

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“ begegnet². 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 eingeschperrten menschlichen Seele³. 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^f, 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 selbst⁴ - 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 waren⁵.

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 περιπεπλεγμένους, 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 abwechselnden⁷ 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 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 1955) 183.

bolik vergleichen läßt⁸. 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 (δαίμων) bei Parmenides mitberücksichtigen⁹. Wir setzen dabei voraus - da wir hier keine Analyse der Details des Proömiums durchführen können¹⁰ -, daß das parmenideische Lehrgedicht als Offenbarungsakt verstanden werden muß¹¹.

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 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, XAOΣ. *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 Proömium 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 Grundzüge 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 vernehmen¹².

Die Göttin des Rechtes ist demnach nicht nur Begleiterin des Dichters, sondern auch die Torhüterin¹³. 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 Philosophie¹⁴. 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 φῶς“ 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 steht¹⁶. 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 wird¹⁷. 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 letztlich 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 erreichen¹⁹. Zunächst versteht er das Tor mit zwei Flügeln im Prolog als ein Himmelstor²⁰. Danach sollen zwei Schritte hinsichtlich der allumfassenden Mauer (*τὸ περιέχον ... τείχους δίχην 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 wird²¹. 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 ἴεται αἴσα· ἐν δὲ μέσῳ τούτων δαίμων ἢ 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 „weisenden 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 Proömion 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 anbietet²². 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 Mauer²³. Fränkel spricht hinsichtlich jener Offenbarung sogar von einer *unio mystica* mit dem Seienden²⁴.

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 wird²⁵. 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 können²⁶. 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 Gegensatz 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 $\delta\acute{o}\xi\alpha$ und $\acute{\alpha}\lambda\eta\theta\epsilon\iota\alpha$ 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* übersteigt²⁷. Darüber hinaus funktioniert die Mauer an beiden Stellen als eine Abgrenzung und Einsperrung der niedrigeren Erkenntnisstufe²⁸. 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 überspringen²⁹.

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 Mittelalter³⁰. Jene Stelle ist von vier antiken Autoren vollständig zitiert worden³¹. 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 ²1957) 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 ⁴1965) 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 zurückzugreifen³⁵. 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 commentitium 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 ²XI/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 wird³⁸. 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 reinigen³⁹. 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 wäre⁴⁰. 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) V₂, Fol. 4^{rb}, 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) V₂, Fol. 83^{ra-b} (mit einem Hinweis auf P. E. Buch I); *Sermo CLXXXIX* (5. 6. 1455) V₂, Fol. 94^{ra}, Z. 40ff. (mit einem Hinweis auf P.E. Buch V); *Sermo CCLXXXVI* (3. 4. 1457) V₂, Fol. 240^{vb}, 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 ²XI/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. 1^{va}, 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. 2^{ra}, 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 saß⁴¹. 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 stammte⁴² 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 *Parmenides*-Fragment 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 Jenson's venezianischer Druckausgabe von 1470 verbreitet wurde. Dies Versehen hat Mras sicherlich irreführt. 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 toto⁴³. 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 hatte⁴⁴. 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 trotzdem 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^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 hinzugefügt⁴⁵. 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. 201^{vb}, Z. 30-Fol. 202^{ra}, 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 war⁴⁵. 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 könnten⁴⁶.

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 wird⁴⁷. 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 Ausgangspunkt, 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 wird⁴⁹. 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 trennt⁵¹. 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 sei⁵².

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^rff. 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 Mandaeen 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*) gleichgesetzt⁵⁵. Dieser Garten ist demnach sogar von einer himmlischen Feuermauer umgeben⁵⁶. 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, versteht⁵⁷. Dann führt er die Stiftung der Kirche als Paradies auf Christus zurück⁵⁸. In der Folge beschreibt er einen vom Paradies ausgehenden Fluß, der das Christus-Bild trägt, das von der Flußquelle des Vaters ausgeht⁵⁹. 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 aufzuschließen⁶⁰.

chungen von der Kölner Ausgabe 1617, die bei Migne, PL 111 wieder abgedruckt 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^r, 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“: „Pariet corpus Salvatoris significat“.