

## BESPRECHUNGEN

NICOLAI DE CUSA, *Opera omnia*. Vol. VI: *De visione Dei*. Edidit Adelaida, Dorothea Riemann. Hamburgi, F. Meiner, MM. XXXI, 133 S.

Ein Ereignis besonderer Art ist die Fertigstellung dieses VI. Bandes der Akademieausgabe. Mit dem vorliegenden Text ist nämlich, wie R. Haubst es in seinem Beitrag »Zur Edition der Predigten und anderer Cusanus-Werke« (MFCG 19 [1991] 136–162, 143) formulierte, die »seit langem besonders dringend zu [wünschende]« kritische Edition von *De visione Dei* (1453) erfreulicherweise vollendet. Das Werk ist vor allem deshalb von besonderer Bedeutung, weil es eine Schnittstelle bildet zwischen philosophischen Überlegungen und den Anliegen spiritueller Lebensgestaltung. Cusanus hat es den Mönchen vom Tegernsee gewidmet in der Hoffnung, daß es ihnen bei der Betrachtung dienlich sei und Anstöße zur Vertiefung eines lebendigen Gottesverständnisses gäbe. Im Vordergrund steht die Praxis des geistigen Lebens. Die Gedanken, die Cusanus an Hand der Bilderfahrung vom Alles- und All-Sehenden anbietet, sind dazu da, das Bewußtsein der Mönchsgemeinde im Sinne der von ihm erzielten Einsichten zu erhellen und dem Streben nach christlicher Vollkommenheit neue Impulse zu geben.

Der meditativ-praktische Sinn dieser Schrift paßt durchaus ins Konzept cusanischen Philosophierens, sofern es den Kräften des Verlangens und der Liebe eine zentrale Bedeutung beimißt und (mit Aristoteles) davon ausgeht, daß diese nicht vergebens sind. Als Christ kennt Cusanus das erste Gebot der Gottesliebe. Da der Einsicht des Nikolaus von Kues zufolge Liebe ohne Kenntnis und Erkenntnis nicht möglich ist, erhebt sich aus der Sicht dieses Gebots die Frage, wie Gott so erkannt werden kann, daß die Liebe zu Gott voll zur Entfaltung zu gelangen vermag. Diese Frage wiederholt sich auf allen Ebenen des Menschseins. Gleichzeitig mag man aber auch davon ausgehen, daß mit der Frage die Antwort auf anfängliche Weise, und zwar ebenfalls auf allen Ebenen, immer schon mitgegeben ist.

Die doppelte Perspektive dieses Gedankens gestattet es, die unterschiedlichen Ausdrucksformen bestehender Gottesverehrung anzuerkennen und in allen Erfahrungsbereichen nach Vorstellungen und Bildern zu suchen, die dem Sinn dieser Gottesverehrung entsprechen. Dem gegenüber verlangt sie aber auch, dies zu verdeutlichen und von seiner Tiefe her zur Geltung kommen zu lassen. Denken und Erkennen sind kein überflüssiger Zierrat. Wenn wir uns als vernünftige Wesen auch weiterhin zur Entfaltung kommen lassen wollen, dann ist es wichtig, sowohl auf die Unterschiede im Gottesverständnis zu achten, als auch daran zu denken, daß »der Mensch nicht anders als nur auf die Weise des Menschseins zu urteilen vermag« (N. 19). Erst wenn wir dies tatsächlich einsehen, wird der Mensch wirklich frei, sein Denken ganz zu gebrauchen und Gott so zu suchen und anzubeten, wie es den Möglichkeiten von Gedanke und Affekt, von Sein und Handeln, entspricht. Es steht dann nichts mehr im Wege, um etwa von einem Bild menschlicher Malkunst her (hier: das [Selbst]bildnis eines Alles Sehenden von Rogier van der Weyden), das als

Metapher für den Alles- und All-Sehenden geeignet ist, einen anderen Menschen bei der Hand zu nehmen, um gemeinsam bis in die tiefsten Glaubensgeheimnisse hinein, bis in den von der »Mauer der Koinzidenz« umschlossenen Paradiesesgarten, zu gehen. Auf dem Wege dorthin, lernen sich beide einerseits als Schöpfer ihrer Gottesbilder kennen (Cusanus scheut sich nicht, sogar den »modernen« Ausdruck des Projektierens (N. 80) zu gebrauchen), andererseits begreifen und erfahren sie ihre Bilder und Begriffe aber auch als Zeichen und Mittel, die den Weg zurück andeuten und in ihrer ursprünglichen Bedeutung Wanderer und Weggefährte über alle Vorstellungen hinaus in das einfache Wesen allen Seins und Werdens mitreißen. Die Liebe schafft sich ihren Gott in der Dynamik von Liebe und Selbstliebe so als ob Gott vom Menschen das Sein erhalten würde (N. 65). Achtet man jedoch auf die Art und Weise dieses Schaffens, dann beginnt man zu begreifen, daß es letztendlich die Wahrheit ist, die in der Freiheit des Menschen den gottliebenden Menschen schafft (N. 66).

Mit diesen Bemerkungen möchte ich die Bedeutung unterstreichen, die der Schrift *De visione Dei* zukommt. Was deren Vertiefung betrifft, mag es jedoch genügen, an das Trierer Symposion zu erinnern, das 1986 zu diesem Thema abgehalten wurde und dessen Akten in MFCG 18 (1989) veröffentlicht sind.

Der Ausgabe geht eine dreifach gegliederte Einleitung voraus, die mit einer Übersicht der gebrauchten Zeichen und Abkürzungen abgeschlossen wird.

Im ersten Abschnitt gibt K. Borman an Hand des Briefwechsels zwischen Cusanus und dem Abt vom Kloster Tegernsee (Kaspar Aindorffer) einige Hinweise auf die Umstände, unter denen *De visione Dei* (abgeschlossen zu Brixen am 8. November 1453) entstanden ist und woraus zu ersehen ist, daß das »Bild vom Alles und jedes Einzelne Sehenden«, das Cusanus zunächst im Rahmen eines kurzen Textes zur Sprache brachte, den er dem im September 1453 abgeschlossenen Traktat *De theologicis complementis* hinzufügte, als sinnfälliges Experiment gedacht war, welches Zugang zur »mystischen Theologie« geben sollte.

Im zweiten Abschnitt behandelt A. D. Riemann die Fragen zur Filiation der Handschriften und der Textkonstitution. Skizziert werden die 27 Handschriften, die bei der Kollationierung herangezogen wurden und zur Erstellung eines Stammbaumes (XX) geführt haben. Riemann ist der Meinung, und begründet dies auch, daß die Codices Cusanus 219, Gissensis 695, Islebiensis 960 und Monacensis 18570 die zuverlässigsten Textzeugen sind. Dem entsprechend bilden sie auch die Grundlage für die Texterstellung. Codex Monacensis 18570, der sich heute in der Bayerischen Staatsbibliothek befindet und kurz nach Erhalt des Widmungsexemplars im Kloster Tegernsee erstellt und von Bernard von Waging korrigiert wurde, ist die älteste der erhalten Handschriften. Dagegen wurde Cod. Cus. 219 wohl erst zwischen 1460 und 1464 von einer Vorlage des Kardinals in Rom kopiert und von Cusanus selbst korrigiert, (was freilich nicht bedeutete, daß der Autor auch die sieben Textlücken [Homoiooteleuta] bemerkt hätte, die dabei unberücksichtigt blieben, und erst durch einen Vergleich mit Cod. Monac. Lat. 18570 festgestellt, bzw. behoben werden können). Der Text der Hospitalsbibliothek ist mit dem der Bayerischen Staatsbibliothek verwandt. Dagegen zeigen sich deutliche Unterschiede

zum Codex Gissensis 995 und Islebiensis 960, die ihrerseits etwas näher zueinander zu stehen scheinen, jedoch nicht so, daß sie auf denselben Archetyp zurückgingen. Der kritische Text folgt primär der Lesart des Codex Monacensis 18570, berücksichtigt aber auch die Korrekturen, die Cusanus im Exemplar der Stiftsbibliothek angebracht hat. In Zweifelsfällen wird auf die beiden anderen Codices zurückgegriffen. Aufs Ganze gesehen, sind jedoch nicht allzu viele Varianten zu nennen (XXIII).

Im dritten Abschnitt memoriert Karl Bormann die Vorgeschichte der Editionsarbeit. Gewürdigt werden die Arbeiten von E. Bohnenstädt und M. Bodewig, der Einsatz von R. Haubst, der besondere Beitrag, den A. Riemann geleistet hat, sowie die Unterstützung der Computerfachleute H. Riggert, C. Fiscoeder, H. Hastenteufel und N. Braun. Diese Ausführungen werden durch einige Hinweise zur Quellenglage und deren Bearbeitung ergänzt. Den Abschluß bildet ein Wort des Dankes an W. Beierwaltes, H. G. Senger und den Meinerverlag. Der Abschnitt selbst endet mit einem Absatz von W. Beierwaltes, in dem er K. Borman für dessen Verdienste um die Edition nach dem Tode von M. Bodewig dankt.

Neben dem Haupttext (3–90) bietet die Edition einen Index der von Cusanus erwähnten Namen (93), ein Verzeichnis der zitierten Autoren und Texte (94–106) und ein Wort- und Begriffsverzeichnis (Index Verborum, 107–133). Der Notensapparat besteht aus drei Kategorien. In der ersten Kategorie werden die wichtigsten Textvarianten angegeben. In der zweiten werden Quellen genannt, die Cusanus direkt oder indirekt zitiert, beziehungsweise auf die er sich mit seinem Text beruft oder berufen könnte. In der dritten werden Stellen aus dem Gesamtwerk des Autors registriert, die zu dem gerade behandelten Thema, Text und Ausdruck passen.

In ihrer Gesamtheit ist die Edition ein Meisterwerk, für das man der Autorin nur dankbar sein kann. Wenn ich mir trotzdem, um dem Ritual der Buchbesprechung zu genügen, ein paar kritische Bemerkungen erlauben darf, so möchte ich folgendes feststellen: Es wäre wünschenswert gewesen, wenn die Ausführungen von R. Haubst zur Filiation der Handschrift (MFCG 19, 143ff.) im zweiten Abschnitt der Praefatio (diese zitiert den Aufsatz auf Seite XI) stärker berücksichtigt worden wären. Mir jedenfalls wurden manche Aspekte der Edition erst wirklich deutlich, nachdem ich den Text von R. Haubst nachgelesen hatte. – Die Quellenangabe ist naturgemäß ein Faß ohne Boden. Trotzdem hätte ich erwartet, daß bei der Passage, wo Cusanus das berühmte Xenophanesfragment (Diels, Frag. 19: »Doch wenn die Ochsen und Rosse und Löwen Hände hätten. . .«) auf den Kopf stellt (N. 19), dies auch angegeben worden wäre. Ferner wird Meister Eckhart zwar verschiedentlich zitiert, an der Stelle aber, wo das Problem des Verhältnisses von Zeit und Ewigkeit zur Sprache kommt (N. 41, 42) wird, soweit ich sehe, weder auf ihn noch auf die Cusanus-Predigt »Ubi est qui natus est rex Iudeorum« (CCXVI) verwiesen. Auch hätte ich erwartet, daß bei der Einführung der Mauer der Koinzidenz (N. 42, bzw. N. 48) zumindest die Beiträge von P. Casarella (»Neues zu den Quellen der cusanischen Mauer-Symbolik«) und K. Reinhardt, (»Islamische Wurzeln der cusanischen Mauersymbolik? Die »Mauer des Paradieses« im Liber Scalae Mahometi«), beide veröffentlicht in MFCG 19 (1991) 273–286; bzw. 287–291, erwähnt worden wären. – Das Wortverzeichnis ist an sich ganz ausgezeichnet. Trotzdem wäre es wohl sinnvoll

gewesen, auch Präpositionen wie *citra*, *ultra*, *extra*, *intra*, *in*, *prae*, *supra*, ins Verzeichnis aufzunehmen, sofern sie in der Mauersymbolik wesentliche Bedeutungsträger sind, oder Ausdrücken wie *cuncta* (im Unterschied zu *omnia*, *penitus* (als Andeutung eines Extrems) und *aliquando* einen Platz einzuräumen. *Aliquando* erwähne ich deshalb, weil ich mir vorstellen könnte, daß der Gebrauch dieses Wortes in *De visione Dei* für das Verständnis des Satzes *Putabam ego aliquando ipsam in obscuro melius reperiri* aus *De apice theoriae* von Bedeutung sein könnte. – Schließlich wäre es auch angenehm gewesen, wenn der Briefwechsel mit den Mönchen vom Tegernsee gleich mitveröffentlicht worden wäre.

Wilhelm Dupré, Nijmegen

KREMER, KLAUS / REINHARDT, KLAUS (Hrsg.): *Sein und Sollen. Die Ethik des Nikolaus von Kues*. Akten des Symposions in Trier vom 15. bis 17. Oktober 1998. MFCG 26. Trier 2000. 309 S. ISBN 3-7902-1367-5.

Der Band »Sein und Sollen. Die Ethik des Nikolaus von Kues« hat es sich zur Aufgabe gestellt, »einmal Stellenwert und Umfang ethisch-(moralischer) Fragestellungen im Werk des Nikolaus von Kues zu untersuchen« (S. VII), so Klaus Kremer in seinem Vorwort. Das Unterfangen erscheint nicht zuletzt deshalb sehr reizvoll und bedeutsam, weil sich Nikolaus allenthalben mit ethischen Fragen beschäftigt, aber bekanntermaßen nirgends einen geschlossenen Ethikentwurf vorgelegt hat. Abgesehen von einigen kleineren Publikationen (etwa von Senger) liegen auch keine nennenswerten Vorarbeiten zum Thema vor. Angesichts dieser Lage ist das Ziel des Bandes, der das gleichlautende Symposion vom Oktober 1998 dokumentiert, hoch gesteckt, zu hoch vielleicht; denn das Versprechen, den Stellenwert der Ethik im Gesamt des cusanischen Denkens zu umreißen, vermag der Band, so verdienstvoll die Beiträge im einzelnen seien mögen, nicht einzulösen. Gleichwohl wirft er wertvolle Schlaglichter von wohldurchdachten Standpunkten aus, so daß sich ein möglicher Fluchtpunkt zur Verankerung der Ethik im Werk des Nikolaus von Kues abzeichnet.

Das Einleitungsreferat von Jasper Hopkins unter dem Titel »Die Tugenden in der Sicht des Nikolaus von Kues« widmet sich zunächst einmal einer Bestandsaufnahme. Angesichts der Tatsache, daß der Kardinal keine systematisch ausgebildete Ethik vorgelegt hat, verwundert Hopkins Urteil weitgehender Traditionalität in den ethischen Aussagen des Nikolaus nicht. Doch die geläufige Unterteilung der Tugenden in *naturales* und *adventitiae*, wobei sich die letzteren in *morales* und *theologicae* gliedern, könne, so Hopkins, auch nicht darüber hinwegtäuschen, daß die Ethik des Nikolaus von Kues Eigentümliches zu bieten habe. Drei Punkte nennt der Beitrag: Zum einen sei es bedeutsam, daß Nikolaus von Kues die Tradition Ockhams und anderer Franziskaner *nicht* rezipiere; dadurch lasse er sich nicht in eine Traditionslinie mit Luther und Kant stellen. Zum zweiten sei die Ethik des Cusanus in seine Metaphysik eingebunden und erhalte durch diese ihr besonderes Gepräge, indem etwa