legatis absque tamen coactiua iurisdictione.

Randglossen fehlen.

b) Einordnung in die Textüberlieferung

Bisher gibt es zwei Editionen, die eine stammt von J. M. DÜX *(1847)*[13], *die zweite von* G. KALLEN *(1935)*[14], *sie stützt sich auf 10 Hss.*

Vergleicht man Bar *mit dem von Kallen edierten Text, so zeigt sich eine große Übereinstimmung zwischen* Bar *und dem Codex* Vindobonensis latinus 4954 (= Vi). *Die Übereinstimmmung gilt für den Kolophon und für viele Varianten, jedoch nicht für alle. Korrekturen von* Vi, *etwa das Tilgen zweier Wörter* (KALLEN, S. 34, Z. 4: allegando nullitatem) *oder ein Zusatz am Rande* (KALLEN, S. 28, Z. 25), *finden sich bei* Bar *nicht. Zumindest an einer Stelle* (KALLEN, S. 26, Z. 4) *weicht* Bar *so stark von* Vi *ab, daß man wohl keine Abhängigkeit der einen von der anderen Hs. annehmen kann; eher ist anzunehmen, daß beide Hs. auf eine gemeinsame Vorlage zurückgehen.*

3. 155^{v}-181^{r}: Johannes Gerson, De ecclesiastica potestate.

Titel: Incipit tractatus illuminatissimi viri domini Johannis Jerson, cancellarii Parisiensis, sacre theologie et decretorum professoris, de ecclesiastica potestate tam concilii generalis quam pape, editus et pronunciatus Constancie provincie Maguntinensis, dum ibi erat concilium generale, anno Domini 1417, die 7 februarii. *Es folgt ein Index.*

Inc: Potestas ecclesiastica debet ab ecclesiasticis quid et qualis et quanta sit agnosci...

Expl: ratus vero dupliciter, vel de jure vel de facto.

[13] J. M. DÜX, *Der deutsche Cardinal Nicolaus von Cusa und die Kirche seiner Zeit*, I (Regensburg 1847) 475-491.

[14] G. KALLEN, CT II/1 (Heidelberg 1935) 10-113 (lateinisch-deutsch).

Kolophon: Explicit tractatulus magis ad inquisicionem veritatis quam ad determinacionem editus et pronunciatus Constancie, provincie Maguntinensis, tempore generalis concilii pro parte cancellarii Parisiensis, anno Domini millesimo CCCC°.XVII°, die septima februarii.

Vgl. die Edition: JEAN GERSON, Oeuvres complètes... par P. Glorieux, vol. VI (Paris 1965) 210-250 (= N. 282 der Werke Gersons).

4. 181r-182r: Johannes Gerson, Concordia quod plenitudo potestatis ecclesiasticae sit in summo pontifice et in ecclesia *(Appendix zum vorangehenden Werk).*

Inc: Concordia quod plenitudo potestatis ecclesiastice sit in summo pontifice et in ecclesia quamvis non omnino similiter et hoc sub triplici conclusione cuius declaracio patet ex tractatu cuius titulus est de potestate ecclesiastica et de origine iurium et legum...

Expl: supple, quia nec ita velle debet.

Vgl. die Edition: JEAN GERSON, Oeuvres VI, 250-251 (= N. 283); cf. p. XV.

5. 182r-187r: Johannes Gerson, Tractatus de auctoritate congregationis fidelium.

Titel: Incipit tractatus de auctoritate congregracionis fidelium uniuersalem ecclesiam representancium sine consensu summi pontificis facte, editus Constancie per cancellarium Parisiensem, editus, idest publicatus, nam ex eius tenore constat quod fuit factus tempore concilii Pisani. Similiter est de precedenti, qui intitulatur de ecclesiastica potestate, quia si fuit pronunciatus Constancie, fuit tamen editus tempore Pisani concilii, prout de hiis patet in tractatu V de auferibilitate sponsi circa finem. Hec Johannes de Segovia super V° in principio thematis.

Inc: In sequenti opere ad videndum de auctoritate congregacionis fidelium universalem ecclesiam representancium sine conssensu (*sic*!) summi pontificis facte erunt XIIII (*sic*!) articuli...

Expl: et comprehendentur sub numero XXXI, quia iam duravit presens scisma per XXXI annos.

Kolophon: Explicit tractatus de auctoritate congregacionis fidelium universalem ecclesiam representancium sine consensu summi pontificis facte, editus Constancie per cancellarium Parisiensem. Laus Deo. Amen.

Am Ende des Traktates findet sich eine kurze Randglosse, ein Hinweis auf Artikel 14.

Vgl. die Edition des Textes: JEAN GERSON, Oeuvres VI, 114-123 (= N. 269).

6. 187v-200v: Johannes Gerson, Tractatus de auferibilitate pape (*sic*!) ab ecclesia.

Titel: Incipit alius tractatus eiusdem cancellarii de auferibilitate pape ab ecclesia.

Inc: Venient autem dies cum auferetur ab eis sponsus Mt 2°(= Mc 2,20). Circa quem textum pro materia nunc currenti queritur si auferibilis sit sponsus...

Expl: postulemus tandem ut inauferiblis sponsus ecclesie, Christus, vicarium certum et unicum nobis instituat, ad gloriam nominis sui et nostrum omnium salutem prestante eodem qui est benedictus in secula. Amen.

Fol. 197 (CXCVII) *fehlt, ohne daß etwas vom Text fehlt.*

Zwischen Fol. 187 und 188 liegt ein Zettel, der folgenden am rechten und linken sowie am oberen und unteren Rand verstümmelten Text enthält:

(Zeile 1): <...> Castellar in utroque iure bacallarius regens officialatum pro reverendissimo domino, domino Barchinone episcopo <..>.

(Zeile 2): <...> Christo universis et singulis presbiteris curatis et non curatis civitatis et diocesis Barcinone et <..>.

(Zeile 3) <...s>alutem in Domino. Ad instanciam Francisci Feres beneficiati sancti Anthonii in sede <...>

(Zeile 4) <...virtu?>te sancte obediencie districte precipiendo mandamus quatenus ex parte nostra moneatis et citetis (?) part<...>

Die Zeile 5 beginnt mit per nomina (?); *das folgende ist unleserlich, weil der Text hier abgeschnitten ist.*

Dieser Zettel steht weder in einer äußeren noch in einer inneren Beziehung zu unserem Codex; er ist nicht angeklebt oder angenäht; inhaltlich hat er keine Beziehung zu einem der Traktate. Es ist ein loser Zettel, der vermutlich von einem Benutzer aus einem Dokument ausgeschnitten und als eine Art von Lesezeichen in unseren Codex eingelegt wurde. Vielleicht handelt es sich bei dem Dokument um einen Kollekten-Brief; der darin genannte Offizial des Bischofs von Barcelona, Castellar, konnte bisher nicht identifiziert werden[15].

[15] Die Informationen über diesen Zettel verdanke ich einer freundlichen Mitteilung von J. Baucells vom 13. 7. 1989. Baucells nennt in seinem Werk (S. 99, Dokument N. 1) auch ein im Archiv der Kathedrale von Barcelona aufbewahrtes Dokument vom 22. 7. 1378, das hinweist auf einen Subkollektor des Bischofs von Barcelona, namens Pere de Castel-

Vgl. die Edition des Textes: JEAN GERSON, Oeuvres III, 294-313 (= N. 102, *hier unter dem Titel*: De auferibilitate sponsi ab ecclesia; *cf.* N. 272c, *wo das Werk unter dem Titel*: De auferibiliate pape ab ecclesia *genannt wird*).

7. 200^{v}-205^{r}: **Anonymus (= Prior ordinis cluniacensis domus sancti Benigni in Burgundia), Utrum papa uel eius legati de necessitate iuris diuini teneantur admitti ad presidendum in concilio generali.**

Titel: (wie im vorangehenden Satz genannt).

Inc: Et arguitur quod sic. Primo, quia est caput tocius ecclesie...

Expl: ego autem dico in Christo et in ecclesia, que duos sponsos non habet; est ergo proprie, ut ait Bernardus ad Eugenium, paranimphus sponsi et minister.

Vgl. die Edition: G. KALLEN, CT II/1 (Heidelberg 1935) 92-103 (*nach Hss. von Trier und Würzburg*). *Baucells, der die Edition von Kallen sowie die früheren von Düx, Mansi und Martène-Durand nicht kennt, hat darum auch nicht den Prior von St. Benigne in Dijon als den Verfasser des Traktates erkannt.*

8. 205^{v}-209^{v}: **Johannes Gerson, Declaratio compendiosa quae veritates sint de necessitate salutis credendae, quae de sola probabilitate tenendae, quae de pietate fidei reputandae et quae sint impertinentes iudicandae.**

Titel: Ista declaracio est posita ab illuminatissimo huius temporis viro et sacre pagine doctore, cancellario Parisiensi, magistro Johanne de Gersono apellato.

Inc: Declaracio compendiosa que veritates de necessitate salutis credende, que de sola probabilitate tenende, que de pietate fidei reputande et que sint impertinentes iudicande, et hoc sub distinccione vel gradu sextuplici que ad quaternarium reducitur. Primus gradus veritatum credendarum ...

lar, der einem Pèire Borrer, dem Generalkollektor von Aragonien und Kaplan des Papstes Urban VI., Kollekten-Gelder übergeben hat. Ob dieser Pere de Castellar identisch ist mit dem in unserem Zettel genannten Offizial Castellar, wäre zu prüfen. Auf jeden Fall beweist unser Zettel zunächst nur, daß der Codex schon in früher Zeit von einem Gelehrten aus Barcelona (einem Kanoniker?) benutzt wurde.

Expl: sit tale quod non possit vel debeat racionabiliter negari, quamvis non sit de fide.

Vgl. die Edition: JEAN GERSON, Oeuvres VI, 181-189 (= N. 280).

9. 209^{v}-211^{v}: **Johannes Gerson, Denarii moralizati et oblati ad extirpationem heresis nouiter exorte de necessitate communicandi laycos sub utraque specie panis et uini.**

Titel: Denarii eiusdem cancellarii.

Inc: Oblaturus iuxta seniorum huius sacri concilii Constanciensis monicionem generalem...

Expl: et quod Christus inmiscuit aquam in vino quando consecravit, et ita de plurimis.

Vgl. die Edition: JEAN GERSON, Oeuvres X, 55-59 (= N. 498).

212^{r}-215^{v}: weiß.

10. 216^{r}-320^{r}: **Anonymus (= Johannes de Segovia), Decem avisamenta de inseparabili sanctitate ecclesie et suprema generalis concilii auctoritate,** *mit vorausgehender Tabula* (Fol. 216^{r-v}).

Inc. tabula: Incipit tabula decem avisamentorum infra sequencium. Decem avisamenta contenta in superioribus sunt hec. Primum quod ecclesia non (‚non' *vom Korrektor eingefügt?*) predestinatorum solum...

Expl. tabula: quod nemo eximitur a iudicio. Folio CCLXXII. Explicit tabula decem avisamentorum que sequuntur. Quorum primum est. Deo gracias.

Titel des Traktates: Incipit tractatus decem avisamentorum de inseparabili (*sic*!) sanctitate ecclesie et suprema generalis concilii auctoritate. Et primum est de principali ac propria significacione huius nominis ecclesia.

Inc: Apud sapientes in decisione questionum ac disputacionum frequencia necnon per ipsos et alios quoscumque de ecclesia, prout est omnium magistra fidelium, sepe mencio fit in communi sermone...

Expl: inductionis autem huiusmodi extitit causa cupiditas sciendi de sanctitate ecclesie et auctoritate generalium conciliorum ex sacra scriptura. Unde ex hoc impositum est nomen opusculo. Amen.

Am Rande von Fol. 217^{r}, *dem Beginn des Traktates, wurde von anderer Hand die Notiz hinzugefügt*: „Iste tractatus X avisamentorum, ut dicitur, fuit editus per cardinalem cameracensem, et fuerunt publicata hec X avisamenta in concilio Constanciensi." *Aufgrund dieser Notiz schreibt Baucells den Traktat, allerdings mit Fragezeichen, dem Kardinal Pierre d'Ailly*

zu, obwohl er weiß, daß Juan de Segovia und nicht Pierre d'Ailly ein Werk dieses Titels verfaßt hat.

Einige Marginalglossen, darunter auf Fol. 256[r] (*zu Avisamentum 6*) *ein Hinweis auf den* Tractatus domini Lodovici Pontani de Roma Fol. CCXXV, *der offensichtlich das entsprechende Werk dieses Autors in Codex 26 meint*[16].

Vgl. die Edition des Textes bei W. KRÄMER, Konsens und Rezeption. Verfassungsprinzipien der Kirche im Basler Konziliarismus (Münster 1980) 385-412 (*nur avisamentum I*), 413-14 (*tabula*). *Krämer kennt 17 Hss., allerdings nicht diese von Barcelona; er liest im Titel*: Decem avisamenta de insuperabili (*unser Codex*: inseparabili) sanctitate ecclesie etc.

320[v]-324[v]: weiß.

11. 325[r]-333[r]: Nicolaus episcopus Tricaricensis, Tractatus ad probandum quod papa non subicitur concilio generali.

Titel: Tractatus N. episcopi Tricaricensis ad probandum quod papa non subicitur concilio generali.

Inc: Quoniam cupiditate regni et glorie plerumque inter doctissimos viros certatum est de summorum pontificum et conciliorum potestate...

Expl: Et sic patet quam male senciant basilienses de premissis. Et hec sunt que sencio de primatu ecclesie, ego Nicolaus, indignus episcopus Tricaricensis.

Kolophon: Scriptum in concilio Florentino.

Einige Randglossen.

Autor des Traktates ist Nicolaus Augusta (Augusto) de Venetiis OP*; er gehörte dem Konvent von S. Giovanni e Paolo in Venedig an; magister theologiae; zeitweise (1421-29) Provinzial der Ordensprovinz Lombardia inferior (auch Provinz des hl. Dominicus genannt); von 1438-46 Bischof von Tricarico. Seine Schriften (Kommentare zu Aristoteles, zur Bibel und scholastische Traktate) sollen handschriftlich im Konvent von S. Giovanni e Paolo in Venedig aufbewahrt worden sein; sie sind heute verschollen*[17].

333[v]-336[v]: weiß.

[16] Vgl. Anm. 12.

[17] Vgl. SOP 1 (1719) 806; AFP 9 (1939) 65, 71, 80; 11 (1941) 139; 21 (1951) 97, 129; 25 (1955) 350; 26 (1956) 302-303; ANDREAS ROVETTA DE BRIXIA, *Bibliotheca chronologica illustrium virorum provinciae Lombardiae sacri ordinis praedicatorum* (Bologna 1691) 85; EUBEL, *Hierarchia catholica medii aevi* II (Münster 1913) 250; MANSI 31 A, (Paris/Leipzig 1906) col. 1035-36. - Der Autor wird bei KAEPPELI und HURTER nicht erwähnt. Sein oben beschriebener Traktat ist auch den Bibliographen, die den Autor behandeln, nicht bekannt.

12. 337^{r}-355^{r}: Magister Hermannus ordinis cisterciencis, Tractatus de potestate concilii et papae.

Titel: Prologus tractatus de potestate conciliorum et pape editi per magistrum Hermannum monachum ordinis cisterciensis.

Inc: Beatus Athanasius alexandrinus patriarcha eterne sophie radiis illustratus vidit in candoris speculo...

Expl: accipito placide tibi ad gloriam et honorem, qui vivis et regnas cum Deo patre...

Kolophon: Explicit tractatus de ecclesiastica potestate, editus a magistro Hermanno monacho ordinis ciscerciensis in concilio Basiliensi. Deo gracias. Amen.

Längere Randglossen, die z. T. Text nachtragen. Fol. 341^{r} *wird auf Lodovicus Pontanus de Roma* fol. CCXLIII *hingewiesen, also offensichtlich wieder auf dessen Werk in Codex 26*[18]. *Auf* Fol. 353^{r} *findet sich ein Hinweis auf den* Tractatus domini abbatis s. Honorati fol. XXVI in volumine de Zabarellis. *Damit ist wohl Codex 16 des Kapitelsarchis von Barcelona gemeint, ebenfalls eine Sammel-Hs. mit Schriften zum Verhältnis von Papst und Konzil; sie beginnt mit dem* Tractatus schismatis *von* Franciscus de Zabarella; *der Traktat* De auctoritate concilii generalis *des* Abbas sancti Honorati *bildet das dritte Opusculum dieser Hs.* (Fol. 21^{r}-27^{r})[19].

Gegen Ende ist der Text am unteren Rande, vermutlich durch Feuchtigkeitseinwirkung, zum Teil unleserlich.

Autor des Traktates ist Hermannus Zoest de Campo s. Mariae *(ca. 1380-1445), Mönch des Klosters Marienfelde bei Münster. Er nahm an den Konzilien von Konstanz und Basel als Anhänger des Konziliarismus teil*[20].

Fol. 356 *wird gezählt, ist aber weiß.*

III. Schluß

Unsere Sammel-Hs. vereinigt 12 Traktate zum Verhältnis Konzil-Papst-Kirche. Sechs Traktate (N. 3, 4, 5, 6, 8 und 9) stammen von Johannes Gerson (1363-1429), wurden also noch in der Zeit des Konstanzer

[18] Vgl. Anm. 12.

[19] Vgl. BAUCELLS, op. cit., 51-60.

[20] Vgl. HURTER II, 850; DSp VII, 296-97 (E. Mikkers). Mikkers nennt für das oben aufgeführte Werk folgende Hss.: Basel A.X.143; Breslau 276, Fol. 149-60; Paris BN lat. 16505; Wolfenbüttel, cod. Gud. lat. 206, I, Fol. 1-83. Siehe auch Cod. 26, Fol. 1^{r}-20^{r} des Archivs von Barcelona; es enthält von HERMANN VON ZOEST das Werk *De fermento et azymo*; vgl. BAUCELLS, op. cit., 61.

Konzils abgefaßt. Die anderen sechs Traktate sind zur Zeit des Konzils von Basel-Ferrara-Florenz entstanden. In die erste Phase des Konzils von Basel gehören die beiden Werke des Nikolaus von Kues, *De concordantia catholica* (1432/33) und *De auctoritate praesidendi* (1434) (N. 1 und 2) sowie die Schrift des Priors von St. Benigne in Dijon über die Präsidenz der päpstlichen Legaten auf dem Konzil (1434) (N. 7). Die übrigen drei Schriften gehören einer späteren Phase an, als sich die Auseinandersetzung zwischen den Konziliaristen und den Anhängern Eugens IV. immer mehr zuspitzte. Die *Decem avisamenta* des Johannes von Segovia (N. 10) entstanden zwischen 1437 und 1439. Der Traktat des Dominikaners und Bischofs von Tricarica Nicolaus Augusta von Venedig (N. 11) nennt als Abfassungsort ausdrücklich das Konzil von Florenz; da Nicolaus Augusta 1438 zum Bischof von Tricarica ernannt wurde, dürfte sein Werk bald danach entstanden sein. Etwa zur selben Zeit schrieb wohl auch der Zisterzienser Hermann Zoest von Marienfelde (†1445) seinen Traktat (N. 12). So ergibt sich als terminus post quem für die Sammlung der 12 Traktate in unserem Codex etwa das Jahr 1439. Wir dürfen vermuten, daß die Sammel-Hs. nicht viel später entstanden ist; denn die zahlreichen Glossen eines Lesers weisen in eine Zeit, in der die konziliare Problematik noch ganz lebendig war. Für die Cusanus-Forschung ist vor allem wichtig, daß die Sammlung auf jeden Fall zu einem Zeitpunkt erfolgte, als NvK bereits seine in den beiden Schriften vertretene Position modifiziert hatte und zum „Herkules der Eugenianer" geworden war. Läßt sich daraus eine bestimmte Tendenz des Sammlers herleiten?

Fast alle Schriften dieser Sammlung neigen zur konziliaristischen Position hin, allerdings in sehr verschiedenem Maße und mit unterschiedlicher Begründung; eine Ausnahme bildet nur der Traktat des Bischofs von Tricarica (N. 11), der die Superiorität des Papstes über das Konzil verteidigt. Vielleicht wollte der Sammler diesen Tatbestand zum Ausdruck bringen, wenn er zu Beginn der Tabula sagt (fol. VIr): „In isto volumine sunt diversi notabiles traktatus diversorum actorum, et tendunt omnes paucis demptis ad unum finem; nam in quolibet tractatur de potestate ecclesie ac eciam generalis concilii et pape et de eorum auctoritate ..." Kann man daraus folgern, daß der Sammler dieser Traktate ein Konziliarist war, der in einer Zeit, als der Konziliarismus an Kraft zu verlieren begann, seine Position dadurch stärken wollte, daß er Schriften von jetzt dem Papst ergebenen Theologen sammelte, die wie NvK früher einmal dem Konziliarismus nahestanden? Für die Annahme, daß der Sammler zu den Anhängern des Basler Konzils gehört, spricht auch die Tatsache, daß er in seinen Codex die *Decem avisamenta* (Nr. 10) aufgenommen hat, in der ganz klar die Ideen des Konzils von Basel verteidigt werden. Aber warum hat er dann den Namen des Verfassers Johannes von Segovia

nicht genannt? Man wird diese Fragen nicht mit Sicherheit beantworten können. Die Sammlung könnte auch einfach aus dem Wunsch entstanden sein, wichtige Texte zur Problematik des Konzils zusammenzustellen. Daß die Schriften des NvK an der Spitze stehen, zeigt auf jeden Fall, daß der Sammler ihnen eine besondere Bedeutung beigemessen hat.

Es gibt eine ganze Reihe anderer Handschriften, die Texte zur Thematik des Konzils von Basel vereinigen[21]; einige sind darunter, die ebenso wie der Barcelona-Codex 11 die beiden Konzilsschriften des NvK, oder wenigstens eine davon, mit den *Decem avisamenta* des Johannes von Segovia verbinden, so München clm. 6503, Vat. Pal. lat. 600 (eine Sammel-Hs. des Johannes Wenck) und Wolfenbüttel 407 (Helmstedt 376). Eine Abhängigkeit des Barceloneser Codex 11 von anderen Sammel-Hss. läßt sich nicht beweisen. Von großer Bedeutung ist, daß der Codex 11 nicht die einzige Sammel-Hs. im Kathedral-Archiv von Barcelona ist, die Texte zum Basler Konzil enthält; es gibt noch fünf weitere (Codex n. 1, 2, 4, 16 und 26)[22]. Darum spricht vieles für die Vermutung von Baucells, daß Kanoniker aus Barcelona, die in Begleitung des Johannes von Palomar oder im Auftrag des Kapitels oder als Mitglieder der Gesandtschaft König Alfons V. von Aragón am Konzil von Basel teilnahmen, diese Sammlungen von Texten zur konziliaren Thematik zusammenstellten oder zusammenstellen ließen[23]. Wie die zahlreichen Randglossen und Querverweise zeigen, bestand bei einigen Klerikern in Barcelona damals ein lebhaftes Interesse an diesen Themen. Daß sich besonders in *De concordantia catholica* viele Randnotizen finden, unterstreicht die Wertschätzung , die dieses Werk in Barcelona offensichtlich genoß.

[21] Vgl. G. KALLEN, CT II/1 (Heidelberg 1935) 5-8; DERS., h XIV, S. XI-XXXIII; R. HAUBST, *Studien* (wie Anm. 5) 33-48.

[22] Dazu kommen einige Sammel-Hss., die Texte zu den Konzilien von Pisa und Konstanz und Werke von Pedro de Luna enthalten; vgl. BAUCELLS, op. cit.

[23] Vgl. BAUCELLS, op. cit., 22.

AUSZÜGE AUS SCHRIFTEN DES NIKOLAUS VON KUES IM RAHMEN DER GESCHICHTE DES BASLER KONZILS

Untersuchung und Edition

Von Thomas M. Izbicki, Wichita/USA*

Als Papst Eugen IV. im Jahre 1447 starb, näherte sich die konziliare Krise ihrem Ende. Das einst mächtige Basler Konzil war zu einer „Rumpfsitzung" mit wenig Gewicht und schwindendem Einfluß herabgesunken. Amadeus VIII. von Savoyen, vom Konzil zum Papst gewählt, residierte in seinen eigenen Ländern, fern von Basel. Er beanspruchte zwar noch hartnäckig, Felix V. zu sein. Die meisten europäischen Fürsten aber, sowohl diejenigen, die Felix einmal anerkannt, wie die anderen, die eine Politik der Neutralität befolgt hatten, waren zur Herde Eugens zurückgekehrt. Hätte sich Eugen geschickter und flexibler erwiesen, hätte er vielleicht die volle Loyalität der deutschen Fürsten zurückgewinnen können, um die sich NvK und andere Vertreter des Papstes lange und nachdrücklich bemüht haben[1].

Thomas von Sarzana, der gewählt wurde, um Eugen IV. als Papst Nikolaus V. nachzufolgen, stellte sich als ein milder und konzilianter Papst heraus. Botschafter strömten nach Rom, um dem neuen Papst zu seiner Wahl zu gratulieren. Die deutschen Fürsten, die den Anspruch Nikolaus V. auf den Stuhl Petri akzeptierten, erhielten bald günstige Versprechungen. Friedrich III., der König der Römer, zog aus seiner Rolle

* Für diesen Beitrag führte der Verfasser Forschungen durch in der Robbins Collection, University of California, Berkeley, sowie in der Biblioteca Ambrosiana, Mailand und in der Biblioteca Laurenziana, Florenz. Die Besuche der europäischen Bibliotheken wurde ermöglicht durch Stipendien der American Philosophical Society und des Faculty Support Committee, The Wichita State University. Dr. Louis Jordan vom Medieval Institute der University of Notre Dame half dem Verfasser, eine Mikrofilmkopie der ambrosianischen Handschrift zu beschaffen, die zur Vervollständigung dieses Arikels nützlich war. Dr. Thomas Amos von der Hill Monastic Manuscript Library besorgte für den Verfasser eine Kopie der Beschreibung der Wolfenbütteler Handschrift in dem entsprechenden Katalog. Prof. Erich Meuthen von der Universität Köln teilte freundlicherweise zusätzliche Beobachtungen zur Wolfenbütteler Handschrift mit.

[1] J. STIEBER, *Pope Eugenius IV, the Council of Basel and the Secular and Ecclesiastical Princes of the Empire: the Conflict Over Supreme Authority in the Church*, in: SHCT 13 (1987) 276-330.

bei diesen Verhandlungen den größten Nutzen[2]. Felix V. suchte anfangs noch, Thomas von Sarzana als Usurpator in Verruf zu bringen. Doch Sommer 1448 war er bereit, seinen Anspruch auf das Papsttum aufzugeben. Sogar die eifrigsten Konziliaristen, die bei der Basler Versammlung geblieben waren, erkannten, daß sie eine verlorene Schlacht kämpften. Des kaiserlichen Schutzes beraubt, mußte das Konzil von Basel nach Lausanne gehen. Im Jahre 1449 widerrief Nikolaus V. alle Zensuren und Sanktionen, die er Felix, dem Konzil und denen, die sie unterstützten, auferlegt hatte. Felix V. seinerseits gab seinen Anspruch auf das Papsttum in die Hände des Konzils zurück. Am 19. April 1449 erklärte das Konzil den Stuhl Petri als vakant und wählte Thomas von Sarzana zum Papst. Kurz danach wurde das Basler Konzil aufgelöst. Denen, die zuvor leitende Stellen innehatten, wurden Pfründen und sogar Ämter an der Kurie zur Verfügung gestellt, damit sie sich ohne Erniedrigung aus dem Kampf zurückziehen konnten[3].

Während seiner 18 Jahre war das Basler Konzil durch drei Phasen intellektuellen Lebens gegangen. Zwischen 1431 und 1437, als das Konzil stark und der Papst schwach war, war Basel ein geistiges Zentrum. Handschriften von heidnischen und christlichen Werken wurden abgeschrieben, ausgetauscht oder angekauft. Schlüsselwerke über ekklesiologische Themen wurden verfaßt. Das glänzendste von diesen schrieb NvK. In *De concordantia catholica* bot er eine Gesamtsicht von Kirche und Staat an: Beide sollten, geleitet von Hierarchien, aber getragen vom Konsens des Volkes, für das Wohl der Christenheit wirken. In *De auctoritate praesidendi* wandte Cusanus diese Lehren auf die das Basler Konzil betreffenden Struktur-Fragen an, nämlich auf die Fragen nach der Rolle des Papstes beim Konzil und nach der Berechtigung der Versammlung, den Kontrollbemühungen des Papstes zu widerstehen[4]. In derselben Periode wurde eine umfassende Kirchenreform an Haupt und Gliedern diskutiert. Manche Dekrete wurden erlassen, darunter auch solche, die die Gewalten von Papst und Kurie begrenzten[5].

Die zweite Periode des Basler Konzils, von 1437 bis 1447, ist gekennzeichnet durch den Versuch, einen regierenden Papst, Eugen IV., abzu-

[2] L. PASTOR, *The History of the Popes from the Close of the Middle Ages* translated by F. J. Antrobus 7th ed. Bd. 2 (London 1949) 29-35.

[3] EBD. 29-35.

[4] G. ALBERIGO, *Chiesa conciliare: Identità e significato del conciliarismo*, in: TRSR 19 (1981) 292-354; M. WATANABE, *The Political Ideas of Nicholas of Cusa with Special Reference to „De concordantia catholica"*, (THR 58, Genève 1963); P. SIGMUND, *Nicholas of Cusa and Medieval Political Thought* (Cambridge, Mass. 1963).

[5] G. CHRISTIANSON, *Cesarini, the Conciliar Cardinal: The Basel Years, 1431-1438*, in: KGQS 10 (1979) 113-48.

setzen, weil er sich den Reform-Bemühungen der Versammlung widersetzte und selbst ein Konzil einberief, das an einem sicheren Ort in Italien tagen sollte. Um sein Vorgehen zu rechtfertigen, definierte das Konzil seine Oberhoheit über den Papst als Dogma. In Reden und Schriften verteidigten Vertreter des Konzils die Legitimität dieses Dekretes vor dem Klerus und den Fürsten Europas. Der bedeutendste Apologet des Basler Konzils war ein Theologe aus Salamanca, Johannes von Segovia. Die Universitäten Nordeuropas gaben Stellungnahmen ab, insbesondere über die Neutralitätspolitik, die einige Fürsten vertraten, obwohl nur die Universität von Krakau sich ohne Zögern für die Entscheidung des Konzils einsetzte[6]. In dieser Periode erfolgte auch eine Erneuerung des Papalismus. In seinem Dekret über die Wiedervereinigung der griechischen und der lateinischen Kirche erkannte das Konzil von Ferrara-Florenz den römischen Primat als eine Schlüssellehre an. Päpstliche Legaten argumentierten vor den Fürsten, daß sie einen „Mitfürsten" unterstützen müßten: den Papst. Unter den verschiedenen Verfassern von Traktaten, die den Papst verteidigten, war der Dominikaner-Theologe Johannes von Torquemada der hervorragendste und ausgeglichendste. So wirkten Theologie, Diplomatie und Bestechung von Fürsten zusammen, um dem Papsttum den Triumpf über das Basler Konzil zu ermöglichen[7].

Im letzten Stadium des Konzils war Johannes von Segovia fast als einziger Apologet des Konzils übriggeblieben. Seine Meinungen hatten sich gemäßigt. In seinem Ruhestand beschäftigte er sich mit der Abfassung der Geschichte des Konzils, um so dessen Unternehmen zu verteidigen[8]. Die anderen Verteidiger des Konzils waren gestorben oder, wie NvK, zur Partei Eugen IV. übergegangen. Trotz dieses Verlustes an intellektueller Kraft erlebte die Konzils-Sache eine letzten Versuch, sich im bestmöglichen Licht darzustellen. Typisch dafür ist es, daß eine Anthologie und nicht irgend ein neues Argument in dieser Phase des Konzils zur Devise wurde.

Einige Zeit nach der Wahl Nikolaus V. kompilierte ein unbekannter Kleriker, vielleicht in Lausanne, ein Dossier von Dokumenten und Polemiken, die für die Legitimität Felix V. und des Basler Konzils eintraten. Das genaue Datum dieser Kompilation ist unbekannt. Sie enthält

[6] A. Black, *Council and Commune: The Conciliar Movement and the Fifteenth-Century Heritage* (London 1979) 92-175.

[7] A. Black, *Monarchy and Community: Political Ideas in the Later Conciliar Controversy, 1430-1450* (Cambridge 1970) 85-129; T. M. Izbicki, *Protector of the Faith: Cardinal Johannes de Turrecremata and the Defense of the Institutional Church* (Washington, D.C. 1981).

[8] U. Fromherz, *Johannes von Segovia als Geschichtsschreiber des Konzils von Basel* (Basel 1960).

neben Briefen von Felix V., in denen er Thomas von Sarzana als Usurpator denunziert (Nr. 4 der Sammlung), auch Materialien, die von den nordeuropäischen Universitäten stammen, sowie von einzelnen Theologen und Kanonisten, unter anderen auch von NvK. In allen Fällen vertreten die kompilierten Texte ohne Einschränkung die Basler Parteilinie, auch wenn die Uniformität der Meinungen erst durch die Redaktion gesichert wurde. Für diese letzte Phase des Konzils ist es typisch, daß fast nichts im Dossier nach 1445 entstanden ist. Sogar die Exzerpte aus Stellungnahmen der Universitäten zu der von seiten der Fürsten betriebenen Neutralitätspolitik können schon vorher entstanden sein, da das *Consilium* der Wiener Universität von 1442, schon vollständig im Dossier aufgenommen (Nr. 11), nochmals als Exzerpt vorkommt (Nr. 20). Auch das als ganzes abgeschriebene erste *Consilium* der Universität Krakau (Nr. 1) erscheint nochmals als Exzerpt (Nr. 18). - Das Basler Konzil starb sowohl geistig als auch politisch.

Das Dossier ist bisher in vier noch zu datierenden Handschriften gefunden worden, die sich jetzt in Italien befinden. Zwei von diesen Handschriften[9], nämlich die in Florenz (Bibl. Medicea Laurentiana Plut. 16.12, im Folgenden zitiert als F) und eine in Mailand (Bibl. Ambrosiana G 80 sup., im Folgenden zitiert als M) enthalten die offiziellen Akten des Basler Konzils von 1431 bis 1442 (Sessiones I-XLII)[10], denen das Dossier folgt. Beide Handschriften wiederholen einen Text (Nr. 14) am Ende (Nr. 22). Weil F einen Text enthält, der sich in M nicht findet, und beide Handschriften sich durch einige variante Lesarten unterscheiden, ist wahrscheinlich keine von der anderen abgeschrieben. Eine Hand in M und zwei in F (Fol. 1^r-167^r und 250^r-269^r) sind von nördlicher Herkunft. Hier liegt die Annahme nahe, daß beide Handschriften in oder in der Nähe von Lausanne abgeschrieben wurden und hernach nach Italien kamen.

Die beiden anderen Kopien des Dossiers kommen aus kurialen Kreisen. Das Basler Konzil hat offenbar auch noch nach seiner Auflösung für die Kurialisten eine gewisse Faszination behalten, besonders für die, die an den Beratungen der Versammlung teilgenommen hatten. Aeneas Silvius Piccolomini, Pius II., wurde für den Rest seines Lebens von seinen ehemaligen konziliaren Verbindungen verfolgt. Seine Selbstverteidigung, die das Konzil als eine vom Pöbel beherrschte zänkische Versammlung

[9] NICOLAUS CUSANUS, *De auctoritate praesidendi in concilio generali*, hg. von G. Kallen, in: CT II/1 (Heidelberg 1935-36) 5 (Siglum: F); T. M. IZBICKI, *Legal and Polemical Manuscripts, 1100-1500 in Biblioteca Ambrosiana, Milano*, in: Quaderni Catanesi 5 (1983) 147-176, 291-320 hier 302.

[10] Die offiziellen Akten des Konzils, bis zur Sessio XLIII, wurden in Basel im Jahre 1499 gedruckt.

darstellt, wurde in Agostino Patrizzis Geschichte des Konzils wiederholt[11]. Domenico Capranica, der nach Basel gegangen war, um sich die Anerkennung seiner durch Martin V. erfolgten Ernennung zum Kardinal zu sichern, verfaßte eigene, private *Gesta* des Konzils. In einer zu Florenz erhaltenen Handschrift (Bibl. Medicea Laurentiana, Strozzi MS 33, Fol. 1^{r}-227^{v}, 381^{r}-436^{v}) findet sich der von Capranicas Privatsekretär Johannes Dorenbach kopierte Bericht seines Herrn über seinen Prozeß um die Kardinalswürde sowie dessen Konzils-Tagebuch. In einer anderen Kopie (Vat. lat. 5600 und Vat. lat. 4187)[12] wurden nur die *Gesta* transkribiert. Diese Kompilation wurde von Petrus de Monte, dem Bischof von Brescia und einem der diplomatischen Hauptvertreter Eugen IV., in seinen eigenen *Gesta* des Basler Konzils benutzt. Nach dem Tode von Petrus de Monte ging dessen persönliches Exemplar dieses Werkes an den Neffen Eugens, den venezianischen Kardinal Pietro Barbo, den späteren Papst Paul II., über. Dieses Handschriftenpaar (Vat. lat. 4184-4185) enthält noch ergänzende Materialien. Der erste Band schließt mit dem Traktat des Antonius von Cannario zur päpstlichen Oberhoheit übers Konzil ab; eine Kopie findet sich in der schon erwähnten Handschrift Capranicas, Strozzi MS 33, Fol. 227^{v}-251^{v}[13]. Der zweite Band schließt ab mit der *Epistola XVII* des Basler Konzils, dem vorliegenden Dossier und den Akten der Sitzungen in Lausanne.

Nach seiner Wahl zum Papst ernannte Paul II. seinen Vetter Marco Barbo zum Kardinal. Marco hatte von einigen Handschriften Pauls II. Kopien anfertigen lassen, auch von dessen Exemplar der *Gesta* des Basler Konzils, das Paul II. von Petrus de Monte übernommen und mit Ergänzungen versehen hatte (Vat. lat. 4186 und Vat. lat. 4192, 2. Teil)[14]. In den Handschriften Vat. lat. 4186 und Vat lat. 4192, Teil 2 (die wir als V_1 und V_2 zitieren) fehlt der Text Nr. 6, der sich nur in F findet, sowie der

[11] G. CHRISTIANSON, *Aeneas Sylvius Piccolomini and the Historiography of the Council of Basel*, in: Ecclesia militans. Studien zur Konzilien- und Reformationsgeschichte. Hg. von W. Brandmüller, H. Immenkötter und E. Iserloh (Paderborn 1989) Bd. I, 157-84.

[12] J. HALLER, *Piero da Monte, ein Gelehrter und päpstlicher Beamter des 15. Jahrhunderts, Seine Briefsammlung* (Roma 1941) *108; *Concilium Basiliense*, hg. von J. Haller, Bd. I: Studien und Dokumente 1431-1437 (Basel 1896; Nachdruck Nendeln 1971) 4 n. 6.

[13] P. O. KRISTELLER, *Iter Italicum*, Bd. 2 (Leiden 1968) 326. Über Antonius de Cannario siehe T. M. IZBICKI, *Papalist Reactions to the Council of Constance, Juan de Torquemada to the Present*: ChH 55 (1986) 7-20, dort S. 12.

[14] KRISTELLER, *Iter Italicum*, Bd. 2, 326; J. MIETHKE, *Die handschriftliche Überlieferung der Schriften des Juan González, Bischof von Cádiz († 1440)*: QFIAB 60 (1980) 275-324, dort S. 278, 283ff., 301-05, 309. Vat. lat. 4192, Teil 1 wurde von Vat. lat. 4187 abgeschrieben, ebenfalls einer im Besitz Paul II. befindlichen Handschrift.

Text Nr. 7, der von F und M überliefert wird. Auch wird in V_1 und V_2 nicht, wie in F und M, die Nr. 14 wiederholt (siehe Nr. 22).

Das Dossier enthält in seiner vollständigen Form diese Stücke:

Nr. 1: **Universitas Cracoviensis, Consilium (1442)**[15].

Deliberantibus nobis quid super instanti requisitione clarissimorum uirorum... Ut autem distinctius determinatiusue prosequamur propositum...
Ed. in: C. DU BOULAY, *Historia Universitatis Parisiensis*, Bd. 5 (Paris 1670; Frankfurt 1966) 479-515.
MSS: F, Fol. 142^{r}-169^{r}; M, Fol. 178^{r}-220^{v}; V_1, Fol. 77ra-106va; V_2, Fol. 387vb-417vb.

Nr. 2: **Benedictus XII, Constit. 'Summi magistri'** (Exzerpt).

Ceterum antistitibus ordinariis abbatibus prioribus et aliis prelatis religionis eiusdem...
Ed. in *Bullarium diplomatum et privilegorium sanctorum Romanorum pontificium Taurinensis editio*, Bd. 4 (Turin 1859) 348-387 dort S. 370f., c. 12.
MSS: F, Fol. 167^{v}; M, Fol. 221^{r}; V_1, Fol. 107^{ra-b}; V_2, Fol. 418^{rb-va}.

Nr. 3: **Nicolaus de Tudechis (Panormitanus), Tractatus ‚Quoniam veritas'.**

Quoniam ueritas uerborum lenocinio non indiget... Sacrum Basiliense concilium a prima sui origine...
Ed. in *Deutsche Reichstagsakten*, Bd. 16, hg. von H. Herre und L. Quidde. (Stuttgart 1928; Nachdruck Göttingen 1957) 439-538 N. 212.
MSS: F, Fol. 168^{r}-210^{v}; M, Fol. 222^{r}-308^{r}; V_1, Fol. 113ra-171rb.

Nr. 4: **Felix V, Epistulae duae.**

Superioribus diebus uniuersis regibus et principibus catholicis... Qui ad tranquillitatem ecclesie tota uoluntate non tendit...
MSS: F, Fol. 211^{r}-212^{v}; M, Fol. 309^{r}-311^{r}; V_1, Fol. 171va-172va; V_2, Fol. 483^{ra-va}.

15 *Concilium Basiliense*, Bd. 7 (Basel 1910; reprint Nendeln 1971) 391 n. 1.

Nr. 5: **Compendium contra Eugenium IV**[16].

Primo quod qui illi pauce fundant se in una cedula conclusa per concilium...
MSS: F, Fol. 216^{r}-217^{v}; M, Fol. 311^{v} 314^{v}; V_1, Fol. 173ra-175ra; V_2, Fol. 485ra-486va.

Nr. 6: **Concilium Basiliense, Epistola III.**

Cogitanti huic sacre generali sinodo in Spiritu sancto legitime congregate...
Ed. in Mansi 29 col. 239-267.
MSS: F, Fol. 218^{r}-233^{r}.

Nr. 7: **Concilium Constantiense, Decreta ‚Frequens' et ‚Si vero'.**

Frequens generalium conciliorum celebratio agri Dominici precipua cultura est... Si uero quod absit in futurum scismatum contingeret...
Ed. in *Conciliorum Oecumenicorum Decreta* hg. von G. Alberigo et al. (Bologna ^{3}1973) 438-442.
MSS: F, Fol. 233^{v}-235^{r}; M, Fol. 315^{r}-318^{r}.

Nr. 8: **Nicolaus Cusanus, De auctoritate praesidendi** (DAP) und **De concordantia catholica** (DCC) (Exzerpte)[17].

Inc. DAP: Oportet scire quod plenarium concilium...
Inc. DCC: Quis ergo ante hos paucos annos...
MSS: F, Fol. 235^{v} (DAP), Fol. 235^{v}-237^{v} (DCC); M, Fol. 318^{r-v} (DAP), Fol. 318^{v}-321^{r} (DCC); V_1, Fol. 175^{ra-rb} (DAP), Fol. 175va-177ra (DCC); V_2, Fol. 486vb-487ra (DAP), Fol. 487ra-488va (DCC).

Nr. 9: **Errores in litteris Eugenii IV ad Parisiensem Universitatem**[18].

Primus error: Ecclesie unitas impietate Basiliensium uiolatur...

[16] Der Text wendet sich gegen Eugens Bemühungen, mit Hilfe einer Minderheit unter den Konzilsteilnehmern das Konzil von Basel nach Ferrara zu verlegen, - ein Streit, der zu einem Gegen-Treffen des Konzils mit dem Kaiser von Byzanz, dem Patriarchen von Konstantinopel und anderen griechischen Führern in Italien führte. Siehe J. GILL, *The Council of Florence* (Cambridge 1959); dt.: *Konstanz und Basel Florenz* (Geschichte der ökumenischen Konzilien, 9) (Mainz 1967) 259.

[17] Siehe die Edition am Ende des Artikels. Die Exzerpte aus *De auctoritate praesidendi* werden im Folgenden mit DAP abgekürzt, die aus *De concordantia catholica* mit DCC.

[18] Dieses Werk antwortet auf den Brief *Etsi non dubitemus* (22. April 1441), den Eugen IV. an die Universität von Paris und an andere führende Universitäten geschrieben hatte, - eine seiner bedeutendsten Breitseiten gegen das Konzil; siehe *Epistolae pontificiae ad Concilium Florentinum spectantes*, hg. von G. Hofmann, *Concilium Florentinum*, 1, pars 3 (Rom 1946) 24-35 Nr. 248.

MSS: F, Fol. 237^{v}-239^{r}; M, Fol. 321^{v}-324^{r}; V_1, Fol. 177ra-178va; V, Fol. 488va-490va.

Nr. 10: **Compendium pro iustificatione concilii Basiliensis**

Iuxta beati Cipriani martiris sententiam in epistola sua ad Antonium... Certum est nec potest negari a quocunque fidelium...
MSS: F, Fol. 240^{r}-242^{v}; M, Fol 325^{r}-330^{v}; V_1, Fol. 178va-183ra; V_2, Fol. 490ra-493vb.

Nr. 11: **Universitas Viennensis, Consilium (1442).**

In primis dicimus quod quantum de iure et de facto hucusque cognoscere potuimus...
Ed. in *Deutsche Reichstagsakten*, Bd. 16, S. 289-292, N. 128 (F und M sind in den Anmerkungen S. 289 erwähnt).
MSS: F, Fol. 243^{r-v}; M, Fol. 331^{r}-333^{r}; V_1, Fol. 183ra-184rb; V_2, Fol. 493vb-495ra.

Nr. 12: **Tractatus de reformatione ecclesiae (1442)**

Conspicere potest omnis Christianus quomodo postquam Christo placuerat... Nunc igitur uidendum est si ipse olim Eugenius obtineret et uinceret...
Ed. nach F und M in *Deutsche Reichstagsakten*, Bd. 15, hg. von H. Herre (Stuttgart 1914; Nachdruck Göttingen 1957) 578-582, N. 220.
MSS: F, Fol. 244^{r}-246^{r}; M, Fol. 333^{v}-337^{v}; V_1, Fol. 184rb-186va; V_2, Fol. 495ra-497vb.

Nr. 13: **Tractatus de unione ecclesiae**

Primo quod aduisamenta oblata non uidentur hac uice prosequenda...
Ed. in *Deutsche Reichstagsakten*, Bd. 15, S. 583-584, N. 222 (F und M sind in den Anmerkungen S. 583 erwähnt).
MSS: F, Fol. 246^{r}; M, Fol. 338^{r}; V_1, Fol. 186va; V_2, Fol. 497vb-498ra.

Nr. 14: **Tractatus de depositione Eugenii IV**

Quia numquam acquieuit ymo restitit ut fieret reformatio ecclesie in capite et in membris...
MSS: F, Fol. 246^{v}-247^{v}; M, Fol. 338^{v}-342^{r}; V_1, Fol. 186va-188rb; V_2, Fol. 498ra-499vb.

Nr. 15: **Universitas Viennensis, Consilium (1440)** (Exzerpt)

Nemini nisi hosti fidei orthodoxe dubium esse potest...
Ed. in DU BOULAY, *Historia Universitatis Parisiensis*, Bd. 5, S. 471-479 dort S. 472, 474, 475.
MSS: F, Fol. 248^{r}; M, Fol. 342^{v}-343^{r}; V_1, Fol. 188^{rb-va}; V_2, Fol. 499vb-500rb.

Nr. 16: **Universitas Erfurtiensis, Consilium (1440)** (Exzerpt)

Nullo modo conueniens erit in ista neutralitate...
Ed. in *Deutsche Reichstagsakten*, Bd. 15, S. 437-450, N. 246 auf S. 442, Z. 34-35, S. 448, Z. 10-12, Z. 13-15, Z. 20-22 (F ist in den Anmerkungen auf S. 438 erwähnt).
MSS: F, Fol. 248^{r}; M, Fol. 343^{r}; V_1, Fol. 188va; V_2, Fol. 500rb.

Nr. 17: **Universitas Coloniensis, Consilium (1440)** (Exzerpt)

Ecclesia sinodaliter congregata habet summam iurisdictionem in terris...
Ed. in A. F. KOLLAR, *Analecta monumentorum omnis aevi Vindibonensia*, Bd. 2 (Wien 1762) col. 679-686 dort col. 679, 681, 683, 685-686, 686; *Deutsche Reichstagsakten*, Bd. 15, S. 3; S. 467, Z. 18-19, Z. 19-21.
MSS: F, Fol. 248^{r}; M, Fol. 343^{r}-344^{r}; V_1, Fol. 188^{va-b}; V_2, Fol. 500^{rb-vb}.

Nr. 18: **Universitas Cracoviensis, Consilia** (Exzerpt)

Unam sanctam ecclesiam catholicamque in his que fidei sunt... Quilibet homo uiator sacrosancte Basiliensi sinodo de necessitate salutis tenetur obedire...
Erstes consilium ed. in DU BOULAY, *Historia Universitatis Parisiensis*, Bd. 5, S. 479-517 dort S. 484, 487, 492, 494, 507, 508, 513.
MSS: F, Fol. 248^{v}-249^{r}; M, Fol. 344^{r}-345^{v}; V_1, Fol. 188vb-189rb; V_2, Fol. 500vb-501rb.

Nr. 19: **Universitas Lipsiensis, Consilium** (Exzerpt)

Tam potestas ecclesie est a Deo immediate...
MSS: F, Fol. 249^{r}; M, Fol. 345^{v}; V_1, Fol. 189^{rb-va}; V_2, Fol. 501^{rb-va}.

Nr. 20: **Universitas Viennensis, Consilium (1442)** (Exzerpt)

Dicimus quantum de iure et de facto hucusque potuimus...
Vgl. *Deutsche Reichstagsakten*, Bd. 16, S. 289-292, N. 128 dort S. 290, Z. 10-17, Z. 27-30, Z. 31-33, S. 291, Z. 8-11, Z. 5-7.
MSS: F, Fol. 249^{r-v}; M, Fol. 345^{v}-346^{v}; V_1, Fol. 189^{va-b}; V_2, Fol. 501^{va-b}.

Nr. 21: **Tractatus de potestate concilii Basiliensis (1441)**

Ad ostendendum euidenter quod sacrum generale concilium Basiliense uniuersalem ecclesiam representans non sit translatum... Quantum ad primum supponitur declaratio facta per ecclesiam in sacro concilio Constantiensi...
Ed. in *Deutsche Reichstagsakten*, Bd. 15, S. 772-800, N. 353 (F und M sind in den Anmerkungen auf S. 772 erwähnt).
MSS: F, Fol. 250^{r}-269^{r}; M, Fol. 347^{r}-376^{r}; V_1, Fol. 189vb; V_2, Fol. 501vb-517vb.

Nr. 22: **Tractatus de depositione Eugenii IV**

Wiederholt von Nr. 14.

MSS: F, Fol. 270r-272r; M, Fol. 377r-380r.

Abgesehen vom Exzerpt aus der Konstitution Benedikt XII. *Summi magistri* (Nr. 2) und den Dekreten des Konstanzer Konzils (Nr. 7), umfaßt der Inhalt des Dossiers alle Phasen der Basler Konzilsgeschichte. Die konziliaristischen Werke des NvK (Nr. 8) und die Texte aus der Debatte über den Vorsitz auf dem Konzil (Nr. 5 und 6) repräsentieren die erste, dynamische und optimistische Phase des Konzils. Die Texte, welche die Stellungnahmen der Universitäten ganz (Nr. 1 und 11) oder auszugsweise (Nr. 15-20) widergeben, ferner der Panormitanus-Text (Nr. 3) sowie die anonymen Traktate (Nr. 5, 9-10, 12-14 und 21) vertreten die zweite, stärker dogmatisch und polemisch geprägte Periode in der Geschichte des Konzils. Sie behandeln ohne exakte zeitliche Aufeinanderfolge solche Themen wie den Versuch Eugen IV., das Konzil nach Ferrara zu verlegen (Nr. 5), die versuchte Absetzung Eugen IV. (Nr. 14), die Erklärung, daß die Oberhoheit des Konzils ein Glaubensartikel sei (Nr. 21), die Neutralitätsbestrebungen mancher Fürsten (Nr. 16) sowie den dogmatischen Gegenangriff Eugens gegen den Konziliarismus (Nr. 9). Die letzte, hoffnungslose Phase in der Geschichte des Basler Konzils wird durch Briefe Felix V. repräsentiert (Nr. 4).

Die Auszüge aus den konziliaristischen Werken des NvK sind besonders bemerkenswert. Cusanus war ein Jahrzehnt vor Abfassung des Dossiers vom Basler Konzil weggegangen. Wegen seiner Tätigkeit als Diplomat und Verteidiger des Papstes erhielt er hernach den Spitznamen „Herkules der Eugenianer"[19]. Eine Wolfenbütteler Handschrift, Helmstedt 797 (im Folgenden zitiert als W), enthält ebenfalls diese Gruppe von Exzerpten, zusammen mit einer Vorbemerkung, in der die konziliaristischen Werke des Cusanus seinen späteren papalistischen Bestrebungen gegenüberstellt werden. Dazu kommen in dieser Handschrift Werke früher Konziliaristen, unter anderen von Johannes Gerson, sowie Texte, die sich auf die Bemühungen des Basler Konzils und Eugens IV. um die Loyalität des Heiligen Römischen Reiches beziehen. Da einige andere Texte in W auf das Jahr 1444 datiert sind, muß die Exzerpten-Sammlung

[19] J. Biechler, *Nicholas of Cusa and the End of the Conciliar Movement, a Humanist Crisis of Identity*, in: CH 44 (1975) 5-21, dort S. 9-10; G. Alberigo, *Il movimento conciliare (XIV-XV sec.) nella ricerca storica recente*, in: Studi medievali ser. 3, 19 (1978) 913-50, dort S. 946; H. G. Senger, *Zur Überlieferung der Werke des Nikolaus von Kues im Mittelalter*, in: Mitteilungen und Untersuchungen über neue Cusanus-Handschriften (CSt 9) (Heidelberg 1972) 35-39.

vor diesem Datum kompiliert worden sein[20]. In diesem Kontext kann die Sammlung als eine verunglückte konziliaristische Antwort auf die papalistischen Bestrebungen des Cusanus angesehen werden. Nur zwei Jahre zuvor, als Cusanus auf dem Reichstag von Frankfurt die Interessen Eugens vertrat, verfaßte er seine bedeutendsten papalistischen Schriften, den Brief an Arévalo, den Traktat *Contra Amadeistas* und zwei andere öffentliche Äußerungen, - Schriften, die alle im Gegensatz zu seinen früheren konziliaristischen Werken standen[21].

Diese Exzerpte erlangten als Teil des oben beschriebenen Dossiers eine weite Verbreitung. Daß der Kompilator darin auf die konziliaristischen Werke des Cusanus zurückgriff, zeigt seine eigene Verzweiflung und das schwindende Glück der Sache, der er gedient hatte. Die einzelnen Stücke des Dossiers wurden offenbar ausgewählt, um die Sache des Konzils ohne Vorbehalt oder Zögern zu unterstützen. Demselben Zweck diente die Aufnahme der Exzerpte, die aus Werken des Cusanus mit eingeschlossen. Auch wenn der Kompilator diese Exzerpte nicht selbst erfunden hat[22], so spiegeln sie doch einen der beunruhigendsten Aspekte des intellektuellen Lebens im späten Mittelalter wider, nämlich einen Gebrauch von Auszügen und Thesen aus einzelnen Werken, der den Eindruck erweckt, als könnten diese das wahre Wesen eines Denkers oder Autors widergeben. Auf diese Weise wurde der gute Ruf keines geringeren Theologen als des Thomas von Aquin posthum in Zweifel gezogen, als Etienne Tempier einige seiner Thesen verurteilte, die man aus Werken Pariser Theologen herausgelesen hatte. Johannes Hus mußte zu Konstanz auf dem Scheiterhaufen sterben, nachdem er aufgefordert wurde, einige Thesen zu widerrufen, die man aus seinen Werken exzerpiert hatte[23]. Die Verdrehung von

[20] *Die Handschriften der Herzoglichen Bibliothek zu Wolfenbüttel*, hg. von O. von Heinemann, Teil 1, Band 2, *Die Helmstedter Handschriften*. II (Wolfenbüttel 1886; Frankfurt am Main 1965) 224-226; die Exzerpte finden sich auf Fol. 53^{v}-55^{v}. Die Vorbemerkung, die in W auf Fol. 53^{v} zu finden ist, wird am Ende dieses Artikels nach der Edition der *Acta Cusana* wiedergegeben.

[21] Über diese papalistischen Werke siehe *Acta Cusana* I, 2 (Hamburg 1983) 372-73, N. 516; S. 376-421, N. 520; S. 425-32, N. 526; S. 432-36, N. 527.

[22] *Acta Cusana* I, 1 (Hamburg 1976) 130, N. 202a und G. KALLEN, *Die handschriftliche Überlieferung der Concordantia catholica des Nikolaus von Kues* (CSt 8, Heidelberg 1963) 21-25, 66-67; beide Werke zeigen die Existenz von umfangreichen Exzerpten aus *De concordantia catholica* zur Zeit des Konzils von Basel. Eine teilweise Kollation der hier edierten Exzerpten-Sammlung (von W und V_1) findet sich in *Acta Cusana* I, 2, S. 487-89, N. 600. Vgl. auch die von G. Kallen angeführten Exzerpte der CC in der Praefatio seiner Edition, h XIV, S. XXVII - XXVIII.

[23] E. GILSON, *History of Christian Philosophy in the Middle Ages* (London 1955) 403-10; M. SPINKA, *John Hus` Concept of the Church* (Princeton, N.J. 1966) 329-82, 401-09.

Lehren des Cusanus in diesem Dossier ist weniger extrem. Viele von seinen typischen Lehren sind vertreten, einschließlich der vom Konsens (siehe Anhang, DCC, Z. 35-40 und 46-50), von der Unterscheidung mehrerer Stufen von Konzilien (DCC, Z. 26-29 und 30-34), von der Sicherheit in den Zahlen (DCC, Z. 10-13), der Rolle des Papstes als eines Gliedes der Kirche (DAP, Z. 6-11) und der verschiedenen Grade, in denen Papst und Konzil die Kirche repräsentieren (DAP, Z. 12-20). Nichtsdestoweniger sind die hierarchischen Aspekte der Ekklesiologie des Cusanus nur inadäquat vertreten. Nicht dargelegt ist das in seinem Denken durch Hinweise auf antike Kanones gestützte subtile Gleichgewicht zwischen dem Gehorsam, den man normalerweise dem Papst schuldet, und der Pflicht, unter außergewöhnlichen Umständen dem Konzil zu gehorchen. In diesen Auszügen wird der Eindruck vermittelt, daß Cusanus auf seiten der Basler Kampagne gegen Eugen IV. stehe, obwohl er vom Basler Konziliarismus schon längst zur anderen Seite übergegangen war[24].

Diese Entstellung der Position des Cusanus und der anachronistische Gebrauch seines Namens, um ein sterbendes Konzil zu verteidigen, wecken umfassendere Fragen: Wie und warum wurden die konziliaristischen Werke von Cusanus verbreitet? Das Zweite ist leichter zu beantworten, wenn die erste Frage geklärt ist.

Außer den hier behandelten Exzerptensammlungen war auch das zweite Buch von *De concordantia catholica*, das in der ekklesiologischen Debatte das nützlichste war, gesondert im Umlauf. Kopien davon finden sich unter dem Namen Nicolaus Clitsper in den beiden vatikanischen Manuskripten Vat. lat. 5599, Fol. 179^{r}-191^{r} und Barb. lat. 843, Fol. 454^{r}-501^{v}. Diese Handschriften sind in die Zeit nach dem Basler Konzil zu datieren; die eine in die Zeit, als Pius II. versuchte, Diether von Isenburg als Erzbischof von Mainz abzusetzen; die andere stammt aus der Zeit, als Ludwig XII. von Frankreich gegen Julius II. in Pisa eine Kirchenversammlung einberufen wollte. Die Barberini-Handschrift enthält dasselbe *Consilium* der Universität Krakau, das auch in dem Basler Dossier (Nr. 1) enthalten ist[25].

Das Werk *De concordantia catholica* wurde als ganzes noch lange, nachdem der Verfasser Basel verlassen hatte, kopiert. Manchmal ist es verbunden mit *De auctoritate praesidendi* und den *Decem advisamenta de inseparabili sanctitate ecclesiae et suprema generalis concilii auctoritate*, ei-

[24] G. CHRISTIANSON, *Cardinal Cesarini and Cusa's „Concordantia"*, in: CH 54 (1985) 7-19, dort S. 11-15.

[25] KALLEN, *Die handschriftliche Überlieferung*, S. 65-66; DERS., h XIV, S. XXVII - XXVIII.

nem Werk des Johannes von Segovia, das wahrscheinlich zwischen der Einberufung des Konzils zu Ferrara 1437 und der Basler Erklärung der drei Wahrheiten 1439 geschrieben ist. Zusammen mit diesem Werk und mit einigen Schriften des Johannes Gerson erscheinen die konziliaren Schriften des Cusanus in den Handschriften Wolfenbüttel MS 407, München Clm 6605 und Barcelona Archivo Capitular MS 11; sie sind offenbar von Verteidigern des Basler Konzils kopiert worden, die sich der Rechtmäßigkeit ihrer Sache versichern wollten, obwohl der Autor dieser Traktate inzwischen das Konzil verlassen hatte, um denselben Papst zu verteidigen, den sie abzusetzen suchten[26]. Eine Untersuchung anderer Handschriften von *De concordantia catholica*, und zwar im Lichte ihres gesamten Inhalts und ihrer Provenienz, könnte weitere Anhaltspunkte dafür liefern, wie die Ideen des Cusanus verbreitet worden sind. So wird vielleicht auch ersichtlich, warum einige Schriften noch gelesen wurden, als sie längst nicht mehr die Meinung ihres Autors widergaben. Eine solche Untersuchung ist ein Teil der Ideengeschichte, aber auch ein Teil der Geschichte menschlicher Selbstrechtfertigung. Das Bedürfnis, sich als rechtmäßig hinzustellen, und sei es auch nur durch abgeschwächte und verdrehte Exzerpte, erklärt die fortdauernde Berufung auf die Autorität des Cusanus, noch lange nach dessen Überwechseln zum Papst. So gibt dieses Dossier, das zur Unterstützung des Basler Konzils verbreitet wurde, nicht eigentlich einen Einblick in die Rolle des Cusanus in der Kirchengeschichte des 15. Jh.s; es ist vielmehr ein Zeugnis für das menschliche Bedürfnis, sich selbst zu rechtfertigen, - ein Thema, das viel zu oft von den Gelehrten ignoriert wird.

Conclusiones extracte de tractatu Nicolai de Cusa de presidentia concilii*.

‚Oportet scire quod plenarium concilium totius orbis ecclesiam representans maiorem habet auctoritatem, que est in ecclesia'.
‚Alia consideratio, quod Romanus pontifex, qui est membrum ecclesie, licet supremum in administratione, subest ipsi uniuersali concilio et iudicio eius. Quicquid etiam uniuersale plenarium concilium iudicauerit, prefertur iudicio unius hominis, etiam pape, in quocunque etiam casu'.
‚Et licet sacerdotium collectum synodice non constituat totam ecclesiam, et licet papa representet ecclesiam totam, sicut concilium sacerdotum representat, tatem uerior est ipsa representatio concilii quam pape, quia pape est remotissima concilii proxima. Unde representatio concilii, cum plus appropinquet ad

[26] KALLEN, *Die handschriftliche Überlieferung* 29-33, 44-45. Über die Datierung der *Decem advisamenta* des Johannes von Segovia siehe FROMHERZ, *Johannes von Segovia* 152.

* S. o. S. 123, N. 8.

ueritatem ecclesie, et certiori modo representet eandem, tunc etiam <prefertur confuse> representationi papali in auctoritate et iudicio'.
,Presidentia' pape in concilio generali ,nullo modo habet aliquid auctoritatis ultra ministerium directiuum per interlocutionem etc. Alioquin, si plus haberet aut coactionem aut punitionem aut iurisdictionem quamcunque in personas concilii, sublata esset essentialis forma a concilio, puta libertas in consultando obstante coactione, et sic non omnes, sed unus omnia faceret; sicut Dioscorus in Ephesina synodo' etc.

---

1 tractatu : libro M
1 Conclusiones...concilii. : In questione de presidencia. W
6 etiam : enim M
8 synodice : sinodaice V_1 V_2
10 quam ... 17 concilii *om* V_1 V_2
13 papali : populi V_2
15 directiuum : derectiuum M, derectum V_1 directum V_2
15 interlocutionem : interlocutio V_2
16 coactionem : cohertionem *codd.*
16 aut2 : ac *codd.*
16 in1 : a V_1 V_2 M

2-3 Kallen ed. cit. p. 14.
4-7 ed. cit. p. 24 & 26.
8-13 ed. cit. p. 28.
14-19 ed. cit. p. 34.

Excerpta ex libro quem intitulat de catholica concordantia.

,Quis, ergo, ante hos pauculos annos ea dixisse potuisset', absque nota, , que nunc fieri conspeximus ad manifestandum uniuersalium conciliorum euidentissimam potestatem, que dudum non sine maximo publice utilitatis ac fidei orthodoxe dispendio dormitauit'. In principio.
Non est deserendum procedere in negotiis concilii quamuis legati pape expectati non ueniunt. 2m 2di.

‚Ex quo habetur numerum patrum magnum auctoritatem prestare' ... ‚et numerus non adeo necessarius est sicut libertas et unanimitas'. in secunda parte libri c. 3.

‚Non est humanum uarios in unum congregatos in summa libertate loquendi constitutos ex una concordantia iudicare, sed diuinum, ideo presumi hoc omnino debet'. c.4.

‚Iuxta sancti Cypriani sententiam, cum maior pars semper ex decreto Christi absque errore permanebit, maioris partis sententia multum haberet presumptionis, sic quod, illa stabilitas absque immutatione illius sententie in ipsis permaneret, fortius esset presumptionis iudicium. Veritas enim permanet in seculum seculi, et falsitas se ipsam aliquandiu conseruare nequit' c.4.

Stant simul hec duo, papam Romanum interesse concilio et illud non esse generale aut plenarium uniuerse ecclesie. Ymmo quod petit uniuersalem synodum fieri etc. 2m 2e.

‚Ex hoc habes iudicium' concurrere cum fide, , quod per papam et suum concilium patriarchale fit, esse tutissimum inter omnia particularium congregationum concilia, licet infallibilius sit et tutius iudicium uniuersalis concilii ecclesie'. c. 7.

‚Ex qua re sequitur iuxta prescriptiones pretactas uigorem statutorum canonum in concilio non ex capite nec ex capite concilii, sed ex unico concordanti consensu uigorem habere... Etsi aliquando reperitur quod cum comsilio concilii' debet intelligi consilium pro consensu. 8 c.

‚Habetur ex prescriptis una conclusio intenta' ... ‚in conciliis Romanorum pontificum in condendis statutis generalibus eam non habere potestatem, quam quidam adulatores eidem contribuerunt, scilicet quod ipse tantum statuere habet aliis consulentibus'... Sed ‚canonum statuendorum auctoritas non solum dependet a papa sed a communi consensu. Et contra hanc conclusionem nulla prescriptio uel consuetudo ualere posset, sicut nec contra ius diuinum et naturale, a quo ista conclusio dependet'. 12 c., 11 c.

‚Synodus non solum auctoritate eorum qui sunt presentes diffinit, sed omni, ut dicit Gregorius uniuersali ea consensu constituta esse, que per episcopos, qui presentes sunt alios representantes, statuuntur'. Unde Leo dicit, ‚Sancta synodus Calcedonensis diffiniuit, hoc est omnium sanctorum chorus'. Item in eodem concilio. c. 13.

Dum hanc partem defendimus, quod papa non est uniuersalis episcopus, sed super alios' ... ‚et sacrorum conciliorum auctoritatem non in papa, sed in consensu omnium fundamus, tunc, quia ueritatem defendimus et unicuique suum honorem reseruamus, recte papam honoramus' ... Nec apostolicam sedem legitur unquam contra canones iudicasse' ... Ymmo iudicium ipsius per plenarium concilium iterum examinatur' ... In unum autem examinaretur, si omne id ius esset, quod pontifex Romanus uellet, quia tunc iniuste sententiare nequiret.

Quare oportet quod eius iudicium canonibus stringatur quibus subest, et per quos examinatur sententia an secundum eos sit iusta uel non'. <c> 14.

,Hec est uera sententia, scilicet quod sedes apostolica in agnoscendo supereminet omnibus synodus dempta ipsa uniuersali uniuersalis ecclesie cuius ipsa sedes pars est'. 15 c.

,Non est hoc uerum quod in synodo rite congregata admissis admittendis et rite celebrata auctoritas ita etiam ab ipso capite dependeat, quod nisi in quacunque diffinibilem rem consentiat, quod tunc illa diffinito sit nulla, quia tunc iudicium non esset synodi, sed unius, quod implicat. Et quia quisque ad synodum pergens iudicio maioris partis se submittere tenetur, quia hanc presupponit quod maior pars regulariter unicit, tunc synodus finaliter ex concordia omnium diffinit, licet uaria sint etiam particularium uota, quoniam iuxta maiorem partem concludit'. 15 c.

,Nec laicos nec indifferenter clericos puto admitti debere, sed electos et doctos uiros ecclesiasticos non puto in iudicio etiam spernendos, bonum rei publice tantum queratur, et non dicat undecunque ueniat, dum saltem inueniatur'. 16 c.

,An uniuersale concilium proprie captum, quod uniuersam ecclesiam catholicam representat, sit supra patriarchas et Romanum pontificem, credo dubium esse non debere'. 17 c.

,Quia sedentes in apostolica sede ab hominibus assumuntur deuiabiles et peccabiles, nunc maxime mundo ad finem tendente et malitia excrescente sua potestate ad edificationem data ad destructionem abutuntur, quis sane mentis dubitare potest absque uere potestatis et priuilegii sedis diminutione uniuersale concilium tam in abusum quam in abutentem potestatem habere pro sui ipsius conseruatione et totius ecclesie salutari ordinato regimine?' Unde dico, ,Uniuersale concilium representatiuum catholice ecclesie habere potestatem immediate a Christo et esse omni respectu tam supra papam quam supra sedem apostolicam'. 17 c.

,Manifestum est etiam papam ex negligentia deponi posse quia dicitur: Deponaris'. 17 c.

,Ex quo sequitur corolarie uniuersale concilium etiam alio quam heresis casu papam deponere posse', et supra immediate, ,Concluditur uniuersale concilium rite adunatum, licet graduationes inter se habere possit quoad iudicia, est tamen maioris auctoritatis et minoris fallibilitatis quam pape tantum'. 18 c.

Et consequenter quemadmodum papa sentiens se inutilem potest renuntiare papatui. Ita cum maior sit potestas concili in papatum quam ipsius persone pape quod potest subtrahere obedientiam eidem ex eadem causa et remouere ipsum quia cessat causa propter quam fuit electus. 18 c.

Fuit enim antiquorum maxime cure in obseruandis canonibus <c.> 20, et istud c. xx plenissime explanat auctoritatem concilii supra papam.

90 ‚Deinde, ut proprius exemplum huius adducam', contra uniuersale ‚concilium Basiliense' etc. usque: Si enim ‚ad memoriam reducis'. Textus sequens uero bene.

Octo uniuersalia concilia non fuisse congregata per Romanos pontifices sed ipsos fuisse ad ea uocatos. c. 25.

95 ‚Iuxta gesta conciliorum, que quidem gesta, xix di. c. 1 legitur, approbata sunt, inserui, ut quisque intellecta differentia facile uideat hoc uerum, scilicet quod uniuersale concilium catholice ecclesie supremam habet potestatem in omnibus super ipsum Romanum pontificem'. c. 34.

‚Petri maioritas non fuit supra, sed intra ecclesiam. Unde licet os siue caput 100 esset apostolorum siue ecclesie et eius nomine proponeret, ut Actuum primo et responderet, ut Actuum secundo, tamen nichilominus tamqam membrum subfuit. Quare in medio fidelium surgens in reuerentiam ecclesie loquutus est et passus est se mitti Samariam ab ipsa, Actuum VIII'. 34 c.

Quod similis est Lucifero qui ita uult gerere principatum in ecclesia ‚quod 105 omnia membra sunt sibi subiecta'. Ibidem.

‚Hinc unitas ecclesie fidelium, quam nos ecclesiam dicimus, siue uniuersale concilium catholice ecclesie ipsam representans et supra suum ministerium ut singulorum presidem. Et ita intelligo dictum saluatoris quod inter apostolos distributiue debeat esse, minister omnium collectiue, quoniam sic ecclesiam faciunt'. 110 Hec ibidem.

Quod ‚Treuerensis archiepiscopus si per ecclesiam congregatam eligeretur pro preside in capite eligeretur, ille proprie plus successor sancti Petri in principatu foret quod Romanus archiepiscopus' quia ‚successio in loco non arguit successionem in principatu'. 34 c.

115 ‚Quod ecclesia habet potestatem sibi de capite prouidendi libere patet, quia in omnibus pro sua salute Christo succedit'. Ibidem.

‚Nulla maior difformitas ab aliquo poterit exoriri quam ab illo qui sue magne potestatis intuitu licere sibi credens in subditorum iura prorumpit'. In secunda parte c. 27.

---

1 Excerpta : Exarto V_1
2 ergo : ergos A, uero V_1 V_2 dixisse : dississe V_1
5 In principio *om.* V_1 V_2 FM
6 in *om.* M quamuis : quin V_1 V_2 FM
7 2m 2di : 230 280 V_1 V_2 FM
8 magnum : magnam F
12 hec *om.* M
16 immutatione : inmitatione M illius *om.* V_1 V_2

17 permanet :permaneret V_1 V_1 M
18 nequit : nequid W
19 duo : 20 W
21 etc. 2m 2e : 3a 20 V_1 V_2 FM
22 suum : sanum V_2
25 7 : 2 *codd.*
26 uigorem : uigore V_2
30 Habetur : Habetis V_1 V_2
36 dependet : dependit V_1 V_2 11 c. : 8 c. W, d. 6 V_1 V_2 FM
38 Gregorius : Gratianus V_1 V_2
45 sedem *om.* V_2
50 iusta : iuxta V_1
53 15 : 14 *codd.*
57 sed *rep.* V_2 tantum *add. post* unius F
58 quia ... quod *om.* V_1 V_2
63 spernendos : sperandos M
64 saltem : saltim V_1 FM 16 : 15 W, 17 V_1 V_2 FM
66 quod : per V_2 uniuersam : uniuersalem M
68 17 : 12 W
69 et : in V_1 V_2
75 representatiuum : et presentatiuum V_2
77 17 : 12 W
78-79 deponaris : deponatur V_1 V_2 FM 17 : 12 W
83 auctoritas *om.* M
86 et ... 120 causa *om.* V_2
88 Fuit : Fuerunt *codd.*
90 huius *om.* V_1 V_2
91 Si : scilicet V_1 V_2 FM 91 reducis :reducere V_1 V_2 FM Textus sequens : Rex se W. Rex si V_1 V_2 FM
95 Iuxta : Iusta V_1 V_2
97 ecclesie : ecclesiam M
100 ut Actuum *om.* V_1 V_2
103 se mitti : admitti M
105 sunt : sint V_1 V_2 subiecta V_1 V_2 FM Ibidem : Idem V_2 M
107 ipsam : ipsa V_1 V_2 in *add. post* ut M
108 presidem : presidere V_1 V_2 F inter : iterum V_2
109 sic : sicut V_1 V_2
110 Hec *om.* V_1 V_2 FM
119 27 : 25 W

---

2 - 5 Praef. h XIV (1959-65) vol 1, p. 2.

6 - 7 Cf. Lib. II c. 2 ed. cit., vol. 2, p. 99.
8 - 10 Lib. II c. 3 ed. cit., vol. 2, p. 101-02.
11 - 13 Lib. II c. 4 ed. cit., vol. 2, p. 105.
14 - 18 Lib. II c. 4 ed. cit., vol. 2, p. 106.
19 - 21 Cf. Lib. II c. 7 ed. cit., vol. 2, p. 115-17.
22 - 25 Lib. II c. 7 ed. cit., vol. 2, p. 126.
26 - 29 Lib. II c. 8 ed. cit., vol. 2, p. 135.
30 - 36 Lib. II c. 12 ed. cit., vol. 2, p. 146; Lib. II c. 11 ed. cit., vol. 2 p. 144.
37 - 41 Lib. II c. 13 ed. cit., vol. 2, p. 159-60; Lib. II c. 13 ed. cit., vol. 2, p. 160-61.
42 - 45 Lib. II c. 13 ed. cit., vol. 2, p. 161.
45 - 50 Lib. II c. 14 ed. cit., vol. 2, p. 164.
51 - 53 Lib. II c. 15 ed. cit., vol. 2, p. 168.
54 - 61 Lib. II c. 15 ed. cit., vol. 2, p. 171.
62 - 65 Lib. II c. 16 ed. cit., vol. 2, p. 174.
66 - 68 Lib. II c. 17 ed. cit., vol. 2, p. 180.
69 - 77 Lib. II c. 17 ed. cit., vol. 2, p. 183; Lib. II c. 17 ed. cit. vol. 2, p. 184.
78 - 79 Lib. II c. 17 ed. cit., vol. 2, p. 188.
80 - 83 Lib. II c. 18 ed. cit., vol. 2, p. 197.
84 - 87 Cf. Lib. II c. 18 ed. cit., vol. 2, p. 197-98.
88 - 89 Lib. II c. 20 ed. cit., vol. 2, p. 206-22.
90 - 92 Lib. II c. 20 ed. cit., vol. 2, p. 222-24.
93 - 94 Cf. Lib. II c. 25 ed. cit., vol. 2, p. 246-47.
95 - 98 Lib. II c. 34 ed. cit., vol. 2, p. 292.
99 - 103 Lib. II c. 34 ed. cit., vol. 2, p. 300.
104 - 105 Cf. Lib. II c. 34 ed. cit., vol. 2, p. 300.
106 - 110 Lib. II c. 34 ed. cit., vol. 2, p. 302.
111 - 114 Lib. II c. 34 ed. cit., vol. 2, p. 305.
115 - 116 Lib. II c. 34 ed. cit., vol. 2, p. 305.
117 - 119 Lib. II c. 27 ed. cit., vol. 2, p. 255.

Vorbemerkungen zu den Cusanus-Exzerpten in der Hs. W (s. Anm. 20).
Articuli excerpta de tractatu katholice concordancie Nycolai Cusa.
Considerent fideles christiani doctrinam sequentem, quam Ny. de Cusa in quodam tractatu per eum olim composito, dum in sacro concilio Basiliensi de admissione ad presidenciam legatorum dudum Eugenii pape agitabatur, et per verba formalia et expressa, prout infra ponitur, dogmatizavit et constanter illo tempore defendebat. Iudicent quoque cuncti, si illa que hodie predicat ille vir inpugnando auctoritatem generalium conciliorum, cum istis prius per eum predicatis bene concordent, et qualis fidei et constancie existat talis homo.
(Nachdruck der Acta Cusana N. 600, Bd. I/2, S. 487).

ZUR EDITION DER PREDIGTEN UND ANDERER CUSANUS-WERKE

Von Rudolf Haubst, Mainz - Trier

1. Die Praefatio generalis zum gesamten Predigtwerk

Das Predigtwerk des Cusanus als Ganzes bietet den reichhaltigsten und exaktesten Einblick in die Gesamtentwicklung seiner Theologie. In ihm sind auch die theologisch wichtigsten Leitgedanken seiner Philosophie mitumfaßt.

Die folgenden Seiten versuchen weder systematisierend noch zusammenfassend in den überquellenden geistigen Reichtum einzuführen, den Nikolaus in den uns aus den Jahren 1430 bis 63 überlieferten 293 Sermones entfaltete, deren Edition im Jahre 1970 (endlich!) anlief. Sie beschränken sich vielmehr thematisch auf die Vorbedingungen, Aufgaben und Methoden der für jede gründlichere Cusanus-Forschung, aber auch im Interesse vieler dafür aufgeschlossenen Leser, und damit auch künftiger Übersetzungen, notwendigen kritischen Predigt-Edition.

Im Jahre 1987 konnte der Verfasser die Arbeit an der *Praefatio generalis* zu den vier voluminösen Predigt-Bänden, von denen bereits der II. im Erscheinen ist und die Editionsvorbereitungen für den III. angelaufen sind, abschließen. Diese Einführung ist als Vorspann zu Band XVI der Heidelberger *Opera Omnia* gedruckt. Im folgenden seien zunächst rückblickend die Wege skizziert, auf denen die Edition sämtlicher Cusanus-Predigten initiiert wurde.

a) Zur Vorgeschichte der kritischen Predigt-Edition und der *Praefatio generalis*.

Die unmittelbare literarische Vorgeschichte zu der Gesamtausgabe, von der wir hier sprechen, begann mit dem von J. Koch mitten im letzten Weltkrieg (1942) in Druck gebrachten „Kritischen Verzeichnis sämtlicher Predigten", das auch schon beachtenswerte „Untersuchungen über (deren) Datierung, Form, Sprache und Quellen" enthält[1]. Dieser Band bot auch und bietet immer noch eine durchweg gültige Übersicht über die noch vorfindlichen Texte mit Predigten des NvK. Mir wurde auf Grund meiner Bonner Dissertation *Das Bild des Einen und Dreieinen Got-*

[1] In: CT I (Predigten), Nr. 7.

tes in der Welt nach NvK[2] schon am 10. Juni 1950 von E. Hoffmann und im Jahr danach auch von J. Koch die „Kritische Edition sämtlicher Cusanus-Predigten in den Heidelberger Opera Omnia" angetragen[3]. Doch wie sollte mir die Bewältigung dieser Riesenaufgabe möglich sein?

Bei der Vorbereitung meiner Habilitationsschrift *Die Christologie des NvK*[4] studierte ich erstmals das gesamte Predigtwerk in den vom Kardinal selbst angelegten und durchgesehenen Codd. Vat. Lat. 1244 und 1245 (V_1 und V_2) mit wachsendem Interesse. Entscheidend war jedoch, daß der Mainzer Kultusminister Dr. E. Orth i. J. 1958 bei meiner Berufung auf einen Lehrstuhl an der Kath. Theol. Fakultät Mainz die baldige Errichtung eines „Instituts für Cusanus-Forschung" zusagte, in dem vor allem die Editionsvorbereitung für sämtliche Cusanus-Predigten gesichert vor sich gehen sollte. Die Instituts-Errichtung erfolgte am 18. Nov. 1960. Auch die Cusanus-Gesellschaft erklärte von Anfang an: „Als erstes Hauptziel des Instituts wird die kritische Edition des gesamten cusanischen Predigtwerkes angesehen"[5]. Nach der Verlegung des Instituts von Mainz nach Trier wurde das in der „Vereinbarung zwischen dem Land Rheinland-Pfalz, der Diözese Trier und der Cusanus-Gesellschaft" am 24. April 1981 (in § 2) bestätigt: „Aufgabe des Instituts ist ... die Herausgabe seiner (der Cusanus-)Werke mit dem gegenwärtigen Schwerpunkt in der kritischen Edition des Predigtwerkes sowie weiterer Bände der von der Heidelberger Akademie der Wissenschaften herausgegebenen Nicolai de Cusa Opera omnia".

Von seiten der Heidelberger Akademie wurde mir wiederholt die „völlige Selbständigkeit in der wissenschaftlichen Ausführung dieser (der Predigt-) Bände" zugesichert[6]. Die Besprechung „Probleme der Cusanus-Ausgabe" am 20. 4. 67 führte u. a. zu diesen Ergebnissen, die den druck-

[2] Gedr. Trier 1952. Im Trierer Priesterseminar hatte mir schon J. Lenz als Philosoph Cusanus nahegebracht. Bei dem Dogmatiker Ign. Backes schrieb ich 1936 meine Diplomarbeit (wie man heute sagen würde) schon unter demselben Titel, unter dem ich 1950 in Bonn meine Dissertation einreichte. Was die Predigten angeht, beschränkte ich mich aber auch dort noch bei deren Druck auf die Autographe in Cod. Cus. 220, auf die im II. Band der „Pariser Ausgabe" (1514) gedruckten Exzerpte sowie auf diese in „Cusanus-Texte" I erschienenen Beiträge: 1. E. HOFFMANN und R. KLIBANSKY, *Dies sanctificatus* v. J. 1439 (1929); 2.-5.: J. KOCH, *Vier Predigten im Geiste Eckharts* (1937); 6. *Die Auslegung des Vaterunsers in vier Predigten* (1940) und 7. auf das schon genannte *Verzeichnis*. Erst in Rom kamen (1950-51) auch erste Einblicke in Vat. lat. 1244 (V_1) und 1245 (V_2) hinzu.

[3] Vgl. auch *Zugänge zu NvK* S. 9b u. 27b.

[4] Gedr. 1956.

[5] S. MFCG 1 (1961) 9.

[6] So Prof. H. G. Gadamer, als der Vorsitzende der Cusanus-Commission, erstmals am 25. August 1966.

technischen Besonderheiten der Predigt-Bände gegenüber den übrigen Cusanus-Werken" galten: „Jeder Predigt werden praenotanda" vorausgeschickt, „in denen Fundort, Jahr usw. angegeben werden ... Jeder Predigtentwurf des NvK wird gezählt ... Jede Predigt bekommt eigene Paragraphen" (Numeri) usf.

Schon vor der Drucklegung der frühesten Predigten mußte aber vor allem auch deren „Chronologie und Zählung" gesichert sein. Denn eben darin bedurfte das „Verzeichnis" von J. Koch an den meisten der 34 Stellen, an denen Nikolaus seinen Niederschriften kein Datum beigefügt hatte, noch erheblicher Korrekturen. Als erstes ging mir schon bei der Arbeit über *Die Christologie des NvK* die Vermutung auf, daß Nikolaus die von Koch erst als Nr. 19 gezählte und (mit einem ?) auf das Jahr 1440 angesetzte Predigt nicht erst um die Entstehungszeit von *De docta ignorantia*, sondern schon ganz zu Anfang seiner Predigttätigkeit geschrieben habe; und das verfestigte sich allmählich zu der Einsicht, daß diese sogar die früheste erhaltene Cusanus-Predigt und somit als Sermo I zu zählen sei[7]. Für die „Datierung der frühesten Cusanus-Predigten" folgten bald weitere Umstellungen[8]. Anfang 1987 konnte ich schließlich auch über die Entstehungszeit von Predigt 204 und 205 nach Koch als den ersten zu Brixen (an Karfreitag und Ostern 1452) gehaltenen Sermones (jetzt CXXII f.) Gewißheit gewinnen[9].

Damit war der Weg für die abschließende Erarbeitung der *Praefatio generalis* frei. Der Edition der Predigten des 2. Faszikels von Band II sowie des 1. Faszikels von Band III kommt nun erstmals auch die soeben erschienene Praefatio mitsamt ihren Übersichten zugute. Nun

b) Näheres zu den in der Praefatio generalis gesetzten Akzenten[10].

Als „Einführung" in das Verständnis und zur notwendigen Vorbereitung auf die kritische Edition der sämtlichen Predigten führt die Praefatio durch diese sechs Fragen- oder Themenkreise:

„1. Wie Nikolaus selbst die Aufgabe der Verkündigung und seine Predigten einschätzte;

2. Über die Exzerpte, Übersetzungen und Untersuchungen, die dieser kritischen Edition vorangingen und sie vorbereiteten;

3. Über die Handschriften, auf denen unsere Edition basiert;

[7] Näheres s. MFCG 6 (1967) 66f. und Praef.: h XVI, p. XXXVIIsq.

[8] S. MFCG 7 (1969) 15-27; zu weiteren Umdatierungen s. MFCG 17 (1986) 57-74.

[9] S. *Praef. gen.*: h XVI, p. XL.

[10] Mehrmals wurde mir bereits zur Übersetzung der ganzen „Einführung" geraten. Doch für die internationale Forschung dürfte der lateinische Text genügen; und für den deutschen Leser ist eine sich jeweils auf die aktuellen Themen beziehende „deutsche Übersetzung" in mehreren Heften geplant.

4. Wie Nikolaus selbst seine Predigten aufzeichnete und sammelte;
5. Auf welchen Wegen wir die Reihenfolge der Predigten chronographisch aufschlüsselten;
6. Über die Editionsweise und die Apparate".

Aus § 1 sei dies hervorgehoben: Bei all seinen Predigten lag Nikolaus vor allem am Herzen, „daß er seine Hörer zu dem tiefen Heilsgeheimnis Jesu Christi hinführe. Dieses Ziel war für ihn als Prediger immer dasselbe. Doch die Art, wie er zu Christus und Seiner Wahrheit hingeleitete, suchte er immerzu zu verbessern"[11].

Nach *De docta ignorantia* setzte er - über die scholastische Theologie hinaus schon auf „modernes" Denken vorgreifend - dazu mehr und mehr bei der menschlichen (Welt- und) Selbsterfahrung ein; und dies begründete er in seiner Predigt *Confide, filia!* sogar mit diesem kühnen Appell zu einer tieferen Besinnung auf sich selbst: „Wenn wir Christus nicht in uns selbst finden, finden wir Ihn (überhaupt) nicht"[12]. Hand in Hand damit lenkt Cusanus auch immer wieder von der „analogia Trinitatis" in Selbst- und Welterfahrung zur Dreieinheit (von Einheit, Gleichheit und Verbindung) im Urgeheimnis Gottes selbst hin. „Von vielem, was die Vollendung des Menschen (in Christus) betrifft, sprach Nikolaus hauptsächlich oder nur in seinen Predigten"[13].

§ 2 blickt von dort auf die „Excitationes" im 2. Band der „Pariser Ausgabe" v. J. 1514 zurück. Diese bestehen in „Auszügen" aus den beiden Vatikanischen Kodizes V_1 und V_2. Ihr dort in „zehn Bücher" eingeteilter Text ist auch sozusagen durch die Brille des christlichen Humanisten Faber Stapulensis gesichtet, mitunter auch ergänzt. Die „Baseler Ausgabe" v. J. 1565 übernahm diesen. Die Übersetzung von F. A. Scharpff ins Deutsche (1862) stellte hinwieder daraus eine Auswahl dar.

Der § 3 widmet zunächst den noch von der Hand des NvK selbst erhaltenen Aufzeichnungen, vor allem den Autographen in Cod. Cus. 220 (C), die bis zu dem Kueser Rektor Martini († 1842) noch in drei losen Faszikeln vorlagen, dann der Transkription der allermeisten Cusanus-Predigten bis zum Jahre 1459 in den „zwei Vaticani" sowie deren eigenhändiger Korrektur durch den Kardinal (bis Sept. 1456) eingehendere Untersuchungen. Solche gelten auch den größeren Predigt-Sammlungen, die in einem Magdeburger Kodex (D), in der Laurentiana zu Florenz (L)[14]

[11] So in der *Praef. gen.*: p. X.

[12] *Sermo* XLI (32) v. 22. Nov. 1444 in Mainz: ed. in h XVII, N. 6, Z. 35.

[13] So in Punkt d der Zusammenfassung zu 1: h XVI, p. XIV.

[14] Zu *Praef. gen.* (h XVI, p. XXIII-XXV): Die Feststellung, daß bei Hs. D und L außer mit V_1 und V_2 als deren Vorlage auch mit der Benutzung von hernach gestrichenen Aus-

sowie im Kloster Subiaco (U_1 u. U_2) erhalten sind. Für die kritische Edition haben auch die „kleineren Sammlungen" aus Kloster Schönau (S_1 und S_2), die indirekt schon aus dem Jahre 1446 überliefert sind, und aus der Mainzer Kartause (Mg direkt aus d. J. 1446) unübersehbare Bedeutung. Die Tegernseer Benediktiner begannen nachweislich schon 1452 die in den Codd. 18712 (T_1) und 18711 (T) der Münchener Staatsbibliothek erhaltenen Predigten zu sammeln. Auch das Salzburger Ms. (G), das u.a. drei nur durch dieses überlieferte Predigtskizzen enthält, stammt (spätestens) aus dieser Zeit.

Der im Karthäuserkloster zu Erfurt entstandene, nunmehr „Eislebener Cod. 960 (I)" führt drei Predigten und zwei Exerpte unter dem Namen „patris Nicolai de Cusa" an. Diese sind erst i.J. 1487 von Jacobus Volradi kopiert. Die dort an 1. Stelle stehende Predigt „Über den Namen Jesu" ist jedoch nicht von Cusanus verfaßt, sondern vermutlich von einem Kartäuser, der von der „Devotio moderna" inspiriert war[15].

4. Bei der Untersuchung der Predigten und vor allem der Autographe des NvK ergab sich als erstes auf die oft gestellte Frage nach seiner Predigt-Sprache die klare Antwort: Durchweg schrieb er seine Predigt-Entwürfe in Latein nieder[16]; doch in seiner Muttersprache (vulgaris Almana lingua) trug er sie vor[17]. Nur vor Geistlichen[18] sowie später als Kardinal in Rom[19] sprach er auch Latein.

Beim Aufbau seiner Predigten hielt er sich zunächst, besonders in den dreißiger und vierziger Jahren, an die Regeln der „Ars praedicandi", indem er ein biblisches oder liturgisches Motto vorausschickte (daran hielt er auch später ohne Ausnahme fest), sodann Gott um Seinen Beistand oder die Fürbitte Mariens anrief und darnach in das Thema einführte, um dessen Darlegung in (durchweg drei) Predigtteile zu gliedern. Doch schon von 1432 an, besonders aber seit seiner Visitationsreise durch

sagen im Cusanus-Autograph zu rechnen ist, fanden kürzlich Herr Dr. Pauli und ich bei *Sermo* CXXIX (122), dessen Edition wir für den 1. Faszikel des III. Predigtbandes vorbereiten, bestätigt.

15 Näheres MFCG 17 (1986) 80-85.

16 Auszunehmen davon sind nur die ausführliche Vaterunser-Erklärung (*Sermo* XXIV), die er im moselfränkischen Dialekt niederschrieb (s. MFCG 16, 384-445), sowie die „kurze ler und auflegung über den heyligen Pater Noster" (Sermo LXXVI; 71), die Anfang März 1451 zu Wien enstand.

17 So in der Predigt LXXI (62), die er am 15. Aug. 1446 zu Mainz hielt.

18 So u.a. bereits in seiner frühesten erhaltenen Predigt (*Sermo* I) zu Koblenz.

19 Insbes. in den vier Standespredigten vor dem Klerus v. J. 1459 (CCLXXXIX - CCXCIII).

die deutschen Lande, skizzierte NvK oft schon sogleich nach der Nennung des Themas kurz die Hauptinhalte.

Daß Cusanus vor allem, wenn er vor dem Volke predigte, nicht am geschriebenen Wort klebte, sondern weithin frei formulierte, zeigen unter anderem die Gedächtnisstützen (memorialia), die er mitunter nach längeren Niederschriften notierte, aber auch Nachbemerkungen wie die: „Während ich predigte, fiel mir ein (incidit mihi)..."[20]. Wohl nie überließ er sich jedoch ganz dem, was ihm gerade „einfiel". Bei der Niederschrift der Einleitung zu seiner Pfingstpredigt 1444 setzte er sogar viermal ein, und erst den vierten Entwurf ließ er gelten[21].

An 5. Stelle der *Praefatio generalis* wird Näheres über die Methoden, die von den Hss. zu deren kritischer Zählung führten, berichtet. Erst die zuverlässige Reihenfolge und Datierung waren und sind es ja auch, die bis ins Detail den Nachvollzug der Entwicklung der ganzen Vielfalt der theologischen und kerygmatischen Motive in den verschiedenen diese jeweils variierenden Predigten ermöglichen. Und eben das macht die innere Einheit des cusanischen „Predigtwerkes" aus.

Zu 6: Die *Praefatio generalis* schließt mit einem Blick auf die Textgestaltung und die Leitlinien für die drei Apparate, die M. Bodewig und ich schon bei der Editionsvorbereitung für den 1. Faszikel (mit Sermo I-IV) in den Jahren 1967-70 erarbeiteten. Dazu gehören außer der Einteilung in vier Bände mit je 4 - 5 Faszikeln bei größeren Sermones die Zwischenüberschriften sowie das Durchhalten einer dem klassischen Latein angenäherten Orthographie. Was aber, wenn Nikolaus, etwa in der Eile, auch sinnstörende Wörter mit einflossen? Auch diese lassen wir im Text, verweisen dort aber durch das Zeichen ⌜ ⌝ auf den textkritischen Apparat. Alle Namen für Gott (Deus, auch Creator, Pater, Unitas usf.) schreiben wir groß.

Im Quellenapparat kennzeichnen wir die wörtlich oder halbwörtlich übernommen Texte durch « » oder < >. Um solche Ausdrücke, die, weil Cusanus sie liebte, öfter wiederkehren, nicht immer neu (insbes. von der Vorgeschichte her) erklären zu müssen, führte ich (in den Faszikeln I,4 und II,1) die im „Index rerum praecipue tractarum"[22] alphabetisch geordneten Hinweise auf „Sammelstellen" ein, auf die in den Apparaten fortan nur zurückverwiesen zu werden braucht.

20 So *Sermo* CCLII: V_2, Fol. 190vb und *Sermo* CCXXVI: V_2, Fol. 242ra.

21 *Sermo* XXXVII: h XVII, S. 63ff., bes. 93-100. Über die Art, wie Nikolaus den Predigtinhalt veranschaulichte und selbst seine eigenen Niederschriften sammelte, s. *Praef. gen.*: h XVI, p. XXXII sq.

22 S. *Praef. gen.*: h XVI, p. LVI-LVIII.

Unsere neue Predigtzählung ist in der ersten der abschließenden Tabulae mit der von J. Koch sowie mit den Daten und Ortsangaben übersichtlich zusammengestellt. Danach folgen: eine Liste der Abkürzungen (Sigla) für die zitierten Cusanus-Hss. und -Editionen, die Hinweise auf die eben erwähnten „Sammelstellen", die Abkürzungen für die öfter zitierte Sekundärliteratur sowie (5.) die Erklärung der in den Apparaten öfter wiederkehrenden Kürzungen und der dem Verständnis des Textes selbst dienenden Zeichen.

Die einheitliche Durchführung dieser Editionsregeln durch alle vier Bände ist nicht nur um der Optik, sondern auch um der sie Studierenden willen sehr zu wünschen.

Der Praefatio zum Gesamtwerk der Sermones folgt die „Praefatio tomi I", die zu den vier Faszikeln des I. Bandes Näheres sagt. Diese spürt insbesondere den inhaltlichen Entwicklungen und den formalen Besonderheiten der frühen Predigten (bis Epiphanie 1441) nach. Die Sermones I-X zeigen schon ein Jahrzehnt vor dem Abschluß von *De docta ignorantia* das geistvolle Profil des jungen Cusanus - mit seiner Liebe zu den Kirchenvätern, verbunden mit entsprechender Wertschätzung der Frühscholastik, und zu Ramon Llull, sowie sein Menschenbild, das Nikolaus (schon von Adam her) in die Entscheidung zwischen Sünde und Leben in der Gnade Christi gestellt und von dieser geprägt sieht, mitsamt den Tugenden und dem Vorbild der Mutter Jesu, die er als Leitbild vor Augen stellt - in hellem Licht.

Schon bald[23] lenkt er aber (auch mit Albert, Bonaventura und Thomas) vor allem auf die Geheimnisse des Lebens Jesu und auf Seine einzigartige Personalität sowie auf seine „geistige Geburt" im erlösten und begnadeten Menschen hin.

Unter dem Motto „*Dies sanctificatus* (Der geheiligte Tag)"[24] begann Nikolaus Weihnachten 1441 auch die in *De docta ignorantia* spekulativ dargelegte Trinitätslehre von „Gott Vater, Sohn und Hl. Geist" als der sich in der ganzen Schöpfung spiegelnden „Einheit, Gleichheit und Verbindung" kerygmatisch auszumünzen. Seit der bald darauf folgenden moselfränkischen *Vaterunser-Erklärung*[25] ging er als Prediger mehr und mehr auch von der Erfahrung der dem Menschen angeborenen Sehnsucht nach Unsterblichkeit, Wahrheitserkenntnis und Liebe aus, um den suchenden Geist auf Gott als den Ursprung, die transzendent-immanente Mitte und das Ziel von allem desto nachdrücklicher hinzulenken. Um den Weg dorthin zu zeigen, leitete er zugleich und nicht minder dazu an,

[23] In den *Sermones* XI-XXI (Fasz. 3) von Weihnachten 1431 bis Epiphanie 1440.

[24] *Sermo* XXII; vgl. unten S. 221ff.

[25] *Sermo* XXIV, N. 21-26.

Jesus Christus in gläubigem Denken als die Vollendung und den Vollender der gesamten Menschheitsgeschichte[26] und näherhin aller Menschen, die Gott suchen, zu verstehen.

2. Zur Filiation der Handschriften von „De visione Dei"

Die von der menschlichen Welt- und Selbsterfahrung zu Jesus Christus als der höchstmöglichen Selbstbekundung Gottes hinführende Schrift „Das Sehen Gottes" findet seit einigen Jahren unter den Cusanus-Werken das lebhafteste[27], auch ein weltweites[28] Interesse.

Vorbemerkungen: Weil die kritische Edition dieses Werkes (in h VI) seit langem besonders dringend zu wünschen ist, erklärte ich, R. Haubst, in der Sitzung der Cusanus-Commission der Heidelberger Akademie vom 2. Sept. 1974 mich dazu „bereit", auch „De visione Dei" zu edieren, sofern mir „ein geeigneter, hauptamtlicher Mitarbeiter zur Verfügung gestellt wird"[29]. Vor allem die Arbeit an Band I und II der Sermones und die Vorbereitung von Symposien beanspruchten mich aber auch nach meiner Emeritierung (neben der Redaktion dieser MFCG u.a.) so sehr, daß ich mich erst nach Abschluß des Bandes I der Sermones (Anfang 1984) den besonderen Problemen der Textgestaltung zuwenden konnte. Am 31. Juli 1985 hatte ich immerhin bereits die auf der beigegebenen Tabelle verzeichneten 26 Hss. erkundet und für das Cusanus-Institut in Trier deren Photographien angeschafft. Deren alphabetische Liste entzog sich indes noch den Problemen der Hs.-Filiation. Sie beschränkt(e) sich auch bewußt auf die Hss., die für die kritische Textsicherung von Belang

[26] So in *Sermo* XXIII.

[27] Das zeigte schon 1986 die hohe Zahl der Teilnehmer (250 sind registriert), darunter 28 aus dem Ausland, an dem Symposion *Das Sehen Gottes nach Nikolaus von Kues*. Die Übersetzung ins Deutsche von H. PFEIFFER, die wie die lat.-italienische Parallelausgabe von G. SANTINELLO (1980) und die lat.-englische von J. HOPKINS (1985) auch wirklich schon den ganzen Text bringt, war vorausgegangen. A. HAAS schloß sich in *Deum mystice videre ... in caligine coincidentiae* (Basel-Frankfurt 1989) neuestens dieser an.

[28] In Indien, u. z. in: Publication Marga Prakashan, erschien 1989 eine Übertragung von C. N. MORJE und CHR. SHELKE (mit einer Einleitung von H. Pfeiffer) in die Maharati-Sprache. Anfang 1990 überraschte uns J. M. André mit einer schön aufgemachten Traduçao e Introduçao ins Portugiesische: A visao de Deus Nicolau de Cusa, die in Lisboa erschien. Diese basiert (leider nur) auf dem Text der Pariser Ausgabe von 1514. Übersetzungen von Cl. Obiélu in die nigerianische Ogbo-Sprache sowie von K. Yamaki ins Japanische und von Frau B. Helander ins Schwedische sind z. Zt. in Vorbereitung.

[29] So im Protokoll der besagten Sitzung.

sind. Die spätere Siglierung und Gruppen-Einteilung von Herrn Dr. Bodewig ist hier beigefügt.

Verzeichnis der Handschriften mit „De visione Dei"

(von Juli 1985)

Nr.	Ort und Herkunft	Fol.	Sigla	Sigla Bodewig
1.	Cus.219	1^r-24^r	C	C (Z)
2.	Eichstätt, Univ.-Bibl. Cod. 528	142^r-183^r	E	Ey (Y)
3.	Gissensis 695	136^r-236^v	Gi	Gi (X)
4.	Graz, HS. I 910	8^r-29^r	Gr	Gr (X)
5.	Islebiensis 960	11^v-28^v	I	I (X)
6.	Los Angeles, University of California (Buxheim) 170/21	1^r-113^r	L	Bu (Y)
7.	Magdeburgensis 166	451^v-484^v	Ma	Ma(X)
8.	Manchester, John Rylands University Library Cod. Lat. 459	1^r-96^v		Me(Y)
9.	Metensis, Stadtbibl. 355	(verloren)	Mt	Mt (Y)
10.	Monac. Lat. 18570 (Tegernsee)	1^r-26^r		T (Y)
11.	Monac. Lat. 5606 (Diessen)	154ra-167ra	Di	Di (Y)
12.	Monac. Lat. 14213 (St. Emmeran/ Regensburg)	125^r-140^r		E (Y)
13.	Monac. Lat. 17247 (Scheftlan)	107^r-123^v		Qa (Y)
14.	Monac. Lat. 17247 (Scheftlan)	124^r-140^v		Qb (X)
15.	Monac. Lat. 18592 (Tegernsee)	99^v-124^v		Tg (Y)
16.	Monac. Lat. 19352	13^r-32^v		Mr (Y)

17.	Monac. Lat. 24862	46^r-73^v		Ms (Y)
18.	Norimbergensis V 72	1^r-21^r	N	D (X)
19.	Oenipontanus (Innsbruck) 444 (Senales)	109^r-131^r	O	O (X)
20.	Salisburgensis M I 397	116^r-167^r		Sb (X)
21.	Salisburgensis, Bibl. S. Petri b XI 242	1^r-31^v		Sp (Y)
22.	Sublacensis 148 (CXLIV)	11^v-44^v		Ka (X)
23.	Trevirensis, Stadtbibl. 683	60^r-93^r	Tr	Tk (X)
24.	Toletanus, Bibl. Capitular Ms.19-26	17^r-41^r	To	To (Z)
25.	Vat. Lat. 9425	1^r-18^r		V (Z)
26.	Vat. Lat. 11520	1^r-39^r		R (Z)

Darüber hinaus besaß das Institut schon 1985 auch eine Photokopie der in Cod. 99 der Staats- und Stadtbibliothek Augsburg (in 8^0) auf Fol. 167^v-227^r erhaltenen Kopie von *De visione Dei*. Nach Ausweis der (bald zu erwähnenden) Homöoteleuta in den Kap. 6 u. 22 (Fol. 177^r, 9 u. 217^r, 21) gehört diese der Tegerseer Familie (Y, =a) an. Doch das Postscriptum datiert sie eindeutig erst auf das Jahr 1472. Sie ist daher nur für die spätere Überlieferungsgeschichte dieses Cusanus-Werkes interessant[30]. Unter diesem Aspekt ist die von H. Hallauer entdeckte und untersuchte Brixener Hs. E. 15[31], von erheblich höherem Interesse.

Schon im Mai 1984 entschied sich auch Dr. M. Bodewig - nach der Beendigung seiner anerkennenswerten Arbeit an dem umfangreichen Predigtband (Sermones) I -, sich ganz der Editionsvorbereitung von *De visione Dei* zuzuwenden. So kam es bereits am 14. Nov. 1984 zwischen uns zu einer Vereinbarung, in deren 1. Punkt es gleich schon heißt: „Herr

[30] Eine weitere Hs. (in Vat. Lat. 7944; s. *Studien* S. 13, Anm. 11) wurde in diese Tafel deshalb nicht aufgenommen, weil sie bereits eine Abschrift der Ausgabe des Faber Stapulensis (v. J. 1514) darstellt; auch das von J. Hopkins (S. 104) nachgetragene Ms. Minnesota Z 193 N. 519 nicht, weil dieses sogar schon aus der Basler Ausgabe (1565) kopiert ist. Die von J. Hopkins (S. 105) ebenfalls erwähnte Hs. aus der Kartause Aggsbach führen wir hier deshalb nicht an, weil sie vermißt wird und wir von ihr (im Unterschied zu Mt) nichts Näheres wissen.

[31] S. o. 82-92.

Bodewig schlägt vor, (monatlich) zwei Wochen in Bonn, sonst wie bisher im Institut zu arbeiten. ... Nachdem er in die Arbeit an den drei Apparaten (Varianten, Quellen, Loci similes) eingeübt ist, scheint das auch mir, R. Haubst, möglich zu sein". Am 18. Juni 1985 legte Dr. Bodewig auch schon ein erstes und vorläufiges Ergebnis seiner Text-Kollation von acht Hss. vor, das auf Grund von Homoioteleuta (Textlücken zwischen ähnlichen Worten) zunächst auf die Unterscheidung von „vier Kodexfamilien" hinauslief. Das war ein bemerkenswerter Anfang.

Doch dann erfolgte (am 12. 7. 1985) von seiten der Akademie die Erklärung, „daß mit dem 1. Nov. Herr Dr. Bodewig nicht mehr als Inhaber der Stelle besoldet werden" könne[32]. Die bis dahin aussichtsreiche Entwicklung der Vorarbeiten wurde dadurch von Grund auf verändert. Der „geeignete hauptamtliche Mitarbeiter" fehlte seitdem!

Ich übergehe die auch danach weitergeführten schriftlichen und mündlichen Besprechungen[33]. *Ein* Datum muß aber noch erwähnt werden: Am 18. April 1988 schickte mir Herr Dr. Bodewig die von ihm verfaßte *Legenda* als eine Handreichung zur Aufgliederung der (26) Hss. in drei Gruppen. Gerade weil diese bisher nicht gedruckt ist, scheint mir ein grundlegender Überblick über das, was sie zur Eruierung der Hss.-Filiation insgesamt beiträgt, so hilfreich, daß sie auch *kritisch diskutiert* zu werden verdient. Die „kritische Edition" darf ja, wie sich zeigen wird, a) die Unterscheidung der drei Hss.-Gruppen nicht übersehen; sie muß indes b) die chronologische Reihenfolge der drei Gruppen (als solcher) überprüfen. Abschließend (c) sei auch schon ein wenig vorüberlegt, wie die gewonnenen Untersuchungs-Ergebnisse für die weitere Feststellung der Abhängigkeits-Verhältnisse im einzelnen und für die kritische Textgestaltung fruchtbar gemacht werden können.

a) Zunächst diese *referierende Feststellung*: Bei der Untersuchung der „Zugehörigkeit der Codd. zu bestimmten Familiengruppen" kam Bodewig „auf dem Wege gemeinsamer Homoioteleuta und gleicher Lesungen"[34] zu deren Einteilung in diese drei Gruppen (X, Y, Z):

„Zur Familie **X** gehören die Codd.
I D Gi Tk Ka O Gz Sb Qb Ma = 10 Codd.
Zur Familie **Y** folgende:
T Tg Mt Bu E Me Qa Mr Ms Ey Di Sp = 12 Codd.
Zur Familie **Z**:
C V R To = 4 Codd."

[32] Das wurde mit der Altersgrenze begründet.

[33] Wo im folgenden etwas daraus wörtlich übernommen ist, wird dieses durch „ " gekennzeichnet.

[34] Dazu und zum folgenden s. S. 3 seines Ms. „Legenda".

Über die Kollation der Hss. hinaus bedeutet vor allem die Begründung dieser Dreiteilung einen für die Ausarbeitung des Stemmas grundlegenden Fortschritt. Dies freilich zugleich mit dem Vorbehalt, daß die chronologische Reihenfolge der in den Gruppen „X, Y, Z" zusammengefaßten Hss. und dieser Gruppen selbst stimmt.

Die durch Homoioteleuta entstandenen Lücken sind als solche gewiß auch das zuverlässigste Argument, um die Zugehörigkeit zu dieser oder jener Gruppe zu sichern. Hier gilt die einfache Logik: Wo die Stammschrift einer Hss.-Gruppe Lücken hat, da erscheinen diese normalerweise eo ipso auch in den Kopien. Aus den Untersuchungen von Bodewig zu den Familiengruppen übernehme ich diese Nachweise:

„Die Textlücken der (12 Hss.) in Gruppe **Y** sind folgende:

N. 19, 8-9: (nach tuam) amorosiorem - tuam

N. 100, 7-8 (nach ubi): Verbum - ubi"[35].

„7 Homoioteleuta in der Familie **Z**:

N. 18, 4-5 (nach minor): quacumque - minor

N. 42, 4-6 (nach aliud): ille - aliud

N. 56, 21-22 (nach finitum): per infinitum - finitum

N. 62, 18-18 (nach primae): non est - materiae primae

N. 68, 9-10 (nach potest): esse maius - potest

N. 71, 14-15 (nach amantem): video in te - amantem

N. 99, 8-10 (nach sensibile): virtutis - sensibilis".

Zu der von ihm bevorzugten „Gruppe X" schrieb Bodewig hingegen[36]: „Wir haben kein einziges Homoioteleton, das allen Codd. dieser Gruppe gemeinsam ist, im Gegensatz zu den Gruppen Y und Z". Daraus „muß man schließen, daß für die Herstellung der Handschriften der Gruppe X die gleiche Vorlage mehrmals verwandt wurde. Es kann sein, daß die ein oder andere Kopie dem Autograph nahestand".

b) Gegen die Reihenfolge (X, Y, Z) der drei Gruppen melden sich *schwerwiegende Fragen*. Zunächst

1. diese: „Der heute der Turmbibliothek von St. Andreas zu Eisleben (daher I) als Ms. 960 gehörige Sammel-Kodex enthält auf Fol.1^{r}-91^{v} und 189^{v}-290^{v} nicht weniger als elf philosophisch-theologische Schriften des

[35] Die Numeri sind von der von mir im Cusanus-Institut erarbeiteten Zählung übernommen.

[36] Am 15. 7. 88.

NvK". Die ältere Hand „datiert die Abschrift von De visione Dei (Fol. 12ra-28vb) im Explizit auf das Jahr MCCCCLXI"[37]. Das Werk *De visione Dei* hat der Kardinal aber schon am 8. Nov. 1453 abgeschlossen und bald danach dem Abt und den Mönchen von Tegernsee gewidmet[38]. Das Widmungsexemplar ist leider verloren. Die älteste aus Tegernsee erhaltene Kopie liegt in dem heutigen Clm 18570, Fol. 1r-26r, von Anfang des Jahres 1454 vor[39].

„Der Text nach dem Tegernseer Cod." ist mithin „zunächst einmal als ein von Nik. autorisierter Text zu betrachten". Das aber stellt unausweichlich vor das Dilemma: Ist es dann nicht ein Widerspruch, wenn die Filiation der Handschriften nicht mit diesem Kodex (und den weiteren Abschriften, die zu dieser Gruppe gehören), sondern mit der erst 1461 kopierten Handschrift in I beginnen soll? Diesem Widerspruch kann man nur entgehen, indem man hier statt der chronologischen Aufeinanderfolge oder „gegenseitigen Abhängigkeit" deren anderswie zu begründende „Wertstellung" zum Maßstab nimmt.

2. Damit stoßen wir auf das Hauptanliegen Bodewigs: den qualitativen Vorrang der Hs. I und der Gruppe X vor Y und Z zu erweisen. Zutreffend erklärt er selbst dazu: „Glücklicherweise haben wir die Möglichkeit, mit Hilfe der Familien X und Z die Textlücken in der Familie Y zu ergänzen, sodaß der ganze genuine Text des Apographs wieder hergestellt werden kann"[40]. Im Hinblick auf die Homoioteleuta stimmt das zweifellos. Dieser Möglichkeit, die Lücken in Y und Z zu integrieren, hat sich aber auch schon, ohne die drei Gruppen zu differenzieren, G. Santinello bei seiner Edition in Scritti Filosofici[41] bedient, indem er bei M(Clm 18570) und C, wo er bereits die zwei bzw. sieben Homoioteleuta feststellte, die „Auslassungen" beiderseits korrigierte. Auch J. Hopkins[42] ist es bei seiner schon umfassenderen Kollation von insgesamt 24 Mss. ohne weiteres gelungen, die Lücken zu integrieren[43].

[37] So R. HAUBST: MFCG 17 (1986) 79. Näheres zu Hs. I, auch zwei Ablichtungen, s. dort S. 79-85.

[38] Anfang 1454 bedankte sich Abt Caspar Aindorfer für dieses Werk ganz besonders; s. E. VANSTEENBERGHE, *Autour*, S. 119f.

[39] Nach dem dortigen Postscriptum wurde diese Kopie „anno domini 1454 in vigilia Epiphaniae", also schon am 5. Januar, beendet.

[40] Legenda S. 4.

[41] Bd. 2 (Bologna 1980) 52.

[42] *Nicholas of Cusa's dialectical mysticism, Translation ... of De visione Dei* (Minneapolis 1983) 102-105 zählt er bereits 21 Mss. auf.

[43] An Hand der Ausgaben von SANTINELLO und HOPKINS war auch schon die Übersetzung von H. PFEIFFER (Trier 1985) den Homoioteleuta-Problemen enthoben, während

Gegen eine Überschätzung der Hs. I als der Stammutter der 9 folgenden Hss. der Gruppe X hatte ich schon am 2. 5. 88 eingewendet, daß auch diese mindestens diese vier „Homoioteleuta" habe:

„Nr. 57, 17-18 fehlt (nach fine): Est principium sine fine.

N. 87, 13-14 fehlt (nach finitum): quando de eo (= in infinito) verificatur infinitum.

N. 109, 10 fehlt (nach puer): Habet et vim sensitivam in actu; sentit enim puer.

N. 110 fehlt (nach minera) lapidis; aut in potentia esse, ut fiat minera".

Daraufhin verdeutlichte Bodewig in seiner „Schematischen Darstellung" vom 10.10.1988: „Freilich haben alle Codd. der Familie X Homoioteleuta, aber kein einziges, das wir *bei allen* vorfinden. Daraus ergibt sich, daß das Exemplar, das der Gruppe X vorlag, mehrfach den Abschreibern gedient hat, vermutlich dreimal. Und dieses Exemplar unterlag einer beständigen Korrektur desjenigen, der dieses Exemplar verfaßt hatte. Korrekturen an diesem Exemplar macht aber nur derjenige, der daran interessiert ist, nämlich der Autor. Seine Korrekturen spiegeln sich wider in den verschiedenen Codd.-Gruppen der Familie X".

3. Doch dafür, daß alle Gruppen (innerhalb von X) auf je neue Eingriffe des Kardinals zurückgehen sollen, gibt es keinerlei Belege. Es ist auch schon sehr unwahrscheinlich, daß der Schreiber oder Redaktor der Hs. I deren Besonderheiten von Cusanus selbst haben soll!

Dafür suchte Dr. Bodewig in den Jahren 1987/88 neue Indizien aufzuzeigen[44]. Die zwei bemerkenswertesten sind wohl diese:

„Das Vorsatzblatt in I führt längs des rechten Randes Werke des Nik. an. Über den Titel Apologeticum (*sic*!) super doctam ignorantiam schreibt N. *eigenhändig*: id est liber responsionis sive excusationis. Das fehlt in der Heidelberger Ausgabe. ..." Darauf erwiderte ich[45]: „Das besagte Vorsatzblatt fehlt wohl in unserer Aufnahme[46]. Ich möchte jedoch zweierlei dazu bemerken: 1. Die Hand, die die Apologia geschrieben hat, ist tatsächlich der des Nikolaus sehr ähnlich. Ich lege eine Ablichtung von Fol. 316^{r} bei. Am unteren rechten Rand zeichnete dort aber der Schreiber: 1487 (!) Barnabi (?). Vielleicht ist auch die (besagte)

der in den „Philos. Schriften des NvK" erschienene lat.-dt. Paralleltext (Bd. 3, 93-219), der sich nur auf C und p (Faber Stapulensis) stützt, die 7 Textlücken haben.

44 In seinem Brief v. 14. Dez. 88 faßte er deren etwa sechs zusammen.

45 Am 2. Jan. 1989.

46 Vgl. jedoch die in MFCG 17, zwischen S. 80 u. 81, beigegebene Ablichtung mit dem gewöhnlichen Buchtitel von der Hand des Jacob Volradi, sowie dazu S. 80.

Notiz von derselben Hand. Ich möchte aber 2. auch bemerken: Nikolaus selbst hätte seine Apologia nie einen liber excusationis genannt."

Der Satz „per quandam praxim devotionis in mysticam propono elevare theologiam" zum Abschluß der Praefatio ist am Rande von I zu einer Dreigliederung ergänzt. Geht diese nicht auf Cusanus selbst zurück? In der Marginalie beginnt der zitierte Satz mit „*primo* conabor ...; darauf folgt: *Secundo* loco aliquas Scripturarum latebras et doctorum ... enodare"; als 3. Punkt sollten dunkle Textstellen leicht-faßlich erklärt werden. Mit einer solchen Disposition hätte Nikolaus jedoch dem Aufbau seines eigenen Werkes, das ja ganz bei dem religiös-mystischen Ziel bleibt, selbst widersprochen. Eben darum nahm Bodewig diese wohl auch schon bei seiner eigenen Textgestaltung (N. 4) nur in den textkritischen Apparat auf. Darin, daß I (und mit I die ganze Gruppe X) im Stemma der Hss. den Vorrang haben müsse, blieb er jedoch kompromißlos.

c) *Überlegungen zum Fortgang der Arbeit.* Weil mir eine baldige gediegene Edition dieses Werkes nach wie vor am Herzen liegt, möchte ich hiernach kurz dartun, unter welchen Bedingungen und wie die Editio critica auf der umfangreichen, bereits vorliegenden Handschriften-Kollation aufbauen kann.

1. Wie schon hinreichend dargelegt, ist unter dem historisch-kritischen Gesichtspunkt - aufs Ganze gesehen - die Priorität der 12 Hss., deren erste schon am 5. Jan. 1454 vorlag[47], unbedingt festzuhalten. Diese Gruppe sei deshalb mit **a** sigliert, das verschollene Widmungsexemplar mit α.

2. Bei der Familie „X" ist zu beachten, daß deren „Einheit" durch keine durchgehenden Homoioteleuta gesichert ist. Angesichts der Varianten bleibt vielmehr die Vermutung, „daß die ein oder andere Kopie dem Autographon nahestand durch eine Hs., die wir bis heute nicht kennen". Hier möchte ich hinzufügen, daß die Tegernseer Stamm-Hs. auch hier als bei manchen der späteren Kopien (mit-)benutzt in Erwägung zu ziehen ist. Gerne stimme ich aber auch der Unterscheidung von I D Gr Tk und Sb Ka O Gz Qb Ma als zweier „Gruppen" innerhalb der zehnköpfigen Familie „X" (die ich **c** nennen möchte) zu. Doch diese Unterscheidung gilt nicht durchgehend. Nach der vorliegenden Textkollation fehlt z. B., wie im ursprünglichen Text von **a**, nicht nur bei I D Gr Tk, sondern auch bei Sb O Gz Ma die Überschrift.

[47] Die Nürnberger Hs. (N = D) ist freilich erst i. J. 1463 kopiert; vgl. R. KLIBANSKY: h VII, 17.

3. Die Varianten bei den Kapitel-Überschriften hat Bodewig leider nur bei den drei ersten Kapiteln zusammengestellt. Schon bei Kap. 1 (N. 5) erklärt er aber auch, daß die in I (am Rand) nachgetragene Zählung von 26 Kapiteln, bei der auch schon „der Prolog (N. 1-4)" als „capitulum primum"[48] in Ansatz gebracht ist, irrig sei. Auch in Cod. Cus. 219 (C) sowie in der gesamten Gruppe „Z" (b) steht die sich durchsetzende Zählung von 25 Kapiteln nur am Rande; und diese ist von einer anderen Hand als der des Kardinals nachgetragen, aber, wie Bodewig hier mit Recht annimmt, als von ihm gewollte Ergänzungen. In manche Codices der Tegernseer und der von I abhängigen Reihe wurden diese Nachträge auch als solche aufgenommen.

4. Die Rezeption von nachgetragenen Bestandteilen der Gruppe „Z" in „X" stellt uns auch generell vor die Frage: Welche von diesen beiden Gruppen ist die ältere? Beschränken wir uns hier auf die Kernfrage: Ist die als solche erst in Rom entstandene Hss.-Familie „Z", und sind insbesondere die an manchen Stellen[49] von Cod. C angebrachten Korrekturen historisch-kritisch vor oder nach der im Jahre 1461 geschriebenen Hs. I anzusetzen? Dem entsprechend ist ja auch diese oder jene Gruppe b oder c zu nennen.

Sehen wir uns daraufhin die schon von Bodewig gewählte Reihenfolge der Hss. CVRTo näher an. Als selbstverständlich können wir dabei annehmen, daß der Kardinal sowohl in Brixen wie danach in Rom auch nach Preisgabe oder Verlust der Urschrift und dem Versand des Widmungsexemplars an die Tegernseer (α) noch ein Manuskript mit *De visione* zur Hand hatte. Daß dies auch schon von Anfang an die uns vorliegende Pergament-Hs. (auf Fol. 1-24) in *C* 219 gewesen sei, ist nicht anzunehmen. An sich kann diese (oder eher deren Vorlage) aber schon um 1457 entstanden sein[50]. Andererseits ist hier zu bedenken, daß die Prachtschrift des 2. Kueser Bandes mit Cusanuswerken, der bereits *De apice theoriae* enthält, (wohl) erst in den letzten Lebensmonaten des Kardinals (nach Ostern 1464) abgeschlossen und gebunden wurde[51]. Doch diese Spätdatierung betrifft keineswegs das vermutliche „Exemplar Romanum", das auch schon die Vorlage für die drei weiteren „römischen" Hss. war.

[48] S. „Legenda" S. 10 sowie den Apparat zu N. 2,1.

[49] Bodewig zählt in seinem Exposé vom 7. 7. 87 neun Korrekturen auf.

[50] M. Bodewig setzt deren Niederschrift in „Schematische Darstellung" S. 7 sogar schon „spätestens für das Jahr 1457, vielleicht sogar ein Jahr früher" an.

[51] Vgl. R. Klibansky, *Zur Überlieferung der Docta ignorantia*, in: NvKdÜ, H. 15 c (1977) S. 223; Praef. zu *De ven. sap.*: h XII (1982) XVI.

Von der Hs. in C (oder deren Vorlage) ist näherhin schon im J. 1459 die Hs. *V* (Vat. Lat. 9425, 1r-18r) kopiert[52]. Schon um 1460 ist auch die Hs. *R* (Vat. Lat. 11520, 1r-39r) von „C" abgeschrieben[53]. Dazu kommt neuerdings die Hs. To (Cod. Tol. 19-26, 17r-41r). Deren Entdecker Kl. Reinhardt konstatierte bereits, daß sich die Kopie von *De visione* auf V und R stützt[54], und daß bei ihr von C „höchstens eine mittelbare Abhängigkeit in Frage" kommt[55]. Weil *De non aliud* das jüngste dortige Cusanuswerk ist, rechnet Reinhardt frühestens mit dem Jahr 1462 als der Abfassungszeit dieser Sammlung.

Das zusammen genügt wohl vollauf zu der historisch-kritischen Feststellung, daß zumindest die Anfänge der Gruppe „Z" vor der mit I beginnenden Reihe „X" anzusetzen sind. Das bedeutet: Statt „X" sagen wir fortan besser **c** und statt „Z" besser **b**. Das „Exemplar Romanum", das vermutlich zwischen der Urschrift und C vermittelt hat, siglieren wir demgemäß mit **β**.

5. Für die Annahme, daß die Besonderheiten der Gruppe „X" (nunmehr **c**) auf Hinweisen oder auf einer Hs. beruhen, die vom Kardinal selbst aus Brixen oder Rom kam, fand ich bisher kein realistisches Argument, es sei denn dafür, daß sich auch **c** schon an **b** orientierte. Hier liegt aber auch die Vermutung nahe, daß einiges in der Reihe **c** auf einer unmittelbaren Einsichtnahme in die (verschollene) Tegernseer Vorlage, das Widmungsexemplar, oder auf einer neuen Abschrift von dieser beruhe. Eine eindeutige Antwort darauf ist erst dann möglich, wenn alle Möglichkeiten, die Besonderheiten auch von dieser oder jener (vielleicht auch verschollenen) Hs. der Gruppe **a** oder **b** herzuleiten, mit negativem Ergebnis überprüft sind.

Aufs Ganze gesehen, erforderte dies freilich einen differenzierten Durchblick durch alle 26, oder zumindest die je Neues bringenden Hss. Mit Hilfe elektronischer Datenverarbeitung wäre das, an Hand von bereits vorgegebenen Disketten, leicht möglich. Vorerst möchte ich jedoch hinter die Annahme einer in I oder generell der Gruppe **c** benutzten besonderen Vorlage (**γ**) ein Fragezeichen setzen[56], da ja auch mit besonderen Initiativen des Schreibers von I zu rechnen ist.

Gerade bei der besonders besinnlichen Schrift *De visione Dei* darf und soll wohl auch der Nachweis der Hss.-Filitation im Stemma (und auch

52 R. Klibansky, Praef. zu *De pace fidei*: h VII, XXV f.

53 Näheres l. cit. XXII.

54 MFCG 17 (1986) 105-109.

55 Ebd. 130f.

56 Zu überprüfen ist auch, ob die Sigla V und R (u. a.) nicht durch eindeutigere zu ersetzen sind.

im Varianten-Nachweis) von dem perfektionistischen Ideal einer adäquaten Wiedergabe aller einzelnen Abhängigkeiten und Querverbindungen abgehen und pragmatisch auf das reduziert werden, was zur durchgehenden Sicherung des von Cusanus selbst ursprünglich intendierten Wortlauts mitsamt der von ihm selbst vorgenommenen Korrekturen notwendig ist[57].

Das Hauptergebnis der mühsamen vorstehenden Überlegungen:

Historisch-kritisch sind die drei Gruppen **X Y Z** (unter Berücksichtigung der Frage, inwiefern auch X als Gruppe zu bezeichnen ist) zu unterscheiden, aber zu **Y Z X**, besser gesagt zu **a**, **b**, **c** umzustellen.

Die - für die Textgestaltung nur sekundäre - Frage, ob die ganze Gruppe **c** (=X) auf einer eigenen Vorlage (γ) basiert, oder bzw. inwieweit sie (nur) auf je verschiedenen Kombinationen von Hss. aus **a** und **b** beruht, bedarf noch weiterer text-kritischer Klärung.

3. „Ausleuchtungen" (Elucidationes) neutestamentlicher Texte

Als der Kardinal Nikolaus von Kues um Ostern 1464 das Ende und das Ziel seiner „Jagd nach der Weisheit" nahen fühlte, empfahl er zum Abschluß des Dialogs *Die höchste Stufe der Betrachtung*[58] seinem vertrauten Sekretär Peter von Erkelenz[59]: „Lenke das Auge des Geistes mit scharfer Aufmerksamkeit auf dieses Geheimnis (auf Gott) hin" und übe

[57] Das gilt z.B. von dem verzwickten „Sonderfall" zu Anfang von Kap. 21, daß in I eine zweite Hand das *ultimate* zu *ultimitate* verbessert hat. Dabei konnte der Korrektor sich schon der älteren Tegernseer Texttradition (**a**) anschließen. Das *ultimate* dürfte ja auch letztlich durch eine irrtümliche Lesung des Kürzels ul^{te} entstanden sein. In den Text-Rezensionen von G. Santinello und J. Hopkins steht demgemäß zutreffend: (in) ultimitate (perfectionis). In „Z" (**b**) steht statt *ultimitate*: ultima(!) *Ultimo* schrieb Faber Stapulensis in p; dies übernahmen W. u. D. Dupré in den *Philos.-Theol. Schriften* III (Wien 1967). Tatsächlich ist hier ja auch zu vermuten, daß der Kardinal selbst in seinem „römischen" Handexemplar die abstrakte Aussage *in ultimitate* - dem Latein der Alten und dem christologischen Sinnzusammenhang entsprechend - zu *in ultimo (perfectionis)* verbessert hat. Wie groß ist diese Wahrscheinlichkeit? Von deren Ermessen hängt es ab, ob im künftigem kritischen Text das *ultimo* den Vorzug verdient.

[58] So übersetzt H. G. SENGER (*NvKdÜ* 19, 1986) den Titel „De apice theoriae": h XII (1982) 115-136.

[59] S. E. MEUTHEN, *Peter von Erkelenz*, in: ZAGV 84/85 (1977/78) 701-744.

dich (darin) „am meisten an Hand meiner kleinen Schriften (libelli)[60] und Predigten ..., um in diesen theologischen Fragen (noch) besser beheimatet zu werden".

a) In das hier angesprochene spekulative philosophisch-theologische Umfeld gehören außer *De quaerendo Deum*, *De visione Dei* und *De apice theoriae* zweifellos auch der Dialog *De Deo abscondito* sowie die Briefe *De filiatione Dei* und *De dato Patris luminum*. Dazu kamen (Sept. 1453) das *Complementum theologicum* mit seiner geometrischen Symbolik und (i. J. 1459) der hochspekulative Brief *De aequalitate* und der Traktat *De principio*[61].

P. Wilpert hat bereits 1959 *De Deo abscondito*, *De quaerendo Deum* sowie *De dato Patris luminum* und die ausgesprochen theologischen Opuscula *De filiatione Dei* und *De Genesi* mitsamt der *Coniectura de ultimis diebus* ediert[62].

Schon im Text-Anhang zu „Christologie des NvK"[63] hatte ich auch zwei ausgesprochen „scholastische" Diskussionsbeiträge des NvK „Über die hypostatische Einung und das Blut Christi" veröffentlicht. Zusammen mit dem dogmengeschichtlichen Gutachten *De usu communionis. Contra Bohemorum errorem* ist deren kritische Edition in h X/3 vorgesehen[64]. Für h X/1 steht - über die schon edierte spekulative Interpretation *De Genesi* hinaus - noch die Erstveröffentlichung der folgenden sechs Beiträge zur Biblischen Theologie des NT an:

1. *Responsio de intellectu Evangelii Iohannis.*
2. Die *Auslegung von Joh 6, 26-72.*
3. Der *Dialogus De visitatione*[65].
4. Die *Elucidatio Epistulae ad Colossenses*[66].
5. Der Traktat *De aequalitate*[67]. Dazu kommt (6.)

[60] *De ap. theor.*: h XII, N. 16. Der Kardinal nennt „näherhin *De dato Patris lumine*, *De icona sive visu Dei* und *De quaerendo Deum*". *De ap. theor.* empfiehlt er mit diesen libelli besonders.

[61] *De princ.* ist 1988 in h X/2b ediert; *De theol. compl.* ist für h X/2a vorgesehen.

[62] In h IV als Opuscula I. Zur *Coniectura* vgl. *Sermo XXIII* (in h XVI N. 5-13) sowie den *Conspectus* zu beidem ebd. S. 180-183.

[63] S. 313-328.

[64] Seit der Heidelberger Commissions-Sitzung am 25. 5. 1984 ist die Aufgliederung von *Opuscula* II (h X) in drei Faszikel beschlossen.

[65] p II/1, Fol. 3^v-6^v unter der Überschrift *De annunciatione*. Darüber H. Pfeiffer, *Maria, die Dienerin und Magd des Herrn. Die Schriftauslegung des Nikolaus von Kues am Beispiel seines Dialogs „De visitatione"*, in: Zugänge 144-151.

[66] Auf 1, 2 und 4 wies ich bereits in MFCG 11 (1975) 233 hin.

[67] p II/1, Fol. 15^v-21^r.

die in Cod. Cus. 220, Fol. 95^{r}-97^{v} und 105^{r}-108^{v} erhaltene Exzerpten-Sammlung des NvK aus dem NT. Auf diese wies ich erstmals in *NvK über die Gotteskindschaft*[68] etwas näher hin. H. Pfeiffer ist dieser „Sammlung neutestamentlicher Texte" in seiner Trierer Habilitationsvorlesung *Der Rückgriff auf das Neue Testament im Denken des NvK*[69] gründlicher nachgegangen.

b) Die sechs genannten Stücke möchte ich - nach dem allzu frühen Tod von Herrn Prof. H. Pfeiffer zusammen mit einem seiner Nachfolger unter dem Sammeltitel *Elucidationes thematum Novi Testamenti* (in h X/1) edieren.

Den Anstoß zur Wahl des Wortes *Elucidationes* gab Nikolaus selbst durch die Überschrift zu seiner Erklärung des Kolosserbriefes[70]. Unter dieser legt er den Text dieses Briefes mit Hilfe eingeflochtener weiterer Stellen aus anderen Paulusbriefen aus. Wie zur Begründung dieser Methode antwortet der Kardinal in *De possest* auf das Verlangen nach einer Erhellung oder Aufhellung (elucidatio) des Pauluswortes (Röm 1,20), daß „Gottes unsichtbares Wesen ... seit der Erschaffung der Welt durch das, was geworden ist, geistig zu sehen sei" (intellecta conspiciuntur)[71]: „Wer kann das, was Paulus meint, besser ausdrücken als Paulus (selbst)?"[72]. Ist dies nicht vielleicht auch ein Anhaltspunkt für die Datierung der Erklärung des Kolosserbriefes? Wir kommen darauf zurück.

Auffallend ist, daß Nikolaus, soweit ich sehe, vor und nach den beiden genannten Texten die Worte *elucidare* oder *elucidatio* außer in *Sermo* XLIX (N. 12, Z. 47): *Hic textus evangelicus elucidat fidem nostram* kaum gebraucht. Dabei kannte er doch wohl das weitverbreitete *Elucidarium* des Honorius von Autun (Anf. 12. Jh.), das einen „systematischen Aufriß der Heilslehre" darstellt[73], und sicher das *Opusculum ad elucidationem scolasticam theologiae mysticae*, in dessen Consideratio 3^{a} und 6^{a} Gerson im Jahre 1424, wie drei Jahrzehnte später Nikolaus selbst, an der not-

[68] In: Nicolò da Cusa, ed. G. C. Sansoni (Firenze 1962), bes. S. 33-36. J. Koch hat diese Exzerpte in CT I, 2-5, S. 10 nur eben erwähnt.

[69] Gedr.: TThZ 94 (1985) 197-211; hierzu s. 199-204.

[70] V_2 288ra steht bereits von der Hand des Schreibers die Überschrift *Elucidacio epistole ad Colossenses.*

[71] So auch die Vulgata.

[72] *De poss.*: h XI/2, N. 2, Z. 3-8.

[73] So M. Kasper, in: Agora 2/I (Eichstätt 1986) 9-11.

wendigen Verbundenheit von Erkenntnis und Liebe in der mystischen Theologie festhält[74].

Doch sein Interesse an diesem Wort war, wie wir schon sahen, exegetisch-bibeltheologisch orientiert. Die Sinnbedeutung, die Cusanus mit dem Wort *elucido* verbindet, dürfte mithin letztlich auf den lateinischen Vulgatatext von Jesus Sirach (Ecclesiasticus) 24,31 zurückgehen. Dort sagt die personifizierte (göttliche) Weisheit von sich selbst: Qui me elucidant, vitam aeternam habebunt. Dabei bedeutet *elucidare* so viel wie „in helles Licht setzen"[75].

Von daher läßt sich die Überschrift *elucidatio* über der cusanischen Erklärung zum Kolosserbrief auch geradezu so verstehen, daß in diesem die Weisheit Christi, die aus dem Neuen Testament spreche, in hellerem Licht, als es die Worte als solche sagen, aufgezeigt werden solle; und zwar durch die Erklärung der Brief-Verse im Kontext der gesamten paulinischen Christus-Verkündigung.

Eben dies hat denn auch H. Pfeiffer aus der Sammlung der neutestamentlichen Schriftstellen in Cod. Cus. 220 als „ein erstes Merkmal der cusanischen Schriftauslegung" eruiert: „Nikolaus erläutert die Bibel nicht von anderswo her, auch nicht durch philosophische Überlegungen ...; er erklärt die Schrift durch die Schrift selbst"[76]. Als zweites Merkmal der cusanischen Art der Schrifterklärung hat Pfeiffer aber auch dies treffend hinzugefügt: „Spekulative Denkmodelle werden an der Schrift verifiziert". Denn „philosophisches wie theologisches Meditieren erhalten ihr Maß durch die Schrift. Nie steht die Spekulation über der Schrift"[77].

Dies beides möchte ich auch im Titel dieses Beitrags ausdrücken: Das Licht der aus der Schrift des Neuen Testamentes als ganzen sprechenden Weisheit Jesu Christi soll dazu befähigen, die von Cusanus gesammelten Schriftworte einsichtiger zu verstehen[78]. Solche „Ausleuchtungen" sind das Ziel seiner fünf Erklärungen zu neutestamentlichen Texten. Als breitere Basis dafür sollte auch die Text-Sammlung aus dem NT dienen.

[74] Ed. A. Combes, in: JOH. CARL. DE GERSON, *De mystica theologia* (Lugano 1958) 224 u. 226f; vgl. auch in Gersons *De mystica theol.* tr. 1, consid. 21[a] (a. a. O. S. 51-53.). Zwischen 1450 und 1454 schrieb überdies auch MARQUARD SPRENGER sein *Elucidarium mysticae theologiae*; s. VANSTEENBERGHE, *Autour* 49-53, 120 u. 130. Dem Kardinal „gefiel" dieser *„libellus divinarum elucidationum"*. In einer Notiz in Clm 18759, Fol. 30[v], ist das ausdrücklich vermerkt und begründet.

[75] So das Lat.-deutsche Handwörterbuch von K. E. GEORGES, das bei *elucido* nur auf die zitierte Vulgata-Stelle verweist.

[76] *Der Rückgriff* 201.

[77] *Der Rückgriff* 204.

[78] Vgl. u. a. *Sermo* CCXCII (289), V_2 283rb, Z. 28ff.: Christus est unus Sermo seu Verbum Dei. Homines possunt esse docti, Christus sapientia viva *etc.*

c) In der chronologischen Reihenfolge suche ich nun ein wenig auf die Besonderheiten der sechs bibeltheologischen Opuscula einzugehen und deren Datierung so gut, wie noch möglich, zu sichern.

1. „*Antwort* (auf eine Frage) *zum Verständnis des Johannes-Evangeliums*: Wie der göttliche Sinngrund (ratio) Leben ist". So hat Nikolaus die Kopie seines Autographs[79] in Vat. Lat. 1244, 83[ra-va] überschrieben. In diesem Kodex kann das nicht vor 1457 geschehen sein[80]. Der Adressat, dem er den (Fragment gebliebenen) Briefentwurf zudachte, war vielleicht derselbe Münstermaifelder Canonicus, sein dortiger „Mitbruder" Konrad von Wartberg, dem er außer *De quaerendo Deum* am 27. Juli 1445 den Brief *De filiatione Dei*[81] mit dem ebenfalls johanneischen Motto „Allen aber, die Ihn aufnahmen ..." (Joh. 1,12) widmete. Doch wann schrieb er den Entwurf?

Dessen Inhalt[82] läßt sich kurz so wiedergeben: Die erstmals in *De docta ignorantia* entfalteten Leitideen der „Weisheit des Nichtwissens" und des „Ineinsfalls der Gegensätze" sind als bekannt vorausgesetzt. Die Vorstellung, daß auch die göttlichen Personen „in-eins-fielen", wird mit dem „Verbum erat in principio *apud Deum*" abgewehrt. Die bibeltheologische Erschließung des Johannes-Prologs in *Sermo* XIX[83] ist hier mithin schon vorausgesetzt. Schon zu Anfang wird hier aber auch betont, daß das Joh.-Evangelium „nicht hinreichend erklärt werden kann, obwohl ein jeder etwas auf je seine Weise, im Unterschied zu den anderen, erfassen kann". Darin klingt deutlich *De coniecturis* an. Die spekulative Hinführung zur Gottessohnschaft Christi beschränkt sich indes noch darauf, daß Er „der lebendige Sinngrund von allem" ist[84].

Das Motiv der „geistlichen Geburt" des Sohnes Gottes in den Herzen, das in dem Predigt-Zyklus von Weihnachten 1444[85] so stark hervortritt, ist hier jedoch noch nicht angesprochen. Dies und anderes läuft darauf hinaus, daß das Brieffragment vorher, aber doch wohl erst i. J. 1444 geschrieben ist.

79 Cod. Cus. 220, Fol. 125[r-v].

80 In der Überschrift *De visione Dei* liegt die Bipolarität: Gott sieht - und der Bildbetrachter möchte Ihn sehen. Analog läßt sich auch das *De intellectu* sowohl auf das, was Johannes einsah und ausdrücken wollte, wie auf unsere Einsicht in das, was er im Wort ausdrückte, beziehen.

81 S. h IV, Praef., X.

82 Vgl. R. HAUBST, *Christologie* 28f. mit 22f.; H. PFEIFFER, *Der Rückgriff* 204-206.

83 In h XVI: N. 4-5; vgl. *Christologie* 25f.

84 In der künftigen Edition in h X/1: N. 5.

85 *Sermo* XLII - XLVII.

2. *De sacramento* (Auslegung zu Joh. 6,26 -72)[86]. Dieser Text folgt in allen Hss. auf die am Fronleichnamstag 1446 zu Mainz gehaltene Predigt[87]. J. Koch hat ihn als Predigt 58 gezählt, aber selbst dazu treffend bemerkt: „Dieses Stück ist keine Predigt, sondern eine Auslegung von Joh, 6,26-72"[88]. Wie der folgende Dialog (*De visitatione*) scheint auch diese Auslegung nicht „zur Vorbereitung dieser Predigt" (Koch 57), sondern sehr bald *nach* dieser geschrieben. Vielleicht sollte sie am Fronleichnamstag selbst, also am 16. Juni 1446, jeweils nach dem Text der zu erklärenden Bibel-Verse in der Kirche rezitiert werden.

3. Der *Dialogus de visitatione* zum 2. Juli 1446. In diesem Zwiegespräch schildert die Mutter Jesu einem Christen ihre Messiaserwartung, die Ankündigung des Engels und ihre glückselige Begegnung mit Elisabeth[89]. H. Pfeiffer hat[90] „die Schriftauslegung des Nikolaus von Kues am Beispiel dieses Dialogs", in dem die Perikope Lk.1,26 - 56 meditiert wird, eingehend illustriert. Die Vermutung, daß dieser Dialog auch sichtbar dargestellt werden sollte, liegt besonders nahe[91].

4. Die *Auszüge aus dem Neuen Testament* in Cod. Cus. 220, Fol. 95^r-97^v und 105^r-108^v. Die Frage nach dem theologisch-inhaltlichen Interesse, das NvK bei dieser - wie es fürs erste schien, zweimaligen - Textsammlung und den Anmerkungen dazu leitete, ging ich erstmals zur Vorbereitung meines Referates „Nikolaus von Kues über die Gotteskindschaft" auf dem Kongreß in Brixen i. J. 1960[92] nach. Dabei sah ich bald, daß diese „samt und sonders das Offenbarungs- und Heilswirken Gottes in Christus sowie das menschliche Glaubens- und Erkenntnisleben und im besonderen die Gotteskindschaft zum Inhalt haben". Das führte mich damals zu der Annahme, daß die beiden Sammlungen der bibeltheologischen Vorbereitung des bedeutsamen Briefes „Über die Gotteskindschaft" (Juli 1445) dienten. Vor allem die zusammenfassende Notiz Fol. 97^v, Z. 16-44, bestärkte mich darin[93]. H. Pfeiffer vermutete auf Grund der

86 Vgl. *Das Wort als Brot*, in: Martyria, Liturgia, Diakonia (Mainz 1968) 25f.

87 *Sermo* LXII (57).

88 CT I/7, 80.

89 So auch schon *Christologie* 105.

90 In *Maria, die Dienerin und Magd des Herrn*, in: Zugänge 144 - 151.

91 Vgl. die von D. Krieger in *Die mittelalterlichen deutschsprachigen Spiele ... des Weihnachtsfestkreises* (Bochumer Schriften zur deutschen Literatur [1990]) dargestellten Spielszenen.

92 Gedruckt in: *Nicolò da Cusa* (Facoltà di Magistero dell' Università di Padova, Firenze 1962) 29-46.

93 Ebd. S. 33-35.

Schriftzüge, daß die auf Fol. 105^{r}-108^{v} stehende Sammlung zuerst entstanden sei. Das bestärkte ihn in der Auffassung, daß zumal die „zweite Schriftexzerptenreihe“ (95^{r}-97^{v}) „als biblische Vorstudie zu *De filiatione Dei* zu betrachten“ sei[94]. Dies war das durch den Inhalt der Auszüge und Anmerkungen nächstliegende Konzept.

Allmählich beunruhigte es mich aber mehr und mehr, daß diese Auffassung mit der fachmännischen Datierung der Papiermarken (Wasserzeichen) in Cod. Cus. 220 durch G. Piccard, nach dem die Folien 95 und 96 sowie 107 und 108 nicht vor dem Jahre 1450 hergestellt sein können[95], nicht in Einklang zu bringen ist. Beim näheren Vergleich des Papiers selbst konstatierte ich statt dessen nunmehr, daß Folio 105 sowohl dem Papier wie der wechselnden Glossenschrift von Nikolaus nach ursprünglich nicht zu Fol. 106-108, sondern vor Fol. 95-97 gehörte. Das brachte aber auch diese andere Disposition der Sammlung als ganzer ans Licht: Die Folien 105 und 95-97 enthalten Christus-Worte über das Gott-Sehen und über die geistliche Wiedergeburt; die Folien 106-107 setzen dies mit solchen Evangelien-Texten und Zitaten aus den Paulus-Briefen fort, deren Leitthema zunächst die Verkündung des Reiches Gottes durch Jesus und dann die Verkündigung des Evangeliums Christi durch Paulus ist. Dieses Ganze gipfelt sozusagen mit Eph 6, 19f. in dem Gebet, „daß mir das (rechte) Wort gegeben werde, wenn ich den Mund auftue, um freimütig das Mysterium der Botschaft (evangelii) verkünde, für das ich ein Gesandter bin (legatione fungor)“.

Da bleibt wohl kein Zweifel daran, daß der Kardinal diese Bibeltexte i. J. 1450 zur Vorbereitung und sozusagen als Rüstzeug für seine Legationsreise sammelte.

Eine lebendige Christusverkündigung, die alle Stimmen des NT, die von Jesus Christus als dem Verkünder des Glaubens und Vollender des Heiles sprechen, in sich vereint, war sein Ziel. Dieses Ziel läßt auch den alles übergreifenden Sinn in der Vielfalt dieser Sammlung von Bibelworten aufleuchten.

5. Zur *Elucidatio Epistulae ad Colossenses.*

Während seiner Legationsreise durch Deutschland trat der Kardinal „an den ihn befreundeten Kartäuser Dionys von Ryckel mit dem Wunsche heran, ‚er möge die Briefe des heiligen Apostels (Paulus) sozusagen zu einem redigieren‘. Dionys tat dies und widmete dem Kardinal seine Schrift unter dem Namen ‚Monopanton‘“[96]. In seiner eigenen *Elucidatio* hat Nikolaus insbesondere die gesamte paulinische Christologie und

[94] H. Pfeiffer, *Der Rückgriff* 199-203.

[95] S. MFCG 7 (1969) 50 u. 63.

[96] Näheres: *Christologie* 15.

Heilslehre, ohne die anderen Briefe zu zitieren, in den Text des Kolosserbriefes so eingeordnet, daß man - ähnlich wie bei dem Buchtitel *De visione Dei*, unter dem Gott sowohl als der alles Sehende wie als der, den der Betrachtende sehen möchte, zu verstehen ist - sich hier fragen mag: Was soll hier eigentlich „ausgeleuchtet" werden: der Sinn des Kolosserbriefes als Paulus-Schrift oder vielmehr das Christus-Geheimnis? Die Antwort wird zutreffend lauten müssen: beides! Denn zur höchstmöglichen Enthüllung des Christus-Geheimnisses soll hier der zentrale christologische Sinn des Kolosserbriefes zugleich im Lichte der übrigen Paulusbriefe „ausgeleuchtet" werden.

Zu der Frage, wann Nikolaus diese *Elucidatio* schrieb, habe ich schon in der *Christologie des NvK*[97] durch inhaltliche Vergleiche mit eindeutig datierten Predigten dargelegt, daß „frühestens mit dem Jahre 1455, am ehesten mit dem Jahre 1457, zu rechnen" sei. Dieses Jahr ist, wie ich nun hinzufügen kann, ja wohl auch der früheste Termin, zu dem Nikolaus seinen Kommentar für die Kopie in V_2 (288ra-291vb) mit *Elucidatio* usw. überschrieben haben kann. Die Überschrift als solche kann freilich auch noch etwas später erfolgt sein. Eben dies ist dadurch nahegelegt, daß, wie wir sahen, das Wort *elucidare* sonst fast nur in der Februar 1460 abgefaßten Schrift *De possest* (N. 2) aufweisbar ist, und daß es sich auch dort auf das Prinzip, Paulus durch Paulus zu erklären, bezieht.

6. *De aequalitate*. Dieser Brief an Peter von Erkelenz faßt so viel Philosophie der Seele und der Zeit[98] sowie über Gott als die „absolute Gleichheit", die aller Andersheit vorausgeht[99], in sich, daß bei heutigen Interpreten die Gefahr besteht, darüber dessen ausgesprochen theologischen Kerngehalt zu unterschätzen. Nicht von ungefähr ist dieser Brief ja schon mit dem Motto aus dem Johannesprolog „Vita erat lux hominum"[100] überschrieben[101].

Aufs Ganze gesehen, geht die Gedankenführung in *De aequalitate* „zur Einübung der Einsicht (intellectus)" von einer bibeltheologischen Erläuterung der Bezeichnung des Sohnes als logos (*Verbum*) im Johannesprolog (N. 1-4) aus. Dann schickt NvK zur „Einübung in das, um das es ihm

[97] S. 7, Anm. 17.

[98] In der bevorstehenden Ausgabe in h X/1: N. 11-17.

[99] N. 31-34.

[100] Joh 1, 4b.

[101] Die Überschrift zu *De intellectu Evangelii Johannis*: „Quo modo ratio divina sit vita" klingt eher noch „philosophisch". Mit der „Auslegung des Johannesprologs" in beiden Schriften hat sich H. PFEIFFER, in: *Der Rückgriff* 204-210, näher befaßt. Er konstatiert (210) zutreffend: „Cusanus wollte den ihm in Schrift und Tradition in der Kirche überkommenen Glauben weder durch Vernunft aushöhlen noch in Vernunft überführen".

geht (ad intentum)", eine Analyse der geistigen Selbsterfahrung der menschlichen Seele in und über ihrem Schauen voraus, das Andersheit und Zeit transzendiert (N. 5-15). Das führt ihn zur Bezeichnung der Seele als (Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft übergreifende) „unzeitliche dreieine Zeit" (N. 16-17) und (mit Augustinus) zu der Unterscheidung von „Erinnerung, Einsicht und Wille" in der menschlichen Seele (N. 18-19), die sich über sich selbst hinaus zur Betrachtung Gottes zu erheben (N. 20) und über die sichtbare Harmonie in der Welt nachzusinnen vermag (N. 21).

Von der Dreieinheit *memoria - intellectus - voluntas*, die der Geist in sich selbst erfährt, erhebt der Kardinal sodann (im II. Teil), indem er die Geistseele als „Bild der Trinität" betrachtet (N. 21-31), also im Sinne der analogia Trinitatis, auch zur Unterscheidung der „zeugenden, der gezeugten und der hervorgehenden Gleichheit (*Aequalitas*)" in Gott selbst (N. 31-34). In der umgekehrten spekulativen Sicht (von oben nach unten) sieht er alles, was ist, von der (dreieinen) „Gleichheit" geprägt (N. 35-40). Damit verspricht er sich einen genaueren Einblick in das, was in der Hl. Schrift über die Dreieinheit in Gott zu lesen ist (N. 41-42).

„Nachdem so die Einsicht eingeübt ist", betont der Kardinal: Johannes schrieb sein Evangelium, „um den Glauben zu stützen, daß Jesus der Sohn Gottes ist" (N. 43-48), und: im Sinne von Johannes ist dies der Kern und Inbegriff der gesamten Heilsbotschaft (*summa Evangelii*) (N. 49).

Abschließend bekennt Nikolaus aus seiner persönlichen Erfahrung: bei seiner Glaubensverkündigung in der Predigt habe er schon von Anfang an (*ab adulescentia*)[102] eben dies, zwar auf verschiedene Weise (*varie*), aber jeweils gemäß der ihm verliehenen Gnade, darzulegen versucht (N. 50).

Das Datum dieses „Briefes" ist in keiner Handschrift genannt. Das Fazit längerer Überlegungen[103] ist dies, daß NvK diesen, wie schon J. Koch vermutete[104] „wohl nicht viel früher" als den Traktat *De principio* (9. Juni 1459) geschrieben hat. Weil der Kardinal einleitend seine Tätigkeit als Legatus Urbis eigens als retardierendes Moment erwähnt, scheint er die Arbeit an *De aequalitate* schon vor dem 11. Januar 1459[105] begonnen oder vorbereitet, aber erst nach der letzten großen Visitationspredigt (am 6. März) abgeschlossen zu haben.

[102] Näheres in der *Praef. generalis* zum Predigtwerk: h XVI/0, Anm. 9.

[103] Näheres s. in der bevorstehenden *Praef.* zu h X/I.

[104] CT I/7, 192.

[105] Zur Ernennungsbulle von diesem Tag s. E. MEUTHEN, *Die letzten Jahre des Nikolaus von Kues* (Köln u. Opladen 1958) 143-146.

Das Schlußwort zu den drei vorstehenden Beiträgen darf lauten: Sowohl bei seinen spekulativen Höhenflügen wie bei seiner Schrifterklärung in der Predigt sprach Cusanus aus der Innerlichkeit und mit der Kraft der in ihm lebendigen Theologie.

DIE ALDOBRANDINUSZITATE IN DEN PREDIGTEN DES NIKOLAUS VON KUES UND DIE BRIXENER ALDOBRANDINUSHANDSCHRIFT[1]

Ein Nachtrag zu Hermann Hallauers Katalog der Brixener Handschriften aus dem Besitz des Nikolaus von Kues

Von Heinrich Pauli, Trier

I

„Wahrscheinlich ist dies die Handschrift, die Cusanus selbst benutzt hat". So vermutete J. Koch[2] im Jahr 1942, nachdem ihm durch A. Landgrafs Besprechung[3] die Brixener Aldobrandinushandschrift bekannt geworden war. Fünf Jahre zuvor hatte er dem durch mehrere Urkunden[4] aus dem letzten Viertel des 13. Jh.s bekannten Dominikanerprediger als einzigem Quellenautor des Cusanus neben Meister Eckhart eine mehrseitige Untersuchung gewidmet[5], bei der er sich jedoch aus eigener Anschau-

[1] Die folgenden Notizen sind in ihrer Zielsetzung begrenzt und in der Beschränkung auf nur eine Methode gewonnen. Als sich im Austausch der Meinungen über die Brixener Aldobrandinushandschrift zwischen H. J. HALLAUER und mir bei grundsätzlicher Übereinstimmung teils Ergänzungen, teils die Neigung zu verschiedenen Optionen zeigte, schlugen er und R. Haubst als Herausgeber dieser Reihe mir vor, eine von mir erarbeitete Übersicht zu den Quellen der bisher bekannten Aldobrandinuszitate in den Predigten des NvK und meine Beobachtungen zur möglichen Benutzung der Brixener Handschrift durch NvK im Anhang zu H.J. Hallauers Aufsatz zu veröffentlichen. Ich komme dieser Anregung im Folgenden gern und dankbar nach, obwohl sie mich zwingt, meine Beobachtungen zu einem Zeitpunkt zu veröffentlichen, zu dem ich selbst noch die Antwort auf einige unten genannte Fragen schuldig bleiben muß. Es ist auch nötig zu erwähnen, daß ich keine der im Folgenden herangezogenen der Handschriften im Original gesehen habe. Meine Beobachtungen sind fast ausschließlich textbezogen, am Inhalt der betreffenden Handschriften gewonnen, und meine Schlüsse reichen nicht über das hinaus, was sich auf diesem Wege erkennen läßt.

[2] CT I/7, 35 Anm.2; wie mir H. HALLAUER mitteilte, hat J. Koch allerdings bei einem späteren Besuch in Brixen nicht mehr so optimistisch geurteilt, wohl unter dem Eindruck der gleichen Beobachtung, deren Bedeutung auch H. Hallauer unterstreicht, daß nämlich R 1 keinerlei materielle Spuren einer Benutzung durch NvK aufweist.

[3] Vgl. H. HALLAUER, 93 oben, Anm. 1.

[4] Vgl. TH. KÄPPELI, *La tradizione manoscritta delle opere di Aldobrandino da Toscanella*: AFP 8 (1938) 163-192, hier:164.

[5] CT I/2-5, 55-67.

ung nur auf eine einzige, ihm zugängliche Handschrift stützen konnte, nämlich auf die Handschrift I. F. 724 der Breslauer Universitätsbibliothek. Wieder drei Jahre später hatte er im Kommentar zur Brixener Vaterunserauslegung vom 31. Juli 1455[6] eine ganze Passage auf Aldobrandinus zurückgeführt. Obwohl nunmehr in Korrespondenz mit Th. Käppeli, gelang es ihm mit seinem Material wiederum nur, ähnliche Stellen in Predigten des Aldobrandinus zu finden, nicht aber genau die Predigten auszumachen, die NvK als Vorlage gedient hatten. Für die Erforschung und Edition der Predigten des NvK war es jedoch von großer Wichtigkeit, genau diese Predigten zu finden, denn NvK hatte zwar vielfach ausdrücklich auf seine Vorlage verwiesen, den Leser der jeweiligen Passagen aber im Ungewissen gelassen, in welchem Umfang genau und in wie enger Anlehnung er sich an Aldobrandinus angeschlossen hatte. Waren zum Beispiel die an einige Predigten angeschlossenen, aber doch von ihnen abgesetzten „Auszüge" einfache Abschriften, oder ergriff in ihnen auch Nikolaus selbst das Wort? Sollten sie demzufolge als unselbständige „Additiones" oder als Predigttext behandelt werden? Es war auch zu erwarten, daß eine Belehrung in dieser Frage und die Feststellung bestimmter Vorlagen die Entdeckung und Bestimmung weiterer Zitate beschleunigen würde, und zwar auch in Fällen, in denen solche Zitate bisher unentdeckt geblieben waren.

II

So erklärt es sich, daß sich auch der Herausgeber dieser Reihe, schon bevor er die Edition der Predigten des NvK übernahm, für das „Aldobrandinusproblem" interessierte. Der Versuch, es zu lösen, blieb jedoch weiter von Widrigkeiten begleitet. Die von Koch benutzte Breslauer Handschrift wähnte man verbrannt, und die in A. Landgrafs Rezension angezeigte Brixener Handschrift war nun unauffindbar[7]. So blieb R. Haubst nichts anderes übrig, als in einer der von Th. Käppeli nachgewiesenen Handschriften, und zwar im Vat. Ottob. 557 nach den Aldobrandinuszitaten zu suchen. Das Ergebnis dieser Untersuchung legte er in

[6] Vgl. die untenstehende Tabelle zur Predigt CXCVIII (194).

[7] Vgl. R. HAUBST, *Christologie* 12; J. B. SCHNEYER, *BPhMA XLIII,1 (1969) 234*, und TH. KÄPPELI, *Scriptores Ordinis Praedicatorum Medii Aevi*, Volumen I, A-F, (Rom 1970) 40-46, hier 43, erwähnen die Breslauer Handschrift wiederum als Textzeuge für die „Sermones de tempore", und zwar zu Recht, wie eine erneute Nachfrage ergab. Die Handschrift existiert am alten Ort unter der alten Signatur. Im übrigen ist für die Überlieferung der Werke des A. und ihre Unterscheidung jetzt Käppelis Arbeit maßgeblich. Weitere Zufallsfunde von Handschriften sind jedoch möglich. Sie sind zum Beispiel H. Hallauer gelungen.

einem Arbeitspapier zu den Aldobrandinuszitaten des NvK nieder, das er mir freundlicherweise zugänglich machte, und das den Ausgangspunkt der folgenden Untersuchung bildet. Kaum eines der in der unten folgenden Tabelle behandelten Aldobrandinuszitate des NvK ist nicht schon in diesem Arbeitspapier nachgewiesen und behandelt[8]. Insofern ernte ich in diesem Beitrag Früchte, welche andre gesät haben. Neben dem genannten Arbeitspapier muß auch erwähnt werden, daß weitere, nicht veröffentlichte Notizen R. Haubsts zu den von NvK im Anhang zu seinen Predigten notierten „Textauszügen und Notae" den Verfasser in einem entscheidenden Punkt auf den richtigen Weg gebracht haben, worauf unten zurückzukommen sein wird. Es war auch R. Haubst, der, nachdem die Brixener Aldobrandinushandschrift wiedergefunden worden war[9], die methodische Anregung gab, nun zunächst festzustellen, ob sich denn alle bisher bekannten Aldobrandinuszitate des NvK in der Brixener Handschrift nachweisen ließen. Auch dazu existieren Vorarbeiten meiner früheren Kollegen, auf die ich zurückgreifen konnte. W. Krämer schrieb einige der Aldobrandinuszitate aus V_2 ab und identifizierte die Entlehnungen in den Predigten CXXI (115), CLVI (149), CXCII (186), CXCIII (187) in der Brixener Handschrift. M. Bodewig stellte eine erste Konkordanz zwischen den in J. B. Schneyers Incipitverzeichnis[10] nachgewiesenen Predigten des Aldobrandinus und den davon in R 1 enthaltenen her.

III

H. Hallauer hat nun auf Seite 96 seines voranstehenden Aufsatzes, gestützt einerseits auf die Ergebnisse einer auf eigenem Augenschein beruhenden materiellen Untersuchung der Handschrift und in Kenntnis meiner inhaltlichen Beobachtungen andererseits, in behutsamer und ausgewogener Weise vier Möglichkeiten formuliert, in denen NvK und sein Predigtwerk zur Brixener Handschrift in Beziehung gestanden haben könnte. Ich halte diese Abwägung für notwendig und zutreffend und

[8] Wie R. HAUBST EBD. festgehalten hat, ließen sich jedoch in der Vatikanischen Handschrift nur „etwa drei Fünftel" der Aldobrandinuszitate ausmachen, unter anderem deshalb, weil der Ottob. 557 die Fastenpredigten des Aldobrandinus nicht enthält.

[9] Am 1. Dezember 1958 schrieb K. RAHNER, damals Dozent an der Theologischen Fakultät der Universität Innsbruck, R. Haubst, er habe im Seminar gehört, daß die vermißte Handschrift wiedergefunden worden sei, und wolle ihm dieses freudige Ereignis „brühwarm" mitteilen.

[10] Vgl. Anm. 26. Leider hat Schneyer die Brixener Handschrift nicht gekannt. Es wäre der Mühe wert, festzustellen, ob er sie nach seiner Veröffentlichung noch kennengelernt und ausgewertet hat. Der wissenschaftliche Nachlaß des verdienten Gelehrten befindet sich in der Universitätsbibliothek Bochum.

trete ihr grundsätzlich bei. Indessen bin ich subjektiv - und wir befinden uns hier im Bereich der Optionen - geneigter als H. Hallauer, die 1. oder die 4. von ihm erwogene Möglichkeit für zutreffend zu halten und demgemäß davon auszugehen, daß NvK die Brixener Aldobrandinushandschrift nicht nur benutzt, sondern auch nach Brixen mitgebracht hat.

Es ist deshalb vielleicht erlaubt und nützlich, wenn ich dem Leser im folgenden die wichtigsten Ergebnisse der unten anschließenden Übersicht vorab in einer Weise darbiete, die den von mir angenommenen Fall als gegeben insinuiert. Ich versäume es nicht, dabei den Befund und meine daran anknüpfenden Vermutungen deutlich zu trennen. Auch will ich noch einmal daran erinnern, daß diese Tabelle nicht in der Absicht zusammengetragen wurde, die Benutzung der Brixener Aldobrandinushandschrift zu beweisen, sondern mit dem Ziel, in möglichst vielen Fällen klar sagen zu können: Dies ist die Predigt des Aldobrandinus von Tuscanella, die NvK gekannt und benutzt hat. Der Interpretation der Tabelle muß dann an zweiter Stelle noch die Behandlung einiger intrikater Problemfälle folgen.

Meine Ergebnisse und die daran anknüpfenden Vermutungen aber sind die nun folgenden:

1) NvK benutzt, soweit bisher nachweisbar, erstmals am 12. März 1452 in Koblenz eine Predigt des Aldobrandinus. [Tabelle zu *Sermo* CXXI (115)] Die Art der ausdrücklichen Anführung legt dabei m. E. die Vermutung nahe, daß sich NvK hier in einer geordneten Sammlung zumindest der „De tempore"-Predigten des A. orientiert. Diese Predigtsammlung muß, was nicht für alle Sammlungen der „De tempore"-Predigten des A. zutrifft, auch die Fastenpredigten enthalten haben. Es war vielleicht jene „Collectio", die NvK zwei Jahre später in *Sermo* CXCIII (187) erwähnt.

2) Die am 12. März 1452 zitierte Predigt ist ebenso wie alle anderen von NvK zitierten „De tempore"-Predigten des A. in der Brixener Handschrift R 1 enthalten.

3) Die für die Predigt des NvK vom 12. März 1452 als Vorlage nachgewiesene Predigt des A. ist darüberhinaus ebenso wie die oder wie ein Teil der in Predigt CXVII (150), CXCVII (193), CCXI (208), CCXVI (213), CCLIV (261) und CCLVIII (265) als Vorlage identifizierten Predigten des A. bisher nur durch R 1 bekannt.

4) Daß wir eine Predigt des Aldobrandinus bisher nur durch R 1 (und nicht aus J.B. Schneyers Incipitverzeichnis) kennen, läßt nicht ohne weiteres den Schluß zu, daß sich die betreffende Predigt überhaupt nicht in

der durch Schneyer erschlossenen übrigen Überlieferung findet. [Ein Beispiel: Tabelle zu *Sermo* CCLVII (254)][11]. Jedoch erscheint die Auswahl der Aldobrandinushandschriften, die NvK zitiert, noch in einer anderen Hinsicht dem „eigenen Gesicht" der Brixener Handschrift zu entsprechen. In einigen Fällen benutzt NvK nämlich:

5) die Predigten des A. genau in der Auswahl [Tabelle zu *Sermo* CLVII (150), CCXI (208), CCXIV (211/2), CCXV (212), CCLVIII (265)) und zusätzlich auch oft noch in der Reihenfolge (Tabelle zu *Sermo* CXXXVIII (131), CLVI (149), CLVII (150), CCXI (208), CCXIV (211/2), CCXV (212), CCXXIII (220), CCLVII (254), CCLVIII (265)], in der sie uns in der Brixener Handschrift begegnen.

6) Für den Philologen besonders interessant sind natürlich die Fälle, in denen wir ein und dieselbe als Vorlage des NvK erschlossene Aldobrandinuspredigt in verschiedenen Textzeugen vergleichen können. Ob die Brixener Handschrift Textbesonderheiten aufweist, die sich auch in den Zitaten des NvK finden, bleibt im wesentlichen noch zu überprüfen. Ich kann aber schon jetzt ein Beispiel beibringen, bei dem dies der Fall ist.

In CT I/2-5, 62 zitiert J. KOCH aus der Predigt *Caro enim concupiscit* [Tabelle zu *Sermo* CCII (198)] nach der Breslauer Handschrift wie folgt: Et ideo dicitur in genesi „omnis (caro) corruperat viam suam super terram." De re autem corrupta non surgit nisi vapor corruptus et infectus. Vapor autem corruptus et infectus plus inficit quam cibus corruptus.

R 1 hat Fol. 186^{v}, Z. 12 die folgende Version: Gen(esis) 6 „omnis quippe caro corruperat viam suam super terram." De re autem corrupta *et putrida* non *exit* nisi vapor corruptus et infectus. vapor autem corruptus plus inficit et corrumpit quam cibus corruptus.

NvK hat V_2, Fol. 117ra, Z. 15-17: quia omnis caro corrupta est *et putrida*, a qua *exit* foetor corruptus, qui inficit plus quam cibus corruptus.

[11] Ich kann hier nicht auf nähere Einzelheiten der Arbeitsweise in SCHNEYERS *Repertorium* (BPhMA XLIII,1-11) eingehen, brauche dies auch nicht, da die Herausgeber der letzten, posthum erschienenen Bände des Repertoriums in den Vorbemerkungen zum 10. Band alles Nötige erklärt haben. Speziell die Cusanusforschung ist Schneyer zu Dank verpflichtet, da er zur Erschließung der Kueser Predigthandschriften sehr wertvolle Vorarbeiten geleistet hat. Ich werde darauf in einem späteren MFCG-Beitrag über die „Predigthandschriften des St. Nikolaus Hospitals" zurückkommen.

[12] Ich benutze bei allen Angaben aus R 1 die jüngste von H. Hallauer (Siehe oben 93) erwähnte Foliierung, die von einer Hand des 19. Jh.s auf einigen Seiten unten eingetragen wurde, und die als einzige dem heutigen Zustand der Handschrift entspricht.

7) Wie H. Hallauer oben festgestellt und vom materiellen Befund her verständlich gemacht hat, ist im zweiten Teil der Brixener Handschrift das Incipit der darin enthaltenen Predigten des Nikolaus von Gorran durch ein Versehen nicht auf Fol. 197^{r}, sondern erst auf Fol. 209^{r} eingetragen worden. Dadurch waren die gesamten in der Handschrift enthaltenen Entwürfe zu „Commune"-Predigten (28 Predigten „in visitatione" etc.) des NIKOLAUS VON GORRAN nicht ohne weiteres für den Benutzer als nicht von Aldobrandinus stammend zu erkennen. Wenn sich herausstellen sollte (was der Verfasser bisher nicht überprüfen konnte), daß NvK während seiner Visitationsreise oder später einen dieser Entwürfe benutzt hat, so wäre damit der nahezu sichere Beweis für die Benutzung von R 1 erbracht.

8) NvK zitiert Aldobrandinus häufiger [Tabelle zu *Sermo* CXXI (115), CXCII (186), CXCIII (187)(!), CCXI (208)(!), CCLVII (254), CCLVIII (265), CCLXX (267)] mit genau dem Namen und dem Titel, die R 1 im Incipit bieten, wobei weniger, wie H. Hallauer richtig bemerkt, die immer für charakteristisch gehaltene R-Metathese („Aldrovandinus") Aufmerksamkeit verdient als vielmehr der Titel und der vollständige Name: *frater aldrovandinus de tuscanella ordinis praedicatorum.*

9) Wir können mindestens fünf „Sermones de sanctis" des Aldobrandinus, die NvK teils nachweislich [Tabelle zu *Sermo* CCLIII (250)], teils mit hoher Wahrscheinlichkeit [Tabelle zu *Sermo* CCL (247)] benutzt hat, nicht in R 1 nachweisen, und wir können deshalb bei einer weiteren [Tabelle zu *Sermo* CXCII (186)] nicht sicher sein, daß NvK sie in der Version der Brixener Handschrift benutzt hat. Ich muß dem im schwächsten Fall durch das Zugeständnis Rechnung tragen, daß NvK spätestens vom November 1456 an eine andere Aldobrandinushandschrift benutzt hat[13].

10) - und diese Feststellung betrifft nun nicht mehr das Verhältnis zu R 1 -: NvK hat das „opus sermonum phylosophicum"[14] des ihm in so manchem affinen Dominikanertheologen und bedeutenden Predigers

[13] Ich muß hier noch einmal auf den Inhalt und die vermutliche Entstehungsweise von R 1 näher eingehen: R 1 enthält 218 „Sermones de tempore" des Aldobrandinus, aber nur (und dies in einem Nachtrag - R 1, Fol. 160ra-183rb - des ersten von zwei Schreibern zusammen mit drei „De tempore"-Predigten) 27 ausgewählte „Sermones de sanctis". Meine Erklärung für diesen (für meine Argumentation „kritischsten") Befund lautet: NvK lernte die Predigten des Aldobrandinus bis zum Jahre 1456 so schätzen, daß er sich nun ein eigenes Exemplar der ihm bereits durch R 1 bekannten, aber nur mangelhaft zugänglichen Heiligenpredigten besorgte.

[14] So das Incipit der von Koch benutzten Breslauer Handschrift nach KOCH, CT I/2-5, 57f. und KÄPPELI, *La tradizione* 179.

Aldobrandinus de Tuscanella eigentlich in keinem Fall bloß abgeschrieben. Er hat Teile seiner Gedankenwelt, wie man heute sagt, „integriert". Es gibt im übrigen keinen anderen Predigtentwurf des NvK, der wie *Sermo* CCXXIV (221) schlicht aus einer Aufzählung der drei Hauptgesichtspunkte der gleichnamigen Predigt eines anderen besteht. J. Koch meinte, NvK habe in den Brixener Jahren gelegentlich wenig Zeit gehabt[15]. Das mag stimmen, aber es erklärt den Rückgriff auf Aldobrandinus nicht, wenn man nicht hinzufügt, was NvK am Ende jener Predigt bemerkt: *Vide Tuscanellum, nam bene dicit.*

IV

Es sei mir zum Schluß der Einleitung erlaubt, auf einige intrikate Fälle gesondert einzugehen.

M. Bodewig kam in seinem grundlegenden Aufsatz zum Kodex 205 (=U_2) der Benediktinerabtei Subiaco[16] zu dem Ergebnis, daß zwar die 45 in der Handschrift enthaltenen Sermones des NvK für die Textüberlieferung keinen eigenen Wert besäßen, da sie sämtlich aus den beiden Vatikanischen Handschriften abgeschrieben seien, daß jedoch in sechs in der Handschrift enthaltenen Additiones möglicherweise wertvolles Sondergut begegne, welches der Schreiber den Autographen des NvK entnommen haben könne, die ihm - wovon Bodewig aus anderen Gründen überzeugt war - in bestimmten Teilen neben den Vaticani zugänglich gewesen seien. Ein solches aus dem Autograph geschöpftes „Plusstück" glaubte M. Bodewig auf Folio 105^{r} in einem längeren Zusatz zu erkennen, der mit den Worten „Gaudete in Domino semper, iterum dico, gaudete!" beginnt. Auf Grund der Fortführung: „Aldomandrinus (!) in sermone uno huius diei 4or causas gaudii" etc. erkannte Bodwig in dem Zusatz ein Zitat aus einer Predigt des Aldobrandinus. Diese konnte er in R 1 identifizieren[17]. Da Bodewig vom Thema her einen Bezug zu der in U_2 vorangehenden Predigt LXXXI (76) nicht gegeben sah, sich dieser Bezug jedoch zu der zeitlich folgenden Predigt LXXXII (77) anbot (*Gaudium meum in vobis sit*: Bamberg 13. Mai 1451), nahm Bodewig an, der Schreiber von U_2 habe im Autograph diese Predigt im Anschluß an die vorhergehende vorgefunden[18] und nicht erkannt, daß der Zusatz der folgenden Predigt zuzuordnen gewesen sei. Davon auszugehen, war Bodewig umso mehr geneigt, als er annahm, daß der Schreiber auch im Fall einer Bemerkung auf Fol. 108^{v} in das „dritte Entwurfbuch" Einsicht gehabt habe[19].

15 CT I/7, 35.

16 MFCG 10 (1973) 112-129.

17 Vgl. M. Bodewig, Ebd.117, Nr.35; zu diesem Textstück ib.123; bei der Identifizierung unterlief allerdings ein Versehen. Das Zitat stammt nicht aus der in R 1, Fol. 14rb-14va (der alten Foliierung) überlieferten Predigt *Gaudete in Domino*, sondern aus der dort auf Fol. 14va anschließenden Predigt gleichen Titels.

18 Vgl. Koch, CT I/7, 12 zum sogenannten „dritten Entwurfbuch".

19 Vgl. M.Bodewig a.a.O. 117 (zu Nr.37) und 120.

Ist dies zutreffend, so beweist uns der Zusatz in U_2, daß NvK Aldobrandinus schon im Mai 1451 benutzt hat, und bietet uns einen wertvollen Hinweis auf die Quellen von *Sermo* LXXXII (77).
An der Argumentation Bodewigs hat jedoch R. Haubst in seiner obengenannten Zusammenstellung der „Textauszüge und Notae, die NvK 1455-1457 zwischen seinen Predigten notiert hat"[20]. Zweifel geäußert und dabei den entscheidenden Hinweis gegeben: Das Thema „Gaudete in Domino" läßt eher an eine Adventspredigt denken!
Dem kann ich nunmehr hinzufügen: Im Mittelalter gehörten die Texte, die wir heute aus der Liturgie des dritten Adventssonntages kennen, zum vierten Advent. Das Zitat in U_2 ist das zweite Aldobrandinuszitat aus *Sermo* CCLVII (254) vom 4. Advent 1456 (Siehe unsere Tabelle). Es kann nicht zweifelhaft sein, daß es ursprünglich dorthin gehört, denn nur dort paßt die Kennzeichnung, die auch der Schreiber von U_2 wörtlich übernimmt: „in sermone uno *huius diei* (!)". Die Predigt des Aldobrandinus, aus der das Zitat geschöpft ist, ist eine solche zum 4. Advent.
Hat also der Schreiber das Zitat aus V_2 abgeschrieben? Nein, er hat es aus der Handschrift Subiaco 235 (=U_1) abgeschrieben, und das läßt sich mehrfach begründen[21]. Die Erforschung der Aldobrandinuszitate liefert uns damit den Beweis, den die Erforschung der Predigttexte nicht liefern konnte:
Der Schreiber von U_2 hat die in den gleichen Jahren[22] entstandene Handschrift U_1 gekannt und benutzt. U_1 bietet auf Fol. 73^{r-v} den Teil von *Sermo* CCLVII (254), in dem NvK zur Behandlung von Phil.4,4 übergeht, und der dementsprechend mit dem „Gaudete"-Zitat beginnt, auf Fol. 176^r dagegen, eingeleitet durch das Incipit jenes Predigtauszuges und von einer zweiten Hand nachgetragen, das in diesem Teil enthaltene, auf Fol. 73^{r-v} aber nicht mehr mit erfaßte zweite Aldobrandinuszitat aus *Sermo* CCLVII (254)[23].
Der Eintrag ist an dieser Stelle offensichtlich willkürlich und zunächst nur durch den auf Fol. 176^r nach der Abschrift von *De aequalitate* freigebliebenen Raum motiviert. Er ist aber nicht fehlplaziert, denn in U_1 folgt *Sermo* CCLVIII (255). Das Zitat beginnt mit der Formulierung, die Bodewig aus U_2 mitteilt, und hat die charakteristische Verschreibung „Ald*rom*andinus" (U_2 macht daraus: „Ald*om*and*r*inus"). Dafür, daß U_1 die Vorlage ist, und nicht umgekehrt, sprechen mehrere Gründe. Erst als Verweis auf U_1, Fol. 73^{r-v} ist die Einleitung durch das Philipperzitat verständlich, mit dem in V_2 ja nicht das Aldobrandinuszitat, sondern der entsprechende Predigtteil eingeleitet wird. Vor allem aber läßt sich zeigen, daß U_2 nicht nur hier von U_1 abhängt.
Unter der Nr. 15 seiner Bestandsaufnahme teilt Bodewig aus U_2, Fol. 77^r eine Bemerkung mit, die der Kopist dort an *Sermo* CCLXVIII (265,1) anschließt. Diese Bemerkung findet sich in U_1, Fol. 200^r, Z. 13sqq. an gleicher Stelle. Aber nicht nur das! Während der Schreiber von U_2 die Bemerkung durch ein „etc. quod alibi habes" abkürzt, setzt U_1 sie fort. Unter der Nr. 17 seiner Bestandsaufnahme bemerkt Bodewig zu U_2, Fol. 79^v, der Schreiber habe hier anstelle des Aldobrandinuszitates in *Sermo* CCLXVIII (265,2) ein „Notabile" und teilt dessen Incipit aus der Handschrift mit. Mit eben diesem Notabile (Es

20 Vgl. oben 165 und MFCG 17 (1986) 71.

21 Das mir vorliegende Arbeitsmaterial beweist, daß M. Bodewig die Parallelüberlieferung des zuletzt genannten Zitates in U_1 schon vor mir entdeckt hat und sie - so nehme ich an - in seinem obengenannten Aufsatz lediglich nicht mehr anmerken konnte.

22 Vgl. Koch, CT I/7, 39 (zu U_1); M. Bodewig a.a.O. 121 (zu U_2).

23 Nachweise bereits bei Koch, CT I/7, 176.

handelt sich um den Auszug aus NvK, *Sermo* CCXCI (288), den Koch, CT I/7, 192 in U_1 nachgewiesen hat.) an Stelle des Aldobrandinuszitates schließt der Schreiber von U_1 auf Fol. 202^v *Sermo* CCLVIII (265,2) ab[24].
Es bleibt nach diesen Bemerkungen die Frage, warum der Schreiber von U_2 an *Sermo* LXXXI (76) das Aldobrandinuszitat über den vierfachen Grund der Freude angeschlossen hat. Wie mir scheint gibt es doch einen Anlaß, im Zusammenhang einer Predigt zum Weißen Sonntag, wie *Sermo* LXXXI (76) sie darstellt, das Thema der Freude zu bedenken. „Gavisi sunt ergo discipuli" heißt es im Evangelium dieses Sonntages, und von diesem Spruch hat das Brevier in den Gebetszeiten der Vigil des Weißen Sonntages und am Weißen Sonntag selbst mehrfach Gebrauch gemacht.

Ein zweiter hier zu besprechender Fall ist auf Grund unglücklicher Umstände leider gegenwärtig nicht zu lösen.

J. KOCH hat die Brixener Vaterunserauslegung vom 31. Juli 1455 (Tabelle zu *Sermo* CXCVIII (194)) in CT I/6 ediert und dabei - mit gutem Gespür, wie man feststellen muß, wenn man Aldobrandinus kennt - für einen größeren zusammenhängenden Textabschnitt eine Vorlage aus den Predigten des Aldobrandinus vermutet. Leider konnte er diese Vorlage auch in Zusammenarbeit mit Th. Käppeli nicht finden, sondern nur durch Similia aus zwei Predigten und der Vaterunserauslegung des Aldobrandinus seine Vermutung erhärten. Zu einer der von J. Koch herangezogenen Predigten, dem *Sermo Non cessamus pro vobis orantes* findet sich nun in R 1 eine Parallelpredigt, die zwar ihrem Incipit zufolge auch an anderer Stelle überliefert ist, die aber, wie ein Textvergleich zeigt, nicht mit der von Koch herangezogenen identisch ist. Obwohl nun in der Handschrift vorhanden[25], wurde ausgerechnet die uns interessierende

[24] Die genannten Beispiele, denen der Verfasser weitere hinzufügen kann, müssen hier genügen. Jedoch sei ein Hinweis zur weiteren Forschung erlaubt. M. Bodewig nimmt in dem genannten Aufsatz an, die „quod alibi habes"-Verweise in U_2 (Siehe unter Nr.37 der Bestandsaufnahme) bezögen sich auf das Autograph des NvK einerseits („In parvo quinterno"), auf V_1 („in regali quinterno") andrerseits. Nun haben wir aber gerade einen „quod alibi habes"-Verweis kennengelernt, der sich auf U_1 bezieht, und mir fällt auf, daß sich die beiden Predigten, auf welche in den unter Nr. 37 angeführten Stellen verwiesen wird, ebenfalls in U_1 finden. (Nachweise bei Koch, CT, I/7; 80 [zu *Sermo* LXII (57)] und 166 [zu *Sermo* CCXXXV (232)]. Es wäre hier doch interessant zu wissen, ob U_1 etwa aus Fünferlagen besteht; denn wie lange auch immer der Schreiber von U_2 die Originale und die Vaticani zur Verfügung gehabt haben sollte, es wäre merkwürdig, wenn er auf solche, ihm jedenfalls nur transitorisch zugänglichen und dazu einem anderen gehörenden Manuskripte mit einem „habes alibi"-Verweis eingegangen wäre.

[25] Ich muß zur Erläuterung hier doch auf einige materielle Details von R 1 eingehen. Die Handschrift besitzt (Genaueres oben bei H. HALLAUER, 93) drei Foliierungen. Die älteste Foliierung geht bis Folio 180 und zeichnet jeweils Verso- und Rectoseite mit der gleichen Zahl. Sie zählt die Blätter. Eine zweite Folierung, eigentlich eine Paginierung, beginnt mit den Nachträgen eines zweiten Schreibers zu Aldobrandinus und zählt deren erste Seite als Seite 183. Offenbar sind jetzt, was bei der alten Foliierung nicht der Fall

Textpassage in unserem Microfilm ausgelassen. Die Handfschrift selbst aber ist, bedingt durch eine Neuordnung der Bibliothek, im Augenblick nicht zu erreichen.

Trotzdem haben wir in diesem Fall unerwartet die Möglichkeit, ein positives Ergebnis begründet zu vermuten. Daß wir, wie Koch annahm, in Predigt CXCVIII (194) einen längeren wörtlichen Auszug vor uns haben, ist nach dem, was wir jetzt über die Art und Weise, wie NvK Aldobrandinus benutzt hat, wissen, nicht wahrscheinlich. Das auf das Aldobrandinuszitat folgende Thomaszitat ist auch frei. Aber das Stichwort, mit dem der Auszug beginnt, scheint wörtlich zu sein. Es lautet: „Quilibet christianus propter quatuor libenter debet orare". Es folgen dann die vier Gründe. Und genau dieses Stichwort zitiert nun der zweite, jüngere, am Ende der Handschrift stehende Index für unsere fehlenden Seiten. Auf Fol. 233^{r}, Z. 3 (unserer Zählung) heißt es: „Orare debemus libenter propter 4or 187 item 66" Letzteres geht auf eine ähnliche Stelle in einer Predigt *Cum intrasset Jesus Carphanaum* vom Freitag nach Quinquagesima, die sich in R 1 auf Fol. 68^{ra-vb} (nach unserer Zählung) findet, ersteres aber auf unsere Predigt, und tatsächlich findet sich auf Fol. 187rb (in diesem Fall stimmen unsere und die vom Indexschreiber benutzte Zählung überein) unten ein auf die nächste (uns fehlende Seite) vorverweisender Kustos: „Orare propter 4or". Die beiden in R 1 vorangehenden Predigten hat NvK übrigens im gleichen Sommer 1455 benutzt, eine davon zwei Tage vor der hier interessierenden Predigt. [Tabelle zu *Sermo* CXCVII (193) und CCII (198)]

war, die vorangestellten Indices mitgezählt. Der zweiten Foliierung zufolge fehlen nun in unserem Film zwei Seiten, nämlich die Seiten 188 und 189. Dies stimmt mit dem inhaltlichen Befund überein, denn während wir auf Seite 186 und 187 der zweiten Foliierung die uns interessierende Variante zu *Non cessamus pro vobis orantes* finden, befinden wir uns auf Seite 190 der zweiten Foliierung mitten in der Predigt *Loquente Jesu ad turbas*, und zwar, wie das Explicit auf Seite 191 der zweiten Foliierung zeigt, in der von Schneyer als Nr.494 gezählten Variante dieses Themas. Beide genannten Predigten sind Predigten zum 24. Sonntag nach Pfingsten. Daß nun nicht etwa ein Blatt der Handschruft abhanden gekommen ist, gibt die dritte, aus dem 19. Jh. stammende Foliierung zu erkennen. Der fehlende Text nimmt die Rück- bzw. die Vorderseite je zweier Blätter ein, deren umseitige Beschriftung uns im Film vorliegt.

V

Nach diesen Vorbemerkungen die versprochene Übersicht über die Aldobrandinuszitate in den Predigten des NvK:

Fundort des Zitats in den Predigten des NvK und bisherige Behandlung in der Literatur[26]	Überlieferung, Art und Kennzeichnung des Zitats[27]	Fundort in der Brixener Aldobrandinushandschrift (R 1) und zusätzliche Bemerkungen[28]
Sermo CXXI (115): *Beati qui audiunt verbum Dei* (T 21) 12. März 1452 (Koblenz). Hinweis bei J. KOCH, CT I/7, 35 und R. HAUBST, *Christologie* 12, Anm. 19.	*V_2, Fol. 26^r, Z. 11-32; D, Fol. 108^v, Z. 9-20* Bis auf geringe Abweichungen wörtliches Zitat *V_2, Fol. 26^r, Z. 11-12:* aldrovandinus in sermone „cum sero" factum sabbato ante invocavit dicit.	Sermo *Cum sero esset erat navis* (T 18/6) *(69rb-70ra;* hier: *69va, Z. 32-69vb, Z. 8)*. Diese Predigt ist bisher nur durch R 1 bekannt.
Sermo CXXXVIII (131): *Intuemini* (T 4) 23. Dezember 1453 (Brixen).	*a) V_2, Fol. 35va, Z. 29-32; D, Fol. 21^r, Z. 28-30* Mit dem Hinweis auf die Behandlung in den entsprechenden Predigten des A. erspart sich NvK die nähere Ausführung im eigenen Predigtentwurf. V_2, Fol.35va, Z. 31-32: ut in sermonibus Tuscanelli etc.	a) Sermones *Gaudete in Domino* (T 4) (1) und (2) *(13vb-14ra; 14ra-14vb)*. Am 4. Advent des Jahres 1456 benutzt NvK genau diese zwei Predigten und teilt in seinem Predigtentwurf (der übrigens in der Handschrift D unmittelbar dem zu *Intuemini*

[26] In römischen Zahlen die für die kritische Edition in h XVIII und XIX vorgesehenen Nummern, für die ich ebenso wie für die Handschriftensiglen der nebenstehenden Kolumne und die Literaturabkürzungen auf die soeben erschienene *Praefatio generalis* der Sermonesausgabe verweise, in arabischen Zahlen die Kochnummer der betreffenden Predigt. Um die Beziehung zwischen der Predigt des NvK und der Predigt des Aldobrandinus, aus der er zitiert, anschaulicher hervortreten zu lassen, nenne ich hier wie in der dritten Kolumne das Thema der jeweiligen Predigt und kennzeichne den Festtag, an dem sie gehalten wurde, mit Hilfe des Systems, das J.B. SCHNEYER für sein *Repertorium der lateinischen Sermones des Mittelalters* (BPhMA XLIII, 1-11) entworfen hat.

[27] Es erfolgt hier erstmals eine genaue Abgrenzung in Kenntnis der Vorlage. Die platzraubende Dokumentation der Handschriften L und U ist notwendig, weil die entsprechenden Angaben in Kochs „Kritischem Verzeichnis" auf den Mitteilungen Dritter beruhen oder nur Vermutungscharakter haben.

[28] Sofern Nummern nach Schneyer angegeben werden, findet sich die entsprechende Predigt im Incipitverzeichnis der Predigten des Aldobrandinus, SCHNEYER wie Anm. 26, Band XLIII, Heft 1, 222-269.

		folgt) ausführlich mit, worauf er hier nur verweist. (Vgl. unten zu *Sermo* CCLVII (254))
	b) V_2, *Fol.* 35va, *Z. 32-34; D, Fol.* 21^{r}, *Z. 30-31.* NvK nennt A. nicht, hat aber offenbar dessen Predigt zum erwähnten Evangelium vor Augen. V_2, *Fol.* 35va, *Z. 32:* Item evangelium „Miserunt Judaei" etc.	b) Sermo *Miserunt Judaei* (T 4) *(*14vb*-*15vb *= 16 Schneyer).* Die Predigt ist zwar nicht nur durch R 1 bekannt, folgt aber nur dort unmittelbar den beiden von NvK bereits benutzen „T 4"-Predigten.
Sermo CLVI (149): *Vere filius dei erat iste* (T 26) 19. April 1454 (Brixen). Hinweis bei J. KOCH, CT I/2-5, 56 Anm. 2 und CT I/7, 128 sowie R. HAUBST, *Christologie* 12 (Anm. 19) und 18	V_2, *Fol.* 53va, *Z. 29-34; D, Fol.* 134^{r}, *Z. 41-43.* Referat mit wörtlichen Anlehnungen. V_2, *Fol.* 53va, *Z. 34:* Vide in Sermonibus (2. (?) *add.* V_2^1 A. Tuscanelli *add.* V_2^* *om. D)*	Sermo *Assumpsit Jesus XII discipulos* (T 18) *(*50vb*-*51ra; hier: 50vb, *35-42).* Diese Predigt ist zwar nicht nur durch R 1 bekannt (Schneyer 406), doch benutzt NvK die beiden in R 1 folgenden Predigten in *Sermo* CCLXX (267).
Sermo CLVII (150): Vere filius dei erat iste (T 28) 21. April 1454 (Brixen). Hinweis bei R. HAUBST, *Christologie* 18	V_2, *Fol.* 53va, *Z. 36-*53vb, *Z. 25; D, Fol.* 134^{r}, *Z. 45-*134^{v}, *Z. 40.* Auszug der Hauptgesichtspunkte aus den drei nebengenannten Osterpredigten. Keine ausdrückliche Kennzeichnung des Zitats.	Sermo *Surrexit, non est hic* (T 28) (**105va*-*107rb *= 421 Schneyer*); Sermones *Surrexit Dominus vere* (1) und (2) (T 28/2) (*107^{rb-vb}; 108^{ra-va}*). Die beiden letztgenannten Predigten sind nur durch R 1 bekannt. R 1 bietet zudem alle drei Predigten in der Reihenfolge, an die NvK sich hält.
Sermo CXCII (186): Perfectus omnis erit (S 46) 29. Juni 1455 (Brixen). Hinweis bei J. KOCH, CT I/2-5, 56, Anm. 2 sowie CT I/7, 145-146; Wiedergabe bei J. KOCH, CT I/2-5, 6; Nachweis bei TH. KÄPPELI, Archivum fratrum praedictorum 8 (1938) 189, Anm. 46	V_2, *Fol.* 103rb, *Z. 38-*103va*,5; D, Fol. 236r, Z. 9-18.* A. liefert die Anregung zum dialogischen Aufbau und alle Gesichtspunkte. V_2, *Fol.* 103^{v}*,4-5:* Vide in sermonibus aldorf. (aldorff *D* aldrovandini *supra lin. add.* D^2)	Sermo *Mirabilis Deus in sanctis suis* (S 46) (*171vb-173rb = 248 Schneyer*; hier: 172rb, *Z. 16-*173rb, *Z. 30*). Auf Grund der von J. KOCH mitgeteilten Auszüge identifizierte TH. KÄPPELI die Vorlage auch im Cod. Bologn. Bibl. univ. 1683, Fol. 68va-71ra.

Sermo CXCIII (187): *Relictis omnibus secuti sunt eum* (T 45 = in Octava Petri et Pauli) 6. Juli 1455 (Natz). Hinweis bei J. KOCH, CT I/2-5, 56 (Anm. 2) und 65 sowie CT I/7, 146	*V_2, Fol. 104vb, Z. 25-105vb, Z. 8; D, Fol. 237^{v}, Z. 22-238^{v},22.* Eher ein Referat mit vielen wörtlichen Entlehnungen als ein „Auszug". *V_2 Fol. 104vb,25-27*: Igitur secundum collectionem fratris aldrovandini de tuscanella, viri intelligentis, sequentia notabis	Sermo *Relictis omnibus secuti sunt eum* (T 45) (*143rb-144vb = 469 Schneyer*; hier: *143va, Z. 10-144vb, Z. 37*).
Sermo CXCVII (193): *Debitores sumus* (T 48) 27. Juli 1455 (Brixen). Hinweis bei J. KOCH, CT I/2-5, 56, Anm. 2, sowie CT I/7, 149	*V_2, Fol. 111vb, Z. 30-112ra, Z. 22.* Die erwähnten acht Gesichtspunkte nach Aldobrandinus, aber in loser Anlehnung. Im vorangehenden Teil ist jedoch schon das Aristoteleszitat in *V_2, Fol. 111va, Z. 48sq.* von Aldobrandinus übernommen. *V_2, Fol. 111vb, Z. 30-31*: Nota octo ex tusculano	Sermo *Debitores sumus* (T 48) (*185^{ra-va}*). Diese Predigt ist bisher nur durch R 1 bekannt.
Sermo CXCVIII (194): *Domus mea domus orationis vocabitur* (C 11) 31. Juli 1455 (Brixen). Hinweis bei J. KOCH, CT I/6, 7; Wiedergabe lat./dt. ebd. 122-127 mit Nachweisen aus den Codices I.F. 724 der Universitätsbibliothek Breslau und C.6.1701 der Bibliotheca Nazionale in Florenz.	*V_2, Fol. 112ra, Z. 30-122va, Z. 25; D, Fol. 319^{v},Z. 32-320^{r}, Z. 36.* Die Art des Zitats kann erst nach Einsicht der Vorlage bestimmt werden. Keine ausdrückliche Kennzeichnung.	Sermo *Non cessamus pro vobis orantes* (T 64) (*186vb-? = 548 Schneyer*). Der Nachweis erfolgt in diesem Fall hypothetisch. Dazu oben, Abschnitt IV, S.171f.
Sermo CCII (198): *Spiritu ambulate* (T 54) 7. September 1455 (Brixen). Hinweis bei J. KOCH, CT I/2-5, 56, Anm. 12, und R. HAUBST, *Christologie* 18; zu Ptd H. HALLAUER MFCG 17 (1986) 92; Wiedergabe parallel mit den entsprechenden Passagen aus Aldobrandinus (nach der Handschrift I.F. 724 der Beslauer Universitäts-	*V_2, Fol. 116va, Z. 23-117ra, Z. 22; D, Fol. 193^{r}, Z. 32-193^{v}, Z. 30; Ptd Fol. 1^{v}, Z. 7-2^{r}, Z. 7* (Das Zitat aus Matthaeus von Krakau voranstellend). Eher ein Referat mit vielen wörtlichen Entlehnungen als ein „Auszug". *V_2 Fol. 116va 24-25*: tunc quidem praedicator admiratur hanc pugnam. *V_2 Fol. 116vb,34-35*: Respondet ille praedi-	Sermo *Caro enim concupiscit adversus spiritum* (T 54) (*185va-186vb*). Die Predigt ist bisher durch die von J. KOCH benutzte Breslauer Handschrift (siehe Spalte 1) und durch R 1 bekannt. Die von J. KOCH mitgeteilten Auszüge belegen geringe Textabweichungen gegenüber der Brixener Fassung. Ein genauer Ver-

bibliothek) bei J. KOCH, CT I/2-5, 58-62.	cator aldorf (aldorff Ptd)	gleich der Zitate bei NvK mit beiden Fassungen zeigt, daß den Zitaten des Cusanus die Brixener Fassung zugrundeliegt. Dazu oben Abschnitt II, Nr.6.
Sermo CCIX (206,2): *Induimini Dominum Jesum Christum* (T 1 und S 1) 30. November 1455 (Brixen). (Freundl. Hinweis R. HAUBST).	*V_2, Fol. 123rb, Z. 7-123va, Z. 28; D, Fol. 1^{r}, Z. 24-1^{v}, Z. 21; L, Fol. 78^{v}, Z. 5-79^{r}, Z. 14.* Auszug der Hauptgesichtspunkte und zusätzliche wörtliche Entlehnungen. *V_2, Fol. 123rb,7-8*: Et ut quidam ait tunc peccatum non est nisi motus inordinatus ...	Sermo *Hora est iam nos de somno surgere* (T 1) *(4ra-4va = 387 Schneyer*; hier: *4ra, Z. 15-4va, Z. 44).*
Sermo CCXI (208): *Mitto angelum meum* (T 3) 14. Dezember 1455 (Brixen). Hinweis bei EDM. VANSTEENBERGHE, Le cardinal 156; J. KOCH, CT I/2-5, 56 (Anm. 12) und 63; CT I/7, 156; R. HAUBST, Christologie 84 (mit Bemerkungen zum Gedankengang).	*V_2, Fol. 128ra, Z. 19-128vb, Z. 37; D Fol. 10^{r}, Z. 40-11^{v}, Z. 12; L Fol. 86^{v}, Z. 29-88^{r}, Z. 23.* Eher ein Referat mit vielen wörtlichen Entlehnungen als ein „Auszug". Die von J. KOCH (CT I/7, 156) von den „Auszügen" unterschiedenen „Notae" *(V_2, Fol. 128vb)* setzen dieses Referat fort. Durch ein „nota" (= Beachte!) eingeleitet, faßt NvK lediglich an mehreren Stellen kurz zusammen, was ihm als die „Quintessenz" des von Aldobraninus Gesagten erscheint. *V_2, Fol. 128ra, Z. 19-21*: Frater Aldrovandinus de tuscanella tres fecit sermones in hac die. in primo movet dubium ...	Sermones *Cum audisset Johannes* (1) (2) (3) (T 3) *(10va-11va = 11 Schneyer*; *11va-12ra = 9 Schneyer*; *12ra-13vb; bisher unbekannt*). NvK spricht von *drei* Predigten des A. zum dritten Advent, Schneyer kennt sieben. R 1 bietet *drei* Predigten, und zwar zwei von den genannten 7 und eine achte, bisher unbekannte, und dies in der Reihenfolge, die NvK ausdrücklich angibt.
Sermo CCXIV (211,2): *Erant Joseph et Maria* (T 7) 28. Dezember 1455 (Brixen). (Freundl. Hinweis R. HAUBST).	*V_2, Fol. 133vb, Z. 8-17; D, Fol. 74^{r}, Z. 27-33; L, Fol. 96^{v}, Z. 13-19.* Referiert die beiden ersten Gliederungsgesichtspunkte aus der ersten, die beiden folgenden aus der zweiten	Sermones *Erant Joseph et Maria* (1) (2) (T 7) *(23^{ra-va} = 31 Schneyer*; *23vb-24rb = 32 Schneyer).*

	Predigt des A. V_2, *Fol. 133vb, Z. 17:* et vide tuscanellum	
Sermo CCXV (212) *Vocatum est nomen eius Jesus* (T 8) 1. Januar 1456 (Brixen). Hinweis bei EDM. VANSTEENBERGHE, Le cardinal 156; J. KOCH, CT I/7, 158.	a) V_2, *Fol. 133vb, Z. 27-134ra, Z. 32; D, Fol. 53^{v}, Z. 41-54^{r}, Z. 19; L, Fol. 96^{v}, Z. 26-97^{r}, Z. 24; U (= U_1), Fol. 162^{v},15 -163^{r}, Z. 13* *b) V_2, Fol. 134ra, Z. 32-134va, Z. 15; D, Fol. 54^{r}, Z. 19-54^{v}, Z. 14; L, Fol. 97^{r}, Z. 24-98^{r}, Z. 2; U (= U_1), Fol. 163^{r}, Z.13-163^{v}, Z. 26.* Auszug der Hauptgesichtspunkte und zusätzliche wörtliche Entlehnungen. *V_2 Fol. 133vb, Z. 27-28*: Tuscanellus septem ponit rationes; *V_2, Fol. 134ra, Z. 33-35*: Nunc de excellentia nominis, quia vocatum est nomen eius ihesus (alius sermo eiusdem *ib. in marg. V_2^1*); *V_2 Fol. 134va, Z. 14-15*: Ista tuscanellus in duobus sermonibus (*om. U*)	a) Sermo *Postquam consummati sunt dies octo* (T 8) (*24^{rb-vb} = 33 Schneyer*) b) Sermo *Vocatum est nomen eius Jesus* (T 8) (*24vb-25rb = 34 Schneyer*) NvK spricht von *zwei* Predigten des A. Schneyer kennt vier Predigten zum „Jesu-Namen"-Fest, R 1 zwei, und zwar in der Reihenfolge, die NvK vor Augen hat. Jedoch bieten diese Reihenfolge in diesem Fall auch die anderen bekannten Textzeugen, z.B., wie R. HAUBST feststellte, der *Vat. Ottobon. 557* auf *Fol. 44vb-47rb.*
Sermo CCXVI (213): *Ubi est qui natus est* (T 10) 6. Januar 1456 (Brixen). Hinweis bei J. KOCH, CT I/2-5, 56 (Anm. 12) und 63; CT I/7, 159; Wiedergabe lat./dt. bei J. KOCH, CT I/2-5, 114-117.	*V_2, Fol. 137ra, Z. 44-137va, Z. 11; D, Fol. 73^{v}, Z. 13-39; L, Fol. 102^{v}, Z. 4-103^{r}, Z. 4; U (= U_1), Fol. 183^{r}, Z. 20-183^{v}, Z. 21.* Weitgehend wörtlicher Auszug. *V_2, Fol. 137ra, Z. 44-46:* Adhuc ait tusculanus in sermone huius festi, cuius est thema quod praemisimus	Sermo *Ubi est qui natus est rex Judaeorum* (T 10) (*26vb-28ra*; hier: *26vb, Z. 14-27rb, Z. 15*). R 1 enthält drei Epiphanieprediten, darunter an dritter Stelle als Sondergut die von Cusanus zitierte.
Sermo CCXXIII (220): *Haec est voluntas Dei* (T 20/S 23) 22. Februar 1456 (Brixen). (Freundl. Hinweis R. HAUBST).	a) *V_2, Fol. 144va, Z. 2-4; D, Fol. 105^{r}, Z. 29-105^{v}, Z. 4; L, Fol. 114^{r}, Z. 36-114^{v}, Z. 25* b) *V_2, Fol. 144va, Z. 36-145^{rb2}, Z. 41; D, Fol. 105^{v}, Z. 4-106^{r}, Z. 36; L, Fol. 114^{v}, Z. 25-116^{r}, Z. 10.* Freie Anlehnung mit teilweise wörtlichen Über-	a) Sermo *Rogamus vos et obsecramus* (T 20) (*89^{ra-vb} = 408 Schneyer*) b) Sermo *Haec est voluntas Dei* (T 20) (*89vb-90vb = 409 Schneyer*; hier *90ra, Z. 17-19* das von Nikolaus ausdrücklich erwähnte Argument). Schneyer kennt 6 Predigten des Al-

	nahmen. V_2, *Fol. 144va*, Z. *43-44*: Arguit tuscanellus quod non	dobrandinus zum Sonntag „Reminiscere", R 1 zwei davon, und zwar diejenigen, die NvK benutzt.
Sermo CCXXIV (221): *Illa quae sursum est Jerusalem* (T 22) 7. März 1456 (Brixen). Hinweis bei EDM. VANSTEENBERGHE, Le cardinal 156; J. KOCH, CT I/2-5,; 56, Anm. 12, sowie CT I/7, 162.	V_2, *Fol. 146va*, Z. *1-8; L, Fol. 117^{v}*, Z. *26-31*. Der Predigtentwurf besteht nur aus der Aufzählung der leitenden Gesichtspunkte der nebengenannten Predigt des Aldobrandinus. V_2 *Fol. 146va*, *2-3*: Vide tuscanellum, nam bene dicit	Sermo *Quae autem sursum est Jerusalem* (T 22) (*94^{ra-vb} = 411 Schneyer*)
Sermo CCL (247): *Beati qui habitant* (S 79) 1. Nov. 1546 (Brixen). Hinweis bei J. KOCH, CT I/2-5, 56, Anm. 12, sowie CT I/7, 173.	Überlieferung bei KOCH, CT I/7, 173. Der gesamte Entwurf dieser (wie wir durch Nikolaus selbst wissen nicht gehaltenen) Predigt geht vielen Anzeichen zufolge auf die beiden nebenstehenden erschlossenen Aldobrandinuspredigten zurück. V_2 *Fol. 188ra*, Z. *32-35*: De hiis ulterius prosequere prout in sermonibus al. tuscanelli (tuscanelli D altuscanelli L)	Seinem ausdrücklichen Hinweis zufolge müßte NvK mindestens zwei Predigten des Aldobrandinus zum Allerheiligenfest vor Augen gehabt haben, und zwar, wie das Thema und die Einleitung vermuten läßt, eine zum Psalm 83,5, und, wie eine entsprechende Bemerkung (V_2 *Fol. 188ra*, Z. *20-21*) zeigt, eine andere zum Tagesevangelium (Matth.5,1-12). Schneyer weist zwei Predigten zum Allerheiligenfest nach, darunter eine zum Tagesevangelium (Schneyer 274). In R 1 ist keine dieser Predigten enthalten. Der genaue Nachweis des Zitats in anderen Hss. steht aus.
Sermo CCLIII (250): *Venite post me* (S 1) 30. Nov. 1456 (Brixen). Hinweis bei EDM. VANSTEENBERGHE, Le cardinal 156 sowie J. KOCH, CT I/2-5, 56 (Anm. 2) und CT I/7, 174; ferner bei HAUBST, *Christologie* 18; Wieder-	V_2, *Fol. 192vb*, Z. *12-193ra*, Z. *2; D, Fol. 328^{v}*, Z. *1-18; L, Fol. 185^{v}*, Z. *29-186^{r}*, Z. *17; U (= U_1), Fol. 85^{v}*, *11-30*. Die Art des Zitats bedarf der Nachprüfung. V_2, *Fol. 192vb*, Z. *12-13*: Quaerit aldrofingus (aldrofandinus D^1 *supra*	Auf Grund der von J. KOCH mitgeteilten Auszüge konnte TH. KÄPPELI nachweisen, daß NvK in dieser Predigt drei Predigten des Aldobrandinus zum Andreastag verarbeitet und uns auch angezeigt hat. Mit jeder der neben-

gabe bei J. KOCH, CT I/2-5, 63-64; Identifizierung bei TH. KÄPPELI, wie oben zu Predigt CXCII (186), 188f. Anm. 46; zu *Venite post me* ib. 178.

lin. oldrofingus *L*) in sermone festi huius. *V_2, Fol. 193ra, Z. 1-3*: Item idem dicit, quod sanctus andreas praedicavit humiliter, viriliter, utiliter et constanter. Vide eum, quia bene dicit.

stehend aus V_2 mitgeteilten ausdrücklichen Erwähnungen wechselte er die Vorlage. Diese bildeten in dieser Reihenfolge die Predigten *Venite post me* (*S 1 = 212 Schneyer; Bologna Bibl. univ. 1683, Fol. 1rb-2ra*); *Christo cruxifixus sum cruci* (*S 1; ib. 2rb-3rb*); *Credidi propter quod locutus sum* (*S 1 = Schneyer 213 ?; Bologna ib. 4va*). Keine dieser Predigten findet sich in R 1.

Sermo CCLVII (254): *Pax Dei quae exsuperat omnem sensum* (T 4) 19. Dezember 1456 (Brixen). Hinweis auf a) bei J. KOCH, CT I 2-5; 56, Anm. 2; Hinweis auf b), Erläuterung des theologischen Hintergrundes und erster Quellennachweis bei R. HAUBST, *Christologie* 182 (Anm. 63) und 188; Nachweis von b) in R 1 bei M. BODEWIG, MFCG 10 (1973) 117 (zu Nr. 35); dazu oben Abschnitt IV.

a) *V_2, Fol. 198rb, Z. 16-198vb, Z. 5; D, Fol. 22^{r}, Z. 7-22^{v}, Z. 9; L, Fol. 195^{r}, Z. 26-196^{r}, Z. 12.* Darlegung im Einzelnen ausführlicher als bei Aldobrandinus, jedoch noch über die Hauptgesichtspunkte hinaus wörtliche Anlehnungen. *V_2, Fol. 198rb, Z. 16-18*: Hoc gaudium in Domino secundum aldrovandinum est plenum, purum, securum et verum.

a) Sermo *Gaudete in Domino* (1) (T 4) (*13vb-14ra*)

b) *V_2, Fol. 199rb, Z. 40-199va, Z. 22; D, Fol. 23^{r}, Z. 34-23^{v}, Z. 8; L, Fol. 197^{r}, Z. 23-197^{v}, Z. 5; U (= U_1), Fol. 176^{r}, Z. 15-32* sowie (davon abhängig): *U_2, Fol. 105^{r}, Z.21-39.* Auszug der Hauptgesichtspunkte und zusätzliche wörtliche Entlehnungen. *V_2, Fol. 199rb, Z. 40-42*: Et dicebat aldrovandinus in sermone uno huius diei quattuor causas gaudii incarnationis. U_1 und U_2 a. a.O.:

b) Sermo *Gaudete in Domino* (2) (*14ra-14vb*). Beide Predigten sind Schneyer entgangen, wurden aber von R. HAUBST schon im *Vat. Ottob. 557* (*Fol. 15va-27va*) nachgewiesen, und zwar in der gleichen Reihenfolge wie in R 1. Es verwundert nicht, daß R. HAUBST die vier Gesichtspunkte, die NvK bei der Einführung von b) ausdrücklich auf Aldobrandinus zurückführt,

	aldromandinus (U_2: aldomandrinus) in sermone uno huius diei	auch in einer Predigt zum 3. Advent nachweisen konnte. (Christologie a.a.O.: Sermo *Tu es qui venturus es* = 10 Schneyer) Aldobrandinus wiederholte eingängige Schemata und Fomulierungen, wann immer der Anlaß es gestattete.
Sermo CCLXIV (261): Volo mundare (T 13) 23. Januar 1457 (Brixen). Hinweis auf die Stelle und Nachweis des Zitats (in einer Variante der von uns nachgewiesenen Predigt) im Vat. Ottob. bei R. HAUBST, Christologie 56, Anm. 34.	*V_2, Fol. 213ra, Z. 5-40 D, Fol. 78^{v}, Z. 17-32 L, Fol. 220^{r}, Z. 29-220^{v}, Z. 15.* Teils freie, teils wörtliche Wiedergabe, dazu wörtlich das im folgenden nachgewiesene Zitat. *V_2, Fol. 213^{r}, Z. 22-23*: Et videtur bona ratio aldro(vandini) (aldro D L), quia quantum possumus intellegere, tantum possumus appetere.	Sermo *Cum descendisset Jesus de monte* (T 13) (*34va-35va = 52 Schneyer*; hier: *35ra, Z. 18sqq.*). Im Gegensatz zu der Variante dieser Predigt, die R. HAUBST im Vat Ottob. 557 nachweisen konnte, belegt die obengenannte Predigt weitere wörtliche Entlehnungen über das hinaus, was NvK ausdrücklich auf Aldobrandinus zurückführt
Sermo CCLVIII (265, 1+2) *Sic currite, ut comprehendatis* (T 16) 13. Februar 1457 (Brixen). Hinweis auf a) und Bemerkung zum Gedanken bei R. HAUBST, *Christologie* 56 mit Anm. 34; Hinweis auf b) und c) bei J. KOCH, CT I/2-5, 56 (Anm. 12) und CT I/7, 181; R. HAUBST, Christologie 12; zu U_2 M. BODEWIG MFCG 10 (1973) 114.	a) *V_2, Fol. 222rb, Z. 34-35; L Fol. 236^{r}, Z. 9-10; U (= U_1), Fol. 198^{v}, Z. 28-29; U_2, Fol. 76r, Z. 17-18*	a) Den an dieser Stelle ausgedrückten Gedanken fand R. HAUBST in einer anderen, jedoch ähnlichen Formulierung in der Variante der Predigt *Cum descendisset Jesu de monte* (T 13), in der er auch das ausdrückliche Aldobrandinuszitat aus Sermo CCLIV (261) nachweisen konnte. Diese Variante findet sich nicht in R 1. Das dem Gedanken zugrundeliegende Augustinuszitat findet sich aber auch in der Variante von *Cum descendisset Jesus*, die wir oben als Vorlage von Sermo CCLIV (261) nachgewiesen haben, und zwar auf *Fol. 35ra, Z. 30-31.*

	b) V_2, *Fol.* 223ra, *Z. 30-* 223^{rb2}, *Z. 8; L, Fol.* 237^{r}, *Z. 27-*237^{v}, *Z. 7; U (= U_1), Fol.*199^{v}, *Z. 33-*200^{r}, *Z. 12;* U_2, *Fol.*77^{v}, *Z. 7-21.* Eher ein Referat mit vielen wörtlichen Entlehnungen als ein „Auszug". V_2, *Fol.* 223ra, *Z. 30-34*: Qui igitur vult singula ad nostram doctrinam pensare secundum aldrovandrinum (aldrovandinum *L U* U_2) de tuscanella, tunc quattuor reperiet neccessaria, quae faciunt hominem accipere bravium	b) Sermones *Sic currite, ut comprehendatis* (1) und (2) (T 16) (*43^{rb-vb}; bisher unbekannt; 43rb-44rb = 59 Schneyer).*
	c) V_2, *Fol.* 224rb, *Z. 29-* 224va, *Z. 23; L, Fol.* 239^{r}, *Z. 37-*239^{v}, *Z. 29.* Eher ein Referat mit vielen wörtlichen Entlehnungen als ein „Auszug". V_2, *Fol.* 224rb, *Z. 29-31*: aldrovandinus vineam exponit penitentiam, quae licet aspera appareat exterius, intus tamen habet iucundum fructum	c) Sermo *Simile est regnum caelorum* (T 16) (*44rb-45vb; bisher unbekannt*; hier: *44rb, Z. 21sqq.*). Im Fall von b) läßt sich an den Beispielen und Zitaten zeigen, daß NvK beide nachgewiesenen Predigten für sein Referat benutzt hat. Die erste und die dritte hier herangezogene Predigt sind bisher nur durch R 1 bekannt. Alle drei in Sermo CCLVIII (265) benutzten Predigten stehen in dieser Reihenfolge in R 1.
Sermo CCLXX (267): *Ecce ascendimus Ierosolymam* (T 18) 27. Februar 1457 (Brixen). Hinweis bei J. Koch, CT I/2-5, 63 und 66; CT I/7, 182.	a) V_2, *Fol.* 226ra, *Z. 30-38; L, Fol.* 242^{v}, *Z. 6-12; U (= U_1), Fol.* 39^{r}, *Z. 1-5.* V_2, *Fol.* 226ra, *Z. 30-32*: Primum notare possumus (om. U) ut tuscanellus in uno sermone huius diei circa assumptionem apostolorum...	a) Sermo *Assumpsit Jesus XII discipulos* (2) (T 18) *(52^{ra-vb} = 71 Schneyer)*

b) V_2, *Fol.* 226rb, *Z. 6-15; L, Fol.* 242^{v}, *Z. 21-28; U* (= U_1), *Fol.* 39^{r}, *Z. 13-18.* V_2 *Fol.* 226rb, *Z. 6-8*: secundum eundem aldrovandinum de tuscanella notare possumus quomodo jesus omnia praescivit.
Es handelt sich bei a) und b) um die geraffte Wiedergabe eines in den genannten Vorbildern breiter ausgeführten Gedankens.

b) Sermo *Assumpsit Jesus XII discipulos* (3) (T 18) (52vb-53vb = *70 Schneyer*). Zwar sind die beiden hier benutzten Predigten nicht nur durch R 1 bekannt, doch schließen sie dort an eine Predigt gleichen Titels an, deren Benutzung wir oben für Predigt CLVI (149) nachweisen konnten.

AUS DER GESCHICHTE DER CUSANUS-REZEPTION

AUF DEN SPUREN EINES AUTOGRAPHS VON PREDIGTEN UND WERKEN DES NIKOLAUS VON KUES AUS DER BRIXENER ZEIT

Ein Nachtrag zu MFCG 17, S. 89-93

Von Hermann Hallauer, Bonn-Bad Godesberg

Die Cusanus-Forschung beklagt seit langem nicht nur die Lücken in der Überlieferung der Predigten des Nikolaus von Kues[1], sondern auch den Verlust der autographen Entwürfe, die bekanntlich nur für die ersten *Sermones* vorliegen[2]. So sind wir für einen Großteil der Predigten auf die beiden von NvK persönlich redigierten Codices Vat. Lat. 1244 und 1245 angewiesen, Abschriften seiner Entwurfhefte[3].

Jedoch machte bereits Josef Koch darauf aufmerksam, daß die Vorlagen der beiden Vatikanischen Codices *mancherlei mehr enthielten*, was in die Abschriften nicht übertragen wurde[4], eine Erkenntnis, die durch die Untersuchung der Trienter Glossen voll bestätigt wurde[5]. Seitdem darf als gesichert gelten, daß die Kopisten nicht alle Bemerkungen des Kardinals hinsichtlich Anlaß, Ort und Datum der Sermones übernahmen, ganz abgesehen davon, daß es ein Geheimnis bleibt, wie stark NvK auswählend eingriff und Teile oder ganze Entwürfe aussonderte[6]. Kaum wagte

[1] Bekanntlich fehlen die Predigten aus ganzen Lebensabschnitten, so für die Zeit vom 9. April bis 31. Juli 1452, dann wiederum bis zum Februar 1453 und insgesamt für die letzten 4 Jahre. Vgl. Predigten CXXII - CXXV.

[2] Zur Überlieferung und Textgeschichte jetzt: R. HAUBST, *Praefatio generalis* XXXIV - XXXVI. Dort auch die Auseinandersetzung mit der früheren Forschung.

[3] JOSEF KOCH, CT I, *Predigten 2/5. Vier Predigten im Geiste Eckharts.* SBH Jg. 1936/37, 2. Abh. (Heidelberg 1937) 11f.; 22ff.; R. HAUBST, *Zur Datierung der frühesten Cusanus-Predigten*, in: MFCG 7 (1969) 45. Über die Beschaffenheit dieser *plagulae* R. HAUBST, *Praefatio generalis* XXXIV f.

[4] J. KOCH, *Predigten I,2/5*, 8; 11f.; DERS., *Predigten I,6*, 185f. Wie die kritische Edition (h XVII, p. 93-100) zeigt, hat NvK selbst z. B. bei *Sermo* XXXVII (28) die ersten drei Anfänge seiner Niederschrift gestrichen. - Die Predigtzählung von J. Koch wird im folgenden in ( ) der neuen Zählung beigefügt.

[5] H. HALLAUER, *Marginalien in einem Druck der ‚Opera Omnia' der Franziskaner-Bibliothek in Trient*, in: MFCG 17 (1986) 89ff.

[6] Eine Reihe Predigten des Kardinals sind durch Hinweise in seinen Sermones oder aus anderen Quellen ausdrücklich bezeugt, fehlen jedoch in den Handschriften. Vgl. u. a. J. KOCH, CT I, *Predigten, 7. Untersuchungen über Datierung, Form, Sprache und Quellen.* Kritisches Verzeichnis sämtlicher Predigten. SBH Jg. 1941/42, I. Abh. (Heidelberg 1942)

man zu hoffen, eines Tages doch noch auf die verlorenen Konzepthefte zu stoßen.

Umso mehr horchte die Forschung auf, als 1985 K. Fr. Zani einen Brief aus dem Jahre 1530 bekanntmachte[7], der auf ein eigenhändiges Manuskript mit Predigten in Brixen hindeutete.

Durch diese Publikation angeregt, konnte ich 1986 eine wahrscheinliche Verbindung zwischen diesem bislang verschollenen Autograph und Glossen aufzeigen[8], die der Trienter und Passauer Domherr und Humanist Stephanus Rosinus[9] ebenfalls im Jahre 1530[10] in sein Exemplar des Pariser Druckes der Opera eingefügt hatte[11]. Die zahlreichen, teilweise auch umfangreichen Randbemerkungen des Kanonikus zeugen nicht nur von einer intensiven Auseinandersetzung mit den *Excitationes* des Kardinals, sondern legen auch den Schluß nahe, daß Rosinus sich für seine Ergänzungen auf eine Vorlage stützte, die Codex Vat. Lat. 1245 an Wert

Predigten Nr. 75 a-e; 80 a; 92 a; 93 a-b; 94 a; 108 a; S. 94, Anm. 1; S. 108, Anm. 2; S. 193, Anm. 1. Dazu jetzt R. HAUBST, *Praefatio generalis* XLI.

7 K. F. ZANI, *Neues zu Predigten des Kardinals Cusanus „ettlich zu teutsch"*, in: Der Schlern 59 (1985) 111-113.

8 S. Anm. 5.

9 Stephanus Rosinus oder auch Röslein, geboren ca. 1470 in Augsburg. Studium der Jurisprudenz, Theologie und Mathematik in Erfurt, Krakau (Mag. art.), Ingolstadt. Wurde 1502 auf die Lehrkanzel für Mathematik in Wien berufen in der Nachfolge von Peuerbach und Regiomontanus. In Wien bleibt er bis 1514 und tritt als aktives Mitglied im Humanistenzirkel der ‚Sodalitas Danubiana' um Jakob Spiegel, Cuspinian und Conrad Celtis hervor. Kaiser Maximilian, der ihn wohlwollend fördert und ihm verschiedene Pfründen vermittelt, beruft ihn in den diplomatischen Dienst. Als *Caesareae maiestatis in Urbe sollicitor* lebt er in Rom bis zum Jahre 1519, nur von gelegentlichen diplomatischen Reisen unterbrochen. An der Kurie findet er rasch Aufnahme in einen großen Freundeskreis deutscher und italienischer Humanisten. Hier baut er auch seinen Pfründenbesitz aus, wird Kaiserlicher Hofkaplan, Protonotar. Zu dem Kanonikat bei St. Stephan in Wien kommen nun Domherrenpfründen in Passau und Trient. Nach 1520 begegnen wir ihm vorwiegend in Passau. Als herausragendes Mitglied des Kapitels mit zahlreichen politischen Missionen betraut, nimmt er an allen wichtigen Verhandlungen teil, u. a. den Reichstagen 1521, 1529 und 1530. Am 10. März 1548 stirbt er in Passau. Seine umfangreiche Bibliothek vermacht er ganz oder teilweise dem Franziskanerkonvent zu Trient. Vgl. ED. GEBELE, *Stephanus Rosinus*, in: Lebensbilder aus dem Bayerischen Schwaben 2 (München 1953) 162ff.; außerdem die in MFCG 17 (1986) 90, Anm. 10 verzeichnete Literatur.

10 Rosinus als Glosse zu Predigt CCXL (237): *Utinam nunc anno 1530 non similia fuissent per reges gesta.* TRIENT, Bibl. PP. Francescani P 270, Fol. 137r.

11 Der Redlichkeit halber möchte ich bemerken, daß sich Rosinus, soweit ich sehe, an keiner Stelle direkt als den Glossator ausgibt. Die Provenienz des Druckes ist allerdings durch das Exlibris zweifelsfrei belegt. Ein Schriftvergleich mit anderen Zeugnissen war mir bisher nicht möglich.

übertraf, und es sich dabei, wie er auch selbst bezeugt[12], um ein Autograph des Cusanus handelte.

Nicht nur die zeitliche Duplizität erlauben die Vermutung, bei jenem von Hieronymus Baldung[13] beschriebenen Manuskript und dem von Rosinus benutzten *lib<er> auctoris manu sua script<us>* handele es sich um ein und denselben Codex, und zwar um ein oder mehrere der besagten und bis heute verschollenen Konzepthefte der Predigten des NvK.

Im vergangenen Jahr stieß ich nun im Brixener Archiv auf weitere Teile des Briefwechsels zwischen dem Tiroler Kanzler und Bischof Georg von Brixen, die das bruchstückhafte Wissen über jenes Cusanus-Manuskript ergänzen, neue Mutmaßungen erlauben, zugleich aber weitere Fragen aufwerfen.

Was erfahren wir durch die vier bisher unbekannten Briefe über *Cardinals Cuse Sermones seiner aignen handtschrifft*?

I.

1530 November 26, Matrei.

Georg III. von Österreich, Bischof von Brixen, an den Tiroler Kanzler Hieronymus Baldung.

Or.: BRIXEN, BA, HA 7180. (Papier, Reste eines Verschlußsiegels. Schreiberhand)

Auf der Rückseite: Adresse, ebenfalls Schreiberhand. H. Baldung vermerkt eigenhändig:

[12] Predigt CCLXXIII (270) glossiert Rosinus: *Alius sermo sub eodem themate eodem die vel 2ª pars sermonis sequitur hunc sermonem in libro auctoris manu sua scripta.* TRIENT, Bibl. PP. Francescani, P 270, Fol. 158ᵛ. Vgl. dazu MFCG 17 (1986) 93 mit Anm. 35.

[13] Hieronymus Baldung, ca. 1485 geboren, ein Verwandter des Malers Hans Baldung Grien, stammt aus Schwäbisch-Gmünd. Nach einem Studium der Artes und der Rechtswissenschaften in Wien und Freiburg, wo er auch zum Dr. iur. utr. promoviert wird, erhält er 1507 in Freiburg eine Professur für Humaniora, dann für Ius. 1510 wechselt er in den Dienst Maximilians als kaiserlicher Rat in der Regierung der Vorlande in Ensisheim. In den Jahren 1524 und 1525 begegnen wir ihm als erzbischöflichen Kanzler in Salzburg, von 1526 - 1533 als Kanzler Ferdinands I. in Innsbruck. Über den weiteren Lebensweg sind wir kaum informiert. Das Sterbedatum ist unbekannt. Eine auf Quellen basierende Lebensbeschreibung bei A. NÄGELE, *Der Gmünder Dr. Hieronymus Baldung als Tiroler Kanzler und Zöllner an der Töll*, in: Besondere Beilage des Staats-Anzeigers für Württemberg, Nr. 1 (1926) 8-15; H. SCHREIBER, *Geschichte der Albert-Ludwigs-Universität zu Freiburg im Breisgau* I (Freiburg 1868) 82ff. Kurzbiographien, jedoch ohne Kenntnis der Arbeit von Nägele: OTTO STOLZ, *Die Kanzler von Tirol*, in: Tiroler Heimatblätter 16 (1938) 7; RUDOLF VON GRANICHSTAEDTEN-CZERVA, *Beiträge zur Familiengeschichte Tirols*, in: Schlern-Schriften 131 (Innsbruck 1954) 193f. Vgl. auch FRITZ STEINEGGER, *Die Geschichte Tirols von 1527 bis 1539*, Diss. (maschinenschr., Innsbruck 1948) 25.

Presentata ultima Novembris 1530 (*oben*); Cardinals Cusa puech betr.; misi per proprium nuncium; 7[14]. Dec. 1530. *Verschiedene Archivvermerke*[15].

[*in verso*]

Dem edelnn vnnd hochgelerten vnserm besondern lieben Hieronimo Waldung, doctor vnnd Tyrollischen canczler etc.

Vnsern gunstigen grus zuvor. Edler hochgelerter, lieber besonder. Nachdem wir des buchs halben, so vnnder vnsers vorfarn cardinals Gusii etc. seliger gedechtnus tittell beschrieben, mit einander redt gehapt vnnd entschlossenn, das wir nach eim erfarnen vnnd gelertenn theologum trachten, vnnd denselben vermogen solten, sollichs zuubersehenn vnd volgends im truck auszghn zulassenn: Also ist vns gestern <25.XI.1530> auff dem weg hieczwischen Ynsruck einer auffgestossen, mit dem wir geredt vnd, sovil vns bewiest, bericht vnnd angeczaigt, der vns zugefallen dasselbig zuubersehen in truck zuverfertigen sich bewilligt vnnd ime das aufs ehest zuzustellen gebetten hat.

Damit dan in dem an vns kein saumnus oder mangel erschein, so ist an euch vnser gunstigs pesynnen, ir wollent vns dasselb buch auffs ehest vnnd mit gewisser botschafft, so ihr haben mocht, ghen Brichssen verwarlich zuschickenn. Das sein wir vmb euch zubeschulden genaigt.

Datum Mattren, den xxvi Novenbris a<nno> etc. xxx.

G. e. Brix<i>nensis[16].

II.

1530 Dezember 7, Brixen.

Georg III. von Österreich, Bischof von Brixen, an den Tiroler Kanzler Hieronymus Baldung.

Entwurf: BRIXEN, Ordinariatsarchiv HRR XII, p. 244-245.

An Tyrolischen canczler.

Edler hochgelerter besonder lieber freundt. Vnnsern freundtlichen grus zuvor. *Er dankt ihm für sein Schreiben*[17] *mit den Nachrichten über die Verhandlungen mit <Hans> Baumgartner*[18]. *Auch bittet er ihn, daß man Dr. Ulrich Schmotzer erlaube, nach Brixen zu reiten, um dann fortzufahren*: Dann von wegen des puechs Sermonum cardinalis Cusani, das wellet vns laut eurem schreiben, so ir dasselbs gar ausgelesen habet, schikhen. Auch daneben auf ainen gueten gelerten theologum, der das berurt puech zusamen colligieret vnd in ainen drukh brachte, bedacht sein vnd vns denselben anczaigen, so wellen wir auch ainem theologo nachfragen lassen, wan vns (*ü. d. Z.*) der theologus, dem wir solh puech zuestellen haben wellen, nit fur hochgelert beruembt werden will. Hiemit allczeit was euch lieb ist.

Gebn zu Brichsen am vii tag Decembris, anno etc. xxx°.

[14] Ü. d. Zeile. Das ursprüngliche Datum getilgt und unleserlich. Offensichtlich hat H. Baldung diese Notiz später nachgetragen und sich dabei im Datum geirrt. Das Ms. wurde am 8. XII. abgeschickt. Vgl. unten III.

[15] Es ist merkwürdig, daß der Brief mit den eigenhändigen Notizen des Empfängers, obwohl er expediert wurde, in das Bischöfliche Archiv gelangte.

[16] Unterschrift eigenhändig.

[17] Dieser Brief konnte bisher nicht ermittelt werden.

[18] Vgl. dazu FR. STEINEGGER, *a. a. O.* 289ff.; RUDOLF PALME, *Geschichte des Landes Tirol II* (Bozen 1986) 63.

III.

1530 Dezember 8, Innsbruck.

Hieronymus Baldung, Kanzler von Tirol, an Georg III. von Österreich, Bischof von Brixen.

Or.: BOZEN, StA, Lade 8, nr. 14, D (Papier, Reste eines Verschlußsiegels; eigenhändig). *Auf der Rückseite von anderer Hand*: Tyrolischer canczler yberschickt cardinalis de Cusa sermones vnd handtschrifft, darinen etliche treffliche tractatus. *Außerdem Archivvermerke, u. a. von der Hand des J. Resch.*

Druck: K. F. ZANI, *Neues zu Predigten des Kardinals Cusanus „ettlich zu teutsch"*, in: Der Schlern 59 (1985) 112f.

Erw.: H. HALLAUER, in: MFCG 17 (1986) 89.

[*In verso, Schreiberhand*]

Dem hochwirdigen hochgebornen fursten vnd herrn, herrn Georgen bischoven zu Brichsen, meinem gnedigen herrn. Brixen. Cito.

Hochwirdiger hochgeborner furst, gnediger herr. Bey disem aignen poten schikh ich e. f. g. ires vorfaren cardinalis Cuse Sermones seiner aignen handschrifft vnd darunder ettlich wenig tractatus vnd dialogos, das alles von hohen vnd tiefgegrundten materien der heyligen schrifft, dartzu der platonischen philosophei vnd mathematic, nit der gestallten mit worten geziert, als wer es zum ausgen vnder die lewt außbebutzt, sonder nur als ain aufzaichnuß im selbs zu der gedachtnuß, darauß er solh predigen nachmalen in den stetten darbey verzaichnet, mundtlich gethan hat, ettlich zu teutsch, die andern lateinisch ad clerum.

Darumb wirdt diß puech wol zu ordnen vnd an vil orten zu erfullen vnd gantz zumachen aines in mer kunsten gelerten vleissigen theologi vnd ainer zimlichen zeit wol bedurffen vnd ainem, der vorhin in des cardinal Cuse puechern, so zu Pariß gedrukht sein worden, vil gelesen vnd seinen modum et viam doctrine begriffen hett. Wurd es baß von statt gen, wie dem, so zwyfelt mir nit, e. f. g. wisse die sach wol zuversehen. Das exemplar ist bemeldes Cuse handtschrifft, wol wirdig, dz es also vnd darfur in des stiffts bibliothec schon behallten werde.

Es folgen politische Neuigkeiten aus dem Reich, Anmerkungen zu dem Plan eines Allgemeinen Konzils und Äußerungen zu einem Geldgeschäft mit dem Augsburger Bankier und Kaufmann Hans Baumgartner.

Datum Insprugg, 8. Decembris 1530.

E. f. g. vndertheniger, gehorsamer Ihronymus Baldung, d<octor>, Tyrolisch canczler.

IV.

1530 Dezember 17, Brixen.

Georg III. von Österreich, Bischof von Brixen, an den Tiroler Kanzler Hieronymus Baldung.

Entwurf: BRIXEN, Ordinariatsarchiv, HRR XII, p. 250-251.

An Tyrolischen kanczler.

Edler hochgelerter besonnder lieber freundt. Unnsern freundtlichen grus zuvor. *Nach allgemeinen Ausführungen zu den Verhandlungen mit <Hans> Baumgartner und Beglaubigung des Dr. Ulrich Schmotzer fährt er fort*: Wir bedankhen vns auch sonders vleyss gegen euch, das ir vns das puech des cardinals Cusa loblichen gedechtnus geschikht habt. Hiemit allczeit was euch lieb ist.

Geben zu Brichsen am xvii den tag Decembris anno etc. xxx°.

Fassen wir zusammen:

Anläßlich seiner Rückreise vom Reichstag zu Augsburg macht Bischof Georg von Brixen[19] in Innsbruck Station, kurz vor dem 20. November 1530[20]. Während eines Gesprächs mit dem hochgebildeten Tiroler Kanzler Dr. Hieronymus Baldung berichtet ihm jener über ein autographes Manuskript mit Predigten und Traktaten des NvK, das er besitze. Als er Georg über den außerordentlichen Wert seiner Handschrift aufklärt, antwortet der junge Bischof, gerade erst 26 Jahre alt, spontan mit dem Vorschlag, dieses Manuskript seines berühmten Vorgängers in den Druck zu geben, um es so für die Nachwelt zu bewahren. Auch nach einem kompetenten Herausgeber will er sich umschauen.

Rascher als erwartet glaubt Bischof Georg am Ziel zu sein. Noch vor dem Brenner begegnet ihm unterwegs ein Theologe, und er glaubt, in ihm den geeigneten Bearbeiter gefunden zu haben. Unverzüglich meldet er von Matrei aus dem Kanzler erfreut seinen Erfolg, um ihn zugleich zu bitten, möglichst bald das *puech* nach Brixen auszuleihen. Kanzler Hieronymus Baldung folgt der Bitte. Nur einen Aufschub bedingt er sich aus, um vorher das Manuskript des Cusanus zu studieren[21].

Die anfängliche Hoffnung des Bischofs auf rasche Realisierung seines Projekts trügt, denn der vorgesehene Editor widerruft seine Bereitschaft, so daß Georg wenige Tage später den Kanzler ersuchen muß, seinerseits sich nach einem fähigen Bearbeiter zu erkundigen.

Noch ehe der Kanzler diese ernüchternde Nachricht des Bischofs in den Händen hält, - die beiden Briefe kreuzen sich -, schickt er, wie ver-

[19] Georg (III.) von Österreich, unehelicher Sohn Kaiser Maximilians, wird von seiner Halbschwester Margarete zusammen mit Karl V. und Ferdinand I. in den Niederlanden erzogen. Auf Drängen Ferdinands postuliert das Brixener Kapitel den 21 jährigen Habsburger zum Bischof. Erst ein Jahr später nimmt er von seinem Bistum Besitz, residiert in den folgenden Jahren meist nur für wenige Monate oder gar Wochen in Brixen. Zahlreiche diplomatische Missionen im Auftrage des Kaisers und Ferdinands führen ihn damals durch ganz Europa. 1539 gibt er sein Bistum Brixen auf, wird Erzbischof von Valencia und tauscht zwei Jahre später auf Bitte Karls V. seine Pfründe mit dem Bistum Lüttich. Hier stirbt er am 04. Mai 1557. Für seine Tätigkeit als Bischof von Brixen nach wie vor maßgeblich: FR. A. SINNACHER, *Beyträge zur Geschichte der bischöflichen Kirche Säben und Brixen in Tyrol* VII (Brixen 1830) 245ff. Knappe Angaben bei JOSEF GELMI, *Kirchengeschichte Tirols* (Bozen 1986) 146f. Eine Würdigung der Persönlichkeit bei: LEON E. HALKIN, *Histoire religieuse des règnes de C. de Berghes et de Georges d'Autriche, princes-évêques de Liège (1538-1557)*, in: Bibl. de la Fac. de Phil. et Lettres de l'Université de Liège 72 (Paris 1936) 42ff.

[20] Dieser Umstand könnte andeuten, daß H. Baldung noch nicht lange im Besitz des Codex war.

[21] Seine Abreise von Augsburg ist für den 15. November bezeugt. SINNACHER, *a. a. O.* VII, 288.

sprochen, das Cusanus-Manuskript durch Eilboten nach Brixen und legt in seinem Begleitschreiben nochmals die einzigartige Bedeutung der Handschrift dar: Hier habe er ein Autograph des Cusanus, das neben zahlreichen Predigtentwürfen weitere Abhandlungen und Dialoge des berühmten Gelehrten enthalte. Um bei dem theologisch nicht sonderlich gebildeten Bischof keine Mißverständnisse aufkommen zu lassen, erklärt er ihm, daß es sich nicht um kanzelreife Predigttexte handele, sondern hochphilosophische und theologische Entwürfe, Skizzen, *nur als ain aufzaichnuß im selbs zu der gedachtnuß* niedergeschrieben. Sie bilden die Grundlage der teils in deutscher Sprache, teils lateinisch vorgetragenen Predigten[22]. Es seien auch die Orte vermerkt, wo die *Sermones* gehalten wurden. Vorschnelle Erwartungen dämpfend fügt er hinzu, das Manuskript bedürfe vor der Drucklegung einer sorgfältigen Bearbeitung und einer ordnenden und ergänzenden Hand (*wol zu ordnen ... und gantz zu machen*), eine Aufgabe, die nur ein Theologe übernehmen könne, der mit dem philosophischen und theologischen Werk des Cusanus vertraut sei. Dieses liege nun in einem Druck aus Paris vor. Der Kanzler überläßt ihm das Manuskript auf Dauer[23]. Da es sich um ein Autograph des Cusanus handele, möge er es später in die Stiftsbibliothek einreihen.

In einer letzten Nachricht bestätigt Bischof Georg wenige Tage später den Erhalt des Codex.

Während sich die Briefe des Bischofs und des Kanzlers im Bischöflichen Archiv erhalten haben[24], blieb das Manuskript bis heute verschollen[25].

Soweit die Quellen. Sie erlauben zwar einige Schlüsse, werfen aber auch neue Fragen auf.

[22] K. Fr. Zani, *a. a. O.* 111 geht von der irrtümlichen Annahme aus, das Ms. enthalte Predigten in deutscher Sprache.

[23] Diese Großzügigkeit und Beflissenheit des Tiroler Kanzlers ist leicht verständlich, da der Bischof als enger Verwandter des Landesfürsten und des Kaisers einen herausragenden Platz einnahm und so für die Karriere Baldungs von Bedeutung sein konnte.

[24] In den Kopiarbüchern der Tiroler Kanzlei im TLA Innsbruck hat der Schriftwechsel um das Cusanus-Manuskript keinen Niederschlag gefunden (Mitteilung Febr. 1991)

[25] Ein weiteres (?) angeblich autographes Manuskript mit Predigten des NvK erwähnen Christopherus Browerus - Jacobus Masenius, *Antiquitatum et Annalium Trevirensium libri XXV* (Lüttich 1670) 286[b] (*Sermonum volumen ipsius* <NvK> *scriptum manu inspeximus*). Als Zitat aus Brouwer auch: Caspar Hartzheim, Vita *Nicolai de Cusa Cardinalis* (Trier 1730) 105f. Oder ist das Ms. gar identisch mit dem „puech" des H. Baldung? Denkbar wäre, daß es nach dem Tode Georgs von Österreich in Lüttich verblieb. Wahrscheinlicher ist jedoch die Erklärung - darauf machte mich E. Meuthen aufmerksam -, daß es sich bei der von Brouwer - Masen zitierten Hs. um Cod. Cus. 220 handelt, da die erwähnten Predigtorte alle auch in der Kueser Hs. zu finden sind.

Als gesichert darf gelten:

1. Der Tiroler Kanzler befand sich 1530 im Besitz einer Handschrift mit Werken des NvK, hauptsächlich Predigtentwürfe, die er dem damaligen Brixener Bischof Georg von Österreich überließ.

2. Hieronymus Baldung, hochgebildet, gerühmt wegen seiner weitgespannten philosophischen und theologischen Interessen, machte sich vor allem in der Rechtsgeschichte einen Namen durch Quellenforschung und die Entdeckung alter Handschriften, namentlich der Epitome des Gaius und der Institutiones des Julius Paulus in der Abtei Murbach[26]. So war er gewissermaßen berufen, den Wert des Codex gebührend einzuschätzen. Wir haben keinen Grund an seiner Fähigkeit zu zweifeln, das Manuskript als Autographon zu identifizieren. Vielmehr erstaunt, wie sicher er den Charakter der cusanischen Predigtentwürfe beschreibt, wie zutreffend er dem jungen Herrn erläutert, daß NvK zwar seine *Sermones* lateinisch konzipierte, jedoch je nach Zuhörerkreis auch deutsch vortrug. Bei seiner Auseinandersetzung mit den Texten erkennt er die Affiniät zu platonischem Gedankengut[27].

3. Da H. Baldung ausdrücklich bezeugt, den Druck des Faber Stapulensis zu kennen, somit auch die *Excitationes* in Pars II, muß unser Manuskript reichhaltiger als der Pariser Druck gewesen sein[28], nicht nur, weil

[26] Vgl. R. STINTZING, *Über die erste Auffindung und Benutzung des Cajus epit. und des Paulus Sent. Rec. in Deutschland*, in: Jahrbuch des gemeinen deutschen Rechtes 1 (Leipzig 1857) 42ff.; DERS., *Ulrich Zasius* (Leipzig 1857; Neudruck: Darmstadt 1961) 179f.; 319f.

[27] Hier läßt sich nicht entscheiden, ob Baldung die Nähe zu Platon allgemein versteht oder gelegentliche Bezüge auf Platon in den Sermones vor Augen hat z. B. Predigt CXLI (134) oder (176). Vgl. dazu R. HAUBST, *Zu den für die Kritische Edition der Cusanus-Predigten noch offenen Datierungsproblemen*, in: MFCG 17 (1986) 77, Anm.

[28] Ergänzend zu MFCG 17 (1986) weitere Beispiele: Rosinus fügt Fol. 83^{v} bei Predigt CLIII (146) die in Vat. Lat. 1245, Fol. 49^{v} fehlende Rubrik hinzu: *Etiam Brixine eodem anno.* Zu Predigt (176) notiert er Fol. 100^{r}: *Etiam in die Palmarum.* Die Rubrik zu Predigt CXCI (185) erweitert Rosinus und fügt hinter *montem Thaurum* hinzu: *dominii Thaufers.* Er trägt die in Vat. Lat. 1245, Fol. 107^{r} fehlende Rubrik zu Predigt CXCV (190) Fol. 114^{v} nach: *1455 dominica ante Marie Magdalene in visitacione parochiae.* Zu Predigt CXCVI (191) vermerkt er Fol. 114^{v}: *1455 eodem dominica, quoniam visitavit ecclesiam predictam.* Neben Predigt CXCVII (193) schreibt der Glossator Fol. 116^{v}: *Est membrum sermonis proxime dominice precedentis.* Fol. 118^{r} wird das Motto der in p fehlenden Predigt CXCIX (195) nachgetragen: *Sermo sequitur: Oratio autem fiebat sine intermissione ab ecclesia ad deum pro eo* <Act. 12,5>. *Vincula Petri 1455.* Fol. 141^{r} notiert Rosinus zu Predigt CCXLII (239): *Brixine, priorem sermonem inmediate sequentem.* Der *sermo prior* ist in p Predigt CCXLIII (240) vom 8.IX.1456. Bei Predigt CCXLVI (243) erweitert Rosinus Fol. 146^{r} die uns aus Vat. Lat. 1245, Fol. 179^{v} bekannte Rubrik: *Brixine in parochia, die Michaelis.* Die Predigt wurde also nicht in der Kathedralkirche, sondern der Pfarrkirche gehalten. Auf die in p fehlende Predigt CCXLVII (244) weist der Glossator Fol. 146^{v} hin mit: *Pretermittitur sermo habitus dominica 21. sub themate: Confortamini in domino et in poten-*

dort die Orte vermerkt standen, wo Cusanus seine Predigten gehalten hatte. Andernfalls hätte er wohl kaum eine Edition des Ms. so warm befürwortet, zumal er jene Aufgabe als außerordentlich schwierig einstufte.

4. Zu der geplanten Drucklegung kam es nicht, sei es, weil Georg von Österreich keinen geeigneten Herausgeber fand, sei es, - und das liegt näher -, weil der Bischof bereits am 11. Februar 1531 wieder von Brixen aufbrach, um seine Nichte Königin Maria von Ungarn nach Brüssel zu begleiten. Erst am 23. Februar 1532 kehrte er aus den Niederlanden in seine Diözese zurück[29], unternahm aber nach wenigen Monaten erneut im Auftrage Karls V. und Ferdinands I. ausgedehnte Reisen in die Niederlande, nach Dänemark und Italien[30]. So dürfen wir vermuten, daß seine politischen Ambitionen das Projekt einer Drucklegung rasch in den Hintergrund drängten. Ohnehin müssen wir uns fragen, ob sich der junge Bischof bei seinem Plan nicht stärker von Prestigedenken als wissenschaftlichem Interesse bestimmen ließ.

5. Obwohl ein eindeutiger Hinweis fehlt, darf nahezu als sicher gelten, daß der 1530 von Stephanus Rosinus für seine Randnotizen benutzte *liber auctoris manu sua scriptus* identisch ist mit den von Baldung nach Brixen geschickten und seitdem verschollenen *Sermones seiner aignen Handtschrifft*. Zu sehr sprechen die textkritischen Argumente für eine autographe Vorlage des Glossators[31]. Eine persönliche Verbindung zwischen diesen geistesverwandten Persönlichkeiten, dem Tiroler Kanzler und dem Trienter Kanonikus, liegt nahe und könnte sogar bis in das Jahr 1504 zurückreichen. Damals wurde Baldung in Wien immatrikuliert[32], wo Stephanus Rosinus bereits seit 1501 Humaniora dozierte. Nach 1502 hatte er den Lehrstuhl für Mathematik inne, wird aber von dem Humanisten Jakob Siegel auch als *vir in pontificio iure, in sideriis decretis ac omni phi-*

cia virtutis eius <Eph. 6,10> *Brixine 1456 per eundem cardinalem.* Die Notiz Fol. 177^{v} zu Predigt CCLXXVII (274) bestätigt die von J. Koch (Predigten I,7, 185) gegen Vansteenberghe (Le cardinal Nicolas de Cues 481) vorgenommene Ordnung: *2^{a} pars huius sermonis habet thema: Ecce rex tuus* <Mt. 21,5>. Alle angeführten Belege: TRIENT, Bibl. PP. Francescani, P 270.

29 SINNACHER, *a. a. O.* VII, 288.

30 SINNACHER, *a. a. O.* VII, 291f.

31 Zu den in MFCG 17 (1986) 91ff. angeführten Beispielen lassen sich weitere Belege anführen. Predigt CXIX (113) ergänzt Rosinus: *Colonie in dominica Invocavit 1452 tempore quo sinodum t e n u i.* Nur NvK konnte *tenui* geschrieben haben. TRIENT, Bibl. PP. Francescani, P 270, Fol. 76^{r}

32 *Hieronimus Pius Baldung, u. i. baccalarius 60 den.* Randnotiz v. a. Hand: *Cancellarius Tyrolen<sis>, vir magnus.* W. SZAIVERT und FR. GALL, *Die Matrikel der Universität Wien, II* (Wien 1967) 319.

losophia excellens[33] gerühmt. Wahrscheinlich sind auch spätere Begegnungen der beiden Männer bei politischen Verhandlungen und Reichstagssitzungen oder anläßlich der häufigen Reisen, die Stephanus Rosinus zwischen Passau und Trient unternehmen mußte. Nicht weniger naheliegend sind persönliche Kontakte zwischen Rosinus, der 1514 in den Dienst Kaiser Maximilians getreten war, und dessen (außerehelichem) Sohn Georg von Österreich. Beide nehmen, das ist sicher bezeugt, 1530 mehrere Monate an den Verhandlungen des Augsburger Reichstages teil: Rosinus als Vertreter des Passauer Bischofs und des Kapitels, Georg im Gefolge des Kaisers und als Bischof von Brixen.

Doch diesen Gewißheiten stehen bislang weit mehr Fragen gegenüber, Fragen auf die die Forschung n o c h keine Antworten gefunden hat, so daß es, - sehr unbefriedigend -, bei Mutmaßungen und Konjunktiven bleiben muß.

1. Wohin gelangte das Cusanus-Manuskript? Blieb es in Brixen oder beim Bearbeiter, den man vielleicht mit dieser Aufgabe betraute? Nahm Bischof Georg es später als persönlichen Besitz mit nach Valencia oder Lüttich? Gelangte es wieder an den Kanzler, der 1532 Tirol verließ? Ging es unter in den Wirren der Kriege oder gar aus schierer Unkenntnis?

2. Wer entdeckte das Manuskript? Hieronymus Baldung oder Stephanus Rosinus, um es dem Tiroler Kanzler zu überlassen?

3. Wo war man auf diesen Codex gestoßen, der offensichtlich nicht den Weg nach Kues gefunden hatte? In Tirol? In Rom, wo Rosinus bekanntlich fast 6 Jahre wirkte? Und falls dort, in der Bibliothek der Titelkirche St. Peter ad vincula oder in der Anima, deren Bruderschaft Rosinus 1514 beigetreten war[34]?

4. Oder hatte NvK das Manuskript vor seinem „Exil" nach Buchenstein bzw. während der Kanonade von Bruneck in Sicherheit gebracht, ohne später die Möglichkeit zu finden, es wieder an sich zu bringen? Wissen wir doch, daß er beispielsweise Urkunden, die für die Rechtsposition des Hochstiftes bedeutsam erschienen, im Archiv der Kathedrale von Mantua deponieren ließ[35].

[33] E. GEBELE, *a. a. O.* 1969. Deutlich läßt sich an den Glossen im Trienter Druck ein starkes naturwissenschaftliches Interesse ablesen, z. B. an den Randbemerkungen zu Predigt CLVIII (151).

[34] *Stephanus Rosinus, Pataviensis et Viennensis ecclesiarum canonicus, prepositus in Strasburgo se inscr. etc. die 16. Maii anno 1514.* ROM, AA, Lib. Confr. p. 93. C. JAENIG, *Liber confraternitatis B. Marie de anima Teutonicorum in Urbe* (Rom 1875) 125.

[35] Unter dem Transsumpt einer Urkunde von Friedrich III. (1448 X 1) für das Hochstift notiert NvK eigenhändig: *Ista est vera copia scripta per manum Petri de Ercelentz, notarii et camerarii mei. Et originalis litera est Mantue in capsa, quam reposui apud capitulum maioris ecclesie ibidem. N. cardinalis sancti Petri manu propria.* BRIXEN, BA, OA 11719.

5. Hatte der Kardinal die Entwurfhefte an Freunde ausgeliehen und nicht mehr zurückerhalten, so wie er mehrfach seine Predigten den Mönchen von Tegernsee überließ[36]?

6. Handelte es sich um Faszikel, die vor allem die während der Legationsreise und in der Brixener Zeit niedergeschriebenen Entwürfe enthielten? In diesem Falle hätten wir die Fortsetzung der von J. Koch als Entwurfhefte 1 und 2 definierten Predigten in Cod. Cus. 220 vor uns[37]. Als Bestätigung dieser Hypothese könnte gelten, daß Rosinus keine der in Cod. Cus. 220 überlieferten Predigten glossiert, insbesondere nicht die aus der Zeit der Legationsreise überlieferten Sermones LXXX, LXXXI, CXII, CXIII, CXIV (75, 76, 106, 107, 108).

7. Verbergen sich hinter den von Baldung zitierten *ettlich wenig tractatus und dialogos* und den mathematischen Abhandlungen möglicherweise Urschriften der in Brixen entstandenen Werke, z. B. *De visione dei* (*tractatus*), *De pace fidei* (*dialogos*)[38], *De mathematicis complementis* (*mathematic*)?

Ob die Spuren weiterführen? Fragen über Fragen drängen sich auf, Neugierde wird geweckt, bleibt ungestillt.

Gleichwohl, der Briefwechsel führte bereits zu den Trienter Glossen, die neue Erkenntnisse zur Einordnung der Predigten vermittelten.

Eine, zugegeben, schwache Hoffnung bleibt, eines Tages doch noch durch einen glücklichen Zufall zu *bemeldes Cuse handtschrifft* geführt zu werden.

[36] Vgl. dazu J. Koch, *Predigten I,2/5*, 19ff.; Ders., *Predigten I,6*, 173 mit den entsprechenden Belegstellen.

[37] J. Koch, *Predigten I,2/5*, 20f.; Ders., *Predigten I,7*, 11f. Die Glossen des Rosinus setzen ein bei Predigt LVII (52) und enden mit Predigt CCLXXIX (276).

[38] Allerdings bediente sich NvK auch bei seinen Predigten gelegentlich der Dialogform, z. B. LXVIII (61); CLXXVI (169); CXCVIII (194); CCLXXVIII (275).

DIE CHRISTOLOGIE DES NIKOLAUS VON KUES IM URTEIL ISAAK AUGUST DORNERS *1809 †1884

Von Alfred Kaiser, Trier

In Band 10 dieser Mitteilungen und Forschungsbeiträge berichtet J. Köhler über *Nikolaus von Kues in der Tübinger Schule*[1]. Da er dabei offensichtlich nur die sogenannte „Katholische Tübinger Schule"[2] im Blick hatte, konnte er die Darstellung cusanischer Theologie durch Isaak August Dorner[3], der von der Tübinger Schule stark beeinflußt war[4], außer acht lassen. Vermutlich war aber die positive Würdigung, die Cusanus innerhalb der „Katholischen Tübinger Schule" erfuhr, auch mit ein Grund dafür, daß Dorner die Christologie des Cusanus in seine *Entwicklungsgeschichte der Lehre von der Person Christi*[5] mit aufnahm[6].

[1] MFCG 10 (1973) 191-206.

[2] Zur Differenzierung „Kath. T.S.; Evangelische T.S." s. LThK Bd. 10 (²1965) 390-393.

[3] I. A. Dorner war Schüler von F. C. Baur. 1838 war er Professor der Theologie in Tübingen. Später (1839) in Kiel, Königsberg (1843), Bonn (1847), Göttingen (1853) und schließlich in Berlin (1862). J. ROTHERMUNDT stellt in seinem Werk *Personale Synthese. Isaak August Dorners dogmatische Methode* (Göttingen 1968) diesen im Vorwort kurz und prägnant so vor: „Als der Tübinger Stiftsrepetent D. F. Strauß sein ‚Leben Jesu' schrieb, gehörten zum Repetentenkollegium auch S. K. Kapff und I. A. Dorner. ... Dorner verdiente sich die theologischen Sporen in der Strauß-Debatte, ging aber unbekümmert um die Radikalisierung der Linken und Rechten seinen Weg der Mitte und wurde einer der Führer der Vermittlungstheologie und der preußischen Kirche. Es scheint der Mühe wert, sich dieses Mannes zu erinnern, und zwar nicht nur wegen seiner besonnenen Haltung in den theologischen Streitigkeiten seiner Zeit, sondern auch wegen seiner dogmatischen Leistung. Trotz enger Verbindung mit dem Spätidealismus hat er einen konsequenten theologischen Personalismus entwickelt und auf dieser Basis eine große Synthese von Glauben und Vernunft, Theologie und Philosophie errichtet". Zur Christologie Dorners s. neben Rothermundt auch R. SLENCZKA, *Geschichtlichkeit und Personsein Jesu Christi. Studien zur christologischen Problematik der historischen Jesusfrage* (Göttingen 1967); KL. REINHARDT, *Der dogmatische Schriftgebrauch in der katholischen und protestantischen Christologie von der Aufklärung bis zur Gegenwart* (München/Paderborn/Wien 1970) 137-141. Zu Perspektiven einer Christologie „von unten" bzw. „von oben" bei I. A. Dorner s. A. KAISER, *Der christologische Neuansatz „von unten" bei Piet Schoonenberg und dessen Weiterführung in der Sicht des Nikolaus von Kues* (Diss. masch. Theologische Fakultät Trier, 1988) 36-43. Erscheint demnächst als Bd. XI der BCG.

[4] Vgl. R. SLENCZKA, *Geschichtlichkeit* 182ff. u. 225-236.

[5] I. A. DORNER, *Entwicklungsgeschichte der Lehre von der Person Christi von den ältesten Zeiten bis auf die neueste dargestellt* (Berlin ²1851-1856).

Wenn auch Dorners Gesamtdarstellung der Dogmengeschichte zur Christologie durch die neuere Forschung wesentlich überholt ist[7], so lohnt die Auseinandersetzung mit Dorners kritischer Darstellung cusanischer Theologie allein deshalb, weil wir dort Überlegungen finden, die sowohl im Hinblick auf die heutige Christologie[8] als auch auf die Theologie des NvK interessant sind. Im folgenden werden wir daher aus Dorners christologischem System seinen Aufweis der „Notwendigkeit des Gottmenschen" (I.) kurz anreißen, dann Dorners Interpretation der Christologie des NvK darstellen (II.) und schließlich diese kritisch zu würdigen suchen (III.).

I. Der Gedanke der „Notwendigkeit des Gottmenschen" bei I. A. Dorner

Obwohl er ein Schüler von F. C. Baur war, begegnen wir in I. A. Dorner einem Theologen, der sich - bei aller Kritik - dem christologischen Aussagegehalt des Dogmas von Chalkedon verpflichtet wußte. In seinem „großangelegten Versuch, die historische Jesusfrage mit dem trinitarischen und christologischen Dogma zu verschmelzen"[9] hebt Dorner gegenüber Baur klar hervor, daß das Christentum keine bloße, sich jeweils weiterentwickelnde Theorie sei, die letztlich von Jesus von Nazareth losgelöst werden könne, sondern daß sich die Kirche erlöst wisse durch die Person Christi[10]. Dieses Wissen muß nach Dorner aus dem Selbstbewußtsein Jesu abgeleitet werden, und es darf nicht erst ein Produkt des sich immer weiter entwickelnden „christlichen Bewußtseins"[11] sein. Mit dieser Rückbindung an die Person Jesus Christus will Dorner

[6] Die 1. Aufl. (1839) von Dorners *Entwicklungsgeschichte* erschien bald nach der Veröffentlichung von Teilen der Cusanus-Arbeit von F. A. SCHARPFF, mit der dieser 1831 den Preis der kath.-theol. Fakultät Tübingen erworben hatte. Die von der Fakultät gestellte Preisaufgabe hatte zum Thema: „Eine Darstellung des Lebens und des kirchlichen und literarischen Wirkens des Cardinals und Bischofs von Brixen, Nicolaus von Cusa". Vgl. KÖHLER (Anm. 1) 191 u. 199.

[7] So A. GRILLMEIER, *Jesus der Christus im Glauben der Kirche* Bd. 2/1: *Das Konzil von Chalcedon (451). Rezeption und Widerspruch (451-518)* (Freiburg/Basel/Wien 1986) 16.

[8] Vgl. beispielsweise die christologischen Entwürfe P. Schoonenbergs. Dazu s. A. KAISER, *Der christologische Neuansatz.*

[9] R. SLENCZKA, *Geschichtlichkeit und Personsein Jesu Christi* 227.

[10] I. A. DORNER, *Entwicklungsgeschichte*, Vorwort XXIII, XXV u. XXVII.

[11] F. C. BAUR, *Kritische Untersuchungen über die kanonischen Evangelien, ihr Verhältnis zueinander, ihren Charakter und Ursprung* (Tübingen 1847) 311-327. Zu den verschiedenen Perspektiven einer Christologie „von unten" und „von oben" bei F. C. Baur und I. A. Dorner vgl. A. KAISER, *Der christologische Neuansatz* (Anm. 3) 28-43.

jedoch keinesfalls den Entwicklungsgedanken innerhalb der Christologie und innerhalb der Dogmenbildung ausschließen[12]. Für ihn ist und bleibt der Gottmensch Jesus Christus der notwendige Bezugspunkt. In ihm hatte die Kirche die „christliche Wahrheit anfangs zwar schon in ihrer Totalität, aber nicht in entfalteter Weise in sich"[13].

Für unsere Fragestellung reicht es hier, aus Dorners System die Frage nach der „Notwendigkeit des Gottmenschen" kritisch aufzugreifen.

Dorner gliedert sein System der christlichen Glaubenslehre in eine „Fundamentallehre" und eine „spezielle Glaubenslehre"[14]. Die „Fundamentallehre", von Dorner auch Apologetik genannt, hat zur Aufgabe und zum Ziel, die „wissenschaftliche Erkenntnis (zu) setzen, daß Jesus Christus der Gottmensch sei. Mit dem Nachweis seiner Notwendigkeit ist das Hauptwerk vollzogen, auf das die apologetische Wissenschaft es abzusehen hat"[15]. In dieser *apologetischen* Perspektive liegt die Akzentsetzung Dorners in der Frage nach dem *Cur Deus homo* nicht im Aufweis der Erlösungsbedürftigkeit des Menschen aufgrund der Sünde[16]. Denn damit wäre die Notwendigkeit des Gottmenschen dem Mißbrauch

[12] Auch in der Schrift „ist die christliche Wahrheit in die Differenzierung und Entwicklung der Geschichte eingegangen". Die Bibel bildet für Dorner „keine geschichtslose Einheit; er weiß um die Entwicklung der einzelnen christologischen Anschauungen. Aber es geht ihm doch um eine organische Entfaltung, bei der keine wesentlichen Fehlentwicklungen vorgekommen sind". KL. REINHARDT, *Der dogmatische Schriftgebrauch* 140.

[13] I. A. DORNER, *Entwicklungsgeschichte* 65. Mit gleichem Akzent betont Dorner die Dogmenentwicklung. Dogmen haben nicht die Aufgabe, etwas Neues zu sagen; „vielmehr blos die Wahrheit zu erhalten und sprechen zu lassen, die sie stets in sich trug. Wenn die alte Kirche", so fügt Dorner in einer Anmerkung an, „nachdem die treffende und ihr gleichsam aus der Seele gesprochene Bestimmung einer Härese gegenüber von einem Kirchenlehrer gefunden war, dies so ausdrückte: Dieser Lehrer habe nicht als der Erste das gesagt, sondern τὴν τῆς ἐκκλησίας μυστικὴν ἑρμενεῦσαι παράδοσιν, so ist das Wesentliche richtig damit bezeichnet. Die Kirchenlehrer sind nicht Verfertiger der Dogmen, sondern Hermeneuten, oder der Mund der Kirche".

[14] I. A. DORNER, *System der Christlichen Glaubenslehre* Bd. I (Berlin ^{2}1886) 164-172; hier 164. Zum Aufbau von Dorners System vgl. J. ROTHERMUNDT, *Personale Synthese* 140-144.

[15] *System* Bd. I, 165.

[16] Denn mit der Begründung der Notwendigkeit des Gottmenschen als Erlöser aus der Sünde müsse zuerst die Notwendigkeit der Sünde aufgezeigt werden. Das aber ist für Dorner unmöglich. Er spricht vielmehr von der „Nichtkonstruierbarkeit einer notwendigen Entstehung des Bösen". Damit will er nicht „die Meinung von der Unbegreiflichkeit des Bösen in seinem Ursprung vertreten"; Dorner meint vielmehr: „1) ein Wissen von der Unmöglichkeit einer notwendigen Wirklichkeit desselben, 2) ein Wissen von seiner notwendigen Möglichkeit und 3) ein Wissen von der zureichenden Ursache seiner Wirklichkeit." *System* Bd. II (Berlin ^{2}1986) 123.

menschlicher Freiheit und somit dem Zufall menschlicher Willkür unterworfen - ein Widerspruch in sich. Dorner will vielmehr „aus dem Wesen Gottes und des Menschen die Möglichkeit der Einigung beider in der Menschwerdung" aufzeigen und weiterhin darlegen, „daß dies beiderseitige Wesen keinen Widerspruch gegen sie bildet, sondern vielleicht gar nach ihr verlangt und zu ihr tendiert, ..."[17]. Erst die „specielle Glaubenslehre" hat dann darzulegen, „daß die Erscheinung der Person Christi und ihr Werk durch die Sünde, wenn auch nicht ausschließlich motiviert, doch wesentlich modifiziert ist"[18]. Um ihr Ziel zu erreichen, muß Dorners Fundamentallehre von der Gotteslehre ausgehen. „Ist einmal die göttliche Seite befestigt, ist zur menschlichen überzugehen, d. h. die Lehre von der Kreatur, besonders vom Menschen, aus der Gotteslehre abzuleiten. Daran schließt sich die Lehre von der Religion als der Einheit des Göttlichen und des Menschlichen, als der Gemeinschaft Gottes mit den Menschen, an. Aus dem Begriff der Religion ergibt sich aber, daß erst die Menschwerdung Gottes die Vollendung der Religion ist"[19].

Bei seinem Grundanliegen, den Gegensatz zwischen Christusprinzip und Christusperson, von Idee und Individuum auszugleichen[20], spricht Dorner von einer ethischen Notwendigkeit des Gottmenschen[21]. Sowohl „von oben", also vom Verhältnis Gottes zur Welt her betrachtet, als auch von anthropologischer Seite, d. h. vom Ideal des Menschen und der Menschheit her, ist, so Dorner, die Inkarnation des Gottmenschen gefordert[22]. Die Vollkommenheit der Offenbarung Gottes verlangt, daß sie nicht nur in einer Idee, nicht nur in irgendeiner Eingebung und auch nicht nur im Wort steckenbleibt. Dies alles sind qualitativ unterschiedliche Formen der Offenbarung Gottes, aber deren höchste Vollkommenheit sowohl in bezug auf Form als auch auf Inhalt fordert die Notwendigkeit des Gottmenschen. Damit will Dorner nicht gesagt haben, daß „Gott für sich, um gleichsam erst vollkommen zu sein, der Menschwerdung bedürfe"[23]. Eine absolut fatalistische Notwendigkeit der Menschwerdung lehnt Dorner ausdrücklich ab. Für ihn gilt vielmehr diese hypo-

17 *System* Bd. I, 165f.

18 *System* Bd. II, 2.

19 J. ROTHERMUNDT, *Personale Synthese* 140.

20 Bekanntlich kam D. F. Strauß in seiner Kritik an Hegel zu „der These von der Unvereinbarkeit der Idee mit einem geschichtlichen Individuum" (SLENCZKA, *Geschichtlichkeit* [Anm. 3] 57). Zur Gesamtproblematik „Christusprinzip und Christusperson" s. EBD. 224-258.

21 *System* Bd. I, 643.

22 Vgl. *Entwicklungsgeschichte* [Anm. 5] 61f.

23 *System* Bd. I, 655.

thetische Voraussetzung: „*Wenn* Gott eine Welt und zwar für die *Vollendung* wollte, was Niemand bestreiten kann, so hat er auch nach logisch notwendiger Folge den Gottmenschen gewollt, weil in ihm diese Vollendung erreicht wird“[24]. Zu dieser Höchstform der Offenbarung ist aber auch eine adoptive Annahme des Menschseins, sowohl was Form als was Inhalt anbelangt, nicht ausreichend. „Das vollkommenste Organ der Offenbarung wird erst derjenige Mensch sein können, der vom ersten Moment seines Daseins an mit seiner ganzen Person in einem der Offenbarung zugehörigen und nie mit einem von Gott getrennten Sein ist“[25].

Auch die Frage nach dem Offenbarungsinhalt fordert - immer noch von der Seite Gottes her betrachtet und unter der hypothetischen Voraussetzung: *wenn* Gott sich offenbaren will, ... - den Gottmenschen. Denn Offenbarung Gottes will keine bloße „Lehre“ über Gott sein, die sich im Laufe der Geschichte noch weiterentwickeln könnte, „sondern es ist die ganze Fülle der Gottheit, die an die Menschheit soll mitgeteilt werden. Ja es will Gott selbst in dem absoluten Organ der göttlichen Offenbarung wohnen und leben. Er will nach der Seinsweise seiner selbst, die er als λόγος oder offenbarungsgemäß hat, in dem Menschen sich wissen und sein, eine Lebenseinheit mit ihm bildend, wie denn Gott sein trinitarisches Leben auch in der Welt haben will. ... Als Offenbarer oder λόγος schlechthin will Gott auch dasjenige kosmische Wesen, das mit centraler Empfänglichkeit für ihn und seine Gegenwart ausgerüstet sei, d. h. er will das vollkommene göttliche Ebenbild in Weltwirklichkeit, das dann der Sohn seiner Liebe ist. In ihm gewinnt die Gottheit als λόγος nach ihrem absoluten, intensiv geistigen Wesen auch Wirklichkeit in der Welt, und der Mensch, in welchem solches sich vollzieht, ist nicht bloß seine Wohnung oder sein Gewand, sondern selber die Ausprägung des ewigen göttlichen Ebenbildes in der Zeit. In seiner Liebe eignet er sich diesen Menschen so an, daß er ihn als zu sich, der die lebendige Potenz der Offenbarung ist, gehörig ansieht“[26].

Von der menschlichen Seite her gesehen, schafft Dorner sich mit der Betrachtung des Menschen als *capax Dei* aufgrund seiner Gottebenbildlichkeit und mit dem Hinweis auf das *desiderium naturale*, das nur in Gott seine Erfüllung finden kann, das Fundament für die Bejahung der grundsätzlichen Möglichkeit des Inkarnationsgeschehens[27]. Für Dorner gilt, daß zwischen Gott und Welt kein Konkurrenzverhältnis besteht, sondern vielmehr eine Entsprechung vorliegt. „Das Göttliche und das

[24] Ebd.

[25] Ebd.

[26] Ebd.

[27] Ebd. 645ff.

Menschliche", so betont er ausdrücklich, „sind der neuen Theologie[28] keine sich ausschließenden, sondern zusammengehörige, innerlich auf einander bezogene und sich gegenseitig bestätigende Größen, wodurch wie Trennung so Vereinerleiung ausgeschlossen ist"[29].

Aber auch von der menschlichen Betrachtungsweise her bleibt es nicht nur bei der grundsätzlichen Möglichkeit, sondern auch hier ist die Notwendigkeit des Gottmenschen gedacht, und dies aus zwei Perspektiven: Zum einen in der Frage nach dem Ideal des Menschen überhaupt und zum anderen in der Frage nach der Vollendung jedes einzelnen Menschen. Für Dorner hat der *„absolute Gottmensch* Raum in der Idee der Menschheit", ja mehr noch, *„er gehört zu ihrer Vollkommenheit, weil nur durch ihn die vollkommene Gemeinde Gottes kann verwirklicht werden"* und *„weil auch die persönliche Vollendung jedes Einzelnen durch ihn bedingt ist"*[30]. Zur Vollendung sowohl der gesamten Menschheit als auch eines jeden einzelnen Menschen bedarf es eines sogenannten „Zentralindividuums", „einer Persönlichkeit, die von jeder Einseitigkeit frei allen gleich zugewandt ist. Dieses Zentralindividuum ist", wie Rothermundt zusammenfaßt[31], „das Wirklichkeit gewordene Urbild des Menschen, der Vollbegriff der Menschheit"[32]. Dieses „Zentralindividuum" muß so „beschaffen sein, daß alles Trennende von Raum und Zeit, alle Schranken der Nationalität und Individualität vor ihm verschwinden, indem in ihm die zentrale und ebendaher allen gleich zugewandte Persönlichkeit erscheint, der die Macht der Einigung und Vollendung ihrer aller beiwohnt. Er ist", so fährt Dorner fort, „das *Haupt* des ganzen Organismus und nimmt somit insofern eine einzige Stellung ein; er kann eben daher nur Einer sein. Das Centrum hat seine Beziehung auf alles, wofür es Centrum ist. Diese Einzigkeit hebt aber seine wesentliche Gleichheit mit den Menschen nicht auf, und umgekehrt: seine Einzigkeit wird nicht ausgeschlossen durch seine wahre Zugehörigkeit zur Menschheit, wie ja die κεφαλή

[28] Damit meint Dorner die theologische Entwicklung seit Schelling. In ihm sieht er den eigentlichen Wendepunkt zur philosophischen und theologischen Überwindung des Gegensatzes zwischen Subjekt und Objekt. „Er erkannte, daß das Subjekt und Objekt nicht als sich ausschließend und blos entgegengesetzt gedacht werden dürfen, sondern daß als Princip aller Philosophie die wesentliche Einheit von beiden gesetzt werden müsse, die er Subjekt = Objekt nannte" (I. A. DORNER, *Entwicklungsgeschichte* Bd. II,2/2, 1058).

[29] EBD. 1227.

[30] *System* Bd. I, 647.

[31] ROTHERMUNDT, *Personale Synthese* 164. Siehe die ausführlichen Darlegungen Dorners zum Begriff „Centralindividuum" insbesondere bei Rothe, in I. A. DORNER, *Entwicklungsgeschichte* Bd. II,2/2, 1229-1241.

[32] J. ROTHERMUNDT, *Personale Synthese* 164.

zum σῶμα gehört"[33]. Aber die universale Einzigartigkeit dieses „Zentralindividuums" ist nur dadurch möglich, daß in ihm „die Selbstmitteilung Gottes an die Menschheit absolut und universal, oder daß das göttliche Offenbarungsprinzip, Gott als λόγος, selbst in ihm hervorgetreten ist, sich an den Menschen mitteilend, oder daß der λόγος in ihm Mensch geworden ist"[34]. In diesem Gottmenschen, in ihm als der „Wahrheit der Gattung" ist die „göttliche Idee der Menschheit verwirklicht" und vollendet[35]. Aber nicht nur die Menschheit als ganze, sondern auch die *Vollendung jedes einzelnen Menschen* verweist auf die Notwendigkeit des Gottmenschen. „Denn das Gattungsbewußtsein, das zur Vollständigkeit menschlicher Persönlichkeit gehört, kann nur so zu seiner vollkommenen Wirklichkeit gelangen. Der Einzelne kann nicht vollendet werden außerhalb der Gemeinschaft, für welche ... das gottmenschliche Haupt notwendig ist"[36]. Das bedeutet aber: Als „Zentralindividuum ist Christus der Exponent der ganzen Menschheit und doch ein Individuum. In diesem einen ist die ganze Menschheit vereint"[37].

Im Aufweis der Notwendigkeit des Gottmenschen innerhalb seiner Fundamentallehre spricht Dorner von Christus als dem *Vollender* sowohl der Offenbarung als auch des Menschen. Damit ist indes die Perspektive der Erlösungstat Jesu Christi nicht grundsätzlich für die Christologie überflüssig geworden; im Gegenteil: Dorner betont ausdrücklich die Verflechtung zwischen dem vollendenden und erlösenden Christus, wenn er schreibt: „Die christliche Gemeinde weiß sich als die von Sünde durch Christus *erlöste*; sie weiß ihn nicht bloß, was in der Apologetik in den Vordergrund zu treten hat, als vollendenden, sondern als den, der nur durch Erlösung hindurch sie zu vollenden kam"[38]. Dorner ging es zunächst darum, aufzuzeigen, daß Sinngründe oder Motive der Menschwerdung Gottes „mit einer ‚bloßen Erlösung' nicht erschöpft sind"[39]. Er wollte vorerst, so würde man heute sagen, darlegen, „mit welcher Gewißheit oder Wahrscheinlichkeit wir auch solche Sinngründe der Menschwerdung erkennen, die unabhängig von der menschlichen Sünde und Erlösungsbedürftigkeit bei Gott und in diesem Sinne ‚absolut' gelten"[40].

33 I. A. DORNER, *System* Bd. I, 648.

34 EBD. 649.

35 EBD. 649.

36 EBD. 650.

37 J. ROTHERMUNDT, *Personale Synthese* 164, Anm. 91.

38 *System* Bd. I, 650.

39 Vgl. R. HAUBST, *Vom Sinn der Menschwerdung. Cur Deus Homo* (München 1969) 96.

40 EBD.

Diese Fragestellung ist bei all ihrer Problematik[41] vollauf berechtigt. Gerade die heutige Diskussion zeigt, daß die Frage nach Christus als Vollender des Universums, als das Alpha und Omega ebenso biblich fundiert ist wie die Frage nach Christus als dem Erlöser. Erst die Zusammenschau beider Aspekte läßt sowohl das Vollendungsgeschehen in und durch Christus als auch seine Erlösertat in ihrem vollen Licht erstrahlen. Will man also das Heilsgeschehen in Jesus Christus nicht einseitig auf die Erlösungstat reduzieren, als ob dann die Sünde sogar eine positive Ursache oder condicio sine qua non der Inkarnation oder Christus selbst nur ein Mittel zur Erlösung und dieser somit untergeordnet sei, dann ist der apolegetische Ansatz Dorners vollauf berechtigt. Er deckt sich scheinbar auch mit dem, was Haubst im Hinblick auf NvK und Karl Rahner den „fundamental-christologischen" Ansatz nennt[42]. Dabei ist auch der manuduktorische Charakter nicht zu übersehen. Ein erstes Ziel ist es - sowohl bei Cusanus als auch bei Dorner innerhalb der systematischen Fundamentallehre - die Denkschwierigkeiten auszuräumen, die von vornherein einen gläubigen Zugang zu Jesus Christus versperren könnten. Dabei wird auch die Perspektive „Christus als Vollender aller Religionen" nicht außer acht gelassen[43]. Auf den ersten Blick scheint Dorner also eine ähnliche Denkstruktur aufzubauen, wie wir sie bei Cusanus finden können. Ganz im Sinne des cusanischen Maximitäts-

[41] Wir finden sie schon in der Patristik vorbereitet und im Mittelalter unterschiedlich beurteilt. Wir verweisen hier vor allem auf die Auseinandersetzung zwischen „Skotisten" und „Thomisten". Sie klingt aber auch in dem „kosmogenetischen" Entwurf des Teilhard de Chardin mit. Denn auch in dessen „moderner" Sicht stellt sich die Frage: „Wem von beiden kommt die fundamentalere Bedeutung zu: der Erlösung oder einer universalen kosmischen Teleologie? Ist nämlich die eschatologische Weltvollendung sozusagen ‚nur' die überfließende Auswirkung der überreichen Erlösungstat Gottes in Jesus Christus? Oder ist es umgekehrt so, daß schon die Zielverwirklichung der sich noch immer fortsetzenden Schöpfung Gottes ‚ohne weiteres' die Menschwerdung des Sohnes Gottes in sich schließt und daß die Erlösung durch Christus sozusagen nur nebenbei geschah, nämlich nur wie die Beseitigung des Hinternisses, der Sünde, die sich der kosmischen Teleologie in den Weg stellt?" R. HAUBST, *Vom Sinn der Menschwerdung* 37. S. 97-213 bietet Haubst eine übersichtliche und ausgewogene Diskussion dieser Fragestellung. Zu Cusanus und Teilhard de Chardin s. ST. SCHNEIDER, *Die „kosmische" Größe Christi als Ermöglichung seiner universalen Heilswirksamkeit anhand des kosmogenetischen Entwurfs Theilhard de Chardins und der Christologie des Nikolaus von Kues* (Münster 1979).

[42] R. HAUBST, *Die Christologie des Nikolaus von Kues* (Freiburg 1956) 143-150. Zur Gesamtthematik s. R. HAUBST, *Streifzüge in die cusanische Theologie* (Münster 1991), bes. die „Streifzüge": Die Christologie des Nikolaus von Kues im Vergleich zu den Postulaten Karl Rahners (355-370); Die Wege der christologischen manuductio in De pace fidet (371-391).

[43] Siehe bei DORNER, *System* Bd. I, 669-732, bei CUSANUS bes. *De pace fidei.*

prinzips[44] fragt auch Dorner nach den Bedingungen der Möglichkeit einer maximalen Offenbarung Gottes sowie einer maximalen Vollendung des Menschseins. Von daher entwickelt Dorner apriorisch die Idee des Gottmenschen, in dem sowohl die gesamte Menschheit als auch jeder einzelne Mensch vollendet sein muß[45]. Zum Vergleich mit Cusanus sei an dieser Stelle auf *Sermo* XLI verwiesen. Dort heißt es unter der Überschrift

„Quo modo Christum ut perfectionem omnium, quae appetimus, in nobis reperiamus: Quiescit enim omnis res in natura sua specifica. Species enim est caelum quoddam ambiens omnem individualem motum suae naturae. Hinc extra suum caelum non movetur quidquam, sed motus cuiusque est attingere perfectionem speciei suae, extra quam non iudicat se posse perfici. Immo omnem perfectionem iudicat in suo caelo includi. (Z. 6-13) ... Sic pariformiter nullum individuum unius speciei movetur nisi infra speciem suam. Non enim velle posset canis, quod esset cattus aut asinus aut avis vel piscis. Sic nec homo potest appetere, quod sit alterius speciei, etiam angelus" (Z. 26-31)[46].

Die Ähnlichkeit von Zielsetzungen innerhalb seiner christologischen Fundamentallehre mit christologischen Forderungen des NvK lassen somit zunächst einen positiven Zugang Dorners zu Cusanus erwarten. Doch dies, um es vorwegzunehmen, wird sich nicht bewahrheiten, wenn wir im folgenden Dorners Darlegung der cusanischen Christologie, seine Würdigung und Kritik aufzeigen.

II. Dorners Interpretation der Christologie des Nikolaus von Kues

a) Einordnung des Textes in seinen Sachzusammenhang

Dorner reiht die Christologie des NvK formal in die Epoche „Die germanische Mystik"[47] ein. In ihr sieht er letztlich den Vorläufer der

[44] Vgl. R. HAUBST *Die Christologie des Nikolaus von Kues* 138-191. Auffallend ist auch bei Dorner, daß er dieses Prinzip ebenso wie Cusanus auf die Frage nach dem Gottmenschen und somit auf die Christologie anwendet. Vgl. R. HAUBST, *Die Christologie des Nikolaus von Kues* 154.

[45] Zur Frage nach dem Menschenbild DORNERS siehe *System* Bd. I, 505ff. Im Hinblick auf Cusanus möchten wir hier nur hervorheben, daß auch für Dorner der Mensch „Ziel und Haupt der Natur" ist. Der Mensch ist „einerseits auch *Naturwesen* und nach dieser Seite nur ihre Spitze, das höchste Naturwesen, allen Gesetzen der endlichen Natur unterworfen, begrenzt, abhängig, bedürfnisvoll, sich selbst zwar reproducierend, ... aber andererseits ist er die Spitze der Natur so, daß er schon ein specifisch höheres Gebiet übergreift und durch die höhere Seite seines Wesens dem Tode nicht notwendig unterworfen ist".

[46] *Sermo* XLI: h XVII/2, N. 7, Z. 6-13 und Z. 26-31.

[47] *Entwicklungsgeschichte* Bd. II/2, 453.

Christologie der Reformation[48]. Die christologischen Fortschritte dieser Epoche liegen für Dorner in der Abwendung von einer reinen Seinsspekulation hin zu einer personal/persönlichen Betrachtung des Gott-Mensch-Verhältnisses. „Es ist der germanischen Mystik um die wahre *Persönlichkeit* zu tun, um das ewige Gottesbild derselben, seine Verwirklichung und das Wissen davon. Da ist nicht mehr blos der Genuß und das Schauen Gottes, das Versinken in ihm die Hauptsache, ... Nicht um das Verlorengehen in Gott und um Genuß Gottes, sondern um das wahre Leben der wahren Persönlichkeit" geht es ihr. „Sie ist nicht gepeinigt von der Qual des Widerspruchs, eine nur endliche Größe zu sein, während doch Gott, nach dem das Verlangen der Seele steht, eine schlechthin unendliche ist; sondern dieser Mystik hat sich ein Reich erschlossen, und kein Satz steht ihr so fest als der, daß die menschliche Seele für das Göttliche an sich vollkommen empfänglich ist. Daher erscheint es ihr als ein Widerspruch, wenn die Seele sich mit einem geringeren Gute als Gott begnügt"[49].

Dorner glaubt dies einerseits an Meister Eckhart und Tauler durch diese Zitate aufweisen zu können: „Gott ist mir näher als ich mir selbst" und „Das Wirken das Gott wirket in einer ledigen Seele, die er lauter und blos findet und abgeschieden, also daß er sich in sie geistlich gebären mag, das wäre Gott lustlicher und trüge mehr von Gott in sich, denn das Werk, in dem er alle Creaturen aus Nichts geschaffen hat"[50]. Zu diesem personalen Gottesverhältnis gehöre aber auch unbedingt eine sich geschichtlich entwickelnde Betrachtungsweise hinzu; so werde auch der Gottesbegriff mit größerer Lebendigkeit gefüllt; denn jeder Mensch müsse Gottes Sohn oder in Gott geboren werden, und Gott in jedem Menschen. „Also nicht dem Gotte des unerschlossenen Mysteriums, sondern dem lebendigen Gott ist die Liebe dieser Mystik besonders zugewandt, dem *Gott der Offenbarung*, nämlich der inneren. ... Die Offenbarung Gottes wird hier nicht zum bloßen Schein, zur bloßen Theophanie, sondern es kommt durch sie ein wirkliches göttliches Werk und ein wirkliches Leben Gottes in diesem Werk zu Stande: Diß Werk ist die Geburt aus Gott, das Kind Gottes"[51]. Diese lebendige Geschichte Gottes mit dem Menschen zeige sich auch gerade darin, daß innerhalb der germanischen Mystik selbst der innertrinitarische Lebensprozeß nicht abgeschlossen sei. „In des Sohnes Geburt, in welchem wir leben, sollen wir auch sehen

[48] Als Hauptvertreter nennt er Tauler, Meister Eckhart, Ruysbrock und die „Teutsche Theologie".

[49] *Entwicklungsgeschichte* Bd. II/2, 454.

[50] Zitate nach DORNER, *Entwicklungsgeschichte* Bd. II/2, 455 und 456.

[51] *Entwicklungsgeschichte* Bd. II/2 472f.

unsere Geburt, unsern Hervorgang aus Gott. Die ewige Erzeugung des Sohnes aus dem Vater sei nicht als vergangenes, abgeschlossenes Faktum zu denken, sondern als ewig fortgehender Vorgang: mit dem Sohne geht auch die Idealwelt, die in ihm ist und in der auch wir beschlossen sind nach unserem wahren Wesen, ewig aus Gott hervor, ohne Abnahme und Zunahme, nur daß, wenn wir unsern Willen Gott nicht opfern, der Proceß der Sohnschaft gleichsam ins Stocken kommt in Beziehung auf uns, zu unserer eigenen Unseligkeit. Geht er aber ohne Hinterniß von Statten, dann wird das göttliche Leben actuell, wird Sohn in uns, und wir werden vergottet. So ist es dann Gott in uns, der Gott liebt und erkennet, wie Gott seinerseits in den Söhnen, die zusammen Einer und Einer Sohnschaft teilhaftig sind, nur sich selbst erkennt und liebt als verwirklichten oder actuellen"[52].

Als weiteres positives Merkmal dieser Christologie hebt Dorner die Rückbesinnung auf das Leiden Christi hervor. Damit komme der historische Jesus stärker ins Blickfeld. „Ein innigeres Verhältnis zu dem historischen Christus bildet sich erst da aus, wo das *Leiden*, das *Leid* der Seele geliebt und wo ... die Ethisierung des Leidens unternommen wird"[53]. Damit komme die handelnde Liebe Gottes zum Menschen wieder eher in den Blick. Christus wird zum „Urbild mystischer Liebe oder Vergottung, und als Vorbild einer die Welt umfassenden Liebe gedacht"[54].

Wie sehr Dorner auch die christologische Perspektivenänderung innerhalb der Epoche der germanischen Mystik hervorhebt, so sehr betont er auch ihre Unzulänglichkeit. Es sind nur Ansätze auf eine vollkommenere Christologie hin, in der der Dualismus, den Dorner in der allzu statischen Christologie des Chalcedonense, insbesondere aber in der abstrakten Christologie des Mittelalters vorzufinden glaubt, überwunden werden soll.

b) Dorners Würdigung der Christologie des NvK

Gleich zu Beginn seiner Ausführungen zur Christologie des NvK schreibt Dorner ihr - bei aller positiven Würdigung - eine letztlich doch mangelhafte Sonderstellung zu. Er glaubt bei Cusanus eine Mystik vorzufinden, die die positiven Elemente der sogenannten germanischen Mystik wieder zurücknimmt bzw. von ihnen ablenkt. „Wir gewahren hier eine Mystik, welche im Rückgange zum kirchlichen Dogma begriffen und das abendländische Correlat des *Nicol. Cabasilas* ist. ... Von der ethischen Mystik, welche wo sie regelrecht fortschritt immer mehr die Sünde und

[52] Ebd. 461.

[53] Ebd. 481.

[54] Ebd. 484.

Schuld ins Auge faßte, lenkt er zur rein theoretischen oder speculativen über, für welche die *visio Dei* die Hauptsache ist"[55].

Nach einem kurzen Hinweis auf die cusanischen Leitprinzipien der *docta ignorantia* und der *coincidentia oppositorum*[56] legt Dorner die „Notwendigkeit der Menschwerdung des Wortes" sich auf die Erkenntnistheorie des Cusanus beziehend dar. Denn im menschgewordenen Sohn sieht er den geraden Spiegel, der die Wahrheit Gottes in sich ist. In ihm wird daher diese Wahrheit Gottes selbst für uns erst zugänglich. Aber diese Wahrheit erlangen wir letzlich auch nur im *Glauben*, denn ohne Glauben sind wir noch krumme Spiegel, die die uns geoffenbarte Wahrheit verzerren. Erst die Vereinigung, der Einzug Christi in uns öffnet den Zugang zu Gott selbst. „In Christus hat sich das ewige alles umfassende Wort in Zusammenziehung geoffenbart, um uns so nahe zu kommen und durch Anregung der intellectualen Erkenntniß zur höheren Wissensstufe ... zu führen"[57].

Nach einer kurzen Darlegung der Erkenntnistheorie und des Weltbildes des NvK[58] stellt Dorner dessen eigentliche Christologie vor[59].

Auffallend ist, wie Dorner selbst immer wieder die *Notwendigkeit des Gottmenschen* im cusanischen Denken gefordert sieht. Zunächst ergibt sich dies für Dorner aus dem Schöpfer-Geschöpf-Verhältnis. Bei aller Transzendenz Gottes wäre es ein Widerspruch, wenn er nur außerhalb des Universums, wenn er nicht auch Anfang, Mitte und Ende der Welt wäre. Gott will und muß eine innige Beziehung zu dem Zusammengezogenen haben. Cusanus fragt demgemäß zu Recht: „Wie sollte nämlich das

[55] *Entwicklungsgeschichte* Bd. II/2, 485. Dorner kennt auch die *Apologia doctae ignorantiae* des NvK, die er aber einem „begeisterten Schüler" des Cusanus zuschreibt. Von daher weiß er auch um eine positive Haltung des Cusanus zu Meister Eckhart und zu „Joh. Scotus Eriugena" (Vgl. EBD. Anmerkung 59). Zum Verhältnis Cusanus - Meister Eckhart s. R. HAUBST, *Nikolaus von Kues als Interpret und Verteidiger Meister Eckharts*, in: Freiheit und Gelassenheit, hg. von U. Kern (München/Mainz 1980) 75-96.

[56] Dorner schützt dabei diese Leitprinzipien des NvK ausdrücklich vor den Auswüchsen eines reinen Nominalismus, wenn er schreibt: „Während ... der spätere Nominalismus diese Antinomien in reine Skepsis auslaufen ließ, welche angeblich um so mehr dem Kirchenglauben in die Arme treiben soll, in der Tat aber ihn aufs Tiefste erschüttert, und für ihn nur einen geistlos trägen Traditionalismus übrig läßt, eifert Nicolaus sehr wohl gegen diesen Mechanismus als gegen jenes skeptische Ende. Er will die Skepsis nur als Stachel, um zu einer höheren Form des Erkennens durch den Glauben zu gelangen, der ihm aber ... rein theoretische Bedeutung hat". (DORNER, *Entwicklungsgeschichte* Bd. II/2, 486).

[57] EBD. 488.

[58] EBD. 486-492.

[59] EBD. 493-502. An cusanischen Quellen stützt Dorner sich insbesondere auf *De docta ign.* III, *De vis.*, *De ven. sap.* und auf die *Excitationes*.

Geschöpf eingeschränkt vom absoluten göttlichen Sein herrühren, wenn die Einschränkung sich mit ihm nicht vereinen ließe?"[60] Daraus zieht Dorner den Schluß: „Es muß also von Seiten der Creatur möglich wie für Gott notwendig sein, daß er mit dem Universum sich einigt, und seine Einigung mit demselben muß eine universale sein; er muß mit allem als Anfang, Mittel und Ende geeinigt sein"[61].

Die Notwendigkeit des Gottmenschen ergibt sich bei Cusanus auch aus dem Gedanken der Vollendung der Schöpfung durch Gott. Denn erst im Gottmenschen „deckt sich die höchste Möglichkeit und Wirklichkeit; aber allein dadurch, daß in ihm nicht das Endliche für sich die höchstmögliche Stufe erreicht, sondern dazu durch sein Aufgenommensein in die höhere absolute Persönlichkeit des Sohnes Gottes gelangt"[62]. Ohne die Annahme des Menschseins durch den Logos bliebe alle „Perfectionierung" der Welt mangelhaft. „Ohne ihn als Ziel der Welt wäre in der Welt nur ziellose Machtbeweisung, die ihr Höchstes nicht erreichen kann und darf: denn die Welt für sich muß ja immer in jener Mitte bleiben, über die hinaus immer ein Höheres und Niedrigeres gedacht werden kann"[63].

Das cusanische Maximitätsprinzip aufgreifend, stellt Dorner auch richtig dar, daß die Vollendung des Menschen nicht allein innerhalb seiner Art aus sich heraus erreicht werden kann. „Das schlechthin höchste Mögliche innerhalb der menschlichen Art wäre nicht erreichbar, die Vollendung also nicht erzielbar auf dem Wege der bloße Erschaffung immer gesteigerter menschlicher Größen; denn da könnte einmal immer wieder eine noch größere gedacht werden, da die göttliche Macht durch nichts Gegebenes begrenzt werden kann; nach dieser Seite liefe also die bloße schöpferische Allmacht in den schlechten *progressus in infinitum* aus. Andererseits, würde eine bestimmte Grenze, zu der hin es unendlich viele Annäherungen gibt, überschritten, so schlüge solche Steigerung der menschlichen Art in eine andere Art von Wesen über, die Vollendung der menschlichen Art aber zu ihrer schlechthin höchsten möglichen

60 *De docta ign.* III, 3: NvKdÜ H. 15c, S. 25.

61 *Entwicklungsgeschichte* II/2, 493. Hier stellt sich die Frage: Meint Dorner an dieser Stelle im Hinblick auf Cusanus mit dem Gedanken der *Notwendigkeit für Gott*, daß er mit dem Universum sich einigt und darin aufgeht? Mit Sicherheit darf man Cusanus nicht unterstellen, daß er meint Gott bedürfe zu seiner eigenen Verwirklichung der Schöpfung. Vgl. dazu KL. KREMER, *Gott in allem Alles, in nichts Nichts*, in: MFCG 17 (1986) 188-219. Daß mit Notwendigkeit kein „Zwang auf seiten Gottes" gemeint sein kann zeigt sich ja auch schon in der cusanischen Begründung der „Notwendigkeit des Gottmenschen" mit der Güte und der Macht Gottes (*De docta ign.* III,3).

62 *Entwicklungsgeschichte* Bd. II/2, 496.

63 EBD.

Höhe bliebe auch so wieder ausgeschlossen"[64]. Wäre also die gesamte Schöpfung nicht auf den Gottmenschen hin geschaffen, ergäbe sich die absurde Situation, daß das Schöpfungswerk Gottes unvollendet bliebe trotz seiner ewigen, dann aber ziellosen, Fruchtbarkeit. In Wirklichkeit kann aber die Menschheit Christi dadurch ihre höchstmögliche Vollkommenheit erreichen, daß sie ihre Subsistenz (ihr suppositari) in der Gottheit, ähnlich wie unser Leib im Geist, hat.

Als Grundgedanken der cusanischen Christologie hebt Dorner besonders hervor, „daß Christus die höchstmögliche menschliche Größe nicht sein könnte, wenn in ihm die Menschheit in sich selbst subsistierte und nicht vielmehr Gott seine Persönlichkeit wäre. Dadurch wird er der Größte nicht blos (relativ) unter den vorhandenen, sondern der größtmögliche Mensch. Denn da er in der göttlichen Natur subsistiert, so findet eine gewisse *Mittheilung der Eigenschaften* statt, damit das Menschliche zusammenfalle mit dem Göttlichen, wiewohl das Endliche nie ganz mit dem Unendlichen vollkomen geeint werden kann, sondern nur möglichst vollkommen. In Christi menschlicher *Natur* ist die menschliche Natur *überhaupt* von Gott angenommen (induta), ebenso abgestorben den Begierden und auferstanden: aber deshalb sind es noch nicht die *Personen* aller. Das kann nur geschehen, indem der Mensch in Freiheit und Vermittlung von Christi menschlicher Natur gleichfalls in Gemeinschaft mit Gott tritt, in Glauben (d. i. zustimmendem Erkennen in intellectualer Weise) und Liebe, in der kirchlichen Ordnung, die ihn vollendet und ergänzt, wenn er sich ihr gliedlich einfügt"[65].

Mit Bezug auf *De visione Dei*, Kap. 25, faßt Dorner die Christologie des Cusanus so zusammen: „Gott wirkt alles *seinethalben*, seiner intellectualen Natur wegen hat er diese ganze Welt geschaffen. Er ist einem Künstler vergleichbar, der verschiedene Farben mischt, um sich selbst abzumalen und ein Bild zu gewinnen, darin er sich erfreue und darin er seine Kunst ausruhe, damit, während er selbst nicht vervielfacht werden kann, er wenigstens so, wie es möglich ist in dem ihm nächsten Bilde vervielfacht werde. Er bildet aber viele Figuren, weil nur in ihnen ein Gleichmaß seiner unendlichen Vorzüge zu einer vollkommeneren Darstellung zu bringen ist. Was jedem der Geister von Gott offenbart wird, soll nichts desto weniger auch den anderen zu gute kommen. Aber auch nicht ohne Jesus, der gesalbt ist vor seinen Genossen, wäre das Werk Gottes ein vollendetes. Denn in seinem Geiste ruht die Vollkommenheit erschaffener Natur. Denn er ist das äußerste, vollendetste und nicht vervielfachbare Gleichnis Gottes. Es kann nur Ein solches geben. Alle

[64] Ebd.

[65] Ebd. 500.

anderen Geister sind Gleichnisse Gottes durch seine Vermittlung, denn nur nach dem Möglichsthohen, das in ihm wirklich ist, läßt sich der Wert alles Andern bemessen, das um so vollkommener ist, je ähnlicher ihm. Und alle finden ihren Ruhepunkt in jenem Geist als in dem äußersten Ziele der Vollkommenheit der Gottebenbildlichkeit, von der sie ein Bild und eine Stufe sind"[66].

An der Christologie des NvK hebt Dorner selbst diese Aspekte besonders positiv hervor:

1. Bei Cusanus bilden die menschliche und göttliche Natur - und darin decke er sich mit den Ansätzen der Mystiker - keine unvereinbaren Gegensätze. Im Gegenteil: Nach Cusanus ist und hat Christi Menschennatur an sich gleichfalls alles, was Gott, nur auf gebundene Weise.

2. Ps. Dionysius und Eriugena übertreffe Cusanus darin, daß in seinem Entwurf auch jeder Einzelne ewig „in Gott" sei, daß er auch die Einzelheit in Gott zu begründen suche. „Die Ideen in Gott sind ihm nicht die bloßen Gattungsbegriffe, deren in der Materie ungleich gerathende Abbilder die einzelnen Dinge sind, sondern die Idealwelt ist ihm das Sein aller Dinge, auch der Einzelnen, in ihrem ewigen wahren Grunde, und Gott ist nicht blos die abstrakte Einheit, in welche schließlich die wahre Betrachtung alles versenkt; sondern alle Dinge sind in Gott selbst in präexistierender Weise, in seiner Vernunft, bestimmter in dem Sohne, der Weisheit"[67]. Unter Berufung auf Kap. 27 *De venatione sapientiae* hebt Dorner zustimmend hervor: „Sie (die Weisheit) bestimmt die ungeordnete Möglichkeit, so wie sie wollte, sie setzt also in sich selbst Bestimmungen, durch welche ein Jegliches wart was es ist, alles zusammen aber eine schöne Einheit. Daher hat er (Cusanus) auch über die Individualität und ihr ewiges Recht so viel Treffendes zu sagen gewußt. ... Sein Streben geht nicht überwiegend darauf, alles in seiner Einheit zu erkennen, er will nicht die negative acosmistische Theologie als Endziel, sondern mit der mystischen Gotteserkenntniß, die in intellectualer Anschauung freilich nur in einer Art von Entzückung das Ueberseiende Absolute erfassen will, möchte er eine reale Welterkenntnis, ja eine concretere affirmative Theologie verbinden, als die Theologie des übernatürlichen Schauens ist"[68].

Das Grundkonzept der cusanischen Christologie stößt bei Dorner jedoch auch auf Kritik. Sie setzt damit ein, daß er dieser Christologie eine schlüssige Beweiskräftigkeit abspricht. Im cusanischen Entwurf sieht er

[66] Ebd. 501.

[67] Ebd. 502.

[68] Ebd. 502.

nämlich letztlich nicht „mehr als Postulate oder philosophische Wünsche ausgesprochen“[69]. Der cusanische Entwurf, so wendet Dorner weiter ein, bleibe auch hinter den eigentlichen Erwartungen zurück, ja er münde letztlich in dieser Aporie: Die Welt solle geschaffen sein um Gottes willen, damit er in ihr sein Bild male, sich selbst sehe; „als ob er nicht sich schon“, so der Einwand Dorners, „in dem ewigen Sohn sähe, (als) der Wirklichkeit aller göttlichen Möglichkeit, als ob *Cusanus* nicht unermüdlich wiederholte: die Welt solle und könne nur ein unvollkommenes Bild Gottes sein, sonst müßte sie Gott selbst sein und unendlich, was ihren Begriff aufhöbe“. In dieser Form, so folgert Dorner, kann auch die Offenbarung Gottes in Christus nicht höchstvollkommen sein, denn „Diß führt auf einen Dualismus, der eine über Theophanie wesentlich hinausgehende Christologie, ja eine Weltvollendung nicht zuläßt. Da kann dann wohl noch geredet werden von einer trotz der notwendigen Unvollkommenheit ‚bestmöglichen‘ Welt, und von Christus als Dem, welcher das in der Sphäre der Menschheit erreichbare Höchste darstellt; aber er *kann* nicht“, so Dorners Einwand gegen Cusanus, „die absolute Offenbarung Gottes sein, sondern nur Gottes wenn auch vollkommenstes Symbol. Er muß, um vollkommener Mensch zu sein, gleichsam die menschliche Persönlichkeit überspringend, in das göttliche *Selbst* entrückt sein, zum deutlichen Zeichen, daß die Menschheit nicht ihre eigene Vollendung erreichen kann, sondern in das göttliche Ich überschlagen, oder gleichsam in ihm von Anfang an sich selbst entrückt sein muß“[70].

Noch auffallender ist sodann die folgende Begründung dieses Einwandes durch Dorner: Diesen vermeintlichen Dualismus führt er auf eine Vernachlässigung der „menschlichen Persönlichkeit“ zurück. Diese wiederum hat ihre Wurzeln dort, wo „man die Sünde so wenig beachtet wie *Nic. v. Cusa* und die Neuplatoniker nach ihm ... Denn erst die wahre Sündenerkenntnis, sofern sie persönliche Zurechnung der Schuld in sich schließt und freilich nicht außerhalb der Erlösung sich finden kann, vermittelt uns die Erkenntnis von Freiheit, die um vollendet zu werden nicht sich selbst entrückt wird, sondern mit dem eigenen wahren Wesen d. i. dem göttlichen Ebenbild sich zusammenzuschließen hat“[71].

Als letzten Einwand glaubt Dorner auch den folgenden *inneren* Widerspruch bei Cusanus zu sehen: Cusanus müsse, wollte er nicht Gott im Pantheismus oder im Akosmismus aufgehen lassen, an der „notwen-

[69] EBD. 502. Hier bahnt sich schon eine unterschiedliche Blickweise des manuduktorischen Charakters der christologischen Perspektiven des NvK und I. A. Dorners an. Im letzten Teil werden wir darauf eingehen.

[70] EBD. 503.

[71] EBD. 503.

digen Unvollkommenheit des Weltalls" festhalten. „Damit Gott nicht gleichsam in der Welt aufgehe, läßt er diesen nicht den entfalteten Gott sein, wobei ja Gott zur Weltpotenz würde, sondern Gott ist ihm actu alles was er sein kann in sich selbst; in der Welt aber ist das was in Gott vollkommen actu ist, *so weit er wollte*, zu einer zweiten Daseinsweise gekommen, die sich durch nichts als die Schranke (Unvollkommenheit) von der ersten unterscheidet"[72]. Wenn also Cusanus die Erhabenheit Gottes über die Welt in seinem schrankenlosen Können oder seiner Macht sieht, dann erkläre Cusanus richtig, so Dorner, daß wenn Gott alles wirklich machte, wozu in ihm der Möglichkeitsgrund sei, so wäre nicht blos die Welt ununterscheidbar von ihm, der in sich die Wirklichkeit aller Möglichkeit ist, sondern es wäre dann auch die Welt die Grenze seiner Macht; diese hätte sich in der Welt erschöpft und so stünde Gott nicht mehr als der Freie ihr gegenüber, der doch Gebiete ganz anderer Möglichkeiten in sich hege, welche er nicht wirklich werden läßt, weil er nicht *will*. M. a. W.: Die Schöpfung sei letztlich der Willkür Gottes ausgesetzt und *könne* von ihm bedroht werden, auch wenn Cusanus immer wieder versichere, daß Gott dieser Welt neidlos gegenüberstehe. Wenn Gott aber Gott bleiben will, so ist er nach Dorner im Denken des Cusanus gezwungen, die Unvollkommenheit der Welt beizubehalten. Die Unterscheidung Gottes und der Welt, wie Cusanus sie vortrage, gestalte sich „zu einem Gewaltstreich gegen das eigene Wesen, (die Möglichkeit) der Weltwesen und des Universums, und es wird hieraus abermals sichtbar, daß es zu einem festen Unterschiede zwischen Gott und Welt so lange nicht kommen kann, so lange man nur in der Sphäre der Absolutheit überhaupt oder der göttlichen Macht stehen bleibt; umgekehrt aber ist die von dem Cardinal aufgestellte Untersuchung ... auch von der Art, daß eine wirkliche Einheit Gottes und der Welt in Christo nie herauskommen kann, sondern eine ewige unübersteigliche Scheidewand zwischen Gott und dem Menschen bleibt, so weit der letztere ist"[73]. Um also einem Pantheismus zu entfliehen, versteige sich Cusanus letztlich in eine klare Trennung zwischen göttlichem und weltlichem Wesen. „*Ihr Wesen*, gleichsam ihre Stubstanz sei die Schranke, dieses Negative, die Limitation ihrer Vollkommenheit, worin das Geständniß liegt, daß die Vollendung ihr Untergang wäre, ihr Tod in Gott"[74]. Die Welt kann nie vollkommen werden, denn es gilt: „So weit Welt *ist*, ist sie ewig von Gott durch ihr Wesen geschieden"[75].

[72] Ebd. 504.

[73] Ebd. 506.

[74] Ebd. 506f.

[75] Ebd. 507.

III. Versuch einer Auseinandersetzung mit den Einwänden Dorners gegen Cusanus

1. Der Einwand: Cusanus bleibe im wesentlichen in Postulaten und philosophischen Wünschen stecken

Dorner möchte in seinem System die Denknotwendigkeit von Gott und dem Gottmenschen aufweisen. Der Gottmensch soll nicht nur möglich oder denkbar sein, „sondern den Charakter der Notwendigkeit tragen"[76]. Diese Denknotwendigkeit geht nach Dorner so weit, daß er den Gottmenschen für „konstruierbar" hält[77]. Beides ist, wie Rothermundt aufzeigt, Dorner nicht gelungen[78]. Auf der Basis einer rein logischen Deduktion dürfte auch dieser Nachweis nicht gelingen. Aber gerade in einer solchen scheint Dorners Kritik an Cusanus ihre Wurzeln zu haben. Dabei übersieht er freilich, daß gerade die Achtung der souveränen Freiheit Gottes, die ja Dorner auch immer wieder betont, Cusanus den Versuch verbietet, „von apriorischen Prämissen her die Tatsache der Inkarnation deduzieren" zu wollen. Cusanus stellt sein ganzes Denken unter die Direktive des Glaubens. „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"[79]. Nur wer diesen manuduktorischen Charakter cusanischer Denkweise nicht hinreichend beachtet, der kann Cusanus den obigen Einwand entgegenhalten.

Dorner scheint aber auch die Kraft der *docta ignorantia* sowie der Leitidee der *coincidentia oppositorum* bei Cusanus zu unterschätzen und umgekehrt die Leistung der ratio zu überschätzen. Der cusanische Ansatz bleibt sicherlich dann in Postulaten und philosophischen Wünschen stekken[80], wenn man nur die Sphäre des „natürlich-philosophischen Denkens"[81] in den Blick faßt.

Der cusanische Erkenntnisweg ist aber differenzierter: „Was unser Geist genau begreift, sind nur die abstrakten Inhalte seiner eigenen logischen und mathematischen Gebilde. Dazu kommt ... das Offenbarungswissen. Zu diesem findet Nikolaus zwar auch von der menschlichen

76 ROTHERMUNDT, *Personale Synthese* 144.

77 EBD. 167.

78 EBD. 239.

79 R. HAUBST, *Die leitenden Gedanken und Motive der cusanischen Theologie*, in: Streifzüge 21-42; hier: 41.

80 Aber so weit trägt gleichzeitig auch seine „Theologie von unten".

81 R. HAUBST, *Die leitenden Motive der cusanischen Theologie*, in: Streifzüge 21-42, hier 23.

Selbst- und Welterfahrung her mögliche Zugänge, jedoch nur konjekturale; und diese sind, wie das ganze geistige Erkennen, durch ‚Schatten erbsündlicher Unwissenheit' umdunkelt[82]. ‚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 Gottessohnschaft zu führen"[83]. M. a. W. Zum philosophisch-theologischen Denken gehört bei Cusanus das „gratia perficit naturam" unbedingt hinzu.

2. Der Vorwurf: Cusanus berücksichtige die Sünde nicht hinreichend

Zunächst einmal scheint in diesem Einwand Dorners eine gewisse Inkonsequenz zu liegen: Wie er selbst im Hinblick auf seine Fundamentallehre betonte, kann eine Christologie, deren Hauptakzent auf dem Gedanken der *Vollendung* liegt, *zunächst* ohne den Aspekt der Erlösung auskommen. Betrachtete man die cusanische Christologie nur als Fundamental-Christologie in dieser Einengung, dann wäre dieser Einwand unberechtigt. Von daher wird auch hier mithin wieder der unterschiedliche Ansatz, obwohl er auf ähnliche Perspektiven hinzielt, deutlich.

Tatsächlich will aber auch Cusanus seine Christologie nicht losgelöst vom Erlösungsgeschehen in Jesus Christus verstanden wissen. Daher ist zu prüfen, welchen Stellenwert Cusanus dem Kreuz und damit verbunden der Erlösungsbedürftigkeit des Menschen und schließlich der Sünde einräumt[84].

[82] EBD. Aus dieser Perspektive ergibt sich auch ein wesentlicher Unterschied zwischen der Fundamental-Christologie des Cusanus und der Dorners: Dorner will apologetisch die „Notwendigkeit" beweisen. Cusanus will mögliche, vorstellbare und nachvollziehbare Ansätze schaffen, um zur Größe des Geheimnisses hinzuführen. Eine „Beweisbarkeit" Gottes liegt ihm völlig fern, denn letztlich gilt gerade hier zu berücksichtigen, was Cusanus in *De apice theoriae* so ausdrückt: „Das Vermögen der geistigen Schau übersteigt das Begreifen-können. So ist die einfache Schau des Geistes keine umfassend-erkennbare Schau, vielmehr erhebt sie sich über diese zur Schau des Unbegreifbaren" (*De ap. theor.*: NvKdÜ H. 19, N. 10, Z. 24-N. 11, Z. 3).

[83] R. HAUBST, *Streifzüge* 24. Zur Bedeutung der cusanischen Philosophie siehe vor allem J. STALLMACH, *Ineinsfall der Gegensätze und Weisheit des Nichtwissens. Grundzüge der Philosophie des Nikolaus von Kues*. Sonderbeitrag 2 innerhalb der BCG (Münster 1989).

[84] Der Vorwurf: Cusanus berücksichtige die Sünde und das Kreuz nicht hinreichend, ist auch in heutiger Zeit öfter zu hören. So beispielsweise von L. Hödl sowie K.-H. Kandler in ihren Diskussionsbeiträgen auf dem Symposion *Das Sehen Gottes nach Nikolaus von Kues* 1986 in Trier (s. MFCG 18 [1989]) 194 u. 64f. sowie 222.

Ein Blick auf *De pace fidei* Kap. 14 zeigt uns, daß Cusanus in Tod und Auferstehung Jesu Christi gleichsam den Höhepunkt der Offenbarung in Christus an „die Welt" sieht: Mundus enim tunc ultima certificatione certificatus fuit, quando hominem Christum mortuum in cruce palam et publice resurrexisse a mortuis et vivere audivit testimonio multorum, qui ipsum vivum viderunt et in hoc mortui sunt, ut essent fideles testes resurrectionis eius. Ista ergo fuit perfectissima evangelizatio, quam in seipso ostendit Christus, et perfectior esse non potuit; et sine morte et resurrectione potuit semper perfectior esse[85]. Die Hingabe Jesu am Kreuz fundiert bei Cusanus mithin sowohl seine Erhöhungschristologie wie das Erlösungsgeschehen: „ut sic in cruce exaltatus in omnium conspectu attraheret ad credendum omnes, et clarificaret Evangelium, et confortaret pusillanimes, et daret se libere in redemptionem pro multis, ..."[86]. So finden wir bei Cusanus eine Christologie vor, die sehr wohl, um es in den Worten Dorners auszudrücken, die Vollendung in Jesus Christus „durch die Erlösung hindurch" geschehen läßt[87]. Noch deutlicher wird diese Perspektive in der Karfreitagspredigt des Cusanus aus dem Jahre 1457[88]. Cusanus wird dort nämlich nicht müde, herauszustellen, daß „der Sohn Gottes für uns gestorben ... und für uns aus dem Tode auferstanden ist". Er erklärt in der Predigt: „Die Menschenseelen waren von der Erbsünde her angesteckt und wegen langer Gewöhnung nicht in der Lage, den Geist des Irrtums, der sich bei ihnen eingenistet hatte, auszutreiben und sich selbst zu reinigen. Ihnen fehlte die Gerechtigkeit, die allein den Geist rechtfertigt, damit er jene unsterbliche Seligkeit in sich fassen könne. ‚In eine Seele, die Böses sinnt, zieht die Weisheit nicht ein' ... Deshalb machte sich Christus, um seine Sendung nach dem Wunsch des Vaters zu erfüllen, zum Reiniger unserer Seelen durch das Verdienst des Todes, um den gereinigten Seelen Sein göttliches Leben mitteilen zu können, das sie in das Himmelreich versetzt"[89].

Auch die negative Bedeutung der Sünde für den Menschen ist bei Cusanus hinreichend ernst genommen. Ihre Folgen sind der „Tod sowie der Verlust der Gottesherrlichkeit"[90]. In *Sermo* CXLVIII hebt Cusanus die Folgen der Sünde so hervor: „sie trennt von Gott, dem einen

85 *De pace* 14: h VII, N. 48, S. 45, Z. 23 - S. 46, Z. 5.

86 EBD. N. 47, S. 45, Z. 8-10.

87 *System* Bd. II, S. 2.

88 S. R. HAUBST, *Streifzüge* 416-429.

89 EBD. 424.

90 R. HAUBST, *Die Christologie des Nikolaus von Kues* 74-89. Dort auch eine Sammlung von Fundstellen, insbesondere aus den Predigten des Cusanus, die das soteriologische Motiv des Cur Deus homo unterstreichen.

Notwendigen, raubt der Seele Maß, Schönheit und Ordnung, macht sie als Wohnung Gottes untauglich und verpfändet den Menschen der Hölle und dem Teufel"[91]. Eindeutig schildert Cusanus die Schwere der Sünde auch in seiner Vaterunser-Erklärung aus dem Jahre 1441. „Denn wir sind von uns aus ‚Kinder des Zorns' (Eph 2,3) und der Zwietracht und der Sünden, das ist der Teilung. Denn ‚Sünde' kommt von ‚sondern', das ist teilen. Darum sind wir nicht wie von uns selbst geboren zu dem Reich des Friedens und der Vereinigung, sondern allein aus Gnade (von gnaden)"[92].

Daß Erlösung aus dieser Absonderung an Jesus Christus hängt, erklärt Cusanus in derselben Predigt so: „Nun verstehst du gut, daß der Mensch zu dem ewigen Besitz oder Begreifen des obersten Gutes nicht anders als in Christo Jesu, in dem alle unsere Gebrechen behoben sind, zu kommen vermag, sondern daß wir alle in Ihm vollkommen werden und in Ihm vom Tode erstehen und vereinigt werden dem Leben"[93]. Wenn in Christus „alle unsere Gebrechen behoben sind", dann ist damit auch die Erlösung von der Sünde gemeint. Aber Cusanus verbindet mit der Erlösung von der Sünde zugleich die Erhöhung und Vervollkommnung des Menschen, indem er fortfährt: „In Ihm sind alle Kreaturen in ihrer obersten Vollkommenheit. Und Er ist der Erste und das Haupt aller Schöpfungen Gottes, und es sind alle die Werke Gottes ruhend in Ihm. Und Er ist der Anbeginn des Ausflusses aller Kreaturen und das Mittel des Weiterfließens und das Endziel aller Vollkommenheit. Da die menschliche Natur alle Naturen in sich vereinigt, die himmlichen und irdischen und diese in Christo dem Gottes Sohn vereinigt ist, so ist Christus das Endziel aller Vollkommenheit. Denn Er ist ‚allein der Höchste' über allen himmlichen und irdischen Naturen."

Aus den Predigten des NvK ließen sich noch weitere Stellen anführen, aus denen eindeutig hervorgeht, wie ernst Nikolaus Sünde der Menschen und die Erlösung aus ihr durch Jesus Christus nimmt. Durchgehend muß man freilich zugeben, daß er die Sünde nicht einseitig betont, sondern immer auch die Erlösung durch Jesus Christus im Blick hat. Dabei verweist das Vollendungsgeschehen in Jesus Christus, in das jeder Mensch hineingenommen wird, letztlich auf die Würde des Menschen. Denn welche Aufwertung bedeutet es für den Menschen, daß er - trotz der Sünde, und zwar nach ihrer Befreiung aus ihr - im Lichte Jesu des Vollenders

[91] Die Textstellen sind zitiert nach R. HAUBST, *Die Christologie des Nikolaus von Kues* 81.

[92] *Nikolaus von Kues. Textauswahl in deutscher Übersetzung* H. 2 (Cusanus-Institut Trier 1982) N. 16, S. 12.

[93] EBD. N. 27.

erstrahlen darf! Dabei legt Cusanus den Akzent auf die höchstmögliche Vervollkommnung des Menschen und dessen Heimführung zu Gott, so daß man mit Irenaeus von Lyon sagen kann: Gloria enim dei vivens homo. Vita autem hominis visio dei[94]. Damit berühren wir aber auch schon den dritten Einwand Dorners:

3. Die Abhängigkeit der Schöpfung von Gott, so wie Cusanus sie darstellt, impliziert einen Gott der Willkür und öffnet nicht den Blick auf Gott, der die Liebe ist.

Schon ein Blick in *De visione Dei* zeigt uns ein anderes Gottesbild. Cusanus verweist auf einen Gott, der „die aufmerksamste Fürsorge gegenüber dem geringsten Geschöpf hegt, als sei es das größte und das gesamte Weltall"[95]. Letztlich aber ist Gott für Cusanus der Gott der Liebe, der sich von seiner Schöpfung nicht lossagt, selbst wenn sich das Geschöpf von ihm abwendet[96].

Die von Dorner ins Feld geführte Macht Gottes ist bei Cusanus also keinesfalls mit Willkür Gottes zu verwechseln[97]. Gottes Macht darf nicht gegen seine Liebe ausgespielt werden. Denn wie Cusanus betont, ist „die ganze Theologie kreisförmig angelegt (in circulo posita)"[98] und zwar deshalb, „weil jede (Gott zugeschriebene) Eigenschaft (attributum) von der anderen aussagbar ist. So ist Gottes Haben sein Sein. Bewegen ist Stehen, Laufen ist Ruhen; das gilt auch bei den übrigen Eigenschaften"[99]. Gegen Dorners Cusanus-Interpretation dürfen wir auf Kl. Kremer verweisen, der - an die Adresse H. Blumenbergs gerichtet - folgendes betont: Bei Cusanus kommt „vor allem die hohe Wertung einer jeden Kreatur und insbesondere des Menschen von seiten Gottes zum Ausdruck. Das scheint

[94] IRENAEUS VON LYON, *Contra Haereses* IV 7 (PG 7, 1037 B). Siehe auch AL. GRILLMEIER, *Die christologische Entdeckung des Humanum*, in: Das Menschenbild des Nikolaus von Kues und der christliche Humanismus, Hg. von M. Bodewig, J. Schmitz und R. Weier. FS für R. Haubst zum 65. Geburtstag (= MFCG 13, Mainz 1978) 305-319.

[95] *De vis.* Vorwort, N. 4: *Nikolaus von Kues. Textauswahl in deutscher Übersetzung* H. 3, De visione Dei. Das Sehen Gottes. Dt. Übers. von H. Pfeiffer (Cusanus-Institut Trier 1985) 7.

[96] *De vis.* 18, N. 80. S. KL. KREMER, *Gottes Vorsehung und die menschliche Freiheit*, in: Das Sehen Gottes nach Nikolaus von Kues (MFCG 18, 1989) 227-252; Diskussion 252-261.

[97] Siehe dazu besonders R. HAUBST, *Gottes Wirken und die menschliche Freiheit*, in: TThZ 88 (1979) 175-193.

[98] *De vis.* 3, N. 8.

[99] EBD. Zur *theologia circularis* bei Raimund Lull und Cusanus s. insbesondere R. HAUBST, *Streifzüge* 124ff. Dort und im Stichwortverzeichnis weitere Belegstellen und Literatur.

mir noch durch die Feststellung unterstrichen zu werden, daß Cusanus nicht nur vom menschlichen und göttlichen Antlitz (facies), sondern vom Antlitz *einer jeden Kreatur* spricht, wie es das Nußbaumgleichnis in Kapitel 7 zu erkennen gibt. Bezeichnend für die Ansiedlung des Menschen ganz oben im Bereich der cusanischen Wertskala ist nicht einfach die Einsicht, daß der Mensch allein im eigentlichen Sinne Abbild (imago) Gottes ist, wie etwa in *De mente* herausgestellt, sondern daß er die ‚Einfaltung', ja ‚Koinzidenz von Abbild und antlitzhafter Wahrheit' ist, d. h. ‚inwieweit er Bild ist, insoweit wahr ist' (quod quantum imago, in tantum vera)." Und ebenso wie Kremer gegen Blumenberg gilt es auch gegen Dorner zu betonen, daß bei Cusanus der Mensch gerade *nicht „das Abenteuer eines Gottes sei"*[100].

Dorner vermißt bei Cusanus letztlich eine Freiheit des Menschen, „die um vollendet zu werden, nicht sich selbst entrückt wird, sondern mit dem eigenen wahren Wesen d. i. dem göttlichen Ebenbild sich zusammenzuschließen hat"[101]. Genau diesen Freiheitsbegriff entwickelt aber Cusanus. Verwirklichung der Freiheit bedeutet bei ihm ja, daß das Menschsein in seiner Verwiesenheit auf Gott nur in der Hingabe (oder Bindung) an Ihn erfüllt werden kann. Freiheit des Menschen verwirklicht sich bei Cusanus aber auch in der „Selbstwahl des Menschen"[102]: Sis tu tuus et Ego ero tuus[103] heißt es in *De visione Dei*. Nicht in einer reinen Wahlfreiheit erblickt NvK den Höhepunkt der Freiheit, sondern: „Die Freiheit verlieren wir, wenn wir uns von Gott, dem Vater, lossagen. Und obwohl wir die Freiheit von Hause aus haben, gewinnen wir sie erst, wenn wir uns Gott, vor allem Gottes Wort im Glauben unterwerfen"[104].

Aber Dorners Einwand geht letztlich tiefer: Seiner Meinung nach ist die wirkliche Vollendung der Schöpfung bei Cusanus ja gar nicht möglich, sondern nur die bestmögliche Vollendung innerhalb der Grenzen der jeweiligen Art. Die wirkliche Vollendung stehe ja letztlich in einem totalen Konkurrenzverhältnis Gott - Geschöpf. Und von daher könne die Schöpfung gar nicht voll vollendet werden. Das stellt uns vor die Frage: Wenn Gott alles in allem ist, muß dann nicht die Eigenwirklichkeit der Dinge vernichtet werden?

[100] KL. KREMER, *Gottes Vorsehung und die menschliche Freiheit*, in: Das Sehen Gottes nach Nikolaus von Kues 232-237.

[101] *Entwicklungsgeschichte* Bd. II/2, 503.

[102] KL. KREMER, *Gottes Vorsehung und die menschliche Freiheit* 238.

[103] *De vis.* 7. S. dazu KL. KREMER, *Gottes Vorsehung und die menschliche Freiheit*, insbesondere die Seiten 233-245.

[104] EBD. 236.

Auch hier brauchen wir nur auf Kremers Ergebnis zu verweisen, um zu zeigen, welche Offenheit gerade die cusanische Konzeption in dieser Fragestellung schon hatte und welchen Gewinn Cusanus heute immer noch bringen kann. Kremer kommt eindeutig zu diesem Ergebnis: „Weder Eckhart noch Cusanus dachten daran, die Eigenwirklichkeit der Geschöpfe in Frage zu stellen“[105]. Dabei ist es auch im Rahmen unserer Untersuchung besonders interessant, daß Cusanus schon im voraus eine Forderung Hegels erfüllt hat, auf deren Hintergrund auch Dorners Einwand zu sehen ist[106]. Kremer stellt nämlich heraus: „Des Cusanus Lehre, daß Gott in allem alles sei, leistet genau das, was Hegel in bezug auf das Verhältnis von Gott und Welt in seiner Geschichte der Philosophie einmal postuliert, welches selbstaufgestellte Postulat er dann allerdings nur einseitig erfüllt hat. Hegel gibt an dieser Stelle sowohl dem Atheismus, nach welchem bloß das Endliche ist, als auch dem Akosmismus, nach welchem einzig Gott ist, *aber auch* einem versteinerten Dualismus, nach welchem ‚Gott ist, und wir sind auch‘, den Abschied. Letzteres sei, wie er zutreffend bemerkt, ‚schlechte synthetische Vereinigung, das ist Vergleich der Billigkeit. Jede Seite ist so substantiell als die andere‘. Was ist daher gefordert? Hegel antwortet: ‚Das philosophische Bedürfnis ist daher, die Einheit dieser Unterschiede zu fassen, so daß der Unterschied nicht weggelassen werde, sondern daß er ewig aus der Substanz hervorgehe, aber nicht zum Dualismus versteinert werde‘. Cusanus hat diesem von Hegel markierten philosophischen Bedürfnis ... in überzeugender Weise Rechnung getragen. Cusanus will, obwohl für ihn Gott in allem alles und die Kreatur nichts ist, weder die Kreatur restlos von Gott absorbieren noch gar Gott in ein Nichts auflösen lassen.“ Eine solche alternative und sich gegenseitig ausschließende Fragestellung, wie Dorner sie zugrunde legt, zielt also letztlich zu kurz und wird damit falsch. Des Cusanus Anliegen führt jedoch hier weiter, denn er fragt: „Wie *muß* ich die Beziehung Gottes zur Kreatur denken, wenn Gott nicht Weltbildner, sondern Seins-Verleiher (dans esse rebus), christlich gesprochen, wenn Gott Schöpfer ist? und wie *kann* ich die Kreatur *noch* denken, wenn Gott in ihr das ist, was sie ist? ... Er steht dabei in einer langen, reichen und profunden Tradition und schöpft aus ihr.“ Darin sieht Kremer - ganz im Gegensatz zu Dorner[107] - aber keinen Grund zur Herabsetzung der philo-

[105] KL. KREMER, *Gott - in allem alles, in nichts nichts. Bedeutung und Herkunft dieser Lehre bei Nikolaus von Kues*, in: MFCG 17 (1986) 188-219; hier 198.

[106] Dorner war ja nachweislich von Hegel beeinflußt. S. dazu R. SLENCZKA, *Geschichtlichkeit und Personsein Jesu Christi* sowie J. ROTHERMUNDT, *Personale Synthese*.

[107] *Entwicklungsgeschichte* Bd. II/2,2 486, Anm. 62: „...beachtenswerte Abhandlung, die aber die Originalität des Mannes (gemeint ist NvK) überschätzt, was sich schon aus der

sophisch-theologischen Leistung des NvK. Kremer schließt vielmehr seinen Beitrag: „Das mindert seine (des Cusanus) Originalität nicht im geringsten. Denn er hat sich nicht aufgemacht, um Neues oder gar Neuigkeiten zu verkünden, sondern um das überkommene philosophische und theologische Gedankengut wieder in seinem ursprünglichen Glanz erstrahlen zu lassen. Daß er dabei tatsächlich ein Erneuerer in dem qualifizierten Sinne des Wortes wurde, hebt ihn über die Grenzen der Zeit hinweg"[108].

großen Literatur der Männer hätte ergeben sollen, auf die sich Nicolaus als Zeugen für sich beruft"

[108] KL. KREMER, *Gott in allem Alles, in nichts Nichts. Bedeutung und Herkunft dieser Lehre des Nikolaus von Kues*, in: MFCG 17 (1986) 188-219; hier 218f.

„DIES SANCTIFICATUS" UND DER URSPRUNG DER RELIGIONSPHILOSOPHIE

Von Kuhgai Yamamoto, Kyoto/Japan

Im Mittelpunkt meines heutigen Vortrages soll die Predigt *Dies sanctificatus* des Nikolaus von Kues stehen.

Dies sanctificatus oder, wie man im Deutschen heute sagt, „Weihnachten" bedeutet, daß diese Welt durch die Ankunft Jesu Christi geheiligt wird.

Der Ausdruck *Dies sanctificatus* entstammt der Liturgie des Weihnachtsgottesdienstes. Im Jahr 1929 - die Erstedition der Predigt *Dies sanctificatus* war gerade in den „Cusanus-Texten" erschienen[1] - kam ich nach Deutschland, um dort die europäische Philosophie zu studieren. Als Student hörte ich dort Prof. Ernst Hoffmann und seinen damaligen Mitarbeiter R. Klibansky, die Herausgeber der Predigt.

Wenn ich heute über dieses cusanische Thema rede, so kann man es infolge dessen als eine Frucht dieser 60 Jahre zurückliegenden Begegnung ansehen. Die Erinnerung an diese Begegnung ist in mir derart lebendig, daß es mir scheint, als wären sowohl Prof. Hoffmann und Prof. Klibansky, als auch NvK, der vor über 550 Jahren geboren wurde, heute anwesend. Ich glaube, daß die Welt so eingerichtet ist, daß man untereinander eine ewige Beziehung haben kann, obwohl die Leute normalerweise glauben, daß die Beziehung verloren ist, wenn der Partner gestorben ist. Ich finde, daß wir diese Beziehung erhalten können, und daß sie eben das „Licht" oder „das ewige Licht" bedeutet. Heutzutage erlebe ich

* Vortrag bei der Jahrestagung der japanischen Cusanusgesellschaft am 23.11.1987 in Kyoto. Die folgende Übersetzung stammt vom nunmehr 88-jährigen Verfasser selbst, der wohl der bedeutenste Repräsentant im heutigen Jodo-Buddhismus ist. Die Anmerkungen sind von R. Haubst beigefügt. Als Autor möchte ich, Kuhgai Yamamoto, Herrn Prof. DDr. Rudolf Haubst für die Aufnahme des Vortrags in diesen Band und für die Hinzufügung der Anmerkungen herzlich danken. Mein Dank gilt ferner Herrn Prof. Kazuhiko Yamaki, Professor an der Waseda Universität/Tokio, und Herrn Dr. Heinrich Pauli, wissenschaftlicher Angestellter der Trierer Cusanus-Forschungsstelle der Heidelberger Akademie der Wissenschaften, die beide freundlicherweise die deutsche Fassung vollendet haben.

[1] Hg. (lat.-deutsch) v. E. Hoffmann und R. Klibansky, in: CT I/1: *Dies sanctificatus* v. J. 1439 (Heidelberg 1929). Auf den 25. Dez. 1440 (Augsburg) datiert, ist der Text mittlerweile auch in der Heidelberger kritischen Cusanus-Ausgabe (h XVI, S. 333-357) als *Sermo* XXIV im Druck erschienen.

täglich diese Beziehung, weil ich schon ziemlich lange gelebt und viel erfahren habe.

Die Predigt *Dies sanctificatus* beschäftigt sich mit dem Grund, warum Christus in diese Welt kam. Dabei handelt es sich tatsächlich um eine Predigt, wenn auch genauer um einen Predigtentwurf, wie das häufig vorkommende „etc.", das auf nicht Ausgeführtes hinweist, zeigt. Es ist nicht schwer, die zentralen Gedanken zu erfassen, und ich glaube, daß die Predigt in Gedanken wurzelt, die das ganze Leben des Cusanus durchzogen haben. Deshalb setze ich dem Titel des Vortrages den Ausdruck „der Ursprung der Religionsphilosophie" hinzu.

Der zentrale Gedanke der Predigt ist meines Erachtens in der gesamten europäischen Philosophie nicht überboten worden ist. Um den *Ursprung der europäischen Religionsphilosophie* zu begreifen, müssen wir allerdings auf die Philosophie Plotins eingehen[2]. Zwar sind Platon und Aristoteles die beiden Großen der europäischen Philosophie, aber ihre beiden Philosophien sind so verschieden und entgegengesetzt, daß sie nicht einfach additiv zu einem philosophischen System zusammengefaßt werden können. Die Integration ihrer Systeme hat erst Plotin durch eine eigene systematische Anstrengung in einem neuen philosophischen System geleistet. Allein er konnte meiner Meinung nach diese Leistung vollbringen. Seine Philosophie heißt „Neuplatonismus", weil er zuerst den Platonismus studierte. Trotzdem ist seine Philosophie nicht nur „platonisch", sondern auch „aristotelisch", besonders an ihrer Basis. Und seine Philosophie war so einflußreich bis zur Neuzeit, daß der Platonismus von ihr an nur den Neuplatonismus bedeutete. Über diesen Punkt habe ich schon in meiner Dissertation geschrieben, die den Titel trug: „Die zwei Wege zur Konstruierung des philosophischen Systems - Ein Versuch der Deutung Plotins".

Es gibt die Meinung, Ammonios Sakkas, Plotins Lehrer in der Zeit, in der dieser in Alexandrien, einem damaligen Zentrum des Ost-West-Verkehrs, studierte, sei ein indischer Buddhist. Kein geringerer als Ernst Benz hat diese Meinung vertreten. (in: „Der indische Einfluß auf die frühchristliche Theologie" [1951]) Prof. E. Bréhier, damals die Autorität in der Plotin-Forschung, Herausgeber der „Opera omnia" und Übersetzer der französischen Ausgabe, bei dem ich studierte, als ich nach meinem Aufenthalt in Heidelberg nach Paris zog, betonte in Kap. 7 seines Buches „La philosophie de Plotin" (1928), die Beziehung Plotins zum indischen Denken. Aber der ältere deutsche Gelehrte Müller, Herausgeber der deutschen Plotinausgabe und Plotinübersetzer, hält die Theorie

[2] Näheres zu unserer heutigen Quellen-Analyse s. in h XVI im 2. Apparat.

der Emanation für griechisch. Die Gelehrten sind also hier nicht ganz einer Meinung.

Prof. E. Hoffmann hielt die Theorie der Emanation wie Müller für einen eindeutig griechischen Gedanken und glaubte Cusanus durch Platon angeregt[3].

Hoffmann war zu seiner Zeit eine unbestrittene Autorität auf dem Gebiet der griechischen Philosophie. Er erhielt einmal zu gleicher Zeit einen Ruf an die Universitäten Jena und Hamburg. Kurz vor meiner Ankunft jedoch lehnte er beide Berufungen ab und konnte infolgedessen nach den damaligen Gepflogenheiten ein ganzes Forschungsfreijahr beanspruchen. Unter solchen Umständen war ich sein Student. Natürlich besuchte ich die Vorlesungen auch der anderen damals berühmten Philosophen, Prof. Rickert und Prof. Jaspers. Auch zu ihnen wurde ich oft eingeladen. Prof. Hoffmann lud mich freundlicherweise zur gemeinsamen Lektüre und Besprechung philosophischer Bücher zu sich ein. Dabei begegneten wir Prof. Rickert gelegentlich auf dem „Philosophenweg" und sprachen mit ihm über philosophische Themenkreise, denn Prof. Hoffmann wohnte in seiner Nähe und war mit ihm befreundet. Als ich ihn einmal fragte, wer der größte Denker im Mittelalter sei, antwortete er sofort: „Cusanus!" Das alles sind wirklich schöne und unvergeßliche Erinnerungen.

Damals hatte ich auch die Gelegenheit, mit eigenen Augen das *Manuskript der Predigt Dies sanctificatus* zu sehen. Prof. Hoffmann lieh es aus der Cusanus-Bibliothek in Kues aus. Es ist ein Teil des Codex 220, der in einem, gut ein Klafter großen Koffer aus Asbest wohl verwahrt war[4]. Trotzdem war es so von Motten zerfressen, daß es mehrerer hilfreicher Hände bedurfte, um es daraus emporzuheben. Deshalb konnte man damals eigentlich den Kodex nicht lesen. Weil trotzdem in den Philosophiegeschichten viel über Cusanus stand, fragte Prof. Hoffmann immer: „Wer hat denn Cusanus wirklich gelesen?" Deshalb gibt es in Deutschland auch Leute, die, ohne Cusanus gelesen zu haben, einen Aufsatz über

[3] CT I/1, S. 47 f. - Aus der Sicht der griechischen und lateinischen Philosophiegeschichte vgl. zum folgenden u.a. E.A. WYLLER, *Die geschichtliche Entfaltung der platonischen Henologie bis zu ... Cusanus* (Göteborg 1990).

[4] Das Autograph von Sermo XXII steht in Cod. Cus. 220 auf Fol. 4^r-8^r u. 3^v innerhalb des Faszikels 1-16e (von nur dem halben Format). Diese 20 kleineren Blätter sind dem übrigen Bestand des Kodex vorgebunden. Wir fragen uns heute verwundert: Wie konnte der damalige Rektor (August Helborn) des Kueser Hospitals einen für die Cusanus-Forschung so unersetzbaren Kodex wie diesen nach auswärts ausleihen? Gegenüber dem um die Cusanus-Forschung so verdienten Prof. E. Hoffmann schien dies wohl ausnahmsweise erlaubt. Handschriften-Photographien waren ja auch in den Jahren um 1930 noch rar.

ihn schreiben. Ich halte das für eine Unhöflichkeit gegenüber dem Autor. Das würde ich nie machen!

So wurde der Text des Cusanus erst durch die Bemühungen Prof. Hoffmanns und Klibanskys veröffentlicht. Und Hoffmann hielt Cusanus, wie gesagt, für den bedeutesten Platoniker des Mittelalters. Nachdem ich nach Japan zurückgekommen war, faßte ich 1934 meine Studien über Plotin als Doktorarbeit zusammen und reichte sie an der Universität Tokio ein. Gleich danach übersetzte ich *Dies sanctificatus* ins Japanische und publizierte diese Predigt in der „Tetsugaku Zasshi"[5]. Als ich anschließend die Dissertation veröffentlichte, setzte ich diese Übersetzung als Anhang hinzu, da sie mit der Arbeit in engem Zusammenhang steht. Hoffmanns Ansicht zufolge ist der Grundgedanke von *Dies sanctificatus* platonisch, während andere annehmen, daß es sich um eine durch östliches Denken beeinflußte Theorie der Emanation handelt.

Bei *Plotin* war die Entwicklung die folgende: Als erstes lernte Plotin den Gedanken Platons kennen und begriff diesen als Weg des *„Aufstiegs"* (anabatisch). Man kann den Weg des *„Abstiegs"* aber nicht gut entwickeln, wenn man nicht zuvor den Weg des „Aufstiegs" begriffen hat. Weil Aristoteles andererseits 20 Jahre bei Platon studiert hatte, kannte er den Weg des „Aufstiegs" in hinreichendem Maße. Als er deshalb seinen eigenen Gedanken entwickelte, gab er ihm die Struktur des „Abstieges" (katabatisch). Ist man nicht „hinaufgestiegen", kann man nicht „herabsteigen". Aber hier ist es umgekehrt: Man kann nicht „hinaufsteigen", solange man nicht vorher „herabgestiegen" ist. Diese zwei Wege stehen am Ursprung europäischer philosophischer Systembildung. Und es war Plotin, der sie zum ersten Mal gedacht hat.

Einen Denker wie Plotin hat es in Europa nicht ein zweites mal gegeben. Auch Kant ist Platoniker. Wenn er über das „Moralgesetz" diskutiert und nach der „Freiheit" fragt, dann werden die Begriffe nur allgemein gedacht, z.B. „Das Moralgesetz ist der Erkenntnisgrund der Freiheit", oder: „Die Freiheit ist der Seinsgrund des Moralgesetzes". Das ist der Vorgehensweise Platons sehr ähnlich. Wenn Platon über die Tugenden diskutiert, bestimmt er nur 4 Tugenden: Gerechtigkeit als die hauptsächliche, Tapferkeit, Mäßigkeit und Weisheit, nämlich die Kardinaltugenden. Aber Aristoteles gliedert die Tugenden noch genauer und ausführlicher als Platon, nämlich zunächst in die dianoetischen Tugenden und die ethischen. Die ersten gliedern sich weiter in die τέχνη, ἐπιστήμη, φρόνησις, σοφία und νοῦς. Die ethischen Tugenden gliedert Aristoteles in insgesamt elf. Dabei betont er: „virtus in medio!"

[5] PhZ 3 (1935).

Ich glaube, daß bei jedem konkreten Menschen der Ursprung des ethischen Lebens die „lebendige Tugend" sein muß. Einerseits kann die Tugend ja zwar als allgemein gültiges „Gesetz" festgestellt werden - und das ist die eine wichtige Seite: es ist der Weg des „Aufstiegs" -, aber sie muß andererseits auch den wirklichen Ursprung des Lebens bei jedem Menschen wirklich unterstützen, - das ist der Weg des „Abstieges" wie bei Aristoteles. Sonst könnte der Mensch das eigene Leben kaum mit der Tugend leben. Deshalb ist auch Aristoteles wichtig.

Demgegenüber denkt Plotin vom Ziel (τέλος) des Aufstieges und vom Ursprung (ἀρχή) des Abstieges, vom Einen (τὸ ἕν) her. Die gewöhnliche Redeweise ist sehr ungenügend, um den Gedanken des Einen auszudrücken. Man kann ja einen Gedanken nicht in der gewöhnlichen Redeweise ausdrücken, bevor er selbst zur Gewohnheit geworden ist. Plotin mußte sich aber der gewöhnlichen Rede bedienen, weil er keine andere Möglichkeit hatte, seinen Gedanken mitzuteilen. Seine Philosophie ist darin der negativen Theologie ähnlich. Statt nämlich von seiner Sache zu sagen, wie sie ist, sagt er, wie sie nicht ist. Das ist tatsächlich sehr schwer. Daher sagt Plotin immer, daß es kein gutes Wort gibt, oder daß er kein passendes Wort finden kann, um die Sache auszudrücken. Der Gedanke, der so ausgedrückt wird, ist kein System. Ein System ist eigentlich mit Worten nicht ausdrückbar, aber es muß zugleich ausgedrückt werden. Sonst kann der Mensch es überhaupt nicht bauen oder verstehen. Man muß „Es ist nicht so" statt „Es ist so" sagen. Meiner Meinung nach wird ein System zunächst mit der negativen Redeweise ausgedrückt, aber es wird schließlich durch die Verneinung bejaht. Kein origineller Denker hat es mit der Benutzung der Wörter leicht.

So halte ich den Gedanken Plotins für das höchste europäische philosophische System. Dieses System, so finde ich, hat Cusanus geerbt und in *Dies sanctificatus* auch in seinen Konsequenzen durchdacht. Der Kern der Predigt ist das berühmte Wort Jesu „Ich bin der Weg, die Wahrheit und das Leben; niemand kommt zum Vater, außer durch mich". (Joh. 14,6). Hoffmanns Deutung zufolge sind die drei Begriffe in diesem Satz als philosophische Begriffe, der Weg (ὁδός), die Wahrheit (ἀλήθεια), und das Leben (ζωή), als „die grundsätzlichen logischen Fundamente betrachtet, die sein ganzes Lehrgebäude tragen und in all seinen Teilen als systembildende Faktoren wirken". (*Dies sanctificatus*, Erläuterung; =CT I/1, S. 43ff.)

Eigentlich schätze ich *Johannes* ziemlich hoch. Deshalb hängt eine aus Deutschland mitgebrachte Reproduktion des Dürer Bildes „Die vier Apostel" immer noch an der Wand des Haupteinganges meines Tempels. Höchstwahrscheinlich gibt es außer mir keinen buddhistischen Priester, der das Bild des Johannes und des Paulus so aufhängt. Als ich heute aus-

ging, sah ich das Bild, auf welchem Johannes mit einer roten und Paulus mit einer grünen Toga gemalt ist. Mir, der ich jetzt gerade hier spreche, scheinen die beiden anwesend zu sein.

Ich glaube wirklich, daß eine *Grundkonstante* des Cusanischen Denkens „der Weg" (ὁδός) ist. „Der Weg" bedeutet denjenigen Weg, den der Mensch im Leben geht. Für uns ist der Weg der wichtigste, den die Menschen als Menschen gehen, und der dabei ein Weg wird.

Der Grundgedanke des Weges ist im Buddhismus auch sehr wichtig. Der heilige Zendo-Daishi (613-681), der sehr lange vor Cusanus gelebt hat, spricht im Buch *Kangyo-sho* von „Nigabyakudo", dem weißen Weg zwischen zwei Flüssen. Zwar ist das Johannesevangelium älter als das Buch, aber der Buddhist hat sich bestimmt nicht auf jenes gestützt. Der Ursprung der Lehre ist im Buddhismus noch nicht eindeutig bestimmt. In Frage kommen einmal das Buch *Chido-ron*, sodann das Sutra *Amida-kyo*. Stammt sie aus ersterem, so ist sie ungefähr so alt wie das Evangelium, denn der Autor des Buches ist Nagarjuna (150-250). Stammt sie aus letzterer, dann ist sie genauso alt wie die Bibel.

Am Anfang des Sutras *Amida-kyo* heißt es: „Es gibt eine Welt von hier in der Richtung nach Westen über unendlich viele Buddha-Länder. Die Welt heißt Paradies (Gokuraku)". Zwar liegt das Paradies ganz weit, und dort lebt der Amida-Buddha, aber mit seiner unzählbarer Barmherzigkeit lehrt er uns eben jetzt hier die buddhistische Lehre (das Wort „Amida" bedeutet „unzählbar", denn „a" ist „nicht", und „mita" ist „gezählt"). Das Paradies, so meint dies, ist tatsächlich ganz nah und gegenwärtig.

Das Ursprüngliche ist scheinbar weit entfernt, weil es nicht von unserem alltäglichen Auge wahrgenommen wird, und weil wir es uns als weit entfernt vorstellen. Aber in Wirklichkeit ist das Weite uns ganz nahe. Normalerweise ist es nur so, daß wir, da wir das als das erste ansehen, was uns vor den Augen liegt, das „in Wirklichkeit Nächste" als das „von uns aus Entfernteste" ansehen. In diesem Sinn ist der „weiße Weg" belehrt. Das „weiß" bedeutet „rein", deshalb hat der Weg mit *Dies sanctificatus* etwas gemeinsam. Von den zwei Flüssen ist der links vom Läufer der Fluß des Feuers, und der rechte ist der Fluß des Wassers. Der des Feuers ist ein Gleichnis für den Ärger der Menschen, der des Wassers ein Gleichnis für die Habgier des Menschen, denn die Menschen können normalerweise mit der linken Hand alles nicht so leicht tun, wie sie wollen; darüber ärgern sie sich. Mit der rechten Hand können sie es dagegen so leicht tun, wie sie wollen, und werden deshalb immer gieriger. Damit können sie den eigentlich leicht gangbaren weißen Weg nicht durchschreiten, ohne einmal durch das Feuer des Ärgers behindert zu werden, ein anderes Mal im Wasser der Habgier zu ertrinken. Deshalb lehrt der heilige Zendo-Daishi, daß die Menschen das eigentlich menschliche Leben

nicht leben können, solange sie nicht von dem Leiden unabhängig leben. Ich denke, daß dieser Gedanke des „weißen Weges" in *Dies sanctificatus* auch lebendig ist. Daß der Cusanische Gedanke des Weges, wie Hoffmann meinte, auch durch Heraklit beeinflußt ist, wird dadurch eher noch anschaulicher.

Ich wende mich nun dem zweiten Zentralbegriff des Cusanus zu, nämlich dem Gedanken der *Wahrheit*. Hoffmann meinte, daß in diesem Fall Parmenides (B.C. 540-470) der Gewährsmann sei. Ich glaube, daß wir das „wahre" Leben nicht leben können, solange wir selbst als Menschen das eigene Leben nicht leben. Jedes Werk des Menschentums kann erst dann vollendet werden, wenn jeder damit im Ernst ringt, weder nur theoretisch noch allgemein. Meiner Ansicht nach ist der Gedanke, daß die Wahrheit in jedem Menschen vollendet werden soll, vom Mittelalter bis zur Gegenwart immer klarer geworden, und in der Gegenwart hat er solche Bedeutung gewonnen, daß man von einer zweiten Ranaissance dieses Gedankens reden kann. Ich finde, daß der Gedanke des NvK den Weg zu dieser zweiten Renaissance gefördert hat.

Der dritte Zentralbegriff ist (ζωή), *das Leben*. Dieser Gedanke sei platonisch, so Hoffmann. Das ist wahr, aber ich glaube doch, daß die platonische Idee dem cusanischen Begriff des „Lebens" ferner steht, und daß der aristotelische Gedanke des (τόδε) oder (ἕκαστον) näher steht. Denn er fragt, ob „die Idee des guten jemandem helfe, ein guter Arzt zu werden" (Ethica Nicomachea 1097a8-13). Wie gesagt, um das eigene wahre Werk jedes Menschen zu vollenden, muß jeder wirklich das eigene Leben leben. Z.B. spreche ich heute zu Ihnen. Dieses Werk habe ich vorher nie getan, und werde es nie wieder tun. Vor 50 Jahren habe ich gewiß ein Werk getan, nämlich den Gedanken des Cusanus zum ersten Mal in Japan bekannt gemacht und eine Übersetzung der Predigt in einer Zeitschrift veröffentlicht. Und heute, nach 50 Jahren, tue ich dies Werk. Aber mein heutiges Tun hat, im Tiefsten, mit meinem früheren Werk zu tun. Ich bin heute von Ihnen eingeladen, um einen Vortrag über Cusanus zu halten. Das ist Vollzug meines Lebens.

So habe ich mein System gebaut, daß mit den Begriffen τὸ ἕν, νοῦς, ψυχή und σῶμα und den vier Stufen des Aufstieges und des Abstieges angesprochen ist. Die Klammer dieses Systems bildet *der buddhistische Begriff* des „Kuh" („Mujisho") oder *der Leere*, den auch mein buddhistischer Name „Kuhgai" als Teil enthält. Danach habe ich mich mit dem Yuishiki,vijñaptimatrata, der letzten Zusammenfassung der Tätigkeit des Geistes im indischen Buddhismus beschäftigt. Es gibt zwei Formen der Tätigkeit des Geistes: die eine ist das „Shiki" (vijñana), das Bewußtsein überhaupt, das sich bei unserem Schlafen ausruhen kann, und die andere ist das „Alaya-shiki" (alaya-vijñana), die nicht dem Schlaf unterliegende

Geistestätigkeit, die wir selbst normalerweise nicht so leicht bemerken können, dank derer wir jedoch leben können. Entsprechend den vier Stufen des Aufstieges und des Abstieges bei Plotin setzt sich das System der indischen „Yui-shiki" (vijñaptimatrata) auch aus vier Stufen des „Shiki" (vijñana) und des „Chi" (jñana) zusammen: Alaya-shiki=Daienkyo-chi, Mana-shiki=Byodohsho-chi, I-shiki=Myokanzat-chi und Zengo-shiki = Joshosa-chi.

Dementsprechend lehrt das Sutra *Amida-kyo* auch die zwei Wege des Auf- und Abstieges. Jener ist der platonisch-transzendentalen Idee, dieser ist der aristotelisch-immanenten Entelecheia ähnlich.

Zunächst also zum *Weg des Aufstieges*: Warum der Buddha „Amida-Buddha" heißt, erklärt sich wie folgt. „Das Licht des Buddha ist so unzählbar, daß er die Länder aller Richtungen oder die ganze Welt anstrahlt, und daß er nirgends seine Strahlen nicht verbreiten kann". Das ist kein anderes Licht als das, von dem Cusanus sagt: das Licht ist zugleich der Weg, die Wahrheit und das Leben, und deshalb sind die drei einheitlich und nicht verschieden. Wenn wir uns ärgern oder begierig sind, können wir den Weg nicht weitergehen. Er ist blockiert. Aber das Licht erleuchtet den Weg so, daß der weiße Weg vor uns liegt, so daß wir ihn gehen können. Das Licht ist auf Griechisch φῶς, und das Wort erscheint passim in den Werken Plotins. Der Verfasser des Sutra *Amidakyo* konnte natürlich kein Griechisch, aber beide Autoren sagen doch etwas ähnliches. Das ist recht interessant.

In dem Sutra *Amida-kyo* wird anschließend dies gelehrt: „Die Lebensdauer des Buddha und der Leute im Land ist nicht zählbar, deshalb heißt der Buddha „Amida-Buddha". Hier spricht das Sutra nicht nur vom Amida-Buddha, sondern auch vom Menschen. Das ist genauso wie bei *Dies sanctificatus*. In die Frage, warum Christus in die Welt gekommen ist, ist zugleich die andere Frage miteingeschlossen: Was für einen Sinn hat die Geburt jedes Menschen in diese Welt hinein? Aber diese Frage ist zu konkret. Deshalb wird sie zunächst in bezug auf Christus gestellt. So denke ich. Im zweiten Abschnitt spricht das Sutra aber auch vom Menschen, um die Wichtigkeit des Menschentums begreifen zu lassen, nachdem im ersten Abschnitt nur auf das alles transzendierende Licht des Amida-Buddhas hinwies. Denn wir können erst wegen der alaya-shiki Tätigkeit leben, und deshalb verschwindet unser Sein nach 50 oder 100 Jahren auch nicht.

Tatsächlich lebt Cusanus immer noch bei uns. Er erleuchtet die Cusanus-Gesellschaft mit seinen Strahlen. Vor 50 bis 60 Jahren, als ich die Predigt *Dies sanctificatus* ins Japanische übersetzte, gab es keine Cusanus-Gesellschaft in Japan, und ich konnte mir nicht vorstellen, daß es sie einmal geben werde. Es hat einen globalen Sinn, daß die Cusanus-Gesell-

schaft bei uns gegründet wurde. Wenn sie in Deutschland gegründet wurde, so ist das wohl kein Wunder, denn Europa besitzt so etwas wie eine Gemeinsamkeit des Denkens. Aber, wenn hier in Japan eine solche Gesellschaft gegründet wurde, so ist das bedeutsam, ebenso wie es bedeutsam ist, wenn der Gedanke des Auf- und Abstieges des Amida-Buddha mit dem Gedanken der Predigt *Dies sanctificatus* übereinstimmt.

Im zweiten Abschnitt ist, wie gesagt, der Weg *des Abstieges* erklärt. Der „Buddha" ist der Amida-Buddha, und die Lebensdauer ist das Leben, ζωή. Deshalb wird auch das Menschtum anschließend als das lebendige Menschentum erklärt: „Und die Leute etc.". Das bedeutet folgendes: Heute sind wir in der Welt geboren, und unser heutiges Leben ist eigentlich dank Gott und dank Buddha. Daher kann man mit Recht denken, daß in dem Leben das Leben der ewigen Natur immanent und unerschöpflich wirkt. Weil wir aber je verschiedene Vorfahren und verschiedene Berufe haben, wirkt es bei jedem verschieden. Daß die verschiedenen Wirkungen bei jedem vollendet werden können, ist erst unter Annahme des einen Ursprünglichen möglich.

Deswegen müssen wir, mithin beides, sowohl den Weg des Aufstieges wie den Weg des Abstieges lernen. Darin liegt, so meine ich, der *Ursprung der Religionsphilosophie.*

Nun sind die Gedanken Plotins und die Gedanken des Cusanus schon für sich betrachtet wertvoll. Trotzdem wollen wir noch darüber hinaus den Gedanken des Ursprungs der Religionsphilosophie in unserem täglichen Leben entfalten.

Dann können wir gemeinsam so glücklich leben, daß die Frucht des Lebens vollendet wird. Dabei bleibt die Wissenschaft nicht in den Grenzen einer trockenen Abhandlung. Sie überschreitet vielmehr diese Grenzen und ist bemüht, das lichtvolle Leben oder, wie es in der Predigt heißt, „Weg, Wahrheit und Leben" bei uns Frucht bringen zu lassen. Das ist meine Ansicht.

Über diesen Punkt spricht auch das Sutra *Hannyashin-gyo*. Dieses Sutra ist das berühmteste des Buddhismus und beschäftigt sich gerade mit diesem Gedanken. Oft spricht es von der *Leere* (Kuh/ oder Mujisho). In der chinesischen Übersetzung erscheint das Wort „Kuh" insgesamt 7 mal, aber im sanskritischen Original noch zweimal mehr. Auf Grund der zweimaligen Abkürzung der chinesischen Übersetzung fällt es schwer, allein mit ihrer Hilfe den Grundgedanken des Sutras zu verstehen. Dieser Grundgedanke ist in den folgenden Sätzen ausgesprochen: „sunyataiva rupam", „rupam sunyata". „Sunyata" bedeutet eine „Leere" (Kuh), „ºaiva" bedeutet „eben" (koso), und „rupam" „Form" (shiki). Der erste Satz bedeutet, daß nichts anderes als die Leere die Form ist, oder besser, daß die Form keine Form wäre, wenn sie nicht die Leere wäre.

Man meint allgemein, die *Leere* (Kuh) und die *Form* (shiki) seien zwei verschiene Dinge, aber das stimmt nicht. In Wirklichkeit ist es wie folgt: Wir haben ein Gesicht, und das Gesicht ändert die Form (rupam) je nach der Situation; bei einem Vortrag, bei einem Plaudern oder bei der Anrufung Buddhas. Das Gesicht zeigt die innere Situation des Menschen mit Hilfe der Form. Die Form ist schließlich das Gesicht, und deswegen ist es eigentlich die Leere. In dem Sinne „sunyataiva rupam", „rupam sunyata" oder nichts anderes als die Leere ist die Form, und die Form ist die Leere.

Das Wort „Mu" (sanskritisch „na") oder „Nicht" oder *„Nichtsein"* erscheint in dem ziemlich kurzen Text des Sutras *Hannyashin-gyo*, den wir normalerweise lesen, gut 21 mal. Aber im Original erscheint es noch 5 mal mehr, also 26 mal. Das Wort „Fu" (nicht) erscheint dort 9 mal. Aufs Ganze gesehen betont das Sutra das Nichtsein des *Kosmos*, obwohl alles in Wirklichkeit ist. Denn, wie von Plotin gesagt, wenn man die Wirklichkeit der Welt aus einer bestimmten Richtung sieht, nämlich so, wie sie sich in der gewöhnlichen Redeweise ausdrückt, kann man nur einen Teil der Wirklichkeit begreifen. Deshalb muß man zunächst alles mit der Negierung begreifen, damit man die Wirklichkeit, wie sie real ist, vollständig begreifen kann. Erst dann nämlich kann man sie total bejahen.

Zwar ist *„unser Leben"* je eigenes Leben, aber es ist von dem Wirken des ganzen Kosmos getragen. Wollen wir mithin unser eigenes Leben vollenden, dann müssen wir das Wirken des Kosmos verstehen und damit leben. Diese Beziehung erklärt Cusanus schön mit dem Vergleich des Lichts. Übrigens kommt er auf das „Überall" (πανταχοῦ, ubique) und das „Nirgends"(οὐδαμοῦ, nullibi) bei Plotin auch in *Dies sanctificatus* immer wieder zu sprechen. Ich glaube, daß Cusanus mit seinem Gedanken den so wichtigen Ursprung zeigt, ohne den im Orient Kultur überhaupt nicht verstanden werden kann. Stehen wir dagegen wirklich auf dem Boden dieses Grundprinzips, dann können wir alle heute in dieser zweiten Renaissance glücklich und friedlich leben. Ich wünsche herzlich, daß die Cusanus-Gesellschaft sich entwickelt, damit die Basis einer zweiten Renaissance geschaffen wird. Ich danke Ihnen.

AUS DER AKTUELLEN CUSANUS-INTERPRETATION

NIKOLAUS VON KUES - „GOTTINNIGE GOTTSUCHE"*

Von Josef Stallmach, Mainz

Reinhold Schneider hat in seinem Lebensbericht „Verhüllter Tag" die Bedeutung des *Gottesbildes* für die Lebensgeschichte des Menschen betont: „Vom Gottesbild werden das Weltbild, das Menschenbild, die Forderung an das Leben bestimmt [nicht umgekehrt]. Das Gottesbild ist die erste geschichtliche Entscheidung". Und auf das Gottesbild des Cusanus nimmt R. Schneider gerade für *die* Zeit seines Lebens, da er „alles dunkler und schwerer werden" fühlte, Bezug: „Am nächsten ist mir das Gottesbild des Nikolaus von Kues". Dabei beruft er sich auf *De visione Dei*: „Hieraus macht sich mir geltend, wie ich notwendig in die Finsternis eintreten... und dort die Notwendigkeit suchen muß, wo mir die Unmöglichkeit vor Augen tritt... Wie man Dich nirgends sonst erschauen kann als dort, wo einem die Unmöglichkeit in den Weg tritt und sich entgegenstellt...Fällt doch die Unmöglichkeit mit der Notwendigkeit zusammen! Ich habe den Ort entdeckt, in dem man Dich unverhüllt findet"[1]. Und R. Schneider fügt hinzu: „Gott ist nicht eigentlich im Zusammenfall der Widersprüche. Aber der Zusammenfall ist der Ort, wo er sichtbar, erahnbar wird"[2].

Die Inschrift unter dem Bildnis des Cusanus auf der Grabplatte im Chorraum der Kapelle seiner Stiftung in Kues, unter der sein Herz begraben ist, lautet: *Dilexit deum - timuit et veneratus est - ac illi soli servivit.* Mit *Gott* ist das eine große Thema dieses wahrhaft theo-logischen d.h. zutiefst vom Gottesgedanken ergriffenen, bei allen Denkbemühungen vor allem nach *Gott* fragenden, *Gott* suchenden Lebens genannt. Das Gott-Denken des Cusanus läßt sich mit der (nur scheinbar paradoxen) Formel von der ‚gottinnigen Gottsuche'[3] kennzeichnen. Es ließe sich aber auch die andere - wiederum nur scheinbar paradoxe - Formel heranziehen: *Offenbarkeit* des *verborgenen Gottes*, *Selbstverständlichkeit* des wesenhaft

* Vortrag, gehalten in der „Akademie der Diözese Rottenburg-Stuttgart" am 16. 12. 1989 - für den Druck überarbeitete Fassung.

1 Die (hier noch weiter gekürzte) Stelle ist entnommen aus *De vis. 9* (p I, Fol. 103^{v}, Z. 5-17), von R. Schneider zitiert nach der Übersetzung von E. BOHNENSTAEDT: NvKdÜ 4, PhB 219 (Leipzig 1942) 81f.

2 R. SCHNEIDER, *Verhüllter Tag* (Köln u. Olten 4. Aufl. 1956) 217f.

3 Von ‚Gottsuchen' sowohl als auch von ‚Gottinnigkeit' im Denken des Cusanus spricht auch R. HAUBST, *Das Bild des Einen und Dreieinen Gottes in der Welt nach Nikolaus von Kues*, in: TThSt 4 (1952) 312, 315.

unverständlichen (d.h. sich allem bloßen Verstandesdenken wesenhaft entziehenden) Gottes[4].

Das (scheinbar) Paradoxe in diesem Gott-Denken erklärt sich sicherlich zu einem nicht geringen Teil auch aus der spannungsreichen Persönlichkeit des Denkers selbst: Einerseits war Cusanus ein ausgesprochener *homo religiosus*, von einer tiefinnerlichen Frömmigkeit, mit starken Neigungen zur ‚mystischen Theologie'; andererseits aber war er auch ein scharfer Denker, sogar ein kritischer Geist im neuzeitlichen Sinne, d.h. ein Geist, der sich selbst reflektiert, der nicht nur die Möglichkeiten, sondern durchaus gerade auch die Grenzen der menschlichen Erkenntnisfähigkeit bedenkt (und so zum Wissen um das unüberwindliche Nichtwissen gelangt). So kann denn Cusanus einerseits die Existenz Gottes für selbstverständlich und als das Sicherste von allem[5] ansehen und andererseits in seinen Schriften geradezu programmatisch ‚Vom *verborgenen* Gott', ‚Vom Gott-*Suchen*'[6] sprechen. In der (sehr bezeichnenden) Eingangsszene des Dialogs ‚Vom verborgenen Gott' kann der ‚Heide' im Gespräch mit dem ‚Christen' schließlich nur noch fassungslos konstatieren: „Sonderbar! ich sehe hier einen Menschen, der zu etwas hingezogen wird, was er nicht kennt". Darauf wird ihm vom ‚Christen' entgegengehalten: „Noch sonderbarer ist es, wenn ein Mensch sich hingezogen fühlt zu etwas, was er zu wissen *meint* ... Weil er von dem, das er zu wissen meint, weniger weiß als von dem, bei dem er weiß, daß er es nicht weiß". Als im Verlauf des Dialoges der ‚Heide' den ‚Christen' dann bittet: „Bruder, führe mich dahin, daß ich dich, deine Gottesauffassung verstehen

[4] Im Anschluß an das augustinische Wort vom ‚cor inquietum' des Menschen spricht J. B. Lotz ähnlich paradox von Gott als dem ‚abwesend Anwesenden': „Die Unruhe erschließt Gott als den abwesend Anwesenden, dessen Anwesenheit gerade im Zeichen seiner Abwesenheit steht... Es geht eben schließlich um den abwesend anwesenden Gott, der nie so an-west, daß er nicht ab-wesend wäre, dessen Enthüllung sein unaufhebbares Verhülltsein erst recht deutlich macht und zur Erfahrung bringt", in: *Meditation im Alltag*, 2. erw. Aufl.(Frankfurt am Main 1959) 35, 56; dazu 230 f. Anm. 11-14.

[5] *De sap.* II (h ^{2}V, N. 30, Z. 9-12): „Darin gibt es kein Schwanken. Denn Gott ist die absolute Voraussetzung selbst, von allem, was immer auf irgendeine Weise vorausgesetzt wird, so wie in jeder Wirkung die Ursache vorausgesetzt ist". - *De coni.* I,5 (h III, N. 19, Z.3-12).: „Die Gewißheit von dieser absoluten Einheit ist schlechthin genau (praecisissima ... certitudo), auch daß der Geist alles in ihr und durch sie wirkt. Jeder suchende und forschende Geist sucht nur in ihrem Licht, und es kann keine Frage geben, die sie nicht voraussetzte... Was so in jedem Zweifel schon vorausgesetzt wird, muß schlechthin gewiß (certissimum) sein. Man kann also die absolute Einheit, weil sie die Seinsheit alles Seienden, die Washeit aller Washeiten, die Ursache aller Ursachen, das Ziel aller Ziele ist, nicht in Zweifel ziehen. Erst danach kommt die Vielzahl der Zweifel".

[6] *De Deo absc.* (Opuscula I, 1959, h IV, N. 1-15); *De quaer.*(h IV, N. 16-50), beide ‚Kleinen Schriften' 1445.

lerne. Antworte mir: Was weißt du von dem Gott, den du anbetest?", erwidert ihm der ‚Christ': „Ich *weiß*, daß all das, was ich weiß, nicht Gott ist, und daß all das, was ich erfasse, ihm nicht entspricht, sondern daß er (alles solches schlechthin) übersteigt"[7]. Trotz der auffällig starken Betonung des *Nichtwissens*, des Nichtwissen*können*s, wie sie sich in ‚Vom verborgenen Gott' in bezug auf das Wesen Gottes findet, würde man den Sinn dieses Dialoges mißverstehen, wenn man in ihm das Dokument eines zeitweiligen Agnostizismus in der denkerischen Entwicklung des Cusanus sähe. Worum es Cusanus hier geht, ist vielmehr offenbar dies: „die begriffsstolze Ratio des Heiden" in ihre Grenzen zu weisen, ihn angesichts des Unendlichen, Absoluten ihr Scheitern erfahren und so in ihm das Verlangen nach einer tieferen Gotteserkenntnis frei werden zu lassen[8].

Der Abt des Benediktinerklosters Tegernsee hatte im Sommer 1452 sich brieflich an NvK, den damaligen Bischof von Brixen, gewandt mit der Bitte um Erklärung, was ‚Mystische Theologie' denn sei, ob und wie es ein Erfassen des Unerfaßbaren überhaupt gebe, insbesondere was dabei das Verhältnis von Erkennen und Liebe, ‚Verlangen' sei. In der ‚Widmung' der die Antwort darstellenden Schrift *De visione Dei* spricht Cusanus von der „allerheiligsten Dunkelheit", in die er hineinzuführen versuchen wolle, und von der „Gegenwart des unzugänglichen" - die Fassungskraft alles „sinnlichen, verstandesmäßigen und intellektualen Sehens" übersteigenden - „Lichtes"[9].

Hört aber - so könnte man fragen - in jener ‚Dunkelheit' nicht überhaupt alles Denken und Sagen auf[10]? - Um diese Frage zu beantworten, muß man auf die beiden Grundgedanken des cusanischen Hindenkens auf Gott zurückkommen: die ‚Weisheit des Nichtwissens' (*docta ignorantia*) und den ‚Ineinsfall der Gegensätze' (*coincidentia oppositorum*) - welche beiden Grundgedanken durchaus zusammenhängen. Denn der endliche Geist kann vor allem eins nicht begreifen: wie in dem Einen Unendlichen das Gegensätzliche, ja selbst Widersprüchliche, das im Endlich-Vielen notwendigerweise auftritt, ineinszufallen vermag. Denn der Mensch kann

[7] *De Deo absc.* 1 (h IV, N. 1 u. N. 8). - Zu dieser ‚Eingangsszene' s. die packende Darstellung bei R. HAUBST, *Nikolaus von Kues vor dem verborgenen Gott*, in: WiWei 23 (1960) 175-177.

[8] R. HAUBST, Ebd. 181, 185.

[9] *De vis.*, 1453 (p I, Fol. 99^{r}, Z. 9-12).

[10] Vgl. *De vis.* 13 (p. I, Fol. 105^{r}, Z. 41-105^{v}, Z.1): „Der zu Dir Heranschreitende muß über jede Grenze und jedes Ende und alles Endliche hinausgehen... Tritt aber, wer das Ende hinter sich läßt, nicht in einen Bereich des Unbestimmten und Ununterscheidbaren und damit in der Sicht der Vernunft in Nichtwissen und Dunkelheit? Jedoch, was ist, mein Gott, dieses Nichtwissen der Vernunft anderes als docta ignorantia?"

gar nicht anders erkennen, begreifen, als indem er Gegensätze und gar Widersprüche auseinanderhält. Anders gesagt, nur soweit der Verstand seiner Logik (die wesenhaft auf dem Satz vom Nichtwiderspruch beruht) zu folgen vermag, leuchtet ihm sein ‚Licht', darüber hinaus aber herrscht ‚Dunkelheit', in der er (als bloßer ‚Verstand') nichts mehr zu erkennen vermag. Aber gerade in dieses ‚Dunkel' muß nach der Überzeugung des Cusanus der gottsuchende Mensch hineingehen[11], um ‚belehrt' zu werden, belehrt über seine Endlichkeit, über die Grenzen des endlichen Geistes angesichts des Unendlichen, des Einen-Unendlichen, angesichts Gottes. So wird aus dem Wissen zwar ein Nichtwissen, aber eben ein ‚belehrtes', weise gewordenes Nichtwissen (*docta ignorantia*).

Die Lehre von der ‚Dunkelheit', in die die ‚Gottsuche' führt, *notwendigerweise* führt, ist - so paradox das wiederum klingen mag - Teil der Metaphysik des *Lichtes* des Cusanus, besser gesagt, jener (seit Platons Zeiten) in den Metaphern von ‚Sonne' und ‚Licht' sich ausdrückenden Metaphysik. Gott ist das unendliche ‚Licht' und die Quelle allen ‚Lichtes', das menschliche Dasein ist ‚gelichtet', vom ‚Lichte' Gottes her ‚gelichtet'. D. h. der Mensch ist dem ‚Lichte' zugewandt, für alles ‚Licht', das aus der unendlichen Lichtquelle ausstrahlt, offen. Alles ‚Licht' stammt somit aus ein und derselben Lichtquelle, sowohl das Gelichtetsein von gegenständlichem Sein (die ‚Wahrheit der Dinge', ‚ontologische Wahrheit'), als auch die Zugänglichkeit von solch ‚Gelichtetem' für ein mit dem ‚Licht' der Erkenntnisfähigkeit ausgestattetes Seiendes (‚logische Wahrheit').

Das ‚Licht'organ im Menschen ist also seine Erkenntnisfähigkeit, diese in ihrer ganzen Breite: von der an die äußere Welt hingegebenen Sinneserfahrung über den ‚rechnenden Verstand' (*ratio*) bis hin zur zusammenschauenden Vernunfteinsicht (*intellectus*). Die Sinne eröffnen uns den ganzen (sinnfälligen) Reichtum der Welt, all den ‚schönen Schein', wie er sich auch in der Bilder- und Symbol-Welt niederschlägt, auch in all der künstlerischen Gestaltung von Sinn-Bildern der Welt und ihrer Hintergründe. Der ‚rechnende Verstand' durchdringt die Welt ‚wissenschaftlich', bringt sie auf Formeln, macht sie uns verfügbar (technisch verwertbar). Die ‚Vernunft' sucht auf die letzten Gründe, *den* einen letzten Grund zurückzugehen, das Viele in dem zugrunde liegenden Einen zusammenzuschauen. Sie geht dabei nicht nur in Richtung hin auf die eine letzte *Ursache* aller *Dinge*, sondern auch - zurückgewandt auf sich

[11] Zu Albertus Magnus notiert Cusanus am Rande seines Codex: „Es scheint, daß Albert und fast alle darin versagen, daß sie immer fürchten, in das Dunkel einzutreten, das in der Zulassung von Widersprüchen besteht, denn davor scheut der Verstand zurück"; und nochmals: „Er flieht aber immer das Dunkel" (Kommentar zu *De divinis nominibus* des Ps.-Dionysius, Cod. Cus. 96, Fol. 105rb u. 108ra).

selbst und ihre eigene Tätigkeit - hin auf den letzten *Möglichkeitsgrund* aller *Erkenntnis* im Seelengrund. Das bedeutet: das (im Vergleich zur ‚*ratio*') höhere geistige Vermögen, das im Menschen anzunehmen ist, steht seinem Sein und Wesen nach schon in einem besonderen Bezug, in einer besonderen Nähe zu *Gott*. ‚*Intellectus*' stellt gewissermaßen das Geöffnetsein des endlichen Geistes für den unendlichen Geist dar, jene besondere Empfänglicheit für das ‚Licht', das in abgestufter Weise in aller Erkenntnis leuchtet, das aber in der ‚Vernunfteinsicht' seine besondere Gegenwärtigkeit als göttliches ‚Licht' auch bezeugt - schon in dem offenbar überhaupt nicht zu verhindernden Auftauchen des *Gottes*begriffs, in der der ‚Vernunft' wie schicksalhaft sich stellenden *Gottes*frage, im Wissen also zumindest des Nichtwissens um die eigene letzte Bedingung. So kann dieses ‚Licht' in einer Art Selbstexplikation des Geistes dann auch in seinem wahren Charakter (*als* göttliches ‚Licht', *als* von Gott herkommendes und auf Gott verweisendes ‚Licht') zum Aufleuchten gebracht werden: „Wenn du durch das, was du beim (sinnlichen) Sehen erfahren hast, so weiterschreitest, wirst du die Erfahrung machen, ... daß all unsere Erkenntnis in seinem (Gottes) Lichte ist, so daß nicht wir es sind, die erkennen, sondern eher er in uns. Und wenn wir zur Erkenntnis seiner selbst emporsteigen, so bewegen wir uns, obwohl er uns unbekannt ist, in nichts anderem als in seinem Licht, das in unsern Geist hineindringt, damit wir in seinem Licht zu ihm selbst vordringen. Wie von ihm also das Sein abhängt, so auch das Erkanntwerden"[12].

Der Mensch ist mit Erkenntnisfähigkeit ausgestattet, die auch in die Tiefe, bis hin zum letzten Grunde der Dinge zu dringen vermag, die gleichwohl aber *endlich* ist, endlich in Sein und Wesen (bei aller Unendlichkeitstendenz, was ihren Horizont angeht). Als endlicher aber ist der erkennende Geist zwar auf alles ‚Gelichtete', nicht jedoch auf die Quelle allen ‚Lichtes' selbst zugeschnitten. Vor dieser geht dem Menschen auf, daß er nur deshalb nichts mehr ‚sieht', scheinbar nichts mehr erkennt, weil er auf das ‚überhelle Licht' blickt, das seine Augen blendet. Daß es genau dieser Gedanke von der Überhelligkeit der Quelle allen ‚Lichtes' selbst ist, wie er sich schon im Höhlen- und Sonnen-Gleichnis Platons ausgedrückt findet, läßt sich bei Cusanus aus dem Ende des 6. Kap. von *De visione Dei* zeigen: Wenn das Auge sich in Dunkelheit befindet „und weiß, daß es in der Dunkelheit ist, dann weiß es auch, daß es sich dem Angesicht der Sonne nähert. Jene Dunkelheit im Auge entsteht nämlich aus dem alles überstrahlenden Licht der Sonne. Je mehr es also die Dunkelheit erkennt, in umso größerer Wahrheit erreicht es in der Dunkelheit das unsichtbare Licht. Ich sehe, Herr, man kann nur so und nicht anders

[12] *De quaer.* 2 (h IV, N. 36, Z.3-12).

das unerreichbare Licht, die Schönheit und den Glanz Deines Antlitzes in Offenbarkeit erreichen"[13].

Der Weg des ‚Nichtwissens', um den es sich hier handelt, ist tatsächlich also eine besondere Weise des Erkennens, zunächst eines negativen: man erkennt, daß man nicht erkennen kann. Das ist aber nicht einfach ein Ausbleiben jeglicher Wahrheit, vielmehr ein Weg, der näher an *die* Wahrheit heranführt. Wenn nämlich der Mensch an die Grenze seiner Vernunft gelangt und an ihr aushält, macht er eine besondere (geistige) Erfahrung. Er wird dessen inne, daß die Wahrheit als unfaßbare, unberührbare, unbegreifliche *ist*[14]. Es ist also nach der Lehre des Cusanus nicht so, daß der endliche Geist dann mit all seiner Weisheit am Ende wäre, er beginnt vielmehr erst, aus einem (bloß) Wissenden zu einem wahrhaft Weisen zu werden. Was nun das Gottsuchen des endlichen Geistes angeht, ist es nicht so, daß der Mensch jetzt sagen müßte: ich weiß nicht, ob Gott existiert, sondern vielmehr so, daß er sich jetzt sagt: ich weiß, daß das (notwendigerweise) Existierende, das Gott ist, daß der eine Urgrund aller Dinge, die ich erkenne, in die ich begreifend immer tiefer vorzudringen suche, seinem Wesen nach alle Maße (des Wissen-, Begreifenkönnens) des endlichen Geistes sprengt[15]. Schon Augustinus hatte gelehrt: Wenn du begreifst, ist es nicht Gott, was du begreifst[16]. Und Cusanus schreibt am Ende seines Lebens in der all sein suchendes Denken, sein Gottsuchen zusammenfassenden Schrift *Die Jagd nach der Weisheit*: „Eine erstaunliche Tatsache: Der Intellekt sehnt sich nach Wissen, und doch ist ihm dieses natürliche Verlangen (*naturale desiderium*) nicht zur Erkenntnis des Wesens seines Gottes eingeboren, sondern um zu wissen, daß sein Gott so groß ist, daß seine Größe keine Grenze kennt, daß er also größer ist als alles Begreifbare und Wißbare"[17].

Zu bedenken ist schließlich noch, daß das Wissen des Nichtwissens, um das es hier geht, nicht das eines ‚Problems', sondern das eines

[13] *De vis.* 6 (p I, Fol. 101^{v}, Z. 20-24).

[14] Vgl. G. von Bredow, *Lernen des Nichtwissens. Erfahrung unbegreiflicher Wahrheit*: GuL 62 (1989) 165-175.

[15] Eine ähnliche geistliche Erfahrung hat P. Lippert, *Der Mensch Job redet mit Gott* (München 1934) zum Ausdruck gebracht: „Nicht, daß Du überhaupt bist, ist mein großes Rätsel gewesen. Ich habe schnell begriffen und geglaubt, daß Du bist und sein mußt ... In immer neuen Finsternissen bist Du zu mir gekommen; wer hätte gedacht, daß die Finsternis so bunt und vielfältig sein könne? Aber alle diese Finsternisse haben mich erschauern lassen vor Deiner unbegreiflichen Größe" (283, 285).

[16] Ein bei Augustinus mehrfach wiederkehrender Gedanke, z.B. *Serm.* 117, 3; 5; PL XXXVIII, 663.

[17] *De ven. sap.* 12: h XII, N. 32, Z.10-13.

‚Geheimnisses' ist[18]. In der Gottesfrage stellt sich nicht bloß dem menschlichen Denken ein ‚Problem' (unter anderen), in ihr stößt der Mensch vielmehr auf das Geheimnis, in das er mit seiner ganzen Existenz immer schon einbezogen ist. Von einem ‚Problem' vermag sich das Denken, es objektivierend, immer auch zu distanzieren; es kann es zu lösen versuchen und, wenn es sich als unlösbar erweist, auch ‚zu den Akten' (der ungelösten und unlösbaren ‚Probleme') legen. Das ‚Geheimnis' dagegen kann der Mensch überhaupt nicht (von sich abgelöst) ‚vor sich' (G. Marcel) stellen, da er in ihm mit seinem ganzen Denken und Streben, mit all seinem Tun und Lassen immer schon zuinnerst engagiert ist.

Vom ‚Licht allen Lichtes' vermag der endliche Menschengeist somit immer nur so viel zu sehen, wie dieses von sich aus ‚leuchtet', d.h. Gottes Wesen wird für den Menschen nur insoweit erkennbar, als es sich selbst offenbart[19]. In seinem Buch „Das Thema vom verborgenen Gott von Nikolaus von Kues zu Martin Luther" hat Reinhold Weier[20] als gemeinsames Grundmotiv im Denken beider Theo-Logen die Überzeugung aufgewiesen, „daß alle Gotteserkenntnis von Gott selbst ihren Ausgang nehmen muß", daß also, wie Karl Barth zum Thema der Verborgenheit Gottes unterstreicht, für das menschliche Erkenntnisbemühen Gott nicht nur *terminus ad quem* sein kann, sondern immer auch schon *terminus a quo* sein muß. Jedoch: so sehr Cusanus mit Luther darin übereinstimmt, daß die Verborgenheit Gottes nur in dem Maße, als Gott selbst aus ihr heraustritt, für den Menschen aufgehoben werden kann, so wenig denkt Cusanus daran, „spekulatives Bemühen um Gotteserkenntnis abzulehnen".

Cusanus erblickt „im spekulativen Aufstieg zu Gott keine Eigenmächtigkeit, sondern ein Hören auf das ‚Wort' Gottes in der Schöpfung". Was den Charakter der cusanischen Metaphysik als ‚natürlicher Theologie' angeht, wäre bei ‚Schöpfung' allerdings sicher nicht nur - und überhaupt nicht primär - an die äußere Welt, den Kosmos, zu denken (von dem durch Rückgang in den Ursachenreihen der Dinge und ihrer Bewegungen bis hin zu der einen letzten Ursache von allem aufzusteigen wäre), sondern vor allem auch an die *innere* Welt des Menschen als des erkennenden

[18] Wenn irgendwo, dann scheint es bei der Gottesfrage angebracht, die Unterscheidung G. Marcels von ‚Problem' und ‚Geheimnis' (mystère) heranzuziehen. „Ein Geheimnis ist etwas, in dem ich selbst engagiert bin ... Ohne Zweifel ist es immer möglich (logisch und psychologisch), ein Geheimnis zu degradieren und daraus ein Problem zu machen; aber das ist ein Vorgehen ..., dessen Wurzeln vielleicht gesucht werden müßten in einer Art Verderbnis des Vernunftvermögens (*Le Mystère de l'Être*, Paris 1951, I 227f. - in eigener Übersetzung).

[19] Vgl. *De vis.* (gleich in der) ‚Widmung' (p I, Fol. 99^{r}, Z. 10-15).

[20] BCG II (Münster Westf. 1967) - für das Folgende insbes. XIIf. u. 207-209.

und erkennend-strebenden Wesens, vor allem also an den geschaffenen Geist, der, um im Bilde zu bleiben, auf sein eigenes ‚Wort' hört und in ihm das ‚Wort Gottes' vernimmt. Wohl geht der Weg des gottsuchenden Denkens auch über die äußere Schöpfung (und über diese hinaus), denn „wenn diese Welt dem Suchenden nicht hülfe, vergebens wäre der Mensch in die Welt versetzt mit dem Ziel, Gott zu suchen", vor allem aber über die *innere Schöpfung*, über den menschlichen Geist als das „nächste" und „lebendige Bild" Gottes[21]. (Der Ausgang vom Menschen, der Rückgang des Menschen auf sein eigenes Daseinsgeheimnis[22] wird auch in besonderer Weise dem *Geheimnis*-Charakter der Gottbegegnung[23] gerecht). Anders gesagt, das Eingehen auf die Uroffenbarung Gottes in der Schöpfung stellt sich bei Cusanus nicht so sehr als *kosmologischer* Aufstieg des gegenstandsbezogenen Geistes dar, sondern als jener *noologische* Rückgang des auf sich selbst reflektierenden, sich selbst auslegenden Geistes, der in der Auslotung seiner Möglichkeiten und vor allem in dem Stoßen an seine Grenzen, der also in der Erfassung seines *Geist*charakters und zugleich seiner *Endlichkeit*, seines Abbildcharakters, sich selbst transzendiert auf sein unendliches Urbild hin; der - wiederum mit der Lichtmetapher gesagt - im Gewahrwerden der abgestuften Ausstrahlung des ‚Lichtes' (über die Vernunfteinsicht und Verstandeserkenntnis bis hinab zur Sinneserfahrung), der also auf diesem von der Ausstrahlung selbst gewiesenen Weg auch zurückzugehen vermag zu der Quelle alles ‚Lichtes', zu dem einen ‚Licht' der Erkenntnis, in dem alle Erkenntnis überhaupt ihren Ursprung hat, das letztlich in aller Erkenntnis ‚leuchtet' und auf das hin alle Erkenntnis schließlich zurücktendiert. Es ist jener Weg, auf dem der, der ihn geht, innewird, daß das *Ziel* es ist, das den Weg und alles Gehen überhaupt ermöglicht; der Weg, „den durchmessend du erkundest, wie der unbekannte Gott es ist, der alles darbietet, mittels dessen wir auf ihn zuzugehen vermögen"[24]. Nur weil Cusanus offenbar einen solchen Weg vor Augen hat, kann er sagen, daß Gott „nicht nicht-

[21] *De quaer.* 1 (h IV, N. 18, Z,11-13); vgl. R. HAUBST, *Nikolaus von Kues vor dem verborgenen Gott* 186. Das entspricht der alten Unterscheidung von *vestigia* und *imago* dei, den ‚Spuren' des göttlichen Wirkens, die sich in schlechthin allen Dingen finden, und der ‚Ebenbildlichkeit', die sich nur im (geistbegabten) Menschen findet (s. G. v. BREDOW, *Der Geist als lebendiges Bild Gottes [Mens viva dei imago]*, in: MFCG 13, 1978, 58-72).

[22] J. B. LOTZ, a.a.O. (s. Anm. 5): „Nun ist der Mensch wegen seiner natürlichen und seiner übernatürlichen Gottebenbildlichkeit nicht nur das herrlichste Gleichnis unendlicher Geheimnisse, sondern er ist wegen dieser Ebenbildlichkeit selbst schon ein unausdenkbares Geheimnis" (190).

[23] S. o. Anm. 19

[24] *De quaer.* 2 (h IV, N. 35, Z.1f. - Übersetzung nach E. BOHNENSTAEDT, NvKdÜ H.3, 3. Aufl. 1958, 17).

gefunden werden kann, wenn er nur recht gesucht wird"[25]. Es ist ja - um noch einmal auf die Licht-Metapher zurückzukommen - die ausgestrahlte und damit zugleich auch auf die Lichtquelle zurückweisende Lichtbahn selbst, die den Weg darstellt!

Im gottsuchenden Denken des Cusanus finden sich auch die aus der großen Tradition der Metaphysik - sowohl der platonisch-neuplatonischen als auch der aristotelisch-thomistischen - stammenden Grundmotive: a) das Aufsteigen in der Kette der Bedingungen (des Seins und auch des Erkanntseins der Dinge) bis hin zu der einen unbedingten Bedingung, in der die Reihe der Bedingungen erst ihren notwendigen Abschluß findet, die erst die wahrhaft gründende ‚voraussetzungs-lose Voraus-Setzung' ist (nach Platon das ‚Anhypotheton', von dem alle ‚Hypo-theseis' abhängen)[26]; b) das Zurückgehen in den Relationen des vielheitlich Endlichen hin auf das außerhalb aller Relationen stehende und dem ganzen Relationssystem doch erst Halt gebende Absolute. In diesen beiden - und das ist das schließlich beherrschende Motiv - c) das Hindenken auf *das Eine* in allem und über allem Vielen, in dem auch die im Vielen sich findenden Gegensätze zusammen-, besser: ineinsfallen; das so absolut Eines ist, das es als es selbst sogar noch jenseits dieses Ineinsfalls des Gegensätzlichen steht. Dieser stellt also nur den gegenüber dem Vielen sich darbietenden Aspekt des absolut letzten Grundes dar, das Letzte, was das Hindenken auf das Absolute gerade noch - wenn auch dieses schon bloß ‚auf die Weise eines Nichtbegreifens' - zu begreifen vermag[27].

Nach einer (wiederum scheinbar paradoxen) Formulierung, die auf den vom Cusanus hochgeschätzten christlichen Neuplatoniker Dionysius Ps.Areopagita zurückgeht, ist „Gott alles in allem und nichts von allem"[28]. In ihr kann man auch die entscheidenden Züge der cusanischen Metaphysik (als ‚natürlicher Theologie') zum Ausdruck kommen sehen: sowohl das unablässige Hindenken auf das Eine als den ‚Ineinsfall' von allem in dem Einen Unendlichen („alles in allem") als auch das Wissen des Nichtwissens um dessen Wesen, die Einsicht also, daß dieses nicht nur über alles (diskursiv-rationale) Begreifen des Verstandes, sondern auch noch über alles (intellektuale) Einsehen der Vernunft hinausgeht,

[25] EBD. 1 (N. 31, Z. 15f.)

[26] PLATON, *Politeia* 511 b.

[27] Vgl. VERF., (Artikel) *Nikolaus von Kues*, in: Argumente für Gott. Gott-Denker von der Antike bis zur Gegenwart. Ein Autoren-Lexikon, hg. von K.H. WEGER (Freiburg Basel Wien 1987) 261-263.

[28] K. KREMER, *Gott - in allem alles, in nichts nichts. Bedeutung und Herkunft dieser Lehre des Nikolaus von Kues*, in: MFCG 17 (1986) 188-219. Kremer führt die ganze Fülle der Belege aus den Schriften, und auch aus den Predigten des Cusanus auf.

daß Gott also nicht „die Wurzel des Widerspruchs", sondern selbst noch „vor aller Wurzel" ist („nichts von allem")[29]. Der ‚Ineinsfall des Gegensätzlichen' ist also nicht Gott selbst, sondern nur wie eine Mauer, zu der das menschliche Denken und Sagen gerade noch vorzudringen vermag, die Mauer, die „das Paradies umgibt", von der aus der geistige Blick in das Innere geht, auf Gott hin, der noch „jenseits der Mauer des Ineinsfalls, losgelöst von allem, was gesagt oder gedacht werden kann", existiert[30].

Der unablässig zum Licht strebende Geist wird nach Cusanus also über sich selbst hinausgeführt in die ‚Dunkelheit' des ‚überhellen Lichtes', wo aller Erkenntnisaufstieg am Ende ist und die Offenbarung des verborgenen Gottes ihren Anfang nimmt: „Wenn nämlich der Wahrheitssucher, alles hinter sich zurücklassend, über sich selbst hinausgestiegen und dann innegeworden ist, daß er weiter keinen Zugang mehr hat zum unsichtbaren Gott... dann wartet dieser Mensch in ganz hingegebener Sehnsucht auf jene allvermögende Sonne, darauf, daß durch ihren Aufgang alles Dunkel vertrieben und er erleuchtet werde, den Unsichtbaren insoweit zu erschauen, als er sich selbst offenbart"[31]. So ist das Letzte im cusanischen Denken nicht ein Erkennen Gottes, selbst nicht in der Form der über das Gegeneinanderstehen endlicher Gegensätze schon hinausführenden Vernunfteinsicht, sondern ein Überkommenwerden von der alle Erkennbarkeit übersteigenden Größe Gottes. Damit mündet zwar das bis zum äußersten gehende Wissensbemühen in einem Nichtwissen, aber nicht in Resignation, sondern in einer Freude des Geistes, in jener dem endlichen, dem von sich weg auf seinen Gegenstand hin gerichteten Geiste ganz eigenen Freude der Selbstbescheidung vor dem unfaßbar Größeren, der Freude über die Unausschöpflichkeit seines höchsten Gutes, über die Grenzenlosigkeit seines Lebens als Geist: „... gleich wie einer, wenn er etwas liebt, weil es eben liebenswert ist, sich darüber freut, daß sich im Liebenswerten unendliche und letztlich unausdrückbare Liebesgründe finden"[32].

[29] *De Deo absc.* (h IV, N. 10, Z.9f.) - dazu *Apol.* (h II, S. 15,Z. 14-16); *De princ.* (p II, Fol. 9^{v}, Z. 12f.; *De vis.* 13 (p I, Fol. 105^{v}, Z. 36-41).

[30] *De vis.* 11 (p I, Fol. 104^{v}, Z. 26f.).

[31] *De poss.* (h XI/2, N. 15, Z.4-10).

[32] *De sap.* I (h V^{2}, N. 11, Z.11-17, s. bis Z. 23). - Ausführlicher zum letzten Abschnitt s. VERF., *Ineinsfall der Gegensätze und Weisheit des Nichtwissens. Grundzüge der Philosophie des Nikolaus von Kues*: Buchreihe der Cusanus-Gesellschaft, Sonderbeitrag (Münster 1989) 19ff. (3. Kap.: *Gott über Einheit und Vielheit, über Einsicht und Verstand*).

„GRADUS VISIONIS"

Reflexion des Sehens in der Cusanischen Philosophie

Von Christian Kiening, München

I

Sehen kennzeichnet eine besondere Weise menschlichen Bezuges zur Welt. Der auf die Gestirne gerichtete Blick der frühen griechischen Naturphilosophen, der betrachtende, ‚theoretisierende' Blick[1] ist nicht mehr wie das, die orientalisch-semitische Kultur bestimmende, hörende Vernehmen vornehmlich rezeptiver Art, er signalisiert Aktivität im Erfassen von Welt, zugleich - für den der Natur Gegenübertretenden - eine Beziehung auf der Basis des Abstandes und der Differenz. Mit dem Problem, Angeschautes dem - selbst spiegelnden - Auge zu vermitteln und Entfernung zu überbrücken, mit der Erfahrung von Abbildhaftigkeit und Brechung im Sehvorgang wird Reflexion zu dessen Grundzug. Sehen als erkennendes Blicken auf das Andere und doch Eigene kann damit eine herausgehobene Form der Begegnung, kann direkten, einigenden Kontakt bedeuten und kann auch zum Paradigma des im Augen-Blick intensivierten Verhältnisses zur Transzendenz werden. Verbunden mit der analogen, zuerst in orphischer Tradition durchgehend bezeugten Vorstellung des sehenden Gottes[2] eröffnen sich perspektivenreiche Möglichkeiten, die menschliche Position in der Verschränkung von Sehen und Gesehen-werden zu denken.

Vorstellung: Sehen Gesehen-werden

Bereits im Buche Hiob (5./4. Jh. v. Chr.) vergegenwärtigt die direkte Auseinandersetzung zwischen Mensch und Gott wesentliche Aspekte visueller Bezogenheit, die, weil auch für den cusanischen Gedankengang aufschlußreich, hier kurz skizziert seien.

In einer seiner ersten Reden stellt Hiob klagend fest: „Gedenke, daß ein Hauch mein Leben ist und meine Auge nimmer wieder sehen wird

erkennendes Blicken auf das Andere und doch Eigene

[1] Vgl. H. BLUMENBERG, *Der Prozeß der theoretischen Neugierde* (Frankfurt/M. 1973) und DERS., *Das Lachen der Thrakerin. Eine Urgeschichte der Theorie* (Frankfurt/M. 1987).

[2] O. KERN, *Orph. fragm.* N. 168, Z. 16; s. a. *homer. Hymn.* 31, 9ff. Umfassendes Material bei L. MALTEN, *Die Sprache des menschlichen Antlitzes im frühen Griechentum* (Berlin 1961) 39ff. („Sonnenauge").

griech. theoretisierenden Blick — orientalisch-semitische Kultur hörendes Blicken
↳ Basis des Abstandes / Differenz

ein Glück. Nicht schaut auf mich des Menschen Antlitz; deine Augen (sind) auf mir, und ich bin nicht mehr"[3].

Im Moment höchster Verzweiflung, von Gott anscheinend verlassen, dem Leid und Elend anheimgegeben, geht Hiob jede ‚Perspektive', jede Hoffnung im Sehen verloren. Auch wird er selbst von anderen, vor allem von Gott nicht mehr gesehen, auch dessen Blick, der ansonsten den Menschen nicht verläßt[4], wird ziellos, irrt verloren umher auf der Suche nach dem Menschen, seinem Geschöpf, das sich in den Staub legt, um nicht mehr zu sein[5]. Aber nicht nur zwei - zunächst getrennte - Blicke verlieren das zu Sehende aus den Augen, sie gehen sich auch füreinander, in ihrem Aufeinandergerichtetsein abhanden. Die Verbindung zwischen Mensch und Gott durch den Blick, den Blick von Angesicht zu Angesicht, der hier, wie der Kontext zeigt, mitzudenken ist[6], die Verbindung über den vom Menschen intendierten, von Gott in der Enthüllung zu gewährenden Blick ist damit abgerissen. Erst die Einsicht Hiobs in die nicht vom Menschen zu bemessende Gerechtigkeit Gottes läßt wieder der Hoffnung Raum auf eine - nicht metaphorisch gemeinte - direkte Gottesschau: „Ihn werde schauen ich, ich selbst, und meine Augen werden ihn erblicken, und nicht ein Anderer (oder: nicht als Anderen)"[7].

Nachdem die Dimensionen von Unrecht und Leid, Auflehnung und Abweisung durchmessen sind, kann Hiob in seiner letzten Antwort das zunächst futurisch Gesagte als erlebte und erfahrene Gegenwart formulieren: „Nach Ohres Hören hörte ich von dir; nun aber sieht mein Auge dich"[8]. Der unmittelbare Anblick des unverhüllten Gottes ist das Resultat

Verbindung: menschlich intendierter Blick - von Gott in Enthüllung zu gewährender Blick

[3] Hiob 7, 7f.; Übersetzung Coch/Reichel nach Vulg.: „memento quia ventus est vita mea et non revertetur oculus meus ut videat bona/ nec aspiciet me visus hominis/ oculi tui in me et non subsistam". Der Schluß lautet im hebr. Urtext: „Nicht nimmt mich wahr das Auge meines Sehers".

[4] Hiob 34, 21 pass.

[5] Hiob 7, 21.

[6] Hiob 1, 11. 12; 2, 5. 7; 11, 19; 13, 20. 24; 23, 15; 33, 26 (das Gewähren der Schau: „videbit faciem eius in iubilo").

[7] Hiob 19, 27: „quem visurus sum ego ipse et oculi mei conspecturi sunt et non alius/ reposita est haec spes mea in sinu meo"; vgl. H.-P. MÜLLER, *Das Hiobproblem. Seine Stellung und Entstehung im Alten Orient und im Alten Testament* (Darmstadt 1978) 93. Zum Problem der im Urtext wohl verderbten Stelle: FR. NÖTSCHER, *„Das Angesicht Gottes schauen" nach biblischer und babylonischer Auffassung* (Darmstadt ²1969 [1924]) 20f. mit deutlicher Betonung des Moments der direkten Gottesschau im Diesseits, die ansonsten im AT eher negiert wird, z. B. Ex 33, 20: „non enim videbit me homo et vivet"; vgl. Art. *Anschauung Gottes* (K. FORSTER), LThK ²1, Sp. 583-591, hier 583f.

[8] Hiob 42,5: „auditu auris audivi te nunc autem oculus meus videt te"; s. G. FOHRER, *Nun aber hat mein Auge dich geschaut. Der innere Aufbau des Buches Hiob*, in: ThZ 15

des gewaltigen Redestreites zwischen Gott und Mensch - ein Blick aus der Nähe auf den Schöpfer, der ansonsten nur aus der Ferne gesehen wird[9].

Ferne und Nähe zu Gott, menschliche und göttliche Perspektive, Wege zur Gottesschau - damit sind zentrale Fragen und Antriebsmomente des cusanischen Denkens bezeichnet. Cusanus übernimmt mehrmals aus dem Buche Hiob die Wendung vom Sehen aus der Distanz: in *De apice theoriae* auf die ‚quiditas (absoluta)', in *De possest* auf das ‚Können-Ist' als erstes und verursachendes Prinzip bezogen[10]. Die Vernunft bzw. vernunfthafte Einsicht (‚intellectus') erfaßt zwar das Eine und Absolute nicht, *schaut* es gleichwohl von ferne; denn Gott als ‚quiditas absoluta', die alles Etwas-Sein, alles Fragen und Suchen bedingt, ist kein gänzlich Unbekannter und Fremder, kein Anderer - als solcher verschlösse er sich jeder Möglichkeit des Erkennens; doch ist die menschliche Einsicht, wie Cusanus seit *De docta ignorantia* (I, 3) immer wieder betont, als unvollkommene unendlich steigerungs- und erweiterungsfähig.

Gott Erkennen, Gott Sehen - im Überstieg aller Bedingtheit und Einschränkung -, meint aber nicht nur, in den Horizont des von allem Losgelösten, des Absoluten und Transzendenten einzutreten, sondern auch auf Urgrund und Prinzip menschlichen Sehens selbst zu blicken. Die menschliche ‚visio' erfährt die eigene Reflexion in der Begegnung mit dem uneingeschränkten und unablässigen göttlichen Sehen, mit der ‚visio absoluta', die im Sehen schafft und das Geschaffene im Sein er-hält[11]. Im Hinblick auf die absolute Reflexion, die - sich selbst lichtend - sich ganz durchdringt, gelangt die menschliche Reflexion in ihr eigenes Wesen. Sehen des unverhüllten Gottes von Angesicht zu Angesicht ist als intensivste Form der Begegnung mit Gott und dem eigenen Ursprung gedacht. ‚Visio facialis', ‚-mystica' oder ‚-beatifica' ist Zielpunkt des menschlichen Strebens, des aus der Ferne kommenden Blickes - eine seligmachende Schau, in der göttlicher und menschlicher Blick koinzidieren und Gott

auf Urgrund und Prinzip menschl. Sehens selbst zu blicken

Schau: göttl. und menschl. Blick koinzidieren

(1959) 1-21. Bekannt ist, daß von Auge und Sehen in der Bibel häufiger gesprochen wird als von Ohr und Hören, die sich allerdings oft als bedeutungsmächtiger erweisen; s. Art. *Auge* (H. SCHMID), LThK ²1, Sp. 1073f. Der im Dialog zugespitzte persönliche Konflikt des Buches Hiob führt über eine nur quantitative Dominanz des Begriffsfeldes ‚Sehen' hinaus. Für die Transformation von alttestamentlicher Begrifflichkeit des Hörens zur griechischen Sprache des Sehens s. H. JONAS, *Gnosis und spätantiker Geist* II.1 (Göttingen 1954) 95ff.

9 Hiob 36, 25: „omnes homines vident eum unusquisque intuetur procul".

10 *De ap. theor.*: h XII, N. 3, Z. 5f.: „Ideo aiebat quidam sapiens ipsam ab omnibus licet a remotis videtur"; *De poss.*: h XI/2, N. 30, Z. 6f.; *Apol.*: h II, S. 36, Z. 13.

11 Vgl. W. BEIERWALTES, *Visio absoluta oder absolute Reflexion* (Cusanus), in: DERS., Identität und Differenz (Frankfurt/M. 1980) 144-175.

menschl. visio erfährt die eigene Reflexion in der Begegnung mit dem uneingeschränkten göttlichen Sehen, visio absoluta
↳ menschl. Reflexion gelangt in ihr eigenes Wesen

raptus: nicht mehr vermittelbare Gottesschau

aus der Nähe, bildlich: innerhalb der Mauern des Paradieses, gesehen wird[12]. Verschiedene Fragen können hier ansetzen. Zunächst: Welchen Weg durchläuft die in Ausgang und Ziel beschriebene Bewegung des Sehens? Wie verhält sich die ‚visio facialis' zu anderen Formen der Schau?

Vorgreifend läßt sich sagen: auch wenn Sehen ins Angesicht vor dem Hintergrund einer oft zitierten Paulusstelle als unaussprechliche, also selbst nicht mehr vermittelbare Gottesschau, als Heraus-gerissen-sein (‚raptus') im Sinne eines „initial erkenntnisgeleiteten Emporgerissenwerdens" verstanden werden kann[13], ist damit keineswegs alle Verbindung zu anderen, stärker dem Sinnlichen verhafteten Arten der Erkenntnis gelöst; diese greifen ineinander und können der Aufgabe eines, obschon nicht mehr in Vergleich und Proportion formulierbaren Überstiegs als Hinführung dienen. ‚Visio facialis' ist damit (ursprunghafter) Zielpunkt eines *Prozesses* von Einsicht und Erleuchtung - sie steht als erfahrene auch für Hiob am Ende eines Weges; Kontinuum des Aufstiegs und Sprung in die Unmittelbarkeit des Blickes dürfen hier nicht als unvereinbar gedacht werden[14].

Kontinuum der Aufstieg und Sprung in die Unmittelbarkeit

Weiter stellt sich die Frage: Welchen Ort bezieht das visuelle Begriffsfeld in einer generellen Theorie der Erkenntnis? Welche Konsistenz und Funktion ist ihm über die metaphorische hinaus zu eigen?

Der Zusammenhang von Sehen und Erkennen ist traditionell[15], vernehmbar zunächst in der Sprache selbst, in der frühen Verwendung von Begriffen visueller Wahrnehmung für den Bereich der Erkenntnis[16], dann auch in der (philosophischen) Reflexion auf den Prozeß der Erkenntnis, nun als Möglichkeit direkter Parallelisierung, Analogisierung und Etymologisierung[17]. Oft gebrauchtes Bild der Lokalisierung von sich voll-

12 Umfassend zum Kontext jetzt: W. BEIERWALTES, *Visio facialis - Sehen ins Angesicht. Zur Coinzidenz des endlichen und unendlichen Blickes bei Cusanus* (München 1988) (BAW SB 1988, 1). Zum ‚murus paradisi': R. HAUBST, *Die erkenntnistheoretische und mystische Bedeutung der „Mauer der Koinzidenz"*, in: MFCG 18 (1989) 167-191.

13 H. G. SENGER, *Mystik als Theorie bei Nikolaus von Kues*, in: P. Koslowski (Hg.), Gnosis und Mystik in der Geschichte der Philosophie (Zürich/München 1988) 111-134, hier 118. II Cor 12, 2: „scio hominem in Christo ... raptum eiusmodi usque ad tertium caelum"; aufgegriffen in *De quaer.* 2: h IV, N. 17, Z. 2.

14 Vgl. P. WILPERT, *Kontinuum oder Quantensprung bei Nikolaus von Kues*, in: WissWeltb 16 (1963) [FS Leo Gabriel] 102-112.

15 Allg.: A. ARBER, *The Mind and the Eye* (Cambridge 1954).

16 Wobei die visuellen Konnotationen immer stärker verblassen; s. B. SNELL, *Die Ausdrücke für den Begriff des Wissens in der vorplatonischen Philosophie* (Berlin 1924) 20f.

17 Vgl. PLATON, *Politeia* 508c (im Rahmen des Sonnengleichnisses) über die Analogie zwischen Denken und Gedachtem, zwischen dem Guten selbst und seiner ersten aus ihm hervorgehenden Ähnlichkeit. Cusanus verweist auf die Stelle *De beryl.*: h ^{2}XI/1, N. 27, Z.

christl. Etymologie: theos/deus ≈ der in die Herzen schaut

ziehender Erkenntnis ist das Auge des Geistes, das den Blick auf Gott, vorgestellt als absolutes Auge, sucht[18]. Bekanntlich deutete die christliche Theologie dann den Gottesnamen ‚theos/deus' im Hinblick auf einen Allessehenden, auf den, der in die Herzen schaut (θεᾶσθαι)[19] oder auf den, der läuft (von θέειν) und sieht (von θεωρεῖν), d. h. im Sehen schafft und das Geschaffene nie verläßt[20]. In dem Maße, in dem das Eine, der Eine Gott, dessen Mitteilung von Sein und Erkennen, unter visuellen Aspekten gedacht werden, steht eine dem Sehen geltende Reflexion ontologisch im Abhängigkeitsverhältnis zu dem gänzlich lichthaften absoluten Sehen und philosophiegeschichtlich im Horizonte von Lichtmetaphysik und Lichtspekulation[21].

Mitteilung von Sein und Erkennen

Cusanus greift mehrfach auf die Etymologie des Gottesnamens zurück, am ausgeprägtesten in *De quaerendo Deum*, wo der Doppelsinn der zweifachen Ableitung selbst zum Programm wird für das menschli-

1-4; s. W. LUTHER, *Wahrheit, Licht, Sehen und Erkennen im Sonnengleichnis von Platons Politeia*, StGen 18 (1965) 479-496. Zur Ableitung des Wortes ‚Mensch' vom Sehen: *Kratylos* 399c.

18 Aufschlußreich für die Gottähnlichkeit des geistigen Auges ist etwa Hugo von St. Viktor, *De vanitate mundi* (PL 176, 704 B): „Habes alium oculum intus multo clariorem isto, qui praeterita, praesentia et futura simul respicit, qui suae visionis lumen et aciem per cuncta diffundit, qui occulta penetrat, subtilia investigat, luce aliena ad videndum non indigens, sed sua ac propria luce prospiciens". Zum allessehenden Auge Gottes (schon bei Xenophanes fr. 24; DIEHLS-KRANZ [6] I, S. 135) bei Cusanus s. *De quaer.* 1: h IV, N. 26, Z. 5f.: „nominant theon seu deum quasi speculationem seu intuitionem ipsam"; *De vis.* 8 (zit. nach J. HOPKINS, *Nicholas of Cusa's dialectical mysticism* [Minneapolis 1985]) 32,I: p I, 102[v]: „Es igitur oculus". Gott als Auge bzw. als Strahlenauge im Dreieck begegnet in der Ikonographie seit der Mitte des 17. Jh.s (COMENIUS, *Orbis sensualium pictus*), s. A. STOCK, *Der göttliche Augenblick*, in: H. Holländer/Ch. Thomsen (Hgg.), Augenblick und Zeitpunkt (Darmstadt 1984) 208-221.

19 So u. a. Ambrosius, Wilhelm von St. Thierry und Honorius Augustodunensis; s. R. KLINCK, *Die lateinische Etymologie des Mittelalters* (München 1970) 90-97.

20 Zentral hierfür ist JOHANNES SCOTUS ERIUGENA, *Periphyseon* I (Sheldon-Williams) 60, 31f. (452 D): „Non enim aliud [!] est deo currere per omnia quam uidere omnia, sed sicut uidendo ita et currendo fiunt omnis"; von Cusanus selbst ist in Cod. add. 11035 (London), Fol. 18[v] zur Stelle notiert: „currere et videre in deo idem" (Marg. ed.: MFCG 3 [1963] 88). Für die Vorgeschichte der auf die Stoa zurückführenden Etymologie (wichtig vor allem dann Gregor von Nyssa, Gregor von Nazianz, Ps.-Dionysius und Johannes Damaszenus) s. BEIERWALTES (Anm. 11) 146, A. 3 und Periphyseon I, 228 A. 62 (Komm.). Die Deutung Gottes als des Laufenden findet sich bereits bei PLATON, *Kratylos* 397d.

21 W. BEIERWALTES, *Plotins Metaphysik des Lichtes*, in: Cl. Zintzen (Hg.), Die Philosophie des Neuplatonismus (Darmstadt 1977) 75-117, bes. 86ff. Außerdem K. HEDWIG, *Sphaera lucis. Studien zur Intelligibilität des Seienden im Kontext mittelalterlicher Lichtspekulation* (Münster 1980).

① betrachtende Versenkung
② geistiger Aufstieg
③ klare Erkenntnis

che Suchen und Fragen: „Currere igitur debet quaerens per visum, ut ad omnia videntem theon pertingere possit" (h IV, N. 19, Z. 10f.).

Das Laufen durch den Blick, Laufen auf die Gottesschau hin, ist Bild des Erkenntnisprozesses; so war als Ziel der Schrift gesetzt worden, durch betrachtende Versenkung (‚meditatio') und geistigen Aufstieg (‚intellectualis ascensus') in die Lichtfülle hineinzuführen, dort zu klarer Erkenntnis (‚cognitio clara') zu gelangen[22]. Sehen und Erkennen erweisen sich in ihrer Gerichtetheit auf Gott als identisch und geben in dieser Identität auch ein Abbild von göttlicher Einheit und Allheit, ‚vbi videre cognoscere est et cognoscere videre'[23]. Ziel muß deshalb eine ‚visio' sein, die, von einem absoluten Sehen herkommend, mit der menschlichen Erkenntnis koinzidiert[24]. → visio, die vom absoluten Sehen herkommt

Koinzidenz von visuellem und kognitivem Erfassen

Dieser im Hinblick auf Gott und den menschlichen Weg zur Gottesschau gedachte Zusammenfall von visuellem und kognitivem Erfassen kann aber keine Nivellierung bedeuten; in einer Marginalie zu Albertus Magnus betont Cusanus klar die Differenzen: „cognicio refertur ad scientiam conclusionum, visio ad intellectum principiorum"[25].

Sehen ist charakterisiert durch seinen Bezug zum Ursprung, ist verstanden als vernunfthaftes Begreifen von ersten Anfängen und Gründen, als Einsehen, nicht als diskursives, in Schlußfolgerungen zusammenführendes Wissen. Drastischer noch an anderer Stelle: das mit dem geistigen Auge Gesehene, aller kognitiven Erschließung Vorausliegende im Bereich der Erkenntnis finden zu wollen, heißt sich vergeblich mühen und gleicht dem unbedachten Versuch, Farbe selbst mit Händen greifen zu wollen[26].

Dies bedenkend erscheint es berechtigt, die cusanischen Überlegungen zu verschiedenen Arten und Stufen des Sehens, zu den verschiedenen ‚visiones' also, nicht von vornherein mit einer Theorie der Erkenntnis und des Wissens zu identifizieren, sondern nach der Eigenständigkeit, der inneren Struktur des Gedankens und seiner Bildbereiche zu fragen[27]. Das

Sehen = Begreifen von ersten Anfängen und Gründen ≠ nicht diskursives schlußfolgendes Wissen

22 *De quaer.* 1: h IV, N. 16.

23 *De aequal.*: p II, 15[v].

24 EBD.

25 Komm. zu Ps.-Dionysius, Ep. V; Cod. Cus. 96, Fol. 236rb (ed. L. Baur, CT III. Marginalien 1 [Heidelberg 1941]); s. a. *De ap. theor.*: h XII, N. 11, Z. 1f.

26 *Comp.* 1: h XI/3, N. 2, Z. 1-4: „Habemus igitur visum mentalem intuentem in id, quod est prius omni cognitione. Quare qui id, quod sic videt, in cognitione reperire satagit, se frustra fatigat, sicut qui colorem solum visibilem etiam manu tangere niteretur".

27 Zum Gesamtkomplex: MFCG 11 (*Nikolaus von Kues in der Geschichte des Erkenntnisproblems*). Klar betont wird die besondere Rolle des Sehens bei der Erkenntnis von TH. V. VELTHOVEN, *Gottesschau und menschliche Kreativität. Studien zur Erkenntnislehre des*

Begriffsfeld des Sehens ist, obwohl generell stark präsent, in Texten wie *De visione Dei*, *De beryllo* und *De apice theoriae* nachdrücklich intensiviert und aufs engste mit der thematischen Entfaltung verbunden. Daß nicht in jedem einzelnen Terminus das visuelle Moment aktualisiert sein muß, sollte nicht davon abhalten, die zumindest bevorzugte Rolle des Begriffsfeldes zu bedenken und in seinen spezifischen Intentionen zur Wirkung kommen zu lassen.

Ermessen läßt sich diese Rolle an der Stellung des Sehens innerhalb der Gesamtwahrnehmung bzw. des Auges innerhalb der Sinnesorgane. Cusanus entwirft in Analogien eine Differenzierung zwischen Sehen und Hören, die schon in der Schlußperspektive des Buches Hiob begegnet war und weit zurückreichende philosophische Tradition besitzt: wie sich die Erkenntnis dieser sichtbaren Welt zu der der geistigen und jenseitigen verhält, so auch das Hören zum Sehen[28]. Während ersteres eine reine (rezeptive) Erkenntnis des ‚Daß-seins', der Vorhandenheit von Dingen und Welt genannt werden kann, ist im Sehen Einsicht in das ‚Warum' gegeben[29]. Das sinnenhaft Gegebene bleibt in seinem Wesen verborgen, solange es nur mit dem Gehör, nicht mit dem Auge aufgenommen wird[30]. Erst dieser bevorzugte Gesichtssinn er-sieht sich die Welt, erblickt

Nikolaus von Kues (Leiden 1977) 33ff. Wenig bedacht ist die begriffliche Dimension bei BIRGIT H. HELANDER, *Die ‚visio intellectualis' als Erkenntnisweg und -ziel des Nicolaus Cusanus* (Uppsala 1988), wo ‚visio' zum universalen Sammelpunkt cusanischen Denkens, der Begriff der ‚visio intellectualis' als originär bei Cusanus verstanden wird (S. 1); s. hier Anm. 98.

28 MALTEN (Anm. 2) pass. Für das Mittelalter finden sich ausführliche Belege und Literatur bei G. SCHLEUSENER-EICHHOLZ, *Das Auge im Mittelalter*, Bd. 1 (München 1985) 27ff., wo auch dokumentiert ist, wie die herausragende Bedeutung von Auge und Sehen in der mittelalterlichen Literatur und Philosophie fortlebt (ergänzend hinzuweisen wäre auf THOMAS VON AQUIN, S. th. I, 67, 1 c: „propter dignitatem et certitudinem huius sensus extensum est ... etiam ad cognitionem intellectus") und auch durch eine auf biblischer Wortoffenbarung und Logos-Philosophie basierende Theologie nicht verdrängt wird. Der Primat des Sehens wird damit in der Renaissance keineswegs neu entdeckt - er war vielmehr durchgehend schon *theoretisch* formuliert worden -, erlebt aber nun in Zusammenhang mit der (Wieder-)Entdeckung der Perspektive, mit dem Aufstreben von Augenanatomie und Optik eine neue Gewichtung: als quantitative Dimension, die nun auch verstärkt auf den Bereich von Lebenswelt und -praxis Einfluß nehmen, auf Kunst und Kunsttheorie wirken kann und damit die neue ‚Kultur des Auges' hervorbringt.

29 *De fil.*6: h IV, N. 89, Z. 7-9: „quae per visum generatur, certior et clarior est illa, quae de eadem re per auditum efficitur"; Z. 10f.: „scire ‚propter quid' potest intuitiva dici cognitio, cum in rationem rei sciens respiciat, et ‚quia est' ex auditu"; s. a. *De theol. compl.* 2: p II/2, 93^{r}; *De aequal.*: p II, 18^{v}.

30 *De aequal.*: p II, 18^{v}: „visui (quamdiu id quod auditur, tantum percipitur) manet absconditum, quousque videat". Diese Differenz wird besonders häufig in der Verteidigungsschrift der *Docta ignorantia* betont, mit der Intention zu zeigen, daß (gegen

das Wesen der Schöpfung in sich selbst und kann damit - aufsteigend zu immer klarerer Sicht - zum Paradigma von Erkenntnis, zum Bild für die Bewegung menschlichen Suchens werden:

„Das Sehen" - so führt Cusanus an der zitierten Stelle in *De quaerendo Deum* in Zusammenhang mit dem Gottesnamen aus - „hat also eine gleichnishafte Ähnlichkeit zu dem Wege, auf dem der Suchende voranschreiten muß. Es wird daher angebracht sein, das Wesentliche der sinnenhaften Schau vor dem Auge der geistigen Schau ausführlich darzulegen und uns daraus eine dem Anstieg dienende Leiter herzurichten"[31].

Auf diesen stufenweisen Prozeß ist mit dem Terminus ‚gradus visionis' verwiesen, der verschiedentlich in Form des Ternars von ‚visio sensibilis', ‚visio rationalis' und ‚visio intellectualis' Konkretisierung findet[32]. Diesen Weg nachzuvollziehen, muß heißen, das Spezifische einzelner Etappen zu entwickeln[33]. Die Frage nach dem sinnenhaften, dem konkret

Wenck) herkömmliches Wissen für die Gotteserkenntnis nicht genüge; vgl. *Apol.*: h II, S. 1, Z. 14f.; S. 3, Z. 3-5; S. 14, Z. 21-23. Die Divergenz zwischen Cusanus und Wenck läßt sich darin erkennen, wie Sehen in seiner letzten mystischen Dimension auf dem Weg zum Absoluten eingeschätzt wird: das Programm des Heidelberger Professors, sich frei von aller Schau wahrhaft Gott zu nähern („visionis vacantia tendendo in id, quod vere Deus est"; S. 7, Z. 15), ist von Cusanus unter Beibehaltung der Terminologie in sein Gegenteil verkehrt: durch Leere, d. h. Leere von allem Wissen im Sinne gelehrten Nicht-Wissens, gelangt der Mensch zur Schau („per vacationem in mentis visionem tendit, qualis est docta ignorantia"; S. 8, Z. 5f.). Diese ‚visio' erhebt sich über den Ausgangspunkt der Phantasmata, an denen Wenck bis zuletzt festhält; s. R. HAUBST, *Studien zu Nikolaus von Kues und Johannes Wenck* (Münster 1955) 106f.

31 Übersetzung E. BOHNENSTAEDT (Phil. Bibl.). *De quaer.* 1: h IV, N. 19, Z. 11-14: „Gerit igitur visio similitudinem viae, per quam quaerens incedere debet. Oportet igitur, ut naturam sensibilis visionis ante oculum visionis intellectualis dilatemus et scalam ascensus ex ea fabricemus". Dezidiert entfaltet ist der Gedanke des Aufstiegs (von eremitischer Tradition her) u. a. in der Schrift des JOHANNES CLIMACUS, *Scala paradisi*, die Cusanus in Cod. Cus. 58, Fol. 1-79 (mit nachfolgenden Kommentaren) besaß; s. MARX (Anm. 34) 64.

32 *De ludo*: p II, 162^{r}: ‚visionis gradus'. Der Ternar begegnet bereits *De docta ign.* III, 6: h I, S. 136, Z. 4 pass.; dann v. a. *De coni.* I, 1: h III, N. 72. Die Vorgeschichte des (dreifachen) Aufstiegs im Sehen, die vor allem von AUGUSTINUS (*De gen. ad litt.* c. 6f. [PL 34, Sp. 458f.]; ep. 417 *De videndo deum* [CSEL 44, S. 274-331], den Theologen des 12. Jh.s (Honorius Augustodunensis, Hugo und Richard von St. Viktor) und dann Thomas von Aquin geprägt ist, soll im folgenden nur insoweit punktuell gestreift werden, als sie für spezifische cusanische Gedanken aufschlußreich ist; im übrigen vgl. N. WICKI, *Die Lehre von der himmlischen Seligkeit in der mittelalterlichen Scholastik von Petrus Lombardus bis Thomas von Aquin* (Freiburg/Schweiz 1954), bes. 95ff. (‚Anschauung Gottes'); s. a. hier Anm. 102. Auf die Vermittlung an Cusanus durch Rudolf von Biberach hat M. SCHMIDT hingewiesen: *Nikolaus von Kues im Gespräch mit den Tegernseer Mönchen über Wesen und Sinn der Mystik*, in: MFCG 18 (1989) 25-49, hier 42 u. ö.

33 Relativ unspezifisch bleibt die ‚visio rationalis'; sie wird hier deshalb in keinem eigenen Abschnitt dargestellt.

physischen Akt des Sehens (II) ist daher zu ergänzen durch eine Behandlung der aus dem Bereich des Sehens genommenen und diesen transzendierenden Beispiele (III) und schließlich der Rolle der intellektualen Einsicht (‚visio intellectualis'), die der unverhüllten Gottesschau bereits nahesteht (IV).

II

Eine Behandlung der cusanischen Darstellung des Sehvorgangs muß rekonstruierend verfahren, da Cusanus selbst in keiner Schrift systematische Ausführungen zum Thema vorlegt, wohl aber immer wieder auf das Phänomen von Auge und Sehen verweist; ein Blick in seine Bibliothek zeigt auch, daß er über mehrere Schriften zu Optik und Perspektive verfügte[34]. Am ausführlichsten ist die Beschreibung des Sehaktes in *De quaerendo Deum*, zunächst in Anschluß an die Metapher von der dem Anstieg dienenden Leiter:

„Unsere Sicht wird erzeugt von einer Art leuchtendem und klarem Geiste, der vom oberen Gehirn in das Sehorgan des Auges hinabsteigt, und von einem farbigen Gegenstande, der sich ähnliche Bilder in das Sehorgan hineinvervielfacht; mit beiden zusammenwirken muß das äußere Licht"[35].

Cusanische Bibliothek: mehrere Schriften zu Optik und Perspektive

[34] Vgl. J. MARX, *Verzeichnis der Handschriftensammlung des Hospitals zu Cues* (Trier 1905). Cusanus besaß Leon Batt. Albertis *Elementa artis pictoriae* (Cod. 112); die mit (über) 62 Handschriften weitverbreitete *Perspectiva communis* des JOANNIS DE PECHAM (Cod. 215, Fol. 1-24; s. D. LINDBERG, *A catalogue of medieval and Renaissance optical Manuscripts* [Toronto 1975] 68ff., n. 98); einen Kommentar des Johannis de Pisano zu Pecham (Cod. 212, Fol. 239-250^{v}; LINDBERG, a. a. O., S. 27, n. 26); außerdem eine in einem Sammelband von Predigten anonym und ohne Überschrift überlieferte Abhandlung über das Auge, die sich aufgrund des Incipits als die Schrift *De oculo morali* des Petrus von Limoges identifizieren läßt - ein Text, der in einer Fülle von Handschriften und unter Zuschreibung an namhafteste Autoren (Grosseteste, Pecham, Duns Scotus) tradiert ist (LINDBERG, a. a. O., S. 72f., n. 99; vgl. G. SCHLEUSENER-EICHHOLZ, *Naturwissenschaft und Allegorese. Der Tractatus de oculo morali des Petrus von Limoges*, in: FMSt 12 (1978) 258-309. Genauer zu betrachten wäre auch die Reihe von medizinischen Schriften (darunter mehrfach Galen-Kommentare zu Hippokrates in der Übersetzung des Constantinus Africanus), die auch Texte zur Augenanatomie enthalten könnten (codd. 293-310).

[35] *De quaer.* 1: h IV, N. 20, Z. 1-4: „Visio nostra ex quodam spiritu lucido et claro de summitate cerebri in organum oculi descendente et obiecto colorato in ipsum species similitudinis eius multiplicante concurrente luce extrinseca generatur".

In Wiederaufnahme des zuvor entwickelten Bezuges zwischen Laufen und Sehen wird der Sehakt als Zusammenlaufen (‚concurrere'), als Verbindung verschiedener Bewegungen verstanden: Ausstrahlung des Gegenstandes, Wirkung des ausfließenden Sehgeistes und Lichteinfall treffen im Auge zusammen und konstituieren den ‚visus sensibilis'. Doch ist damit noch kein klares Bild erzeugt. Es entsteht zunächst eine verworrene Empfindung (‚confusa sensatio'), die die Lebenskraft zum Staunen bringt und zur genaueren Unterscheidung anregt; denn das Auge nimmt das Gesehene zuerst als Zusammenballung und undeutlich, nur als ein ihm Entgegenstehendes, noch kaum Geschiedenes wahr[36]. Unterscheidung wird erst im und durch den Geist vollzogen, nicht dem des Auges, sondern dem höherrangigen des Verstandes, der im Auge die Differenzierung der Gegenstände bewirkt[37]; in diesem selbst wiederum ist es der ‚spiritus' der Vernunft, der Einsicht verursacht kraft seiner Erleuchtung durch den göttlichen Geist[38]. Der Gedanke, daß das jeweils Höhere im Niedrigeren nicht nur wirkt, sondern das diesem je Eigene, etwa das Unterscheiden, er-wirkt (obgleich das Höhere, das Sehen, selbst über das Niedrigere, das Sichtbare, erhaben bleibt)[39], macht die wechselseitige Bezogenheit innerhalb der ontologischen Hierarchie deutlich. Das Höhere teilt sich mit als Gabe, die das Niedrigere in dessen eigenes Wesen bringt, wo dieses das Übergeordnete und Begründende in eingeschränkter Weise in sich trägt[40].

Von diesen Voraussetzungen her ist die Funktion der den Sehvorgang prägenden Elemente zu präzisieren.

Das *Auge* ist ein Mittleres und daher Mittler zwischen dem in ihm wirkenden Sinnengeist und den auf es auftreffenden Bildern der Gegenstände. Bildhaft ist es *Fenster* und Tor zur Welt, das den Sinnengeist aus-

[36] *De mente* 3: h ^{2}V, N. 82, Z. 5-9; (als ‚similitudo' und ‚coniectura' verstanden): „Nosti enim visum de sua propria natura non discernere, sed in globo quodam et confuse sentire obstaculum". Niedere Tierarten und Kinder repräsentieren in diesem Sinne für Cusanus eine (wohl als Konstruktion gedachte) Form ‚reinen' Sehens, das ohne oder noch ohne Unterscheidungsmöglichkeit abläuft (Z. 9-12); vgl. PLATON, *Kratylos* 399c; ARISTOTELES, *Metaphysik* 980b (wo aber durchaus gewissen Tierarten Vorstellungs- und Erinnerungsvermögen zugesprochen ist).

[37] *De quaer.* 2: h IV, N. 33, Z. 3-6.

[38] *De quaer.* 2: h IV, N. 35, Z. 8-10: „Sicut igitur ratio discretiva est, quae in oculo discernit, ita intellectualis spiritus est, qui in ratione intelligit, et divinus spiritus, qui illuminat intellectum".

[39] *De quaer.* 2: h IV, N. 20, Z. 4-6: „Visus autem de visibile non est, sed supra omnia visibilia constitutus".

[40] *De dato* 2: h IV, N. 101, Z. 6-8: „[oculus] recipit contracte vim universalem".

Spiegel Konzentrierender Sammelpunkt seiner Umgebung

gehen und die Bilder in sich eingehen läßt[41], daneben aber auch - in gleichfalls traditioneller Metaphorik - *Spiegel* des Außen, konzentrierender Sammelpunkt seiner Umgebung[42]. Auf kleiner Fläche kann in ihm Großes, können Berge und Sterne, überhaupt alle Erscheinungsbilder (‚species') abgebildet werden, ohne daß der Mensch selbst diese im ganzen wahrnähme; sein Auge kann nur einen bestimmten Ausschnitt der Welt, dem jeweiligen Blickwinkel entsprechend, erfassen und muß sich außerdem auf das jeweils Einzelne, das gesehen werden soll, einstellen, also auf dieses scharfstellen[43]. Nur das göttliche Auge - kugelartig, mit unendlichem Sehwinkel und ohne Notwendigkeit der Einstellung - kann das, was sich in ihm spiegelhaft abbildet, zugleich auch sehen[44]. Fenster und Spiegel als zwei metaphorische Aspekte des Sehvorgangs verweisen auf die Bildhaftigkeit der Verbindung von innen und außen (‚spiritus' und ‚res'), auf Durchlässigkeit einerseits, brechende Reflexion andererseits, auf zwei Momente, die Kepler in seiner Theorie des Netzhautbildes zusammenführen wird[45].

jeweiligen Blickwinkel

Cusanus denkt das Auge als durchlässig, offen nach zwei Seiten hin, für Geist und Gegenstände. Der Lebensgeist (‚spiritus animalis'), der ein ‚vehiculum' der Seele ist, gelangt durch eine schließlich zweisträngige Ader vom oberen Gehirn zu den Augen und von dort weiter zu den

Durchlässigkeit und brechende Reflexion

[41] *De mente* 8: h ^{2}V, N. 114, Z. 1-3: „oculi, nares et cetera quasi fenestrae sunt et viae, per quas spiritus ille ad sentiendum exitum habet"; *Comp.* 8: h XI/3, N. 22 (Bild des Kosmographen). Für die v. a. in bezug auf Fenster umfassende Vorgeschichte der Metapher s. SCHLEUSENER-EICHHOLZ (Anm. 28) 884f. und J. BIALOSTOCKI, *The Eye and the Window*, in: FS Gert von der Osten (Köln 1970) 159-176.

[42] Zu verschiedenen historischen Ausformungen dieses Gedankens H. LEISEGANG, *Die Erkenntnis Gottes im Spiegel der Seele und der Natur*, in: ZphF 4 (1950) 161-183.

[43] *De vis.* 8; 32,4-10: p I, 102^v: „oculus ... specularis ... non videt omnia quae in speculo oculi capiuntur"; 32,14f.: „oculus noster se ad obiectum flectit ... visus noster per angulum quantum videt"; s. a. *De theol. compl.* 2: p II/2, 93^r; *De coni.* I, 11: h III, N. 57, Z. 9f. Das Problem, wie große Gegenstände bei einer im weitesten Sinne körperlich gedachten Übermittlung ins Auge gelangen können, taucht in den frühen Sehtheorien immer wieder auf, etwa bei GALEN, *De placitis Hippocratis et Platonis* (Opera omnia 5, ed. C. G. Kühn [Leipzig 1823] 7.5) und konnte die Entscheidung für eine - allerdings nicht unbedingt reine - ‚Sendetheorie des Sehens' beeinflussen, derzufolge Sehstrahlen vom Auge zum Gegenstand verlaufen. Grundlegend: D. LINDBERG, *Auge und Licht im Mittelalter. Die Entwicklung der Optik von Alkindi bis Kepler* (Frankfurt/M. 1987; zuerst am. 1976), hier 33f.

[44] *De vis.* 8; 32,13-17: p I, 102^v: „oculus ... sine flexione ... sphaericitatis et perfectionis infinitae ...".

[45] LINDBERG (Anm. 43) 312ff. Kepler kannte Cusanus genau; er bezeichnet ihn als ‚divinus Cusanus', vgl. P. DUHEM, *Le système du monde* X (Paris 1959) 336ff.

Gegenständen[46]. Als Fortbewegungsmittel benutzt er zunächst das Blut, dann die Luft. Diese muß jedoch erst belebt werden, bis die Gegenstände wahrgenommen werden können. Der Geist verbindet sich deshalb mit der Luft, die fähig wird, die Erscheinungsbilder (‚species') zu transportieren und die Distanz zu überbrücken zwischen Gegenständen und Auge, wo das Gesehene empfunden oder ‚erlitten' wird[47]. Damit scheint das Problem gelöst, das schon Aristoteles in seiner Kritik der atomistischen Sehtheorien behandelt hatte, wie, d. h. in welcher Transformation des Mediums Gegenstände dem Auge zu vermitteln sind[48]. Doch bleibt für Cusanus die Frage nach Art und Grund der Verbindung zwischen Geistigem und Körperlichem, zwischen hinausdringendem ‚spiritus' und eindringenden ‚species'. Sie wird beantwortet mit dem Gedanken der Ähnlichkeit (‚similitudo'). Im Sehenden und seinem Organ, dem Auge, wirkt eine zweifache Ähnlichkeit, eine einformende, die von den Dingen ausgeht, und eine formende von der Vernunftkraft (‚intelligentia') her[49]. Da alle Dinge von Gott als der einen, höchsten Gleichheit und Selbstidentität gezeugt sind, weisen sie als Kontraktionsformen der Gleichheit eine je verschiedene, noch unendlich zu steigernde Ähnlichkeit mit dem Ursprung, aber auch untereinander auf[50]. Doch ist der Bezug zwischen erkennendem Subjekt und Gott noch intensiviert durch die Rolle der Vernunft als Bild, als ‚similitudo' der göttlichen Identität. Die Vernunft als Begründende, Schaffende, Verursachende konstituiert erst den Vor-

[46] Es erscheint problematisch mit S. OIDE, *Der Einfluß der galenischen Pneumatheorie auf die cusanische Spiritustheorie*, in: MFCG 13 (1978) 198-207, hier galenischen Einfluß anzunehmen, zumal wenn sich der Nachweis in der Hauptsache auf die Schrift *De placitis Hippocratis et Platonis* stützt, die erst im 16. Jh. ins Lateinische übersetzt wurde (s. R. DURLING, *A chronological Census of Renaissance Editions and Translations of Galen*, in: JWCI 14 [1961] 285). Auch spielt für Cusanus die Frage der Körperlichkeit des ‚spiritus' eine eher geringe Rolle im Vergleich zu den Aspekten von Übermittlung und Zusammenwirken der verschiedenen ‚Kräfte'.

[47] *Comp.* 13: h XI/3, N. 39, Z. 6-8.

[48] V. a. *De sensu et sensatu* 438ᵃff.; vgl. LINDBERG (Anm. 43) 27ff.

[49] *Comp.* 11: h XI/3, N. 35, Z. 3-5: „in vidente duplex est forma, una informans, quae est similitudo obiecto, alia est formans, quae est similitudo intelligentiae". Cusanus weist in ähnlichem Kontext auf Platon, der eine entscheidende Rolle für diesen Gedanken der Erkenntnis von Gleichem durch Gleiches spielt, und Ps.-Dionysios hin: *De ven. sap.* 36: h XII, N. 106, Z. 11f. Zur Einheit von ‚intelligentia' und ‚intellectus': *De coni.* I,4: h III, N. 15, Z. 1.

[50] *Comp.* 10: h XI/3, N. 28ff., in Zusammenhang mit Sehen v. a. N. 32, Z. 10f.: „Aequalitas visui obicitur, quae in specie coloris videtur". Zu ‚aequalitas' als Moment der trinitarischen Selbstentfaltung der Gottheit: *De docta ign.* I, 9: h I, S. 18f.; zur Vorgeschichte (Platonismus von Chartres): W. BEIERWALTES, *Denken des Einen. Studien zur neuplatonischen Philosophie und ihrer Wirkungsgeschichte* (Frankfurt/M. 1985) 368-384.

Ähnlichkeit der Vernunft mit göttl. Prinzip => Ähnlichkeit der Gegenstände

gang des Sehens durch ihre Einwirkung auf die niedrigeren Kräfte, sie bedient sich der Natur als Werkzeug der Formung. Ihre Ähnlichkeit mit dem göttlichen Prinzip erzeugt erst die Ähnlichkeit der Gegenstände, die dann als Erscheinungsbilder ins Auge gelangen[51]. ‚Einformen', also Einwirkung der Gegenstände auf den Gesichtssinn, und ‚Formen' als setzender Akt der Vernunft realisieren gemeinsam den konkreten Akt des Sehens in der Verbindung zweier Bewegungen: mit der Hinwendung des Sichtbaren zum Auge muß die - vom Geist gelenkte - Aufmerksamkeit des Betrachters korrespondieren. Sprachlich reflektiert Cusanus diesen Vorgang mithilfe von Präfixen, die Innen- und Außenaspekt verdeutlichen: der ‚intentio' von Farbe (der Dinge) entspricht die ‚attentio' des Sehenden[52].

Licht

Als entscheidendes weiteres Element des ‚visus sensibilis' muß das *Licht* hinzutreten. Denn die Bilder der Dinge könnten nicht ins Auge gelangen, wenn die Dinge selbst nicht durch das Licht erhellt würden. Dem Licht ist in seinem Wesen die Fähigkeit gegeben, aus eigener Kraft ins Auge zu dringen[53], es verleiht damit den Dingen, nachdem die Luft für die Übermittlung der Erscheinungsbilder ‚sensibilisiert' ist, die eigentliche Bewegungsmöglichkeit zum Auge hin; das Licht holt erst hervor, was eine Differenzierung verschiedener Gegenstände erlaubt: die Farben. Dieses Hervorholen ist für Cusanus vor dem Hintergrund mittelalterlicher Lichtmetaphysik im eigentlichen Sinne zu verstehen: das Licht erzeugt die Farben als Gabe Gottes, der selbst unendliches Licht (‚lux infinita') ist, es teilt sich diesen mit, verleiht ihnen Sein und Wesen; es ist in jeder der verschiedenen Farben das, was diese in ihrem Wesen ist. Die Farbe steht damit nicht im Licht als einem ihr Fremden, sondern in ihrem eigenen Grunde, ihrer ‚hypostasis'[54]. Farbe ist, wie Cusanus hervorhebt, nichts anderes als die Begrenzung des Lichts im Durchsichtigen[55], d. h. dort, wo Licht auf etwas auftrifft oder abgelenkt wird, entsteht Farbe, nur dort entsteht überhaupt Sichtbares. In der Farbe wird

mittelalterliche Lichtmetaphysik ↓ das Licht erzeugt die Farben

Farbe als „hypostasis" von Licht

[51] *Comp.* 11: h XI/3, N. 35, Z. 6ff.

[52] *Comp.* 13: h XI/3, N. 41, Z. 8f.: „visio ex intentione coloris et attentione videntis oritur"; s. a. *De quaer.* 3: h IV, N. 33, Z. 8 und *De ap. theor.*: h XII, N. 7, Z. 1; weitere Verweise: *Comp.* (lat.-dt. ed. B. Decker/K. Bormann [Hamburg ²1982] 79, A. 7).

[53] *De quaer.* 2: h IV, N. 34, Z. 5-8.

[54] *De ven. sap.* 6: h XII, N. 14, Z. 12; *De quaer.* 2: h IV, N. 34, Z. 9f.: „Color autem in lumine non est ut in alio, sed ut in principio suo".

[55] *De quaer.* 2: h IV, N. 34, Z. 10f.: „non est color nisi terminus lucis in diaphano"; *De dato* 2: h IV, N. 100, Z. 5; *De non aliud* 3: h XIII, S. 7, Z. 10; *Comp.* 1: h XI/3, N. 2, Z. 8f. über Zeichenhaftigkeit und Verweischarakter der Farben. Zur Grundlage: ARISTOTELES, *De sensu et sensatu* 439ᵇ11.

Sehen

„Einformen" >
Gegenstand — Gesichtssinn
< „Formen"

Ding — intentio > Sehender
< attentio

das absolute Können, das Werden-Können selbst - das ‚posse fieri' aus *De venatione sapientiae* - sichtbar, indem Licht zur Farbe wird[56].

Analog zur Verbindung von ausströmendem ‚spiritus' und eindringenden Erscheinungsbildern müssen auch hier zwei Formen von Licht zusammenwirken, um den Seh- und Erkenntnisakt zu realisieren. Das innere, im Auge erscheinende Licht des Geistes muß sich verbinden mit dem äußeren Licht, das, von den Gegenständen herkommend, als farbiges Bild auf dem Auge auftrifft[57]. Zwei Pole (‚extrema') vereinigen sich damit im Gesichtssinn, im Blick: die Obergrenze des Bereichs der körperlichen Natur berührt die Untergrenze des Bereichs der erkennenden Natur[58]. In diesem Sinne ist auch die Aussage zu verstehen, daß das (äußere) Licht die Andersheit des sehendmachenden Geistes sei[59]: der Geist, der - selbst Licht - als Abbild der Einheit gedacht ist, erfährt im äußeren Licht dessen Andersheit, Körperlichkeit und Vielheit (‚divisio') - mit der er doch gleichwohl verbunden ist -, er erfährt nur in der im Sehakt vermittelten ‚alteritas' die eigene Einheit[60].

Mit dieser in ihren Umrissen skizzierten Auffassung des Sehvorgangs steht Cusanus ganz im Kontext der zeitgenössischen philosophischen und theologischen Sehtheorien. Er folgt in wesentlichen Zügen der Tradition, auch wenn er mit Roger Bacon, Witelo und John Pecham nur deren letzte Ausläufer genauer gekannt haben dürfte. Diese vermittelten dem Abendland die um die Jahrtausendwende entwickelte Sehtheorie des in Ägypten wirkenden Alhazen und förderten damit die Rezeption eines Werkes, das durch seine Vereinigung von bis dahin divergierenden mathematischen, physikalischen und medizinischen Sehtheorien bestach und die abendländische Optik in Grundzügen bis zu Kepler hin prägen sollte[61]. Signifikantestes Element von Alhazens Optik ist wohl die theo-

56 *De ven. sap.* 6: h XII, N. 14, Z. 11: „posse fieri visibilem mundum est color" und Z. 22f.: „Color igitur est posse fieri visibile".

57 *De coni.* II, 16: h III, N. 164, Z. 3-5. Cusanus folgt hier wie auch in *De quaer.* 2 : h IV, N. 34, nicht der in der Tradition gängigen Unterscheidung zwischen ‚lux' und ‚lumen', etwa bei Heinrich von Langenstein: ‚lux' als Beschaffenheit von Körpern, als in diesen Wirkendes - ‚lumen' hingegen als von Körpern ausgehende Form (*Preclarissimum opus* [Valencia 1503], Fol. 47r-48v); LINDBERG (Anm. 43) 225.

58 *De ven. sap.* 39: h XII, N. 123, Z. 9-12. Genauer entfaltet ist dies in *De coni.* II, 10: h III, N. 128, Z. 1ff., wo Cusanus die Verbindung durch Mittelglieder hergestellt denkt, die jeweils mehr an Geistigem bzw. Körperlichem Anteil haben (entsprechend der ‚figura P').

59 *De coni.* II, 16: h III, N. 164, Z. 2: „lux est alteritas spiritus visivi".

60 EBD. Z. 2f.: „non apprehendit visus unitatem suam nisi mediante alteritate".

61 LINDBERG (Anm. 43) 114ff. und 195ff. Cusanus erwähnt Alhazen (‚Algazel') mehrmals, jedoch nur dessen ‚Logik' und ‚Metaphysik': *Sermo* II: h XVI, N. 26, Z. 18; *Apol.*:

Alhazen: theoretische Entfaltung des Empfangscharakters des Sehens

retische Entfaltung des Empfangscharakters des Sehens, d. h. des Gedankens der Strahlenemission von den Gegenständen zur Wahrnehmung im Auge, der auch der cusanischen Vorstellung zugrundeliegt. Die gegenüber einer reinen Empfangstheorie hinzutretende aktive Rolle des im Auge wirkenden Sehgeistes bedeutete eine Modifizierung gegenüber Alhazen, die sich bereits im Gefolge Bacons durchgesetzt hatte. Bacon etwa schreibt im 5. Teil seines *Opus maius*, der *Perspektiva*: Bacon

„Die Formen der Dinge in der Welt sind nicht in der Lage, sofort und unmittelbar auf den Gesichtssinn zu wirken, weil letzterer zu vornehm ist. Deshalb müssen die Formen aus dem Auge unterstützt und aktiviert werden. Die Seh-Formen gehen durch die Sehpyramide, verändern und veredeln das Medium und machen es mit dem Gesichtssinn verträglich, und so leisten sie die Vorbereitungsarbeit für die Annäherung der Form des sichtbaren Gegenstandes [selbst], so daß sie zu der Vornehmheit des beseelten Körpers, das heißt des Auges, ganz und gar paßt"[62].

Von John Pecham übernommen und verbreitet, begegnet der Gedanke in ähnlicher Form bei Cusanus, wenn von der Beseeltheit der Luft durch den Geist und der dann folgenden Vervielfältigung, also Fortpflanzung der Erscheinungsbilder die Rede ist[63].

Aufschlußreicher noch als der Bezug zur im engeren Sinne optischen Tradition, die seit dem 13./14. Jh. zunehmend auf quantitative Erfassung der Phänomene zielte, ist der zur (vor allem neuplatonischen) Tradition der Lichtmetaphysik, etwa zu Robert Grosseteste[64]. Er sieht die Schöpfung unter dem Aspekt der Entfaltung eines Ur-Lichtes, das sich - selbst unsichtbar bleibend - auf sinnenhafter Ebene widerspiegelt. Das als ‚prima forma corporalis' Form verleihende intelligible Licht ist ganz dynamisch gedacht: ein Wirkprinzip, das die Objekte ebenso wie das

h II, S. 13, Z. 3 und S. 15, Z. 3; *Sermo* IX: h XVI, N. 13, bestätigt auch die Kenntnis von Galen und Constantinus Africanus (in Zusammenhang mit Auge und Farben); s. o. Anm. 34.

62 ROGER BACON, *Opus maius* (ed. J. H. Bridges, Bd. 2, London 1900), Teil 5.1, dist. 7, c. 4.

63 *De quaer.* 1: h IV, N. 20, Z. 3: ‚species ... multiplicante'. Die Weitergabe der ‚formae' wurde seit Alhazen als Grundelement des Sehaktes erachtet, Bacon und Pecham sprechen dann allerdings eher von ‚species' (wie Cusanus) und nun auch verstärkt von der ‚multiplicatio' der Erscheinungsbilder; LINDBERG (Anm. 43) 180. Der Gedanke des die Luft belebenden ‚feurigen Geistes' geht von der platonischen Vorstellung des ‚feurigen Auges' aus (*Timaios* 45b), die im Umkreis der Stoa und dann v. a. von Galen weiter ausgearbeitet wurde.

64 Wichtig sind die Schriften *De luce*, *De iride* und *De veritate*; s. G. B. SACCARO, Il Grossatesta e la luce, in: Medioevo 2 (1976) 21-75 und jetzt J. MCEVOY, *Ein Paradigma der Lichtmetaphysik: Robert Grosseteste*, in: FZPhTh 34 (1987) 91-110.

Kontinuierliche Übersteigung des konkreten Schaktes, des „sensus sensibilis"

erkennende Subjekt aktiviert und ‚perfektioniert'[65]. Durchaus augustinisch sind Grossetestes Überlegungen zur Wahrheit menschlichen Erkennens als Licht des Geistes, das im göttlichen Lichte grundgelegt ist, nur von dort her lebt und nur im Licht der göttlichen Wahrheit erkennt; sie kehren bei Cusanus in ähnlicher Form wieder. Vergleichbar, wenn auch bei Cusanus verstärkt, ist das Element kontinuierlicher Übersteigung des konkreten Sehaktes, des ‚visus sensibilis' auf den Prozeß intellektualer Einsicht hin. Die Beschreibung des Zusammenwirkens von mehreren Faktoren beim Sehvorgang geschieht im Hinblick auf dessen begründendes Prinzip, den göttlichen ‚spiritus', der in stufenweiser Entfaltung schließlich das Differenzierungsvermögen des Auges er-wirkt, bzw. auf das göttliche Licht, das als Urgrund des intelligiblen und sinnenhaften Lichtes in seinen Zeichen, also etwa in den Farben, erkannt werden kann. Insbesondere Analogien heben - bei Cusanus wie Grosseteste - die auf Transzendierung gerichtete Funktion von Auge und Sehen hervor: der vom Auge ausgehende Blick gleicht der die Welt erleuchtenden Sonne einerseits, dem von Gott lichthaft ausströmenden Glauben andererseits; das Auge ist in seinem Verhältnis zum Licht Bild des Bezuges zwischen Geist und göttlicher Erleuchtung; Sehen verhält sich zum Sichtbaren wie Gott gleichsam zu allem, etc.[66]. Die Analogien erhellen die bevorzugte Rolle von Sehen bei der Erkenntnis, aber auch den Verweischarakter des Sinnlichen, das Intelligibles erst erfahrbar macht und zugleich von diesem her seine Bestimmung erfährt. Diesen in Wechselwirkung sich entwickelnden Bezug zu veranschaulichen, ist auch Intention der Modelle, die aus dem Bereich des Sehens genommen sind.

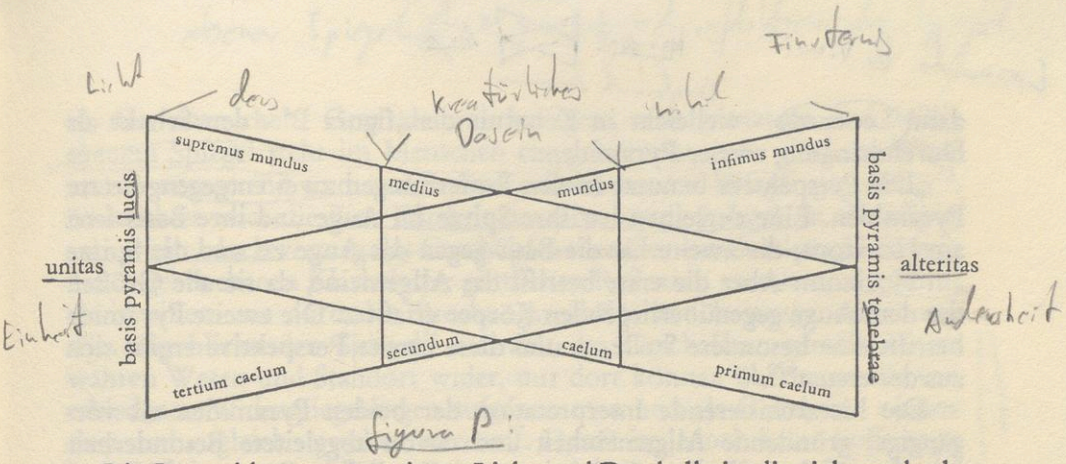
Verweischarakter des Sinnlichen, das Intelligibles erst erfahrbar macht

III

(1) Cusanus benutzt in *De coniecturis* in Zusammenhang mit der Erörterung von Einheit und Andersheit ein Bild, das er aufgrund seines paradigmatischen Charakters als *figura P* bezeichnet. Dargestellt sind dort zwei einander entgegengerichtete, sich überlagernde (der Länge nach durchgeschnittene) Pyramiden, deren Basen und Spitzen zusammenfallen:

[65] *De luce* (ed. L. Baur, Münster 1912), S. 52, Z. 16-18: „Lux est ergo prima forma corporalis ... seipsam per seipsam undique infinities multiplicans"; S. 56, Z. 36: „species et perfectio corporum omnium est lux".

[66] *Sermo* IV: h XVI, N. 16, Z. 7-10; *De Deo absc.*: h IV, N. 14, Z. 1f. Bildhaft dargestellt bei W. SCHULZE, *Zahl, Proportion, Analogie. Eine Untersuchung der Metaphysik und Wissenschaftshaltung des Nikolaus von Kues* (Münster 1978) 30. Für Grosseteste s. *De veritate* (ed. Baur), S. 138, Z. 4-8.



Die Pyramiden repräsentieren Licht und Dunkelheit, die sich wechselseitig durchdringen, so daß in der größten Dunkelheit das Licht zwar nicht gänzlich abwesend ist, aber gleichsam aufgesogen scheint, und im hellsten und reinsten Licht wiederum das Dunkle fast verschwindet[67]. Die Basis des Lichtes ist Bild für Gott als einfachster Einheit (‚unitas') und ‚überhellem Licht', die der Finsternis Ausdruck von Vielheit und Andersheit (‚alteritas') - ein Nichts, gemessen an der göttlichen Überfülle. Zwischen ‚deus' und ‚nihil' ist der Ort des kreatürlichen Daseins: Schnittpunkt und Zentrum zweier Bewegungsrichtungen; der von Gott zum untersten, schon fast lichtlosen Himmel absteigenden und der von der Schöpfung zur höchsten, fast ausschließlich lichthaften Welt aufsteigenden[68]. Die entsprechend der jeweiligen Perspektive als ‚descensus' oder ‚ascensus' gesehene Bewegung verweist nicht nur auf den Schöpfer als ‚principium, medium *et* finis', sondern auch auf die Verbindung der Extreme, auf das Gründen der Andersheit in der Einheit und das Hineinreichen der ‚unitas' in die ‚alteritas'.

Ausströmendes, sich entfaltendes Licht bzw. Aufstieg zur Lichthaftigkeit stellen das Pyramidenmodell zugleich in den Kontext der Veranschaulichung optischer Phänomene. Zeitgenössisch mit Cusanus gründete Leone Battista Alberti in seiner um 1435 verfaßten kunsttheoretischen Schrift *Della pittura* als erster nachdrücklich die Kunst der Perspektive auf dem Bild einer Sehpyramide, deren Spitze im Auge und deren Basis bei den Gegenständen liegt[69]. Wenige Jahrzehnte nach Cusanus beschrieb

Alberti -> Perspektive

67 *De coni.* I, 9: h III, N. 42, Z. 3ff.

68 *De coni.* I, 9: h III, N. 42, Z. 1ff.: „deus, qui est unitas, est quasi basis lucis; basis tenebrae est ut nihil ... supremus mundus in luce abundat, uti *oculariter conspicis* ... infimi vero mundo tenebra regnat".

69 ALBERTI, *Della pittura* I (ed. H. Janitschek, Wien 1877), S. 61. Durchaus wahrscheinlich ist, daß Alberti in mehreren Punkten auf (latein. Übersetzungen von) Euklid zurückgriff, der schon den Sehvorgang im Bild der Pyramide bzw. des Kegels beschrieben hatte (zweites Postulat in den Lehrsätzen zur *Optik*, in: *Opera omnia*, ed. J. L. Heiberg [Leipzig

Leonardo Da Vinci

dann Leonardo - vielleicht in Kenntnis der ‚figura P' - den Sehakt als Durchdringung zweier Pyramiden:

„Die Perspektive benutzt in den Entfernungen zwei entgegengesetzte Pyramiden. Eine derselben hat ihre Spitze im Auge und ihre Basis fern am Horizont, die zweite hat die Basis gegen das Auge zu und die Spitze am Horizont. Aber die erste betrifft das Allgemeine, da sie alle Größen der dem Auge gegenüberliegenden Körper erfaßt ... Die zweite Pyramide betrifft eine besondere Stelle, ... und diese zweite Perspektive ergibt sich aus der ersten"[70].

Die hierarchisierende Interpretation der beiden Pyramiden als vorgängige, gründende Allgemeinheit und davon abgeleitete Besonderheit legt den Gedanken einer Beziehung zur cusanischen Form von ‚unitas' und ‚alteritas' nahe. Cusanus selbst weist bereits in der Deutung der ‚figura P' auf den Sehvorgang hin, wenn er von den verschiedenen ‚visiones' spricht, die mit dem Modell veranschaulicht werden können[71]: Einheit und Andersheit, Licht und Dunkel bilden im sinnlichen, rationalen und intellektualen Bereich gleichermaßen Pole, die die ‚visio' als - je nach Aspekt und Akzentuierung - aus der Einheit herkommend oder durch die Vielheit hindurchgehend begreifen lassen[72]. Die ‚figura P' repräsentiert also einerseits ein Bild für die Durchdringung von Gottesnähe und Gottesferne im Menschen - analog zur Durchdringung von Einheit und Andersheit im menschlichen Geiste[73] -, offenbart andererseits die Möglichkeit des Aufstiegs eines vom Licht her gedachten Sehens.

(2) Häufig verwendet Cusanus für die Beziehung zwischen Mensch und Gott die Vorstellung der *Spiegelung*[74]. Besonders in *De filiatione dei*

Spiegelung

1895]). Zur gedanklichen Beziehung zwischen Cusanus und Alberti: G. SANTINELLO, *Nicolò Cusano e Leon Battista Alberti: pensieri sul bello e sull'arte*, in: Nicolò da Cusa [Kongreß Brixen 1960] (Firenze 1962) 147-178; dazu J. KOCH, in: MFCG 3 (1963) 240f.

70 LEONARDO DA VINCI, *Tagebücher und Aufzeichnungen* (ed. Th. Lücke [Leipzig 1940], S. 777); dazu G. BOEHM, *Studien zur Perspektivität. Philosophie und Kunst in der frühen Neuzeit* (Heidelberg 1969) 145f. Grundlegend immer noch: P. DUHEM, *Nicolaus de Cues et Léonard da Vinci*, in: DERS., Etudes sur Léonard da Vinci II, Paris ²1955.

71 *De coni.* II, 1: h III, N. 73, Z. 3-5.

72 EBD. Z. 5-9.

73 Vgl. J. STALLMACH, *Geist als Einheit und Andersheit - Die Noologie des Cusanus in ‚De coniecturis' und in ‚De quaerendo Deum'*, in: MFCG 11 (1975) 86-116.

74 Ausgangspunkt ist der paulinische Satz I Cor 13,12: „videmus nunc per speculum in enigmate/ tunc autem facie ad faciem/ nunc cognosco ex parte/ tunc autem cognoscam sicut et cognitus sum"; dazu: N. HUGEDÉ, *La métaphore du miroir dans les epîtres de S. Paul aux Corinthiens* (Genf 1957); für Cusanus vgl. *De doct. ign.* I, 11: h I, S. 22, Z. 14ff.; *De dato* 2: h IV, N. 99, Z. 10ff.; *Comp.* 8: h XI/3, N. 24, Z. 8ff.; *De beryl.*: h ²XI/1 [neue Ausgabe: 1988], N. 58, Z. 6, App. und Adn. 1 [Parallelstellen]. Allgemein: G. F. HART-

ebener Spiegel <-> verzerrend, reflektierender Spiegel

ist dies entwickelt. Gott als wahrhaftigem, unbegrenztem und völlig ebenem Spiegel steht im Menschen ein gekrümmter, in gewisser Weise immer verzerrend und verkürzend reflektierender Spiegel gegenüber[75]. So leuchtet zwar die Eine Klarheit des (absoluten) Spiegels in allen Spiegeln wider, doch vermag das Geschöpf weder Gott noch seinesgleichen in der ungebrochenen Klarheit der göttlichen Reflexion zu sehen; nur dort - als in einem aus normalen Brechungsverhältnissen herausgenommenen, alles überblickenden Spiegel[76] - strahlt das Geschaffene gemäß seinem wahren Wesen und Standort wider, nur dort können überhaupt die verschiedenen Widerspiegelungen aufgenommen und als Ganzheit - zusammen und zugleich - gesehen werden[77]. Damit ist jedoch keine hoffnungslose Defizienz menschlicher Existenz signalisiert: die Vernunft ist in der Lage, die Unvollkommenheit eigenen Spiegeldaseins zu berichtigen, sich nach der Geradheit hin auszurichten und zu entzerren[78], damit die absolute göttliche Spiegelkraft auf sich zu übertragen und nach Maßgabe des eigenen Vermögens zu verwirklichen. Erst die nach Klarheit strebende Bewegung der Reflexion auf die göttliche Widerstrahlung hin erlebt alle Relativität als aufgehoben in einer gleichmäßigen und allumfassenden Bezogenheit und sieht die vielfältigen Perspektiven im Hinblick auf die erste und reinste Perspektive in ihren Grund gelangen. Das Spiegelbild in *De filiatione Dei* will wieder paradigmatisch verstanden werden - als Bild, das zu übersteigen, von seinen zeitlichen und räumlichen Bedingtheiten zu lösen ist, damit der Geist im Verstand die Spiegelung der Wahrheit selbst zu begreifen und sich in der Vernunft zur Spiegelung wahrer Gottessohnschaft, zur ‚speculatio' im Spiegel der ersten Wahrheit (Christus), zu erheben vermag[79].

Vernunft kann korrigieren, sich der Geradheit ausrichten

(3) Die Gegenüberstellung von endlichem und unendlichem Spiegel, später ausdrücklich mit der Vorstellung von urbildhaftem und abgebilde-

Bewegg der Reflexion auf göttl. Widerstrahlung -> Aufhebung aller Relativität

LAUB, *Zauber des Spiegels. Geschichte und Bedeutung des Spiegels in der Kunst* (München 1951).

75 *De fil.* 3: h IV, N. 65, Z. 4-6: „deus ipse ... veritatis speculum sine macula rectissimum atque interminum perfectissimumque; ... creaturae specula contractiora et differenter curva"; s. a. *De dato* 2: h IV, N. 99, Z. 4. Gott als ‚speculum sine macula': Sap 7,26.

76 *De fil.* 3: h IV, N. 66, Z. 3f.: „... uti in materialibus speculis in circulo anteriori ad se versis videre potest". Zeitliche und räumliche Erhabenheit Gottes ist dabei im Bilde des ‚circulus anterior' gleichermaßen zu denken.

77 *De fil.* 3: h IV, N. 67, Z. 3f.: „speculum ipsum veritatis cum omni receptione omnium speculorum"; korrigierend *De vis.* 12, 49,7f.: p I, 104^{v}, daß Gott auch nicht im eigentlichen Sinne Spiegel genannt werden könne (da die Reflexion von den Dingen ausgeht).

78 *De fil.* 3: h IV, N. 65, Z. 8f.: „se ipsa incurvare, rectificare et mundare".

79 *De fil.* 3: h IV, N. 67, Z. 13; N. 68, Z. 3ff.

strahlt das Geschaffene gemäß seinem wahren Wesen und Standort wider -> die verschiedenen Widerspiegelungen können zugleich gesehen werden

urbildhaftes und abgebildetes Angesicht

tem Angesicht verbunden[80], läßt den Weg erkennen, der zum gleichnishaften Modell der *Ikone* in *De visione Dei* führt. Der Blick aus dem Bilde wird dort zur Erfahrung des Urgrundes von Perspektivität[81]; experimentaliter soll das - im 15. Jh. geläufige - Bild eines scheinbar gleichmäßig nach allen Seiten Blickenden, hier als ‚icona Dei', den Betrachter, hier die Tegernseer Mönche, zum Aufstieg in die mystische Theologie anleiten[82]. Die im Halbkreis um die Ikone Stehenden erleben zunächst als einzelne, schließlich als Kollektiv, daß auch bei Bewegung die Blickverbindung mit der ‚Bildperson' gewahrt bleibt; die Verschiedenheit der Standpunkte kann dabei das Paradoxon erzeugen, daß der Blick des Bildes sogar bei gegenläufigen Bewegungsrichtungen der Betrachter mitzuwandern scheint[83]. Im sprachlich vermittelten Erfahrungsaustausch wird dann erkennbar, wie die Variabilität der Standpunkte auf einen Bezugspunkt hin ausgerichtet ist, der selbst alle Standpunkte im Blick be-hält[84]. Das in

icona Dei

Verschiedenheit der Standpunkte - Paradoxon

[80] *Comp.* 8: h XI/3, N. 24, Z. 7ff.: „ ... quasi una facies in diversis politis speculis varia apparens ... in se manens una varie se ostendat".

Kollektiv / Erfahrungsaustausch → Bruch; Variabilität der Standpunkte

[81] Ausgezeichneter Überblick zur Geschichte der Einbeziehung des Betrachters in das Bildwerk bei A. NEUMEYER, *Der Blick aus dem Bilde* (Berlin 1964), zu Cusanus 40f. Speziell jetzt: N. HEROLD, *Bild der Wahrheit - Wahrheit des Bildes. Zur Deutung des ‚Blicks aus dem Bilde' in der cusanischen Schrift ‚De visione Dei'*, in: V. Gerhardt/N. Herold (Hgg.), Wahrheit und Begründung (Würzburg 1985) 71-97, und DERS., *Menschliche Perspektive und Wahrheit. Zur Deutung der Subjektivität in den philosophischen Schriften des Nikolaus von Kues* (Münster 1975), zur Perspektive bes. 58ff. und 102ff. Außerdem: A. STOCK, *Die Rolle der „icona Dei" in der Spekulation „De visione Dei"*, in: MFCG 18 (1989) 50-62.

[82] *De vis.* Praef.; 1,9: p I, 99^{r}: ‚experimentaliter'; 5,2: ‚in mysticam theologiam elevare'; zur ‚imago omnia videntes' bes. Praef., 2. Die einzelnen genannten Bilder - ‚et multae aliae undique' (Praef.; 2,8) - sind nicht genau zu bestimmen, bei dem bekanntesten, dem Rogiers (van der Weyden), dürfte es sich um ein Selbstbildnis gehandelt haben; dazu: E. PANOFSKY, *Facies illa Rogeri Maximi Pictoris*, in: A. Waitzmann (Hg.), Late Classical and Medieval Studies in Honor of A. M. Friend jr. (Princeton 1955) 392ff.; kurz zum Bildtyp bereits H. BEENKEN, *Figura cuncta videntis*, in: Kunstchronik 4 (1951) 266-269.

[83] *De vis.* Praef.; 3ff.: p I, 99^{r}/99^{v}; hier 4,12-15: „Experietur igitur immobilem faciem moveri ... ita ad unum locum quod etiam ad omnia simul, et ita ad unum respicere motum quod ad omnes simul".

[84] Daß sich hier ein Prinzip der Relationalität auszuprägen beginnt, wie H. ROMBACH, *Substanz System Struktur. Die Ontologie des Funktionalismus und der philosophische Hintergrund der modernen Wissenschaft* (Freiburg-München ^{2}1981) aufzeigte, darf nicht zu der Feststellung verführen, „daß sich die Dinge als *Substanzen* nicht halten lassen gegenüber ihrem übermächtigen Schöpfer, dagegen als *Funktionen*" (S. 175). Dem stehen ausdrückliche Thematisierungen des Substanzbegriffes bei Cusanus gegenüber, die Substanz verstehen als Mithilfe des Verstandes im Übersteigen des Sinnlichen zu erreichenden Wesensgrund (bes. *De non aliud* 11: h XIII, N. 41ff.). Weiterführung von Rombach bei P. KAMPITS, *Substanz und Relation bei Nicolaus Cusanus*, in: ZphF 30 (1976) 31-50; durchgehende Kritik übt HOPKINS (Anm. 18).

De visione Dei: Ikone → Blick aus dem Bild wird zur Erfahrung des Urgrundes von Perspektivität

Perspektivität – umfassender Blickwinkel (des Sehen Gottes)

sich Vielfältige und Heterogene, das Perspektivische und Bewegte, das die menschliche Position kennzeichnet, erweist sich damit als verbunden durch den einen einheitlichen, unbewegten und umfassenden Blickwinkel, den der Unendlichkeit Gottes, des kugelartigen und ohne Einschränkung sehenden Auges. Damit ist das als Ausgang gewählte Bild bereits transformiert und transzendiert: mit dem sinnenhaften Auge Gesehenes erscheint nun vor dem Auge des Geistes, der die eigene Eingeschränktheit zu erfassen und sich auf die Wahrheit des einen Angesichtes hinzudenken vermag[85]. Dieses Antlitz aber bleibt verhüllt, seine Enthüllung bleibt Ziel des menschlichen Strebens als Schau von Angesicht zu Angesicht[86], wie sie in unvollkommener, nämlich sinnlich gebundener Weise im Blick auf die Ikone aenigmatisch zu erfahren war.

Ikone: aenigmatischer Erfahrung

(4) Auch diese Begegnung mit dem aus dem Bilde blickenden Antlitz war im Horizonte der ‚coincidentia oppositorum' gedacht worden[87], hier im konkreten Sinne, daß verschiedene Betrachter von einem Punkte aus gleichermaßen angesehen, ja sogar ihre verschiedenen Bewegungen mitverfolgt werden können. Dieser Gedanke wird grundlegend für den Spiegel- und Rätselbild zugleich darstellenden *Beryll*. Er interessiert nicht nur in seiner Funktion als ein den Gesichtssinn schärfenden Brillenglas, sondern vor allem in der ihm zugeschriebenen Eigenschaft, verschiedene Krümmungsformen in sich einzuschließen; als konvex und konkav zugleich geschliffen soll er gedacht werden, als vergrößernd und verkleinernd in einem[88]. Zuvor Getrenntes kann mit ihm zusammen-gesehen, Extremes zugleich erblickt werden. So erscheinen in der Schau durch den Beryll größter und kleinster Winkel als Einheit, als - im Sinne des Ursprungs jeden Winkels - Gerade. Der Blick des Betrachters, der Maximales wie Minimales gleichermaßen zu erschauen vermag, kann sich damit von seiner je eigenen Einschränkung frei machen, kann sich als - ansonsten nur der göttlichen ‚visio' zukommender - unbegrenzter Blick-

mit dem sinnenhaften Auge Gesehenes erscheint nun vor dem Auge des Geistes

[85] *De vis.* 6; 19,7-9: p I, 101r: „video non oculis carneis, qui hanc eiconam tuam inspiciunt, sed mentalibus et intellectualibus oculis veritatem faciei tuae invisibilem".

[86] Vgl. BEIERWALTES (Anm. 12).

[87] *De vis.* 9; 28,1f.: p I, 103v: „necesse est me intrare caliginem et admittere coincidentiam oppositorum super omnem capacitatem rationis".

[88] *De beryl.*: h ²XI/1, N. 3, Z. 1f.; N. 41, Z. 1; *Comp.* 6: h XI/3, N. 18, Z. 4. Gleicherweise einwärts wie auswärts gekrümmte Perspektive in *einem* Bild ist von Maurits C. Escher dargestellt worden, etwa in *Konkav und Konvex* (1955), dessen Konstruktion - analog zu Cusanus - mit dem Modell sich schneidender Pyramiden darstellbar ist; s. B. ERNST, *Der Zauberspiegel des M. C. Escher* (München 1978) 82f.

Erfahrbarmachung der coincidentia oppositorum: verschiedene Betrachter von einem Punkt aus gleichermaßen angesehen

unbegrenzter Blickwinkel

winkel auf die Höhe des Intellekts und zum freien Sehvermögen erheben[89].

Damit weist allerdings das Gleichnis des Berylls nicht die gleiche Konsistenz und Tragfähigkeit auf wie das Ikonenmodell in *De visione Dei*[90]. Während dort im Rückgriff auf das präsentierte Bild immer wieder die Differenz zwischen sinnenhaftem und geistigem Sehen erhellt, d. h. insgesamt entfaltet werden konnte, ist schon in der Beschreibung des Berylls das Bild verschiedentlich verlassen: durch ihn wird nicht nur zuvor Unsichtbares wahrgenommen, sondern auch das Unteilbare in seinem Ursprung berührt, der Beryll damit sofort als ‚beryllus intellectualis' interpretiert[91]. Die Ebene des konkreten Blickes fehlt, Sehen ist von vorneherein als Sehen mit den Augen des Intellekts verstanden, als vernunfthafter Vorgang, ‚visio intellectualis', die vom Aenigma in jedwede Höhe des Aufstiegs gelangen kann[92].

aenigmatische und gleichnishafte Ähnlichkeiten: mathematische Figur, Spiegel, Ikone, Beryll

IV

Der Aufstieg vom sinnenhaft Gegebenen zur Vernunft geschieht mit Hilfe konkreter Beispiele: mathematische Figur, Spiegel, Ikone und Beryll dienen als aenigmatische und gleichnishafte ‚Ähnlichkeiten' (‚similitudines') im Prozeß der Erkenntnis, als Begleiter und Führer (‚manuductiones') auf dem Weg zur Einsicht, zur ‚visio intellectualis'[93]. Sie

[89] *De theol. compl.* 12: p II/2, 99r: „Est enim deus vti angulus maximus pariter et minimus". *De beryl.*: h ²XI/1, N. 9, Z. 8-11: „Quando igitur tu vides per beryllum maximum pariter et minimum formabilem angulum, visus non terminabitur in angulo aliquo, sed in simplici linea"; *De quaer.* 2: h IV, N. 25, Z. 5f.: „intellectus est ut visus liber".

[90] So schon P. M. WATTS, *Nicolaus Cusanus. A fifteenth-century vision of man* (Leiden 1982) 172 (zu *De beryl.* 171-188); kritische Rezension durch J. HOPKINS, in: Philosophy Research Archives 9 (1984) 28-61.

[91] *De beryl.*: h ²XI/1, N. 3, Z. 2-5: „per ipsum videns attingit prius invisibile. Intellectualibus oculis si intellectualis beryllus, qui formam habeat maximam pariter et miniman, adaptatur, per eius medium attingitur indivisibile omnium principium".

[92] *De beryl.* : h ²XI/1, N. 1, Z. 4 u. 9: ‚visio intellectualis'; Z. 10f.: „ ... libellus iste brevis, tamen dat sufficientem praxim, quomodo ex aenigmate ad visionem in omni altitudine possit pertingi".

[93] Cusanus spricht schon in *Sermo* IX (8. 9. 1431) im Rahmen des siebenstufigen Aufstiegs zur ‚contemplatio' von dem ‚oculus intellectus' (als sechster Stufe), der zum Sehen des höchsten Erstrebenswerten und Geliebten führt (h XVI, N. 32ff.; hier N. 33, Z. 10f.). In *Sermo* X (1. 11. 1431), Teil III (‚De beatifica visione'), ist der Begriff ganz im eschatologischen Sinne gebraucht innerhalb einer Beschreibung der ‚civitas sanctorum' (h XVI, N. 31, Z. 19-21): „Dominus, in quo omnia, qui ab omnibus civibus videtur visione intellec-

zur ‚visio intellectualis'

Kontinuum: sinnliches Sehen → intellektuales Ein-Sehen
nicht in eine unvermittelte neue Form der Erkenntnis

bleibt, obwohl über die Aenigmata und Zeichen hinausgelangend, diesen verbunden, nicht nur weil sie die Bilder der Sinnlichkeit weiter als Ausgangspunkt in sich trägt, sondern auch wegen der Unmöglichkeit einer reinen, unaenigmatischen und nicht nur momenthaften Gottesschau im Diesseits[94].

Der Weg vom sinnlichen Sehen zum vernunfthaften Ein-Sehen führt also nicht in eine unvermittelt neue, andere Form der Erkenntnis hinein; er hält vielmehr den Bezug zwischen einzelnen Stufen und Phasen aufrecht, vollzieht die Abgrenzung auf der Basis des Kontinuums und gelangt so wieder auf und in sich selbst zurück[95]. Das konstituierende, Differenzierung ermöglichende Wirken des Intellekts im Verstand und in den Sinnen ist auch Zielpunkt sehender Wahrnehmung; das mit dem körperlichen Auge Gesehene erfährt seine Beurteilung vor dem Auge der Vernunft.

Die ‚visio intellectualis' zielt, einigend und Einigung suchend, auf die Region des Unbegrifflichen. Sie übertrifft nicht nur die ‚ratio' als diskursive, Jeweiliges und Gegensätzliches unterscheidende Kraft, indem sie das solchermaßen Differente und Differenzierte vereint, das Getrennte in der ‚coincidentia oppositorum' wieder zusammen-sieht[96]; sie hat auch, gleichsam gegen sich selbst Gewalt brauchend, die ‚ratio' zu überwinden wie einen an Vorschriften gebundenen Wächter, um die Grenze zu letzter Einigung zu überschreiten[97].

So erweist sich der Ternar von ‚visio sensibilis', ‚visio rationalis' und ‚visio intellectualis' als Möglichkeit der abgrenzenden Bestimmung von Erkenntnisleistungen (vor allem in *De coniecturis*), ohne aber ein verbindliches, dreistufiges Wegmodell zu repräsentieren. Cusanus nimmt, anders

tiva". In *De docta ignorantia* begegnet mehrmals die ‚intellectualitas simplex' (h I,1, S. 8. Z. 13 und h I,3, S. 153, Z. 21f.) und der ‚oculus intellectus' (S. 153, Z. 10), seit *De quaerendo Deum* dann auch häufiger die ‚visio intellectualis': *De quaer.* 1: h IV, N. 19, Z. 3; *De coni.* II, 1: h III, N. 72, Z. 6; *De vis.* Praef., 1,8: p I, 99^{r}; im Kontext mathematischer Einsicht: *De mathematica perfectione*, in: NvC, Die mathematischen Schriften (J.E. Hofmann/J. Hofmann) Hamburg ^{2}1979, S. 161f. Eine Stellenübersicht findet sich in der neuen Ausgabe des *Beryll* (1988) Adn. 3.

94 *De sap.* II: h ^{2}V, N. 47, Z. 3f.: „ ... licet medio aenigmatico, sine quo in hoc mundo dei visio esse nequit ...".

95 *De coni.* I, 10: h III, N. 53, Z. 1f.: „progredi est simul ... regredi". Vgl. K. BORMANN, *Die Koordinierung der Erkenntnisstufen (descensus und ascensus) bei Nikolaus von Kues*, in: MFCG 11 (1975) 62-79.

96 *De coni.* I, 10: h III, N. 52, Z. 1f.: „Tanta est igitur vis simplicis intellectualis naturae, ut ambiat ea, quae ratio ut opposita disiungit".

97 *De vis.* 9; 39,7-10: p I, 103^{v}: „locum, in quo revelate reperieris ... est murus paradisi in quo habitas, cuius portam custodit spiritus altissimus rationis, qui nisi vincatur, non patebit ingressus".

intellectus: coincidentia oppositorum — visio intellectualis
ratio: diskursive, distinktive Kraft — visio rationalis
sensibilis: Reiz, Wahrnehmung — visio sensibilis

als die scholastische Tradition vor ihm - keine exakte Phänomenologie der Grade des Sehens im Rahmen der (Gottes-)Erkenntnis vor[98]; er führt vielmehr die Vielzahl möglicher Stufen - etwa in *De visione Dei* - auf deren einheitlichen Grund zurück, auf das in jedem einzelnen Vermögen je verschieden und komplikativ enthaltene Prinzip, auf die sich vervollkommnende Bewegung des Aufstiegs als solcher, die im Urgrund des Sehens ihr Ziel findet[99].

Es kann deshalb genügen, - wie in *De apice theoriae* - von der Schau des Geistes zu sprechen, die sich über die Betrachtung des Sinnlichen zur

Aufstieg, der im Urgrund des Sehens sein Ziel findet

[98] Schon früh, in Teil III von *Sermo* IX (s. Anm. 93), nennt Cusanus mehrere Möglichkeiten, den Aufstieg im Sehen zu beschreiben (‚De ascensione per septem gradus contemplationis'), ohne aber einzelne Stufen weiter zu präzisieren. Nur die siebte Schau, die alle anderen übersteigt, kommt ausführlicher zur Sprache: sie ist verstanden als ‚ecstasis' und ‚raptus' (h XVI, N. 35, Z. 15), als ‚Christi visio' (Z. 25) und ‚visio totius Trinitatis' (Z. 21), als ‚visio in patriam super viam' (Z. 14.22). Spät wird dann, in *De ludo globi* (um 1462), die Wendung ‚Stufen der Schau' (‚gradus visionis') in Zusammenhang mit den neun Kreisen des Kugelspiels benutzt, aber auch hier verzichtet Cusanus auf eine Explizierung des Stufengedankens in Zusammenhang mit ‚Sehen'. Die von der Tradition seit dem 12. Jh. immer wieder aufgegriffene Frage der ‚visiones' kann deshalb nur sachlich, kaum unmittelbar für Cusanus aufschlußreich sein. Ein Kernpunkt der Diskussion war die Bestimmung der ‚visio intellectualis' und ihrer Stellung im Rahmen der ‚visiones'. Alexander von Hales etwa (in der *Quaestio de raptu* um 1230) kam dabei zu einer weiteren Unterscheidung in eine ‚visio intellectualis stricte', die ohne Vermittlung (ohne ‚similitudo') auskommt, und eine ‚visio intellectualis large sumpta', die des Bildes bedarf; die erste Schau wird nur Auserwählten, z. B. den Aposteln, zuteil („Visio autem apostoli fuit intellectualis [= sine similitudine] ... Sed non omnis visiones est huiusmodi"; Toulouse, Bibl. de la Ville 737, Fol. 103rb); s. WICKI (Anm. 32) 99f. Deutlich wird hier die Differenz zur cusanischen Konzeption der ‚visio intellectualis': während diese in der Tradition durchgehend eine Form direkter Gottesschau meinen konnte, denkt Cusanus sie als höchstmögliche Einsicht, nicht aber als unmittelbarste Form der Gottesbegegnung; hierbei wird der ‚visio facialis', der ‚visio mystica' (*De poss.*: h XI/2, N. 15, Z. 2; Brief an die Mönche von Tegernsee vom 14. 9. 1453) oder allgemein der ‚visio beatifica' (*Sermo* X, Teil III) ein höherer Rang zuzusprechen sein. Auch hier hält sich Cusanus aber von den vorangehenden begrifflichen Diskussionen fern, d. h. vor allem von dem unter Johannes XXII. entbrannten Streit um die ‚visio beatifica Dei', der schließlich durch die dogmatische Konstitution Benedikts XII. beendet wurde (mit dem Resultat, daß die Seelen der Heiligen auch vor der allgemeinen Auferstehung Gott im Himmel in intuitiver Schau [‚visio intuitiva'] und von Angesicht zu Angesicht zu schauen vermögen). Interessant ist, daß der ansonsten spärlich nachweisbare Terminus ‚visio facialis' im Rahmen dieser Diskussion öfter begegnet; weitere Verweise bei BEIERWALTES (Anm. 12) 21f.; zum Streit s. a. die Aufsätze von A. MAIER, *Ausgehendes Mittelalter* III (Roma 1977) 319ff.

[99] *De vis.* 22; 98,8f.: p I, 111^{v}: „Habet igitur vis animalis multos gradus perfectionis, et innumerabilis, sub intellectuali ...“; 98,13-17: „Intellectualis vero natura pariformiter sub divina gradus habet innumerabilis. Unde sicut in intellectuali complicantur omnes gradus sensibilis perfectionis, sic in divina omnes gradus intellectualis perfectionis, sic et sensibilis et omnium“.

Cusanus: Rückführung der Vielzahl möglicher Schritte auf deren einheitlichen Grund

Simplex visio mentis -> keine begreifende Schau

Spitze des Sehens, zum Gipfelpunkt von Theorie und Schau erhebt[100]. ‚Simplex visio mentis' bezeichnet dieses höchste geistige Sehvermögen - keine begreifende, im Zusammenfassen erkennende (‚comprehensive') Schau, sondern Erhebung in den Blick auf das Unbegreifliche. Der Geist (‚mens') sieht, wie in der ‚visio' das eigene Fassungsvermögen (‚capacitas') überstiegen wird; er erreicht im Hinausgehen über alle Quantität und Meßbarkeit auf das Unendliche zu das Äußerste, Spitze und Grenze des eigenen Könnens[101]. Dieses Sehen ist einfachster Art, damit allein fähig, des absoluten und einfachsten Seins (‚esse simplex') ansichtig zu werden[102], ist von höchster Klarheit und Leichtigkeit, zu finden im Licht: als Wahrheit, die in den Straßen ruft (Prv 1,20f.) und nicht in verbergender Dunkelheit (‚in obscuro') aufgesucht werden müßte. Cusanus korrigiert damit eine eigene frühere Anschauung[103], doch erweist sich die Korrektur bei genauerem Hinsehen eher als andere Akzentuierung. Sie steht in Zusammenhang mit der in *De apice theoriae* vorgenommenen Charakterisierung des Absoluten als ‚posse ipsum'. Dieses höchste Können, das Können-Selbst, stellt Cusanus nun als Bezeichnung dar, die in ihrer Klarheit, Wahrheit und leichten Faßlichkeit nicht mehr zu übertreffen ist[104]. Auch die Bewegung des Aufstiegs steht damit im Rahmen höchster ‚simplicitas' und ist aller ‚dunklen' Begrifflichkeit entkleidet. Grundlegende cusanische Philosopheme werden dadurch aber nicht verändert: das Können selbst ist erstes schaffendes Prinzip, lichthafter Urgrund von allem, Hypostasis, die sich selbst kundgibt, in allem auf unsichtbare Weise als ‚manifestatio' oder Theophanie erscheint[105].

der Geist über alle Quantität und Meßbarkeit an der Grenze seines Könnens

100 Ausführlicher Kommentar jetzt zu dieser Schrift durch H. G. SENGER, *Nikolaus von Kues. Die höchste Stufe der Betrachtung*, Lt. - dt. (Hamburg 1986). ‚Mens' und ‚intellectus' werden von Cusanus häufig synonym gebraucht, z. B. *De ven. sap.* 28: h XII, N. 84, Z. 6: ‚mens seu intellectus' (ebenso *De aequal.*: p II, 16[r]); von ‚intellectus' ist besonders dann die Rede, wenn die Differenz zur ‚ratio' betont werden soll.

101 *De ap. theor.*: h XII, N. 10, Z. 13: „visu supra suam capacitatem videt"; Z. 15f.: „Posse igitur videre mentis excellit posse comprehendere". N. 11, Z. 1-4: „Unde simplex visio mentis non est visio comprehensiva, sed de comprehensiva se elevat ad videndum incomprehensibile ... se elevat, ut videat, illud quo non potest esse maius"; Z. 7: ‚supremum mentis'.

102 *De ap. theor.*: h XII, N. 9, Z. 3f.: „esse simplex sola mente visibile".

103 *De ap. theor.*: h XII, N. 5, Z. 9-12: „Veritas quanto clarior tanto facilior. Putabam ego aliquando ipsam in obscuro melius reperiri. Magnae potentiae veritas est, in qua posse ipsum valde lucet. Clamitat enim in plateis".

104 EBD., Z. 6.

105 *De ap. theor.*: h XII, N. 7ff.; ‚manifestatio' oder ‚theophania' versteht Cusanus vor allem im Hinblick auf die Zeichenhaftigkeit des Seienden, während Eriugena, bei dem die Begriffe im Zentrum der philosophisch-theologischen Reflexion stehen, in ihnen stärker

das Absolute als posse ipsum

das Können selbst als Hypostasis von allem

das Sehen erblickt in allem das Können selbst

Auch das Sehen, die ‚simplex visio mentis', die auf das Unendliche und zugleich Einfachste hinschaut, erblickt in allem das Können selbst, ohne das nichts sein *könnte*, und erfährt sich selbst als höchste Manifestation dieses Könnens, das dem Geist selbst dessen Unbegrenztheit verleiht. Die ‚visio' sieht in sich als ihr Prinzip das ‚posse videre', das im ‚posse ipsum' gründet, und bleibt auf nichts anderes als dieses Können selbst ausgerichtet; im und durch das Sehen erreicht sie ihr bereits in ihr anwesendes und wirkendes Ziel[106]. Die Metaphorik greift hier wieder auf die Verbindung von Sehen und Laufen zurück: der Wanderer kann nur in sein Ziel kommen, wenn er den Endpunkt seines Weges zuvor schon ins Auge gefaßt hat[107]; der sich erhebende, im Nicht-Wissen gelehrte Intellekt steuert ihn dabei wie von einem Turme aus, führt ihn im Durch*laufen* des Weges in sein von ferne *gesehenes* Ziel[108].

höchste Manifestation dieses Könnens

Die ‚visio intellectualis' oder ‚intellectualis intuitio' bringt den Menschen in die Gottförmigkeit (‚deiformitas') und in die Gotteskindschaft (‚filiatio dei') hinein; dort sieht sie alle Andersheit und Verschiedenheit, alle Differenz aufgehoben, sieht in der Koinzidenz alles in Eines aufgehen und das Eine selbst - in einem Akt der ‚transfusio' - wieder in alles hinaus- und hinübergehen[109]. Im Versuch, diesen Prozeß der ‚theosis' zu formulieren, gelangt Sprache selbst an ihre Grenzen. Dem in ein Leben der reinen Vernunft Eintretenden ist das Geschaute durch Zeichen des diskursiven Verstandes nicht mehr ausdrückbar[110], ihm bleibt jede Art von Bezeichnung ungenügend angesichts eines Weges, der über Wissen und Begreifen, über sinnliches, verstandesmäßiges oder vernunfthaftes Sehen, auch über den höchstmöglichen Aufstieg intellektualer Einsicht

posse videre — posse ipsum

den Aspekt der Selbsterschaffung des Gottes (‚creare se ipsum') mitdenkt; s. jetzt W. BEIERWALTES, *Eriugena und Cusanus*, in: DERS. (Hg.), Eriugena redivivus. Zur Wirkungsgeschichte seines Denkens im Mittelalter und im Übergang zur Neuzeit (Heidelberg 1987) 311-343, hier 328ff.

106 *De ap. theor.*: h XII, N. 11, Z. 8-10: „Nam est posse videre ad posse ipsum tantum ordinatum, ut mens praevidere possit, quorsum tendit".

107 *De ap. theor.*: h XII, N. 11, Z. 10ff.: „Sicut viator praevidet terminum motus, ut ad desideratum terminum gressus dirigere possit ... ut mens ad posse, quod videt a remotis, currere possit".

108 *Apol.*: h II, S. 16, Z. 2-5: „ad visum elevare quasi alta turris ... et quantum quaerens accedit et elongatur a quaesito, ipse intuetur". Ähnlich HUGO VON ST. VIKTOR, *De vanitate mundi* (PL 176, 704 B).

109 *De fil.* 3: h IV, N. 70, Z. 2: „transfusio unius in omnia". Z. 4-6: „in intellectuali intuitione coincidit esse unum in quo omnia et esse omnia in quo unum".

110 *De fil.* 3: h IV, N. 71, Z. 1f.; s. a. *Apol.*: h II, N. 14, Z. 24f.: „Logica igitur atque omnis philosophica inquisitio nondum ad visionem venit".

hinausführt[111]. Dieser Weg läßt den Menschen ins Schweigen gelangen, in die Dunkelheit des überhellen Lichtes, er öffnet in einer Art von Entrückung die Möglichkeit der direktesten Form der Gottesbegegnung: der Schau ins Angesicht, von Angesicht zu Angesicht (‚visio facialis'); hier kann kein Wissen mehr um das Sehen bestehen, da kein Sichtbares im gewöhnlichen Sinne gesehen wird[112]. Die Begegnung mit dem für unmöglich Gehaltenen, mit dem In-eins-Fall von Licht und Dunkel, Verbergung und Enthüllung, Freiheit und Notwendigkeit führt auch das Sehen an seine Grenze, an die Ungültigkeit einer in Zeit und Raum verlaufenden Reflexion heran.

visio facialis → an die Ungültigkeit einer in Zeit und Raum verlaufenden Reflexion heran

Die Bewegung des Aufstiegs kommt in der ‚visio facialis' nicht an ihr Ende, wohl aber an einen als je neu zu erringend aufgegebenen Zielpunkt - Grund und Antrieb von Aufstieg als solchem. Das in mystische Dimension führende, nurmehr paradoxal formulierbare Sehen ins Angesicht impliziert jedoch keine Reduktion der ‚visio intellectualis' auf eine bloß punktuelle, Hilfsdienste leistende Aufstiegsfunktion, es kann vielmehr als Aspekt eines nicht mehr dem Vergleich und Diskurs verpflichteten soteriologischen Einigungsaktes verstanden werden. Die ‚visio intellectualis' akzentuiert demgegenüber den prozeßhaften Charakter der Sehbewegung: initiierender, Sehen-Können überhaupt bewirkender, und zugleich - im Beurteilen des Gesehenen - finaler Aspekt konstituieren ihre Vermittlungsrolle zwischen göttlicher ‚explicatio' und menschlicher ‚complicatio'. Sie ist Paradigma eines grenzüberschreitenden, dabei Grenze verdeutlichenden und auf sie bezogenen Sehens. Der Blick, der den Ursprung sucht und das Sinnliche übersteigt, bedarf gleichwohl der Sinne, nicht nur weil ohne Vorstellungsbilder, ohne Phantasmata die Einsicht nicht anzuregen ist[113], sondern auch weil, wo diese vermittelt werden soll, sinnliche Konkretisierung nötig ist; der durchgehende

visio intellectualis: initiierender, Sehen-Können überhaupt bewirkender, zugleich finaler Aspekt

[111] *De vis.* 6; 22,5f.: p I, 101^{v}: „omnem scientiam et conceptum transilit"; *De vis.* 9; 38,3f.: p I, 103^{v}: „supra ... etiam intellectualem altissimum ascensum".

[112] *De vis.* 13; 52,3f.: p I, 105^{r}: „video te in horto paradisi et nescio quid video, quia nihil visibilium video"; s. a. G. STACHEL, *Schweigen vor Gott. Bemerkungen zur mystischen Theologie des Nikolaus von Kues*, in: MFCG 14 (1980) 167-181.

[113] *De vis.* 22; 97,15f.: p I, 111^{v}: „intellectus ... opus habet phantasmatibus".

→ Vermittlung von göttl. explicatio und menschl. complicatio

Phantasmata als Anregung der Einsicht

perspektivische Entfaltung
↳ Ausgangspunkt menschl. Perspektivität geht nie verloren

Rückgriff, als immer neues Hinblicken, auf die gemalte Ikone in *De visione Dei* macht dies deutlich[114].

Diese im Konkreten beginnende perspektivische Entfaltung weist aber auch die Reflexion des Sehens in ihre eigene Unaufhebbarkeit: zunächst, weil der Ausgangspunkt menschlicher Perspektivität nie verlorengeht, dann aber auch in dem Sinne, daß Sehen kaum als nur metaphorische Veranschaulichung des Erkenntnisprozesses gelten kann. Die Reflexion des Sehens, das Erfassen eines spiegelbildlichen *und* gebrochenen Bezuges kann nicht in eine andere - Metaphorisches abstreifende - Begrifflichkeit transformiert werden, ohne an Spezifik und Intensität einzubüßen[115]. Zwischen ‚visio intellectualis' und ‚intellectus' bleibt eine nicht negierbare Differenz. Die Vernunft vermag ebenso wie der bloße Glaube sich zwar der Wahrheit zu nähern, ohne jedoch letzte Gewißheit zu erreichen; nur das vor dem geistigen Auge Gesehene wird eine solche vermitteln können[116]. Sehen als Fähigkeit geistiger Einsicht bedeutet damit gegenüber dem Erkennen eine intensivere, Gott näherkommende Form der Vergewisserung von Wahrheit und prägt auch den besonderen, auf den universalen Prozeß von Ausgang und Rückgang bezogenen Standort des Menschen: als einem Mittlerem zwischen Nichts und Gott, das Höheres wie Niedrigeres in sich enthält, erweist sich für ihn das Wesen der Relationalität, der vermittelnden auf- und absteigenden Bewegung bevorzugt im Sehen und in dessen Reflexion.

Exemplarisch erfahrbar wird dieser mediale, an Endlichem wie Unendlichem teilhabende Charakter in der Person Christi, der auf der ‚icona Dei' dargestellt war. Dessen Sehen war auf sinnliche Weise dem der Menschen gleich, obwohl auch hier an Schnelligkeit und Scharfsinnigkeit unübertreffbar, und war andererseits absolutes und unendliches Sehen des Gottes, der alles zugleich, der die Zeiten im Augenblick als

icona Dei' → Christus - Darstellung

[114] U. a. 19,6; 20,1; 34,5; 37,13; 40,4; 65,4; s. STOCK (Anm. 81) 55ff.

[115] S. a. H. BLUMENBERG, *Paradigmen zu einer Metaphorologie* (Bonn 1960) 10 pass. und DERS., *Schiffbruch mit Zuschauer* (Frankfurt/M. 1979) 75ff.

[116] *De non aliud* 19: h XIII, S. 46, Z. 9-13: „Omnia enim, quae oculi mentis acie non videntur, sed ratione investigantur, tametsi verum admodum appropinquare videantur, nondum tamen ad ultimam certitudinem pervenerunt. Ultima autem et omni ex parte cumuluta certitudo visio est". In diesem Sinne auch eine Randbemerkung des Cusanus zu einer Übersetzung der aristotelischen Metaphysik (Cod. Cus. 184, Fol. 12): „Contemplatio vera certitudo est, quia visio intellectualis, illa enim nihil praesupponit nec arguit aut inquirit, sed est simplex intuitio" (nach NvK, Vom Nichtanderen [ed. P. Wilpert], Hamburg ^{2}1976, S. 198, A. 7). *De theol. compl.* 2: p II/2, 93^{r}: „motus mentis ... incipit a quia est seu fide et pergit ad videre seu quid est".

menschliches Auge: Akzidentien (ein-sehende Intellekt)
Christus
göttlicher Blick: Substanzen (zusammen-sehende Reflexion)

Ewigkeit sieht[117]. Mit dem menschlichen Auge die Akzidentien, mit dem göttlichen Blick die Substanzen wahrnehmend, ist Jesus bevorzugtes Bild der Einigung des ein-sehenden menschlichen Intellekts mit der zusammen-sehenden göttlichen Reflexion[118]. Der Mensch blickt, sich von der Sinnlichkeit zur Quelle des Lichtes selbst erhebend, im Bilde Jesu auf den, der ihm die Verwandtschaft mit dem Göttlichen neu eröffnete und in dessen vermittelnder Stellung er sich selbst in je verschiedener Weise wiedererkennt.

Deutlich wird hier: das Sehen ist nicht auf ein Anderes gerichtet, ein Objekt, das in der Entgegenstellung anzueignen wäre, der Sehende schweift auch nicht in die Weite, um sich dort zu verlieren. Der Blick auf den Ursprung ist zugleich - seit Augustinus - auch Blick auf sich und in sich selbst hinein[119]. Das Sehvermögen vermag sich zwar nicht selbst zu schauen, erlebt aber im Anderen, das es schaut, das eigene Sehen. Der Blick auf das Andere und den Anderen, der sich in der denkenden und sehenden Einigungsbewegung als Nicht-Anderer erweist, erfährt sich selbst und die eigene Identität[120]. So ist auch die Hinwendung des menschlichen Angesichtes zum göttlichen, die Suche des göttlichen Antlitzes kein Er-Blicken des Anderen und Fremden, sondern nichts anderes als das Er-Sehen der eigenen Wahrheit in sich selbst[121].

Hinwendung zum göttlichen -> Er-Sehen der eigenen Wahrheit in sich selbst

117 *De vis.* 22; 96,15ff.: p I, 111[r]: „finitae visione ... absoluta et infinita visio unita ... omnia pariter et singula ... videbas ... tam praeterita quam futura".

118 EBD. 96,18ff. und 99,11ff.; s. jetzt KL. REINHARDT, *Christus, die „absolute Mitte" als der Mittler zur Gotteskindschaft*, in: MFCG 18 (1989) 196-220.

119 Bei Augustinus von dem Aspekt der Selbstabbildung Gottes im Menschen (Gn 1,27) her gedacht, insbesondere im Hinblick auf die Spiegelung der göttlichen Trinität im menschlichen Geist bzw. in der Seele (als ‚mens', ‚notitia', ‚amor' oder ‚memoria', ‚intelligentia', ‚voluntas'), s. L. WITTMANN, *Ascensus. Der Aufstieg zur Transzendenz in der Metaphysik Augustins* (München 1980) bes. 115ff. und W. BEIERWALTES, *Regio Beatitudinis. Zu Augustins Begriff des glücklichen Lebens* (Heidelberg 1981) 31ff.; außerdem LEISEGANG (Anm. 42). Zu Cusanus: G. v. BREDOW, *Der Geist als lebendiges Bild Gottes (Mens viva imago Dei)*, in: MFCG 13 (1978) 58-67.

120 *De non aliud* 23: h XIII, S. 54, Z. 8f.: „Visus se ipse non videt, licet in alio, quod videt, se videre attingit". Z. 14f.: „ipsum videre infinitum et interminatum in alio est videre non aliud ab aliquo".

121 *De vis.* 6; 19,23f.: p I, 101[r]: Omnis igitur facies quae in tuam potest intueri faciem, nihil videt aliud aut diversum a se, quia videt veritatem suam". Der Geist sieht also ‚sein Anderes', so STALLMACH (Anm. 73) 110. *De aequal.*: p II, 16[v]: „Anima igitur veritatem quam videt in aliis: per se videt."; *De theol. compl.* 2: p II/2, 92[v]: „Quaecumque igitur mens intuetur: in se intuetur". Der Gedanke des Sich-selbst-Ersehens im Blick auf das eigene Bild (als Abbild des Absoluten) findet seine eigene bildhafte Umsetzung in Albrecht Dürers Münchner Selbstbildnis aus dem Jahre 1500; es bietet in der Durchdringung von Selbstporträt und dargestellter Christusförmigkeit ein exemplarisches Modell

das Sehvermögen kann sich zwar nicht selbst schauen, erlebt aber im Anderen das eigene Sehen

Das gemalte Bild, die ‚icona Dei' anzusehen, vermittelt in diesem Sinne nicht nur Einsicht in das Wesen von relativer und absoluter Perspektive, sondern auch die Ähnlichkeit mit dem göttlichen Angesicht, dem Ursprung aller Angesichte. Der Mensch sieht sich selbst im Bild und als Abbild Christi und erlebt dieses Sehen als Form von Eindringlichkeit und Nähe, die den eigenen Blick als selbst konstituierend, Sein und Ähnlichkeit verleihend, als mit dem göttlichen Blick koinzidierend denken läßt[122]. Die Einheit Gottes als zeitfreie, kreative Identität von Sehen und Gesehen-werden findet ihr gleichwohl eingeschränktes Spiegelbild im Menschen. Als ‚speculator divinorum'[123] transzendiert er die - im Aenigma vollzogene - Erfahrung gleichmäßiger, gleichsam unendlicher Blickverbindung und nimmt im Bild das Urbild, in der Mensch und Gott vereinenden ‚icona Dei' den absoluten Menschen wahr[124]. Sich-selbst-sehen im Grunde eigenen Sehens ist nicht nur eins damit, Gott zu schauen, sondern meint auch, sich selbst ganz zu eigen zu sein[125]: als Identitätsgewinnung und -bestätigung des Individuums im vergegenwärtigenden Sehen, als - schon von Hiob formulierte - gültige Hoffnung, Ausblick auch in der Verzweiflung: „Ihn werde schauen ich, *ich selbst*, und meine Augen werden ihn erblicken, und *nicht ein Anderer* ..."[126].

icona Dei
1.) Einsicht in relative und absolute Perspektivität
2.) Ähnlichkeit mit dem göttl. Angesicht als Ursprung aller Angesichte

für den Bezug des Menschen zu Gott als sehenden Selbst-Bezug und damit zugleich eine aufschlußreiche Veranschaulichung cusanischer Gedankengänge; über Möglichkeiten Dürers, mit cusanischen Schriften bekannt zu werden, s. J. L. KOERNER, *Albrecht Dürer and the Moment of Self-Portraiture*, in: G. Sch. Williams/L. Tatlock (Hgg.), Literatur und Kosmos. Innen- und Außenwelten in der deutschen Literatur des 15. - 17. Jh. (Amsterdam 1986) 161-191, hier 175ff.; außerdem: BEIERWALTES (Anm. 12) Addendum, 51ff.

122 *De vis.* 15; 70,2-4: p I, 107r: „offers te intuenti te, quasi recipias ab eo esse; et conformas te ei, ut eo plus te diligat, quo appares magis similis ei"; KOERNER (Anm. 121) 180f.

123 *Comp.* 6: h XI/3, N. 17, Z. 14.

124 *De vis.* 9; 36,1-5: p I, 103r: „Quando igitur respicio ad humanitatem contractam et per illam ad absolutam ... occuris tu mihi, deus meus, quasi exemplar omnium hominum et homo per se, hoc est absolutus".

125 *De vis.* 7; 28,6-8: p I, 102r: „ero mei ipsius ... et tu eris meus et dabis mihi videre faciem tuam, et tunc salvus ero".

126 Herrn Professor Werner Beierwaltes danke ich herzlich für Anregung und kritische Lektüre.

der Mensch sieht sich selbst Bild und Abbild Christi

NEUES ZU DEN QUELLEN DER CUSANISCHEN MAUER-SYMBOLIK*

Von Peter Casarella, New Haven, U.S.A.

Es ist der bisherigen Forschung nicht gelungen, für das Bild der „Mauer des Paradieses" bzw. der „Mauer der Koinzidenz", das Cusanus in *De visione Dei* (1453) einführte und zugleich zu einer erkenntniskritischen und trinitarisch-theologischen Bedeutung erhob, einen eindeutigen historischen Beleg zu finden. R. Haubst berichtet in seinem in MFCG Bd. 18 erschienenen Artikel *Die erkenntnistheoretische und mystische Bedeutung der „Mauer der Koinzidenz"* folgendes: „Doch gerade bei dem Bemühen, die genauere Vorgeschichte dieses Terminus auszumachen, erlebte ich ähnliche Überraschungen und Enttäuschungen wie bei dem zunächst doch so leicht scheinenden Versuch, dessen Sinn bei Cusanus selbst exakt zu bestimmen"[1]. Nichtsdestoweniger weist Haubst mit zahlreichen Beispielen nach, daß in der Mystik-Literatur des 13./14. Jh.s die biblische Vorstellung des himmlischen Paradieses unter dem Bild eines „zu umzäunenden Seelengärtleins" begegnet[2]. Das mystische Seelengärtlein weicht aber insoweit von der cusanischen Mauer-Symbolik ab, als die cusanische Darstellung sich viel mehr auf die Mauer bezieht, die Gott selber im „Garten des Paradieses" einsperrt, als auf den inneren Weg zur eingesperrten menschlichen Seele[3]. Auch andere aus der Mystik-Literatur

* Ich bedanke mich vor allem bei Professor Dr. Dr. Rudolf Haubst, dessen Artikel in MFCG 18 und dessen nützliche Hinweise in Gesprächen im Institut für Cusanus-Forschung in Trier meine Forschung nach den Quellen der cusanischen Mauer-Symbolik ermöglichten. Mein herzlicher Dank gilt darüber hinaus Dr. Luciano Cordo (Universität Trier), der mich auf die Parmenides-Stelle aufmerksam gemacht hat. Freundlicherweise hat Dr. Heinrich Pauli, wissenschaftlicher Angestellter der Trierer Cusanus-Forschungsstelle der Heidelberger Akademie der Wissenschaften, die deutsche Fassung meines Manuskriptes durchgesehen.

1 MFCG 18 (1989) 168. Auch dazu 194-195.

2 EBD. 169, Anm. 13.

3 Vgl. *De vis.* 9: p I, 103^{v}, Z. 16 (=9.37); 10, 104^{v}, Z. 27 (=10.42); 11, 103^{v}, Z. 24ff. (=10.46); 13, 105^{r}, Z. 37ff. (=13.51); 17, 108^{v}, Z. 1-7 (=17.75); 23, 111^{r}, Z. 43f. (=23.101). Wir zitieren *De visione Dei* nach der Pariser Ausgabe von Faber Stapulensis, Bd. I (Unveränderter Nachdruck, Frankfurt a.M. 1962) und fügen in Klammern Nummeri und Seiten der von H. PFEIFFER angefertigten Übersetzung hinzu. (*Nikolaus von Kues, Textauswahl in deutscher Übersetzung*, H. 3, *De Visione Dei. Das Sehen Gottes*, Trier 1985).

zitierte Stellen bringen - so versteht Haubst sie selbst[4] - keine genauere Quelle für *murus paradisi* oder *murus coincidentiae* im speziell cusanischen Sinn. Andere Forscher, welche das Bildwort „Mauer" in *De visione Dei* analysierten, haben parallele Texte aus dem geistesgeschichtlichen Hintergrund angeführt, aber ohne zu beachten, ob die jeweiligen Stellen Cusanus überhaupt zugänglich waren[5].

Im folgenden möchte ich auf eine Konzeption des Vorsokratikers *Parmenides von Elea* aufmerksam machen, die trotz seiner vorchristlichen Prägung der cusanischen Mauer-Symbolik nahekommt. Daß Cusanus diese Parmenidesstelle zumindest zugänglich hätte sein können, hoffe ich unten aus der Überlieferungsgeschichte beweisen zu können.

Parmenides stellt nach Fragment A37 Diels-Kranz (=DK) das Bild einer Mauer dar, die den ganzen Kosmos umgrenzt. Wir folgen DK und zitieren die Nachricht bei Stobaios, die übrigens aus den nicht überlieferten *Placita philosophorum* von Aetios und somit auch aus Theophrastus stammen soll: Παρμενίδης στεφάνας εἶναι περιπεπλεγμένας, ἐπαλλήλους, τὴν μὲν ἐκ τοῦ ἀραιοῦ, τὴν δὲ ἐκ τοῦ πυκνοῦ· μικτὰς δὲ ἄλλας ἐκ φωτὸς καὶ σκότους μεταξὺ τούτων· καὶ τὸ περιέχον δὲ πάσας τείχους δίκην στερεὸν ὑπάρχειν,...[6]. Parmenides entwirft an dieser Stelle das kosmologische Bild von abwechselnden[7] herumgeschlungenen Bändern (στεφάναι), welche jeweils aus Dünnem oder aus Dichtem bestehen. Zwischen diesen sind andere Bänder vorhanden, die aus Licht und Dunkelheit gemischt sind. Das All-Umfassende bezeichnet er als „so fest wie eine Mauer".

Für sich betrachtet - so könnte man schon einwenden - zeigt dieser Passus kaum mehr als ein Fragment altgriechischer Kosmologie, das sich nur aufgrund des Mauer-Bildes (τείχους δίκην) mit der cusanischen Sym-

[4] Vgl. MFCG 18 (1989) 195.

[5] Vgl. W. BEIERWALTES, *‚Visio facialis' - Sehen ins Angesicht. Zur Coinzidenz des endlichen und unendlichen Blicks bei Cusanus*, in: MFCG 18 (1989) 91-124 sowie seine Studie, *Denken des Einen* (Frankfurt a.M. 1985) 140ff., 415, 419; D. DUCLOW, *Anselm's Proslogion and Nicholas of Cusa's Wall of Paradise*, in: The Downside Review 100 (1982) 22-30; W. HAUG, *Die Mauer des Paradieses. Zur mystica theologia des Nicolaus Cusanus in <De visione Dei>*, in: ThZ 45 (1989, Schmidt Festschrift) 216-230, wo das Mauer-Bild u.a. im Rahmen der Analogieformel des 4. Laterankonzils zum Ausdruck kommt; K. YAMAKI, *Die ‚manuductio' von der ‚ratio' zur Intuition in ‚De visione Dei'*, in: MFCG 18, 276-295, bes. 286, Anm.62, mit Hinweis auf BONAVENTURAS *Itinerarium* und 291, Anm. 100, wo er mit gutem Recht auf eine Stelle in einer cusanischen Predigt verweist: „Tunc videre possemus, quam pulchra et decora et quam fortis atque munita haec sancta Jerusalem foret". (*Sermo* VIII: h XVI/2, N. 5, Z. 10ff.).

[6] *Die Fragmente der Vorsokratiker*, Bd. 1, hg. von W. KRANZ (Dublin/Zürich [6]1972) 224. Die Stelle befand sich nämlich bei AETIOS, *De placitis philosophorum* II 7,1 und STOBAIOS, *Eclogae Physicae* I, 22.

[7] Vgl. H. FRÄNKEL, *Wege und Formen frühgriechischen Denkens* (München [2]1955) 183.

bolik vergleichen läßt[8]. Wenn man aber jene Lehre im Zusammenhang des ganzen parmenideischen Proömiums interpretiert, kann man die ausschließlich kosmologische Deutung leicht überwinden. Interpretieren wir es so, dann müssen wir die Darstellung einer sich offenbarenden Göttin (δαίμον) bei Parmenides mitberücksichtigen[9]. Wir setzen dabei voraus - da wir hier keine Analyse der Details des Proömiums durchführen können[10] -, daß das parmenideische Lehrgedicht als Offenbarungsakt verstanden werden muß[11].

Das Proömium fängt nämlich mit der Auffahrt zum Reich des Lichtes unter der Führung der Göttin des Rechts (Δίκη) an. Den Zusammenhang verdeutlicht J. Mansfeld in seiner Studie, *Die Offenbarung des Parmenides und die menschliche Welt*, in der er den Inhalt des ersten Fragments folgendermaßen paraphrasiert: „Das Lehrgedicht des Parmenides beginnt mit der Beschreibung einer wunderbaren, vom Dichter gemachten Reise. In einem Wagen gesessen, welcher von vielverständigen Rossen gezogen wird, während die Töchter der Sonne ihm vorangehen, erreicht er über einen Götterweg das Tor der Bahnen von Tag und Nacht, über das die Göttin Dike gebietet, und wird auf Fürsprache der Sonnentöchter

[8] Nach G.S. KIRK und J.E. RAVEN, *The Presocratic Philosophers* (Cambridge [4]1964) 284 ist diese Stelle nur insofern wichtig, als sie Parmenides' „sehr dunkle Lehre" der στεφάναι (Bänder) darstellt. Demgegenüber ordnet H. FRÄNKEL (a.a.O. 183-185) die Stelle in den Gesamtzusammenhang des parmenideischen astronomischen Systems ein. Ebenso dazu: J. S. MORRISON, *Parmenides and Er*, in: JHS 75 (1955) 60-65.

[9] Nicht jeder Parmenideskenner nimmt so eine explizit religiöse Deutung des Fragments an. Im folgenden stützen wir uns vor allem auf zwei Studien: J. MANSFELD, *Die Offenbarung des Parmenides und die menschliche Welt*, a.a.O. und L. CORDO, ΧΑΟΣ. *Zur Ursprungsvorstellung bei den Griechen* (Idstein 1989) 321-329.

[10] Außer den Monographien von CORDO (insbesondere 280ff.) und MANSFELD, a.a.O., verdient Beachtung: K. DEICHGRÄBER, *Parmenides' Auffahrt zur Göttin des Rechts. Untersuchungen zum Prooimion seines Lehrgedichts*, in: Akad. d. Wiss. u.d. Lit.in Mainz, Abh. Geistes- u. sozialwiss. Kl., Nr. 11 (Wiesbaden 1959) 629-722; FRÄNKEL, a.a.O. 157-197; K. REINHARDT, *Parmenides und die Geschichte der Griechischen Philosophie* (Bonn 1916) 5-88.

[11] Dazu sagt CORDO, a.a.O. 283: „Seit den fernen Tagen des Hesiod hatte es im Raume der griechischen Philosophie nichts Vergleichbares gegeben. Sicher hatte es Philosophen gegeben, die die eigenen Ideen für besser als die sonst herrschenden gehalten haben, für der Wahrheit näher, usw.: aber nicht den Akt, demgemäß die Gottheit die Initiative ergreift, einen Menschen auserwählt, sich ihm offenbart, und ebenso ihm die Grund-züge der Wahrheit-Wirklichkeit offenbart". Obwohl die Begleiterin zur Wahrheit eine Göttin ist, bezeichnet Parmenides nirgends seinen Grundbegriff, nämlich das „Seiende" als Gott oder göttlich. Dementsprechend müssen wir die angesichts des cusanischen Bildes einschlägige Frage ganz offen lassen, nämlich ob der obenerwähnte Offenbarungsakt letzten Endes zu einem identifizierbaren Gottesbegriff hinführt. Vgl. dazu O. GIGON, *Die Theologie der Vorsokratiker*, in: La Notion du divin depuis Homère jusqu'à Platon, Fondation Hardt, Entretiens sur l'antiquité classique, Bd.1 (Genf 1952) 146-148.

hindurchgelassen. Darauf wird er höflich von einer Göttin begrüßt, und sie sagt ihm, er sei auserwählt, aus ihrem Munde die Wahrheit zu hören und auch die trüglichen Meinungen der Sterblichen zu vernehmen"[12].

Die Göttin des Rechtes ist demnach nicht nur Begleiterin des Dichters, sondern auch die Torhüterin[13]. Insofern also, als sie das Tor der Bahnen von Tag und Nacht aufmacht und dem Dichter verspricht, ihm den Weg zur Wahrheit zu zeigen, ermöglicht die Göttin des Rechts - wenn sie auch nur eine allegorische Figur sein sollte - die Grundbestimmung der parmenideischen Philosophie[14]. Bezeichnend sind die Worte im zweiten Fragment des Lehrgedichts, die Parmenides ihr in den Mund legt: Wohlan, ich werde sagen, du aber nimm dich der Rede an, nachdem du sie gehört hast, welche Wege der Forschung einzig zu denken möglich sind: der eine, daß „es ist" und daß Nichtsein nicht möglich ist, ist die Bahn der Überzeugung, der Wahrheit nämlich folgt sie...[15].

Dabei läßt sich sagen, daß die Göttin sich als condicio sine qua non für alles erweist, was dem Dichter auf dem Weg zur Wahrheit enthüllt wird, darunter das Grundprinzip, daß Nichtsein nicht sei. Wir können hier die Offenbarung der Göttin nur kurz skizzieren, ohne auf jedes Detail des Proömiums einzugehen. Eine neuere Untersuchung zur Ursprungsvorstellung bei den Griechen ist im Zusammenhang der cusani-

[12] MANSFELD, a.a.O. 222.

[13] W. Beierwaltes hat schon mit gutem Recht darauf hingewiesen, daß die cusanische Darstellung eines Wächter-Geistes vor dem Tore des Paradieses an Gen 3, 24 sowie an Dantes *Göttliche Komödie* erinnert („cuius portam custodit spiritus altissimus rationis ...", vgl. *De vis.* 9, p I, Fol. 103^{v}, Z. 17; 10, Fol. 103^{v}, Z. 41). DERS., a.a.O. Vgl. auch die an Is 62, 6 und an Is 63, 1 erinnernden Torwächter am Eingang des himmlischen Jerusalem in *Sermo* VIII: h XVI/2, N. 42, Z. 4-6. Die Torhüterin des parmenideischen Proömiums gehört zweifelsohne auch zu dieser Vorgeschichte. Darüber hinaus ist in der altgriechischen Religion eine weit verbreitete Symbolik festzustellen. Dazu F. G. MAIER, *Torgötter*, in: Eranion, Hommel-Festschrift (Tübingen 1961) 93-104. Maier schreibt z.B. auf S. 101: „In jedem Fall machen selbst die spärlichen Zeugnisse klar, daß der Kult des Torgottes in der griechischen Welt weder zeitlich noch lokal beschränkt, weder an bestimmte Epochen noch an bestimmte Landschaften gebunden war".

[14] Zur begleitenden Funktion der Göttin vgl. MANSFELD, a.a.O. 228. Auffällig ist, daß der parmenideische Aufstieg zur Wahrheit mit einer Licht-Metapher beschrieben wird, z. B. mit dem Bild „Töchter der Sonne", das auch seinerseits mit einem Weg „εἰς φάος" verbunden ist. Vgl. *Frag.* 1 DK, Z. 9-10 und W. J. VERDENIUS, *Parmenides' Conception of Light*, in: Mnemosyne, IV. Serie, Bd. 2 (1949) 116-131. Auch dazu MANSFELD, 223 („Seine Fahrt zur Göttin sei eine Fahrt zum Licht".), CORDO, a.a.O. 289ff. und FRÄNKEL, a.a.O. 169f.

[15] Frag. 2 DK. Übersetzung nach K. BORMANN, *Parmenides* (Hamburg 1971) 33. Zum Fragment vgl. auch GIGON, a.a.O. 147; MORRISON, a.a.O. 61f.; DEICHGRÄBER, a.a.O. 716; FRÄNKEL, a.a.O. 185; MANSFELD, a.a.O. 163-166 und REINHARDT, a.a.O. 12ff.

schen Mauer-Symbolik von besonderem Interesse, weil sie erneut mit Nachdruck hervorhebt, daß die Göttin des Rechts im Einklang mit dem parmenideischen Mauer-Bild steht[16]. Die Harmonisierung der zwei Stellen hängt vom Fragment 12 DK ab, in dem eine Göttin (angeblich dieselbe δαίμων wie im Proömium) innerhalb eines Systems der konzentrischen Bänder (στεφάναι) beschrieben wird[17]. Die Göttin an dieser Stelle ist nämlich „diejenige, die alles lenkt"[18].

Wir haben - wenn wir zurückblicken - drei Bilder hervorgehoben: die den Kosmos umfassende Mauer (Frag. A37 DK), die Auffahrt zur Göttin (Frag. 1 DK), und letzlich das Bild einer Göttin, die alle Himmelsbänder lenkt (Frag. 12 DK). Wie lassen sich die drei Bilder also nachvollziehen - so könnte man dabei fragen -, damit sie eine einheitliche Symbolik darstellen? Nach Cordos Interpretation ist die Gottheit erst jenseits der Mauer zu erreichen[19]. Zunächst versteht er das Tor mit zwei Flügeln im Prolog als ein Himmelstor[20]. Danach sollen zwei Schritte hinsichtlich der allumfassenden Mauer (τὸ περιέχον ... τείχους δίκην στερεόν) angenommen werden: das „Finden" der Mauer, seinerseits nur durch Offenbarung ermöglicht, und zweitens das Überschreiten der Mauer, das als der eigene parmenideische Schritt bezeichnet wird.

Damit können wir zusammenfassend darstellen, wie die Mauer mit Hilfe der offenbarenden Göttin überschritten wird[21]. Der Dichter wird

16 Vgl. CORDO, a.a.O. (Anm. 9).

17 Fr. 12 lautet z.T. folgendermaßen (nach DK): αἱ γὰρ στεινότεραι πλῆντο πυρὸς ἀκρήτοιο, αἱ δ᾽ἐπὶ ταῖς νυκτός, μετὰ δὲ φλογὸς ἵεται αἶσα· ἐν δὲ μέσῳ τούτων δαίμων ἣ πάντα κυβερνᾷ·

18 Fränkel bezweifelt (a.a.O. 185), daß ἐν δὲ μέσῳ τούτων an dieser Stelle bedeutet, daß die Göttin in der Mitte des Alls sitzt. Er würde eher glauben, daß der Thron der Göttin „zwischen denen" liegt, d.h. an keinem besonderem, sondern an jedem Ort, wo Licht und Nacht sich begegnen. Vgl. auch die Erklärung von Simplicius, wo die Göttin u.a. als ἐν δὲ μέσῳ πάντων stehende beschrieben wird: DERS., *Phys.* I 2, in: Commentaria in Aristotelem Graeca, Bd. IX, hg. von Hermann Diels (Berlin 1882) 34, Z. 15.

19 CORDO, a.a.O. 325. Das Problematische dieser Deutung besteht nach Cordo darin, daß nicht jeder den Text aus Stobaios als sicher betrachtet.

20 EBD. 321. Ebenso MANSFELD, a.a.O. 245.

21 Verdenius macht aber klar, daß Parmenides' Darstellung des Dichters als eines „wissenden Mannes" nicht zuläßt, der Dichter sei ein bloßes Instrument der göttlichen Macht. Vgl. *Parmenides' Conception of Light*, a.a.O. 120-121. Cordos Bezeichnung dafür, „theanthropische Mit-wirk-lich-keit", ist in dieser Hinsicht auch lehrreich, a.a.O. 322; auch MANSFELD, a.a.O., 251: „Die Zusammenarbeit von Gott und Mensch ist eine solche, in der nicht der Mensch, sondern der Gott die Initiative hat". Die strittige Frage, ob die Auffahrt zur Göttin als objektive religiöse Erfahrung oder als Allegorie zu verstehen sei, geht unsere Problematik nicht direkt an. Auch wenn man z.B. mit K. Bormann behaupten sollte, „daß es sich bei der im Prooimion dargestellten Reise nicht um einen realen

von den Rossen der Sonnentöchter zum Himmelstor geführt. Aber erst mit Hilfe der Göttin darf er das Himmelstor überschreiten, damit er sich belehren läßt. Wenn die Göttin Dike vom Prolog mit der Göttin, die „alles lenkt" (Fr. 12 DK), identifiziert wird, dann gilt sie m.E. zugleich als die, welche die Enthüllung der Offenbarung jenseits der Mauer anbietet[22]. Cordo schreibt der Mauer die folgende Funktion zu. Nach Fr. A37 DK interpretiert er die Mauer als die äußerste Grenze des Kosmos. Wenn man sich auch auf ein Testimonium aus Ciceros *De natura deorum* (auf das wir gleich zurückkommen) stützen könne, gebe es göttliches Feuer (d.h. nicht physikalisches, sondern metaphysisches Feuer) jenseits der Mauer[23]. Fränkel spricht hinsichtlich jener Offenbarung sogar von einer unio mystica mit dem Seienden[24].

Bevor wir die Rezeption des parmenideischen Mauer-Bildes im Mittelalter in Betracht ziehen, wollen wir verdeutlichen, inwieweit die Darstellung bei Parmenides der Symbolik in *De visione Dei* ähnelt. Der Frauen-Mystik des 13. Jh.s gegenüber symbolisiert das parmenideische Mauer-Bild eine allumfassende kosmologische Abgrenzung, die zugleich zur erkenntniskritischen Geltung gebracht wird[25]. Der Bericht über göttliches Feuer jenseits der Mauer gibt schon eine Absperrung des Göttlichen zu verstehen. Aber erst wenn das parmenideische Mauer-Bild in Einklang mit der offenbarenden Göttin gebracht wird, ist ein eindeutiger, vorchristlicher (natürlich auch vom Inhalte her vorchristlicher) Vorläufer der cusanischen Symbolik zu erkennen. Beide Denker benutzen zunächst das Symbol eines Himmelstores, durch das man eintreten muß, um der göttlichen Offenbarung begegnen zu können[26]. Bei NvK ist der Torhüter nämlich der *Spiritus altissimus rationis*, bei Parmenides die Göttin Dike.

Fahrweg handelt...", könnte das parmenideische Bildnis immerhin als Vorbild der cusanischen Symbolik dienen. Trotzdem ziehen wir im Gegensatze zur allegorischen Interpretation Mansfelds Meinung dazu vor, nämlich daß die Offenbarung der Lehre an Parmenides durch die Göttin als „objektive Wirklichkeit" gelte. (251)

22 CORDO, a.a.O. 323: „Sie ist also die letzte offenbarende Gestalt, die in der Abfolge des Gedichtes erscheint, bevor er das Tor durchschreitet".

23 EBD. 357-360.

24 Näheres zur Mystik in Parmenides' Proömium findet sich bei VERDENIUS, a.a.O. und MANSFELD, a.a.O. 252ff., wo Hinweise auf weitere Literatur gegeben werden.

25 Die Mauer bei Parmenides stellt eine erkenntniskritische Grenze insofern dar, als die Begegnung mit der Göttin jenseits der Mauer die grundlegende Unterscheidung zwischen δόξα und ἀλήθεια ermöglicht.

26 Vgl. *De vis.* 9: p I, 103^{v}, Z. 17-19 (=9, 37): „Iste murus paradisi: in quo habitas, cuius portam custodit spiritus altissimus rationis: qui nisi vincatur, non patebit ingressus". Im folgenden stützen wir uns zum großen Teil auf die Einordnung des cusanischen Mauer-Bildes durch YAMAKI, a.a.O. 283f.

Das Überschreiten der Mauer bedeutet in beiden Fällen eine höhere Erkenntnis, die jeweils entweder die Meinungen der Sterblichen oder das Vermögen der *ratio* übersteigt[27]. Darüber hinaus funktioniert die Mauer an beiden Stellen als eine Abgrenzung und Einsperrung der niedrigeren Erkenntnisstufe[28]. Letzlich steht die Grenzmauer bei Parmenides sowie bei NvK im Rahmen eines Offenbarungsaktes. Genauer gesagt: kein menschlicher Geist kann die Abgrenzung, welche die Mauer symbolisiert, mit eigener Kraft überspringen[29].

Somit gehört die parmenideische Mauer zum geistesgeschichtlichen Hintergrund der cusanischen Symbolsprache. Wir gehen nunmehr zur historischen Frage über, ob Cusanus auf das Mauer-Bild von Parmenides aufmerksam werden konnte. Die Überlieferungsgeschichte von Fr. A37 DK spricht für einen weit verbreiteten Einfluß in der Antike und im Mittelalter[30]. Jene Stelle ist von vier antiken Autoren vollständig zitiert worden[31]. Die obengenannte Nachricht bei Stobaios stammt von einer nicht mehr vorhandenen Schrift des Aetios. Ps.-Plutarchus schrieb in *De placitis philosophorum*[32] das parmenideische Mauer-Bild von Aetios ab. Die Testimonia bei Ps.-Galenus, *Historia philosopha*[33] und bei Eusebius

[27] Vgl. *De vis.* 13: p I, 105^{r}, Z. 45-46 (=13,52): „Oportet igitur intellectum ignorantem fieri et in umbra constitui, si te videre velit". Nennenswert in dieser Hinsicht ist Mansfelds Bemerkung zum griechischen Himmelstor: „das Tor ist ja der Ort sowohl der Einheit wie der Verschiedenheit von Gegensätzen". DERS., a.a.O. 243.

[28] *De vis.* 13: p I, 105^{r}, Z. 37-38 (=13, 51): „Separaris enim per altissimum murum ab omnibus his. Separat enim murus omnia quae dici aut cogitari possunt a te ...". Dabei verstehen wir das Überschreiten der Mauer bei NvK nicht als ein Ausschalten des Verstandesvermögens, sondern vielmehr - um mit Yamaki zu sprechen - als die „manuductio" von der „ratio" zur Intuition. A.a.O., 294f. Weiteres dazu: HAUBST, a.a.O. 176-183 und HAUG, a.a.O. im besonderen 220, 230.

[29] Vgl. *De vis.* 12: p I, 104^{v}, Z. 38ff (=13, 51): „Est autem murus: omnia et nihil simul. Tu enim qui occurris quasi sis omnia et nihil omnium simul: habitas intra murum illum excelsum quem nullum ingenium sua virtute scandere potest". Man sollte diesbezüglich die Thematik der attractio (Heranziehen) Gottes in *De vis.* 13: p I, 106^{r}, Z. 12-15 (=13, 57) mitberücksichtigen. Dazu YAMAKI, a.a.O. 290 und HAUBST, a.a.O. 170f. Für näheres zur Problematik *Gottes Vorsehung und menschliche Freiheit bei NvK* vgl. den Beitrag von KL. KREMER in MFCG 18 (1989) 227-252.

[30] G.S. KIRK und J. E. RAVEN, *The Presocratic Philosophers* (Cambridge ^{2}1957) 259 schreiben über das astronomische System von Parmenides, wobei sie das Bild der Mauer als Teil dieses Systems verstehen: „The theory seems to have been surprisingly influential". Auch dazu: J. S. MORRISON, a.a.O. und CORDO, a.a.O. 324ff.

[31] Näheres: *Doxographi Graeci*, hg. von H. Diels (Berlin ^{4}1965) 41ff.; J. BURNET, *Early Greek Philosophy* (London 1892) 372f.

[32] Vgl. DERS., II 7,1; DIELS, a.a.O. 335, Z. 4ff.

[33] DERS., N.50, DIELS, a.a.O. 622, Z. 20-23.

von Caesarea, *Praeparatio evangelica*[34] stammen also von der Schrift des Pseudo-Plutarchus. Eine einflußreiche lateinische Variante findet sich bei Cicero, *De natura deorum* I 28. An dieser Stelle wird der Vergleich des Kosmos mit umfassenden Bändern (coronae), die ein göttliches Feuer abgrenzen, wiedergegeben, aber ohne explizit auf das Mauer-Bild zurückzugreifen[35]. NvK kannte Parmenides im übrigen zumindest durch die *Vita philosophorum* von Diogenes Laertius, obwohl er die Übersetzung von Ambrosius Traversari erst 1462 erhielt, also neun Jahre nach der Abfassung von *De visione Dei*[36].

Cusanus schloß *De visione Dei* am 8. Nov. 1453 ab. Sicher ist, daß NvK sich im Jahre 1453 in Georgius von Trapezunts Übersetzung der *Praeparatio evangelica*[37] vertiefte, vor allem da jene Übersetzung in *Sermo* CXXVIII (vom 31. Juli. 1453), in der kurz vor der Mitte September 1453

[34] Vgl. Die *Praeparatio evangelica*, 2 Bde, hg. v. K. MRAS (Berlin 1954) Buch XV, K. 8, N. 38 (=Mras, II 410).

[35] M. TULLI CICERONIS, *De natura deorum*, Libri III, hg. von A. ST. PEASE (Nachdruck Darmstadt 1968) 222-223: „Nam Parmenides quidem commenticium quiddam: coronae similem efficit (stephanen appellat) continentem ardorem [lucis] orbem, qui cingit caelum, quem appellat deum; in quo neque figuram divinam neque sensum quisquam suspicari potest". Vgl. auch DIELS, a.a.O. 534; CORDO, a.a.O. 325ff.

[36] Vgl. Cod. Harl. 1347, Fol. 165^{r} (=Diogenes Laertius, Buch IX, 3. Kapitel) und dazu MFCG 1 (1961) 40-51; MFCG 3 (1963) 26ff. Übrigens: die drei Parmenides-Stellen (d.h. Frag. 1, Z. 28-30 DK; Frag. 1, Z. 34-36 DK; Frag. 44 DK), die im oben genannten Kapitel des Buches von Diogenes angegeben werden, tauchen in Cod. Harl. 1347, Fol. 165^{r} nicht auf. Cusanus erwähnt Parmenides doch mehrmals in seinen eigenen Schriften, aber ohne auf die Mauer-Symbolik des letzteren einzugehen. Vgl. *De docta ign.* I, 23: h I, S. 46, Z. 22f.; *De fil.* 5: h IV, N. 83, Z. 5ff.; *De beryl.*: h ^{2}XI/1, N. 13, Z. 2 und *De princ.*: h X/2b, N. 7, Z. 7f.; N. 30, Z. 1-19. Zur letztgenannten Stelle vgl. *Nikolaus von Kues, Über den Ursprung*, in: NvKdÜ 23b, S. 94f.

[37] Die Angabe von L. Baur in h XI/1 (1940) p. 8, *Adn.* 5, daß die Übersetzung von Georgius erst ca. 1450 für des NvK Bibliothek angeschafft wurde, ist m.E. ohne weiteren Nachweis nicht anzunehmen. Aufgrund eines Briefes von Georgius vom 27. 4. 1450 an Francesco Barbo, in dem er erwähnt, daß er bereits vor zwei Jahren u.a. den Johanneskommentar des Cyrill von Alexandrien sowie die *Praeparatio evangelica* von Eusebius übersetzt habe, können wir jedoch das Datum dieser Übersetzung ziemlich genau festlegen. Da Georgius in dem Vorwort zur Übersetzung von Cyrills Kommentar schrieb, daß er diese Bücher von Eusebius schon herausgegeben habe, dürfte diese Übersetzung im Jahre 1448 angefertigt gewesen sein. Dazu vgl. J. MONFASANI, *George of Trebizond* (Leiden 1976) 71ff. und für das Schreiben an Barbo, denselben 344. Übrigens: auf S. 72 seines Buches führt Monfasani „25. 02. 1450" als das Datum dieses Schreibens an. In Monfasanis eigener Version des Briefes, die auf einer Kollation mehrerer Handschriften beruht, steht aber „V Kalendas Maias 1450", d.h. der 27. 4. 1450. Weder das Datum auf S. 72 noch das auf S. 343 angegebene Datum desselben Briefes, nämlich „17. 4. 1450", entsprechen deshalb dem richtigen Datum, wie es im lateinischen Text angegeben ist.

abgeschlossenen Schrift *De pace fidei* und im Briefwechsel mit den Mönchen von Tegernsee (vom Anfang 1454) erwähnt wird[38]. Wegen der Auslassungen von Georgius enthält sie leider das Mauer-Bild von Parmenides nicht. Dementsprechend drängt sich zunächst die Frage auf, ob NvK hätte wissen können, daß seine Übersetzung (d.h. diejenige im heutigen Cod. Cus. 41) nicht vollständig war. Die Übersetzung des Georgius des Eusebius-Textes sowie die Leistung des ersteren als Übersetzer war doch ab 1452 von Zeitgenossen in Italien als mangelhaft erkannt worden. Darüber hinaus gibt Georgius in der auch in Cod. Cus. 41 wiedergegebenen Praefatio, in der er seine Übersetzung Papst Nikolaus V. widmete, zu, daß er Auslassungen vorgenommen hatte, und zwar um die Schrift des Eusebius von der Irrlehre des Arianismus zu reinigen[39]. Deswegen dürfen wir die Behauptung wagen, daß auch NvK die Möglichkeit gehabt hätte zu erkennen, daß in seiner Übersetzung u.a. das ganze letzte Kapitel der *Praeparatio evangelica* ausgelassen worden ist, in dem das Mauer-Bild sonst aufgetaucht wäre[40]. NvK hatte 1453 während der Abfassung von *De*

[38] Der erste Nachweis für NvKs Beschäftigung mit der *Praeparatio evangelica* von Eusebius findet sich in *Sermo* CXXVIII (31. 7. 1453) V_2, Fol. 4rb, Z. 7f. Zum Briefwechsel vgl. EDM. VAN STEENBERGHE, *Autour de la docte ignorance* (Münster 1912) 120ff. Briefe Nr. 8-10, 21-25. Erst am 15. 1. 1454 erbat Bernhard von Waging NvKs Exemplar der *Praeparatio evangelica* (vermutlich dasjenige in Cod. Cus. 41). Als NvK Bernhard am 16. 8. 1454 schrieb, wollte er die Übersetzung sofort zurückbekommen, angeblich um an *De beryllo* weiterzuarbeiten. In den Predigten und Spätschriften verwies Cusanus mehrmals auf Eusebius' Schrift. Vgl. dazu R. HAUBST, *Christologie* 19 und *Das Bild* 305. Für andere Hinweise auf Cod. Cus. 41 vgl. die folgenden Stellen bei den Predigten und Spätschriften: Die *Notae* zu *Sermo* CLXXXII (30. 3. 1455, 176 nach Koch) V_2, Fol. 83^{ra-b} (mit einem Hinweis auf P. E. Buch I); *Sermo* CLXXXIX (5. 6. 1455) V_2, Fol. 94ra, Z. 40ff. (mit einem Hinweis auf P.E. Buch V); *Sermo* CCLXXVI (3. 4. 1457) V_2, Fol. 240vb, Z.25f.; *De pace fidei* (1. 9. 1453): h VII N. 18, Z. 5; 67. Vgl. auch die *Adnotationes* 3, 20 und 21. Andere Hinweise auf Eusebius bei Cusanus: *De beryllo* (1458): h ^{2}XI/1 N. 8, Z. 2f. (dazu *Adn.* 10); N. 39, Z. 9-13 (dazu *Adn.* 13) und *De venatione sapientiae* (1462): h XII, N. 31, Z. 5ff.

[39] Vgl. Cod. Cus. 41, Fol. 1va, Z. 25ff.: „Illud sane praetermittendum non est, ne quis, quoniam nonnulla in hoc libro non absque tuae sanctitatis auctoritate concidimus, quasi traductoris transgressos officium nos accuset, ante primi consilii tempora librum hunc ab eusebio editum fuisse. Constat eum ipsum Ariana heresi ante sententiam consilii laborasse Sanctorum deinde patrum auctoritatem libenter secutum sanctissime atque pie in orthodoxia vixisse". Auf Fol. 2ra, Z. 4-14: „Haec res, quoniam nonnulla in hoc libro sparsa invenimus ab Ariana pravitate non aliena, firmo nobis fuit argumento ante coetum illum sacratissimum haec illi conscripta et edita fuisse. Qua re sentibus tuo iussu amputatis, rosas solummodo latinis hominibus hac traductione obtulimus".

[40] Zur Unvollständigkeit von der Übersetzung des Georgius vgl. zunächst L. ALLATIUS, *De Georgiis et eorum scriptis diatriba*: Migne PG 161, 749-750 und dazu MFCG 12 (1977) 19; J. MONFASANI, a.a.O. (Leiden 1976) 78f. (bes. 78, Anm. 46), 127; R. KLIBANSKY, *Plato's Parmenides in the Middle Ages and the Renaissance*, in: Mediaeval and Renaissance

visione Dei einen Grund, die Zuverlässigkeit von der Übersetzung des Georgius anzuzweifeln, und zwar nicht nur auf Grund der Praefatio, sondern auch weil Georgius 1452 als Übersetzer des Papstes Nikolaus V. entlassen worden war und wegen mehrerer nachlässiger Übersetzungen, und vor allem auf Grund eines Faustkampfes mit dem Sekretär des Papstes, Poggio Bracciolini, mit dem NvK seit 1426 in Kontakt war, im Gefängnis saß[41]. Obwohl NvK sich, wie die Randbemerkungen in Cod. Cus. 41 zeigen, der Übersetzung von Georgius bediente, können wir uns bedauerlicherweise hinsichtlich seiner Mauer-Symbolik nicht darauf stützen. Man darf aber dabei nicht ausschließen, daß Cusanus in der gleichen Vorlage nachgeschlagen haben mag, die Georgius zur Vorbereitung seiner Übersetzung benutzte. Laut Mras soll Georgius ein Exemplar zu Rate gezogen haben, das aus dem Besitz des Kardinals Bessarion stammte[42] und

Studies 1 (1943); jetzt in: Ders., The Continuity of the Platonic Tradition during the Middle Ages (Nachdruck Millwood, New York 1982) 289; L. MOHLER, *Kardinal Bessarion* (Paderborn 1967) Bd. I, 327. Nach Klibansky hätte der Abt Giovanni Andrea De Bussi alle Übersetzungen, die NvK bekam, überprüfen lassen. DERS., 306-307. Vgl. ferner dazu M. HONECKER, *Nikolaus von Kues und die griechische Sprache*, in: CSt II (Heidelberg 1938) 66ff.

[41] Dazu KLIBANSKY, a.a.O. 294-299; MONFASANI, a.a.O. 109. J. Monfasani stellt Klibansky gegenüber fest (aber vgl. auch Klibanskys neues Vorwort zu seinem Aufsatz in dem oben zitierten Band), daß NvK erst 1458 Georgius beauftragte, eine Übersetzung von Platos *Parmenides* anzufertigen. Siehe MONFASANI, a.a.O. 167-170. Die spätere Beschäftigung des Georgius als Übersetzer im Auftrag von NvK ist aber keine Widerlegung unserer oben erwähnten Behauptung. Obwohl seine Feinde den Vorwurf gegen seine Übersetzungen (im besonderen gegen die Eusebius-Übersetzung) sofort verbreiteten, führte Georgius, nach den fünf Tagen im Gefängnis vom 4. 5. 1452 bis dem 9. 5. 1452 seine Tätigkeit als Übersetzer weiterhin fort. Später im Jahre 1452, ist Georgius z.B. nach Neapel gegangen, um einen Auftrag als Übersetzer für König Alfons von Aragonien und Sizilien durchzuführen. Die erste Aufgabe von Georgius für Alfons war eine Übersetzung des *Liber thesaurorum* des CYRILLS VON ALEXANDRIEN. NvK besaß eine Kopie dieser Übersetzung in Cod. Cus. 42, Fol. 1-120^{v}.

[42] Vgl. MRAS, a.a.O., Bd. I, S. XXXI. Er behauptet, Georgius müsse mindestens zwei verschiedene Hss. zur Verfügung gehabt haben: Cod. Marc. 341 (=I nach Mras' Einordnung), der damals im Besitz des Kardinals Bessarion war, und Cod. Paris. Graec. 465 (=B), einen allerdings nicht vollständigen und wenig zuverlässigen Textzeugen. Beide Textzeugen enthalten diejenige Eusebiusstelle, die das Parmenidesfragment A37 DK überliefert. Mras hat überdies nur einige venezianische Ausgaben (von 1500 und 1501) der Georgius-Übersetzung berücksichtigt. Obwohl er diese Übersetzung ausführlich in der Einleitung seiner Ausgabe behandelt, erwähnt Mras weder Cod. Cus. 41 noch Mon. lat. 18199 Fol. 11-118 (das bereits erwähnte Exemplar aus dem Besitz der Mönche von Tegernsee). Darüber hinaus gibt er zu verstehen, daß jene Übersetzung erst mit Nikolaus Jensons venezianischer Druckausgabe von 1470 verbreitet wurde. Dies Versehen hat Mras sicherlich irregeführt. Zur Entstehung der Übersetzung von Georgius vermutet er auf S. XXXI folgendes: „Um 1450 war aus einer am Anfang und am Schluß verstümmel-

NvK demnach wohl leicht zugänglich war. Jene Handschrift (d.h. MS Venezia, BN Marciana, Zan. gr. 341) enthielt Parmenides' Mauer-Bild in toto[43]. Da das Mauer-Bild entweder durch die Schrift des Eusebius oder durch die oben erwähnten übrigen Zeugnisse so weit verbreitet war, wäre es höchstwahrscheinlich jedem begegnet, der tatsächlich enge Beziehung zu solchen Humanisten wie Georgius und Bessarion hatte[44]. Soweit der Zugang von Cusanus zum Mauer-Bild von Parmenides.

Auch wenn es feststellbar wäre, daß NvK zweifelsohne das parmenideische Mauer-Bild gekannt hat, stellt sich trozdem eine weitere Frage, und zwar ob nicht Cusanus das Mauer-Bild in Frag. A37 DK - so wie einige Parmenides-Kenner behaupten - rein kosmologisch verstehen

ten Hs. die Hs. I (quae in urbe forte reperta est <vgl. Georgius' Prolog in Cod. Cus. 41, Fol. 1^{r}>) abgeschrieben worden und Tr. <=Georgius> machte daraus seine Übersetzung. Zwischen 1454 und 1460 mag B nach Italien gekommen sein, I wurde am Anfang ergänzt und Tr. ergänzte nun seinerseits aus dem soweit vervollständigten I seine Übersetzung. Als später dem Schreiber I^{a}B wieder (aber nur für kurze Zeit!) zur Verfügung stand, wurden eilig die letzten Zeilen des 14. Buches und das dürftige Exzerpt aus dem 15. Buch hinzugefügt". Diese Reihenfolge der Ereignisse ist aber mit Hinblick auf Cod Cus. 41 nicht stichhaltig. Die Hinweise auf Eusebius in dem *Sermo* CXXIX und in *De pace fidei* sowie der Briefwechsel mit Bernhard von Waging bestätigen, daß Cusanus spätestens 1453 die Georgius-Übersetzung bekam. „Das dürftige Exzerpt aus dem 15. Buch" ist doch darin enthalten, wenn auch ohne das Mauer-Bild. Folglich dürfte Georgius viel früher eine verhältnismäßig vollständige Vorlage zur Verfügung gehabt haben. Ein Vergleich von Mras XXX-XXXI, wo er Georgius' Auslassungen (nach der Druckausgabe von 1470) dokumentiert, mit Cod. Cus. 41 läßt diese Korrektur zur Überlieferungsgeschichte zu. Die letzte Zeilen der Georgius-Übersetzung in Cod. Cus. 41 stimmen mit den von Mras zitierten letzten Zeilen dieser Übersetzung fast gänzlich überein. Cod. Cus. 41, Fol. 201vb, Z. 30-Fol. 202ra, Z. 3: „pirro a quo sceptici phi<losophi> appellati sunt qui nec sensu nec ratione quidquam posse comprehendi docentes magno risu omnium explosi sunt". Siehe auch Monfasanis Kritik an Mras' Ausgabe, *George of Trabizond*, a.a.O. 73, Anm. 16.

[43] Vgl. MRAS, a.a.O. Bd. I, XXIII-XXXII, bes. die Beschreibung der Handschrift auf S. XXIII: „Eine vollständig erhaltene (aber aus einer am Anfang und am Schluß verstümmelten Vorlage abgeschriebene) und gut leserliche Papierhs. des 15. Jahrh., aus dem Besitz des Kardinals Bessarion". Mras behauptet (in Übereinstimmung mit Gifford), daß P.E. XV, 6-62 einschließlich des parmenideischen Mauer-Bildes in Cod. Marc. 341, Fol. 295-300 vom Schreiber I^{a} direkt aus B abgeschrieben worden ist. Deswegen erwähnt er I nicht im Apparat zu P.E. XV, 38 (=Bd. II, 410).

[44] Vgl. ferner zum Verhältnis zwischen NvK und Bessarion KLIBANSKY, a.a.O. 304ff.; MOHLER, a.a.O. im besonderen I 344 mit Hinweis auf NvKs Bemerkung in Cod. Cus. 184, Fol. 102^{v} (zu Bessarions Übersetzung von der *Metaphysik* des Aristoteles): „Istam traslacionem fecit rev.d.card. Nicenus, que non posset esse melior, et feci corrigi librum ex originale de manu eiusdem d. cardinalis.1453". Näheres zu NvKs Beschäftigung mit solchen Humanisten und ihren Übersetzungen griechischer Texte findet sich inter alia bei M. HONECKER, a.a.O.

konnte. Zunächst ist zu beachten, daß NvK aus Frag. A37 DK nur das Bild der allumfassenden Mauer hätte übernehmen können, um sich seiner in *De visione Dei* zu bedienen. In diesem Fall hätte er weder das ganze Proömium noch die Figur einer offenbarenden Göttin mitberücksichtigen müssen, um das Mauer-Bild bei Parmenides durchaus religiös zu verstehen. So verstehen wir zumindest Ciceros zusätzliche Gleichsetzung des *orbem qui cingit caelum* mit Gott in seiner Wiedergabe des parmenideischen Mauer-Bildes. Cicero fügt dem parmenideischen Mauer-Bild diesen Kommentar hinzu, weil diese Gleichsetzung in den ihm vorliegenden parmenideischen Fragmenten wahrscheinlich nicht zu finden war[45]. Nichtsdestoweniger geben wir unten die doxographischen Testimonia für die anderen Stellen aus den Parmenides-Fragmenten außer Frag. A37 DK, die wir im bereits Gesagten hervorgehoben haben, da nicht nur der Prolog des Proömiums sondern auch die Darstellung einer Göttin in Frag. 12 DK NvK zugänglich gewesen sein könnten[46].

Selbst wenn man einen eindeutigeren historischen Beleg für den Einfluß des Parmenides auf die Entstehung der cusanischen Symbolik (z.B. cusanische Randbemerkungen über das parmenideische Mauer-Bild) finden würde, müßte man zugeben, daß Cusanus beim Abfassen der Schrift für die Mönche in Tegernsee mehrere antike und christliche Quellen für die Mauer-Symbolik zusammenbrachte. Das heißt, wir wollen auf keinen Fall suggerieren, daß die hier angeführte Parmenides-Stelle allein als die entscheidende Quelle für die cusanische Mauer-Symbolik angesehen werden kann. Die christozentrische Bedeutung des cusanischen Gleichnisses spricht bekanntlich dagegen.

Es sei deshalb gestattet, unserem Hinweis auf Parmenides noch zwei weitere Beobachtungen zur Traditionsgeschichte der Symbolsprache in *De visione Dei* hinzuzufügen. Haubst berichtet mit Hinweis auf H. Schlier, *Der Brief an die Epheser*, daß die Vorstellung einer trennenden Mauer bereits in der vorchristlich-jüdischen Apokalyptik geschildert wird[47]. Eine weitere Untersuchung dieses Themas ergibt die vollständige Darstellung einer himmlischen Mauer bei der gnostischen Sekte der Mandäer. Deren Mauer-Symbolik erinnert genauso an die cusanische Symbolik wie an Schliers Ausgangpunkt, nämlich an das Bibelwort in

[45] Vgl. Anm. 35.

[46] Zum Frag. 1, 1-30 DK vgl. Sextus Empiricus Adv. math. VII 111; Frag. 2 DK vgl. PROKLOS *In Tim.* I 345, 18ff.; Frag. 2, 3-8 DK vgl. SIMPLICIUS *Phys.* 116, 28-117, 1; Frag. 12, 1-3 DK vgl. EBD. 39, 14-16; Frag. 12, 2-6 DK vgl. EBD. 31, 13-17; Frag. 12, 4 DK vgl. EBD. 34, 14 (so zitiert in K. BORMANN, a.a.O. 28-55). Zur Überlieferung des ganzen Proömiums sollte man vor allem DIELS, *Doxographi Graeci*, a.a.O. sowie J. BURNET, a.a.O. 370-376 berücksichtigen.

[47] HAUBST, a.a.O. 170.

Eph 2, 14 „τὸ μεσότοιχον τοῦ φραγμοῦ“[48]. Das mandäische Mauer-Bild, das übrigens in den sogenannten Thaddäusakten wiedergegeben wird, enthält nicht nur (wie bei Parmenides) das Bild eines Kranzes, der die Welt umgrenzt, sondern auch (im Vergleich mit der cusanischen Darstellung) einen Offenbarungsakt, in dem die Grenzmauer durchgebrochen wird[49]. So spricht der „Erlöser“ zur Seele in dem Großen Buch der Mandäer: „In diese Mauer, die Eisenmauer, werde ich dir eine Bresche schlagen. ... Mit meiner ganzen Kraft will ich dich fassen und mit mir zum Lichtort emporheben“[50]. Die Vorstellung einer Scheidewand (φραγμός) in mehreren gnostischen Quellen ähnelt überdies Ciceros Wiedergabe der parmenideischen Mauer. Diese Quellen beschreiben nämlich eine Feuermauer, die das irdische vom himmlischen Reich trennt[51]. Haubst hat jedoch mit vollem Recht darauf hingewiesen, daß eine Kenntnis der jüdischen und gnostischen Texte, in denen solche Mauer-Vorstellungen vorkommen, bei NvK nicht nachweisbar sei[52].

Eine bisher unbeachtete Quelle für das Bild des *hortus paradisi*, welches in *De visione Dei* zusammen mit der „Paradieses-Mauer“ eingeführt wird,[53] kann in der Tat nachgewiesen werden, und zwar in einer Schrift, die Cusanus zweifelsohne gekannt hat. Mit der Handschrift Cod. Harl. 3092 (11 J.), Fol. 2^{r}ff. besaß Cusanus die vom Abt von Fulda und späteren Mainzer Erzbischof Hrabanus Maurus (780-856) verfaßte Schrift *De universo*[54]. Harl. 3092, Fol. 2^{r} enthält Buch XV, K. 11 dieser Schrift: *De*

[48] Vgl. H. SCHLIER, *Christus und die Kirche im Epheserbrief* (Tübingen 1930), insbesondere 18-26.

[49] M. LIDZBARSKI, *Ginza. Der Schatz oder das große Buch der Mandäer* (Göttingen 1925) 87, Z. 17; 93, Z. 10; 143, Z. 15; 164, Z. 26; 168, Z. 3; 175, Z. 7. Nach der mandäischen Vorstellung sind es sieben eiserne (oder goldene) Mauern, die um die Seele gelegt werden. Die Erleuchtung der Seele geschieht demnach jenseits dieser Einsperrung (vgl. 433, Z. 18).

[50] EBD. 551, Z. 1ff.

[51] Zur anderen vorchristlichen Darstellungen einer „Mauer des Paradieses“ vgl. die angegebene Hinweise in SCHLIER, *Christus und die Kirche*, a.a.O. 22, Anm. 3.

[52] HAUBST, a.a.O. 170. Vgl. auch S. A. PALLIS, *Essay on Mandaean Bibliography 1560-1930* (Amsterdam 1974) 31ff. Dort wird festgestellt, daß - sieht man von Hinweisen auf diese persische Sekte in Reisebeschreibungen des 16. Jh. ab - genuine mandäische Schriften erst 1645 in Europa rezipiert wurden.

[53] *De vis.* 13: p I, Fol. 105^{r}, Z. 27 (= 13, 51).

[54] Ferner dazu vgl. R. DANZERS Bearbeitung der Handschrift in MFCG 3 (1963) 74-77, wo die folgende Überschrift auf Fol. 1^{r} der Hand des NvK zugeschrieben wird: „Prima pars huius rabani ethymologiarum (so schreibt Cusanus nach dem mittelalterlichen Titel) habetur brugis et vidi/ ad sanctum donatianum in libraria et credo eciam Wormacie/ in ecclesia maiori et spire et magunciis“. Eine Untersuchung der Rückvergrößerung dieser Handschrift im Kueser Geburtshaus zeigte an den diesbezüglichen Stellen wenige Abwei-

paradyso. Dort wird das Paradies mit dem Garten der Wonne (hortus deliciarum) gleichgesetzt[55]. Dieser Garten ist demnach sogar von einer himmlischen Feuermauer umgeben[56]. Hrabanus macht klar, daß er großen Wert auf die ekklesiologische Deutung des Paradieses legt, was er im mystischen Sinne der gegenwärtigen Kirche oder aber des Landes, das von „den Lebenden" ewig bevölkert wird, versteht[57]. Dann führt er die Stiftung der Kirche als Paradies auf Christus zurück[58]. In der Folge beschreibt er einen vom Paradies ausgehenden Fluß, der das Christus-Bild trägt, das von der Flußquelle des Vaters ausgeht[59]. Damit verfolgt Hrabanus offensichtlich dasselbe Anliegen wie die Mauer-Symbolik in *De visione Dei*. Genauer gesagt: die Vertiefung in das trinitarische Mysterium Christi durch Bildnisse vermag die Pforte des Paradieses aufzuschließen[60].

chungen von der Kölner Ausgabe 1617, die bei Migne, PL 111 wieder abgedrückt ist, und bestätigt Danzers Behauptung, daß die Hs. außer einigen kleinen Auslassungen den vollständigen Text habe. (Ders., 77). Das folgende Beispiel ist charakteristisch. Harl. 3092, 2^{r} lautet an einer Stelle „paradisus Ecclesia est: sic enim de illa legitur in Canticis canticorum" statt „ ... sic de illa legitur ..." so wie bei PL 111, 334 C, Z. 5.

55 Vgl. *De vis.* 12: p I, Fol. 105^{r}, Z. 22 (=12, 50); 21: Fol. 110^{v}, 23 (=21, 92); 17: Fol. 108^{r}, 42 (=17, 79).

56 „Septus est enim unique romphea flammea, id est, *muro igneo* accinctus: ita ut eius caelo pena jungat incendium".

57 „Paradisus, id est hortus deliciarum, mystice aut Ecclesiam praesentem significat, aut terram viventium, ubi illi qui merentur per fidem rectam et bona opera victuri sunt in perpetuum".

58 „... quia Ecclesia Catholica a Christo, qui est principium omnium, condita esse cognoscitur".

59 „Fluvius de paradiso exiens imaginem portat Christi de paterno fonte fluminis, qui irrigat Ecclesiam suam verbo predicationis et dono baptismi".

60 Vgl. z.B. die Stellen in *De visione Dei*, wo Cusanus auf die Entrückung des Apostels Paulus Bezug nimmt, welche zum Eintritt in den „Garten des Paradieses" hinführt: *De vis.* 17: 108^{v}, Z. 41ff. (=17, 79); 24: 112^{v}, 20ff. (=24, 107). Diesbezüglich bemerkenswert sind die christologischen Auslegungen des Hrabanus Maurus der architektonischen Terminologie in *De universo*, Buch 14. In Harl. 3092, 7^{v} (=14, 2) steht unter der Überschrift „De portis" z.B.: „Porta dicitur, qua potest vel importari vel exportari aliquid ... In bonam ergo partem accipitur, quando ipsum Dominum significat, per quem nobis vitae aeternae aditus patet. Unde ipse ait: Ego sum ostium: per me si quis introierit, salvabitur et ingredietur et egredietur et pascua inveniet (Joh 10, 9). Item porta fidem Christi significat". Und auf Fol. 8^{v} (=8, 23) unter „De parietibus aedificiorum": „Paries corpus Salvatoris significat".

ISLAMISCHE WURZELN DER CUSANISCHEN MAUERSYMBOLIK? DIE „MAUER DES PARADIESES" IM *LIBER SCALAE MAHOMETI*

Von Klaus Reinhardt, Trier

„Ich kann nicht finden, wo Cusanus sie (d.h. die Rede von der „Mauer des Paradieses") her hat. Ich möchte am liebsten eine Preisausschreibung machen: Wer findet die Mauer im 13./14. Jahrhundert? Und zwar nicht nur als Mauer um ein Seelengärtlein, das behütet und eingezäunt sein muß". So hat R. Haubst beim Symposion über *Das Sehen Gottes nach Nikolaus von Kues* (1986)[1] die Verlegenheit zum Ausdruck gebracht, in der sich die Forschung bei der Suche nach dem „nähere(n) geistesgeschichtliche(n) Hintergrund der cusanischen Symbolsprache von der ‚Mauer des Paradieses'"[2] befindet.

Hier soll nun auf einen Text des 13. Jh. aufmerksam gemacht werden, der ganz ohne Zweifel von der Mauer des Paradieses in einem eschatologischen Kontext spricht. Es ist der *Liber scalae Mahometi*, eine um das Jahr 1264 aus dem Arabischen ins Lateinische übersetzte Legende von einer nächtlichen Reise des Propheten Mohammed in den Himmel und in das Paradies. Die Legende, die an einen Vers des Koran (Sure 17,1) anknüpft, ist seit dem 9. Jh. in der islamischen Welt in verschiedenen Versionen nachzuweisen. Im 13. Jh. wurde sie auch im lateinischen Abendland bekannt, zunächst in einer kürzeren Fassung in der *Historia arabum* des Erzbischofs von Toledo Rodrigo Jiménez de Rada (ca. 1170-1247). Dann, um 1264, ließ der König von Kastilien Alfons X. der Weise durch seinen jüdischen Leibarzt Abraham Alfaquím eine längere Version der Legende, den *Kitâb al-Mi`râg* (d.h. das Buch von der Auffahrt) in Sevilla aus dem Arabischen ins Spanische übersetzen; einer seiner Notare, der Italiener Bonaventura von Siena, übertrug sogleich die inzwischen verschollene spanische Version unter dem Titel *Liber scalae Mahometi* ins Lateinische und auch ins Altfranzösische. Die lateinische und die altfranzösische Übersetzung sind erhalten. Sie wurden im Jahre 1949 gleich

[1] R. HAUBST, *Die erkenntnistheoretische und mystische Bedeutung der „Mauer der Koinzidenz"*, in: Das Sehen Gottes nach NvK. Akten des Symposions in Trier vom 25. bis 27. September 1986, MFCG 18 (1989) 167-195, dort 195 (in der Diskussion seines Vortrages).

[2] EBD. 170.

zweimal ediert[3]. Der Anlaß dazu war der Streit um die These des spanischen Arabisten Miguel Asín Palacios, der *Liber scalae Mahometi* sei die unmittelbare Quelle für Dantes *Göttliche Kommödie*[4].

Im *Liber scalae Mahometi* wird geschildert, wie der Prophet, geführt vom Erzengel Gabriel, vom Tempel in Jerusalem aus in einer nächtlichen Traumvision auf einer Leiter in den Himmel aufsteigt. Er gelangt bis in den neunten Himmel vor den Thron Gottes. Von hier aus schaut er die Erde und durchwandert erneut die Himmel. Dabei stößt er nun, wie im 30. Kapitel erzählt wird[5], zusammen mit Gabriel auf die überaus große Mauer des Paradieses (venimus ad murum maximum paradisi). Die Mauer bestand aus quadratischen Blöcken, deren Material Gold, Silber und Rubin war, und leuchtete so sehr, daß ein Mensch sie kaum ansehen konnte. Dazu strahlte der mit Rosenwasser getränkte Mörtel einen unbeschreiblich wohltuenden Duft aus. Mohammed hebt besonders die Unbegreiflichkeit der Mauer hervor: „Ich schaute auch, ob ein Mensch die Höhe dieser Mauer nennen könne, und da es niemanden gab, erkannte ich ganz klar, daß kein Lebendiger die Höhe dieser Mauer aussagen oder denken könne außer Gott, der sie gemacht hat". Der Erzengel Gabriel bestätigt ihm: „Du weißt, o Bote Gottes, daß das die Mauer und die Türme des Paradieses sind, und ich schwöre Dir beim Namen Gottes, daß über jene Mauer und jene Türme bisher noch niemand gestiegen ist, kein Engel und kein Teufel und auch kein Fantasma, weil sie von allen Geschöpfen so bewacht werden, daß sie nicht irgendwie gesehen werden. Du aber, Mohammed, bist der erste Mensch, der sie je gesehen hat"[6]. Gabriel schildert dann, wie hinter diesem von Mauern und Türmen umgebenen Paradies ein anderes liegt, ein grüner Garten, den Gott mit eigenen Händen geschaffen hat. „Zwischen diesem Paradies und Gott selbst sind nur noch zwei Vorhänge"[7].

[3] J. Muñoz Sendino, *La escala de Mahoma* (Madrid 1949); E. Cerulli *Il „Libro della Scala" e la questione delle fonti arabo-spagnole della Divina Commedia*, Studi e Testi 150 (Città del Vaticano 1949). Die beiden Editionen sind unabhängig voneinander entstanden.

[4] M. Asin Palacios, *La escatología musulmana en la Divina Comedia* (Madrid [4]1984; die 1. Auflage war 1919 erschienen). Die vierte Auflage des Buches bringt auch eine Geschichte der Polemik um die These von Asín Palacios (469-609).

[5] Die distinctio XXX. capituli findet sich bei Cerulli, 100-103, und bei Muñoz Sendino 339-341.

[6] Scias, nuncie Dei, quod hii sunt murus et turres Paradisi; et iuro tibi per nomen Dei quod super illum murum illasque turres nullus adhuc ascendit angelus nullusque diabolus, nullum eciam et fantasma, quia ipsi custoditi sunt ab omnibus creaturis ne aliquatenus videantur. Tu autem, Machomete, primus es hominum qui viderit eos unquam...

[7] In den folgenden Kapiteln ist von vielen Paradiesen die Rede. In Kapitel 34 (Cerulli 111) sind es sieben Paradiese; das siebte Paradies ist wie ein „castrum paradisorum", weil

Dann kommen die beiden Wanderer an die Pforte des Paradieses. Auf das Klopfen Gabriels erscheinen die Türhüter. Gabriel nennt seinen Namen und stellt seinen Begleiter vor: „Das ist Mohammed, der Bote Gottes". Die Türhüter fragen: „Ist er schon gesandt (Estne ipse iam missus)?", und nach der bejahenden Antwort Gabriels öffnen sich ihnen die Tore des Paradieses[8].

Zwei Fragen stellen sich uns angesichts dieses Textes: Erstens, sind die Aussagen über die Mauer des Paradieses im *Liber scalae Mahometi* inhaltlich verwandt mit denen des NvK in *De visione Dei*? Zweitens, hat NvK den *Liber scalae Mahometi* gekannt?

Zur ersten Frage: Beide Schriften beschreiben den Weg des Menschen zur Schau Gottes. Die Mauer, die das Paradies umgibt, hat bei beiden die Funktion, dem Menschen den Weg zu dem Ort zu versperren, wo Gott selbst wohnt und die eschatologische Beseligung schenkt. Auch der *Liber scalae Mahometi* betont sehr stark die Transzendenz und Unübersteigbarkeit der Mauer. Selbstverständlich spricht er nicht von der Mauer der Koinzidenz; ein solch spekulativer Begriff ist in einer Legende nicht zu erwarten. Allerdings gibt es auch keinen Hinweis auf eine Kreisform der Mauer, - eine Vorstellung, die eine Gleichsetzung der Mauer des Paradieses mit der Mauer der Koinzidenz erleichtern könnte[9]. Wenn der *Liber scalae Mahometi* von zwei Paradiesen spricht, von dem Paradies mit Mauern und von dem grünen Garten des Paradieses, dann verbindet er wohl die biblische Tradition vom Garten Eden in Genesis 2 mit der Schilderung des himmlischen Jerusalem in Apokalypse 21. Allerdings ist die Mauer im *Liber scalae Mahometi* nicht die durchsichtige, aus kristallenem Jaspisstein bestehende Mauer der Johannes-Apokalypse; sie bleibt vielmehr, ähnlich wie die Mauer in *De visione Dei*[10], für menschliches Begreifen undurchdringlich. Die Aussage des NvK im 9. Kapitel von *De visione Dei* (N. 37), daß die Pforte des Paradieses vom höchsten Geist des Verstandes (supremus spiritus rationis) bewacht wird, hat keine Entsprechung im *Liber scalae Mahometi*; dort finden wir nur die etwas merkwürdige Aussage, daß die Mauern und Türme des Paradieses von allen

es höher liegt als die anderen; der Mensch und auch Gott selbst kann von da aus alle anderen Paradiese sehen; es ist im eigentlichen Sinn das Haus Gottes.

8 Am Ende des 33. Kapitels (CERULLI 109) wird berichtet, wie Mohammed nach dem Durchschreiten der Paradiesespforte zurückschaut und von innen folgende Überschrift erkennt: „Ego sum Deus et non est alius deus preter me. Et omnes homines qui dixerunt: le halla hilalla, Muahgmet razur Halla - quod interpretatur: Non est deus alius nisi Deus et Machometus est nuncius eius -, pro aliquo peccato, quod habebunt, non introibunt in infernum nec penam aliquam patientur".

9 Darauf weist HAUBST hin, a.a.O. 172.

10 Vgl. dazu HAUBST, a.a.O. 181.

Kreaturen so bewacht werden, daß sie nicht irgendwie gesehen werden. Im übrigen spricht die Legende sehr viel von Engeln, die den Weg Mohammeds begleiten. Das alles geschieht in volkstümlicher, bildhafter Form. Einige islamische Philosophen haben die Bildaussagen der Legende theologisch ausgedeutet. Wie Miguel Asín Palacios zeigt, hat der neuplatonisch geprägte Mystiker Ibn Arabi von Murcia (1165-1240) so das himmlische Tier, auf dem Mohammed nach Jerusalem ritt, auf die ratio des Philosophen bezogen, den Lichtstrahl dagegen, auf dem der Prophet zum Thron Gottes gelangte, auf die göttliche Gnade[11].

Obwohl die beiden Schriften, was die Mauersymbolik angeht, sich in manchen Punkten berühren, gibt es also doch auch viele Unterschiede. So bleibt die Frage offen, ob NvK, die Kenntnis des *Liber scalae Mahometi* einmal vorausgesetzt, wirklich dadurch zu seinen Aussagen über die Mauer des Paradieses angeregt worden wäre. Aber hat er überhaupt diese Legende von der Himmelfahrt Mohammeds gekannt? Das ist die zweite Frage.

Seit den Tagen des Konzils von Basel hat sich NvK um ein besseres Verständnis des Islam bemüht. Gerade im Jahre 1453, kurz bevor er *De visione Dei* verfaßte, hat er sich nach dem Fall Konstantinopels in *De pace fidei* besonders intensiv mit dem Islam auseinandergesetzt. Ist er dabei auf den *Liber scalae Mahometi* gestoßen?

Ob die lateinische Fassung des *Liber scalae Mahometi* weit verbreitet war, ist zweifelhaft. Heute sind bis jetzt nur zwei Handschriften des 14. Jh.s bekannt, der Codex latinus 6064 der Nationalbibliothek Paris und der Codex latinus 4072 der Biblioteca Vaticana[12]. Dabei ist es von großer Bedeutung, daß die beiden genannten Handschriften den Text des *Liber scalae Mahometi* zusammen mit der sog. *Collectio Toletana* (auch *Corpus Toletanum* genannt) überliefern, also jener Sammlung von Schriften über den Koran, die Petrus Venerabilis, der Abt von Cluny, 1142/43 zusammenstellen ließ; der *Liber scalae Mahometi* wurde also spätestens im 14. Jh. in diese repräsentative Sammlung aufgenommen. Leider fehlt er in jener Handschrift der *Collectio Toletana*, die einst zur Bibliothek des NvK gehörte (heute cod. Cus. 108)[13]. Es müßte untersucht werden, ob Cusanus nicht noch andere Handschriften der *Collectio Toletana* kannte, die auch den *Liber scalae Mahometi* enthielten.

[11] Asín, *La escatología* 81. Vgl. zu Ibn Arabi von Murcia M. Cruz Hernandez, *Historia del pensamiento en el mundo islámico* II (Madrid 1981) 221-248; M. Asín Palacios, *El Islam cristianizado. Estudio del sufismo a través de las obras de Abenarabi de Murcia* (Madrid ^{2}1981).

[12] Dazu kommt die altfranzösische Version im Codex Laudensis Misc. 537 der Bibliotheca Bodleiana in Oxford.

[13] Vgl. die Beschreibung durch L. Hagemann in h VIII, S. XV-XVI.

Möglich wäre auch, daß NvK auf indirektem Weg von dieser Legende und ihrer Mauersymbolik Kenntnis erhielt. Muñoz Sendino und vor allem Cerulli haben viele Texte christlicher Theologen des Mittelalters mit anti-islamischer und eschatologischer Thematik gesammelt, die vom *Liber scalae Mahometi* beeinflußt sind[14]; dazu gehört auch die Schrift *Contra legem sarracenorum* des Dominikaners Ricoldus de Monte Crucis, die NvK mit Sicherheit kannte[15]. Jedoch haben weder Ricoldus de Monte Crucis noch Dante noch andere vom *Liber scalae Mahometi* beeinflußte Philosophen und Theologen das Symbol der Mauer des Paradieses aufgegriffen, zumindest soweit man das aus den Hinweisen bei Muñoz Sendino und Cerulli ersehen kann.

So bleibt die Frage nach einem möglichen Einfluß des *Liber scalae Mahometi* auf die cusanische Mauersymbolik in *De visione Dei* offen. Eine ausführlichere Untersuchung der Probleme soll in einem der folgenden Bände von MFCG erscheinen. Dabei muß sicher noch genauer als bisher die Interpretation der biblischen Paradieses-Vorstellung in der christlichen, aber auch in der jüdisch-rabbinischen Tradition untersucht werden[16].

[14] Vgl. außer den in Anm. 3 genannten Werken E. CERULLI, *Nuove ricerche sul Libro della Scala e la conoscenza dell' Islam in occidente*, Studi e Testi 271 (Città del Vaticano 1972).

[15] Vgl. den Text in cod. Cus. 108, Fol. 31-107.

[16] Herr Gotthard (Trier) hat mich freundlicherweise auf eine Stelle im babylonischen Talmud hingewiesen (Ketuboth Fol. 77[b]). Dort wird gesagt, daß nach Mose kein Sterblicher mehr des Paradieses für würdig befunden wurde. Nur dem Rabbi Jehoschua ben Levi gelang es, mit Hilfe einer List Eingang zu finden. Nach der Übersetzung in dem von ROBERT VON RANKE-GRAVES und RAPHAEL PATAI herausgegebenen Buch *„Hebräische Mythologie. Über die Schöpfungsgeschichte und andere Mythen aus dem Alten Testament"* (rowohlts enzyklopädie, Reinbek 1986, 88) setzte der Todesengel Jehoschua rittlings auf die Grenzmauer und zeigte ihm das Paradies, und der Rabbi sprang dann nach der anderen Seite ins Paradies. In der näher am Original bleibenden Übersetzung von LAZARUS GOLDSCHMIDT (*Der babylonische Talmud*. Bd. 5 [Berlin 1931] 249), fehlt der Terminus Mauer; es wird nur gesagt, daß der Engel den Rabbi hochhob und daß dieser dann nach der anderen Seite hinübersprang. Auf jeden Fall trifft man in den biblischen Apokryphen und in der rabbinischen Literatur hin und wieder auf die Vorstellung eines ummauerten Paradieses; vgl. H. L. STRACK - P. BILLERBECK, *Kommentar zum NT aus Talmud und Midrasch* IV/2 (München 1969 = 1924) 1118-1165 (Der Gan Eden); vgl. auch III, 848 und 850 (zu Apok. 21).

BUCHBESPRECHUNGEN

Nicolai de Cusa *Opera omnia*. Vol. VIII: *Cribratio Alkorani*. Edidit commentariisque illustravit Ludovicus Hagemann. Hamburg: Felix Meiner 1986. XXXIX, 370 S.

Das 15. Jh. war reich an Spannungen im Inneren und Bedrohungen von außen. Konzil und Papst rangen um den Vorrang in der Leitung der Kirche, reformatorische Kräfte regten sich allenthalben, von außen war das Abendland von den Türken bedroht. Nachdem sie fast den ganzen Balkan besetzt hatten, eroberten sie 1453 Konstantinopel, griffen 1480 nach Italien über, besetzten Otranto und wurden nur durch den Tod Mehmets II. am weiteren Vordringen gehindert. Die Päpste riefen, um die Gefahr zu bannen, wiederholt, doch ohne Erfolg, die weltlichen Mächte zum Türkenkrieg auf. Der Bildung einer einheitlichen Abwehrfront von Ost und West sollte das Unionskonzil von Ferrara-Florenz dienen. Schließlich verfiel Pius II. auf die Idee, Mehmet II. in einem feierlichen Schreiben zur Annahme des Christentums aufzufordern. Nikolaus von Kues schickte dem Papst die gerade vollendete Cribratio Alkorani zu, damit er etwas zur Hand hätte, was seiner Argumentation gegenüber dem Sultan dienlich sein könnte. Die Idee, den vom Islam drohenden Gefahren durch Missionierung zu begegnen, war nicht neu. Schon Petrus Venerabilis hatte dies im Sinn, als er nach dem ersten Kreuzzug nach Spanien ging und für eine Übersetzung des Korans und anderer grundlegender Schriften ins Lateinische sorgte, die in der Wissenschaft als *Corpus Toletanum* bekannt geworden sind. NvK bediente sich dieses Corpus, als er begann, sich mit dem Islam zu beschäftigen. Sein Ziel war es, aus dem Koran Argumente zu sammeln, die ihm geeignet schienen, die Muslime davon zu überzeugen, daß richtig verstandener Islam zum Christentum führt. Andere Theologen, Zeitgenossen des Kardinals, waren, was die Möglichkeit der Missionierung anging, weniger optimistisch. Georg von Ungarn, ein Siebenbürger Sachse, der 1458 nach zwanzigjähriger türkischer Gefangenschaft nach Hause zurückgekehrt und in den Dominikanerorden eingetreten war, wollte in seinem *Tractatus de moribus, condicionibus et nequitia Turcorum* zeigen, daß der Sieg der Türken bevorstünde, die Papstkirche untergehen und nur ein verlorenes Häuflein von „Auserwählten" (electi), in der Wüste oder im Gebirge in Höhlen lebend, den Glauben bewahren würde. Eine kritische Ausgabe dieses wichtigen Textes mit Übersetzung ist von Reinhard Klockow angekündigt (vgl. Europa und der Orient 800-1900, Lesebuch, hrsg. von G. Sievernich u. H. Budde, Berlin 1989, S. 133, Sp. b. Anm. 5).

Die Sammlung der Kräfte im Inneren hat Nikolaus von Kues zu seinem Programm gemacht. Diesem Ziel diente die 1433 vollendete Reformschrift für Kirche und Reich *De concordantia catholica*, sowie sein Einsatz für das Unionskonzil, das ihn 1437 zu vorbereitenden Gesprächen nach Byzanz führte. Schon

damals blickte er weit über die Grenzen der christlichen Welt hinaus und schuf die Grundlagen für seine, wie Hagemann wohl zu Recht meint, zwischen 1460 und 1461 verfaßte *Cribratio Alkorani*. Mit den Franziskanern in Konstantinopel studierte er während seines Aufenthalts am Bosporus den arabischen Koran, bei den Dominikanern in Pera fand er ein Exemplar der auf Petrus Venerabilis zurückgehenden lateinischen Koranübersetzung, von der er selbst ein Exemplar besaß, das er in Basel zurückgelassen hatte. Seine Antwort auf den Fall Konstantinopels 1453 war die im gleichen Jahr erschienene Schrift *De pace fidei*. Auf seine Anregung verfaßte der Kartäuser Dionysius von Ryckel 1454 den Traktat *Contra perfidiam Machometi*, in dem er, ein unermüdlicher Sammler und fleißiger Kompilator (die Druckausgabe seiner Werke füllt 42 stattliche Bände), fast alles zusammentrug, was man damals über den Islam wußte. In Buch II dieses Traktats geht er den Koran Sure für Sure durch und widerlegt, was ihm anstößig erscheint. Cusanus hat dieses Werk in seiner Cribratio benutzt, allerdings meist ohne Quellenangabe. Hagemann kann fast 30 Stellen nachweisen, an denen Nikolaus sich auf Dionysius bezieht. An weiteren Quellen stand Nikolaus das eben schon erwähnte Corpus Toletanum zur Verfügung. Der Kodex, den er benutzt hat, ist erhalten und von Hagemann bei der Verifizierung der Stellen benutzt worden.

Die Beschäftigung mit dem Islam war vor Nikolaus ausschließlich von der Polemik bestimmt. Schon die Titel der auf diesem Gebiet verfaßten Werke zeugen von dieser Haltung. Nikolaus nähert sich dem Islam auf ganz andere Weise. Während Dionysius von Ryckel nur einen Teil seines Werkes, Buch II, der Auseinandersetzung mit dem Koran gewidmet hatte, beschäftigt Nikolaus sich ausschließlich mit dem heiligen Buch der Muslime. Den Titel *Cribratio Alkorani* hat er gewählt, weil er ganz neutral ist. Er stellt zwei Begriffe in den Mittelpunkt seiner Überlegungen, die *pia interpretatio* und die *manuductio*; er will den Muslim an der Hand nehmen und mit Hilfe der von jenem anerkannten Offenbarungstexte zur Wahrheit hinführen. Was er mit *pia interpretatio* meint, soll an einem Beispiel verdeutlicht werden: Die Kapitel 121-123 (nach Hagemanns Texteinteilung) handeln vom Kreuzestod Jesu, Gottes Sohn, einem zentralen Stück der christlichen Lehre von der Erlösung. Im Koran wird bekanntlich sowohl die göttliche Natur Jesu als auch der Kreuzestod geleugnet. Die entscheidende (und über die Kreuzigung einzige) Aussage ist Sure 4:157, eine schwierige Stelle, die nur verstanden werden kann, wenn man die traditionelle islamische Koranexegese zu Rate zieht: Die Juden behaupten, sie hätten Jesus getötet. „Sie haben ihn (in Wirklichkeit) nicht getötet und (auch) nicht gekreuzigt. Vielmehr erschien ihnen (ein anderer) ähnlich (so daß sie ihn mit Jesus verwechselten und töteten)“ (nach R. Paret, mit den aus der Koranexegese stammenden Ergänzungen in Klammern). Wir vermerken am Rande, daß in der lateinischen Übersetzung des 12. Jh.s, die Nikolaus vorlag, der Text genau so interpretiert wird: „Scribitur in Alkorano ... Christum non fuisse mortuum, sed

alium quendam Christo similem Judaeos suspendisse" (Abschnitt 115 nach Hagemanns Einteilung). Weiter heißt es im Koran, daß Gott Jesus zu sich in den Himmel erhoben hat und die „Leute der Schrift" noch vor seinem Tod (der erst am Ende der Tage eintreten wird) an ihn glauben werden (Sure 4:158f.). Nikolaus stellt fest, daß diese Aussage mit der des Evangeliums übereinstimmt: „Primo certum est ipsum concordare cum evangelio, quod Christus vivat" (Kapitel 121,3f.). Dem Argument der Muslime, die Christen redeten blasphemisch, wenn sie sagen, die Juden hätten Christus, das Wort Gottes, gekreuzigt (122,1-3), hält Nikolaus die prophetischen Weissagungen des AT über Zeit und Umstände von Jesu Tod entgegen, wobei es sich um Propheten handele, die auch vom Koran anerkannt werden. Also sei in dieser Sache dem Evangelium eher Glauben zu schenken als dem Koran. Auf das andere Argument der Muslime, der Verfasser des Korans habe es als blasphemisch empfunden, bei einem so großen Propheten wie Jesus von einen so schmählichen Tod zu sprechen, antworten die Christen: Er hat das Mysterium des Kreuzes nicht verstanden, denn was den Ungläubigen als Schande erscheint, ist in den Augen der Gläubigen ein Ruhmestitel Christi. Nach der pia interpretatio, die hier anzuwenden ist, wollte Muhammad den schmählichen Tod Jesu verheimlichen; zugleich wollte er bestätigen, daß er noch lebt und wiederkehren wird. Die Auferstehung Jesu konnte er nicht zugeben, da dies die Anerkennung der göttlichen Natur Jesu voraussetzt.

Die wissenschaftliche Beschäftigung mit der Cribratio Alkoran hat eine lange Geschichte; Hagemann schildert sie in seiner Einleitung. Nun endlich liegt eine textkritische Ausgabe vor, auf die man seit langem gewartet hat. Was Hagemann geleistet hat, kann man nur als mustergültig bezeichnen und entspricht voll dem bewährten Standard, den die Heidelberger Ausgabe der Werke des Nikolaus von Kues gesetzt und angewandt hat. Über die vier Handschriften hinaus, die P. Naumann und G. Hölscher für ihre in den vierziger Jahren erschienene deutsche Übersetzung mit Anmerkungen zur Verfügung standen, hat Hagemann zwei vatikanische Handschriften benutzt, ferner mehrere ältere Druckausgaben. Zwecks bequemer Handhabung teilt er den Text unabhängig von der vorgegebenen Buch- und Kapiteleinteilung in insgesamt 238 Abschnitte. Der Apparat besteht aus drei Teilen: Textvarianten, Quellen, und Verweise auf ähnliche Stellen in der Cribratio und in anderen Werken von Cusanus (soweit diese dem Verständnis seines Denkens dienlich sind). Um die Quellenverweise nicht zu überlasten, sind weiterführende Erläuterungen in einem eigenen Apparat am Schluß des Textes untergebracht. Dieser Apparat füllt fast 70 Seiten. Dem Text ist eine ausführliche Einleitung mit allem Wissenswerten über die Zeitumstände der Entstehung, die Quellen, die Handschriften, Drucke und Übersetzungen vorangestellt. Die Indices umfassen: Personennamen, arabische Namen und Begriffe (in lat. Umschrift), Verzeichnis der Koran- und Bibelstellen und der benutzten Literatur (mit Hinweis auf die Stellen, an denen sie zitiert

ist) und ein Wörterverzeichnis. Letzteres ist für die Kenntnis des Mittellateinischen und der mittelalterlichen Theologie höchst wertvoll.

Selbstverständlich hat der Herausgeber bei den von Nikolaus zitierten Werken die Handschriften und Codices benutzt, die dem Verfasser seinerzeit zur Verfügung standen. Hier ist es ein Glücksfall, daß die meisten erhalten sind, weil Nikolaus seine reiche Bibliothek dem St.-Nikolaus-Stift in Kues vermacht hat, wo sie heute noch vorhanden sind. Dies gilt z.B. für den oben erwähnten Traktat des Dionysius von Ryckel. Diese und andere Codices hat Hagemann in einem eigenen Index mit Stellenhinweisen verzeichnet.

In der Textausgabe und ihrem Beiwerk manifestiert sich eine stupende Gelehrsamkeit. Erst wenn man sich mit dem Text intensiv beschäftigt, entfaltet sich der ganze Reichtum der verwendeten Materialien und werden die Mühen sichtbar, denen der Herausgeber sich unterzogen hat. Er legt eine Summe der mittelalterlichen Islamliteratur vor und führt die Sekundärliteratur in kaum zu übertreffender Vollständigkeit an. Es ist gewiß nicht übertrieben, wenn man das Werk bahnbrechend nennt; es stellt eine wesentliche Förderung der Cusanusstudien dar, und es bleibt zu wünschen, daß die Studien über die mittelalterliche Auseinandersetzung mit dem Islam neuen Antrieb erhalten.

Zum Schluß sei eine Bemerkung über die Rezeption der Cribratio Alkorani schon kurz nach dem Tod von Cusanus erlaubt. Verglichen mit dem eben erwähnten Türkentraktat Georgs von Ungarn, der bis in die Mitte des 16. Jahrhunderts zahlreiche Druckausgaben erlebt hat, nach heutigen Begriffen also als Bestseller bezeichnet werden kann, hat das Cusanus-Werk, eine schwierige und anspruchsvolle Lektüre, weniger Beachtung gefunden, wie die relativ geringe Zahl der fühen Druckausgaben zeigt. Vor allem hatte es nicht die vom Verfasser beabsichtigte Wirkung. Die Juden lassen sich von Christen nicht die Bibel, die Muslime nicht den Koran erklären. Außerdem ist die lateinische Koranübersetzung, was Nikolaus nicht wissen konnte, voll von Unklarheiten und Mißverständnissen. Hagemann schreibt ganz richtig, daß die Cribratio Alkorani wegen gelegentlicher Angriffe auf Muhammad und den Koran, die wegen der Natur der Sache unvermeidlich sind, „in libris numeranda esset, quibus Christiani per multa saecula doctrinas Sarracenorum impugnabant“ (S. XIX). In dieser Funktion ist es zweifellos von den Franziskanern im Heiligen Land schon oder noch im 15. Jh. benutzt worden. Wir haben darüber ein überraschendes Zeugnis in dem Bericht, den der Dominikaner Felix Fabri über seine um 1480 unternommene Pilgerfahrt verfaßt hat. Er berichtet von Instruktionen, die der P. Guardian des christlichen Hospizes in Ramla den Pilgern gab. In Artikel 15 verbot er ihnen, weiße Kopftücher zu tragen, da die Sarazenen dies als ihr Privileg betrachten, auch sollten Sie aus den gleichen Gründen keine weißen Kleider tragen, „was jedoch den Lehren des Korans widerspricht, worin Christen oft ‚Weißgekleidete‘ genannt werden ... wie wir in der Übersetzung des Korans von Nikolaus von Kues lesen“ (zitiert bei F. E. Peters, Jerusalem, the holy city in

the eyes of chroniclers, etc., Princeton, New Jersey 1985, S. 429). Nun erweist sich, wie nützlich Hagemanns Index verborum ist: Ein Blick in diesen Index zeigt uns s. v. „albus, albis vestibus vestiti" auf welche Stelle in der Cribratio Alkorani der Franziskaner in Ramla sich bezogen hat. Daß er Cusanus für den Übersetzer des Korans hält, tut letzterem zuviel Ehre an, zeigt aber, wie hoch die Gelehrsamkeit des Kardinals von den Zeitgenossen eingeschätzt wurde.

Bleibt noch zu bemerken, daß inzwischen der erste Band der deutschen Übersetzung der Cribratio Alkorani, enthaltend Buch I, beim gleichen Verlag erschienen ist. Ihr ist der lateinische Text ohne den textkritischen Apparat in paralleler Kolumne beigegeben.

Heribert Busse, Kiel

NICOLAI DE CUSA *Opera omnia.* Vol. XI,1: *De beryllo.* Editionem funditus renovatam atque instauratam curaverunt Iohannes Gerhardus Senger et Carolus Bormann. Hamburgi, F. Meiner, MCMLXXXVIII. XXXIX + 148 pp.

Vierzig Jahre nachdem Ludwig Baur zum ersten Mal in den von der Heidelberger Akademie herausgegebenen *Opera omnia* des NvK die Schrift *De beryllo* ediert hat (1940), legen jetzt (1988) H. G. Senger und K. Bormann eine zweite völlig neubearbeitete Ausgabe des Werkes vor. Das unterstreicht zum einen die Bedeutung der Schrift; zum anderen ist es ein Hinweis auf die großen Fortschritte, welche die Cusanus-Forschung in diesem Zeitraum gemacht hat.

Das gilt zunächst einmal für die Konstitution des Textes. Für die neue Edition wurde der Text auf der Grundlage von vier Hss. konstituiert. Der früheste Textzeuge, der Codex Yale 334, der bereits am 8. Januar 1459, ein halbes Jahr nach der Vollendung des Werkes (am 18. August 1458), geschrieben wurde, war dem Herausgeber der ersten Auflage noch nicht bekannt. Was die drei übrigen Hss. angeht, nämlich den Codex latinus monacensis 18621, eine Hs. aus dem Kloster Tegernsee, ferner den Codex 219 der Bibliothek des Cusanus-Hospitals in Kues sowie den Codex 166 der Bibliothek des Domgymnasiums Magdeburg (jetzt Deutsche Staatsbibliothek Berlin cod. 3061), so konnten Senger und Bormann nachweisen (S. XVI-XX), daß Clm 18621 nicht, wie Baur annahm, in die Jahre 1460-62 zu datieren ist, sondern erst einige Jahre später, wahrscheinlich im Jahre 1469 (auf jeden Fall vor 1476), geschrieben wurde und somit der jüngste von den vier Textzeugen ist. Auf der Grundlage dieser vier Hss. und unter Berücksichtigung der alten Drucke haben die Editoren den Text von *De beryllo* ganz neu erarbeitet. Ein Vergleich der beiden Auflagen hat ergeben, daß sich der neue Text von dem Baurs nur geringfügig unterscheidet. Die Änderungen betreffen die Einteilung der Abschnitte, die Interpunktion, die Groß- und Kleinschreibung mancher Wörter sowie die Rechtschreibung verschiedener Termini

und Namen: conexio statt connexio, deis statt diis (N. 37,5; S. 42), Emortinus Clasomenus statt Hermotimus Clazomenius (N. 35,3; S. 39), incohatio statt inchoatio (N. 42,9; S. 48), Proclus statt Proculus, quiditas statt quidditas. Den Inhalt berühren Änderungen wie videmus statt videamus (N. 8,7; S. 11), alias statt alios (N. 27,13; S. 31), unitrinae statt unitrine (N. 39,18; S. 45), intelligibilis statt intelligibiles (N. 52,7; S. 59) und incorruptibiles statt incorruptibilis (N. 58,2; S. 66).

An die Stelle der seit der Pariser Ausgabe des Faber Stapulensis üblichen Kapiteleinteilung haben die Editoren eine Einteilung in 72 numerierte Abschnitte gesetzt. Das ist sachlich berechtigt und in vielerlei Hinsicht nützlich. Für einen Leser, der Zitate aus der älteren Literatur in dieser Ausgabe nachschlagen will, wäre es allerdings hilfreich gewesen, die Kapiteleinteilung neben der Einteilung in Abschnitte beizubehalten, wie das auch die lateinisch-deutsche Parallel-Ausgabe von 1976 tut. Zwar kündigt das Vorwort an (S. XXIX), daß die Kapiteleinteilung im Variantenapparat notiert sei; aber dort sucht man vergebens danach.

Die Quellenanalyse ist für das richtige Verständnis von *De beryllo* besonders wichtig, weil NvK hier seine Idee in beständiger Auseinandersetzung mit anderen Philosophen und Theologen entwickelt. Wie der zweite Apparat eindrucksvoll dokumentiert, haben die Herausgeber der Erschließung der Quellen große Aufmerksamkeit gewidmet und sind so weit über das Quellenverzeichnis von Baur hinausgekommen. Um den Apparat nicht zu überlasten, wurden längere Exkurse zur Geschichte wichtiger Begriffe und Termini als Adnotationes in den Anhang verwiesen; dort findet man Beiträge zur Geschichte der Begriffe coincidentia oppositorum (S. XXIX-XXXI), visio intellectualis, praxis und mancher anderer. Wie die Einleitung hervorhebt (S. XXIX-XXXI), hat NvK in *De beryllo* vor allem drei Quellen benützt: 1) die Metaphysik des Aristoteles, von der er selbst zwei heute noch erhaltene, mit Randnotizen versehene Exemplare besaß; viele Hinweise auf antike Philosophen hat er diesem Werk entnommen. - 2) die Werke des Proklos, vor allem dessen *Expositio in Parmenidem Platonis* in der lateinischen Übersetzung des Wilhelm von Moerbeke. Die zahlreichen Exzerpte und Randnotizen des NvK zu diesem Werk, die sich in seinem Handexemplar finden (cod. Cus. 186), wurden 1986 von K. Bormann in den Cusanus-Texten veröffentlicht. Darüber hinaus verweisen die Herausgeber im Quellenapparat auf zwei andere Proklos-Schriften, nämlich die *Elementatio theologica* und die *Theologia Platonis*. Auch diese Schriften befanden sich in lateinischer Übersetzung in der Bibliothek des NvK (heute cod. Cus. 195 und 185) und wurden von ihm mit Randnotizen versehen, die H. G. Senger 1986 veröffentlicht hat. Wie schon dort betont Senger auch jetzt im Vorwort zur Edition von *De beryllo* (S. XXX), daß die *Elementatio theologica* trotz der Glossierung durch NvK weder in *De beryllo* noch in anderen Schriften einen Einfluß auf das Denken des NvK gewonnen hat. Die Hinweise auf die *Theologia Platonis* sind im Sinne der

Herausgeber nicht als Quellenbelege, sondern als Hinweise auf das spätere Denken des Cusanus zu verstehen, da NvK erst 1462 den vollständigen, von Petrus Balbus ins Lateinische übersetzten Text der Schrift erhielt. Ob die sicher viel früher zu datierenden, im Straßburger codicillus 84 enthaltenen Exzerpte aus der *Theologia Platonis* einen Einfluß auf die Überlegungen des NvK in *De beryllo* ausübten, darüber gibt die Edition keine Auskunft. Im übrigen betonen die Herausgeber im Vorwort (S. XXX), daß NvK in *De beryllo* die Werke des Proklos vor allem dazu benützte, um Platons Auffassungen kennen zu lernen und die in dieser Schrift intendierte Platon-Aristoteles-Kritik durchführen zu können. - 3) die Werke des Dionysius Areopagita, vor allem *De divinis nominibus*. Von allen anderen Autoren sagt NvK (N. 32,1): „caruerunt beryllo"; nur Dionysius sei bis zur Einsicht in die coincidentia oppositorum vorgedrungen. Obwohl NvK mehrere Werke des Dionysius in seiner Bibliothek besaß, zitiert er ihn in *De beryllo* in der Regel nach dem Kommentar Albert des Großen zu *De divinis nominibus*; auch die Kenntnis anderer Autoren wie Isaac Israeli, Avicenna, Avicebron und Averroes wurde ihm durch Albertus Magnus vermittelt.

Für die bedeutsame Aussage des Cusanus, daß die Philosophen zwar zur Erkenntnis des Vaters und des Sohnes, nicht aber des Heiligen Geistes gelangten (N. 42, 11-14), sollte im Quellenapparat ein Hinweis auf Augustinus, Quaestiones in Heptateuchum II, 25 nicht fehlen: „...summi philosophi gentium, quantum in eorum litteris indagatur, sine spiritu sancto philosophati sunt, quamvis de patre et filio non tacuerint, quod etiam Didymus in libro suo meminit, quem scripsit de spiritu sancto." (CCSL 33, 80).

Wie schon in anderen Editionen der Heidelberger Ausgabe üblich, haben Senger und Bormann die Verweise auf parallele Stellen im Werk des Cusanus in einem eigenen, dritten Apparat untergebracht. Im vierten Apparat wiederholen die Herausgeber nicht nur die schon von Baur (wenn auch recht knapp) zitierten Testimonia aus den Werken von Ulrich Pinder und Caspar Steinbeck, sondern fügen neue aus den Schriften von Johannes Eck, Jacques Lefèvre d'Etaples und Giordano Bruno hinzu. Fünf Indices (S. 117-148) erschließen diese mit großer Sorgfalt erarbeitete Edition. Einige wenige kleine Druckfehler sind zu notieren; es muß wohl heißen qui statt bui (S. XXVII, Z. 21), ferner ‚p. 106' statt ‚p. 109' (S. 9, App. II, zu 8,1-2), schließlich potuit statt pouit (S. 98, Z. 26).

Klaus Reinhardt, Trier

NICOLAI DE CUSA *Opera omnia*. Vol. X, 2b (= Opuscula II, Fasciculus IIb): *Tu quis es <De principio>*. Ediderunt commentariisque illustraverunt Carolus

Bormann et Adelaida Dorothea Riemann. Hamburgi, F. Meiner, MCMLXXXVIII. XV + 88 Seiten.

Die vorliegende Schrift, die Cusanus am 9. Juni 1459 in Rom vollendete, erscheint erstmals in der von der Heidelberger Akademie betreuten Ausgabe der *Opera omnia*. Die beiden Editoren haben sich die Arbeit so aufgeteilt, daß für die Textkonstitution sowie den Variantenapparat K. Bormann, für die Erschließung der Quellen und für die Indices A. D. Riemann zuständig war.

Wie schon Faber Stapulensis in der Pariser Ausgabe von 1514 haben die Editoren dieses ohne Titel überlieferte Opusculum nach dem Text-Initium ‚Tu quis es' benannt und, wie seit den Untersuchungen von J. Koch und M. Feigl üblich, den der Thematik der Schrift entsprechenden Titel *De principio* hinzugefügt. Daß sie in der Frage nach der literarischen Gattung der Schrift keine Stellung nehmen wollen (S. IX), ist nicht ganz verständlich; ohne Zweifel handelt es sich nicht, wie Faber Stapulensis meinte, um eine Predigt, sondern um einen Traktat, den NvK „pro exercitatione intellectus" als Einführung in sein Werk schrieb. Um die Einleitung möglichst knapp zu halten, verzichten die Herausgeber auf jeden Hinweis zum Inhalt, zur Gliederung und zur Entstehung des Werkes; immerhin wird schon durch die Tatsache, daß diese Schrift unter den *Opuscula de deo unitrino principio* erscheint, klar, daß sein Thema nicht ein allgemeines Prinzip ist, sondern Christus, der Sohn Gottes im trinitarischen Sinn.

Die Edition stützt sich auf drei Hss. Die wichtigste ist der Codex Vaticanus latinus 1245, die zweite der beiden Prachthandschriften, in denen NvK in den Jahren 1455-59 seine Predigten zusammenstellen ließ; der Traktat *De principio* ist gegen Ende zu finden (Fol. 252ra-256v), gefolgt von *De aequalitate* (Fol. 257ra-262vb). Diese Hs. hat Faber Stapulensis für den Pariser Druck von 1514 benutzt (dort bildet die „Predigt" ‚Tu quis es' die Einführung zu den *Excitationes*, den Predigt-Exzerpten), auf den wiederum der Basler Druck von 1565 sowie die vom Ehepaar Dupré besorgte lateinisch-deutsche Ausgabe Wien 1966 zurückgehen. Da Faber Stapulensis den Text der Vatikanischen Hs. an manchen Stellen nach seinem Gutdünken „verbessert" hat, sind M. Feigl und J. Koch in ihrer (auch mit lateinischen Texten kommentierten) deutschen Übersetzung von 1949 wieder ganz von der Vatikanischen Hs. ausgegangen.

Die zweite Hs., der Codex 1174 des Fondo Ashburnham der Biblioteca Laurenziana in Florenz, der das Opusculum ebenfalls im Rahmen einer Sammlung von Predigten des NvK bietet, und zwar am Ende der Sammlung (Fol. 317r-324v), wurde 1937 von J. Koch für die Cusanus-Forschung entdeckt und beschrieben, konnte aber erst in der von M. Feigl, H. Vaupel und P. Wilpert besorgten Ausgabe von Padua 1960 zur Textkonstitution herangezogen werden.

Inzwischen wurde von dem Unterzeichneten noch eine dritte Hs. gefunden, nämlich der Codex 19-26 der Kapitelsbibliothek von Toledo (vgl. MFCG 17, 1986, 96-141); er bietet dieses Werk nicht im Rahmen einer Sammlung von Cusanus-Predigten, sondern bringt es als erstes von mehreren systematischen

Schriften des NvK (Fol. 1r-8r). Da die Toletaner Hs. den Text ziemlich schlecht überliefert, hat sie zwar den Varianten-Apparat der vorliegenden Edition bereichert, aber nichts wesentlich Neues zur Konstitution des Textes beigetragen. So entspricht der vorliegende Text im großen und ganzen dem der Edition von Feigl, Vaupel und Wilpert (1960), die auf den Hss. der Vaticana und der Laurenziana beruht.

Einige bemerkenswerte Veränderungen gegenüber dem Text der Pariser Ausgabe und dem der deutschen Übersetzung von Feigl/Koch seien hervorgehoben:

Bei N. 6,1-2 haben die Editoren an die Stelle der von der Toletaner Hs. und dem Pariser Druck bezeugten Lesart ‚unum principium' die von der Vatikanischen und der Florentinischen Hs. überlieferte lectio difficilior ‚unum principium uel plura' gesetzt und diese im Apparat als Ellipse erklärt, die so zu verstehen sei: ‚unum principium vel <quod non sint> plura'.

Bei N. 8,1 glaubten Feigl/Koch, sie müßten das von der Pariser Ausgabe hinzugefügte Wörtchen ‚uno' aus sachlichen Gründen übernehmen; da es in allen Hss. fehlt, wurde es auch in der vorliegenden Edition mit Recht weggelassen.

N. 8,11: Hier geht es um den Zusatz ‚cum non sit nihil'. Der Zusatz fehlt in der Toletaner Hs., wurde in der Vatikanischen am Rande nachgetragen und findet sich im Text selbst in der Hs. der Laurenziana und im Pariser Druck. Koch vermutete, es handle sich um einen Zusatz, den ein Kopist für die Ausgabe von Faber Stapulensis angebracht habe, und ließ ihn deshalb in der deutschen Übersetzung weg. Die Padovaner wie die vorliegende Heidelberger Ausgabe dagegen haben den Zusatz in den Text aufgenommen, ohne freilich die Frage zu klären, ob es sich bei dem Zusatz um eine jener Korrekturen handelt, die NvK selbst nachträglich in das Vatikanische Exemplar eingetragen hat, sodaß die Toletaner Hs. die ursprüngliche unkorrigierte Niederschrift enthielte und die Hs. der Laurenziana den korrigierten Text.

N. 37,12: Koch betrachtete die Lesart der Vatikanischen Hs. (die an dieser stelle mit der Toletaner Hs. übereinstimmt) ‚solo deo sine constituente mundo' trotz des „barbarischen Lateins" als authentisch, während die Padovaner und die Heidelberger Edition wohl mit Recht der Lesart der Florentiner Hs. und des Pariser Druckes ‚soli deo sive constituenti mundo' den Vorzug geben.

Man wird es bedauern, daß die Editoren das Verhältnis der Hss. zueinander nicht näher bestimmen. Das sei, wie sie sagen (S. X), erst möglich, wenn die Edition der Predigten vollständig vorliege. In der Tat ist es schwierig, die Abhängigkeitsverhältnisse zwischen den Hss. zu klären. Für die Schrift *De aequalitate*, bei der die Überlieferungsverhältnisse ähnlich liegen, kann man zwar sagen, daß die Randbemerkungen des Vatikanischen Exemplars in der Toletaner Hs. fehlen und in der Hs. der Laurenziana in den Text selbst eingearbeitet sind, und man kann daraus schließen, daß die Toletaner Hs. die ursprüngliche, die

Hs. der Laurenziana eine spätere Fassung enthält. Aber diese Sicht der Abhängigkeitsverhältnisse läßt sich nicht auf *De principio* übertragen; das oben aus der N. 8,11 genannte Beispiel bildet wohl eine Ausnahme.

Im Quellennachweis wollen sich die Editoren auf die wesentlichen Aufgaben einer Edition beschränken und nur das anführen, was NvK selbst zitiert oder gekannt hat (S. XI). So entfallen Beiträge zur Begriffsgeschichte und Adnotationes, wie sie bei anderen Editionen im Rahmen der *Opera omnia* zu finden sind. Trotzdem ist der Quellenapparat nicht schmal ausgefallen. Er dokumentiert vor allem den großen Einfluß, den Proklos mit seiner *Expositio in Parmenidem Platonis* auf NvK bei der Abfassung dieses Opusculums ausgeübt hat. Dazu hat nach den Untersuchungen von R. Klibansky und M. de Gandillac vor allem J. Koch in seinen Anmerkungen zur deutschen Übersetzung von M. Feigl wichtige Vorarbeiten geleistet. Nachdem inzwischen die Exzerpte und Randnoten des NvK zu den lateinischen Proclus-Schriften von K. Bormann und H. G. Senger veröffentlicht worden sind, konnte diese Dokumentation im Quellenapparat der vorliegenden Edition noch umfassender und genauer durchgeführt werden.

Neben dem Apparat der Textvarianten und dem der Quellen enthält die Edition auch einen Apparat der Parallelen aus anderen Werken des NvK. Um ihn nicht allzu sehr auszuweiten, haben sich die Editoren auf die Angabe der wichtigsten Stellen beschränkt (vgl. S. XI). Daraus erklärt sich wohl die Tatsache, daß nur wenige Sermones zitiert werden und darunter keiner von denen, die schon im Band XVI der *Opera omnia* veröffentlicht sind. Bei der Nennung der Parallelen zu dem Begriff ‚principium de principio' sollte ein Hinweis auf die Vater-Unser-Predigt (Sermo XXIV nach der neuen Zählung, dort N. 49,6-17) nicht fehlen; dort sind im Apparat auch weitere Quellen zu diesem Begriff verzeichnet. Leider wurde in der vorliegenden Edition die Predigt ‚Ego sum panis vivus' nicht korrekt zitiert (zu N. 29,7 im Quellenapparat und S. 71 im Index auctorum); es ist nach der von Riemann benutzten Zählung der Predigten nach Koch nicht die Predigt LXXXVII, sondern die Predigt LXXXIII (neu LXXXVIII). Bei der Zitation einer anderen Predigt ist ein Druckfehler stehen geblieben; S. 14, zu N. 11,14, muß es im Quellenapparat in der letzten Zeile am Ende heißen: 23v,16-18 (nicht: 23v,61-18).

Vier Indices erschließen diese wertvolle Edition. Erfreulicherweise enthält sie neben dem Index nominum, auctorum et codicum auch einen Index verborum, in dem die wichtigeren Termini aufgeführt sind. Ob man darauf hoffen darf, daß in absehbarer Zukunft mit Hilfe der elektronischen Datenverarbeitung eine vollständige Wort-Konkordanz zu den Schriften des NvK erstellt wird?

Klaus Reinhardt, Trier

NICOLAI DE CUSA *De apice theoriae.* Lat.-deutsch hg. von Hans Gerhard Senger, in Schriften des Nikolaus von Kues, H.19. Hamburg 1986 (XXVIII 176 S.)

Dieses Werk des Nikolaus von Kues ist schon früher öfter ediert worden. Es liegt bereits in der ‚Wiener Edition' vor, die von Dietlind und Wilhelm Dupré besorgt wurde und den Titel ‚Studien und Jubiläumsausgabe' trägt[1]. Wer Cusanus bei dem Aufstieg zur höchsten Stufe seines Denkens begleiten will, der wird zu der neuesten und vollkommensten Edition greifen, die von Raymond Klibansky und Gerhard Senger in der Heidelberger Gesamtausgabe der Cusanuswerke vorgelegt wurde[2]. Senger hat im Anhang seiner Edition unter ‚Literaturnachweis' außer den genannten nocht weitere Ausgaben von *De apice theoriae* genannt (S. 169f). Seine eigene stellt er als ‚Studienausgabe' vor (S. XXVII). Eine Seitenkonkordanz ermöglicht dem Leser den Vergleich mit der Heidelberger Ausgabe, aber auch mit dem Pariser Druck[3]. Für den textkritischen Apparat verweist Senger auf die Heidelberger Gesamtausgabe. Ebenso empfiehlt er, den Quellen- und Parallelen-Apparat dieser Edition zur Vervollständigung von Kommentar und Anmerkungen heranzuziehen (S. XXVII)

Einleitung, Kommentar und Anmerkungen sind in der neuen Edition so umfangreich, daß sie fast eine eigene Monographie bilden könnten. Sprengt dieser Umfang nicht das Konzept einer Studienausgabe? Bei der Lektüre des Buches wurde mir die Absicht immer deutlicher, die S. mit dieser Bezeichnung verbunden hat: Vom Höhepunkt des cusanischen Denkens aus soll ein Zugang zum Ganzen vermittelt werden. S. brachte dazu durch seine Zusammenarbeit mit Raymond Klibansky an der kritischen Edition die besten Voraussetzungen mit. Viele Anregungen und Hinweise des Altmeisters der Cusanusforschung sind in dieses Buch eingegangen (S. XXVIII).

De apice theoriae stellt den Höhepunkt und Abschluß im Gesamtwerk des NvK dar. Hier liegt der Grund dafür, daß sich diese Edition durch die Einleitung und Kommentierung fast zu einer Monographie entwickelte, da an vielen Punkten dieses Opusculums der Leser sich gedrängt fühlt, die Verbindungslinien sowohl innerhalb des cusanischen Schrifttums wie im Bereich der Quellen und darüber hinaus in die Wirkungsgeschichte aufzuspüren. S. hat dafür dem Leser einen ‚manuduktorischen' Dienst erwiesen. Das Buch enthält drei größere Teile: Die Einleitung (S. VII-XXVIII), die Textedition mit einer deutschen

[1] *Nikolaus von Kues, Philosophisch-Theologische Schriften.* Hg. von Leo Gabriel, Übersetzt und kommentiert von Dietlind und Wilhelm Dupré. Studien- und Jubiläumsausgabe, Lateinisch-Deutsch. Band II, (Wien 1966) 361-385: De apice theoriae - Der Gipfel der Schau.

[2] NICOLAI DE CUSA *Opera omnia* iussu et auctoritate Academiae Litterarum Heidelbergensis ad codicum fidem edita, Vol. XII, edd. Raymond Klibansky et Hans Gerhard Senger, Hamburgi 1982, 115-136. Vgl. dazu die Rezension von Karl Bormann in MFCG 15, (Mainz 1982) 148f.

[3] p I, Fol. 219^{r}-221^{v} (Faber Stapulensis)

Übersetzung von S. (S. 1-43), Kommentar und Anmerkungen (S. 45-156). Den Schluß bilden einige sehr wertvolle Ergänzungen: Eine Materialsammlung zum Begriff ‚apex' (S. 157-164); ein Verzeichnis der Siglen (S. 165f.); Quellen- und Literaturnachweise (S. 167-170); ein Verzeichnis der von NvK zitierten Namen und Schriften (S. 171); ein Register der zitierten Handschriften (S. 172); ein Register der in Einleitung und Kommentar zitierten Autoren (S. 173-176). Auch diese Ergänzungen bestätigen den Titel ‚Studienausgabe' in dem soeben hervorgehobenen Sinne.

Schon die Einleitung gestaltet S. zu einem gediegenen Instrument, um Zielsetzung und Inhalt der Schrift dem Leser zu erschließen. Unter Zielsetzung fasse ich die Ausführungen über den Aufbau der Schrift, ihre Dialogform (S. IX-XII; auch im Kommentar S. 45-51), die Überschrift (S. XVI-XXV). Im letztgenannten Teil stoßen wir auch auf inhaltliche Hinweise. Den Inhalt der Schrift bildet die ‚Spekulation über das Können' (S. XII-XVI). In der Einleitung ist dieser Teil verhältnismäßig klein, weil der Inhalt im Kommentar in aller Ausführlichkeit erörtert wird. Hier dienen die Hinweise der methodischen Erschließung. In dieser Absicht wird auch die Zitationsweise aus anderen Cusanus-Werken genau festgelegt. (S. XXVII). Damit wird dem Leser ein Zugang zum Gesamtwerk des Cusanus erschlossen.

Bei der Rezension dieses Bandes lag die Gefahr nahe, eine Kurzfassung seines Inhaltes wiederzugeben. Ich wüßte nicht, was über die Leistung des Verfassers und Editors hinausgehend noch gesagt werden könnte. Daher möchte ich meine Aufgabe darin sehen, den Blick des Lesers auf einige Aussagen zu konzentrieren, in denen die Bedeutung dieser Schrift in einer ganz eigenen Weise aufleuchtet.

Eine erste, überaus wichtige Feststellung betrifft das existentielle Betroffensein des Kardinals Nikolaus bei der Entdeckung des Posse ipsum. Der Gesprächspartner Peter von Erkelenz bekundet dies, da er seinen Meister weniger angespannt als in den vergangenen Tagen und in frohgemuter Stimmung antrifft, „so als hättest du irgend etwas Großartiges entdeckt", wie er es ausdrückt (S. 3). Der Kardinal bestätigt dieses Empfinden Peters und spricht sogar von einer überaus großen Freude, mit der ihn die neue Entdeckung erfüllt habe (S. 7). Ein solches Erlebnis stellt sich meist dann ein, wenn sich dem menschlichen Geiste eine unüberbietbare und nicht hinterfragbare Entdeckung eröffnet. Ermutigt durch ein vorangegangenes Beispiel[4], möchte ich hier an das Erleuchtungserlebnis in der Zen-Meditation erinnern, das von einer unvergleichlichen Freude und Sicherheit begleitet wird. Ich benutze diese Analogie (Sit venia verbi!) als Verstehenshilfe, ohne damit einer sachlichen Übereinstimmung beider Phänomene das Wort zu reden. Um es näher zu präzisieren: Wie das Erleuchtungserlebnis im Zen den Menschen als etwas völlig neues überkommt

[4] Vgl. M. LEDERLE: *IN bei Cusanus - OM in den Veden*, in: MFCG 16, (Mainz 1984) 343-346

und die Tür zu einem vorher nicht gekannten geistigen Raum des Schauens öffnet, so hat auch Cusanus auf der ‚Stufe der höchsten Betrachtung' noch einmal in seinem Leben, und zwar kurz vor Vollendung seines irdischen Daseins, eine Erkenntniserfahrung erreicht, die er als nun unüberbietbar ansieht. Sie ist durchpulst von einer tiefen inneren Ergriffenheit, wie sie auch bei den Mystikern angetroffen wird, wenn sie die Stufe der Einigung erreichen. Die Frage nach einer Affinität des NvK zur Mystik stellt sich immer wieder ein. Indirekt ist sie natürlich längst thematisch geworden in den Untersuchungen der Einflüsse, die von Ps-Dionysius, von Proklos, von Scottus Eriugena her auf das cusanische Denken kamen. Der Kardinal hat wiederholt Zeugnisse innerster Betroffenheit gegeben. Es lohnte sich, diese Zeugnisse einmal aufzuspüren; sie brächten uns ein biographisches Bild ganz eigener Art.

Die zweite Aussage, die ich aus der Fülle des hier gebotenen Materials hervorheben möchte, betrifft das ‚Posse ipsum'. Mit Recht weist S. wiederholt darauf hin, daß diese Entdeckung für Cusanus ein völlig neuer Schritt im Vergleich zu früheren Erkenntnissen war. Dies wird mit Zeugnissen aus den Werken des Cusanus belegt, schließlich mit seinem persönlichen Bekenntnis (S. 7). Im Vergleich des Posse ipsum mit den aristotelischen Seinsprinzipien von Akt und Potenz zeigt S. den tiefgreifenden Unterschied zwischen beiden. Dabei ist zu beachten, wie Cusanus diesen nicht als kontradiktorischen Gegensatz sondern durch Überschreiten herausarbeitet. Er überschreitet jene aristotelischen Seinsprinzipien noch einmal und gelangt so zu dem letzten und höchsten Seinsprinzip. Damit erweist er sich als der Philosoph der Konkordanz, als der er schon bei seinen Zeitgenossen angesehen wurde (S. XIX). Allerdings dringt man mit dem Begriff des Posse ipsum in unbegreifliche Tiefen (‚Dunkel') der Erkenntnis des Seins ein. Während Aristoteles das Sein noch erkenntnismäßig auszuleuchten glaubte, führte Cusanus den menschlichen Geist an die Grenzen seines Vermögens und verweist ihn damit zugleich auf sein höchstes Ziel - in einem kunstvollen Wortspiel der verschiedenen Bedeutungen von ‚finis': Ende, Grenze, Ziel.

An dritter Stelle sei hervorgehoben, wie Cusanus dem Begriff des ‚Was' und der ‚Washeit' eine neue Bedeutungstiefe gibt (S. 3, 19-25). S. ist diesen Gedanken im Kommentar wiederholt nachgegangen und hat sie weiter expliziert (S. 56f.; 66-71). Cusanus war mit dem kategorialen Gebrauch von ‚Was' und ‚Washeit' durchaus vertraut, was S. wiederholt belegt. Doch gerade am kategorialem Begriff entzündet sich bei Cusanus der Funke einer neuen Einsicht, die zum Absoluten führt. Genial war schon die Unterscheidung zwischen ‚quiditas absoluta' und ‚quiditas contracta', mit der Cusanus die Seinsdefizienz des Einzelnen im Vergleich zur Fülle der Art ausleuchtete. Sie barg jedoch in sich den Keim eines Mißverständnisses oder einer Mißdeutung, als hätten „die washeitlich gleichbestimmten Dinge eine je eigene Washeit ..., die ihnen vorausginge und sie bestimme" (S. 71). Auf keinen Fall durfte aber der Weg zu einem allen

Wesen zu Grunde liegenden Sein versperrt werden. Danach hat NvK unermüdlich gesucht. Nun legt er in seinem Abschlußwerk das Ergebnis vor, das er auf dem langen Weg zu diesem Ziel gegen jeden Verdacht eines Seinsmonismus abgesichert hatte. „Es kann also kein Zweifel bestehen, daß Nikolaus von Kues von der ersten bis zu einer seiner letzten philosophischen Schriften eine Vielheit von Washeiten für unterschiedliche Dinge annahm" (S. 71).

Hier möchte ich auf ein viertes Ergebnis dieser Edition und ihres erschließenden Kommentars hinweisen. Wir erhalten eine lebendige Vorstellung von der Verbindung des cusanischen Denkens mit der griechischen Philosophie. Sie ist eine Frucht des Konkordanzdenkens, das bei Cusanus nicht mit philosophischem Synkretismus gleichgesetzt werden darf. Er nimmt die Lehren der alten Autoritäten auf und führt über diese hinaus zu neuen Einsichten. Dabei wird uns bewußt - und dies ist ein wesentliches ‚Nebenergebnis' des Kommentars von S. - wie stark die griechische Philosophie von ihren Ursprüngen bei Platon und Aristoteles her durch Plotin und Proklos gewachsen ist. Nikolaus assimilierte diese bereicherte Philosophie über Ps-Dionysius und die Kommentare, angefangen bei Scottus Eriugena, auf den S. wiederholt hinweist und dessen Bedeutung für Cusanus jüngst von Werner Beierwaltes hervorgehoben wurde[5]. Dionysisches Denken ist ja auch in Bonaventuras Mystik eingeflossen, dessen ‚Itinerarium' Nikolaus kannte, worauf S. hinweist. Allerdings ist die Einheitsphilosophie des Cusanus in einem entscheidenden Punkte dem ursprünglichen ‚griechischen' Denken treu geblieben: Es ist prinzipiell der Intellekt, der die Einigung mit dem Absoluten erreicht, nicht der Affekt - oder anders ausgedrückt: der Affekt in Einheit mit dem Intellekt, indem so die Liebe höchste Verwirklichung des Geistes ist. Nikolaus hat an diesem ‚Monismus' von Intellekt und Affekt immer festgehalten: Liebe zu Gott bedeutet für ihn sehende Hingabe.

Hier tritt für uns ein weiteres (fünftes) Moment cusanischen Denkens ins Blickfeld: Erkenntnis im einfachen Hinschauen! S. ist im Kommentar dem Begriff des Sehens von seinen Ursprüngen in der griechischen Philosophie über den Gebrauch bei den neuplatonischen Denkern bis zum Verständnis bei NvK nachgegangen. Der entscheidende Schritt besteht im Wechsel von diskursiven und abstrahierenden Erkennen zur unmittelbaren, intuitiven Wesensschau. Dieser Wechsel ist Voraussetzung für den Entwurf der letzten und reifsten Cusanus-Schrift. Erst in einer solchen Weise zu erkennen nimmt der menschliche Geist das ‚Dunkel' die ‚Wolke' des Absoluten wahr und erreicht die höchste Stufe des Erkennens im Nicht-Erkennen. Doch auch bei diesem ‚Wechsel' steht das Konkordanzdenken wieder Pate. Sinnhaftes Sehen und Intuition werden

[5] Vgl. W. BEIERWALTES: *Eriugena und Cusanus*, in: Ders. (Hg.): Eriugena Redivivus. Zur Wirkungsgeschichte seines Denkens im Mittelalter und im Übergang zur Neuzeit. Vorträge des V. Internationalen Eriugena-Colloquiums. Werner-Reimers-Stiftung Bad Homburg, 26.-30. August 1985. Heidelberg 1987, 311-343.

nicht auseinandergerissen oder in unvermittelbaren Gegensatz gestellt. Im alltäglichen Erleben der Ursache-Wirkung-Relation schaut der menschliche Geist das Können - selbst, ohne das es kein einzelnes Können geben kann (S. 12). Zugleich wird in diesem Gedanken (für Cusanus typisch!) das Komplizierte und Sublime auf eine ganz einfache und elementare Einsichtsebene gebracht. Was dem Schüler die höchste und schwierigste Erkenntnis zu sein scheint, ist für den Meister das Allereinfachste und Gewisseste. Solche Schau ist keine allumfassende, wie es - fast folgerichtig - scheinen mag. Vielmehr übersteigt sie diese und eröffnet gerade dadurch den Zugang zum Unbegreiflichen (S. 18f).

Wir müssen zum Schluß noch einmal auf den Hauptbegriff dieser Cusanus-Schrift zurückkommen, und zwar wegen seiner Verbindung mit der Licht-Analogie. Cusanus bezeichnet mit ‚Posse ipsum' das höchste Seinsprinzip und setzt es schließlich mit Gott gleich. In einem anschaulichen Vergleich mit dem Licht zeigt er die Unerreichbarkeit des Posse ipsum für den menschlichen Geist (S. 15-19). Im Kommentar weist S. darauf hin, daß die Licht-Analogie des Cusanus nicht auf dem Boden der damaligen Physik verstanden werden kann (S. 90f.). Der Vergleichspunkt liegt in der Unerreichbarkeit (inattingibilitas) des Lichtes für das menschliche Auge, wobei das Licht jedoch Vorbedingung und Grundlage für das Sehen der Farben ist. In analoger Weise ist das Posse ipsum Prinzip alles Seienden und als solches für den Intellekt einsehbar, jedoch in sich unerkennbar. Es ist das , Was', nach dem der Kardinal mit seinem Dialogpartner fragt. Doch bleibt es ontisch verborgen und kann nur ontologisch geortet werden. Sicher ist es aber für Cusanus eine ontische Wirklichkeit, ja sogar die allerrealste. Schon im Umgießen des thomasischen ‚Esse ipsum' für Gott in den Begriff des ‚Possest' wird dieses Ergebnis vorbereitet. Noch stärker muß der neue Begriff des Posse ipsum als Ausdruck für eine allerrealste Wirklichkeit verstanden werden. Provokativ ließe sich fragen: Ist damit das Posse ontisch mehr als das Esse? Cusanus hat eine doppelte Antwort gegeben. Im Sinne der thomasisch-aristotelischen Tradition, die er nicht preisgibt, sagt er Nein. Doch mit dem Blick der Wesensschau kann er Ja sagen. Im Kommentar ist diese Frage der Motor, der zum Eruieren der Verbindungslinien antreibt, die sich im Denken des Cusanus von den traditionsgegebenen Ausgangspositionen zu seinen eigenen Entdeckungen ziehen, eine geistige Bewegung, auf die der Kardinal selbst wiederholt hingedeutet hat. Auf diese Weise blieb sein Denken tief verankert in der Geschichte der Philosophie. S. hat im Kommentar dieses Motiv aufgenommen und auf die Wirkungsgeschichte des Cusanischen Denkens erweitert. Darin sehe ich auch eine Rechtfertigung dafür, daß der Umfang des Kommentars den der kommentierten Schrift bei weitem überschreitet.

Dieser Band der bewährten Reihe ist so im besten Sinne eine ‚Studienausgabe'. Er führt mit Prägnanz und Straffheit in das cusanische Denken ein. Ausgehend vom Höhepunkt seiner Entwicklung bleibt die Einführung übersichtlich und klar aufgebaut. Dem Herausgeber gebührt Dank für die Aufnahme

des Werkes in die Reihe, dem Verlag Dank und Anerkennung für die verlagstechnisch ausgezeichnete Herstellung.

Fritz Hoffmann, Erfurt

NICOLAI DE CUSA *Cribratio Alkorani - Sichtung des Korans*. Erstes Buch. Lateinisch-deutsche Parallelausgabe. Auf der Grundlage des Textes der kritischen Ausgabe neu übersetzt und mit Einleitung und Anmerkungen hrsg. von Ludwig Hagemann und Reinhold Glei. Hamburg: Meiner, 1989 (Schriften des Nikolaus von Kues in deutscher Übersetzung, im Auftrag der Heidelberger Akademie der Wissenschaften hrsg. von E. Hoffmann †, P. Wilpert † und K. Bormann, Heft 20a; Philosophische Bibliothek Band 420a). XIX + 138 Seiten.

Auf die Edition der *Cribratio Alkorani* durch L. Hagemann in der Ausgabe der Heidelberger Akademie im Jahre 1986 folgt jetzt die lateinisch-deutsche Parallelausgabe in Meiners Philosophischer Bibliothek. „Die vorliegende Ausgabe ersetzt nunmehr, nach über vierzig Jahren, die in den Kriegs- und ersten Nachkriegsjahren unter erschwerten Bedingungen erstellte Übersetzung von P. Naumann und G. Hölscher (Buch I erschien 1943, Buch II und III 1946)" (S. XIX). Es ist sehr zu begrüßen, daß so die kritische Edition auch über den Kreis der Spezialisten hinaus wirken kann, zumal die Thematik des Werkes, die geistige Auseinandersetzung mit dem Islam, heute neue Aktualität gewonnen hat. Die von L. Hagemann und R. Glei angefertigte neue Übersetzung des Werkes ins Deutsche erleichtert den Zugang zum lateinischen Original. Die Einleitung gibt in zusammenfassender Form Informationen über Intention, Entstehung und Charakter des Werkes sowie über seine literarischen Quellen und die Überlieferung des Textes. Einzelerklärungen findet der Leser im Anmerkungsteil. Für weitere Informationen wird man auf die kritische Edition verwiesen. Es ist nur zu hoffen, daß die Bände II und III sowie der abschließende Band mit dem Begriffsregister bald erscheinen werden.

Klaus Reinhardt, Trier

SONODA, TAN, *Das Denken des „Unendlichen"* (<Mugen> no shii), Shobunsha Verlag Tokio 1987, 363 Seiten.

Das Werk ist eine Frucht der über 15jährigen Cusanus-Studien des Autors, Professor Sonodas (S.). Dabei handelt es sich jedoch nicht einfach um eine Sammlung bisher veröffentlichter Aufsätze. Der Verfasser hat vielmehr, aufgrund eines „grundsätzlichen neuen Gesichtspunktes", wie er selbst schreibt, seine früheren Gedanken geprüft, ergänzt und revidiert. Der „neue grundsätzliche Gesichtspunkt", von dem er spricht, ist „ein sich selbst als *docta ignorantia*

verstehendes Denken des Unendlichen"; unter diesem Gesichtspunkt sucht der Verfasser das Gesamtbild des Cusanischen (C.) Denkens einheitlich zu begreifen. Sein unermüdliches Bemühen um diesen zentralen Gedanken kommt in seiner neuen Veröffentlichung schön zum Ausdruck.

In der Einleitung wird die Bedeutung des in der Überschrift in Anführungszeichen gesetzten Wortes „Unendlich" erklärt. Die Kapitel I-III kennzeichnen die Struktur und den Charakter des Cusanischen Denkens. In den Kapiteln IV-VII eruiert S. das System der C. Metaphysik, das aus seinen oben erwähnten charakteristischen Grundlagen geformt und entwickelt ist. Im Anhang findet sich ein Artikel über die Kosmologie der Renaissancezeit, welche in enger Beziehung zum C. Denken steht. Der Inhalt der einzelnen Kapitel sei kurz nachgezeichnet.

Einleitend weist S. auf diese drei Elemente des C. Denkens hin: 1) das religiöse und mystische Element; 2) das wissenschaftliche Element; und 3) das diese zwei Elemente zu einer Einheit verbindende philosophische Denken. Der Verfasser hält das letztere für das wichtigste und sieht als sein zentrales Moment den oben genannten Gesichtspunkt der *docta ignorantia* an, nämlich das unendliche Denken über die Unendlichkeit, das erst durch die *docta ignorantia* geleistet werde. Diese vollzieht sich in unserem Wissen darum, daß ein endliches Wissen die Unendlichkeit als solche nicht erreichen kann, solange diese von der Endlichkeit unendlich entfernt ist. Die *docta ignorantia* ist deshalb ein erst durch die *docta ignorantia* geleistetes unendliches Denken über die Unendlichkeit. Also bedeutet das unendliche Denken zugleich: 1) ein Denken über die Unendlichkeit als solche; 2) ein Denken über das „Alles" als das Unendliche; und 3) das unendlich dauernde Denken. Um die dreifache Bedeutung der Unendlichkeit darzustellen, ist das Wort „Unendlich" im Titel in Anführungszeichen gesetzt.

Im 1. Kapitel greift S. einen Gedanken auf, welcher Sokrates, Augustinus, der neuplatonisch beeinflußten Mystik und Nikolaus von Kues gemeinsam ist. Er schreibt: „Stößt eine menschliche Verstandestätigkeit im weiteren Sinne auf irgendeine Grenze, dann muß der Mensch die eigene Verstandeskraft oder aber den Gegenstand ihrer Tätigkeit sorgfältig überprüfen, und als Folge davon wird das bisher gerechtfertigte Wissen auf Grund seiner Ungenauigkeit oder seiner Unwahrheit negiert. Darüberhinaus wird die von ihm selbst geleistete Negierung des Wissens, nämlich die Unwissenheit, von dem Wissen als eine Verneinung seiner selbst dauernd und grundsätzlich begriffen. Dadurch erhält die Negierung, die Unwissenheit, umgekehrt einen positiven Sinn. Ein anderer Horizont, ein Horizont der höheren Wahrheit, nämlich des höheren Wissens, wird dann eröffnet, und auf diese hin nimmt die Verstandestätigkeit einen Aufschwung." (S. 22) Anschließend eruiert S. die Eigentümlichkeiten der drei verschiedenen Bedeutungen der *docta ignorantia* im C. Denken. 1) Die Negierung des Wissens, d.h. die ignorantia hat bei Cusanus den Sinn, daß man nicht nur

das Unendliche, sondern auch das Endliche nicht wissen kann. 2) Das Wissen des Unwissens, d.h. die *docta ignorantia*, macht den Unterschied zwischen dem Sokratischen Bekenntnis der Unwissenheit und der C. *docta ignorantia* klar. Bei Sokrates weiß die Tätigkeit des Wissens nur das Unwissen, und im Wissen der Unwissenheit wird ein positiver und in sich abgeschlossener Sinn gefunden. „Bei Cusanus jedoch ergibt sich ein Positives aus der Erkenntnis der Unwissenheit: die ignorantia selbst wird neu untersucht." (S. 46) In dem von der *docta ignorantia* eröffneten Horizont begegnet die Verstandestätigkeit dem Unendlichen in der Form des „incomprehensibiliter amplecti".

Im 2. Kapitel, das den Titel trägt: „Die Logik der *docta ignorantia*", erklärt S., daß der Gedanke der coniectura ein unentbehrliches Element für den Standpunkt der *docta ignorantia* ist, und stellt die *ars coniecturalis* nach dem Text ausführlich dar. Der Geist faltet aus sich selbst die erste Einheit (1), die zweite (10), die dritte (100) und die vierte (1000) aus. Die vier Einheiten werden durch ein inneres Motiv, nämlich das gegenseitige Durchdringen der Einheit und der Andersheit, gegenseitig unterschieden und zugleich vereint. Hier ergibt sich die Struktur der participatio. Die Struktur wird in die metaphysische Hierarchie von Deus, intellegentia, anima und corpus übertragen. So wird Gott auch in das Feld der cognitio coniecturalis des Geistes einbezogen. Aber es gibt eine unüberbrückbare Unterschiedenheit zwischen der ersten Einheit, nämlich Gott, und den anderen Einheiten. Daher ist die cognitio coniecturalis bei Cusanus immer auf dem Wege und muß unaufhörlich ins Unendliche ausschreiten.

Im 3. Kapitel erforscht S. die Bedeutung des Mathematischen (mathematicalia) hauptsächlich in *Doct. ign.* I,11 und 12. Denn die Sphäre der mathematicalia steht bei Cusanus immer in einer engen Verbindung mit dem theologisch-philosophischen Gedanken und spielt bei seiner Entwicklung eine unentbehrliche Rolle. Zuerst bestimmt S. den Begriff *imago* sehr treffend so:„Obwohl die imago selbst ein Endliches ist, läßt sie das Unendliche aus sich selbst erscheinen, und ermöglicht damit die Annäherung ans Unendliche". Anschließend erklärt S. die Erkenntnisarbeit der transsumptio ad infinitum mit einem Dreieck sehr ausführlich und genau, um dadurch die Rolle der imago zu verdeutlichen. Nachdem die Möglichkeit des unendlichen Denkens in den obigen drei Kapiteln festgestellt ist, wird der konkrete Inhalt der unendlichen Metaphysik des Cusanus von dem Autor in Betracht gezogen.

Im Kapitel 4 fragt S. nach der Beziehung zwischen Gott und der Welt. Gott ist das Unendliche, und die Welt ist das eigendlich Endliche. Zwischen dem Unendlichen und dem Endlichen gibt es kein größeres Verhältnis. Trotzdem muß eine Beziehung in diesem Feld, nämlich die Beziehung zwischen Schöpfer und Geschöpf auf Grund des durch den christlichen Glauben Gegebenen philosophisch aufgehellt werden. Deshalb werden die elementaren Begriffe „maximitas", „unum", „esse" oder „entitas" und „abundantia" eingeführt. Gott, der zugleich unitas infinita und unitas maxima ist, faltet zuerst das unum als univer-

sum, dann das unum als „hoc et illud“ wegen seiner eigentümlichen abundantia ein. Für das „drei“ und „das“ gebraucht Nikolaus auch das Wort „Kontrakt“ (eingeschränkt); Gott und die Welt werden mit dem Begriffspaar „infinitas absoluta“ und „infinitas contracta“, „maximum absolutum“ und „maximum contractum“ oder „unitas absoluta“ und „unitas contracta“ begriffen. Gleichzeitig werden die entitas Gottes und des Einzeldinges als „entitas absoluta“ und „entitas contracta“ erklärt. So wird die unitas des Einzeldinges von dem zweifachen Gesichtspunkt aus gesehen: einerseits unter dem Aspekt der Beziehung zu Gott als maximum absolutum, andererseits unter dem Aspekt der Beziehung zur Welt als dem maximum contractum. Hier begegnet auch das Begriffspaar:„quiditas absoluta“ und „quiditas contracta“, und damit wird Gott die quiditas absoluta des Einzeldinges, und die Welt quiditas contracta. Mit Hilfe des Begriffes der contractio wird Gott als der gedacht, der in der Welt „alles“, das in Gott ist. Dadurch ergibt sich der Begriff der „complicatio“ als Ergänzungsbegriff zur „explicatio“, und dadurch kann die These des Cusanus verstanden werden: „Omnis creatura est quasi infinitas finita aut deus creatus“. (*Doct. ign.* II,2; 104)

Im 5. Kapitel fragt S. nach dem kosmischen Gedanken, wie er in *doct. ign.* II,11 und 12 entfaltet wird. Die Methode, daß man durch die transsumptio ad infinitum von einer unendlichen Kugel her eine sphaera infinita zu denken sucht und daß man diese auf die göttliche Unendlichkeit selbst hin noch einmal transszendiert, heißt der „Weg des Aufstieges“. Wenn man eine auf dem Weg des Aufstieges erworbene mathematische Figur zum „Weg des Abstieges“ transponiert, der aus der unitas absoluta zur unitas contracta führt, kann man eine Form des Universums, eine Kugel, die endlich und unendlich groß ist, herstellen. Ein hermetischer Gedanke, daß in einer unendlichen Kugel der Mittelpunkt überall liegt, wird im C. Gedanken einfach für eine wirkliche Seinsweise des Universums gehalten. Weil dem Universum eine begrenzende Peripherie fehlt, ist es ein „privative infinitum“ und wird von dem göttlichen „negative infinitum“ streng unterschieden. Und weil in der unendlichen Kugel der Mittelpunkt überall liegt, ist das Universum in dem Sinne homogen. Weil dem Universum eine Grenze fehlt, ist darüberhinaus jeder Ort jeder Dinge im Universum von Gott als deren Principium gleich entfernt, und deswegen verliert der wertmäßige Unterschied im Universum z.B. das Oben oder Unten, das Hoch oder Nieder, den Sinn. Das bedeutet, daß es im Universum keinen festen Mittelpunkt gibt, und daher, daß sich einander die Omnia im Universum relativ bewegen.

Im Kapitel 6 mit dem Titel „Das Problem des Menschentums“ untersucht S. besonders Gedanken aus *doct. ign.* III und *De mente.* Wie oben gesehen, wurde das Hauptthema in *doct. ign.* I, nämlich Gott als „maximum absolutum“, und das Hauptthema im II. Buch, nämlich die Welt, als „maximum contractum“ begriffen. Aus den beiden Begriffen wird völlig konsequent ein neuer Begriff

abgeleitet, nämlich das „maximum, quod simul est contractum et absolutum" als Leitmotiv des III. Buches. Obgleich das „ maximum, quod simul est contractum et absolutum" ein kontrahiertes Einzelding in sich schließt, kann es zugleich den göttlichen Charakter des Absoluten haben und als ein solches, das „alles" in irgendeinem Sinn erfaßt, vorgestellt werden. kann ein solches existieren, dann muß es eine „media natura" als ein die obere und die niedere Natur vereinigendes Mittleres geben: die natura humana. Aber dies ist nicht bei einem beliebigen Menschen realisierbar, sondern nur bei dem Menschen, der die menschliche Natur perfekt realisiert hat. Er ist nichts anderes als der Vermittler, der die Vereinigung Gottes und des Menschen und damit das Universum vollenden kann. So führt die Anthropologie des III. Buches schließlich zur Christologie. Der Gedankengang ist theologisch, da er hauptsächlich auf Grund des Glaubens den Inhalt des Glaubens beweist. Dagegen ist die Untersuchung der mens in *De mente* durchaus philosophisch. Die mens ist ein substantielles Sein, das die ganze menschliche Erkenntnistätigkeit nämlich intellectus, ratio und sensus umfaßt, und eine imago der göttlichen „simplicitas complicans". Außerdem ist sie eine göttliche Imago, welche die „aequalitas unitatis" ist. Deshalb ist die mens ein direktes Abbild der göttlichen „simplicitas complicans". Andererseits ist sie das Urbild der verschiedenen Dinge, und deshalb sind die Dinge die imagines der mens. Dann werden die Dinge durch die mens mit Gott indirekt verknüpft. Sie sind nämlich die durch die mens vermittelten imagines Gottes. So könnte man sagen, daß der mens als der Vermittler der Dinge die Stelle Jesu bekommt.

Im Kapitel 7 „Der Geist und das Erkennen" diskutiert der Autor besonders den folgenden Satz aus *De mente* ausführlich: „quasi (mens) licet careat omni notionali forma, potest tamen excitata se ipsam omni formae assimilare et omnium rerum notiones facere". Unter der Überschrift „Die Unendlichkeit und das Universum" erklärt S. die Kosmologien des Cusanus und Giordano Brunos als die Vorläufer, welche die Kosmologie des unendlichen Universums in die aristolelisch-ptolemäische Welt eingeführt hätten. Leider fehlt uns hier der Raum, darauf einzugehen.

Im Vorangehenden haben wir den Gegenstand der einzelnen Kapitel grob zusammengefaßt. Was wir nur andeuten konnten, das Argument des Autors, ist im Text durch zahlreiche Originalzitate souverän belegt und in der Auseinandersetzung mit über sechzig einschlägigen Werken der Sekundärliteratur diskutiert. Der anspruchsvolle Titel darf nicht verdecken, daß es dem Autor gelingt, den Leser in fesselnder Weise am Gedanken des Cusanus teilhaben zu lassen und ihn in das Zentrum des Cusanischen Denkens einzuführen. Das ausführliche Literaturverzeichnis und das Wortregister sind für die japanische Spezialisten sehr nützlich. Die japanischen Cusanus-Studien dürften durch das Werk Prof. Sonodas eine außerordentliche Belebung erfahren.

Satoshi Oide, Muroran/Japan

SAKAMOTO, TAKASHI, *Der Vorläufer des kosmischen Geistes, Nikolaus von Kues (Uchuseishin no senku, Kuzahnus)*, Shunju-sha Tokio, 1986, 357 Seiten.

Heutzutage zerstört der Mensch sich selbst. Er steht in einer kritischen Situation, und diese hat ihren Grund in der Neigung des Menschen, alles vom Einzelnen her zu sehen und in der Folge dieser Sicht die Natur zu zerstören. Kein anderer Denker ist wie der aus dem 15. Jahrhundert stammende Nikolaus von Kues berufen, in diese heutige Welt einen neuen Geist zu bringen.

Das ist die Überzeugung, aus der heraus Prof. Sakamoto sein Buch geschrieben hat. Der „neue Geist" ist, wie Prof. Nemeshegyi im Vorwort sagt, die Liebe zum Frieden. Diese Deutung ist leicht zu verstehen, wenn man auf den Inhalt dieses Buches einen Blick wirft.

Teil 1: Ein Paradigma des totalen Menschen

1. Das Menschentum als ein Mikrokosmos; 2. Die Umwandlung der Naturanschauung und das Handeln des Menschen; 3. Die Formung der Persönlichkeit für die Selbstverwirklichung; 4. Die Theologie und der Mensch am Vorabend der Reformation; 5. Die Transzendenz und die Immanenz Gottes im Menschentum.

2. Teil: Die Entwicklung des Paradigmas der totalen Menschen

1. Der Frieden in der heutigen Welt und die Cusanus-Gesellschaft; 2. Der Frieden und das Menschentum; 3. Das Mysterium und das Menschentum; 4. Das Weltende und das Menschentum; 5. Martin Luther und Nikolaus von Kues; 6. J.W. Goethe und Nikolaus von Kues.

Wie Prof. Nemeshegyi im Vorwort schreibt, widmet der Autor, Prof. Sakamoto, sein ganzes wissenschaftliches Leben der Cusanus-Forschung. Aber das bedeutet nicht, daß er den Horizont seines Denkens auf Cusanus eingeengt hat. Vielmehr ist ein weiter Horizont Grundlage eines Denkens mit Cusanus. Dieser Horizont schließt nicht nur das europäische Mittelalter, sondern auch die evangelische Theologie, den Buddhismus, und darüberhinaus die deutsche Klassik (Goethe) in sich. Diese Weite versteht man leichter, wenn man bedenkt, daß der Autor Gelehrten wie P. Wilpert, K. Bormann, A. Zimmermann, F. Copleston, R. Haubst, R. Klibansky, E. Meuthen und H.G. Senger als Student und Schüler verbunden war.

Die Lektüre seines Werkes zeigt auf den ersten Blick, daß Sakamoto sich mit der „Concordantia Catholica" und den anderen Hauptwerken des Nikolaus von Kues intensiv beschäftigt hat und die Sekundärliteratur souverän überschaut. Hier sei besonders die Lektüre der Kapitel I,1,1 (Ein Überblick über die Studien zur Cusanischen Anthropologie) und II,2,7 (Ein Überblick über die Studien zum Thema: Der Mensch und der Frieden). Die Studie Sakamotos verarbeitet eigene Gedanken des Autors zu Nikolaus von Kues und bringt dabei den Ertrag der früheren Cusanusforschung mit ein. Es handelt sich um eine Einführung, jedoch nicht um eine grob gestrickte, sondern um eine echte „manuductio", die auch die Auseinandersetzung mit vorgefundenen Positionen nicht scheut.

Der schönste Teil des Buches ist II,1 (Der Frieden in der heutigen Welt und die Cusanus-Gesellschaft). Das Kapitel trifft gut den Kern des Bemühens der Cusanus-Gesellschaft. Es faßt die Ergebnisse des Cusanus-Symposions vom Oktober 1982 (Der Friede unter den Religionen nach Nikolaus von Kues; vergl. MFCG 16 (1984) zusammen und strukturiert sie. Dafür werden besonders diejenigen japanischen Cusanus-Forscher, die der deutschen Sprache nicht so souverän mächtig sind wie Prof. Sakamoto, dem Verfasser dankbar sein. Seine Arbeit ist ein würdiges Geschenk für die japanische Cusanus-Gesellschaft und ein schönes Zeugnis der Dankbarkeit gegenüber seinen obengenannten Lehrern.

Satoshi Oide, Muroran/Japan

HELANDER, BIRGIT, H. *Die visio intellectualis als Erkenntnisweg und -ziel des Nicolaus Cusanus* (Uppsala 1988)

Im Unterschied zu den Ausführungen von W. Beierwaltes über die „visio absoluta oder absolute Reflexion" bei Nikolaus von Kues in dem Werk *Identität und Differenz* (Frankfurt a. M. 1980) handelt Helander von der menschlichen, nicht von der absoluten *visio intellectualis*. Das Buch schließt somit eine Lücke in der Cusanusforschung.

Es gliedert sich in sieben Teile. Der erste befaßt sich mit der Erklärung des cusanischen Begriffs der *visio intellectualis* als dem vollendeten Akt des menschlichen Geistes, der sowohl eine „aktive" Erkenntnisbemühung wie auch ein „passives", kontemplatives Element einschließt und auf die absolute Wahrheit ausgerichtet ist. Der zweite Teil geht auf das Verhältnis von Wissen und Glauben im cusanischen Denken ein, die beide nicht in einem Gegensatz zueinander stehen, sondern einander wechselseitig bedingen. Der dritte Teil hebt die Bedeutung der *docta ignorantia* für die *visio intellectualis* hervor, die sich von Sinneserfahrung und Verstandeserkenntnis unterscheidet. Menschliches Verstandeswissen kann das schlechthin Größte und Kleinste nicht erreichen und bleibt deshalb Nichtwissen. Im Bewußtsein der Teilhabe am Absoluten vermag der Mensch aber zum „belehrten" Nichtwissen und zur Zusammenschau der Gegensätze aufzusteigen. Die „*visio intellectualis* der *coincidentia oppositorum*" ist Gegenstand des vierten Teils. Die Verunendlichung mathematischer Symbole durch den menschlichen Geist wie auch „die Vorstellung des Entstehens eines Neuen im Vergehen eines Alten" sind letztlich Wege zu einem unbegreiflichen Begreifen des Unbegreifbaren nach dem Prinzip der Koinzidenz. Besonderes Interesse widmet die Autorin dabei der Koinzidenz der verschiedenen Religionen in Gott (nach *De pace fidei*). In einem fünften Schritt beschreibt sie die *visio intellectualis* der „Entwicklung des Seins" als eines „Abwärtsströmens" der Schöpfung aus dem göttlichen Ursprung und ihrer Rückkehr zu diesem. Dem enstsprechen die Bezeichnungen Gottes als „Machen-Können (*posse fieri*)" und

„Können-Ist (*possest*)". Der sechste Teil der Arbeit gibt die cusanische Lehre von der menschlichen Erkenntnis als „Mutmaßung" wieder. Im siebten Schritt beschreibt die Verfasserin die *visio Dei* als das Erkenntnisziel der *visio intellectualis*. Sie vollzieht sich in einem „mystischen" Übersteigen von affirmativer und negativer Theologie, bei der die *visio intellectualis* an die Mauer des Gottes-Geheimnisses stößt. *Visio Dei* besagt dabei eine solche Annäherung an Gott, die nur durch die Vermittlung jenes Menschen möglich ist, der so Mensch ist, daß er Gott ist und so Gott, daß er Mensch ist: der menschgewordene Logos Gottes. Die *visio intellectualis*, in der die intellektuale Erkenntnis zur mystischen Schau überstiegen wird, ist somit Erkenntnisweg und Erkenntnisziel des cusanischen Denkens.

Man muß R. Haubst Recht geben, wenn er bei der feierlichen Disputation der These Helanders am 1. Juni 1988 vor der Theologischen Fakultät in Uppsala die Disposition dieser Arbeit als problemgerecht und ihre Durchführung als im ganzen sauber und klar bezeichnet. Besonders gelungen sind die Ausführungen über das „Wissen als belehrtes Unwissen" (73-80). Allerdings wies Haubst bei gleicher Gelegenheit auch auf einige Unschärfen in der Umschreibung der *coincidentia oppositorum* hin. Dieser Begriff ist nicht zu identifizieren mit dem der *complicatio* als jener höheren Einheit, zu der Gott die Welt und insbesondere die Menschheit durch Christus und die gnadenhafte Einheit mit Christus erhebt.

Dies kann jedoch nicht den positiven Gesamteindruck des Werkes beeinträchtigen, das unter philosophischer Rücksicht eine gute, die vielfältigen quellengeschichtlichen Untersuchungen und das Gesamtwerk des Cusanus berücksichtigende Darstellung der cusanischen *visio intellectualis* bietet.

Wolfgang Lentzen-Deis, Trier

Goldschmidt, Hannelore, *Globulus Cusani. Zum Kugelspiel des Nikolaus von Kues*. Trier: Paulinus-Verlag, 1989 (Kleine Schriften der Cusanus-Gesellschaft. Hg. im Institut für Cusanus-Forschung zu Trier. Heft 13). 40 Seiten.

Dieses Heft verfolgt kein wissenschaftliches Ziel. Worum es der Verfasserin geht, umschreibt sie im Geleit-Wort so: „besinnlich einzuüben und hinzuführen zu einer Sinn-Deutung und einer wachsenden, u. U. auch heilenden oder pädagogischen Sinnerfahrung beim persönlichen und gemeinschaftlichen Spielen des ‚Ludus Globi'" (S. 3). Das Spiel selbst ist 1983 in Marburg herausgegeben worden (jetzt zu beziehen über das DRK-Sozialwerk Wittlich, 5550 Bernkastel-Kues). Seither hat die Verfasserin in vielen Vorträgen jüngere und ältere Hörer in Sinn und Praxis des cusanischen Kugelspiels eingeführt. In diesem Heft gibt sie den Inhalt ihrer Vorträge in fünf Kapiteln wieder: 1. Was ist die Sinn-Mitte unseres Lebens? - 2. Welche Lebenserfahrung des NvK findet Ausdruck im

Kugelspiel? - 3. Das Spielfeld und der Globus. - 4. Anregungen zur Selbstfindung bei dieser Spiel-Übung. - 5. Besinnungen zu Beginn und zum Abschluß des Spielens. Ein Anhang mit einer Kurzbiographie des NvK, einem Überblick über seine Werke und einer Literatur-Auswahl vervollständigen dieses anregende Heft.

Klaus Reinhardt, Trier

JOSEF STALLMACH, *Ineinsfall der Gegensätze und Weisheit des Nichtwissens. Grundzüge der Philosophie des Nikolaus von Kues.* Münster 1989.

Dieses Buch ist eine wertvolle und deshalb den Leser voll beanspruchende Darstellung der Philosophie des Nikolaus von Kues. Die jahrzehntelange Beschäftigung des Vf. mit den Werken des NvK bringt ihre Früchte, die nun, unter verschiedenen Gesichtspunkten geordnet, dem Leser dargeboten werden. Das Buch ist in drei Hauptteile gegliedert, die jeweils drei Kapitel enthalten.

Der Titel des Buches ist zugleich der Titel des *ersten Teiles*. In ihm wird erläutert, wie philosophische Weisheit ein *fruchtbares* Wissen des Nichtwissens bedeutet. Die unbedingte Unbegreiflichkeit des Absoluten, d.i. Gottes, erscheint dem Denken in Gegensätzen, die einander ausschließen, aber dennoch in ihm zusammenfallen. Dies ist aber nur ein erster Schritt: Gott erscheint als Derselbe in den Gegensätzen, aber er ist nicht ihr Zusammenfall, sondern *über* allen Gegensätzen. Damit wird die Vernunfteinsicht über jedes rationale Begreifen *hinauf* geleitet zu einer Schau des Unerreichbaren *jenseits* der Grenze. Die Wahrheit, so wie sie in sich selbst ist, ist mit keinem Namen zu fassen; aber es gibt ein Teilnehmen an ihr „in Andersheit". Damit ist das Bemühen um eine immer weitergehende Annäherung, die niemals an das eigentliche Ziel gelangt, legitimiert. Die erkenntnistheoretische Besinnung auf die *Bedingungen der Möglichkeit* unseres Erkennens macht einsichtig, daß das Transzendieren des endlichen Geistes über sich hinaus positiv sinnvoll ist in den Denkerfahrungen während des versuchten Aufstieges, obwohl die absolute Unberührbarkeit auf keine Weise philosophisch aufgehoben wird. Dieses Wissen des Nichtwissens muß der Leser als seinen Leitstern *festhalten*. Der Vf. erinnert auch später immer wieder daran.

Der *zweite Teil* hat zum Thema „Das Bild vom Menschen und der unnennbare Name Gottes". Der Mensch ist das „Lebendige Bild Gottes" und als solches nicht nur als Erkennender fähig zum Ausgriff ins Unendliche, sondern auch *in seiner Freiheit aufgerufen, sich dem Urbild ähnlicher zu gestalten*. Das ist Chance und Risiko! Die Rückbesinnung des Abbildes auf seinen Ursprung gewinnt *anthropologisch* höchste Relevanz. Das gilt nicht nur für eine Metaphysik der Erkenntnis (modern gesprochen), sondern auch für die personale Entfaltung durch Selbsterkenntnis. Die Namen Gottes, der doch von keinem Namen, den

Menschen finden, benannt werden kann, haben in der *Erprobung der menschlichen Vernunft an ihrer Grenze* eine wichtige Funktion. Sie bedeuten Versuche der Annäherung auf verschiedenen Wegen, die zugleich Selbsterfahrung bringen, beim *Non Aliud* mehr formal, bei *Possest* und *Posse ipsum* dagegen ontologisch in Richtung auf den letzten Grund der Existenz. Der Mensch entdeckt in den Namen, die er denkend erprobt, vom höchsten Punkt seiner Vernunft aus die Erscheinung des Ursprungs im Abbild. Der *Widerschein* im Abbild *kann für den Menschen zum Bild Gottes* werden, zwar hocherhaben, doch irgendwie *sichtbar für die Vernunft.* Als Beispiel für solche Möglichkeit sei die Erörterung auf S.80 herangezogen. Hier vertritt Vf. deutlich die Position der Seinsmetahpysik (dazu vgl.Teil III): „Tatsächlich aber kommt, da über das 'Sein' nun einmal nicht hinauszukommen ist, in diesem 'posse' ein bestimmter Seinsbegriff, der Seinsbegriff des Cusanus, erst eigentlich zum Ausdruck: 'Sein' ist letztlich schöpferischer Geist." Vf. stützt sich hier auf *De possest*, N. 30, Z. 7f. „Allein das Können-Ist erkennt sich und in sich alles, weil ja im Können-Ist alles eingefaltet ist." So schreibt Vf. „Das Absolute ist Geist und Geist ist Können, Kraft, Schöpfermacht, also Seinsmacht ... Sein setzende Macht..."-

Darf man so sagen im Gedanken *an das Wissen des Nichtwissens*? Man darf es, wenn man dessen eingedenk bleibt, daß Aussagen solcher Art *metaphysische Thesen der Vernunft* sind, die sich *innerhalb ihres Bereiches* bewegt, vom Widerschein aus sich auf das Urbild hin wendet. Nicht zufällig behandelt der dem Zitat vorhergehende Satz in *De possest* „Unsere Vernunft". Aber „intellegere" ist *eine* der Vollkommenheiten, die im Possest eingefaltet sind.-

Die hier anklingende Problematik ist bedeutsam für den gesamten *Teil III.* Das Thema ist *Metaphysik.* Schon der Terminus zeigt, daß es sich hier um eine Fragestellung *neuzeitlicher* Cusanus-Interpretation handelt, nicht eigentlich um eine Kategorie des cusanischen Philosophierens. Der Streit um „Einheitsmetaphysik" oder „Seinsmetaphysik" hat im 20. Jh. eine wichtige Rolle gespielt. Dem Vf. geht es darum, den Streit durch Überwindung der entgegengesetzten Positionen aufzulösen, sodaß er schließlich zu dem Ergebnis kommt: „Die cusanische Philosophie ist wesenhaft Philosophie des Geistes".(S.116) und „Die gnoseologische Reflexion vertieft sich zu einer anthropologischen, der Rückbesinnung des Menschen auf sich selbst als das erkennende und schöpferisch tätige Wesen, das Wesen der Freiheit und vor allem auch das Wesen des Transzendierens ... Diese Reflexion vollendet sich ... in einer Reflexion des Erkennenden auf sein Sein (als erkennendes) und letztlich auf dessen Wesensherkunft."(S.117) Das ist *Geistmetaphysik.*

Zur rechten Würdigung dieser Überlegungen scheint es angemessen, den *Begriff von Metaphysik* in seinen *verschiedenen* Funktionen kritisch zu prüfen. Zunächst bezeichnet „Einheitsmetaphysik" die vom Neuplatonismus entwickelte und als Tradition die christliche Philosophie des Mittelalters stark inspirierende Lehre von dem Einen *über* dem Nous, Ursprung und Quell, von

dem alles kommt. Es steht fest, daß NvK mehr als Thomas v.Aquino von dieser Weise des Denkens geprägt war. In gewissen Werken ist dies leicht nachzuweisen; der direkte Einfluß von Proklos und von Ps.-Dionysius springt in die Augen. Doch ist er nicht alleinherrschend. Der Einfluß der Transzendentalienlehre (Thomas v.Aq., *De veritate* 1,1 c) wird spürbar. Der Anker der Seinsmetaphysik ist natürlich das *Esse ipsum*. Nikolaus kritisiert das nicht, aber er 'hinterfragt'! (so z.B. *De docta ign.* I, 6: h I, S 14f.) Das Denken als solches bedarf natürlich des „Seins", um überhaupt fragen und erkennen zu können; deshalb hat Thomas auch seinen Platz bei NvK. Zu fragen bleibt nur, ob es *abgesehen von historischem Nachweis* beider Traditionen legitim ist, das *Philosophieren* der einen oder anderen „Metaphysik" zuzuordnen, *sofern* die Metaphysik ein *System* ist, in dem sich die höchste Vernunfteinsicht *kristallisiert*. Dies kann nicht ohne weiteres für Thomas gelten, doch die *neuscholastische* „Seinsmetaphysik" tendiert jedenfalls in diese Richtung, während die „Einheitsmetaphysik" innere Offenheit zur absoluten Transzendenz und zur Mystik mehr oder weniger deutlich enthält. Damit schließt sie die Gefahr einer zum Abschluß neigenden Systematisierung aus.

Sofern die „Geistesmetaphysik" *vor* der „Mauer" der notwendigen Unbegreiflichkeit der Wahrheit, wie sie ist, innehält und durch Anerkennen ihrer Grenze der Vernunfteinsicht „transzendenzeröffnende Erfahrung" ermöglicht, daß '*jenseits* Gott erschaut werden kann, *diesseits aber auf keine Weise*', (vgl.S.118, 1-9), *hat sie ihren guten Sinn*. Verkürzt gesagt: als *Metaphysik des Menschen* ist sie eine gute Interpretation der cusanischen Philosophie. Die „Weisheit des Nichtwissens" ist jedoch nicht „Metaphysik", sondern *Weisheit*.- Mit diesen Überlegungen glaube ich, die innerste Intention des Vf. erfaßt zu haben. Vielleicht sollte die Unterscheidung dem Leser etwas schärfer vor Augen geführt werden, damit er den vollen Gewinn aus der tiefgründigen Darstellung ziehen kann.

Abschließend sei auf ein paar Schönheitsfehler hingewiesen, die mir bei der Lektüre auffielen: S.1 „in der die *Widersprüche* zusammenfallen (contradictoria coincidunt)". *Gemeint* ist natürlich „das sich Widersprechende zusammenfällt".

S.52 unten: „schien es notwendig, *herab*zufliehen zu den Wesensgründen (eis tous logous kataphygonta)..." Gerade bei Platon kann es sich nicht um Zuflucht suchen in der Tiefe handeln(im Hades?), sondern bei dem Wesenhaften. Dementsprechend heißt es S.53,8-9 „*Aufstieg* zu den Wesensgründen". Die „*Tiefe* der eigenen Seele" ist in diesem Zusammenhang ja nicht gefragt!

S.61,14f. Die Erläuterung des *aliquid* durch die Definition des *unum*: *indivisum in se* erschwert das Verständnis.

S.107 Mitte „nicht gegen-ständlichen, sondern 'ent-ständlichen' entstehenlassenden Erkennens..." Das Wort „ent-ständlichen" ist eine Neubildung, die dem Sprachgebrauch Gewalt antut; sie ist mißverständlich, kann nämlich, analog zu Entwesen, als Vernichten gedeutet werden. Die genannten Schönheitsfehler fal-

len um so mehr auf, als im allgemeinen Formulierungen und Stil die große *Sorgfalt* des Vf. zeigen.

Gerda von Bredow, Münster.

ERWIN SCHADEL (Hrsg.), *Bibliotheca Trinitariorum*. Internationale Bibliographie trinitarischer Literatur, 2 Bde., München 1984/88.

Was G.W.F. HEGEL den Denkern seiner Zeit ins Stammbuch schrieb - „Die Bestimmung Gottes als des Dreieinen ist der Philosophie nachgerade ganz ausgegangen; in der Theologie ist es kein Ernst mehr damit" (*Vorles. über die Philos. der Rel. II*, Theorie Werkausgabe: 17, 236) - das darf gestrost ins Gegenteil verkehren, wer in die geistige Welt des NvK eintritt. Es ist das nicht geringe Verdienst des Herausgebers dieser Reihe, die Hauptlinien gezeichnet zu haben[1]: Stets von neuem dem von ihm erkannten Königsweg folgend, der seinen Ausgang von der Selbsterfahrung des menschlichen Geistes nimmt, fragt NvK nach der Berufung des Menschen, verweist als Antwort auf Jesus Christus und legt ihn als den maßgeblichen Inbegriff (*maxime contractum, quod est maximum pariter absolutum*) menschlicher Existenz aus. Durch „die Verläßlichkeit seines Wortes und die Annahme seines Todes" wird Christus zur „Bewahrheitung Gottes"[2].

Der Frage nach der Berufung des Menschen geht aber noch die nach dem Wesen des Menschen voran, und es ist der gleiche, von der Selbsterfahrung des menschlichen Geistes ausgehende Königsweg (*Comp.* 7: h XI/3, Z. 1: *Ita de formatore*

[1] Für unser Thema vor allem in der Studie *Das Bild des einen und dreieinen Gottesin der Welt nach Nikolaus von Kues*, Trier 1952. Einzelne Aspekte dieser Arbeit wurden später wiederaufgegeriffen in den Beiträgen: (1) *Johannes von Segovia im Gespräch mit Nikolaus von Kues und Jean Germain über die Beweisbarkeit der göttlichen Dreieinigkeit und ihre Verkündigung vor den Mohammedanern*, in: MThZ 2 (1952) 115-129. (2) *Die Bedeutung des Trinitätsgedankens bei Nikolaus von Kues*, in: TThZ 61 (1952) 21-29. (3) *Nikolaus von Kues und die Analogia entis*, in: MM 8 (1971) 686-695. (4) *Wort und Leitidee der „Repraesentatio" bei Nikolaus von Kues*, in: MM 8 (1971) 139-162. (5) *Die „Bibliotheca Trinitariorum" und die Leitidee der „analogia Trinitatis"*, in: TThZ 95 (1986) 28-37 (eine Rezension des ersten der beiden hier zu besprechenden Bände). Die Beiträge (3) und (4) sind wieder abgedruckt in den soeben erschienenen *Streifzügen in die Cusanische Theologie*, Münster 1991; neu dort im „Rückblick auf über fünfzig Jahre Cusanus-Studien" das Kap. *Die „Analogia Trinitatis"*,255-324. Zu unserem Thema auch K. KREMER: *Die Hinführung (Manuductio) von Polytheisten zum einen, von Juden und Muslimen zum dreieinen Gott*, in: MFCG 16 (1984) 126-159.

[2] Ich folge hier im Wort und vorangehend im Gedanken L. HONNEFELDERS christologischer Deutung der Pastoralkonstitution „Gaudium et Spes" in der Herderkorrespondenz 1991/1, eine Deutung, die - obwohl sie nicht auf NvK zielt - das in die Mitte rückt, was auch für ihn dort steht.

omnium conceptum facito ut de mente), der es uns erlaubt, uns dem Offenbarungsgeheimnis der Dreieinigkeit (Triunitas) ahnungsweise zu nähern. Denn das Verhältnis von Schöpfer und Geschöpf - wie Cusanus es sieht - ist zwar durch eine reale, ursprüngliche Verschiedenheit, nicht aber nur durch Gegensätzlichkeit bestimmt: „Primum fundamentum artis est, quod omnia, quae Deus creavit et fecit, creavit et fecit ad similitudinem suarum dignitatum", so schreibt Cusanus 1431 in einer eigenhändigen Randnotiz zu Raimundus Lullus im Cod. Cus. 85. (v. R. HAUBST, *Das Bild* 339; cf. EBD. 63) Worin immer das Geschöpf auf den Schöpfer verweist, uns ist es nicht gegeben, bis zum Fundament dieses Verweises vorzudringen, und deshalb bleibt die Beziehung *für uns* eher sinnbildlich als real und bestimmbar proportionell.(*De docta ign.* I,12; grundsätzlich zur „symbolischen Theologie" des Cusanus: *Das Bild* 323f.) Das ist bei jeder Aussage über die Ähnlichkeit von Schöpfer und Geschöpf in Erinnerung zu halten, und das allein erlaubt es auch, den von Cusanus oft wiederholten Hinweis, der unendliche Abstand zwischen Schöpfer und Geschöpf sprenge jede Proportion (*finiti et infiniti est nulla proportio*), mit seiner Überzeugung vom „repräsentativen" Charakter jedes Seienden (*Comp.* 7: h XI/3, N. 21; zum Begriff der „repraesentatio" *s. Das Bild* 36f.) im Einklang zu sehen. Schon THOMAS VON AQUIN hatte an einer für seine Analogielehre zentralen Stelle versucht, der gegenüber jeder Ähnlichkeit stets größeren Unähnlichkeit Gottes Rechnung zu tragen (*Quaest. de ver.* 23 a. 7 ad 9: *finiti ad infinitum, quamvis non possit esse proportio proprie accepta, tamen potest esse proportionalitas, quae est duorum proportionum similitudo*), und damit seine späteren Interpreten in manche Verwirrung gestürzt. MEISTER ECKHART hat in einer Thomas gegenüber selbständigen Weise versucht, der Analogielehre im Rahmen einer „Einheitsmetaphysik" eine neue Funktion zu geben. Wie ich an späterer Stelle hoffe zeigen zu können, hat er dadurch NvK zu seiner im „Compendium" entfalteten Lehre vom Zeichencharakter alles Seienden angeregt. Jedenfalls gilt für Cusanus grundsätzlich: Daß Gott dreieiner ist, ist ein jede menschliche Vernunft überschreitendes Glaubensgeheimnis. Aber im Wissen um dieses Geheimnis enthüllt sich die Welt als Spiegel ihres Schöpfers und bringt uns damit umgekehrt diesem Geheimnis näher. Wenn wir, und sei es im sinnlich erfahrbaren Seienden, den Widerschein dessen entdecken, von dem der Glaube spricht, so ist das ein Schritt hin „zum Erfassen dessen, was wir im Glauben festhalten".(*Sermo* XXXVIII: h XVII, N.10, Z. 2-3) So gesehen ist (im Licht der durch den Glauben erleuchteten Vernunft) jede Wirklichkeit lucide bis auf ihren dreieinen Grund hin. Sie ist es in jedem Seienden (*Trinitatis figuram gestant cuncta creata: De conc. cath.*I: h ^{2}XIV/1, N.11, Z. 1), vorzüglich aber dort, wo die Wirklichkeit nicht nur „repräsentiert", sondern „lebendiger Spiegel" ist, im menschlichen Geist.

Unsere bisherigen umrißhaften Ausführungen lassen bereits erkennen, warum eine umfassende Bestandsaufnahme des trinitarischen Denkens das Interesse der Cusanusforschung in besonderem Maße herausfordern muß. Bevor wir uns dem

zu besprechenden Werk zuwende, sei es erlaubt, Cusanus selbst noch einmal das Wort zu geben. Für den Editor der Predigten bietet es sich dabei an, die bekannten Texte aus den Hauptwerken (*De docta ign.* I,8-15; II,7; *Cribr. Alk.* II,5-11; *De poss.* N.40-50 u.a.) zu übergehen, und sich den Sermones zuzuwenden, die bereits R. HAUBST in der seinen genannten Arbeiten in reichem Maße herangezogen hat.

In der Predigt *Trinitatem in unitate veneremur* vom 23. Mai 1456 (*Sermo* CCXXXIII (230); die im folgenden herangezogenen Texte V_2, Fol.156ra, Z. 8ff; auch p II, Fol.134^{v}-135^{r}) findet sich eine jener vielen Stellen, an den Cusanus versucht - wie es hier heißt -, „vom Abbild der Trinität ausgehend der Trinität nachzuspüren" (*investigare ex imagine trinitatis trinitatem*). Nikolaus stellt hier den menschlichen Geist als Herrscher dreier „Reiche" dar: „Spiritus intellectualis ad imaginem Dei creatus est rex caelorum." Das erste Reich, die erste Instanz gewissermaßen, auf die wir bei tieferem Eindringen in die menschliche Geistigkeit stoßen, ist die „Fähigkeit der Vergegenwärtigung" (*Memoria*). Vielleicht verstehen wir Cusanus richtig, wenn wir sie als das Verfügen über Prinzipien auffassen, die es dem Geist ermöglichen, sich auf jedweden Weltgehalt unter dem Abspruch von Notwendigkeit und Allgemeinheit zu beziehen, mithin ihn zu „denken" und im unterscheidenden Begriff anzusprechen. Jedenfalls ist es das Erkenntnis*urteil*, das Cusanus durch die Memoria ermöglicht sieht, und das das „zweite Reich" oder, wie Cusanus auch sagt, den „zweiten Himmel" einnimmt: „In secundo regno iudicat de iusto, vero, pulchro. Et nisi primum regnum ministraret sibi veritatem, iustitiam et pulchritudinem, non haberet, cum quo iudicaret, quid iustum, quid verum, quid pulchrum." In einem „dritten Reich" tritt der Geist in die Selbstbezüglichkeit ein, erkennt sich als denkend - das heißt als befähigt, sowohl sich selbst jedem Weltgehalt, als auch jeden Weltgehalt sich selbst anzuverwandeln -, erfreut sich im „Himmel der Wonnen" (nach *Ezech.* 28,13; vgl. *De vis.* 21: p I, 110^{v}, Z. 23.27sq.) an der Sättigung seines Vermögens und eröffnet zugleich seinem Strebevermögen den Horizont dessen, auf das es ursprünglich aus ist und konkret ausgehen kann. Kein mittelalterlicher Denker hat so eindrucksvoll und nachdrücklich Geistesmacht als Königsherrschaft beschrieben wie NvK. An der von uns herangezogenen Stelle läßt die Erwähnung der Memoria ahnen, was der abschließende Rückgriff auf das Strebevermögen bestätigt: Was wir vor uns haben ist die Augustinische Analyse der menschlichen Geistigkeit als Spiegel göttlicher Dreieinigkeit. „In cognitione, qua mens se ipsam cognoscit, est *repaesentatio Trinitatis secundum analogiam.*" - so hatte NvK in *Sermo* CLXXIV(167) (V_2, Fol.73va, Z. 4ff.) geschrieben - und hinzugefügt: „Sed expressior est similitudo trinitatis secundum quod cognoscit Deum, et praecipue, quando se considerat ut imaginem Dei." In unserem Text führt er uns sogleich vom Abbild zum Vorbild, vom erkenntnismäßig Früherem zum Früheren dem Sein nach, wobei er zugleich ebenso die Herkunft wie den präzisen Sinn des Bildes der Königsherrschaft beleuchtet: „Omnipotens

principium est primum regnum (vgl. *De princ.*: h X/2b, N. 24 und 40; *De non aliud* 21: h XIII, S. 51, Z. 9-11), in quo sunt omnia complicite. Secundum regnum est regnum filiationis seu rationis, in quo omnia, quae in primo regno Patris sunt quasi in memoria aeterna, sunt ut de thesauro memoriae in lucem, ubi discernuntur omnia, explicata."

Ist es nötig, an Hegel zu erinnern, von dem wir ausgegangen sind? In einer zentralen Passage seiner religionsphilosophischen Vorlesungen entwickelt er den „metaphysischen Begriff der Idee Gottes" und verfolgt die Entfaltung dieser Idee im „Reich des Vaters", im „Reich des Sohnes" und im „Reich des Geistes". Stellen wir hintan: Gott ist nach der Ausprägung, die Hegel dem neuzeitlichen Gottesbegriff gegeben hat, eine Idee, ein Seiendes, das nur als „seiend für das Bewußtsein" den Charakter des Seienden hat, jedoch so - und darin liegt das Besondere des Hegelschen Gottesgedankens -, daß es zugleich seiner selbst bewußt ist, bzw. wird. Gott ist das, was einem anderen Bewußtsein so erscheint, „daß er darin sich selbst erscheint". (*Vorles. über die Philos. der Rel.*, Theorie Werkausgabe: 16, 201)

F. Wagner hat m.E. überzeugend gegen K. Löwith und andere dargetan, daß es Hegel dennoch gelingt, und zwar in der Trinitätslehre der „Vorlesungen", Gott als Persönlichkeit zu denken. (vgl. Ders., *Der Gedanke der Persönlichkeit Gottes bei Fichte und Hegel* [Gütersloh 1971] hier bes. 204-208) Und am Anfang des Versuchs, Gott zu denken, steht wie bei Cusanus das menschliche Erkennen, hier das Denken im Begriff und der darin zum Vorschein kommende Selbstbezug des Geistes. Ist das - „bona fide" genommen - so weit von dem entfernt, was NvK im 24. Kap. von *De non aliud* über „Gott als Geist" gesagt hat? Wir müssen hier auf ein weiteres Eindringen verzichten, doch sei ein Zitat aus Hegels „Logik" erlaubt, welches den Zusammenhang beleuchtet und die Nähe des Hegelschen Denkens gerade zu dem von uns herangezogenen Cusanustext hervortreten läßt: „Das Allgemeine ist daher die *freie* Macht; es ist es selbst und greift über sein Anderes über; aber nicht als ein *Gewaltsames*, sondern das vielmehr in demselben ruhig bei sich selbst ist. Wie es die freie Macht genannt worden, so könnte es auch die *freie* Liebe und *schrankenlose Seligkeit* genannt werden, denn es ist ein Verhalten seiner zu dem *Unterschiedenen* nur als *zu sich selbst*; in demselben ist es zu sich selbst zurückgekehrt." (Theorie Werkausgabe: 6, 277) Den hier in der Analyse des Begriffs begegnenden Momenten entsprechen in der Religionsphilosophie die „drei Reiche".

Nun, ein Werk wie die „Bibliotheca Trinitariorum" wird man weniger „lesen" als benutzen. Da es uns um Gesichtspunkte der Cusanusforschung geht, sei es erlaubt dem Benutzer an Hand unserer obigen Beispiele zu zeigen, was ihn erwartet.

Im *Autorenverzeichnis* (es umfaßt rund 600 der 700 Seiten des ersten Bandes) sieht sich der Benutzer einem bibliothekarischen Katalog gegenüber (dies gilt im wörtlichsten Sinne, denn das Druckbild bietet einen in der Fläche ausgebreite-

ten Katalog aus kleinen maximal achtzeiligen Karten), den man unter dem gesuchten Autor aufschlagen kann. Bei NvK bietet ihm dieser Katalog 52 Nachweise. Voran steht die Editio Parisiensis (nachgewiesen, aber nicht aufgeschlüsselt), es folgen die Heidelberger Ausgabe (nach Bänden), die Ausgabe der „Philosophischen Bibliothek" (nach erschienenen Heften) und die Studienausgabe von Dupré. Im Einzelnen folgen dabei auf den Titelnachweis gelegentlich die einschlägigen Kapitelüberschriften (so etwa bei *h I*), die Themata der einschlägigen Sermones und zusätzlich ggf. die von den Herausgebern stammenden gliedernden Überschriften (bei *h XVI*), aber auch ausgesuchte Textzitate, kurze Inhaltsangaben der Verfasser des Kataloges, Hinweise auf Anmerkungen der Textherausgeber, auf Bibliographien und anderes. Da in den verschiedenen Ausgaben zugänglich, werden einige Werke auch doppelt behandelt. So wird „de docta ignorantia" außer nach *h I* noch einmal nach Wilperts Übersetzung vorgestellt, nun mit einer größeren und teilweise verschiedenen Auswahl an Kapitelüberschriften, und dies lateinisch und deutsch. Kurz und gut: Hier sind viele nützliche Hinweise gesammelt, aber nach einem nicht immer einsichtigen Verfahren. Wenn zwei der Opuscula aus *h IV* erwähnt werden, warum dann nicht der *Dialogus de Genesi* (N. 177-178), der außerdem noch in p und in der Ausgabe Santinellos greifbar gewesen wäre? Und wie steht es mit dem Brief an Nikolaus Albergati (CT IV/3, N. 44-45), der in keiner der herangezogenen Ausgaben ediert ist? Wie mit der Predigt *Dies sanctificatus*, die zwar erst im Erscheinungsjahr des ersten Bandes der „Bibliotheca" in *h XVI* erschien, aber schon seit 1929 in CT I/1 vorlag? Wie mit den „Vater-Unser-Predigten", die seit 1940 in CT I/6 vorliegen? Wie mit der Vielzahl der noch nicht kritisch edierten „Sermones"? Nun, in dem 1988 erschienenen 2. Bd. findet sich eine 150 seitige *Ergänzungsliste* zum Autorenverzeichnis". Bestimmt - so wird man vermuten - findet sich dort zumindest der Hinweis auf den bereits 1983 erschienenen Faszikel 1 von *h XVII* mit den zwei zu unserem Thema wichtigen Predigten zu Pfingsten und zu Trinitatis 1444 sowie ein Nachtrag zu *h XVI/4*. Leider nicht! Auch entgeht den Verfassern, daß J. Splett 1984 im „Neuen Handbuch theologischer Grundbegriffe" das Stichwort „Gott/Trinität" philosophisch behandelt hat, was den Cusanusforscher interessieren muß, da der Verfasser NvK dort einen eigenen Abschnitt widmet. Immerhin enthält dieser Band einige sehr nützliche erschließende Register, nämlich den *Index Personarum analyticus* (der das Autorenverzeichnis des ersten Bandes, nicht aber die Ergänzungsliste des zweiten verarbeitet) und neben anderem den *Index rerum systematicus*. Der erstere stellt die 22 Titel zusammen, die sich im Autorenverzeichnis des ersten Bandes auf NvK beziehen und kennzeichnet ihren Inhalt durch ein Stichwort. Natürlich kann er nicht klüger sein als seine Vorlage. Kochs „Die ars coniecturalis" mit den Erläuterungen zur Figura P und U findet sich nicht, und auch nicht Pauline Watts Studie zur Anthropologie des NvK (Leiden 1982), mit dem wichtigen Kapitel „Mens imago Dei". Sind wir ungerecht, und erwarten wir

zuviel von einem DFG-Projekt, das nicht nur das 15. Jh., sondern knapp 2000 Jahre Geistesgeschichte umspannt? Nun, die Herausgeber haben sich die Belehrung durch die Kenner des Einzelnen ausdrücklich erbeten, und sie haben - ungewöhnlich, aber nützlich - im 2. Bd. die bis 1988 erschienenen 47 Rezensionen mit abgedruckt, darunter diejenige von R. Haubst (siehe oben Anm.1), in der die allgemeine Bedeutung und das geistesgeschichtliche Verdienst des Vorhabens treffend und mit Sympathie gewürdigt werden. Ich folge dem gern und will hier nur einige schulmäßige und am Einzelnen haftende Beobachtungen ergänzend beitragen.

Auch hier gibt es Erfreuliches zu berichten. Der erwähnte „Index rerum systematicus" bietet zum Beispiel auf allein 13 Seiten eine Zusammenstellung der Ternare, die an Vollständigkeit kaum zu übertreffen sein dürfte, und die hochinteressantes Material für ideengeschichtliche Studien bereitstellt und bibliographisch erschließt. Wer außer Cusanus hat über „unitas-aequalitas-conexio" gesprochen und in welcher Abwandlung? Hier steht es. Dabei ist die Erschließungstiefe dieses Teils kaum auszuschöpfen, denn man kann nicht nur in der Zusammenstellung der „Triaden", sondern auch noch unter den einzelnen Begriffen oder unter Schlüsselbegriffen wie „creatio" nachschlagen.

Werfen wir zum Schluß noch einen Blick auf andere Autoren und auf die allgemeinen Grundsätze: wohlgemerkt, aus der Perspektive des Cusanusforschers. Auch hier finden sich Licht und Schatten. Unter „Johannes Scottus Eriugena" findet der Benutzer im Autorenverzeichnis nur die Edition von Floss und Barbets Edition der „Expositiones in Ierarchiam coelestem". Ein Hinweis auf *Periphyseon* II c. 23, der für die Verfasser besonders nahe gelegen hätte, auf die Edition von Sheldon-Williams und auf Allards Index findet sich nicht. Falk Wagners oben gennante Studie zu Fichte und Hegel findet sich nicht, wohl aber ein später vom gleichen Verfasser mitherausgegebener Sammelband. Jedoch wird Wagner ein weiteres Mal genannt, nämlich im *Epilog* (einem Forschungsbericht, der zugleich der Abgrenzung gegenüber einem ähnlichen Vorhaben dient). Und nun wird man hellhörig und sieht sich veranlaßt, einen Blick in die *Einführung* zu werfen, die in sechs Sprachen dem ersten Band vorangestellt ist. „Das okzidentale Bewußtsein der letzten 200 Jahre", so führen die Verfasser hier aus (p. VII), sei „dadurch charakterisiert, daß es keine deutliche Einsicht mehr in die triadische Kohärenz von Seiendem überhaupt" habe. Das neuzeitliche Bewußtsein sei „sozianisch geworden" (p. IX), in der „Negativ-Triade von Dialektik, Positivismus und Existentialismus" offenbare sich „die Zerfallslogik des trinitätsvergessenen neuzeitlichen Bewußtseins" (p.XVI). Hegel habe sich, so heißt es weiter, auf die patristisch mittelalterlichen Trinitätstraktate deshalb nicht eingelassen, „weil er in getreuer Rekonstruktion und Rezeption derselben sein gesamtes Seinsverständnis, das unter dem Bann des neuzeitlichen Subjektozentrismus steht, hätte „aufheben" müssen." (p. XIV) Demgegenüber verstehe sich die „Bibliotheca Trinitariorum" so, daß sie „wissenschaftsorganisa-

torische Vorarbeiten für eine Tendenzwende im Sinne der Platonischen „periagoge" leisten wolle. (p. XVI)
Gewiß kann man darüber diskutieren, ob Metaphysik heute wirklich nur noch als Metaphysik des erkennenden Subjekts möglich ist. Aber es war Cusanus, der u. a. in dieser Frage als „Pförtner einer neuen Zeit" gewirkt hat. Und man kann nicht über annähernd 500 Jahre Denkgeschichte (vgl. p.X/XIIsq. zu Descartes) so urteilen, wie es unsere Zitate erkennen lassen, wenn man erwartet, von der deutschen Philosophie der Gegenwart als Partner in eben dieser Diskussion beteiligt zu werden.
Wieviel schlichter hatte der Inaugurator und Mentor des Forschungsprojektes, der Bamberger Philosoph Heinrich Beck, dieses zuvor (SJP 25 [1980] 99) auf den Begriff gebracht: „Gott der Grund aller Wirklichkeit, tritt in sich heraus im Wort und erfüllt sich im Hl. Geist. Dieses Glaubensgeheimnis kann ein Licht und eine Anregung sein, empirische Tatsachen unserer Welt zu entdecken und in neuen Zusammenhängen zu verstehen." Einer sich im Dienst dieses Vorhabens verstehenden „Bibliotheca Trinitariorum" wird die Cusanusforschung frohen Dank bezeugen.

Heinrich Pauli, Trier

Das Sehen Gottes nach Nikolaus von Kues. Akten des Symposions in Trier vom 25. bis 27. September 1986. Hg. Rudolf Haubst. Mitteilungen und Forschungsbeiträge der Cusanus-Gesellschaft, Band 18. Trier: Paulinus-Verlag 1989, 303 Seiten, br., DM 98,–

Die Vorträge des Cusanus-Symposions in Trier, September 1986, befassen sich durchweg mit der Deutung des cusanischen Traktats *De visione Dei.* Sie ergänzen sich gegenseitig zu einem herausragenden Kommentar dieser wichtigen Schrift.

Im einführenden Referat hat M. Schmidt eine glänzende und kenntnisreiche Einführung in das mystische Denken des Kardinals gegeben. Sie hat die von ihr behandelten Themen folgendermaßen zusammengefaßt: „1. Die Frage über die Bedeutung von Intellectus und affectus (affectio) in der mystischen Erfahrung, die sich zuspitzt bis zur Frage des Vorrangs von intellectus oder affectus (affectio) und ob diese mystische Erfahrung oder Gottesschau eine mittelbare oder unmittelbare sei. 2. Die Auslegung der pseudo-dionysischen Aufstiegsformel: ignote ascendere, oder: consurge ignote. 3. Desgleichen die Auslegung des Bildes von Pseudo-Dionysius: ‚intrare caliginem'. 4. Was bedeutet das Verkosten oder Vorauskosten (degustare, praelibatio). 5. Die Frage des raptus (26)".

Im folgenden Referat hat A. Stock gezeigt, wie Cusanus das Bild des alles sehenden Christus benutzt, um das Verhältnis von visus absolutus und contractus zu beleuchten (56).

Fr. Hoffmann behandelt sodann das Thema der unendlichen Sehnsucht menschlichen Geistes. Er analysiert die cusanischen Gedanken, ordnet sie der scholastischen Theologiegeschichte zu (79ff.) und zeigt, wie es Cusanus letzten Endes um eine *theologia experimentalis* geht.

W. Beierwaltes hat „die Thematik der mystischen Theologie durch das, was eine philosophische Mystik zu bieten hat (weiter verdeutlicht), vor allen Dingen durch den Rückgang auf Plotin einerseits und den deutschen Idealismus, im besonderen Schellings, andererseits" (so J. Stallmach über das Referat: 119).

W. Dupré handelt über den Zusammenhang von Bild und Wahrheit (157).

R. Haubst behandelt das von Cusanus in *De visione Dei* an nicht weniger als 22 Stellen gebrauchte Bild von einer „Mauer", besonders von der „Mauer der Koinzidenz". In einem ersten Teil faßt er zusammen, was an Deutungsansätzen zu berücksichtigen ist. Sodann fragt er nach der Bedeutung der „Mauer" auf dem Weg zum mystischen Gott-Sehen. Hier entfaltet er seine außerordentliche Textkenntnis. Schließlich erschließt er den Zusammenhang mit dem trinitarischen Denken des Kardinals (184ff.). Hierbei tritt zugleich ins Licht die tiefe Einsicht des Kardinals in die Eigenart des Offenbarungsglaubens im Unterschied zu einem bloß „philosophischen" Glauben etwa im Sinne von Karl Jaspers (186f.).

Kl. Reinhardt unterstreicht, wie Cusanus in *De visione Dei* zutieft christologisch denkt. Christus ist die „absolute Mitte" und der Mittler der Gotteskindschaft (196ff.). Mit Klarheit und Sachkenntnis zeigt er, daß man *De visione Dei* „als eine Einführung in die Christusmystik charakterisieren" kann (219).

Kl. Kremer behandelt mit sorgfältiger Textauswertung das Verhältnis von Gottes Vorsehung und menschlicher Freiheit bei Cusanus (227ff.). Er zieht die Linien aus in die Vergangenheit (Boethius) und in die neuere Philosophie (N. Hartmann) (245ff.).

Der inhaltreiche Band schließt mit „ergänzenden Beiträgen". Interessant ist, daß Kazuhiko Yamaki noch einmal das Thema des „Mauer"-Bildes bei Cusanus aufgreift (283ff.). Er behandelt es im Zusammenhang mit der Frage des mystischen ascensus (276ff.).

Reinhold Weier, Trier

REGISTER

PERSONENVERZEICHNIS

(zusammengestellt von G. Momper und I. Fuhrmann)

Abad, M. 100
Abraham Alfaquín 287
Abraham Avenezra 64
Aeneas Silvius Piccolomini (Pius II.) 62, 80, 120, 121f.
Aetios 274, 279
Alberigo, G. 118, 126
Albertus Magnus 56, 142, 236, 248, 298
Aldobrandinus de Tuscanella 93-97, 163f., 166-169, 171-182
Alexander von Hales 266
Alfons V. (König) 107, 116, 282
Alfons X. (König von Kastilien) 287
Alhazen (Algazel) 256
Alkindi 253
Allard, G.H. 323
Allatius, L. 281
Alvarez-Gómez, M. 10, 13
Amadeus VIII. von Savoyen, 117
Ambrosius Traversari 280
Ammonios Sakkas 222
Amos, Th. 117
André, J.M. 143
Andreas Rovetta de Brixia 113
Antonius Crosinus 83
Antonius de Bononia 40
Antonius von Cannario 121
Antonius von Mailand 40
Arber, A. 246
Aristoteles 15, 61, 113, 224f., 252, 254f., 283, 298, 304f.
Armellini, M. 28, 30, 48, 51
Arnoldus (Arnald) de Villanova 67-70
Asín Palacios, M. 288, 290
Augustinus, 238, 250, 271, 298, 308
Averroes, 298
Avicebron, 298

Backes, I. 137
Barbo (Kardinal) 280
Barth, K. 239
Bartholomäus von Maastricht 101f.
Bartolomaeus de Lucca 107
Baucells i Reig, J. 101ff., 107, 110ff., 114, 116
Baumgarten, Sch. 35
Baur, F.C. 196f.
Baur, J. 38
Baur, L. 54, 248, 258, 280, 296, 298
Beck, H. 324
Beenken, H. 262
Beer, R. 100f.
Beierwaltes, W. 245ff., 254, 263, 266, 268, 271f., 274, 276, 305, 313, 325
Benedikt Füger 50
Benedikt XII., 122, 126, 266
Benz, E. 222
Berardo Eroli 34f., 37, 39, 42, 44, 47
Berberich, O. 12
Bergmann, A. 57, 80, 92
Bernhard von Waging 281, 283
Bertram, A. 47
Bessarion (Kardinal) 282f.
Bialostocki, J. 253
Bianca, C. 53, 61, 80, 97
Biechler, J. 126
Billerbeck, P. 291
Bischoff, B. 63
Black, A. 119
Blasius de Oliva 48
Blumenberg, H. 218, 243, 270
Bodewig, M. 18, 90, 94, 141, 144-147, 149, 151, 165, 169ff., 179f., 217
Boehm, G. 260
Boethius, 325
Bohnenstaedt, E. 233, 240, 250
Bonaventura 142, 274, 305
Bonaventura von Siena 287
Bormann, K. 54, 255, 265, 276f., 284, 296-299, 301f., 307, 312
Boulay, C., du 122, 124
Brandmüller, W. 121
Bredow, G. von 55, 238, 240, 271, 318
Bréhier, E. 222
Bridges, J.H. 257
Briquet, Ch.M. 60, 63, 80, 81

Brosius 31
Browerus, Ch. 191
Bruno, G. 298
Burg, Ch.G. 66
Budde, H. 292
Burnet, J. 279, 284
Busse, H. 296

Carbonelli, G. 70
Casarella, P. 21, 273-286
Caspar Aindorfer 148
Caspar Kammerer 81
Caspar Steinbeck 298
Caspar Steinmaier 82-85
Cerulli E. 288f., 291
Christianson, G. 118, 121, 128
Christoffel, K. 9
Christoph Ebner, 83
Cicero 278, 280, 284f.
Clara (Schwester des NvK) 44
Clemens VI. 28
Combes, A.156
Comenius, 247
Conrad Celtis 186
Conradus de Blinthaim 83, 91
Constantinus Africanus 251, 257
Copleston, F. 312
Corddo, L. 273, 275-280
Creutz, R. 55
Crosinus, A. 83
Cruz Hernandez, M. 290
Cyrill von Alexandrien 280, 282

Dante 276, 288, 291
Danzer, R. 54, 60, 285f.
Darmstaedter, E. 55, 66, 98
Decker, B. 255
Deichgräber, K. 275f.
Denifle, H.S. 100
Descartes 324
De Waal, A. 28, 52
Diels, H. 277, 279f., 284
Diepgen, P. 67ff., 98
Diether von Isenburg 128
Dietrich Clinckrode 39
Dietrich von Driel 25ff., 34
Dietrich von Niem 29f.
Diogenes Laertius 280
Dionys von Ryckel 159, 293, 295
Dionysius (Ps.-) Areopagita 54, 210, 236, 241, 247f., 254, 298, 304, 317
Domenico Capranica 121
Doncker, E. 26
Doncker, L. 26f.
Dorner, I.A. 196-215, 217-219
Döllinger 100f.
Dörrer, A. 37, 59
Duclow, D. 274
Duhem, P. 253
Dupré, D. 153, 299, 302
Dupré, W. 153, 299, 302, 325
Durand, M. 111
Durling, R. 254
Dürer, A. 225, 271f.
Düx, J.M. 108, 111

Ebner, Ch. 83
Ebner, G. 83
Echard, J. 65, 98
Eck, J. 298
Eckert, W.P. 14
Eckhart (Meister) 94, 96, 137, 163, 185, 205, 207, 319
Egidi, P. 26, 28f., 31f., 35ff., 39, 42, 47, 51
Eissfeldt, O. 87
Entzenberger, U. 36
Ernst, B. 263
Ernst, M. 83
Escher, M.C. 263
Eubel 113
Eugen IV. 35, 100, 107, 115, 117ff., 121, 123f., 126, 128
Euklid 259
Eusebius 279-283

Faber Stapulensis 139, 145, 149, 192, 273, 297-300, 302
Faulhaber, Ch.B. 100
Feigl, M. 299ff.
Feldner, P. 62
Felix V. 117-120, 122, 126
Felix Fabri 295
Ferdinand I. 187, 190, 193
Fernandus de Rozi 44
Fichtl 321, 323
Fischer, N. 18
Floss, P. 323

Fohrer, G. 244
Forster, K. 244
Fränkel, H. 274-277
Francesco Todeschini-Piccolomini 42, 48
Francesco Barbo 280
Franciscus Pizolpassus 60
Franciscus de Zabarella 114
Franciscus Diedus 91
Freiseisen 62
Fridel von Corbeke 27, 36
Friedrich III. 40, 117, 194
Friend, A.M. 262
Fromherz, U. 119, 129
Fuhrmann I. 20, 326
Füger, B. 50

Gabriel, L. 246, 302
Gadamer, H.G. 137
Galen 253, 254, 257
Galenus (Ps.) 279
Gall, Fr. 193
Gandillac, M. de 301
Ganzenmüller, W. 55, 65f., 73, 98
Gassen, W. 11
Gebele, E. 186, 194
Geber (Yeber) 55, 65, 66, 70, 73
Gelmi, J. 83, 190
Gemmeke, E. 11
Georg III. (Bischof von Brixen) 187-194
Georges, K.E. 156
Georg Golser, 32, 36ff., 49f., 58
Georg von Trapezunt 60, 280-283
Georg von Ungarn 292, 295
Georgius Lumbardus 39
Gerhardt, V. 262
Gesse, H. 88
Gestrich, H. 9
Gifford, 283
Gigon, O. 275f.
Gill, J. 123
Gilson, E. 127
Giovanni Andrea Bussi 44, 59, 282
Glei, R. 307
Goethe, J.W. 312
Goldschmidt, H. 19, 314
Goldschmidt, L. 291
Goltz, P. 65
Gotthard, E. 291
Granichstaedten-Czerva, R.V.187
Grass, N. 38
Gregor von Nazianz 247
Gregor von Nyssa 247
Gregorius Ebner 83, 92
Grillmeier, A. 197, 217
Grote, G. 11
Guido de Monte Rochen, 84
Guiliano Cesarini 100
Guardian, P. 295

Haas, A. 143
Hagemann, L. 290, 292-296, 307
Hans Baldung 187
Hans Baumgartner, 188f.
Halkin, L.E. 190
Hallauer, H. 19, 25-99, 53, 58, 145, 163-168, 175, 185-195
Haller, J. 121
Hartlaub, G.F. 260
Hartmann, N. 325
Hartzheim, C. 191
Haubst, R. 10, 18, 53ff., 81, 94f., 97, 102, 107, 116, 136-162, 164f., 170, 173-179, 180, 185f., 192, 202ff., 207, 213-218, 221, 233, 235, 240, 246, 250, 273f., 279, 281, 284f., 287f., 312, 314, 319f., 323ff.
Haug, W. 274, 279
Hedwig, K. 247
Hegel, G.W.F. 199, 219, 318, 321, 323
Heimpel, H. 29
Heinemann, O. von 127
Heine, G. 100f.
Heinrich von Langenstein 256
Heinrich von Gorkum 81
Heinz-Mohr, G. 14
Helander, B. 21, 143, 249, 313f.
Helborn, A. 223
Helmrath, J. 63
Henricus Quentell 84
Henricus Cremonensi (de Cassalocci?) 107
Heraklit 227
Herre, H. 122
Herrmann, H.J. 54, 57, 81, 98
Hermannus de Zoest (de Campo) S. Mariae 114, 115
Hieronymus (St.) 87

Hieronymus Balduno 187-195
Hippokrates 251
Hirschberger, J. 15f.
Hoberg, H. 36
Hoffmann, E. 16, 137, 221, 223ff, 227, 307
Hoffmann, F. 307, 325
Hofmann, G. 123
Hofmann, J.E. 265
Hofmann, J. 265
Holländer, H. 247
Honecker, M. 63, 282f.
Honnefelder, L. 318
Honorius Augustodunensis 247, 250
Hopkins, J. 10, 13, 85, 90, 98, 143, 145, 148, 153, 247, 262, 264
Hödl, L. 215
Hölscher, G. 294, 307
Hrabanus Maurus 285f.
Hudal, L. 42
Hugedé, N. 260
Hugo von St. Viktor, 247, 250, 268
Humphrey 60
Hunold, O. 10, 13
Hurter, 113f.
Hürten, H. 38

Ibn Arabi von Murcia 290
Ikrath, M. 20
Immenkötter, H. 121
Innozenz III. 35
Irenaeus von Lyon 217
Isaac Israeli 298
Iserloh, E. 121
Isidor von Sevilla 87
Izbicki, Th. 19, 102, 117-136

Jacobus Volradi 140, 149
Jaenig, C. 26, 29, 31f., 35, 37, 39, 47, 51, 194
Jan Rysbrock, 205
Janitschek, H. 259
Jaspers, K. 17, 223, 325
Jean Germain 318
Joannis de Pecham 251, 256
Johann Hagenwiler, 41
Johann Krebs 32
Johann von Erkelenz 32, 36, 39, 49f.
Johannes XXII. 266
Johannes Damaszenus 247
Johannes Climacus 250
Johannes de Fonte 62
Johannes de Palomar 101
Johannes de Turrecremata 119
Johannes Dorenbach 121
Johannes Ebner 81f.
Johannes Gerson 108-112, 114, 126, 129, 155f.
Johannes Hus 127
Johannes Mauwart 41
Johannes Krach 36
Johannes Recenensis 67
Johannes Röttel 59
Johannes Scotus Eriugena 207, 210, 247, 251, 267f., 323
Johannes Tauler 205
Johannes Trithemius 63
Johannes von Bastogne 82
Johannes von Damaskus 70
Johannes von Palomar 100, 116
Johannes von Segovia 102, 109, 115f., 119, 129, 218
Johannes von Teschen (de Cezm) 67
Johannes von Torquemada 119
Johannes Wenck 116, 250
Jordan, L. 117
Jonas, H. 245
Juan Carvajal 34f. 44, 48
Juan González 121
Juan de Palomar 103
Julius II. 38, 128

Kaiser A. 19f., 196-220, 334
Kampits, P. 262
Kapff, S.K. 196
Kallen, G. 102, 105-108, 111, 116, 120, 127-130
Kaltenbrunner, F. 63
Kandler, K.-H. 215
Kant, I. 224
Karl V. 190, 193
Kasper, M. 155
Käppeli, T. 96, 113, 163f., 168, 174
Kepler, J. 253
Kern, O. 243
Kern, U. 207
Keyen, W. 31
Kiening, Chr. 243-272

King, M.L. 91
Kirk, G.S. 275, 279
Klibansky, R. 137, 150ff. 221, 224, 281f., 301f., 312
Klinck, R. 247
Klockow, R. 292
Knüpper, P. 10
Kneusel, U. 36, 50
Koch, J. 54, 93-98, 136ff., 142, 155, 158, 163f., 167, 169, 170-181, 185, 193, 195, 260, 281, 299, 300f., 322
Koerner, J.L. 272
Kollar, A.F. 125
Kortenkamp, G. 45
Koslowski, P. 246
Köhler, J. 196f.
Krämer, W. 53, 102, 113, 165
Kranz, W. 274
Kraus, J. 63
Kremer, K. 11, 15f., 208, 218ff., 241, 279, 318, 325
Krieger, D. 158
Kristeller, P.O. 59, 62f., 80, 98, 101f., 121
Krysz s. Peter von Erkelenz 36
Kuen, M. 82ff., 98
Kühn, C.G. 253

Landgraf, A. 54, 93f., 163
Lang, A. 30ff., 35, 51
Lederle, M. 303
Lehmann, N. 53
Leisegang, H. 253, 271
Lenz, J. 137
Lentzen-Deis, W. 314
Lenzenweger, 29, 31, 51
Leo von Spaur 32
Leonardo da Vinci 260
Leone Battista Alberti 251, 259f.
Leonhard Wiesmayer 31
Lidzbarski, M. 285
Lindberg, D. 251, 253f., 256f.
Lippert, P. 238
Loescher, H. 9
Lohinger, S. 26, 28, 38, 40, 48, 51
Lotz, J.B. 234, 240
Löhr, W. 32, 36, 47, 51
Löwith, K. 321
Ludowicus Pontanus de Roma, 107, 113f.
Ludwig XII. 128
Luther, M. 239, 312
Luther, W. 247
Lücke, Th. 260

Maas, C. 27-30, 51
Maier, A. 266
Maier, F.G. 276
McEvoy, J. 257
Malten, L. 243, 249
Manget, J.J. 66, 68, 73, 98
Mansfeld, J. 275-278
Mantese, G. 95
Marcel, G.239
Marco Marbo 121
Maria von Ungarn (Königin) 193
Marquard Senger 156
Martin F. 82
Martin V. 27, 121
Martinelli, F. 43
Martini (Rektor) 139
Marwerde, H. 29, 31
Marx, J. 25f., 41, 45, 51, 53, 66, 69, 98, 250f.
Masenius, J. 191
Matthaeus de Sicilia 67
Matthaeus von Krakau 175
Mauricius 56, 85f., 90
Mauricius von Landau 85
Matheus Sass 34f., 39, 46, 49
Mathias von Schweden 43
Maximilian (Kaiser) 186f., 190, 194
Mehmet II. 292
Meier-Öser, St. 19
Meinel, Ch. 66
Meiner, F. 296, 299, 307
Melchior von Meckau 32, 34, 37f., 46, 49f., 57, 59, 61ff., 80
Meuthen, E. 27, 31f., 34ff., 42, 44, 50f., 61, 100ff., 117, 153, 312
Miethke, J. 121
Mikkers, E. 114
Mohammed, 287-290
Mohler, L. 282f.
Momper, G. 20, 326
Monfasani, J. 60f., 98, 280-283
Morje, C.N. 143

Morrison, J.S. 275f., 279
Mras, K. 280, 282f.
Muñoz Sendino J. 288, 291
Mutschlechner, J. 58
Müller, H.-P. 244
Müller, 222f.

Nagel, F. 55
Nagl, F. 30, 33, 41ff., 45, 51
Nardini, S. 39
Naumann, P. 294, 307
Nägele, A. 187
Nemeshegyi, 312
Neumeyer, A. 262
Nicolaus Augusta (Augusto) de Venetiis 113, 115
Nicolaus Cabasilas, 206
Nicolaus Clitsper 128
Nicolaus de Comitibus de Marchia Trivisina 68
Nicolaus de Padua 68
Nicolaus de Tudeschis 122, 126
Nicolaus Henrici 30, 39
Nicolaus von Gorran 93, 96, 168
Nikolaus Albergati 322
Nikolaus Jenson 282
Nikolaus Muffel 42f.
Nikolaus V. (Papst) 118f., 281f.
Nötscher, Fr. 244

Obiélu, Cl. 143
Obrist, B. 55, 66, 98
Offergeld, P. 32, 36, 51
Oide, S. 20, 254, 311, 313
Orth, E. 137

Pallis, S.A. 285
Palme, R. 188
Panofsky, E. 262
Paprion, I. 58
Paret, R. 293
Pastor, L. von 29f., 51, 118
Parmenides, 227, 273-281, 283ff.
Patai, R. 291
Paul II. 35, 36, 121
Pauli, H. 18, 20, 95, 140, 163-182, 273, 324
Paulus Toscanelli 44
Pease, A.St. 280
Pedro de Luna 116
Pèirre Borrer 111
Pere de Castellar 110f.
Peter von Abano 64
Peter Wymar von Erkelenz 25, 28, 32-38, 42ff., 49, 82, 153, 160, 194, 303
Peter von Schaumberg 31
Peters F.E. 295
Petrus Balbus 298
Petrus Candidus Decembrius 60
Petrus de Noxeto 62, 80
Petrus de Monte 121
Petrus Hunt 26, 32, 37
Petrus Lombardus 62, 250
Petrus Ludovicus Maldurae 91
Petrus Venerabilis (Abt v. Cluny) 290, 292f.
Petrus von Limoges 251
Peuerbach, G. von 186
Pfeiffer, H. 10, 16f., 143, 148, 154ff., 158ff., 217, 273
Piccard, G. 60, 63, 81, 83, 159
Pierre d'Ailly (Kardinal) 112f.
Pietro Barbo (Paul II) 35, 44, 48, 121
Pius II. 128, 292
Pius III. 42, 48
Pius IX. 35
Placentini, P.S. 59
Plante, J.G. 101f.
Platon, 15, 21, 61, 192, 222ff., 236f., 241, 246f., 252, 254, 275, 281f., 298, 305, 317
Plessner, M. 66
Plotin 222, 224f., 227f., 305, 325
Plutarchus (PS.) 279, 280
Poggio Bracciolini 282
Pomert, H. 25, 31, 37
Proklos, 97, 284, 297f., 304f., 317

Quetif, J. 65, 98

Radauer, A. 82
Rahner, K. 165, 174, 203
Raiffer, S. 83
Raimundus Lullus 56, 66f., 70, 97, 142, 319
Ranke-Graves, R. von 291
Raven, J.E. 275, 279
Reichel 244

Reichling, D. 84
Reinhardt, K. 13, 18f., 22, 89, 100, 152, 196, 198, 271, 276, 287-91, 298, 301, 307, 315, 325
Reuter, A. 11
Richard von St. Viktor, 250
Rickert 223
Ricoldus de Monte Crucis 291
Riemann, A.D. 299, 301
Robert Grosseteste 251, 257f.
Robert von Anjou 64
Rochus (St.) 91
Rodrigo Jiménez de Rada (Erzbischof) 287
Rodrigo Sànchez de Arévalo 127
Roger Bacon 56, 256f.
Rogier van der Weyden 262
Rombach, H. 262
Rosinus, St. 186, 192ff.
Rossmann, H. 90
Rothe, W. 201
Rothermundt, J. 196, 198f., 202f., 213, 219
Rudolf von Biberach 250

Saccarg, G.B. 257
Sakamoto, P.T. 10, 13, 312
Salzburg, H. 11
Santiago-Otero, H. 84
Santifaller, L. 36f., 50f., 58, 82, 98
Sansoni, G.C. 155
Santinello, G. 16, 54, 60f., 143, 148, 153, 260, 322
Sarton, G. 66f.
Schachner, G. 37
Schadel, E. 318
Schäfer, K.H. 28, 36, 37, 42, 51
Scharpff, F.A. 139, 197
Scheiber, E. 59
Schellings 325
Schlier, H. 284f.
Schleusener-Eichholz, G. 249, 251, 253
Schmid, H. 245
Schmidlin, J. 26-30, 32f., 35-38, 40f., 43, 47f., 52
Schmidt, A. 28, 42
Schmidt, M. 250, 324
Schmidt, R. 90
Schmitz, J. 217
Schnarr, H. 17, 20
Schneider, R. 233
Schneider, St. 203
Schneyer, J.B. 93-96, 98, 164-167, 172, 173, 175-180
Schoonenberg, P. 19, 196f.
Schreiber, H. 187
Schuchard, C. 28f., 31, 48, 52
Schulze, W. 258
Schwarz, 31, 41, 52
Seippel, W. 11
Senger, H.G. 13, 54, 61, 126, 153, 246, 267, 296ff., 301f., 312
Sheldon-Williams, J.P. 247, 323
Shelke, Chr. 143
Siegel, J. 193
Sievernich, G. 292
Sigmund, P. 118
Sigismund, Herzog 50
Simplicius 277, 284
Singer, W.,D. 65-70, 99
Sinnacher, F.A. 37f., 52, 58, 83, 190, 193
Slenczka, R. 196f., 199, 219
Snell, B. 246
Splett, J. 322
Sokrates, 308f.
Sonoda, T. 20, 307, 311
Sparber, A. 37, 52
Spatzenegger, H. 28, 33, 35, 52
Speciale, H. 27
Specker, H.E. 83
Spezi, P. 30, 42, 52
Spiegel, Jakob 186
Spinka, M. 127
Spital, H.J. 17
Spring, H. 36
Stachel, G. 269
Stallmach, J. 19, 214, 233-242, 271, 315, 325
Stegemann, V. 63
Stegmüller, F. 81
Steiger, R. 10, 13
Stein, B. 10
Steinegger, F. 187f.
Steinschneider, M. 64
Stephan Laterner alias Stainborn 37
Stieber, J. 117
Stintzing, R. 192

Stobaios 274, 279
Stock, A. 85, 247, 262, 270, 324
Stolz, O. 187
Strack, H.L. 291
Strauß, D.F. 196, 199
Strnad, A.A. 42
Szaivert, W. 193

Tatlock, L. 272
Telle, J. 65, 67
Tempier, E. 127
Th. Clynckrade 41
Theodericus de Driel 26
Theophrastus 274
Thiel, M. 87
Thomas Capellanus 64
Thomas von Aquin, 56, 64f., 81, 97, 127, 142, 249f., 317, 319
Thomas von Sarzana 117f., 120
Thomsen, Ch. 247
Thorndike, L. 64-70, 99
Teilhard de Chardin 203
Tille, A. 33, 45, 52
Tilmann Brandis 34, 46, 49
Tournoy, G. 91
Traube, L. 87
Tröster, J. 37, 59

Ulrich Pinder 298
Ulrich Putsch 59
Ulrich Schmotzer 188f.
Urban VI. (Papst) 111
Übinger, J. 45

Van de Vyver, E. 53
Valentini, R. 43
Vansteenberghe, E. 33, 52, 148, 156, 176-178, 193, 281
Vaupel, H. 299f.
Velthoven, Th. von 248
Verdenius, W.J. 276ff.
Vermeer, H.J. 65
Villanueva, J. 100f.
Vogt, W. 43
Volk, E. 14
Von der Osten, G. 253

Wagner, F. 321, 323
Waitzmann, A. 262
Walpod, H. 49f.
Watanabe, M. 9, 118
Watts, P.M. 262, 322
Weger, K.H. 241
Weier, R. 217, 239, 325
Weiland, A. 28
Weiler, A.G. 81
Weyer, J. 55f., 99
Wicki, N. 250, 266
Wikström, J. 21
Wilhelm von Moerbeke 297
Wilhelm von St. Thierry 247
Williams, G.Sch. 272
Wilpert, P. 50, 154, 246, 270, 299f., 307, 312, 322
Wilson, W.J. 69
Winandus de Ruffo Clipeo 67
Witelo 256
Wittgenstein, L. 21
Wittmann, L. 271
Wolfgangus Faber 32, 49, 50
Wolfsgruber, K. 10, 83
Wolkau, R. 62, 80
Worstbrock, F.W. 85
Wyller, E.A. 9, 223

Yamaki, K. 21, 143, 274, 278f., 325
Yamamoto, K. 221-230

Zani, K.F. 58, 186, 189, 191
Zasius, U. 192
Zendo-Daishi, 226
Zenz, E. 11
Zetzner, L. 65, 68, 99
Zimmermann, A. 312
Zintzen, Cl. 247
Zoest, H. 62
Zschokke, H. 62
Zucchetti, G. 43
Zweder von Culenborch 57

HANDSCHRIFTENVERZEICHNIS

(Zusammengestellt von A. Kaiser)

Augsburg, Staats- u. Stadtbibliothek
Cod. 99: 90, 145-153

Barcelona, Kapitelsarchiv
Cod. 1: 116
Cod. 2: 116
Cod. 4: 116
Cod. 11: 100-116, 129
Cod. 16: 102, 116
Cod. 26: 107, 114, 116

Basel, Universitätsbibliothek
A. X. 143: 114

Berlin, Deutsche Staatsbibliothek
Cod. Hamilton 198: 105
Cod. Magdeburg 38: 139, 173-177
Cod. Magdeburg 166: 144-153

Bologna, Universitätsbibliothek
Cod. 1683: 174, 179

Bozen, Staatsarchiv
Cod. 6: 37
Cod. 92: 38
Lade 8, Nr. 14: 189

Breslau, Universitätsbibliothek
Cod. I.F. 724: 164, 175
Cod. K 172: 105
Cod. 276: 114

Brixen, Bischöfliches Archiv
HA 7180: 187f.
HRR II: 32, 36ff., 49f.
HRR IIa: 37
HRR XII: 188f.
OA 1589: 83
OA 27323: 32
OA 27325: 32, 58

Brixen, Bibl. d. Priesterseminars
Hs. A 4: 58
Hs. A 14: 59-62
Hs. B 5: 62f.
Hs. B 21: 55f., 58f., 63-79, 96
Hs. C 16: 80
Hs. C 20: 57
Hs. D 1: 57
Hs. D 2: 57
Hs. D 4: 80-82
Hs. E 15: 56, 82-92
Hs. E 21: 57
Hs. E 22: 57
Hs. F 4: 57
Hs. F 8: 57
Hs. R 1: 92-97, 164f., 172-182
Inkunab. 97: 38

Brixen, Kapitelsarchiv
Lade 43, M 1: 34

Brixen, Konsistorialarchiv
Lib. Invest. 376 1/2: 38
Invest. Antiq. Nr. 100: 50

Brüssel, Bibliothèque Royale
Cod. Brux. 11196-11197: 53

Eichstätt, Universitätsbibliothek (vormals Staats- u. Seminarbibliothek)
Cod. 528: 144-153

Eisleben, Turmbibliothek von St. Andreas
Ms. 960: 140, 144-153

Florenz, Biblioteca Laurenziana
Ms. 33: 121-134
Cod. Ashburnham 1174: 299
Cod. Ashburnham 1374: 139, 173, 176-182
Plut. 16.12: 120

Florenz, Biblioteca Nazionale
Cod. C.6.1701: 175

Gießen, Universitätsbibliothek
Hs. 695: 144-153

Graz, Universitätsbibliothek
Hs. I 910: 144-153

Innsbruck, Universitätsbibliothek
Hs. 444: 145-153

Kues, Archiv des St.-Nikolaus-Hospitals
Urk. 48 A: 33, 44
Urk. 48 B: 33, 44
Urk. 55: 34
Urk. 64 A: 33

Kues, Bibliothek des St.-Nikolaus-Hospitals
Cod. Cus. 25: 43
Cod. Cus. 39: 50
Cod. Cus. 41: 281ff.
Cod. Cus. 42: 282
Cod. Cus. 58: 250
Cod. Cus. 83: 97
Cod. Cus. 85: 319
Cod. Cus. 96: 236, 248
Cod. Cus. 108: 290f.
Cod. Cus. 112: 251
Cod. Cus. 166: 80
Cod. Cus. 168:80
Cod. Cus. 178: 61
Cod. Cus. 184: 96, 270, 283
Cod. Cus. 185: 297
Cod. Cus. 186: 297
Cod. Cus. 195: 297
Cod. Cus. 201: 55, 69
Cod. Cus. 204: 55
Cod. Cus. 205: 55
Cod. Cus. 212: 251
Cod. Cus. 215: 251
Cod. Cus. 219: 144-153
Cod. Cus. 220: 63, 137, 139, 155-159, 191, 195
Cod. Cus. 299: 55, 66

London, British Museum
Cod. Addit. 11035: 54, 247
Cod. Harl. 1347: 280
Cod. Harl. 3092: 285, 286
Cod. Harl. 3915: 55
Cod. Harl. 4241: 54

Los Angeles, University Research Library
Hs. 170/21: 144-153

Mailand, Ambrosiana
Cod. I: 61
Cod. G 80: 120-134

Mainz, Stadtbibliothek
Hs. 238: 140

Manchester, John Rylands University Library
Hs. 459: 144-153

Metz, Bibliothèque provinciale
Hs. 355: 144-153

München, Bayerische Staatsbibliothek
Clm 2848: 68
Clm 5606: 144-153
Clm 6503: 105, 116
Clm 6605: 105, 129
Clm 14213: 85, 144-153
Clm 17247: 90, 144-153
Clm 18570: 144-153
Clm 18592: 90, 144-153
Clm 18711: 140
Clm 18712: 140
Clm 19352: 144-153
Clm 24862: 145-153

Nürnberg, Stadtarchiv
V 72: 145-153

Oxford, Bodleian Library
Cod. Laudensis Misc. 537: 290

Paris, Bibl. Nat.
Cod. lat. 6064: 290
Cod. lat. 16505: 114

Rom, Archiv von Santa Maria dell'Anima
Fasz. 8: 33, 44
Lib. Confr.: 26, 29, 31f., 35, 37, 39
Lib. Expos. I: 26f., 32, 35ff., 39, 41
Lib. Expos. II: 40f.
Lib. Instr., Lib. B, Tom 1: 33, 44
Lib. Rec. I: 26f., 31f., 35, 37
Misc.: 27, 30
Misc. III: 39, 41, 47
Misc. XV: 42

Rom, Biblioteca Vallicelliana
Cod. B 61: 59

Salzburg, Bibliothek St. Peter
Cod. b XI 242: 145-153

Salzburg, Universitätsbibliothek (vormals Öffentl. Studienbibliothek)
M I 397: 145-153
M II 171 (vormals V. 2. G. $72/1$): 140

Stams, Stiftsarchiv
Add. 50

Straßburg, Bibliothèque Nationale et Universitaire
Cod. 84: 53, 97, 298

Subiaco, Bibliothek der Abtei
Cod. 148: 145-153
Cod. 205: 140, 169ff, 179
Cod. 235: 140, 170f., 177-182

Toledo, Bibl. capit.
Ms. 19-26: 145-153, 299

Toulouse, Bibl. de la Ville
Cod. 737: 266

Trient, Bibliothek der Franziskaner
Cod. P 270: 186f., 193

Trier, Stadtbibliothek
Hs. 683: 145-153

Vatikan, Archivio Secreto Vaticano
Reg. Lat. 625: 47
Reg. Suppl. 498: 31
Reg. Suppl. 507: 31
Reg. Suppl. 510: 47
Reg. Suppl. 531: 47
Reg. Suppl. 550: 36
Reg. Suppl. 667: 32
Reg. Vat. 496: 47

Vatikan, Biblioteca Apostolica
Cod. Vat. Barb. lat.: 843
Cod. Vat. lat. 500: 121
Cod. Vat. lat. 1244: 137, 139, 160, 171, 185
Cod. Vat. lat. 1245: 137, 139, 141, 155f., 173-182, 185f., 192, 281, 299, 320,
Cod. Vat. lat. 4072: 290
Cod. Vat. lat. 4184: 121
Cod. Vat. lat. 4185: 121
Cod. Vat. lat. 4186: 121-134
Cod. Vat. lat. 4187: 121
Cod. Vat. lat. 4192: 121-134
Cod. Vat. lat. 4193: 105
Cod. Vat. lat. 4956: 105
Cod. Vat. lat. 5739: 105
Cod. Vat. lat. 5599: 128
Cod. Vat. lat. 7944: 145-153
Cod. Vat. lat. 9425: 145-153
Cod. Vat. lat. 11520: 145-153
Cod. Vat. Ottob. lat. 557: 164f., 177, 179f.
Cod. Vat. Pal. lat. 600: 102, 116

Wien, Nationalbibliothek
Cod. 4751: 68
Cod. 4954: 108
Cod. 5510: 69

Wiesbaden, Hess. Landesbibliothek
Hs. 11: 140
Hs. 18: 140

Wolfenbüttel, Herzog August Bibliothek
Hs. 407: 116, 129
Hs. 3076: 68
Hs. 3282: 70
Cod. Gud. lat. 206: 114
Cod. Helm. 376: 105
Cod. Helm. 797: 127f., 135

BILDTAFELN

Abb. 1: Rom, Santa Maria dell'Anima, Lib. Expos. II, Fol. 11r
Abb. 2: Brixen, Priesterseminar, Hs. E 15, Fol. 124r