

DIE SERMONES DES NIKOLAUS VON KUES

MERKMALE UND IHRE STELLUNG INNERHALB DER MITTELALTERLICHEN PREDIGTKULTUR

Akten des Symposions
in Trier vom 21. bis 23. Oktober 2004

MITTEILUNGEN UND FORSCHUNGSBEITRÄGE
DER CUSANUS-GESELLSCHAFT

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

Mitteilungen und Forschungsbeiträge

In Verbindung mit dem Vorstand der Cusanus-Gesellschaft

hg. von KLAUS KREMER und KLAUS REINHARDT

unter Mitwirkung von: MARIANO ÁLVAREZ-GÓMEZ, Salamanca – JOÃO MARIA ANDRÉ, Paradela da Cortiça – WERNER BEIERWALTES, München – HUBERT BENZ, Wiesbaden – KARL BORMANN, Köln – PETER CASARELLA, Washington, – ALBERT DAHM, Merzig – DONALD F. DUCLOW, Philadelphia – WILHELM DUPRÉ, Nijmegen – WALTER ANDREAS EULER, Trier – KURT FLASCH, Bochum – MAURICE DE GANDILLAC, Neuilly sur Seine – HERMANN J. HALLAUER, Bonn-Bad Godesberg – FRITZ HOFFMANN, Erfurt – JASPER HOPKINS, Minneapolis – ALFRED KAISER, Trier – KARL-HERMANN KANDLER, Freiberg – RAYMOND KLIBANSKY (†), Oxford – ERICH MEUTHEN, Köln – SATOSHI OIDE, Sapporo – PETER-TAKASHI SAKAMOTO, Tokyo – HANS GERHARD SENGER, Köln – PAUL E. SIGMUND, Princeton – JOACHIM W. STIEBER, Northampton – MORIMICHI WATANABE, New York – REINHOLD WEIER, Trier – KAZUHIKO YAMAKI, Yamanashi

Redigiert im Institut der Cusanus-Gesellschaft für Cusanus-Forschung an der Universität und Theologischen Fakultät Trier unter Mitarbeit von Dr. Alfred Kaiser.

MITTEILUNGEN
UND FORSCHUNGSBEITRÄGE
DER CUSANUS-GESELLSCHAFT

30

DIE SERMONES DES NIKOLAUS VON KUES

Merkmale und ihre Stellung innerhalb der mittelalterlichen Predigtkultur

Akten des Symposions

in Trier vom 21. bis 23. Oktober 2004

Herausgegeben von Klaus Kremer und Klaus Reinhardt

2005

PAULINUS

MITTEILUNGEN
UND FÖRSCUNGSBERICHTE
DER CUSANUS-GESSELLSCHAFT

30

DIE SERMONES DES NIKOLAUS VON KUES
Metaphisik und ihre Stellung innerhalb der verschiedensten Predigtkunst

ZA 711 - 30

© 2006 Cusanus-Institut Trier

ISBN 3-7902-1591-0

- Satz: Cusanus-Institut Trier, Dr. Alfred Kaiser
- Satzsystem: TUSTEP, entwickelt und programmiert am Zentrum für Datenverarbeitung, Abteilung Literarische und Dokumentarische Datenverarbeitung der Universität Tübingen
- Druck: repa druck gmbh, Saarbrücken

INHALT

VORWORT	IX
HANS GERHARD SENGER	
Raymond Klibansky – 1905 – 2005. Skizze einer philosophischen Biographie	XI
JEAN-MARIE NICOLLE	
Hommage à Maurice de Gandillac	XXIX
KLAUS KREMER	
Zum Tode von Giovanni Santinello	XXXV
TEILNEHMERLISTE	XXXIX

ERÖFFNUNG DES SYMPOSIONS

KLAUS KREMER	
Begrüßung	3
HELMUT GESTRICH	
Abschiedswort des scheidenden Vorsitzenden der Cusanus-Gesellschaft	5
KLAUS KREMER	
Dank an Dr. Helmut Gestrich	6

HAUPTREFERATE

KLAUS KREMER

Einführung in die Gesamtthematik: Begründung
des zweiteiligen Symposions und summarischer
Überblick 11

MAARTEN J. F. M. HOENEN

»Caput scholae rationis est Christus«. Verschrän-
kung von Exegese und Philosophie in den Predig-
ten des Cusanus 43

WALTER ANDREAS EULER

Entwicklungsgeschichtliche Etappen und schwer-
punktmäßige Themenverschiebungen in den Ser-
mones? 71

MARC-AEILKO ARIS

Zur Soziologie der Sermones-Rezipienten 93

KAZUHIKO YAMAKI

Buchmetaphorik als »Apparitio Dei« in den Wer-
ken und Predigten des Nikolaus von Kues 117

GEORG STEER

Die Predigten des Cusanus im Vergleich mit dem
Predigtwerk von Meister Eckhart 145

VOLKER MERTENS

Die Predigt des Nikolaus von Kues im Kontext der
volkssprachlichen Kanzelrede 171

GRUSS- UND DANKESWORTE

WOLFGANG LENTZEN-DEIS

Grußwort des neuen Vorsitzenden der Cusanus-
Gesellschaft 193

KLAUS KREMER

Dank an den Bischof von Trier beim Empfang am
Freitag, dem 22. 10. 2004 195

KLAUS KREMER

Schlußwort 197

ERGÄNZENDE BEITRÄGE

KLAUS KREMER

Der Begriff *visio intellectualis* in den cusanischen
Schriften 201

KARL BORMANN

De venatione sapientiae. Bemerkungen zu einer
Rezension 233

BESPRECHUNG

ULLI ROTH

NICOLAI DE CUSA *Opera omnia*. Vol. XVIII/3: *Ser-
mones III (1452–1455)* (Sermones CLXI–CLXXV).
Hg. von SILVIA DONATI, ISABELLE MANDRELLA
und HARALD SCHWAETZER. Hamburg: Felix Meiner
2003, S. 187–274. ISBN 3–7873–1644–2. 239

REGISTER

Personenregister	243
Sachregister	250
Ortsregister	257
Handschriftenregister	259
Stellenregister zu den Werken des Nikolaus von Kues	260
Die Autoren dieses Bandes	265

VORWORT

Nach 45 Jahren liegen nunmehr 30 Bände der Reihe *Mitteilungen und Forschungsbeiträge der Cusanus-Gesellschaft* vor. Der Band 30 bringt den ersten Teil eines Doppel-Symposiums über die *Sermones* des Nikolaus von Kues vom Oktober 2004, Band 31 wird dann den zweiten Teil enthalten, dessen Vorbereitung definitiv abgeschlossen ist und der im Oktober dieses Jahres durchgeführt werden soll. Mit dem Erscheinen dieses Bandes kann im Sommer 2007 gerechnet werden, Domine benigne adiuuante.

»Nur« die *Sermones* einmal zum Thema eines Symposiums, und sogar eines zweiteiligen Symposiums zu machen, war schon seit langem für mich eine Vorstellung, die ich mit mir herumtrug. Denn nicht die übliche Frömmigkeit, die hiermit in keinster Weise diskreditiert werden soll, gibt den Grundton und die Grundstimmung der cusanischen *Sermones* an, sondern die *Lust* am Denken unter gleichzeitiger Einbeziehung des Herzens (*cor*), das er in *Sermo* CLXXIII (h XVIII, 2,26f.) als »Auge der Seele« (*oculus animae*) bzw. anderswo als »das Innere des Menschen« bezeichnet (*Sermones* CCLXXXIV u. CCLXXXV, h XIX, 3,1 u. 10,4f.). Weder in den sonstigen Schriften von Nikolaus noch in den *Sermones* ist die Vernunft (*intellectus*) allein, trotz ihrer Erhöhung schon über den Verstand (*ratio*), tonangebend. Immer müssen Vernunft und Herz, Erkennen und Lieben (*amor/affectus*) zusammenspielen, wenn menschliches Leben gelingen und, das heißt für Cusanus, letztlich zur menschlichen Selbstfindung in Gott führen soll.

In dieser Spannung von Vernunft und Liebe offenbart sich in der Bibel das Wort Gottes an uns Menschen, das daher immer den ganzen Menschen im Auge hat. Und in der gleichen Spannung möchte Cusanus uns dieses Wort Gottes aufschließen. Er sieht das Hauptziel seiner Predigten nicht darin, den Menschen hohe, abstrakte Gedankengänge darzulegen bzw. aufzudröseln, sondern sie »auf die Wiesen (*prata*) der heiligen Schrift zu führen« (*Sermo* CCLXXX, h XIX, 5,9). Auf die Wiesen bzw. die Weiden geführt zu werden, das hat nun viel mit Riechen, Schmecken und Genießen, also mit Lust zu tun, wenngleich die Gewinnung dieser Lust nicht nur dem Prediger Nikolaus, sondern auch seinem Hörer oft genug die begriffliche Anstrengung abverlangt. Auch das rechte genußhafte Lieben gelingt ja nur unter Einsatz erheblicher Mühe. Dank seiner einzigartigen Fähigkeit, hohe spekulative Gedankengänge in

bewundernswerten, teils vorgefundenen, teils neu geschaffenen Gleichnissen zu veranschaulichen, macht Nikolaus dem Hörer bzw. Leser seiner *Sermones* immer wieder Mut, »am Ball zu bleiben«.

Band 30 der MFCG-Reihe enthält die sieben Vorträge, die 2004 in Trier gehalten wurden. Die beiden ebenfalls geplanten und zum Teil schon in Angriff genommenen Vorträge der Herren *Hallauer* und *Schiener* (»Welche zeitgeschichtlichen *Ereignisse, Anlässe*, auch liturgischer Art, und *Maßnahmen* des Predigers und späteren Bischofs Nikolaus spiegeln sich in seinen Predigten wider« und »Die cusanischen Predigten in Abhebung von der frühneuzeitlichen und reformatorischen Predigtüberlieferung«) konnten infolge plötzlicher und nachhaltiger Erkrankungen der Referenten weder gehalten noch für den Druck fertiggestellt werden. Neben dem Abschiedswort des langjährigen Vorsitzenden der Cusanus-Gesellschaft (über 30 Jahre), H. Dr. *Helmut Gestrich*, sowie meinem Dankwort, erinnert der Nekrolog an den hochverdienten italienischen Cusanus-Forscher *Giovanni Santinello*. In den *Laudationes* auf die Herren *Raymond Klibansky* und *Maurice de Gandillac* anlässlich ihres 100. Geburtstages verneigt sich der Wissenschaftliche Beirat vor deren bahnbrechenden Arbeiten in der Frühzeit der Cusanus-Forschung im 20. Jahrhundert. Ein Schlußaufsatz von mir versucht, Licht zu bringen in den ebenso komplexen wie leicht mißdeutbaren Begriff der *visio intellectualis* bei Cusanus. Mit Gruß- und Dankesworten, einer Replik in eigener Sache (Prof. Bormann), einer Rezension und den äußerst hilfreichen Registern endet dieser Band.

Trier, den 2. Juli 2005

Klaus Kremer

Nachtrag

Am 7. 07. 2005 verstarb 91jährig Frau Prof. Dr. *Gerda Freiin v. Bredow*, am 5. 08. 2005 fast 100jährig (15. 10. 2005) Herr Prof. Dr. *Raymond Klibansky*, dessen für den Druck fertiggestellte Laudatio zum 100. Geburtstag wir dennoch unten bringen werden. Die Nekrologe beider um die Cusanus-Forschung hochverdienter Persönlichkeiten wird der Band MFCG 31 im nächsten Jahr bringen.

RAYMOND KLIBANSKY 1905–2005

|| Skizze einer philosophischen Biographie

Von Hans Gerhard Senger, Köln

»Wenn man sich wünschte, alt zu werden, möchte man vielleicht so lange leben, daß man das Ende der Cusanus-Edition erlebte.« – Der den denkwürdigen Spruch im August 1984 im alten Palais der Heidelberger Akademie der Wissenschaften tat, als wir nach Spuren und Relikten des Beginns der Cusanus-Edition suchten, war – unschwer zu erraten – niemand anders als der damals 78-jährige Raymond Klibansky, dem nun aus Anlaß des hundertsten Geburtstags zu danken und zu gratulieren ist. Was damals wohl in »ernsthafte[m] Scherz« und nicht ohne leichte Ironie gesagt war – beide beherrscht er durchaus gut –, hat sich 21 Jahre später erfüllt. Den Abschluß der Nikolaus von Kues-Ausgabe konnte die Heidelberger Akademie der Wissenschaften im Februar dieses Jahres mit einem zweitägigen Symposium festlich begehen.¹ Daß derjenige, der sein akademisches Leben von Beginn an mit dieser Ausgabe verknüpft hatte, als einziger der Gründergeneration jetzt ihren Abschluß erlebte, wird für ihn eine unermeßliche Freude sein. Für die Annalen der selbst fast achtzigjährigen Editions-geschichte ist das ein bemerkenswertes Ereignis.

Raymond Klibanskys Biographie² ist in fast allen Lebensabschnitten ungewöhnlich, in manchen außergewöhnlich gewesen. Er wurde am 15. Oktober 1905 in Paris geboren. Der Vater, dort damals als Weinexporteur tätig, stammte aus Frankfurt am Main, die Familie des Großvaters väterlicherseits aus Kowno in Litauen, nahe der russischen Grenze. Die Familie der Mutter stammte aus dem unterfränkischen Bayern, nahe Würzburg. Klibansky hält eine römische Herkunft der Familie für wahrscheinlich; mit den *caupones*, den Händlern im Gefolge römischer Legionen, sei sie wohl

¹ Die Publikation der Akten des Symposiums erscheinen in Kürze: *Nicolai de Cusa Opera omnia*. Symposium zum Abschluß der Heidelberger Akademie-Ausgabe, Heidelberg 11.–12. Februar 2005. Hgg. von Werner Beierwaltes und Hans Gerhard Senger, (= *Cusanus-Studien* XI, Heidelberg, Universitätsverlag Winter 2005).

² Bei den biographischen Notizen stütze ich mich u. a. auch auf die Kapitel 1–7 von Klibanskys autobiographischer *Erinnerung an ein Jahrhundert*. Gespräche mit Georges Leroux (Frankfurt a. M. 2001; zuerst franz.: RAYMOND KLIBANSKY, *Le philosophe et la mémoire du siècle. Tolérance, liberté et philosophie*. Entretiens avec Georges Leroux, Paris 1998), zumeist ohne Nachweis im einzelnen.

zunächst nach Deutschland oder Südfrankreich gekommen. Sein Phänotyp könnte eine solche Herleitung durchaus plausibel machen. Beide Familien waren orthodox jüdisch. In Paris zweisprachig aufgewachsen – zu Hause wurde deutsch, draußen französisch gesprochen –, besuchte er schon dort eine Privatschule wie auch bald darauf in Deutschland, wohin die Familie 1914 rechtzeitig vor Kriegsausbruch wieder zurückkehrte. Nach dem Besuch des Frankfurter Goethe-Gymnasiums wechselte der Fünfzehnjährige – sua sponte – zur Odenwaldschule, einem erst kurz zuvor gegründeten Landerziehungsheim mit einer alternativen Reformpädagogik, wo man besonders das Interpretieren von Texten gelehrt und dabei den Geist eines Autors zu erfassen erlernt habe.

Der Beginn einer akademischen Karriere

Nach vorzeitig extern abgelegter Abiturprüfung nahm Klibansky 1922 mit siebzehn Jahren das Studium an der Universität Heidelberg auf. Dort hörte er u. a. Karl Jaspers, den Neukantianer Heinrich Rickert, Ludwig Curtius, den Archäologen, Alfred Weber, den Nationalökonom und den Literaturhistoriker Friedrich Gundolf (F. Leopold Gundolfinger, 1880–1931), der mit Art, Stil und Methode den wohl größten Einfluß auf ihn genommen hat, wenn ihn auch dessen an Stefan George gemahnende, von Klibansky gleichwohl bewunderte Wesens-Triade »Prophet – Magier – Hoherpriester« weniger geprägt zu haben scheint.

Auf Empfehlung Karl Jaspers' erhielt er 1924 ein Stipendium für ein Studienjahr an der Universität Kiel, wo er noch als letzter »Privat-Assistent« des Soziologen und Philosophen Ferdinand Tönnies (1855–1936) tätig wurde, dessen Philosophie-Bestimmung Klibansky später praktizierte: das Ziel der Philosophie sei nicht theoretischer, sondern praktischer Natur. Nach einem halben Jahr kehrte er wieder nach Heidelberg zurück, das er noch einmal 1926 verließ, um an der erst wenige Jahre zuvor gegründeten Universität Hamburg bei Ernst Cassirer (1874–1945) zu studieren. 1928 (oder 1929?) erfolgte die Promotion in Heidelberg. Die Dissertation über den Neuplatoniker Proklos³ zog rasch die Auf-

³ RAYMOND KLIBANSKY, *Ein PROKLOS-Fund und seine Bedeutung* (Heidelberg 1929) 41 S.; zugleich in SBHAW, Philos.-hist. Kl., Jg. 1928/29. 5. Abh. (Heidelberg 1929). S. auch

merksamkeit vieler auf sich, zurecht. Klibansky war ein spektakulärer Fund frappierend einfach ge­glückt. In einer Handschrift aus ehemaligem Besitz des Nikolaus von Kues, die den Parmenides-Kommentar des Proklos in der lateinischen Übersetzung des Wilhelm von Moerbeke enthält (cod. Cus. 186), fand er in der Bibliothek des St.-Nikolaus-Hospitals zu Kues (später auch noch in einer Oxforder und Leipziger Handschrift) den bis dahin unbekannt­en Schluß des VII. Buches. Dadurch konnte der im Griechischen nicht überlieferte Schluß des *Parmenides* erstmals⁴ in seiner Bedeutung für Platon, Proklos und die mittelalterlichen Autoren zur Kenntnis genommen werden, besonders auch für Nikolaus von Kues. Mit Lotte Labowsky hat er diesen Text später in dem von ihm verdienstvollerweise herausgegebenen *Corpus Platonicum Medii Aevi* als Band III des *Plato Latinus* gemeinsam veröffentlicht.⁵

Klibanskys schon früh entwickelte Deutungsmethode, Geistig-Psychisches, Philosophie und Religion aus der Geschichte zu verstehen und jene Methode selbst als geschichtlich aufzufassen, nahm ihren Ursprung damals im Heidelberg der zwanziger und dreißiger Jahre. Sie wurde offensichtlich geprägt durch seine Lehrer: durch Gundolfs geschärfte »Empfänglichkeit für Geschichte«, in der vor allem nach dem Wirken des Menschen, des »großen Menschen« zu suchen sei; durch Rickerts Kulturwissenschaftsbegriff mit seiner besonderen Wertung des Individuellen und der (ursprünglich von Wilhelm Windelband geprägten und gemeinsam mit diesem vertretenen) idiographischen Beschreibungstheorie; dann aber auch durch Cassirers Idee, das »intellektuelle Gesamtbild« der Individualität eines Denkers in der »intellektuellen Gesamtbewegung

Jahresverzeichnis der an den deutschen Universitäten und Hochschulen erschienenen Schriften, Bd. 45, 1929, (Berlin – Leipzig 1931) U. 29.3093, S. 267.

⁴ Die Überlieferung dieses Textstücks hatten u. a. J. MARX (*Verzeichnis der Handschriften-Sammlung des Hospitals zu Kues bei Bernkastel a./Mosel*, Trier 1905) und E. VANSTEENBERGHE (*Le Cardinal Nicolas de Kues [1401–1464]. L'action – la pensée*, Paris 1920) nicht erkannt.

⁵ *Parmenides usque ad finem primae hypothesis nec non Procli Commentarium in Parmenidem. Pars ultima adhuc inedita interprete Guillelmo de Moerbeka*. Ediderunt praefatione et adnotationibus instruxerunt Raymundus Klibansky et Carlotta Labowsky (London 1953, Reprint Nendeln, Liechtenstein 1973), lateinischer Text (in den Hss. 7–9 folia = 14 – 18 Seiten umfassend) mit englischer Übersetzung dort S. 34 – 77.

eines Zeitalters« für historische Rekonstruktionen heranzuziehen.⁶ So entwickelte Klibansky eine erfolgreiche Methode intuitiver Hinwendung zu seinen Forschungsobjekten. In intensiver Erfassung der Situationen, aus denen heraus deren Leistungen entstanden waren, nähert er sich in psychologisierendem Versenken ihren Lebensumständen im Nachvollzug ihrer geschichtlichen Erfahrungen, Lektüren, Quellen u. dgl. an.

Die Cusanus- und Meister-Eckhart-Edition

1928 wurde Klibansky »Assistent der Cusanus-Commission bei der Heidelberger Akademie der Wissenschaften«.⁷ Diese Commission war so gleich im Dezember 1927 eingesetzt worden, als sich die Akademie mit dem Plan für eine historisch-kritische Edition der Werke des Nikolaus von Kues befaßte. Den Commissionsvorsitz übernahm der Heidelberger Philosophieprofessor Ernst Hoffmann (1880–1952). Klibansky war also von Anfang an dabei.

Der Beginn der Bemühungen um eine moderne kritische Edition der Schriften und Predigten sowie der Akten zu Leben und Werk des Nikolaus von Kues lag indes viel weiter zurück. Über die Anfänge der Bemühungen um eine moderne, wissenschaftlichen Anforderungen genügende Cusanus-Ausgabe sind wir inzwischen gut unterrichtet, nachdem dazu vor kurzem unveröffentlichte Aufzeichnungen des Verlegers Dr. Felix Meiner⁸ bekannt wurden.⁹ Der hatte sich bereits seit 1911 um eine

⁶ ERNST CASSIRER, *Das Erkenntnisproblem in der Philosophie und Wissenschaft der neueren Zeit*, Bd. I (Berlin ³1922 [¹1906, ²1911]) 10. – *Individuum und Kosmos in der Philosophie der Renaissance* (Leipzig – Berlin 1927) 7f.

⁷ So zeichnete R. Klibansky erstmals in einem Brief am 19. Mai 1928; s. Universitätsarchiv Heidelberg, Akten der Heidelberger Akademie der Wissenschaften (nachfolgend = HUA, HAW) 881.

⁸ FELIX MEINER, *Über die Anfänge der kritischen Cusanus-Ausgabe*, 4 S. Masch.-Ms. v. 17. 7. 1964; es handelt sich nach einer Notiz (S. 4) F. Meiners um eine »In wesentlichen Punkten unveränderte Wiedergabe einer vorsichtshalber im Juli 1945 in Leipzig gemachten Niederschrift«; ferner: FELIX MEINER, 2. *Der deutsche Cusanus*, 4 S. Masch.-Ms. vom 22. 5. 1945, zwei Wochen nach der Kapitulation (!) aufgezeichnet. Kopien der Manuskripte aus dem Hausarchiv stellte mir Manfred Meiner dankenswerterweise zur Verfügung.

⁹ Ausführlich dargestellt von MORIMICHI WATANABE, *The Origins of Modern Cusanus Re-*

Cusanus-Edition bemüht, nachdem er mit der *Philosophischen Bibliothek* von deren Vorbesitzer, der Dürr'schen Buchhandlung, eine entsprechende Ankündigung geerbt hatte. Dieses Vorhaben war u. a. von dem Marburger Neukantianer Hermann Cohen (1842–1918) und dem Münchner Mediävisten Clemens Baeumker (1853–1924) unterstützt worden. Nachdem diese, aber auch andere Versuche gescheitert waren, darunter auch ein Plan Ernst Cassirers, führte eine Besprechung zwischen diesem, Ernst Hoffmann und Felix Meiner 1927 zum Vorhaben einer Cusanus-Edition unter dem Patronat der Heidelberger Akademie.¹⁰ Ein zwischen der Cusanus-Commission und dem Felix Meiner Verlag, Leipzig, im Juli/August 1928 abgeschlossener Editionsvertrag besiegelte den Erfolg 17-jähriger Verleger-Bemühungen. In einer ganzen Reihe jüngerer Publikationen¹¹ wurde diese Vorgeschichte bisher übersehen und damit verkürzt dargestellt. Nicht zuletzt darum soll hier, in einem der Cusanus-Forschung gewidmeten Organ, Klibanskys Anteil an der Cusanus-Edition und -Forschung ausführlicher behandelt und gebührend gewürdigt werden.

Zunächst ist sein Anteil an der Planung, Anlage und äußeren Gestaltung der historisch-kritischen Edition hervorzuheben. Sie tragen vor allem seine Handschrift, und zwar sowohl die Einladung zur Subskription vom Herbst 1931 mit dem Editionsplan der zu edierenden Schriften (eine Gesamtausgabe war anfangs wegen der wirtschaftlich ungünstigen Lage nicht vorgesehen; dazu entschied man sich erst im Dezember 1938) als auch die Darbietungsart der Texte samt ihrer wissenschaftlichen In-

search in Germany and the Establishment of the Heidelberg Opera Omnia, in: Gerald Christianson – Thomas M. Izbicki (Edd.), *Nicholas of Cusa in Search of God and Wisdom. Essays in Honor of Morimichi Watanabe by the American Cusanus Society* (= *Studies in the History of Christian Thought*, vol. XLV, Leiden et al. 1991) 17–42; erneut in: DERS., *Concord and Reform. Nicholas of Cusa and Legal Political Thought in the Fifteenth Century*. Ed. by Thomas M. Izbicki and Gerald Christianson (= *Variorum Collected Studies Series*, Aldershot et al. 2001) 35–58. – Einiges erneut bei MANFRED MEINER in einem Vortrag vor der American Cusanus Society: *Publishing Nicholas of Cusa or How Friendships Arise. A Retrospective*; Auszüge daraus in: *American Cusanus Society Newsletter*, Vol. XVII, Nr. 1 (New York 2000) 34–38.

¹⁰ Detaillierter habe ich das dargelegt in meinem Beitrag *Zur Geschichte der Edition der Opera omnia des Nicolaus Cusanus*, in: *Nicolai de Cusa Opera omnia. Symposium . . .* (wie Anm. 1) 37–77.

¹¹ S. dazu den in voriger Anm. genannten Beitrag und die bibliographischen Angaben dazu, dort Anm. 28–30.

strumentierung, deren Ziel es war, jeweils durch Textgeschichte und kritische Apparate das Material für eine Quellenanalyse und zugleich für die Wirkungsgeschichte der Texte bereitzustellen. Die Schrift – eine moderne Garamond-Antiqua, durch ihre ausgewogenen Proportionen gut lesbar und schön zugleich – und das Layout, die Papier- und Farbwahl des Rots im Titel wurden unter Heranziehung von Sachkennern dezidiert mit dem Verlag festgelegt. Die ins Detail gehende Planung (natürlich auch in steter Verbindung mit Ernst Hoffmann) und minutiöse Umlanungen wurden in fast täglich gewechselten Briefen abgestimmt. Klibansky (und dem stets auf hervorragende Präsentation bedachten Verlag Meiner) ist die für eine wissenschaftliche Edition bemerkenswerte und vielbeachtete ästhetische Darbietung der Ausgabe zu verdanken. Ihr anerkannt schönes Erscheinungsbild mit der harmonischen Proportion von Autor- und Editortexten, das Nachahmung finden sollte,¹² verdankt sich einer bewußt gepflegten Ästhetik, wie sie im Heidelberg jener Jahre propagiert wurde. So wurde eine ganze Reihe von Entwürfen angefordert, bis das von der Heidelberger Bildhauerin Sophie Rickert-Keibel neu »gestylte«, seitenverkehrte Signet, der Athene-Kopf der Heidelberger Akademie, für die Akademie-Ausgabe gefiel.¹³

Nach knapp fünfjähriger Vorbereitung, während der die Predigt *Dies sanctificatus* sozusagen als Probelauf gemeinsamen Edierens und als Praeludium zur historisch-kritischen Edition publiziert worden war,¹⁴ erschien im Dezember 1932 als Band I der *Nicolai de Cusa Opera omnia* die zusammen mit Ernst Hoffmann herausgegebene Schrift *De docta ignorantia*. Kurz zuvor, im selben Jahr, hatte Klibansky mit der nicht so umfangreichen *Apologia doctae ignorantiae* (*Opera omnia*, vol. II) die kritische Ausgabe eröffnet. Mit der Editions Vorbereitung weiterer Schriften wurde

¹² S. ebd. 53 u. Anm. 37.

¹³ Nach Entwürfen des Karlsruher Malers und Graphikers Professor Wilhelm Schnarrenberger (1892–1966; s. UAH, HAW 884, Brief Klibanskys vom 21. 11. 1931 an F. Meiner) und eines anonymen Hamburger Künstlers kam die mehrfach überarbeitete und geschönte Bleistiftzeichnung von »Frau Geheimrat Rickert« (Heidelberg) zum Zuge (UAH, HAW 885, Brief Klibanskys v. 17. 3. 1932 an F. Meiner). Sie wurde erstmals in *De docta ignorantia* verwendet, nachdem in der *Apologia* zunächst noch eine ältere, plumpere Version Verwendung gefunden hatte.

¹⁴ *Cusanus-Texte* I. Predigten 1. »*Dies sanctificatus*« vom Jahre 1439. Lat. u. deutsch mit Erläuterungen hgg. von E. HOFFMANN u. R. KLIBANSKY (SBHAW, Philos.-hist. Kl., Jg. 1928/29, 3. Abh., Heidelberg 1929).

begonnen (u. a. *De visione dei*, auch mit E. Hoffmann); sie führte aber infolge der politischen Entwicklung nicht mehr zum Ziel. – Klibansky verdankt sich auch weitgehend die der Edition notwendigerweise vorausgehende Erfassung der Cusanus-Überlieferung in den Handschriften, für die man sich damals jedoch schon auf Vorarbeiten Edmond Vansteenberghes stützen konnte.¹⁵ Nach Humanisten-Manier machte Klibansky mit außerordentlichem Finderglück¹⁶ erfolgreich europaweit seine *coperte dei codici*.

Die Habilitation war bereits im November 1931¹⁷ in Heidelberg mit einer Arbeit über Bernhard und Thierry von Chartres erfolgt;¹⁸ damit führte er ein zuvor von Pierre Duhem¹⁹ kurz aufgegriffenes Thema extensiv weiter. Die Studie *Die Schule von Chartres*, wie der endgültige Titel lauten sollte, kam infolge der politischen Ereignisse ebenfalls nicht mehr zum Druck;²⁰ bedauerlicherweise wurde sie auch später nicht mehr publiziert. Wesentliche Ergebnisse der Arbeit, die im ersten Drittel eine Darstellung der Philosophie, im restlichen Teil eine Edition der Texte der beiden Chartreser enthielt, gingen jedoch in die Edition der *Docta ignorantia*²¹ und später in eine Kurzdarstellung ein.²² Seit dem Sommersemester 1932, in dem auch die öffentliche Antrittsvorlesung erfolgte,²³ hielt Kli-

¹⁵ EDMOND VANSTEENBERGHE (wie Anm. 4), passim, bes. 472–490.

¹⁶ In einem Manuskript (»Die von Dr. Klibansky auf seinen Reisen neu aufgefundenen Handschriften«) ist dieser Erfolg dokumentiert.

¹⁷ HUA, HAW 884, R. Klibansky am 16. 10. und 5. 11. 1931 an F. Meiner. – GOLO MANN erinnerte sich an das Datum der Habilitationsfeier in Heidelberg am 3. Dezember 1931 im Haus der Marianne Weber, der Witwe Max Webers (*Erinnerungen und Gedanken. Eine Jugend in Deutschland*, Frankfurt a. M. 31986, S. 359; darauf machte mich Mark-Aeilko Aris aufmerksam).

¹⁸ S. Brief R. Klibanskys vom 23. 2. 1933 an F. Meiner, UAH, HAW 885. Nach *Erinnerung*, S. 100, ging die »Doktorarbeit über die Schule von Chartres«.

¹⁹ PIERRE DUHEM, *Thierry de Chartres et Nicolas de Cues*, in: *Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques*, troisième année (1909) 525–531.

²⁰ Nach einer Kalkulation Felix Meiners belief sich der Umfang des Manuskripts auf 17,5 Bogen oder rd. 280 Seiten.

²¹ UAH, HAW 885, Felix Meiner am 28. 2. und 11. 3. 1933 an R. Klibansky; s. auch den Quellenapparat zu *De docta ign.* II, cap. 7–10.

²² RAYMOND KLIBANSKY, *The School of Chartres*, in: *Twelfth-Century Europe and the Foundations of Modern Society*, ed. M. Clagett, G. Post, and R. Reynolds (Madison 1966) 3–14.

²³ Am 28. 5. 1932 über das Thema »Der philosophische Charakter der Historie«; s. *Jahresverzeichnis* (wie Anm. 3), Bd. 48, 1932 (Berlin – Leipzig 1934) U. 32.4105, S. 356.

bansky Übungen und Seminare in Philosophie ab.²⁴ Nimmt man die Arbeit an der Cusanus-Edition und die vorbereitenden Arbeiten für die Meister Eckhart-Ausgabe hinzu, erkennt man die große, erfolgsgekrönte Arbeitsleistung Klibanskys in den fünf Jahren bei der Heidelberger Akademie. So ungemein vieles, das ideen-, problem- und quellengeschichtlich jedoch in gewissem Zusammenhang stand, war gleichzeitig zu bearbeiten, daß sich der Verleger besorgt zeigte und, nachdem schon früher Ernst Hoffmann mehrfach auf die »fast allzugroße Arbeits-Energie« des Mitarbeiters hingewiesen hatte, ihn mahnte, er möge seine »Gesundheit und Kraft nicht ohne zwingende Notwendigkeit verausgaben«.²⁵

»Zerstörtes Leben«?

Emigration und die Zeit des Zweiten Weltkriegs

Mit der Emigration im Sommer 1933 endete abrupt die Mitarbeit an der Edition, die bei ungebrochener Entwicklung eigentlich Klibanskys Frühwerk hätte werden sollen. Erst fast ein Vierteljahrhundert später veröffentlichte er wieder einen Band der Heidelberger Cusanus-Ausgabe, diesmal mit P. Hildebrand Bascour O. S. B als Co-Editor: *De pace fidei*; die Schrift war in gleicher Ausstattung und nur geringfügig verkleinertem Format ein paar Jahre zuvor bereits in London erschienen.²⁶ (Dies war das einzige »Ergebnis« einer seinerzeit von nationalsozialistischer Propaganda strategisch ins Spiel gebrachten englischen Konkurrenzangabe.) Noch einmal beteiligte sich Klibansky an der Heidelberger Edition: Der *De venatione sapientiae* und *De apice theoriae* enthaltende

²⁴ Nach dem *Vorlesungsverzeichnis für das Sommerhalbjahr 1932 der Ruprecht-Karls-Universität Heidelberg* im SS 1932: »Die Philosophie des frühen Mittelalters«; im WS 1932/33 »Übungen zur Philosophie und Mystik des 15. Jahrhunderts« und gemeinsam mit a. o. Prof. Bopp »Philosophisch-mathematische Übungen zur Wissenschaftslehre des späten Mittelalters und der Renaissance«; für das SS 1933 waren angekündigt »Übungen zur Logik und Metaphysik der historischen Erkenntnis«.

²⁵ HUA, HAW 885, Felix Meiner am 17. 8. 1932 an R. Klibansky.

²⁶ NICOLAI DE CUSA *De pace fidei* ediderunt commentariisque illustraverunt Raymundus Klibansky et Hildebrandus Bascour, O. S. B. (= *Mediaeval and Renaissance Studies* Supplement III. The Warburg Institute – University of London, London 1956); dass. dann als vol. VII der *Nicolai de Cusa Opera omnia* (Hamburgi 1959, ²1970).

Band kam 1982 heraus,²⁷ in Kooperation mit Vf. in den 1970er Jahren in Köln, Montreal und Oxford. In ähnlicher Kooperation war zuvor ein Band der zweisprachigen *editio minor* erschienen, *De docta ignorantia III*. Es war dies das einzige Mal, daß Klibansky sich an der Übersetzungsreihe *Schriften des Nikolaus von Kues* beteiligte.²⁸ Bei der mehrjährigen Zusammenarbeit Klibanskys Verstehens- und Deutungsmethode aus erster Hand näher kennen- und praktizieren zu lernen, war für Vf., der gerade erst sein akademisches »Gesellenstück« abgeliefert hatte, eine später dankbar empfundene Herausforderung.

Unter den bestehenden politischen Gegebenheiten konnte Klibansky auch einen anderen, Anfang 1933 ins Auge gefaßten Plan nicht mehr erfolgreich umsetzen, »den im Zusammenhang mit dem Cusanus-Unternehmen stehenden Plan einer Gesamtausgabe der deutschen und lateinischen Schriften Meister Eckharts«, die, finanziell gefördert durch die Deutsche Forschungsgemeinschaft, ursprünglich unter dem Patronat der Heidelberger Akademie der Wissenschaften erscheinen und bei der Klibansky als »verantwortlicher Redaktor« fungieren sollte.²⁹ Unter Beteiligung französischer, belgischer und italienischer Wissenschaftler und unter Leitung des *Istituto Storico Domenicano Santa Sabina*, Rom, konnten von den geplanten 17 Bänden der lateinischen Ausgabe nur drei kleinere Faszikel erscheinen, von denen Klibansky einen selbst besorgt hatte.³⁰ Die Deutsche Forschungsgemeinschaft hat schließlich die Herausgabe

²⁷ NICOLAI DE CUSA *De venatione sapientiae – De apice theoriae*. Ediderunt commentariisque illustraverunt Raymundus Klibansky et Iohannes Gerhardus Senger (= *Opera omnia*, vol. XII, Hamburgi 1982).

²⁸ NICOLAI DE CUSA *De docta ignorantia*. Liber tertius. Edidit RAYMUNDUS KLIBANSKY – NIKOLAUS VON KUES, *Die belehrte Unwissenheit*. Buch III. Übersetzt und mit Einleitung, Anmerkungen und Register herausgegeben von Hans Gerhard Senger. Mit einem Anhang *Zur Geschichte der Überlieferung der Docta ignorantia* von Raymond Klibansky. Lateinisch-deutsch (= *Schriften des Nikolaus von Kues in deutscher Übersetzung*, Heft 15c, Hamburg 1977; 2., verb. Aufl. 1999).

²⁹ S. die Mitteilung der HAW in *DLZ* (1933) H. 13, Sp. 620; s. auch UAH, HAW 885, die Briefe Klibanskys vom 3., 10. und 17. 3. 33 an F. Meiner.

³⁰ MAGISTRI ECKARDI *Opera Latina* auspiciis Instituti Sanctae Sabiniae in Urbe ad codicum fidem edita, Lipsiae in aedibus Felicis Meiner: fasc. I *Super oratione Dominica* ed. R. Klibansky, 1934; fasc. II *Opus tripartitum. Prologi* ed. Hildebrandus Bascour O. S. B., 1935; fasc. XIII *Quaestiones Parisienses* ed. Antonius Dondaine O.P. *Commentariolum de Eckardi magisterio* adiunxit R. Klibansky p. XII-XXXV, 1936.

einer eigenen, von den Nationalsozialisten ideell, seit Juli 1933 durch die Reichsregierung auch wissenschaftspolitisch wie finanziell stark geförderten »deutschen« Eckhart-Edition übernommen; an dieser, damals von »Handlangern« geleiteten, wissenschaftlich aber allseits anerkannten Edition³¹ hat sich Klibansky verständlicherweise nie mehr beteiligt.

In seiner *Erinnerung* berichtet Klibansky, wie nach der Machtergreifung Frau Jaspers ihm bei einem letzten Treffen auf der Alten Brücke in Heidelberg »die wenig tröstlichen Worte« gesagt habe: »Ihr Leben ist zerstört.«³² Als ihm nach Rückkehr von einer Romreise im Frühjahr 1933 der Zutritt zu seinem Büro im Seminariengebäude in der Augustiner-gasse – in dem Haus eben, in dem Johannes Wenck *De ignota litteratura* gegen die *Docta ignorantia* des Nikolaus von Kues geschrieben und Klibansky dessen *Apologia doctae ignorantiae* herausgegeben hatte – und die weitere Verwendung seiner Arbeitsunterlagen verweigert wurde, war ihm klar, daß er, um sein Leben vor der Zerstörung zu bewahren, Deutschland verlassen mußte. Durch das Reichs-Gesetz zur Wiederherstellung des Berufsbeamtentums (7. April 1933) verlor Klibansky wie alle Beamten nicht-arischer Abstammung seine Stelle. (Aus politischen Gründen wurde auch Ernst Hoffmann im November d. J. zwangsweise emeritiert.³³) Zwei Tage zuvor hatte der Reichskommissar für Baden per Dekret schon die Suspendierung aller Juden aus dem öffentlichen Dienst verfügt. Mitte Juli verließ Klibansky Heidelberg und reiste über Kues nach Holland mit Aufenthalt in Katwijk und Leiden, von da über Hamburg Ende August »mit all seinen Kisten« per Schiff nach London. Dort fand er zunächst Unterstützung durch den für Immigranten eigens gegründeten *Academic Assistance Council*. Nach Mitarbeit im inzwischen auch nach London umgesiedelten *Warburg Institute* und Ernennung zum Honorary Lec-

³¹ MEISTER ECKHART, *Die deutschen und lateinischen Werke*. Herausgegeben im Auftrag der Deutschen Forschungsgemeinschaft (Berlin – Stuttgart 1936ff.). Editionsleiter wurden die zuvor für die Mitarbeit an der Heidelberger Edition gewonnenen (s. UAH, HAW 885, Briefe Klibankys vom 3. u. 17. 3. 33 an F. Meiner) Eckhart-Forscher Josef Quint für *Die deutschen Werke* und – trotz Mahnung französischer Kollegen (z. B. P. Gabriel Théry O. P., Brief v. 10. Okt. 1933) – Josef Koch für *Die lateinischen Werke*. S. dazu meinen Beitrag *Zur Geschichte . . .* (wie Anm. 10) 61f.

³² *Erinnerung an ein Jahrhundert* (wie Anm. 2) 38.

³³ Zu E. Hoffmann s. DAGMAR DRÜLL, *Heidelberger Gelehrtenlexikon*, Bd. 1 1803–1932 (Heidelberg 1986) 116f. Seine Arbeit als Vorsitzender der Cusanus-Commission und sein Anteil an der Edition wurden in meinem Anm. 10 genannten Beitrag gewürdigt.

turer des King's College in London im Frühjahr 1934 wurde Klibansky schließlich ins Oriel College in Oxford aufgenommen.

Eine Zeit lang noch beförderte er die Cusanus-Edition aus dem Exil, wie seine Korrespondenz mit Ernst Hoffmann und Ludwig Baur bezeugt,³⁴ aber auch – und das ironischerweise – indirekt sogar noch,³⁵ als dies politisch schon nicht mehr möglich schien. Denn nach Erwerb der englischen Staatsbürgerschaft 1938 wurde er mit Kriegsbeginn Mitarbeiter (*Political Intelligence Officer*) des englischen Geheimdienstes *Political Warfare Executive* zur Aufklärung von Absichten und Stimmung des Gegners und der Moral der Bevölkerung. Dabei bediente er sich – wieder – einer interpretierenden, historisch-logischen Methode. Die Erprobung und Anwendung einer Synthese aus Logik und Geschichtswissenschaft und das Agieren als politischer Berater und *strategós* bereitete dem Philosophie- und Kulturhistoriker, der sich die Rickertsche These, »daß die Theoriebildung an sich mit der praktischen Vernunft verbunden sei und, selbst unwillentlich, stets ein Urteilen impliziere«,³⁶ längst zu eigen gemacht hatte, sichtbar Freude, wie das z. B. in seiner Beurteilung der Landung der Alliierten in Süditalien angesichts historischer Erfahrungen von »Hannibal über Byzanz und die Goten bis hin zu Garibaldi« zum Ausdruck kommt.

Bei ersten Besuchen in Deutschland 1945 und 1946 ging es nicht um Erkundigungen von Rückkehrmöglichkeiten, sondern – in offizieller Mission – etwa um die Beobachtung des Bergen-Belsen-Prozesses oder, zuvor, um die Erfassung der Nachkriegssituation der Bevölkerung und an den Universitäten. Einblick in die mit derartigen Berichten verbundenen Absichten der Auftraggeber geben entsprechende, jüngst erschienene, Berichte Carl Zuckmayers.³⁷ Über Klibanskys Analysen unterrich-

³⁴ Ein Beispiel ist die »Appendix ad praefationem« zum *Idiota* (*Nicolai de Cusa Opera omnia*, vol. V), ed. L. BAUR (Leipzig 1937) XXI-XXIV.

³⁵ Gerüchte und Befürchtungen, daß Klibansky die Cusanus-Edition in England weiterführen oder gar ein englisches Konkurrenzunternehmen beginnen wolle, führten – unter propagandistisch geschickter Ausnutzung – zur Stärkung und finanziellen Förderung der Heidelberger Cusanus-Ausgabe in Deutschland. Aus diesem Grund wurde ihr 1941 vom Reichserziehungsministerium Berlin der Status »kulturpolitisch wichtig« und »reichspolitisch wichtig« zuerkannt; s. HUA, HAW 887, Brief vom 10. 10. 1941; HAW 888, Brief Achelis vom 18. 10. 1944.

³⁶ *Erinnerung* (wie Anm. 2) 36.

tet zu werden, wäre zumindest unter wissenschaftshistorischem Aspekt gewiß ebenso interessant. Als Person der Zeitgeschichte faszinierte ihn Mussolini, dessen Tagebücher und Kriegsrats-Akten er herausgab.³⁸

Die Nachkriegszeit – in der Neuen Welt

Die Brücke zu einem neuen akademischen Leben bot ihm, dem Oxford nach den Erfahrungen der letzten 13 Jahre, insbesondere denen des Krieges zu klein und beschaulich geworden war, dann Canada. 1946 folgte er dem Ruf der McGill University zu Montreal, wo er bis zu seiner Emeritierung als Frothingham-Professor of Logic and Metaphysics lehrte. In Abwandlung eines bekannten Diktums³⁹ könnte es von ihm heißen: *Gallia me genuit. Germania me docuit (et exegit). Anglia me suscepit. Canada me tenuit*. Der Fellow des Oriel und Wolfson College, Oxford, des Warburg Institute, London, wurde Mitglied vieler wissenschaftlicher Institutionen, die ihm internationale Aufgaben übertrugen. So wurde er u. a. auch Präsident des *Institut International de Philosophie* zu Paris (1966–1969) und der *Société Internationale pour l'Étude de la Philosophie Médiévale* zu Leuven (1968–1972), deren beider Ehrenpräsident er später wurde.

Klibansky war zeitlebens ein »Wanderer zwischen den Welten«, nicht nur als politischer Emigrant und Immigrant, sondern auch und vor allem zwischen sehr unterschiedlichen Völkern und Kulturen. Wie Aby Warburg, der nach Klibansky⁴⁰ sich gern von seinem Blut her als Jude, vom Geist als Hamburger und vom Herzen als Florentiner verstand, bewegte auch er sich in den vielen Welten unterschiedlicher Kulturen, orientiert an dem Postulat von Freiheit und Toleranz, als Weltbürger in einer weltumspannenden Gemeinschaft, die er sich universal vernunftbegründet denken wollte. Solchem Verständnis der »communauté mondiale« verlieh

³⁷ CARL ZUCKMAYER, *Geheimreport* (Göttingen 2002); *Deutschlandbericht für das Kriegsministerium der Vereinigten Staaten von Amerika* (Göttingen 2004).

³⁸ BENITO MUSSOLINI, *Memoirs 1942–1943*, with documents relating to the period ed. by Raymond Klibansky [Einleitung, Kommentar, Anmerkungen] and Frances Lobb [engl. Übersetzung] (London 1949 u. 2000, Nachdruck New York 1975).

³⁹ Zu lesen u. a. an der Duns-Scotus-Gedenkstätte in der Minoritenkirche St. Mariae Empfängnis zu Köln.

⁴⁰ *Erinnerung* (wie Anm. 2) 47.

er gern und nicht ungekonnt Ausdruck bei Eröffnungen von Tagungen und in Grußadressen, wenn er zur Freude der Zuhörer, scheinbar mühelos, die lateinisch begonnene Rede in Englisch, Französisch, Deutsch und, je nach Gelegenheit, auch in Italienisch oder Spanisch fortführte, um, wo immer es ihm möglich war, in der Sprache des gastgebenden Landes zu schließen. Seine bekannte Formulierungskunst ist in mündlicher Rede und schriftlicher Darlegung weitgehend ein und dieselbe. Der polyglotte Kosmopolit, wohl am besten aus seiner deutschen Prägung im Heidelberg der zwanziger Jahre und einer anglo-kanadischen Überformung im zweiten Drittel seines Jahrhunderts zu verstehen, war gewiß ein Konservativer und ist es stets geblieben, aber einer, der immer wieder mit unkonventionellen Ideen, Forderungen und Wertungen überrascht, die man bei ihm nicht erwarten mochte. Bewertungen dieses homo politicus zur Negerfrage in Amerika seinerzeit oder jüngst noch zur Kollaboration deutscher Wissenschaftler, zum Stefan-George-Kreis, zum Widerstand deutscher Militärs⁴¹ können das Gemeinte belegen.

Seine wissenschaftlichen Arbeiten der Nachkriegszeit wurden stark bestimmt von einem Ideen-Ternar jüdisch-christlich-aufgeklärter Herkunft: Freiheit, Friede, Toleranz. Schon in der Edition von *De pace fidei* schlug er von der Cusanischen Freiheitsidee und der Idee eines allgemeinen Glaubensfriedens den Bogen zu dem »Künder und Vorkämpfer der Toleranz«. In einer Interpretation, die für seinen durch *ars memorativa* stets präsent gehaltenen Kenntnisreichtum und für seine präzise Darstellungskunst typisch ist, entfaltete er später diesen Gedanken in seiner Entwicklung bis zu Lessing,⁴² wie stets methodisch gefeit vor unhistorischer Aktualisierung. – Weit früher hatte er gemeinsam mit Raymond Poulin John Locke's *Epistola de Tolerantia* herausgegeben. Durch diese in viele Sprachen übersetzte Ausgabe⁴³ dürfte sein Name einer noch größeren Leserschaft bekannt geworden sein als durch die Cusanus-Editionen. Was Lessing für ihn bedeutet

⁴¹ Cf. ebd. 122–127; 64–72.

⁴² R. KLIBANSKY, *Die Wirkungsgeschichte des Dialogs »De pace fidei«*, in: Der Friede unter den Religionen nach Nikolaus von Kues. Akten des Symposions in Trier vom 13. bis 15. Oktober 1982. Hg. von R. Haubst (= MFCG 16, Mainz 1984) 113–125.

⁴³ JOHN LOCKE, *Lettre sur la tolérance*. Texte latin et traduction française. Édition critique et préface par RAYMOND KLIBANSKY. Traduction et introduction par RAYMOND POLIN (= Philosophie et communauté mondiale, Montreal ¹1964; Paris 1965, ²1967). Übersetzungen verzeichnet die Bibliographie in der *Hommage* (wie Anm. 48) 12–14.

und für die Welt bedeuten könnte, hat Klibansky am Schluß seiner *Rede zum Lessingpreis der Stadt Hamburg* so ausgedrückt:

»Gegen allen Obskurantismus, der in den letzten Jahrzehnten allenthalben wieder auflebt; für die stete Bereitschaft zu grundlegender Diskussion; für den Appell an die Vernunft, die sich ihrer Grenzen bewußt ist; gegen das Zwielficht betörender Phrasen; für die verehrende Betrachtung des Schönen und das unablässige Ringen um das Wahre und Klare: bewahren wir das Gedenken an Lessing; den Menschen, den Denker und Kämpfer, den Dichter und Kündler, und seine geistige Erbschaft.«

Das Werk aber, durch das Klibansky über den engeren Kreis von Fachwissenschaftlern hinaus einem breiteren Leserkreis seit dem letzten Drittel des vorigen Jahrhunderts am ehesten bekannt wurde und wohl bis heute blieb, ist *Saturn und Melancholie*. Bereits in den Dreißiger Jahren hatten Erwin Panofsky, Fritz Saxl und Raymond Klibansky diese »Studien zur Geschichte der Naturphilosophie und Medizin, der Religion und der Kunst«, so der Untertitel, verfaßt. Panofsky und Saxl hatten bereits zuvor eine »quellen- und typengeschichtliche Untersuchung« zu *Dürers »Melencolia I«* vorgelegt, die – ihrerseits auf Dürer-Studien Carl Giehlow⁴⁴ basierend und diese fortsetzend – über »eine neue, revidierte und erweiterte Ausgabe« hinaus zu dem »neuen Buch« (S. 31) erweitert wurde. Die Fahnenkorrektur des in England fertiggestellten deutschen Manuskripts konnte nach Kriegsbeginn nicht mehr in Hamburg in Druck gehen. 25 Jahre später erschien das Buch erstmals, und zwar in englischer Übersetzung, ein weiteres Vierteljahrhundert später eine Rückübersetzung ins Deutsche, die wegen ihrer Aktualisierung und Ergänzungen (gut 50 Seiten) jetzt den Vorzug vor der englischen verdient.⁴⁵ Der jeweilige Anteil der drei Autoren, dort nicht näher spezifiziert, müßte aus dem Vergleich der beiden Studien rekonstruiert werden, wenn

⁴⁴ CARL GIEHLOW, *Dürers Stich »Melencolia I« und der maximilianische Humanistenkreis*, in: Mitteilungen der Gesellschaft für vervielfältigende Kunst (Wien 1904) 6–18, 29–41, 57–58. S. dazu DOROTHEA MCEWAN, »Wanderstraßen der Kultur«. *Die Aby Warburg – Fritz Saxl Korrespondenz 1920 bis 1929* (München – Hamburg 2004) 19.

⁴⁵ RAYMOND KLIBANSKY – ERWIN PANOFSKY – FRITZ SAXL, *Saturn and Melancholy. Studies in the History of Natural Philosophy, Religion, and Art* (London – New York 1964). – *Saturn und Melancholie. Studien zur Geschichte der Naturphilosophie und Medizin, der Religion und der Kunst*. Übers. von Christa Buschendorf (Frankfurt a. M. 1990); weitere Übersetzungen liegen in mehreren Sprachen vor. – ERWIN PANOFKY – FRITZ SAXL, *Dürers »Melencolia I«. Eine quellen- und typengeschichtliche Untersuchung* (= Studien der Bibliothek Warburg. Hg. v. Fritz Saxl, Leipzig – Berlin 1923).

Klibansky ihn nicht in seiner *Erinnerung* genannt hätte: der Dürer-Teil geht auf Panofsky, der astrologische Teil auf Saxl, die Melancholie in der Geschichte der Medizin und Philosophie auf ihn selbst zurück. Die Schwierigkeiten, unter denen das Werk entstand, wären – bis auf die kriegsbedingten – heute weitgehend vergessen, wenn nicht die Publikation der Korrespondenz E. Panofskys die jahrelangen Auseinandersetzungen darum jüngst wieder in Erinnerung gerufen und ein eindrucksvolles Beispiel einer mißglückten Beziehung zwischen den Autoren einer geglückten Studie gegeben hätte.⁴⁶

Klibansky, der Meister der kurzen, knappen Form, der Freund wissenschaftlicher Kooperation, hat auch viel für die philosophische Information getan. Verdienstvoll waren die von zahlreichen Fachgelehrten verfaßten Überblicke über die neueren Entwicklungen in der Philosophie und allen ihren Teilen weltweit, die er zweimal herausgab: *Philosophy in the Mid-Century* und *Contemporary Philosophy*.⁴⁷ Zeitweise wurde auch die vom *Institut International* herausgegebene analytische *Bibliographie de la Philosophie* unter seiner Leitung herausgegeben. Über die Editionen, Publikationen und Herausgeberschaften des Jubilars geben gleich mehrere Bibliographien Auskunft.⁴⁸

Die gewinnende Verbindlichkeit, die den Centenar kennzeichnet, fand stets ihre Grenze an der unabdingbaren Unerbittlichkeit, mit der er jedem und allem gegenübertrat, dem er Zustimmung zu oder auch nur Duldung von Freiheitseinschränkung und Intoleranz jedwederart glaubte nachweisen zu können oder anlasten zu müssen. Daß es dann keine Verständnisbrücken mehr gab, keine »moralische Eleganz«, wenn auch noch »Höflichkeit und Respekt«, die er an seinem Griechisch-Lehrer Felix Bölte so bewunderte, konnte man in Gesprächen und Diskussionen immer wieder

⁴⁶ ERWIN PANOFSKY, *Korrespondenz 1910 bis 1968*. Eine kommentierte Auswahl in fünf Bänden. Herausgegeben von Dieter Wuttke; bisher erschienen Bd. I *Korrespondenz 1910 bis 1936* (Wiesbaden 2001); Bd. II *Korrespondenz 1937 bis 1949* (ebd. 2003).

⁴⁷ *Philosophy in the Mid-Century – La philosophie au milieu du vingtième siècle*. Hg. und eingel. v. R. KLIBANSKY, 4 Bde. (Firenze 1958/1959). – *Contemporary Philosophy – La philosophie contemporaine*. Hg. u. eingel. von R. KLIBANSKY, 4 Bde. (Firenze 1968/1971).

⁴⁸ *Hommage à Raymond Klibansky*. Université du Québec à Montréal. Département de philosophie (Montréal 1991) 10–17. – MARTIN THURNER, in: *American Cusanus Society Letter XXI,2* (2004) 24–32. S. auch die unten in Anm. 51 genannten Bibliographien.

erleben. Klibanskys offene, freundliche Zugewandtheit wußten und wissen viele zu schätzen, im Privaten, wo er als glänzender Erzähler geschätzt wird, wie auch in der Öffentlichkeit, in der er stets überzeugend zu präsidieren und präsentieren wußte. Jungen Wissenschaftlern, die gerade anfangen, sich einen Namen zu machen und ihn aufsuchten, schenkte er ebenso Aufmerksamkeit wie den namhaften ›Großen‹, die ihn selbst stets anzogen, wie seine Autobiographie *Erinnerung an ein Jahrhundert* zeigt, deren Personenregister sich liest wie ein *Who's who* der Kulturwissenschaften, der Literatur, auch der Politik und nicht zuletzt der Zeitgeschichte, die ihm auf seinem Weg durch acht Jahrzehnte begegneten und die ihn begleiteten. (Interessant daran ist ebenso festzustellen, wer dort nicht Erwähnung findet.) Verfolgte und Emigranten, die sich in seinem Bureau zahlreich einfanden, konnten sich seiner Hilfsbereitschaft stets sicher sein. So lernte man in seinem extra großen ›Office‹ mit den vielen alten Büchern, am Fuß des Mount Royal, viele Leute kennen, bekannte und noch unbekannte Größen der Wissenschaft.

Raymond Klibansky wurde, wo immer er in den letzten Jahrzehnten auftrat, viel Sympathie entgegengebracht. Er hat viele Auszeichnungen und Ehrungen empfangen, inoffizielle und offizielle, darunter die Verleihung mehrerer Ehrendokorate, u. a. des Fachbereichs Gesellschaftswissenschaften und Philosophie der Philipps-Universität Marburg im Sommersemester 1987, und die Mitgliedschaft etlicher Akademien in zahlreichen Ländern. Die Ruprecht-Karls-Universität Heidelberg zeichnete ihren professor emeritus (1975) mit der Ernennung zum Ehrensenator aus (1986), die Universitäten Leuven und Lüttich ehrten ihn mit der Verleihung der Universitätsmedaille, die Université du Québec à Montréal 1991 mit der *Reconnaissance de mérite scientifique*.⁴⁹ Den Lessingpreis der Freien und Hansestadt Hamburg, den sein Freund Gundolf 1930 als erster erhalten hatte, bekam er im Jahr 1994 zugesprochen.⁵⁰ Zum 70., 75. und 85. Geburtstag wurden ihm Festschriften gewidmet.⁵¹

⁴⁹ *Hommage* (wie vorige Anm., Montréal 1991).

⁵⁰ *Verleihung des Lessingpreises an Raymond Klibansky*. Reden anlässlich der Preisübergabe 1994 (Hamburg 1994).

⁵¹ *Méthode et philosophie de l'histoire*. *Revue Internationale de Philosophie* 29, N^o. 111–112 (1975) 2–174 (Bibliographie MICHAEL J. WHALLEY et DÉsirÉE PARK 167–174). – *Reason, Action, and Experience*. *Essays in Honor of Raymond Klibansky*. Edited by Helmut Kohlenberger (Hamburg 1979), (Bibliographie S. 243–250). – *The Nation of*

Mit dem Großen Verdienstkreuz der Bundesrepublik Deutschland zeichnete ihn der Bundespräsident aus. Das Office national du film du Canada dokumentierte 2001 sein Leben in einem fast einstündigen Film, in dem – aus kosmopolitischer Perspektive – sein Cusanus-Engagement nur zurückhaltend thematisiert wird⁵² wie auch schon in der Retrospektive seiner *Erinnerung*, wohl eine Folge der erzwungenen Trennung von Heidelberg und seiner Cusanus- und Eckhart-Edition. – Mahnzeichen und zugleich Symbol versuchter Wiedergutmachungen ist die Gedenktafel in der alten Universität Heidelberg: »Ihren unter der nationalsozialistischen Diktatur entrechteten und vertriebenen Hochschullehrern die Ruprecht-Karls-Universität in ehrender Erinnerung«. Unter den Namen aus der Philosophischen Fakultät stehen untereinander: »Ernst Hoffmann – Karl Jaspers – Raymond Klibansky«.

Ein Vielgeehrter trägt viele Ehrentitel. In der Manier des »philosophus ridens«, der in ernstem Scherz – *iocari serio* – »verum dicit«, bezeichnete er sich selbst einmal als »der Welt bekanntester Pedant«. Zeit seines Lebens hat Raymond Klibansky hohe Ansprüche an sich und an andere gestellt, für einen zügigen Abschluß vielleicht manchmal zu hochgesteckte. – Andere fanden andere Ehrentitel. So nannte man ihn u. a. einen »Hüter des Erbes«, einen »scharfzüngigen Mystiker«, einen »périple d'un philosophe illustre«. ⁵³ Was gelten solche Titulaturen? In jedem ernstgemeinten Titel mag etwas vom Wesen des so Titulierten aufscheinen in den Erscheinungsweisen, unter denen er sich zu unterschiedlichen Lebenszeiten verschieden dargestellt hat. In einem Lebensjahrhundert können das viele gewesen sein. Entsprechend zahlreich können die kennzeichnenden Ehrentitel sein. – Ich beschränke mich darauf, einen mir wichtig erscheinenden Wesenszug hervorzuheben, der mit dem dreifachen Ehrentitel bezeichnet sein soll: Raymond Klibansky – ein bemerkenswerter *philologus*, *philosophus* und *historicus* im 20. Jahrhundert.

Tolerance and Human Rights. Essays in honour of Raymond Klibansky. Edited by Ethel Groffier and Michel Paradis (Ottawa, Charlton University 1991).

⁵² *Raymond Klibansky – De la philosophie à la vie*. Un Film de ANNE-MARIE TOUGAS. Une production de l'Office national du film du Canada (St. Laurent, Que 2001) 55 min.

⁵³ *Ein scharfzüngiger Mystiker*, so KAREN MICHELS anlässlich der Verleihung des Lessing-Preises im Mai 1994, in: F.A.Z. Nr. 114, 18. 5. 1994, S. N 7. – *Der Hüter des Erbes*, so KURT FLASCH anlässlich des 90. Geburtstags, in: F.A.Z. Nr. 239, 14. 10. 1995, S. 31. – MICHÈLE LE DŒUFF in: *Préfaces. Les idées et les sciences dans la bibliographie de la France* (Paris, Mai – Juin 1989) 125.

Postscriptum

Während der Drucklegung dieses Beitrags ist Raymond Klibansky am 5. August 2005 in Montreal gestorben. Der Beitrag wurde unverändert gedruckt, wie er aus Anlaß des 100. Geburtstages von Anfang an vorgesehen war, als Skizze einer philosophischen Biographie. H.G.S.

HOMMAGE À MAURICE DE GANDILLAC

Von Prof. Dr. Jean-Marie Nicolle, Rouen

Maurice de Gandillac est un homme de rencontres: il a rencontré tous les hommes et femmes dont l'histoire de la philosophie du 20^e siècle retiendra les noms; il a aussi fait se rencontrer quantité de personnes qui partageaient les mêmes interrogations sur l'homme et sur notre temps, assurant pour ce siècle le rôle qu'a pu jouer le Père Mersenne pour le 17^e siècle.

Ami de Simone de Beauvoir, de Maurice Merleau-Ponty, de Jean Wahl, de Jean Hyppolite, Maurice de Gandillac passe l'Agrégation de Philosophie la même année que Jean-Paul Sartre. Il connaît dès 1926 tous les protagonistes de l'existentialisme français d'après-guerre. En 1929, à Davos, il assiste en compagnie de Léon Brunschvicg, de Jean Cavailles et d'Emmanuel Lévinas, à la controverse entre Martin Heidegger et Ernst Cassirer. Il en gardera un souvenir impérissable.

Comme il a eu raison de chercher du côté de l'infini! Initié à la philosophie médiévale par Etienne Gilson, il voulait un problème autour de l'idée d'infini à la Renaissance. Cassirer venait de publier son œuvre *Individu et cosmos dans la philosophie de la Renaissance*. Alexandre Koyré commençait ses recherches sur la révolution scientifique. Dirigé par Emile Bréhier, Maurice de Gandillac creuse le même sillon: Pétrarque l'a orienté vers Giordano Bruno qui l'a tout naturellement conduit vers le Cusain. Ses thèmes essentiels sont la *vera religio in varietate rituum*, la convergence des doctrines philosophiques, le monde sans centre ni circonférence, l'égalité virtuelle pour le contrat. Annoncée bien avant Copernic, l'idée cusaine de l'infinité du monde ne lui semble pas être assez soulignée par Koyré. Quant à l'idée d'égalité des hommes, elle lui paraît constituer une rupture définitive avec l'aristotélisme et permettre l'émergence de l'idée de contrat. Après avoir rencontré en 1931 Raymond Klibansky qui a entrepris avec Ernst Hoffmann la publication des œuvres complètes de Nicolas de Cues à l'université de Heidelberg, il se rend en novembre 1934 en Allemagne, commence par travailler quelques jours dans la bibliothèque de l'hospice Saint-Nicolas à Kues, notamment sur le commentaire du Parménide par Proclus, abondamment annoté par le Cusain, puis il s'installe pour six mois à Berlin. Au début, il ne parvient pas à consulter les ouvrages qu'il demande à la Staatsbibliothek car ils

sont toujours empruntés avant lui; il découvre alors qu'une jeune fille, Hildegund Menzel-Rogner, étudie en même temps que lui la théorie cusaine de la connaissance. Ils s'entendent pour travailler ensemble à la même table et partager les documents.

De retour à Paris, lors du Congrès Descartes de 1937, il présente une première étude, *Nicolas de Cues, précurseur de la Méthode*.¹ C'est sur une machine à écrire de l'armée qu'il tape les premiers chapitres de sa thèse, en 1939, pendant la drôle de guerre. Il la soutient en janvier 1942 devant Laporte, Bachelard, Gouhier et Bréhier. Cette thèse est immédiatement publiée sous le titre *Philosophie de Nicolas de Cues*.² Il en publiera une version allemande, substantiellement corrigée, en 1953.³

Je ne prétendrai pas résumer ici l'ensemble de sa thèse; je me contenterai de rappeler comment il démontre une de ses idées fortes: le Cusain *peut passer sans exagération notable pour un authentique précurseur de la dialectique hégélienne*.⁴ L'acte principal de sa dialectique utilisée en mathématiques consiste à concevoir le passage à l'infini par une sorte de »transsumption«, d'abord de la raison à l'intellectuel, ensuite à un troisième terme qui les dépasse et les contient. L'infini a un statut opératoire, provisoire et simplement intellectuel. *L'infini est bien présent à toute l'opération dialectique: c'est dans l'esprit, non dans les phénomènes qu'il faut le chercher*.⁵ Il est immanent à l'exercice même de la conscience.

Selon Maurice de Gandillac, *considérée dans son usage proprement scientifique, la dialectique cusaine ne réunit jamais que des termes strictement égaux*;⁶ elle consiste donc à chercher une opposition entre deux égaux, mais elle les dépasse dans une synthèse.

Le troisième terme est le *nexus*, le lien; mais ce *nexus* est aussi le *spiritus*, sorte d'activité commune aux différentes fonctions de la pensée (sens, raison et intelligence). Le troisième terme n'est pas une construction de

¹ MAURICE DE GANDILLAC, *Nicolas de Cues précurseur de la Méthode cartésienne*, Travaux du IX^{ème} Congrès international de philosophie (Congrès Descartes), vol. V (Paris, Hermann 1937) 127–133.

² M. DE GANDILLAC, *La philosophie de Nicolas de Cues* (Paris, Aubier 1941).

³ M. DE GANDILLAC, *Nikolaus von Cues: Studien zu seiner Philosophie und philosophischen Weltanschauung* (Düsseldorf, L. Schwann 1953).

⁴ M. DE GANDILLAC, *La philosophie de Nicolas de Cues* 205.

⁵ *Ibid.* 215.

⁶ *Ibid.* 221.

l'esprit, ni un idéal à atteindre, mais il est *une puissance intérieure capable tout ensemble de se connaître elle-même et d'analyser les phénomènes jusqu'à y découvrir, par le recours à l'hypothèse intellectuelle de la limite infinie, la loi génétique de leur développement et de leur interaction.*⁷

Après la guerre, malgré ses multiples activités et centres d'intérêt différents, Maurice de Gandillac ne cessera jamais d'étudier et d'approfondir les idées du Cusain. D'abord, et cela s'explique tout naturellement par le contexte de l'après-guerre, il étudie sa pensée politique. Participant à des rencontres internationales, il s'efforce d'appliquer aux problèmes de notre temps l'esprit cusain de la *coincidentia oppositorum*. En 1951, au congrès Castelli d'humanisme à Rome et à Florence, il donne en exemple l'esprit d'ouverture du Cusain;⁸ en 1954, à Mayence, pour contrebalancer l'atlantisme dans la reconstruction de l'Europe, il se réfère au *De Pace Fidei*; en 1957, à Padoue, il développe le thème de la coexistence pacifique.⁹

Il poursuit également l'étude de l'épistémologie de Nicolas de Cues, par exemple au Canada, à l'université de Laval en 1954, ou en 1964, à Rome, où il montre le goût médiéval pour les arts mécaniques que le Cusain cite dans un de ses sermons.

Maurice de Gandillac s'intéresse particulièrement à des auteurs dont le Cusain a subi l'influence, comme Raymond Lulle dont il parle à Majorque, Maître Eckhart ou Denys l'Aréopagite.¹⁰ Il étudie également sa postérité, et je me dois de citer un article passionnant où il oppose, face à l'idée d'infini, la sérénité du Cusain à l'inquiétude, sinon de Blaise Pascal lui-même, du moins du libertin qu'il met en scène;¹¹ cette étude est lumineuse pour qui veut mesurer l'impact des découvertes de la Renaissance sur les penseurs du 17^e siècle, pour qui veut comprendre comment l'homme cherche à se définir dans le cosmos.

⁷ *Ibid.* 236.

⁸ M. DE GANDILLAC, *La politique de Nicolas de Cues*, Cristianesimo e Ragion di Stato. Atti del II Congresso Internazionale di Studi Umanistici (Roma 1952) 71–76.

⁹ M. DE GANDILLAC, *Coexistence pacifique et véritable paix. Nicolai de Cusa, De pace fidei*, in: *Recherches de Philosophie* (Paris 1959) 405–407.

¹⁰ M. DE GANDILLAC, *L'influence de Denys l'Aréopagite sur Nicolas de Cues*, in: *Dictionnaire de spiritualité, fascicules XVIII-XIX* (Paris, Beauchesne 1954), col. 375–378.

¹¹ M. DE GANDILLAC, *Pascal et le silence du monde*, Colloque de Royaumont Blaise Pascal, l'homme et l'oeuvre (Paris, Minuit 1956) 342–385.

Enfin, il faut rappeler le travail de traduction française déjà entamé en 1942 avec la publication de morceaux choisis¹² comportant de larges extraits du *De docta ignorantia* et du *De Idiota*, la supervision de la traduction du *De Concordantia Catholica* et du *De Pace Fidei*,¹³ poursuivie par la traduction des *Lettres aux moines de Tegernsee sur la docte ignorance*, et *Du jeu de la boule*, en 1985.¹⁴ Le Cusain n'est jamais sorti de l'horizon de sa pensée, puisqu'en 2001, il publie encore un petit livre pour le présenter.¹⁵

Maurice de Gandillac a eu une longue carrière de professeur à la Sorbonne, a fait partie du jury de l'Agrégation de Philosophie, a dirigé des thèses sur des sujets très différents, souvent très éloignés de la pensée médiévale; on découvre sa grande ouverture d'esprit en philosophie quand on apprend qu'il a dirigé Gilles Deleuze pour sa thèse sur la différence et la répétition. On lui doit aussi de nombreuses traductions du latin pour Denys l'Aréopagite et Abélard, de l'allemand pour Hegel, Scheler, Novalis, Nietzsche, Walter Benjamin et Brentano. Mais une de ses activités fut de participer dès 1935 aux colloques de Pontivy et, après 1953, à ceux de Cerisy-la-Salle, célèbres dans le monde entier, qui réunissent tous les étés, de juin à octobre, les spécialistes de disciplines aussi diverses que la littérature, la politique, l'histoire, la science, et, bien sûr, la philosophie. Dans le cadre rustique d'un château normand, succédant à l'abbaye bourguignonne de Pontivy, loin des rumeurs de la ville, les conférenciers viennent pour quelques jours, vivre ensemble et débattre de questions anciennes et nouvelles. Là se sont rencontrés Gilles Deleuze, Jacques Derrida, Jean-François Lyotard, Alain Robbe-Grillet, Eugène Ionesco, Michel Foucault, Philippe Sollers, Paul Ricoeur, Umberto Eco, Michel Tournier, etc.

Deux institutions ont particulièrement compté pour lui et lui ont permis de poursuivre ses travaux sur Nicolas de Cues: il s'agit du CESR (Centre d'études Supérieures sur la Renaissance) de Tours et la Cusanus Gesellschaft de Trêves.

¹² M. DE GANDILLAC, *Oeuvres choisies de Nicolas de Cues* (Paris, Aubier-Montaigne 1942).

¹³ *Concordance catholique (De Concordantia Catholica)*, trad. R. Galibois révisée par M. de Gandillac (Québec, Université de Sherbrooke 1977). *La paix de la foi (De Pace Fidei)*, trad. R. Galibois révisée par M. de Gandillac (Québec, Université de Sherbrooke 1977).

¹⁴ *Lettres aux moines de Tegernsee sur la docte ignorance (1452-1456)*, suivies de *Du jeu de la boule (1463)*, trad. Maurice de Gandillac (Paris, O. E. I. L., Coll. Sagesse chrétienne 1985).

¹⁵ M. DE GANDILLAC, *Nicolas de Cues* (Paris, Ellipses 2001).

A Tours, en 1971, il présente ce qu'aurait été sa thèse complémentaire, s'il n'en avait été empêché par la guerre, sur Lefèvre d'Étaples et Charles de Bovelles. En 1980, il présente le jeu de la toupie et le jeu du globe lors d'un colloque sur les jeux à la Renaissance. En 1992, il y fait une présentation générale de la philosophie du Cusain, alors que la Cusanus Gesellschaft a apporté sur place une exposition. En 2001, il participe activement au colloque sur Nicolas de Cues et les Pays-Bas. C'est à cette occasion que j'eus le bonheur de le rencontrer. Discutant, au cours de mon exposé, des influences respectives de Raymond Lulle et d'Heymeric de Campo sur l'œuvre mathématique de Nicolas de Cues, j'ai découvert combien les informations de Maurice de Gandillac sur ce point étaient précises et précieuses.

Pour terminer, voici quelques étapes de ses rapports avec la Société Cusanus à Trêves. 1966: il commente le *De Venatione Sapientiae* ; 1973: il y reprend son idée du Cusain comme intermédiaire entre Platon et Hegel; 1981: l'heureux souvenir de ses travaux dans la bibliothèque du Cusain le pousse à emmener sa famille à Bernkastel-Kues pour y passer encore de longs moments à contempler les manuscrits et les instruments astronomiques. Enfin, en Octobre 1995, il est accueilli par la Cusanus Gesellschaft, *visiblement avec la déférence due aux ancêtres*,¹⁶ dit-il. Où l'on voit que la vie intellectuelle est inséparable de la vie affective. On ne fréquente pas Nicolas de Cues impunément: on s'attache au personnage, à ses lieux, à ceux qui l'étudient et qui deviennent un peu des complices.

Sans jamais se départir de l'humour sur soi, sorte de privilège accordé aux longues existences, Maurice de Gandillac nous donne une leçon de patience. Il ne regrette pas aujourd'hui la rudesse de la vie passée, mais n'exalte pas un siècle qui a connu deux guerres mondiales. Il ne dénigre pas les progrès technologiques, mais reste très lucide sur les faux-semblants de notre société. Il sait que la pensée humaine procède par jets plus ou moins hasardeux de nouvelles idées, pour approcher indéfiniment la vérité qui l'attend, comme le Cusain le décrivait dans son »art des conjectures«: *Quanto enim ipsa se in explicato a se mundo subtilius contemplantur, tanto intra se ipsam uberius fecundatur*.¹⁷

¹⁶ M. DE GANDILLAC, *Le siècle traversé, Souvenirs de neuf décennies* (Paris, Albin Michel 1998) 493.

¹⁷ *De Conjecturis*, I, 1, 5. A mesure qu'elle [la pensée] se contemple elle-même plus subtilement dans ce monde qu'elle développe, elle est en elle-même plus richement fécondée.

ZUM TODE VON GIOVANNI SANTINELLO

Von Klaus Kremer, Trier

Am 22. August 2003 erlag Giovanni Santinello den Folgen einer langen und schmerzhaften Herzerkrankung. Geboren am 1. Februar 1922 in Padua erwarb er dort bereits im Alter von 23 Jahren das Doktorat in Philosophie. Nach diversen Tätigkeiten, etwa als freiwilliger Assistent an der Universität Padua, als Philosophie-Lehrer an staatlichen Gymnasien, wurde er 1959 beauftragter Professor für Philosophiegeschichte an der Fakultät für Lehrerbildung der Universität Lecce. 1963 erfolgte seine Berufung nach Padua, dort 1969 seine Ernennung zum außerordentlichen, 1970 zum ordentlichen Professor. Was die Person Giovanni Santinello angeht, so haben die in italienischer Sprache verfaßten Nekrologe völlig zu Recht seine ungemein noble und auf die Umgebung ausstrahlende Persönlichkeit hervorgehoben. Großartiges Tun lag ihm fremd. Bescheidenheit zierte ihn und gediegene wissenschaftliche Arbeit.

Einen überzeugenden Überblick über sein literarisches philosophisches Wirken gewährt seine Bibliographie, die am Anfang seiner ihm zur Vollendung des 70. Lebensjahres verfaßten Festschrift »Concordia discors« verzeichnet ist. Sie erreicht für die Jahre 1949–1993 250 stolze Titel. Der vom Herausgeber Gregorio Piaia gewählte Titel *Concordia discors*, der an das cusanische Wort von der *discors concordantia* aus *De concordantia catholica* denken läßt, weist auf ein wichtiges Motiv im philosophischen Denken von Giovanni Santinello hin: hinter allen Verschiedenheiten philosophischer Positionen auch nach dem Gemeinsamen zu suchen. Bindet man Santinellos Philosophieren an Namen, so müßte man unter vielen wenigstens nennen: Thomas v. Aquin, Bonaventura, Petrarca, Pomponazzi, L. B. Alberti, Erasmus v. Rotterdam, Suarez, Descartes, Vico, Berkeley, Kant, Gioberti, Rilke, Jaspers, L. Stefanini (sein Lehrer) und – natürlich Nikolaus Cusanus. Macht man sein Denken an Sachthemen fest, so dominieren Themen wie Philosophie – Religion – Wissenschaft, Ästhetik und ästhetische Erziehung/Pädagogik (auch christliche), Anthropologie (z. B. Leib-Seele-Verhältnis), Humanismus, Metaphysik und Erkenntnistheorie sowie Weisheit-Humanwissenschaften. Sehr viele Artikel verfaßte er für die *Enciclopedia filosofica*.

Bevor ich ein paar Streiflichter auf Santinellos Cusanus-Deutung werfe, möchte ich noch ein Projekt erwähnen, das unter seiner Leitung Mitte der siebziger Jahre in Angriff genommen wurde und viel Beachtung in der Fachwelt fand: die Geschichte der Philosophiegeschichte. 1981 erschien Band I: *Storia delle storie generali della filosofia*. Vorausgegangen war 1979 Band II, Band III folgte 1988. Insgesamt sieben Bände umfaßt das Werk, dessen Fertigstellung Santinello nicht mehr erlebte. Hegel hatte seiner Zeit den Hörern anvertraut, daß als erster Engländer Thomas Stanley »eine der ersten Geschichten der Philosophie« veröffentlicht habe, und zwar 1655. Aber weder Stanley noch die Versuche Späterer fanden Hegels Zustimmung. Vielmehr erwies sich in seinen Augen die Geschichte der Philosophie, um ein bekanntes Diktum von ihm zu bringen, als »ein Schlachtfeld, nur bedeckt mit den Gebeinen der Toten«. Nach dem Erscheinen des ersten Bandes von Santinellos Philosophiegeschichte in englischer Übersetzung schrieb ein englischer Rezensent: »Dieses Buch beschreibt kein Schlachtfeld widerlegter Systeme, sondern eine Schatzkammer zu Unrecht vergessener Deutungen und Debatten«. Santinello und seine Kollegen gingen davon aus, neben den Texten und Büchern mit dem Titel Geschichte der Philosophie auch bescheidene Lehrbücher und kühne Programme, private Briefe und öffentliche Disputationen in Betracht zu ziehen, also das gesamte textuelle Umfeld systematisch zu erfassen.

Seit der Gründung des Wissenschaftlichen Beirates der Cusanus-Gesellschaft gehörte Santinello diesem an. Er war ebenfalls Mitglied der Cusanus-Commission der Heidelberger Akademie der Wissenschaften. Viele Untersuchungen, auch Editionen mit sehr guten Übersetzungen, legte er zu Cusanus vor. Auf sein Werk von 1958 über die Ästhetik des Cusanus folgten 1959 die erste kritische Edition des *Sermo CCXLIII: Tota pulchra es, amica mea* (heute h XIX, fasc. 3), und 1960 auf dem Cusanus-Kongreß zu Brixen sein Vortrag über Cusanus und Leon Battista Alberti. Als Theoretiker der Kunst spielt Alberti in der Geschichte der Ästhetik eine bedeutende Rolle. Wir können davon ausgehen, daß der Kardinal einige der Schriften Albertis kannte, denn in seiner Bibliothek steht z. B. dessen Traktat *Elementa artis pictoriae* (Cod. Cus. 112). Die Maler entdeckten damals die Kunst perspektivischer Darstellung. Santinello weist nach, daß die perspektivische Betrachtung einer der beiden Punkte ist, in denen beide Denker sich begegnen.

In der Einleitung zur kritischen Ausgabe von *Tota pulchra* untersucht Santinello die Art und Weise, wie Cusanus mit den beiden Hauptquellen für seine Ästhetik, Dionysius und Albert dem Großen, umgeht. (Nirgendwo sonst in seinem Schrifttum bringt Cusanus, abgesehen von mehr gelegentlichen Berührungen des Themas, eine derart umfassende Darstellung seines Verständnisses von *pulchritudo*.) Für Albert stand ihm seit 1453 dessen Kommentar zu den Werken des Areopagiten zur Verfügung, für den Areopagiten die Übersetzung von Traversari aus dem Jahre 1436, die er seit 1443 besaß und, wie Santinello bemerkt, besonders schätzte. Santinello kann nun zeigen, daß, gestützt auf die Texte von Dionysius und Albert, Cusanus von ersterem übernommene Texte deutlich kenntlich macht, wogegen er Albert zwar wenig zitiert, aber reichlich aus ihm schöpft. Rückt Cusanus deshalb in die Nähe eines Plagiators? Santinello erklärt dies: Cusanus hat seine philosophische universitäre Ausbildung weniger in Padua als vielmehr in Köln im Ambiente des Albertismus erhalten. In bezug auf die *ratio pulchri* sind Alberts Ausführungen weniger ein Kommentar zum Text des Dionysius als vielmehr die Darstellung der eigenen originalen Gedanken. Cusanus greift die Ideen Alberts (*consonantia sive proportio et claritas*) deshalb auf, weil sie seiner eigenen Ansicht völlig entgegenkommen, so daß er sie gewissermaßen als die seinen präsentieren konnte. Wörtlich schreibt Santinello: »Philosophisch seit seiner Jugend in einem intellektuellen albertistischen Klima gebildet, fand sich Cusanus nunmehr im Kommentar Alberts zu Dionysius wieder wie im eigenen Haus«. Es gibt jedoch auch Unterschiede zu Albert. Ich erwähne einen der beiden von Santinello angeführten. Für Cusanus ist der *intellectus*, der die Schönheit in allen Dingen erkennt, eine gewisse allgemeine Schönheit bzw. die *species specierum*, da letztere eingeschränkte Schönheiten sind. Vergleichbar dem Feuer, das gewissermaßen die Form und Gestalt alles Warmen in sich einfaltet, ist die Vernunft die einfaltende Kraft aller intelligiblen Gestalten. Als erste Ausstrahlung des Schönen, weil Bild Gottes, der Schönheit selbst, faltet die Vernunft im voraus alle natürlichen Schönheiten ein, die durch die Gestalten im Universum entfaltet werden. Dieses *ontologische* Verständnis von *species specierum* teilt Albert nicht.

Eine vorzügliche Einführung in die von R. Steiger besorgte zweisprachige Ausgabe von *De mente* gibt wiederum G. Santinello. Die Ontologie des Geistes (lebendige Substanz) wird mehrfach herausgestellt, ebenso

der Begriff der Assimilation in seinen verschiedenen Stufen erläutert. Die Stelle, die den meisten Cusanus-Interpreten dazu dient, darin eine endgültige Absage an die apriorischen Ideen Platons zu sehen, entlockt Santinello die Bemerkung, hier doch nicht die Versöhnung von Platon und Aristoteles zu übersehen. Denn anders könne man den Satz doch nicht deuten: »Wenn Platon diese Kraft den anerschaffenen Begriff genannt hat, hat er nicht völlig geirrt«. Und das *punctum saliens* unseres Erkenntnisbegriffes: »Charakteristisch für das Denken des Cusanus ist, daß er die Erkenntnis nicht als eine Identität von Erkennendem und Erkanntem betrachtet, sondern als die Erzeugung von Mitteln, die der Annäherung von beiden dienen, indem sie die Angleichung von Erkennendem und Erkanntem ermöglichen«.

Das dornige Problem von Geist (Intellekt) – Seele – Leib samt seiner langen und vor allem verwickelten Geschichte, wie es gerade die zahlreichen Darstellungen des Cusanus belegen, hat Santinello mehrfach in Angriff genommen. Das Problem kann nicht mehr mit dem Verstand, sondern nur mit der Vernunft einer möglichen Lösung zugeführt werden. Weder der platonische Dualismus vom Leib als einer Art Fahrzeug für die Seele noch die aristotelische Zweiheit von Materie und Form, sondern die in der Figura P veranschaulichten Begriffe von Einheit und Andersheit bieten eine wirksame Hilfe, um die Einheit des Menschen zu verstehen. Santinello zitiert Cusanus: »Daß die Seele im Körper ist bedeutet, daß sie so in den Körper fortschreitet, daß die körperliche Einheit in sie hineinschreitet«. Santinello verdeutlicht: Der Mensch »ist *arcantum illud*, [d. h.] die Einheit der Seele in der Andersheit des Körpers, aber so, daß die Abstiegsphase der Seele gleichzeitig Aufstiegsphase des Körpers ist«. Dies ist also eine einzige Bewegung und bleibt für Cusanus auch nur eine »wahrere Mutmaßung«, nicht leicht einsichtig zu machen. Eine der Untersuchungen Santinellos zu diesem Thema endet, ohne die dialektische Verbindung von Einheit und Andersheit zu verwenden, mit den Worten: »Für Cusanus ist der Mensch mit Tieren und Pflanzen, wie mit den Sternen des Himmels und der Bewegung der Planeten verbundene Natur. Aber in seiner Natur erstrahlt etwas, was nicht Natur ist. Das ist der *spiritus* der christlichen Überlieferung, die *mens*, die nicht (wie die einfache Natur) *explicatio*, sondern *imago Dei* ist«.

VERZEICHNIS DER TEILNEHMER*

am Symposium vom 21. bis 23. Oktober 2004 in Trier

»Die Sermones des Nikolaus von Kues«

(Zusammengestellt von Ingrid Fuhrmann)

- Allgaier, Dr. Karl, Häsgensweg 7, 52156 Monschau
- Álvarez-Gómez, Prof. Dr. Mariano, Universidad de Salamanca, Apartado de Correos 19, E-37008 Salamanca
- André, Prof. Dr. João Maria, Rua 25 de Abril, 8, Paradela da Cortiça, 3360-152 PARADELA PCV, Portugal
- Aris, Dr. Marc-Aeilko, Albertus-Magnus-Institut, Adenauer Allee 19, 53111 Bonn
- Beierwaltes, Prof. Dr. Werner, Neubergerstr. 30, 97072 Würzburg
- Benz, PD Dr. Hubert, Dambachtal 35, 65193 Wiesbaden
- Bertelloni, Prof. Dr. Francisco, Sección de Filosofía Medieval, Facultad de Filosofía Letras, Puan 480, 1406 Buenos Aires, Argentinien
- Beuter, Dr. Bruno-Hubertus, Feldbergstr. 22, 65760 Eschborn/Ts.
- Casarella, Prof. Dr. Peter, Department of Theology, Catholic University of America, Washington, DC 200 64, USA
- Dahm, Prof. Dr. Albert, An der Josefskirche 1, 66663 Merzig
- D'Amico, Prof. Dr. Claudia, Sección de Estudios de Filosofía Medieval, Instituto de Filosofía, Universidad de Buenos Aires, Puán 480 - 4º piso, 1406 - Buenos Aires, Capital federal, Argentina
- Dorn, Andreas, Sudberger Str. 32, 42349 Wuppertal
- Duclow, Prof. Dr. Donald, 1914 Nectarine Street, Philadelphia, PA 19130, USA
- Frau Duclow, 1914 Nectarine Street, Philadelphia, PA 19130, USA
- Dupré, Dr. Dietlind, Kroonsingel 41, NL-6581 Malden b. Nijmegen Niederlande
- Dupré, Prof. Dr. Wilhelm, Kroonsingel 41, NL-6581 Malden b. Nijmegen, Niederlande
- Euler, Prof. Dr. Walter Andreas, Palmatusstr. 5, 54292 Trier
- Fuhrmann, Ingrid, Institut für Cusanus-Forschung, Domfreihof 3, 54290 Trier
- Gelmi, Prof. Dr. Josef, Präsidenten der Hofburg Brixen, Seminarplatz 1, I-39042 Brixen Italien
- Gestrich, Dr. Helmut, Birkenweg 9, 54470 Bernkastel-Kues
- Frau Gestrich, Birkenweg 9, 54470 Bernkastel-Kues
- Goetinck, Doz. Marc, Beukenboslaan 5, B-8.310 Brugge, Belgien
- Grünwald, Kurt, Im Sarkberg 9, 54296 Trier
- Haas, Prof. Dr. Alois M., Bergstr. 11, CH-8142 Uitikon Waldegg

* Hier sind nur die Namen derer verzeichnet, die sich in Teilnehmerlisten eingetragen haben.

- Hammer, OStR. Kunibert, Birkenhorststr. 1c, 67141 Neuhofen
- Haubst-Zenz, Mechthild, Mercatorstr. 11, 55127 Mainz-Marienborn
- Hein, Heidi, Institut für Cusanus-Forschung, Domfreihof 3, 54290 Trier
- Helander, Dr. Birgit Helfrid, Peter Lambertstr. 4, 54292 Trier
- Helmstaedter, Dr. Gerhard, Wasserkaul 10, 50259 Pulheim
- Herold, Dr. Norbert, Philos. Seminar der Uni Münster, Domplatz 23, 48143 Münster
- Hinske, Prof. Dr. Norbert, Im Wiesengrund 25, 54296 Trier
- Höfer, M.A. Ellen, Im Sabel 6, 54294 Trier
- Hoenen, Prof. Dr. Maarten JFM, Huger Institut voor Wijsbegeerte, Kardinal Mercierplein 2, B-3000 Leuven
- Hoffmann, Dr. Hans Werner, Fringsstr. 11, 41464 Neuss
- Hoffmann, Thorsten, Dirminger Str., 66571 Eppelborn
- Hopkins, Gabriele, Department of Philosophy, University of Minnesota, 831 Walter Heller Hall, 271-19th Avenue South, Minneapolis, MN 55455-0310, USA
- Hopkins, Prof. Dr. Jasper, Department of Philosophy, University of Minnesota, 831 Walter Heller Hall, 271-19th Avenue South, Minneapolis, MN 55455-0310, USA
- Hunold, Hedwig, Nikolausufer 1e, 54470 Bernkastel-Kues
- Johann, Winfrid, Barbaraweg 2, 54470 Bernkastel-Kues
- Kaiser, Dr. Alfred, Institut für Cusanus-Forschung, Domfreihof 3, 54290 Trier
- Kandler, Prof. Dr. Karl Hermann, Enge Gasse 26, 09599 Freiberg
- Kraus-Vobbe, Mariette, Gregor-Mendel-Str. 28, 53115 Bonn
- Kremer, Prof. Dr. Klaus, Institut für Cusanus-Forschung, Domfreihof 3, 54290 Trier
- Krieger, Prof. Dr. Gerhard, Predigerstr. 11, Trier
- Kurek, Richter, Claude, 14, A, Rue De Dondelange, L-839 Nospelt
- Leicht, Johannes, Institut für Cusanus-Forschung, Domfreihof 3, 54290 Trier
- Lentzen-Deis, Prof. Dr. Wolfgang, Treverer Str. 6, 54295 Trier
- Machetta, Prof. Dr. Jorge Mario, Gral. José G. de Artigas 3170 P.B., 1417 Buenos Aires, Argentinien
- Mandrella, Dr. Isabelle, Institut für Cusanus-Forschung, Domfreihof 3, 54290 Trier
- Marx, Dr. Reinhard, Bischof, Liebfrauenstr. 1, 54290 Trier
- Meer van der, Dr. Matthieu, Latherusstraat 15, 1032 CR Amsterdam, NL
- Mertens, Prof. Dr. Dr. Volker, Meraunerstr. 7, 10825 Berlin
- Morawietz, Martina, Institut für Cusanus-Forschung, Domfreihof 3, 54290 Trier
- Mödder, Roswitha, Auf der Trift 18, 54470 Bernkastel-Kues
- Morkel, Prof. Dr. Arnd, Kurfürstenstr. 68, 54295 Trier
- Müller, Tom, Paulinstraße 11, 54290 Trier
- Nellivila, Prasad, Thomas Institut, Universitätsstr. 22, 50923 Köln
- Neusius, Gabriele, St. Nikolaus-Hospital, Cusanustr. 2, 54470 Bernkastel-Kues
- Nicolle, Prof. Jean-Marie, 54, rue Jean Lecanuet, 76000 Rouen, France

TEILNEHMERLISTE

- Obielu, Dr. Regens Clement N., SEAT OF WISDOM SEMINARY, P.O. Box, 2124 OWERRI/Nigeria
- O'Connel, Daniel, Moltkestr. 7, 54292 Trier
- Oide, Prof. Dr. Satoshi, Kita 6, Nishi 11-9, Nakadori, Chuo-ku, Sapporo 060-0006, Japan Ostermann, Erika, Paulinstr. 27, 54290 Trier
- Reinhardt, Prof. Dr. Klaus, Institut für Cusanus-Forschung, Domfreihof 3, 54290 Trier
- Reitz, Carl Josef, OSTD, Hohenzollernstr. 13-17, 56068 Koblenz
- Reuter, Anna, Cusanus-Geburtshaus, 54470 Bernkastel-Kues
- Rims, Sabine, Schwarzer Weg 5, 56070 Koblenz
- Ritter, Katharina, Im Graben 22, 54597 Schwirzheim
- Ruzika, Anja, Antonie-Haupt-Str. 10a, 54294 Trier
- Sakamoto, Prof. Dr. Peter-Takashi, 45-15 Higashi-mine-machi, Ota-ku Tokyo/Japan 1450074
- Schnarr, Dr. Hermann, Wallstraße 10, 54290 Trier
- Schneider, Stefan, Pfarrer, Dillinger Str. 5, 66679 Losheim
- Scholand, Gert, Kningelbach 28, Siegburg
- Scholand, Rosemarie, Kningelbach 28, Siegburg
- Schwaetzer, Dr. Harald, Institut für Cusanus-Forschung, Domfreihof 3, 54290 Trier
- Schwenkmezger, Prof. Dr. Peter, Präsident der Universität Trier, Universitätsring 15, 54286 Trier
- Senger, Dr. Hans Gerhard, Thomas Institut, Universitätsstr. 22, 50923 Köln
- Shioji, Prof. Ken-ichi, Shioyakitamachi 1-9-10, Tarumi, Kobe, Japan 655-0863
- Soballa, Dr. Ulrich, Am Felsenwehr 38, 54516 Wittlich
- Stammkötter, Dr. Franz-Bernhard, Institut für Cusanus-Forschung, Domfreihof 3, 54290 Trier
- Steer, Prof. Dr. Georg, Stresemannstr. 13, 97209 Veitshöchheim
- Takashima, Keiko, Türkenstr. 55, 80799 München
- Thiel, Detlef, Thorwaldsenanlage 53, 65195 Wiesbaden
- Thurner, PD Dr. Martin, Amalienstr. 81b, 80799 München
- Vobbe, Bischof Joachim, Alt-Kath. Bistum, Gregor-Mendel-Str. 28, 53115 Bonn
- Weier, Prof. Dr. Reinhold, Kleine Eulenpfütz 10, 54290 Trier
- Wikström, Doz. Dr. Iris, Bykullav. 5B99, FIN 25860 Björkboda, Finnland
- Yamaki, Prof. Dr. Kazuhiko, Waseda University, 1-104 Totsuka-machi, Shinjuku-ku, Tokyo 169-8050, Japan
- Yauchi, Yoshiaki, Prof. Dr., Waseda Universität, 1-6-1 Nishi-waseda Shinjuku-ku, Tokyo 169-5050 Japan
- Zirker, Prof. Dr. Herbert, Alte Poststr. 29, 54344 Kenn

BEGRÜßUNG

Von Klaus Krawinkel, Bonn

Meine sehr verehrten Damen und Herren, ich zeichne das Doppelseitenpaar 213/135 über die Semantik des „Nihil“ von Klaus, mit dem Teil I dieses Jahr abmerkmal der omissischen Prologon mit der Stellung innerhalb der mittelalterlichen Philosophen.

ERÖFFNUNG DES SYMPOSIONS

Eröffnung des Symposiums durch den Vorsitzenden der Cassius-Gesellschaft, Heide und Heide, in dem Unwillkürlich denkt man an die omissische Konzilzeit, welche die Gegenstände bis hin zur kontradiktorischen Gegenwart in dem Jahre 1301 und dann noch lehr, das sei eine contradictione sine contradictione. Hier wollen wir die omissische Konzilzeit an dieser Stelle nicht vertreiben, sondern ich grüße gleich über zu Ihnen, den teilnehmenden Damen und Herren des Symposiums.

Ich darf unter Ihnen namentlich begrüßen

- Herrn Dr. Heide Gierlich, von 2 Oktober des Jahres 1987, a. Ph.D. Vorsitzenden der Cassius-Gesellschaft, gemeinsam mit seiner Frau,
- den Vorsitzenden der Cassius-Kommission innerhalb der Heidelberger Akademie der Wissenschaften, Herrn Prof. Dr. Dr. h. c. h. Werner Leiberich, früher München, jetzt Würzburg,
- den Vorsitzenden der germanischen Cassius-Gesellschaft, Herrn Prof. Dr. Karuhiko Yamada, von seiner Frau,
- den Präsidenten des Universitäts-Rats, Herrn Prof. Dr. Peter Schwankmeier,
- den Rektor der Theologischen Fakultät Bonn, Herrn Prof. Dr. Reinhard Bollen,
- den Bischof des Al-Episcopalen Bistums in Deutschland, Herrn Joachim Wöhe, gemeinsam mit seiner Frau Gertrud,
- den Superintendenten des Evangelischen Kirchenkreises Trier, Herrn Pfarrer Christoph Bönigk,
- den neugewählten Vorsitzenden der Cassius-Gesellschaft, Herrn Prof. Dr. Wolfgang Iwanke-Denk,
- den Rektor der St. Nikolaus-Krankenhaus in Kais, Herrn Prof. Alfons Böhler.

BEGRÜSSUNG

Von Klaus Kremer, Trier

Meine sehr verehrten Damen und Herren, ich eröffne das Doppelsymposium 2004/05 über die Sermones des Nikolaus von Kues, mit dem Teil I dieses Jahr: »Merkmale der cusanischen Predigten und ihre Stellung innerhalb der mittelalterlichen Predigtkultur«.

Eröffnung des Symposiums und Abschiedswort eines langjährigen Vorsitzenden der Cusanus-Gesellschaft. *Beginn* und *Abschied* fallen in eins. Unwillkürlich denkt man an die cusanische Koinzidenz, welche die Gegensätze bis hinauf zum kontradiktorischen Gegensatz in eins fallen läßt und dann noch lehrt, dies sei eine *contradictio sine contradictione*. Nun wollen wir die cusanische Koinzidenz an dieser Stelle nicht vertiefen, sondern ich gehe gleich über zu Ihnen, den teilnehmenden Damen und Herren des Symposiums.

Ich darf unter Ihnen namentlich begrüßen

- Herrn Dr. Helmut Gestrich, seit 9. Oktober des Jahres Past- u. Ehrenvorsitzender der Cusanus-Gesellschaft, gemeinsam mit seiner Gattin
- den Vorsitzenden der Cusanus-Commission innerhalb der Heidelberger Akademie der Wissenschaften, Herrn Prof. Dr. Dr. h. c. Werner Beierwaltes, früher München, jetzt Würzburg
- den Vorsitzenden der japanischen Cusanus-Gesellschaft, Herrn Prof. Dr. Kazuhiko Yamaki mit seiner Gattin
- den Präsidenten der Universität Trier, Herrn Prof. Dr. Peter Schwenkmezger
- den Rektor der Theologischen Fakultät Trier, Herrn Prof. Dr. Reinhard Bohlen
- den Bischof des Alt-Katholischen Bistums in Deutschland, Herrn Joachim Vobbe, gemeinsam mit seiner Frau Gemahlin
- den Superintendenten des Evangelischen Kirchenkreises Trier, Herrn Pfarrer Christoph Pistorius
- den neugewählten Vorsitzenden der Cusanus-Gesellschaft, Herrn Prof. Dr. Wolfgang Lentzen-Deis
- den Rektor des St. Nikolaus-Hospitals in Kues, Herrn Prof. Alfons Bechtel

– den Direktor des Cusanus-Instituts, Herrn Prof. Dr. Klaus Reinhardt.

Jedoch auch Sie alle, meine Damen und Herren, heiÙe ich von Herzen willkommen, besonders wiederum jene Damen und Herren, die aus Nord- und S¼damerika, aus Japan und Afrika sowie vielen europ¼ischen L¼ndern angereist sind.

Ich erwarte, daÙ es ein gutes Symposium werden wird, mit ertragreichen Erkenntnissen aus dem noch lange nicht ausgeschöpften und wohl niemals auszuschöpfinden Genius Nikolaus von Kues.

Lieber Herr Dr. Gestrich, ich darf Sie bitten, Ihre Abschiedsrede an uns zu richten. Ich hoffe allerdings, daÙ Sie im Geiste des Cusanus ein Ende ohne Ende, ein finis sine fine, sein wird.

ABSCHIEDSWORT DES SCHEIDENDEN
VORSITZENDEN DER CUSANUS-GESELLSCHAFT,
HERRN DR. HELMUT GESTRICH

Am 9. Oktober 2004 ist Herr Prof. Dr. Wolfgang Lentzen-Deis zum Vorsitzenden der Cusanus-Gesellschaft gewählt worden, nachdem ich dieses Amt nach 31 Jahren zur Verfügung gestellt habe. Bei dieser Gelegenheit sind viele gute, ehrende Worte an mich gerichtet worden. Ich nehme die Gelegenheit heute noch einmal wahr, mich dafür ganz herzlich zu bedanken.

Als ich im Juni 1973 Vorsitzender wurde, habe ich mich gefragt, mit welchen Zielen ich die Cusanus-Gesellschaft führen solle. Daß dabei die Erhaltung und – wo notwendig – die Wiederherstellung der Cusanus-Stätten ein wichtiges Ziel war, wurde durch meinen Hauptberuf als Landrat des Kreises Bernkastel-Wittlich in besonderer Weise indiziert. Auch die Absicht, Cusanus den heutigen Menschen in verständlicher Weise näherzubringen, bestimmte von Anfang an meine Arbeit.

Ich hätte aber nur sehr vordergründig gearbeitet, wenn ich nicht versucht hätte, selbst in die Gedankenwelt des Cusanus vorzudringen. Ich habe mich darum bemüht und – so meine ich heute sagen zu dürfen – der Lohn dafür hat mich wirklich reicher gemacht. Egal in welche Glaubensgemeinschaft man hineingeboren wird, es kommt die Zeit, in der der Kinderglaube ersetzt werden muss. Es war für mich das Verhältnis von Religion und Naturwissenschaft, welches auf brennende Fragen vernünftige Antworten forderte – und bei Cusanus habe ich sie gefunden.

An einem einzigen Problem darf ich das heute erläutern. Mir fiel schon sehr früh das Buch von Carl Friedrich von Weizsäcker in die Hände, welches den Titel trägt »Voraussetzungen des naturwissenschaftlichen Denkens«. Hierin steht geschrieben: »Nikolaus von Kues hat in der Mitte des 15. Jahrhunderts als erster die Unendlichkeit der Welt gelehrt. Er ging dabei von einer bewusst symbolischen religiösen Anschauung aus. Mit demselben Gedanken aber leitete er über zur mathematischen Naturwissenschaft der Neuzeit. Gottes Unendlichkeit kann versinnbildlicht werden.« Das bedeutet: »Mit den Mitteln des Verstandes erkennen wir eine Welt von Gegensätzen, wir können kein Ding vollständig erkennen, denn es lebt in und es lebt von unendlich vielen Verhältnisbezügen. Deshalb

müssen wir an unsere Vernunft appellieren, die imstande ist, das alle Verschiedenheit und Gegensätzlichkeiten einigende Prinzip zu erkennen, zu begreifen, dass alle Widersprüche und Dualismen aus einer höheren, schöpferischen Seinsheit hervorgehen, und diese Einheit des Seins steht vor aller Verschiedenheit und Gegensätzlichkeit. Im Unendlichen fallen die Gegensätze in eins (Coincidentia oppositorum).«

Der Vorstand der Cusanus-Gesellschaft hat mir zum Abschied einen Edelstein geschenkt. (Beryll) Er ist nach der Schrift des Cusanus »De beryllo« der Schlüssel für alles Erkennen. Ich wünsche allen Freunden des Cusanus, dass sie in ihrem Bemühen nicht nachlassen, die Schöpfung durch den einzigartigen Beryll cusanischen Denkens zu sehen und zu deuten.

DANK AN DR. HELMUT GESTRICH

Von Klaus Kremer, Trier

Sehr geehrter Herr Dr. Gestrich, lieber Helmut, am 9. Oktober dieses Jahres hast Du nach genau 31 Jahren und 116 Tagen aus freien Stücken den Vorsitz in der Cusanus-Gesellschaft abgegeben und nach satzungsgemäßer Wahl eines neuen Vorsitzenden diesem die Geschicke der Cusanus-Gesellschaft anvertraut. Anlässlich Deines Ausscheidens aus der Führungsposition der Cusanus-Gesellschaft erhalte ich heute zum vierten Mal Gelegenheit, Dein Wirken als Vorsitzender dieser renommierten und international angesehenen Gesellschaft zu würdigen. Zum erstenmal geschah dies in ganz großem Rahmen zu Deinem 60. Geburtstag im Festsaal des Weinmuseums zu Bernkastel-Kues am 2. Februar 1991, in Anwesenheit des damaligen Ministerpräsidenten Carl-Ludwig Wagner und vieler anderer Persönlichkeiten. In kleinerem Rahmen ehrten wir Dich innerhalb des Vorstandes der Cusanus-Gesellschaft aus Anlaß deines Silbernen Jubiläums als Vorsitzender der Cusanus-Gesellschaft in der von Dir ins Leben gerufenen Akademie Kues im Januar 1999. Ein 3. Mal konnte ich zur Vollendung Deines 70. Geburtstages das Wort ergreifen, und zwar in den weingeschwängerten Kellerräumen des St. Nikolaus-Hospitals, wo Du am 2. Februar 2001 mit Deinen Verwandten und Freunden gefeiert hast.

So darf ich um Verständnis bitten, wenn ich heute im Hinblick auf meine früheren Ansprachen, von denen die erste in der Dir zu Ehren von Deinen Mitarbeitern und Freunden herausgegebenen Festschrift zum Ende Deiner Tätigkeit als Landrat des Kreises Bernkastel-Kues gedruckt ist, eine *locutio brevis* halte.

Ich nenne folgende erfolgreiche drei Arbeitsfelder in Deiner Tätigkeit als Vorsitzender in der Cusanus-Gesellschaft, ohne erschöpfend sein zu wollen. Übrigens: Allein Dein mehr als 31 Jahre währender und mehr als zwei Drittel der gesamten bisherigen Existenzzeit der Cusanus-Gesellschaft ausmachender Vorsitz ist schon erwähnenswert.

1. Arbeitsfeld: Rückkauf und Restaurierung des Cusaanus-Geburtshauses, was m. E. nicht hoch genug veranschlagt werden kann. Neben dem altherwürdigen, ob seiner spätgotischen Architektur, seiner sozial-karitativen Dimension und unvergleichlich kostbaren Bibliothek des Universalgenuies Nikolaus immer wieder faszinierenden St. Nikolaus-Hospital besitzen wir im heutigen Cusanus-Geburtshaus einen zweiten hoch-geistigen Brennpunkt in Bernkastel-Kues. Mit wie vielen Schwierigkeiten der Erwerb, die Restaurierung und die Unterhaltung verbunden war und ist, kann der Außenstehende nur erahnen.

2. Die finanzielle Förderung des Wissenschaftlichen Programms innerhalb der Cusanus-Gesellschaft, wie sie z. B. in der Mitunterhaltung des Cusanus-Instituts und in der erheblichen Mitfinanzierung der internationalen Wissenschaftlichen Cusanus-Symposien zum Ausdruck kommt. Die Chancen Deines Amtes als langjähriger Landrat des Kreises Bernkastel-Wittlich hast Du im besten Sinne des Wortes genutzt, um an Fördergelder zu Gunsten von Cusanus-Geburtshaus, Cusanus-Institut und wissenschaftlichem Programm innerhalb der Cusanus-Gesellschaft heranzukommen. Ohne Geld läuft auch in der Wissenschaft wenig bzw. gar nichts.

3. Das wissenschaftliche Programm des Landrates u. Vorsitzenden Helmut Gestrich.

Ich kann nicht sagen, inwieweit dem Landrat Dr. Gestrich Nikolaus von Kues schon vertraut war, als er am 15. Juni 1973 den Vorsitz in der Cusanus-Gesellschaft übernahm. Offenbar hat er sich aber von Anfang an das Ziel gesteckt, über die organisatorische Leitung der Gesellschaft hinaus in die geistige Welt des Cusanus eindringen zu wollen. Und das war nicht anders möglich, als in den Schriften des Nikolaus zu studieren

und deren Gedankengut zu internalisieren. Das Ergebnis dieser persönlichen *venatio in campis Cusani* sind zwei Bücher: der von ihm herausgegebene Band »Zugänge zu Nikolaus von Kues« zum 25-jährigen Bestehen der Cusanus-Gesellschaft, mit fünf Aufsätzen aus seiner eigenen Feder, und das als Roter Katalog bekannte Buch »Nikolaus von Kues 1401–1464, Leben und Werk im Bild«. Es erschien 1990 in erster Auflage, die zweite Auflage ist fast vergriffen. Text und Bildauswahl sind das Werk von H. Gestrich.

Zu den Verdiensten von Helmut Gestrich wäre noch mehr zu sagen. Der zeitliche Rahmen heute nachmittag gestattet dies leider nicht. Dafür konnte dies in aller Ausführlichkeit in dem Festakt geschehen, der sich am 9. Oktober dieses Jahres an die Mitgliederversammlung in Bernkastel-Kues anschloß.

Lassen Sie mich daher mit folgenden Sätzen schließen: In meiner ersten *Laudatio* auf Helmut Gestrich zu seinem 60. Geburtstag sprach ich von einer Sternstunde in der Geschichte der Cusanus-Gesellschaft, als sie den damaligen Landrat Dr. Helmut Gestrich zu ihrem Vorsitzenden wählte. Hinter dem promovierten Juristen und politischen Beamten Helmut Gestrich kam ein Mensch zum Vorschein, der eine hohe Sensibilität für geistige Zusammenhänge, ideengeschichtliche Entwicklungen und die dahinter stehenden und treibenden Gestalten mitbrachte. Cusanus als Vorläufer des Kopernikus oder gar als bedeutendsten Rheinland-Pfälzer zu bezeichnen, erschien ihm geradezu lächerlich. Der Mann, der mehrmals die Neuheit und das Unerhörte seines denkerischen Aufbruchs betonte, kann nicht in diese harmlosen Kategorien eingefangen werden. Helmut Gestrich hat das sehr rasch, wenn nicht von Anfang an durchschaut und deshalb neben seiner Landrätlichen Tätigkeit und neben der Sorge um eine achtköpfige Familie alle ihm zur Verfügung stehende Freizeit in Anspruch genommen, um das ihm Mögliche für die Neu-Entdeckung des Nikolaus Cusanus zu tun. In Kues geboren und bis heute wohnend wollte er dem aus Kues stammenden Nikolaus Krebs die Ehre erweisen, die diesem gebührt. Und das hat er in vorbildlicher Weise in der mehr als 31-jährigen Führung der Cusanus-Gesellschaft getan. Dafür danken wir ihm heute.

EINFÜHRUNG IN DIE GESAMTTHEMATIK: BEGRÜNDUNG DES ZWEITELIGEN SYMPOSIONS UND SUMMARISCHER ÜBERBLICK

Von Klaus Kremer, Trier

Um einen besseren Einstieg in die Gesamthematik dieses Symposions zu gewinnen, möchte ich in etwa 45 Minuten zwei Themenkreise darstellen: einen sehr kurzen und einen längeren. Der sehr kurze lautet: Wie kam es zu der zweiteiligen Symposionskonzeption? Der längere lautet: Wie könnte ein Überblick über die 293 uns erhalten gebliebenen *Sermones* bzw. Sermoneskonzepte aussehen, ohne daß ich in die Hoheitsgebiete der einzelnen Referate (insgesamt 16) eindringe? Hier muß ich mir Abstinenz auferlegen.

Zum *ersten* Themenkreis! Die *Sermones* insgesamt einmal zu thematisieren, dies geht zurück auf einen einhelligen Vorschlag der Angehörigen des Cusanus-Instituts in den Jahren 1999/2000, sodann, diesen Vorschlag aufgreifend, auf den Beschluß des Internationalen Wissenschaftlichen Beirates der Cusanus-Gesellschaft in seiner Sitzung vom 26. Mai 2001 zu Bernkastel-Kues. Der *sachliche Grund* hierfür liegt in nichts anderem als in den von Cusanus selbst mehrfach in seinen Schriften und seiner Korrespondenz gegebenen Hinweisen auf die Bedeutung seiner *Sermones* für ein adäquates Verständnis seiner Schriften und auch umgekehrt. Wir haben es mit einer Wechselwirkung zu tun. Nach E. Hoffmann und R. Klibansky ermöglichen die *Sermones* einen »Blick in die innere Werkstatt des Cusanischen Denkens« und lassen gemäß J. Koch zugleich »die innere Entwicklung« seines Denkens während eines Zeitraumes von (mehr als) 30 Jahren erkennen.¹ Der nicht zu leugnende rote Faden bzw. die sachliche Identität dessen, was Nikolaus in seinen Werken lehrte und in seinen *Sermones* predigte, darf jedoch nicht übersehen lassen, daß die *Sermones* auch Inhalte enthalten, die wir in seinen *Opera* bzw. *Opuscula* nicht oder jedenfalls nicht so ausführlich dargestellt finden. Ich nenne als Beispiel die *lex naturalis*-Lehre.

¹ S. CT I. *Predigten 1. »Dies Sanctificatus« vom Jahre 1439*, hg. v. E. Hoffmann u. R. Klibansky (Heidelberg 1929) 4 u. J. KOCH, CT I/2–5 (Heidelberg 1937) 4. Vgl. auch K. FLASCH, *Nikolaus von Kues. Geschichte einer Entwicklung* (Ffm. 1998) 13.

Die Ausarbeitung des genannten Votums bzw. Beschlusses bereitete mir von Anfang an, als ich im September 2002 die Sache in Angriff nahm, Kopfzerbrechen: *non propter defectum, sed propter abundantiam materiae*. Zunächst dachte ich, wie gewohnt, an ein einteiliges Symposium. Einen auf dieser Basis erarbeiteten Vorschlag stellte ich einem ausgewählten Kreis von Cusanus-Fachleuten in schriftlicher Form zur Diskussion, in dem klaren Bewußtsein, daß bei einem derartigen sieben oder acht Referate umfassenden Symposium viele Sachthemen der *Sermones* außen vor bleiben müßten. Die Aporie bestand darin: Was wählt man aus, was läßt man angesichts des gedanklichen Reichtums der *Sermones* unberücksichtigt? Die Reaktion auf meine Erstkonzeption, vor allem die Schreiben von Prof. Dr. Meuthen und Dr. Aris, die beide noch nicht von einem zweiteiligen Symposium sprachen, weckten in mir die Erkenntnis und den Entschluß zu einem Doppelsymposium. Zwar mußte auch jetzt noch eine Auswahl von Themen getroffen werden, jedoch im Hinblick auf den nunmehr gewonnenen Spielraum von 17 statt 8 Referaten war die Möglichkeit geschaffen worden, der Fülle cusanischer Ideen in den *Sermones* erheblich näher zu kommen. Die Zustimmung zu dieser zweiteiligen Konzeption aus dem inzwischen erweiterten Kreis der Angeschriebenen bzw. Angesprochenen war zwar nicht einhellig, aber doch überdeutlich.

Auch in diesem zweiteiligen Symposium sind eigene Referate für den Bereich der *Sermones* nicht vorgesehen, den ich einmal als den *formalen* Bereich umschreiben möchte. Hierher gehören Fragen wie die nach *Form* und *Aufbau* der Predigtentwürfe bzw. ihrer *entwicklungsmäßigen Veränderung*,² nach ihren ihnen zugrunde liegenden *Quellen* oder auch *Predigtvorlagen* sowie nach *Art* der Quellenbenutzung,³ nach *Datierung* der Predig-

² Vgl. J. KOCH, *Untersuchungen über Datierung, Form, Sprache und Quellen*. Kritisches Verzeichnis sämtlicher Predigten, in: CT I/7, Predigten (Heidelberg 1942) 14–29; R. HAUBST, *Praefationes et Indices*, in: h XVI/0 (1991) p. XXIX–XXXV (mit Rückverweisen auf die entsprechenden Vorarbeiten in den MFCCG-Bänden). Ebd. p. XXXI über die Bedeutung von Einleitungen sowie Gliederungen seiner Predigten und p. XXXIV die Frage nach der Anlage der von J. Koch angenommenen Entwurfsbüchern.

³ J. KOCH, CT I/7, a. a. O. (wie Anm. 2) 29–37. S. 29 verweist er seinerseits schon auf E. VANSTEENBERGHE, *Le Cardinal Nicolas de Cues (1401–1464)*. L'action – La pensée (Paris 1920, ND 1963) 409–440: Les sources de la pensée cusienne. Vgl. hierzu und den anderen Fragen auch J. HOPKINS, *Nicholas of Cusa's early Sermons 1430–1441*. Transl. and introd. (Colorado 2004) VII–XX, hier XIII.

ten,⁴ nach dem von Cusanus bevorzugten *Typ der Schriftauslegung*,⁵ nach dem *Verhältnis* von Predigtentwurf und de facto gehaltener Predigt, nach der von J. Koch vorgenommenen und von J. Hopkins erneut als hilfreich bezeichneten Einteilung der Predigten in vier Zeitperioden⁶ und dergleichen mehr. Dazu liegen viele guten und überzeugenden Arbeiten vor. Auf das eine oder andere werde ich dennoch in diesem Einleitungsreferat zu sprechen kommen müssen, und es wird sich auch nicht vermeiden lassen, daß in einzelnen Referaten die eine oder andere Frage aus dem von mir sogenannten formalen Bereich tangiert werden wird. Damit möchte ich diesen Punkt bereits abschließen.

Zum *zweiten* Themenkreis: Wie könnte ein Überblick über die 293 uns erhalten gebliebenen Predigtentwürfe aussehen?

⁴ J. KOCH, CT I/7, a. a. O. (wie Anm. 2) 38–196; R. HAUBST, h XVI/0, a. a. O. (wie Anm. 2) XXXV–XLI u. XLVI–LV; DERS., *Zu den für die kritische Edition der Cusanus-Predigten noch offenen Datierungsproblemen*, in: MFCG 17 (1986) 57–88 u. 93–95.

⁵ Vgl. K. REINHARDT, *Nikolaus von Kues in der Geschichte der mittelalterlichen Bibelexegese*, in: MFCG 27 (2001) 31–63; ebd. S. 31, Anm. 2 weitere Literatur; S. 63 Zusammenfassung; W. A. EULER, *Die Christusverkündigung in den Brixener Predigten des Nikolaus von Kues*, in: MFCG 27 (2001) 65–80; DERS., *Die Predigten des Nikolaus von Kues*, in: TThZ 110 (2001) 280–293; W. EGGER, *Die Kirche von Brixen zur Heiligen Schrift hinführen. Die Brixner Predigten des Nikolaus Cusanus*, in: TThZ 110 (2001) 294–307, bes. 300–304; 301 schematische Übersicht über den vierfachen Sinn mittelalterlicher Schriftauslegung. Für NvK vgl. z. B. *Sermo CCLVI*: h XIX, N. 9, Z. 1–N. 10, Z. 30; ferner *Sermo CCLXXII*: h XIX, N. 5, Z. 1f.: Das Evangelium lehrt uns, den geistlichen Sinn (intellectum spiritalem) zu suchen. Sehr instruktiv *Sermo CCLXVIII*: h XIX, N. 28, Z. 1–N. 31, Z. 10: Gemäß *1 Kor* 10,1–6, das auf *Ex* 13,18; 14,15. 21f. 29 zurückgreift, sind »alle unsere Väter« beim Durchschreiten des Roten Meeres »getauft« worden, und alle haben von dem Himmelsbrot gegessen und von dem aus dem Felsen geschlagenen Wasser getrunken. »Das alles ist im Hinblick auf das geistige Verständnis nichts anderes als diese Sakramente der Taufe und der Eucharistie, weil jene diese [bloß] darstellten. Wie unsere [Sakramente] ihre Wirksamkeit nur aus Christus haben, so auch jene« (N. 29, Z. 1–5); ferner *Sermo CCLXXIII*: h XIX, N. 11, Z. 1–18; N. 27, Z. 3–6; N. 29, Z. 15–17.

⁶ J. KOCH, CT I/7, a. a. O. (wie Anm. 2) 29–37; in CT I/2–5, a. a. O. (wie Anm. 1) 185, unterscheidet Koch drei große Gruppen im Predigtwerk des NvK: vor der Erhebung zum Kardinal (1431–1449), Zeit der Legationsreise (1451–1452) und Brixener Zeit (1452–1457). Dazu noch die Predigt in Bruneck (8. 9. 1458) u. vier weitere in Rom 1459. Vgl. auch J. HOPKINS, a. a. O. (wie Anm. 3) XIII f., mit der Bemerkung anderer möglicher Einteilungsgründe.

§ 1 Predigtorte

Gehen wir einmal von den Predigten aus, die eine Ortsangabe enthalten bzw. von denen sich der Ort mit guten Gründen vermuten läßt.

In seinem inzwischen publizierten Vortrag von 1997 »Nikolaus von Kues als Prediger in Koblenz«⁷ kommt H. Schnarr unter Würdigung vorausgegangener Untersuchungen, vor allem der von J. Koch und R. Haubst, auf die Anzahl von 41 Predigten,⁸ die Nikolaus in *Koblenz* gehalten hat, die letzte, den *Sermo* CXXI, am 12. März 1452, kurz vor Abschluß der Legationsreise. Der Hauptgrund für diese zahlreichen Koblenzer Predigten liegt, wie Schnarr zu Recht feststellt, in der Wahrnehmung des Amtes eines Dekans durch Cusanus am Stift von St. Florin seit 1427.⁹ Schnarr unterteilt die Koblenzer Predigtätigkeit von Nikolaus in zwei Perioden, in die Zeit seiner Funktion als (amtierender) Stiftsdekan von St. Florin (1427–1435) und in die Zeit seiner kirchenpolitischen Tätigkeit als Diplomat in den Jahren 1436–1449.¹⁰

Sermo I verlegt Schnarr im Anschluß an J. Koch nach Trier,¹¹ im Unterschied zu Haubst, der selbst jedoch mit Koblenz auch nicht sicher ist.¹²

In *Trier* hat Nikolaus, nimmt man den *Sermo* I hinzu, sechsmal gepredigt, zum erstenmal am 25. Dezember 1430 gemäß Koch und Schnarr, gemäß Haubst am 19. April 1443, zum letztenmal am 7. November 1451.

Für *Mainz* liegen 24 *Sermones* vor,¹³ ein sogenannter erster »Mainzer« Faszikel mit neun Predigten vom 11. 11. 1444–6. 1. 1445, weitere sieben

⁷ In: *Den Koblenzer Cusanus entdecken*, hg. v. Th. Darscheid, M. Dröge, U. Offerhaus (Koblenz 2001) 39–74; DERS., *Nikolaus von Kues als Prediger in Trier*, in: *Zugänge zu Nikolaus von Kues*, hg. v. H. Gestrich (Bernkastel-Kues 1986) 120–132. Vgl. auch R. HAUBST, *Nikolaus von Kues in Koblenz*, in: *Zugänge* (wie Anm. 7) 110–119.

⁸ *Den Koblenzer*, a. a. O. (wie Anm. 7) 46.

⁹ Ebd. Näheres dazu R. HAUBST, *Nikolaus von Kues*, a. a. O. (wie Anm. 7).

¹⁰ *Den Koblenzer*, a. a. O. (wie Anm. 7) 73.

¹¹ Ebd. 46; DERS., *Zugänge*, a. a. O. (wie Anm. 7) 121f.; für J. KOCH vgl. CT I/7, a. a. O. (wie Anm. 2) 60, Anm. 3.

¹² Vgl. h XVI/1, p. 1, mit Verweis auf MFCG 6 u. 7 (1967 u. 1969); DERS., *Zugänge*, a. a. O. (wie Anm. 7) 112. Die *AC*, Nr. 83, schließen sich Haubst an.

¹³ S. R. HAUBST, h XVI/0, a. a. O. (wie Anm. 2) XLVII–L. Zu den Mainzer Predigten LVII–LXI vgl. auch H. SCHNARR, *Vorbemerkungen*, in: h XVII/4 (2001); ferner M.-A. ARIS, *Vos Moguntini. Nikolaus von Kues predigt den Mainzern*, in: *Archiv für mittelrheinische Kirchengeschichte* 50 (1998) 191–217.

Predigten von 1446 sowie nochmals weitere sechs Predigten von 1446 und noch zwei andere aus dem Jahre 1451.

Für *Augsburg* sind uns drei Predigten bezeugt, eine weitere vielleicht für das Kloster Schönau im Taunus (LXX) und eine vielleicht für Frankfurt (LXXII). Keine Predigten sind uns aus dem Heiligen Jahr 1450 in Rom bekannt, in welchem Jahr Cusanus die Trilogie *Idiota: De sapientia* (15. 7. u. 8. 8.), *De mente* (23. 8.) und *De staticis experimentis* (9. 9. oder 13. bzw. 14. 9.) verfaßte.

Nicht alle auf der Legationsreise von Januar 1451 bis März 1452 gehaltenen Predigten sind uns erhalten geblieben, z. B. nicht die dritte Erfurter Predigt 1451, wo Cusanus vor mehr als 2. 000 Hörern gepredigt haben soll.¹⁴ Schon J. Koch hat für die 15 Monate der deutschen Legationsreise neben 46 im Entwurfstext bzw. einer Nachschrift überlieferten Predigten darüber hinaus weitere elf gesicherte erschlossen, die lediglich aus entsprechenden Chroniken bzw. gleichzeitigen Berichten bekannt sind.¹⁵ Weitere sind gemäß Meuthen zu ergänzen.¹⁶ Insgesamt lassen sich so für die Legationsreise 31 Orte ausmachen,¹⁷ an denen Cusanus nachweislich gepredigt hat, an verschiedenen Orten mehrmals. Vierzehn seiner erhaltenen Predigten hielt er in den Niederlanden und in Flandern, davon sieben von Mitte August 1451 bis 29. September, zwei am 10. und 13. Oktober desselben Jahres, fünf weitere vom 12. Januar

¹⁴ Vgl. J. KOCH, CT I/7, a. a. O. (wie Anm. 2) 94; E. MEUTHEN, *Nikolaus von Kues. Profil einer geschichtlichen Persönlichkeit*. Trierer Cusanus Lecture, Heft 1 (Trier 1994, ²2001) 11; H. SCHNARR, *Den Koblenzer*, a. a. O. (wie Anm. 7) 42.

¹⁵ S. CT I/7, a. a. O. (Anm. 2) 44f., 91–113.

¹⁶ *Das Itinerar der deutschen Legationsreise des Nikolaus von Kues 1451/52*, in: Papstgeschichte und Landesgeschichte. FS für H. Jakobs, hg. v. J. Dahlhaus u. A. Kohnle, i. Verb. mit anderen (Köln u. a. 1995) 473–502; DERS., *Die deutsche Legationsreise des Nikolaus von Kues 1451/52*, in: *Lebenslehren und Weltentwürfe im Übergang vom Mittelalter zur Neuzeit*, hg. v. H. Bookmann, B. Möller u. K. Stackmann: AAG 3, F 179 (Göttingen 1989) 421–499; DERS., *Nikolaus von Kues. Profil einer geschichtlichen Persönlichkeit*, in: *Miscellanea Mediaevalia*, Bd. 24: Individuum und Individualität im Mittelalter, hg. v. J. A. Aertsen u. A. Speer (Berlin-New York 1996) 784–804, hier 789, Anm. 25 u. 26. Meuthen nennt hier: Anfang Februar 1451 mehrmals in Salzburg anlässlich des Provinzialkonzils (hierzu *Legationsreise*, 422, 428²⁸, 450, 488 u. *ACI/3*, Nr. 992), zur Eröffnung des Provinzialkapitels in Würzburg am 23. Mai 1451 (s. *ACI/3*, Nr. 1321).

¹⁷ Vgl. J. KOCH, CT I/7, a. a. O. (wie Anm. 2) 89–113, 197; R. HAUBST, h XVI/0, a. a. O. (wie Anm. 2) p. XLIXs.

1452 bis 6. Februar. Er predigte in *Deventer, Utrecht, Harlem, Leiden, Nijmegen, Maastricht, Hasselt, Tongeren, Löwen* und *Brüssel*, wozu man noch die Orte *Diepenveen* und *Windesheim* nehmen muß, für welche die Predigtentwürfe allerdings fehlen.¹⁸

Die anderen Orte der Legationsreise sind in chronologischer Reihenfolge, wobei die Orte mit mehreren Predigten hier nur einmal angegeben werden, folgende: *Salzburg, Wien, München, Landshut, Regensburg, Nürnberg, Bamberg, Würzburg, Erfurt, Magdeburg, Halberstadt, Hildesheim, Minden, Kloster Frenswegen* bei Nordhorn, dann, nach den Niederlanden und Flandern, *Aachen, Trier, Mainz, Köln* und *Koblenz*.¹⁹ Die Ausarbeitung dieser Predigten geht kaum über den Rahmen von Skizzen hinaus, die wohl das Ergebnis nächtlicher Meditation sind.

Aus der *Brixener Zeit* (7. April 1452–8. September 1458) stammen 167 Predigten, davon allein 140 bzw. 141 aus Brixen selbst, während sich die übrigen 26 Predigten auf die Orte *Bruneck, Innsbruck, Prettau, Neustift, Säben, Stega* bei Bruneck, *Stift Wilten* und *Villa Natx* bei Brixen verteilen. Wir haben dann noch vier Predigten aus *Rom* und eine aus dem *Kloster Montoliveto*.²⁰ Bei vier vorliegenden Predigtentwürfen ist der Ort unbekannt.

Innerhalb der Brixener Zeit ragen sowohl die beiden Jahre 1454/55 mit insgesamt 75 als auch die beiden Jahre 1456/57 mit 74, z. T. sehr langen Predigten hervor. Das erste Jahresduo weist darüber hinaus noch den *Brief an Johannes von Segovia* (29. 12. 1454) und insbesondere den *Briefwechsel* mit Bernhard von Waging auf, das zweite Jahresduo »nur« zwei mathematische Schriften²¹ und wohl auch die *Elucidatio epistulae ad*

¹⁸ J. KOCH, CT I/7, a. a. O. (wie Anm. 2) 101; ACI/3, Nr. 1631 (Schwesternhaus der Windesheimer Kongregation in Diepenveen), Nr. 1633 (Kapitelshaus der Windesheimer Kongregation).

¹⁹ Vgl. R. HAUBST, h XVI/0, a. a. O. (wie Anm. 2) XLIXs. u. E. MEUTHEN, Miscellanea, a. a. O. (wie Anm. 16) 789f. Anm. 25.

²⁰ Vgl. R. HAUBST, h XVI/0, a. a. O. (wie Anm. 2) LV; zu letzterer vgl. G. v. BREDOW, *Das Vermächtnis des Nikolaus von Kues. Der Brief an Nikolaus Albergati nebst der Predigt in Montoliveto* (1463), hg. u. erl. in: CT IV/3 (Heidelberg 1955). *Sermo CLXXII* ist gemäß H. HALLAUER, a. a. O. (wie Anm. 22) 244, Anm. 56, nach Bruneck zu datieren.

²¹ *Dialogus de circuli quadratura*, vollendet v. d. 6. 8. 1457; *De caesarea circuli quadratura*, am 6. 8. 1457 vollendet in Buchenstein. Vgl. hierzu die jüngste Arbeit von M. FOLKERTS, *Die Quellen und die Bedeutung der mathematischen Werke des Nikolaus von Kues*, in: MFCG 28 (2001) 291–332, hier 320 u. 321, die die Forschungsergebnisse von J. E. Hofmann berücksichtigt.

Colossenses.²² Die Predigtvorbereitungen dominieren in diesen vier Jahren. All das ist bekannt.

Abschließend läßt sich sagen, daß, gemessen am heutigen Europa, Cusanus in Belgien, Deutschland, Italien, den Niederlanden und in Österreich gepredigt hat, ein für damalige Straßenverhältnisse und Fortbewegungsmöglichkeiten geradezu mammutartiges Predigtprogramm. Schon allein die Predigten während der weit ausgedehnten, länderübergreifenden Legationsreise zwingen, nicht zuletzt wegen der damit verbundenen körperlichen Strapazen, zu hohem Respekt. Über des Cusanus Eloquenz liegen viele anerkennende Zeugnisse vor. In einem auf Latein erhaltenen Bericht über Aufenthalt und Predigt des Legaten Nikolaus in Magdeburg heißt es z. B.: *publice concionatus est cum magna auditorum admiratione, erat enim disertus. . .*²³

Mit der Ortsangabe der Predigten ist weitestgehend auch schon die Frage nach dem Zeitpunkt ihrer Verkündigung beantwortet, die zuletzt durch R. Haubst entschieden worden ist.²⁴ All dies sowie die Frage nach

²² S. R. HAUBST, *Die Christologie des Nikolaus von Kues* (Freiburg i. Br. 1956) 7. Zur Predigtstätigkeit in diesen vier Jahren vgl. auch W. A. EULER, *Die Christusverkündigung*, a. a. O. (wie Anm. 5) 65; W. EGGER, a. a. O. (wie Anm. 5) 297. Für die Zeit allerdings zwischen dem 9. April und 31. Juli 1452 und danach wiederum bis zum 5. Februar 1453 fehlen Predigtentwürfe, worauf H. HALLAUER besonders hinweist, in: *Auf den Spuren eines Autographs von Predigten und Werken des Nikolaus von Kues aus der Brixener Zeit*, jetzt in: Nikolaus von Kues. Bischof von Brixen 1450–1464. Gesammelte Aufsätze, hg. v. E. Meuthen, J. Gelmi u. Mitarbeit von A. Kaiser (Bozen 2002) 407 Anm. 1. S. auch R. HAUBST, h XVI/0, a. a. O. (wie Anm. 2) Ls. H. PAULI, in: h XVIII/1 (1995) *Vorbemerkungen*. Ähnlich schon J. KOCH, CT I/7, a. a. O. (wie Anm. 2) 45, für den sich diese Pausen durch Tätigkeiten vor allem kirchenpolitischer Art erklären.

²³ Zitiert bei J. KOCH, CT I/7, a. a. O. (wie Anm. 2) 94f., Anm. 2 zu *Sermo LXXXVI*. Zur vielfach anerkannten Eloquenz des Cusanus vgl. auch W. BAUM / R. SENONER (Hgg.), *Nikolaus von Kues: Briefe und Dokumente zum Brixener Streit*, Bd. II: *Nikolaus von Kues als Seelsorger. Briefe. Denkschriften (1453–1458)* (Klagenfurt 2000) 53 (aus dem Protokoll zur Synode vom 2. Mai 1457); ACI/3, Nr. 1214, Nr. 1345 u. Nr. 1348; E. MEUTHEN, *Miscellanea*, a. a. O. (wie Anm. 16) 789f. u. Anm. 26; DERS., *Profil*, a. a. O. (wie Anm. 14) 11f.; R. HAUBST, *Zugänge*, a. a. O. (wie Anm. 7) 113; H. SCHNARR, *Zugänge*, a. a. O. (wie Anm. 7) 120; DERS., *Den Koblenzer*, a. a. O. (wie Anm. 7) 42f. – Gemäß J. KOCH, *Der deutsche Kardinal in deutschen Landen*, jetzt in: DERS., *Kleine Schriften*, hg. v. K. Bormann. Bd. I (Roma 1973) 487, »gehörten (zum Reisegepäck des Kardinals) auch zwei Bände in Quartformat mit den lateinischen Entwürfen seiner vor 1450 gehaltenen Predigten«.

²⁴ In: h XVI/0, a. a. O. (wie Anm. 2) XLVI–LV.

den Autographen, worüber sich neben Haubst in den MFCG-Bänden sowie in der *Praefatio generalis* von 1991²⁵ H. Hallauer in den drei Bänden der MFCG-Reihe von 1986,²⁶ 1991²⁷ und 1998²⁸ geäußert hat, wollte ich hier nur noch einmal Revue passieren lassen. Die bis zur Stunde häufig aufgeworfene Frage nach dem Verhältnis von Predigtentwurf und tatsächlichem Predigtvortrag wird man wohl am besten mit J. Koch dahingehend beantworten können, »daß die Entwürfe nur ein entferntes Bild von der wirklich gehaltenen Predigt geben«. ²⁹ Ähnlich steht es mit der Frage nach der zeitlichen Dauer des Predigtvortrages, worüber jüngst J. Hopkins unter Berücksichtigung der vorliegenden Literatur geschrieben hat.³⁰ Und J. Koch hat ebenfalls schon betont, wie vor ihm E. Hoffmann und R. Klibansky, wobei alle drei sich auf entsprechende Bemerkungen von Nikolaus stützen konnten, daß »die Predigten einen integrierenden Bestandteil der Lebensarbeit des CUSANUS bilden«, sie daher »nicht isoliert werden (dürfen)«. ³¹ Schon rein quantitativ gesehen machen sie ja fast ein Drittel seines wissenschaftlichen Œuvres aus.

²⁵ Ebd. p. XXIII auch die Bemerkung, daß, ausgenommen 18 Sermones, alle übrigen der 293 in der von Cusanus selbst angelegten Sammlung der Sermones, heute V₁ und V₂, enthalten sind; s. auch p. XXXIV: ab 1456 begann er mit der Anlegung; DERS., *Nachtrag zur Datierung einiger Predigten aus der Brixener Zeit*, in: MFCG 17 (1986) 93–95.

²⁶ Bd. 17, S. 89–93.

²⁷ Bd. 19, S. 185–195.

²⁸ Bd. 24, S. 209–232. Alle drei Aufsätze jetzt in: *Gesammelte Aufsätze*, a. a. O. (wie Anm. 2) 401–406, 407–418, 419–441.

²⁹ CT I/7, a. a. O. (wie Anm. 2) 103 Anm. 1. S. 22 schärfer formuliert. Zustimmung R. HAUBST, h XVI/0, a. a. O. (wie Anm. 2) XXXII, daß dies besonders für die Sermones der Legationsreise gelte.

³⁰ A. a. O. (wie Anm. 3) XI. Ergebnis nach Prüfung verschiedener Kriterien: Wir haben keine sichere Evidenz in bezug auf die Dauer seines Predigtvortrags.

³¹ CT I/7, a. a. O. (wie Anm. 2) 45. Auf die Bedeutung seiner Sermones für ein volles Verständnis seiner Schriften weist Cusanus z. B. hin: *Brief* vom 22. 09. 1452 an Abt Aindorffer, in: E. VANSTEENBERGHE, *Autour de la »Docte Ignorance«*. *Une controverse sur la Théologie mystique au XV^e siècle*, in: BGPhMA 14/2–4 (Münster 1915) p. 111, lin. 14 s.; *De aequal.*: h X/1, N. 37, Z. 1–6 (hierzu Hinweis des Hg. im Parallelenapparat); *De ven. sap.* 25: h XII, N. 73, Z. 27f. (hierzu ebenfalls die Verweise der Hgg. im Apparat); *De ap. theor.*: h XII, N. 16, Z. 4. Vgl. auch W. A. EULER, *Die Predigten*, a. a. O. (wie Anm. 5) 293; sodann R. HAUBST, a. a. O. (wie Anm. 2) 6: Die Predigten »(bieten) einen einzigartigen Einblick in die Lebendigkeit und die Entwicklung seines theologischen Erkenntnisdranges. Wiederholt können wir darin nämlich nicht nur den Nachklang dessen hören, was er bereits in größeren Werken sagte, sondern auch das Wachsen und Reifen von erst später ausgesprochenen Ideen verfolgen«. Zur Bedeutung der

§ 2 In welcher Sprache hat Cusanus gepredigt?

Unter den Cusanus-Forschern herrscht hier weitgehend Einigkeit. Bis auf zwei der knapp 300 Predigtentwürfe³² sind alle anderen in lateinischer Sprache abgefaßt. Dennoch hat Cusanus vor dem Volk wie vor dem Klerus in der Regel in Deutsch bzw. Moselfränkisch gepredigt. Es ist u. a. das erklärte Ziel von J. Koch gewesen, dies zu beweisen, »damit die Legende von dem lateinisch predigenden CUSANUS ein für allemal verschwindet«.³³ Auch Haubst notiert, daß Cusanus »durchweg in Deutsch« gepredigt hat.³⁴ J. Koch führt eine Liste von für den Klerus bestimmten Predigten an, die Cusanus in lateinischer Sprache gehalten habe, scheint dies aber dann doch auf die ersten drei Predigten dieser Liste einzuschränken. Denn die Predigten I, III und XXIX wiesen einen derart »sorgfältigen Stil« und eine derart »gefeilte Sprache« im Unterschied zu den anderen Entwürfen auf, daß man annehmen muß, daß diese drei Predigten lateinisch gehalten wurden.³⁵ Haubst seinerseits

Werke für die Sermones vgl. z. B. *Sermo* CLXX: h XVIII, N. 3, Z. 27–30; *Sermo* CLXXII: h XVIII, N. 11, Z. 14; *Sermo* CLXXIV: h XVIII, N. 12, Z. 5–21.

³² *Sermo* XXIV, h XVI, u. *Sermo* LXXVI, h XVII (Nachschrift eines fleißigen Hörers in Wien). Zu beiden s. R. HAUBST, h XVI/0, a. a. O. (wie Anm. 2) XXIX, notae 177 u. 178.

³³ CT I/7, a. a. O. (wie Anm. 2) 24. S. 27f. schreibt er: »So ergibt sich auch von hier aus [Predigten in Deutsch auf der Legationsreise] nochmals der Schluß, daß er deutsch gepredigt hat. Was aber für die Legationsreise und die frühere Zeit gilt, das gilt sicher für die Brixener Zeit. Sie stand ganz im Zeichen der Reform. Wir sehen aus manch einer Predigt, wie schwer die Verantwortung für seine Diözese auf ihm lastet und mit welcher Hingabe er seinen Auftrag erfüllt. Was hätte ihm aber aller Eifer genutzt, wenn er zu dem ihm anvertrauten Volk nicht in seiner Muttersprache geredet hätte? Gar nichts! Bezeichnenderweise ist in den von ihm erlassenen Synodalstatuten« mit den für den Klerus in lateinischer Sprache abgefaßten sehr genauen Anweisungen für das Volk »kein Wort zu finden, daß diese Unterweisungen in deutscher Sprache zu erfolgen haben. Das war eben selbstverständlich. Und darum war es für den Bischof ebenso selbstverständlich, dem Volk Gottes Wort in seiner Muttersprache zu verkündigen«. Zu den Gründen für die lateinische Abfassung der Entwürfe s. ebd. 23.

³⁴ In: Zugänge, a. a. O. (wie Anm. 7) 111; E. MEUTHEN, *Miscellanea*, a. a. O. (wie Anm. 16) 790 Anm. 26.

³⁵ A. a. O. (wie Anm. 2) 24f. Für R. HAUBST, h XVI/0, a. a. O. (wie Anm. 2) XXIX, ist dies bis auf *Sermo* I unsicher. Seine Bemerkung, ebd. zu KOCH, 24f.: *An et alios sermones vel collationes coram clero habitas omnes Latine praedicaverit, nobis incer-*

macht auf die vier *Sermones* CCLXXXIX-CCXCII aufmerksam, die Nikolaus 1459 als Legat und Generalvikar Roms *in temporalibus* vor den Kapiteln der vier großen römischen Basiliken anlässlich der Visitation in lateinischer Sprache verkündet hat.³⁶

H. Pauli hat auf der Brixener Tagung 1994 die Frage aufgeworfen, ob man denn dann, wenn Nikolaus auf Deutsch gepredigt hat, sein Moselfränkisch in Tirol verstanden hätte.³⁷ Er kommt, unter Einbeziehung von Kochs Untersuchung und Hallauers neuerlichem Hinweis³⁸, zu folgendem Ergebnis: Kaum ein mittelalterlicher Prediger³⁹ hat seine Predigten zunächst in der Muttersprache geschrieben. Die Zahl der in der Muttersprache verfaßten und erhaltenen Predigten ist sehr gering. Berühmtestes Beispiel ist Meister Eckhart.⁴⁰ Es gibt aber spätmittelalterliche Predigtsammlungen, die derjenigen des Nikolaus sehr ähnlich sind. Als Beleg bringt Pauli die Predigten des Luthergegners Johann Eck, deren lateinischer Entwurf aus Ecks Hand stammt.⁴¹

Daß die Tiroler Diözesanen ihren deutsch predigenden Bischof verstanden, läßt sich nach Pauli zudem aus den unzähligen Urkunden überprüfen, von denen ein kleiner Teil bereits gedruckt vorliegt, etwa das »Brixner Briefbuch«, hg. von F. Hausmann,⁴² sowie die vielen deutschen Urkunden, die Hallauer bereits bis jetzt in einer Reihe von MFCG-

tum esse videtur, läßt außer dem genannten *Sermo* I und den vier römischen Predigten von 1459 die Frage nach weiteren in lateinischer Sprache gehaltenen Predigten offen. Das steht auch gegen die Behauptung von J. HOPKINS, a. a. O. (wie Anm. 3) IX, wonach Cusanus vor dem Klerus »usually« lateinisch gepredigt habe.

³⁶ A. a. O. (wie Anm. 2) p. XXIX; vgl. auch J. KOCH, CT I/7, a. a. O. (wie Anm. 2) 24.

³⁷ *Die geistige Welt der Brixener Predigten des Nikolaus von Kues*, in: MFCG 22 (1995) 163–181, hier 171.

³⁸ A. a. O. (wie Anm. 22) 411. Für J. KOCH, CT I/7, a. a. O. (wie Anm. 2) 29–37.

³⁹ H. PAULI, a. a. O. (wie Anm. 37) 171, Anm. 21, nennt als eine der wenigen Ausnahmen: das im 12. Jahrhundert möglicherweise in Tirol entstandene *Predigtbuch* des Priesters Konrad (Ed. A. E. SCHOENBACH). Vgl. auch J. KOCH, a. a. O. (wie Anm. 2) 22ff. u. Anm. 5 ebd.

⁴⁰ H. PAULI, a. a. O. (wie Anm. 37) 171–175. Vgl. hierzu auch K. RUH, *Meister Eckhart. Theologe. Prediger. Mystiker*. (München ²1989, ¹1985) 174f., 175f.; gegen J. Koch, nach dem diese Predigten »nur unautorisierte Hörernachschriften seien«, betont Ruh, daß »die Masse von Eckharts Predigten . . . entweder von ihm diktierte Lesepredigten oder allenfalls von ihm autorisierte Nachschriften« seien.

⁴¹ A. a. O. (wie Anm. 37) 175. Ebd. die Parallelen-Angaben zwischen Eck und Cusanus.

⁴² In: CT IV/2 (Heidelberg 1952).

Bänden und anderswo veröffentlicht hat.⁴³ Wenn Heinrich Haller, der Konventuale aus der Kartause Schnals, in den 70er Jahren des 15. Jahrhunderts eine Reihe lateinischer Texte für ein gebildetes Publikum ins Deutsche, d. h. in das damals gesprochene Deutsch übersetzte, dürften, so Pauli, »auch die Tiroler des 15. Jahrhunderts ihren aus fremden Ländern stammenden Kardinal verstanden« haben können.⁴⁴ Darüber hinaus habe die Untersuchung von A. Trenkwalder⁴⁵ überdeutlich gemacht, daß »die Brixner Bischöfe des fünfzehnten und beginnenden sechzehnten Jahrhunderts . . . von einer hohen Auffassung der Wichtigkeit und Bedeutung der Predigt und von einer tiefen Sorge um die Verkündigung des Wortes Gottes an das christliche Volk in ihrer Diözese erfüllt (waren)«. Das bedeutet: Da Cusanus das Predigtamt selbst ausübte, wie hätte er da in einer anderen Sprache predigen können als in der, in welcher das hörende Volk ihn verstand. Und das war sicher nicht das Lateinische. Klar ist auch, daß es sich bei den cusanischen *Sermones*, mit Ausnahme der *Sermones* LXXVI und CCXCIII, nicht um eigene oder fremde Nachschriften, sondern um seine eigenen Entwürfe für seine Predigten handelt.⁴⁶ Vergessen werden darf hierbei allerdings nicht, daß Nikolaus oft nach gehaltener Predigt Korrekturen vornahm bzw. spontane Eingebungen während der Predigt im nachhinein schriftlich einfügte. Ich komme weiter unten darauf zu sprechen.

⁴³ H. PAULI, a. a. O. (wie Anm. 37) 176, Anm. 29. Bis auf die Beiträge in MFCG 9 (1971) u. MFCG 21 (1994) jetzt in: H. HALLAUER, *Gesammelte Schriften*, a. a. O. (wie Anm. 22).

⁴⁴ H. PAULI, a. a. O. (wie Anm. 37) 177.

⁴⁵ *Zur Geschichte der Predigt in der Diözese Brixen vom Hochmittelalter bis zum Konzil zu Trient* – 1. Teil, in: *Konferenzblatt für Theologie und Seelsorge* 95 (Brixen 1984) 147–165, hier 147f.

⁴⁶ Vgl. J. KOCH, CT I/7, a. a. O. (wie Anm. 2) 14 u. R. HAUBST, a. a. O. (wie Anm. 2) p. XXIX, nota 178 u. p. XXXIV. Für *Sermo* CCXCIII s. CT IV/3, a. a. O. (wie Anm. 20) 7 u. 11f.; ferner J. KOCH, *Nikolaus von Cues als Mensch nach dem Briefwechsel und persönlichen Aufzeichnungen*, in: STGM, Bd. III (Leiden 1953) 67–70, jetzt in: DERS., *Kleine Schriften*, a. a. O. (wie Anm. 23) 565–568.

§ 3 Zum *Inhalt* der *Sermones* mit der schon genannten Einschränkung, nicht in die Hoheitsgebiete der insgesamt 16 Einzelthemen eindringen zu wollen (also Streiflichter)

Bei der Lektüre der *Sermones* läßt sich verhältnismäßig leicht feststellen, daß praktisch die ganze Bandbreite christlicher, im Neuen Testament grundlegender und auf das Alte Testament zurückverweisender Themen angesprochen ist. In den Augen des Cusanus soll und darf dabei der Blick auf das Menschlich-Philosophische nicht ausgeschlossen werden. Will man eine Hierarchisierung des Themenspektrums vornehmen, dann ist mit Gott zu beginnen, sowohl in seiner monotheistischen als gerade auch trinitarischen Verfassung, wobei Christus sich als die zentrale Figur der Verkündigung herauskristallisiert.⁴⁷ Jedoch Christus ist der Sohn des Vaters, gemäß *Röm* 9,28 (*Vulgata*) »das abgekürzte Wort des Vaters«, das auf der Erde erscheint,⁴⁸ so daß der Weg zu Christus notwendigerweise die Fortsetzung des Weges zum Vater hin einschließt. Nicht zufällig nimmt das Wort aus dem Johannes-Evangelium 14,9: Philippus, wer mich gesehen hat, hat den Vater gesehen, eine zentrale Rolle in den *Sermones* ein. Ferner ist es einzig der Hl. Geist, der uns auf diesem Weg führen kann. In der Pfingstpredigt von 1456 zu Brixen läßt Cusanus uns wissen: »Der Hl. Geist ist den Gläubigen auf dem Weg gegenwärtig, auf dem Jesus Christus gewandelt ist . . . Als erstes müssen wir daher glauben, daß das Evangelium das Wort der Wahrheit ist, indem es uns belehrt, wo die Speise des unsterblichen Lebens sich befindet, das wir suchen; und daß es keinen anderen Weg zu ihm als den Weg Jesu gibt . . . Zweitens muß Du festhalten, daß, obgleich der Weg im Evangelium wahrhaft (*veraciter*) beschrieben ist, Du noch zusätzlich notwendigerweise des himmlischen Geistes bedarfst. Er ist es, der Dich zum Himmel führt. Dies ist vergleichsweise so, wie wenn Du den Weg von hier nach Jerusalem [zwar] beschrieben hättest, Dir diese Beschreibung jedoch nicht genügen könnte, sondern Du noch einen den Weg Weisenden bräuchtest, um Dich nicht zu verirren. Der den Weg Weisende könnte nur ein sol-

⁴⁷ Vgl. hierzu W. A. EULER, *Die Christusverkündigung*, a. a. O. (wie Anm. 5) 65–80; DERS., *Die Predigten*, a. a. O. (wie Anm. 5) 280–293, hier 287–288, W. EGGER, a. a. O. (wie Anm. 5) 299.

⁴⁸ *Sermo* CLIV: h XVIII, N. 22, Z. 1f.; *Sermo* CCLVIII: h XIX, N. 3, Z. 13f. (hierzu weitere Hinweise im Parallelenapparat); vgl. auch R. HAUBST, a. a. O. (wie Anm. 22) 180f.

cher sein, dem der Weg bekannt wäre. Der Weg zu Gott, der im Evangelium vorgezeichnet ist, verlangt daher als Wegweisenden den Hl. Geist, dem allein der Weg zum Vater des Lebens und zu Christus, dem Mittler, bekannt ist, da er aus dem Vater und dem Sohn hervorgeht und das Band beider ist. Nichts vermag nämlich mit dem ewigen Leben vereint zu werden, es sei denn durch den Geist, der das ewige Band ist.«⁴⁹ Wir finden daher mehrere Predigten zum Pfingstfest entworfen, sogar einen Predigtzyklus, und natürlich auch zum Trinitätsfest.⁵⁰ Nach R. Haubst liegt in *Sermo* XXXVII, zu dem es übrigens außer dem von Nikolaus schließlich akzeptierten noch drei weitere von ihm verworfene Entwürfe gibt, die eingehendste Entfaltung zur cusanischen Pneumatologie vor.⁵¹ In diesem *Sermo* vom 31. Mai 1444 zu Koblenz wird zu Beginn der Hl. Geist angerufen. Denn richtig über den Hl. Geist sprechen könne nur derjenige, in dem der Hl. Geist selbst das Wort ergreife.⁵² An dieser Stelle dürfen natürlich auch die vier Auslegungen des »Vaterunsers« in den *Sermones* XXIII, XXIV, LXXVI und CXCVIII nicht übergangen werden.

In Übereinstimmung mit *De pace fidei* vom September 1453, in welcher Schrift die Weisen aller Völker darin einen Konsens erzielen, daß es nur eine Weisheit an sich geben kann, die notwendigerweise ewig ist, vergleichbar der einen *albedo* gegenüber den vielen weißen Dingen und der einen *divinitas* gegenüber den vielen Göttern,⁵³ geht der *Sermo* CCXXXIX von Maria Himmelfahrt 1456 zu Brixen einen mutigen Schritt weiter. »Der Geist der Weisheit«, hören wir da in Anlehnung an »Sprichwörter« 1,20,⁵⁴ »schweifte durch alle Gassen und Plätze, um eine würdige Woh-

⁴⁹ *Sermo* CCXXXII: h XIX, N. 3, Z. 17–24; vgl. auch N. 4, Z. 1–25; N. 5, Z. 1–9. 11; N. 10, Z. 1–18; *Sermo* CLVIII: h XVIII, N. 13, Z. 9–22.

⁵⁰ Genannt seien z. B. die *Sermones* XXXVII, CLVIII, CCXXXII, CCLXXXII, CCLXXXV. Der Pfingstpredigtzyklus umfaßt die drei *Sermones* LVII–LIX vom 5. 6. u. 7. Juni 1446 zu Mainz. Wie H. SCHNARR, der Editor von h XVII/4, in den Vorbemerkungen mitteilt, verweist Nikolaus in seinem Schreiben an Abt Aindorffer auf diesen Predigtzyklus zur Klärung der Frage nach dem Verhältnis von Erkenntnis und Liebe. An Trinitätspredigten seien genannt die *Sermones* IV, XXXVIII, XXXIX, LXI, CCXXXIII.

⁵¹ Vgl. h XVII/1: *Vorbemerkung*.

⁵² *Sermo* XXXVII: h XVII, N. 1, Z. 19–28.

⁵³ h VII, NN. 10–15; S. 11, Z. 12–S. 14, Z. 26.

⁵⁴ h XIX, N. 22, Z. 3–17. Vgl. auch *Sermo* CCXXXVI: h XIX, N. 24, Z. 12–18: Die ganz reine Seele Marias wurde mit der Weisheit verlobt, bevor sie mit Jesus schwanger

nung für sich zu finden. Schließlich hat er, nachdem er viel Zeit abgewartet hatte, den völlig gereinigten und von jeder Begierlichkeit auf Vergänglichliches freien Willen in einer Jungfrau gefunden. Diese riß (*rapuit*) er an sich und vereinigte sie sich. Denn der Geist Marias, d. h. ihre Liebe bzw. ihr Wille, dieser allein war voll des Geistes Gottes . . . Die Augen ihres Geistes waren erleuchtet, um alles Verborgene der Weisheit zu sehen, verborgen unter Gestalten und Buchstaben.«

Sehr intensiv bemüht sich Cusanus sodann in seinen Predigten darum, die verschiedenen Heilsaspekte von Jesu Person und Wirken aus den Hl. Schriften herauszuarbeiten: z. B. in der Sinndeutung des Namens Jesu,⁵⁵ wozu R. Haubst, wie J. Koch schon vor ihm, bemerkt, daß Nikolaus zu Beginn der Niederschrift einer Predigt sehr oft das Zeichen des Namens Jesu (*ihs*) gemacht habe;⁵⁶ sodann in der Herausstellung von Jesu erlösendem Leiden mit den unverzichtbaren Implikaten von Gehorsam, Annahme des Kreuzestodes, *descensus* und *resurrectio*, welche letztere natürlich auch die Auferstehung aller Toten und das Jüngste Gericht umfaßt.⁵⁷ Elementar ist für ihn selbstverständlich, die Identität des Auferstandenen mit dem Gekreuzigten zu betonen – man denke an die diesbezüglichen Diskussionen im 20. Jahrhundert.⁵⁸ So verkündet er

wurde. N. 25, Z. 1–5: »Niemand anderes war der Bräutigam ihrer Seele als der Sohn ihres Schoßes. Denn die Weisheit, die sich mit ihrer vernunfthaften Seele vermählt hatte, damit sie in ihr gemäß ihrem Bild und Gleichnis Früchte hervorbringe, nahm in ihr Fleisch an.« Vgl. auch N. 26, Z. 1–16. Ferner *Sermo CXV*: h XVII, N. 9, Z. 3–6; *Sermo CL*: h XVIII, N. 5, Z. 8–13; *Sermo CLXIII*: h XVIII, N. 10, Z. 6–12.

⁵⁵ Z. B. *Sermones* XX, XXIII, XXXI–XXXIII, CLXVII, CLXX, CLXXI.

⁵⁶ A. a. O. (wie Anm. 2) XIX, nota 60; vgl. J. KOCH, CT I/7, a. a. O. (wie Anm. 2) 42.

⁵⁷ Zum Leiden, Sterben und Auferstehen Jesu vgl. etwa die *Sermones* XII, XXII, XXVIII, XXXIV–XXXVI, LI–LII, LX, LXXIV, CL, CLI, CLII, CLIV, CCX, CCXXX, CCXXXI, CCLXXVIII u. andere. Zum Jüngsten Gericht etwa *Sermo CLXV*; *Sermo CCX*: h XIX, NN. 2–12; *Sermo CCLX*: h XIX, NN. 26ff.; ferner K. REINHARDT, *Christus – Richter der Lebenden und der Toten*, in: MFCG 23 (1996) 89–111, bes. 95ff. Zu Tod und Auferstehung Christi auch *De docta ign.* III, 6–10 u. *Crib. Alk.*: II, 12. Zur Kreuzestheologie bei Nikolaus jetzt A. DAHM, *Die Soteriologie des Nikolaus von Kues: Ihre Entwicklung von seinen frühen Predigten bis zum Jahre 1445* (Münster 1997), bes. 205–268; vgl. auch W. A. EULER, *Does Nicholas Cusanus have a Theology of the Cross?* In: *Journal of Religion* 80 (2000) 405–420.

⁵⁸ Ich nenne exemplarisch nur R. BULTMANN, *Neues Testament und Mythologie*, in: *Offenbarung und Heilsgeschehen* (München 1941). Wieder abgedruckt in: *Kerygma und Mythos*, hg. v. H.-W. Bartsch (Hamburg 41960, 11948) 20f.; K. JASPERS – R. BULT-

in *Sermo* CCXXX vom Weißen Sonntag 1456 (4. April), unter Anspielung auf *Lukas* 24,41 u. *Johannes* 20,27: »Auf diese Weise zeigte Christus seine Hände und seine Seite, so daß sie aufgrund dieser Zeichen erkennen konnten, daß er derjenige sei, der tot am Kreuz hing und nun lebte, [und] nach dem sie sich so sehr sehnten.«⁵⁹ Nicht vergessen werden soll die dreifache Geburt Christi, wozu wir sogar einen fünfteiligen Zyklus haben.⁶⁰ Christus ist das *lumen nobilissimum*⁶¹ und der gute Hirt schlechthin.⁶²

Die Mariologie, die auf unserem Symposium völlig der Einschränkung der Themenauswahl zum Opfer gefallen ist, nimmt einen verhältnismäßig breiten Raum in den *Sermones* ein. Die verschiedenen Marienfeste boten stets Anlaß dazu, obwohl z. B. auffällt, daß in der Predigt anlässlich des Festes Mariä Geburt vom 8. September 1456 gemäß der h-Ausgabe von insgesamt 31 Nummern nur die letzte Nummer Maria selbst vorbehalten ist. Die übrigen sind dem Leitvers des Festes aus dem *Hohen Lied* 4,7 gewidmet, der lautet: *Tota pulchra es, amica mea, et macula non est in te*.⁶³ Bei dem Thema *pulchritudo* und deren Verhältnis zu den *pulchra* kann der Philosoph Nikolaus sich einfach nicht mehr zurückhalten, so daß er den Fest-»Gegenstand«, Maria, fast hintansetzt, um in der Schlußpassage doch zu bemerken: »Da Maria die Schönheit aller Tugenden in sich hat, ist sie näher als alle Töchter Jerusalems zum Thron des Königs der Schönheit herangeschritten.«⁶⁴ Jedoch, es darf nicht übersehen werden,

MANN, *Die Frage der Entmythologisierung* (München 1954) 20, 62; G. LÜDEMANN, *Die Auferstehung Jesu. Historie, Erfahrung, Theologie* (Göttingen 1994). Vgl. zu dieser Problematik jetzt J. KREMER, *Der erste Brief an die Korinther*, RNT (Regensburg 1997) 318–367 u. 417–422 (Lit.); A. SAND, *Das Evangelium nach Matthäus*, RNT (Regensburg 1986) Exkurs 17: Die Auferweckungsberichte S. 583–591.

⁵⁹ h XIX, N. 6, Z. 17–20; vgl. auch *Sermo* XII: h XVI, N. 29, Z. 1–8; *Sermo* XXII: h XVI, N. 37, Z. 4–9 i. V. mit N. 38, Z. 15–19; *Sermo* CLXXXVI: h XVIII, N. 14, Z. 1–8; N. 15, Z. 1–6.

⁶⁰ Ich nenne hierfür etwa folgende *Sermones*: XI: N. 2, Z. 8–23; XVI: N. 5, Z. 8–21; XXII: N. 5; XLII–XLVI (Predigtzyklus); LXVIII, NN. 17–22 (exemplarisch in Maria die Gottesgeburt in uns vollzogen). Vgl. auch R. HAUBST, *Christologie*, a. a. O. (wie Anm. 22) 30–38; DERS., h XVI/0, a. a. O. (wie Anm. 2) XIII f.

⁶¹ Vgl. *Sermo* CXXXIX: h XVIII, N. 6, Z. 3–9.

⁶² Vgl. z. B. *Sermones* CCXXXI u. CCLXXX.

⁶³ *Sermo* CCXLIII: h XIX, N. 1, Z. 1.

⁶⁴ Ebd. N. 31, Z. 6–9. Ähnlich in *Sermo* CCLXXXVIII vom 8. September 1458, wo in erster Linie die Begründungen für die Unsterblichkeit der menschlichen Geistseele eine wichtige Rolle spielen.

mit welcher Innigkeit und mit welch tiefschürfendem Sinn Cusanus den Engelsgruß »Ave Maria«,⁶⁵ die Worte »voll der Gnade« und »Du bist gebenedeit unter den Frauen«,⁶⁶ das »Magnificat«⁶⁷ ausdeutet, und daß er mit den Hörern oft das »Ave Maria« betet.⁶⁸ »Das ganze Farbenspektrum« seiner Mariologie sowie seine tiefe und begeisterungsvolle Frömmigkeit entsprechen nach R. Haubst »dem Verlangen, der Freude und dem Trost, das Menschliche, das Humanum, in der sonst mehr oder minder überall unter Sünden und Sündenfolgen leidenden Menschheit wenigstens einmal ungestört und in idealer Reinheit voll verwirklicht zu sehen, und zwar in einer Frau, einer jungfräulichen und zugleich eminent-mütterlichen«.⁶⁹

Zur Themenpalette im cusanischen Predigtkorpus gehören des weiteren Fastenpredigten,⁷⁰ Predigten anlässlich vieler Heiligentage,⁷¹ Predigten, nahegelegt durch Kirchweihfeste, über die Kirche und den Papst,⁷² mit der zu *Mt* 16,18 bedeutendsten in *Sermo* CXXVI vom 29. Juni 1453 in Brixen.⁷³

An weiteren Einzelthemen ragen hervor: die Gerechtigkeit und Barmherzigkeit, die Liebe, verstanden als Selbst-, Nächsten- und Gottesliebe,

⁶⁵ Vgl. z. B. *Sermones* XLIX, L, CCXXVI.

⁶⁶ Vgl. etwa *Sermo* LXVIII: h XVII, N. 19; *Sermo* CCXXVI: h XIX, NN. 24, 29, 30; *Sermo* CCXXXIX: h XIX, N. 22; *Sermo* CXXXII: h XVIII, NN. 2ff.; *Sermo* CLXV: h XVIII, N. 11, Z. 29 – N. 13, Z. 10 u. N. 18.

⁶⁷ Vgl. z. B. *Sermo* LXVIII: h XVII, NN. 23–35.

⁶⁸ Vgl. *Sermones* I: h XVI, N. 1, Z. 56–58; III: h XVI, N. 2, Z. 34; IV: h XVI, N. 2, Z. 4; XII: h XVI, N. 3; XXII: h XVI, N. 4, Z. 14–17. Ferner R. HAUBST, h XVI/0, a. a. O. (Anm. 2) p. XIV; DERS., *Nikolaus von Kues in der Geschichte der Marienverehrung*, in: *De cultu Mariano V* (Romae 1981) 267–300, jetzt in: *Streifzüge in die cusanische Theologie*. BCG. Sonderbeitrag zur Theologie des Cusanus (Münster 1991) 430–459; ebd. 433 eine Übersicht über die Marienpredigten des NvK; DERS., *Christologie*, a. a. O. (wie Anm. 2) 233–246; vgl. auch J. HOPKINS, a. a. O. (wie Anm. 3) XVI.

⁶⁹ *Streifzüge*, a. a. O. (wie Anm. 68) 432 u. 437.

⁷⁰ Z. B.: *Sermones* CXLVIII, CXLIX, CLI–CLIV, CCXVII, CCXVIII–CCXXV.

⁷¹ *Sermones* V–X (Joh. d. Täufer, Maria Heimsuchung, Maria Magdalena, Maria, Maria Geburt, Allerheiligen); XL (Martin), LIV (M. Magdalena), LX (Bonifatius), CXV (Agnes), CCIV (Michael), CCXL (Bartholomäus), CCXLI (Augustinus), CCLIII (Andreas).

⁷² Etwa die *Sermones* XXI, CXXV, CXXVIII, CXXXIV, CXLIV, CLX, CLXI, CCXXXVII, CCXXXVIII.

⁷³ Die andere Predigt zu *Mt* 16, 18 ist *Sermo* CLX.

die Wahrheit, die Demut, der Glaube, mit und ohne Werke, die Geduld, der Friede, die Koinzidenz, der Anfang der Genesis, die Erschaffung des Menschen, seine Bestimmung auf Erden und seine Vollendung, die Unsterblichkeit der Geistseele, die Sünde mit den Implikaten von Ur- und Erbsünde, Gehorsam und Ungehorsam, die Freiheit und das Dienen, die Vielfalt und Einteilung der Tugenden mit Christus als Tugend der Tugenden, das tätige und beschauliche Leben, zu dem er uns einen Predigtzyklus geschenkt hat.⁷⁴

Ein anderer Predigtzyklus, entstanden zwischen Ende Juli und Mitte August 1453, liegt in den *Sermones CXXVIII-CXXX* vor, die man unter dem Begriff einer »kleinen Lichtmetaphysik« des Cusanus zusammengefaßt hat.⁷⁵ Zu den Inhalten der cusanischen Predigten gehört auch, ein weiterer Beleg für seinen philosophischen Impuls, der *intellectus humanus*, die menschliche Vernunft, sowohl in ihrer Abhebung vom *purus intellectus* Gottes als auch vom *intellectus Jesu*, zugleich jedoch in ihrer Bedürftigkeit gegenüber dem *spiritus Jesu*. So erklärt Nikolaus etwa in *Sermo CCXXXIX*: »Daher reinigt der himmlische Geist Jesu die Seelen und zieht, nachdem die irdischen Begierden abgetötet und vertrieben worden sind, die ganz reine und ganz klare Substanz, welche in der *summitas intelligentiae* [der Seele] vorgefunden wird, an sich und sendet seinen Geist der Wahrheit in sie, damit er dort bleibe; durch diesen wird sie wieder erweckt und belebt, indem er sie kontinuierlich bis zur Konformität mit sich verwandelt.«⁷⁶ Gemäß *Sermo CCXXXIV*⁷⁷ ist kein geistiges, geschweige denn ein körperliches Licht ohne jede Finsternis, von der es nur durch das Wort Gottes separiert werden kann. Nur das Wort Gottes, der Grund schlechthin und die absolute Wahrheit, ist ohne jede *tenebra ignorantiae*. Berührt wird auch die Bedeutung der Schrift für den menschlichen

⁷⁴ S. R. HAUBST, *Ein Predigtzyklus des jungen Cusanus über tätiges und beschauliches Leben*, in: MFCG 7 (1969) 15–46.

⁷⁵ Vgl. H. PAULI, h XVIII/1 *Vorbemerkungen*.

⁷⁶ h XIX, N. 6, Z. 1–7. H. SCHWAETZER, »*Sei Du das, was Du willst*.« In: TThZ 110 (2001) 321, übersetzt den letzten Teil so: »indem sie ihn beständig nachahmt bis hin zur Gleichgestaltung mit ihm«. Jedoch nicht die Seele bzw. ihre *summitas intelligentiae*, sondern der Geist Jesu ist das agens. Der menschliche Geist ist Thema z. B. in den *Sermones CLXIX-CLXXV*; ferner *Sermo CCXII*: h XIX, N. 9, Z. 1–6; *Sermo CCXLII*: h XIX, N. 2, Z. 1–16; *Sermo CCXLIX*: h XIX, N. 1, Z. 3–19.

⁷⁷ h XIX, N. 6, Z. 11–23.

Geist, sowohl ganz allgemein jeder Schrift wie insbesondere der Hl. Schrift, wobei im Umfeld von letzterer die vierfache *scriptura praescientiae increatae, conscientiae innatae, scientiae inspiratae* und *sapientiae incarnatae* unterschieden wird.⁷⁸

Zur Sprache in den *Sermones* kommt natürlich auch die Eucharistie, etwa die Transsubstantiation in *Sermo CCXXXV* vom Sonntag in der Fronleichnamsoktav 1456 in Brixen, in welchem gewissermaßen alle schwierigen und kniffligen Fragen angesprochen werden.⁷⁹ Der *Sermo CCXL* entfaltet eine wunderschöne Theologie des Gebetes,⁸⁰ der *Sermo CCXLII* belehrt uns in vorzüglicher Weise über das richtige Verständnis von Jesu Appell, zuerst das Reich Gottes und seine Gerechtigkeit zu suchen. Der biblische Hinweis, wie Gott sich schon allein um die Vögel des Himmels kümmere, die doch weder säten noch ernteten noch Vorräte in Scheunen anlegten,⁸¹ dürfe unsererseits nicht zum Verzicht auf die Agrarwirtschaft und die mechanischen Künste führen.⁸² »Denn wenn Gott auch jedes Gut gibt, so doch nicht den Stier durch die Hörner.⁸³ Vielmehr ist es notwendig, daß auch wir von uns aus dem von Ihm Gegebenen etwas hinzufügen (*apponamus*). Denn ER sagt ja: »Öffne Deinen Mund, und ich werde ihn füllen.«⁸⁴ Zu öffnen, das ist nämlich das, was uns zu tun obliegt; unsere Mängel [dagegen] auszugleichen, das kann und will ER.«⁸⁵ Und was Gottesverehrung in Verbindung mit Reichtum

⁷⁸ *Sermo CCLIV*: h XIX, N. 19, Z. 1–N. 28, Z. 9. Ebd. N. 32, Z. 3–N. 38, Z. 10 zur vierfachen Schrift.

⁷⁹ Vgl. auch *Sermo III*: NN. 9–22; *Sermo LXIV*; *Sermo CCXXXIV*, *Sermo CCXXXV*, *Sermo CCLXXXVI*, in dem auf die würdige Vorbereitung des Eucharistieempfangs durch Hören der Predigt nicht nur ausdrücklich hingewiesen, sondern auch Kritik geübt wird.

⁸⁰ h XIX, N. 6, Z. 1–N. 13, Z. 8.

⁸¹ *Mt* 6, 26.

⁸² *Sermo CCXLII*: h XIX, N. 11, Z. 1–5.

⁸³ Es handelt sich um das geflügelte Wort im Mittelalter: *Dat Deus omne bonum, sed non per cornua taurum*. S. JAKOB WERNER, *Lateinische Sprichwörter und Sinnsprüche des Mittelalters*, überarb. v. P. FLURY (Heidelberg 21966) S. 37, Nr. 16. Lizenz-Ausgabe für die Wissenschaftl. Buchgesellschaft; ferner *Proverbia Sententiaeque Latinitatis Medii aevi. Lateinische Sprichwörter und Sentenzen des Mittelalters in alphabetischer Anordnung*, ges. u. hg. v. H. WALTHER (Göttingen 1963) Bd. I/1, N. 4976 (S. 607), jedoch ohne weitere Erklärung.

⁸⁴ *Ez* 2,8.

⁸⁵ *Sermo CCXLII*: h XIX, N. 12, Z. 24–29. Vgl. auch *Sermo CIII*: h XVII, N. 6, Z. 1–N. 9,

anbelangt, so stellt Cusanus in derselben Predigt klar: »Der Herr sagt nicht: Niemand könne Gott und Reichtümer haben, sondern [ER sagt: Niemand könne beiden] dienen. Jener dient im eigentlichen Sinne dem Reichtum, der *jegliche Mühe* darauf verwendet, ihn sich zu verschaffen und zu erhalten. Er mißtraut daher Gott, als ob Gott selbst es wäre, der die Vorsehung vernachlässige.«⁸⁶ In diesem Mißtrauen liegt die Sünde.

Eine erhebliche Stellung in den *Sermones* des Cusanus nimmt auch der aus der Tradition stammende Begriff des natürlichen Gesetzes, der *lex naturalis* bzw. *naturae*, ein. In den früheren Predigten, etwa in den *Sermones* LXV, LXVI, LXVII, dominiert dieser Begriff in der Bedeutung eines physischen Naturgesetzes, das Gott um höherer Gründe für das *bonum publicum* willen aufheben kann.⁸⁷ Cusanus führt als Beispiele die wunderbare Empfängnis der Frauen Sara, Elisabeth und Maria an. In den späteren Predigten der Brixener Zeit,⁸⁸ jedoch nicht nur dort,⁸⁹ steht die *lex naturalis* als natürliches Sittengesetz im Vordergrund, die ein Datum der Schöpfung ist, aber nur von Christus her verstanden werden kann.⁹⁰

Abschließend zu diesem Punkt nur noch ein paar Sätze zu der im vorigen angesprochenen dreifachen Geburt Christi, obwohl ich davon ausgehe, daß dieses Thema in den Referaten Casarella und Schnarr nächstes Jahr zur Sprache kommen wird. Neben der ewigen Geburt des Gottessohnes und seiner zeitlichen Geburt in der Inkarnation urgiert Cusanus die Geburt Christi in uns. Er ist nicht der einzige, der das tut.

Z. 3. Andererseits genügt es, um die Barmherzigkeit Gottes zu bitten, ohne – heutige Praxis – die Bitte im einzelnen zu konkretisieren und zu singularisieren: *Sermo* CXLVIII: h XVIII, N. 4, Z. 24–32; N. 8, Z. 51–53.

⁸⁶ *Sermo* CCXLII: h XIX, N. 9, Z. 15–19. Hervorh. v. mir. – Vgl. auch *Sermo* CCLXXI: h XIX, N. 16, Z. 8–18: Kritik an denen, die Christus nicht als *salvator animarum*, sondern nur als *dator et conservator temporalium* verehren. Das sei Idolatrie und Blasphemie. Ferner *Sermo* CCLXXIII: h XIX, N. 22, Z. 3–20.

⁸⁷ Vgl. hierzu K. KREMER, *Praegustatio naturalis sapientiae. Gott suchen mit Nikolaus von Kues*. BCG. Sonderbeitrag zur Philosophie des Cusanus (Münster 2004) 501–502.

⁸⁸ Es sind insbesondere die *Sermones* CCLIV, CCLXXII, CCLXXIII u. CCLXXXIII. Vgl. K. KREMER, a. a. O. (wie Anm. 87) 502–511 sowie ebd. Anm. 4 u. 65 mit Verweis auf seine zwei früheren Darstellungen dazu.

⁸⁹ *Sermones* IX u. CLXXXIX. Siehe dazu den Hinweis auf die beiden in Anm. 88 angegebenen Arbeiten von Kremer: TThZ 110 (2001) 259–264 u. a. a. O. (wie Anm. 87) 134–136.

⁹⁰ K. KREMER, a. a. O. (wie Anm. 87) 507–511.

Bekannt ist allen das Wort des Angelus Silesius aus dem *Cherubinischen Wandersmann*: »Wird Christus tausendmal zu Bethlehem gebohrt / Und nicht in Dir; du bleibst noch Ewiglich verlohrt.«⁹¹ Den Namen Meister Eckhart brauche ich erst gar nicht zu erwähnen. Nur soviel möchte ich an dieser Stelle anmerken: Nikolaus zählt die ewige und zeitliche Geburt Christi zu den *dogmatica*,⁹² die Geburt Christi in uns zu den *ethica*.⁹³ In den engeren Kontext der letzteren gehören dann auch Begriffe wie *Christi-* und *Deiformitas*, *filiatio Dei*, *conformatio*, *transmutatio* bzw. *transformatio*, *sanctificatio*, aber auch *homo interior/caelestis/novus/spiritualis* und deren Gegensätze: *homo exterior/terrenus/vetus/animalis* bzw. *carnalis*. Und das Gleichnis von der Seele als einer lebendigen Zither darf nicht unberücksichtigt bleiben.⁹⁴

So weit mein notgedrungen summarischer Überblick über die maßgeblichen Inhalte der *Sermones*. Gemäß J. Koch überwiegen bis 1449 die thematischen Predigten, während der Kardinal und Bischof Nikolaus die Erklärung der Schriftperikopen in der Weise der Homilie bevorzugt. Die Mehrheit der Brixener Predigten führt als Titel ein Bibelwort, eine ganze Reihe aber auch ein Thema aus der Tagesliturgie an.⁹⁵

⁹¹ *Cherubinischer Wandersmann*, Krit. Ausgabe von L. Gnädinger (Stuttgart 1984) Nr. 61, S. 36.

⁹² Vgl. z. B. *Sermo XLII*: h XVII, N. 1, Z. 13–15.

⁹³ Z. B. ebd. Z. 15f. u. Z. 23f. sowie N. 9, Z. 15f. Zur Geburt Christi in uns vgl. etwa *Sermo XLIII*: h XVII, N. 2, Z. 17; *Sermo XLIX*: h XVII, N. 1, Z. 16f.; *Sermo LXVIII*: h XVII, N. 17, Z. 5f. Vgl. hierzu auch R. HAUBST, a. a. O. (wie Anm. 22) 30–38; DERS., *Streifzüge*, a. a. O. (wie Anm. 68) 282, 294, 345–348, 402–416.

⁹⁴ Vgl. K. KREMER, a. a. O. (wie Anm. 87) 85 u. 382 Anm. 16, sich beziehend auf *Sermo CLXXVIII*: h XVIII, N. 8, Z. 1 – N. 9, Z. 4.

⁹⁵ CT I/7, a. a. O. (wie Anm. 2) 19, 35 u. 198–210: Alphabetisches Verzeichnis der Predigten nach den Anfängen, 211–213: Themata aus der Hl. Schrift, 214: Themata aus der Liturgie. Vgl. hierzu auch W. EGGER, a. a. O. (wie Anm. 5) 296, 297, 300, 305; H. PAULI, a. a. O. (wie Anm. 37) 170.

§ 4 Welches Hauptziel verfolgt Cusanus in seinen Predigten?

In den *Sermones* CCVII⁹⁶ und CCXXXV⁹⁷ von 1455 bzw. 1456 arbeitet Cusanus heraus, daß die ganze Lehre Christi darauf ziele, die Seele des Menschen zu retten. Dementsprechend bestehe die Aufgabe des Predigers und insonderheit des Bischofs darin, die Menschen »auf die Weide der Hl. Schrift zu führen«. ⁹⁸ Nikolaus möchte daher, wie R. Haubst zusammenfaßt, die *summa Evangelii* zur Darstellung bringen. ⁹⁹ Am einfachsten bringt Cusanus es in seiner Synodalpredigt vor dem Klerus der Diözese Brixen am 2. Mai 1457 auf den Punkt: *Christum evangelizare*. ¹⁰⁰ Offenbar haben ihn vor allem das johanneische und paulinische Christusbild inspiriert, worauf W. A. Euler hingewiesen hat. ¹⁰¹

§ 5 Reaktionen der Hörerinnen und Hörer, Rücksichtnahme des Predigers auf seine Hörschaft, aber auch Kritik an den ihm anvertrauten Christgläubigen, ja an der Ausübung des geistlichen Hirtenamtes und überhaupt an der gelebten christlichen Religion

Bekannt ist der von Nikolaus in *Sermo* CCLXXIV aufgegriffene Einwurf seiner Predigt-Hörschaft: ¹⁰² »Manche beginnen darüber zu murren, daß

⁹⁶ h XIX, N. 9, Z. 4–7.

⁹⁷ h XIX, N. 3, Z. 4f.: Et primo est attendendum, quod omnis doctrina Christi est animam salvare.

⁹⁸ *Sermo* CCLXXX: h XIX, N. 5, Z. 9f. Vgl. auch W. EGGER, a. a. O. (Anm. 5) 296 u. 299; ferner W. LENTZEN-DEIS, *Den Glauben Christi teilen. Theologie und Verkündigung bei Nikolaus von Kues* (Stuttgart u. a. 1991) z. B. 68–70, 153–160 u. ö.

⁹⁹ h XVI/0, a. a. O. (wie Anm. 2) XII. Haubst beruft sich dafür insbesondere auf *De aequal.*: h X/1, N. 31, Z. 1 u. N. 36, Z. 1. Zu nennen sind auch *Sermo* CCXXX: h XIX, N. 20, Z. 2–6; *Sermo* CCLVI: h XIX, N. 10, Z. 24–26: Et haec est summa sacrae Scripturae, quae non describit nisi perfectum virum, scilicet Jesum Filium Dei, et imitationem eius; *Sermo* CCXC: h XIX, N. 10, Z. 3–N. 11, Z. 7.

¹⁰⁰ *Sermo* CCLXXX: h XIX, N. 12, Z. 3f.; N. 13, Z. 4–7; N. 15, Z. 9f. Vgl. auch *Sermo* CLII: h XVIII, N. 9, Z. 11–13 u. W. A. EULER, *Die beiden Schriften De pace fidei und De visione Dei aus dem Jahre 1453*, in: MFCG 22 (1995) 187–203, hier 201; DERS., *Die Christusverkündigung*, a. a. O. (wie Anm. 5) 67; DERS., *Die Predigten des Nikolaus*, a. a. O. (wie Anm. 5) 280–293, hier 287 u. 288; K. REINHARDT, a. a. O. (wie Anm. 5) 49.

¹⁰¹ A. a. O. (wie Anm. 5) 77f.

¹⁰² h XIX, N. 3, Z. 8–11. Vgl. auch J. KOCH, CT I/7, a. a. O. (wie Anm. 2) 22; ferner W. A. EULER, *Die Christusverkündigung*, a. a. O. (wie Anm. 5) 79f.

ich euch einfachen Leuten zuweilen zu hohe Dinge verkündige, vergleichbar dem Staunen der Jünger im heutigen Evangelium, daß Christus mit der Frau [am Jakobsbrunnen] über so hohe Dinge sprach«. Bekannt ist auch seine Antwort:¹⁰³ »Wenn jene bedächten, auf welche Weise Jesus jenem Weiblein, [nämlich] einer Sünderin und einer Samariterin, die ihm als einzige zuhörte, das Geheimste und Tiefste zu ihrem Nutzen ans Licht brachte, dann würden sie mir verzeihen. Ich spreche ja zu vielen; so hoffe ich, unter ihnen irgend welche zu finden, die verständisfähiger als jenes Weiblein sind«. Einwand wie Replik bekunden jedenfalls, daß in den *Sermones* des Nikolaus keine Popular- oder Primitivversion seiner Gedanken vorliegt.¹⁰⁴ Manches Konzipierte läßt er aber im Vortrag weg, weil es nicht erbaue, wie er ausdrücklich vermerkt.¹⁰⁵

Vergleichbar der manuduktorischen Methode in seinen philosophisch-theologischen Werken bemüht er sich noch mehr in den Predigten, in vielen hübschen sowie interessanten Bildern und Gleichnissen seinen Hörern das Geheimnis der Nachfolge Christi nahezubringen. Gleichzeitig sind diese Bilder und Gleichnisse eine pastoral-didaktische Anleitung für den Prediger selbst. Darüber werden wir nächstes Jahr ein eigenes Referat hören.

Jedoch nicht nur in pädagogisch-didaktischer Hinsicht versucht Nikolaus, auf seine Hörer Rücksicht zu nehmen. In der Predigt CCXXXVI vom 29. Juni 1456, die in die Zeit des Erntebeginns fällt, erklärt er eingangs:¹⁰⁶ »Wir haben schon anderswo und öfter über das Evangelium des Festes gesprochen [nämlich des Apostels Petrus],¹⁰⁷ daher wollen wir nun beim Hl. Opfer derentwegen in aller Kürze predigen, die von weither gekommen sind und eilends wegen der bevorstehenden Ernte zurückkehren wollen«. Nicht gestrichen werden soll allerdings die Auslegung der Epistel, die dem *Ersten Petrusbrief* (3,8–15) entnommen ist und über die *unanimitas*, die Einmütigkeit, spricht.¹⁰⁸ Petrus ist ja unser Patron, der Patron der ganzen und unserer Brixener Kirche.¹⁰⁹

¹⁰³ h XIX, N. 3, Z. 11–17. Vgl. auch *Sermo* CCXI: h XIX, N. 30, Z. 1–4; s. unten S. 35.

¹⁰⁴ Vgl. W. A. EULER, *Die Christusverkündigung*, a. a. O. (wie Anm. 5) 78; ähnlich schon E. VANSTEENBERGHE, a. a. O. (wie Anm. 3) 164.

¹⁰⁵ Vgl. z. B. *Sermo* CCXVI: h XIX, N. 25, Z. 24f.: Vide de his quaestionibus Augustinum XI Confessionum, et sunt dimittenda, quia non aedificant.

¹⁰⁶ h XIX, N. 1, Z. 4–7.

¹⁰⁷ Vgl. *Sermo* CXXVI; *Sermo* CLX. Das Tages-Evangelium bezieht sich auf *Mt* 16, 13–19.

¹⁰⁸ *Sermo* CCXXXVI: h XIX, N. 1, Z. 7–10. R. HAUBST, h XVI/0, a. a. O. (wie Anm. 2)

Beim Adressaten der cusanischen Predigten muß ferner an seine *consuetudo*, wie er hervorhebt,¹¹⁰ erinnert werden, wonach der eine Teil der Predigten für die Gebildeten (*docti*), ein anderer Teil für die einfachen Herzen (*simplices*) und schließlich ein dritter Teil für die Gottergebenen (*devoti*) bestimmt sei.¹¹¹ Mithin stimmt er zumindest in früherer Zeit¹¹² öfter Predigteile auf eine gestufte Zuhörerschaft ab, weil er als Prediger wie ein Bäcker »für die verschiedenen Stände Brot backen wollex.¹¹³

Erwähnenswert ist in diesem Zusammenhang auch die im Kontext des Münzgleichnisses von *Sermo CXLIX* erfolgte Nennung diverser Berufe/Berufungen und Stände: Mönche, Kanoniker, Priester, Leiter, Stadteinwohner, Richter, Advokaten, Eheleute, Herren bzw. Meister und Diener, um zum Schluß zunächst an die Männer, dann an die Frauen zu appellieren.¹¹⁴ Und sicher spielt auch der pädagogische Gesichtspunkt zu einer Erleichterung der Aufnahme seiner gedanklichen Ausführungen durch Inanspruchnahme des stilistischen Mittels eines fiktiven Dialogs eine Rolle; sei es z. B. in Form des Streitfalles »einer gewissen frommen

XXXII u. XLI, bemerkt ausdrücklich, daß Nikolaus als Bischof von Brixen, besonders 1455–1457, größte Mühe auf die Interpretation von Evangelien und Epistel verwandt habe. Vgl. z. B. *Sermo CCLXVIII*: h XIX, N. 1–N. 33 (Epistel), N. 24–N. 50 (Evang.).

¹⁰⁹ *Sermo CCLXXXVII*: h XIX, N. 4, Z. 43–45.

¹¹⁰ *Sermo LXXIV*: h XVII, N. 1, Z. 2.

¹¹¹ Ebd. Z. 2–8; vgl. auch *Sermo XL*: h XVII, N. 2, Z. 1–29: Danach werden drei Stände unterschieden: die *instructiores ecclesiastici et in divina lege periti*, sodann *saeculares quidam* und schließlich *aliqui, qui refici student in contemplativa vita martini*. Ferner *Sermo II*: h XVI, N. 2, Z. 10–39: *ad sapientes – ad populares – pro contemplativis*; *Sermo XII*: h XVI, N. 4, Z. 1–14: *pro communibus – pro peritis – pro contemplativis*; *Sermo XVI*: h XVI, N. 5, Z. 18–21: *pro intelligentibus – pro communibus – pro contemplativis*; *Sermo XXII*: h XVI, N. 6, Z. 1–9: *pro peritioribus – pro communibus – pro contemplativis*. Vgl. zum Ganzen R. HAUBST, *Christologie*, a. a. O. (wie Anm. 22) 32f., wo er von »der Abstimmung der drei Predigteile auf drei Zuhörerstufen« spricht. DERS., h XVI/0, a. a. O. (wie Anm. 2) XXXI. Vgl. auch J. HOPKINS, a. a. O. (wie Anm. 3) XI.

¹¹² R. HAUBST nennt im Parallelenapparat zu *Sermo XL*: h XVII, zu N. 2, Z. 1–28 (S. 122) als letzte dieser Predigten den *Sermo LXXIV* von Ostern 1448 zu Koblenz. DERS., *Christologie*, a. a. O. (wie Anm. 22) 32 Anm. 23.

¹¹³ *Sermo XLI*: h XVII, N. 3, Z. 7f. Vgl. dazu W. LENTZEN-DEIS, a. a. O. (wie Anm. 98) 129–137.

¹¹⁴ *Sermo CXLIX*: h XVIII, N. 14, Z. 8 – N. 16, Z. 6; N. 22, Z. 1–N. 29, Z. 13; N. 30, Z. 1–N. 33, Z. 14. Vgl. auch *Sermo CLXIX*: h XVIII, N. 16, Z. 7–22.

Zwietracht« über den Grund der Inkarnation zwischen »der Wahrheit und der Barmherzigkeit«, zwischen »der Gerechtigkeit und der Milde«,¹¹⁵ sei es in Form eines dem Hörer in den Mund gelegten Zweifels. So heißt es im Anschluß an Jesu Wort im Johannesevangelium, daß unser Herr Jesus Gott und das Reich (*regnum*) auf die Weise erkläre, wie es verstanden werden kann, bis sie den Geist anzögen; dieser werde sie dann die ganze Wahrheit lehren, die sie vorher nicht verstehen konnten: Es könnte aber jemand den Zweifel äußern, wie es dann mit dem Pauluswort im *Epheserbrief* (1,14) bestellt sei, daß wir das Angeld des Geistes des zu erlangenden Erbes bereits bekommen haben.¹¹⁶

Aber auch Kritik übt der Kardinal an seinen Brixener Kirchgängern, und nicht nur an diesen. Oft (*frequenter*) geschieht es, bemerkt er in Brixen, daß Christen »kalt im Inneren« (*frigide*) die Eucharistie empfangen,¹¹⁷ weil sie die Predigt niemals oder nur selten hören.¹¹⁸ »Die Eucharistie ist ein Sakrament des Wortes«, verkündet er.¹¹⁹ D. h.: Erst das in der Predigt vorgetragene lebendige Wort macht die Eucharistie schmackhaft. Diese wird nur durch die Erleuchtung im Wort eine Speise für die vernunftthafte Seele. Der durch das Predigtwort nicht Belehrte, aber die Eucharistie Empfangende sei eher ein *homo animalis* denn ein *homo spiritualis*. Er sei zu vergleichen mit einem von Geburt an Blinden, dem man Weizen-Brot mit der Bemerkung darreiche: Iß dieses Brot, es wird Dich sehr schön machen, und in Deinem Antlitz wirst Du eine sehr schöne Farbe erlangen. Der Blinde werde diese Worte wenig schätzen, weil er

¹¹⁵ *Sermo* I: h XVI, N. 17, Z. 4–N. 24, Z. 14. Vgl. hierzu R. HAUBST, h XVI/0, a. a. O. (wie Anm. 2) XXXIIIf. u. LXIII mit weiteren Stellenangaben. Zu *Sermo* I vgl. ferner R. HAUBST, *Christologie*, a. a. O. (wie Anm. 22) 74–79 u. J. SIKORA / E. BOHNENSTÄDT, *Predigten 1430–1441*, in: Schriften des Nikolaus von Cues, hg. v. E. Hoffmann (Heidelberg 1952) 442–463 (deutsche Übers.); ferner A. DAHM, *Die Soteriologie*, a. a. O. (wie Anm. 57) 31–45; DERS., *Nikolaus von Kues zwischen Anselm und Luther. Das cusanische Verständnis unserer Erlösung durch Jesus Christus nach Sermo I (1430)*, in: TThZ 107 (1998) 300–311.

¹¹⁶ *Sermo* CCLXVII: h XIX, N. 11, Z. 1–N. 12, Z. 3. Vgl. R. HAUBST, h XVI/0, a. a. O. (wie Anm. 2) XXXIII. Angesprochen sind folgende Schriftstellen: *Gal* 3,27, *Eph* 4,24, *Job* 16,13 u. *Eph* 1,14.

¹¹⁷ *Sermo* CCLX: h XIX, N. 3, Z. 27.

¹¹⁸ Ebd. Z. 29.

¹¹⁹ Ebd. N. 2, Z. 16. Zur Verbindung von Wort und Sakrament vgl. auch A. DAHM, *Die Soteriologie*, a. a. O. (wie Anm. 57) 201, 202, 204.

sich unter der Schönheit von Farbe nichts vorstellen könne. Um dieses Geschenk loben zu können, müsse man ihm schon die Augen öffnen. Sähe er dann die schönen Farben, verbunden mit dem Glauben, daß auch er eine solche Farbe erlangen werde, würde er voller Begier das Brot essen, das jene in Aussicht gestellte Farbe gewährt.¹²⁰ Er, der Bischof von Brixen, habe dies, nämlich den Empfang der Eucharistie ohne vorherige Teilnahme an der Predigtunterweisung, schon anderswo und öfter moniert.¹²¹ So läßt er z. B. auch bei Visitationen fragen, ob die Gläubigen sich beim Verkünden des Wortes Gottes in der Kirche befinden oder ob sie draußen schwätzen.¹²² Im letzten Teil der Predigt CCXI vom 3. Adventssonntag 1455, der Exzerpte aus drei Predigten des Aldobrandinus de Tuscanella heranzieht (NN. 22–31), heißt er jene »Tauben« (*sardi*), die das Wort Gottes deswegen verachten, weil der Prediger zu hoch spreche (*nimis alte loquitur*). Sie meinen, der Prediger mache aus der Theologie eine wächserne Nase,¹²³ indem er sie in seinem Sinne umbiege.¹²⁴ Würdiges Verhalten beim Gottesdienst anzunehmen, gehört übrigens zu seinen Reformbemühungen auf der Legationsreise.¹²⁵

¹²⁰ *Sermo* CCLX: h XIX, N. 3, Z. 1–20.

¹²¹ Ebd. Z. 31. Vgl. z. B. *Sermo* CCXI: h XIX, N. 30, Z. 1–7 (s. Anm. 124). Vgl. *Sermo* CLIII: h XVIII, N. 6, Z. 4–7.

¹²² Vgl. W. BAUM / R. SENONER, a. a. O. (wie Anm. 23) 133: *Visitationsordnung für die Pfarrkirchen der Diözese Brixen im Sommer 1455*. S. auch W. EGGER, a. a. O. (wie Anm. 5) 296.

¹²³ h XIX, N. 30, Z. 3: iam facit nasum cereum de theologia. Vgl. hierzu: K. F. W. WANDER, *Deutsches Sprichwörterlexikon* (Aalen 1963) Nr. 201. Auf ALANUS AB INSULIS (1120–1203), *De fide cath.* I 30: PL 210, 333 A, geht das Wort zurück: Auctoritas cereum habet nasum, id est in diversum potest flecti sensum (frdl. Hinweis von Frau Dr. I. Mandrella, Cusanus-Institut Trier). Von M. LUTHER stammt das Wort: »Die Gelehrten haben gesagt: »Die Schrift hat eine wächserne Nase, man kann sie drehen zur Rechten und zur Linken, hinauf und hinab: denn ein jeglicher kam mit seiner eigenen Auslegung getrollt und drehte die Schrift nach seiner Meinung, der eine so, der eine anders.«

¹²⁴ h XIX, N. 30, Z. 1–4.

¹²⁵ S. J. KOCH, *Der deutsche Kardinal*, a. a. O. (wie Anm. 23) 487: Würdiger Empfang des Bußsakramentes und die Verehrung des eucharistischen Herrn sind die beiden Brennpunkte seiner Predigten auf der Legationsreise. Er ist gegen die häufige Aussetzung des Allerheiligsten in der Monstranz und möchte dies auf den Fronleichnamstag beschränkt sehen. Vgl. auch E. MEUTHEN, *Die deutsche Legationsreise*, a. a. O. (wie Anm. 16) 457–462. Für das würdige Verhalten beim Gottesdienst s. ebd. das Dekret »*Decet donum domini*« vom 25. Juni 1451 erstmals für die Provinz Magdeburg; es folgen

Scharf mißbilligt er die Unsitte von Geistlichen, für geistliche Dienste Gebühren zu erheben, etwa für die Beichtabnahme Geld zu nehmen, und droht dem Beichtenden die Verweigerung der Absolution an.¹²⁶ »Wer von uns heute (*hodie*) weidet die Herde [noch] durch Wort und Beispiel?« So läßt er sich auf der Brixener Synode vom 2. Mai 1457 in seiner Predigt vernehmen. »Was sind wir für ihr Leben und ihre Weide zu ertragen bereit? Tun wir nicht alles, nicht damit die Schafe, sondern vielmehr wir selbst leben? Sind wir nicht Tagelöhner?«¹²⁷ Der Bischof scheint sich selbst einzuschließen. Überhaupt, so konstatiert er bei anderer Gelegenheit fast resignierend, finde sich in der gegenwärtigen Christenheit mehr Eitelkeit als Wahrheit, gleichgültig, ob es sich um Fürsten oder geistliche Vorsteher (*praelati*), um Klosterleute oder Weltliche (*saeculares*) handle.¹²⁸

Den Fall mit den drei Hexen in *Sermo CCLXXI*¹²⁹ behandelt er nach eigenen Worten »vorsichtig und mit großer Klugkeit, damit nicht noch Schlimmeres sich ereigne«.¹³⁰ Verfolgung sei nicht angebracht. »Denn sie

weitere Kundgaben bis zum September. Mit seiner Anordnung, das Allerheiligste außer am Fronleichnamfest doch stets in Verhüllung mitzuführen, will er gegen »die Veräußerlichung des zentralen Heilssakramentes« ankämpfen (ebd. 460). Ebd. 496: Dekrete auf der Legationsreise lassen erkennen, »welchen Rang er dem Ablass beimaß, vielleicht aber noch mehr, wie sehr es ihm um das ins Zentrum aller Frömmigkeit zu rückende Altarssakrament ging« (Hervorh. v. mir). Für die in Aberglauben abgleitende Sehnsucht in den Ländern deutscher Zunge, das Sanctissimum unverhüllt zu sehen, vgl. die instruktive Studie von N. GRASS, *Cusanus und das Volkstum der Berge*. Studien zur Rechts-, Wirtschafts- und Kulturgeschichte III (Innsbruck 1972) bes. 19–32: I. Sakramentsverehrung und Prozessionskultur.

¹²⁶ S. *Sermo CXLVII*: h XVIII, N. 6–8. Ebd. viele Hinweise auf ähnliche Äußerungen im Parallelenapparat, und nicht nur auf Brixen bezogen. Ferner *Sermo CCLXXX*: h XIX, N. 25, Z. 4–9. Vgl. auch J. KOCH, *Der deutsche Kardinal*, a. a. O. (wie Anm. 23) 487 u. E. MEUTHEN, *Die Legationsreise*, a. a. O. (wie Anm. 16) 431, wonach allerdings auch Cusanus' Ablassgewährung sich dem stereotypen Vorwurf der Käuflichkeit der Gnade ausgesetzt sah.

¹²⁷ *Sermo CCLXXX*: h XIX, N. 22, Z. 7–11; ferner N. 23, Z. 7–12; N. 24, Z. 7–N. 25, Z. 9. In *Sermo CXLVII*: h XVIII, N. 8, Z. 20f., fällt das tadelnde Wort von den *canonici salariati*, die den Kindern das Lob Gottes überlassen.

¹²⁸ *Sermo CCXXI*: h XIX, N. 5, Z. 8–15. Vgl. auch etwa *Sermo CCLXXII*: h XIX, N. 14, Z. 9–14; N. 16, Z. 1–N. 17, Z. 9. Auch *Sermo CCLXXI*: h XIX, N. 14, Z. 3–6. *Sermo CLXVI*: h XVIII, NN. 6f. die Unterscheidung zwischen dem *fictus* und *verus religiosus*.

¹²⁹ h XIX, N. 1, Z. 5–13 u. N. 14, Z. 1–N. 19, Z. 16.

¹³⁰ Ebd. N. 17, Z. 2f.; s. auch Z. 6–15.

beweise bloß, daß mehr der Teufel als Gott gefürchtet werde.«¹³¹ Im übrigen habe seine Prüfung von zweien dieser drei Frauen ergeben, daß sie halbverrückt (*semideliras*) seien und das Glaubensbekenntnis gar nicht richtig kennen.¹³² Aus Habgier seien sie in dem Glauben getäuscht worden, aufgrund eines Gelöbnisses gegenüber der als Glücksgöttin (*fortuna*) angesehenen *Diana* Reichtum zu erlangen.¹³³ »Ich habe sie von ihrem Irrtum befreit. Sie werden öffentlich Buße tun und« – das ist jetzt gegenüber dem anfänglich Gesagten das Überraschende – »eingekerkert werden, bis daß wir sehen, daß dies zur Korrektur anderer ähnlicher Fälle sich als günstig erweist.«¹³⁴

Im allgemeinen jedoch, zu diesem Ergebnis kommt W. Egger, sind konkrete Angaben über die Verhältnisse in der Diözese Brixen »kaum bemerkbar«.¹³⁵ Strenge der Synodalvorschriften, Sorge um die Güter der Kirche und politische Auseinandersetzungen finden kaum einen Platz in den Predigten. Zu sprechen kommt er auf die Türkeengefahr, die Einnahme von Konstantinopel, den Abfall vom Florentiner Unionskonzil sowie auf den Sieg über die Türken bei Belgrad 1456.¹³⁶

¹³¹ Ebd. N. 16, Z. 22–24.

¹³² Ebd. N. 18, Z. 1–3.

¹³³ Ebd. N. 19, Z. 1–13. N. 15, Z. 4–6 wird auf den in *Apq* 19, 23ff. genannten, der Göttin *Diana* (*Artemis*) geweihten Tempel angespielt.

¹³⁴ *Sermo* CCLXXI: h XIX, N. 19, Z. 13–16.

¹³⁵ A. a. O. (wie Anm. 5) 298. So z. B. *Sermo* CCLXXII: h XIX, N. 2, Z. 8–13: Im Unterschied zu den Thessalonichern habt Ihr von mir nicht nur eine oder wenige, sondern viele Predigten darüber gehört, wie Ihr leben sollt. Einige von Euch haben sich geändert. Ich bitte Euch, werdet darin noch vollkommener (*1 Thess* 4,1).

¹³⁶ W. EGGER, a. a. O. (wie Anm. 5) 299. Nach J. KOCH, CT I/7, a. a. O. (wie Anm. 2) 45, werden die Schwierigkeiten mit dem Herzog nur da erwähnt, wo sie die Predigtstätigkeit unmittelbar berühren (s. *Sermones* CXLIX, CCLXXXVI u. CCLXXXVII. Das bezieht sich aber nicht auf die Predigttexte selbst, sondern auf ihre zeitliche Nähe zu Reisen nach Innsbruck, s. Koch, ebd. 124, Anm. 3, 189, Anm. 2 u. 4. Anders dagegen in *Sermo* CLXIV: h XVIII, N. 5, Z. 12–14, wo er den König von Mazedonien, einen türkischen Mazedonier, einen sehr großen Verfolger des Kreuzes Christi nennt; in *Sermo* CCXL: h XIX, N. 3, Z. 1–4 u. N. 4, Z. 4–9, erwähnt er die Einnahme Konstantinopels durch die Türken, den Abfall vom Unionskonzil zu Florenz (N 3, Z. 4–10), die Absicht der Türken, ihren Sieg bis zum Alten Rom und bis an die Grenzen der Christenheit ausdehnen zu wollen sowie deren Kriegsmacht (N. 4, Z. 10–24) und schließlich den durch eine kleine, aber mit dem Kreuz Christi versehene Streitmacht errungenen Sieg über die Türken bei Belgrad am 22. Juni 1456 (N. 4, Z. 30–41). Vgl.

§ 6 Spontane, die vorbereitete Predigt ergänzende Einfälle während des Predigtvortrages

R. Haubst hat daran erinnert, daß Nikolaus nicht erst ab dem Jahre 1456, als er seine Predigtentwürfe für die Anlegung einer Sammlung zu »ordnen« begann,¹³⁷ sondern schon früher oft, entweder noch vorher oder bald nach gehaltener Predigt, Korrekturen und Ergänzungen an den Predigten vorgenommen habe.¹³⁸ Für letzteres kann Haubst innerhalb der Brixener Zeit drei Predigten nennen, in denen Cusanus auf einmal Ausführungen macht, die im ursprünglichen Text nicht vorgesehen waren.¹³⁹ Er leitet diese Eingebungen etwa so ein: *Dum praedicarem, incidit mihi*.¹⁴⁰ In *Sermo CCLXXVI* bringt der spontane Einfall den tiefgründigen Gedankengang über die *visio mortis* durch Jesus Christus.¹⁴¹ Hans Urs von Balthasar ist an diesem improvisierten Text hängen geblieben und hat auf seine große Tragweite hingewiesen.¹⁴²

Für den Philosophen ist besonders interessant der spontane, lange Einfall in *Sermo CCLVII* über den Begriff der *novitas* anlässlich der Auslegung von *Phil 4,4*: »Wiederum sage ich Euch: Freuet Euch«! Die Spekulation über das *iterum* führt zum Begriff des *novum*, zunächst verdeut-

hierzu E. MEUTHEN, *Der Fall von Konstantinopel und der lateinische Westen*, in: MFCG 16 (1984) 42ff.; J. HOFER, *Johannes Capistran* (Heidelberg 1965) Bd. II, 398–409. Auf den Sieg bei Belgrad spielt er auch in *Sermo CCXLVIII*: h XIX, N. 1, Z. 4–11, an.

¹³⁷ Vgl. hierzu h XVI/0, a. a. O. (wie Anm. 2) XV, XXI, XXIII, XXIV, XXVI, XXXIV, XXXV.

¹³⁸ Ebd. XXIV u. LXV. Sie sind in der Predigtedition bzw. sollten durch das Doppelzeichen ¶ ¶ markiert sein.

¹³⁹ Es sind dies *Sermo CCLII*: h XIX, N. 29, Z. 1f.: *Dum haec praedicarem, incidit mihi* . . . Die Improvisation geht bis N. 30, Z. 15; *Sermo CCLVII*: h XIX, N. 14, Z. 1–N. 19, Z. 7 mit der Ergänzung Z. 8–9: *Haec sic non praemeditate, sed sponte se obtulerunt et de novitate dicta sufficient*; *Sermo CCLXXVI*: h XIX, N. 20, Z. 3–N. 25, Z. 11: *Dum praedicarem, incidit mihi*. Vgl. hierzu auch W. A. EULER, *Die Predigten*, a. a. O. (wie Anm. 5) 290f.

¹⁴⁰ Vgl. Anm. 139.

¹⁴¹ h XIX, N. 20, Z. 3–N. 25, Z. 11. Vgl. hierzu auch W. A. EULER, *Does Cusanus*, a. a. O. (wie Anm. 57) 417f.

¹⁴² *Theologie der drei Tage*, in: *Mysterium Salutis*. Das Christusereignis, Bd. III/2 (Einsiedeln 1969) 4. Das Totsein des Gottessohnes. a. Erfahrung des zweiten Todes, 243–246, hier 245 Übers. des Textes von h XIX, N. 20, Z. 1–N. 22, Z. 9. Vgl. auch GERDA V. BRENDOW, *Das Vermächtnis* a. a. O. (wie Anm. 20) 97–99.

licht am Sonnenstrahl. Dieser ist deshalb immer neu, weil er laufend *wiederholt* wird. Ähnliches gelte für das Licht einer Kerze und den aus einer Quelle hervorsprudelnden Fluß.¹⁴³ Die weitere Entfaltung des Gedankens führt zur *novitas* als *forma, quae dat actuale esse omnibus*,¹⁴⁴ ja zur *novitas* als *principium de principio*, d. h. als *Filius (Dei)*.¹⁴⁵ *Filius igitur qui absoluta novitas, est absoluta essendi forma*.¹⁴⁶

§ 7 Welches Profil soll der Prediger haben, einerlei ob Bischof oder »bloß« Priester?¹⁴⁷

Der Prediger nimmt in der Skala der vom himmlischen Vater ausgehenden Gesandtschaft zwar einen nachgeordneten, aber deswegen nicht unbedeutenden Rang ein. Christus ist der Gesandte des Vaters, ausgestattet mit dessen ganzer Machtfülle. Petrus ist der Gesandte Christi, versehen mit dessen ganzer Macht. In ähnlicher Weise gab Christus den anderen Aposteln seine Macht. Diese königliche und priesterliche Genealogie, das Haus Gottes, ist ja nicht das Ergebnis einer natürlichen Vermehrung (*ex propagatione naturae*), sondern hat ihren Ursprung in der Gnade und Wahl Gottes.¹⁴⁸ Der Gesandte *als solcher* – auch der einfache Priester ist dies in den Augen des Kardinals¹⁴⁹ – hat keine andere Speise zur Stärkung als

¹⁴³ h XIX: N. 14, Z. 6–9.

¹⁴⁴ Ebd. N. 15, Z. 11f.

¹⁴⁵ Ebd. N. 17, Z. 8f.

¹⁴⁶ Ebd. Z. 12f.

¹⁴⁷ In *Sermo* CLXIV (Ansprache auf der Synode zu Brixen am 19. Nov. 1454) stellt er sich in eine Reihe mit seinen *consacerdotes* und *comministri*: h XVIII, N. 1, Z. 23; ebd. N. 3, Z. 1–4: Der Apostel lehrt uns (*nos*), wie wir diejenigen, die, wie die Philipper, fest im Glauben stehen, unterweisen müssen. Ebd. N. 3, Z. 34–36: Auf das Pauluswort *Phil* 2, 14f. sagt er: *Hoc cedit in gloriam episcopi, habere tales domini sacerdotis*; N. 6, Z. 2f.: *nos, qui ad apostolatum vocati sumus*; N. 7, Z. 1f. In *Sermo* CCVII spricht er von sich und den anderen Predigern als *nos peccatores*: h XIX, N. 4, Z. 8f. Vgl. auch *Sermo* CXLVII: h XVIII, N. 2, Z. 13–21; *Sermo* CCLXXX: h XIX, N. 14, Z. 4–17; N. 16, Z. 1f. S. auch Anm. 149.

¹⁴⁸ *Sermo* CCXC: h XIX, N. 16, Z. 4–N. 18, Z. 18. Vgl. auch *Sermo* CLXII: h XVIII, N. 5, Z. 13–19; *Sermo* CLXXIV: h XVIII, N. 11, Z. 5–11; *Sermo* CCXXX: h XIX, N. 17, Z. 3 – N. 18, Z. 15; *Sermo* CCLXXIV: h XIX, N. 24, Z. 9–23; N. 31, Z. 1–14; *Sermo* CCXCII: h XIX, N. 6, Z. 1–N. 8, Z. 19.

¹⁴⁹ *Sermo* CCXC: h XIX, N. 16, Z. 7–11: *Consideremus officium nostrum sanctissimum*,

die Erfüllung des Willens seines Herrn, der ihn gesandt hat.¹⁵⁰ Er ist daher bzw. muß sein: ein treuer Diener seines Herrn,¹⁵¹ gewissermaßen ein Instrument Christi,¹⁵² den er repräsentiert und der in ihm das priesterliche Mysterium wirkt.¹⁵³ »In den Priestern spricht der Geist des Vaters«, gemäß Christi Wort: »Nicht ihr werdet reden, sondern der Geist eures Vaters wird in euch reden.«¹⁵⁴ »Jesus allein teilt das Wort des Lebens aus, das wir Ungeschickte (*rudēs*) [die Hirten der Herde des Herren] dem Volk in gerstenartigem Brot vorsetzen«, proklamiert er auf der Brixener Synode vom November 1455.¹⁵⁵ »Weiden heißt nämlich, im und durch das Wort Gottes Leben schenken.«¹⁵⁶ Im Prediger muß daher das Gesetz Christi in Wort *und* Beispiel aufleuchten,¹⁵⁷ er muß von der Notwendigkeit seines Daseins für das Volk überzeugt sein¹⁵⁸ und darf insbesondere *nicht* sein, sondern muß das Leben der ihm Anvertrauten suchen.¹⁵⁹ Eitelkeit schändet (*adulterat*) das Wort Gottes.¹⁶⁰ Jene, die, vergleichbar den Philippnern,¹⁶¹ fest im Glauben stehen, soll er durch eine

qui Christi legatione utimur . . . ita mitto vos, quoniam per manus impositionem recepimus spiritum Christi; N. 17, Z. 9f.: In sacerdotibus ergo spiritus Patris loquitur; N. 19, Z. 10–11: Christus . . . per nos suos legatos homines ad ipsum (transfert) = Ansprache auf der Synode zu Rom vor dem Kapitel von St. Peter 1459 anlässlich der Visitation. S. auch *Sermo CXLIV*: h XVIII, N. 2, Z. 7–21; N. 3, Z. 10–13; N. 7, Z. 22–26; *Sermo CCVII*: h XIX, N. 7, Z. 25f.; N. 11, Z. 21–24; N. 15, Z. 23–26; *Sermo CCXXXI*: h XIX, N. 13, Z. 5–10; N. 15, Z. 12–14. S. auch oben Anm. 147.

¹⁵⁰ *Sermo CCLXXIV*: h XIX, N. 24, Z. 9–18; ferner *Sermo CLIV*: h XVIII, N. 14, Z. 8–11; *Sermo CCXCII*: h XIX, N. 7, Z. 9–11: qui (legatus) non docet suam doctrinam, sed mittentis, qui per ipsum loquitur; N. 9, Z. 9–14: legatus enim . . . suum officium.

¹⁵¹ *Sermo CLXXIV*: h XVIII, N. 11, Z. 17f.

¹⁵² Ebd. N. 11, Z. 15f.

¹⁵³ *Sermo CCXC*: h XIX, N. 17, Z. 7–9.

¹⁵⁴ *Mt* 10, 20: *Sermo CCXC*: h XIX, N. 17, Z. 11–12; *Sermo CCXXXI*: h XIX, N. 17, Z. 8–10.

¹⁵⁵ *Sermo CCVII*: h XIX, N. 7, Z. 25–28; vgl. auch Z. 2–4; N. 8, Z. 1–14; N. 11, Z. 21–24; *Sermo CCLXVIII*: h XIX, N. 43, Z. 1f.

¹⁵⁶ *Sermo CLXXIV*: h XVIII, N. 1, Z. 5f.; *Sermo CCXXXI*: h XIX, N. 1, Z. 8–12.

¹⁵⁷ *Sermo CLXXIV*: h XVIII, N. 11, Z. 14f.; *Sermo CCVII*: h XIX, N. 8, Z. 1–14; *Sermo CCXXXI*: h XIX, N. 1, Z. 5; *Sermo CCLXXX*: h XIX, N. 22, Z. 7f. *Sermo CCLXVIII*: h XIX, N. 26, Z. 6–11.

¹⁵⁸ *Sermo CLXIV*: h XVIII, N. 2, Z. 50–55. 62f.; N. 7, Z. 6f.

¹⁵⁹ *Sermo CLXIV*: h XVIII, N. 3, Z. 45–48; *Sermo CCXXXI*: h XIX, N. 12, Z. 9–11; *Sermo CCLXXX*: h XIX, N. 22, Z. 1–3. 9–10; N. 24, Z. 2–4; N. 51, Z. 1–N. 52, Z. 5.

¹⁶⁰ Vgl. *Sermo CCVII*: h XIX, N. 7, Z. 5–15.

¹⁶¹ *Phil*, Kap. 1.

angenehme und sehr liebevolle Ermahnung (*dulci admonitione et valde caritativa*) in den grundlegenden Anfängen des Glaubens unterweisen.¹⁶² Deshalb muß er in den Hl. Schriften kundig sein.¹⁶³ Der wahre und gute Hirt hat außerhalb des Weidens ebenso wenig Leben, wie der Gesichtssinn kein Leben außerhalb des Sehens und der Intellekt keines außerhalb des Einsehens hat.¹⁶⁴ Kommt daher auch allen Priestern in gleicher Weise das Konsekrieren der Hostien zu, so doch nur den bewährten (*probati*) und beauftragten (*missi*) das Predigen.¹⁶⁵

All das gilt für den Bischof in eminenterer Weise. So trifft Nikolaus in bezug auf die Ausübung seines bischöflichen Amtes die nüchterne und zugleich schöne Selbstbestimmung:¹⁶⁶ »Der Bischof aber ist jener Hirte, der gehalten ist, die Herde und seine ganze Kirche als Stellvertreter Christi aufzusuchen (*visitare*). In ihm muß erst recht das Gesetz Christi in Wort und Beispiel aufleuchten. Er ist gleichsam das Instrument Christi, wie der Knecht Instrument seines Herrn ist. Er muß jedoch ein treuer Knecht sein, der den Willen seines Herrn kennt und ihn ausführt. Deshalb muß der Bischof belehrt (*doctus*) sein; er muß den Willen seines Herrn kennen, der in den Hl. Schriften niedergeschrieben ist, nämlich im Alten und Neuen Instrument (*instrumento*). Diese Instrumente enthalten den letzten Willen bzw. das Testament Gottes.«

¹⁶² *Sermo* CLXIV: h XVIII, N. 3, Z. 1–4.

¹⁶³ *Sermo* CCLXXX: h XIX, N. 10, Z. 1–8.

¹⁶⁴ Ebd. N. 38, Z. 7–9.

¹⁶⁵ *Sermo* CLII: h XVIII, N. 10, Z. 9–19. Vgl. auch R HAUBST, *Streifzüge*, a. a. O. (Anm. 68) 565.

¹⁶⁶ *Sermo* CLXXIV: h XVIII, N. 11, Z. 11–23. Vgl. auch *Sermo* CXLV: h XVIII (Visitation v. Kapitel u. Klerus der Brixener Kathedrale); ferner *Sermo* CXCI: h XVIII, N. 3, Z. 4–11; *Sermo* CCXXX: h XIX, N. 17, Z. 3 – N. 18, Z. 15; *Sermo* CCXXXI: h XIX, N. 11, Z. 6–12; *Sermo* CCLXXIV: h XIX, N. 24, Z. 20–23; *Sermo* CCLXXX: h XIX, N. 28, Z. 5–13 (Vorbildfunktion des bonus pastor Jesu).

»CAPUT SCHOLAE RATIONIS EST CHRISTUS«
|| VERSCHRÄNKUNG VON
EXEGESE UND PHILOSOPHIE
IN DEN PREDIGTEN DES CUSANUS

Von Maarten J. F. M. Hoenen, Freiburg i. Br.

1.1. Bibelauslegung und Wissenschaften

Ein Blick in die Geschichte der mittelalterlichen Exegese zeigt, dass die Bibelauslegung schon von Anfang an in enger Beziehung zu den Wissenschaften stand: zur Grammatik, zur Logik und später auch zur Physik sowie zur Metaphysik.¹ Diese Wissenschaften vermittelten die erforderlichen Fertigkeiten, den Text der Heiligen Schrift zu lesen (Grammatik), Mehrdeutigkeiten auszuschließen (Logik) und die Bedeutung der verschiedenen Metaphern zu ergründen (Physik und Metaphysik). Die mittelalterliche Theologie ist das Ergebnis dieser engen Verbindung zwischen Exegese und philosophischen Wissenschaften.²

Zugleich bestand jedoch von Beginn an auch eine Spannung zwischen der Bibelauslegung und den Wissenschaften. Die Schrift galt als das offenbarte Wort Gottes, die Philosophie hingegen als das Produkt des menschlichen Geistes. Aufgrund des Abstandes zwischen Gott und

¹ Programmatische Bedeutung bezüglich der Anwendung der trivialen Wissenschaften (Grammatik, Logik, Rhetorik) hatte Augustins *De doctrina christiana*. Daneben entstanden eine Reihe von Schriften, die Informationen aus anderen Wissensbereichen zusammenführten, um den symbolhaften Charakter der physischen Wirklichkeit, wie die Schrift sie darstellte, deuten zu können. Ein im Mittelalter weit verbreitetes Hilfsmittel zur Schriftdeutung und Predigtvorbereitung war die Schrift *De proprietatibus rerum* des Bartholomaeus Anglicus, die in mehr als 240 Handschriften überliefert ist und in die Volkssprache übersetzt wurde. Siehe dazu neulich mit ausführlicher Bibliographie S. BOGAART, *Geleerde Kennis in de Volkestaal. Van den Proprieteyten der Dinghen* (Haarlem 1485) in *Perspectief* (Hilversum 2004). Über die Grundzüge der mittelalterlichen Exegese informieren (noch immer grundlegend) B. SMALLEY, *The Study of the Bible in the Middle Ages* (Oxford 1983) und H. DE LUBAC, *Exégèse Médiévale*, Band 1–4 (Paris 1954–1964). Siehe auch G. R. EVANS, *The Language and Logic of the Bible: The Road to Reformation* (Cambridge 1985).

² Dazu M.-D. CHENU, *La théologie comme science au XIII^e siècle* (Paris 1969) und U. KÖPF, *Die Anfänge der theologischen Wissenschaftstheorie im 13. Jahrhundert* (Tübingen 1974).

Mensch stellte sich die dringende Frage nach der Vereinbarkeit dieser beiden Größen. Eine definitive Lösung dieses Problems konnte im Mittelalter nicht gefunden werden, und in dem Maße, in dem sich die Wissenschaften weiterentwickelten, wuchs auch jene Spannung, welche ihr Verhältnis zur Exegese implizierte. Hieraus entwickelte sich im Spätmittelalter schließlich eine grundsätzliche Debatte zwischen den sogenannten *antiqui*, welche der Meinung waren, dass Wissenschaften wie die Physik und die Metaphysik bei der Auslegung der Schrift helfen könnten, und den *moderni*, die vom Gegenteil überzeugt waren.³ Diese Debatte hatte eine verheerende Wirkung auf die mittelalterliche Scholastik und leitete auch deren Ende ein, zumal die Kritik an der Anwendbarkeit der Wissenschaft für die Auslegung der Schrift aus der Wissenschaft selbst kam: Die *moderni* zeigten, dass die aristotelische Wissenschaft und selbst die Logik nicht imstande waren, die Botschaft der Schrift darzulegen. Während Exegese und aristotelische Wissenschaft in unversöhnlichen Widerspruch zueinander gerieten, wurde dem Glauben als absoluter Voraussetzung, die Wahrheit der Schrift freilegen zu können, zunehmende Bedeutung beigemessen. Wir stehen hier am Vorabend der Reformation.⁴

1.2. Die Cusanischen Predigten

Studiert man die Predigten des Cusanus vor diesem Hintergrund, so fällt auf, wie stark die Spannung zwischen Glaube und Wissenschaft in ihnen hervortritt, stärker als in seinen anderen Werken.⁵ Bemerkenswert sind

³ Z. KALUZA, *Les étapes d'une controverse. Les nominalistes et les réalistes parisiens de 1339 à 1482*, in: A. Le Boulluec (Hg.), *La controverse religieuse et ses formes* (Paris 1995) 297–317, bes. 315. Zu den Hintergründen vgl. die Studie von A. LANG, *Die Entfaltung des apologetischen Problems in der Scholastik des Mittelalters* (Freiburg 1962).

⁴ Näheres dazu in M. J. F. M. HOENEN, *Zurück zu Autorität und Tradition. Geistesgeschichtliche Hintergründe des Traditionalismus an den spätmittelalterlichen Universitäten*, in: J. A. Aertsen und M. Pickavé (Hg.), *»Herbst des Mittelalters«? Fragen zur Bewertung des 14. und 15. Jahrhunderts* (Berlin 2004) 133–146 und S. MÜLLER, *Sprache, Wirklichkeit und Allmacht Gottes. Das Bild der »modernik« bei Johannes Capreolus (1380–1444) und seine Bedeutung im Kontext der Schulbildung im 15. Jahrhundert*, in: ebd. 157–172. Wichtige Materialien sind auch zusammengetragen in H. WELS, *Aristotelisches Wissen und Glauben im 15. Jahrhundert. Ein anonymer Kommentar zum Pariser Verurteilungsdekret von 1277 aus dem Umfeld des Johannes de Nova Domo. Studie und Text* (Amsterdam 2004).

⁵ Zur Problematik von Glauben und Wissen bei Cusanus siehe R. HAUBST, *Theologie in*

vor allem die Beispiele, die Cusanus zur Veranschaulichung dieser Spannung anführt.⁶ So betont er in seinen Predigten, dass die Philosophie, die den Glauben nicht angenommen hat, nicht imstande ist zu beweisen, dass die Schöpfung aus dem Nichts geschaffen wurde oder dass die Seele unsterblich ist.⁷ Damit benennt er zwei Punkte, die von *moderni* wie Johannes Buridanus und Marsilius von Inghen herausgestellt wurden, um nachzuweisen, dass die Prinzipien des natürlichen Denkens, anders als die *antiqui* behaupteten, nicht mit denen des Glaubens vereinbar seien.⁸ Und auch die Kritik der *moderni* hinsichtlich der Anwendbarkeit der Lo-

der Philosophie – Philosophie in der Theologie des Nikolaus von Kues, in: MFCG 11 (1975) 233–260; J. HOPKINS, *Glaube und Vernunft im Denken des Nikolaus von Kues. Prolegomena zu einem Umriß seiner Auffassung* (Trier 1996) und W. BEIERWALTES, *Das Verhältnis von Philosophie und Theologie bei Nicolaus Cusanus*, in: MFCG 28 (2003) 65–102 mit Verweisen auf weitere Literatur auf S. 75 (Anm. 25).

⁶ Über die mittelalterliche Predigt (Aufbau, Stil, Inhalt und Verwendung von Beispielen) informiert J. LONGÈRE, *La prédication médiévale* (Paris 1983). Besonderheiten der Cusanischen Predigten sind dargestellt in R. HAUBST, *Praefatio generalis*, in: h XVI, IX–XXXV, und DERS., *Zur Edition der Predigten und anderer Cusanus-Werke*, in: MFCG 19 (1991) 136–162, bes. 136–143.

⁷ *Sermo* CLXV: h XVIII, N. 8, Z. 5–10: Propterea Aristoteles in multis erravit et signanter in XI Metaphysicae ubi probare nititur corruptibile numquam transire in incorruptibile quia genere differunt et per consequens in principiis essentialibus. Cusanus greift in diesem Zusammenhang die von Paulus (1 Kor 1, 18–31) vollzogene Unterscheidung zwischen »sapientia huius mundi« und »sapientia Dei« auf. Siehe *Sermo* CCXXXVII: h XIX, N. 4, Z. 13–28: Quis enim capere posset modum quo modo ex nihilo creatus est mundus (...) et mortale fiat immortale? (...) Quoad mundanam philosophiam ille stultus est qui credit id, quod nulla ratione probatur. Secundum divinam sapientiam ille stultus est, qui credit quod divina possint humana ratione capi. Bemerkenswert ist, dass Cusanus bei der Darlegung von philosophischen Gründen für die Unsterblichkeit der Seele in seinen Werken nicht von »Beweis«, sondern lediglich von »Zeichen«, »Erfahren« oder »Sehen« spricht, wie K. KREMER, *Philosophische Überlegungen des Cusanus zur Unsterblichkeit der menschlichen Geistseele*, in: MFCG 23 (1996) 21–64, bes. 22–23, nachgewiesen hat.

⁸ MARSILIUS VON INGHEN, *Quaestiones super quattuor libros Sententiarum* (Straßburg 1501, Nachdruck Frankfurt am Main 1966), Lib. 2, q. 1, a. 2, fol. 205^{va}: (...) in puro lumine naturali non potest probari creationem esse possibilem. Zur Seelenlehre der »moderni« siehe die edierten Texte in O. PLUTA, *Kritiker der Unsterblichkeitsdoktrin in Mittelalter und Renaissance* (Amsterdam 1986) 85 (Johannes Buridanus), 88 (Nikolaus Oresme), 98 (Heinrich Olting von Oyta), bes. 100 (Marsilius von Inghen): Tertia conclusio est fides catholica, quod intellectus humanus est perpetuus a parte post et creatus a parte ante. Illa conclusio creditur fide, qui non potest probari ratione naturali.

gik bei der Schriftauslegung kehrt in den Predigten des Cusanus wieder. Den *moderni* wie Marsilius von Inghen zufolge ist die Aussage ›*Filius est tantum Deus*‹ logisch gesprochen wahr, da ›*Filius*‹ und ›*Deus*‹ für dasselbe stehen, nämlich für den Sohn Gottes. Dennoch gibt diese Aussage die Intention der Schrift verkehrt wieder, da sie impliziert, dass der Sohn Gottes nicht inkarniert ist. Deshalb ist ihr nicht zuzustimmen, ungeachtet der Regeln der Logik.⁹ Anhand solcher Beispiele zeigten die *moderni*, dass die Anwendung der Logik bei der Schriftauslegung problematisch sei und dass diesen Problemen nur vorzubeugen sei, indem bei der Untersuchung der Wahrheit einer Aussage die Intention des Autors (*intentio auctoris*) als Norm behandelt werde.¹⁰ Cusanus äußert sich auf ähnliche Weise über die Logik. Er betont, dass die grammatikalische Form der Aussage ›*Hoc est corpus meum*‹ keineswegs ausschließt, dass bei der Hostie von geweihtem Brot die Rede ist, obwohl das Wort ›*hoc*‹ grammatikalisch gesehen nicht auf das Brot verweist, da ›*hoc*‹ neutrum ist und ›*panis*‹ maskulin.¹¹ Die Regeln der Grammatik und der Logik reichen also nicht aus. Die Schrift ist nur dann zu verstehen, wenn der Leser bis zur *intentio scribentis* vordringt. Er muss wissen, was Gott intendierte.¹²

⁹ MARSILIUS VON INGHEN, *Quaestiones super quattuor libros Sententiarum*, Lib. 1, q. 24, a. 2, fol. 101^{rb}: Quamvis ergo de vi strictae locutionis talis sit vera (›*Filius est tantum Deus*‹), quia tamen ea usi sunt haeretici (. . .) ideo tutius est eam non concedere, ne erroris occasio simus. Ideoque etiam doctores nostri eam non admittunt.

¹⁰ Näheres dazu mit weiteren Beispielen in M. J. F. M. HOENEN, *Virtus sermonis and the Trinity: Marsilius of Inghen and the Semantics of Late Fourteenth-Century Theology*, in: *Medieval Philosophy and Theology* 10 (2001) 157–171.

¹¹ *Sermo CCXXXV*: h XIX, N. 11, Z. 1–5: Quidam dixerunt in hoc sacramento esse corpus Christi et panem, quod moderni non admittunt, quia tunc non dixisset Iesus: ›*Hoc est corpus meum*‹, sed ›*Hic est corpus*‹. Tamen potest veterum intellectus admitti (. . .). Die ›*moderni*‹ des fünfzehnten Jahrhunderts versuchten, sich mit allen Mitteln von der verurteilten Lehre des John Wyclif zu distanzieren, derzufolge die Substanz des Brotes in der Hostie erhalten bleibe. Deshalb bedienten sie sich hier eines grammatikalischen Arguments, das sie in anderen Fällen, wie die oben genannten, nicht gelten lassen wollten. Siehe dazu P. J. J. M. BAKKER, ›*Hoc est corpus meum*‹. *L'analyse de la formule de consécration chez les théologiens du XIV^e et du XV^e siècles*, in: C. Marmo (Hg.), *Vestigia, Images, Verba. Semiotics and Logic in Medieval Theological Texts (XIIth–XIVth Century)* (Turnhout 1997) 427–254 und DERS., *Réalisme et remanence. La doctrine eucharistique de Jean Wyclif*, in: M. Fumagalli Beonio Brocchieri und S. Simonette (Hg.), *John Wyclif. Logica, Politica, Teologia* (Firenze 2003) 87–112.

¹² *Sermo CCXXXII*: h XIX, N. 8, Z. 3–6: (. . .) si debet attingere usque ad intentionem

1.3. Christus und die Philosophie

In seinen Predigten betont Cusanus wiederholt, dass allein der Glaube den Zugang zum Verständnis dessen bietet, was Gott in der Schrift meint.¹³ Und dies ist der Glaube an Christus als die Wahrheit (*ipsa veritas*), die gekreuzigt wurde, um den Menschen zur Wahrheit zu führen.¹⁴ Dies bedeutet jedoch nicht, dass jeder Gebrauch der Philosophie ausgeschlossen ist. Vielmehr impliziert der Glaube an Christus als die Wahrheit auch den Glauben an die Wahrheit der Schöpfung.¹⁵ Die Schöpfung zeugt von der göttlichen Wahrheit, allerdings in einer Sprache, die vom Menschen leicht missverstanden werden kann, wenn er die Intention des Schöpfers nicht kennt. Deshalb muss sich der Mensch auch in der Philosophie von Christus leiten lassen.¹⁶ Nur unter dieser Voraussetzung kann die philosophische Analyse der Schöpfung bei der Schriftauslegung angewandt werden. Der Glaube an Christus ermöglicht somit die Verbindung zwischen Exegese und Philosophie.

Im Folgenden werde ich die besondere Beziehung zwischen Exegese und philosophischer Analyse in den Predigten des Cusanus näher untersuchen. Dazu werde ich zunächst auf das Menschenbild eingehen, wie es in den Predigten hervortritt. Denn die Spannung zwischen Philosophie und Exegese liegt nach Cusanus in der Natur des Menschen begründet.¹⁷

scribentis, ut intelligat, oportet dum vult intelligere, quod una sit ipsius et scribentis intentio seu spiritus movens.

¹³ *Sermo* CCVII: h XIX, N. 10, Z. 1–3: Unde nisi quis credat verbum esse verbum Dei, non credit, quod verbum sit veritas, et ideo non accipit.

¹⁴ *Sermo* CCXXVII: h XIX, N. 6, Z. 5–8, und h XIX, N. 9, Z. 1–12. Zur Bedeutung Christi in den Predigten des Cusanus siehe W. A. EULER, *Die Christusverkündigung in den Brixener Predigten des Nikolaus von Kues*, in: MFCG 27 (2001) 65–80, bes. 67.

¹⁵ *Sermo* CL: h XVIII, N. 2, Z. 1–12: (...) omnis creatura est imago absolutae veritatis, quae est verbum. Über die Schöpfung in der Sicht des Cusanus informiert S. WOLTER, »*Apparitio Dei. Der theophanische Charakter der Schöpfung nach Nikolaus von Kues* (Münster 2004).

¹⁶ *Sermo* CCXXVI: h XIX, N. 15, Z. 12–15, und ebd. N. 16, Z. 1–2: Et sicut sensus subesse debet rationi, sic ratio intelligentiae, uti ratio discipuli movetur per intelligentiam magistri, ut fiat intelligens. Caput autem ecclesiae seu scholae rationis est magister unus, scilicet Christus (...). Zum Hintergrund dieses Gedankens siehe L. BIANCHI, »*Captivare intellectum in obsequium Christi*«, in: *Rivista Critica di Storia della Filosofia* 38 (1983) 81–87.

¹⁷ Auch W. A. Euler hebt in seinem Beitrag zu diesem Band die Bedeutung der Anthropologie für das Verständnis der Predigten des Cusanus hervor.

Anschließend werde ich darstellen, wie Cusanus mit der Schrift umgeht und welches die Ausgangspunkte der exegetischen Methode sind, die er in seinen Predigten anwendet, um schließlich herauszuarbeiten, welche Kriterien ihm zufolge über die Richtigkeit der Schriftauslegung entscheiden.¹⁸

2.1. Die zweifache Natur des Menschen

Es fällt auf, wie häufig und ausführlich Cusanus in seinen Predigten die menschliche Natur thematisiert. Eine angemessene Analyse davon würde eine eigenständige Monographie füllen. Wir können uns hier nur auf die Hauptlinien konzentrieren.¹⁹

Cusanus hebt bei der Darstellung des Menschen zwei grundsätzliche Aspekte hervor. Einerseits zeigt er, warum der Mensch ohne die Hilfe durch den Glauben nie zur Wahrheit gelangen kann. Andererseits macht er deutlich, dass der Mensch eine natürliche Neigung hat, sich auf die Suche nach Wahrheit zu begeben.²⁰ Der Glaube fügt so eigentlich nichts hinzu, sondern nimmt dem Menschen etwas, nämlich seine Unwissenheit, wie er zur Wahrheit gelangen kann.²¹

¹⁸ Besonderheiten der spätmittelalterlichen Diskussion über die exegetische Methode habe ich dargestellt in M. J. F. M. HOENEN, *Theology and Metaphysics. The Debate between John Wyclif and John Kenningham on the Principles of Reading the Scriptures*, in: M. Fumagalli Beonio Brocchieri und S. Simonette (Hg.), *John Wyclif. Logica, Politica, Teologia* (Firenze 2003) 23–55.

¹⁹ Zur Cusanischen Anthropologie siehe P. MOFFITT WATTS, *Nicolaus Cusanus. A Fifteenth-Century Vision of Man* (Leiden 1982).

²⁰ Dass der Glaube Voraussetzung für das Auffinden der Wahrheit sei, sogar für das Erkennen überhaupt, hebt Cusanus in mehreren Predigten hervor, so in *Sermo XXXI*: h XVII, N. 1, Z. 15–18: *Veritas igitur non aliter quam fide attingitur*. Ähnlich in *Sermo XXXII*: h XVII, N. 3, Z. 12–14: *Ad omnem intellectionem necesse est fidem praecedere* (. . .). Zugleich unterstreicht er wiederholt, dass dem Menschen ein ihm von Gott gegebenes *desiderium veritatis* innewohnt. Siehe *Sermo LVI*: h XVII, N. 2, Z. 3–6: *In rationali spiritu lucere voluit* (sc. *verbum Dei*), *in quo posuit desiderium veritatis, desiderium vitae et legem aeternam, per quam potest intrare in veritatem et vitam*. Und *Sermo CL*: h XVIII, N. 3, Z. 11–12: *Unde inest rationali creaturae desiderium, ut similis fiat Altissimo* (. . .).

²¹ *Sermo CCXLV*: h XIX, N. 7, Z. 2–4: *Tunc oportet, quod haec ignorantia, per quam omnes corruerunt, fide pellatur*. In der gleichen Predigt hebt Cusanus hervor, dass die Allwissenheit Christi die Unwissenheit des Menschen aufhebt, indem sie das Zeitliche

Gleichzeitig aber ist der Mensch nie aus eigener Kraft imstande, sich dieser Unwissenheit zu entledigen. Er muss sich dazu dem Glauben öffnen. Nimmt er den Glauben an, so findet er die Wahrheit, und zwar die höchste Wahrheit, die er stets suchte.²² Insofern besteht eine tiefe Kluft zwischen Glaube und Unglaube; zwar geht es jeweils um dieselbe Wahrheit, doch wird sie im einen Fall geoffenbart, während sie im anderen verhüllt bleibt.

2.2. Der fleischliche Mensch

Bemerkenswert ist, dass Cusanus beide Seiten seines Menschenbildes nicht etwa mit der aristotelischen Philosophie begründet, sondern mit der Schrift. Hinsichtlich der Unfähigkeit des Menschen, aus eigener Kraft die Wahrheit zu finden, verweist er auf das Buch Genesis, demzufolge der Mensch aus Fleisch geboren sei, was ihn daran hindere, sich ohne Weiteres auf das Geistige zu richten. Gott ist Geist und kann allein mit dem Geist erkannt werden.²³ Wenn aber der Mensch Gott nicht erkennt, erkennt er auch sein eigenes Wesen und seine eigene Herkunft nicht und weiß nicht, dass er – wenngleich begrenzt und sterblich – im Unbegrenzten und Unsterblichen seinen Ursprung hat.²⁴ Dieser *motus*

auf das Ewige zurückführt. Siehe ebd. h XIX, N. 6, Z. 1–7: Venit Iesus, cuius intellectus fuit omniens luci sapientiae Dei unitus, tollens inveteratam ignorantiam, ostendens vitam spiritus aeternam (. . .).

²² *Sermo XXXII*: h XVII, N. 4, Z. 1–4: Cognitio veri est visio seu quies intellectus, et est adeptio filiationis Dei, quia Deus est veritas. Unde ad filiationem Dei primo requiritur receptio, quae fit per fidem. Deshalb können die Ungläubigen nicht zur vollen Wahrheit gelangen. Vgl. *Sermo XXXIII*: h XVII, N. 3, Z. 8–9: (. . .) impossibile est infideles consequi veritatem ultimam, quia illam non credunt.

²³ *Sermo L*: h XVII, N. 4, Z. 1–4: Nam docet Genesis, quo modo nati sumus secundum carnem, quae nativitas adversatur spiritui. Dass Gott, da er die Wahrheit ist, nur mit dem Geist erkannt werden kann, hebt Cusanus hervor in *Sermo XL*: h XVII, N. 7, Z. 7–8: (. . .) solo enim intellectu Deus, qui veritas est, attingitur (. . .).

²⁴ Der menschliche Geist kann durch die Regungen des Fleisches verwirrt werden. Siehe dazu *Sermo LVIII*: h XVII, N. 36, Z. 1–3: Nititur autem princeps animalitatis ipsum (sc. spiritum in nobis, qui est liber, MH) in servitutem redigere et sibi subicere. Deshalb kann er sein eigenes Wesen nicht selbst erkennen, wie Cusanus betont in *Sermo LVIII*: h XVII, N. 1, Z. 11–12: (. . .) noster rationalis spiritus non possit ex se suam quidditatem venari (. . .). Die Schrift lehrt jedoch, dass der Mensch aus dem ewigen Gott hervorgegangen ist. Vgl. *Sermo LII*: h XVII, N. 4, Z. 1–5: Cuius fuit doctrina, quod

carnis, der ihn von der Wahrheit abhält, kann nur durch den Glauben an den gekreuzigten Christus überwunden werden. Der Tod und die Auferstehung Christi bezeugen die Unsterblichkeit der menschlichen Natur.²⁵ Diese Einsicht bleibt denjenigen verschlossen, die sich nicht auf die Schrift, sondern nur auf das menschliche Wissen stützen.²⁶

2.3. Der geistige Mensch

Jedoch ist der Mensch, der sich auf das menschliche Wissen beruft, nicht vollkommen ohne Halt. Er hat nämlich eine natürliche Neigung, nach der Wahrheit zu suchen. Diese Neigung resultiert daraus, dass der Mensch ein Geschöpf Gottes ist und nach dessen Bild und Gleichnis geformt wurde, wie das Buch Genesis berichtet.²⁷ Dass der Mensch ein Abbild Gottes ist, zeigt sich vor allem darin, dass sein Erkenntnisvermögen potentiell unendlich ist, so dass er immer neue Dinge erkennen kann. Je mehr er erkennt, desto eindringlicher bezeugt er, dass er ein Bild des unendlichen Gottes ist.²⁸ Allerdings ist es nicht der Inhalt der Er-

homo sit a Deo, a quo habet spiritum immortalem, qui non est de hoc mundo corruptibili sed de mundo intellectuali, ubi est regnum Dei et vita beata et aeterna (. . .).

²⁵ *Sermo* CCXLV: h XIX, N. 7, Z. 5–9: Aspirare ad aeternam vitam non nisi fide possumus. Sed ad hanc fidem pertingere non possumus nisi per fidem omnis fidei, quae est, quod magister noster Iesus sit Filius Dei et crucifixus. Der Begriff »motus carnis« wird verwendet in *Sermo* LVIII: h XVII, N. 35, Z. 1–3: Unde species humana secundum animalitatem inclinatur instinctu animalitatis ad motum desiderii carnis seu animalitatis.

²⁶ *Sermo* CCXXXII: h XIX, N. 3, Z. 22–27: Primum igitur necesse est, ut credamus quod evangelium sit verbum veritatis docens ubi est cibus immortalis vitae, quam quaerimus, et quod nulla sit alia via ad ipsam quam via Iesu, et haec via ad regnum vitae aeternae in evangelio complicatur. Vgl. auch *Sermo* CLIII: h XVIII, N. 2, Z. 1–4: Docemur ex evangelio nos animam habere, quae ex Deo est, et si illa secundum genealogiam uti ex Deo est, reperitur audiens verba Dei et servans, non morietur in aeternum.

²⁷ *Sermo* XLIII: h XVII, N. 4, Z. 1–4 (mit Zitaten aus dem Buch Genesis). Vgl. auch *Sermo* LVI: h XVII, N. 2, Z. 1–6, und *Sermo* CCXXXIII: h XIX, N. 6, Z. 2–3.

²⁸ *Sermo* CLXVIII: h XVIII, N. 8, Z. 16–18: Sola intellectualis natura habet in se principia, per quae potest fieri melior, et ita Deo similior et capacior. Vgl. ferner *Sermo* CLXXXIII: h XVIII, N. 6, Z. 1–2: Intellectus autem fit Deo conformior per intellegere. Siehe schließlich auch *Sermo* CXXXIX: h XVIII, N. 6, Z. 1–3.

kenntnis, der ihn näher zu Gott bringt, sondern die Endlosigkeit der Suche. Im Erkennen der Dinge bemerkt der Mensch, dass seine Erkenntnis nie zu einem Abschluss gelangen kann. Niemals erlangt er ein vollständiges Bild von der Leistungsfähigkeit seines Erkenntnisvermögens und somit von dessen eigentlicher Natur. Zum Gegenstand seiner Erkenntnis kann der Mensch folglich alles machen – mit der Ausnahme seiner selbst und des Ursprungs seines Erkennens.²⁹ Ruhe findet das menschliche Erkennen Cusanus zufolge nur in Christus, der als Sohn des Vaters das wahre Abbild Gottes und der Ursprung von allem ist. Allein in Christus erkennt der Mensch seine eigene Natur als Abbild Gottes wieder.³⁰ Auch in diesem Fall kann nur der Glaube das Fundament legen, um Christus als Wahrheit anzunehmen. Ohne diesen Glauben hat der Mensch keine Kenntnis von seinem eigenen Wissen.³¹

2.4. Das Wissen von Gott und der Schöpfung

Dies bedeutet jedoch nicht, dass der Mensch ohne Glaube in absolute Finsternis gerät. Es gibt eine Brücke hin zu Gott, die nie verloren gehen kann, und zwar die evidente Tatsache, dass Gott existiert und er die Wahrheit ist. Kein denkendes Wesen kann die Existenz und Wahrheit Gottes bestreiten, ohne unweigerlich in Widersprüche zu geraten, so

²⁹ *Sermo* CCXXVI: h XIX, N. 10, Z. 4–6: Semper enim plus et plus potest intellegere quam intelligat. Non est igitur verbum eius aequale potentiae. Quare non est consubstantiale. Deshalb kann die menschliche Seele ihr eigenes Wesen auch nicht in einem Begriff zum Ausdruck bringen. Siehe *Sermo* XLVII: h XVII, N. 9, Z. 25–26: Sed quidditas animae non est nominabilis, quia ipsa praecedit id, quod ratio apprehendit.

³⁰ Dass nur Christus das wahre Abbild Gottes ist, hebt Cusanus hervor in *Sermo* CCXXVI: h XIX, N. 10, Z. 10–13: Solum verbum Dei Patris est aequale necessario, immo ipsa aequalitas, alias non procederet perfectissimum intellegere et Deus non intelligeret se ipsum perfectissime. Christus ist so die Vervollkommnung der Schöpfung, die ohne ihn nicht erreicht werden kann, auch nicht im menschlichen Erkennen, wie betont wird in *Sermo* CXXIX: h XVIII, N. 7, Z. 11–15: Sed Christus venit, qui est finis creaturae. In illo lumen illud intellectuale unitum est veritati et rationi aeternae, ut sic quiescet omnipotentia in se ipsa. Nam non esset aliter perfectio creationis. Deshalb findet nur in Christus jedes Geschöpf seine Ruhe. Siehe *Sermo* XLVII: h XVII, N. 11, Z. 8–10: Omnis motus est in Christo quietus: caeli, terrae, maris et omnium, quae sunt ab immobili Deo condita etc.

³¹ Siehe dazu das Zitat oben in Anm. 13 (*Sermo* CCVII: h XIX, N. 10, Z. 1–3).

hebt Cusanus hervor.³² Ebenso wenig leugnen die Menschen, dass Gott der Ursprung und das Ziel von allem ist.³³ Der Philosoph vermag daraus zu lernen, dass er aus eigener Einsicht weiß, dass Gott existiert. Diese Erkenntnis erweckt in ihm das Verlangen, Gott zu suchen, doch kann sie ihm niemals die Erfüllung dieses Strebens ermöglichen, da Gott im Unsichtbaren verborgen ist. Das Wesen Gottes bleibt dem Menschen, der sich ausschließlich auf das eigene Erkennen stützt, verschlossen. Allein Christus, als das Wort Gottes, kann ihm zu dieser Einsicht verhelfen.³⁴ Dasselbe gilt für sein Wissen von der Schöpfung. Cusanus betont in seinen Predigten regelmäßig, dass ohne Offenbarung das ›quid est‹ der Dinge nicht erkennbar ist. Dieses ›quid est‹ der Dinge nämlich ist ihre Wahrheit, und diese gründet ausschließlich in Gott.³⁵ Das einzelne Geschöpf ist nichts anderes als die göttliche Weisheit, die sich auf eine bestimmte Weise zeigt. Das ›quid est‹ der Dinge ist unsichtbar im Schoß des Vaters verborgen. Allein das Wort des Vaters kann es offenbaren.³⁶

³² *Sermo* CCIV: h XIX, N. 2, Z. 1–2: Dico itaque primo, quod apud omnes nationes est certissimum Deum esse et ipsum esse veritatem aeternam; neque concipi potest ipsum non esse, nisi hoc dicatur per excellentiam. Cusanus bezeichnet die Predigt, in der er diesen Gedanken betont, als grundlegend und vorbildlich. Siehe *Sermo* CCIV: h XIX, N. 1, Z. 7–8: Sit hic Sermo noster quasi primus omnium atque fundamentalis, ex quo poterint multi formari.

³³ *Sermo* CCIV: h XIX, N. 5, Z. 20–24: Deum autem regem universorum omnes fatentur, non solum Christiani, Iudaei aut Sarraceni, qui unum eundem Deum ut regem regum et dominum dominantium colunt, sed etiam gentiles.

³⁴ *Sermo* XLVIII: h XVII, N. 3, Z. 1–3: Quid igitur attingit omnis creatura de Deo? Nam in operibus eius attingit ipsum admirabilem, sed ipsum non attingit. Und *Sermo* LIX: h XVII, N. 5, Z. 12–13: Qui igitur putat se videre per hominem invisibile, recte caecus in ratione est. Nur das Wort kann den Menschen zu Gott führen. Vgl. *Sermo* XXIII: h XVI, N. 30, Z. 3–6: Non enim potest aliud nomen reperiri, quod nos ducere possit in Patris notitiam, nisi illud Verbum sive nomen infinitum, quod est infinita Aequalitas Patris. Zur Bedeutung des Begriffs der ›aequalitas‹ in der Christologie des Cusanus siehe H. SCHWAETZER, *Aequalitas. Erkenntnistheoretische und soziale Implikationen eines christologischen Begriffs bei Nikolaus von Kues. Eine Studie zu seiner Schrift ›De aequalitate‹* (Hildesheim 2000). Vgl. ferner W. BEIERWALTES, *Denken des Einen. Studien zur neuplatonischen Philosophie und ihrer Wirkungsgeschichte* (Frankfurt am Main 1985) 368–384.

³⁵ *Sermo* LVI: h XVII, N. 2, Z. 18–21: Sed in hoc mundo ignoramus, quid veritas, quid vita, quid via, lex seu caritas. Unde Christus intravit in hunc mundum, ut nobis haec omnia ostendat. Vgl. auch *Sermo* LVIII: h XVII, N. 1, Z. 11–12, und *Sermo* LXI: h XVII, N. 13, Z. 3–11.

³⁶ *Sermo* XLVIII: h XVII, N. 20, Z. 6–9: (. . .) quamdiu ignoratur nomen Dei, a quo om-

Die Philosophie, die nicht durch die Offenbarung geleitet wird, stößt hier schnell an ihre Grenzen, wenn sie zur Erkenntnis der höchsten Wahrheit (*veritas ultima*) gelangen will.³⁷ Nimmt sie hingegen das göttliche Wort zum Ausgangspunkt, dass er der Schöpfer von allem ist, so ergibt sich eine vollkommen andere Situation: Dann öffnet sich die gesamte Schöpfung als *liber artis aeternae*.³⁸ Aus diesem Buch kann die Philosophie grenzenlos schöpfen, um mit seiner Hilfe das göttliche Wort zu verdeutlichen.³⁹ Genau dies tut Cusanus in seinen Predigten.

3.1. Schrift und Schöpfung

Die Kenntnis der Schrift ist die Voraussetzung, um Wissen von der Schöpfung zu erlangen, das seinerseits bei der Schriftauslegung angewandt werden kann. Hier scheint eine zirkuläre Struktur vorzuliegen, was jedoch nicht der Fall ist. Sowohl die Schrift als auch die Schöpfung sind Manifestationen ein und derselben göttlichen Weisheit – mit dem Unterschied, dass die Schrift ihre Herkunft von Gott explizit zum Ausdruck bringt, während die Schöpfung dies lediglich implizieren kann.⁴⁰

Im nun folgenden Teil möchte ich auf die Art und Weise eingehen, in der sich Cusanus in seinen Predigten über die Schrift äußert. Im Rahmen dieser Studie werde ich mich auf einige zentrale Aspekte konzentrieren, andere dagegen unberücksichtigt lassen, wie beispielsweise seine Inter-

nia, necesse est et ignorare nomen creaturae, quod est similitudo nominis Dei. In *Sermo XXIII*: h XVI, N. 28, Z. 4, wird das Wort als »perfecta innotescendi ratio« bestimmt. Deshalb ist den Geschöpfen als solchen bei der Suche nach der Wahrheit (vorerst) keine Beachtung zu schenken, sondern nur Christus ist zu folgen. Siehe *Sermo CXXII*: h XVIII, N. 9, Z. 6–9: Linqnendi igitur sunt omnes testes, qui vel ex sensibilibus, imaginibus aut rationabilibus de veritate testimonium perhibere nituntur, et solum sequendus est Christus.

³⁷ So wird der Begriff »veritas ultima« verwendet in *Sermo XXXIII*: h XVII, N. 3, Z. 8–9.

³⁸ *Sermo CXXI*: h XVIII, N. 5, Z. 17–18: Mundus est ut liber artis aeternae seu Sapientiae. Vgl. ferner ebd. N. 7, Z. 1: Nota: Sapientia est Filius Dei (. . .).

³⁹ Das Geschöpf bezeugt nämlich die göttliche Weisheit. Siehe *Sermo CLXIII*: h XVIII, N. 4, Z. 6–7: Et quid est aliud creatura quam sapientia Dei sic ostensa?

⁴⁰ Vgl. dazu etwa die oben in Anm. 24 zitierten Stellen, an denen Cusanus über das Vermögen und das Unvermögen des Menschen spricht, seine eigene Natur zu erkennen.

pretation der Beziehung zwischen *historia* und *sensus mysticus*, seine Bewertung der Unterschiede zwischen den Evangelien sowie seine These von der Unerschöpflichkeit der Schrift.⁴¹

3.2. Christus als Mittelpunkt der Schrift

Den Mittelpunkt der Schrift bildet für Cusanus die Person Christi. In ihm ist alles zusammengefasst, was in der Schrift geschrieben steht. Ein Wort des Paulus aufgreifend spricht Cusanus auch von Christus als dem *verbum abbreviatum*.⁴² Die Geburt Christi durch die Jungfrau Maria wird bereits im Schöpfungsbericht der Genesis angekündigt und wird in den folgenden Büchern immer deutlicher formuliert, namentlich durch die Propheten. Anders gesagt: Das Alte Testament ist damit eine Vorankündigung des Neuen. Das Neue Testament bringt zum Ausdruck, was im Alten Testament verborgen liegt.⁴³ Cusanus verwendet zur Illustration die

⁴¹ Nur soviel zu diesen Themen: Was die Beziehung zwischen ›historia‹ und ›sensus mysticus‹ betrifft, stützt sich Cusanus auf Gregor den Großen nach dem die ›historia‹ in der Schrift häufig auf ein ›mysterium‹ verweise. Vgl. hierzu *Sermo VI*: h XVI, N. 10, Z. 27–29: Et haec historia Sacrae Scripturae unum narrat et aliud, scilicet mysterium, prodit dicente beato Gregorio XV Moralium (. . .). Differenzen zwischen den Evangelien werden von Cusanus in *Sermo XII*: h XVI, N. 8, Z. 1–39, herausgestellt. Sie bringen ihm zufolge die Größe des Mysteriums Christi zum Ausdruck. Vgl. ebd. N. 9, Z. 1: Haec omnia sunt maximi mysterii (. . .). Die Unerschöpflichkeit der Schrift zeigt sich für Cusanus darin, dass ihre Deutung niemals zu einem Abschluss gelangen kann. Vgl. dazu *Sermo CCXLII*: h XIX, N. 31, Z. 10–12: Tanta est enim sacrae scripturae fecunditas, quod sufficienter nequit explicari. Eine eingehende Darstellung der exegetischen Methode des Cusanus mit Angaben zu weiterführender Literatur bietet K. REINHARDT, *Nikolaus von Kues in der Geschichte der mittelalterlichen Bibelexegese*, in: MFCG 27 (2001) 31–63.

⁴² *Sermo CLIV*: h XVIII, N. 22, Z. 1–2: Christus igitur est verbum Patris abbreviatum super terram. In der Menschheit Christi ist nicht nur die Schrift, sondern sind alle Bücher überhaupt zusammengefasst. Siehe ebd. N. 22, Z. 5–10: Et nota, quod est quasi conclusio omnium librorum et scripturarum et figurarum et formarum et artium scibilibum et operabilium, sicut conclusio est breve verbum complicans omnia in virtute (. . .). Vgl. *Rm* 9,28.

⁴³ *Sermo IX*: h XVI, N. 10, Z. 1–3: (. . .) sacratissima Scriptura in primordio hoc praedestinatatum aeternum maximum opus posuit incarnandi Verbi ex Virgine (. . .). Das Geheimnis der Inkarnation hat sich immer deutlicher in der Schrift offenbart. Vgl. *Sermo XVIII*: h XVI, N. 3, Z. 1–6: »(. . .) se Salvator a principio semper manifestavit per prophetas, semper clarius et clarius. Et de quanto plus appropinquabant prophetae ad

Metapher der menschlichen Entwicklung vom Embryo, der noch in der Gebärmutter eingeschlossen und für niemanden sichtbar ist (das Alte Testament), bis zum voll entwickelten Menschen, der von anderen wahrgenommen werden kann, der weiß, woher er kommt, und der anderen über seine Herkunft zu berichten vermag (das Neue Testament).⁴⁴ In der Person Christi hat die göttliche Botschaft des Alten Testaments eine sichtbare und vernünftige Gestalt angenommen und somit ihre endgültige Form gewonnen.⁴⁵ Christus ist das lebendige Wort der ewigen Weisheit. Der Mensch, der die Schrift begreifen will, muss deshalb Christus zum Maßstab nehmen.⁴⁶ Obwohl die Schrift verschiedene Bücher umfasst, genügt dem Menschen dieser eine Maßstab, denn im Worte Christi fällt die gesamte Schrift wie in einem Brennpunkt verdichtet zusammen.⁴⁷ Bei der Lektüre der Schrift muss sich der Mensch diesen Bezugspunkt stets vor Augen halten. Cusanus weist seine Zuhörer darauf hin, dass sie die Texte immer wieder betrachten müssen, um durch die Oberfläche der grammatikalischen Bedeutung in sie einzudringen und bis zu der einen Intention des göttlichen Schreibers zu gelangen.⁴⁸

Christum, de tanto clarius prophetizabant et sanctiores fuerunt, ut Johannes Baptista etc.

⁴⁴ Vgl. *Sermo* CLXIX: h XVIII, N. 3, Z. 7–10: (. . .) Ita non est alia veritas novi testamenti et alia veteris, sed eadem una est occulta quasi in utero nondum intellecta seu visa, alia est nata et facta visibilis, sublato velamine litterae.

⁴⁵ *Sermo* CCXII: h XIX, N. 2, Z. 17–19: Sic scriptura veteris testamenti est ut corpus, cui Christus verbo suo spiritus addidit.

⁴⁶ *Sermo* CXXV: h XVIII, N. 3, Z. 7–9: (. . .) nisi verbum arcana reseret, non possunt (sc. audientes, MH) audire ea, quae latent sub sensibilibus verborum signis. Vgl. auch *Sermo* CCXII: h XIX, N. 2, Z. 19–23: Ipse enim nobis aperuit scripturas verbo doctrinae, in quo spiritum infundit. Unde nisi ipse dederit spiritum, non intelligitur scriptura (. . .).

⁴⁷ *Sermo* CCXXVII: h XIX, N. 9, Z. 1–2: Verba Iesu sunt consummatae perfectionis, quia ipsa veritas. Vgl. auch *Sermo* CLIV: h XVIII, N. 20, Z. 17: Christus docet omnes scripturas de eo esse (. . .).

⁴⁸ *Sermo* CCXXXII: h XIX, N. 8, Z. 1–8: Attende, quod nemo intelligit scripturam alterius, nisi attingat usque ad intentionem scribentis. (. . .) Sic nisi quis habeat eundem spiritum quam Iesus, non attingit ad intellectum seu gustum evangelii. Vgl. auch *Sermo* CCXXVII: h XIX, N. 15, Z. 13–18: Qui enim est satis in grammaticalibus imbutus (. . .), sed tantum occupatur circa activam vitam, quod receptum verbum non ruminat nec circa ipsum attente versatur, perdit verbum (. . .).

3.3. Kulminationspunkte

Diese Intention tritt in besonderer Weise an einigen Stellen hervor, die das Geheimnis Christi gleichsam noch kondensierter bündeln. Cusanus weist in seinen Predigten auf mindestens vier solcher Kulminationspunkte hin. Der erste findet seinen Ausdruck im Beginn des Johannes-Evangeliums ›*In principio erat verbum*›. Diesen Satz bezeichnet Cusanus als das *unum principium omnium*, das den Schlüssel zum Geheimnis der Trinität darstellt und am Anfang von allem steht.⁴⁹ Der zweite Punkt ist die Menschwerdung Christi. Diese betrachtet Cusanus als den Kern (*conclusio*) der Schrift, welcher für ihn in der Botschaft besteht, dass das Wort sich dem Menschen offenbaren will. Es ist das Wort, das alle Worte umfasst (*breve verbum complicans omnia in virtute*) und daher für alle Zeiten genügt.⁵⁰ Der dritte Punkt findet sich im Kreuzestod Christi, den Cusanus als Bekräftigung der ewigen Wahrheit betrachtet, die durch das *breve verbum* offenbart ist (*testimonium veritatis*).⁵¹ Als viertes schließlich nennt Cusanus die Auferstehung (*resurrectio*), welche er als die Vollendung (*perfectio*) der Schrift betrachtet, da sie dem Menschen offenbare, dass das Wort tatsächlich das Wort des ewig lebendigen Gottes ist, das den Menschen zu seinem Ursprung zurückführen wird.⁵²

In diesen vier Punkten kulminiert die Wahrheit der Schrift. Sie bringen zum Ausdruck, dass die Vergänglichkeit des Menschenlebens, wie es von den Philosophen gelehrt wird, bloßer Schein ist und nicht auf Wahrheit beruht. Um die Wahrheit der Schöpfung zu begreifen, muss der Mensch glauben, dass die Schrift wahr ist. Er muss das *testimonium veritatis* anneh-

⁴⁹ *Sermo* XIX: h XVI, N. 5, Z. 14–23. Über das Geheimnis der Trinität hatte Cusanus bereits ausführlich gehandelt in *Sermo* I: h XVI, N. 2–7. Weiteres zur Trinitätslehre des Cusanus mit Verweisen auf die Predigten bietet (noch immer grundlegend) R. HAUBST, *Das Bild des Einen und Dreieinen Gottes in der Welt nach Nikolaus von Kues* (Trier 1952).

⁵⁰ *Sermo* CLIV: h XVIII, N. 22, Z. 2–13. Siehe auch *Sermo* LV: h XVII, N. 11, Z. 14–16: In speciem igitur humanitatis intravit Jesus seu ratio divina, ut esset homini via rediti-onis ad patriam.

⁵¹ *Sermo* CLIV: h XVIII, N. 9, Z. 31–38, und ebd. N. 11, Z. 1–7. Vgl. hierzu auch *Sermo* CCXL: h XIX, N. 2, Z. 22–23: (. . .) crux Christi est ultimum testimonium spiritualis intelligentiae evangelii (. . .).

⁵² *Sermo* CCXX: h XIX, N. 11, Z. 42–43. Vgl. dazu auch die oben in Anm. 24 zitierte Stelle (*Sermo* LII: h XVII, N. 4, Z. 1–5), in dem Cusanus die Botschaft Christi dahingehend zusammenfasst, dass sie die Unsterblichkeit des Menschen bezeuge.

men.⁵³ Dazu leitet ihn das Wort Christi an, insbesondere an den Stellen der Evangelien, an denen das inkarnierte Wort (Christus) direkt zu den Menschen spricht, so etwa, wenn Christus über Maria sagt, dass sie den besseren Teil gewählt hat,⁵⁴ oder wenn er seine Zuhörer lehrt, das Vaterunser zu beten.⁵⁵ Dieses Gebet ist von besonderer Bedeutung, da es von Christus gesprochen und an seinen Vater, welcher der Vater aller Menschen ist, gerichtet wurde. Dieses Wort Christi führt den Menschen zurück zu seinem ewigen Ursprung. In ihm ist die gesamte göttliche Weisheit enthalten (*omnis sapientia Dei relucet in illo sermone*).⁵⁶

3.4. Das Zeugnis vom Kreuzestod Christi

Ob der Mensch das Wort Christi als das Wort der Wahrheit annimmt, ist für Cusanus eine Glaubensfrage.⁵⁷ Der Mensch kann sich von seinem irdischen Streben nicht selbst befreien. Aufgrund seiner freien Natur versucht der menschliche Intellekt eher zu verstehen (*intellegere*) als zu glauben (*credere*) und folgt deshalb lieber den Philosophen als dem Wort Christi, wie Cusanus betont.⁵⁸ Er versucht, diese Haltung zu durchbrechen, indem er seinen Zuhörern das Beispiel Marias vor Augen hält. Ihre Jungfräulichkeit steht als Symbol für die Bereitschaft, sich des fleischlichen Wissens zu enthalten und so die volle Wahrheit des Geistes in sich

⁵³ *Sermo* CCXXXVII: h XIX, N. 4, Z. 13–18.

⁵⁴ Indem Maria das Wort Gottes aufnimmt und das Aufnehmen dieses Wortes als notwendig erachtet, hat sie an der Ewigkeit Gottes teil. Vgl. hierzu *Sermo* LV: h XVII, N. 7, Z. 7–11: Hic etiam potest notari, quod anima Maria ad unum, quod est necessarium, se convertendo eligit optimum, ac quod ipsa sic eligens stabilius in aeternitate confirmata est (. . .). Vgl. *Lc* 10, 42.

⁵⁵ *Sermo* XXIII: h XVI, N. 18–27, bes. N. 18, Z. 7–10: (. . .) capere volo aliquod verbum Christi ab eodem humaniter prolatum, quod tibi sit notum, et sit: Pater noster etc. Cusanus hat mehrere Vaterunser-Predigten geschrieben. Vgl. dazu (mit ausführlichem Kommentar zu den deutschen Vaterunser-Predigten) J. KOCH und H. TESKE, *Die Auslegung des Vaterunsers in vier Predigten* (Heidelberg 1940) (CT 1/6). Vgl. *Mt* 6, 9–13.

⁵⁶ *Sermo* XXIII: h XVI, N. 18, Z. 11–12.

⁵⁷ *Sermo* CCXLIV: h XIX, N. 19, Z. 2–4: Nulla anima capax est, ut ipsam Christus ut Dei Filius inhabitet, nisi Spiritus Sanctus habitaculum praeparaverit.

⁵⁸ *Sermo* XLI: h XVII, N. 14, Z. 13–14: Nam intellectus vellet secundum libertatem suam prius intellegere quam credere. Vgl. auch *Sermo* CLXXIII: h XVIII, N. 5, Z. 2–10: Fides potentiam naturalem supergreditur (. . .). Deficiente fide pondus naturae rediit.

aufzunehmen. In ihrer Konzentration auf das *unum necessarium* hat sie das ganze lebendige Wort der ewigen Weisheit geboren.⁵⁹

Das Zeugnis vom Kreuzestod führt den Menschen zur Wahrheit und leitet ihn an, die Schöpfung unter dem Aspekt der Wahrheit zu betrachten. Aus diesem Grunde hat Cusanus die geschöpflichen Beispiele, die er in seinen Predigten heranzieht, um das Wort der Schrift zu erhellen, jeweils mit deutlichem Bezug auf Christus gewählt. So zeigt er am Beispiel der *humanitas Christi*, worin die Bedeutung Christi als Menschen für das Verstehen der Schöpfung liegt. Christus ist als Mensch mit allen Menschen verbunden. Er teilt mit ihnen das Menschsein, das in ihm mit dem lebendigen Gott verbunden ist.⁶⁰ Im Sterben und in der Auferstehung wird das Menschsein Christi zu seinem Ursprung im ewigen Vater zurückgeführt. Damit hat er für jeden und an jedem gezeigt, dass die geschaffene Menschheit in Wahrheit unsterblich ist.⁶¹ Alle Menschen partizipieren an der einen unsterblichen Menschheit, wenn sie in ihrem Glauben davon ausgehen, dass Christus wirklich auferstanden ist.⁶² Aber damit ist noch nicht alles gesagt. Die Menschheit symbolisiert die gesamte Schöpfung, da sie alle Stufen der Wirklichkeit umfasst.⁶³ In der Rückkehr der Menschheit zum göttlichen Ursprung wird so auch zugleich die ganze Schöpfung zum Ursprung zurückgeführt. Die Auferstehung Christi offenbart die Wahrheit der gesamten Schöpfung. Denn wie alle Menschen am Menschsein Christi partizipieren, so partizipieren auch alle Geschöpfe an dieser Menschheit.⁶⁴

⁵⁹ *Sermo* CXXXII: h XVIII, N. 5, Z. 30–34: Item, quo modo Virgo gloriosa fide concepit filium et quo modo haec generatio est similis generationi divinae, ubi tanta est fecunditas Patris, quod ipsa fecunditas ex se ipsa generat. Sic fecunditas in Virgine. Vgl. ferner ebd. N. 7, Z. 8: Sapientia est Christus, filius Mariae. Siehe auch oben, Anm. 54.

⁶⁰ *Sermo* LIV: h XVII, N. 4, Z. 33–38: (. . .) ego homo in mea humanitate, quae est in Christo Jesu, assequar participationem vitae divinae, quae est unita humanitati in Christo, sicut ego in eo, quod sum hic homo, ex participatione humanitatis assecutus sum vitam humanam.

⁶¹ *Sermo* CCXXIX: h XIX, N. 9, Z. 1–2: Christus igitur est resurrectio, in quo nostra natura meruit ad incorruptibilitatem exaltari.

⁶² *Sermo* CCXXII: h XIX, N. 3, Z. 39–40: Nihil enim uniri potest vitae aeternae nisi per Spiritum, qui nexus aeternus.

⁶³ *Sermo* CLXV: h XVIII, N. 3, Z. 1–2: Homo est ut microcosmos. In eo est sol, luna, stellae, caelum, terra, mare etc. Vgl. dazu W. DUPRÉ, *Der Mensch als Mikrokosmos im Denken des Nikolaus von Kues*, in: MFCG 13 (1978) 68–87.

3.5. Die Schöpfung als Bild der Trinität

Dass ohne Offenbarung die Wahrheit der Schöpfung verborgen bleibt, zeigt auch das Beispiel der Schöpfung als *vestigium trinitatis*, das von Cusanus mehrmals angeführt wird. Bei einer ersten Betrachtung der Predigten gewinnt der Leser den Eindruck, dass Cusanus die geschöpflichen *vestigia trinitatis* als Grundlage verwendet, um die göttliche Trinität zu begreifen.⁶⁵ Dieser Eindruck trifft jedoch nur teilweise zu. Tatsächlich bekräftigt Cusanus wiederholt, dass jedes Geschöpf Zeugnis ablege von der göttlichen Trinität, und er verbindet die Auslegung des Anfangs des Johannesevangeliums mit den bekannten Worten des Paulus, dass der Mensch Gott nur von der Schöpfung her erkennen könne.⁶⁶ Zugleich unterstreicht er jedoch, dass sich die Trinität einzig durch den Glauben erfassen lässt. Ist sie im Glauben einmal angenommen, so kann der Mensch mühelos Argumente finden, ihre Spuren in der Schöpfung nachzuweisen. Ohne den Glauben, nur mit der natürlichen Vernunft (*ex puris naturalibus*), ist das jedoch unmöglich.⁶⁷ Dies wird deutlich in seinen Überlegungen zum menschlichen Denken, in dem die göttliche Einheit, die zugleich eine Dreiheit ist, am besten repräsentiert sei. In diesem Zusammenhang verweist Cusanus auf den Syllogismus, den er als das Modell für den menschlichen Denkprozess schlechthin begreift.⁶⁸ Aber

⁶⁴ *Sermo* CCXXVII: h XIX, N. 6, Z. 5–8: Si bene attendimus, Christus, qui veritas, est consummatio absoluta, quia omne quod fit, quando ad veritatem pervenitur, tunc est consummatum.

⁶⁵ Das würde der Methode entsprechen, die Cusanus in einigen seiner anderen Schriften anwendet, etwa in *De docta ignorantia*. Vgl. unten Anm. 98.

⁶⁶ *Sermo* XXXVIII: h XVII, N. 13, Z. 1–3: Item videmus in omni creato Deum trinum et unum quadam participatione, nam quanto creatura Deo similior, tanto magis trina et una. Vgl. auch *Sermo* CXL: h XVIII, N. 1, Z. 3–6: In expositione evangelii »In principio erat verbum« attendere debemus ad dictum Pauli ad Romanos primo: »Invisibilia Dei per ea quae facta sunt, conspiciuntur« (. . .). Vgl. *Rm* 1, 20.

⁶⁷ *Sermo* XIX: h XVI, N. 7, Z. 13–21: Hodie tamen habentes per fidem Trinitatem esse, non esset post fidem rationes Trinitatis difficile invenire (. . .), ad quas tamen ex puris naturalibus, nisi fidem habuissent, non pervenissent, ut dicit Isaias (. . .). Vgl. auch *Sermo* XXII: h XVI, N. 7, Z. 5–8: Credimus igitur ipsum Deum esse unum et trinum, cuius tamen nec unitas nec trinitas comprehensibilis est. Siehe ferner ebd. N. 16, Z. 14–16: Et non est possibile nobis hominibus aliquo signo, figura aut locutione attingere Triunitatem.

⁶⁸ Vgl. dazu *Sermo* XLIII: h XVII, N. 10, Z. 20–24, und *Sermo* LXI: h XVII, N. 23,

obwohl der Mensch im syllogistischen Schlussverfahren den Ursprung seines Denkens aufhellt, so kann er dennoch diesen Ursprung nicht zum Gegenstand seines Denkens machen. Das Denken wird vom Wesen (*quidditas*) des Menschen ermöglicht, jedoch kann der Mensch dieses Wesen nicht aus dem eigenen Denken heraus (*ex se*) begrifflich erfassen (*venari*).⁶⁹ Es geht dem Denken voraus: *ipsa praecedit id, quod ratio apprehendit*.⁷⁰ Der Mensch hat somit keinen Zugang zum Ursprung seines Denkens, da er diesen mit seinem Denken selbst nicht einholen kann. Das Wissen um die Herkunft der eigenen Erkenntnisfähigkeit kann ihm lediglich als Geschenk zuteil werden. Er muss das *testimonium veritatis*, dass der Mensch ein Geschöpf Gottes ist, erst annehmen. Aber sobald er sich zu dieser Wahrheit durch den Glauben an Christus bekannt hat, weiß er gewiss, dass es die Wahrheit ist. Denn in dieser Wahrheit leuchtet seine eigene Wahrheit auf.⁷¹

Z. 1–13. Hier ist dem Bezug mit der Schrift *De aequalitate* nachzuspüren, in welcher dem Syllogismus ebenfalls eine bedeutende Rolle zugeschrieben wird. Dieses Werk ist deshalb von Bedeutung, da es in besonderem Zusammenhang mit den Predigten steht. In drei der insgesamt vier Handschriften ist es zusammen mit Predigten des Cusanus überliefert. Siehe dazu H. G. SENGER, *Praefatio*, in: *De Aequal.*: h X/1, p. X–XVI. Zu den weiteren Beziehungen mit den Predigten siehe F. E. CRANZ, *The »De aequalitate« and the »De principio« of Nicholas of Cusa*, in: G. Christianson und Th. M. Izbicki (Hg.), *Nicholas of Cusa on Christ and the Church* (Leiden 1996) 271–280, bes. 271, und K. REINHARDT, *Nikolaus von Kues in der Geschichte der mittelalterlichen Bibelexegese*, in: MFCG 27 (2001) 31–63, bes. 60–61.

⁶⁹ *Sermo* LVIII: h XVII, N. 1, Z. 11–12. Vgl. auch *Sermo* LXI: h XVII, N. 13, Z. 6–10: (...) *humanitatem videre non valemus per apprehensionem quidditatis eius, sed solum quia est a posteriori ab hominibus humanitatem participantibus.*

⁷⁰ *Sermo* XLVII: h XVII, N. 9, Z. 25–26.

⁷¹ Cusanus vergleicht die Seele mit einer Kerze, die sich selbst beleuchtet, aber erst, nachdem sie durch das Licht des Glaubens entzündet ist. Vgl. *Sermo* CXLIII: h XVIII, N. 6, Z. 19–24: *Christus ergo, qui est sapientia, in omnibus humanis intellectibus per fidem receptus lumen est illuminans quasi lumen de lumine, sine quo omnis anima est tamquam lychnus cerei non accensum habens aptitudinem, ut accendatur, actu lumine carens. Die menschliche Gottesebenenbildlichkeit wird somit erst in der Nachfolge Christi verwirklicht.* Vgl. dazu A. DAHM, *»Imago foedata« – »Imago purgata«.* *Die Erlösung durch Jesus Christus als Wiederherstellung des Bildes Gottes im Menschen in der Sicht des Nikolaus von Kues* (Trier 2002) (KSCG 15).

3.6. Ausgangspunkt der Exegese

Der Ausgangspunkt der exegetischen Methode des Cusanus ist hiermit ersichtlich: Es ist die Botschaft Christi. Nur das Wort kann das Wort auslegen. Ohne dieses Wort hat der Mensch kein Wissen, weder von sich selbst, noch von der Schöpfung: *quamdiu ignoratur nomen Dei, a quo omnia, necesse est et ignorare nomen creaturae, quod est similitudo nominis Dei.*⁷² Der Nachdruck, den Cusanus auf den Glauben legt, bedeutet keineswegs ein Ablehnen der Philosophie bei der Schriftauslegung. Denn der Mensch kann nachforschen, ob das, was er im Glauben angenommen hat, auch wirklich wahr ist. Damit sind wir beim nächsten Aspekt angelangt, den ich aufgreifen möchte, nämlich bei den Kriterien, anhand derer nach Cusanus festgestellt werden kann, ob eine gegebene Interpretation der Schrift korrekt ist oder nicht.

4.1. Kriterien der Exegese

Cusanus hat drei Kriterien, an denen sich die Auslegung der Schrift überprüfen lässt: die Wahrheit (*veritas*), den Frieden (*pax*) und die Liebe (*caritas*). Diese Kriterien stellen keinen von außen angelegten Maßstab dar, sondern entstammen der Schrift selbst.⁷³ Hierbei geht es nicht um den Buchstaben der Schrift. Der Exeget, der auf der Suche nach der *intentio scribentis* der Schrift ist, sucht nach dem Geist Gottes, der sich auch in der Schöpfung dem menschlichen Erkenntnisvermögen geoffenbart hat. Mit seinem von Gott geschaffenen Geist verfügt der Mensch über ein Mittel zu entscheiden, ob die Auslegung der Schrift tatsächlich im Sinne Gottes geschieht. Dieses Mittel ist zwar von Gott geschaffen, kann aber vom Menschen aus eigener Kraft verwendet werden, da er als denkendes Wesen selbstständig die Wahrheit als Wahrheit einzusehen vermag, wenn diese sich ihm zeigt: *noster igitur spiritus iam discernere potest et probare spiritus, si ex Deo sunt, si scilicet sunt instigantes (. . .) ad motum caritatis, pacis et veritatis.*⁷⁴

⁷² *Sermo XLVIII*: h XVII, N. 20, Z. 6–9.

⁷³ Vgl. etwa *II Job.* 3: (. . .) sit nobiscum (. . .) pax a Deo Patre et a Christo Iesu Filio Patris in veritate et caritate (. . .).

⁷⁴ *Sermo LVIII*: h XVII, N. 33, Z. 1–4.

4.2. Wahrheit

Im Folgenden werde ich kurz auf die drei genannten Kriterien eingehen. Bei der Wahrheit handelt es sich um das wichtigste Kriterium: Die Wahrheit ist die Wahrheit Christi, die sich im Wort als selbstevident offenbart. Christus offenbart die Wahrheit, die ohne jede Unwahrheit ist (*veritas sine fallacia*).⁷⁵ Da er die Wahrheit ist, die alles wahr macht, und das intellektuelle Licht, das alles erleuchtet, zeigt er sich in jedem Geschöpf und in jedem Erkenntnisakt des Menschen. Allerdings tritt die Wahrheit im Geschöpf nicht in vollem Umfang zu Tage. Das Geschöpf ist beschränkt und kann seine eigenen Grenzen nicht überschreiten.⁷⁶ In der Person Jesu Christi hingegen zeigt sich die Wahrheit zwar in der Gestalt des Menschen, jedoch in seiner ganzen Vollkommenheit.⁷⁷ Cusanus spricht in diesem Zusammenhang von der *consummatio absoluta* der Wahrheit.⁷⁸ In dieser absoluten Form ist sie unverkennbar. Wenn sich der Mensch für das Wort Christi öffnet, bekräftigt er dessen unmittelbare Wahrheit, da diese Wahrheit der Beginn und das Ziel seiner Selbsterkenntnis ist: *veritas enim de se est illius naturae, quando ut veritas auditur, quod nullam potest in intellectu resistentiam invenire, cum veritas sit principium et finis eius*.⁷⁹

Hat der Mensch die Wahrheit in Christus gesehen und in ihrer Ab-solutheit bekräftigt, so verfügt er über ein Kriterium, um über den Bei-

⁷⁵ *Sermo* XLI: h XVII, N. 9, Z. 14–15.

⁷⁶ *Sermo* LIX: h XVII, N. 5, Z. 7–9: Homo enim non ascendit extra speciem suam, quia homo est et clauditur intra speciem humanam potentia virtutis eius.

⁷⁷ *Sermo* CXXII: h XVIII, N. 13, Z. 25–26: Omnium igitur hominum humanitas et perfectio est in Christo Jesu ut in capite supremo. Näheres über Christus als Vollkommenheit in M. J. F. M. HOENEN, *Tradition and Renewal: The Philosophical Setting of Fifteenth-Century Christology. Heymericus de Campo, Nicolaus Cusanus, and the Cologne Quaestiones vacantiales* (1465), in: K. Emery und J. Wawrykow (Hg.), *Christ among the Medieval Dominicans. Representations of Christ in the Texts and Images of the Order of Preachers* (Notre Dame, Indiana 1998) 462–492.

⁷⁸ *Sermo* CCXXVII: h XIX, N. 6, Z. 5–6 (zitiert oben in Anm. 64). Siehe auch ebd. N. 7, Z. 1–2: Christus igitur, quia est veritas, est perfectio omnis perfectibilis.

⁷⁹ *Sermo* CLIV: h XVIII, N. 3, Z. 23–26. Deshalb ist es nach Cusanus unmöglich, nicht an Gott zu glauben, wenn der Glauben geschenkt wird. Siehe ebd. N. 4, Z. 1–2: Unde impossibile est quod Deo non credatur. Der Glauben ist jedoch keine Errungenschaft der menschlichen Einsicht, sondern wird von Gott gegeben, wie Cusanus hervorhebt in *Sermo* CCXXXVII: h XIX, N. 5, Z. 2–3: (. . .) fides non est ex persuasione humanae sapientiae, sed ostensione spiritus et virtutis Dei (. . .).

trag der Philosophie zur Auslegung der Schrift zu entscheiden. Überall, wo die Philosophie Wahrheit in der Schöpfung findet, kann der Mensch sie heranziehen, um die Wahrheit der Schrift freizulegen. Denn die Wahrheit der Schöpfung ist die Wahrheit Christi, der wiederum auch die Wahrheit der Schrift ist. Die Philosophie kann sich überall in der ganzen Schöpfung auf Wahrheitssuche begeben. Das Einzige, was sie nicht kann, ist zu versichern, dass diese Wahrheit auch wirklich wahr ist. Diese Sicherheit kann allein Christus geben.⁸⁰ Christus ist der *magister*, der den Menschen auf seinem Weg zur Wahrheit stets begleitet. Er ist gleichzeitig die Wahrheit und der Weg und wird von Cusanus als *caput scholae rationis* bezeichnet.⁸¹ Wenn jemand in einer Predigt leugnet, dass Christus der Sohn Gottes ist, dann leugnet er die Wahrheit der Schrift. Bekräftigt er dagegen, dass Christus der Herr ist, dann spricht er sicher die Wahrheit. So zeigt sich der Geist des Predigers wie von selbst in dem Wort, mit dem er die Schrift auslegt: *ex sermone deprehenditur spiritus qui loquitur*.⁸²

4.3. Friede und Liebe

Soviel zur Wahrheit, dem wichtigsten der drei Kriterien. Die beiden anderen Kriterien, der Friede (*pax*) und die Liebe (*caritas*), gründen in der Wahrheit.⁸³ Sie beziehen sich jedoch weniger auf die Selbstevidenz der Wahrheit, als vielmehr darauf, welche Auswirkung die Wahrheit auf die innere Haltung sowohl der Exegeten selbst, als auch der Zuhörer erzielt. Christus verkörpert als *ipsa veritas* die Einheit von göttlicher und menschlicher Natur, die der höchste Friede ist (*suprema pax*).⁸⁴ Dieser Friede hat

⁸⁰ *Sermo* CXXII: h XVIII, N. 8, Z. 1–3: Extra veritatem non est veritas, sed falsitas est extra veritatem. Non potest igitur testimonium perhiberi veritati, nisi per veritatem (. . .).

⁸¹ *Sermo* CCXXVI: h XIX, N. 16, Z. 1–2 (zitiert oben in Anm. 16). Christus ist der »doctor« und »magister«, der keine Unwahrheiten lehren kann, und somit der sicherste Weg zur ewigen Wahrheit. Vgl. *Sermo* CXXII: h XVIII, N. 9, Z. 1–5: Vide nunc, Christiane, qualem doctorem, magistrum, illuminatorem atque mediatorem habeas, quoniam veritatem ipsam, quae falli nequit, extra quam error, seductio, mors atque calamitas intellectualis.

⁸² *Sermo* CCXXXVIII: h XIX, N. 2, Z. 16–21.

⁸³ Vgl. *Sermo* CLXVIII: h XVIII, N. 6, Z. 8–9 (*pax*), und *Sermo* CLV: h XVIII, N. 3, Z. 1–2 (*caritas*).

⁸⁴ *Sermo* CLXVIII: h XVIII, N. 6, Z. 35–36.

nicht die geringste Uneinigkeit in sich (*nihil in se habet discordiae*).⁸⁵ Wenn also die Auslegung den Frieden des Glaubens stört und zu Spaltungen innerhalb der Kirche und der Gemeinde führt, enthält sie einen Irrtum, da Uneinigkeit das Verneinen des Friedens bedeutet.⁸⁶ Der Mensch kann nie auf der Grundlage der Schrift die Einheit des Glaubens oder die Einheit der Kirche bestreiten. Der *haereticus* und der *scismaticus* widerlegen sich dadurch selbst.⁸⁷ Der Mensch kann diese Einheit nicht aus eigener Kraft erreichen, sondern ist dazu auf die Hilfe Christi angewiesen.⁸⁸ Um dies zu verdeutlichen, verweist Cusanus in seinen Predigten wiederholt auf die Philosophen, die untereinander immer uneins seien und nie zur Ruhe kämen, da sie *ex puris naturalibus* keinen Zugang zur Einheit Christi hätten.⁸⁹ Der Glaube kann nicht durch menschliche Weisheit erworben werden, sondern allein durch den göttlichen Geist, der sich dem Menschen zeigt (*ostensio spiritus*).⁹⁰

Cusanus begreift den göttlichen Geist als die *quidditas absoluta omnium creaturarum*.⁹¹ Dieser Geist äußert sich als *caritas* und kann nicht ohne die *caritas* erkannt werden.⁹² Deshalb stellt auch die Liebe neben der Wahr-

⁸⁵ *Sermo* CCXXX: h XIX, N. 13, Z. 7–8.

⁸⁶ *Sermo* CLXVIII: h XVIII, N. 5, Z. 5–7: Pax autem videtur esse unio. Pax enim unit, et medio aliquo unio fit, et illud medium est, in quo quietantur extrema. Dazu die Beiträge in I. Bocken (Hg.), *Conflict and Reconciliation. Perspectives on Nicholas of Cusa* (Leiden 2004).

⁸⁷ *Sermo* CCXXXVIII: h XIX, N. 12, Z. 13–15: Sic ecclesia, quae est corpus Christi, instituta est in unitate, ut non sit scisma in corpore Christi, sed pax et concordia in uno spiritu.

⁸⁸ *Sermo* CCXXX: h XIX, N. 15, Z. 1–3: Solus Filius Dei dat hanc pacem (sc. pacem Christi, MH), quae est victoria et quies omnium, qui Christum sequuntur. Vgl. auch ebd. N. 13, Z. 5–6: (. . .) nulla est pax nisi pax Christi.

⁸⁹ *Sermo* XLIII: h XVII, N. 5, Z. 6–11: Philosophi enim in silva habitant habentes pluralitatem et varietatem opinionum, varios sibi deos et varias vitae arbores fabricantes, unusquisque prout sibi videtur. Et non reperit ibi quietem homo neque quaesitum.

⁹⁰ *Sermo* CCXXXVII: h XIX, N. 5, Z. 2–3. Vgl. auch *Sermo* CXLIII: h XVIII, N. 6, Z. 24–26: Omnis igitur ratiocinatio gentium non habet revelatum lumen sine sapientia, quae Christus est etc.

⁹¹ *Sermo* LVIII: h XVII, N. 11, Z. 20–22. Ähnlich *Sermo* CCXVI: h XIX, N. 7, Z. 7–10: Deus igitur, ut est essentia entium numerabilium, dicitur entitas seu unitas seu unus Deus, qui est sua unitas. Eine Analyse der Predigt CCXVI aus der Perspektive der Problematik von Glauben und Wissen gibt W. BEIERWALTES, *Das Verhältnis von Philosophie und Theologie bei Nicolaus Cusanus*, in: MFCG 28 (2003) 65–102, bes. 87–101.

heit und dem Frieden für Cusanus ein Kriterium für jene Wahrheit dar, die in Christus offenbart wurde. Die *caritas* oder der *amor* ist die Liebe des Menschen zu Gott und die Liebe Gottes zum Menschen.⁹³ Zugleich ist sie auch die Liebe von Mensch zu Mensch, denn in der zwischenmenschlichen Liebe zeigt sich die Liebe des Vaters zu den Menschen, die er in der Gestalt seines Sohnes zu sich geholt hat. Der Glaube an dieses *testimonium veritatis* verbindet die Liebe zwischen den Menschen mit der Liebe zwischen dem Vater und dem Sohn. Die *caritas* ist nichts anderes als die Liebe für die göttliche Liebe (*amor amoris, qui deus est*).⁹⁴ Deshalb zeugt die Liebe von Christus als der Einheit von Mensch und Gott und somit von dem *verbum abbreviatum* der Schrift. Die *caritas* ist das Kriterium, welches den Nachweis der göttlichen Wahrheit erlaubt: *si in caritate (...) tunc in luce (...) si non in caritate, tunc (...) in tenebris*.⁹⁵ Auch hier betont Cusanus, dass der Übergang von der Finsternis zum Licht nicht durch den Menschen selbst vollzogen werden kann, sondern allein durch den Glauben an Christus, der den Menschen zu Gott zurückführt: *et quia neque per te poteris, oportet, quod per magistrum et mediatorem Christum dominum*.⁹⁶

5. Zusammenfassung und Ausblick

An dieser Stelle halte ich inne. Zum Abschluss meiner Ausführungen möchte ich nun die Ergebnisse zusammenfassen und mit einigen Anmerkungen versehen.

1. Auffällig ist der starke Nachdruck, mit dem Cusanus in seinen Predigten die Rolle des Glaubens betont. Mit dieser Gewichtung ist die Antwort gegeben auf die Frage nach der Verbindung von Exegese und philosophischer Analyse, die den Titel meines Beitrags bildet. Nur der Glaube bietet den Zugang zur höchsten Wahrheit (*veritas ultima*). Die

⁹² *Sermo* CLIV: h XVIII, N. 8, Z. 26–27: Et hic spiritus, quem dedit nobis per Filium suum, est caritas. Vgl. auch *Sermo* CLV: h XVIII, N. 2, Z. 10–11: Sed quia Deus est intellectus, qui est caritas, non aliter potest cognosci nisi dilectione.

⁹³ *Sermo* CCXX: h XIX, N. 5, Z. 20–23: Caritas autem, quae facit animam capacem, facit ipsam capacem amoris Dei seu gratiae. Amor enim est capax amoris amati.

⁹⁴ *Sermo* CCXX: h XIX, N. 5, Z. 27–28.

⁹⁵ *Sermo* CXXXIX: h XVIII, N. 9, Z. 1–5.

⁹⁶ *Sermo* CXXXIX: h XVIII, N. 9, Z. 19–21.

philosophische Analyse kann die vom Glauben offenbarte Wahrheit erhellen und solcherart präsentieren, dass sie für das menschliche Denken evident wird. Doch kann sie diese Evidenz nicht selbst begründen. Dies heißt, dass die philosophische Analyse in den Predigten eine notwendigerweise begrenzte Rolle spielt. Sie ist keine Philosophie im Sinne einer *prima philosophia*, denn sie bietet keinen Zugang zum ›*quid est*‹ der Wirklichkeit. Einzig der Glaube verschafft diesen Zugang.⁹⁷

2. Vergleicht man die Predigten mit den anderen Werken, lässt sich ein erheblicher Unterschied hinsichtlich der Methode feststellen. In den meisten seiner anderen Werke beginnt Cusanus nicht mit dem Glauben, sondern reflektiert über Einsichten, die jedermann teilen kann, ob er nun glaubt oder nicht. Dass diese Reflexionen letztendlich zu Positionen führen, die mit dem Glauben übereinstimmen, deckt für Cusanus die Wahrheit des Glaubens auf.⁹⁸ In den Predigten jedoch stellt sich der Zusammenhang von Glaube und menschlicher Einsicht eher umgekehrt dar. Hier betont Cusanus, dass die Philosophie in zentralen Punkten dem Irrtum verhaftet bleibt, wenn sie nicht durch den Glauben geleitet wird. Der Philosoph, der sich nur auf die natürliche Vernunft stützt, vermag nicht zu erkennen, dass die Welt durch Gott aus dem Nichts geschaffen wurde.⁹⁹ Die Vielfalt philosophischer Meinungen begreift Cusanus als

⁹⁷ Nach Aristoteles, *Metaphysica* VI, cap. 1, ist es die eigene Aufgabe der Ersten Philosophie, das Was des Seienden zu betrachten, insofern es ein Seiendes ist. Genau das ist nach Cusanus jedoch ohne den Glauben unmöglich.

⁹⁸ Paradigmatisch für diese Vorgehensweise ist *De docta ignorantia*. Das dritte Buch bezeugt das Zusammengehen von dem einen philosophischen Fundament, das allen drei Büchern zu Grunde gelegt ist, und dem wachsenden Glauben an Christus: *De docta ign.* III, Epistola auctoris: h I, S. 163, Z. 18–21 (N. 264): Et nunc complevi finaliter tertium de Iesu superbenedicto libellum, ex eodem semper progrediens fundamento; et factus est mihi Iesus Dominus continue maior in intellectu et affectu per fidei crementum. Dementsprechend weist das dritte Buch auch die mit Abstand meisten Schriftzitate auf. Vgl. dazu U. OFFERMANN, *Christus – Wahrheit des Denkens. Eine Untersuchung zur Schrift ›De docta ignorantia‹* (Münster 1991). Zur philosophischen Vorgehensweise des Cusanus siehe ferner K. JACOBI, *Die Methode der Cusanischen Philosophie* (Freiburg 1969) bes. 241–308 sowie die oben in Anm. 5 genannte Literatur.

⁹⁹ *Sermo* CCXV: h XIX, N. 5, Z. 19–21: Ista opera (sc. opera creationis, MH) non cognoverunt philosophi, qui dixerunt, quod ex nihilo nihil fit. Ähnliches stellt Marsilius von Inghen in seinem Kommentar zu den *Sentenzen* fest. Der Satz ›ex nihilo nihil fit‹ ist ein Prinzip der natürlichen Vernunft, so argumentiert er, und kann deshalb ohne den

Beleg für das Unvermögen menschlichen Denkens.¹⁰⁰ Von sich aus kann der Philosoph die Wahrheit nicht erlangen, selbst dann nicht, wenn es um sein eigenes Menschsein geht. Hierfür muss er zunächst glauben. Erst dann kann er sich auf die Suche nach Beweisen für die ewige Wahrheit machen.

3. Die Tatsache, dass Cusanus in seinen Predigten den Glauben so stark betont, hängt in erster Linie mit dem Textgenre zusammen: Es geht um die Auslegung der Offenbarung. Doch spielen daneben noch weitere Aspekte eine Rolle. Die Beispiele, die Cusanus bietet, um zu zeigen, dass die Philosophie auf der Grundlage ihrer eigenen Prinzipien zu Schlüssen gelangt, die in Widerspruch zum Glauben stehen, wurden auch in Werken von Zeitgenossen wie Johannes Buridanus, Peter von Ailly und Marsilius von Inghen herausgestellt, die als die geistigen Väter der *via moderna* gelten. Sie legten dar, dass der Gebrauch der Philosophie in der Theologie zu Irrtümern führe, wenn sich die Philosophie nicht an den Glauben anlehne, sondern ausschließlich an ihren eigenen Prinzipien festhalte.¹⁰¹ Die moderne Forschung hat wiederholt auf den großen Einfluss der *via moderna* auf die intellektuelle Kultur des Spätmittelalters auch außerhalb der Universitätsmauern hingewiesen. So schrieb beispielsweise

Glauben nicht verneint werden. Siehe MARSILIUS VON INGHEN, *Quaestiones super quattuor libros Sententiarum*, Lib. 2, q. 1, a. 2, fol. 205^{va}: (. . .) haec propositio »omne quod fit, fit ex subiecto praesupposito« in solo lumine naturali considerantibus et non illuminatis lumine superiori est principium vel saltem ad modum principii ab intellectu cognita.

¹⁰⁰ Die Tatsache, dass die damalige philosophische und theologische Landschaft in Schulen (»albertistae«, »thomistae«, »scotistae«, »nominales«, »formalizantes«, »mayronistae«, »gandavistae«) aufgeteilt war, die sich an den Universitäten gegenseitig bekämpften, mag zu dieser Überzeugung des Cusanus beigetragen haben, wie das oben in Anm. 89 angeführte Zitat nahelegt. Einen detaillierten Einblick in die theologischen Debatten der Schulen bietet G. M. LÖHR, *Die theologischen Disputationen und Promotionen an der Universität Köln im ausgehenden 15. Jahrhundert nach den Angaben des P. Servatius Fanckel OP* (Leipzig 1926).

¹⁰¹ PETER VON AILLY, *Tractatus ex parte universitatis studii Parisiensis pro causa Fidei contra quemdam fratrem Johannem de Montesono*, in: Ch. du Plessis d'Argentré (Hg.), *Collectio iudiciorum de novis erroribus*, Band 1/2 (Paris 1728) 75–129, bes. 117: Auctoritates philosophorum sunt argumenta quasi extranea doctrinae sacrae. Vgl. ferner MARSILIUS VON INGHEN, *Quaestiones super quattuor libros Sententiarum*, Lib. 2, q. 1, a. 2, fol. 203^{va}: (. . .) lumen naturale, quod saepissime deficit (. . .) sowie die oben in Anm. 8 genannten Stellen (Johannes Buridanus u. a.).

der spätmittelalterliche Humanist Wessel Gansfort an seinen Freund Jacobus Hoeck, dass er aus Glaubensgründen zur *via moderna* übergetreten sei.¹⁰² Die Predigten des Cusanus bestätigen gleichfalls den starken Einfluss der *via moderna* und spiegeln höchstwahrscheinlich eine vergleichbare Geisteshaltung bei Cusanus wie bei seinen Zuhörern wider. Wenn dies tatsächlich so ist, lassen sich die gerade thematisierten Differenzen zwischen seinen Predigten und den übrigen Werken als ein Reflex des Vorverständnisses des Publikums begreifen, für das er schreibt.¹⁰³

4. Dass die Predigten des Cusanus in der Tat einen Blick auf die geistige Kultur der Epoche zulassen, zeigt sich auch an der engen Verbindung, die Cusanus zwischen der Trinität als dem *unum principium omnium* und dem Kreuzestod als dem *testimonium veritatis* herstellt. Diese Verbindung fasst die gesamte Theologie seiner Predigten zusammen, nicht nur systematisch, sondern auch hinsichtlich der tatsächlichen historischen Entwicklung. In den frühen Predigten betont er die Trinität, in den späteren hingegen den Kreuzestod, ohne jedoch die Einheit beider Größen aus den Augen zu verlieren. Allein der gestorbene Christus leitet den Menschen zum Geheimnis der Trinität.¹⁰⁴ In der bildenden Kunst des fünfzehnten Jahrhunderts tritt dieses Motiv häufig in Erscheinung, wie zum Beispiel in Masaccios berühmtem Trinitätsfresko in der Kirche Sancta Maria Novella zu Florenz.¹⁰⁵ Der Vater trägt das Kreuz mit dem gestorbenen Sohn in seinen Händen. Zwischen ihnen ist der Heilige Geist als Taube abgebildet.¹⁰⁶ Die Predigten des Cusanus thematisieren die theologische Botschaft hinter diesem Motiv, und zwar nicht zufälligerweise.

¹⁰² WESSEL GANSFORT, *Opera* (Groningen 1614, Nieuwkoop 1966) 876–912 (Epistola ad M. Jacobum Hoeck), bes. 877.

¹⁰³ Eine nähere Untersuchung der Beziehungen zwischen dem Inhalt der Predigten und dem Vorverständnis des Publikums lässt sich auf der Grundlage der Materialien durchführen, die in den *Acta Cusana* zusammengetragen sind.

¹⁰⁴ Zur Bedeutung des Kreuzestodes Christi in der Theologie des Cusanus vgl. W. A. EULER, *Does Nicholas of Cusa have a Theology of the Cross?*, in: *Journal of Religion* 80 (2000) 405–420, bes. 419.

¹⁰⁵ F. BÆSPFLUG, *La Trinité dans l'Art d'Occident (1400–1460). Sept Chefs-d'Œuvre de la Peinture* (Strasbourg 2000) 103–125, mit weiterführender Literatur auf S. 124–125. Den Hinweis auf diese Studie verdanke ich dem Kollegen Risto Saarinen.

¹⁰⁶ Vgl. die Abbildungen in BÆSPFLUG, *La Trinité*, Planche 2, 6 und Figure 9, 12–13, 16, 19–25.

Cusanus folgt damit einer Methode, die er auch in seinem Werk *De visione Dei* verwendet: Er greift ein Bild auf, das in seiner Zeit besondere Bedeutung genoss und mit dem seine Zuhörer durch Abbildungen auf Altären und in Reliefs vertraut waren.¹⁰⁷ Dieses Bild der Trinität mit dem gekreuzigten Sohn verwendet Cusanus als Vehikel für seine Botschaft. Was in den Predigten somit als philosophische Erörterung hervortritt, ist zugleich Exegese, und zwar Exegese des Glaubens im Kontext der spätmittelalterlichen Kultur.¹⁰⁸

¹⁰⁷ Angaben über die Verbreitung dieser Darstellung sind der Studie von Bøespflug zu entnehmen.

¹⁰⁸ Für ihre freundlichen Hinweise danke ich den Kollegen Beierwaltes und Euler. Der lateinische Satz in der Überschrift des Aufsatzes ist dem *Sermo* CCXXVI entnommen. Die Stelle ist oben in Anm. 16 zitiert.

ENTWICKLUNGSGESCHICHTLICHE ETAPPEN UND SCHWERPUNKTMÄSSIGE THEMEN- VERSCHIEBUNGEN IN DEN SERMONES?

Von Walter Andreas Euler, Trier

Das von mir übernommene Referatsthema ist so umfang- und facettenreich, dass eine ihm angemessene Behandlung mindestens eine mehrere hundert Seiten umfassende Monographie erfordern würde. Denn um hinreichend die Frage zu beantworten, ob und in welcher Weise sich entwicklungsgeschichtliche Etappen und schwerpunktmäßige Themenverschiebungen in den Sermones des Nikolaus von Kues feststellen lassen, muss ja das überlieferte Predigtwerk als Ganzes und im Blick auf seine einzelnen Teile detailliert untersucht werden – ein opus, welches nach der Einteilung von Rudolf Haubst¹ 293 Stücke umfasst und rein quantitativ betrachtet ungefähr ein Drittel des cusanischen Gesamtwerkes ausmacht.

Es versteht sich daher eigentlich von selbst, dass ein einzelnes Referat dem gestellten Thema nur fragmentarisch und mit subjektiver Schwerpunktsetzung gerecht zu werden vermag. Ich werde im Folgenden versuchen, das in Rede stehende Problem wenigstens in Form einer groben Skizze zu umreißen. Dabei gehe ich in drei Schritten vor: In einem kurzen ersten Teil werde ich einige knappe allgemeine Überlegungen zur Frage der Entwicklung des Predigtwerkes anstellen, im zweiten Teil Cusanus' eigene Deutung seines Predigtwerkes und dessen Entwicklung darlegen und schließlich daran anknüpfend im dritten Abschnitt die Frage der thematischen Schwerpunkte in den Sermones insbesondere mit Blick auf das Verhältnis von Anthropologie und Christologie erörtern.

¹ Vgl. h XVI, XLVII-LV.

1. Allgemeine Überlegungen zur Frage der Entwicklung der Sermones:

Die überlieferten 291 Predigtskizzen in der Zählung von Rudolf Haubst, die Nikolaus von Kues selbst verfasst hat und die zwei Predignachschriften (*Sermo LXXVI* und *Sermo CCXCIII*), die von Hörern seines Predigtvortrags stammen, beziehen sich auf den langen Zeitraum zwischen Weihnachten 1430 und dem 5. Juni 1463. Man kann, ganz allgemein formuliert, feststellen, dass die Predigtstätigkeit einen wichtigen Aspekt im Wirken des Cusanus darstellt, der die meisten Phasen seines öffentlichen Lebens in irgendeiner Form begleitet hat, wobei man bedenken muss, dass die Zahl der Predigten, die er in seinen verschiedenen kirchlichen Ämtern gehalten hat, diejenige der schriftlich überlieferten Predigtskizzen sicherlich um Einiges übersteigt.²

Dass man anhand der erhaltenen Sermones die geistige Entwicklung des Nikolaus von Kues gewissermaßen Schritt für Schritt verfolgen kann, ist demzufolge eine ziemlich naheliegende Vermutung, die bereits Josef Koch 1937 in seiner für die Erforschung der cusanischen Predigten grundlegenden Untersuchung »Vier Predigten im Geiste Eckharts«³ geäußert hat. Er nennt die Predigten »ein ausgezeichnetes Mittel, die innere Entwicklung des Cusanus während dreißig Jahre zu beobachten«.⁴ Diese These von Koch ist grundsätzlich betrachtet sicherlich richtig und ich werde im dritten Teil meines Referates versuchen, sie insbesondere in Hinblick auf das Verhältnis von Anthropologie und Christologie in den Predigten etwas eingehender zu entfalten, aber sie muss doch mit einigen Einschränkungen versehen werden, damit sie nicht falsch verstanden wird. Ich nenne vier Punkte:

(1) Nicht bei allen Predigten ist überliefert, wann und wo sie gehalten wurden. Dies gilt vor allem für die frühen Predigten aus den 1430er Jahren, aber auch für einige wichtige Predigten aus der späteren Zeit (z. B. die beiden ersten Brixener Predigten CXXII und CXXIII). Das

² Vgl. dazu im Detail die Nachweise in den *Acta Cusana* sowie speziell zu den Predigten während der Legationsreise, von denen keine schriftliche Skizze überliefert ist: J. KOCH, *Untersuchungen über Datierung, Form, Sprache und Quellen. Kritisches Verzeichnis sämtlicher Predigten* (Heidelberg 1942): CT I/7, 89ff.

³ (Heidelberg 1937): CT I/2–5.

⁴ Ebd., 4.

bedeutet, dass ihre chronologische Einordnung nicht mit absoluter Sicherheit möglich ist und demzufolge auch ihre Stellung innerhalb des Gesamtopus der *Sermones* nur mit einem gewissen Vorbehalt bestimmt werden kann.

(2) Die erhaltenen Predigtentwürfe des Cusanus verteilen sich keineswegs gleichmäßig auf seine verschiedenen Lebensphasen. Folgt man der Einteilung von Rudolf Haubst,⁵ die im Wesentlichen, d. h. von gewissen Einzelproblemen abgesehen,⁶ allgemein akzeptiert ist, dann stammen aus dem Zeitraum zwischen Weihnachten 1430 und Epiphanie 1433 18 Predigten, die nächste Predigt datiert er auf Weihnachten 1438, d. h. es fehlen Skizzen für den Zeitraum von fast 6 Jahren. Im Abschnitt zwischen 1440 und 1450 stammen die meisten Entwürfe aus den Jahren 1444 bis 1446 (wobei einige Skizzen aus dieser Periode nicht eindeutig datierbar sind). Sicher datierbare Entwürfe fehlen für den Zeitraum zwischen Januar 1441 und Karfreitag 1443 sowie für die Jahre 1447 und 1450. Aus den Jahren 1448 und 49 ist jeweils nur eine Predigt überliefert. Überaus dicht ist die Überlieferung für den Zeitraum zwischen März 1451 und dem 29. Juni 1457 (mit zwei kleineren Lücken: zum einen zwischen April und Juli 1452 sowie zwischen August 1452 und Februar 1453). In diese Periode, die Zeit der Legationsreise sowie der ersten Jahre des Brixener Episkopates, fällt die große Mehrzahl der erhaltenen Predigtskizzen, nämlich die *Sermones* LXXVI bis CCLXXXVII, wobei allerdings die meisten Entwürfe aus der Zeit der Legationsreise relativ kurz sind. Aus dem Jahr 1458 ist eine Predigt überliefert (gehalten in Bruneck am 8. September 1458 nach der Rückkehr von der Burg Buchenstein), aus den letzten römischen Jahren des Kardinals sind nur vier Entwürfe erhalten, die sich auf die römische Diözesansynode zwischen Januar und März 1459 beziehen sowie schließlich die Nachschrift der Predigt bei der Einkleidung des Novizen Nikolaus von Bologna im Kloster Montoliveto am 5. Juni 1463.

⁵ Vgl. Anm. 1.

⁶ Zu den Detailproblemen der Einteilung von Haubst vgl. H. SCHNARR, *Beobachtungen zu einem unveröffentlichten Predigt-Text des Nikolaus von Kues. Überlegungen zur Edition der Sermones des Nikolaus von Kues*, in: EN KAI ΠΛΗΘΟΣ – Einheit und Vielheit. Festschrift für Karl Bormann zum 65. Geburtstag, hrsg. v. L. Hagemann und R. Gleis (Würzburg-Altenberge 1993) 211ff.

(3) Der Ausarbeitungsgrad der Predigtskizzen ist sehr unterschiedlich. Wir finden vollständig ausgearbeitete und genau durchkomponierte Texte ebenso wie sehr kurze Notizen und praktisch alle Zwischenstufen zwischen diesen beiden Extremen. Wenn in einer Periode, wie etwa während der Legationsreise, die kurzen Notizen dominieren, ist es nur mit Einschränkungen möglich, aus den erhaltenen Predigtskizzen das besondere cusanische Profil zu bestimmen.

(4) Die drei genannten Punkte gelten speziell für das cusanische Predigtwerk und sind zu beachten, wenn man nach dessen Entwicklungsetappen und thematischen Schwerpunkten fragt. Darüber hinaus ist noch ein vierter Aspekt zu bedenken, der für das Genus der Predigtliteratur im Allgemeinen gilt, zumindest sofern die schriftliche Predigtskizze sich auf tatsächlich gehaltene Predigten bezieht, wie dies bei Cusanus regelmäßig der Fall ist (unabhängig von der Frage, ob die Skizze vor oder nach der gehaltenen Predigt verfasst wurde⁷ und ob ihr Inhalt mit der gehaltenen Predigt identisch ist oder mehr oder weniger stark davon abweicht). Jede einzelne Predigt ist einer treffenden Formulierung von Wilhelm Dupré zufolge »eine Art Mikrokosmos«.⁸ Sie wird wesentlich durch ihren liturgischen Anlass und die sich auf diesen beziehenden gottesdienstlichen Texte sowie durch die Situation der Zuhörer bestimmt, für die der Prediger spricht. Auch die Amtsstellung des Predigers (konkret auf Cusanus bezogen: ob er als Diakon oder Priester, Stiftsdekan in Koblenz oder Gastprediger in Mainz, päpstlicher Legat oder Brixener Diözesanbischof fungiert) spielt in diesem Zusammenhang eine wichtige Rolle.

Dies bedeutet, so Dupré in Hinblick auf Nikolaus von Kues, »daß der Zusammenhang der Predigten gewissermaßen eine Kette von Welten darstellt, die diesen Zusammenhang zwar bestätigen, die sich ihm darin aber auch widersetzen, sofern die durchlaufende Argumentation in jeder Predigt neu beginnt, und an einzelne Verkündigungsworte gebunden bleibt, die gerade ausgesprochen werden.«⁹ Es stellt sich anknüpfend an die Überlegung von Wilhelm Dupré die Frage, was die vielen überlieferten Predig-

⁷ Vgl. dazu u. a. V. MERTENS, *Stimme und Schrift in der Predigt des Nikolaus von Kues*, in: Nikolaus von Kues als Prediger, hrsg. v. K. Reinhardt und H. Schwaetzer (Regensburg 2004) 14.

⁸ *Die Predigt als Ort der Reflexion*, in: Nikolaus von Kues als Prediger (wie Anm. 7) 101.

⁹ Ebd.

ten, diese zahlreichen »kleinen Welten«, miteinander verbindet und was es demzufolge erlaubt, von einem cusanischen Predigtwerk im Singular zu sprechen. Eine Antwort auf diese Frage hat Cusanus selbst gegeben.

2. Cusanus' Deutung der Sermones und ihrer Entwicklung

Am 16. August 1454 schreibt Nikolaus seinem Freund Bernhard von Waging, Prior des Benediktinerklosters Tegernsee, er beabsichtige, seine Predigten als Buch herauszugeben (*»De sermonibus meis propono librum facere«*).¹⁰ Ein knappes Jahr später, am 28. Juli 1455, teilt er Bernhard von Waging mit, dass er die Predigten nun ordne, damit sie abgeschrieben werden könnten.¹¹ Wir wissen nicht, welche Gründe Cusanus im Einzelnen zu diesem Entschluss geführt haben, der in einer offensichtlichen Spannung zu seiner Einschätzung im Brief an Abt Kaspar Aindorffer vom 22. September 1452 steht, seine den Mönchen zugesandten Predigten seien »schlicht und ungefeilt«.¹² Konkret bezieht sich diese Aussage auf die Predigten des von Josef Koch eruierten zweiten Entwurfbuches,¹³ die Cusanus eigentlich besonders schätzte und öfters verliehen hat.

Die genannte Entscheidung stellt wohl eine Konsequenz der kontinuierlichen und außergewöhnlich konzentrierten Predigtpraxis der ersten Brixener Jahre dar. Diese veranlasste den Kardinal zum einen dazu, sich immer wieder auch mit seinen älteren Predigtskizzen zu beschäftigen und zum anderen die schriftlich verfasste Predigt als eine eigene, legitime Form theologischer Schriftstellerei zu entdecken.

In diesem Prozess gelangte Cusanus jedenfalls zu zwei Auffassungen, die in dem Entschluss, seine gesamten Predigtentwürfe (und nicht nur einzelne, besonders gelungene) aus allen Lebensphasen zu publizieren, implizit enthalten sind. Nämlich erstens, dass ein gemeinsames sachliches Anliegen, gewissermaßen ein roter Faden, die vielen verschiedenen Entwürfe miteinander verbindet, welcher es als sinnvoll erscheinen lässt,

¹⁰ E. VANSTEENBERGHE, *Autour de la docte ignorance. Une controverse sur la théologie mystique au XV^e siècle* (Münster 1915) 140.

¹¹ Ebd. 160.

¹² Ebd. 111: *Usus sum vobiscum singularissima familiaritate et vere amicitie confidencia, in eo quod incomptos et minus limatos vobis misi sermones; legantur sollicite.*

¹³ Vgl. *Vier Predigten im Geiste Eckharts*: CT I/2–5, 13ff.

diese in einer Sammlung zusammenzufassen. Aus der Perspektive von Cusanus findet sich demzufolge im Predigtwerk kein abrupter Bruch, keine radikale Veränderung, denn sonst hätte er wohl die älteren Entwürfe vor dem Zeitpunkt dieses »Bruches« ausgesondert (ähnlich wie ja auch *De concordantia catholica* nicht in die von Nikolaus veranlasste Sammlung seiner philosophisch-theologischen Schriften in den Handschriften 218 und 219 des St. Nikolaus Hospitals aufgenommen wurde¹⁴) und nicht nur an manchen Stellen Korrekturen bzw. Ergänzungen eingefügt, die in der textkritischen Edition im Einzelnen nachgewiesen sind.

Und zweitens, dass die verschiedenen Predigtsskizzen es wert sind (diese Formulierung ist durchaus auch im konkret materiellen Sinn zu verstehen, da die Zusammenstellung der Texte in zwei einheitlich geschriebenen, mit Illustrationen und Initialen versehenen Pergamenthandschriften für Cusanus mit hohen Kosten verbunden war¹⁵), als Buch der Nachwelt überliefert zu werden. Im Entschluss, die Predigten als Buch herauszugeben, drückt sich demzufolge eindeutig eine Neueinschätzung dieser Texte aus, zu der Nikolaus in der ersten Hälfte der 1450er Jahre gekommen ist. Sie führte ihn dazu, die Sermones gewissermaßen als die zweite Säule seines literarischen Schaffens gleichberechtigt neben und zusammen mit den philosophisch-theologischen Schriften zu betrachten. Diese Auffassung bringt er jedenfalls in *De possesset*,¹⁶ *De venatione sapientiae*¹⁷ und *De apice theoriae*¹⁸ zum Ausdruck.¹⁹

Aus diesem Entschluss des Cusanus sind die beiden kostbaren Handschriften der Vatikanischen Bibliothek, die Codices Vat. lat. 1244 und 1245, entstanden, die mit relativ wenigen Ausnahmen die Predigtentwürfe von 1430 bis zum Jahr 1459 in einer von Cusanus persönlich korrigierten Fassung enthalten.²⁰ Gewissermaßen als Einführung in diese

¹⁴ Vgl. E. MEUTHEN, *Nikolaus von Kues 1401–1464. Skizze einer Biographie* (Münster 71992) 49.

¹⁵ Vgl. dazu KOCH, *Vier Predigten im Geiste Eckharts*: CT I/2–5, 11: »Die Güte des Pergaments, die Sorgfalt der Kopie, die herrlichen Illustrationen der ersten Blätter und die schönen Initialen zu Beginn der einzelnen Predigten zeigen, welchen Wert der Kardinal dieser Sammlung seiner Predigten beigemessen hat.«

¹⁶ h XI/2, N. 58, Z. 7–9.

¹⁷ C. 25: h XII, N. 73, Z. 27–28.

¹⁸ h XII, N. 16.

¹⁹ Vgl. DUPRÉ, *Die Predigt als Ort der Reflexion* (wie Anm. 8) 79.

²⁰ Vgl. dazu h XVI, XXIII.

Gesamtausgabe seiner Predigten bzw. als Lesehilfe zum Verständnis der Sermones konzipierte Nikolaus im Juni 1459 *De principio* und in den darauf folgenden Monaten, nicht davor (so die gut begründete These von Hans Gerhard Senger, dem Herausgeber der textkritischen Edition) *De aequalitate*.²¹

Insbesondere in *De aequalitate* gibt Nikolaus wertvolle Hinweise zur Deutung seiner Predigten sowie dazu, wie sich diese im Laufe seiner öffentlichen Wirksamkeit nach seinem Verständnis entwickelt haben. Ausgehend von den Worten des Johannesprologes: »*Vita erat lux hominum*« – »Das Leben war das Licht der Menschen« (Joh 1,4) will Nikolaus eine Einführung in seine theologischen Sermones geben, wie er zu Beginn der Schrift ausdrücklich feststellt.²² Das Evangelium des »Theologen« Johannes nennt Cusanus die klarste, die deutlichste Darlegung des christlichen Mysteriums überhaupt²³ und er sieht dessen Inhalt in den Worten von Joh 1,4 dergestalt zusammengefasst, dass »Gott der Vater durch sein wesensgleiches Wort bzw. den Sohn allem das Sein gegeben hat und dass das Sein von allem im Wort bzw. in seinem Sohn war, der das Leben war; Leben und Licht des Verstandes des Menschen waren in dem Licht, das das Wort ist. Er (d. h. der Evangelist; W. A. Euler) sagte dies«, so fährt Cusanus erläuternd fort, »damit wir einsähen, dass das Wort Gottes uns sowohl ins Sein eingehen ließ als auch in unserem Verstand erleuchtete. Wenn wir uns ihm unterwerfen, können wir durch das genannte wahre Licht erleuchtet werden, bis wir zur Erfassung des grundbestandlichen Lichtes selbst geführt werden, das uns so erleuchtet. Dann werden wir selig und glücklich sein. Denn da unser Verstehen das edelste Leben bedeutet, würde der Geist, könnte er das Licht seiner Einsicht verstehen, welches das Wort Gottes ist, seinen eigenen Ursprung erreichen, der ewig ist und auch dessen Sohn, durch den er zum Ursprung geführt worden ist. Und dieses Verstehen besteht in sich, da das Verstandene und das Verstehen nicht andere und verschiedene Dinge sind.«²⁴

In diesem überaus dichten Text versucht Nikolaus im Anschluss an die Diktion des Johannesprologes zu zeigen, dass der Mensch einerseits

²¹ Vgl. h X/1, XXI-XXIII.

²² h X/1, N. 1, Z. 6-8.

²³ h X/1, N. 2, Z. 20-23.

²⁴ h X/1, N. 2, Z. 2-14; die deutsche Übersetzung folgt weitgehend Dupré III, 359.

als endliches Geistwesen ganz und gar aus der Erkenntnis der Wahrheit heraus lebt und auf sie hingeordnet ist, aber andererseits nur dann zur Erkenntnis der Wahrheit gelangt, die für ihn Glück und Seligkeit bedeutet, wenn er sich vom göttlichen Geist erleuchten lässt, der ihm in der Person des Sohnes begegnet. Mit dieser Annahme verbindet sich die weitreichende Konsequenz, dass letztlich alle Erkenntnis und Wahrheit im göttlichen Grund wurzelt und trinitarisch sowie christologisch vermittelt ist, also auch das allgemeine Welt- und menschliche Selbstverständnis betrifft, wie Cusanus im Hauptteil von *De aequalitate* in verschiedenen Gedankengängen darlegt.²⁵

Die zentralen christlichen Glaubenslehren, wie sie im Johannesevangelium exemplarisch entfaltet werden, machen aus der Perspektive von Cusanus insbesondere deutlich, dass der göttliche Intellekt sich zeigen, sich mitteilen will und dass er dies ganz konkret und in unüberbietbarer Eindeutigkeit in Person und Wirken Jesu, des menschengewordenen Sohnes Gottes, getan hat, dem wir durch den Hl. Geist innerlich verbunden sind, wenn wir ihm in Glaube und Liebe anhängen. Nikolaus betont, dass diese Lehre keine abstrakte Wahrheit darstellt, sondern denjenigen, der sie aufnimmt, zutiefst verwandelt, sie macht vor Gott angenehm und führt in Gemeinschaft mit Christus zum glückseligen ewigen Leben. Diese Botschaft entfaltet Cusanus im letzten Teil von *De aequalitate*²⁶ und seine Überlegungen resümierend bezeichnet er sie als die »*summa evangelii*«, man könnte sagen: die »Summe, den Gesamtgehalt, aber auch den Höhepunkt bzw. den Inbegriff des Evangeliums«, indem er zugleich feststellt, dass er diese »*summa evangelii*« in seinen verschiedenen Sermones in mannigfacher Weise gemäß der ihm verliehenen Gnade erklärt habe.²⁷

Diese Aussage ist von zentraler Bedeutung, weil sie wiederum deutlich macht, dass Cusanus in seinem gesamten Predigtwerk ein gemeinsames, sich durchziehendes Anliegen verwirklicht sieht, eben den Versuch, den Kern der christlichen Botschaft, das Christusmysterium, in umfassender Weise als Antwort auf die menschliche Frage nach Erkenntnis, Wahrheit und Vollendung zu vermitteln. Dazu schreibt Klaus Reinhardt: »Es ist

²⁵ Vgl. h X/1, N. 3–31.

²⁶ Vgl. h X/1, N. 32–36.

²⁷ h X/1, N. 37, Z. 1–2: Haec est summa evangelii in variis *sermonibus* meis infra positus explanati secundum datam gratiam.

bezeichnend, daß Cusanus die *summa evangelii*, . . . , gerade in Vers 4 des Johannesprologs findet: »Das Leben war das Licht der Menschen«. Die Option für den Vers 4 entspricht seiner theologischen Überzeugung, daß der Mensch das göttliche Licht primär in sich selbst erfährt. Christus als Leben und Licht der Menschen zu verkünden, bedeutet nach Cusanus keineswegs, dem Menschen eine Wahrheit vorzusetzen, die von außerhalb kommt. Vielmehr erfährt der Mensch durch den Glauben an Christus in seinem Inneren jenes Licht, das jeden Menschen immer schon erleuchtet und in ihm die unendliche Sehnsucht nach Gott weckt. Im inneren Licht des Glaubens ist auch das Licht des Verstandes und der Vernunft enthalten.«²⁸

Bei der Darlegung der »*summa evangelii*« in den Predigten, so fügt Cusanus hinzu, habe sich eine deutliche Entwicklung vollzogen: Diese war »*magis obscure dum inciperem in adolescentia et essem diaconus*« – »undeutlicher, verdunkelter, verborgener als ich in jungen Jahren anfing und Diakon war«, »*clarius dum ad sacerdotium ascendissem*« – »sie wurde klarer, deutlicher, offensichtlicher als ich zum Priestertum aufstieg«, »*adhuc ut videtur perfectius, quando pontificis officio in mea Brixinensi ecclesia praefui et legatione apostolica in Germania et alibi usus fui*« – »und schließlich schien es noch vollkommener zu werden, als ich in meiner Brixener Kirche das Bischofsamt ausübte und während der apostolischen Legationsreise in Deutschland und anderswo tätig war.«²⁹

Diese Aussage sollte man m. E. weder unter- noch überbewerten. Unterbewertet ist sie, wenn man die Unterscheidung von drei Entwicklungsetappen im Predigtwerk (»*magis obscure – clarius – perfectius*«) den Weihestufen Diakonat, Presbyterat und Episkopat entsprechend, nur als fromme Rhetorik ohne sachliches Fundament interpretiert. Die Nennung der Weihestufen hat sicherlich einen »symbolischen Sinngrund«, wie sich Wolfgang Lentzen-Deis ausdrückt. »Sie macht«, so Lentzen-Deis weiter, »deutlich, wie sehr er (d. h. Cusanus; W. A. Euler) sich von der sakramentalen Sendung durch die Kirche beauftragt und getragen weiß.«³⁰ Aber das bedeutet nicht, dass die Unterscheidung der Entwicklungsetappen sachlich nicht ernst gemeint sei.

²⁸ Nikolaus von Kues in der *Geschichte der mittelalterlichen Bibelexegese*, in: MFCG 27 (2001) 60f.

²⁹ h X/1, N. 37, Z. 2–6.

³⁰ *Den Glauben Christi teilen. Theologie und Verkündigung bei Nikolaus von Kues* (Stuttgart-Berlin-Köln 1991) 50.

Überinterpretiert scheint mir die Aussage bei Kurt Flasch, der sie in hermeneutisch recht fragwürdiger Weise im Licht des späteren Selbstzeugnisses von *De apice theoriae* auslegt, wo es in der Übersetzung von Flasch heißt: »Früher glaubte ich einmal, die Wahrheit sei eher im Dunkeln zu finden. Aber die Wahrheit ist von großer Macht. Das Können-selbst leuchtet hell in ihr auf. Sie schreit auf den Straßen. Du hast es ja in dem Buch *De idiota* gelesen. Mit großer Gewißheit zeigt sie sich, von überall her ist sie leicht zu finden.«³¹ Dementsprechend deutet Flasch die Aussage von *De aequalitate*: »Cusanus sah eine aufsteigende Linie, einen Weg vom Dunkel zum Licht mit klar sich abzeichnenden Etappen.«³² Dass die beiden Texte offensichtlich verschiedene Sachverhalte mit einer formal ähnlichen Metaphorik beschreiben, wird bei dieser Auslegung ignoriert.

Ganz nüchtern betrachtet, teilt Cusanus' Aussage das Predigtwerk in instruktiver Weise in etwa drei gleich lange Phasen ein: die erste Phase der Verkündigung (»*magis obscure*«) bezieht sich auf die Jahre 1430 bis 39, wenn man davon ausgeht, dass Cusanus spätestens 1440 die Priesterweihe empfangen hat.³³ Sie umfasst die Sermones I bis XXI (vom 6. Januar 1440). Setzt man die Priesterweihe früher, z. B. im Jahr 1436 an,³⁴ dann würde diese Phase die Predigten I–XVIII betreffen. Die zweite Phase (»*clarius*«) bezieht sich sicher auf die Jahre 1440 bis 1449 und umfasst die Predigten XXII bis LXXV. Die dritte Etappe (»*perfectius*«) beginnt 1450 und umfasst das große Corpus der restlichen Predigten, konkret: LXXVI–CCXCII.³⁵ Hinzukommt noch die einige Jahre nach Abfassung von *De aequalitate* gehaltene Predigt CCXCIII, deren Inhalt durch eine nicht von Cusanus stammende Nachschrift überliefert ist.

³¹ h XII, N. 5, Z. 9–13: Veritas quanto clarius tanto facilius. Putabam ego aliquando ipsam in obscuro melius reperiri. Magnae potentiae veritas est, in qua posse ipsum valde lucet. Clamitat enim in plateis, sicut in libello *De idiota* legisti. Valde certe se undique facilem repertum ostendit. – Die Übersetzung bei K. FLASCH, *Nikolaus von Kues – Geschichte einer Entwicklung: Vorlesungen zur Einführung in seine Philosophie* (Frankfurt/M. 1998) 37.

³² Ebd. 499.

³³ Vgl. h XVI, X; E. MEUTHEN, *Die Pfründen des Cusanus*, in: MFCG 2 (1962) 33f.

³⁴ Vgl. MEUTHEN, *Nikolaus von Kues 1401–1464* (wie Anm. 14) 25: »Frühestens im Jahre 1436 bekam er die Priesterweihe.«

³⁵ Vgl. LENTZEN-DEIS, *Den Glauben Christi teilen* (wie Anm. 30) 50f.

3. Die thematischen Schwerpunkte in den Sermones:

Mit Bezug auf Cusanus' Deutung der Predigten in *De aequalitate* wurde bereits gesagt, dass das Bemühen, den Kern der christlichen Botschaft, das Christumysterium, in umfassender Weise als Antwort auf die menschliche Frage nach Erkenntnis, Wahrheit und Vollendung zu vermitteln, im Zentrum der Sermones steht. Das bedeutet natürlich nicht, dass Cusanus streng nur diese Problematik in den überlieferten Predigt-skizzen behandeln würde,³⁶ aber es lässt sich doch feststellen, dass die vielen Themen, die, abhängig vom Anlass und den jeweiligen biblischen Texten der Tagesmesse, angesprochen werden, mit beeindruckender Konsequenz auf den genannten Kern der Verkündigung bezogen und rückgebunden werden.

Das besondere Profil der cusanischen Predigtverkündigung zeigt sich dabei in der überaus engen Verknüpfung der allgemein anthropologischen mit der spezifisch theologisch-christologischen Problematik, wie dies auch im von Joh 1,4 ausgehenden Text von *De aequalitate* deutlich wird. Die Sermones des Nikolaus von Kues konzentrieren sich in zunehmender Klärung und gedanklicher Durchdringung insbesondere auf zwei Felder: Einerseits geht es ihm immer wieder von neuem darum, die Paradoxie des Menschseins seinen Adressaten zu erschließen. Er versteht den Menschen als endliches Geistwesen, welches auf eine unendliche Erfüllung und Vollendung angelegt ist, sich diese aber nicht selbst geben kann, sich, theologisch gesprochen, nicht selbst erlösen kann.³⁷ In der cusanischen Anthropologie, wie sie in den Predigten entfaltet wird, zeigt sich demnach eine eigentümliche Spannung zwischen der Vollendungsfähigkeit des Menschen auf der einen Seite und seiner Vollendungsbedürftigkeit auf der anderen. Der eine Gedanke hebt mit großer Entschiedenheit die Würde und Gottebenbildlichkeit des Menschen sowie die unendliche Dynamik seines Geistes hervor, der andere die Mangelhaftigkeit, Unwissenheit und Erlösungsbedürftigkeit, Schwäche und Sünde des Menschen. Schon an dieser Stelle sei gesagt, dass Nikolaus ab

³⁶ Eine Übersicht über das Themenspektrum in den Predigten gibt K. KREMER in seinem Einleitungsreferat zu diesem Symposium.

³⁷ Vgl. dazu DUPRÉ, *Die Predigt als Ort der Reflexion* (wie Anm. 8) 91: »Die Sorge von Cusanus gilt an erster Stelle . . . dem Unheil, das entsteht, wenn man meint, aus eigener Kraftvollkommenheit die Vollendung des Menschseins herstellen zu können.«

Mitte der 1440er Jahre tendenziell eher die Vollendungsfähigkeit des Menschen betont,³⁸ ohne freilich jemals ein wie auch immer geartetes Selbsterlösungsideal zu propagieren,³⁹ zuvor, insbesondere in manchen Predigten aus 1430er Jahren, hebt er stärker die Vollendungsbedürftigkeit des Menschen hervor.⁴⁰

Mit diesem anthropologischen Konzept verbindet sich bei Cusanus die Vorstellung, dass die Menschwerdung Gottes als ein Geschehen zu verstehen ist, welches der Menschheit und zugleich jedem einzelnen Menschen nicht äußerlich bleiben kann. Die Erfüllung der menschlichen Gottessuche durch das Christusereignis bedeutet demzufolge nicht die Begegnung mit etwas Fremdem, schlechthin Unbekanntem, sondern die Konfrontation mit dem, was der Mensch sein soll und eben deshalb auch sein kann: die dem Schöpfer geeinte Geistnatur. Den Inkarnationsglauben betrachtet Nikolaus also nicht einfachhin als ein positivistisch bzw. fideistisch zu akzeptierendes »Dogma«, sondern als eine Vorstellung, die der menschlichen Natur im Sinne einer in ihr angelegten Erwartung entspricht, wobei allerdings zu bedenken ist, dass erst von der tatsächlich geschehenen Erfüllung dieser Erwartung im Christusereignis diese selbst voll verstanden und erhellt werden kann.

Das überlieferte Predigtwerk dokumentiert in vorzüglicher Weise, wie intensiv Cusanus während eines Zeitraums von rund 30 Jahren versuchte, diese Eckpfeiler seines theologischen Denkens mit ihren vielfältigen philosophischen Implikationen begrifflich zu fassen und sie den ihm anvertrauten Gläubigen zu vermitteln. Diese These soll nun anknüpfend an das »Dreietappenschema« von *De aequalitate* kurz skizziert werden, wobei ich allerdings vier Entwicklungsstadien mit je eigenen thematischen Schwerpunkten unterscheide:

³⁸ Vgl. dazu u. a. R. HAUBST, *Streifzige in die cusanische Theologie* (Münster 1991) 404.

³⁹ Sehr prägnant kommt Cusanus' Einstellung in folgender Überlegung zum Ausdruck: *Sermo CXXIX*: h XVIII/1, N. 9, Z. 16–21: *omnis doctrina Christi est: Si vis attingere id, quod cupis, crede te attingere posse, et fac, uti ratio dictat etc. Et quia neque per te poteris, oportet, quod per magistrum et mediatorem Christum dominum.*

⁴⁰ Vgl. dazu u. a. A. DAHM, *Imago foedata – Imago purgata. Die Erlösung durch Jesus Christus als Wiederherstellung des Bildes Gottes im Menschen in der Sicht des Nikolaus von Kues* (Trier 2002).

(1) Die Predigtentwürfe der 1430er Jahre, von denen Cusanus in der Rückschau sagt, in ihnen trete die »*summa evangelii*« nur »*magis obscure*«, undeutlicher, verborgener, zutage, lassen tatsächlich das theologische Profil ihres Verfassers noch nicht klar erkennen. Dies gilt insbesondere für die Predigten I–XVIII, die wahrscheinlich zwischen Weihnachten 1430 und Epiphanie 1433 entstanden sind. Das ist angesichts seines damaligen Alters auch nicht weiter verwunderlich. Kurt Flasch meint, die frühen Sermones »bieten das herbstlich-bunte Bild eines Suchenden im späten Mittelalter«⁴¹ und er betont zu Recht, dass sich in ihnen »ein unkoordiniertes Nebeneinander zahlreicher Motive« findet.⁴² Auffällig ist – insbesondere im Vergleich zu den Sermones ab 1440 – wie stark sich Nikolaus mit und ohne Nennung der Quelle auf die lateinischen Kirchenväter, scholastischen Autoritäten und Theologen wie Ramon Lull bezieht und von ihnen abhängig ist, wie man in der textkritischen Edition im Detail sehen kann. Dies dokumentiert zugleich, dass er bereits sehr früh über außergewöhnlich weitreichende dogmen- und theologisch-geschichtliche Kenntnisse verfügte.

Zugleich finden sich schon in diesen frühen Predigten interessante erste Ansätze des spezifisch cusanischen Denkens. Ich nenne nur drei Motive: – Im *Sermo* II, gehalten am Fest Epiphanie 1431, spannt Nikolaus einen weiten Bogen: er verknüpft die von den drei heidnischen Weisen nach Auskunft des Tagesevangeliums bezeugte Christusoffenbarung mit der Weisheitssuche der Heiden im Allgemeinen und behauptet, dass der Glaube an die Trinität und die Inkarnation universal verbreitet sei, auch wenn die Nichtchristen nicht genau verstehen würden, was sie glauben.⁴³ Diese hier noch recht ungeschützt und etwas naiv vorgetragene Vorstellung eines »virtuellen« Trinitäts- und Inkarnationsglaubens⁴⁴ hat Nikolaus grundsätzlich nie aufgegeben. Sie bildet das Fundament für seine später differenziert entfaltete Auffassung, dass sich in der Person Christi die religiöse Suche aller Menschen erfüllt.⁴⁵

⁴¹ *Nikolaus von Kues* (wie Anm. 31) 32.

⁴² Ebd. 27. – »Vielfach erwecken zumal die frühen Predigten in ihrem Einbeziehen aller Gebiete üblichen mittelalterlichen Predigtmaterials einen etwas kaleidoskopartigen Eindruck.« (E. BOHNENSTÄDT, *Vorwort zu: Nikolaus von Kues, Predigten 1430–1441*, Deutsch von J. Sikora und E. Bohnenstädt [Heidelberg 1952] 54).

⁴³ h XVI, N. 8, Z. 4–19.

⁴⁴ HAUBST, *Streifzüge* (wie Anm. 38) 36.

⁴⁵ Vgl. etwa *Sermo* XLI: h XVII/2, N. 9, Z. 21–N. 10, Z. 11: Text zu Anm. 59!

– Im *Sermo* III vom Gründonnerstag 1431 klingt erstmals der insbesondere für *De docta ignorantia* und die sich darauf beziehenden Predigten der frühen 1440er Jahre so zentrale Gedanke an, Christus überwinde als der inkarnierte Sohn Gottes das Inkommensurabilitätsprinzip, die Beziehungslosigkeit zwischen dem Unendlichen und Endlichen: Die Menschheit (*humanitas*) Christi, so sagt Cusanus, »ist die Leiter (*scala*), auf der das Geschöpf zu Gott aufsteigt. Zwischen dem Endlichen und dem Unendlichen besteht kein Verhältnisbezug (*»finiti ad infinitum nulla est proportio«*), aber die Menschheit Christi erzeugt eine symbolische Konkordanz (*»symbolica concordantia«*) hin zu den Geschöpfen.«⁴⁶

– In *Sermo* XI von Weihnachten 1431 bezieht sich Nikolaus erstmals auf das Motiv der dreifachen Geburt Christi (bei der ewigen Zeugung, bei der Menschwerdung und in der Seele des Gläubigen),⁴⁷ das ihn insbesondere in den Weihnachtspredigten bis 1444 intensiv beschäftigen wird, wobei er allerdings in der genannten Predigt nur die ewige Geburt des göttlichen Logos behandelt. Das Thema der geistlichen Geburt Christi in der Seele der Gläubigen klingt rudimentär schon in *Sermo* II an.⁴⁸

(2) Dass das Jahr 1440 in der Entwicklung der Predigten eine deutliche Zäsur darstellt, ist offensichtlich. Dies zeigt bereits die wahrscheinlich am 1. Januar 1440 gehaltene Predigt XX, in der Cusanus im Anschluss an Ps.-Dionysius Areopagita⁴⁹ tiefdringender als zuvor die Problematik des Redens über Gott, konkret des Verhältnisses von affirmativer und negativer Theologie, reflektiert. Das spezifisch Cusanische tritt ab 1440 wirklich viel deutlicher, eben »*clarius*«, wie der Kardinal im Rückblick feststellt, zutage. Der Grund dafür ist vor allem, dass er in *De docta ignorantia* eine eigene philosophisch-theologische Position entwickelt hat, die in die Predigten ab Weihnachten 1440 eindeutig Eingang gefunden hat.⁵⁰ Dies betrifft neben der Trinitätstheologie insbesondere die Bestim-

⁴⁶ h XVI, N. 11, Z. 8–11; vgl. dazu u.a. *Sermo* XXII: h XVI, N. 32, Z. 1–10.

⁴⁷ h XVI, N. 2.

⁴⁸ h XVI, N. 27–30. – Vgl. dazu K. REINHARDT, *Das Thema der Gottesgeburt und der Gotteskindschaft in den Predigten des Nikolaus von Kues*, in: Nikolaus von Kues als Prediger (wie Anm. 7) 63ff.

⁴⁹ Vgl. KOCH, *Untersuchungen über Datierung* (wie Anm. 2) 32.

⁵⁰ Vgl. H. SCHNARR, *Nikolaus von Kues als Prediger in Trier*, in: Zugänge zu Nikolaus von Kues. Festschrift zum 25-jährigen Bestehen der Cusanus-Gesellschaft, hrsg. v. H. Gestrich (Bernkastel-Kues 1986) 125.

mung des Verhältnisses von Anthropologie und Christologie. Gewissermaßen beflügelt durch den Erkenntnisgewinn von *De docta ignorantia* hat Nikolaus in der ersten Hälfte dieses Jahrzehnts einige Predigtskizzen verfasst, die man als kleine theologische Meisterwerke betrachten kann, z. B. die bekannte Predigt XXII von Weihnachten 1440, die unmittelbar folgende moselfränkische Vater-unser-Erklärung (*Sermo* XXIV), die eigentlich keine Predigt ist, und Predigt XLI vom 22. November 1444.

Die Koinzidenzlehre und die Maximitätsaussagen von *De docta ignorantia* in Bezug auf Christus sowie die daraus gezogene anthropologische Konsequenz, dass dieser die Mängel der Menschheit tilge, mit jedem Menschen »weit mehr als ein Bruder oder der engste Freund verbunden sei« und »in jedem Menschen, der ihm in vollkommenem, lebendigem Glauben anhängt, eben dieser nämliche Mensch durch die vollkommenste Einigung ist, wobei die Individualität eines jeden unberührt bleibt,«⁵¹ werden in den Predigten dieser Periode nach verschiedenen Seiten hin entfaltet und teilweise noch weiter zugespitzt.

Ich verweise aus Zeitgründen nur auf zwei Beispiele:⁵² Im bereits genannten *Sermo* XXII stellt Cusanus beispielsweise fest, dass »Christus mit der Natur der Menschheit koinzidiere«⁵³ und deshalb seine Menschheit bzw. Menschennatur (*humanitas*) die »wahrste und vollkommenste Menschheit aller Menschen«⁵⁴ sei. Dies bedeute, dass derjenige, der Christus anhängt, seiner eigenen Menschheit bzw. Menschennatur anhängt und daher in Christus nicht in einem anderen, sondern in seiner eigenen Menschheit Gott geeint ist.⁵⁵

Knapp vier Jahre später, im *Sermo* XLI, behandelt er diese Problematik nochmals abschließend. Sein Ausgangspunkt lautet: »Wir fragen in uns,

⁵¹ Vgl. *De docta ign.* III, 6: h I, S. 138, Z. 3–9 (N. 219): *Humanitas igitur in Christo Iesu omnes omnium hominum defectus adimplevit. Nam ipsa cum sit maxima, totam speciei potentiam amplectitur, ut sit cuiuslibet hominis talis essendi aequalitas, quod multo amplius quam frater et amicus specialissimus cuilibet coniunctus sit. Nam hoc agit maximitas humanae naturae, ut in quolibet homine sibi per formatam fidem adhaerenti Christus sit ipse idem homo unione perfectissima, cuiuslibet numero salvo.* – Die Übersetzung des Zitats nach: NvKdÜ H 15c, 45.

⁵² Vgl. außerdem u. a. *Sermo* XXVIII: h XVII/1, N. 3; *Sermo* XXXV: h XVII/1, N. 5.

⁵³ h XVI, N. 37, Z. 12–13.

⁵⁴ h XVI, N. 38, Z. 5–6.

⁵⁵ h XVI, N. 38, Z. 6–14; vgl. dazu R. HAUBST, *Die Christologie des Nikolaus von Kues* (Freiburg i. Br. 1956) 229.

was Jesus sei«. »Denn«, so fährt Cusanus erläuternd fort, »wenn wir Jesus nicht in uns finden, finden wir ihn überhaupt nicht«. ⁵⁶ An diese einführende These schließt sich eine längere Überlegung an, die in verdichteter Form die spezifische Verknüpfung von Anthropologie und Christologie in den Predigten zwischen 1440 und 1444 prägnant kenntlich macht. ⁵⁷ Die natürliche Bewegung des Menschen, so Cusanus, strebt nicht über das Menschliche hinaus, aber sie zielt auf die vollkommene Erfüllung des in der Gattung der Menschheit Angelegten. Der Mensch hat Leben, also erstrebt er ein vollkommenes, vernünftiges und mangelndes Leben. Der Mensch besitzt die Fähigkeit zur Erkenntnis, also kommt sein Erkenntnisdrang nicht zur Ruhe, bis er nicht alles Erkennbare erfasst. Der Mensch strebt nach dem, was gut ist, also ruht er nicht, bis er nicht jedwedes Gut erlangt. Dieses unendliche Streben wohnt dem Menschen von seiner Natur her inne und kann deshalb nicht vergeblich sein. ⁵⁸ Es erfüllt sich in dem, der Gott und Mensch zugleich ist. Die »Bewegung meiner Menschennatur«, so die Konsequenz von Cusanus, »geht dahin, in einem Menschen mit meiner Menschennatur Gott zu berühren. Ich finde daher in mir selbst den Menschen mit meiner Menschennatur, der so Mensch wie Gott ist. Und das ist jener Mensch, in dem ich allein in meiner Menschennatur die Ruhe zu berühren vermag. Die Ruhe ist nämlich Gott. Jener Mensch, der zugleich Gott ist, ist jener, auf den hin alle Menschen gemäß der Natur der Menschheit bewegt werden. Und dies ist der gepriesene Jesus Christus. Dieser Jesus wurde von allen Völkern insgeheim ersehnt.« ⁵⁹ Man sieht an dieser Passage, wie der Ansatz von *Sermo* II weiterwirkt und doch auf ein ungleich höheres Reflexionsniveau gehoben ist.

(3) Ab Beginn des Jahres 1445 tritt diese eher abstrakte Form theologischer Spekulation etwas zurück hinter die konkretere Frage, wie der Gläubige zur Gotteskindschaft (*filiatio Dei*) gelangen könne. Diesem Problem ist ja auch die Schrift *De filiatione Dei* vom 27. Juli 1445 gewid-

⁵⁶ h XVII/2, N. 7, Z. 2–4.

⁵⁷ Vgl. zum Folgenden H. MEINHARDT, *Der christologische Impuls im Menschenbild des Nikolaus von Kues. Erwägungen eines Philosophen über den christologischen Humanismus im dritten Buch von De docta ignorantia*, in: MFCG 13 (1978) 115f.

⁵⁸ h XVII/2, N. 8.

⁵⁹ h XVII/2, N. 9, Z. 21–N. 10, Z. 11.

met, die, so Rudolf Haubst, durch die Predigten ab Epiphanie 1445 gewissermaßen vorbereitet wurde,⁶⁰ aber auch schon im *Sermo XXXII* vom Palmsonntag 1444 anklingt.⁶¹ Diese Idee löst das Motiv von der Gottesgeburt in der Seele ab und bringt eine neue Akzentuierung, weil sie in besonderer Weise »die Transformation des Menschen in einen Sohn Gottes«⁶² und in Verbindung damit die aktive Bemühung des Christen um Glaubenserkenntnis und dieser entsprechendes ethisches Tun hervorhebt, wobei auch in dieser Hinsicht für Nikolaus die »*regula coincidentiae*« gilt: das Gezogenwerden von Gott her und die Bewegung auf Gott hin koinzidieren, fallen ineins, können letztlich nicht getrennt werden.⁶³ Konkret vollzieht sich die Erlangung und Verwirklichung der Gotteskindschaft durch Angleichung an das Vorbild Christi, d. h. sie geschieht durch *christiformitas*, »Christusförmigkeit«. Dieser traditionelle Begriff, der bei Cusanus auch eine ekklesiologische Dimension hat, wird insbesondere ab der zweiten Hälfte der 1440er Jahre verstärkt thematisiert⁶⁴ und fungiert dabei geradezu als »Synonym von *filius Dei*«, wie Klaus Reinhardt feststellt.⁶⁵

(4) Ob man im Sinne der Aussage von *De aequalitate* die meist kurzen Predigtentwürfe der Legationsreise und die zeitlich unmittelbar daran anschließenden, oft recht umfangreichen Skizzen der Brixener Zeit im Vergleich zu den Entwürfen der 1440er Jahre als »*perfectius*«, vollkommener, bezeichnen kann, wage ich nicht zu entscheiden.⁶⁶ Die wesentli-

⁶⁰ Vgl. *Streifzüge* (wie Anm. 38) 406–408.

⁶¹ h XVII/1, N. 4. – Im Quellenapparat zu dieser Stelle heißt es: »Nic. (= Nicolaus; W. A. Euler) hic quasi semina conceptionum, quae postero anno in prima parte (c. 1–2) epist. De fil. Dei explicavit, collegit.«

⁶² REINHARDT, *Das Thema der Gottesgeburt und Gotteskindschaft* (wie Anm. 48) 71.

⁶³ Zum Begriff »*regula coincidentiae*«: *Sermo LVII*: h XVII/4, N. 20, Z. 11–12; *Sermo LX*: h XVII/4, N. 6, Z. 6–7. – Vgl. außerdem *Sermo LXIX*: V₁, fol. 121^{ra}. Et advertendum ad coincidentiam, sine qua non capitur haec altissima regeneratio, quoniam sicut una est fides Christi in omnibus Christianis, ita una ecclesia in omnibus. Unde te concipi in utero ecclesiae est in te concipere ecclesiam. Et hoc est denuo te nasci secundum spiritum filium Dei, quod est filium Dei in te nasci.

⁶⁴ Vgl. u. a. *Sermo LXXXI*: V₁, fol. 127^{ra}–130^{rb}.

⁶⁵ *Das Thema der Gottesgeburt und der Gotteskindschaft* (wie Anm. 48) 74.

⁶⁶ In diesem Zusammenhang ist zu bedenken, dass Nikolaus die Predigten ab Sommer 1454 (vielleicht auch schon früher) im Wissen um ihre spätere Publikation konzipierte und sie deshalb »wenigstens in gewissem Sinne als literarische Erzeugnisse« bezeichnet

chen Ideen der Predigten aus dieser Periode finden sich ja auch in den Sermones der 1450er Jahre, wie der Parallelenapparat der textkritischen Edition mehr als deutlich dokumentiert. Aber es lassen sich auch einige wichtige neue Akzente feststellen, die Cusanus zu seinem Urteil geführt haben können.

Zunächst fällt auf, dass die äußere Form meist eine andere ist. Während in den ausgearbeiteten Entwürfen vor 1450 der Typus des thematischen Sermo scholastischer Prägung dominiert, bevorzugt der Kardinal sowohl während der Legationsreise als auch in Brixen die an den Schrifttexten orientierte, einfach gegliederte Homilie. Dies bedeutet natürlich nicht, dass ihn jetzt seine philosophisch-spekulative Ader verlassen hätte, aber dieser Aspekt seiner Verkündigung scheint doch zumindest tendenziell stärker an die vielfach allegorisch ausgelegte Hl. Schrift rückgebunden, wobei er sich insbesondere am Johannesevangelium und dessen offenbarungstheologischer Konzeption orientiert. Christus wird demzufolge primär als *ostensor* bzw. *revelator Patris* gesehen, der als *magister veritatis* den Weg zur Wahrheit und zum Leben erschließt.⁶⁷ Im Sinne dieses offenbarungstheologischen Konzeptes deutet er auch den Kreuzestod Christi als unüberbietbares *testimonium veritatis*, insbesondere in *Sermo CXXII* vom Karfreitag 1452.⁶⁸

Mit der stärkeren Ausrichtung an der Hl. Schrift verknüpft sich eine besondere Betonung des konkreten Vorbildes Jesu. In der Synodalpredigt CCLXXX vom 2. Mai 1457 ermahnt Nikolaus die Geistlichen seines Bistums, sie sollten Christus durch die »Türe der Menschheit« (*ostium humanitatis*) verkündigen, d. h. sie sollten den ihnen anvertrauten Gläubigen vermitteln, was Christus als Mensch getan hat.⁶⁹ Die erstmals in *Sermo II* von Cusanus zitierte Sentenz: »*Omnis Christi actio nostra est instructio*« – »Jede Handlung, jede Tat Christi dient zu unserer Belehrung«⁷⁰

werden können, wie sich J. KOCH ausdrückt (*Vier Predigten im Geiste Eckharts*: CT I/2–5, 35 Anm. 4; Koch bezieht diese Aussage auf »die Predigten seit 1455«); vgl. dazu die Ausführungen von M.-A. ARIS in diesem Band.

⁶⁷ Vgl. dazu u. a. W. A. EULER, *Die Christusverkündigung in den Brissener Predigten des Nikolaus von Kues*, in: MFCG 27 (2001) v. a. 69f., sowie Anm. 39 (Zitat aus *Sermo CXXIX*).

⁶⁸ Vgl. dazu W. A. EULER, *Does Cusanus have a theology of the cross?*, in: JR 80 (2000) 412ff.

⁶⁹ *Sermo CCLXXX*: V₂, fol. 263^{vb}.

⁷⁰ h XVI, N. 28, Z. 24 – im Quellenapparat zur Stelle finden sich Hinweise auf die Herkunft dieser Sentenz, ebenso im Quellenapparat zu *Sermo CLXXIV*: h XVIII/3, N. 9, Z. 11–12.

gewinnt dementsprechend in den Predigten dieser Zeit besondere Relevanz. Sie wird vielfach wiederholt⁷¹ und fungiert gewissermaßen als Leitmaxime seiner Auslegung der jeweiligen Evangelientexte.

In der Brixener Zeit hat der Kardinal mehrfach versucht, die verschiedenen Elemente seiner Verkündigung ausgehend vom Gedanken der »*gloria Dei*«, der Herrlichkeit Gottes, zu bündeln.⁷² In exemplarischer Weise ist dies der Fall im *Sermo* CCIV vom 29. September 1455. Diese Predigt nennt Nikolaus »den gewissermaßen ersten und grundlegenden *Sermo*, aus dem viele weitere gebildet werden könnten.«⁷³ Und er fügt sinngemäß hinzu, dass er nach intensiver Meditation, inspiriert von Gott, dahin gelangt sei, das Ganze (des Glaubens bzw. der Verkündigung) in einem leicht verständlichen Kompendium zusammenzufassen.⁷⁴ »Vermutlich«, so meint Klaus Reinhardt, »steht diese Aussage im Zusammenhang mit dem von Cusanus in den Jahren 1454/55 gefaßten Plan, seine Predigten zu ordnen, zu überarbeiten und als Buch herauszugeben. Der *Sermo* CCIV sollte offenbar den programmatischen Anfang der Sammlung bilden.«⁷⁵

Der Ausgangspunkt der im Hauptteil der Predigt folgenden Überlegungen ist ein durchaus traditioneller und findet sich auch schon in den frühen Predigten: Gott, der beste Schöpfer, schuf die Welt aus reiner Güte auf das beste Ziel hin, d. h. er schuf sie um seiner selbst willen und um seine Herrlichkeit mitzuteilen, um andere an ihr teilhaben zu lassen.⁷⁶ Seine Herrlichkeit kann aber nur von den mit Vernunft begabten Geschöpfen erkannt werden, folglich ist die Welt um der vernünftigen Geister willen geschaffen, die ihrerseits existieren, damit sie die Herrlichkeit Gottes schauen. Das Ziel der Schöpfung besteht demzufolge in der Offenbarung der Herrlichkeit des Schöpfers.⁷⁷ Diese These impliziert für

⁷¹ Vgl. dazu die Belege im Parallelenapparat zu *Sermo* CLXXIV: h XVIII/3, N. 9, Z. 11–12.

⁷² Einige wichtige Stellen, aber keineswegs alle, finden sich im Parallelenapparat zu *Sermo* CLIV: h XVIII/2, N. 9, Z. 31–38 sowie im Parallelenapparat zu *Sermo* CCIV: h XIX/1, N. 5–10. – Vgl. außerdem K. REINHARDT, *Herrlichkeit als Grundwort cusanischer Theologie. Eine Analyse des Sermo CCIV*, in: TThZ 110 (2001) 308–318.

⁷³ h XIX/1, N. 1, Z. 7–9.

⁷⁴ h XIX/1, N. 1, Z. 9–12.

⁷⁵ *Herrlichkeit* (wie Anm. 72) 309.

⁷⁶ h XIX/1, N. 5, Z. 1–8.

⁷⁷ h XIX/1, N. 6, Z. 1–11.

Cusanus zweierlei: zum einen fordert sie die Freiheit des Menschen (»Unser edelster König [d. h. Gott; W. A. Euler] will Edle und Freiwillige in seiner Ratversammlung haben, und zwar viele«⁷⁸), zum anderen ergibt sich aus ihr die Notwendigkeit des gott-menschlichen Mittlers Jesus Christus, der den unsichtbaren Schöpfer und seine Herrlichkeit in seiner Person definitiv sichtbar macht.⁷⁹ So fließen also im Motiv der »gloria Dei« die drei Hauptströme der cusanischen Glaubensverkündigung: Gott – Mensch – Christus in einer schöpfungs- und offenbarungstheologischen Konzeption zusammen, die zugleich in besonderer Weise die Freiheit des Menschen und die unendliche Dynamik seines Geistes betont. Dazu passt, dass Cusanus gerade in den Predigten der Brixener Zeit die insbesondere an die Idiotaschriften anknüpfende Vorstellung vom Menschen als »viva imago Dei«, »lebendigem Ebenbild Gottes« vielfach aufgegriffen und in oft erstaunlich kühner Weise⁸⁰ in seine Verkündigung integriert hat.⁸¹

Zusammenfassend sei gesagt, dass sich im cusanischen Predigtwerk tatsächlich eine Entwicklung feststellen lässt, deren wesentliche Eckpunkte anhand der von Cusanus jeweils besonders hervorgehobenen Motive deutlich werden. Dabei lassen sich m. E. vier Etappen mit fließenden Übergängen unterscheiden: die Entwürfe der 1430er Jahre, erste Hälfte der 1440er Jahre, zweite Hälfte der 1440er Jahre und Skizzen der 1450er Jahre. Dass zwischen der Entwicklung in den Sermones und den sonstigen philosophisch-theologischen Schriften eindeutig eine Wechselwirkung besteht, wurde anhand verschiedener Beispiele zu zeigen versucht. Mir scheint die Entwicklung im cusanischen Predigtwerk weniger ein »Weg vom Dunkel zum Licht«, wie sich Kurt Flasch ausdrückt,⁸² sondern eher ein Weg von einer weitgehend traditionellen Glaubensverkündigung hin zu einem individuellen, philosophisch reflektierten Verständnis des christlichen Glaubens zu sein, das sich in den Entwürfen der 40er und 50er Jahre jeweils mit besonderen thematischen Schwer-

⁷⁸ h XIX/1, N. 8, Z. 1–2. – Vgl. außerdem *Sermo* CLXXXVII: h XVIII/4, N. 10.

⁷⁹ h XIX/1, N. 10, Z. 20–23: *Et nisi ipse* (= Jesus; W. A. Euler) *ostendat Patrem, videri nequit. Neque gloriam et honorem quisque potest dare Patri nisi per ipsum.*

⁸⁰ Vgl. REINHARDT, *Herrlichkeit* (wie Anm. 72) 316.

⁸¹ Vgl. dazu exemplarisch *Sermo* CLXVIII: h XVIII/3, N. 8–10; *Sermo* CLXIX: h XVIII/3, v. a. N. 1–6; *Sermo* CCLI: h XIX/4, N. 5–15.

⁸² S. Anm. 32.

punkten ausprägt. Die ernste Mahnung des Brixener Bischofs an seine Kleriker in *Sermo* CCVII vom 25. November 1455, sie sollten »*suo sensu*«, »aus ihrem Sinn bzw. Verständnis« und »*ex proprio intellectu*«, »aus eigener Einsicht« heraus, das Evangelium, das »Wort des Lebens«, verkündigen,⁸³ hat sich dieser selbst jedenfalls in beeindruckender Weise zu Eigen gemacht, wie seine überlieferten Predigtskizzen dokumentieren.

⁸³ h XIX/1, N. 2, Z. 1–8: Sic apostolus distinguit praedicatores in eos, qui sensu suo in ecclesia loquuntur, et eos, qui lingua loquuntur. Nam qui sensu suo loquuntur quinque verba, plus instruunt quam qui decem milia verba loquuntur in lingua, ut Paulus de se Corinthiis testatur. Unde loqui suo sensu est ex intellectu proprio proferre verbum vitae. — Vgl. dazu K. REINHARDT, »Wo sollen wir Brot kaufen . . .« (Joh 6,5). Gedanken aus einer Predigt des Nikolaus von Kues über die Predigt als lebendige Verkündigung des Wortes Gottes, in: TThZ 102 (1993) 101ff.

ZUR SOZIOLOGIE DER SERMONES-REZIPIENTEN

Von Marc-Aeilko Aris, München

»Und wie heißen Sie? Warten Sie, ich hab's auf der Zunge. So hatte das Ganze angefangen.« So hatte auch der jüngste Roman von Umberto Eco angefangen: »Die geheimnisvolle Flamme der Königin Loana«. ¹ Derjenige, der seinen Namen nicht mehr zu sagen weiß, ist der Ich-Erzähler des Romans, Giambattista Bodoni, wie er selbst und allfällige Leser des Romans rasch belehrt werden. Nach einem nicht näher bezeichneten Unfall war er ins Koma gefallen und, aus dem Koma erwacht, hatte er einen Teil seiner Gedächtnisfunktionen verloren: retrograde Amnesie. Das, was die Fachleute das semantische Gedächtnis nennen, war ihm erhalten geblieben, das erlernte, enzyklopädische Wissen um Fakten und Daten, die man sich einprägt, ohne emotional beteiligt zu sein. Das episodische, autobiographische Gedächtnis jedoch, das war zu einem undurchdringlichen Nebel geworden. Unter der Obhut seiner Frau versucht er, in sein alltägliches Leben als Antiquar in Mailand zurückzukehren und den Nebel zu durchdringen. Das gelingt ihm erst und nur ganz allmählich, als er sich für einige Wochen in das im Familienbesitz gebliebene Anwesen seines Großvaters zurückzieht, wo das Haus als solches und zudem auf dem Dachboden zahllose Dokumente seiner Kindheit erhalten geblieben sind: Bücher die er gelesen, Abbildungen, die er gesehen, und Aufsätze, die er geschrieben hat. »Ich habe ein Gedächtnis aus Papier!« ² Wochenlang bemüht er sich darum, dieses Gedächtnis aus Papier auszubeuten, um damit sich selbst wieder auf die Spur zu kommen. Im konstruierten Bild seiner selbst, daß ihm im Zusammenspiel zwischen Papier, verfügbarem Wissen und vagen Erinnerungen ersteht, wird er sich selbst wieder verständlich. »Es ist klar, daß ich jetzt in der Stille des Komas besser verstehe, was mir widerfahren ist. Sollte dies die Erleuchtung sein, die andere haben, wenn sie an die Schwelle des Todes gelangen und in jenem Moment [. . .] alles begreifen, aber kaum daß sie

¹ UMBERTO ECO, *La misteriosa fiamma della regina Loana* (Milano 2004); deutsche Übersetzung: *Die geheimnisvolle Flamme der Königin Loana* (München-Wien 2004), auf die letztgenannte Ausgabe beziehen sich die im folgenden genannten Seitenzahlen.

² ECO (wie Anm. 1) 84.

es wissen, aufhören irgend etwas zu wissen? Ich, der ich noch nicht an jene Schwelle gelangt bin, habe einen Vorteil vor denen, die sterben. Ich begreife, ich weiß und ich erinnere mich (jetzt) sogar, daß ich weiß«.³

Erzählend gelingt es Eco auf diesem Wege, die vernetzten Funktionen des menschlichen Gedächtnisses abzubilden, seine konstruktive Kraft, indem es die verschiedenen Daten der Erinnerung zu neuen Bildern der eigenen Vergangenheit zusammenfügt. Eco erzählt, was die Neurobiologie über die Gedächtnisfunktionen im menschlichen Hirn herausgefunden hat, daß es nämlich nicht als Reservoir der Bilder fungiert, die repräsentieren, was der Fall gewesen ist, sondern daß es die Vorstellungen von dem, was der Fall gewesen ist, wie alles andere Wissen auch allererst konstruktiv hervorbringt im Zusammenspiel der verschiedenen Gedächtnisfunktionen. Auf diesem Wege findet und erfindet Giambattista Bodoni seine Vergangenheit.

1. Ein Gedächtnis aus Papier: Nikolaus von Kues als Rezipient seiner Sermones

Anders als von Giambattista Bodoni ist von Nikolaus von Kues eine retrograde Amnesie nicht bekannt.⁴ Gleichwohl sehen wir ihn spätestens seit dem Jahre 1454 mit einem Gedächtnis aus Papier beschäftigt: »Ich habe die Absicht, aus meinen Sermones ein Buch zu machen und es baldmöglichst durchzusehen«, schreibt Cusanus am 16. August 1454 an Bernhard von Waging.⁵ Was ihm am 16. August zur Durchsicht vorliegt, sind mindestens 160 Predigten aus 24 Jahren, ungleich über die Jahre verteilt, notiert auf zwei, drei oder vier ineinander gelegte Bögen und in dieser Form, das heißt als Loseblattsammlung, beliebig zu ordnen.⁶ Noch

³ Eco (wie Anm. 1) 358f.

⁴ Vgl. dagegen J. KOCH, *Vier Predigten im Geiste Eckharts*, in: SHAW, *Philos.-hist. Kl.* 1936/37 (Heidelberg 1937): CT I 2/5, 10.

⁵ E. VANSTENBERGHE, *Autour de la docte ignorance* (BGPhMA 14,2–4) (Münster 1915) 140, Nr. 22: »De sermonibus meis propono librum facere et emendare si potero quantocius«.

⁶ R. HAUBST, *Ein Predigtzyklus des jungen Cusanus über tätiges und beschaufliches Leben*, in: MFCG 7 (1969) 15–46, hier 44–46; H. SCHNARR, *Zur Filiation der Handschriften mit Cusanus-Predigten an Hand der Martinspredigt v. J. 1444 zu Mainz*, in: MFCG 12 (1977) 137–154, hier 137.

am Tag vor diesem 16. August, da er an Bernhard von Waging schreibt, hatte er in seiner Predigt zum Fest Mariä Himmelfahrt über den Geist Platons in seinen Werken und über den Geist des Aristoteles in seinen Werken rasonniert: *Sicut liber Aristotelis non est nisi sapientia Aristotelis sic communicata et ostensa.*⁷ Jetzt sieht er sich dem Stoß Papier gegenüber, den er zu seinem Buch zu machen gedenkt.

Der erste Rezipient der Sermones ist ganz offensichtlich Cusanus selbst. Ihm zuerst und vor allem muß sich nähern, wer nach den Sermones-Rezipienten fragt. Sermonesrezipient als Buchautor ist Cusanus freilich nicht erst seit diesem 16. August 1454. Schon die Sammlung der Predigten, die ihm zu diesem Zeitpunkt vorliegt, ist sprachlich bzw. literarisch von dem Gestus bestimmt, in dem er sich als Autor eines geschlossenen Predigtwerkes inszeniert. Er nimmt auf frühere Predigten Bezug, stellt künftige Predigten in Aussicht, setzt Querverweise, erinnert an das, was er andernorts schon gesagt habe und hat so schon vor dem Plan, einen Liber sermonum herauszugeben, damit begonnen, die einzelnen Sermones zu einem Œuvre zu verbinden. Schon in der vierten Predigt macht er einen Rückverweis auf seine erste Predigt,⁸ in der zehnten Predigt verweist er auf die fünfte und die achte,⁹ zudem auf eine, die er am Fest der heiligen Maria Magdalena gehalten hat¹⁰ sowie auf eine weitere vom Fest Mariae Geburt.¹¹ Mehr als 50 Verweise dieser Art lassen sich in den bis zum 16. August 1454 entstandenen Sermones finden. Einer der aufschlußreichsten begegnet in der in Koblenz gehaltenen Karfreitagspredigt des Jahres 1444.¹² Im Anschluß an die einleitenden Bemerkungen über die geistliche Frucht, die aus dem liturgischen Gedächtnis des Leidens Christi gewonnen werden kann, verweist er mit »*Vide in sermone alio*« auf die ein Jahr zuvor in Trier gehaltene Karfreitagspredigt. In ihr hatte er im Anschluß an Ludolph von Sachsen eine Überlegung zum vierfachen Nutzen der *memoria passionis* seiner Predigt vorangestellt,¹³ viel ausführlicher als ein Jahr später, aber sachlich identisch.

⁷ *Sermo* CLXIII: h XVIII, N. 4, Z. 7–9.

⁸ *Sermo* IV: h XVI, N. 30, Z. 12.

⁹ *Sermo* X: h XVI, N. 3, Z. 10 und N. 4, Z. 10.

¹⁰ *Sermo* X: h XVI, N. 7, Z. 7f., vgl. *Sermo* VII.

¹¹ *Sermo* X: h XVI, N. 7, Z. 9, vgl. *Sermo* IX.

¹² *Sermo* XXXV: h XVII, N. 1, Z. 10.

¹³ *Sermo* XXVIII: h XVII, N. 1.

Ganz entsprechend verfährt er mit einer der Predigt hinzugefügten, dann aber nicht vollständig ausgeführten und später gestrichenen Einteilung der Passion Jesu in sieben Teile. Sie bezieht er mit »ut alibi« auf die ein Jahr zuvor gehaltene Predigt, wo sie vollständig ausgeführt ist.¹⁴ Sowohl der Umstand, daß Cusanus die sieben Teile der Passion nicht abermals vollständig aufzählt, als auch die spätere Streichung sind aufschlußreich. Unter der Voraussetzung, daß Cusanus je länger je mehr seine Sermones als ein Werk verstanden wissen will, sind solche Wiederholungen tatsächlich obsolet. Das heißt in der Konsequenz: er bricht nach dem dritten Teil die ja bereits an früherer Stelle aufgezeichnete Einteilung ab und streicht den verbliebenen Rumpf als solchen. Daß diese Streichung im Rahmen der redaktionellen Überarbeitung der Predigten erfolgt sein könnte, läßt sich aufgrund der dunkleren Tinte, die dazu verwendet wurde, vermuten.¹⁵ In den vom Autograph gefertigten Abschriften taucht diese Passage konsequenterweise nicht auf. Im Zuge dieser Strategie, die Sermones zu einem Werk zu verschmelzen, ersetzen auch andere Querverweise innerhalb des Predigtwerks die Ausführung eines Gedankens vollständig. Statt einer Auslegung des Evangeliums verweist er in der 1451 in Magdeburg gehaltenen Predigt am Mittwoch nach Pfingsten auf den einige Jahre zuvor entstandenen Text *De sacramento*: »Vide in quinterno expositionem evangelii« und bewahrt damit zugleich einen Hinweis darauf, in welcher Form, nämlich als eigenständiges Heft, ihm dieses Opusculum zur Verfügung stand.¹⁶ In einer am 12. Juli 1453 in Innsbruck zum Fest der heiligen Margarethe gehaltenen Predigt verweist er auf eine Predigt zum Fest der heiligen Agnes, statt das Gleichnis von der Perle im Acker bzw. das von den zehn Jungfrauen weiter auszuführen.¹⁷ In einer nur wenige Wochen vor jenem 16. August 1454 gehaltenen Predigt während der Pfingstoktav verweist er zur Auslegung des Schriftwortes, »damit sie das Leben haben und es in Fülle haben«

¹⁴ *Sermo* XXXV: h XVII, N. 6, Z. 1f., vgl. *Sermo* XXVIII: h XVII, N. 7–12.

¹⁵ Für die Überprüfung der fraglichen Stelle an der Handschrift des Cusanus bin ich der Bibliothekarin des St. Nikolaus-Hospitals, Bernkastel-Kues, Frau Gabriele Neusius, zu Dank verpflichtet.

¹⁶ *Sermo* LXXXVIII: h XVII, N. 1; anders versteht diesen Verweis J. KOCH, *Untersuchungen über Datierung, Form, Sprache und Quellen. Kritisches Verzeichnis sämtlicher Predigten*, in: SHAW *Philos.-hist. Kl.* 1941/42 (Heidelberg 1942): CT I 7, 95.

¹⁷ *Sermo* CXXVII: h XVIII, N. 5, Z. 13f. und N. 9, Z. 2f.; vgl. *Sermo* CXV: h XVII.

(Job 10,10), auf eine drei Jahre zuvor während der Legationsreise in Magdeburg gehaltene Predigt und das nicht ohne Selbstbewußtsein: »*Vide de hoc alibi pulchra*«. ¹⁸

2. Ein Buch aus Predigten: Kloster Tegernsee und die Sermones

Der mögliche Einwand, diese Querverweise dienten nur Cusanus selbst zur besseren Orientierung innerhalb seiner Predigten, läßt sich durch die von Cusanus seit 1454 vorgenommene Redaktion der Texte und ihre weitere Überlieferung entkräften. Die Verwirklichung seiner spätestens 1454 nachweisbaren Absicht, aus den vielen Sermones ein Buch zu machen, zeigt Cusanus nunmehr als planvoll verfahrenen Rezipienten seiner Sermones.

Die Entstehung des Buches zieht sich hin. Ein Jahr nach dem eingangs zitierten Brief, am 28. Juli 1455, erwähnt Cusanus in einem weiteren Brief an Bernhard von Waging, daß er jetzt dabei sei, die Sermones zu bearbeiten, damit sie abgeschrieben werden könnten. ¹⁹ Die im Brief zuvor genannte Predigt CLXXII vom 2. Februar 1455 bezieht er ausdrücklich mit ein. Mit ihr verweist Cusanus auf eine Predigtreihe zur »*coincidencia motuum intellectus et affectus*«, die er gehalten habe, und ordnet die Sermones damit in die Debatte über die mystische Theologie ein, an der er beteiligt ist. ²⁰ Außer dieser ausdrücklich erwähnten Predigt hat er seit dem erstgenannten Brief an Bernhard von Waging 34 weitere Sermones verfaßt. Das Gedächtnis aus Papier schwillt an.

Wiederum ein halbes Jahr später am 9. Januar 1456 versichert er dem Abt von Tegernsee, Kaspar Aindorffer, daß er baldmöglichst veranlassen werde, daß der Band mit den Sermones abgeschrieben werde. ²¹ Zu diesem Zeitpunkt sind wiederum weitere 18 Predigten hinzugekommen. Das Stichdatum 16. August 1454, das Cusanus selbst mit seinem Brief an Bernhard von Waging vorgegeben hatte, und damit der Plan, das bis zu diesem Zeitpunkt vorhandenen Material zu bearbeiten, ist Makulatur.

¹⁸ *Sermo* CLIX: h XVIII, N. 6, Z. 9; vgl. *Sermo* LXXXVII: h XVII.

¹⁹ E. VANSTEENBERGHE (wie Anm. 5) 160, Nr. 34: »sermones suo tempore, quos nunc ordino ut scribantur, videbitis«.

²⁰ Ebd.

²¹ Ebd., 162, Nr. 6: »Volumen sermonum faciam quantocius rescribi«.

Zwar ist es auffällig, daß nach dem 15. August 1454 für drei Monate keine Sermones des Cusanus überliefert sind. Aus dem eskalierenden Streit mit Verena von Sonnenburg, dem Brixener Klarissenkonvent und nicht zuletzt mit seinem ihm ohnehin nicht freundlich gesonnenen Domkapitel ist dieser Umstand jedoch leicht erklärbar. Nach dem 19. November 1454 predigt Cusanus weiter, über den 28. Juli 1455 und den 9. Januar 1456 hinweg, stets aber mit der nunmehr öffentlich geäußerten Absicht im Hinterkopf, aus dem, was er predigt, ein Buch zu machen. Diesem Umstand ist es geschuldet, daß nicht nur der Umfang des Buches, sondern auch die Gestalt der Predigten der erklärten Absicht angepasst werden. Cusanus predigt nicht mehr. Er schreibt an seinem Buch. Er hat nicht mehr Predigthörer im Blick, sondern Predigtleser.²² In dichter Folge entstehen fast im Wochenrhythmus bis zum 29. Juni 1457 mehr als 120 Sermones.

Wann Cusanus den Tegernseer Mönchen das ihnen versprochene Buch hat zukommen lassen, und wie es ausgesehen hat, bleibt unklar. Das Buch, das Cusanus vorgeschwebt haben mag und das, wenigstens als er diesen Gedanken im Brief an Bernhard von Waging äußert, die Sermones mindestens bis zum Himmelfahrtsfest 1454 enthalten sollte, dann aber Jahr um Jahr answoll, ist in zwei unterschiedlichen Anordnungen denkbar. Einmal in der Anordnung, in der Cusanus selbst seine Aufzeichnungen größtenteils zur Verfügung standen, das heißt thematisch geordnet, zum andern in einer von den Manuskripten abweichenden neuen Anordnung. Welches Buch dabei tatsächlich herausgekommen ist, unabhängig davon, ob er es den Tegernseer Mönchen hat zukommen lassen, das heißt wie Cusanus im Rezeptionsvorgang seine Sermones gestaltet und verändert, erhellt aus einem Blick auf die Handschriften, die die Sermones des Cusanus überliefern.

²² Vgl. J. KOCH, *Vier Predigten im Geiste Eckharts* (wie Anm. 4) 35.

3. Ein Liber sermonum: Die Magdeburger Handschrift

Unter den erhaltenen Handschriften repräsentiert der Codex Magdeb. 38²³ am klarsten die ursprüngliche thematisch bestimmte Anordnung der Sermones. Auf 420 Blättern enthält der Codex 238 Sermones aus dem Zeitraum zwischen dem 25. Dezember 1431 und dem 13. März 1457. In einem ersten Teil werden beginnend mit dem 1. Advent die *Sermones de tempore* aufgeführt, wobei innerhalb der einzelnen Gruppen die chronologische Anordnung vernachlässigt wird. Ein zweiter Teil (ab fol. 206) bietet beginnend mit der Allerheiligenpredigt des Jahres 1456 die *Sermones de sanctis*. Das Papier mißt 32:21 cm und ist im allgemeinen in Lagen zu sechs Blättern gebunden und von bis zu acht Schreibern beschriftet. Die Wasserzeichen wechseln vielfach auch innerhalb einer Lage. Die zum Teil stark beriebenen äußeren Blätter einiger Lagen sowie der häufig mit dem Lagenwechsel einhergehende Schreiberwechsel machen eine über einen längeren Zeitraum sich erstreckende Herstellung und womöglich eine – je nach Fertigstellung – separate Versendung bzw. Benutzung, auf jeden Fall aber eine deutlich später liegende Bindung der Faszikel wahrscheinlich. Dazu fügt sich auch die Beobachtung, daß der Codex mit einem Einband Magdeburger Provenienz versehen wurde. Daß diese Bindung aufgrund des Einbandes und aufgrund des vorgebundenen Inhaltsverzeichnisses von der Hand des Petrus Roden vor 1483, dem Todesjahr des Petrus Roden, geschehen sein könnte, macht die von H. G. Senger vorsichtig geäußerte Vermutung unwahrscheinlich, der Codex stamme aus dem Besitz des etwa um zehn Jahre später gestorbenen Thomas Hirschhorn.²⁴ Daß es sich bei dem Auftraggeber der Kopie um Petrus Roden selbst gehandelt hat, ist unwahrscheinlich. Zwar ist seine Hand in der vorgeschalteten Tabula und in einzelnen Randbemerkungen erkennbar, die weitaus größere Zahl der bei der Bindung teilweise beschnittenen Marginalien stammt jedoch von dem zweiten der insgesamt acht Schreiber. Er ist es auch, der auf den freigebliebenen Seiten des Codex Ergänzungen einfügt. Aufgrund eines solchen Eintrags fol. 240^{r-v}

²³ Berlin, Staatsbibliothek Preußischer Kulturbesitz, Ms. Magdeb. 38; vgl. U. WINTER, *Die Manuscripta Magdeburgica der Staatsbibliothek zu Berlin Preußischer Kulturbesitz*, Teil I: Ms. Magdeb. 1–75 (Wiesbaden 2001) 126–132.

²⁴ H. G. SENGER, *Thomas Hirschhorn, ein Magdeburger Gelehrter des 15. Jahrhunderts*, in: *Historisches Jahrbuch* 100 (1980) 217–239, hier 232.

läßt sich für die den freigebliebenen Raum auffüllenden Einträge zumindest ein terminus post quem bestimmen, insofern die dort wiedergegebene Predigt des Andreas Proles am 25. 3. 1462 gehalten wurde. Bedenkt man, daß die zeitlich späteste Predigt des Nikolaus von Kues, die im vorliegenden Codex enthalten ist, am 13. März 1457 gehalten wurde, läßt sich der Zeitraum, in dem die Sermones des Nikolaus von Kues zusammengestellt und abgeschrieben wurden, auf die Jahre zwischen 1457 und 1462 einschränken. Diese Vermutung wird durch den Wasserzeichenbefund gestützt, der auf das dritte Viertel des 15. Jahrhunderts, in einzelnen Fällen auf die Jahre 1459/60 verweist.²⁵ Daß Petrus Roden, zu dieser Zeit in Leipzig ansässig und dort im Sommersemester 1459 Dekan der Artistenfakultät sowie im Sommersemester 1461 Rektor der Universität, zu diesem Zeitpunkt schon als Auftraggeber gewirkt hätte, ist unwahrscheinlich. Bedenkt man ferner, daß der mit Hand 2 bezeichnete Schreiber nicht nur an der Herstellung der Handschrift beteiligt, sondern auch deren Korrektor und der Ausführlichkeit der Randbemerkungen zufolge intensivster Benutzer ist, wird man in ihm den Auftraggeber der Sermonessammlung und Vorbesitzer des Petrus Roden erkennen dürfen. Dieser mit Hand 2 bezeichnete Schreiber ist von Werner Krämer mit einem im Kloster Tegernsee tätigen Schreiber, der auch an den Tegernseer Cusanuscodices clm 18711 und clm 18712 beteiligt sei, identifiziert worden.²⁶ Hier wie dort arbeite er korrigierend mit dem als Hand 1 bezeichneten Schreiber zusammen. Hans Gerhard Senger wiederum hat aufgrund von clm 18711 den dort tätigen und von Krämer mit Hand 1 identifizierten Schreiber zutreffend als den Tegernseer Konversen Sigismund Schröttinger (Profess 11. Juli 1433, † 17. Juni 1481) bestimmt, dessen zum Teil von ihm selbst bezeichnete und datierte Tätigkeit in etlichen Tegernseer Codices nachweisbar ist.²⁷ Die durch Sengers Forschungen eröffnete Vergleichsmöglichkeit erweist allerdings die These von Werner Krämer als unwahrscheinlich. Die Schrift Schröttingers läßt sich sicher von 1453 bis 1470 verfolgen und ist in keiner ihrer Phasen der Schrift des mit Hand 1 bezeichneten Schreibers in Cod. Magdeb. 38 so

²⁵ U. WINTER (wie Anm. 23) 127.

²⁶ W. KRÄMER, *Die Textform der Cusanus-Predigten in Kodex D*, in: MFCG 10 (1973) 106–111, hier 110 mit Anm. 16.

²⁷ H. G. SENGER (wie Anm. 24) 231.

ähnlich, daß eine Schreiberidentität behauptet werden könnte. Nicht nur der Gesamteindruck ist auffällig unterschiedlich, auch die Formung einzelner Buchstaben, aus der die jeweiligen Schreibgewohnheiten erschließbar sind, stimmt nicht miteinander überein. Aufgrund der paläographischen Beobachtungen erweist sich darüber hinaus die These Krämers als unwahrscheinlich, Hand 2 des Cod. Magdeburgensis 38 wirke korrigierend in clm 18711. Krämer stützt diese Behauptung durch den Verweis auf fol. 132^v, wo in den wenigen Worten *Hic non est defectus, sed vitium scriptoris* »ganz deutlich« Hand 2 zu erkennen sei.²⁸ Daß dies nicht zutrifft, ist schon anhand dieses kurzen Textstückes an der unterschiedlichen Formung des »h«, der Aufstriche zu »v« und »n« und des im einen Fall geschlossenen im anderen offenen Schluß-»s« erkennbar. Für die Behauptung, daß auch die anderen am Cod. Magdeb. 38 beteiligten Hände in Tegernsee nachweisbar seien, gibt Krämer in seinen Ausführungen keine Belege. Für die Codices clm 18711 und clm 18712 ließ sie sich nicht erhärten. Die von Krämer aus dem paläographischen Befund abgeleitete These, Cod. Magdeb. 38 sei in Tegernsee entstanden, ist damit genauso zweifelhaft wie sein paläographischer Befund selbst.

Daß den Abschreibern wenigstens für bestimmte Textstrecken die Sermones des Cusanus im Autograph vorlagen, ist schon beobachtet worden²⁹ und kann etwa an der Interpolation der Textstücke erhärtet werden, die im Autograph offensichtlich als lose Zettel einer Predigt beilagen und deswegen in den Abschriften unterschiedlich zugeordnet wurden.³⁰ Berücksichtigt man zudem den Umstand, daß offensichtlich mehrere Schreiber über einen längeren Zeitraum an der Herstellung der Handschrift beteiligt waren und die einzelnen Faszikel offensichtlich intensiv benutzt wurden, bevor sie zu einer Handschrift zusammengebunden wurden, scheint es nicht abwegig, die Entstehung der Handschrift im Umkreis des Cusanus selbst und im Zusammenhang mit seiner Redaktion der Sermones zu vermuten. Sie ist der ursprünglichen Anordnung der Sermones auf jeden Fall näher als die Codices, die dann später als der Liber sermonum verstanden wurden, den Cusanus aus seinen vielen Sermones machen wollte.

²⁸ W. KRÄMER (wie Anm. 26) 110 Anm. 16.

²⁹ W. KRÄMER (wie Anm. 26) 110.

³⁰ Siehe *Sermo CCXXVIII*: h XIX, Praenotanda.

4. Die Libri sermonum: Die Codices Vaticani

Die Codices, auf die die Beschreibung einer buchgleichen, redaktionell bearbeiteten Sammlung in höherem Maße zuzutreffen scheint, die Codices Vaticani 1244 und 1245,³¹ enthalten nach der zuletzt vorgelegten Predigt-datierung von Rudolf Haubst die Sermones vom 25. Dezember 1430 bis zum 6. März 1459. Beide Handschriften wurden von einem Schreiber offensichtlich nach den Anweisungen des Kardinals sorgfältig in zwei Kolumnen mit jeweils 48 Zeilen geschrieben. Auch wenn aus überlieferungsgeschichtlichen Gründen die Entstehung der Handschriften über einen längeren Zeitraum (Haubst vermutet 1456–1459)³² angenommen werden kann, kommt es doch nicht zu auffälligen Abweichungen in der äußeren Anlage der Handschriften. Lediglich ein Beiblatt (V₂, fol. 95^a: Abschluß der Predigt CLXXXIX vom 5. Juni, Fronleichnam, 1455 in Bruneck, in dem sich Cusanus mit dem aristotelischen Glückseligkeitsverständnis auseinandersetzt; von den Editoren wurde der Text der Predigt zugeschlagen)³³ sowie ein in kleinerer Schrift hinzugefügter Nachtrag in einem freigebliebenen Teil der Kolumne (V₂, fol. 150^{vb}: *Sermo CCXXVIII Dixi quo modo meritum*)³⁴ weichen vom vorgegebenen Linienschema ab. Weitere kürzere und längere Zusätze in margine sind entweder Schreiberkorrekturen oder stammen von Cusanus selbst oder gehen wenigstens auf ihn zurück.³⁵ Den einzelnen Sermones ist jeweils eine vom Rubricator hinzugefügte Überschrift beigegeben, die den liturgischen Anlaß sowie dann, wenn Cusanus selbst über diese Angaben noch verfügt, Ort und Zeitpunkt der Predigt bezeichnet. Predigtanfänge

³¹ M.-H. LAURENT, *Bybliothecae Apostolicae Vaticanae codices manu scripti recensiti. Codices Vaticani Latini. Codices 1135–1266* (Città del Vaticano 1958) 246–291.

³² R. HAUBST, *Praefatio generalis*, in: h XVI, IX–XLV, hier XXI.

³³ Siehe *Sermo CLXXXIX*: h XVIII, N. 21.

³⁴ R. Haubst hat den Text als eigene Predigt gewertet, tatsächlich handelt es sich aber wohl um einen Zusatz zur folgenden Predigt; siehe oben Anm. 30.

³⁵ V₁, fol. 89^{ra}: Ergänzung eines ausgelassenen Textstücks zu *Sermo XLII*, Mainz Weihnachten 1444, am unteren Seitenrand, siehe *Sermo XLII*: h XVII, N. 4, Z. 27–N. 5, Z. 6; V₂, fol. 250^{rb}: Zusatz von der Hand des Cusanus zu *Sermo CCLXXVIII*, siehe *Sermo CCLXXVIII*: h XIX, N. 47, textkritischer Apparat zu Z. 12; V₂, fol. 277^{va}: Zusatz einer Nota des Cusanus, wenn auch nicht von seiner Hand, zu *Sermo CCLXXXVIII*, Mariä Geburt 1458 Bruneck, siehe *Sermo CCLXXXVIII*: h XIX, N. 1, textkritischer Apparat zu Z. 1.

bzw. gelegentlich die interne Gliederung einer Predigt sind durch Initialen hervorgehoben (mindestens zwei Initiatoren sind im Verlauf der Handschrift tätig), die je nach der Bedeutung des jeweiligen Einschnitts unterschiedlich ausgearbeitet und damit hierarchisiert sind. Das Predigtwerk im Ganzen ist nicht nur durch die Einteilung in zwei Codices (V_1 endet mit der Mainzer Martinspredigt; V_2 beginnt mit der Peter und Paul-Predigt, *Sermo* CXXVI, des Jahres 1453 in Brixen), sondern zudem durch markante Einschnitte (freigebliebene Versoseiten, große Initialen) typographisch in mehrere Teile gegliedert,³⁶ die nicht mit den Überlieferungsgruppen der sogenannten Entwurfsbücher übereinstimmen. Die Eingangsseiten der beiden Codices sind reich illuminiert und jeweils mit dem Wappen bzw. dem Wappentier des Cusanus versehen. Der Illuminator von Cod. Vat. lat. 1245 ist stilistisch demjenigen vergleichbar, der auch in Cod. Cus. 44 die Werke des Ps.-Dionysius Areopagita ausgestattet hat. Der Illuminator von Cod. Vat. lat. 1244 dagegen übertrifft alle bisher bekannten Illuminierungen der Handschriften aus seinem Besitz bzw. seiner eigenen Werke bei weitem, so daß selbst der Beginn von *De docta ignorantia* in Cod. Cus. 219 als geradezu unauffällig erscheint. In ein reiches, den gezogenen Rahmen ausfüllendes Rankenwerk sind drei Miniaturen eingefügt, rechts oben ein Gnadenstuhl, links unten die Verklärung Christi und rechts unten die Taufe Jesu im Jordan. Während der am Buchfalz gelegene Rand nur ornamental verziert ist, sind in den breiteren rechten Rand zwei Figuren, von denen jeweils ein Spruchband ausgeht, sowie drei Vögel (Pelikan seine Jungen nährend, zwei Pfauen, einer mit geschlagenem Rad) eingefügt. Zwei musizierende Engel umrahmen das mit dem Kardinalshut gekrönte Wappen des Cusanus im unteren Bildstreifen. In der Initiale spielen ein Löwe und zwei Knaben mit einem Flußkrebis und verweisen damit abermals auf Cusanus, der sich so als Autor der in der Anordnung ersten, chronologisch aber vierten Predigt *Fides autem catholica haec est* und damit des folgenden Buches nicht nur zur Geltung bringt, sondern zugleich in die Tradition prophetischen Redens einordnet.

³⁶ V_1 , fol. 97^{ra}: *Sermo* LVII, Pfingsten Mainz 1446; V_2 , fol. 179^{ra}: *Sermo* CCXLV, Kreuzerhöhung Säben 1456; fol. 252^{ra}: *Tu quis es De principio*; fol. 257^{ra}: *De aequalitate*; fol. 263^{ra}: *Sermo* CCLXXX, Synodalspredigt Brixen 2. Mai 1457; fol. 288^{ra}: Elucidatio zum Kolosserbrief.

In diesen beiden vatikanischen Codices erscheint Cusanus in mehrfacher und gegenüber der jeweiligen Entstehungssituation anderer Hinsicht als Rezipient seiner eigenen Texte. Er hat die ihm vorliegenden Texte neu geordnet. Beabsichtigt ist, wie aus der Anlage der jeweiligen Tabula erschlossen werden kann, eine chronologische Anordnung. Durch die den einzelnen Texten hinzugefügten Überschriften und Datierungen hat er die Predigten und sich selbst als Prediger historisiert. Er hat Korrekturen und Ergänzungen vorgenommen, die den Liber sermonum mit seinen übrigen Werken verknüpfen. Nicht zuletzt hat er alle in den Predigten enthaltenen Querverweise sowie Verweise auf seine Quellen bzw. die Exzerpte aus diesen Quellen beibehalten und damit endgültig von der vermeintlich intimen Notiz zum veröffentlichten Werk gemacht. Darüber hinaus hat er eine Reihe kleinerer Werke, der literarischen Gattung nach keine Sermones, eher Collationen, Vorträge, Notizen oder literarische Experimente, in den Liber sermonum aufnehmen lassen. Abschließend hat er jede Lage vidimiert und entsprechend unterzeichnet, wie wenige Jahre zuvor, als er seinen Dienst in Brixen aufnahm, fast alle Urkunden des Stiftes Brixen. In den Vatikanischen Libri sermonum beurkundet sich Cusanus gleichsam selbst.

Zugleich mit dieser Publikationsstrategie entwirft er in der 1459 datierten Schrift *De aequalitate* einen möglichen hermeneutischen Schlüssel, in dem er den Liber sermonum verstanden wissen will. So wie der Prolog des Johannesevangeliums als *summa evangelii*, das heißt als Inbegriff des durch das Evangelium vermittelten Wissens, verstanden werden kann,³⁷ so versteht Cusanus seine Sermones als einen Versuch, diesen Inbegriff des Evangeliums auszulegen.³⁸ Unabhängig davon, ob er mit der Wendung *infra positus* diese programmatischen Überlegungen zunächst nur auf die im vatikanischen Codex unmittelbar folgenden letzten überlieferten Sermones oder auf den heute in Florenz aufbewahrten Textzeugen seiner Sermones³⁹ im Ganzen bezieht,⁴⁰ deutet er die in den chronologisch geordneten Sermones konstruierte Entwicklung im Ganzen doch zweifellos als einen fortschreitenden Erkenntnisaufstieg. Diesen Erkenntnis-

³⁷ *De aequal.*: h X/1, N. 36.

³⁸ *De aequal.*: h X/1, N. 37, Z. 1f.

³⁹ Florenz, Bibliotheca Medicea Laurentiana, coll. Ashburnham 1374 (olim 1298); siehe H. G. Senger, *Praefatio editoris* in: h X/1 Xf.

⁴⁰ So H. G. Senger in *De aequal.*: h X/1, N. 37 zu Z. 1.

aufstieg parallelisiert er mit seiner Karriere in der kirchlichen Hierarchie. Als Diakon habe er diese *Summa evangelii* nur ziemlich unklar, *magis obscure*, erfaßt, als Priester deutlicher, *clarius*, und als Bischof, sei es in Brixen, sei es während der Legationsreise oder in anderen bischöflichen Aufgaben, wie es scheint, noch vollkommener, *ut videtur perfectius*, so daß nur zu wünschen bleibe, Gott möge ihn weiter fortschreiten lassen, auf daß er schließlich die Wahrheit unmittelbar erfasse.⁴¹ Die in *De aequalitate* formulierte Sicht der *varii sermones* bezeugt unmißverständlich das Selbstverständnis, in dem Cusanus 1459 planvoll als Rezipient seiner Sermones agiert. Dieses Selbstverständnis ist nirgends anschaulicher dokumentiert als in den beiden Codices Vaticanis, die den Liber sermonum bilden. Aus dem Stoß Papier des Jahres 1454, den thematisch geordneten Texten, ist die chronologisch geordnete Dokumentation einer unaufhaltsam fortschreitenden Entwicklung geworden. Das Bild seiner selbst, das Cusanus aus dem Gedächtnis aus Papier gewonnen hat, will er im Medium der Handschrift stilisieren und stabilisieren. Aus dem Gedächtnis aus Papier wird ein Gedächtnis aus feinstem italienischem Pergament, prachtvoll illuminiert, wie der Autor selbst.

5. Die Predigt im Sermo: Liturgischer Anlaß und schriftlicher Text

Das so von Cusanus konstruierte und in Form gegossene Predigtwerk schließt im Rahmen dieser Stilisierung erkennbare Bezüge auf die liturgische bzw. paraliturgische Ursprungssituation der Predigten mit ein. Die Repräsentation der ursprünglichen Aufführungssituation dieser Texte gehört damit zum vollständigen Bild der literarischen Selbstinszenierung. Die Predigthörer bleiben in den Texten grammatisch bzw. rhetorisch präsent: »*De re gravissima mihi sermo ad vos est, o christiani, scilicet de fide, non de fide quacumque, sed de orthodoxa fide christiana*«, heißt es in der programmatischen Predigt *Fides autem catholica* vom 27. Mai 1431, die den Liber sermonum eröffnet und damit nicht nur die Adressaten der Predigt, sondern des Buches insgesamt bezeichnet.⁴² Du Volk Gottes (*vos populares*), mahnt sinngemäß Cusanus 24 Jahre später in Brixen, halte die zehn

⁴¹ *De aequal.*: h X/1, N. 37, Z. 2–8.

⁴² *Sermo* IV: h XVI, N. 3, Z. 2–4.

Gebote, die Feiertage und das Fasten.⁴³ Wiederum zwei Jahre später legt Cusanus in einem rhetorisch kunstvoll gestalteten Karfreitagsgespräch zwischen Maria, Johannes und der Kirche von Brixen, kein Sermo im strengen Sinne, dem Apostel Johannes die Anrede »*Vos fideles*« in den Mund.⁴⁴ Diese *fideles* nicht weniger als die *christiani* und die *populares* sind idealtypische Zuhörer mit ausschließlich rhetorischer Funktion. Gleichfalls der rhetorischen Idealtypik geschuldet sind die Anreden an bestimmte Adressatengruppen innerhalb der christlichen Gemeinde: »Ihr Frauen, verbannt aus eurer Mitte die albernen Sorgen, die ihr Euch aufgrund eures Aberglaubens macht«, schimpft Cusanus am 22. November 1444 in Mainz.⁴⁵ Rhetorisch nicht weniger markant ist eine Litanei der christlichen Stände 22 Jahre später am 31. Oktober 1456 in Brixen: »Wenn Du Mönch bist und Dich fragst, ob Du Dich unter Leuten aufhalten darfst [. . .]. Wenn Du Kanoniker bist und dich fragst, ob es Dir erlaubt ist, ohne Regel einfachhin nach Deinen Wünschen zu leben [. . .]. Wenn Du Priester bist und Dich fragst, wie Dein Lebenswandel sein soll [. . .]. Wenn ihr Bürger einer Stadt seid und fragt, wie ihr leben sollt [. . .]. Wenn Du Richter bist und Dich fragst, was Du tun sollst [. . .]. Wenn Du Schreiber bist, dann tu das und nichts anderes. Wenn Du Diener bist, dann kommt es Dir zu, gehorsam zu dienen. Wenn Du Knecht bist, verrichte Knechtsdienst.«⁴⁶ Mönch, Kanoniker, Priester, Bürger, Richter, Schreiber, Diener und Knecht – alles Typen, nicht konkrete Menschen.

Wer jenseits dieser Idealtypen nach den Sermonesrezipienten fragt, ist entweder auf andere zusätzliche Quellen angewiesen oder er ist auf Gedeih und Verderb den Spuren ausgeliefert, die Cusanus von den Predigtanhörern in seinen lateinischen Sermones preisgibt.

Die wenigen chronikalischen Erinnerungen, die von den Predigten des Cusanus vor allem aus der Zeit der Legationsreise bewahrt sind, rühmen ihn als gern gehörten Prediger mit großem Zulauf – so in Nürnberg im April 1451: »und am pfincztag vor dem palmtag weicht er ein altar in dem Neuwen spital im kor und hielt selber mess dar auf. darnoch

⁴³ *Sermo* CXCVI: h XVIII, N. 15, Z. 1–5: Statuta vero religionis nostrae omnino servanda sunt, quae principaliter in decem praeceptis continentur et secundario in additis per sanctos patres, maxime autem ad vos populares, circa festivitates et ieiunia.

⁴⁴ *Sermo* CCLXXVIII: h XIX, N. 11.

⁴⁵ *Sermo* XLI: h XVII, N. 20, Z. 1f.

⁴⁶ *Sermo* CCXLIX: h XIX, N. 14, Z. 8–N. 16, Z. 16.

am freitag und samstag predigt er aber daz schonst ding, daz ich je gehört hab«. ⁴⁷ Nicht anders wirkt Cusanus wenige Wochen später in Erfurt: »Nu uf den suntag Vocem iocunditatis tad der selbe cardinal gar eine schone und eine gute predigete uf dem rasen zu Sante Peter, do danne gar grosze werlt zu quam«, ⁴⁸ und wieder ein paar Tage später: »Nu uf unsers herrin hymmelfart tag predigte abir der cardinal uf dem steynen predigenstule an der kaffaten, darzu danne abir grosz volg quam, wenn die lute horten yn gerne«. ⁴⁹ Nicht weniger überschwenglich ist die Resonanz der Volksmassen in Magdeburg, wo Cusanus fünfmal auf dem Neuen Markt predigt: »To dem sermon quemen vele volkes«. ⁵⁰ Anders, aber offensichtlich nicht weniger gewinnend, wirkt Cusanus wiederum wenige Wochen später in den Konventen der Windesheimer Kongregation. Statt auf dem steinernen Predigtstuhl, auf dem Marktplatz oder »uf dem rasen zu Sante Peter« predigt er hier jeweils »in domo capitulari« bzw. »in conventu«, das heißt im intimen Zirkel einer geistlichen Gemeinschaft. ⁵¹ Was er seinen Hörern bei dieser Gelegenheit vorlegt, sind *sermones* und *collationes*, geistliche Lehrreden, wie sie zur regulierten spirituellen Praxis einer Ordensgemeinschaft gehörten, in Sprache, Form und Inhalt von den Volkspredigten zu unterscheiden.

Cusanus selbst hat die Erinnerung an seine Volkspredigten im Liber sermonum nur sehr diskret aufbewahrt, selbst wenn er Freude an dem Volksauflauf gehabt haben mag. »*Praedicatores diligunt habere populum*«, notiert er im März 1454. ⁵² Was ihm in Erfurt und Magdeburg Bewunderung eintrug, erscheint im Liber sermonum zumeist in Form knapper Notizen, die Sätze unvollständig, die Stichworte hingeworfen, Sermones ohne rhetorischen Schmuck. Dort aber, wo er sich literarisch als Volksprediger darzustellen scheint, gehört die Erinnerung an die ursprüngliche liturgische Situation sowie die sorgfältige Ausarbeitung und Gliederung der Predigt zu den rhetorischen Mitteln, die das Bild erzeugen, das er von

⁴⁷ Nürnberger Chronik, zitiert nach J. KOCH, *Untersuchungen* (wie Anm. 16) 91; vgl. AC I/3a: N. 1214.

⁴⁸ Chronik des Hartung Kammermeister, zitiert nach AC I/3a: N. 1345.

⁴⁹ Chronik des Hartung Kammermeister, zitiert nach AC I/3a: N. 1348; siehe ferner AC I/3a: N. 1362.

⁵⁰ Magdeburger Schöppenchronik, zitiert nach AC I/3a: N. 1397.

⁵¹ Vgl. J. KOCH, *Untersuchungen* (wie Anm. 16) 99–102 und 110.

⁵² *Sermo* CLI: h XVIII, N. 10, Z. 42f.

sich scheinbar überliefert wissen will. Am 29. Juni 1456 predigt Cusanus zum Fest Peter und Paul in Brixen: »Wir haben bei anderer Gelegenheit schon über das Evangelium des Festtags gesprochen. Heute wollen wir im Rahmen der Liturgie nur kurz etwas sagen wegen denen, die von weither gekommen sind und der anstehenden Ernte wegen danach drängen, rasch wieder zurückzukehren«⁵³ – und es folgt tatsächlich eine kurze Predigt. Dieser literarische Gestus der Authentizität ist etwa auch in der in Mainz gehaltenen Martinspredigt des Jahres 1444 greifbar, nicht weniger in der ebenfalls in Mainz gehaltenen Fronleichnamspredigt 1446.⁵⁴ Er bestimmt darüber hinaus allgemein die Predigten, die mit bestimmten liturgischen Handlungen oder herausgehobenen Festen verbunden sind. Gleichwohl sind die wenigsten der im *Liber sermonum* erhaltenen und vollständig ausgearbeiteten Predigten als bejubelte Volkspredigten vorstellbar, und die sehr zurückhaltenden Andeutungen über die Predigtsituation, geschweige denn die Predigthörer sind keineswegs eindeutig. In der Martinspredigt des Jahres 1444 spricht Cusanus zwar die Mainzer in *cumulo* an, »*Vos Moguntini*«,⁵⁵ er wendet sich dann aber den Personengruppen zu, die er vor sich sieht bzw. vermutet: »*Sunt enim inter vos quidam instructiores ecclesiasticis*«, bzw. »*saeculares quosdam conspicio, qui convenerunt auditoris*«, bzw. »*Esse etiam conicio aliquos, qui refici student in contemplativa vita Martini*«. ⁵⁶ Das muß aber keineswegs die bunte Vielfalt der Mainzer Bürger sein.⁵⁷ Bei den genannten drei Gruppen kann es sich gerade so gut ausschließlich um Kleriker handeln, näherhin Kanoniker, Weltpriester und Ordenspriester. Die vermeintliche Volkspredigt wäre mithin eine Ansprache vor Klerikern. Dies trifft bekanntermaßen auch auf viele andere Predigten des Cusanus zu. Seine erste Predigt hat er genauso vor Klerikern gehalten wie die letzten drei römischen Predigten. In den Chroniken sind aus der Zeit der Legationsreise die Ansprachen vor Klerikern und Ordensleute nicht seltener belegt als die Volkspredigten und decken sich mit dem Befund im *Liber sermonum*. Aus diesen

⁵³ *Sermo* CCXXXVI: h XIX, N. 1, Z. 4–7.

⁵⁴ Vgl. M.-A. ARIS, *Vos Moguntini. Nikolaus von Kues (1401–1464) predigt den Mainzern*, in: *Archiv für mittelrheinische Kirchengeschichte* 50 (1998) 191–217, hier 196–199 und 211–215.

⁵⁵ *Sermo* XL: h XVII, N. 1, Z. 22.

⁵⁶ *Sermo* XL: h XVII, N. 2, Z. 5f., 21f., 27f.

⁵⁷ So meine Deutung in M.-A. ARIS (wie Anm. 54) 196.

Sermones vor Klerikern darf daher Aufschluß über mögliche Sermones-rezipienten erhofft werden. Von den Klerikerpredigten sind wiederum für die vorliegende Fragestellung am zuverlässigsten die, die Cusanus anlässlich der Visitationen und Synoden gehalten hat, an denen er beteiligt war, oder die er durchgeführt hat.

6. Die Hörer im Sermo: Hörerspuren in Predigttexten

Am 2. September 1443 begleitet Cusanus den Erzbischof von Trier, Jakob von Sierck, zur Visitation des Stiftes St. Simeon. Cusanus erscheint bei diesem Geschäft als der Mann fürs Grobe. Da sich die pastorale Sorge des Bischofs vor allem in der Visitation ausdrücke, so Cusanus, die Visitation aber vor allem im Ermahnen, Predigen, Korrigieren und Reformieren bestehe, habe der ehrwürdige Vater ihn gebeten, den Teil, der zur Ermahnung gehöre, zu beginnen, damit er, der Bischof selbst, danach die anderen Aufgaben übernehme. Nach dieser Einleitung folgt eine sorgfältig ausgearbeitete Predigt über die Pflichten der regulierten Kanoniker: »Ihr seid nämlich nicht nur Kleriker [. . .], sondern auch reguliert bzw. Kanoniker (*regulares sive canonici*), und habt euch damit strengeren Regeln unterworfen und euch so an Gott gebunden [. . .]. Da ihr nun Kanoniker seid und euch dazu entschieden habt, ist es nötig, daß ihr auch darin treu feststeht, denn anders könnt ihr nicht gerettet werden.«⁵⁸ Der strengen Predigt des Cusanus folgt ein milder, verständnisvoller Regress des Erzbischofs.⁵⁹ Als Cusanus 21 Jahre später, nunmehr selbst als Bischof, am 7. März 1454 das Brixener Domkapitel visitiert, verfährt er umgekehrt. Die die Visitation einleitende Predigt vergleicht das Verhältnis des Bischofs zu seinen Untergebenen mit dem eines Vaters zu seinen Kindern,⁶⁰ hebt die Kapitelsherren selbst aber in den Rang von *adiutores*, die dem Vater bei der Wahrnehmung seiner Sorge unterstützen.⁶¹ Als treusorgender Vater hatte Cusanus jedoch vor der eigentlichen Visitation seinem Kapitel einen Fragenkatalog zukommen lassen, in dem er

⁵⁸ *Sermo XXIX*: h XVI, N. 3, Z. 12–18.

⁵⁹ Vgl. I. MILLER, *Jakob von Sierck. 1398/99–1456* (Mainz 1983) 216.

⁶⁰ *Sermo CXLV*: h XVIII, N. 1, Z. 7–12.

⁶¹ *Sermo CXLV*: h XVIII, N. 2, Z. 9.

detailliert Auskunft über die liturgische Praxis des Kapitels und den Lebenswandel der Kapitelsherren verlangte.⁶² Wie auch immer die Antworten ausgefallen sein mögen, fünf Tage später, am 12. März 1454, schlägt Cusanus anlässlich der Versammlung des Kapitels und des ganzen Klerus einen anderen Ton an. Das die Predigt bestimmende Bild ist nunmehr die Tempelreinigung mit allen Konsequenzen, die die biblische Szene dem erzürnten Prediger bis zum Ende der Predigt bietet. Sie schließt statt mit dem üblichen *Amen* mit den Worten: »*Christi actio nos instruit, ad visitationem procedamus*«. ⁶³ Diese und zahlreiche weitere Visitationspredigten des Cusanus haben Spuren bewahrt, die, wenn auch zumeist zu deren Nachteil, auf die Sermonesrezipienten hinweisen. Immerhin ermöglichen sie aber, zumal dann, wenn Vergleichsquellen vorliegen, jeweils eine klar bestimmte Rezipientengruppe zu rekonstruieren. Zugleich und vor allem präsentieren sie aber Cusanus selbst, der als Bischof den eigentlichen *visitor*, Christus, vertritt.

Für die Bestimmung der Rezipienten nicht ganz so aufschlußreich sind, schon der größeren Teilnehmerzahl wegen, die Predigten anlässlich verschiedener Provinzialsynoden, die Cusanus veranstaltet hat oder an denen er beteiligt war. Im *Liber sermonum* sind einige Ansprachen erhalten, die sich, sei es an wechselnden Orten während der Legationsreise, sei es in Brixen, sei es in Rom, an die vor Cusanus versammelten Synodalen richten. Sie zeigen Cusanus als einen Prediger, der sich seiner apostolischen Vollmacht wohlbewußt und darauf bedacht ist, diesen Anspruch zur Geltung zu bringen: »Das ist der Grund meiner Ankunft, daß in meiner Person Petrus an Eurer Versammlung teilnimmt.« ⁶⁴ Die Kirche von Magdeburg, der er das am 15. Juni 1451 anlässlich ihrer Provinzialsynode predigt, kommt nur insofern in den Blick, als sie wie die im Tagesevangelium genannte Schwiegermutter des Petrus krank darniederliege und der Heilung bedürfe, »*ut ecclesia ista per Christi divinum imperium ab omni febrili discrasia reformetur*«. ⁶⁵ Die Kirche von Mainz dagegen, die er anlässlich ihrer Provinzialsynode im November desselben Jahres besucht,

⁶² Siehe H. HALLAUER, *Nikolaus von Kues als Bischof und Landesfürst*, in: MFCG 21 (1994) 275–311, hier 284f.

⁶³ *Sermo CXLVII*: h XVIII, N. 9, Z. 6f.

⁶⁴ *Sermo LXXXIX*: h XVII, N. 3: *Haec est causa adventus mei, ut in me vestro sacro conventui intersit Petrus*.

⁶⁵ *Sermo LXXXIX*: h XVII, N. 3.

kommt in den erhaltenen Sermones gar nicht vor; nicht viel anders ergeht es der Kirche von Köln im Frühjahr 1452.

Einläßlicher vertraut zeigt sich Cusanus aus naheliegenden Gründen mit der Kirche von Brixen, die er viermal zu Diözesansynoden versammelt. Predigt er am 5. Februar 1453 noch sehr allgemein über diejenigen, die Ohren haben und doch nicht hören,⁶⁶ spricht er am 19. November 1454 die »*consacerdotes et comministri*«⁶⁷ direkter und konkreter an, auch wenn er formal nur den Philipperbrief paraphrasiert. Genau dadurch aber kann er die Paränese des heiligen Paulus als seine eigenen Ermahnungen an die Kleriker weitergeben. Aus dem Pauluswort »Ihr wart ja immer gehorsam, nicht nur in meiner Gegenwart, sondern noch viel mehr jetzt in meiner Abwesenheit« (*Phil.* 2,12) zieht er die Nutzenanwendung: »Wir werden daher ermahnt, daß wir dem Bischof sogar mehr in seiner Abwesenheit als in seiner Gegenwart gehorchen müssen«;⁶⁸ die paulinische Ermahnung »Tut alles ohne Murren und Bedenken [. . .] Halte fest am Wort des Lebens, mir zum Ruhm für den Tag Christi« (*Phil.* 2,14.16) überträgt er auf sich und seinen Klerus: »Das gereicht dem Bischof zum Ruhm, solche Priester des Herrn zu haben.«⁶⁹ Wiederum ein Jahr später, 1455, ermahnt er die »*dilectissimie*«, die mit ihm »*pastores gregis dominici*« seien,⁷⁰ mit lebendiger Stimme als »*imitatores Christi*«⁷¹ zu predigen, der kam, Feuer auf die Erde zu werfen,⁷² »während wir Sünder das predigen, was andere aufgeschrieben haben.«⁷³ Daß Cusanus sich diesen Vorwurf selbst nicht zu machen braucht, erhellt eindrücklich aus der sorgfältig ausgearbeiteten Predigt, die er anlässlich der Brixener Synode am 2. Mai 1457 gehalten hat. In ihr erklärt er den um ihn versammelten Brüdern nicht nur das Predigtthema *Ego sum pastor bonus* in Form einer breit entfalteten Exegese, die er zu einer spekulativ gehaltvollen Theologie des sakramentalen Hirtenamtes verdichtet. Zugleich übt er in

⁶⁶ *Sermo* CXXV: h XVIII, N. 1.

⁶⁷ *Sermo* CLXIV: h XVIII, N. 1, Z. 23.

⁶⁸ *Sermo* CLXIV: h XVIII, N. 3, Z. 19f.

⁶⁹ *Sermo* CLXIV: h XVIII, N. 3, Z. 34–36.

⁷⁰ *Sermo* CCVII: h XIX, N. 7, Z. 25f.

⁷¹ *Sermo* CCVII: h XIX, N. 8, Z. 3.

⁷² *Sermo* CCVII: h XIX, N. 4, Z. 1–8.

⁷³ *Sermo* CCVII: h XIX, Nr. 4, Z. 8–10: nos peccatores, qui [. . .] loquimur verba aliorum scribentium.

außergewöhnlich scharfer Form Kritik an der laxen, auf den eigenen Vorteil bedachten Beichtpraxis seiner Priester, an ihrer Habgier und daran, daß sie die ihnen anvertrauten Gläubigen in jeder Hinsicht vernachlässigen.⁷⁴ Selbst wenn Kleruskritik im Anschluß an das Bildwort vom guten Hirten als Topos schon vor Cusanus geläufig war und weit verbreitet sein mag, geben die wenigen Andeutungen, die Cusanus in seinen Synodalphredigt einflicht, doch beredet Zeugnis: vom Zustand des Klerus im Bistum Brixen, vom Reformator Nikolaus von Kues und seinen hochgespannten Erwartungen an sich und andere und nicht zuletzt – und das wohl unfreiwillig – vom völlig zerrütteten Verhältnis zwischen Bischof und Klerus. Nur über die Sermonesrezipienten als solche sagen sie fast nichts.

7. Das Gedächtnis im Text: Ein Netzwerk von Predigten

Wer nach den Sermonesrezipienten fragt, bleibt also auf die verdeckten Spuren angewiesen, die Cusanus in seinem *Liber sermonum* legt: die ausdrücklichen und impliziten Verweise oder deren narrative Repräsentanzen. Das gilt insbesondere für den größten Teil der Brixener Predigten, die in dichter Folge entstanden, nachdem Cusanus seinen Plan zum *Liber sermonum* bereits gefaßt hatte. Der Plan als solcher und der damit verbundene Umgang mit den eigenen Texten ist in den Sermones an den nunmehr noch bestimmter gesetzten Verweisen erkennbar. Es sind Verweise für Leser, nicht für Hörer: Den glanzvollen Auftritt in Erfurt etwa hat auch Cusanus nicht vergessen. Anlässlich der Himmelfahrtspredigt 1457 in Brixen verweist er auf das Exemplum, das er in Erfurt erzählt habe, »quia satis conveniens«.⁷⁵ Die Weihnachtspredigt 1453 führt er expressis verbis gar nicht aus, sondern begnügt sich mit dem knappen Verweis »Ut in alio libro sermonum«⁷⁶ Die Predigt zum 24. Sonntag nach Trinitatis im Jahre 1456 beginnt er mit dem Verweis:⁷⁷ »Anderswo habe

⁷⁴ Siehe *Sermo* CCLXXX: h XIX, N. 22–25.

⁷⁵ *Sermo* CCLXXXIV: h XIX, N. 1, Z. 6

⁷⁶ *Sermo* CXXXIX: h XVIII, N. 1, Z. 2.

⁷⁷ *Sermo* CCLII: h XIX, N. 1, Z. 3–5: Alibi ante duodecim annos hoc evangelium, prout Deus dedit, exposui; nec nunc occurrit melior explanatio; vgl. *Sermo* XLI: h XVII, N. 4–32.

ich vor zwölf Jahren dieses Evangelium, so wie Gott es mir gewährt hat, ausgelegt. Eine bessere Erklärung gibt es jetzt nicht«.

Gleichwohl haben sich in den Brixener Sermones auch eine Reihe von Verweisen erhalten, die sich offensichtlich auf die Hörer und offensichtlich auf immer dieselben Hörer beziehen. »Ihr habt von mir anders als die Thessalonicher nicht durch die Belehrung einer bzw. weniger Predigten, sondern durch viele Predigten angenommen, wie ihr wandeln sollt«,⁷⁸ sagt Cusanus im März 1457 in Brixen, als er auf immerhin ungefähr 130 Brixener Predigten zurückblicken kann. Ähnlich äußert er sich im Juni desselben Jahres zum Pfingstfest: »Ich füge die Auslegung dieses Gebets den vielen Sermones hinzu, die ihr von mir gehört habt«.⁷⁹ »Ihr habt mich dazu ausführlicher gehört anlässlich eines anderen Apostelfestes«, so Cusanus abermals im März 1457 und er verweist damit auf eine Predigt des Jahres 1453.⁸⁰ »Ihr habt bei anderer Gelegenheit schon meine Überlegungen zur Jungfrau, die zugleich Mutter des Sohnes ihres Schöpfers ist, gehört«, sagt Cusanus am 8. Dezember 1456 in Brixen und verweist damit auf andere Brixener Predigten, aber zugleich über Brixen hinaus auf andere deutlich frühere Sermones.⁸¹ In derselben Predigt verweist er auf die zwei Jahre zuvor zum nämlichen Fest gehaltene Ansprache.⁸² Ähnlich verfährt er am 6. Januar 1457, wenn er seine Auslegung des Evangeliums an dem Punkt wieder aufnimmt, bis zu dem er zwei Jahre zuvor gelangt war.⁸³

So sehr Cusanus aber auf den inneren Zusammenhang seiner Predigten bedacht ist, entgehen ihm Unterschiede in der Zusammensetzung der Gruppe nicht, die seine Ansprachen hört: »Es schadet nichts, das zu wiederholen derentwegen, die es damals nicht hören konnten«, sagt Cusanus Weihnachten 1456 in Brixen.⁸⁴ Damals, das war in Erfurt fünf

⁷⁸ *Sermo* CCLXXII: h XIX, N. 2: nam a me accepistis non ut Thessalonicenses per instructionem unius sermonis aut paucorum, quomodo ambulare debeatis, sed per multos.

⁷⁹ *Sermo* CCLXXXV: h XIX, N. 1: Adiciam nunc huius orationis exposiunculam ad eos, quos pluries a me audistis sermones.

⁸⁰ *Sermo* CCLXXIV: h XIX, N. 34; vgl. J. KOCH, *Vier Predigten im Geiste Eckharts* (wie Anm. 4) 154.

⁸¹ *Sermo* CCLV: h XIX, N. 1, Z. 6f. mit dem Hinweis im Parallelenapparat.

⁸² *Sermo* CCLV: h XIX, N. 1, Z. 9–13.

⁸³ *Sermo* CCLXII: h XIX, N. 1.

⁸⁴ *Sermo* CCLVIII: h XIX, N. 3.

Jahre zuvor, wo immerhin einige der Hörer offensichtlich schon bei ihm waren.⁸⁵ »Christus ist zur Hölle hinabgestiegen, damit er seine Herde aus den Fesseln der Hölle befreie, wie neulich einige von mir gehört haben«, predigt Cusanus während der letzten Brixener Synode am 2. Mai 1457⁸⁶ und weist zurück auf eine vier Wochen vorausliegende Predigt, an der einige Kleriker offensichtlich teilnehmen konnten.⁸⁷ Diese Predigt wiederum beginnt er mit dem Hinweis »*Alias satis audistis*«⁸⁸ und setzt damit wiederum eine gleichbleibende Hörerschaft für seine Ansprachen voraus.

Die Zusammensetzung der über viele Jahre gleichbleibenden Hörerschaft, die Cusanus offensichtlich vertraut ist und ihrerseits den anspruchsvollen Sermones mit Ausdauer zu folgen vermag, ist aus den wenigen Andeutungen, die Cusanus in die Texte eingestreut hat, schwer zu bestimmen. Zuverlässig gehören ihr auch Kleriker an, die schon aufgrund der Auseinandersetzungen mit dem Brixener Domkapitel eher in der Familia des Kardinals zu suchen sind als im Kapitel. Sie sind die einzigen, die die Verweise auf frühere Predigten nachvollziehen können, wofern diese vor der Brixener Zeit gehalten wurden. Sie scheinen es auch zu sein, für die Cusanus seine Sermones, die zwischen Predigt und collatio anzusiedeln sind, gehalten hat. Damit hält er als Bischof von Brixen an der Struktur des der Brixener Zeit vorausliegenden Predigtwerkes fest, das etwa zu gleichen Teilen aus Volkspredigten und Klerikerpredigten bzw. Collationen besteht.

Selbst wenn Nikolaus von Kues die Predigten vor einer so oder ähnlich zusammengesetzten Gemeinschaft gehalten hat, verfaßt hat er sie spätestens seit dem 16. August 1454 für einen deutlich über den Tag der Predigt hinausreichende Leserschaft. Mit diesen Lesern im Blick liegt die literarische Dokumentation derer, die seine Predigten gehört haben, außerhalb seines Interesses. Bei der Frage nach den Sermonesrezipienten erweist sich daher die retrograde Amnesie als der Normalfall der historischen Rekonstruktion. Was Cusanus tatsächlich gepredigt hat und wie es unmittelbar gewirkt hat, verschwindet im Nebel. Wer ihm Sonntag für Sonntag zugehört hat und mit welcher Anteilnahme, bleibt von einigen

⁸⁵ Vgl. M.-A. ARIS, *Praegnans affirmatio. Gotteserkenntnis als Ästhetik des Nichtsichtbaren bei Nikolaus von Kues*, in: ThQ 181 (2001) 97–111, hier 101f.

⁸⁶ *Sermo CCLXXX*: h XIX, N. 42.

⁸⁷ *Sermo CCLXXVI*: h XIX, N. 21.

⁸⁸ *Sermo CCLXXVI*: h XIX, N. 1.

BUCHMETAPHORIK ALS »APPARITIO DEI«
IN DEN WERKEN UND PREDIGTEN
DES NIKOLAUS VON KUES*

Von Kazuhiko Yamaki, Tokyo

I. Cusanus' Interesse für Schriften und Bücher

Lektüre und Studium von Schriften war für Nikolaus von Kues in seinen jungen Jahren von wichtiger Bedeutung. Aber das geschriebene Wort war für ihn nicht nur Gegenstand der Forschung, in der er z. B. durch eine umfangreiche Quellensammlung nachweisen konnte, dass die Konstantinische Schenkung gefälscht sein musste.¹ Vielmehr hatte er großes Interesse für Schriften und Bücher überhaupt. Das zeigt die Tatsache, dass er nicht nur eifrig nach alten Handschriften im deutschen Raum suchte, sondern dass er sich, wie Meuthen es beschreibt, »in bibliophilem Sammeleifer [. . .] zu den bescheideneren Handexemplaren gängiger Werke manche Prachtausgaben an[schaffte], die noch heute zu den Kostbarkeiten seiner Bibliothek gehören.«²

Aber zur Kategorie des Buches zählt Cusanus nicht allein die von Menschen hergestellten Bücher, sondern und vor allem auch die Bibel, *sacra scriptura*, und, im übertragenen Sinne, die von Gott geschaffene Welt. Zu diesem Welt-Buch gehören auch weitere metaphorische Bücher des Inneren: das lebendige Buch der menschlichen Natur des Christus (*humanitas Christi ut vivus liber*) (*Sermo CLIV*), das Buch der Seele (*liber*

* Für die Arbeit an diesem Aufsatz stellte mir das Institut für Cusanus-Forschung an der Universität und der Theologischen Fakultät Trier sowohl die Datenbank des Werkes von Cusanus als auch das noch nicht gedruckte, maschinengeschriebene Manuskript der Predigten des Cusanus zur Verfügung.

Herr Prof. Dr. Klaus Kremer, Leiter dieses Doppel-Symposiums sowie Vorsitzender des wissenschaftlichen Beirates der Cusanus-Gesellschaft, hat mir durch wertvolle Korrektur- und Verbesserungsvorschläge bei der Überarbeitung viel geholfen. Frau Anne-Marie Springmann, Verwaltungsleiterin am Europazentrum-Bonn der Waseda-Universität, hat die deutsche Fassung dieses Manuskriptes korrigiert. Mein herzlicher Dank gilt dem Cusanus-Institut, den Mitarbeiter des Institutes, Herrn Kremer sowie Frau Springmann.

¹ E. MEUTHEN, *Nikolaus von Kues 1401–1464, Skizze einer Biographie* (Münster 1992) 26.

² *Ibid.* 34.

cordis) (*Sermo* CCXXVII), das Buch des Lebens (*liber vitae*) (u. a. *Sermo* CCLIV), das Buch des Gewissens (*liber conscientiae*) (*Sermo* CCLIV) und das Buch der intellektuellen Natur der Menschen (*intellectualis natura*) (u. a. *Sermo* CCLXXIII).

Ungeachtet dieser mannigfaltigen begrifflichen Variation ist die Buchmetapher formell gesehen keine Erfindung des Cusanus, sondern sie war bereits zu seiner Zeit fester Bestandteil der europäischen Denktradition, wie es Ernst Robert Curtius in seinem berühmten Werk *Europäische Literatur und lateinisches Mittelalter* aufzeigt.³ Cusanus' Beitrag zu dieser Tradition ist nun nicht die Erweiterung der Buchmetaphorik um neue Varianten dieser Bildlichkeit, sondern die Entwicklung seines Denkens auf der konkreten Grundlage dieser Metaphorik. Das möchte ich Ihnen in meinem Referat zeigen.⁴

II. Rezeption der Buchmetaphorik

II.1. Negative Bewertung der Buchmetapher

Im Jahr 1431 taucht die Buch-Metapher in der folgenden Stelle der Predigt VIII auf: »Die sinnliche Welt ist gleichsam ein vom Finger Gottes geschriebenes Buch. In dieser Weise betrachten die Anfänger. Die Vollkommenen aber beharren in der bloßen Betrachtung des Schöpfers wie die selige Jungfrau. Durch die Geschöpfe wird der Schöpfer gelobt wie der Künstler durch sein Kunstwerk. Wie die Schönheit des Geschöpfes den Menschen durch die Liebe zu ihr von Gott abwendet, so kehrt er auch in den Weisen des Erkennens über das Geschöpf zum Schöpfer zurück. So bei Isidor in der Schrift »Vom höchsten Gut.«⁵

³ E. R. CURTIUS, *Europäische Literatur und lateinisches Mittelalter* (Bern 21954), K. 16: Das Buch als Symbol, S. 306–352.

⁴ Der Gesichtspunkt, Buchmetapher in cusanischem Denken, ist nichts Neues, wie eine von H. G. Senger sehr instruktive Anmerkung in einer deutschen Übersetzung der cusanischen Schrift *De apice theoriae* [NvKdÜ H. 19, 129f.] zeigt.

⁵ Übersetzung von J. Sikora und E. Bohnenstädt, *Schriften des Nikolaus von Cues, Predigten 1430–1441* (Heidelberg 1952) 253; *Sermo* VIII: h XVI/2, N. 16, Z. 16–26: Est [. . .] mundus sensibilis quasi liber Dei digito scriptus. Et hoc modo incipientes contemplantur; sed perfecti in contemplatione Creatoris tantum persistunt, sicut Virgo beata. Per creaturas laudatur Creator, sicut per artificiatum artifex; et sicut creaturae pulchritudo

Wie dieses Zitat zeigt, schätzt Nikolaus das Erkennen der sinnlichen Welt, wofür er die Buchmetapher verwendet, als Weise der Betrachtung Gottes eher gering. Der Grund dafür liegt meines Erachtens darin, dass für ihn die äußerliche Schönheit lediglich eine Widerspiegelung der *appartio Dei* in der Welt ist.

Danach findet sich diese Metapher erst wieder in der im Jahr 1441 gehaltenen Predigt XXIII, aus der ich einen längeren Passus zitiere: »Die ersten Weisen, wie etwa Pythagoras, Sokrates und auch Christus, haben nichts geschrieben, wie Augustinus in seinem Buch *Von der Übereinstimmung der Evangelisten* sagt; meinten sie doch, es sei der Weisheit nicht förderlich, daß man über sie schreibe; denn das heißt, ihre erhabene Herrlichkeit eher verkleinern und verdunkeln. Und es gibt nur ein einziges Buch des Lebens, in dem sich die eine eigentliche Weisheit aller findet, die das Ziel ist; viele andere Bücher haben kein Ziel. Das Buch des Lebens aber ist geistig und einsichtig; ein Abbild dieses Buches tragen alle anderen Bücher an sich, die sich aus Lehre, Verständigkeit oder Sinneserfahrung aufbauen. Wir brauchen uns also nicht mit der Menge von Büchern abzumühen, die von Menschen hergestellt sind; sondern, wenn uns nottut, vom Sinnlichen zum Einsichtigen emporzusteigen und vom Äußeren zum Inneren, vom Sichtbaren zum Geistigen, dann wollen wir uns dem einen Buche zuwenden, das Gottes Finger geschrieben hat.«⁶

Wie aus diesem Zitat hervorgeht, ist mit dem von »Gottes Finger geschriebene[n]« Buch nicht das Buch der Welt, sondern das himmlische Buch des Lebens gemeint, das in der Bibelstelle Lukas 10,20 wie folgt

avertit hominem per amorem eius a Deo, ita etiam revertitur per creaturam in Creatorem cum modis intellegendi (Isidorus De summo bono).

⁶ Übersetzung von J. Sikora und E. Bohnenstädt (wie Anm. 5) 399; *Sermo XXIII*: h XVI/4, N. 14, Z. 15–N. 15, Z. 6: Sapientes [. . .] primi, ut Pythagoras, Socrates et etiam Christus nihil scripserunt, ut ait Augustinus, *De concordantia Evangelistarum*, quia non putarunt conferre sapientiae, ut de ea scriberetur; est enim hoc eius maiestatem potius minorare et obumbrare. Et non est nisi unus liber vitae, in quo est ipsa omnium sapientia, quae est finis. Alii libri multi finem non habent. Liber autem vitae est spiritualis et intellectualis, cuius libri imaginem gestant omnes alii libri per disciplinam, rationem aut sensum complicati. Non est igitur nobis in librorum multitudine laborandum, qui ex hominibus fabricati sunt, sed, si necessarium habemus de sensibili ascendere ad intellegibile et de extrinseco ad intrinsecum, de visibili ad spirituale, ad librum unum Dei digito scriptum nos convertamus! (Hervorhebung von mir).

erwähnt ist: »Freut euch darüber, dass eure Namen im Himmel verzeichnet sind.«⁷ Darüber hinaus findet sich in der Predigt XXIII kein Beleg einer positiven Einschätzung der sichtbaren Welt.

Bemerkenswert ist auch, dass Nikolaus hier das Buch des Lebens mit der Formel »das Gottes Finger geschrieben hat« beschreibt, wogegen diese Ausdrucksweise nach der Konvention in Verbindung mit dem Weltbuch steht, wie er selbst sie später verwenden wird. Dies zeigt, dass die Buchmetaphorik in seinem Denken zu dieser Zeit noch nicht fest verankert ist.

Gut vier Jahre später beginnt eine Phase, in der Nikolaus die Buchmetapher häufiger in Bezug auf die Welt verwendet. Zunächst taucht sie an mehreren Stellen in der 1445 entstandenen Schrift *De filiatione dei* auf, aus der ich zitiere: »Je mehr es sich [. . .] jemand angelegen sein läßt, in der Schule dieser sinnlichen Erscheinungswelt im Lichte des Wortes seines göttlichen Lehrmeisters sich im Einsicht-erstreben zu üben, einer desto vollendeteren Meisterschaft wird er teilhaftig. [. . .] Wir werden, die [wir] der Gotteskindschaft entgegenstreben, ermahnt, nicht den Sinnen dingen anzuhängen, die nur Rätselzeichen des Wahren sind, sondern ob unserer Unzulänglichkeit uns ihrer ohne befleckende Anhänglichkeit so zu bedienen, daß wir durch sie gleichsam den Lehrer der Wahrheit selbst zu uns sprechen lassen und sie uns Bücher seien, die seines Geistes Ausdruck enthalten. Dann betrachten wir in dem Sinnenfälligen das geistig Einsichtige.«⁸

Zwar ist hier eindeutig die Rede davon, dass die Sinnendinge gleichsam Bücher sind, die den Ausdruck von Gottes Geist enthalten, aber an dieser Stelle wird ihnen noch keine positive Rolle zur Erreichung des

⁷ Lk 10,20. Diese führt Nikolaus später in der Predigt CCLIV wörtlich an. Vgl. *Sermo* CCLIV: h XIX/4, N. 33, Z. 1–4: De primo libro vitae; Lucae 10^o: Gaudete, quia nomina vstra scripta sunt et cetera. Studere debemus, ut nomina nostra sint scripta in libro vitae.

⁸ *De fil.* 2: h IV, N. 59, Z. 8–10; N. 61, Z. 1–6 (Übersetzung von Bohnenstaedt: NvKdÜ 3, 33; 34): quanto in hac schola huius sensibilis mundi diligentior quis fuerit in exercitatione intellectualis studii in lumine verbi magistri divini, tanto perfectius magisterium assequetur. [. . .] admonemur nos, qui ad filiationem dei aspiramus, non inhaerere sensibilibus, quae sunt aenigmatica signa veri, sed ipsis ob infirmitatem nostram absque adhaesione coinquinationis ita uti, quasi per ipsa nobis loquatur magister veritatis et libri sint mentis eius expressionem continentes. Et tunc in sensibilibus contemplabimur intellectualia (Hervorhebung von mir).

eigentlichen Ziels, der Erkenntnis Gottes, zugeschrieben. Vielmehr steht die Ermahnung, nicht diesen Büchern anzuhängen. Solange Nikolaus der sinnlichen Welt im Hinblick auf das eigentliche Ziel fast keine Bedeutung zumisst, wie es auch die vermutlich mit *De filiatione Dei* in einer engen Beziehung stehende⁹ Schrift *Responsio de intellectu Evangelii IOANNIS* belegt,¹⁰ bleibt keine Möglichkeit, dass die Buchmetapher eine positive Rolle spielt. Insofern hat die Buchmetapher in *De filiatione dei* noch keine eigentliche Bedeutung.

Im Anschluss an die Schrift *De filiatione Dei* ist es die wahrscheinlich um die Jahreswende 1445/46 erschienene Schrift *De dato patris luminum*, in der Cusanus noch einmal unmissverständlich auf den geringen Stellenwert der sinnlichen Welt gegenüber der geistigen hinweist: »[Das Wort der Wahrheit] lehrte uns, daß wir die geistige Unsterblichkeit durch die Abtötung der sinnlichen Welt gewinnen.«¹¹ Auch hier verwendet er signifikanterweise keine konkrete Buchmetapher.

II.2. Anerkennung der positiven Rolle des Weltbuches

Am 15. August 1446 lässt sich eine neue Nuance der Buchmetaphorik im Denken des Cusanus feststellen, und zwar im *Sermo LXXI* mit dem Titel »Maria hat den besten Teil gewählt, der soll ihr nicht genommen werden«. Ich zitiere wieder einen längeren Passus: »Jeder, [der nach der Wahrheit suchen wollte], sucht in allem den Frieden und die Ruhe, denn er erreicht das Eine in allem als den notwendigen Grund. Der bedient sich richtigerweise des vom Finger Gottes geschriebenen Buches, nämlich der geschaffenen Welt, der erkennt, daß jede Kreatur eine Angleichung an das Eine ist, und der weiß, daß der eine

⁹ Vgl. AC I/2: N. 612.

¹⁰ *Responsio*: h X/1, N. 8, Z. 5–8: [anima] dum discurrit per omnia huius mundi, non reperit nisi similitudinem aliquam eius quod quaerit. Et nisi linquat mundum, non pertingit ad quaesitum. Nam deus quem quaerit exemplar est et absolutus ab omni eo, cuius est exemplar [wenn die Seele in der ganzen Welt herumläuft, findet sie nichts als irgend ein Abbild dessen, wonach sie sucht. Und solange sie diese Welt nicht verläßt, erreicht sie das Gesuchte nicht. Denn Gott, nach dem sie sucht, ist das Urbild und abgelöst von all dem, dessen Urbild er ist].

¹¹ *De dato* 5: h IV, N. 122, Z. 6f. [Übersetzung von Dupré mit zwei Änderungen von mir: Dupré II, 681]: intellectualem immortalitatem assequi docuit per mortificationem mundi sensibilis.

Himmel, gerufen aus dem Nichteinen, sich zur Angleichung an das eine Absolute aufgerichtet hat. Und daß er um so mehr sich der Angleichung an das Eine angenähert hat, je mehr er sich aus dem Nichteinen erhoben hat. Dieser ruht an den Füßen der sinnlichen Welt, um zu hören, was der vernunftthafte Geist in ihm spricht. Denn in jeder Kreatur betrachtet er wie in einer Angleichung an das Eine das notwendige Eine selbst und erwählt es. Er sieht dort den einen Baum und den einen Stein und das eine Sinneswesen und den einen Stern. Leicht erkennt er daher, da sie alle nur in der Einheit übereinstimmen, daß sie alle dann von dem Einen sind, von dem sie haben, daß sie in dem Einen geeint sind. Und da es nur ein Eines geben kann, haben alle ihre Einheit von der einen Einheit.«¹²

Die entscheidende Wende in dieser Predigt ist, dass dem Weltbuch nun eine positive Rolle bei der Gottessuche zugemessen wird; wenn ein Gottsuchender nämlich in dieser Welt erkennt, dass jedes Seiende als Geschöpf im doppelten Sinne eins ist, das heißt, dass einerseits jedes als jedes eins ist und andererseits alle Geschöpfe in der *unitas* übereinstimmen, dann kann er erkennen, dass dieser Zustand innerhalb der Welt nichts anders als eine *apparitio Dei* und eine Immanenz Gottes ist. Deshalb wird für Cusanus nun die folgende Aussage möglich: »Er ruht in der Umgebung der sinnlichen Welt, um zu hören, was der vernünftige Geist in ihm spricht«.

Im März 1447 erscheint die Schrift *De genesi*, in der auch eine Buchmetapher enthalten ist. Ein Ziel dieser Schrift ist es, das Problem zu überwinden, das aus der Auffassung über die Gottesimmanenz aus der Predigt LXXI resultiert: Wenn nämlich die Immanenz Gottes als des

¹² *Sermo LXXI*, (im Druck):h XVI, N. 13, Z. 16–N. 14, Z. 12): Hic [quicumque quaerere voluerit veritatem] in omnibus quaerit pacem et requiem, quia unum omnium attingit necessariam causam, hic recte utitur libro Dei digito scripto, puta mundo creato, qui omnem creaturam unius scit assimilationem, qui scit unum caelum in assimilatione unius absoluti surrexisse de non-uno vocatum, et tanto plus accessisse in assimilatione ad unum, quanto plus a non-unum elevatum! Hic quiescit circa pedes sensibilis mundi, ut audiat, quid in eo loquatur spiritus rationalis, quia in qualibet creatura ut in assimilatione unius ipsum unum necessarium intuetur et ipsum eligit. Videt ibi arborem unam et ibi lapidem unum et ibi animal unum et ibi stellam unam. Unde facile intellegit, cum illa omnia in unitate solum concordent, quod tunc haec omnia ab uno sunt, a quo habent, quod sunt in uno unita. Et quoniam non potest esse nisi unum unum, habent omnia suam unitatem ab una [Hervorhebung von mir]. In Bezug auf diese Sätze vgl. *Lk* 10,39–42.

Einen einfach in der oben genannten Tatsache wahrgenommen wird, dass jedes Seiende als jedes eins ist, dann ergibt sich die Frage, wie die Immanenz des göttlichen Einen auch in dem Phänomen erklärt werden kann, wenn ein Seiendes, etwa ein Stein, in zwei oder drei Stücke gebrochen wird.

Um dieses Problem zu lösen, erklärt Nikolaus anhand des Gottesbegriffes »idem ipsum«¹³ nunmehr: »Wenn ich darauf achte und bemerke, daß man nicht leugnen kann, daß alles sich selbst gegenüber dasselbe ist, so sehe ich, daß das absolute Selbe von allem partizipiert wird.«¹⁴ Eben in diesem Zusammenhang misst er der sinnlichen Welt einen positiven Stellenwert zu.

Bei der Buchmetapher ist dies noch nicht der Fall, wie der folgende, längere Passus zeigt. Auf die Frage seines Gesprächspartners Conrad: »Weil es [. . .] auch Heilige gibt, die die Welt mit einem geschriebenen Buch vergleichen, bitte ich dich, darzulegen, was du dazu meinst, [antwortet Nikolaus:] [. . .] Mir scheint ein geschriebenes Buch, dessen Sprache und Schriftzeichen unbekannt sind – so als ob man einem Deutschen irgendein griechisches Buch Platons vorlegen würde, in dem Plato die Kräfte seines Geistes niedergelegt hat –, ein geeigneter Vergleich für die Welt zu sein. Wenn nämlich der Deutsche sich aufmerksam mit den Zeichen beschäftigt, dann könnte er aus der Verschiedenheit und Übereinstimmung der Buchstaben einige Elemente erahnen und in verschiedenen Verbindungen die Laute erstellen, auf keinen Fall aber die Washeit im Ganzen oder im Teil erkennen, wenn sie ihm nicht enthüllt würde. [. . .] Das allein enthüllt uns dieses Buch: nämlich die Tatsache, daß der groß und über alles, was genannt werden kann, erhaben ist, dessen Finger dieses Buch geschrieben hat und daß es kein Ende seiner Größe, Weisheit und Macht gibt; und daß, wenn er es nicht selbst enthüllt, überhaupt nichts wirklich gewußt werden kann; und daß, wenn nicht das Vernunft-Denken ihm gleichgestaltet wird, es nichts versteht.«¹⁵

¹³ *De Gen.* 1: h IV, N. 142, Z. 8.

¹⁴ Ebd. N. 147, Z. 14f. [Übersetzung von Dupré: Dupré II, 397]: *Quando adverto negari non posse quodlibet esse idem sibi ipsi, video idem absolutum ab omnibus participari.*

¹⁵ Ebd. 4, N. 171, Z. 2–12; N. 172, Z. 10–16 [Übersetzung von Dupré: Dupré II, 423–425]: *quia non desunt sancti, qui mundum libro scripto configurant, oro, quid tibi videatur, exponas. [Nicolaus] [. . .] Mihi apta satis configuratio ad mundum scriptus liber videtur, cuius et lingua et characteres ignorantur, quasi Almano Graecus quidam*

Woher kommt diese negative Einschätzung der Buchmetapher? Hier handelt es sich um die Lesbarkeit der Welt. Und dabei ist die Ordnung, in der Gott die Welt schuf, das zentrale Element. Zu diesem Zeitpunkt konnte sich Nikolaus jedoch kaum vorstellen, dass es dem Menschen möglich sei, diese Ordnung von selbst richtig zu verstehen.¹⁶

III. Weiterentwicklung der Buchmetaphorik

III.1. *Idiota*-Schriften (1450)

Bereits die Art der Einführung der Buchmetapher in *Idiota de sapientia* zeigt eine andere Auffassung als die in *De genesi*. Denn hier führt der Laie, d. h. Cusanus selbst, sie ein. Das zeigt, dass Cusanus nun diese Metapher positiv aufgreift, um damit sein Denken zu vertiefen. Die betreffende Stelle lautet: »Ich [Laie] [. . .] sage dir: die Weisheit ruft draußen auf den Straßen, und es ist ihr Rufen, daß sie selbst in den höchsten Höhen wohnt. [. . .] [Redner]: Wie kannst du zum Wissen deiner Unwissenheit geführt worden sein, da du doch ein unwissender Mensch bist? [Laie]: Nicht aus deinen, sondern aus Gottes Büchern. [Redner]:

Platonis liber praesentaretur, in quo Plato intellectus sui vires descripsit. Posset enim attente figuris incumbens Almanus ex differentia et concordantia characterum conicere aliqua elementa et ex combinationibus variis vocales, sed quiditatem ipsam in toto vel in parte nequaquam, nisi reveletur eidem. [. . .] Solum hoc nobis revelat liber ille, quia magnus et excelsus supra omne id, quod dici potest, ille, qui digito suo scripsit, atque quod magnitudinis, prudentiae et potentiae eius non est finis, quodque, nisi ipse revelet, nihil penitus sciri possit, atque quod, nisi intellectus conformetur ei, non intelliget, quia nisi idem absolutum videatur, non intelligitur configurationes similitudinis eius.

¹⁶ Vgl. ebd. N. 174, Z. 1–6: Manifestum est igitur neque in parte neque in toto posse aliquid quiditatis per hominem attingi. Dum haec humana meditatio rimatur suas despicit venationes syllogisticas et ad revelatas propheticas illuminationes oboedienter se convertit et ita in cognitionem se despiciendo quasi penitus impotentem ad ea quae quaerit pergit. Sic cognitio ignorantiae humiliat et humiliando exaltat et doctum facit; 5, N. 175, Z. 7–12: Experientia didici auctoritatem maxime studio conferre. Qui enim recipit dictum aliquod quasi divina revelatione propalatum et id quaerit omni conatu intellectualiter videre quod credit, quaecumque dictum illud fuerit, thesaurus undique latens se inapprehensibiliter ibi reperibilem ostendit. Hinc altissima fide ad altissima ducimur, ut alias in *De dei filiatione* audisti.

Welche sind das? [Laie]: Die er mit seinem Finger geschrieben hat. [Redner]: Wo findet man die? [Laie]: Überall. [Redner]: Also auch auf diesem Marktplatz? [Laie]: Freilich. Ich sagte ja schon, daß die Weisheit auf den Straßen ruft«. ¹⁷

Nikolaus verfasste bekanntlich im selben Jahr 1450 neben den beiden Büchern *Idiota de sapientia* auch die Schriften *Idiota de mente* und *Idiota de staticis experimentis*. Diese Schriften behandeln meines Erachtens das gleiche Thema: die Lesbarkeit der Weltordnung; in *De sapientia* geht es vor allem um Gottes *apparitio* in den Tätigkeiten des Menschen als deren Ursprung, Urbild oder Grundvoraussetzung; in *De mente* vor allem um das Verhältnis zwischen dem menschlichen und dem göttlichen Geist, und in *De staticis experimentis* heisst es, wie folgt: »Ich glaube, daß man durch Beachtung des Gewichtsunterschiedes den Geheimnissen der Dinge näher kommen und viele mit Hilfe von wahrscheinlicheren Folgerungen wissen kann«. ¹⁸

Auf diese Weise hat Cusanus zu diesem Zeitpunkt die Möglichkeit anerkannt, dass der Mensch die Weltordnung, nämlich die der Welt innewohnende Weisheit, auf der Ebene der Wahrscheinlichkeit fassen kann. Allerdings findet sich in den *Idiota*-Schriften keine weitere Verwendung der Buchmetapher.

III.2. Erweiterung der Buchmetaphorik: ein Zusammenwirken aller Geschöpfe

In seiner Brixener Zeit, die sich an die mühevollen zweijährigen Legationsreisen anschloss, beschäftigte sich Cusanus mit der Buchmetapher ziemlich intensiv. Das zeigen seine zahlreichen Predigten.

¹⁷ *De sap.* I: h²V, N. 3, Z. 10–12; *ibid.* N. 4, Z. 5–13 [Übersetzung von Renate Steiger: NvKdÜ H. 1, 5; 7]; *Idiota*: Ego autem tibi dico, quod sapientia foris clamat in plateis, et est clamor eius, quoniam ipsa habitat in altissimis. [. . .] *Orator*: Quomodo doctus esse potes ad scientiam ignorantiae tuae, cum sis idiota? *Idiota*: Non ex tuis, sed ex dei libris. *Orator*: Qui sunt illi? *Idiota*: Quos suo digito scripsit. *Orator*: Ubi reperiuntur? *Idiota*: Ubique. *Orator*: Igitur et in hoc foro? *Idiota*: Immo. Et iam dixi, quod sapientia clamat in plateis.

¹⁸ *De stat. exper.*: h²V, N. 162, Z. 1f. [Übersetzung von Hildegund Menzel-Rogner: NvKdÜ H. 5, 20]: Per ponderum differentiam arbitrator ad rerum secreta verius pertingi et multa sciri posse verisimiliori coniectura.

Bevor ich auf diese Predigten eingehe, möchte ich die eindrucksvollen Zeilen aus der Schrift *De visione Dei* zitieren, um die Charakteristik der Cusanischen Buchmetaphorik, wie er sie in den darauf folgenden Jahren entwickeln wird, deutlich zu machen. Gegen Schluss der im Jahr 1453 vollendeten Schrift *De visione Dei* heisst es: »Als Dein Geschenk habe ich also, mein Gott, diese ganze sichtbare Welt, die ganze Schrift und alle dienstbaren Geister als Hilfe, damit ich fortschreite in Deiner Erkenntnis. Alles regt mich dazu an, daß ich mich zu Dir hinwende. Nichts anderes suchen alle Schriften zu tun, als Dich zu zeigen. Alle einsichtshaften Geister üben sich auch in nichts anderem als darin, Dich zu suchen und das, was sie von Dir gefunden haben, zu offenbaren. Über all dies hinaus hast Du mir Jesus als den Lehrer, als den Weg, die Wahrheit und das Leben gegeben, so daß mir gar nichts fehlen kann. [. . .] Ich will nämlich, Herr, weil Du es mir zu wollen gewährst, das, was dieser Welt zugehört, lassen, weil die Welt mich verlassen will.«¹⁹

Obwohl diese Stelle keine Buchmetapher enthält, umreißt sie doch das wesentliche Charakteristikum der neuen Auffassung, nämlich, dass diese ganze sichtbare Welt, die ganze Schrift und alle dienstbaren Geister als Geschenk Gottes gemeinsam mitwirken, um das Ich zu Gott hinzuwenden. Hier findet keine einseitige Abtötung der sinnlichen Welt²⁰ statt, sondern ein Zusammenwirken zwischen der sichtbaren Welt und dem Ich, um das Ziel zu erreichen. Wie wir anschließend sehen werden, ist gerade diese neue Wertschätzung der sinnlichen Welt ausschlaggebend für die Erweiterung der Buchmetapher im cusanischen Denken.

¹⁹ *De vis.* 25: h VI, N. 118, Z. 10–N. 119, Z. 2; N. 120, Z. 15–17 [Übersetzung von Helmut Pfeiffer: Textauswahl 3, 79f.]: Habeo igitur dono tuo, deus meus, totum hunc visibilem mundum et omnem scripturam et omnes administratorios spiritus in adiutorium, ut proficiam in cognitione tui. Omnia me excitant, ut ad te convertar. Non aliud scripturae omnes facere nituntur nisi te ostendere, neque omnes intellectuales spiritus aliud habent exercitii, nisi ut te quaerant et, quantum de te reppererint, revelent. Dedisti mihi super omnia Ihesum magistrum, viam, vitam et veritatem, ut penitus mihi nihil deesse possit. [. . .] Volo enim, domine, quia tu das, ut velim ista linquere, quae huius mundi sunt, quia me linquere vult mundus.

²⁰ Vgl. Anm. 11.

III.3. Die geistbegabten Naturen und Christus als ein lesendes und lesbares Buch

In der Anfang 1454 gehaltenen Predigt CXLI »*Verbum caro factum est*« wird die Menschwerdung Jesu Christi mit der Buchmetapher versinnbildlicht: »Da die [göttliche] Weisheit sich offenbaren wollte, gab sie ein Buch über sich heraus. [. . .] Das Buch selbst ist durch die Weisheit geworden, und das Buch erkannte die Weisheit nicht, und doch enthält das Buch nur die Weisheit, und zwar auf eine Weise, wie sie am besten mitteilbar und sinnfällig zu offenbaren ist. Dennoch ist die Weisheit nicht die Form des Buches, sie bleibt vielmehr unabhängig in sich. Die Welt ist wie das Buch der ewigen Kunst oder Weisheit. Darum hat die Weisheit noch einige zu ihrer Aufnahme befähigte Wesen geschaffen, welche ihr in eigentlicherem Sinne ähnlich sind, und das sind die geistbegabten Naturen; so zeigt ja auch ein Buch, das mit Beweisen arbeitet, die Wahrheit heller, als eines, das schön redet. [. . .] Die [göttliche] Weisheit [hat] sich ganz nah zu ihnen [den geistbegabten Naturen] herabgelassen [. . .], weil sie zu ihrer Aufnahme befähigt sind, so haben dennoch jene ihr eigenen Wesen sie selbst nicht aufgenommen. [. . .] Die absolute Weisheit aber, welche die Kunst der Allmacht ist, ward weder in den Engeln noch in den Menschen noch in den Propheten so aufgenommen, wie sie wirklich ist. Deshalb blieben die Werke jener Kunst unvollkommen.«²¹

In diesem Passus wird unter der traditionellen Metapher des Weltbuches ein neues Element eingeführt; nämlich die Fähigkeit, die Weisheit des Verfassers des Weltbuches zu erkennen. Zu diesem Zweck werden die geistbegabten Naturen geschaffen. Gleichwohl kann auch von ihnen die absolute Weisheit nicht so aufgenommen werden, wie sie wirklich ist.

²¹ *Sermo CXLI*: h XVIII/2, N. 5, Z. 9–26; N. 6, Z. 3–7 [Übersetzung von Josef Koch: CT I, 2/5, S. 81]: Sapientia volens se ostendere de se librum edidit. [. . .] ipse liber per Sapientiam factus est, et liber non cognovit Sapientiam, et liber non nisi Sapientiam continet modo, quo melius est communicabilis et ostensibilis sensibiliter. Non tamen est Sapientia forma libri, sed in se manet absoluta. Mundus est ut liber artis aeternae seu Sapientiae. Unde adhuc Sapientia creavit aliqua capacia sapientiae, quae habent similitudinem eius magis propriam, et sunt intellectuales naturae, sicut liber demonstrative procedens clarius ostendit sapientiam quam rhetorice. Et quamvis illa, quae sic sunt capacia sapientiae, sint ipsius Sapientiae propria et ad illa tamquam in sui capacia propius descenderit, tamen illa sua propria ipsam non receperunt. [. . .] Sapientia autem absoluta, quae est ars omnipotentiae, non fuit neque in angelis neque hominibus neque prophetis uti est recepta. Ob hoc opera artis illius remanserunt imperfecta.

Etwa drei Monate später wird das cusanische Denken über das neue Element einen Schritt weiterentwickelt, um die Vollkommenheit der göttlichen Kunst zu erklären.²² So wird in einem Passus der Predigt CLIV die *humanitas* Christi als ein lebendiges Buch bezeichnet, das in sich das lebendige Wort Gottes des Vaters enthält. Die betreffende Stelle lautet:

»Je bekannter der Ruhm eines Königs ist, desto glorreicher ist der König; ein unbekannter König unterscheidet sich nicht von einem Nicht-König. [. . .] Wenn Gott daher nicht einen solchen Menschen geschaffen hätte, dessen Vernunft zur Einheit mit dem Wort Gottes erhoben worden wäre, wäre Gott unerkant geblieben. [. . .] Dieser ist der Meister, der die Unwissenheit aufheben und jeden in diese Welt kommenden Menschen erleuchten kann, insofern seine Lehre als die des Eingeborenen des Vaters in der Fülle der Gnade und Wahrheit aufgenommen wird. Ohne ihn vermag niemand das Ziel zu erreichen, da das Ziel die Erkenntnis Gottes ist. Dazu aber, daß er so aufgenommen wird, ist alles geschrieben und durch ihn vollendet worden. Christus ist daher das abgekürzte Wort des Vaters auf der Erde. Die menschliche Natur Christi ist daher gleichsam ein lebendiges Buch, das das lebendige Wort des Vaters in sich enthält. [. . .] So siehst du, wie das Wort beim Vater bleibt und [zugleich] mittels der menschlichen Natur in die Welt gesandt worden ist. [. . .] Gott sandte uns sein Wort mittels seiner uns von Natur aus bekannten menschlichen Beschaffenheit; sonst wäre es uns umsonst gesandt worden.«²³

²² In Bezug auf diese Vollkommenheit, vgl. *De vis.* 25: h VI, N. 119, Z. 1f.: *Dedisti mihi super omnia Ihesum magistrum, viam, vitam et veritatem, ut penitus mihi nihil deesse possit.*

²³ *Sermo* CLIV: h XVIII/2, N. 21, Z. 10–12; 25–28; 30–N. 22, 4; 14–16; 21–23: *Quanto regis gloria notior, tanto rex gloriosior; ignotus rex non differt a non rege. [. . .] nisi Deus talem creasset hominem, cuius intellectus fuisset exaltatus ad unionem verbi Dei, remansisset Deus incognitus. [. . .] hic est magister, qui potest tollere ignorantiam et illuminare omnem hominem venientem in hunc mundum, dummodo recipiatur doctrina eius quasi unigeniti Patris in plenitudine gratiae et veritatis. Sine illo nemo potest attingere finem, cum finis sit cognitio Dei. Ad hoc autem, ut sic recipiatur, omnia scripta et per ipsum consummata sunt. Christus igitur est verbum Patris abbreviatum super terram. Humanitas Christi est quasi liber vivus in se habens verbum vivum Patris. [. . .] Sic vides quo modo verbum est manens apud Patrem et est missum in mundum mediante natura humana. [. . .] Deus misit verbum nobis mediante habitu humano nobis a natura cognito, alias supervacue nobis misisset [Hervorhebung von mir].*

Indem Nikolaus in seiner Predigt anhand mehrerer Bibelstellen²⁴ darauf hinweist, dass Christus lehrt, alle Schriften handelten von ihm,²⁵ bezeichnet er Christus als ein gleichsam lebendiges Buch. Insofern muß er das Buch der Bücher sein, aber diese Eigenschaft gehört allein seiner Menschheit zu, nicht seiner Gottheit. Dies ist folgerichtig, da Gott der Verfasser aller metaphorischen Bücher ist und dem Buch der Charakter des Geschaffenseins inhäriert.

Gleichzeitig darf nicht übersehen werden, dass das Buch Christi als lebendiges Buch bezeichnet ist. Außer einer biblischen Konnotation enthält dieses Sinnbild eine besondere Bedeutung; das lebendige Buch ist nämlich erkenntnisfähig, und es vermag nicht nur den Verfasser zu erkennen, sondern auch sich selbst zu lesen und zu verstehen, denn lebendig zu sein bedeutet bei Cusanus, wie er u. a. schon in *De mente* dargelegt hat,²⁶ sich selbst zu erkennen. So kommt Christus als einem besonderen Buch eine zweifache Rolle zu: er weist einerseits als Lehrer den Menschen in die richtige Lektüre der von Gott geschriebenen Bücher ein und ist andererseits auch selbst ein Buch, das gelesen werden soll, um Gott als den wahren Verfasser zu erkennen.²⁷

Wie nun Christus in seiner Menschheit eine zweifache Bedeutung als Buch verliehen ist, so ist es auch den Menschen allgemein möglich, unter bestimmten Voraussetzungen ein lebendiges Buch zu werden. Dieses wird später in der letzten Schrift des Cusanus *De apice theoriae* nachdrücklich belegt. Aber darauf kommen wir später zurück.

²⁴ Mt 26,24; Job 5,39; Job. 5,46; Mt 4,14; Job 12,38–39; Mt 4,4; 21,16; Lk 1,67–70 (Nach dem Apprat von h XVIII/2).

²⁵ *Sermo* CLIV: h XVIII/2, N. 20, Z. 17: Christus docet omnes scripturas de eo esse.

²⁶ *De mente* 5: h ²V, N. 85, Z. 10–13: motu vitae suae intellectivae in se descriptum reperit, quod quaerit. Intelligas autem descriptionem hanc resplendentiam esse exemplaris omnium modo, quo in sua imagine veritas resplendet; ibid. N. 124, Z. 6f.: illam mensuram esse vivam, ut per se ipsam mensuret, quasi si circinus vivus per se mensuraret; ibid. N. 85, Z. 6f.: si lex scripta foret viva, illa, quia viva, in se iudicanda legeret.

²⁷ Darauf weist Klaus Reinhardt am Beispiel der cusanischen Bibelexegese wie folgt hin: »Immer aber ging er [Cusanus] von dem hermeneutischen Grundsatz aus: Wenn man die Aussage der Bibel verstehen will, muß man sie von Christus her deuten. Christus ist nicht nur der eigentliche Gegenstand der Heiligen Schrift, sondern auch deren Autor und zugleich durch seinen Geist deren Interpret« (MFCG 27 [2001] 49). Die gleiche Struktur der Hermeneutik findet sich hier in der Lektüre des Weltbuches auch.

III.4. Die immanente Ordnung des Weltbuches

Wie ich an anderem Ort gezeigt habe,²⁸ sieht Nikolaus die von Gott geschaffene Ordnung als eine Weisheit an; umgekehrt erscheint die Weisheit vor uns als eine der Welt innewohnende Ordnung. Zu dieser Betrachtung gelangte Cusanus in seiner Brixener Zeit.

Gleichzeitig ist er sich, wie wir oben in Bezug auf die Schrift *De dato patris luminum* gelesen haben, von früher her bewusst, dass bei der Lektüre die dem Buch innewohnende Ordnung eine große Rolle spielt, um den Kerninhalt des Buches verstehen zu können. Derselbe Gesichtspunkt findet sich in der Predigt CCIII (vom 8. September 1455), wo es heisst: »Die Kunst oder die Weisheit Gottes ist der ewige Gott, der aus dem ewigen Gott stammt. Mit dieser schuf Gott Vater alles, und die Kunst findet sich in der Ordnung wieder. Denn die Weisheit ist so geordnet, wie wir es in der Lesung [des Tages, Prv. 8,22f.] erfahren.«²⁹

Auf der Grundlage dieser Einsicht erklärt er, wie dem Menschen durch das Erkennen der Ordnung der Welt eine Annäherung an Gott möglich ist. Lesen wir zunächst einen Passus der Predigt CLXIII:

»Beachte, das ist so, wie wenn jemand ein Buch Platons sehend sagte: Siehe da Platon, und ein Werk Platons. Unter den Zeichen verborgen ist die Vernunft Platons, die selbst kein Werk Platons ist. Es ist eben das Buch, das ein Werk ist usw. Ähnlich wird die Weisheit Gottes in den Kreaturen ein Geschöpf des Vaters genannt. Und was ist das Geschöpf anderes als die so offenbarte Weisheit Gottes? Wie auch ein Buch des Aristoteles nichts anderes als die so mitgeteilte und offenbarte Weisheit des Aristoteles ist. Daher kannst du hier eine zweifache Welt betrachten: eine in der Weisheit vor jeder Kreatur, wie auch in der Kunst, und eine andere in der Ausfaltung wie in der sichtbaren Wirkung. [. . .] Und beachte, wie der Text sagt, dass der Schöpfer »von allem« die Weisheit geschaffen hat. Berücksichtigst Du nämlich alles Geschaffene, wirst Du erfahren, dass alles Geschaffene nichts anderes als die Weisheit selbst ist.

²⁸ K. YAMAKI, *Sapientia – Mens – Ordo. Welterkenntnis und Gottesweisheit*, in: H. Schwaetzer und H. Stahl-Schwaetzer (Hrsg.), *Explicatio mundi* [Regensburg 2000] 94f.

²⁹ *Sermo* CCIII: [im Druck]: h XVIII, N. 2, Z. 25–29: Est [. . .] ars seu sapientia Dei Deus aeternus ab aeterno Deo. Haec ars, mediante qua Deus Pater cuncta fecit, deprehenditur in ordine. Nam sapientia est ordinata, ut hic habemus in lectione. Vgl. auch YAMAKI, *ibid.* [Anm. 28].

Denn entfernst Du diese, ist die Kreatur ein Nichts. Der Text spricht deshalb »von allem«, weil die geschaffene Weisheit nur gesehen werden kann, wenn zugleich alles gesehen wird; so vermag ich auch eine Meisterschaft eines Bildhauers nicht zu sehen, wenn ich nicht zugleich das ganze Standbild erfasse. Sehe ich nämlich nur Fuß oder Hand getrennt und erfasse nicht zugleich das Ganze in meinem Geist, so erkenne ich weder Ordnung noch Schönheit oder Meisterschaft usw. [. . .] Die Wohnung für die Weisheit ist nämlich nichts anderes als die der Weisheit fähige Kreatur, und das ist die vernunftbegabte Natur.«³⁰

Hier wird am Beispiel von Autor und Werk die Beziehung zwischen dem Weltbuch und Gott als dessen Verfasser verdeutlicht. Daneben ist ein anderer, neuer Gesichtspunkt eingeführt: dass man nämlich, um die in der Welt innewohnende Ordnung oder Schönheit erfassen zu können, das ganze Werk Gottes betrachten muss. Eine solchermassen präzisierte Betrachtungsweise in Bezug auf die Schönheit der Welt ist in der früheren Predigt nicht anzutreffen.³¹

Noch deutlicher geht dieser Gesichtspunkt aus der Predigt CCXVII (vom 1. Februar 1456) hervor, wo es heisst: »Zu verstehen ist, dass die ganze Welt auf das Ziel der Offenbarung der Weisheit Gottes hingeeordnet ist, durch die er [Gott] die Welt auch schuf; und er hat sie weisheitsvoll geordnet, zum Ziel der Offenbarung ihrer schöpferischen Weisheit selbst. [. . .] Die sinnenfällige Welt ist auf das Ziel der intellektuellen Welt

³⁰ *Sermo* CLXIII: h XVIII/3, N. 4, Z. 1–12; N. 5, Z. 2–8; N. 6, Z. 3–5: attende, ac si quis diceret videndo librum Platonis: Ecce Platonem et opus Platonis. Est enim intellectus Platonis sub signis latitans qui non est opus Platonis, et est liber, qui est opus etc. Ita nominatur in creaturis sapientia Dei Patris creatura. Et quid est aliud creatura quam sapientia Dei sic ostensa? Sicut liber Aristotelis non est nisi sapientia Aristotelis sic communicata et ostensa. Duplicem igitur hic potes mundum intueri: Unum in sapientia ante omnem creaturam sicut in arte, alium in explicatione uti in visibili effectum. [. . .] Et attende quo modo dicit textus quod »creator omnium« creavit sapientiam. Si enim omnia creata respicis, non aliud creatum esse comperis quam ipsam sapientiam. Nam illa semota nihil est creatura. Dicit omnium ideo quia non potest sapientia videri creata, nisi simul omnia videantur; sicut non possum magisterium statuarii videre, nisi totam simul concipiam statuum. Si enim seorsum pedem aut manum video et non simul totam colligo in mente, neque ordinem aut proportionem aut pulchritudinem aut magisterium video. [. . .] non est aliud tabernaculum sapientiae quam creatura quae est capax sapientiae, et est natura intellectualis.

³¹ Vgl. den in der obigen Anm. 5 genannten Passus des *Sermo* VIII.

hingebordnet, und der Acker in der sinnenfälligen Welt ist auf das Ziel des Ackers der intellektuellen Welt hingebordnet, so wie eine Ähnlichkeit auf das Ziel des Urbildes und eine Figur auf das Ziel der Wahrheit hingebordnet ist.«³²

III.5. Die sinnenfälligen Dinge als ein wirkendes Buch

Der Typus des lebendigen Buches, den das menschliche Wesen Christi verkörpert, wird in der Predigt CCXLII (den 5. September 1456) dahingehend erweitert, dass auch das Weltbuch als ein auf ein Ziel hinwirkendes Buch verstanden wird:

»Betrache, wie die sinnlichen Werke der Natur Ähnlichkeiten des Wortes oder des Begriffes des Schöpfers sind. Gott entfaltet nämlich mittels der Natur die in ihm eingefalteten Formen, genau so wie ein Intellekt, der sich selbst durch die Bewegung der Schrift in einem sinnlichen Buch entfaltet. Und die sinnlichen Dinge sind so ein Buch, das, aufgrund der Bewegung oder der Natur geschrieben, sich der Kraft Gottes angleicht.«³³

Diese Stelle verdeutlicht, welche tiefgreifende Entwicklung der Gedanke der positiven Wertschätzung der Welt erfahren hat, zu dem Cusanus in der drei Jahre zuvor erschienenen Schrift *De visione Dei* gelangt war.³⁴

³² *Sermo* CCXVII: h XIX/2, N. 19, Z. 12–16; 24–27: concipiendum est universum mundum ordinatum ad finem ostensionis sapientiae Dei, per quam et mundum fecit, et ordinavit sapiens ad ipsius creatricis sapientiae ostensionem. [...] mundus sensibilis ordinatus ad mundum intellectualem, et ager in mundo sensibili ad agrum mundi intellectualis sicut similitudo ad exemplar et figura ad veritatem.

³³ *Sermo* CCXLII: h XIX, N. 22, Z. 1–7: Considera [...] quo modo sensibilia naturae opera sunt similitudines verbi seu conceptus creatoris. Deus enim mediante natura explicat formas in ipso complicatas sicut intellectus, qui motu scripturae se ipsum in sensibili libro explicat; et sic sensibilia sunt liber motu seu natura scriptus Dei virtutem assimilans [Hervorhebung von mir]. Obwohl in Bezug auf ein wirkendes Buch ein anderes Buch existiert, nämlich »liber conscientiae«, müssen wir auf ein weiteres Eingehen aus räumlichen Gründen verzichten; vgl. *Sermo* CCLIV: h XIX/4, N. 36, Z.1: In libro conscientiae non solum lex naturalis scripta est, sed quodam modo eam fit.

³⁴ In einer vorausgehenden Stelle derselben Predigt findet sich folgender Passus, der diesen Gesichtspunkt der Schrift *De visione Dei* explizit aufgreift: N. 20, Z. 7–10: Posuit [...] ante oculos hominis omnem sensibilem creaturam, ut studeat in illis spiritum, qui Deus est, admirari et colere et quaesitum amore tenere.

Woher kommt nun die Auffassung, dass die sinnliche Welt danach strebt, sich der göttlichen Kraft anzugleichen? Bestimmend für diese Ansicht ist der Gedanke der Weltordnung im weiteren Sinne. Die Idee der Weltordnung ist bekanntlich von früher Zeit an eine feste Konstante im cusanischen Denken, wie z. B. die Schrift *De concordantia catholica* belegt. Dieser Gedanke wird nun in den Schriften der fünfziger Jahre, so u. a. in den oben zitierten Predigten, erneut aufgegriffen und vertieft.

Wie die Schrift *De pace fidei* zeigt, gelangt Cusanus zu einem Zeitpunkt, in dem ihm die verworrene Lage des Türkenkrieges und des Konflikts mit Herzog Sigismund vor Augen steht, zu einer Auffassung, die die Hoffnung zuläßt, dass diese Welt von den gegenwärtigen Diskordanzen zur Konkordanz zurückgeführt werden könne. Der Grund für diese optimistische Annahme liegt unzweifelhaft in seiner Überzeugung, dass einerseits der Welt die göttliche Ordnung innewohnt, und dass diese Ordnung andererseits auch vom Menschen wahrgenommen und verstanden werden kann, um eine bessere Gesellschaft aufzubauen.

In Bezug auf die immanente göttliche Ordnung der Welt soll ein Passus der Predigt CCLVIII zitiert werden, in der Cusanus anhand der Buchmetapher die *Metaphysik* des Aristoteles mit dem Weltbuch Gottes gleichsetzt:

»Nehmen wir an, dass Aristoteles Gott sei, und die Bücher der *Metaphysik* Völker seien, die Traktate Gebiete, die Kapitel die zeitlich aufeinander folgenden Menschen, und das letzte Wort, nämlich das abgekürzte, ein Mensch sei, den wir Christus nennen. Und gemäß diesem Gleichnis muß er der wahre Sohn Gottes genannt werden, weil in ihm das aus Gott Vater gezeugte Wort ist, in dem all die Weisheit, der Geist, die Absicht, die Wahrheit, der Begriff und alles, was hinsichtlich dessen genannt werden kann, reich und vollkommen enthalten sind.«³⁵

³⁵ *Sermo CCLVIII*: [im Druck]: h XIX, N. 4, Z. 1–10: Esto [...] quod Aristoteles sit Deus et libri Metaphysicae sint nationes, tractatus regiones, capitula homines temporaliter sibi succedentes, et ultimum verbum, scilicet abbreviatum, sit homo quem Christum dicimus. Ille hac similitudine dici debet verus Filius Dei, quia in eo est verbum a Deo Patre genitum, in quo tota sapientia, mens, intentio, veritas, conceptus et quidquid circa hoc dici potest, plena et perfecte continentur. Man darf nicht übersehen, dass dieser Passus eine außerordentlich wichtige Aussage beinhaltet über die Verschiedenheit von einzelnen Völkern, Gebieten und Menschen; denn nach dieser Erklärung hat jedes Volk, jedes Gebiet, jeder Mensch eine eigene Rolle oder einen eigenen Wert an

Wie diese Stelle zeigt, ist die Welt nach Cusanus' Vorstellung wie eine Schrift gestaltet, deren Verfasser Gott ist und an deren Ende der in die Menschheit gesandte Christus steht. Es ist anzunehmen, dass in die Entwicklung dieses gedanklichen Bildes auch Cusanus' eigene praktische Erfahrung als Kirchenpolitiker bzw. Legat und die Erkenntnisse, die er dem Laien in den *Idiota*-Schriften in den Mund legte, eingeflossen sind.

III.6. Lektüre als eine Art »raptus«

In der Predigt CCLXIX findet sich ein kühner Ausdruck für den Akt der Lektüre, bezeichnet Cusanus doch dort das Lesen als eine Art »raptus«. Auch darin spiegelt sich seine eigene Erfahrung des Lesens und Studierens von Schriften. So bemerkt er:

»Einer, der irgend ein Buch liest, hört den sprechenden Meister des Buches, aber er hört ihn nicht mit den körperlichen Ohren, sondern er hört ihn innerlich, wo er so viel hört, wie er sieht. Wie viel er in der inneren Schau, nämlich mit seinem Intellekt, sieht, so viel hört er.«³⁶

Anschliessend ist in der folgenden Aussage vom »raptus« die Rede: »Daher steigt einer, der fortgerissen ist (*raptus*) zu dem Wort oder dem Begriff des Autors, durch die sinnlichen Schriftzeichen und die menschliche Wissenschaft, nämlich durch Kenntnis der Wörter und durch das schlussfolgernde Verfahren bzw. durch die Logik, zu dem Begriff und der Absicht des Meisters empor. Und der Begriff bzw. das Wort wird innerhalb des Wortes bzw. des Begriffes des Lesers aufgenommen. Dann steigt er mit ihm herab, um das Buch zu sehen bzw. verstehen. Danach steigt der Leser wieder durch das Buch zum Wort empor und schaut die Weisheit des Meisters. So ist das Wort die Weisheit des Vaters, des

sich, der unabdingbar ist zur Vollendung des ganzen Weltbuches, dessen Kerninhalt gleichsam in Christus resümiert ist. Dieser Gedanke zeigt eine deutliche Analogie zur Schrift *De pace fidei*. Vgl. ferner *Sermo* CCLVIII, N. 17, Z. 5–9: quia numquam potest verbi essentia explicari, ideo multifarie multisque modis loquitur Deus per creaturam, ut in varietate tali melius verbi simplicitas et simplicitatis fecunditas explicetur. Hier findet sich auch eine Gemeinsamkeit mit dem Gesichtspunkt der Schrift *De pace fidei*.

³⁶ *Sermo* CCLXIX [im Druck]: h XIX, N. 6, Z. 4–9: Qui [. . .] legit librum aliquem, audit loquentem magistrum libri, et non audit per aurem corporalem, sed intra audit, ubi tantum audit quantum videt. Quantum enim visione interiori videt, scilicet cum intellectu tantum audit.

Schöpfers, die die geistbegabte Natur schuf, und diese Natur begreift das Wort als gleichförmig mit sich selbst.³⁷

Bemerkenswerterweise setzt Nikolaus die Entrückung des Paulus in Analogie zu diesem »raptus« des Leseaktes, wenn er fortfährt:

»Daher sagen wir, dass Paulus entrückt wurde und dass er bei der Entrückung im Paradies der Freude des Geistes das Wort Gottes geschaut hat, und dass er in der Schau geheime Worte gehört hat, nämlich, wie die Weisheit die geheimen Worte ausspricht, durch die sie sich selbst in die Vernunft einflößt und in ihr als das Licht ihres Lebens bleibt.«³⁸

Ähnlich wie im Fall des Paulus kann auch ein Leser des Weltbuches fortgerissen werden. Cusanus beschreibt weiter:

»Ein so fortgerissener hat in sich dasjenige Wort aufgenommen, wodurch der Schöpfer dieses Buch, nämlich das Buch der Schöpfung, beschrieben hat. Er [der fortgerissene] erkennt alles, was in dem Buch enthalten ist, mittels des Wortes, das der Grund der Dinge ist, und begreift alles innerhalb von sich, wo er das Wort empfangen hat. Mag ein solcher auf- oder absteigen, ein- oder austreten, woraus er das Wort oder die Tür oder den Weg gewinnt, darin finder er die paradiesische Weide, die die Speise des unsterblichen Lebens ist.«³⁹

Hier ist die Rede von der geistbegabten Natur, die auch im Menschen existent ist und ihn befähigt, das Licht oder Wort Gottes aufzunehmen,⁴⁰

³⁷ *Sermo* CCLXIX [im Druck]: h XIX, N. 6, Z. 9–20: Raptus igitur usque ad verbum seu conceptum scribentis per sensibilem litteram atque scientiam humanam, scilicet cognitionem vocabulorum et ratiocinationem sive logicam, ascendit ad conceptum et intentionem magistri. Et sumitur conceptus seu verbum intra verbum seu conceptum legentis, et cum illo descendit ad videndum seu intelligendum librum, et per librum iterum ascendit lector ad verbum et videt sapientiam eius. Sic verbum est sapientia Patris creatoris, quae facit intellectualem naturam, quae capit ipsum sibi conformem.

³⁸ *Ibid.* N. 7, Z. 1–6: Dicamus igitur Paulum raptum et in raptu vidisse in paradiso deliciarum Spiritus verbum Dei et videndo audisse arcana verba, scilicet quomodo sapientia arcana verba loquitur, per quae influit se ipsam in intellectum, in quo manet ut lux vitae eius.

³⁹ *Ibid.* N. 7, Z. 6–15: Qui enim sic raptus recepit in se verbum, per quod creator hunc librum, scilicet librum creationis, descripsit. Ille omnia quae in libro continentur, mediante verbo illo quod est ratio rerum intelligit et intra se, ubi verbum concepit, omnia comprehendit. Et hic sive ascendat sive descendat, sive intret sive exeat, ex quo habet verbum seu ostium sive viam, pasuca paradisiaca reperiet, quae sunt pabulum immortalis vitae.

⁴⁰ *Ibid.* N. 8, Z. 14–16: nostra intellectualis natura, quae dicitur interior homo, est capax lucis seu verbi Dei intellectualis.

und somit das Weltbuch in richtiger Weise zu lesen. Ein solchermassen verstandener Leseakt bedeutet, dass dem Lesenden bei der Lektüre immer zwei Arten von Büchern zugleich vor Augen stehen, ein materielles und ein geistiges Buch, wobei er letzteres gleichsam als Wörterbuch oder Konkordanz benutzt, um ersteres richtig auszulegen. Allerdings hat Nikolaus das geistige Buch an dieser Stelle noch nicht explizit ein Buch genannt.

Aufgrund dieser spezifischen geistbegabten Natur des Menschen ist es für Cusanus möglich, den »raptus« des Paulus und das lesende Erkennen des Menschen allgemein als ein im Grunde gleiches Phänomen zu bezeichnen.

III.7. Die trianguläre Struktur des äußeren und des inneren Buches sowie des Verfassers Gottes

Wie wir bereits gesehen haben, beschreibt Cusanus in seiner im April 1454 gehaltenen Predigt CLIV die Menschheit Christi als ein lesendes und lesbares Buch, aber die geistbegabte Natur allgemein wird darin noch nicht explizit ein Buch genannt. Erst später, in der Predigt CCLXXIII (vom 20. März 1457) wird sie endlich als Buch bezeichnet.⁴¹

Wenn Cusanus nun auch unseren Geist als Buch bezeichnet, so sind in der Welt zwei Arten von metaphorischen Büchern vorhanden: das eine steht für die sinnliche Welt und das andere für den Geist im tiefsten Sinne. Der Verfasser des ersteren ist selbstverständlich Gott. Aber Gott ist auch Verfasser des letzteren, denn dieses ist das Buch der intellektuellen Natur, die in der Predigt CCLXIX als »interior homo«, der innere Mensch, bezeichnet wird.⁴² Und dieser innere Mensch ist nach Darlegung der Predigt CCLVIII unmittelbar von Gott geschaffen.⁴³

Wie bereits im letzten Abschnitt bemerkt worden ist, stehen beide Bücher in gegenseitigem Bezug zueinander, da der Lesende bei der Lektüre des Weltbuches das geistige Buch als eine Art Wörterbuch oder Konkordanz gebrauchen soll.

⁴¹ *Sermo* CCLXXIII [im Druck]: h XIX, N. 31, Z. 13–15: *inscribetur digito Dei lex viva in ipsum, et erit liber, in quo verbum vitae inscriptum vivificat et salvat aeternaliter.* Noch eindeutiger wird sie in der letzten Schrift des Cusanus, *De apice theoriae*, als Buch bezeichnet. Darauf komme ich später zurück.

⁴² Vgl. Anm. 40.

⁴³ *Sermo* CCLVIII [im Druck]: h XIX, N. 9, 1f.: *Ex quo patet quod interior homo est immediate a Deo creatus.*

Die Buchmetaphorik des Cusanus kann somit als eine trianguläre Struktur verstanden werden, wobei das Weltbuch und das »innere Buch« die unteren Ecken eines Dreiecks bilden, an dessen Scheitelpunkt Gott als Verfasser dieser Bücher steht. Innerhalb dieser Anordnung spielt Christus als lesendes und lesbares Buch eine zentrale Rolle, um diese Struktur dynamisch funktionieren zu lassen.

Dieses Schema erinnert an die gleichartige trianguläre Struktur der Weisheiten, die ich bereits an anderem Ort aufgezeigt habe.⁴⁴ Auch die Tatsache, dass die Buchmetapher bei Cusanus, wie die Untersuchung der Predigten ergeben hat, zweifelsohne in einem engen Bezug zur Weisheitsmetapher steht, legt den Schluss nahe, dass beiden gedanklichen Figuren dieselbe trianguläre Struktur zugrunde liegt. Zumal beide Konzeptionen fast zur gleichen Zeit, d. h. in den Jahren 1456 und 1457 von Cusanus entwickelt worden sind.

III.8. Unser Geist wie ein von Gott beschriebenes Pergament

Am Ende dieser Untersuchung über die Buchmetaphorik in den Brixener Predigten des Cusanus möchte ich zumindest ansatzweise einen interessanten Vergleich zwischen unserem Geist und einem Pergament aufzeigen. Er findet sich in der Predigt CCLXXIII (vom 20. März 1457), wo es heißt:

»Einer, der ins Innere eilt, um das Wort Gottes zu hören, muß sich erheben und aufrichten, um sich sowohl von den dunklen, fleischlichen Begierden als auch von deren Sorgen zu befreien, so dass er frei wird, losgelöst von den Bindungen an den unreinen Geist. Dann wird er von Gott angezogen und erreicht das Innere, wo er Christus oder das Wort Gottes findet, und es wird seinen Geist mit dem Licht der Einsicht erleuchten. Vertreiben wir, meine Lieben, den Schlaf und den Tod, so dass wir für die Anziehung durch den himmlischen Vater bereit sind und den Rufenden hören können. [. . .] Machen wir unseren Geist so rein wie ein Pergament, das durch Enthhaarung, Abreibung und Glätten mit einem Bimsstein auf das Beste zurechtgemacht ist, so dass nichts anderes als Reinheit und Klarheit in ihm bleibt, indem alle Grobheit entfernt worden ist. Und wenn unser Geist so hergerichtet worden ist, mag dann mit dem

⁴⁴ K. YAMAKI, *op. cit.*, S. 96.

Finger Gottes das lebendige Gesetz in ihn eingeschrieben werden und er wird ein Buch sein, in welchem das eingeschriebene Wort des Lebens belebt und ewig rettet.«⁴⁵

Das Innere des Menschen bzw. sein Geist wird hier mit einem bestens zubereiteten Pergamentblatt verglichen, so daß sich hier eine Gemeinsamkeit mit der oben beschriebenen intellektuellen Natur ergibt. Dennoch wird ein Unterschied deutlich: Gott kann diesen unseren Geist erst beschreiben, nachdem er geläutert worden ist.⁴⁶

Soweit habe ich versucht, den Entwicklungsgang der Buchmetaphorik in den Brixener Predigten nachzuzeichnen und die Varianten dieser Metapher aufzuzeigen. In einem Ausblick möchte ich nun noch aufzeigen, welche Weiterentwicklung die Buchmetapher in den nachfolgenden philosophischen Werken des Cusanus erfahren hat.

⁴⁵ *Sermo CCLXXIII* [im Druck]: h XIX, N. 30, Z. 9–N. 31, Z. 3; Z. 8–18: Oportet [. . .] qui ad interiora properat, ut audiat verbum Dei, quod surgat et exsurgat se liberando de umbrosis concupiscentiis carnalibus et eius curis, ut fiat liber absolutus a ligaturis immundi spiritus, et tunc per Deum attrahetur et perveniet usque ad interiora, ubi Christum seu Dei verbum reperiet et illuminabit ipsum spiritum luce intelligentiae. Somnum igitur et mortem excutiamus, dilectissimi, ut simus apti ad attractum Patris caelestis et audire possimus vocantem. [. . .] faciamus spiritum mundum quasi pergamenum optime adaptatum per depilationes, attenuationes et punctiones, ut nihil manet nisi purum limpidum omni crassitudine abrasa, et dum sic aptatus erit, inscribetur digito Dei lex viva in ipsum, et erit liber, in quo verbum vitae inscriptum vivificat et salvat aeternaliter. Ein ähnliches Gleichnis, das Hildebert von Lavardin zugeschrieben wird, erwähnt Curtius in seinem o. g. Buch; vgl. op. cit. 322. Interessant ist, dass Nikolaus in einer Zeit, in der Gutenbergs Inkunabeln bereits erschienen, in seinem Vergleich noch konventionell das Pergament anführt. In Johann Arndts *Büchern vom wahren Christentum* (zuerst 1605) taucht hingegen bereits eine Buchdruckerei-Metapher auf; vgl. Friedrich Ohly, *Ausgewählte und neue Schriften zur Literaturgeschichte und zur Bedeutungsforschung* (Stuttgart / Leipzig 1995) 737.

⁴⁶ Da ich kein Theologe bin, muß ich darauf verzichten, auf die Bedeutung dieser Metapher des Pergamentes im Zusammenhang mit dem »liber vitae« (in den Predigten XXIII und CCLIV), dem »liber cordis« (in Predigt CCXXVII) und »liber conscientiae« (in Predigt CCLIV) näher einzugehen.

IV. Die Verwendung der Buchmetaphorik in den philosophischen Werken

IV.1. *De beryllo*

Dieses Spätwerk des Cusanus mit dem Titel *Über den Beryll* ist vor allem deswegen sehr bekannt, weil er sich darin entgegen der philosophischen Tradition den berühmten Satz des Protagoras: »der Mensch ist das Maß der Dinge« affirmativ zu eigen macht. Zu dieser positiven Bewertung dieses Axioms gelangt Cusanus durch die konsequente Entwicklung seines Denkens, die eng mit seiner Konzeption der Buchmetapher verbunden ist. Er schreibt:

»Es bleibt uns noch eines übrig, zu sehen, daß der Mensch das Maß der Dinge ist. Aristoteles sagt, Protagoras habe hierin nichts Tiefes gesagt, mir jedoch scheint er sehr Bedeutendes gesagt zu haben.«⁴⁷

Cusanus führt seine Erklärung mit Hilfe der Buchmetapher wie folgt fort:

»Wie groß [. . .] die Kraft der erkenntnisfähigen Natur in den menschlichen Sinnen ist, die an dem mit ihnen verbundenen Licht des Verstandes teilhaben, so groß ist die Verschiedenheit der sinnenfälligen Dinge. Die sinnenfälligen Dinge nämlich sind die Bücher der Sinne, in denen die Absicht der göttlichen Vernunft in sinnenfälligen Gestalten beschrieben ist, und die Absicht ist die Selbstoffenbarung des Schöpfergottes.«⁴⁸

Dieser Passus zeigt klar, dass Nikolaus aufgrund der triangulären Struktur der Buchmetapher eine gedankliche Parallele zwischen der

⁴⁷ Vgl. *De beryllo*: h²XI/1, N. 65, Z. 1–3: Restat adhuc unum ut videamus quomodo homo est mensura rerum. Aristoteles dicit Protagoram in hoc nihil profundi dixisse, mihi tamen magna valde dixisse videtur [Übersetzung von K. Bormann, NvKdÜ H. 2, 83].

⁴⁸ *De beryllo*. N. 66, Z. 1–5: Quanta [. . .] est virtus naturae cognoscitivae in humanis sensibus, qui de lumine rationis eis coniuncto participant, tanta est sensibilibus diversitas. Sensibilia enim sunt sensuum libri, in quibus est intentio divini intellectus in sensibilibus figuris descripta, et est intentio ipsius dei creatoris manifestatio [Übersetzung von K. Bormann, NvKdÜ H. 2, 83]. Vgl. auch *De beryllo*. N. 54, Z. 9–15: quasi in sermone seu scriptura ad intentionem conditoris intellectus perveniamus scientes quod quiditas rei illius, quae in illis signis et figuris rei sensibilis sicut in scriptura aut sermone vocali continetur, est intentio intellectus, ut sensibile sit quasi verbum conditoris, in quo continetur ipsius intentio, qua apprehensa scimus quiditatem et quiescimus. Est autem intentionis causa manifestatio.

menschlichen Erkenntniskraft und der Verschiedenheit des Weltbuches herstellt. Aus dieser Einsicht kann er folgern: »[So wirst] du alle Objekte in der sinnenfälligen Welt finden und [finden], daß sie auf den Dienst der Erkenntniskraft hingeeordnet sind.«⁴⁹

Um diesen Satz genauer zu verstehen, muß man sich aber das Wesen des menschlichen Erkennens im cusanischen Denken genauer vor Augen führen. In Bezug auf die Erkenntnis erklärt Nikolaus in der Schrift *De beryllo* einfach: »Erkennen ist Messen«,⁵⁰ wie auch schon in seinen Werken *De coniecturis* und *Idiota de mente*.⁵¹ Danach ist das Erkennen das angemessene Mittel zum Erfassen der Ordnung. Später, im Jahr 1462, konkretisiert er in seinem Werk *De venatione sapientiae* diese Feststellung dahingehend, dass allein der Mensch von allen Lebewesen die Ordnung erkennen kann.⁵² Und die Ordnung ist nichts anderes als die Offenbarung des Schöpfers, denn »in diesem Gesetz [der Natur] lebt und wirkt ausschließlich jene Vernunft als Urheber von allem.«⁵³

Hier wird nun der Grund erkennbar, warum der Mensch das Maß aller Dinge zu sein hat: Das Vermögen, das Weltbuch lesen bzw. die Weltordnung verstehen zu können, ist dem Menschen nicht zum Selbstvergnügen gegeben, sondern zielt darauf, dass er in sinnenfälliger Weise die Herrlichkeit der göttlichen Vernunft erfasst.⁵⁴

VI.2. *Compendium*

In der Schrift *Compendium* ist hinsichtlich der Buchmetapher interessant, dass Cusanus den Begriff der Ordnung am Beispiel eines Kosmographen erläutert; zweifelsohne knüpft diese Erörterung an den Gedanken der

⁴⁹ *De beryl.* N. 66, Z. 15f.: tu reperies omnia obiecta in mundo sensibili et ad servitium cognoscitivae ordinata [Übersetzung von K. Bormann, NvKdÜ H. 2, 85].

⁵⁰ *De beryl.* N. 71, Z. 17f.: Congnoscere [. . .] mensurare est.

⁵¹ Z. B. *De coni.* I, 8: h III, N. 31, Z. 1f.; *De mente* 9: h ²V, N. 116, Z. 8–12.

⁵² *De ven. sap.* 32: h XII, N. 95, Z. 13–17: Experimur in nobis, qui cum ceteris animalibus convenimus in sensibus, ultra illa habere mentem ordinem scientem et laudantem. Et in hoc scimus nos capaces ordinatricis omnium immortalis sapientiae esseque deo cum intelligentiis conexos [Hervorhebung von mir]. Vgl. auch *De ludo* II: h IX, N. 90, Z. 5–8.

⁵³ *De beryl.* N. 68, Z. 19f: in qua lege non nisi intellectus ille viget ut omnium auctor [Übersetzung von K. Bormann, NvKdÜ H. 2, 87].

⁵⁴ *De beryl.* N. 69, Z. 6: ut sensibilter divini intellectus gloriam possit apprehendere.

apparitio Dei an, den er, wie wir gesehen haben, zuvor im Werk *Über den Beryll* klarer bestimmt hat.

Er geht von der Feststellung aus, dass »er [der Former aller Dinge] sich in dem von ihm gezeugten Wort erkennt und sich in der Schöpfung, die Zeichen des unerschaffenen Wortes ist, durch mannigfache Zeichen auf mannigfache Weise offenbart, und nichts sein kann, was nicht Zeichen der Offenbarung des gezeugten Wortes wäre«. ⁵⁵

Dann fährt er, unter Verwendung des Gleichnisses vom Kosmographen, fort:

»Das vollkommene Sinnenwesen, das Sinne und Vernunft besitzt, ist [. . .] wie ein Kosmograph zu betrachten, der eine Stadt mit fünf Toren, nämlich den fünf Sinnen, besitzt, durch welche Boten aus der ganzen Welt eintreten und vom gesamten Aufbau der Welt berichten. [. . .] Der Kosmograph sitzt da und zeichnet alle Berichte auf, damit er die Beschreibung der gesamten sinnenfälligen Welt in seiner Stadt aufgezeichnet besitze. [. . .] Wenn er schließlich in seiner Stadt eine Gesamtaufnahme der sinnenfälligen Welt fertiggestellt hat, trägt er sie, um ihrer nicht verlustig zu gehen, in rechter Ordnung und in den entsprechenden Größenverhältnissen auf eine Karte ein.« ⁵⁶

Der Kosmograph erfährt hier nicht nur Kenntnisse über den Aufbau der Welt, sondern entwirft selbst eine Weltkarte, in der er diese Angaben in der rechten Proportion zueinander einträgt. Man erkennt hier eine Weiterentwicklung des cusanischen Konzeptes der Ordnung: Nun ist der Mensch nicht mehr nur befähigt, die Weltordnung zu verstehen, sondern er vermag gleich einem Kosmographen diese Erkenntnis auch in eine proportional verkleinerte Ordnung zu überführen. Dieser Akt bedeutet,

⁵⁵ *Comp.* 7: h XI/3, N. 21, Z. 2–4: ipse in verbo de se genito se cognoscit atque in creatura, quae est increati verbi signum, se ostendit in variis signis varie, et nihil esse potest, quod non sit signum ostensionis geniti verbi [Übersetzung von Decker und Bormann mit einer kleinen Änderung von mir, NvKdÜ H. 16, 31].

⁵⁶ *Ibid.* N. 22, Z. 2–5, 9–11; N. 23, Z. 1–3: Est [. . .] animal perfectum, in quo sensus et intellectus, considerandum ut homo cosmographus habens civitatem quinque portarum quinque sensuum, per quas intrant nuntii ex toto mundo denuntiantes omnem mundi dispositionem. [. . .] Sedeatque cosmographus et cuncta relata notet, ut totius sensibilis mundi descriptionem in sua civitate habeat designatam. [. . .] Demum quando in sua civitate omnem sensibilis mundi fecit designationem, ne perdat eam, in mappam redigit bene ordinatam et proportionabiliter mensuratam [Übersetzung von Decker und Bormann, NvKdÜ H. 16, 31–33].

dass der Mensch, ähnlich dem Schöpfer-Gott, selbst auch eine Art Weltbuch schaffen kann.

Aber der Kosmograph macht hier nicht halt, sondern wendet sich im Zuge des Erkennens nun dem Inneren zu:

»Sodann wendet er sich dieser Karte zu, entläßt die Boten für die Folgezeit und schließt die Tore. Nun lenkt er seinen inneren Blick zum Schöpfer der Welt. [. . .] Nach der Auffassung des Kosmographen verhält er [der Schöpfer] sich in vorgängiger Weise so zur ganzen Welt, wie er selbst als Kosmograph zur Karte, und entsprechend dem Verhältnis der Karte zur wahren Welt betrachtet er in sich selbst als dem Kosmographen den Schöpfer der Welt und schaut so mit seinem Geiste die Wahrheit im Bilde und im Zeichen den Bezeichneten«. ⁵⁷

Danach fällt sein Blick wieder auf sich selbst herab, und er erkennt, dass unter allen Lebewesen allein der Mensch diese Karte entwerfen kann. ⁵⁸ Deshalb ist der Mensch das Ebenbild des Schöpfers. ⁵⁹

VI.3. *De apice theoriae*

Werfen wir zum Schluss einen Blick auf die letzte Ausformung der Buchmetapher in der allerletzten Schrift des Cusanus, der Schrift *De apice theoriae* von 1464. In diesem Werk kommt die Metapher in der Kurzfassung so vor:

⁵⁷ Ibid. N. 23, Z. 3–5; Z. 6–10: *convertitque se ad ipsam nuntiosque amplius licentiat clauditque portas et ad conditorem mundi internum transfert intuitum. [. . .] Quem cogitat sic se habere ad universum mundum anterioriter, sicut ipse ut cosmographus ad mappam, atque ex habitudine mappae ad verum mundum speculatur in se ipso ut cosmographo mundi creatorem, in imagine veritatem, in signo signatum mente contemplando* [Übersetzung von Decker und Bormann, NvKdÜ H. 16, 33].

⁵⁸ Hier erkennen wir einen ähnlichen Prozess des Auf- und Abstiegs, wie Nikolaus schon im Akt des Lesens des Weltbuches in Predigt CCLXIX beschrieben ist (vgl. III.6). Ferner vgl. *Comp.* 8, N. 23, Z. 10–13: *In qua speculatione advertit nullum brutum animal, licet similem videatur habere civitatem, portas et nuntios, mappam talem facere potuisse.*

⁵⁹ Vgl. *Comp.* 8, N. 23, Z. 13f.: *hinc in se reperit primum et propinquius signum conditoris, in quo vis creativa plus quam in aliquo alio noto animali relucet* (Daher entdeckt er in sich selbst das erste und nächste Zeichen des Schöpfers, in dem die schöpferische Kraft mehr als in irgendeinem anderen bekannten Sinnenwesen aufleuchtet [Übersetzung von Decker und Bormann, NvKdÜ H. 16, 33]).

»Mit dem Können selbst [nämlich dem Schöpfer-Gott] verhält es sich in allen Dingen wie mit dem Geistesvermögen des Aristoteles, das sich in dessen Büchern manifestiert, ohne daß sie sein Geistesvermögen vollkommen offenbaren – das eine Buch mag dies ja vollendeter tun als ein anderes –; die Bücher wurden allein zu dem Zweck veröffentlicht, damit sein Geist sich offenbare; der Geist aber war nicht zur Veröffentlichung der Bücher genötigt, weil er sich als freier und edler Geist manifestieren wollte. Der Geist ist aber wie ein geistiges Buch, das in sich selbst und in allem die Absicht des Autors sieht.«⁶⁰

In diesem Passus sagt Cusanus zum ersten Mal unmissverständlich, dass unser Geist wie ein geistiges Buch ist, wobei er noch einmal seine bisher gewonnenen Einsichten resümiert: dass nämlich ein Buch das Geistesvermögen seines Verfassers nicht vollständig ausdrücken kann, dass weiterhin ein Verfasser seine Bücher ohne Zwang veröffentlicht und dass dieses vor allem für den Verfasser des Weltbuches gilt.

An diesen Punkt angelangt, schätzt Nikolaus das Vermögen des Geistes so hoch, dass er die Absicht des Verfassers des Weltbuches in sich selbst sowie in allem sehen kann. Auf der Basis dieser Einsicht wird ihm folgende Aussage möglich:

»Obwohl [. . .] im Universum nur das Können selbst enthalten ist, – Menschen ohne Verstand können das nicht erkennen. Aber das lebendige, venunftvolle Licht, das man Geist nennt, sieht und betrachtet in sich selbst eben das Können selbst.«⁶¹

Dieser Passus verdeutlicht, dass der Geist in beiden Büchern zugleich, nämlich im äußeren Buch der Welt sowie im inneren Buch des eigenen Selbst, das Können selbst anschaut. Hier offenbart sich in charakteristischer Weise die trianguläre Struktur der metaphorischen

⁶⁰ *De ap. theor.*: h XII, N. 21, Z. 1–7: Sicut posse mentis Aristotelis se in libris eius manifestat, non quod ostendant posse mentis perfecte, licet unus liber perfectius quam alius, et libri non sunt ad alium finem editi, nisi ut mens se ostendat, nec mens ad edendum libros fuit necessitata, quia libera mens et nobilis se voluit manifestare, ita posse ipsum in omnibus rebus. Mens vero est ut liber intellectualis in se ipso et omnibus intentionem scribentis videns [Übersetzung von Senger mit einer Änderung von mir, NvKdÜ H. 19, 33; Hervorhebung von mir].

⁶¹ *De ap. theor.* N. 22, Z. 2–5: quamvis in universo non contineatur nisi posse ipsum, tamen mente carentes hoc videre nequeunt. Sed viva lux intellectualis, quae mens dicitur, in se contemplatur posse ipsum [Übersetzung von Senger mit einer kleinen Änderung von mir, NvKdÜ H. 19, 35].

Bücher. Daher kann er diesen Paragraphen mit der Folgerung be-schließen: »So besteht alles um des Geistes willen, der Geist aber, um das Können selbst zu sehen.«⁶²

Und die darin zum Ausdruck kommende optimistische Sichtweise spiegelt sich auch in der folgenden Ausführung im selben Werk:

»Einst glaubte ich, daß man sie [die Wahrheit] eher in der verbergen-den Dunkelheit ausfindig mache. Die Wahrheit, in der eben das Können hell aufscheint, ist durch starkes Vermögen gekennzeichnet. In einem fort ruft sie ja in den Straßen, wie du im Buch *Der Laie* gelesen hast. Ganz sicher erweist sie sich als von überallher leicht auffindbar.«⁶³

In diesen Zeilen ist der cusanische Gedanke der *apparitio Dei* zu seiner vollen Tragweite gelangt.⁶⁴

So habe ich über die Metaphorik des Weltbuches die Gedankenwelt des Nikolaus von Kues zu verstehen versucht, indem ich seine vor 600 Jahren niedergeschriebenen Predigten und Bücher gelesen und darin seine unkörperliche Stimme vernommen habe.

⁶² *De ap. theor.* N. 22, Z. 5f.: Sic omnia propter mentem et mens propter videre posse ipsum [Übersetzung von Senger, NvKdÜ H. 19, 35].

⁶³ *De ap. theor.* N. 5, Z. 9–13: Putabam ego aliquando ipsam in obscuro melius reperiri. Magnae potentiae veritas est, in qua posse ipsum valde lucet. Clamitat enim in plateis, sicut in libello De idiota legisti. Valde certe se undique facilem repertu ostendit [Übersetzung von Senger, NvKdÜ H. 19, 9].

⁶⁴ Er ist der Grund für die geänderte Einschätzung der sinnenfälligen Welt gegenüber der fünfziger Jahre, wie Cusanus auch selbst bekennt. Diese geänderte Bewertung führte auch zu einer Entwicklung der Buchmetaphorik, da sie Nikolaus' Interesse für die Ordnung der sinnenfälligen Welt hat wachsen lassen, wie die Schrift *Idiota de staticis experimentis* und seine kontinuierliche Forschung über die Kreisquadratur zeigen. Wie ich bereits erklärt habe, ist dieses Interesse für die Weltordnung allerdings mit der oben genannten triangulären Struktur der metaphorischen Bücher und der Weisheiten verknüpft. Aus diesem Gesichtspunkt heraus musste Cusanus Kritik an dem wissenschaftlichen Selbstverständnis seiner Zeit üben, wie der Brief an Nikolaus Albergati, NN. 26–27 (CT IV 3, [1955] 36) zeigt. Denn nach seiner Auffassung soll das Weltbuch oder die Weltordnung nur aufgrund der triangulären Struktur gelesen und verstanden werden, und nicht zum Selbstzweck oder Selbstvergnügen.

DIE PREDIGTEN DES CUSANUS IM VERGLEICH MIT DEM PREDIGTWERK VON MEISTER ECKHART

Von Georg Steer, Eichstätt

Wenn die Ausgabe der Cusanus-*Sermones* Ende 2004 und wenn die Ausgabe der deutschen Predigten Meister Eckharts 2007 abgeschlossen sein werden, kann das ganze Predigtwerk des Nicolaus Cusanus mit dem ganzen Predigtwerk Meister Eckharts verglichen werden. Es wird als erstes auffallen, daß beide Autoren weit über 200 Predigten geschrieben haben, Nikolaus 293 und Eckhart etwa 243, also an die 50 Predigten weniger als der Cusanus. Als zweites wird auffallen, daß Nikolaus nur zwei deutsche Predigten verfaßt hat, den *Sermo* XXIV von 1441¹ und den *Sermo* LXXVI von 1451,² Eckhart hingegen etwa 140 in deutscher und 103 in lateinischer Sprache. Die erstaunlichste Auffälligkeit der Predigten des Cusanus ist aber, im Vergleich mit den *Sermones* Eckharts, daß sie sich vom Denken Eckharts beeinflußt zeigen. Nicht nur das: es läßt sich auch eine direkte literarische Abhängigkeit von den *Sermones* Eckharts beobachten, nicht nur von den *Sermones*, sondern auch von den übrigen lateinischen Schriften Eckharts.

Es ist den Autoren der Heidelberger Cusanus-Ausgabe zu danken, daß sie in akribischer Sucharbeit, den Prinzipien der literarischen Quellenforschung folgend, im Kommentarapparat alle Stellen zusammengetragen haben, die einen Bezug zu Eckharts *Sermones* signalisieren. An über 20 Stellen nimmt Nikolaus unmittelbaren Bezug auf die lateinischen *Sermones* Eckharts. Weitaus mehr Verweise lassen sich für den Johan-

¹ *Sermo* XXIV samt den lateinischen Übersetzungen des Marcellus Geist sowie der Herausgeber: h XVI/4. 8 Handschriften. Zur Überlieferung siehe H. TESKE: CT I/6 (Heidelberg 1940) 149–173; *Nikolaus von Kues, Textauswahl in deutscher Übersetzung. 2. Die Vaterunser-Erklärung in der Volkssprache*. Der moselfränkische Text ins Neuhochdeutsche übertragen von Wolfgang Jungandreas. Zweite, vollständig überarbeitete Auflage von Kurt Gärtner und Andrea Rapp (Trier 1999); KURT GÄRTNER, *Die Vaterunserpredigt des Nikolaus von Kues*, in: Nikolaus von Kues als Prediger. Hg. von Klaus Reinhardt und Harald Schwaetzer (= Philosophie interdisziplinär 11, Regensburg 2004) 45–59.

² *Sermo* LXXVI: h XVII/6. Hsl. Überlieferung: BERND ADAM, *Katechetische Vaterunserauslegungen. Texte und Untersuchungen zu deutschsprachigen Auslegungen des 14. und 15. Jahrhunderts* (= MTU 55, München 1976) 241; Heiligenkreuz Cod. 165, Wien Cod. 14269, Wien Schottenstift Cod. 57.

neskommentar³ aufzählen: über 60.³ Nun sind Zitate zwar ein besonders aussagekräftiges Indiz für eine geistige Beeinflussung eines Autors durch einen anderen, aber das entscheidende Kriterium zur Bestimmung der Nachdrücklichkeit dieser Beeinflussung sind sie nicht. Johannes von Dambach,⁴ der elsässische Dominikaner, entnimmt in seiner ›*Consolatio theologiae*‹ nach der Zählung Josef Kochs 23 Textpassagen aus Eckharts ›*Buch der göttlichen Tröstung*‹, doch von Eckharts Denken zeigt er sich nicht geprägt.⁵ Andererseits gibt es auch Autoren, die Eckhart kennen, ihn verstehen, sich mit seinem Denken auseinandersetzen, wie Johannes von Hiltalingen,⁶ Jordan von Quedlinburg,⁷ Marquard von Lindau⁸ und Berthold von Moosburg,⁹ die aber Eckhart nicht nennen und auch, wie

³ Bei einem Arbeitsbesuch am Institut für Cusanus-Forschung im September 2004 durfte ich für die Ausarbeitung meines Vortrages die hochspezialisierten Arbeitsinstrumente des Cusanus-Instituts nutzen und die zuvorkommendste Hilfsbereitschaft der Mitarbeiter erfahren. Besonderen Dank schulde ich für anregende Gespräche Prof. Dr. Klaus Reinhardt, Dr. Harald Schwaetzer, Dr. Isabelle Mandrella und Dr. Franz-Bernhard Stammkötter. Die umfanglichste Hilfe bei allen Recherchen der Cusanustexte und der etablierten Datenbanken ist mir von Frau Heidi Hein, jetzt Melancthon-Forschungsstelle Heidelberg, zuteil geworden. Ihr gilt mein größter Dank.

⁴ A. AUER, *Johannes von Dambach und die Trostbücher vom 11. bis zum 16. Jahrhundert* (= BGPhThMA XXVII, 1–2, Münster i. Westf. 1928); F. J. WÖRSTBROCK, *Johannes von Dambach*, in: *Die deutsche Literatur des Mittelalters. Verfasserlexikon*, Band 4 (2. Aufl., Berlin-New York 1983) Sp. 571–577; JOSEF KOCH, *Meister Eckharts Weiterwirken im deutsch-niederländischen Raum im 14. und 15. Jahrhundert*, in: *La Mystique Rhénane. Colloque de Strasbourg 16–19 mai 1961* (Paris 1963) 133–156, hier 141f.

⁵ J. KOCH (Anm. 4) 142: »Dem Geist nach ist die *Consolatio theologiae* weit von Eckhart entfernt«.

⁶ Vgl. KARL HEINZ WITTE, *Der Traktat von der Minne, der Meister des Lebrgesprächs und Johannes Hiltalingen von Basel. Ein Beitrag zur Geschichte der Meister-Eckhart-Rezeption in der Augustinerschule des 14. Jahrhunderts*, in: *Zeitschrift für deutsches Altertum und deutsche Literatur* 131 (2002) 454–487.

⁷ Vgl. LORIS STURLESE, *Meister Eckharts Weiterwirken. Versuch einer Bilanz*, in: Eckardus Theutonicus, homo doctus et sanctus. Nachweise und Berichte zum Prozeß gegen Meister Eckhart. Herausgegeben von Heinrich Stirnimann in Zusammenarbeit mit Ruedi Imbach (= *Dokimion* 11, Freiburg/Schweiz 1992) 169–183, hier 173–175.

⁸ Vgl. HERMANN JOSEF MAY, *Marquard von Lindau OFM: De reparatione hominis*. Einführung und Textedition (Frankfurt a. M. 1977) 226, 227 u. ö.; RÜDIGER BLUMRICH, *Marquard von Lindau: Deutsche Predigten*. Untersuchungen und Edition (= *TTG* 34, Tübingen 1994) 68*–80*; L. STURLESE (Anm. 7) 172f.

⁹ Vgl. L. STURLESE, *Homo divinus. Der Prokloskommentar Bertholds von Moosburg und die*

Berthold von Moosburg, nicht zitieren. Anders ist dies bei Nikolaus von Kues. Er nennt Eckhart öfter mit Namen, insgesamt 26mal. In der Predigt CXLI heißt es etwa: »Siehe dazu bei Jordan von Quedlinburg nach, der Eckhart folgt«. ¹⁰ Er zitiert Eckhart und er läßt sich bis in die tiefsten Wurzeln seines eigenen Denkens hinein von ihm bestimmen. Er ist von Eckharts Geist ergriffen. Seine Begegnung mit Eckhart, Koch nennt sie »kongenial«, ¹¹ ist die erste ihrer Art, 150 Jahre nach Eckharts Tod, und sie ist in dieser Intensität bislang die einzige geblieben. Was diese einzigartige geistige Begegnung bewirkte, ist, »dass der Kern der Lehre Eckharts erstmals durch Cusanus wieder lebendig wurde«. ¹² Einzigartig an dieser produktiven Rezeption ist auch, daß wir diese – ein gänzlich singulärer Fall – historisch genau nachvollziehen können. Nikolaus hat vor dem Jahr 1444 annähernd alle lateinischen Schriften Eckharts kennengelernt und sie in einem Codex abschreiben lassen. Den kundigen Recherchen nach Eckhart-Texten des Cusanus ist es zu verdanken, daß wir überhaupt von der Existenz einer Sammlung lateinischer Predigten Eckharts wissen. Der Codex 21 der Hospitalbibliothek Kues ist der bisher einzig bekannte Textzeuge von Eckharts lateinischen »Sermones«. Nicolaus Cusanus hat nicht nur eifrig nach Texten Eckharts geforscht, er hat sie auch eifrig in seinem Eckhart-Codex studiert, über die Jahre hin, und sogar mit eigenhändigen marginalen Korrekturen, Bemerkungen, Anstreichungen und Aufmerksamkeitszeichen versehen, etwa 300 an der Zahl. Der Codex Kues 21 ist ein Zeugnis dafür, daß sich Nikolaus von Kues »in der ganzen Zeit von 1439 bis 1459 nachweislich immer wieder vom Genius seines »magister Eckhardus« inspirieren« hat lassen. ¹³

Probleme der nacheckhartschen Zeit, in: Abendländische Mystik im Mittelalter. Symposium Kloster Engelberg 1984. Hrsg. von Kurt Ruh (Stuttgart 1986) 145–161; DERS., *Tauler im Kontext. Die philosophischen Voraussetzungen des »Seelengrundes« in der Lehre des deutschen Neuplatonikers Berthold von Moosburg*, in: Beiträge zur Geschichte der deutschen Sprache und Literatur 109 (Tübingen 1987) 390–426; DERS. (Anm. 7) 175–178.

¹⁰ *Sermo CXLI*: h XVIII/2; deutsch: KOCH: CT 1/2–5, 72–83; H. SCHWAETZER: Nikolaus von Kues: Predigten in deutscher Sprache. Hrsg. am Institut für Cusanus-Forschung von Walter Andreas Euler, Klaus Reinhardt und Harald Schwaetzer, Bd. 3 (= Bd. XVIII der Opera omnia, Münster i. Westf. 2005) 37–44, hier 40. Siehe JORDAN VON QUEDLINBURG, *Sermones de tempore* (Argentorati 1483), hier: Sermo »Quotquot autem receperunt eum« (Ioh. 1,12); Jordan folgt hier Eckharts Expositio s. evangelii sec. Iohannem n. 91–95, LW III, 78–82.

¹¹ J. KOCH (Anm. 4) 154.

¹² J. KOCH (Anm. 4) 156.

Die Beobachtung der nachhaltigen Beeinflussung des Cusanus durch Eckhart und der ausdrücklichen wie stillschweigenden Zitation hat für die Cusanus-Forschung die Quellenanalyse der Cusanus-Werke und -Predigten als eine sehr wichtige Aufgabe erscheinen lassen. Modellhaft und vorbildlich eingelöst hat diese Aufgabe für die ersten philosophischen Schriften des Nikolaus von Kues auf der Basis des präzisen Textvergleichs und innerhalb zentraler philosophisch-theologischer Themenfelder Herbert Wackerzapp.¹⁴ Zu den »Sermones« Eckharts hat er bereits 18 Bezüge aufdecken können. Der von Wackerzapp durchgeführte »Text- und Systemvergleich«¹⁵ schwebt Rudolf Haubst für alle Werke und alle großen Themen des Cusanus vor. Er projiziert 1980: »Für alle späteren Werke, vor allem für das Riesen-Volumen der Cusanus-Predigten, sowie für die Beurteilung der nicht weniger zentralen und brisanten Auffassung Eckharts von der göttlichen Trinität und von der ewigen Geburt des Sohnes in der Seele durch Nikolaus von Kues und für die Rezeption der Christologie und Tugend(virtutes-)Lehre Eckharts steht ein entsprechender Text- und System-Vergleich noch aus.«¹⁶ Er wird mittlerweile auf breiter Front durchgeführt, vornehmlich in Kleinstudien.¹⁷

¹³ RUDOLF HAUBST, *Nikolaus von Kues als Interpret und Verteidiger Meister Eckharts*, in: Freiheit und Gelassenheit. Meister Eckhart heute. In Verbindung mit Heino Falcke und Fritz Hoffmann herausgegeben und bearbeitet von Udo Kern (Mainz 1980) 75–96, hier 75.

¹⁴ HERBERT WACKERZAPP, *Der Einfluss Meister Eckharts auf die ersten philosophischen Schriften des Nikolaus von Kues (1440–1450)* (= BGPhThMA XXXIX, 3, Münster i. Westf. 1962).

¹⁵ R. HAUBST (Anm. 13) 77.

¹⁶ R. HAUBST (Anm. 13) 78.

¹⁷ Zur Rezeption Eckharts durch Cusanus vgl. H. DENIFLE, *Das Cusanische Exemplar lateinischer Schriften Eckeharts in Cues*, in: Archiv für Litteratur- und Kirchengeschichte des Mittelalters 2 (1886) 673–687; E. HOFFMANN, *Gottesschau bei Meister Eckhart und Nikolaus von Cues*, in: FS Heinrich Zangger, II. Teil (Zürich 1935) 1033–1045; J. KOCH, *Nikolaus von Kues und Meister Eckhart. Randbemerkungen zu zwei in der Schrift De coniecturis gegebenen Problemen*, in: MFCG 4 (1964) 164–173; DERS., *Nikolaus von Kues, Vier Predigten im Geiste Eckharts* (CT I, Predigten 2/5, Heidelberg 1937) 34–55; R. HAUBST, *Nikolaus von Kues als Interpret und Verteidiger Meister Eckharts* (wie Anm. 13) 75–96; L. MANNARINO, *Visione intellettuale di Dio e fede universale: Cusano lettore di Eckhart*, in: Medioevo e Rinascimento 2 (1988) 131–215; B. MOJSISCH, *Meister Eckhart. Analogie, Univozität und Einheit* (Hamburg 1983) 92–95; DERS., *Nichts und Negation. Meister Eckhart und Nikolaus von Kues*, in: B. Mojsisch, O. Pluta (Hrsg.), *Historia philosophiae Medii Aevi. Studien*

Nicolaus Cusanus haben nicht nur die Schriften Eckharts interessiert, sondern auch die Person Eckharts selbst, sein Mißgeschick der kirchlichen Verurteilung vor allem. Die Sätze der päpstlichen Konstitution vom 27. März 1329 kennt er. Er hat sich daraus die beanstandeten 28 *Articuli* in seinem Eckhart-Codex abschreiben lassen (*Articuli condempnati istius doctoris* 78^b–78^{va}; die Bezeichnung Eckharts als *doctor* stammt offensichtlich aus der Bulle).¹⁸ Er hat sich auch Einsicht in Eckharts Verteidigungsschrift (»Rechtfertigungsschrift«) vom 26. September 1326 verschafft. In seiner *Apologia doctae ignorantiae* erwähnt er ein *breve scriptum*, das sehr

zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters. Festschrift für K. Flasch zu seinem 60. Geburtstag (Amsterdam-Philadelphia 1991) Vol. II, 675–693; DONALD F. DUNCLOW, *Nicholas of Cusa in the Margins of Meister Eckhart. Codex Cusanus* 21, in: Th. M. Izbicki, G. Christianson (Hrsg.), *Nicholas of Cusa in Search of God and Wisdom. Essays in Honor of Morimichi Watanabe by the American Cusanus Society* (Leiden et a. 1991) 57–69; M. L. FÜHRER, *The Evolution of the Quadrivial Modes of Theology in Nicholas's of Cusa's Analysis of the Soul*, in: *American Benedictine Review* 36 (1985) 325–342; K.-H. KANDLER, *Die intellektuelle Anschauung bei Dietrich von Freiberg und Nikolaus von Kues*, in: *Kerygma und Dogma* 43 (1997) 2–19; P. HOENINGHAUS-SCHORNSHEIM, *Studien zur Entstehung des Bildungsbegriffs in der deutschen Mystik (Meister Eckhart, Nikolaus von Kues)* (Diss. Duisburg 1994); E. ZUM BRUNN, *Steps toward ecumenism in Meister Eckhart and Nicholas of Cusa*, in: R. E. Carter (Hrsg.), *God, the Self and Nothingness: Reflections Eastern and Western* (New York 1990) 73–80; INGEBOURG DEGENHARDT, *Studien zum Wandel des Eckhartbildes* (= *Studien zur Problemgeschichte der antiken und mittelalterlichen Philosophie* 3, Leiden 1967) 50–68; R. MANSTETTEN, *Abgeschiedenheit. Von der negativen Theologie zur negativen Anthropologie: Nikolaus von Kues und Meister Eckhart*, in: M. Eckert (Hrsg.), *600 Jahre Nikolaus von Kues (1401–2001): Tradition und Aktualität Negativer Theologie* (Theologische Quartalschrift 181/2, Tübingen-Donauwörth 2001) 112–131; CLYDE L. MILLER, *Meister Eckhart in Nicholas of Cusa's Sermon: Ubi est qui natus est rex Iudaeorum?*, in: Thomas M. Izbicki and Christopher M. Bellitto (Hrsg.), *Nicholas of Cusa and His Age: Intellect and Spirituality. Essays Dedicated to the Memory of F. E. Cranz, Th. P. McTighe and Ch. Trinkaus* (Leiden 2002) 105–125; E. BRIENT, *Meister Eckhart and Nicholas of Cusa on the »Where« of God*, ebda. 127–150; MARTIN THURNER, *Die Philosophie der Gabe bei Meister Eckhart und Nikolaus Cusanus*, in: *Nicolaus Cusanus zwischen Deutschland und Italien. Beiträge eines deutsch-italienischen Symposiums in der Villa Vigoni*. Hrsg. von M. Thurner (Berlin 2002) 153–184 (hier weitere Lit.); ALOIS M. HAAS, *Nikolaus von Kues als mystischer Theologe*, in: A. M. Haas, *Mystik im Kontext* (München 2004) 262–278.

¹⁸ Siehe Anhang 167–169. Ausgabe der Bulle: M. H. LAURENT, *Autour du procès de Maître Eckhart. Les documents des Archives Vaticanes, doc. VIII*, in: *Divus Thomas* 39 (1936) 331–348 u. 430–447; die Benennung Eckharts als *doctor*: 436: *Eckardus nomine, doctorque*.

wahrscheinlich die »Verteidigungsschrift« Eckharts meint. In dem fiktiven Gespräch zwischen einem Schüler des Cusanus, der in der Ich-Form spricht, und Cusanus, der sich als Meister anreden läßt, heißt es: »Da ich das, was der Gegner vom Meister Eckhart gesagt hatte, nicht ungeklärt übergehen wollte, fragte ich den Meister, ob er etwas darüber gehört hätte. Er (Nicolaus Cusanus) antwortete mir, daß er viele von dessen (Eckharts) Kommentaren zu den meisten Büchern der Bibel in den Bibliotheken gesehen und viele Sermones, viele Streitgespräche und noch mehr Artikel gelesen habe, die aus seinen Schriften über Johannes exzerpiert, von anderen angemerkt und angegriffen worden sind. Und in Mainz habe er bei dem Magister Johannes Guldenschaf eine kurze Schrift (*breve scriptum*) gesehen, in der er jenen, die darauf aus waren ihn zu tadeln, erwidert, indem er erklärte und zeigte, daß sie ihn nicht verstanden hätten.«¹⁹ Die Mitteilungen des Cusanus, er habe in Bibliotheken Handschriften mit Schriften Eckharts gesehen und auch eingesehen, erscheint umso glaubhafter, als 1961 Thomas Kaeppli in dem Basler Codex B VI 16 (= K), der ursprünglich aus dem Kölner Dominikanerkloster stammt, eine Exzerptensammlung von 592 Einzelstücken aus allen lateinischen Schriften Eckharts, vornehmlich aber aus dem Johanneskommentar entdeckte, die den Titel trägt »Declarationes auctoritatum nonnullarum sacrae scripturae«²⁰ und die durchaus Nicolaus Cusanus im Auge gehabt haben könnte. Hinzu kommt noch, daß Nigel F. Palmer²¹ 1998 im Bibliothekskatalog des Zisterzienserklosters Eberbach vom Jahre 1502 einen Eintrag von drei Meister Eckhart-Handschriften fand mit den Signaturen X 18 »Volumen maius magistri Eckardi Initium *Agnitionem enim rerum*. X 19 »Opus tripertitum magistri Eckardi Initium *Radix sine origo*. X 20 »Opus tripertitum Initium *Doctoris mentio in hoc*, die ehe-

¹⁹ *Apol.*: h II, S. 25, Z. 1–7 (N. 36): *Qui ait se multa eius expositoria opera hincinde in librariis vidisse super plerisque libris Bibliae et sermones multos, disputata multa, atque etiam plures legisse articulos ex scriptis suis super Iobannem extractos, ab aliis notatos et refutatos, vidisseque Moguntiae breve scriptum eiusdem apud magistrum Iobannem Guldenschaf, ubi respondet illis, qui eum nisi fuerunt reprehendere, declarando se atque, quod reprehensores eum non intellexerunt, ostendendo.* Nhd. Übersetzung: Dupré III, S. 569.

²⁰ Thomas Kaeppli, *Eine Kölner Handschrift mit lateinischen Eckhart-Exzerpten*, in: *Archivum Fratrum Praedicatorum* 31 (1961) 204–212.

²¹ NIGEL F. PALMER, *Zisterzienser und ihre Bücher. Die mittelalterliche Bibliotheksgeschichte von Kloster Eberbach im Rheingau unter besonderer Berücksichtigung der in Oxford und London aufbewahrten Handschriften* (Regensburg 1998) 124f.

mals in der mittelalterlichen Klosterbibliothek von Eberbach vorhanden waren. Nigel F. Palmer plädiert dafür, »dem Eberbacher Katalog Glauben (zu) schenken und X 19 als einen verlorenen Teil von Eckharts Hauptwerk (zu) identifizieren. Ob ›Opus propositionum‹ oder ›Opus quaestionum‹, oder beide Teile in einem Band, bleibt ungewiß.«²² In dem Basler Codex fehlen Exzerpte aus den lateinischen ›Sermones‹, und auch in den Eberbacher Codices werden sie zumindest in den Initien nicht erwähnt. Die ›Sermones‹ scheinen, getrennt vom ›Opus tripartitum‹, eine separate Tradierung gefunden zu haben. Zeugnis dafür ist der Cusanus-Codex 21 selbst. Nicht ausgeschlossen, ja sogar wahrscheinlich ist es, daß Cusanus mit *sermones multos* deutsche Predigten meint. Mit dieser Annahme begeben wir uns freilich in das Reich der Mutmaßungen. Sammlungen deutscher Predigten Eckharts vom Typ der lateinischen ›Sermones‹ kann Nikolaus gewiß nicht gesehen haben, diese gab es nicht. Die deutschen Predigten Eckharts wurden nie als Einheit in einem Codex vereinigt. Wir wissen nicht, ob Eckhart je beabsichtigte, seine deutschen Predigten als ganze zu publizieren. Er dürfte wohl nur einzelne Predigten, in einem Heft zusammengetragen, zum Abschreiben aus der Hand gegeben haben, so wie er es mit dem ›Buch der göttlichen Tröstung‹ und der Predigt ›Vom edlen Menschen‹ tat, die er, als ›Liber Benedictus‹ bezeichnet, an die Königin von Ungarn schickte.²³ Der Predigt-Zyklus ›Von der ewigen Geburt‹,²⁴ mit vier Predigten, in einer späteren Fassung

²² Ebda. 125.

²³ Vgl. Acta Echardiana, Proc. Col. I, n.1, LW V, S. 198,3–5: *Isti sunt articuli extracti de libello, quem misit magister Ekardus reginae Ungariae, scriptum in Teutonico. Qui libellus sic incipit: ›Benedictus deus et pater domini nostri Iesu Christi‹*; K. RUH, *Geschichte der abendländischen Mystik. Dritter Band: Die Mystik des deutschen Predigerordens und ihre Grundlegung durch die Hochscholastik* (München 1996) 323, erwägt sogar, ob nicht gar der Bischof von Straßburg bei der Übermittlung von Eckharts ›Benedictus‹-Exemplar eine maßgebliche Rolle gespielt hat: »Anerkannt ist, daß die Kölner Anklage vom ›Liber benedictus‹ ausgegangen ist. Den Inquisitoren stand offensichtlich ein Exemplar aus Straßburg zur Verfügung mit dem Vermerk, eine Kopie davon habe Eckhart der Königin von Ungarn zukommen lassen. Zur Begründung: Wie anders hätten die Ankläger eine Adressatin namhaft machen können? Der Absender des ›Liber benedictus‹ dürfte der Bischof von Straßburg gewesen sein, der mit Agnes eng befreundet war, Eckhart aber auf Grund der bischöflichen Begarden-Beginen-Verfolgung v. J. 1317 zu seinen Gegnern rechnen mußte. Dahingestellt sei, ob er die Schrift Agnes mit oder ohne Wissen des Verfassers zukommen ließ«.

zu sieben Predigten ausgeweitet, könnte ebenfalls noch von Eckhart selbst geplant worden sein. Dieser hat eine weite Verbreitung gefunden, und er dürfte, zumindest in den frühesten Abschriften, noch den Namensvermerk Eckhart getragen haben. Von der Predigt 104 sind heute noch 54 Textzeugen bekannt. Ein früher Zeuge aus dem dritten Viertel des 14. Jahrhunderts ist die Mainzer Handschrift 221, geschrieben in rheinfränkischem Dialekt. Eine Handschrift dieses Mainzer Überlieferungszweiges könnte Nikolaus in die Hände gefallen sein. Daß Predigten Eckharts in Einzelhandschriften zusammen mit anderen Predigten und geistlichen Texten verbreitet waren, schon sehr früh, bezeugen die Kölner Ankläger, die häresieverdächtige Sätze aus umlaufenden Predigten Eckharts zusammengestellt haben. Eine einzige Sammlung von Predigten gibt es nun doch, die man als Predigtsammlung Meister Eckharts verstehen darf, es ist die Predigtsammlung ›Paradisus anime intelligentis (Paradis der fornuftigen sele)‹ mit 64 Predigten von 12 verschiedenen namentlich genannten Autoren,²⁵ darunter Eckhart mit 32 (31) Predigten. Die Predigten werden ihm namentlich zugeschrieben. Ich nehme als Beispiel die Predigt 24: *Homo quidam fecit cenam magnam. meister Eckart bewisit hi wi di inphauunge unsis herrin lichamen heize ein abintezzin, und wilich di knechte sin di zu der abintwirtschaft ladin, und wilich di lude sint di der spise nummir inbizint.*²⁶ Die ›Paradisus‹-Sammlung kannte auch Nikolaus von Landau, der Zisterziensermönch von Otterberg (nördlich von Kaisers-

²⁴ G. STEER, *Meister Eckharts Predigtzyklus von der ewigen geburt. Mutmaßungen über die Zeit seiner Entstehung*, in: Deutsche Mystik im abendländischen Zusammenhang. Neu erschlossene Texte, neue methodische Ansätze, neue theoretische Konzepte. Kolloquium Kloster Fischingen 1998. Hrsg. von Walter Haug und Wolfram Schneider-Lastin (Tübingen 2000) 253–281; DERS., *Die Schriften Meister Eckharts in den Handschriften des Mittelalters*, in: Die Präsenz des Mittelalters in seinen Handschriften. Ergebnisse der Berliner Tagung in der Staatsbibliothek zu Berlin – Preußischer Kulturbesitz, 6.–8. April 2000. Hrsg. von Hans-Jochen Schiewer und Karl Stackmann (Tübingen 2002) 209–302, hier 266f.

²⁵ *Paradisus anime intelligentis (Paradis der fornuftigen sele)*. Aus der Oxforder Handschrift Cod. Laud. Misc. 479 nach E. Sievers' Abschrift herausgegeben von Philipp Strauch (= DTM XXX, Berlin 1919); zweite Auflage herausgegeben und mit einem Nachwort versehen von Niklaus Largier und Gilbert Fournier (Hildesheim 1998). Zur frühen Predigtüberlieferung Eckharts vgl. G. STEER, *Meister Eckharts deutsche reden und predigten in seiner Erfurter Zeit*, in: *Miscellanea Mediaevalia* (im Druck).

²⁶ Ebda. 3.

lautern), der sie 1341 für seine ›Sermones novi‹ benutzt hat.²⁷ Sie war im mitteldeutschen und rheinfränkischen Raum verbreitet. Von Eckharts berühmtester Predigt, der ›Armutspredigt‹, wurde im oberrheinisch-mittelrheinischen Raum eine lateinische Übersetzung hergestellt, Anfang des 15. Jahrhunderts. In einer Koblenzer Handschrift ist eine Abschrift erhalten.²⁸ Ob sie Nicolaus Cusanus kannte, kann nur ein streng durchgeführter »Text- und Systemvergleich« erweisen. Es gibt einige Indizien, die vermuten lassen, daß Nicolaus Cusanus die Zyklus-Predigten Eckharts, den ›Paradisus anime intelligentis‹ und vielleicht auch die ›Armutspredigt‹²⁹ wie auch andere deutsche Predigten Eckharts, etwa die in Straßburg oder Köln gehaltenen Predigten Quint 10–15, 22 und 51 gekannt hat.³⁰

²⁷ HANS ZUCHHOLD, *Des Nikolaus von Landau Sermones als Quelle für die Predigt Meister Eckharts und seines Kreises* (Hermaea 2, Halle/Saale 1905); KARL BRETHAUER, *Neue Eckharttexte. Eine Nachlese bei Nikolaus von Landau*, in: Zeitschrift für deutsches Altertum und Literatur 70 (1933) 68–80; K. RUH, *Nikolaus von Landau O Cist.*, in: Die deutsche Literatur des Mittelalters. Verfasserlexikon 6 (Berlin – New York 21987) 1113–1116.

²⁸ Koblenz, Landeshauptarchiv Best. 701 Nr. 149 (olim No. 43), 7^v–10^v; Beschreibung der Handschrift: Die nichtarchivischen Handschriften der Signaturengruppe Best. 701 Nr. 1–190, ergänzt durch die im Görres-Gymnasium Koblenz aufbewahrten Handschriften A, B und C. Bearbeitet von Christina Meckelnborg (= Mittelalterliche Handschriften im Landeshauptarchiv Koblenz. Band 1, Wiesbaden 1998) 259–271; FRIEDRICH VON DER LEYEN, *Über einige bisher unbekannte lateinische Fassungen von Predigten des Meisters Eckehart*, in: Zeitschrift für deutsche Philologie 38 (1906) 177–197. 334–354; Textabdruck: Friedrich von der Leyen 334–341; DW II, S. 517–521.

²⁹ *Sermo XL*: h XVII, N. 3, Z. 11. Vgl. dazu Meister Eckhart, Pr. 52, DW II, S. 488, 5f.: daz ist ein arm mensche, der niht enwil und niht enweiz und niht enhât.

³⁰ Vgl. dazu K. RUH, *Zu Meister Eckharts Kölner Predigten*, in: Zeitschrift für deutsches Altertum und deutsche Literatur 128 (1999) 42–46. Seine neue Sicht der von Eckhart in Köln gehaltenen Predigten hat Ruh bereits ein Jahr früher in seiner Rezension Meister Eckhart, Lebensstationen – Redesituationen (Quellen und Forschungen zur Geschichte des Dominikanerordens N. F. 7), hrsg. von Klaus Jacobi (Berlin 1997) in: Zeitschrift für deutsches Altertum und deutsche Literatur 127 (1998) 460–472 angekündigt, hier 468: »Ich bin jetzt übrigens der Ansicht, daß auch die dem St. Mariengartenkloster in Köln zugeordneten Predigten Q. 10–15, 22 und 51 nicht hier, sondern im Straßburger Dominikanerinnenkonvent St. Margarethen gehalten worden sind. Es ist dies auch die ursprüngliche Ansicht Quints (DW I, S. 219f.)«. In der Anm. 7, 468 verschweigt Ruh nicht: »Noch in der Geschichte der abendländischen Mystik III, 1996, vertrat ich die alte Auffassung (S. 324)«.

Die historische Quellenforschung zu den *Sermones* des Nicolaus Cusanus stößt an ihre Grenzen, wenn sie auch noch nachweisen wollte, daß Nikolaus deutsche Predigten Eckharts zur Ausarbeitung seiner lateinischen Schriften benutzt hat. Die Verweise, die die Kommentierung der *Sermones* in der Heidelberger Ausgabe beibringen konnte, bestätigen das Urteil Wackerzapps von 1962, daß es »für eine Benutzung der deutschen Schriften keinen zwingenden Beweis (gibt)«. ³¹ Die historische Quellenforschung ist jedoch nicht ohne Ehrgeiz. Sie will über die direkte Textzitation hinaus auch ergründen, ob Gedanken, Begriffe, Formulierungen der deutschen Predigten Eckharts in seinen lateinischen »Sermones« wie auch in seinen übrigen lateinischen Werken Cusanus erreicht haben. Dazu wird ein Kommentar notgedrungen nur sporadische Beobachtungen von vermuteten Parallelen mitteilen können, eingedenk der Arbeitsweise des Nikolaus, den genauen Wortlaut seiner Quellen nicht zu übernehmen, denn dieser, so erklärt Wackerzapp, »hat für den philosophischen Autor nur begrenzte Bedeutung«. ³²

Auf sichereres Gelände begibt sich die historische Quellenforschung jedoch, wenn sie sich damit begnügt, in Erfahrung zu bringen, welches Wissen Nicolaus Cusanus vom Inhalt der deutschen Predigten Eckharts hatte. Dieses Wissen scheint einigermaßen umfassend gewesen zu sein. Wesentliche Partien aus deutschen Texten vermitteln die *Articuli der Anklagelisten* und die »Verteidigungsschrift« vom 26. September 1326. Nicht übersehen werden dürfen die lateinischen Predigten Eckharts, deren Gedanken sich mit vielen der deutschen Predigten decken. Den Beweis dafür lieferte Josef Quint. Er konnte sogar acht der deutschen Predigten, die Predigten 17–24, dadurch als echt erweisen, daß sie eine »enge inhaltliche Berührung« und gelegentlich sogar »eine weitgehende Übereinstimmung der Disposition und des Wortlautes« mit den lateinischen *Sermones* erkennen lassen. ³³ Als Vorlagen für die Predigten 17–24

³¹ I. DEGENHARDT, *Studien zum Wandel des Eckhartbildes* (= Studien zur Problemgeschichte der antiken und mittelalterlichen Philosophie 3, Leiden 1967) 66.

³² H. WACKERZAPP (wie Anm. 14) 14.

³³ Zum Verhältnis von Predigt 17 und Sermo LV,4 bemerkt Josef Quint, DW I, S. 280: »Die Echtheit der Predigt ist gesichert durch die weitgehende Übereinstimmung der Disposition und des Wortlautes im ganzen wie im einzelnen mit dem Text des Sermo LV,4 auf den gleichen Schrifttext, weiterhin durch die enge inhaltliche Berührung mit den Ausführungen zur gleichen Schriftstelle Joh. 12,25 im Johanneskommentar«.

hat Quint die Sermones LV,4; XXXVI; VIII; XXXVII; XXXVIII; XLVIII,1; LII³⁴ ausgemacht. Inhaltliche Berührungen deutscher Predigten gibt es freilich nicht nur mit den lateinischen ›Sermones‹, auch, und oftmals massiert, etwa beim Johanneskommentar, mit allen übrigen lateinischen Schriften Eckharts. Das *mare* vom getreuen Gatten, dessen Frau ein Auge verlor, brauchte Nikolaus nicht in der deutschen Predigt ›Ave, gratia plena³⁵ gelesen zu haben, er konnte es auch im lateinischen Johanneskommentar³⁶ finden. »Dieses mære hat«, konnte Josef Quint beobachten, »Nicolaus Cusanus zu einer breiter ausgeführten Erzählung (in zwei verschiedenen Fassungen) in einer seiner Predigten³⁷ angeregt«. ³⁸ Im *Sermo CCXIII Ubi est qui natus est rex Iudaeorum* des Nikolaus gibt es starke Bezüge zu Eckharts lateinischem *Sermo XXIX*.³⁹ In diesem *Sermo* Eckharts finden sich, und darin zeigt sich wieder die Einheitlichkeit von Eckharts Denken, sechs in der Ausgabe der ›Sermones‹ nachgewiesene Parallelen zu den deutschen Predigten Quint 69, 79, 18, 66, 13 und zu ›Paradisus anime intelligentis‹ Nr. 60.⁴⁰ Nikolaus hatte sogar Kenntnis von einem Text, in dem Eckhart *articuli notati et refutati* aus dem Johanneskommentar verteidigte. Weil dieser Text verlorenging, wissen wir heute nichts mehr von ihm. Nikolaus aber kannte ihn noch.⁴¹

Nicolaus Cusanus hat viel von Eckhart gelesen. Niemand verfügte im 15. Jahrhundert über eine profundere Quellenkenntnis als er. Johannes Wenck wußte von Eckhart nur, was die Kölner Anlagelisten an Wissen hergaben. So kann Nikolaus Johannes Wenck vorhalten, er habe nicht nur seine *Docta ignorantia* schlecht gelesen, er kenne auch die Schriften Eckharts nicht. So kann er aufgrund seines besseren Informiertseins und seines besseren Verständnisses von Eckharts Lehren mit gelassener Be-

³⁴ Siehe LW IV, S. 458–465; S. 313–319; S. 80–91; S. 320–333; S. 414–418; S. 436–438.

³⁵ Siehe Predigt 22, DW I, S. 371–389.

³⁶ Siehe In Ioh. n. 683, LW III, S. 598–599.

³⁷ Vgl. J. KOCH, CT I. Predigten 2./5. *Vier Predigten im Geiste Eckharts* (Sitzungsber. der Heidelberger Akad. d. Wiss. Phil.-hist. Kl. Jg. 1936/37 2. Abh., Heidelberg 1937) 46ff.

³⁸ Vgl. Meister Eckhart, Pr. 22, DW I, S. 378. Vgl. dazu IRMGARD KAMPMANN, *Ihr sollt der Sohn selber sein! Eine fundamentaltheologische Studie zur Soteriologie Meister Eckharts* (= Europäische Hochschulschriften, Reihe XXIII Theologie, Série XXIII, Bd. 479, Frankfurt a. M. u.a. 1996) 78–79.

³⁹ Siehe J. KOCH, *Vier Predigten* (Anm. 37).

⁴⁰ Siehe LW IV, S. 263–270.

⁴¹ Siehe I. DEGENHARDT (Anm. 31) 55.

stimmtheit sagen, »er habe niemals gelesen, daß Eckharts Meinung nach das Geschöpf mit dem Schöpfer identisch sei.«⁴² Es ist zu bezweifeln, ob die Theologen⁴³ der Gutachterkommission des Papstes in Avignon, von den Kölner Anklägern ganz zu schweigen, Eckhart so gut kannten wie Nicolaus Cusanus. So dürfte auch niemand die Bulle vom 27. März 1329 besser verstanden haben und wie man sie zu interpretieren habe, als Cusanus. Er muß sie mit dem Geiste und mit dem Wissen Eckharts gelesen haben. Wie er mit ihr umging und wie er ihre Aussagen verstanden hat, läßt sich erschließen. So schreibt er in der Predigt CLXXXI bedenkenlos: »Die ewige Zeugung Christi kann wie die zeitliche von jedem beliebigen Menschen ausgesagt werden«,⁴⁴ wohl wissend, daß in der Bulle zwei vergleichbare Sätze (*Quod bonus homo est unigenitus filius Dei* [art. 20] und *Homo nobilis est ille unigenitus filius Dei, quem pater eternaliter genuit* [art. 21]) vom Papst verworfen wurden.⁴⁵ Er weiß jedoch, daß diese beiden Sätze zu jenen elf gehören, die die Bulle vom Vorwurf der Häresie ausnimmt, weil sie von ihnen nur sagt, sie seien »übelklingend, verwegen und der Häresie verdächtig« (*male sonantes, temerarios et suspectos de heresi*).⁴⁶ Es fällt auf, daß Nikolaus die elf Artikel in seinem Auszug der Bulle, den er sich in seinem Eckhart-Codex 21 gemacht hat, von den übrigen verurteilten Sätzen absetzt und den Zusatz der Bulle *suspectos de heresi* verkürzt auf lediglich *suspectos*: *Sequentes articuli relictis sunt tamquam suspecti*.⁴⁷ Die elf Artikel in einem katholischen Sinn verstehen zu können, muß sich Nikolaus offensichtlich zugetraut haben. Die anderen 17 Arti-

⁴² *Apol.*: h II, S. 25, Z. 7–9 (N. 36): *Aiebat tamen praeceptor se numquam legisse ipsum sensisse creaturam esse creatorem.*

⁴³ Nicht unerwähnt bleiben darf die Meinung des Theologen JOSEPH BACH, *Meister Eckhart, der Vater der deutschen Speculation* (Wien 1864) 209: »Wenn irgend ein Urtheil über Eckhart massgebend sein kann, so ist es gewiss das des grossen deutschen Cardinals«.

⁴⁴ *Sermo CLXXXI*: h XVII/4, N. 2, Z. 40–42: *Aeterna igitur generatio Christi et temporalis potest de quolibet homine verificari.*

⁴⁵ Siehe M. H. LAURENT, *Autour du procès de Maître Eckhart. Les documents des Archives Vaticanes, doc. VIII*, in: *DivThomPl* 39 (1936) 331–348 u. 430–447, hier 440; vgl. dazu TIZIANA SUÁREZ-NANI, *Philosophie- und theologiehistorische Interpretationen der in der Bulle von Avignon zensurierten Sätze*, in: Eckhardus Theutonicus, homo doctus et sanctus. Nachweise und Berichte zum Prozeß gegen Meister Eckhart, hrsg. von H. Stirnimann und R. Imbach (= *Dokimion* 11, Fribourg 1992) 31–96, hier 78–80.

⁴⁶ LAURENT (Anm. 45) 443.

⁴⁷ Vgl. *Articuli condempnati istius doctoris*: Kues, Bibliothek des Hospitals Cod. 21, 78^{va}.

kel trifft der Bannstrahl des Papstes, wie es scheint, gnadenlos. Von ihnen sagt Johannes XXII., sie seien deswegen als »häretisch« verdammt und verworfen worden, »damit [. . .] ihr Inhalt die Herzen der Einfältigen, denen sie gepredigt worden sind, nicht weiter anstecken und bei ihnen oder anderen nicht irgendwie in Schwang kommen können.«⁴⁸ Was macht Nikolaus mit diesem Verdammungsurteil? Er erkennt es ausdrücklich an und schreibt: *Isti articuli sunt condempnati a papa*. Er fügt aber bei den Sätzen noch an, und das ist sehr bemerkenswert: *et revocati in fine vite per magistrum Heckardum*.⁴⁹ Wiederum ist eine signifikante Abweichung vom Text der Bulle festzustellen. Dieser teilt mit, Eckhart habe am Ende seines Lebens die »angeführten sechsundzwanzig Artikel« widerrufen;⁵⁰ er nimmt also die *articuli suspecti* hinzu, die Nikolaus beiseite läßt, unterschlägt aber die beiden Artikel mit Beginn »Es ist etwas in der Seele, das unerschaffen und unerschaffbar ist« und »Gott ist weder gut noch besser noch vollkommen«.⁵¹ *Articuli condempnati* sind für Nikolaus nur siebzehn. Weil Nikolaus den Text der Bulle genau gelesen hat, dürfte ihm nicht entgangen sein, daß der Papst nicht entscheidet, ob die als *articuli condempnati* bezeichneten Sätze, seien es nun 26 oder 17, im strengen Sinn häretisch sind oder ob sie nur einen theologischen Irrtum enthalten: [. . .] *invenimus primos quindecim memoratos articulos et duos etiam alios ultimos tam ex suorum sono verborum quam ex suarum connexionem sententiarum errorem seu (nicht: et) labem heresis continere* (»Wir haben gefunden, daß die ersten fünfzehn der erwähnten Artikel und auch die beiden letzten sowohl ihrem Wortlaut nach wie nach dem Zusammenhang ihrer Gedanken Irrtum oder das

⁴⁸ LAURENT (Anm. 45) 443: *ne articuli huiusmodi seu contenta in eis corda simplicium, apud quos predicati fuerunt, ultra inficere valeant, neve apud illos vel alios quomodolibet invalescant. Nos de dictorum fratrum nostrorum consilio prefatos quindecim primos articulos et duos alios ultimo, tanquam hereticos [. . .] dampnamus et reprobamus expresse.*

⁴⁹ Vgl. Anhang 167–169.

⁵⁰ LAURENT (Anm. 45) 444: *Porro, tam illis, apud quos prefati articuli predicati seu dogmatizati fuerunt, quam quibuslibet aliis ad quorum devenere notitiam, volumus notum esse, quod, prout constat per publicum instrumentum inde confectum, prefatus Eckardus in fine vite sue fidem catholicam profitens predictos viginti sex articulos, quos se predicasse confessus extitit [. . .] revocavit ac etiam reprobavit [. . .].*

⁵¹ LAURENT (Anm. 45) 442–443: *Primus articulus: Aliquid est in anima, quod est increatum et increabile; si tota anima esset talis, esset increata et increabilis; et hoc est intellectus. Secundus articulus: Quod Deus non est bonus neque melior neque optimus; ita male dico, quandocunque voco Deum bonum, ac si ego album vocarem nigrum.*

Mal der Häresie enthalten«).⁵² Was hat nun Eckhart in seinem Widerruf abgeschworen? Irrtum, Häresie oder beides? Die Bulle gibt darüber eine klare Auskunft: »Der genannte Eckhart [hat] am Ende seines Lebens, den katholischen Glauben bekennd, die angeführten sechsundzwanzig Artikel, die gepredigt zu haben er bekannte, ferner auch alles andere von ihm Geschriebene und in Schulen wie in Predigten Gelehrte, das in den Gemütern der Gläubigen einen häretischen oder irrümlichen und dem wahren Glauben feindlichen Sinn erzeugen könnte, soweit es diesen Sinn betrifft (*quantum ad illum sensum*), widerrufen wie auch verworfen«.⁵³ Nur den *sensus haereticus* bezüglich dessen, was er gelehrt hat, hat Eckhart abgeschworen, nicht seine Lehre als solche. Dieser Deutung der Bulle, die ich erstmals 1986 im Jahrbuch der Görresgesellschaft vorgetragen habe,⁵⁴ hat sich 1992 Winfried Trusen angeschlossen. Er schreibt: »[Eck-

⁵² LAURENT (Anm. 45) 443. Zu den Typen der Zensur *haereticum, erroneum, temerarium et periculosum, falsum, contra opinionem communem, male loquitur* vgl. J. KOCH, *Philosophische und theologische Irrtumslisten von 1270–1329. Ein Beitrag zur Entwicklung der theologischen Zensuren*, in: *Mélanges Mandonnet II. Études d'histoire littéraire et doctrinale du Moyen Age II* (Paris 1930) 305–329; JÜRGEN MIETHKE, *Der Prozeß gegen Meister Eckhart im Rahmen der spätmittelalterlichen Lehrzuchtverfahren gegen Dominikanertheologen*, in: *Meister Eckhart: Lebensstationen – Redesituationen (= Quellen und Forschungen zur Geschichte des Dominikanerordens N. F. 7)*, hrsg. von K. Jacobi, (Berlin 1997) 353–375; SUSANNE KÖBELE, *Meister Eckhart und die Hunde des Herrn. Vom Umgang der Kirche mit ihren Ketzer*, in: *Beiträge zur Geschichte der Deutschen Sprache und Literatur* 124 (2002) 48–73; vgl. zur Differenzierung von *error* und *haeresis* auch den Beginn der Verteidigungsschrift Eckharts, LW V, Proc. Col. I n. 75, S. 275, 6–9: *Anno domini MCCCXXVI sexto kalendas octobris die statuta ad respondendum articulis extractis ex libris et dictis magistri Ekardi et de sermonibus qui ascribuntur eidem et videntur erronei quibusdam et, quod peius est, haeresim sapere, sicut dicunt*; vgl. auch Eckharts eigene Auffassung vom Unterschied zwischen *error* und *haeresis* in Proc. Col. I n. 80, S. 277, 4–6: *Errare enim possum, haereticus esse non possum. Nam primum ad intellectum pertinet, secundum ad voluntatem*.

⁵³ LAURENT (Anm. 45) 444: *Porro, tam illis, apud quos prefati articuli predicati seu dogmatizati fuerunt, quam quibuslibet aliis ad quorum devenere notitiam, volumus notum esse, quod, prout constat per publicum instrumentum inde confectum, prefatus Ekardus in fine vite sue fidem catholicam profitens predictos viginti sex articulos, quos se predicasse confessus extitit, necnon quaecunque alia per eum scripta et docta, sive in scolis sive in predicationibus, que possent generare in mentibus fidelium sensum hereticum vel erroneum ac vere fidei inimicum, quantum ad illum sensum revocavit ac etiam reprobavit et haberi voluit pro simpliciter et totaliter revocatis, ac si illos et illa singillatim et singulariter revocasset, determinationi apostolice sedis et nostre tam se quam scripta sua et dicta omnia summittendo*.

⁵⁴ G. STEER, *Der Prozeß Meister Eckharts und die Folgen*, in: *Literaturwissenschaftliches Jahrbuch im Auftrage der Görres-Gesellschaft N. F. 27* (1986) 47–64.

hart] widerrief damit keineswegs die eigene Lehre, so wie er sie intendierte, sondern nur ihre mißverständliche Deutung. Aber damit gab sich das päpstliche Gericht zufrieden⁵⁵. Eckhart war ganz offensichtlich an der Abwehr des häretischen Verständnisses und damit auch des Mißverständnisses seiner Lehre genauso gelegen, wie dem Papst an der Sicherung der *fides catholica*.⁵⁶ Johannes XXII. fürchtete weniger die irrigen

⁵⁵ WINFRIED TRUSEN, *Zum Prozeß gegen Meister Eckhart*, in: Eckardus Theutonicus, homo doctus et sanctus. Nachweise und Berichte zum Prozeß gegen Meister Eckhart. Herausgegeben von Heinrich Stirnimann in Zusammenarbeit mit Ruedi Imbach (= Dokimion 11, Freiburg/Schweiz 1992) 7–30, hier 21 und 29: »Eckhart ist kein Häretiker gewesen. Er fühlte sich der Kirche immer verbunden. Die damalige Auffassung von der Häresie führte zu einer Verurteilung einiger seiner Äußerungen als häretisch, häretisch aber im wesentlichen im Hinblick auf die Formulierung. Seine eigentliche Lehre wurde damit rechtlich nicht tangiert«; DERS., *Meister Eckhart vor seinen Richtern und Zensoren. Eine Kritik falsch gedeuteter Redesituationen*, in: Klaus Jacobi (Hg.), *Meister Eckhart: Lebensstationen – Redesituationen* (= Quellen und Forschungen zur Geschichte des Dominikanerordens. N. F. 7, Berlin 1997) 335–352, hier 345. Es mag zutreffen, daß die Form der Verurteilung Eckharts durch den Papst dessen eigentliche Lehre nicht tangiert; die Theologenkommission des Papstes, deren Stellungnahme zu Eckharts Artikeln im *Votum Avenionense* erhalten ist, beanstandet jedoch keineswegs nur die irritierenden Formulierungen Eckharts, sondern massiv dessen metaphysische und theologische Positionen – freilich aus der Sicht ihrer eigenen metaphysischen und theologischen Positionen. Vgl. dazu ANDRÉS QUERO-SÁNCHEZ, *Sein als Freiheit: Die idealistische Metaphysik Meister Eckharts und Johann Gottlieb Fichtes* (= Symposium 121, Freiburg-München 2004) 200–262: Eckharts Inquisitionsprozeß. Ein Anhang enthält 331–395 »Das Gutachten einer Avignoneser Theologenkommission über 28 Eckhart belastende Artikel (sog. *Votum Avenionense*)« mit deutscher Übersetzung und kommentierenden Anmerkungen.

⁵⁶ Diese Absicht Eckharts wird auch gestützt durch seine öffentliche Erklärung in der Kölner Predigerkirche am 13. Februar 1327; vgl. LAURENT (Anm. 45) 345: *Ego magister Eckardus, doctor sacre theologie, protestor ante omnia, Deum invocando in testem, quod omnem errorem in fide et omnem deformitatem in moribus semper, in quantum michi possibile fuit, sum detestatus, cum huiusmodi errores statui doctoratus mei et ordinis repugnarent et repugnent. Quapropter, si quid erroneum [lege: erroneum] repertum fuerit in premissis scriptum per me, dictum vel predicatum, palam vel occulte, ubicumque locorum vel temporum, directe vel indirecte, ex intellectu minus sano vel reprobo, expresse hic revoco publice coram vobis universis et singulis in presentiarum constitutis* (»Ich, Meister Eckhart, Doktor der heiligen Theologie, erkläre, Gott zum Zeugen anrufend, vor allem, daß ich jeglichen Irrtum im Glauben und jede Abirrung im Lebenswandel immer, so viel es mir möglich war, verabscheut habe, da Irrtümer dieser Art meinem akademischen Status und Mönchsstand widerstritten hätten und noch widerstreiten. Aus diesem Grunde widerrufe ich, sofern sich in dieser Hinsicht

Lehren eines Magisters, als vielmehr ihre häretische Wirkung auf die »Herzen der einfältigen Leute (*corda simplicium*)«. Diese Befürchtung teilt Nikolaus mit dem Papst. Er stellt sich gegen Eckhart und wünscht, »daß seine (Eckharts) Bücher der Öffentlichkeit entzogen würden; denn, wenn auch die Einsichtigen (*intelligentes*) viel Feines (*subtilia*) und Nutzbringendes (*utilia*) darin fänden, so sei das Volk doch nicht reif für das, was er oft konträr zur Gepflogenheit der anderen Gelehrten einflieht.«⁵⁷ Nikolaus akzeptiert damit nicht Eckharts Apologie einer Predigt, die von höchsten Dingen vor dem Volke spricht und für die Darlegung der *subtilia* der Theologie die Volkssprache verwendet.⁵⁸ Eckhart hatte im »Buch der göttlichen Tröstung« geschrieben: »Auch wird man sagen, daß man solche Lehren (wie er sie vorträgt) nicht für Ungelehrte sprechen und schreiben solle. Dazu sage ich: Soll man nicht ungelehrte Leute lehren, so wird niemals wer gelehrt, und so kann niemand (dann) lehren oder schreiben. Denn darum belehrt man die Ungelehrten, daß sie aus Ungelehrten zu Gelehrten werden. Gäbe es nichts Neues, so würde nichts Altes. »Die gesund sind, sagt unser Herr, »bedürfen der Arznei nicht« [Luk. 5,31]. Dazu ist der Arzt da, daß er die Kranken gesund mache. Ist aber jemand, der dieses Wort unrecht versteht, was kann der Mensch dafür, der dieses Wort, das recht ist, recht äußert? Sankt Johannes verkündet das heilige Evangelium allen Gläubigen und auch allen Ungläubigen, auf daß sie gläubig werden, und doch beginnt er das Evangelium mit dem Höchsten, das ein Mensch über Gott hier auszusagen vermag; und oft sind denn auch seine sowie unseres Herrn Worte unrecht aufgefaßt worden.«⁵⁹ Es verwundert, daß Cusanus die Präambel der

etwas Irrtümliches in dem finden sollte, was ich geschrieben, gesprochen oder gepredigt hätte, privat oder öffentlich, wo und wann auch immer, unmittelbar oder mittelbar, sei es aus schlechter Einsicht oder verkehrtem Sinne: das widerrufe ich hier öffentlich und Euch allen und jeglichem, die gegenwärtig hier versammelt sind«).

⁵⁷ *Apol.*: h II, S. 25, Z. 9–12 (N. 36): *sed optavit, quod libri sui amoverentur de locis publicis, quia vulgus non est aptus ad ea, quae praeter consuetudinem aliorum doctorum ipse saepe intermiscet, licet per intelligentes multa subtilia et utilia in ipsis reperiantur*. Übersetzung nach Dupré III, S. 569.

⁵⁸ Nikolaus selbst hat nur eine einzige deutsche Predigt verfaßt und dies zudem auf Wunsch des Augsburger Bischofs und Kardinals Peter von Schaumberg, den *Sermo XXIV*: »Die Vaterunser-Erklärung in der Volkssprache« (s. o. Anm. 1).

⁵⁹ MEISTER ECKHART, »Buch der göttlichen Tröstung«, DW V, S. 60,27–61,9: *Ouch sol man sprechen, daz man sögetâne lere niht ensol sprechen noch schriben ungelérten. Dar zuo spriche ich:*

Bulle übergeht, in der Kurt Ruh eine »ausgemachte Perfidie« des Papstes glaubt sehen zu müssen, weil sie die »subjektive Rechtgläubigkeit« Eckharts »in bewußte Häresie« verkehre.⁶⁰ Obwohl die *narratio* der Bulle rechtlich nichts zu bedeuten hat, wie Winfried Trusen festhält,⁶¹ Nikolaus sie also berechtigterweise beiseite läßt, scheint er sich doch mit ihr auseinandergesetzt und eine theologische Erklärung für die Entstehung von *vitia* und *hereses* »in agro dominico« geboten zu haben. Jedenfalls kann eine Passage des *Sermo* CCLXVII, N. 25, so gelesen werden, daß sie auf die Ausführungen der Bulle Bezug zu nehmen scheint: »Auf dem Acker des Herrn, [. . .] müssen Wir die geistliche Pflege so wachsam und besonnen ausüben, daß, wenn irgendwann ein Feind auf ihm über den Samen der Wahrheit Unkräuter sät, sie im Entstehen erstickt werden [. . .] damit, nachdem der Same der Laster (*semen vitiorum*) abgetötet und die Dornen der Irrtümer (*spinae errorum*) herausgerissen sind, die Saat der katholischen Wahrheit fröhlich aufgehe«. Der Vorwurf des Papstes lautet danach: Eckhart habe »verführt durch den Vater der Lüge« »auf dem Acker der Kirche« »Dornen und Disteln«, also häretische Lehrsätze, hervorgebracht. Das Gleichnis vom Sämann (*Mt.* 13,24–30) findet bei Cusanus, anders als durch die Bulle, eine theologische Exegese: »Sie fragen, woher Laster (*vitia*) und Häresien (*haereses*) im Acker des Herrn entstehen, ob nämlich aus dem Acker oder von anderswo her. Er antwortet: »Ein feind-

ensol man niht lēren ungelērtē liute, sō enwirt niemer nieman gelēret, sō enmac nieman lēren noch schrīben. Wan dar umbe lēret man die ungelērtēn, daz sie werden von ungelēret gelēret. Enwāre niht niuwes, sō enwürde niht altes. »Diu gesunt sint, sprichet unser herre, »die enbedürfen der arzenie niht. Dar umbe ist der arzât, daz er die siechen gesunt mache. Ist aber ieman, der diz wort unrehte vernimet, waz mac des der mensche, der diz wort, daz reht ist, rehte sprichet? Sant Johannes sprichet daz heilige êwangelium allen geloubigen und ouch allen ungeloubigen, daz sie geloubic werden, und doch beginnet er daz êwangelium von dem habsten, daz kein mensche von gote hie gesprochen mac; und ouch sint sîniu wort und ouch unsers herren wort dicke unrehte vernomen.

⁶⁰ K. RUH, *Geschichte der abendländischen Mystik*. Bd. III: *Die Mystik des deutschen Predigerordens und ihre Grundlegung durch die Hochscholastik* (München 1996) 255.

⁶¹ W. TRUSEN (Anm. 55) 346: »In der Literatur hat die Beurteilung der Bulle bisweilen Schwierigkeiten verursacht, weil in der vorangehenden *narratio* Formulierungen stehen, die Eckhart vorwerfen, er habe mehr wissen wollen, als sich gebühre, und vor allem dem einfachen Volke in seinen Predigten etwas verkündet, was geeignet sei, den wahren Glauben in den Herzen vieler zu vernebeln. Das sind harte Worte, deren Gewicht man nicht übersehen kann, auch wenn sie, zum Teil in weit schärferer Form, in ähnlichen Dokumenten zu finden sind. [. . .] Es muß jedoch betont werden, daß jene *narratio* gegenüber der *dispositio* der Bulle rechtlich nicht maßgebend ist.«

licher Mensch hat das getan. Merke: Christus wird der Freund der Menschen genannt, »der Teufel« der feindliche Mensch. Da jener (= Christus) nämlich Geist ist, sät er (= der Teufel) geistige Schlechtigkeit darüber (*spiritalem nequitiam*), die nicht ohne Sämann aus dem Acker wächst (entsteht). Die Seele ist von ihrem Schöpfer her rein und bringt aus sich keine »schlechte Frucht« hervor,⁶² da sie diesen »Samen« nicht von ihrem Schöpfer hat; wenn sie sie (= die schlechte Frucht) also hervorbringt, ist das, weil sie »der Feind gesät hat«. ⁶³ Für Cusanus ist der Sämann (*sator*) nicht der Mensch (*homo* = Echardus), sondern der Teufel (*diabolus*). Weiterhin: Wenn Nicolaus Cusanus sich und Meister Eckhart gegenüber Johannes Wenck von Herrenberg wegen des Vorwurfs der Häresie verteidigt, kann er dies aus der sicheren Position seines rechten Verständnisses der Bulle, die nicht von der des Papstes abzuweichen scheint. Auch führt Nikolaus seine Argumentation gegen Wenck nicht auf der Ebene des Glaubens, sondern des Verstandes. Er weist die Anschuldigung der Häresie als unsinnig zurück und belehrt Johannes Wenck darüber, daß er seinerseits einem gedanklichen Irrtum aufgesessen sei und an Uninformiertheit bezüglich dessen leide, was Eckhart wirklich gesagt und geschrieben habe: *Aiebat tamen praeceptor se numquam legisse ipsum sensisse creaturam esse creatorem, laudans ingenium et studium ipsius* (»Dennoch sagte der Meister, habe er niemals gelesen, daß Eckharts Meinung nach das Geschöpf mit dem Schöpfer identisch sei. Er lobte seine Begabung und seinen Eifer«).⁶⁴

Hatte Nicolaus Cusanus Angst vor dem Vorwurf der Häresie? Stefanie Frost neigt dieser Ansicht zu: »Cusanus wollte«, schreibt sie, »nicht als Verteidiger Eckharts erscheinen, um nicht selbst dem Verdacht der Häresie ausgesetzt zu werden. Dieses wird auch daraus ersichtlich, daß die früheste namentliche Erwähnung Eckharts erst in der 1449 verfaßten

⁶² Vgl. Meister Eckhart, Predigt 105, DW IV,1 (Stuttgart 2003) 649, Z. 159–161: *Mêr: er wûrket sie (=diu werke) ûz dem grunde sines geistes, der quot ist in im selber natûrliche, aleine er niht enist in der gnâde.*

⁶³ *Sermo CCLXVII: h XIX, N. 25: Admirantur unde oriantur vitia et haereses in agro dominico, an scilicet ex agro vel aliunde. Respondet: Inimicus homo hoc fecit. Nota, Christus dicitur amator hominum, diabolus inimicus homo. Ille cum sit spiritus, superseminat spiritalem nequitiam, quae non oritur ex agro sine satore. Anima est a creatore pura et ex se non producit malum fructum, cum non habeat hoc semen a creatore, ideo si producit, est quia inimicus seminavit.*

⁶⁴ Siehe Anm. 42.

Apologia doctae ignorantiae zu finden ist, die er aus der sicheren Position eines Kardinals schrieb«. ⁶⁵ Aus Furcht vor den Drohungen der Bulle, jene würden als Häretiker verfolgt, die Eckharts Artikel hartnäckig verteidigten oder ihnen beipflichteten, habe Cusanus, so Stefanie Frost, seine »Eckhartbezüge« »verschleiert«, um die Nähe zu seinen Gedanken zu verbergen. Aber was dann, wenn die moderne Quellenforschung diese nach und nach aufdeckt? Jedenfalls ist es nicht die Aufgabe der Quellenforschung, durch harmonisierende intertextuelle Interpretation Nicolaus Cusanus aus einer vermeintlichen häretischen Nähe zu Eckhart zu ziehen. Rudolf Haubst hat dies bei seiner Interpretation der Gottessohnschaft in *De filiatione* zu tun versucht. Er liest bei Nicolaus Cusanus über den Begriff der Gotteskindschaft: »Nach meinem (des Cusanus) Urteil ist die Gotteskindschaft alles in allem mit der Vergöttlichung gleichzusetzen« (S. 411). Der vergöttlichte Menschengeist »habe das Leben in solcher Überfülle in sich, daß alles in ihm (wie im göttlichen Logos selbst) ewig lebe, und er somit . . . selbst das Leben alles Lebenden sei. . . . Gott wird dann für diesen Geist kein anderer sein und weder verschieden noch unterschieden von ihm; und keine andere ist die göttliche Vernunft, kein anderes das Wort Gottes, kein anderer der Geist Gottes. Denn alle Andersheit und Verschiedenheit liegt weit unter der Gotteskindschaft«. ⁶⁶ Rudolf Haubst kann nur konstatieren: »Hier läßt sich Nikolaus von Meister Eckhart und seinen älteren neuplatonischen Quellen nahezu bis auf den Gipfel ihrer Vergottungsmystik hinaufführen«, ⁶⁷ und meint, daß Eckhart ihr »in dialektischen Gegenzügen auch klare Grenzen (setze)«, vermag diese aber nicht überzeugend aufzuweisen, ja muß letztlich »die Kühnheit dieses hochspekulativen Entwurfes« ⁶⁸ bewundern. Zum Abschluß seines Interpretationsversuches bemerkt er: »Heutzutage wird der Theologe sich vor allem fragen, wie die Schrift Von der Gotteskindschaft sich zu der neutestamentlichen Offenbarungsgrundlage verhalte«. ⁶⁹

⁶⁵ STEFANIE FROST, *Die Meister Eckhart-Rezeption des Nikolaus von Kues*, in: Nicolaus Cusanus. Perspektiven seiner Geistphilosophie (Regensburg 2003) 149–162, hier 152.

⁶⁶ R. HAUBST, *Die geistliche Geburt des Sohnes Gottes in den Herzen und das erlösende Todesleiden Jesu*, in: R. Haubst, Streifzüge in die cusanische Theologie (Münster i. Westfalen 1991) 402–429, hier 414.

⁶⁷ Ebda. 414.

⁶⁸ Ebda. 416.

⁶⁹ Ebda. 416.

Es könnte sich empfehlen, den auch von Rudolf Haubst vermuteten Einfluß von Eckharts Lehre der Gottesgeburt in der Weise zu studieren, daß alle deutschen Predigten, in denen Eckhart von der Gottesgeburt spricht, mit der Cusanus-Lehre von der Gotteskindschaft verglichen werden, in Absehung von der Frage, ob und wie differenziert der Papst Eckhart verurteilt hat. Unter den deutschen Gottesgeburt-Predigten Eckharts, die Nikolaus eingesehen haben könnte, sollte auch die Predigt 55 (Steer 98) der ›Paradisus anime intelligentis‹-Sammlung gewesen sein. In ihr läßt sich lesen: *Gebern ist alsô vil als ir geworden; ir (der Seele) geworden ist in der ewigen geburt. Dâ wirt si sô lûterlichen ein, daz si kein ander wesen enhât dan daz selbe wesen, daz sîn ist, daz ist das sêle-wesen. Diz wesen ist ein begin alles des werkes, daz got wûrket in himelrîche und in ertrîche. Ez ist ein urhap und ein grunt aller sîner götlichen werke. Diu sêle engât ir natûre und irm wesene und irm lebene und wirt geborn in der gotheit. Aldâ ist ir geworden. Si wirt sô gar ein wesen, daz dâ kein underscheit ist, dan daz er got blîbet und si sêle.*⁷⁰ Zu den Predigten, die in der avisierten Studie berücksichtigt werden sollten, gehören vorrangig die Zykluspredigten. Sie sind nicht nur die frühesten Predigten über die Gottesgeburt, sie enthalten auch einen sehr wichtigen Hinweis darauf, wie Eckhart seine Darlegungen über die Gottesgeburt verstanden wissen will. Er unterscheidet genau zwischen Glauben und philosophischer Erklärung des Glaubens, die dazu dient, diesen verständlich zu machen: *Ich wil in dise rede bewæren mit natûrlichen reden, daz ir ez selber môhtet grîfen, daz ez alsô ist, wie ich doch der schrift mê gloube dan mir selber. Aber ez gât in mê in und baz von bewærter rede.*⁷¹ Dieses methodische Prinzip kannte Cusanus bereits aus dem Johanneskommentar Eckharts: *In cuius verbi expositione et aliorum quae sequuntur, intentio est auctoris, sicut et in omnibus suis editionibus, ea quae sacra asserit fides christiana et utriusque testamenti scriptura, exponere per rationes naturales philosophorum*⁷² (»Wie in allen seinen Werken hat der Verfasser bei der Auslegung dieses Wortes und der folgenden die Absicht, die Lehren des heiligen christlichen Glaubens und der Schrift beider Testamente mit Hilfe der natürlichen Gründe der Philosophen auszulegen«). Weiterhin: Rudolf Haubst hat beobachtet, daß sich Cusanus nach 1444 vom Schema der dreifachen Geburt abkehrt.

⁷⁰ DW IV,1, S. 243,37–244,43.

⁷¹ DW IV,1, S. 342,33–35.

⁷² In Ioh. n. 2, LW III, S. 4,4–6.

Klaus Reinhardt vermutet, daß man darin »eine späte Wirkung der Eckhart-Lektüre« sehen könne.⁷³ Haubst weist zum Beleg für Eckharts Einfluß auf die deutsche Predigt 10 hin; die Predigten »Von der ewigen Geburt« aber enthalten darüber hinaus noch eine ganze Reihe weiterer Bezüge zu wesentlichen Aspekten der Gottessohnschaft-Lehre des Cusanus, den der *imago*⁷⁴ und den der *christiformitas*: »Wer Sohn Gottes werden will, muß sich Christus im Glauben und im Leben gleichförmig machen«. ⁷⁵ Eckhart führt in der Predigt 101 aus: *disiu rede und disiu wârheit gebærent aleine guoten und volkommenen menschen zuo, die dâ in sich und an sich geꝛogen hânt aller tugende wesen, alsô daz die tugende wesentliche ûz in vlieꝛent sunder ir zuotuoen und vor allen dingen daz wirdic leben und diu edel lere unsers herren Jêsu Kristi in in lebe* (»Diese Ausführungen und diese Wahrheitslehre sind nur für gute und vollkommene Menschen bestimmt, die den Kern aller Tugenden besitzen und in sich gezogen haben, und zwar so, daß die Tugenden seinshaft aus ihnen ausfließen ohne ihr Zutun, und daß vor allen Dingen das würdige Leben und die edle Lehre unseres Herrn Jesu Christi in ihnen lebendig sei«).⁷⁶

Neben der Lehre der Gotteskindschaft ist es die Lehre vom Abendmahl, in der Nikolaus weitgehend mit Eckhart übereinstimmt. Karl-

⁷³ K. REINHARDT, *Das Thema der Gottesgeburt und der Gotteskindschaft in den Predigten des Nikolaus von Kues*, in: Nikolaus von Kues als Prediger (Anm. 1) 61–78, hier 70. Ferner: H. SCHWAETZER, *Viva similitudo. Zur Genese der cusanischen Anthropologie in den Schriften Responsio de intellectu Iohannis, De filiatione Dei und De Genesi*, in: Ders. (Hg.), *Nicolaus Cusanus. Perspektiven seiner Geistphilosophie* (Anm. 65) 79–94; DERS., »*Viva imago Dei*« – Überlegungen zum Ursprung eines anthropologischen Grundprinzips bei Nicolaus Cusanus, in: I. Bocken / H. Schwaetzer (Hgg.), *Spiegel und Portrait. Zur Bedeutung zweier zentraler Bilder im Denken des Nicolaus Cusanus*. FS K. Reinhardt (Maastricht 2005) 113–132.

⁷⁴ Vgl. Meister Eckhart, Pr. 102, DW IV,1 (Stuttgart 2002) 409,12–411,18: *Got ist in allen dingen wesentliche, wûrkliche und gewaltliche, mër: er ist aleine gebernde in der sêle. Wan alle créatûren sint ein vuozstaphe gotes, mër: diu sêle ist natuirlliche nâch gote gebildet. Diz bilde muoz geꝛieret und volbrâht werden mit dirre geburt. Dises werkes noch dirre geburt enist kein créatûre enpfenlich dan diu sêle aleine. In der wârheit, swaz volkommenheit in die sêle kômen sol, ez sî götlich einförmlich lieb oder gnâde und sêlichkeit, daz muoz alleꝛ von nôt mit dirre geburt kômen in die sêle und niht anders, in keiner wîse. Vgl. dazu die Anm. 7–11. Vgl. auch Sermo XLIX,1 n. 506, LW IV, S. 422,10–11: *Unde similitudo secundum Augustinum est in omni creatura, imago vero solum in intellectuali*.*

⁷⁵ K. REINHARDT (Anm. 73) 74.

⁷⁶ Predigt 101, DW IV,1, S. 354,112–355,115.

Hermann Kandler hat gezeigt, daß Nikolaus das Abendmahl als »geistige Speise«, als *cibus intellectualis* bzw. *spiritualis* interpretiert und dieses eine »Speise für die mens, den intellectus«⁷⁷ ist. »Wenn du nicht auf das Fleisch Christi, sondern auf das ›Wort‹ in Ihm schaust«, heißt es in den ›Exzerpten aus dem Neuen Testament‹, »und glaubst, dass dies das Wort des Vaters, des Schöpfers, ist, [. . .] dann verstehst du alles, was im Evangelium dunkel scheint. Denn die Speise der einsichtigen Natur ist das Wort Gottes. [. . .] Das also ist die Lebensspeise für den vernünftigen Geist«.⁷⁸ Wenn man annehmen will, daß Nikolaus die Predigtsammlung ›Paradisus anime intelligentis‹ gekannt hat, dann fand er auch unter dem Namen Eckharts die Predigt ›Homo quidam fecit cenam magnam‹ (Quint 20b), in der eine bemerkenswerte Äußerung über den *lichamen unsers herren* und das *vünkelin der vernünfticheit* der menschlichen Seele steht: *Nieman darf vrâgen, waz er empfâbe an unsers herren lichamen. Daz vünkelin, daz dâ bereit stât ze empfâbenne unsers herren lichamen, stât iemermê in dem wesene gotes. Got gibet sich der sêle alles niuwe in einem gewordenne* (»Niemand braucht zu fragen, was er in unseres Herrn Leib empfangt. Das Fünklein, das da bereit steht, unseres Herrn Leib zu empfangen, steht immerfort im Sein Gottes. Gott gibt sich der Seele immerfort neu in fortwährendem Werden«).⁷⁹ Näher noch als zu den ›Exzerpten‹ ist der Bezug der Eckhartpredigt zur *Vater-unser-Auslegung in moselfränkischer Sprache von 1441*. In ihr heißt es: »Deshalb bitten wir, daß Gott uns unser Brot, nämlich Jesum Christum, in unser Herz des Lebens⁸⁰ gebe als eine Speise des Lebens. Und (dann) wird dies unser Brot uns gegeben zu einer Speise des Lebens, wenn wir Jesum in unserm Herzen mit ganzem Glauben als eine Speise des Lebens empfangen. Denn alsdann vereinigt sich so unser Leben in unserer eigenen menschlichen Natur mit (in) Christo, in welchem unsere Natur mit dem göttlichen Leben unsterblich vereinigt ist«.⁸¹

⁷⁷ KARL-HERMANN KANDLER, *Cibus mentis. Nikolaus von Kues über das heilige Abendmahl*, in: *Kerygma und Dogma* 50 (2004) 184–200, hier 200.

⁷⁸ Ebda. 197.

⁷⁹ Predigt 20b, DW I, S. 349,4–6.

⁸⁰ Mit ›Herz des Lebens‹ dürfte Meister Eckharts *vünkelin der sêle* intendiert sein.

⁸¹ Nikolaus von Kues, *Textauswahl in deutscher Übersetzung*. 2. Die Vaterunser-Erklärung in der Volkssprache (wie Anm. 1); K. GÄRTNER, *Die Vaterunserpredigt des Nikolaus von Kues* (wie Anm. 1) 45–59, hier 59; vgl. auch Schriften des Nikolaus von Kues. Im Auftrag der Heidelberger Akademie der Wissenschaften herausgegeben von Ernst

Abschließend ist zu bemerken: Der Vergleich der Predigten Eckharts mit denen des Cusanus kann unter unterschiedlichsten Aspekten durchgeführt werden. Wenn es vorrangig darauf ankommt, den Einfluß Eckharts auf das Denken des Cusanus zu eruieren, kann der Vergleich nicht bei dem Nachweis der literarischen Beeinflussung stehen bleiben und er darf sich auch nicht durch die vermeintliche Beeinflussung der Bulle auf das Denken des Nicolaus Cusanus leiten lassen. Erkenntnisfördernd ist weniger der literarische, quellenorientierte Vergleich, sondern der thematische, der aber dann auch die Entwicklung des Denkens der beiden Autoren berücksichtigen und den Blick auch auf alle übrigen Werke der beiden Autoren werfen muß, nicht nur auf die Predigten allein.

Anhang

Des Nicolaus Cusanus Auszug aus der Bulle Johannes' XXII. vom
27. März 1329

Kues, Hospitalbibliothek Cod. 21, fol. 78^{rb}–78^{va}

Articuli condempnati istius doctoris

fol. 78^{rb}

Primus. Deus non potuit mundum prius creare quia ante mundum et tempus non fuit prius.

Secundus. Concedi potest quod mundus fuit ab eterno etc. Vidi istos sup[er] Io. in verbo ubi habitas.

Tertius. Simul et semel quando deus fuit, quando filium sibi coeternum per omnia equalem deum genuit, etiam mundum creavit.

Quartus. In omni oper[ation]e etiam malo manifestatur et relucet et equaliter lucet gloria dei.

Quintus. Vituperans quempiam vituperio ipso peccato, scilicet vituperii, laudat deum et quo plus vituperat et gravius peccat, amplius deum laudat, quinymmo deum ipsum quis blasphemando deum laudat.

Hoffmann. Predigten 1430–1441. Deutsch von J. Sikora und E. Bohnenstädt (Heidelberg 1952) Predigt 18, S. 414–441, hier 426f.; K.-H. KANDLER (Anm. 77) 192; *Sermo* III: h XVI/1.

Decimusseptimus. Quod deus non est bonus neque meliori neque optimus. Ita male dico quando voco deum bonum ac si album vel nigrum.

Isti articuli sunt condempnati a papa et revocati in fine vite per magistrum Heckardum. [fol. 78^{va}]

Sequentes articuli relictī sunt tamquam suspecti.

Primus. Deus proprie non precipit actum exteriorem.

Secundus. Actus exterior non proprie bonus neque operatur ipsum deus proprie. [seq. del. Afferamus fructum actuum.]

Tertius. Afferamus fructum actuum non exteriorum, qui beatos non faciunt, sed actuum interiorum quos pater a nobis operatur. Vide supra Io. Non vos me elegistis, sed ego elegi.

Quartus. Deus animas amat, non opus extra.

Quintus. Bonus homo est unigenitus filius dei.

Sextus. Homo nobilis est ille unigenitus filius dei quem pater eternaliter genuit.

Septimus. Pater generat me filium suum et eundem filium. Quidquid deus operatur hoc est unum, propter quod generat ipse filium suum sine omni distinctione.

Octavus. Deus est unus omnibus modis et secundum omnem rationem ita ut ipse non sit neque venire (!) aliquam multitudinem in intellectu vel extra. Qui duo videt distinctionem videt, deus unus extra numerum. Sequitur: Nulla in ipso distinctio esse potest aut intelligi.

Nonus. Omnis distinctio est a deo aliena neque natura neque personis, quia natura est una et hoc unum quilibet persona est una et id ipsum unum quod natura.

Decimus. Cum dicitur Symon diligis me plus hiis respondendum. In primo enim et secundo in plus et minus gradus est et ordo. In uno autem nec gradus est nec ordo. Qui igitur diligit deum plus quam proximum bene quidem, sed nondum perfecte. Vide supra Io. super eodem verbo.

Undecimus. Omnes creature sunt unum purum nichil. non dico quod sint quid medium (!) vel aliquid sed sunt unum purum nichil obiective.

fol. 78^{va}

Sequentes articuli relictī sunt tamquam suspecti.

Primus. Deus proprie nō precipit actu exteriori.

Secundus. Actus exterior nō proprie bonus nō operatur ipsum deus proprie. Afferamus fructum actuum.

Tertius. Afferamus fructum actuum nō exteriorum sed interiorum quos pater a nobis operatur. Vide supra Io. Non vos me elegistis sed ego el.

Quartus. Deus animas amat nō opus extra.

Quintus. Bonus homo est unigenitus filius dei.

Sextus. Homo nobilis est ille unigenitus filius dei quem pater eternaliter genuit.

Septimus. Pater generat me filium suum et eundem filium. Quidquid deus operatur hoc est unum propter quod generat ipse filium suum sine omni distinctione.

Octavus. Deus est unus omnibus modis et secundum omnem rationem ita ut ipse nō sit neque venire aliquam multitudinem in intellectu vel extra. Qui duo videt distinctionem videt, deus unus extra numerum. Sequitur: Nulla in ipso distinctio esse potest aut intelligi.

Nonus. Omnis distinctio est a deo aliena nō natura neque personis quia natura est una et hoc unum quilibet persona est una et id ipsum unum quod natura.

Decimus. Cum dicitur Symon diligis me plus hiis respondendum. In primo enim et secundo in plus et minus gradus est et ordo. In uno autem nec gradus est nec ordo. Qui igitur diligit deum plus quam proximum bene quidem sed nondum perfecte. Vide supra Io. super eodem verbo.

Undecimus. Omnes creature sunt unum purum nichil. non dico quod sint quid medium vel aliquid sed sunt unum purum nichil obiective.

DIE PREDIGT DES NIKOLAUS VON KUES IM KONTEXT DER VOLKSSPRACHLICHEN KANZELREDE

Von Volker Mertens, Berlin

Die volkssprachliche Predigt des 15. Jahrhunderts ist ein weites Feld, es ist nicht leicht zu vermessen. Es besteht aus vielen Parzellen, die topographisch und soziologisch sehr unterschiedlich sind – um die Metapher weiterzuführen, könnte man von dürrer und von ertragreichem Boden sprechen, wobei ich sowohl den kerygmatischen wie den theologischen Ertrag meine. Soziologisch ist am einen Ende die einfache Pfarrpredigt für alle Hörer angesiedelt, am anderen die mystische Predigt für gebildete Klosterfrauen wie die Meister Eckharts. Ich widerstehe der Versuchung, den Opferstock, dem er ja bekanntlich gepredigt hätte, als Transzendierung des soziologischen Parameters zu definieren.

Ausgangspunkt der Beschreibung muß die schriftliche Überlieferung sein. Ergänzend können sekundäre Quellen wie Nachrichten und Urkunden herangezogen werden, so sie denn existieren. Wir müssen uns jedoch immer darüber im Klaren sein, daß die Überlieferung nur eine Dimension des multimedialen Ereignisses Predigt bewahrt. Der Kanzelvortrag benutzt Wort und Stimme, Gestik und Mimik, vestimentäre Codes und Positionierungen im Raum. Davon bewahren die aufgeschriebenen Texte wenig, denn die Inszenierung, die performative Dimension, ist nicht von Willkür, sondern von einem hohen Maß an Verabredetheit gekennzeichnet, die festzuhalten überflüssig war. Vieles verstand sich von selbst, weil es invariabel war, wie die Kleidung, die Kanzel als Ort, der Kanzelgruß, das einleitende Gebet, der abschließende Segenswunsch mit Gebetsaufforderung und das Amen. Der Bezug auf den Predigtanlaß war üblich, allerdings variabel; es konnten Teile der Perikopen aufgegriffen und ausgelegt, das Thema den Meßgesängen entnommen, das Festgeheimnis mehr oder weniger deutlich angesprochen, der Tagesheilige mit seiner Legende zitiert oder nur kurz erwähnt werden. Anderes war offen, nicht allein in der Inszenierung, sondern auch in der Strukturierung des Vorgetragenen, so z. B. die Heranziehung von Autoritäten oder von Exempla, wie sie Nikolaus gelegentlich stichworthaft notiert mit Verweis auf ein eigenes Notizheft, einen libellus mit Beispielerzählungen.

Unsere Aufgabe soll es sein, die überlieferten Texte auf Indizien der genannten performativen Schicht zu befragen, um einen Eindruck von der tatsächlichen Predigtpraxis zu erhalten.¹ Um das erfolgreich tun zu können, müssen wir uns in jedem Einzelfall den Status des überlieferten Textes im paränetischen Produktionsprozeß klar machen. Es wird sich nämlich – und das nehme ich vorweg – herausstellen, daß die Predigten des Cusanus ein Überlieferungsgeschichtlicher Sonderfall sind.

Die überlieferten Texte sind prinzipiell in zwei Gruppen einzuteilen: in anteorale und postorale.² Das bedeutet, daß die Performanz, also die gehaltene Predigt, entweder Ziel oder Ausgangspunkt der Niederschrift ist. Die anteoralen Texte sind zumeist umsetzungs- und gebrauchszentriert, d. h. sie sollen prädikabel sein. Die postoralen Texte sind zumeist autorzentriert, d. h. sie sollen eine gehaltene Predigt eines bedeutenden Kanzelredners nachvollziehbar machen. Dabei ist ein Übergang zwischen beiden Formen nicht nur möglich, sondern auch in bestimmten Fällen intendiert: eine gehaltene und in welcher Form auch immer aufgezeichnete Predigt eines bedeutenden Autors kann und soll Ausgangspunkt einer eigenen Kanzelrede sein.

Ich beginne mit der einfachen, »normalen« Pfarrerpredigt zu Beginn des 15. Jahrhunderts, also etwa der Zeit, als Nikolaus Pfarrer in Altrich bei Wittlich war, was er nur etwa drei Jahre, von 1425 bis 1428 blieb. Um die Sonderstellung der cusanischen Predigten zu dokumentieren, werfe ich im folgenden den Blick auf eine Sammlung volkssprachlicher Predigten des 14. Jahrhunderts sowie zwei Corpora lateinischer Predigten zur Umsetzung in die Volkssprache und schließlich auf den prominentesten Prediger des späten 15. Jahrhunderts, Geiler von Kaysersberg. Als Beispiel dienen mir die sog. »Leipziger Predigten«, anonym in einem Codex der UB Leipzig überliefert.³ Die Klein-Folio-Handschrift gehört der Mitte

¹ Vgl. HANS JOCHEN SCHIEWER, *Spuren von Mündlichkeit in der mittelalterlichen Predigtüberlieferung*, in: editio 6 (1992) 64–79; AUGUSTINE THOMPSON, *From Text to Preaching: Rebrivving the Medieval Sermon as an Event*, in: Carolyn Muessig (Ed.), *Preacher, Sermons and Audience in the middle Ages* (Leiden u. a. 2002) 13–37.

² Vgl. VOLKER MERTENS, *Texte unterwegs. Zur Funktions- und Textdynamik mittelalterlicher Predigten und ihrer Konsequenzen für die Edition*, in: *Mittelalterforschung und Edition* (= Wodan 6, Göppingen 1991) 75–85.

³ Hg. von ANTON E. SCHÖNBACH, *Altdeutsche Predigten*. Bd. I–III (Graz 1886ff., Neudruck 1964); vgl. dazu V. MERTENS, Art. *Leipziger Predigten*, in: *Verfasserlexikon*, 2. Aufl.,

des 14. Jahrhunderts an, der Einband entstand im 15., das Buch wurde also so lange benutzt. Die Lagen wurden zuerst ungebunden verwendet; Spuren des Gebrauchs sind auch sonst festzustellen: gelegentliche Auszeichnung von Satzanfängen und Satzgliedern sowie Zitaten durch Rubra. Das scheint mir eine Einrichtung für sinngemäß betonten Vortrag, also für eine Einübung der Performanz zu sein (fol. 13, 78–82, 140, 115–117). Marginalien weisen auf *Miracula* hin, zeugen also von einem auswählenden Gebrauch dieser Textbausteine. Ein Inhaltsverzeichnis fehlt.⁴

Die Handschrift bietet Predigten für alle Sonntage des Jahres, die wichtigsten Heiligenfeste und verschiedene Gelegenheiten wie Erntedank, Gerichtstag, Begräbnis, zu Beichte und Ehe. Dabei sind manche Sonn- und Heiligentage mehrfach bedacht. Es gibt allein sieben Weihnachtspredigten; auch für die anderen Hochfeste ist doppelt und dreifach gesorgt. Das trägt dem Umstand Rechnung, daß an großen Festen in mehr als einem Gottesdienst Ansprachen gehalten werden mussten. Die gleiche Tendenz ist in anderen Predigtbüchern seit dem 13. Jahrhundert zu beobachten. Neben deutschen Texten stehen fünfzehn lateinische, vor allem zu hohen Herren- und Heiligenfesten. Es sind Materialien, vielleicht Entwürfe, aber nicht ausgeführte Ansprachen. So besteht die »Predigt« zum Kirchweihfest (Nr. 159) aus einer Paraphrase des Bibeltexts nach dem Buch der Könige (3 Reg. 8, 22ff.), am Schluß stehen zehn Hexameter. Die lateinische Predigt zum Quatember im Advent versammelt Gedanken von Ambrosius, Gregor dem Großen und Hugo von Sankt Viktor. Es handelt sich wohl um eine Alternative zur deutschen Predigt auf den 1. Advent, die vorhergeht. Andere sind so kurz, daß sie nur als Prothemen für die folgenden Predigten geeignet sind. In wieder anderen scheinen die lateinischen Texte der Ausgangspunkt von deutschen zu sein.

Als Gebrauchscharakter des Predigtbuchs lässt sich die Anleitung für die Pfarrpredigt erschließen. Es ist für die Hand eines Geistlichen be-

Bd. 5, Sp. 695–701; DERS., *Studien zu den Leipziger Predigten*, in: Beiträge zur Geschichte der deutschen Sprache und Literatur 106 (1984) 240–266.

⁴ Inhaltsverzeichnisse und Register sind wichtige Benutzungsinstrumente. Sie ermöglichen nicht nur die schnelle Auffindung der Tagespredigten, sondern, wenn sie Inhalts-hinweise geben, auch die sachbezogene Umwidmung auf andere Anlässe. Hier scheint die Handschrift eher anlaßbezogen benutzt worden zu sein, mit Ausnahme der *Miracula*, die als Versatzstücke gekennzeichnet sind.

stimmt, der sich damit die Predigtvorbereitung erleichtert. Dabei sind gute Lateinkenntnisse von Nutzen, jedoch nicht Bedingung, denn zu den lateinischen Texten gibt es deutsche Alternativen. Wenn wir davon ausgehen, daß der einfache Plebanus nicht geübt im Lateinischen war und kaum Bücher zur Verfügung hatte, so ist das ein sehr sinnvolles Handbuch. Die Texte weisen einen unterschiedlichen Verarbeitungsgrad im paränetischen Produktionsprozeß aus. Es gibt – wie im Fall der lateinischen Texte – Materialien, es gibt Textbausteine wie z. B. die kurzen »Heiligenpredigten« (ab Nr. 177ff.), die an die Sonntagspredigt angehängt werden konnten, um das Gedächtnis des Heiligen des Tages (oder folgender Tage) wenigstens anzusprechen, oder die bereits genannten *Miracula*. Daneben stehen jedoch ausgeführte Predigten mit Modellcharakter, die so vorgetragen oder vorgelesen werden konnten. Bei den längsten würde das etwa dreißig Minuten dauern.

Die ausgearbeiteten Texte verzichten zwar auf Kanzelgruß und Beistandsgebet wie auf vollständige Schlußformeln, sie weisen aber Wendungen der Publikumszugewandtheit auf, wie nominale oder pronominale Anreden – *mine vil lieben* –, *nu, bi dem esele soltu vorsten den sundere* (12,9ff.), heißt es in einer Weihnachtspredigt. Daneben steht *sermocinatio*, erfundene Rede: *also ist maniger der spricht: »eya, wer ich zu himelriche; eya, were ich also güt als der clusnare oder als ein ainsidel oder als der closterman, und enwil doch sin leben niregen dar nach sätzen noch richten* (14,7ff.). Auch Sprichwörter finden sich gelegentlich: *ie elder ie erger* (»Je oller, desto doller«). Ferner thematisieren die Predigten Gliederungen. »*Nu, wi lazen diese rede beliben und grifen wider an das erste.*« Diese ausgeführten Predigten haben Mustercharakter, sie können als Vorbild für die eigene Kanzelrede dienen. Ob sie einmal Vor- oder Nachschrift tatsächlich gehaltener Predigten waren, lässt sich nicht feststellen. Allerdings weist der Aggregatzustand bei den anderen Texten, nämlich Materialien und Textbausteinen, auf eine praxisbezogene Entstehung, eine Sammlung für den eigenen Gebrauch zur Predigtvorbereitung, die dann sozusagen publiziert und »vergesellschaftet« wurde.

Wie unschwer zu sehen, ist das Leipziger Predigtkompodium nicht aus einem Guß. Es ist vielmehr eine Kompilation aus acht Vorlagensammlungen. Von diesen sind wenigstens vier noch im 12. Jahrhundert entstanden, bei der Zusammenstellung also etwa 100 Jahre alt, zwei stammen aus dem Anfang des 13. und zwei wohl aus dem ersten Drittel

dieses Jahrhunderts. Es waren meist vollständige Predigtbücher, aus denen der Redaktor auswählte. Manche Vorlagen benutzte er mehrfach und veränderte die Einzeltexte durch Kürzungen und Erweiterungen, Umformulierungen und Neukombinationen.⁵ Er zeigt also eine Arbeitsweise, die typisch für die Predigtüberlieferung ist: die weitgehende Nutzung von Vorlagen, die man als »kreative Aneignung« bezeichnen kann, denn in der postskriptiven Nutzung in der Kanzelrede kamen mutmaßlich Spontanvariationen zu den schon im Redaktionsprozeß vorgenommenen hinzu. Wir werden ein vergleichbares Verfahren bei Nikolaus wieder treffen: so lernte man, so lernte auch er die öffentliche Verkündigung.

Inhaltlich ist die in der Leipziger Sammlung dokumentierte oder besser: evozierte Pfarrpredigt relativ simpel. Die Grundform ist die Nacherzählung der Perikope mit postillierter, also integrierter oder angehängter allegorischer Auslegung und knapper Moral. Daneben stehen komplexere Texte mit einem Prothema und weiteren zusätzlichen Bibelstellen. Gelegentlich werden auch die klassischen Autoritäten von den vier Kirchenvätern bis zu Bernhard und Hugo von St. Viktor zitiert, letzterer allerdings nur zweimal, Bernhard immerhin an neun Stellen. Den Spitzenplatz nimmt, wie bei der traditionellen Schriftauslegung nicht anders zu erwarten, Gregor der Große ein. Von einer eigenständigen Christologie, gar von Trinitätslehre⁶ ist nichts zu finden – es geht um die grundlegenden Glaubenstatsachen von Schöpfung und Erlösung, Sünde und Gnade, Tod und Gericht.

Wir dürfen also die gesammelten Texte nicht als Spiegel der tatsächlich gehaltenen Predigten ansehen. Auf eine wichtige Differenz ist besonders einzugehen: Mit einiger Wahrscheinlichkeit dürfen wir annehmen, daß in der Kanzelrede eine Erweiterung um passende Exempla vorgenommen wurde. Dafür konnten die seit Beginn des 13. Jahrhunderts, genauer: seit Cäsarius von Heisterbach proliferierenden Exempelsammlungen genutzt werden, die speziell für die Hand des Predigers entstanden und durch verschiedene Gliederungssysteme thematischer oder alphabetischer Struktur schnell und effektiv zu benutzen waren.

⁵ Vgl. dazu z. B. V. MERTENS, *Das Predigtbuch des Priesters Konrad* (= MTU 33, München 1971) 56–59.

⁶ Die Trinitätslehre galt als zu schwierig für den einfachen Laien, vgl. *Priester Konrad* (ANTON E. SCHÖNBACH, *Altdutsche Predigten* III (Graz 1891, Neudruck 1964) 114, 17ff.

Zwar sind diese in ihrer überwiegenden Mehrzahl lateinisch, aber mit dem ›Seelentrost‹ z. B. auch deutsch überliefert.⁷

Die Annahme, daß die Dilatio passende Exempla forderte, wird deutlich mit meinem zweiten Beispiel, den lateinischen Predigtsammlungen Bertholds von Regensburg. Sie unterscheiden sich grundsätzlich von seinen deutschen Predigten. Die deutschen Reden sind Nachschöpfungen seiner Ordensbrüder, um das Andenken des großen Orators lebendig zu halten, dienen mindestens so sehr der Memoria wie der Aedificatio.⁸ Die lateinischen Predigtbücher Bertholds hingegen, die ›Rusticani‹ für die Sonn- und Heiligtage, sind als »authentisch« anzusehen: die Vorrede behauptet, Berthold habe sie selbst aufgeschrieben, um fehlerhafte und verfälschende Niederschriften einfältiger Kleriker zu verdrängen. Demnach handelt es sich hier um lateinisch aufbereitete deutsche Mündlichkeit, wobei der Autor vermutlich anteorale, also vorher entworfene Predigtkonzepte benutzt hat. Der ›Performanztopos‹ bei der Veröffentlichung, der einen festen Konnex mit tatsächlich gehaltenen Predigten postuliert, ist weniger Quellenangabe, sondern vornehmlich Autoritäts- und Dignitätssignal. Bekanntlich ist das lebendige Wort dem toten Buchstaben spirituell überlegen. Diese lateinischen Predigten entbehren nun der aus den deutschen Predigten bekannten, typisch »Bertholdschen« Eigenheiten wie fingierte Rede, Publikumsansprache und plastische Exempla aus dem Alltag. Sie erschienen Berthold nicht aufzeichnungswert, denn sie gehören zur performativen Schicht, die der Prediger in der aktuellen Situation, sei es vorbedacht, sei es spontan produzierte. Die lateinischen Predigten Bertholds waren als Handreichung für andere Prediger gedacht. Sie sind nach dem Kirchenjahr geordnet und in vielen Handschriften durch Register erschlossen, die the-

⁷ Zu den Exempla vgl. WALTER HAUG/BURGHART WACHINGER (Hg.), *Exempel und Exempelsammlungen* (Tübingen 1991); JACQUES BERLIOZ (Hg.), *Les exempla médiévaux: introduction à la recherche, suivie des tables critiques de l'Index exemplorum de Frederic C. Tubach* (Carassonne 1992).

⁸ Zu Berthold von Regensburg vgl. FRANK G. BANTA, Art. *Berthold von Regensburg*, in: *Verfasserlexikon*, 2. Aufl., Bd. 1, Sp. 817–823; DAGMAR NEUENDORFF, *Bruder Berthold spricht? Textgeschichtliche Untersuchung zu Predigten Bertholds von Regensburg* (Habil.-Schrift Berlin 1994, unveröff.); DIETER RICHTER, *Die deutsche Überlieferung der Predigten Bertholds von Regensburg. Untersuchungen zur geistlichen Literatur des Spätmittelalters*, (= MTU 21, München 1969).

matisch und nach Schlagworten alphabetisch geordnet sind (so z. B. Zwickau, Ratsschulbibl. Hs. I, XIV, 37). Ist die zeitliche Ordnung der Predigten noch für die Auswahl der erbaulichen, kirchenjahrbegleitenden Lektüre (sei es als Tischlesung oder privat) ebenso sinnvoll wie das thematische Register, so ist das alphabetische rein praktisch auf schnelle Auffindbarkeit durch den Prediger bei der Vorbereitung ausgerichtet. Diese Zielsetzung wird uns noch bei dem Druck der Cusanus-Predigten des Faber Stapulensis beschäftigen.

Auch Bertholds lateinische Predigten sind, wie die der Leipziger Handschrift, nicht Ort der theologischen Spekulation, sondern praktische Theologie, ausgerichtet auf die Grundlagen des Glaubens und ein eher einfaches Verständnis der Schrift, vor allem aber auf die Exhortatio. Der Anspruch an den Benutzer ist zwar nicht zuletzt wegen der lateinischen Sprache höher, dennoch dürfte davon auszugehen sein, daß die Umsetzung nicht wesentlich differenzierter war als die Volkspredigt, wie sie uns gleich auf deutsch überliefert ist.

Als zweites Beispiel dieser lateinischen Predigtmaterialien ad populum soll die verbreitete Sammlung des Peregrinus von Opoln dienen. Peregrinus war ein hochrangiger Dominikaner, Provinzial der polnischen Ordensprovinz, päpstlicher Inquisitor, zumindest zeitweise mit der *cura monialium* beschäftigt.⁹ Um 1300 entstand eine Kollektion von Predigten *de tempore* und *de sanctis*, die vollständig oder in Auszügen in etwa 300 Handschriften überliefert ist und von ca. 1475 bis 1505 neunmal gedruckt wurde, also eine starke Präsenz unter den Handbüchern hatte. Es handelt sich um zumeist perikopengebundene Predigten, die geeignete Bibelstellen und ihre Auslegungen miteinander verknüpfen. Die Dilatatio umfasst Exempla, die teils referiert, teils aber auch nur angesprochen werden: *Dic exemplum de muliere, quae vendidit puerum Iudaeo*. In anderen Fällen wird innerhalb des Predigtbuchs hin und her verwiesen: *Dic, de septem ecclesiis, quae fuerunt picta in corde ipsius* (3, 101), heißt es in der 3. Predigt. In der Predigt 22 (81–88) findet sich die Ausführung. Die Ex-

⁹ Zu Peregrinus vgl. *Peregrini de Opole, Sermones de tempore et de sanctis, e codicibus manu scriptis primum edidit* RICHARDUS TATARZYŃSKI (Warschau 1997). Noch im 14. Jh. wurden die Heiligenpredigten ins Deutsche übertragen; drei Handschriften (frühes bis mittleres 15. Jh.) sind überliefert. Das ist eine für volkssprachliche Heiligenpredigten relativ breite Tradierung. Vgl. MONIKA COSTARD, Art. *Buchwaldsche Heiligenpredigten*, in: *Verfas-serlexikon*, 2. Aufl., Bd. XI, Sp. 302–305.

empla kommen teils aus dem Alten und Neuen Testament, aus Heiligenlegenden, den *Vitas patrum*, Gregors Dialogi, der Patricius- und Silvesterlegende, dem *Promptuarium exemplorum*, der Sammlung des Humbert von Romans und anderen. Besonders lebendig mit fingierter Publikumsrede ist die Ehepredigt ausgestattet (zum 2. Sonntag nach Epiphania). Nachdem der Prediger die Ehemänner aufgefordert hat, die Frauen gut zu behandeln, sagen diese: »Gut macht das unser Herr, daß er so gut für uns gegen die Männer spricht«. Doch schließt er einen Tadel des weiblichen Widerspruchsgeistes an, eine Textstelle die in einigen Handschriften fast genußvoll weiter ausgeführt wird.¹⁰ Die Ehestands satire an diesem Tag hat Tradition, es gibt entsprechende Exempla bereits bei Jakob von Vitry. Daneben wird daraus deutlich, daß die Ansprachen nicht für die *cura monialium* sondern *ad populum* gedacht sind.

Die Predigten des Peregrinus sind deutlich systematischer gegliedert als die vorher besprochenen, sie bieten gezielt Erweiterungsmöglichkeiten an, die – wie aus dem letzten Beispiel ersichtlich ist – in den Handschriften und sicher im mündlichen Vortrag auch genutzt wurden. Die Predigt bleibt praxisbezogen, vermittelt jedoch biblische Theologie ausführlich und differenziert. Die Beliebtheit der Sammlung ist ein gutes Zeugnis für ein hohes Niveau der Volkspredigt im 14. und 15. Jahrhundert. Die Exempla sind zur Verdeutlichung und Plausibilisierung, zur *captatio benevolentiae* durch narrative Erweiterung eingesetzt, sie entwickeln kein demagogisches Eigenleben. Das mag jedoch in den tatsächlich gehaltenen Predigten anders gewesen sein, wenn der Prediger den inzentiven Charakter der Hinweise mehr und mehr ausgeführt hat. Der kritische Einwand: *Ite predicate, non fabulate omni creature*¹¹ trifft diese Sammlung nicht, wohl aber hätte er allzu eifrige Adepten treffen können.

Die angeführten Beispiele lateinischer Predigtzyklen ließen sich, wie ein Blick in Schneyers Repertorium¹² zeigt, unschwer vermehren. Es kann kein Zweifel bestehen, daß sie in ihrer überwiegenden Anzahl an

¹⁰ RUDOLF CRUEL, *Geschichte der deutschen Predigt im Mittelalter* (Detmold 1879); J. WOLNY, *Exempla z kazani medzylynch Peregryna z Opola*, in: *Kultura elitarna ...* hg. von B. Giermek, (Breslau 1978) 243–282, Nr. 5. – Edition [Anm. 9] 50.

¹¹ Vgl. SCHIEWER [Anm. 1]; MICHAEL MENZEL, *Predigt und Predigtorganisation im Mittelalter*, in: *Hist. Jb. d. Görres-Gesellschaft* 1991, H. 2, 337–384, Anm. 167.

¹² JOHANN BAPTIST SCHNEYER, *Repertorium der lateinischen Sermones des Mittelalters für die Zeit von 1150–1350*, 11 Bde. (Münster 1969–1990).

teoral für die Umsetzung in volkssprachliche Kanzelreden nach Maßgabe der Fähigkeiten und der jeweiligen Situation geschaffen wurden und auch so Verwendung fanden. Auf die jeweilige Situativität Rücksicht zu nehmen, empfehlen nahezu alle Predigtanleitungen. Der Prediger solle die Aufnahmefähigkeit des Publikums sowohl hinsichtlich des intellektuellen Niveaus wie des Anspruchs an die Konzentrationsfähigkeit berücksichtigen. Die Predigtmaterialien können nur die Grundlage dafür liefern, bestimmte Bruch- und Anschlußstellen markieren oder sie auch dem Prediger ganz anheimstellen. Die gehaltene Predigt sah also vermutlich ziemlich anders aus als die Sammlungen vorgeben. Die Differenz der lateinischen und deutschen Predigten Bertholds sind ein extremes literarisches Beispiel dafür, aber auch der freie Umgang mit Vorlagen, die kreative Weiterverarbeitung, legt davon Zeugnis ab. Allerdings ist nicht auszuschließen, daß schriftliche Predigten eng umgesetzt wurden. Davon, daß Predigten vorgelesen werden sollten, ist in den *artes praedicandi* jedoch nicht die Rede. Wenn Martin Luther das als Notbehelf ausdrücklich empfiehlt, so ist das eine Reaktion auf vermeintlichen Wildwuchs der Predigt einerseits und das Bedürfnis nach »protestantischer Engführung« andererseits.¹³

Die Behauptung der Predigtbuchautoren, sie hätten tatsächlich gehaltene Predigten »veröffentlicht«, die Texte seien also postoral, ist nicht wörtlich zu nehmen. Ähnlich wie Berthold von Regensburg schreibt Jakob von Paradies, alias Jakob von Jüterbogk, in der Vorrede zu seinen Heiligenpredigten: »Auf Bitten einiger eifriger Geistlicher von nicht geringem Ruf habe ich beschlossen, nach der Herausgabe verschiedener Traktate auch eine Anzahl von Predigten, welche ich in deutscher Sprache von der Kanzel an das Volk gehalten habe, zu veröffentlichen, damit dieselben durch das geschriebene Wort noch weiter als durch das gesprochene wirken können.«¹⁴ Den geschriebenen Texten wird der keryg-

¹³ Vgl. V. MERTENS, *Lebendige Stimme und tote Schrift. Erscheinungsform und Selbstverständnis von Luthers Predigt*, in: *Predigt im Kontext*, hg. von H. J. Schiewer (erscheint 2005). Luthers lateinische Adventspostille von 1521 soll der Festigung der Lehre und der Abwehr der »wilden« Predigt dienen. Sie wurde schon im gleichen Jahr dreimal nachgedruckt.

¹⁴ Vgl. CRUEL [Anm. 10] 501–505; DIETER MERTENS, *Jacobus Carthusiensis. Untersuchungen zur Rezeption der Werke des Kartäusers Jakob von Paradies (1381–1465)* (Göttingen 1976); DERS., *Kartäuser-Professoren*, in: *Die Kartäuser in Österreich*, hg. v. J. Hogg, Bd. 3 (Salzburg 1981) 75–87.

matische Mehrwert des gesprochenen Wortes beigelegt. Das ist ein Topos, den wir auch bei Nikolaus finden und der mit den Orts- und Terminangaben der Prachtausgabe in den Vatikanischen Codices bedient wird.¹⁵ Es wird nicht behauptet, sie seien in eben dieser Form gehalten worden, daß das nicht der Fall war, verstand sich wohl von selbst. Wann sollte Jakob sie auch gepredigt haben? Er war Universitätslehrer, die Kanzelrede gehörte nicht zu seinen Aufgaben. Vermutlich ist die Sammlung eine rein anteorale Schreibtischarbeit aus dem Geist der Reform, um dem verbreiteten Bedürfnis nach qualitätvollen Handbüchern zu entsprechen. Sein Predigtbuch wurde seit 1455 fünfmal gedruckt, war also erfolgreich. Die Nutzer suchten nicht die Erinnerung an einen bedeutenden Kanzelredner, sondern Erbauung oder Predigthilfe. Daß die Textsorte »gesprochene Verkündigung« und »geschriebenes Predigtbuch« sich unterschieden, war den Lesern der Bücher bewußt. Die Philologie hat dieses literarische Erbe der Karthäuser noch nicht angetreten.¹⁶

Mit Jakob in Kontakt war der Basler Münsterprediger Wilhelm Tzewers. Neben seinem Ordinariat der Theologie an der Basler Universität (zweimal Dekan, zweimal Rektor) hatte er von 1465–1482 die Prädikatur inne; die letzten zehn Jahre widmete er ganz diesem Amt. Er mußte an wenigstens vier Tagen in deutscher Sprache predigen – seine Aachener Herkunft scheint kein Verständnisproblem geboten zu haben, ähnlich wie Nikolaus' Moselländisch in Brixen. Deutsche Predigten sind weder als eigene Aufzeichnungen noch als *reportationes* erhalten. Das ist der Normalfall. Ungewöhnlich sind jedoch die 48 lateinischen Mitschriften seines Vertreters und Nachfolgers Johannes Heynlin vom Winter 1476/77 (Basel UB, Cod. A VII 10, 107^r–125^v). Sie skizzieren nach der Nennung des Themas den Verlauf der Predigt, frühere Bibelstellen und führen (selten) deutsche Wendungen an. Daneben sind siebzehn ausgearbeitete Sermones zu Herren- und Marienfesten sowie zur Kirchweih erhalten. Sie sind als Handreichung für Prediger oder für kirchenjahrbegleitende Lektüre gedacht, ihr Status zwischen (eigenhändig?) überarbeiteten Entwürfen oder Mitschriften ist noch ungeklärt.¹⁷

¹⁵ V₁ und V₂.

¹⁶ CHRISTOPH FASBENDER, *Die deutsche Philologie und das Erbe der Kartäuser*, in: *Das Erbe der Kartäuser*, hg. von J. Ganz u. a. (Salzburg 2000) 134–146; DERS., *Von der Wiederverkehr der Seelen Verstorbener, Untersuchungen zu Überlieferung und Rezeption eines Erfolgtextes Jakobs von Paradies* (Heidelberg 2001).

Um das Phänomen der Mißachtung lateinischer Predigtbücher noch weiter zu erklären und gleichzeitig einen Prediger mit großem Namen mit Cusanus zu vergleichen, empfiehlt sich ein Blick auf Geiler von Kaysersberg, den gelehrten Inhaber der Prädikatur am Straßburger Münster seit 1478.¹⁸ Er hatte mehr als einhundert Mal im Jahr zu predigen, darunter in der Fastenzeit täglich. Er bereitete seine Predigten durch Exzerpte aus anderen Autoren, allen voran aus Gerson, sorgfältig vor. Dann gliederte er die Materialien in Divisiones und Subdivisiones, die wie die Äste eines Baumes miteinander organisch verbunden sein sollten: *Praedicare est arborisare*. Er las seine Notizen vor der Predigt durch und ging dann auf die Kanzel. Wieder zu Hause schrieb er auf Lateinisch nieder, was er gerade auf Deutsch gepredigt hatte. Er verfertigte die Niederschrift aus arbeitsökonomischen Gründen, um eine vergleichbare Predigt noch einmal halten zu können, selbstverständlich in veränderter, situativ angepaßter Form. Geiler hat sprachlich und gestisch sehr lebendig gepredigt. So hält in Augsburg der Hofkaplan des Bischofs fest, er habe vorgemacht, wie der Teufel den verstockten Sünder mit allen Fingern an der Kehle packt. Eine Veröffentlichung seiner Predigten hat Geiler nur in Ausnahmefällen unternommen; die größeren Predigtreihen wurden nach seinem Tode von seinen Schülern auf der Basis von Geilers postoralen Niederschriften redigiert und herausgegeben. Die deutschen Fassungen des Johannes Pauli sind Übersetzungen und Bearbeitungen der lateinischen Ausgaben, angeblich im Stil der Geilerschen Predigtweise. Sie sind damit dem Überlieferungsstatus der deutschen Predigten Bertholds nicht unähnlich. Wieweit Geilers authentische Stimme darin bewahrt ist, muß offen bleiben.

Es gibt allerdings einige wenige Mit- und Nachschriften, die für den Druck nicht vorgesehen waren, von Geiler jedoch gebilligt, vielleicht sogar korrigiert wurden. Sie zeigen verschiedene Bearbeitungsstufen, in

¹⁷ DIETER MERTENS, *Tzewers, Wilhelm*, in: Verfasserlexikon, 2. Aufl., Bd. 9, Sp. 1196–1200; FLORENZ LANDMANN, *Der Basler Universitätsprofessor und Münsterprediger Wilhelm Textoris und sein Predigtbuch in der StB zu Colmar*, in: Archives de l'Église d'Alsace N.S. 1 (1946) 133–161.

¹⁸ Vgl. UWE ISRAEL, *Johannes Geiler von Kaysersberg (1445–1510). Der Straßburger Münsterprediger als Rechtsreformer* (Berlin 1997); V. MERTENS, *Authentisierungsstrategien in vorreformatorischer Predigt. Erscheinungsform und Edition einer oralen Gattung am Beispiel Johannes Geilers von Kaysersberg*, in: editio 16 (2002) 70–85.

denen der mündliche Ausgangstext dem Schriftmedium angepaßt wird. Die Nachschrift mit »eilender Feder« nimmt bereits Adaptionsprozesse vor: So werden von einem Reportator Exempla und Gleichnisse festgehalten, von einem anderen hingegen lateinische Zitate und Autoritätenverweise. Aufmerksamkeit und Bearbeitungsinteresse der Reportatoren differieren also. Hinzu kommen Übertragungsvorgänge der abbrevierten Mitschrift in einen kontinuierlich lesbaren Text. Wir haben also nur einen undeutlichen Spiegel der gehaltenen Predigt.

Die dargestellten medialen Bedingungen müssen wir im Fall von Nikolaus' Predigten heranziehen.

Und damit bin ich bei der Überlieferung. Nikolaus hat anscheinend die gleiche Vor- und Nachbearbeitungstechnik wie Geiler benutzt. Dafür sind die Autographen ein Zeugnis. Die Kueser Handschrift C,¹⁹ ursprünglich eine Sammlung von losen Blättern und Lagen, und die davon und von dem verschollenen »Entwurfsbuch« abhängigen redigierten Bände in der vatikanischen Bibliothek überliefern sowohl Vorbereitungs- wie Nachbereitungsstadien: Exzerpte, Expositionen, Predigtgerüste und, vermutlich nachträgliche, Ausführungen. Wenn es in *De aequalitate*, dem Nachwort zu seinen Predigten, heißt, daß die Vollkommenheitsstufen der Predigten auf die mit den Ämtern wachsenden Fähigkeiten des Autors zurückzuführen seien (*obscure* als Diakon, *clarius* als *sacerdos*, *perfectius* als Bischof und Legat),²⁰ so ist das nicht auf die Ausarbeitungsstadien zu beziehen. Die verschiedenen Aggregatzustände kommen in allen Lebensphasen vor, wenngleich in der Brixener Zeit die ausgearbeiteten Formen deutlich überwiegen. Nikolaus hat als junger Prediger allerdings mehr exzerpiert, seine Predigten cento-artig aus anderen Autoren zusammengesetzt (ganz wie Geiler), später dann zu größerer Freiheit und Eigenständigkeit gefunden. Dabei ist festzuhalten, daß die Verkündigung von bereits von Anderen Gedachtem keine Wertminderung der Verkündigung bedeutet, sondern der Prediger *per se* Sprachrohr des Geistes ist. Und der Geist gibt ihm auch ein, wo er die Wahrheit findet, die er predigt. Das gilt in besonderem Maß für Geiler.

¹⁹ Bernkastel-Kues, Bibliothek des St. Nikolaus-Hospitals, Cod. Cus. 220. Ein weiterer Teil der Loseblatt-Sammlung des Nikolaus muß als verloren gelten.

²⁰ *De aequal.*: h X/1, N. 37, Z. 1–6.

Nikolaus' Aufzeichnungen sind zuerst ein arbeitsökonomisches Instrument, sie stellen einen Predigtthesaurus zur eigenen (Wieder-) Verwendung dar, ganz ähnlich wie die Geilerschen Notizen. Bei ihm allerdings sind sie in sonst nicht zu beobachtender Vollständigkeit erhalten und erlauben einen Einblick in seine Werkstatt. Die Expositionen und weiter ausgeführten Gerüstpredigten weichen nicht selten von den vermutlich nachträglich niedergeschriebenen ausführlichen Fassungen ab, sie enthalten Gedanken und Gliederungspunkte, die dann nicht ausgeführt erscheinen. Oder aus einer einmal ausgeführten Predigt wird eine neue abgeleitet (wie Predigt XIII-XV aus VIII).²¹ Auf der Kanzel überläßt Nikolaus sich der Inspiration: *dum praedicarem. incidit mihi*. Das geht dann in die nachträgliche Niederschrift ein, die für die eigene Nutzung und dann für die Publikation gefertigt wurde. Hier wären detaillierte Untersuchungen vonnöten, um den Umgang des Cusanus mit den Notizen und ihre jeweilige Interdependenz herauszustellen. Festzuhalten bleibt, daß er *lege artis* vorgegangen ist, wie wir das in der Übereinstimmung mit Geiler sehen können.

Nikolaus hat allerdings keine Schüler gefunden, die aus seinen Aufzeichnungen und, wie bei Berthold oder Geiler, ihren eigenen Ergänzungen und Phantasien, ein geschlossenes Predigtbuch gemacht hätten. Auch er selbst hat es, anders als Berthold, Peregrinus oder Jacobus de Paradiso, nicht vollendet, wenn auch begonnen. Ausgangspunkt des Textprozesses ist die Loseblatt-Sammlung C. Die Vaticana-Codices enthalten jedoch vielfach keine stimmigen Endfassungen, sondern auch noch verschiedene Aggregatzustände. Sie sind, anders als Nikolaus in *De aequalitate* behauptet, nicht von seiner geistigen Reifung (also dem Entstehungsdatum) abhängig, sondern teils vom Zufall (z. B. der Zeit für die Erstellung einer ausgeführten Fassung), teils vom Inhalt. Auf letzteres (was genauer zu untersuchen wäre) verweist Nikolaus in einem Brief an Kaspar Aindorffer im Kloster Tegernsee vom 22. September 1452: Bei bibelinterpretierenden Predigten entspräche die mangelnde Ausarbeitung und geringe Ausfeilung der Vielfalt der Auslegungsmöglichkeiten.

²¹ RUDOLF HAUBST, *Ein Predigtzyklus des jungen Cusanus über tätiges und beschauliches Leben*, in: MFCG 7 (1969) 15–46; EDM. VANSTEENBERGHE, *Autour de la docte ignorance. Une controverse sur la théologie mystique au XV^e siècle* (Münster 1915) 111; vgl. dazu MARCAEILKO ARIS, »Praegnans affirmatio. Gotteserkenntnis als Ästhetik des Nichtsichtbaren bei Nikolaus von Kues«, in: Theologische Quartalschrift 181 (2001) 97–111, hier 100.

Warum hat Nikolaus die beiden Vaticana-Bände in ihrem Werkstatt-Charakter belassen, so publiziert und seine Sammlung zur Erstellung von Abschriften ausgeliehen? Wenn man die geplante Brixener Edition und die Berlin-Magdeburger Handschrift zusammenzieht und gegen die Vaticana abgrenzt, so ist Nikolaus zweigleisig gefahren. Wie der Codex Berolinensis²² durch die registergestützte Anordnung per circulum anni zeigt, ist hier ein Handbuch geschaffen worden, das zur erbaulichen, vor allem aber prädikablen Nutzung dienen sollte. Die Codices Vaticani hingegen sind nicht als Handreichung, sondern als Autorenepitaphium gedacht, allerdings als sehr differenziert und subtil konzipiertes. Für eine Monumentalausgabe letzter Hand *aere perennius* wäre ja ein vollendetes Finish, eine polierte Gestalt angemessen. Nikolaus hätte das leisten können. Sie wäre z. B. durch eine Beschränkung auf die seit 1454 in größerem Vollendungsgrad niedergeschriebenen Homilien und Sermones unter dem Verzicht auf das Unausgearbeitete herstellbar gewesen. Denn die Zeit fehlte ihm, für alles eine geschlossene Form zu erarbeiten. Er ist anders vorgegangen, »textsortenspezifisch«. Denn es scheint mir die Einsicht zugrunde zu liegen, daß die schriftliche Predigt *per se* eine *res confecta* ist, die erst in der situativen mündlichen Aufbereitung ihr eigenes Ziel erreicht, gewissermaßen zu sich selbst kommt. Eine möglichst breite Fülle von Textbausteinen und Gliederungsangeboten dokumentiert diesen Charakter der Predigt als mündliches Ereignis in einem je neuen Hier und Jetzt am besten. Hierin unterscheidet sich die Cusanus-Sammlung von den angeführten (und nicht angeführten) lateinischen Predigtbüchern. Sie zeugt von tiefem Verständnis der Predigtsituation und von der Erwartung, der Leser werde damit umgehen können. Sie zielt also auf den reflektierten Benutzer. Diesen aber haben wir uns in zwei Idealtypen vorzustellen: als bewundernden und »genießenden« Rezipienten cusanischer Darstellungskunst und Theologie und als gelehrten, aber praxisorientierten »Verwerter«, der einen vorgegebenen Text sowohl ergänzt, kürzt, anpaßt, differenziert benutzt, wie auch genau diese Verfahren aus dem Predigtbuch lernt. Es bietet Hilfe zur Selbsthilfe sozusagen. Nikolaus will seinen Bistumsklerikern helfen, aus eigenem Verständnis und eigener Einsicht zu predigen und ihnen die Materialien nebst Modellen zur Hand geben. Das verschollene Autograph der Brixener Predigten

²² Handschrift Berlin, SBPK, Ms. germ. quart. 730.

wird ebenso charakterisiert: es handle sich um eine Aufzeichnung zur eigenen Erinnerung, woraus er mündliche Predigten gemacht habe, teils in deutscher, teils in lateinischer Sprache.²³ Daher brauche man einen gelehrten Theologen, der sie in eine systematische Ordnung bringe. Nikolaus' Predigten bieten kein *Dormi secure*, wie die Sammlung des Johannes von Werden heißt, sondern fordern zur Arbeit heraus.

Das betrifft nicht nur die Auswahl, sondern auch die Einfügung eigener Exempla, wie sie Nikolaus zweifellos verwendet hat. In der Predigt X verweist er darauf. »*Das Exempel von der Frau, die ins Wasser fiel, von der anderen, die sich in den Finger schnitt und der anderen, die sich das Rückgrat brach, sieh in deinem Büchlein, und von dem Käse wie in Gent usw.*« (20, 13–16). Oder »*Sieh Einzelnes im kleinen Buch*« (II, 22, 36).²⁴ Er scheint mündliche Geschichten, wohl auch eigene Erlebnisse festgehalten zu haben, um sie bei passender Gelegenheit zu verwenden. Die Exempla sind, wie wir gesehen haben, in den deutschen und lateinischen Predigtbüchern nur selten aufgezeichnet, obwohl sie für die gehaltene Rede vorausgesetzt werden müssen. Sie sind in hohem Maße situativisch und personenspezifisch, müssen ein je besonderes, lebenspraktisches Maß an Authentizität haben, um auf der Kanzel beglaubigend wirken zu können. Deshalb hat Nikolaus sein »Exempelbüchlein« nicht für wert gehalten, durch eine Reinschrift aufbewahrt zu werden. Seine Exempelgeschichten muß schon jeder Prediger selbst erfinden oder finden – in einem der Exempelhandbücher z. B.

Ich gehe also davon aus, daß die Vatikanischen Codices einer zweifachen Motivation entstammen. Sicher gelten sie – und das ist an dem hohen dekorativen Niveau auf den ersten Blick zu erkennen – der Sicherung der Memoria. Das war – zumindest der Behauptung nach – ja ein Standardzweck der autorzentrierten Predigtbücher wie der deutschen Predigten Bertholds oder Geilers. Nikolaus hat wohl auch an seine Diözesankleriker gedacht und eine Engführung der Paränese angestrebt. Man wird auch an den theologischen Diskurs in seiner Familia denken, die ihn lange begleitet hat und in der er Gesprächspartner fand. Diese waren vielleicht am besten in der Lage, die Variationen und Innovationen

²³ HEINRICH PAULI, *Die Aldobrandinuszitrate in den Predigten des Nikolaus von Kues und die Brixener Aldobrandinushandschrift*, in: MFCG 19 (1991) 103–182.

²⁴ *Sermo X*: h XVI, N. 20, Z. 13–16; *Sermo II*: h XVI, N. 22, Z. 36.

des Predigtbuchs und seine »gemischte Medialität« zwischen der Mündlichkeit des Kanzelvortrags und der ante- und postoralen Schriftlichkeit zu reflektieren und zu diskutieren.²⁵ Die Publikation steht also in der Mitte zwischen egozentrischer Memoria und einer *cura sacerdotium* nach zeitgenössischem Vorbild, wie etwa bei Peregrinus von Oppeln oder Jacobus de Paradiso.

Ähnliches gilt dann auch für die Druckausgaben des 16. Jh.s, die ebenfalls Memorial- und Gebrauchsliteratur bieten. Faber Stapulensis nutzt in seiner Pariser Edition den Angebotscharakter von Nikolaus' »Ausgabe letzter Hand«.²⁶ Er streicht in den Vaticana-Codices die Stellen an, die ihm theologisch wichtig erscheinen und benutzt sie als Textsteinbruch für einen neuen Text. Dieser ist zwar als Exzerpt bezeichnet, aber die einzelnen Abschnitte werden z. T. ohne Grenzmarkierungen hintereinander gesetzt, gelegentlich auch in der Reihenfolge vertauscht. So entsteht ein neues Textgewebe, das zwar noch unter den Themata der Einzelpredigten erscheint, aber diese weder dokumentieren noch zur Reproduktion aufbereiten soll. Zwei Indices im 1. Band dienen der Erschließung, einmal alphabetisch nach Textworten, dann, ebenfalls alphabetisch, nach den *in margine* ausgeworfenen Begriffen. So vermag der Benutzer sowohl das zu einem Textwort Versammelte abzurufen wie etwas zu zentralen Begriffen zu finden, der zweite Index funktioniert wie eine Suchmaschine. Damit kann theologische Arbeit systematischer Art am Text unterstützt werden, auch im Hinblick auf die Erstellung neuer Predigten. Faber benutzt also einerseits seine Vorlage so, wie Nikolaus seine Quellen benutzt hat, nämlich exzerpierend und durch Marginalien aufbereitend, andererseits aber bewahrt er den Zusammenhang der jeweiligen Predigt zumindest prinzipiell, zertrümmert ihn nicht, um dann alles unter Schlagworten oder zumindest verwandten Themen zu ordnen. Das mag einmal seinen Grund in der Bequemlichkeit Fabers haben, der sich einen Arbeitsgang erspart hat, dann ist es sicher auch der Respekt vor dem großen Namen des Cusanus, der auf der Titelvignette abgebildet ist: rechts der Autor in seinem Studio, mit der Hand schreibend, links zwei Drucker mit der Presse, entsprechend als *prelum* bezeichnet. Das Wortspiel mit der Weinpresse mag beabsichtigt sein: der Druck liefert

²⁵ Auf die Familia weist M.-A. ARIS [Anm. 21] hin.

²⁶ Zu Faber vgl. GUY BEDOUELLE, *Lefèvre d'Étaples et l'intelligence des écritures* (Genf 1976).

gewissermaßen ein Konzentrat der theologischen Trauben. Der Name des Autors schützt hier sein Werk vor völliger Mazerierung und Neukombination. Letzteres wäre prinzipiell nichts Ungewöhnliches, denn im Fall der Mystiker gibt es Sammlungen von Einzelaussprüchen. Und der in achtundzwanzig Handschriften anonym überlieferte *Fasciculus morum* ist nichts anderes als eine nach Lastern systematisierte Verknüpfung von mehr oder weniger wörtlich übernommenen Exzerpten.²⁷ Daß der Exzerpt des Stapulensis gerade wegen des großen Namens angenommen wurde, zeigt die Basler Neuauflage.

Abschließend bleibt die Frage zu beantworten, wie die mündliche Predigt des Cusanus im Vergleich zu anderen volkssprachlichen Predigten ausgesehen haben könnte. Ich beschränke mich auf die einzige deutsche Predigt, die in verschiedenen »Zuständen« erhalten ist, die Vaterunser-Predigt Nr. XXIII.²⁸ Nikolaus hat die Predigt am Neujahrstag 1440 in Augsburg gehalten. Auf Bitten Peters von Schauenberg, des Bischofs, schrieb er sie anschließend in deutscher Sprache nieder. Diesem Text fehlen eindeutige Predigtmerkmale, es ist eher eine deutsche katechetische Theologie, ein Text zum Lesen und Studieren, keine Rekreation des Predigerlebnisses wie bei den deutschen Predigten Bertholds oder Johannes Paulis Geiler-Editionen. Vermutlich wollte der Bischof seinen Geistlichen nicht nur die theologischen Gedanken übermittelt wissen – dann hätte er eine lateinische Fassung bestellt –, sondern auch die passenden deutschen Worte für die mündliche Predigt. Die relativ komplexe Syntax jedenfalls ist eindeutig für lesende Rezeption bestimmt und eine Sprach- und Argumentationsschule der deutschen Theologie. In einem anderen Punkt, dem des Aufbaus, reflektiert die deutsche Schriftfassung allerdings die Mündlichkeit: Im gleichfalls erhaltenen Exposé sieht die Predigt über Psalm 88,16 nämlich ganz anders aus: Sie umfaßt folgende Teile: 1. das Wandeln im Licht Gottes, 2. den Namen Gottes, 3. die Gerechtigkeit. Der 2. Teil wird in der deutschen Fassung stark gekürzt, der 3. fällt fort. Die Vaterunserauslegung hingegen

²⁷ *Fasciculus morum. A Fourteenth Century Preacher's Handbook*, ed. and translation by STEGFRIED WENZEL (Pennsylvania University Park/London 1989).

²⁸ Vgl. V. MERTENS, *Stimme und Schrift in der Predigt des Nikolaus von Kues*, in: Nikolaus von Kues als Prediger, Hg. von Klaus Reinhardt und Harald Schwaetzer (Regensburg 2004) 9–27. Ich verzichte darauf, die Reportationes h Nr. LXXVI und CXCI heranzuziehen.

wird neu eingeschoben. Wir können vermuten, daß letzteres der Grund für die Kürzung war, denn mit der kurzfristig interpolierten Herrengebetsesege war die Normalzeit einer gehaltenen Predigt von einer Stunde erreicht.

Nikolaus hat seine Predigtmaterialien ein zweites Mal benutzt: Anfang März 1451 zu Beginn seiner Legationsreise in Wien. Diese Ansprache wurde von einem Zuhörer mit- und nachgeschrieben und ist in drei Textzeugen erhalten. Daß eine *reportatio* einzig aus Wien erhalten ist, hat lokalspezifische Gründe. In Wien mit seiner Universität gab es Leute, die im Mitschreiben – allerdings in lateinischer Sprache – geschult waren. Fürs Deutsche kamen dort auch geistliche Frauen infrage, denn Wien war der deutsche Vorort der religiösen Laienbildung. Eine solche Mitschrift war vermutlich ein geplantes Unternehmen einer kleineren Gruppe: die Mitschreibenden wechselten sich ab, anschließend wurde der Text redigiert und überarbeitet. Hier sind gemäß der Intention der *reportatores*, das Predigt ereignis festzuhalten, Mündlichkeitsindizien bewahrt: die Redehaltung mit Exhortationscharakter, die Bilder und Gleichnisse. Das sind anscheinend Reflexe der aktuellen Predigt. Ob die große Allgemeinheit der Exempla (im Vergleich zu Berthold und Geiler) auf die mangelnde Vertrautheit des Cusanus mit der Lebenspraxis seines Wiener Publikums zurückzuführen ist oder einer grundsätzlichen narrativen Askese entsprach, ist schwer zu entscheiden. Es ist anzunehmen, daß Nikolaus, wie die zitierten Hinweise in seinen Predigten nahelegen, auch hier Beispielerzählungen eigener Prägung eingesetzt hat, sie jedoch nicht aufgezeichnet wurden, da die kundigen Reportatoren wußten, daß Exempla zum Hören und nicht zum Lesen gemacht sind (wie Jakob von Vitry sagt), also zur situativen Varianz der Predigt gehörten.

Nikolaus verwertete sein Material ein drittes Mal am 31. Juli 1455 als Bischof von Brixen für eine Kirchweihpredigt. Hier sind zwei neue Teile vorangestellt (1. Warum, 2. Wie der Christ beten soll), die weitgehend Exzerptcharakter haben und auf Aldobrandin von Toscanella und Thomas zurückgehen. Wir sehen daraus, daß für Cusanus auch in der späten Predigt die Nutzung fremden Materials selbstverständlich war. Neu ist die Form: der Dialog. Nikolaus verwendet ihn gelegentlich in seinen Entwürfen, das scheint jedoch eher eine Erarbeitungsform als eine Vortragsform zu sein. Eine mündliche Umsetzung mit der Durchdeklinierung von 57 Fragen und Antworten auf der Kanzel kann man sich nicht gut vorstellen.

Welche Schlüsse auf die spezifische Predigtweise von Cusanus lassen sich aus diesen Beobachtungen ziehen? Er verwendet sein Material situationsadäquat, kürzte, erweiterte, ergänzte. Er setzte *ad hoc* Beispielerzählungen ein. Er intensivierte die Rede durch Anreden und Aufforderungen, Fragen und Ausrufen, Sprichwörter, fingierte Dialoge. Bezüge zur Lebenspraxis der Zuhörer scheint er weniger als Berthold oder Geiler eingebracht zu haben. Ihm war die Lehre wichtiger als die Ermahnung – oder er hat vornehmlich erstere festgehalten, in der Ausführung kann er durchaus pragmatischer gewesen sein.

Wenn wir die wenigen Äußerungen über seine Predigt heranziehen, wird der Eindruck einer engagierten, klar formulierten Lehrpredigt bestätigt: seine Worte seien *affabilis, humilis, benigne* gewesen. Sie scheinen also das Verständnis der Zuhörer nicht generell überfordert zu haben, selbst wenn Nikolaus einmal meint, in Brixen seien die Predigten zu anspruchsvoll gewesen. Anspruchsvoll – gewiß, und darin zeichnet er sich vor Berthold, vor Peregrinus, vor Geiler aus. Leider haben wir seine »Deutsche Theologie« nur in dem Augsburger Traktat, sonst könnten wir ihn sicherlich an die Seite Meister Eckharts stellen. Beide waren intensiv im internationalen Betrieb – sei es der Wissenschaft, sei es der Kirchenorganisation – tätig, aber Eckhart übernahm dann Aufgaben, in denen das Deutsche sein Medium der theologischen Arbeit wurde. Eine vergleichbar spirituell anspruchsvolle Gruppe wie die Monialen gab es für Nikolaus anscheinend nicht. Seine Brixener Gläubigen jedenfalls scheinen nichts Volkssprachliches zum Nachlesen verlangt zu haben und auch der Augsburger Bischof blieb eine Ausnahme. So ist die volkssprachliche Predigt des Cusanus für uns verklungen – wie es der Theologie der lebendigen Stimme angemessen ist.

Wenn wir sie in der Predigtlandschaft des 15. Jh.s situieren, so liegt sie zwischen der Pfarrpredigt, der Brot- und Butterpredigt sozusagen, und der hochtheologischen Predigt Meister Eckharts relativ nahe bei diesem. Dazwischen finden sich die Handbücher ranghoher Ordensleute wie Peregrinus und Jakob, die auf den Wunsch nach Qualitätspredigten reagieren und ihre Erfahrungen aus der *cura monialium* und der akademischen Lehre sorgfältig dosiert einbringen. Geiler von Kaysersberg fassen wir genauer, wenn auch nicht präzise, was die Predigtweise betrifft. Er hat mit der Straßburger Prädikatur einen Resonanzraum, der eine spirituell anspruchsvollere Predigt wohl erlaubt hätte. Er scheint jedoch mehr

Wert auf Verständlichkeit als auf theologische Subtilitäten gelegt zu haben als Nikolaus. Dabei hatte dieser, wenn er in Brixen *ad populum* sprach, ein weit weniger gebildetes Publikum. Es waren neben Landadligen und wenigen Großbürgern vor allem Weinbauern und Händler, die Stadt war klein.²⁹ Zwar nahm er mit der Bevorzugung der Perikopenhomilie darauf Rücksicht, aber daß die Predigt oft über die Köpfe dieser Gemeinde ging, verwundert nicht. Vermutlich waren ihm zwei Gruppen wichtiger: der Diözesanklerus und seine Familia. So erklärt sich die Unermüdlichkeit des Cusanus, mit der er anspruchsvolle Predigten hielt. Die Interdependenz von Predigt und philosophisch-theologischem Werk ist offensichtlich. Wir können annehmen, daß die Predigt sein Labor war, sie ermöglichte, Gedanken auszuprobieren und zu entwickeln. Das war auch in geringer Abhängigkeit von den Zuhörern möglich, fast so wie Meister Eckhart vor dem Opferstock. Die implizite Aufforderung zur Diskursivität, die die Predigtsituation bedingt, wirkt als Impuls zum Schreiben, zum Entwickeln und Formulieren. So gesehen, haben wir dann von den Predigten doch das Entscheidende: die Versuchsanordnungen. Daher fällt es uns leichter, auf die verklungene Stimme des Cusanus zu verzichten.

²⁹ Vgl. ERIKA KURTATSCHER, *Brixen, Klausen und Bruneck im Spätmittelalter – urbane Strukturen unter bischöflicher Herrschaft im Spiegel der Personengeschichte*, in: Helmut Flachenecker u. a. (Hgg.). *Stadt und Hochstift. Brixen, Bruneck und Klausen bis zur Säkularisation 1803* (Bozen 2000) 187–204; H. HEISS, *Eine neue Stadt – Brixen an der Schwelle zum 16. Jahrhundert*, in: *circa 1500. Ausstellungskatalog Landesausstellung 2000* (Mailand 2000) 215–218.

Grüßwort des neuen Vorstandes
der Casanova-Gesellschaft
Prof. Dr. Wolfgang Iwan

Sehr gern sage ich als neuer Vorsitzender der Casanova-Gesellschaft ein Grüßwort in dieser ersten Versammlung der Freunde der Casanova-Gesellschaft, die der Wissenschaftliche Beirat als der Organ der Casanova-Gesellschaft vorsteht.

Dieser Beirat hat die Aufgabe, die Förderung des Werkes der Casanova-Gesellschaft zu unterstützen und ihm eine geeignete und wirksame Wirkung zu verschaffen.

GRUSS- UND DANKESWORTE

Ähnlich meiner Welt zum Neuenstein habe ich mich am 9. Oktober den Mitgliedern vorgestellt, indem ich im Rahmen dieser von der Leitung vorgesehenen Ziele einige Aufgaben benannt habe, die ich – die Herausforderung meiner Vorgänger nicht in Anspruch und ganz in meinem Sinne – als vornehmlich anzuheben möchte. Diese sind auch überall in der Karte wiedergegeben.

1. Die Öffnung der Arbeit unserer Gesellschaft für die Jugend

Die Kulturwissenschaften und besonders die Philosophie bringen davon überzeugt, daß menschliches Verhalten zu verstehen wegen seiner Komplexität nicht ohne Kenntnis der sozialen Gestalt und die schon in Angriff genommenen Bemühungen Casanovas in die schulischen Lehrgänge für die Fächer Religion, Philosophie, Geschichte und auch teilweise in universitätswissenschaftliche Fächer einzuführen, vorzuschlagen und zu betonen ist.

Dazu gehört zwar auch, daß die Casanova-Gesellschaft nach Bestmöglichkeit dazu beiträgt, die Lobby für die Lehre und Vermittlung der humanistischen Sprache in Schulen und vor allem in den Hochschulen zu verstärken.

Das heißt auch, daß möglichst breite Stimmzettel durch Förderung und Ausbreitung von den Hochschulen – wie es immer immer in der Universität Wien vorbildlich mit der Casanova-Gesellschaft und geleistet werden.

Grußwort des neuen Vorsitzenden
der Cusanus-Gesellschaft,
Prof. Dr. Wolfgang Lentzen-Deis

Sehr gern sage ich als neuer Vorsitzender der Cusanus-Gesellschaft ein Grußwort, ist doch unsere Gesellschaft die Trägerin der Symposien, die der Wissenschaftliche Beirat als ein Organ der Cusanus-Gesellschaft veranstaltet.

Unsere Satzung formuliert das Ziel, »die Erforschung des geistigen Werkes des Nikolaus von Kues durch ideelle und materielle Förderung zu unterstützen und ihm eine allgemeine und vertiefte Wirkung zu verschaffen«.

Anlässlich meiner Wahl zum Vorsitzenden habe ich mich am 9. Oktober den Mitgliedern vorgestellt, indem ich im Rahmen dieser, von der Satzung vorgegebenen Ziele einige Aufgaben benannt habe, die ich – die Bemühungen meines Vorgängers fortsetzend und ganz in seinem Sinne – als vordringlich ansehe. Ich möchte diese jetzt noch einmal in aller Kürze wiederholen.

1. Die Öffnung der Arbeit unserer Gesellschaft für die Jugend.

Als Religionspädagoge und Fachlehrer für Philosophie bin ich davon überzeugt, dass cusanisches Gedankengut heutigen jungen Menschen helfen kann, ihren Weg zu finden. Deshalb sind die schon in Angriff genommenen Bemühungen, Cusanus in die schulischen Lehrpläne für die Fächer Religion, Philosophie, Geschichte und auch teilweise in naturwissenschaftliche Fächer einzubringen, weiterzuführen und zu intensivieren.

Dazu gehört etwa auch, dass die Cusanus-Gesellschaft nach ihren Möglichkeiten dazu beiträgt, die Lobby für die Lehre und Vermittlung der lateinischen Sprache in Schulen und vor allem in den Hochschulen zu verstärken.

Wie bisher und noch vermehrt können Studierende durch Stipendien und Angebote etwa an den Hochschulen – wie es unser Institut an der Universität Trier vorbildlich tut – auf Cusanus hingewiesen und gefördert werden.

2. Option für die Ökumene

Eine zweite Option scheint mir die Betonung der ökumenischen Dimension cusanischen Denkens im weiten Sinn des griechischen Wortes »oikumene«, nicht nur im Blick auf die christlichen Kirchen, sondern auf die große Ökumene der Weltreligionen. Hier gewinnt Nikolaus von Kues in der heutigen Weltsituation und in der Bildungssituation neue Aktualität. Mit Recht sieht die Satzung der Cusanus-Gesellschaft vor, dass unsere Gesellschaft übernational und politisch wie auch konfessionell nicht gebunden ist. Die kirchlich-christliche, theologische Verwurzelung und Überzeugung des Nikolaus von Kues steht ganz und gar nicht im Widerspruch zu ökumenischer Öffnung für den Dialog mit den anderen Religionen und Weltanschauungen. Diese Öffnung und dieser Dialog führen nicht zu Harmonisierung und Gleichgültigkeit gegenüber der religiösen Wahrheit, sondern zu tieferer Erkenntnis eigener Position und zu wahrhaft menschlicher Bildung.

Mit dieser Option, die eng mit der ersten Option für die Jugend zusammenhängt, ist ebenso ein dritter Gesichtspunkt verbunden, den ich noch nennen möchte.

3. Option für breite Erwachsenenbildung

In den nächsten Jahren sollten die Bemühungen der Cusanus-Gesellschaft um eine Breitenwirkung besonders der Institutsarbeit fortgesetzt werden. Auch hier haben die unter Führung von Dr. Gestrich eingeleiteten Aktivitäten Wege gewiesen, die wir weitergehen sollten. Cusanus gehört in die kirchlichen Akademien, in die Volkshochschulen und die allgemeine Erwachsenenbildung.

Ich erinnere an den cusanischen Gedanken des »Laien« als Sinnbild wie Vorbild für Menschen, die – auch wenn sie der Philosophie und der lateinischen Sprache unkundig waren – durch ihre Unvoreingenommenheit und ihr Vertrauen in das eigene Denken, in das jedem Menschen inwohnende geistige Licht in »docta ignorantia«, jenem belehrten und sich belehren lassenden Nichtwissen, zu höchsten Einsichten gelangen können.

Damit berühre ich auch das Thema dieses Symposions. Mein eigenes Studium der Sermones hat mich vor Jahren zu einer für mich überraschenden Erkenntnis geführt: Die politischen und reformerischen Ziele

des kurialen Diplomaten Nikolaus, die ökumenischen Absichten des Unionstheologen, die erkenntnistheoretischen Spekulationen des Philosophen, die mathematischen und kosmologischen Beobachtungen des Naturkundlers und seine medizinischen Einsichten, all das, was den universalen Geist des Cusanus auszeichnet, bleibt letztlich unverstanden, wenn der zentrale Bezugspunkt seines Denkens und Wirkens nicht gesehen wird: Nikolaus war ein tiefgläubiger, gottverbundener Mensch, ein aus den biblischen Schriften lebender, betender, spekulierender und denkender Theologe, ein unermüdlicher Seelsorger, ein besorgter Bischof und eindringlicher Prediger.

Ich kann an Diskussionen des gestrigen Tages anknüpfen. Die Sermones des Nikolaus von Kues gehören formal dem eigenen literarischen Genus der mittelalterlichen Predigttradition an, in der sich Nähe zur Bibel, Verkündigung und philosophische Spekulation miteinander verbinden. Auf diese Einheit von Verkündigung und Philosophie weisen die Verflechtungen zwischen den Sermones und den übrigen Schriften hin, die ich in meiner Arbeit über die christologischen Predigten des Cusanus¹ aufzuzeigen versucht habe. Von den Sermones aus fällt aber neues Licht auf das Gesamtwerk des Cusanus.

Ich wünsche unserem Symposion, dass es dazu beitrage, das in der bisherigen Forschung vielleicht noch zu wenig beachtete dialogische, pragmatische, glaubensmittlerische Interesse des Cusanus, das seine Sermones und darüber hinaus seine ganzen Schriften und sein Leben und Wirken zutiefst bestimmt, deutlicher zu machen.

Dankwort von Prof. Dr. Klaus Kremer an den Bischof von Trier beim Empfang am Freitag, dem 22. 10. 2004

Sehr verehrter, lieber Herr Bischof Reinhard,
Sie haben sich nicht nur die Zeit genommen, unserem abendlichen Gottesdienst als Leiter vorzustehen, sondern Sie haben darüber hinaus in Ihre ohnehin vollgepackte Zeit auch noch die Vorbereitung einer cusanischen Predigt über die Gottesmutter Maria hineingenommen. Dafür danken wir

¹ *Den Glauben Christi teilen. Theologie und Verkündigung bei Nikolaus von Kues* (Stuttgart-Berlin-Köln 1991).

Ihnen von ganzem Herzen, und zwar nicht nur für Mühe und Arbeit, sondern ganz besonders für die imponierende Darbietung der cusanischen Ausführungen über Maria, unser aller himmlische Mutter.

Auch wem der Zugang zu Maria aufgrund anderer Religionszugehörigkeit nicht ohne weiteres gegeben ist, der kann aufgrund der Auslegung des Engelswortes *gratia plena* durch Cusanus einen Weg zu Maria eröffnet bekommen. In *Sermo LXVIII*¹ zum Fest Maria Heimsuchung im Jahre 1446 in Mainz, jedoch auch in anderen Predigten, geht Cusanus den Engelsgruß so an, daß er mit Nachdruck und Nachhaltigkeit hervorhebt: Bevor Christus, das Wort Gottes, im Schoße Marias empfangen wurde, mußte Er zuerst in der Seele Marias empfangen werden. D. h.: Erst als eine *im Geiste* Wiedergeborene war Maria eine solche, daß das Wort Gottes in ihr Fleisch werden konnte. Genau das sei mit den Worten »voll der Gnade« gemeint, nämlich daß der Herr *zuerst* in ihrer *Seele* war. Wörtlich: »Sie empfing daher in ihrer Seele vom Wort Gottes, welches sie aufnahm, daß sie in die Kindschaft Gottes (*filiatio Dei*) übergehe, als der Herr mit ihr war.«

Das ist exakt das cusanische Programm der Gott- bzw. Christusförmigkeit, der *dei-* bzw. *christiformitas*, das *alle* Menschen angeht, einerlei zu welcher Religion sie sich bekennen. Cusanus kann dieses Programm auch unter Worten wie *homo interior* gegenüber *homo exterior*, wie *conformatio*, *transmutatio* bzw. *-formatio* und ähnlichen zum Ausdruck bringen. An Maria ist diese *dei-* bzw. *christiformitas* in vorbildlicher Weise vollzogen worden. Um es noch einmal mit anderen Worten des Nikolaus in dieser Predigt zu sagen: »Und durch diese Wiedergeburt ging Marias Geist über in die Sohn- bzw. Tochterschaft Gottes. Und *deswegen* fand sie Gnade bei Ihm, der »mit ihr war«, und verdiente so, Ihm ihren Leib als Mutter zur Verfügung zu stellen.« Die Priorität ist deutlich gesetzt: erst die Gottförmigkeit, dann die Mutterschaft Gottes. Auch wem daher die Gottesmutterschaft Marias Schwierigkeiten bereitet, was heute sogar für sehr viele Christen gilt, könnte, ausgehend von der vorgängigen Gott- bzw. Christusförmigkeit Marias, einen neuen Anlauf zum rechten Verständnis von der Gottesmutterschaft Marias nehmen. Offenbar brauchen wir Maria. Denn in der Bereitstellung ihres Leibes als Mutter hat sie das getan, erklärt Cusanus, was für uns alle notwendig war, um die Kindschaft

¹ h XVII, N. 19, Z. 1–22.

Gottes zu erlangen. »Sie«, fährt Cusanus fort, »hat uns daher die Kindschaft Gottes dadurch geschenkt, daß sie der Welt den Sohn gebar, in dem allein wir die Kindschaft Gottes erlangen können.«²
 Ich höre auf und wünsche einen guten Appetit.

Schlußwort von Prof. Dr. Klaus Kremer

Am Ende des ersten Teiles unseres Symposions über die *Sermones* des Nikolaus von Kues verbleibt mir die angenehme Aufgabe, einen vielfältigen Dank zum Ausdruck zu bringen.

Dieser Dank richtet sich zunächst an die *Referenten* und *Moderatoren* des Symposions, sodann an den *Regens* des Bischöflichen Priesterseminars, Herrn Dr. Georg Bätzing, der als Hausherr auch der Promotionsaula uns diesen herrlichen, aus dem 18. Jahrhundert stammenden Rokoko-Saal zur Verfügung gestellt hat. Mein Dank geht sodann an Herrn *Bischof Dr. Reinhard Marx* für den Gottesdienst am Freitag abend, in welchem er uns, selbst angesteckt von dem Bilderreichtum einer ganz frühen Cusanus-Predigt über Maria (*Sermo VIII*), in intellektuell aufschlußreicher und zugleich frommer Weise an das Geheimnis Marias heranführte. Nikolaus war noch Diakon, als er diese Predigt am Feste Maria Himmelfahrt 1431 wohl zu Koblenz hielt.

Mein Dank kann und will die Geldgeber nicht übergehen, ohne die eine derartige Tagung gar nicht durchgeführt werden könnte. Ich nenne gern die *Cusanus-Gesellschaft* mit Sitz in Bernkastel-Kues, die *Fritz Thyssen Stiftung*, die *Deutsche Forschungsgemeinschaft* und den *Evangelischen Kirchenkreis Trier*. Herrn *Kurt Grünwald*, ehemals Angestellter im medientechnischen Bereich der Universität Trier und heute im Ruhestand lebend, habe ich für die Aufstellung der technischen Geräte und die akustische Aufnahme von Vorträgen und Diskussionsbeiträgen zu danken, Frau *Anja Ruzicka* für die Betreuung des Tagungsbüros, Herrn *Thorsten Hoffmann* für die Bedienung des mobilen Mikrophons, dem *Service-Personal* des Priesterse-

² In der unbefangenen, vielleicht allzu naiven Annahme, der Bischof predige auf der Grundlage eines Manuskriptes, kam ich leider nicht auf den Gedanken, ein Mikrophon zur Aufnahme des Predigttextes aufstellen zu lassen. Daher ist uns dieser bereichernde Text verloren gegangen. Es bleibt immerhin die gute Erinnerung.

minars für die Bereitstellung von Getränken und die Vorbereitungen des Empfangs am Freitag abend.

Ich danke denen in ganz besonderer Weise, die von der Arbeitsleistung her wohl zuerst hätten genannt werden müssen, der Sekretärin vom Cusanus-Institut, Frau *Ingrid Fuhrmann*, und Herrn *Dr. Alfred Kaiser*, in dessen Verantwortung die Satzerstellung der MFCG-Reihe und anderer vom Cusanus-Institut herausgegebener Schriften liegt. Ohne die wirklich *aufopferungsvolle* und *kompetente* Arbeit dieser beiden sowohl bei der Vorbereitung wie Realisierung dieses Symposions, wie auch der vorangegangenen in den letzten 15 Jahren, wären diese nicht zustande gekommen.

Zu guter Letzt möchte ich über den genannten Kreis hinaus Sie alle, meine Damen und Herren, die *Teilnehmerinnen und Teilnehmer*, in meinen Dank einschließen. Ich wünsche Ihnen eine gute Heimreise und würde mich freuen, wenn wir uns alle im nächsten Jahr zum zweiten Teil dieses Symposions über die *Sermones* des Nikolaus von Kues wieder hier in Trier treffen könnten. Der diesjährige erste Teil des Symposions hat uns in erster Linie mehr mit äußeren Kriterien der cusanischen Predigtentwürfe bekannt gemacht: das Verhältnis von Philosophie und Theologie in den Entwürfen, der Gedanke einer Entwicklung, Cusanisches und Eckhartisches Predigtwerk und ähnliches mehr; der zweite Teil wird sich der Aufgabe zuwenden, den inhaltlichen Reichtum der *Sermones* zur Darstellung zu bringen und will gleichzeitig dabei zu zeigen versuchen, ob und was wir daraus für die aktuelle Predigtkultur lernen können.

DER BEGRIFF VINO INTELLECTUALIS IN DEN GUSANISCHEN SCHRIFTEN

Von Klaus Kessler, Tübingen

I. Das begriffliche Umfeld

Um zu einer Klärung dessen zu gelangen, was *vino* unter sich versteht, ist es notwendig, bzw. empfehlenswert, sich zunächst mit dem Umfeld des Wortes zu befassen, d. h. mit den

ERGÄNZENDE BEITRÄGE

Der Grundgedanke der Arbeit ist die Klärung des Begriffs *vino intellectualis* im Zusammenhang mit der Aristotelischen Theorie der *phantasia* im 13. Jahrhundert. In der ersten Hälfte des 13. Jahrhunderts wurde der Begriff *vino intellectualis* in den philosophischen Texten aufgeführt, und zwar vor allem in den Schriften von Thomas Aquinas und Albertus Magnus. Diese beiden Philosophen haben sich mit dem Begriff *vino intellectualis* beschäftigt, und zwar in den ersten beiden Büchern des *Summa Theologiae* von Thomas Aquinas und in den *Summa Theologiae* von Albertus Magnus.

1. Die Metaphysik des Aristoteles ist die Grundlage der Philosophie des Mittelalters. In der ersten Hälfte des 13. Jahrhunderts wurde der Begriff *vino intellectualis* in den philosophischen Texten aufgeführt, und zwar vor allem in den Schriften von Thomas Aquinas und Albertus Magnus.

2. Thomas Aquinas hat den Begriff *vino intellectualis* in den ersten beiden Büchern des *Summa Theologiae* verwendet. In der ersten Hälfte des 13. Jahrhunderts wurde der Begriff *vino intellectualis* in den philosophischen Texten aufgeführt, und zwar vor allem in den Schriften von Thomas Aquinas und Albertus Magnus.

3. Die Aristotelische Theorie der *phantasia* ist die Grundlage der Philosophie des Mittelalters. In der ersten Hälfte des 13. Jahrhunderts wurde der Begriff *vino intellectualis* in den philosophischen Texten aufgeführt, und zwar vor allem in den Schriften von Thomas Aquinas und Albertus Magnus.

4. Die Aristotelische Theorie der *phantasia* ist die Grundlage der Philosophie des Mittelalters. In der ersten Hälfte des 13. Jahrhunderts wurde der Begriff *vino intellectualis* in den philosophischen Texten aufgeführt, und zwar vor allem in den Schriften von Thomas Aquinas und Albertus Magnus.

DER BEGRIFF VISIO INTELLECTUALIS IN DEN CUSANISCHEN SCHRIFTEN

Von Klaus Kremer, Trier

I. Das begriffliche Umfeld

Um zu einer Klärung dessen zu kommen, was NvK unter *visio intellectualis/intellectiva* bzw. auch *visus intellectualis/intellectivus* versteht, ist es erforderlich, zuerst einmal das begriffliche Umfeld abzutasten.¹

¹ Der Grundfehler der Arbeit B. HELANDER, *Die visio intellectualis als Erkenntnisweg und -ziel des Nicolaus Cusanus* (Uppsala 1988), besteht in folgendem: Statt rein begriffsstatistisch zunächst einmal die Begriffe *visio* bzw. *visus intellectualis* in den cusanischen Texten aufzuspüren, wird gleich auf den ersten Seiten erklärt, daß *docta ignorantia* und *coincidentia oppositorum* wesentliche Bestandteile der *visio intellectualis* seien. Schlechter kann man das Pferd nicht von hinten aufzäumen. So kommt es auf den ersten Seiten schon zu einigen nicht zutreffenden Aussagen:

1. Die Mystik sei in dieser *visio intellectualis* einbegriffen (1, 2, 6, 7, 8), wogegen es die erklärte Lehre des Cusanus ist, daß in der *mystica visio* bzw. *unio Dei sine velamine intellectus* und alle *intelligibilia* überwunden werden müssen.

2. Entgegen Helander (5) ist festzuhalten, daß Cusanus zwar nicht den Begriff *coincidentia*, wohl aber den Begriff *coincidentia oppositorum* gebildet hat. Ich verweise auf die Arbeit von St. MEIER, *Von der Koinzidenz zur coincidentia oppositorum. Zum philosophiehistorischen Untergrund des cusanischen Koinzidenzgedankens*, in: *Die Philosophie im 14. u. 15. Jahrhundert. Bochumer Studien zur Philosophie*, hg. v. K. Flasch, R. Imbach, B. Mojsisch, Bd. 10 (Amsterdam 1988) 321–342, hier 336.

3. Die *coincidentia oppositorum* bedeutet nach Helander die Beibehaltung des Unterschiedlichen »in der Form einer Ergänzung, sodass in Gott ein harmonisches Sowohl – Als – Auch des Unterschiedlichen bestehen bleibt. Wie dies geschieht, ist unerklärlich«. Das ist wirklich unerklärlich! NvK hat uns das aber auch nicht zugemutet. Es heißt bei ihm z. B. *De vis.* 13: h VI, N. 54, Z. 4–8: »Die Andersheit ist aber in der Einfachheit ohne Andersheit, weil sie die Einfachheit selbst ist. Alles nämlich, was von der absoluten Einfachheit ausgesagt wird, fällt mit ihr in eins, da dort Haben Sein ist. Die Entgegensetzung der Entgegengesetzten ist eine Entgegensetzung ohne Entgegensetzung, sowie das Ende des Endlichen ein Ende ohne Ende ist.«

4. Die Behauptung von B. Helander (8), Cusanus habe »eine *visio Dei* in Form einer Entrückung ... offensichtlich einige Male erlebt«, ist durch nichts abgedeckt. Vielmehr teilt NvK im Brief vom 22. September 1452 an Abt Aindorffer ausdrücklich mit, daß er diese Schau Gottes noch nicht erlebt habe: *nondum enim gustavi*: E. VAN-STEENBERGHE, *Autour*, a. a. O. (Anm. 2) p. 113, lin. 7. Spätere Mitteilungen des NvK über eine solche *peak-experience* liegen nicht vor. Auch nicht *De vis.* 17: h VI, N. 79,

1. Nicht die *mystica visio*

Gemäß *De possesset*,² wo dieser Begriff erscheint, führt die *mystica visio* über allen Sinn, Verstand (*ratio*) und die Vernunft (*intellectus*) hinaus, dorthin,

Z. 9–14,

5. Zutreffend ist auch nicht die Deutung der *Epistola* am Ende von Buch III *De docta ignorantia*, wonach die Aussage des Cusanus von dem *superno dono a patre luminum* im Sinne »einer plötzlichen Entrückung« zu verstehen sei (8).

Der Aufsatz von I. MANDRELLA, *Der wissenschaftstheoretische Primat im Denken des Cusanus: Mathematik oder Metaphysik?* in: MFCG 29 (2005) 183–200 zeigt, daß NvK die im thomanischen Kommentar zu BOETHIUS' Schrift *De Trinitate* enthaltene Wissenschaftstheorie wohl bekannt war, wenn das auch »nicht zweifel- und lückenlos zu beweisen ist« (183). Die Arbeit kommt zu dem Ergebnis, daß kaum »die Mathematik bei Cusanus als Leitwissenschaft den wissenschaftstheoretischen Primat einnimmt« (197), sondern die *contemplatio theologica* als *visio intellectualis* (200⁵⁹). Was diese *visio intellectualis* ist, wird an keiner Stelle erläutert. So bleibt die Untersuchung unvollendet.

Auf die *visio intellectualis* kommt öfter, anscheinend schwerpunktmäßig, H. SCHWAETZER zu sprechen. In einem Artikel zum 600. Geburtstag des NvK im *Rheinischen Merkur*, Nummer 20, 2001, S. 33, der die Überschrift trägt: »Sei das, was du willst«, lesen wir außer der erstaunlichen Behauptung, daß »Cusanus – der wohl auch als Erster den Begriff Idee der Idee(n) verwendet – diese Fähigkeit des Menschen, Ideen in einem rein geistigen Prozeß aus sich zu entwickeln, »intellektuelle Anschauung« (*visio intellectualis*)« nennt. Weder läßt sich der Begriff »Idee der Idee(n)« noch die von H. Schwaetzer Cusanus zugeschriebene Behauptung bei NvK belegen, wonach »alle Ideen ihrerseits »Ausfaltungen« der einen Idee der Ideen, des Denkens selbst« sind.

Hinter dem Begriff *forma formarum* – nur der kommt bei Cusanus vor – steht, wie R. KLIBANSKY schon 1970 in h VII (nota 22, p. 79) nachgewiesen hat, die auf ORIGENES zurückgehende Formulierung ἰδέα ἰδεῶν . Weiter ist anzuführen die bei PLOTIN, *Enneade* VI 7, 17, 35, von ARISTOTELES (*De anima* III 8: 432 a 2) zwar übernommene, aber neu gedeutete Formel εἶδος εἰδῶν . Ferner bildet für die cusanische Formulierung *forma formarum* PHILO VON ALEXANDRIEN *De migratione Abrabami* 103 den Hintergrund, der den Logos Gottes »Idee der Ideen« nennt (vgl. K. BORMANN, *Nikolaus von Kues. Philosophisch-theologische Werke*, lat.-deutsch, Bd. 3 [Hamburg 2002] S. 55, Anm. 79 zu *De principio*). Angeregt zu seiner Formulierung *forma formarum* wurde NvK vor allem durch die SCHULE VON CHARTRES (vgl. Klibansky und Bormann ebd.).

Im Unterschied zu Schwaetzer, wonach die intellektuelle Anschauung (*visio intellectualis*) die »Fähigkeit des Menschen (bedeutet), Ideen in einem rein geistigen Prozeß aus sich zu entwickeln«, kommt die hier vorgelegte Untersuchung über *visio intellectualis* doch zu einem anderen Ergebnis.

Ausführlicher kommt H. Schwaetzer auf die *visio intellectualis* in seinem Aufsatz von

wo der Aufstieg jeder erkennenden Kraft sein Ende und die Enthüllung des unbekanntes Gottes ihren Anfang nimmt. Eine spätere Stelle in dieser Schrift nennt sie eine *visio in tenebra*.³ Diese *mystica visio*, die auch in *De aequalitate*⁴ angesprochen ist, ebenso im *Brief* an Abt Aindorffer vom 22. September 1452,⁵ nennt Cusanus im *Brief* vom 14. September 1453 an denselben eine *visio sine velamine*.⁶ Sie wird in diesem *Brief* weiterhin charakterisiert als *unio Dei*,⁷ der Schauende muß jedes Intelligible, ja sich selbst übersteigen, eintreten in Dunkelheit und Finsternis.⁸ Aufhebung und Setzung, Negation und Affirmation fallen in dieser *Theologia mistica*⁹

2003 zu sprechen: *Aenigmatische Naturwissenschaft. Nicolaus Cusanus und die frühneuzeitliche Naturwissenschaft*, in: Nikolaus von Kues. Vordenker moderner Naturwissenschaft? (Regensburg 2003) 9–23, bes. 20–22. Was erfahren wir?

– Kant habe zwar die theoretische Möglichkeit einer intellektuellen Anschauung eingeräumt, aber praktisch dem Menschen abgesprochen (20).

– Dagegen habe Cusanus »unbestreitbar Positionen vertreten, die dem deutschen Idealismus und Goethe ausgesprochen verwandt sind. Er [Cusanus] kennt eine »visio intellectualis«, und sie ist ihm Erkenntnisweg und Erkenntnisziel«. Als Beleg dafür wird die Arbeit Helander angeführt (21).

– »Was Cusanus denkt, ist in der Konsequenz nichts anderes als das sich selbst anschauende Ich des Deutschen Idealismus« (22).

Vgl. auch seinen Aufsatz *Die intellektuelle Anschauung als methodisches Prinzip einer naturwissenschaftlichen »scientia aenigmatica«*, in: MFCG 29 (2005) 247–261.

² h XI/2, N. 15, Z. 1–4; vgl. auch *Brief* v. 14. 9. 1453 an Abt Aindorffer von Tegernsee, in: E. VANSTEEBERGHE, *Autour de la »Docte ignorances«. Une controverse sur la Théologie mystique au XV^e siècle*, in: BGPhMA 14, 2–4 (Münster 1915) p. 116, lin. 3: Deum mystice videre.

³ *De poss.*: h XI/2, N. 74, Z. 19.

⁴ h X/1, N. 14, Z. 17–23.

⁵ In: *Autour*, a. a. O. (Anm. 2) p. 112, lin. 26f. 38f.; *Brief* v. 14. 9. 1453, ebd. p. 116, lin. 3. Vgl. auch *De vis.* 17: h VI, N. 79, Z. 7–11, wo von der Paulus zuteil gewordenen *visio revelata irrevelabilis* die Rede ist.

⁶ In: *Autour*, a. a. O. (Anm. 2) p. 114, lin. 4 sq.

⁷ Ebd. lin. 4.

⁸ Ebd. lin. 7–15. Schon *De sap.* I: h ²V, N. 17, Z. 6–15 betont: Der die Weisheit Suchende vergißt seiner selbst, noch im Körper seiend wird er entrückt, gleichsam außerhalb des Körpers lebend, bis er sich mit der Weisheit vereinigt hat. Vor lauter Verwunderung läßt er die Sinne hinter sich und läßt die Seele unsinnig werden, so daß er außer der Weisheit alles für nichts erachtet. Für den, der dies anstrebt, ist es süß, die Welt und dieses Leben zu lassen.

⁹ In: *Autour*, a. a. O. (Anm. 2) p. 114, lin. 26; p. 115, lin. 37; p. 116, lin. 1; p. 115, lin. 3: *mystice theolo(g)izantem*; vgl. auch *Apol.*: h II, S. 6, Z. 8 (N. 7).

in eins.¹⁰ Das in der Philosophie so beliebte Kontradiktionsprinzip muß preisgegeben werden.¹¹ Wiederholt wird der Überstieg über *ratio* und *intelligentia*, ja über sich selbst,¹² und das Sich-Hineinwerfen in die Finsternis eingefordert.¹³ Zu akzeptieren ist das, was die *ratio* als unmöglich erachtet, nämlich daß Sein und Nichtsein zugleich sind. Die Unmöglichkeit steigt auf zur wahren Notwendigkeit.¹⁴ Diese mystische Schau kann in dieser Welt nicht vollkommen erlangt werden.¹⁵ Mystisch gesehen werden kann Gott nur in der Dunkelheit der Koinzidenz.¹⁶

Umgekehrt kann Cusanus schon 1449 in seiner *Apologia* erklären, daß die Koinzidenz der Gegensätze, von der *Aristotelica secta* als Häresie eingestuft, der Anfang des Aufstiegs zur mystischen Theologie ist.¹⁷ Im selben Sinne erklärt *De visione Dei* 1453: »Am Eingang des Ineinsfalls der Gegensätze, welchen der am Zugang zum Paradies aufgestellte Engel bewacht, beginne ich dich, Herr, zu sehen«.¹⁸

In diese Aussagereihe gehört m. E. auch das Cusanuswort vom *visus supra suam* (= *mentis capacitatem*) in *De apice theoriae*, wo gezeigt wird, wie das *posse ipsum* jede Kraft des intelligiblen Könnens übersteigt. Die Vernunft sieht das ein, was sie erfaßt, muß aber einräumen, daß das *posse ipsum* durch *ibr posse* nicht erfaßt werden kann. Es geht ihr wie einem Jungen, der erkennt, daß das Ausmaß des Steines größer ist als die ihm zur Verfügung stehende Kraft zum Tragen. *Posse igitur videre mentis excellit posse comprehendere*.¹⁹ Eine Notiz in *Codex Cusanus* 96 betont ebenfalls, daß

¹⁰ In: *Autour*, a. a. O. (Anm. 2) p. 114, lin. 30 sq.

¹¹ Ebd. p. 115, lin. 1 sq.

¹² Ebd. p. 115, lin. 3 sq.

¹³ Ebd. lin. 4.

¹⁴ Ebd. lin. 5–9.

¹⁵ Ebd. lin. 37–41.

¹⁶ Ebd. p. 116, lin. 3. Vgl. zur Mystik A. M. HAAS, *Deum mystice videre . . . in caligine coincidence*. Zum Verhältnis Nikolaus' von Kues zur Mystik (Basel-Frankfurt/Main 1989); K. Kremer, *Prægustatio naturalis sapientiae. Gott suchen mit Nikolaus von Kues*. BCG, Sonderbeitrag zur Philosophie des Cusanus (Münster 2004) bes. 205–221.

¹⁷ h II: S. 6, Z. 7–9 (N. 7).

¹⁸ 10: h VI, N. 40, Z. 1f.; vgl. auch *Sermo* CLXXXVII: h XVIII, N. 16, Z. 15f.: . . . ad visionem, quae est degustatio praecambula felicitatis aeternae, quam expectamus.

¹⁹ h XII: N. 10, Z. 8–16. Vgl. hierzu auch H. G. SENGER, *De apice theoriae. Die höchste Stufe der Betrachtung*. NvKdÜ, H. 19 (Hamburg 1986) 97f.: Anm. zur N. 10, Z. 13–26, wo die Erkenntnismystik des Cusanus angesprochen wird. Ebd. Verweise auf weitere Stellen in dieser Schrift. S. auch *De ap. theor.*: ebd. N. 11, Z. 6f.

diese mystische Schau keine *comprehensio intellectualis* ist, sondern darüber hinausgeht. Sie meint im Gegensatz dazu eine *visio*.²⁰ Gleich zu Beginn von *De visione Dei* kündigt Cusanus an,²¹ daß seine Darlegungen in dieser Schrift Dinge enthüllen werden, die nicht nur über jede sinnenhafte und verstandesmäßige Schau, sondern auch über jede vernunftthafte Schau (*intellectualem visum*) hinausgingen. Da die *mystica visio intellectus* und *intelligibilia* überschreitet, wie zu ersehen ist, kann die *visio intellectualis* natürlich nicht in der *mystica visio* bestehen. Beide sind stukturell zu unterscheiden, wiewohl beiden das Schauen, das *videre*, gemeinsam ist. Cusanus steht hier vor einem nicht leicht lösbaren Problem: Was ist das für ein *videre* in der *mystica visio*, nachdem diese den Intellekt überwinden muß, um ihr Ziel zu erreichen, obwohl das Proprium des *intellectus* im Unterschied zum Verstand nicht das *discurrere*, sondern das Sehen (*videre*) ist? Die Arbeiten von W. Beierwaltes²² weisen wohl nicht zu Unrecht auf den inneren Zusammenhang insbesondere mit der mystischen Theologie des Areopagiten und auch mit der Mystik des Neuplatonismus (Proklos, Plotin) hin. »Aufstieg des Denkens aus dem Begriff heraus, . . . eine Bewegung also, die in der ekstatischen Selbstaufhebung des Begriffs im Selbstüberstieg des Denkens kulminiert (*omnem scientiam et conceptum transilit*) . . . entspricht der neuplatonischen ἀφαίρεσις ἀλλοτρίου παντός, der Wegnahme alles Fremden aus dem Denken, welches das Sehen des in sich differenzlosen Einen verstellen könnte.« Einige Ausführungen in *Mystische Elemente* (441, 445 u. 446) erwecken jedoch den Eindruck, entgegen dem Gesamtduktus seiner Gedankenführung, als ob »das intellektuale Moment« selbst doch in das differenzlose Sehen des Unsichtbaren hineingehörte. Es ist allerdings unüberspringbare Vorstufe zu letzterem.

²⁰ Fol. 105^{rb}; der Text ist zitiert in *De beryl.*: h²XI/1, p. 109: *nam hoc ratio refugit et timet subintrare . . . reperiret indubie impossibilitatem necessitatem esse. et tenebras lucem/non comprehensione intellectuali, sed supra. in visione de qua loquitur dyonysius in mistica theologia.*

²¹ h VI, N. 1, Z. 10f.

²² *Visio absoluta. Reflexion als Grundzug des göttlichen Prinzips bei Nicolans Cusanus*, in: SB HAW, Philos.-hist. Klasse Jg. 1978 (Heidelberg 1978) 5–33; *Visio facialis – Sehen ins Angesicht. Zur Coincidenz des endlichen und unendlichen Blicks bei Cusanus*, in: SB BAW, Philos. hist. Klasse Jg. 1988 (München 1988) 5–56; *Mystische Elemente im Denken des Cusanus*, in: *Deutsche Mystik im abendländischen Zusammenhang*, hg. v. W. Haug u. W. Schneider (Tübingen 2000) 425–448. – Zitat aus *Visio facialis* S. 22. Vgl. K. KREMER, *Praegustatio*, a. a. O. (Anm. 16) bes. 217–221.

In der »intellektuellen Anschauung« Schellings erblickt Beierwaltes auch das sachliche Analogon zum differenzlosen Sehen des mystischen Sehens.

2. Abgrenzung gegenüber: *visio (visus) sensibilis* und *visus rationalis*, *visio physica* und *mathematica*, *visus triplex* von *visus contractus*, *abstractus* und *absolutus*, *visio omnis creaturae* (gen. *subiect.*), *visio intellectualis*, *visio divina* bzw. *visio Dei* (gen. *subiect.*), *visio finita* et *infinita Jesu Christi*

a) Daß der *visus* bzw. die *visio sensibilis* nicht mit der *visio intellectualis* identifiziert werden kann, liegt auf der Hand. Dennoch hat Cusanus ein großes philosophisches Interesse an ihm. Denn der *visus sensibilis* nimmt die Führungsposition unter den Sinnesfähigkeiten ein. Alles, was durch welchen Sinn auch immer zu uns kommt, begehren wir zu sehen, so daß das Sehen gleichsam die letzte Vollkommenheit der wahrnehmenden Sinne ist.²³ Solange unser Geist den körperlichen Gesichtssinn nicht anwendet, um alles zu sehen, was er wahrnimmt, urteilt er, etwas nicht so vollkommen wahrzunehmen, wie es wahrgenommen werden kann. Nimmt er einen Geruch wahr, so beeilt er sich zu sehen, wo die Quelle des Geruches zu finden ist. Daher ist der Gesichtssinn gleichsam die *forma sensuum*.²⁴

b) Auch *visio* bzw. *visus rationalis* können für die *visio intellectualis* nicht in Anspruch genommen werden. Denn durchgehend lehrt NvK, daß *visio* bzw. *visus intellectualis* den *vigor rationis* überschreiten. Gleich zu Anfang von *De beryllo* lesen wir, daß er, Cusanus, immer bemüht war, gemäß der *intellectualis visio*, welche die Kraft des Verstandes übersteigt, zu schließen(!).²⁵ Der philosophisch überaus gehaltvolle Sermo CCLXXXVIII

²³ In: *Autour*, a. a. O. (Anm. 2) p. 135, lin. 18–23. Vgl. auch *Sermo CLXXXIX*: h XVIII, N. 2, Z. 4f.; *Sermo CCXVIII*: h XIX, N. 1, Z. 3f.

²⁴ *Sermo CLXXIV*: h XVIII, N. 7, Z. 29–37. Ferner *Sermo XXXVIII*: h XVII, N. 7, Z. 24–26; *Sermo CLXXXIX*: h XVIII, N. 2, Z. 4f.; *Sermo CCLXXXIX*: h XIX, N. 6, Z. 20–26. Zur *visio sensibilis* vgl. ferner *De quae*. 1: h IV, N. 19, Z. 13; *De con.* II, 1: h III, N. 72, Z. 4f.; N. 73, Z. 5–9; N. 74, Z. 3; *De ludo* II: h IX, N. 72, Z. 10.

²⁵ h²XI/1, N. 1, Z. 4. 9. 11. Auffallend ist hier das *iuxta intellectualem visionem ... concludere*. Dieses *concludere* gehörte in den Bereich der *ratio*. Die *adnotatio* 3, p. 100 sq., auf welche die Editoren der Schrift verweisen, geht nicht darauf ein. Vgl. auch Anm. 70 unten das *discurrere*.

vom 8. September 1458 zeigt auf, wie die häufig irrende *ratio discursiva* durch die *visio intellectualis* korrigiert wird. Diese vermag das Einfache und Unteilbare zu sehen.²⁶ In diesem Punkt kommt einfach die so häufig vorgetragene Lehre von der Superiorität des *intellectus* gegenüber der *ratio* zum Tragen.

c) *Visio mathematica* und *physica* in *Sermo CLXXIV*,²⁷ *De coniecturis*²⁸ und in *De possess*²⁹ spiegeln die thomanische, auf Boethius zurückgehenden wissenschaftstheoretischen Überlegungen einer *visio physica, mathematica* und *divina* wider. Erstere geschieht durch die Sinne, die zweite durch die *ratio*, die letztere durch die *mens*.³⁰ Dahinter steht Aristoteles, der die Einteilung der Wissenschaften gemäß ihrem Gegenstandsbereich vornimmt.³¹ Auf den Begriff der *visio divina* werde ich weiter unten zweimal zurückkommen.

d) Der in *De visione Dei* entfaltete dreifache mögliche *visus* im Sinne einer eingeschränkten,³² abstrakten³³ und uneingeschränkten bzw. absoluten Schau³⁴ macht ansichtig, daß Gottes in jeder Hinsicht uneingeschränktes Sehen nicht nur unser, immer irgendwie eingeschränktes Sehen, sondern auch noch das von allen Einschränkungen losgelöste (*abstractum*) Sehen überragt. Denn ist auch der *visus abstractus* von allen Augen und Organen befreit, nicht mehr eingeschränkt auf Zeit und Gegenden der Welt, nicht mehr eingeengt auf einzelne Gegenstände und ähnliche Bedingungen, so ist das wahrhaft uneingeschränkte Sehen Gottes unvergleichlich vollkommener, als unser Intellekt es vom *visus abstractus* begreifen kann.³⁵

²⁶ h XIX, N. 5, Z. 9–24; vgl. auch N. 9, Z. 1–23. Zur Überlegenheit der *visio intellectualis* gegenüber der *visio rationalis* ferner *De coni.* II,1: h III, N. 72, Z. 6f.; N. 73, Z. 5–9; *Apol.*: h II, S. 14, Z. 14–23 (N. 20); *De aequal.*: h X/1, N. 5, Z. 13–21; *De quaer.* 2: h IV, N. 36, Z. 1f.

²⁷ h XVIII, N. 16, Z. 13–17. Vgl. auch schon *De docta ign.* I,11: h I, S. 22, Z. 21–S. 23, Z. 1 (N. 31); ebd. S. 24, Z. 7–9 (N. 32).

²⁸ II,2: h III, N. 86, Z. 5–7.

²⁹ h XI/2: NN. 62–63 u. N. 43–44.

³⁰ Vgl. zu dieser Frage I. MANDRELLA, a. a. O. (Anm. 1) 183–200.

³¹ Vgl. hierzu meine Arbeit: *Der Metaphysikbegriff in den Aristoteles-Kommentaren der Ammonius-Schule*, in: BGPPhThMA, Bd. XXXIX/1 (Münster 1961) bes. 20–26, 197–216.

³² *De vis.* 2: h VI, N. 7, Z. 10. 18.

³³ Ebd. 1: N. 6, Z. 1. 3. 5f. 11.

³⁴ Ebd. N. 6, Z. 10; 2: N. 7, Z. 14. 17; 12: N. 48, Z. 17–20. Der *visus contractus* ist im *visus absolutus* eingefaltet (N. 7, Z. 12–15), wie umgekehrt die *visio absoluta* in jedem *visus contractus* ausgefaltet ist (N. 7, Z. 16–18).

³⁵ Ebd. 1: N. 6, Z. 1–12.

Im Unterschied zum *visus contractus* und *incontractus* handelt es sich natürlich beim *visus abstractus* um ein Konstrukt, also ein Abstraktionsprodukt. Es wird allerdings später zu fragen sein, ob und inwiefern der Begriff des *visus contractus* in den der *visio intellectualis* miteinght.

e) Wirklichkeit und Sein der Kreatur kommen nur dadurch zustande, daß *Gott* jede Kreatur und *jede Kreatur* *Gott sieht*. Das ist ebenfalls ein zentrales Motiv in *De visione Dei*. »Von allen Geschöpfen kannst Du gesehen werden«, heißt es, »und alle siehst Du. Darin nämlich, daß Du alle siehst, wirst Du von allen gesehen. Denn anders könnten die Geschöpfe nicht sein, da sie durch Dein Sehen sind. Sähen sie nämlich Dich, den Sehenden, nicht, erhielten sie von Dir nicht das Sein. Das Sein des Geschöpfes ist zugleich Dein Sehen und Gesehenwerden« (*videre tuum pariter et videri*).³⁶

Daß *Gott* von *jeder* Kreatur gesehen wird, erklärt Cusanus in dieser Weise: »Darin nämlich, daß Du alle siehst, wirst Du von allen gesehen«,³⁷ bzw.: Dein Sehen, Herr, wenn Du mich mit dem Auge der Güte anschaut, was ist es anders, als daß Du von mir gesehen wirst. Indem Du mich anschaut, gewährst Du, daß Du von mir gesehen wirst.³⁸ »Dich zu sehen ist nichts anderes, als daß Du den Dich Sehenden siehst.«³⁹

Was das für ein Sehen von seiten *jeder* Kreatur ist, wird nicht näher erläutert. Im Hinblick auf die *humana creatura* könnte man unter Hinzuziehung von einer Stelle in *De visione Dei* und einer in *De theologicis complementis* dieses kreatürliche Sehen Gottes (gen. obiec.) in dieser Weise verstehen: »So bist Du, mein *Gott*, zugleich unsichtbar und sichtbar (*invisibilis pariter et visibilis*). Unsichtbar bist Du, wie Du [an sich] bist (*uti tu es*), sichtbar bist Du, wie die Kreatur ist, die nur insoweit ist, als sie Dich sieht.«⁴⁰ D. h.: Da Gottes Sehen zugleich sein Erschaffen ist, er aber nichts anderes als sich selbst sieht, scheint sein Erschaffen zu bedeuten, daß er sich selbst hervorbringt. Cusanus behandelt das im selben Kapitel 12 von *De visione Dei*,⁴¹ sieht die Absurdität, daß etwas sich nicht selbst

³⁶ Ebd. 10: N. 40, Z. 8–12; vgl. auch N. 41, Z. 15f. Ferner 4: N. 10, Z. 9–11; 5: N. 13, Z. 10–14; 8: N. 29, Z. 4f.; 12: N. 47, Z. 5–13; *De theol. compl.* h X/2a, N. 14, Z. 19–22. Hierzu auch meine Ausführungen in *Praegustatio*, a. a. O. (Anm. 16) 322–326.

³⁷ *De vis.* 10: h VI, N. 40, Z. 9.

³⁸ Ebd. 5: N. 13, Z. 10–12.

³⁹ Ebd. Z. 13f.

⁴⁰ Ebd. 12: N. 47, Z. 8–10.

⁴¹ Ebd. N. 49, Z. 2–5.

erschaffen könne und bleibt dennoch dabei (*tamen non obstat*).⁴² Aber, so fährt er fort: »Nichts anderes ist Erschaffen und zugleich Erschaffenwerden, als Dein Sein allem mitzuteilen, so daß Du alles in allem seiest und dennoch von allem abgelöst (*absolutus*) bleibest. Das nämlich ins Sein zu rufen, was nicht ist, heißt dem Nichts das Sein zu verleihen. Daher ist Rufen Erschaffen, und das Sein mitteilen Erschaffenwerden. Und jenseits dieser Koinzidenz von Erschaffen und Erschaffenwerden bist Du, der absolute und unendliche Gott, weder erschaffend noch erschaffbar, obgleich alles das ist, was es ist, weil Du bist.«⁴³

Gott wird von allen *menschlichen Geschöpfen* gesehen verstünde sich dann dahingehend, daß Gott in allen Kreaturen gesehen wird. Genau das hebt auch die Stelle in *De theologicis complementis* hervor, wo von Gott gelehrt wird: »Sich sehen fällt in eins mit: von sich gesehen werden, die Kreaturen sehen in eins mit: in den Kreaturen gesehen werden.«⁴⁴ Vergleichbar wird ja auch das *non aliud* so in allen gesehen, daß es nicht nicht gesehen werden kann.⁴⁵

Wie soll man aber das Sehen Gottes von seiten der *subhumanen* Kreatur verstehen? Von den Herausgebern und/bzw. Übersetzern von *De visione Dei* wie etwa Bohnenstädt, Santinello, Dupré, Hopkins, Pfeiffer1 und Pfeiffer2 gibt E. Bohnenstädt den wichtigen Hinweis zum cusanischen Text in Kapitel 10⁴⁶. Sie ruft Meister Eckhart in Erinnerung,⁴⁷ der z. B. in der *Predigt* 10⁴⁸ erklärt: »Dâ got die créature anesihet, dâ gibet er ir wesen; dâ diu créature got anesihet, dâ nimet si ihr wesen«. Ähnlich in der *Predigt* 12⁴⁹: »Daz ouge, dâ inne ich got sihe, daz ist daz selbe ouge, dâ inne mich got sihet; mîn ouge und gotes ouge daz ist éin ouge und éin gesiht und éin bekennen und êin minnen«.

⁴² Ebd. Z. 5–10. Vgl. auch *De theol. compl.*: h X/2a, N. 14, Z. 25–29.

⁴³ 12: h VI, N. 49, Z. 10–16.

⁴⁴ h X/2a, N. 14, Z. 21f. – Interpunktion zur Verdeutlichung von mir.

⁴⁵ *De non aliud* 7: h XIII, S. 16, Z. 1–23.

⁴⁶ *De vis.* 10: h VI, N. 40, Z. 8–12.

⁴⁷ *Von Gottes Sehen*. NvKdÜ, H. 4 (Leipzig ²1944) 185f. (Anmerkung zur betreffenden Textstelle.) G. SANTINELLO hat dies aufgegriffen, in: *Nicolò Cusano. Scritti filosofici*, Vol. II (Bologna 1980) p. 300, Anm. 36.

⁴⁸ *DWI*, S. 173, Z. 6f. (hochdeutsch S. 471, Z. 11f. v. o.).

⁴⁹ Ebd. S. 201, Z. 5–8 (hochdeutsch S. 478, Z. 18–16 v. u.).

Im *ersten* Eckhart-Text ist dessen erster Satz bei Cusanus abgedeckt durch seine Formulierungen: *quia visione tua sunt*⁵⁰ bzw.: *in tantum res est, in quantum tu eam vides. Visio enim praestat esse.*⁵¹ Der zweite Satz in diesem Eckhart-Text ist durch die cusanischen Sätze zu belegen: *quod si te non viderent videntem, a te non caperent esse*⁵² bzw. auch: *quae (creatura) in tantum est, in quantum te videt.*⁵³ Zum *zweiten* Eckhart-Text bringt J. Quint eine Stelle aus der sogenannten *Rechtfertigungsschrift*,⁵⁴ die lautet: *Decimus nonus articulus dicit: oculus in quo video deum, est ille idem oculus in quo me deus videt. Oculus meus et oculus dei est unus oculus et una visio vel videre et unum cognoscere et unum amare.* Für diesen und den anderen oben genannten zweiten Eckhart-Text finde ich bei Cusanus keine Entsprechung.

In ihrer die Eckhart-Texte erläuternden Anmerkung spricht E. Bohnenstädt davon,⁵⁵ daß *der* durch Gottes Sehen *Werdende* Gott ansieht, schränkt daher, entgegen Meister Eckhart und entgegen Cusanus, das kreatürliche Sehen auf *das kreatürliche Sehen des Menschen* ein. So auch der Schlußsatz ihrer Anmerkung:⁵⁶ »Doch das Grunderlebnis, die Voraussetzung solcher Erfahrung, ist im Mittelalter, zumal in Cusanus, nicht der sich selbst erfahrende Mensch (sic) sondern das Sichstellen *des Menschen* vor die Wirklichkeit Gottes, so sehr damit gerade die höchste Bejahung und Wertung des Menschen gewonnen werden will«. Bedenkenswert ist sicher Bohnenstädts Hinweis auf die Verwandtschaft zur Mystik, was auch Santinello in seiner kurzen Anmerkung aufgreift, die die deutsche Mystik des 14. Jahrhunderts besonders stark in *De visione Dei* präsent findet.⁵⁷ Für den Begriff der *visio intellectualis* dürfte außer dem vielleicht

⁵⁰ *De vis.* 10: h VI, N. 40, Z. 10f.

⁵¹ Ebd. 12: h VI, N. 47, Z. 6–8.

⁵² Ebd. 10: N. 40, Z. 11; vgl. *Sermo* CCLXX: h XIX, N. 3, Z. 12–14.

⁵³ A. a. O. (Anm. 50) 12: N. 47, Z. 10.

⁵⁴ RS § 2 art. 19 (Théry, p. 224f) = Proc. Col. II, n. 45.

⁵⁵ A. a. O. (Anm. 47) 185.

⁵⁶ Ebd. 186. Wird man Cusanus und Eckhart gerecht, wenn man sich nur auf die *menschliche* Kreatur bezieht, so daß *omnis creatura* irrelevant wird? Auch W. Beierwaltes denkt in seinen oben genannten Schriften (Anm. 22) an die menschliche Kreatur. Hilfreich J. WOLTER, *Apparitio Dei*, in: BGPhThM N.F. Bd. 67 (Münster 2004) 87 (auch 195⁵⁸⁰) mit Verweis auf *De ven. sap.* 12: h XII, N. 32, Z. 17–21. Vgl. auch *De vis.* 4: h VI, N. 9, Z. 12–15; *De dato* 1: h IV, N. 93, Z. 4–17.

⁵⁷ A. a. O. (Anm. 47) 300, Anm. 36. Auf die Mystik hebt auch W. Beierwaltes in seinen Schriften (Anm. 22) ab.

oben erörterten Sehen Gottes durch die *creatura humana* dieses Sehen jeder Kreatur durch Gott und umgekehrt Gottes durch jede Kreatur kaum etwas hergeben; erst recht dann nicht, wenn die Texte vom Geist der Mystik erfüllt sind, wie die Ausführungen zur *mystica visio* dargetan haben.

f) Die *visio intellectualis* ist auch abzuheben von der *visio intelligentialis*, die in *De ludo globi* den Engeln zugeschrieben wird.⁵⁸ Die Philosophen, führt Cusanus dazu in *Sermo CCXLVI* aus, sprechen von Intelligenzen, die Moses Engel heißt. Sie sind *separatae substantiae spirituales*,⁵⁹ also Wesen ohne Körper.

g) Erst recht unterscheidet sich die hier zur Debatte stehende *visio intellectualis* von der *visio divina* bzw. *visio Dei*, die Gott zum Subjekt hat. Über dieses Sehen des göttlichen Subjektes bringt Cusanus viele Aussagen in *De visione Dei*,⁶⁰ welcher Titel bekanntlich zweifach zu verstehen ist, sowohl als unser Sehen von Gott als auch das Sehen Gottes in bezug auf uns. Von diesem Sehen Gottes in bezug auf uns wird z. B. festgehalten, daß es uns nicht nötige,⁶¹ daß Gott uns und alles so sehe, daß er alles *in sich* sehe,⁶² daß dieses Sehen Gottes verschieden partizipiert werden könne⁶³ und vieles andere mehr. Die *visio divina* bzw. *visio Dei* im hier dargelegten Sinn unterscheidet sich offenkundig von der oben in 2,c genannten allein schon durch das jeweils andere Subjekt.

h) Bei der Suche nach einer exakten Bestimmung des Begriffs *visio intellectualis* scheint man *prima vista* auch die zweifache *visio* ganz ausklammern zu müssen, die Cusanus Jesus Christus zukommen läßt und die er so eindrucksvoll und geradezu liebevoll in *De visione Dei* darstellt. Dennoch bedarf es einer Prüfung. Über Dein, Jesus, leibliches, mit uns gemeinsames Sehen hinaus, schildert der Kardinal,⁶⁴ »beurteiltest Du auf

⁵⁸ II: h IX, N. 77, Z. 1–4.

⁵⁹ h XIX, N. 4, Z. 8–N. 6, Z. 17.

⁶⁰ *Præf.*: h VI, N. 4, Z. 28. 35. 38; 4: N. 9, Z. 2; 8: N. 27, Z. 8; N. 28, Z. 4f.; N. 29, Z. 2; 10: N. 40, Z. 6–12; 12: N. 47, Z. 6f.; N. 48, Z. 18f. usw. Vgl. auch *De theol. compl.*: h X/2a, N. 14, Z. 4f. u. 7–40.

⁶¹ *Crib. Alk.* III,7: h VIII, N. 183, Z. 3.

⁶² *De princ.*: h X/2b, N. 21, Z. 10f.

⁶³ *De con.* II,1: h III, N. 72, Z. 7–10.

⁶⁴ 22: h VI, N. 94, Z. 12–N. 95, Z. 14. – Hervorh. v. mir. Dieses endliche, menschliche Sehen Jesu überragt jedes kreatürliche Sehen genauso, wie der Glaube Jesu über den Glauben jeder Kreatur hinausgeht. Zur fides Christi vgl. *Sermo CXX*: h XVII, N. 4, Z. 1f. 9–12; *Sermo CCXX*: h XIX, N. 12, Z. 44–51; *Sermo CCXXVII*: h XIX, N. 10, Z. 12f.

Grund des Ausdrucks von Antlitz und Augen der Menschen, die Du sahst, zutreffend über die Regungen der Seele, des Zornes, der Freude und Traurigkeit. Und noch scharfsinniger erfaßtest Du aus wenigen Anzeichen das, was im Geist des Menschen verborgen war. Nichts wird ja im Geist konzipiert, das sich nicht im Angesicht und vor allem in den Augen irgendwie anzeigt, da das Angesicht ein Bote des Herzens ist.

Bei all diesen Urteilen berührtest Du die Tiefen der Seele viel wahrer als jeder [andere] geschaffene Geist. Aus irgendeinem, wenn auch noch so geringen Zeichen, ersahst Du (*videbas*) das gesamte Denken eines Menschen, so wie einsichtige Menschen aus wenigen Worten die ganze lange Rede voraussehen (*praevident*), deren Vortrag vorentworfen ist und gut unterrichtete, wenn sie nur kurze Zeit ihre Augen in ein Buch werfen, als ob sie es gelesen hätten, die vollständige Absicht des Schriftstellers vortragen könnten.

Du übertrafst, Jesus, in dieser Art des Schauens (*in hoc visionis genere*) alle Vollkommenheiten, Schnelligkeiten und Scharfsinnigkeiten aller früheren, gegenwärtigen und zukünftigen Menschen. Und dieses Sehen war menschlich (*Et haec visio humana erat*), das ohne leibliches Auge nicht zustande kam; dennoch ist es erstaunlich und bewunderungswürdig gewesen. Mag es nämlich auch Menschen geben, die in langer und scharfsinniger Prüfung aus neuartig gebildeten Schriftzügen und [sonst] nie gesehenen Zeichen die Sinnesart eines Schreibenden herauslesen, Du, Jesus, sahst (*videbas*) in jedem Zeichen und jeder Gestalt alles.« Mit diesem menschlichen, höchst vollkommenen, wengleich endlichen, noch auf ein Organ eingeschränkten Sehen (*visio*) war das absolute und unendliche Sehen geeint (*absoluta et infinita visio*), durch das Du als Gott zugleich alles und das einzelne, sowohl das Abwesende wie das Gegenwärtige, das Vergangene wie das Zukünftige sahst.⁶⁵

Cusanus denkt bei diesem menschlichen Sehen Jesu nicht in erster Linie an die *visio sensibilis*, wie die Texte enthüllen, sondern gerade auch und vor allem an das *geistige Sehen*, wenn auch der Begriff *visio* bzw. *visus intellectualis* nicht fällt. Es ist aber die Rede von der *vis viva intellectualis*. Diese ist, vergleichbar der bei allen Menschen in der *anima rationalis*

⁶⁵ *De vis.* 22: h VI, N. 97, Z. 1–4. Ferner ebd. Z. 4–15; N. 98, Z. 8–21; N. 100, Z. 1–7. Ferner das Zitat in *Sermo IX*: h XVI, N. 35 Z. 25–33, aus ALEXANDER HALENSIS, *Glossa* in Sent. III, dist. 13, n. 10 (BFS 14, 131–132).

subsistierenden *vis viva animalis*, nicht in sich, sondern in der *virtus viva absoluta* subsistierend.⁶⁶ Darum ist auf dieses Sehen Jesu später zurückzukommen.

II. Merkmale der die *ratio* übersteigenden *visio (visus) intellectualis*

1. Sicheres und unbezweifel(tes)bares Erfassen

Strukturelles Merkmal einer *visio*, insofern sie die *ratio* und damit auch den schon gestreiften *visus rationalis*⁶⁷ übersteigt, ist die Gewährleistung einer »sicheren und unbezweifelten Erfassung« (*certa et indubitata apprehensio*).⁶⁸ Wir wollen ja die Wahrheit *sehen* und nicht nur an und aus Zeichen erkennen.⁶⁹ Werden auch in *De aequalitate videre* und *cognoscere* konvertierbar gleichgesetzt,⁷⁰ so ist das nicht vorherrschende Meinung von Nikolaus. Selbstverständlich bestreitet er nicht, daß auch *videre* eine Art von Erkennen (*cognoscere*) ist. Da jedoch *De non aliud* und viele andere Schriften Sein und Erkennen eines Objekts auf die Form (*forma*) zurückführen,⁷¹ kann das, was nicht geformt ist, nicht begriffen (*comprehendi*) werden; denn es geht dem Geformten entweder voraus oder folgt ihm, wie z. B. Gott auf der einen Seite und die Erste Materie oder das Nichts auf der anderen Seite. Wir berühren diese Gegebenheiten daher durch einen *visus mentis*, d. h. wir berühren sie jenseits oder diesseits der Fähigkeit des *comprehendere*. Zur Mitteilung einer solchen Schau sind wir allerdings auf das Wort angewiesen. Diese Wortmitteilung ist ihrerseits, wenn sie etwas,

⁶⁶ *De vis.* 22: h VI, N. 97, Z. 12–15. Für das geistige Sehen des Menschen Jesus sprechen folgende Stellen: ebd. N. 95, Z. 3. 7. 9. 13f.; N. 97, Z. 8f. Wir haben es daher hier zu tun mit einem *intellectuale, quod in sensibili videtur*: s. hierzu unten die Anm. 78 u. 126.

⁶⁷ S. oben S. 6.

⁶⁸ *Sermo CLXXI*: h XVIII, N. 13, Z. 11f.

⁶⁹ Ebd. Z. 4–11; vgl. auch *De beryl.*: ²XI/1, N. 32, Z. 7–11.

⁷⁰ h X/1: N. 3, Z. 4–9; ähnlich *Sermo XXXII*: h XVII, N. 4, Z. 1; *Sermo CLXXXVII*: h XVIII, N. 16, Z. 11–13; in *Sermo CCLXXXI*: h XIX, N. 17, Z. 4, kann er der *visio intellectualis* sogar ein *discurrere* zuschreiben. Ähnlich das *concludere* in *De beryl.*: h ²XI/1, N. 1, Z. 4f. (s. oben Anm. 25).

⁷¹ 8: h XIII, S. 19, Z. 23: *forma dat esse et cognosci*. Vgl. hierzu mit weiteren Belegen und Quellenangaben P. WILPERT bzw. K. BORMANN, *Vom Nichtanderen*. NvKdÜ, H. 12 (Hamburg ²1976, ³1987) Anm. 4, S. 174f.

was nicht ist, für den Hörer verstehbar machen will, an das Sein gebunden. Diese Schauungen des Geistes (*visiones mentis*) übersteigen daher sowohl das Begreifen wie den sprachlichen Ausdruck.⁷²

An späterer Stelle in derselben Schrift⁷³ verdeutlicht Cusanus seine Position gegenüber Aristoteles. Dieser war sicherlich mit leuchtender Verstandeskraft (*ratione lucidissima*) ausgestattet, was wohl von allen spekulativen Philosophen behauptet werden könne. Mit den sehr schwierigen Dingen befasse sich aber nun die Leichtigkeit (*facilitas*), welche die über die Wahrheit Spekulierenden zu dieser als einer für jede Schau des Geistes (*omni visui mentis*) unbezweifelbaren geführt hätte. Diese Leichtigkeit kann nach meinem Urteil, so Cusanus, in denkbar knapper und gedrängter Form weitergegeben und erfaßt werden. Sie allein ist vollkommen, und kein Mensch vermag ihr noch etwas hinzuzufügen. Sie lenkt die Schau auf den Ursprung, um dort dem Betrachtenden Wonne, unerschöpfliche Nahrung und ein Fortschreiten zu schenken. Keine andere Überlegung läßt sich finden, die derart vollkommen, abgeschlossen und vollständig wäre. Alles nämlich, was nicht durch die Schärfe des Auge des Geistes (*oculi mentis acie*) gesehen, sondern durch den Verstand (*ratione*) erfaßt wird, ist noch nicht zum letzten Grad von Sicherheit gelangt, auch wenn es sich in etwa an die Wahrheit angenähert haben mag. Letzte und allseits gehäufte Sicherheit besteht in der Schau (*visio*).

Vom Auge des Geistes spricht Cusanus immer wieder, und zwar in verschiedenen Wendungen.⁷⁴ Anvisiert wird, wie der Überblick in

⁷² *De non aliud* 8: h XIII, S. 19, Z. 23–30. Vgl. auch *Sermo* CCLXXXIX: h XIX, N. 6, Z. 20–26 zur Unterscheidung von scire und videre.

⁷³ *De non aliud* 19: h XIII, S. 45, Z. 36–S. 46, Z. 13.

⁷⁴ *De sap.* II: h ²V, N. 29, Z. 13: *mentis oculos attolle*; *Apol.*: h II, S. 10, Z. 3f.: *mentis oculum*; *De mente* 11: h ²V, N. 131, Z. 2: *oculo mentis*; *De vis.* 4: h VI, N. 11, Z. 10: *oculos mentis*; *De ven. sap.* 36: h XII, N. 106, Z. 4: *mentis oculo*; *De ludo* II: h IX, N. 61, Z. 26: *mentis oculum*; *Sermo* LXXI: h XVII, N. 23 Z. 14f.: *mentis oculos*; N. 24, Z. 8: *videtur oculo animae, qui est intellectus*; *Sermo* CXXXV: h XVIII, N. 17, Z. 17f.: *oculo cordis, et hic est intellectus*; *Sermo* CXXXVIII: h XVIII, N. 2, Z. 4: *mens dicitur oculus animae rationalis*; Z. 9: *oculo mentis*; *Sermo* CXLIII: h XVIII, N. 2, Z. 9: *oculo intellectus*; Z. 15f.: *oculo spiritus vidit* (Simeon) *puerum*; *Sermo* CLXXI: h XVIII, N. 12, Z. 53f.: *oculo mentis*; *Sermo* CLXXII: h XVIII, N. 4, Z. 14f.: *de oculo mentis seu intellectu*; *Sermo* CLXXIII: h XVIII, N. 2, Z. 26f.: *cor eorum fuit obcaecatum, scilicet oculus animae*; *Sermo* CLXXIV: h XVIII, N. 7, Z. 38–40: *oculus seu visus rationis est intellectus . . . videat oculo intellectuali*; *Sermo* CLXIX: h XVIII, N. 5, Z. 4f.:

Anm. 74 zeigt, mit *oculus animae* bzw. *mentis* bzw. *cordis* bzw. *spiritus* oder auch mit *visus animae rationalis* bzw. *oculus seu visus rationis* die *mens*, deutlicher noch und vorrangig jedoch der *intellectus*. Statt von *visio intellectualis* kann Cusanus dann auch von *speculatio* bzw. *visio intrinseca* sprechen.⁷⁵

2. *Simplex intuitio*

Zu unserer Stelle aus *De non aliud* paßt nun auch eine Marginalie von Nikolaus zur aristotelischen Metaphysik in *Codex Cusanus* 184, auf die schon P. Wilpert in Übersetzung und Anmerkungen der Schrift *Vom Nichtanderen* hingewiesen hat.⁷⁶ Die Marginalie lautet in der Übersetzung:⁷⁷ »Offenkundig muß in theologischen Dingen die Sicherheit (*certitudo*) größer sein als in den mathematischen. Und es ist nicht wahr, daß die erste (*prima*) Sicherheit sich in den mathematischen Sachverhalten findet, es sei denn, es sei die Sicherheit gemeint, die wir mit dem Verstand (*ratione*) erreichen. Die Kontemplation ist die wahre Sicherheit; denn sie ist eine intellektuelle Schau (*visio intellectualis*). Sie setzt nämlich nichts voraus; weder beweist (*arguit*) noch untersucht (*inquiriit*) sie, sondern sie ist ein einfaches Hinschauen« (*simplex intuitio*).

Der *Sermo CXXXVIII*⁷⁸ bestimmt die *intuitio* als eine mit sorgfältiger Aufmerksamkeit vollzogene Schau, vollzogen von der *mens* als dem Auge

solum intellectus habet oculum . . . videre potest veritatem; *Sermo* CCXLVI: h XIX, N. 17, Z. 3: sunt (angeli) ut mundi oculi cordis; *Sermo* CCXLV: h XIX, N. 10, Z. 10–12: oculo sensibili videmus . . . sensibilia, ita oculo mentis . . . intelligibilia; Z. 14f.: oculus rationalis spiritus ad oculum sensibilis spiritus; *Sermo* CCLXXV: h XIX, N. 19, Z. 4f.: oculus mentis, scilicet intellectum. In *Sermo* CLII: h XVIII, N. 11, Z. 1 ist der intellectus visus animae rationalis, in *Sermo* CLXXIV: h XVIII, N. 7, Z. 38f. wird der intellectus als oculus seu visus rationis bezeichnet. Umgekehrt verhält sich der Gesichtssinn zu den Farben wie der Intellekt zu den intelligibilia (*Sermo* CCXLIII: h XIX, N. 11, Z. 1–9). Die Seele bewegt ihren visus nach allen Seiten, welcher der Intellekt ist (*Sermo* CCLXVI: h XIX, N. 9, Z. 10–12) u. viele andere Stellen.

⁷⁵ *Sermo* CCLXXXI: h XIX, N. 17, Z. 6f.: speculatio intrinseca; intrinseca visio: *Sermo* I: h XVI, N. 1, Z. 26–30.

⁷⁶ A. a. O. (Anm. 71) Anm. zu 19², S. 199, mit Verweis auf S. 198, Anm. 18⁷, in welcher der Text abgedruckt ist.

⁷⁷ *Codex Cusanus* 184, fol. 12.

⁷⁸ h XVIII, N. 2, Z. 2–9; vgl. auch *De fil.* 6: h IV, N. 89, Z. 1–11; *De Gen.* 4: ebd. N. 169, Z. 8–N. 170, Z. 1; *De aequal.*: h X/1, N. 9, Z. 9–15.

der verstandesmäßigen Seele. Ohne ein solches Auge kann es die vollkommene *intuitio* nicht geben. Mit jenem Auge (der verstandesmäßigen Seele) sehen wir im Sinnenhaften das Geistige (*intellectuale*), wie wir im sinnenhaften Wort die Absicht (*intentio*) des das Wort Hervorbringenden sehen. Diese kann nur unter Aufbringung von Aufmerksamkeit durch das Auge des Geistes gesehen werden (*intueri*).

Ganz konform damit geht eine andere Marginalie in *Codex Cusanus* 96 und eine Bemerkung von Nikolaus in *De apice theoriae*. Die genannte Randglosse, welche die Herausgeber der zweiten Auflage von *De beryllo* abgedruckt haben,⁷⁹ beinhaltet, daß *cognitio* sich auf die Wissenschaft der Schlußfolgerungen beziehe, hingegen die *visio* auf die Einsicht in die Prinzipien (*ad intellectum principiorum*). Und in *De apice theoriae* steht:⁸⁰ »So ist die einfache Schau des Geistes (*simplex visio mentis*) nicht mehr eine begreifende Schau (*visio comprehensiva*), sondern sie erhebt sich von der begreifenden zum Schauen des Unbegreifbaren« (*ad videndum incomprehensibile*).

H. G. Senger hat in der von ihm besorgten zweisprachigen Ausgabe von *De apice theoriae* eine längere, instruktive Anmerkung gemacht,⁸¹ wobei die Zeilen 2–5 aus der Nummer 11 miteinbezogen werden.⁸² Die *simplex visio mentis* wird richtig von der logisch-schlußfolgernden Erkenntnis unterschieden und bezieht sich an unserer Stelle auf das, *quo non potest esse maius*.⁸³ Drei Kriterien bestimmen sie nach Senger:⁸⁴ a) Als einfache Schau erfaßt sie »auf einmal, ohne zeitliche Sukzession und Zusammensetzung einzelner Erkenntnisinhalte«. b) Sie »ist nicht comprehensiv, d. h. sie erfaßt, begreift, erkennt nicht umfassend«. Auch das Sehvermögen ist ja zu gering, um die Klarheit des Lichtes anders als indirekt in den Farben der Dinge zu erfassen. Der zu erfassende Gegenstand übersteigt die Fähigkeit der *visio mentis*. c) »Positiv wird sie . . . in ihrem visionalen Vermögen als eine [die] erfassende Erkenntnis übersteigende

⁷⁹ h²XI/1, p. 101 = *Codex Cusanus* 96, fol. 236th (Kommentar ALBERTS DES GROSSEN zu *Epistola V* des Areopagiten: *Opera omnia* (Borgnet) Vol. XXXVII, 2, p. 493, lin. 58–60.

⁸⁰ h XII, N. 11, Z. 1–2.

⁸¹ A. a. O. (Anm. 19) 98f.

⁸² h XII, N. 11, Z. 2–5: *Ut dum videt unum maius alio comprehensive, se elevat, ut videat illud quo non potest esse maius. Et hoc quidem est infinitum, maius omni mensurabili seu comprehensibili.*

⁸³ h XII, N. 11, Z. 3f.

⁸⁴ A. a. O. (wie Anm. 19) 98f.

Erkenntnisschau« bestimmt. »Damit ist sie als die eigentliche, jedoch nur halbwegs adäquate, prinzipiell aber defiziente Erkenntnis(schau) für ein prinzipiell Unbegreifbares . . . charakterisiert.« Sie steht nach Senger nicht in der aristotelisch-scholastischen Sicht einer letzte Seinsprinzipien erfassenden spekulativen Vernunft, sondern »in der Tradition der theologia mystica des Dionysius Areopagita und seiner Gefolgsleute«. Sie versteht sich als »Einsicht ihrer Unfähigkeit, das absolute Prinzip der letzten Seinsprinzipien zu erfassen, das ihr Objekt ist: größer als jedes angebbare Objekt, . . . infinit und absolut«. Dem kann ich zustimmen, solange man dieses visionale Vermögen nicht selbst als mystisches bezeichnet. Denn die Mystik überschreitet auch den Intellekt und alles Intelligible. Ob ihr Objekt einzig das *illud quo non potest esse maius* ist, bleibt zu prüfen.

Den drei von Senger genannten Kriterien sollte man noch als viertes d) das in *Sermo CCLXVI* genannte hinzufügen, daß der *visus intellectualis* von der *absoluta visio* sein Sein habe, vergleichbar dem Sein des Gerechten, das von der Gerechtigkeit, und dem Sein des Menschen, das von der Menschheit (*humanitas*) stammt.⁸⁵

3. Die Unersättlichkeit der *visio intellectualis*

Das ist kein unbekanntes Thema bei Cusanus – man denke nur an *De visione Dei*⁸⁶ –, und sie wird für unseren unmittelbaren Zusammenhang hier von ihm folgendermaßen in *Sermo CLII* definiert:⁸⁷ »Und wie daher die sinnenhafte Sehkraft unbeendbar für jedes Sichtbare ist – niemals nämlich wird das Auge durch Sehen gesättigt –, in gleicher Weise wird auch der *visus intellectualis* niemals durch das Sehen der Wahrheit gesättigt. Immer [mehr] nämlich wird die Kraft zu sehen geschärft und gestärkt. Wir erfahren dies ja auch in uns: Je mehr wir in einer Disziplin (*doctrina*) fortschreiten, um so fähiger werden wir, und um so mehr begehren wir, Fortschritte zu machen. Und das ist ein Zeichen für die Unzerstörbarkeit der Vernunft.«

⁸⁵ h XIX, N. 9, Z. 18–20.

⁸⁶ 16: h VI, N. 70, Z. 3–14.

⁸⁷ h XVIII, N. 11, Z 19–27. Vgl. auch *Sermo CCLXXXVIII*: h XIX, N. 10, Z. 17–30; N. 12, Z. 23–31.

4. Ihr negatives Merkmal

Als Hindernis des *visus intellectualis* erweist sich eine schlechte Gewohnheit (*mala consuetudo*).⁸⁸ Cusanus veranschaulicht das an zwei Naturbeispielen: Weder Eis noch Schnee nehmen die Sonnenwärme auf; das geschieht erst, wenn sie zu Wasser schmelzen. Eine Seele, welche von der Tierischheit (*bestialitate*) dominiert wird, kann niemals das Wort Gottes, das nur in einem vernunfthaften Geist Wohnung zu nehmen vermag, aufnehmen. Sie muß gleichsam wie das Eis in Wasser aufgelöst werden, auf daß sie für den göttlichen Geist und dessen Einfließenlassen von Wärme bzw. Liebe aufnahmefähig wird. Eine schlechte Gewohnheit der Seele ist, wie das zweite Beispiel erkennen läßt, zu vergleichen mit einer harten Haut, die sich um das Auge legt. Sie wächst durch allmählich sich ansammelnde Unreinheit über die Pupille und kann nur schwierig beseitigt werden, wenn sie veraltet ist. Nikolaus recurriert dafür auf eine *Homilie* bei Origenes⁸⁹ und auf Israels Söhne in Ägypten, die auf Grund schlechter, langer Gewohnheit verdorben wurden.⁹⁰

In dieselbe Richtung zielt die Bemerkung in *Sermo* LVIII,⁹¹ daß einer Verweigerung der Lehre Jesu, die doch Licht ist, damit wir ein gutes Leben führen, unsere Verurteilung folge. Denn wir ziehen die Finsternis dem Licht vor. Durch das Festhalten an dem, was wir mehr lieben, nämlich die Finsternis, erfolgt die Verurteilung des vernunfthaften Geistes (*spiritus intellectualis*). »Wenn nämlich die vernunfthafte Schau durch ihre Vorlieben in die Finsternis der Unwissenheit geführt wird, ist sie verurteilt, da ihr Leben doch darin besteht, das Wahre zu erfassen, wie auch der in der Finsternis sich aufhaltende Gesichtssinn verurteilt ist. Denn er vermag nicht [mehr] das zu erreichen, worin er seine Glückseligkeit und Ruhe findet.«⁹²

⁸⁸ *Sermo* CCLXIV: h XIX, N. 3, Z. 20f.

⁸⁹ *De princ.* I,2,7: Sch 252, p. 124, 209–215 = H. GÖRGEMANNS u. H. KARPP, *Origenis De principiis Libri IV* (1976, 21985) p. 138f.

⁹⁰ A. a. O. (Anm. 88) N. 3, Z. 11–26.

⁹¹ h XVII, N. 7, Z. 17–22.

⁹² Ebd. Z. 23–27.

III. Zur zweifachen Bedeutung des Begriffes *visio intellectualis*

1. *Visio intellectualis* als glückseligmachende Schau *in patria*

Nach diesem Abtasten des begrifflichen Umfeldes kann der Begriff *visio intellectualis/intellectiva* selbst ins Auge gefaßt werden. Eine *erste* Bedeutung dieses Begriffes meint die glückseligmachende Schau Gottes im Jenseits. So sagt Cusanus in *De possess*⁹³: Die höchste Glückseligkeit besteht in der *visio intellectualis* des Allmächtigen selbst. Diese (Seligkeit) ist die Erfüllung jenes unseres Verlangens, mit dem wir alle zu wissen begehren.

In *Sermo X* mit der Auslegung der Seligpreisung: *Beati mundo corde, quoniam ipsi Deum videbunt*,⁹⁴ bezieht Cusanus sich auf »den Herrn, in dem alles ist (Röm 11,36) und der von allen »Bürgern« in einer *visio intellectualis* gesehen werden wird; und sie werden Ihn in unendlicher Wonne genießen«.⁹⁵ Wenig später definiert Cusanus geradezu: Die *beatitudo*, als Bestes, Ergötzlichstes und Allgenügsamstes »besteht objektiv allein in Gott und *formaliter* in der Schau und dem Genuß Gottes, wie es *sententia communis* der Gelehrten ist.«⁹⁶ *Sermo CCLXVI*⁹⁷ läßt das Sehen der Seele (*visum animae*), nämlich ihre Vernunft, nach allen Seiten sich bewegen, um aller Dinge Ursprung, Ursache und Wahrheit zu finden. Denn diese ist das Leben ihres (*visus animae*) Seins, und sie kann nur dann Ruhe finden, wenn sie Gott sieht. »Sieht der *visus intellectualis* den Alles-Sehenden, dann sieht er den Ursprung, aus dem er hervorfloß.«⁹⁸ Sehr schön legt *Sermo CCLXXXIX* dar:⁹⁹ »Solange wir eine Sache nicht gesehen haben, fehlt uns der Grad der letzten sinnhaften Erkenntnis. Ebenso ist es damit,

⁹³ h XI/2, N. 38, Z. 5–7.

⁹⁴ Mt 5,8.

⁹⁵ h XVI, N. 31, Z. 19–21.

⁹⁶ Ebd. N. 33, Z. 1–6.

⁹⁷ h XIX, N. 9, Z. 10–15.

⁹⁸ Ebd. Z. 16–18. Vgl. auch *Sermo CLII*: h XVIII, N. 8, Z. 11f.

⁹⁹ h XIX, N. 6, Z. 20–26: Unde sicut quamdiu rem non vidimus, nobis gradus ultimae sensibilis cognitionis deficit, ita quamdiu tantum scimus veritatem et ipsam non videmus visione illa, quae est ultima fruitiva cognitio, nondum ad finem desideriorum attingimus. Igitur felicitas in visione intellectus conditoris omnium existit. Weniger wahrscheinlich in diesem Kontext die Übersetzung: »... besteht in der *visio* des Intellekts des Schöpfers von allem«, auch wegen des dem Text vorausgehenden: Non enim consistit felicitas intelligentiae in scire (Z. 14f.). S. auch *Sermo XXXVIII*: h XVII, N. 7, Z. 24–29 i. V. m. N. 15, Z. 14–23.

wenn wir die Wahrheit *nur wissen*, aber nicht *in jener Schau sehen*, welche die höchste genußhafte Erkenntnis ist; wir haben dann das Ziel unseres Verlangens noch nicht erreicht. Die Glückseligkeit besteht daher in der *visio intellectualis* des Schöpfers von allem.«

In *Cribratio Alkorani* werden die Araber durch Cusanus belehrt, daß das Evangelium nur eine intellektuelle Glückseligkeit verheiße, die in der *visio intellectualis* sowie in Wissenschaft, Weisheit und Erkennen gefunden werde.¹⁰⁰ Dem gesellt sich das Schreiben des Nikolaus vom 18. März 1454 an Prior Bernhard hinzu:¹⁰¹ Christus eröffnete uns, daß unsere Glückseligkeit in der *visio Dei* bestehe und daß Gott sehen jede andere Vollkommenheit einhalte; wie wir ja auch alles durch irgendeinen Sinn Erfahrene zu sehen begehren, so daß das Sehen (*videre*) gleichsam zur höchsten Vollkommenheit aller empfindenden Sinne aufsteigt.

Im Sinne dieser *visio intellectualis* ist dann auch der Begriff *visio facialis* (Patris) in *Sermo CXLI* und in *De visione Dei*¹⁰² aufzufassen. Nicht anders ist die Tätigkeit des *intellectus* in der Schrift *De filiatione Dei* einzuordnen. Denn unsere *filiatio Dei* ist dort zu Recht als »grundsätzlich eschatologisch« (R. Haubst) bestimmt worden. Ebenfalls sind auch die anderen cusanischen Ausführungen zur *vita/visio aeterna* bzw. *beata* in diesem Begriff der *visio intellectualis* implizit enthalten.¹⁰³ Die *lux intellectualis* übertrifft nach

¹⁰⁰ II,18: h VIII, N. 149, Z. 6–8; vgl. auch N. 152, Z. 1–3; ferner II,16: N. 134, Z. 3–5; II,17; N. 144, Z. 1–6: Adam mißachtete Gottes Gebot und wurde daher ewig durch die Beraubung der Schau Gottes verdammt. Das ist der Tod der *intellectualis natura*. Ferner II,18: N. 153, Z. 10f.

¹⁰¹ In: *Autour*, a. a. O. (Anm. 2) p. 135, lin. 18–23.

¹⁰² h XVIII, N. 7, Z. 10f.; *De vis. Praef.*: h VI, N. 4, Z. 32. 33; 6: N. 17, Z. 2; 7: N. 22, Z. 2; 9: N. 32, Z. 3. S. auch *Sermo CCLVIII*: h XIX, N. 11, Z. 22–27; *Sermo CCLXXV*: h XIX, N. 6, Z. 7f.; N. 17, Z. 12–14.

¹⁰³ *Sermo II*: h XVI, N. 30, Z. 11–19: Wir werden Gott sehen, *sicuti est* (vgl. *1 Job* 3,2); *Sermo III*: h XVI, N. 9, Z. 33–37: In der ewigen Heimat werden wir Christus, den Gottmenschen, ohne Rätselbild sehen, von Angesicht zu Angesicht (*1 Kor* 13,12); *Sermo CXI*: h XVII, N. 1, Z. 6–8: Im Anschluß an die 6. Seligpreisung *Mt* 5,8 heißt es: Das Himmelreich besteht in der *visio*. Ewiges Leben bedeutet: Dich, Gott, sehen; *Sermo CLXXIV*: h XVIII, N. 6, Z. 14–16: Der Meister der Wahrheit lehrt, daß das ewige Leben in der *aeterna visio Dei* bestehe, welcher die Liebe ist; *Brief* vom 18. März 1454 an Prior Bernhard, in: In: *Autour*, a. a. O. (Anm. 2) p. 134, lin. 18–20: Gott ist die Liebe. Die absolute Liebe zu schmecken und zu sehen ist das Letzte alles Begehrens; *De vis.* 4: h VI, N. 12, Z. 1f.: Die *vita aeterna* besteht in der *visio beata*. Die *visio intellectualis* in *Sermo XXXII*: h XVII, N. 4, Z. 1. 23f., beziehe ich auch wegen der

Sermo CLXVIII¹⁰⁴ jedes andere Licht. Sie ist wie der Strahl des ewigen Lichtes bzw. der Sonne der Gerechtigkeit. Das Ziel der *Schöpfung* war diese (intellektuelle) Natur, während *die Schöpfung insgesamt* Gottes wegen ins Dasein gerufen wurde.¹⁰⁵ Gott sehen und verkosten vermag nur die *natura intellectualis*, wenn auch nicht aus eigener Kraft.¹⁰⁶

2. *Visio (visus) intellectualis/intellectiva* auf Erden

Die *visio intellectualis*, insofern sie sich mit den *Theologica* befaßt und die Mathematik, die sich auf Verstandesebene bewegt, auf den vorletzten Platz der Sicherheit verweist, wurde bereits angesprochen.¹⁰⁷ In *De mente*¹⁰⁸ trifft Cusanus nun eine fundamentale Feststellung: »Zwischen dem göttlichen Geist und dem unsrigen besteht nämlich ein Unterschied wie zwischen Machen (*facere*) und Sehen (*videre*). Der göttliche Geist erschafft durch Denken bzw. Entwerfen (*concupiendo*): der unsrige gleicht durch Denken bzw. Entwerfen (*concupiendo*) an, indem er Begriffe oder/bzw. vernunfthafte Schauungen hervorbringt (*notiones seu intellectuales faciendo visiones*). Der göttliche Geist ist eine seinverleihende Kraft, unser Geist ist eine angleichende Kraft«.

urgierten Notwendigkeit des Glaubens (NN. 3,16–20; 4,3f. 17–23) auf die *visio in patria*, wenngleich 3,17 die *fides* als Voraussetzung einer *visio tam in hac vita quam in futura* bezeichnet wird. *Tam in vita* nennt »bloß« die Zeugnisse der Propheten und Heiligen (3,15). Die Intention geht auf die *visio in patria* (3,17–20; 4,22–25). Vgl. auch *Sermo* XXIX: h XVII, N. 11, Z. 22–24.

¹⁰⁴ h XVIII, N. 9, Z. 1–3.

¹⁰⁵ Ebd. Z. 3–6.

¹⁰⁶ *Crib. Alk.* II,16: h VIII, N. 134, Z. 10–12. Vgl. auch *De pass.*: h XI/2, N. 31, Z. 1–4.

¹⁰⁷ S. oben S. 215 u. auch S. 207.

¹⁰⁸ 7: h²V, N. 99, Z. 4–7. Im Unterschied zu W. DUPRÉ, *Nikolaus von Kues. Philos.-Theologische Schriften*, hg. u. eingef. v. Leo Gabriel, übersetzt von D. u. W. Dupré, Bd. III (Wien 1967) S. 535, J. HOPKINS, *Complete Philosophical and Theological Treatises of Nicholas of Cusa*, trans. (Minneapolis 2001) Vol. I, 557 und R. STEIGER, *Nicolai de Cusa. Idiota de mente. Der Laie über den Geist*. NvKdÜ, H. 21 (Hamburg 1995) S. 55, übersetzen M. HONECKER und H. MENZEL-ROGNER, *Der Laie über den Geist*. NvKdÜ, H. 10 (Hamburg 1949) diese Stelle leicht mißverständlich, wenn sie schreiben (S. 40f.): »Unser Geist ist schöpferisch dadurch, daß er seine Begriffe an das Seiende angleicht oder dadurch, daß er vernunftgemäße Anschauungen bildet«. Sind letztere keine Angleichungen mehr?

Was meint Cusanus damit? Schon die Konjunktion *seu* wirft die Frage auf, ob mit *intellectualis visiones* eine Alternative zu *faciendo notiones* intendiert ist, oder ob es sich in beiden Fällen um ein und dieselbe Sache handelt. Die Übersetzungen von Honecker und Menzel-Rogner,¹⁰⁹ Steiger¹¹⁰ und Hopkins¹¹¹ erblicken in dem *seu* wohl die Alternative, Dupré¹¹² dagegen übersetzt: »Wenn er Begriffe faßt, bzw. vernunftthafte Anschauungen bildet«.

Schaut man sich nach weiteren Belegen für diese zweite Bedeutung von *visio intellectualis* im cusanischen Schrifttum um, so entdeckt man doch eine ganze Reihe. In *De coniecturis*¹¹³ wird die *intellectualis unitas* behandelt. Wir erfahren, daß das *intellectualiter loqui* dem *divinaliter loqui* unterlegen ist. Letztere Redeweise wiederum fällt anders aus gegenüber der *unitas absoluta*, der *unitas intellectualis* und gegenüber der *ratio*.¹¹⁴ Die *ratio* bedarf zu ihren Forschungen des Lichts der *intelligentia*, wie diese Gottes bedarf.¹¹⁵ Der *intellectus* ist die Wurzel der *ratio*, wie auch seine intellektuellen Begriffe die Wurzeln der verstandeshaften sind.¹¹⁶ Eindeutig zum Ausdruck kommt in diesen fünf Nummern des sechsten Kapitels die kurz zuvor schon im vorangehenden urgierte Superiorität des *intellectus* gegenüber der *ratio*. Dann wird in II,1¹¹⁷ derselben Schrift die *visio intellectualis* neben *visio sensibilis* und *rationalis* als »ein gewisser Modus der absoluten Notwendigkeit« bezeichnet.

Die Schrift *De quaerendo Deum* stellt unsere irdische Welt als eine wirkliche Hilfe für den Menschen dar, um sein ihm aufgetragenes Ziel, Gott zu suchen und zu finden, erlangen zu können.¹¹⁸ Gemäß einer tradierten Etymologie, die das griechische Wort Theos im Sinne von *theoreo* bzw. *theo* sowohl als *videre* wie auch als *currere* auslegt, muß der Suchende Gott, den Alles-Sehenden, über den Weg des Sehens (*per visum*) suchen.¹¹⁹ »Als not-

¹⁰⁹ A. a. O. (Anm. 108) S. 40f.

¹¹⁰ A. a. O. (Anm. 108) S. 55.

¹¹¹ A. a. O. (Anm. 108) p. 557.

¹¹² A. a. O. (Anm. 108) S. 535.

¹¹³ I,6: h III, NN. 22–26.

¹¹⁴ Ebd. N. 24, Z. 1–9.

¹¹⁵ Ebd. Z. 11–18.

¹¹⁶ Ebd. N. 25, Z. 8f.

¹¹⁷ II,1: h III, N. 72, Z. 4–7.

¹¹⁸ 1: h IV, N. 18, Z. 1–15. Vgl. *Sermo LXXIII*: h XVII, N. 9, Z. 6–8.

wendig erweist es sich daher, die Natur der *sensibilis visio* vor den Augen der *visio intellectualis* auszubreiten und aus ihr eine Leiter des Aufstiegs herzustellen.«¹²⁰ Der Anfang von *De beryllo* bringt lediglich den *terminus* der *visio intellectualis*, ohne ihn zu definieren. Er übersteige den *rationis vigor*, wird jedoch angemerkt.¹²¹ Andererseits muß, wie bereits dargelegt,¹²² der *visus intellectualis*¹²³ in der mystischen Schau überwunden werden.

Jedoch in folgenden Texten wird ganz deutlich, was Cusanus mit *visio/visus intellectualis* im Kopf hat, sofern wir diese hier auf Erden vollziehen, wie dies in der aus *De mente* angeführten Stelle¹²⁴ zum Ausdruck kommt. Es ist nämlich die Frage nach dem Gegenstand bzw. Ziel einer *visio intellectualis* zu stellen. Dieser Gegenstand ist ein zweifacher: a) das *intellectuale in sensibili* (das Vernunfthafte im Sinnenhaften) bzw. die *intelligibilia* und b) der letzte Grund aller Dinge, der mit verschiedenen Begriffen umschrieben wird. Allein, nicht nur dieser ist der Gegenstand der intellektuellen Schau,¹²⁵ wenngleich ihr vorzüglicher.

Zu a) Die *mens* als Auge der verstandesmäßigen Seele sucht auf intuitive Weise das Geistige (*intellectuale*) im Sinnenhaften zu sehen.¹²⁶ Der *Sermo CLXXIV*¹²⁷ hebt auf die absolute Gestalt der Schönheit ab. Sie ist der Grund dafür, daß jedes für die Schau (*visu*) Schöne und für die Sinne

¹¹⁹ A. a. O. (Anm. 118) N. 19, Z. 1–11. Zu Theos als videre und currere vgl. etwa E. BOHNENSTAEDT, *Drei Schriften vom verborgenen Gott*, NvKdÜ, H. 3 (Hamburg 41967) Anmerkungen z. Text S. 77f.

¹²⁰ *De quaer.* 1: h IV, N. 19, Z. 12–14.

¹²¹ h ²XI/1, N. 1, Z. 4. 9. *Sermo CCLXXXVIII*: h XIX, N. 5, Z. 9f.: Die visio intellectualis korrigiert die häufig irrende ratio discursiva. Ebd. N. 9, Z. 1–23. *Sermo CXII*: h XVII, N. 6, Z. 8–10; *Sermo CXXX*: h XVIII, N. 5, Z. 12–21.

¹²² S. oben S. 202–205.

¹²³ *De vis. Praef.*: h VI, N. 1, Z. 10f.

¹²⁴ S. oben S. 221f.

¹²⁵ S. oben S. 217.

¹²⁶ *Sermo CXXXVIII*: h XVIII, N. 2, Z. 4–6. *De fil.* 2: h IV, N. 61, Z. 5f.: in sensibilibus contemplabimur intellectualia; vgl. *Sermo LXXI*: h XVII, N. 14, Z. 2–5. *Apol.*: h II, S. 15, Z. 10–13 (N. 21): in regione intellectus . . . coincidentia . . . attingitur visu mentis sine discursu. *Sermo XXXII*: h XVII, N. 2, Z. 15f.: nomen est notitia seu visio intellectualis. Dazu *Sermo CCXLVI*: h XIX, N. 18, Z. 1f.: Facies est notitia. Per faciem cognoscimus homines. Einige Stellen in den *Sermones*, die ich noch nicht kannte, hat mir freundlicherweise Frau Heidi Hein, früher Cusanus-Institut, herausgesucht. Ihr sei herzlich dafür gedankt.

¹²⁷ h XVIII, N. 3, Z. 8–13. S. auch *Sermo CCLXXV*: h XIX, N. 19, Z. 4f. 8 – N. 20, Z. 17.

Ergötzliche schön ist, weil sie selbst in diesen, obzwar eingeschränkt, widerstrahlt. Sie ist die Weide (*pascentia*) der vernunfthaften Schau. Im großartigen *Sermo* CCLXXXVIII, gehalten nach dem über ein Jahr dauernden selbstgewählten »Exil« in seiner Dolomiten-Burg Buchenstein und vor dem Aufbruch nach Rom am 8. September 1458, faßt Nikolaus seine Lehre vom Intellekt an einer Stelle kompendienhaft und meisterlich zugleich zusammen:¹²⁸ Der Intellekt ist bei seiner Schau nicht auf den Gebrauch eines sinnenhaften Organs angewiesen, wenn er die *intelligibilia* schaut (*intuetur*). Auf ein Organ muß er zurückgreifen, wenn er die sinnhaften oder vorstellungsmäßigen Gehalte erfassen will. Ähnlich wenn er in der Weise des Verstandes (*rationaliter*) in Form eines Diskurses vorgeht, da er dann zwischen dem Verstandesmäßigen hin- und herläuft, das er aus den Sinnendingen schöpft. In all diesen Fällen gebraucht er mehr oder weniger subtile und für die Durchführung geeignete sinnhafte Organe. »Bei der Schau der *intelligibilia* greift er nicht mehr auf ein sinnhaftes Organ zurück, sondern lediglich auf seine Einfachheit, welche der Natur der *intelligibilia* angemessen ist. Denn diese sind nicht mehr in irgendeinem sinnhaften Ding ausdrückbar (*signabilia*), da sie ein derartiges auf Grund der Einfachheit und Uneingeschränktheit jener absoluten Natur überragen. Jene Sehkraft in der Vernunft versagt daher nicht [im Unterschied zur Sehkraft des Auges], und da sie von keinem Organ abhängig ist, vermag nichts sie daran zu hindern, daß sie in völliger Freiheit immer sehen kann. Das ist so, wie wenn Auge und Sehkraft der Seele identisch wären, nämlich die Seele selbst; die [sinnhafte] Schau erlitte dann niemals aufgrund von Altersschwäche oder Indispontiertheit des Gliedes (*membri*) einen Schaden.«¹²⁹

Zu b) Die *visio intellectualis* hier auf Erden darf zwar nicht, wie gezeigt, auf die Schau des Grundes von allem eingengt werden, aber diese schiebt sich doch in den Vordergrund. *Sermo* XXXIII vom 1. Januar 1441 in Augsburg, die erste Vaterunser-Erklärung, kommt auf die Bitte »Geheiligt werde Dein Name« zu sprechen.¹³⁰ Denn der Name ist, wenn es

¹²⁸ h XIX, N. 8, Z. 14–23.

¹²⁹ Ebd. Z. 23–34. Vgl. auch N. 5, Z. 17–20: Sic incorruptibilia incorruptibili, simplicia simplici, immaterialia immateriali videntur. Ex quo habes intellectum esse simplicem et incorruptibilem, quia videt simplex. *Sermo* CCLXXVII: h XIX, N. 4, Z. 1f.: visus intellectualis . . . intelligibilia (videt).

¹³⁰ h XVI, N. 20, Z. 1–22. Mit intellectus purus in Z. 20 ist, wie der Kontext eindeutig zu

sich um einen ganz wahren Namen handelt, dem Benannten notwendigerweise gleich. Christi Lehre zufolge erkennen wir durch die Erkenntnis des Vaters seinen Namen, und durch den Namen erkennen wir den Vater. Dieser Name, der die Wahrheit und ewige Weisheit ist, möge geheiligt werden. Das geschieht dann, wenn er uns auf vernunftthafte Weise vom Vater eingeflößt wird. Wenn wir diese Einflößung aufgenommen haben, indem wir unsere Vernunft zur Weisheit selbst hingewendet haben, »dann nämlich, wenn wir beginnen, sie auf vernunftthafte Weise zu sehen (*intellectualiter videre*), wird er (der Name) geheiligt, da die Vernunft nichts mehr verherrlichen, loben und heiligen kann als die unendliche Weisheit. Etwas anderes nämlich vermag die reine Vernunft (*intellectus purus*) der Weisheit und dem Wort Gottes nicht vorzuziehen, wie auch das Auge dem Schönen nichts vorzuziehen vermag«.

Unsere vernunftthafte Natur¹³¹ ist gewissermaßen ein Sehen bzw. eine Schau (*visus*). Dies ist kein sinnhaftes Sehen, welches zwar anderes, aber nicht sich selbst sieht. Es ist im Gegenteil ein lebendiges Sehen, das sich *und* in sich alles andere sieht. Die Vernunft allein, fährt *Sermo CLXIX* fort, gleichsam ein lebendiges Abbild, ist fähig, das wahre Leben, dessen Abbild sie ist, zu genießen. »Denn ein Abbild, das seine Lebendigkeit in einem vernunftthafte Leben besitzt, erkennt dadurch, daß es sich als Abbild erkennt, in sich [auch] die Wahrheit und das Urbild und die Form, die ihm das Sein gibt, damit es ein Abbild sei. Darin besteht das wahre Leben des Abbildes, welches [Leben] in ihm wie die Wahrheit im Abbild ist.«¹³²

Auch der *Sermo CCXLVI* von 1456 thematisiert unser Problem. Das Evangelium gibt uns den Hinweis,¹³³ wie die Engel der Glaubenden »das Antlitz des Vaters sehen«.¹³⁴ »Sie sind wie reine Augen des Herzens (*mundi oculi cordis*). Ist ein Spiegel nicht sauber, erlischt seine Funktion als Spiegel. So sieht auch das Auge nicht, wenn es nicht rein ist. Die Engel sind daher die ganz reinen vernunftthafte Augen. *Und wie das Sehen genüßlich in der sichtbaren Schönheit lebt, die es mit jedem Streifzug (discursu) sucht,*

erkennen gibt, die reine Vernunft der *Kreatur* gemeint. S. auch Bemerkung ebd. im Quellenapparat mit Hinweis auf AUGUSTINUS, *Enarr. in Ps.* 148 n. 3 (CCSL 40, 2167).

¹³¹ *Sermo CLXIX*: h XVIII, N. 4, Z. 1–9.

¹³² Ebd. Z. 9–14. Vgl. auch *De vis.* 6: h VI, N. 17, Z. 7–11.

¹³³ h XIX, N. 17, Z. 1f.

¹³⁴ *Mt* 18,10.

auf die gleiche Weise sucht auch die vernunftbafte Natur durch ihr Sehen, nämlich das Vernunftbafte ihrer selbst, den Geber der Form zu sehen, dem gegenüber nichts schöner ist, um darin zur Ruhe zu kommen.«¹³⁵

Der bereits berührte *Sermo* CCLXVI trägt ebenfalls vor, wie die Vernunft, der *visus animae*, alles unternimmt, um den Grund von allem, die Ursache und die Wahrheit, die das Leben ihres Seins ist, zu finden. Erst dann findet sie ihre Ruhe, wenn sie Gott sieht.¹³⁶ Und in derselben Richtung äußern sich die ebenfalls schon tangierten Stellen von *De non aliud* und *De apice theoriae*.¹³⁷ Nach *De non aliud* berühren wir Gott, der jedem Geformten vorausliegt, durch einen das Begreifen übersteigenden *visus mentis*.¹³⁸ Die von Cusanus gegen Aristoteles ins Feld geführte *facilitas* lenkt die Schau auf den Ursprung von allem.¹³⁹ In *De apice theoriae* läßt Cusanus die einfache Schau des Geistes vom begreifenden Denken zur Schau des Unbegreifbaren sich erheben. Auf der anderen Seite kann der in unzugänglichem Lichte wohnende Gott als *unendlicher* weder in seiner *unitas* noch *trinitas* vom *visus intellectualis* berührt werden.¹⁴⁰

¹³⁵ h XIX, N. 17, Z. 3–11. – Hervorh. v. mir. Z. 9f.: sic intellectualis natura visu suo, scilicet intellectuali sui ipsius (= gen. subi.). In diese Überlegung gehört auch der häufig wiederkehrende Grundsatz, *im Verursachten die Ursache von allem zu sehen* (videre, contemplari, intueri): *Sermo* XX: h XVI, N. 8, Z. 3–5; *Sermo* XL: h XVII, N. 18, Z. 15–21; *Sermo* LXXI: h XVII, N. 14, Z. 3–5; *Sermo* LXXXVIII: h XVII, N. 5, Z. 8f.; *Sermo* CLXIII: h XVIII, N. 4, Z. 13–15; *Sermo* CCIII: h XVIII, N. 3, Z. 7f.; *Sermo* CCLXXIII: h XIX, N. 25, Z. 8–10: intelligentia . . . habet oculum sensibilem mundum usque ad Deum penetrantem; *Sermo* CCLXXVI: h XIX, N. 39, Z. 9–15; CT IV, 1: *Epist* ad N. Alb., N. 5

¹³⁶ h XIX, N. 9, Z. 10–16; *Sermo* LXXI: h XVII, N. 14, Z. 3–5.

¹³⁷ S. oben S. 214 u. S. 216.

¹³⁸ 9: h XIII, S. 19, Z. 23–26; vgl. auch 7: S. 16, Z. 1–23; *De theol. compl.*: h X/2a, N. 14, Z. 21f.

¹³⁹ 19: h XIII, S. 46, Z. 6–8.

¹⁴⁰ h XII, N. 11, Z. 1f. und *Sermo* LXI: h XVII, N. 11, Z. 4–22. Zu letzterem vgl. auch ohne Einbeziehung des Begriffes *visus intellectualis* *De pace* 7: h VII, N. 21; S. 20, Z. 9–12; *Crib. Alk.* II, 1: h VIII, N. 88, Z. 6–19. – Die Aussage in *Sermo* LXVII: h XVII, N. 21, Z. 27, wonach die *Dei excellentia* jedwede *intellectualis visio* von uns überrage, stützt sich auf *Job* 1,18, daß keiner der Menschen ihn jemals gesehen habe, d. h. wohl, in seinem Ansich nicht gesehen habe. Ähnlich *Sermo* LXXI: h XVII, N. 19, Z. 8–10 in bezug auf Maria.

IV. Zum Compendium

Werfen wir zum Schluß noch einen kurzen Blick auf den *visus mentis*¹⁴¹ bzw. *mentalis*¹⁴² im *Compendium*, der m. E. auch in den Bereich der zweiten Bedeutung von *visio intellectualis* gehört.

Der *visus mentis* verhält sich ähnlich zu jedem (im *Compendium* nicht näher bestimmten) *modus essendi*¹⁴³ wie der *visus sensibilis* zum Licht bzw. zum Licht der Sonne. Dieser sieht ganz sicher, daß jenes ist, erkennt es aber nicht.¹⁴⁴ Oder wie es später heißt: »Wie sich das sinnenhafte Sehen zum sinnenhaften Licht verhält, so verhält sich das Sehen des Geistes (*visus mentis*) zu jenem intelligiblen Licht«, etwa der *aequalitas*.¹⁴⁵ Die *lux aeterna* selbst, die in Zeichen wie z. B. dem Kosmographen (nur) aufleuchtet,¹⁴⁶ ist jedem Scharfsinn des *visus mentalis* unzugänglich.¹⁴⁷ Aus der Bemerkung gegen Ende der Schrift, daß es nur »einen Gegenstand« (*unum obiectum*) sowohl für den *visus mentis* als auch für den *visus sensus* gebe, nämlich den Vater von Wort und Gleichheit als das *posse*, das für den *visus mentis* Objekt sei, *uti est in se*, für den *visus sensus*, *uti est in signis*,¹⁴⁸ darf nicht die falsche Folgerung gezogen werden, daß der *visus mentis* bzw. *mentalis* den Vater von Wort und Gleichheit in sich erkennen könne. Cusanus will auf etwas anderes hinaus:¹⁴⁹ Das *ipsum posse* ist alles, *was sein kann*, deshalb auch alle Dinge, die sein können. So »stehen sich gegenüber« die Dinge, die nur das sind, was *sie* sein können, und das *ipsum posse* als das Alles-Können-Sein (*omne posse esse*). Dieses wird damit zum ausschließlichen Grund für alles, was ist und sein kann. Ein Ding ist deshalb, weil das *ipsum posse esse* ist; und es ist dieses und nicht ein anderes, weil die höchste Gleichheit ist, und ein eines, weil die höchste

¹⁴¹ *Comp.* 1: h XI/3, N. 2, Z. 5. 13; 10: N. 34, Z. 6. 13; *Epil.*: N. 45, Z. 6f. 16; N. 46, Z. 4. 12; N. 47, Z. 3.

¹⁴² Ebd. 1: N. 2, Z. 1; 8: N. 24, Z. 2.

¹⁴³ Vgl. hierzu *Compendium*, in: NvKdÜ, H. 16, übers., mit Einl. u. Anm. hg. v. BR. DECKER und K. BORMANN (Hamburg 1970, 2002) Anm. 4 zu Kap. 1, S. 60f., nähere Angaben zum Begriff in verschiedenen Werken des NvK.

¹⁴⁴ *Comp.* 1: h XI/3, N. 2, Z. 4–7; vgl. auch Z. 8. 13f.

¹⁴⁵ Ebd. 10: N. 34, Z. 5–7.

¹⁴⁶ Ebd. 8: N. 23, Z. 10f.

¹⁴⁷ Ebd. N. 24, Z. 1f.

¹⁴⁸ Ebd. *Epil.*: N. 45, Z. 5–7.

¹⁴⁹ Ebd. Z. 8–15.

Einigung ist.¹⁵⁰ Aus der Einsicht, daß das *ipsum posse* alles ist, was sein kann, d. h. alle Dinge, die sein können, deutet sich bereits die umgekehrte Konsequenz an, daß sich dem *visus mentis* in allen Dingen und durch alle Verschiedenheiten der Dinge hindurch nichts anderes darbietet als dasjenige, im Vergleich zu dem es nichts Mächtigeres gibt, eben das Können-Sein selbst.¹⁵¹ Diese Konsequenz wird dadurch eine definitive, daß die Schau unseres Geistes »nicht nach vielen und verschiedenen Dingen strebt – da sie nicht zu Vielem und Verschiedenem hingeneigt ist –, sondern von Natur aus auf das geht, im Vergleich zu dem es nichts Mächtigeres gibt, in dessen Schau sie lebt und zur Ruhe kommt.«¹⁵² Cusanus hat letzteren Gedanken öfter ausgesprochen, z. B. in *De ludo*:¹⁵³ »Jede lebendige Bewegung des Denkens hat also zum Ziel, daß sie die Ursache ihres Lebens sehe und durch eine derartige Weisheit auf unsterbliche Weise genährt werde; gelangt sie nicht dorthin, so lebt sie nicht, da sie den Grund ihres Lebens nicht kennt«.

V. Ergebnis

Die Begriffe *visio* bzw. *visus intellectualis* (resp. *intellectiva/us*) haben eine grundsätzlich zu unterscheidende zweifache Bedeutung:

A) Einmal ist darunter die *visio beatifica* verstanden, die eine unmittelbare Schau Gottes *in patria* ist, für die allerdings auch noch die oft genug von Cusanus gezogene Grenzzinie gilt, daß wir auch dort noch nicht sehen werden, was (*quid*) Gott ist, sondern bloß, wie er ist (*sicuti est*).¹⁵⁴ Sie ist in dieser Bedeutung auch von der *mystica visio* zu unterscheiden, worauf ich an anderer Stelle¹⁵⁵ bereits hingewiesen habe.

¹⁵⁰ Zu Sein, Dieses-Sein und Eines-Sein eines jeden Dinges vgl. z. B. auch *De pace* 8: h VII, N. 22f.; S. 22, Z. 6–S. 23, Z. 1.

¹⁵¹ *Comp. Epil.*: h XI/3, N. 45, Z. 16f. Vgl. auch *De ap. theor.*: h XII, N. 10, Z. 3f. Zum einen Gegenstand für den *visus sensus* vgl. *Comp.*, ebd. N. 47, Z. 1–5; *Sermo LXXI*: h XVII, N. 17, Z. 1–39.

¹⁵² Ebd. N. 45, Z. 17–20; vgl. auch N. 46, Z. 3–5; N. 47, Z. 1–5.

¹⁵³ II: h IX, N. 70, Z. 11–14; vgl. auch *De poss.*: h XI/2, N. 38, Z. 8–17; *Sermo CCXLVI*: h XIX, N. 18, Z. 4–6. *Sermo LXXI*: h XVII, N. 6, Z. 1 – N. 8, Z. 15; N. 13, Z. 14 – N. 16, Z. 22.

¹⁵⁴ Vgl. hierzu in meinem Aufsatz, MFCG 31, *Wége und Art der Gotteserkenntnis in den Sermones des Nikolaus von Kues*, den Abschnitt VI in § 1. Im Hintergrund steht 1 *Job* 3,2.

B) Sodann meint *visio* bzw. *visus intellectualis* das für unseren Intellekt im Unterschied zum Verstand (*ratio*) typische Sehen *in dieser unseren Welt*, welches das Geistige im Sinnenhaften *und* vor allem den in allem Sinnen-, Verstandes- und Vernunfthaften zu findenden Grund von allem anzielt. Für diese zweite Bedeutung von *visio intellectualis* ist nun konstitutiv:

a) Ist dies auch ein Sehen der Vernunft, so arbeitet die Vernunft bei diesem Sehen doch noch mit Begriffen, wie das etwa aus den beiden Stellen in *De mente*¹⁵⁶ und *De coniecturis*¹⁵⁷ hervorgeht.

b) Die Vernunft erkennt, d. h. sieht weder die reine *quiditas* in ihrem, geschweige denn Gott in seinem Ansich. Er ist sehbar nur, insofern er in der Kreatur widerleuchtet bzw. insofern er sich in seiner *imago*, nämlich der Vernunft, in herausragender Weise zu erkennen gibt.

c) Auch die *visio intellectualis* bleibt daher eine *visio aenigmatica*,¹⁵⁸ von der Cusanus in *De possess* festhält: »Jener über alles bewunderungswürdige Gott kann durch keinen noch so hohen Aufstieg von Natur aus (*naturaliter*) anders gesehen werden als im Rätselbild, wo eher das Gesehenwerden-können als das Sehen berührt wird und der Suchende in schattige Finsternis gelangt.«¹⁵⁹ Die späte Schrift *De possess* bestätigt daher die am Ende von *De sapientia*, einer 10 Jahre jüngeren Schrift, gewonnene Erkenntnis, daß eine Schau Gottes in dieser Welt nicht ohne Rätselbild möglich ist, bis daß Gott es gewährt haben mag, daß er ohne Rätselbild uns sichtbar wird.¹⁶⁰ Die *visio intellectualis* ist ja bloß »ein gewisser Modus der absoluten Notwendigkeit«,¹⁶¹ hat ihr Sein von der *visio absoluta*, ist daher abkünftiges, nicht ursprüngliches Sein.¹⁶² Auch die *visio intellectualis* verläßt daher nicht den Horizont des *visus contractus*, um die oben¹⁶³ noch offen gebliebene Frage zu beantworten. Auch die beiden anderen oben¹⁶⁴

¹⁵⁵ Vgl. *Praegustatio*, a. a. O. (Anm. 16) S. 218. Vgl.z. B. *Sermo* CLXXXVII: h XVIII, N. 16, Z. 15f.: s. Text oben in Anm. 18.

¹⁵⁶ 7: h ²V, N. 99, Z. 6. S. auch NN. 103f.

¹⁵⁷ I,6: h III, N. 25, Z. 8f. Vgl. auch I,8: ebd. N. 35, Z. 5f. 8f.; II,13: ebd. N. 134, Z. 29f.; *De fil.* 2: h IV, N. 57, Z. 7; *Sermo* CCXLVI: h XIX, N. 15, Z. 17f.

¹⁵⁸ *De poss.*: h XI/2, N. 31, Z. 3; vgl. auch N. 57, Z. 13.

¹⁵⁹ Ebd. N. 31, Z. 1–3.

¹⁶⁰ II: h ²V, N. 47, Z. 3–5.

¹⁶¹ *De con.* II,1: h III, N. 72, Z. 6f.

¹⁶² *Sermo* CCLXVI: h XIX, N. 9, Z. 18f.

¹⁶³ S. 208.

¹⁶⁴ S. 207 u. S. 211–213.

noch offenstehenden Fragen im Hinblick auf die *visio divina* und die absolut vollkommene *visio humana* Jesu Christi erhalten nun eine Antwort: Die *visio divina*, die im Unterschied zur *visio physica* und *mathematica* sich vor allem auf das Göttliche bezieht, ist als die hier erklärte *visio intellectualis* aufzufassen. Mag ferner die *menschliche* und *endliche Schau* Jesu die *visio aller* Menschen aller Zeiten hinter sich lassen, höchst vollkommen sein, so dürfte sie dennoch in das Genus der hier behandelten *visio intellectualis* einzuordnen sein. Denn sie unterliegt der Bindung an die Einschränkung eines Organs.¹⁶⁵ Sie stellt aber offenbar den höchsten, für einen Menschen erreichbaren Grad dar, der Jesus Christus allein vorbehalten war.

d) Es bleibt daher bei dem Schauen eines im wörtlichen Sinne nicht nur Unbegreifbaren,¹⁶⁶ sondern auch Unsichtbaren (*invisibilis*).¹⁶⁷ In und trotz seiner Mächtigkeit wird der *visus intellectualis* immer von dem unzugänglichen Licht Gottes übertroffen werden.¹⁶⁸

e) »Wie die sinnenhafte Schau, um wahr und lebendig zu sein, des sich zeigenden sinnhaften Lichtes bedarf, so hat auch die *intellectualis visio* das Licht der geistigen Wahrheit nötig, wenn sie sehen bzw. leben soll.«¹⁶⁹

H. G. Senger hat in der von ihm besorgten Ausgabe von *De ludo globi* zu dieser Stelle völlig zu Recht auf die *adnotatio* 15 in *De coniecturis*¹⁷⁰ hingewiesen. Wie die Herausgeber anlässlich der Erklärung von I, 5¹⁷¹ in dieser Anmerkung mit vielen Belegen aus der Tradition ausführten, steht hinter der cusanischen Auffassung, daß jeder forschende Geist nur im Lichte der absoluten Einheit suchen könne,¹⁷² offenkundig die Lehre Augustins und Plotins. Sie besagt *in nuce*: Da die Vernunft (*intellectus*) ihre

¹⁶⁵ *De vis.* 22: h VI, N. 94, Z. 7; N. 97, Z. 1f.; *Sermo* CCLXXXVIII: h XIX, N. 8, Z. 14–34 entwickelt sehr schön, daß auch der *intellectus* bei Erfassung der *sensibilia* und *imaginabilia* auf ein Organ zurückgreifen muß. Bei Betrachtung der *intelligibilia* ist er davon frei. S. oben S. 224.

¹⁶⁶ *De ap. theor.:* h XII, N. 11, Z. 2.

¹⁶⁷ *De vis.* 6: h VI, N. 17, Z. 9f.; N. 21, Z. 21; 12: N. 47, Z. 2–12; 13: N. 52, Z. 3 u.a.

¹⁶⁸ *Sermo* LXI: h XVII, N. 11, Z. 4–12.

¹⁶⁹ *De ludo* II: h IX, N. 72, Z. 10–12. Vgl. auch *Sermo* CLXXXIX: h XVIII, N. 2, Z. 47–50; *De sap.* I: h ²V, N. 13, Z. 4–6.

¹⁷⁰ h III, p. 197–199.

¹⁷¹ Ebd. N. 19, Z. 5–7: *Omnis mens inquisitiva atque investigativa non nisi in eius lumine inquirat, nullaque esse potest quaestio, quae eam non supponat.*

¹⁷² Ebd.

geistigen Inhalte (*intelligibilia*) aufgrund ihrer Tätigkeit allein nicht zu erkennen vermag, bedarf sie der äußeren Erleuchtung, in deren Licht sie zur Einsicht des Intelligiblen gelangt.¹⁷³

¹⁷³ A. a. O. (Anm. 170) p. 197. Auch folgende Stelle in *De coni.* I,6: h III, N. 24, Z. 11–18 belegt diese Anschauung: Unde cum quaestiones omnes a ratione investigativa progredientes ab intelligentia omne id sint, quod sunt, non potest quaestio de intelligentia formari, in qua ipsa praesuppositiva non resplendat. Ratio enim de intelligentia investigans, quam nullo sensibili signo comprehendit, quomodo hanc incoharet inquisitionem sine incitativo lumine intelligentiae ipsam irradiantis? Habet se igitur intelligentia ad rationem quasi deus ipse ad intelligentiam. S. auch *De vis.* 22: h VI, N. 100, Z. 11–16.

DE VENATIONE SAPIENTIAE. [Wein]
BEMERKUNGEN ZU EINER REZENSION

Von Karl Bormann, Köln

In einer jüngst erschienen Rezension¹ bespricht Mischa von Perger, der ehemalige Assistent des inzwischen emeritierten Klaus Jacobi, Freiburg, die zweisprachige Ausgabe der im Verlag Meiner erschienenen *venatio sapientiae*² und bezieht auch die kritische Ausgabe dieser Cusanus-Schrift³ in seine Ausführungen ein. Die zweisprachige Ausgabe läßt in Übersetzung und Anmerkungen laut Perger fast alle Wünsche offen – die Übersetzung wimmelt angeblich von Fehlern –; die kritische Ausgabe ist zwar etwas besser, bedarf aber dringend der Korrektur und der Eingriffe in den überlieferten Text, wozu Perger einige Kostproben vorlegt. Von Pergers Darlegungen seien einige in der Weise von Paradeigmata genannt und erläutert, damit die Qualität seiner Einwände kenntlich wird; auf alles vom Rezensenten Gesagte einzugehen ist dann nicht mehr erforderlich.

Zu konzедieren ist, daß in n. 49 *intellectus* besser nicht als »Geist«, sondern als »Vernunft« oder »Intellekt« übersetzt würde; dann nämlich entfielen die abstrusen Folgerungen, zu denen Perger sich verleiten läßt. Das ist aber bereits alles, was konzедiert werden kann. Wie steht es mit den übrigen Einwürfen? Videamus.

»... sprachliche Schwierigkeiten, die auf Cusanus selbst oder auf die einzige erhaltene Abschrift des Werks zurückzuführen sein mögen, bleiben in dieser Ausgabe unerläutert. Wieso heißt es 18, n. 17, Z. 10: »*posse fieri sensibilis circulus*«? Man erwartet einen *A. c. i.* . . . oder eine Genetivkonstruktion . . .«.

Hierzu: Es sollte sich allmählich herumgesprochen haben, daß Nikolaus von Kues beträchtliche Schwierigkeiten mit der lateinischen Sprache hatte, was er selbst im Vorwort zur *Concordantia catholica* sagt; er hatte nie

¹ Philosophisches Jahrbuch 111 (2004) 440–445.

² Nikolaus von Kues, Die Jagd nach Weisheit. Auf der Grundlage der Ausgabe von Paul Wilpert neu herausgegeben von Karl Bormann, lateinisch-deutsche Parallelausgabe (=Schriften des Nikolaus von Kues in deutscher Übersetzung, Heft 24; Philosophische Bibliothek, 549) (Hamburg 2003).

³ Hrsg. von Raymond Klibansky und Hans Gerhard Senger (Hamburg 1982) (= h XII).

richtig Latein gelernt. Hierauf ist in der Vergangenheit mehrfach hingewiesen worden, z. B. von R. Klibansky in der praefatio zu *De pace fidei*⁴, zu *De venatione sapientiae*⁵ und von K. Bormann in der Einleitung zu *De principio*⁶. Aber hiervon hat Perger anscheinend noch nie etwas gehört, geschweige denn gelesen. Das gilt auch für n. 17, wo er eine Begründung dafür vermißt, daß *implicat* im Sinne von *implicat contradicionem* wiedergegeben ist. Die Begründung hätte er in h XII adn. 4 lesen können. Aber anscheinend verlangt er, daß alles, was in der kritischen Ausgabe steht, in der zweisprachigen nochmals zu finden ist.

Pergers Ausführungen⁷ über *posse facere*, *posse fieri* und *posse factum* in *Ven. sap.* c. 3 sind einfachhin abenteuerlich. Er hat eine einfache Methode, mit dem Text umzugehen: Was er nicht versteht, bezeichnet er als Unsinn, und daraus leitet er die Konsequenz ab, den Text zu ändern. Hierzu ein Beispiel: Im lateinischen Text steht n. 7, 14 hinter »illud« ein Semikolon: »aut est post illud⁸; et numquam est quod fieri potest . . .« Über das Semikolon erregt sich Perger⁹: »was schon irreführend genug ist«, ferner über die Einteilung der Abschnitte: »es gerät auch die Argumentation durcheinander«. Wieso eigentlich? Sie gerät nicht für den durcheinander, der sich die Mühe macht, die Ausführungen des Cusanus verstehen zu wollen. Das gilt auch für den letzten Abschnitt des dritten Kapitels¹⁰, in welchem von drei Bereichen gesprochen wird, während im unmittelbar voraufgehenden Teil scheinbar vier Bereiche unterschieden werden. Wer seine eigene vorgefaßte Meinung für das Maß aller Dinge hält, sollte nur Texte lesen, die er selbst verfaßt hat.

In n. 115 wird ein dreifaches »posse« genannt: *posse facere*, *posse fieri* und *posse factum*. Wilpert hatte in seiner Übersetzung der *Venatio sapientiae* von 1964 nach sorgfältiger Überlegung »posse factum« als »Geworden-Sein-Können« übersetzt, ebenso Dupré in der vom Verlag Her-

⁴ h VII, p. xxxiii-xxxiv.

⁵ h XII, p. xxi-xxii.

⁶ H 23, S. xi.

⁷ S. 440-441.

⁸ Faber Stapulensis, der im Gegensatz zu einigen selbst ernannten Cusanus-Kennern der heutigen Zeit die Schriften des Nikolaus von Kues genau kannte, interpungiert hinter »illud« mit einem Punkt.

⁹ S. 441. Gemäß Perger ist das Semikolon ersatzlos zu tilgen.

¹⁰ n. 8.

der publizierten zweisprachigen Ausgabe der philosophisch-theologischen Schriften des Nikolaus von Kues; Bormann ist beiden gefolgt. Perger¹¹ glaubt auch diesbezüglich das Richtige zu kennen: »Es geht um das gemachte, verwirklichte Potentielle«; zu übersetzen ist »posse factum« also durch »gemachtes Können«.

Hierzu: Wenn es so simpel wäre, wie Perger anscheinend meint, hätte Nikolaus von Kues sich wohl kaum die Mühe gemacht, in mehreren seiner Werke ausführlich über das »posse« zu schreiben; Philosophie für die Grundschule hatte er nie im Sinn. Die Wiedergabe »Geworden-Sein-Können« ist beizubehalten.

»Bormanns Eingriffe« in Wilperts Übersetzung »sind oft verfehlt«¹², was mit drei Beispielen belegt werden soll, und hierauf sei eingegangen, weil die Beispiele aufschlußreich sind.

1) In n. 16 heißt es: Das Licht strahlt wider »in maxime ludico, puta sole«. Wilpert hatte das »puta« explikativ verstanden und nicht übersetzt; Bormann übersetzte »zum Beispiel«, was Perger zu der Bemerkung veranlaßt: »als ob es mehreres gäbe, was das Leuchtendste wäre«.

Hierzu: Eine Mehrheit von »maxime lucida« gibt es tatsächlich, auch wenn Perger davon noch nie etwas vernommen hat. Entsprechend der in *De coniecturis* vorgelegten Regionentheorie ist die Region des durch die Sinne Wahrnehmbaren sehr mit Dunkelheit durchsetzt¹³, so daß die Sonne nur in dieser untersten Region das maxime lucidum ist; in der Intelligenzregion¹⁴ hingegen ist Gott die unbegrenzte Sonne der Intelligenzen, während die Intelligenzen die eingeschränkten Lichtquellen der Verstandeswesen sind. Zu beachten ist auch 1 *Tim.* 6,16: »Gott wohnt in unzugänglichem Licht«.

2) Den Satz »Thales Milesius assimilabat aquam ipsi posse fieri«¹⁵ übersetzte Wilpert »Thales von Milet verglich das Wasser mit dem Werden-Können«. Das ist laut Perger »mißlich, schon weil das Werden-Können ein Begriff von Cusanus, nicht von Thales ist«¹⁶. »Bormanns

¹¹ S. 442–443.

¹² S. 443.

¹³ Vgl. hierzu die figura paradigmatica, *De con.* n. 41. Zu »basis pyramis lucis« und basis pyramis tenebrae« (a. a. O.), von Faber Stapulensis korrigiert »basis pyramidis lucis« und »basis pyramidis tenebrarum«, wird Perger wohl auch eine Erläuterung verlangen.

¹⁴ *De con.* n. 136.

¹⁵ n. 27.

¹⁶ S. 443.

Änderung ist aber in dieser Hinsicht um keinen Deut besser: ›Thales . . . glich das Wasser dem Werden-Können an‹. »Richtig wäre etwa: ›Thales . . . schrieb dem Wasser eine ähnliche Funktion zu, wie sie dem Werden-Können zukommt‹.

Hierzu: Es geht bei Nikolaus von Kues nicht um Begriffe als entia rationis, sondern um entia realia; und was »ähnliche Funktion zuschreiben« anlangt, so gilt: Wenn in der Übersetzung alter Texte Begriffe (wie »Funktion«) verwendet werden, die einer viel späteren Zeit gemäß sind, dann ist damit eine Verfälschung des Textes gegeben. Dieses Dictum stammt von dem nordamerikanischen Philologen H. Cherniss und trifft genau auf den Sachverhalt zu. Aber auch das gehört wohl zu dem, wovon Perger noch nie etwas gehört hat.

3) In n. 36 lautet der überlieferte Text, der selbstverständlich in der editio maior steht: »Unde omne quod factum est aut fiet, posse fieri creatum, necessario etiam sequitur actum suum, qui est aeternitas«. Wilpert hatte »posse fieri creatum« nicht übersetzt; »Bormann versucht dies nachzuholen«, so Perger¹⁷, läßt sich aber durch die angeblich falsche Interpunktion der kritischen Ausgabe dazu verleiten, »posse fieri creatum« als Apposition zu verstehen: »Deshalb folgt auch alles, was geworden ist oder werden wird, das geschaffene Werden-Können, notwendigerweise seiner Wirklichkeit, welche die Ewigkeit ist«. Daß diese Übersetzung vor Perger keine Gnade findet, ist klar; denn gemäß Perger muß das Komma hinter »creatum« getilgt werden, und weil er im Gegensatz etwa zu Faber Stapulensis, der hinter »creatum« interpungiert, – auf den handschriftlichen Befund und auf den Straßburger Druck von 1488 sei gar nicht erst eingegangen – über tiefeschürfende Textkenntnis verfügt, die er anscheinend den Editoren von h XII (R. Klibansky und H. G. Senger) nicht zubilligt, schlägt er folgende Übersetzung vor: »Und weshalb alles, was gemacht ist oder gemacht werden wird, (dies tut), folgt notwendigerweise auch das geschaffene Werden-Können auf seine Wirklichkeit, welche die Ewigkeit ist«¹⁸.

Hierzu: Durch den Kontext wird diese »Übersetzung« als Unfug erwiesen; zur Annahme einer Ellipse (»dies tut«) besteht überhaupt kein Anlaß, abgesehen davon, daß sie im Kontext keinen Sinn ergibt.

¹⁷ S. 443.

¹⁸ S. 443.

Daß »... est omne, quod esse potest« bei Nikolaus von Kues zweifache Bedeutung hat, nämlich »... ist alles, was sein kann« und »... ist alles, was er (oder es) sein kann«, weiß Perger erstaunlicherweise und erregt sich darüber, daß sowohl in Wilperts als auch in Bormanns Übersetzung beides vorkommt und in keiner Anmerkung jeweils gesagt wird, weshalb die eine oder die andere Bedeutung aufgenommen ist. Hierzu braucht an dieser Stelle nichts vorgebracht zu werden außer der Bemerkung, daß sich auch über entsprechende Anmerkungen ohne Unterlaß zetern ließe.

Wie es mit Pergers »Verbesserungen« steht, dürfte anhand der hier vorgelegten Beispiele deutlich geworden sein; einiges sei noch zu weiteren Einwürfen gegen die editio maior bemerkt.

Auf der Seite 445 schreibt Perger: »Daß außer dem Wortlaut der kritischen Ausgabe [dazu Anm. 11] auch deren bisweilen sinnwidrige Interpunktion und Absatzgliederung in einem Abdruck respektiert wird – nachdem Cusanus-Leser zwanzig Jahre Zeit hatten, bei der Arbeit mit dieser Ausgabe entsprechende Erfahrungen zu machen –, bedeutet eine vertane Chance«. Dazu werden in der Anmerkung 11 »zwei Eingriffe in den überlieferten Wortlaut« vorgeschlagen; denn »dieser sollte nicht als sakrosankt gelten«.

Hierzu: Selbstverständlich ist der Text einer kritischen Ausgabe nicht »sakrosankt«; das bedeutet aber nicht, daß er nach einer gewissen Zeit als Bastelmateriale dem philologischen Kindergarten zur Verfügung zu stellen ist. Nun sei einiges zu den zwei Eingriffen »in den überlieferten Wortlaut« gesagt.

Der überlieferte Text in n. 31, Zeile 10 lautet: »Scilicet quia omne, quod scitur, melius perfectiusque sciri potest, nihil, uti scibile est, scitur.« Hier will Perger »Scilicet« in »Sed« ändern. In n. 86, Zeile 3ff. heißt der Text der kritischen Ausgabe: »Quoniam mens nostra non est principium rerum nec essentias earum determinat – hoc enim divinae mentis –, est principium suarum operationum, quas determinat, et in sua virtute cuncta notionaliter complicantur. Frustra se plerique venatores fatigarunt rerum essentias apprehendere«. Perger weiß auch hier das Richtige: »... – hoc enim divinae mentis (est –, sed) est ...« und »... complicantur, frustra ...«. Mit der Ergänzung und dem klein geschriebenen »frustra« folgt er mit leichter Änderung dem Pariser Druck von 1514. Ob er diese Ausgabe wohl jemals konsultiert hat?

Hierzu: Zu der ersten Änderung (»Sed« statt »Scilicet«) besteht keine Notwendigkeit; die zweite Änderung und Ergänzung gehört zu den zahlreichen Bemühungen des Faber Stapulensis, das oft sehr holperige Latein des Cusanus zu glätten. Wenn Perger derartiges imitiert, begibt er sich editorisch in das erste und zweite Jahrzehnt des sechzehnten Jahrhunderts und versperrt sich den Zugang zum genuinen Wortlaut der cusanischen Schriften, allerdings mit dem wesentlichen Unterschied, daß Faber Stapulensis das fehlerhafte Latein des Nikolaus von Kues und den Inhalt der cusanischen Werke sehr genau kannte.

Auf die übrigen Einwürfe Pergers (fehlende Nachweise und fehlende Erläuterungen) sei nur kurz eingegangen. In der Einleitung zu H 24 ist auf die editio maior h XII hingewiesen, in der alles nachgewiesen ist, was nachzuweisen war. Dieses Verfahren ist weder »verantwortungslose Übernahme« noch Autoritätsgläubigkeit, wie Perger meint, sondern es ist legitim, wenn eine kritische Ausgabe so exzellent gearbeitet ist wie h XII, ganz abgesehen davon, daß H. G. Senger und R. Klibansky exzellente Kenner und Editoren der Werke des Cusanus sind.

Ein Letztes sei gesagt. Am Schluß der Rezension schreibt Perger, ein Lektor sei dringend erforderlich, der die Übersetzung vor der Drucklegung »mitdenkend liest«.

Hierzu: Das ist längst geregelt; wie es im einzelnen funktioniert, braucht Perger nicht zu interessieren. Pergers Verlangen nach einem mitdenkenden Leser gilt mutatis mutandis aber auch für Rezensionen, die ebenso ignorant wie arrogant geschrieben sind.

BUCHBESPRECHUNG

NICOLAI DE CUSA *Opera omnia*. Vol. XVIII/3: *Sermones III (1452–1455)* (Sermones CLXI–CLXXV). Hg. von SILVIA DONATI, ISABELLE MANDRELLA und HARALD SCHWAETZER. Hamburg: Felix Meiner 2003, S. 187–274. ISBN 3–7873–1644–2.

Die Edition der Predigten des Nicolaus Cusanus schreitet stetig voran. Dieser Band präsentiert die *Sermones* CLXI–CLXXV, wobei *Sermo* CLXIV zum ersten Mal ediert wird. Die Predigten, zumeist in Brixen gehalten, entstanden im Zeitraum vom 31. Juli 1454 bis 24. Februar 1455 und sind deshalb von besonderer Wichtigkeit, da aus dieser Zeit keine anderen philosophisch-theologischen Werke des Cusanus vorliegen. Die drei Editoren haben in sorgfältiger Absprache und Zusammenarbeit diese Predigten entsprechend den Maßstäben der *Opera omnia* ediert, gründlich in den drei Apparaten kommentiert und somit die Reihe der Predigteditionen um einen neuen Faszikel bereichert. Im folgenden werden einige Hinweise zum Inhalt der Predigten gegeben, die zu weiterführenden Forschungen anregen sollen. Denn auch diese Predigten bieten reiches Material zu Cusanischen Zentralgedanken (Koinzidenz, menschlicher Geist, universeller, durch und in Christus gestifteter Friede), das es wert ist, auch heute gehört zu werden.

In *Sermo* CLXI (*Veniens offeras munus tuum*) macht sich Cusanus einige wenige Notizen zum Begriff Gerechtigkeit (*iustitia*).

Sermo CLXII (*Tu es Christus*) über das Christusbekenntnis des Petrus gibt Anlaß dazu, das Verhältnis Petrus/Papst und Kirche im Sinne einer Komplikations- und Explikationsbeziehung zu skizzieren.

Wie Cusanus mithilfe Platonischer Philosophumena die Heilige Schrift, genauer den Weisheitsbegriff von Sir 24 auslegt, dokumentiert *Sermo* CLXIII (*Quasi myrrba electa*).

Die beiden Predigtskizzen *Sermo* CLXIV (*Tantum dignè*) und *Sermo* CLXIV A bestehen fast nur aus Exzerpten und Paraphrasen zu Phil 1–3, weshalb die Pariser Edition von 1514 sie wohl ausgelassen hat. Interessant ist, daß Cusanus als Feinde des Christentums die Türken und ihren Vormarsch nach Makedonien erwähnt (vgl. N. 5).

In *Sermo* CLXV (*Caelum et terra transibunt*) benutzt Cusanus die astrologischen Grundgedanken seiner Zeit wie den Einfluß der Planeten auf den Menschen, genauer die menschlichen Organe, und die somit mögliche Mundanastronomie, um die Idee vom Menschen als Mikrokosmos zu explizieren (vgl. auch *Sermo* CLXX, N. 2–3). Damit kann er dann wiederum das erlösende Wirken Christi verdeutlichen, der als das Wort Gottes in der Schöpfung, der Menschwerdung und bei seiner Wiederkunft die Welt von Grund auf erneuert. Neben Heinrich von Langensteins Genesis-Kommentar zitiert Cusanus auch das *Centiloquium* des Ps.-Ptolemäus. Inhaltsschwer sind auch seine Ausführungen über die Gnadenfülle Marias und die typologische Entsprechung Adam – Maria.

In *Sermo* CLXVI (*Quaecumque scripta sunt, ad nostram doctrinam scripta sunt*) formuliert Cusanus Grundzüge seiner Klostervisitationen im Kloster Neustift (s. v. a. N. 5–6),

in denen er ganz deutlich den Gehorsam als Kriterium wahren Mönchseins hervorhebt. Auch dieser Pol ist mitzubedenken, wenn man Cusanus' Freiheitslehre darstellen will.

Sermo CLXVII (Pariet filium, et vocabis nomen eius Jesum) zum vierten Advent dreht sich um das seltene Thema der Verlobung Marias mit Joseph. Cusanus nutzt auch die Gelegenheit, den griechischen Beinamen der Gottesmutter »Theotocos« (N. 3, Z. 4) zu nennen, ein weiteres, wenn auch kleines Zeugnis für sein lebenslanges Interesse an der griechischen Sprache, wovon uns die Forschungen von John Monfasani inzwischen für die Zeit ab 1460 ein sehr genaues Bild geben.¹

Sermo CLXVIII (Pax hominibus bonae voluntatis) und der in Innsbruck gehaltene *Sermo CLXIX (Ubi venit plenitudo temporis, misit Deus Filium suum)* dokumentieren einmal mehr das christozentrische Moment in der Cusanischen Theologie, z. B. die Menschwerdung Gottes als *suprema pax* in *Sermo CLXVIII*, N. 6, Z. 35 oder die nicht übertreffbare *unio* und Koinzidenz von Gnade und göttlicher Natur in *Sermo CLXIX*, N. 7, Z. 22–23 und N. 8, Z. 17–19.

Ebenfalls in Innsbruck wurde *Sermo CLXX (Nomen eius Jesu)* gehalten. Am Ende sammelt Cusanus verschiedenes Material, u. a. deutet er den Namen »Jesus« als Akronym (z. B. *iocunditas – aeternitas – sanitas sanitas – ubertas – suavitas* oder *iustificator – exaltator – salvator – viator – servitor*). Ob er hierfür eine Vorlage benutzte? Vielleicht weiß auch ein Spezialist, welche Stelle Cusanus bei folgender Äußerung zu Ps 111, 9 vor Augen hatte: *Sermo CLXX*, N. 12, Z. 1–3: »Sanctum et terribile.« *Sanctum hominibus, terribile daemonibus secundum Glossam.*«

Sermo CLXXI (Ubi est qui natus est rex Iudaeorum?) schlägt zahlreiche Thematiken an, so die Christozentrik des Cusanischen Weltentwurfes, das Verhältnis des Christentums zum Judentum am Beispiel des Messiasverständnisses, die Trennung und Unterordnung der staatlichen bzgl. der kirchlichen Gewalt und wieder einmal mehr die astrologischen Hintergründe der Geburt Christi (z. B. N. 12).

In *Sermo CLXXII (Suscepimus, Deus, misericordiam tuam in medio templi tui)*, *Sermo CLXXIII (Quotquot tangebant eum, salvi fiebant)* und *Sermo CLXXIV (Non in solo pane vivit homo)* macht Cusanus immer wieder von seinen Hauptbegriffen wie dem der *viva imago* oder der Koinzidenz Gebrauch und verweist auf seine letzten Schriften wie *Idiota de mente* und *De visione Dei*. Einen guten Einblick in sein synthetisches Denken gewähren die Notizen in *Sermo CLXXIV*, N. 12–17 aus scholastischen Schriften wie z. B. Thomas' *De veritate*. Diese sind vor allem deshalb bemerkenswert, weil er zuvor in N. 2, Z. 23 ebenso anerkennend einen »quidam vir religiosus« erwähnt, hinter dem sich natürlich kein anderer als der theologische Außenseiter Raimundus Lullus verbirgt, eine der großen Inspirationsquellen des Cusanus.

Die kurze Predigtnotiz *Sermo CLXXV (Ibunt hi in supplicium aeternum, iusti autem in vitam aeternam)* beschließt diesen für Cusanus' reichhaltiges Denken aufschlußreichen Faszikel mit dem Gedanken, daß die Christusförmigkeit im Gericht entscheiden wird, d. h. daß jeder sich selbst richten wird, je nach seiner Ähnlichkeit mit Christus.

¹ Vgl. J. MONFASANI, *Nicholas of Cusa, the Byzantines, and the Greek language*, in: Thurner, Martin (Hg.): *Nicolaus Cusanus zwischen Deutschland und Italien. Beiträge eines deutsch-italienischen Symposiums in der Villa Vigoni* (= Veröffentlichungen des Grabmann-Institutes 48) (Berlin 2002) 215–252.

PERSONENREGISTER

(Zusammengestellt von Alfred Kaiser)

- Abaelardus s. Petrus
Adam, B. 145²
Aertsen, J. A. 15¹⁶ 44⁴
Agnes von Ungarn, Königin
(1281–1364) 151 151²³
Alanus ab Insulis 35¹²³
Alberti, Leon Battista XXXV XXXVI
Albertus Magnus XXXVII 216⁷⁹
Aldobrandinus de Tuscanella 35 188
Alexander von Hales 212⁶⁵
Ambrosius 173
Andreas Proles 100
Angelus Silesius 30
Anselm von Canterbury 34¹¹⁵
Ambrogio Traversari XXXVII
Aris, M.-A. XVII¹⁷ 12 14¹³ 87⁶⁶ 93–115
183²¹ 186²⁵
Aristoteles XXXVIII 45⁷ 66⁹⁷ 95 130
131³⁰ 133 133³⁵ 139 139⁴⁷ 143 143⁶⁰
201¹ 207 214 215 226
Arndt, J. 138⁴⁵
Auer, A. 146⁴
Augustinus 32¹⁰⁵ 43¹ 119 119⁶ 224¹³⁰
230
Bach, J. 156⁴³
Bachelard, G. XXX
Baeumker, C. XV
Bätzing, G. 197
Bakker, P. J. J. M. 46¹¹
Balthasar, H. U. von 38
Banta, F. G. 176⁸
Bartsch, H.-W. 24⁵⁸
Bascour, H. XVIII XVIII²⁶ XIX³⁰
Batholomaeus Anglicus 43¹
Baum, W. 17²³ 35¹²²
Baur, L. XXI XXI³⁴
Beauvoir, S. XXIX
Bechtel, A. 3
Bedouelle, G. 186²⁶
Beierwaltes, W. XI¹ 3 44⁵ 52³⁴ 64⁹¹
69¹⁰⁸ 205 206 210^{56–57}
Bellitto, Ch. M. 148¹⁷
Benjamin, W. XXXII
Berkeley, G. XXXV
Berlioz, J. 176⁷
Bernhard von Clairvaux 175
Bernhard von Waging, Prior in Tegern-
see 16 75 95 220 220¹⁰³
Berthold von Moosburg 146 146⁹ 147
Berthold von Regensburg 176 176⁸ 177
179 181 183 185 187 188 189
Bianchi, L. 47¹⁶
Blumrich, R. 146⁸
Bocken, I. 64⁸⁶ 165⁷³
Bölte, F. XXV
Bœspflug, F. 68^{105–106} 69¹⁰⁷
Boethius 201¹ 207
Bogaart, S. 43¹
Bohlen, R. 3
Bohnenstädt, E. 34¹¹⁵ 83⁴² 118⁵ 119⁶
120⁸ 166⁸¹ 209 210 223¹¹⁹
Bonaventura XXXV
Bookmann, H. 15¹⁶
Bopp, K. F. XVIII²⁴
Borgnet, A. 216⁷⁹
Bormann, K. X 17²³ 73⁶ 139^{47–48} 140⁴⁹
140⁵³ 141^{55–56} 142⁵⁷ 142⁵⁹ 201¹ 213⁷¹
227¹⁴³ 233–238
Bovillus, Carolus XXXIII
Bredow, G. v. X 16²⁰ 38¹⁴²

- Bréhier, É. XXIX XXX
 Brentano, F. XXXII
 Brethauer, K. 153²⁷
 Bruno, G. XXIX
 Brunschvicg, L. XXIX
 Bultmann, R. 24⁵⁸
 Buschendorf, C. XXIV⁴⁵
- Caesarius von Heisterbach 175
 Carter, R. E. 148¹⁷
 Casarella, P. 29
 Cassirer, E. XII XIII XIV⁶ XV XXIX
 Cavallès, J. XXIX
 Chartres, Schule von Chartres 201¹
 Chenu, M.-D. 43²
 Cherniss, H. 236
 Christianson, G. XIV⁹ 59⁶⁸ 148¹⁷
 Clagett, M. XVII²²
 Cohen, H. XV
 Costard, M. 177⁹
 Cranz, F. E. 59⁶⁸ 148¹⁷
 Cruel, R. 178¹⁰ 179¹⁴
 Curtius, E. R. 118 118³ 138⁴⁵
 Curtius, L. XII
- Dahlhaus, J. 15¹⁶
 Dahm, A. 24⁵⁷ 34¹¹⁵ 34¹¹⁹ 60⁷¹ 82⁴⁰
 Darscheid, Th. 14⁷
 Decker, B. 141⁵⁵⁻⁵⁶ 142⁵⁹ 227¹⁴³
 Degenhardt, I. 148¹⁷ 154³¹ 155⁴¹
 Deleuze, G. XXXII
 Denifle, H. 148¹⁷
 Derrida, J. XXXII
 Descartes, R. XXX XXXV
 Dietrich von Freiberg 148¹⁷
 Dionysius Ps.-Areopagita XXXI
 XXXII XXXVII 84 103 205²⁰ 216⁷⁹
 217
 Donati, S. 239-241
 Dröge, M. 14⁷
- Drüll, D. XX³³
 Duclow, D. F. 148¹⁷
 Duhem, P. XVII XVII¹⁹
 Dupré, D. 121¹¹ 123¹⁴⁻¹⁵ 221¹⁰⁸
 Dupré, W. 58⁶³ 74 76¹⁹ 81³⁷ 121¹¹
 123¹⁴⁻¹⁵ 209 221¹⁰⁸ 222 234
- Eck, J. 20 20⁴¹
 Eckert, M. 148¹⁷
 Eco, U. XXXII 93-² 94 94³
 Egger, W. 13⁵ 17²² 22⁴⁷ 30⁹⁵ 31⁹⁸ 35¹²²
 37 37¹³⁶
 Emery, K. 62⁷⁷
 Erasmus von Rotterdam XXXV
 Euler, W. A. 13⁵ 17²² 18³¹ 22⁴⁷ 24⁵⁷ 31
 31¹⁰⁰ 31¹⁰² 32¹⁰⁴ 38¹³⁹ 38¹⁴¹ 47¹⁴ 47¹⁷
 68¹⁰⁴ 69¹⁰⁸ 71-91 147¹⁰
 Evans, G. R. 43¹
- Faber Stapulensis s. Lefèvre d'Étapes
 Falcke, H. 148¹³
 Fasbender, Chr. 180¹⁶
 Fichte, J. G. 159⁵⁵
 Flachenecker, H. 190²⁹
 Flasch, K. XXVII⁵³ 11¹ 80 80³¹ 83 90
 148¹⁷ 201¹
 Flury, P. 28⁸³
 Folkerts, M. 16²¹
 Foucault, M. XXXII
 Fournier, G. 152²⁵
 Frost, S. 162 163 163⁶⁵
 Führer, M. L. 148¹⁷
 Fuhrmann, I. XXXIX 198
 Fumagalli Beonio Brocchieri, M. 46¹¹
 48¹⁸
- Gabriel, L. 221¹⁰⁸
 Gärtner, K. 145¹
 Galibois, R. XXXII¹³
 Gandillac, M. de X XXIX-XXXIII
 Gansfort, W. 68 68¹⁰²

- Ganz, J. 180¹⁶
 Geiler von Kayserberg s. Johannes
 Gelmi, J. 17²²
 George, S. XII
 Geremek, B. 178¹⁰
 Gestrich, H. X 3 4 5–8 14⁷ 84⁵⁰ 194
 Giehlow, C. XXIV XXIV⁴⁴
 Gilson, E. XXIX
 Gioberti, V. XXXV
 Gleï, R. 73⁶
 Gnädinger, L. 30⁹¹
 Görgemanns, H. 218⁸⁹
 Goethe, J. W. 201¹
 Gouhier, H. XXX
 Grass, N. 35¹²⁵
 Gregor I. (d. Gr.), Papst 54⁴¹ 173 175
 178
 Groffier, E. XXVI⁵¹
 Grünwald, K. 197
 Gundolf, F. XII XIII XXVI

 Haas, A. M. 148¹⁷ 204¹⁶
 Hagemann, L. 73⁶
 Hallauer, H. J. X 16²⁰ 17²² 18 20 21⁴³
 110⁶²
 Haller, H. 21
 Hartung Kammermeister 107^{48–49}
 Haubst, R. XXIII⁴² 12² 13⁴ 14 14⁷ 14⁹
 14^{12–13} 16^{19–20} 17 17^{22–23} 18 18²⁹ 18³¹ 19
 19³² 19³⁵ 21⁴⁶ 22⁴⁸ 23 24 25⁶⁰ 26 26⁶⁸
 27⁷⁴ 30⁹³ 31 31⁹⁹ 32¹⁰⁸ 33^{111–112}
 34^{115–116} 38 41¹⁶⁵ 44⁵ 45⁶ 56⁴⁹ 71 72 73
 73⁶ 82³⁸ 83⁴⁴ 85⁵⁵ 87 94⁶ 102 102³²
 102³⁴ 148 148¹³ 148^{15–17} 163 163⁶⁶ 164
 165 183²¹ 220
 Haug, W. 152²⁴ 176⁷ 205²²
 Hausmann, F. 20
 Hegel, G. W. F. XXXII XXXIII
 XXXVI
 Heidegger, M. XXIX
 Hein, H. 146³ 223¹²⁶
 Heinrich Olting von Oyta 45⁸
 Heiss, H. 190²⁹
 Helander, B. 201¹
 Heymericus de Campo XXXIII 62⁷⁷
 Hildebert von Lavardin 138⁴⁵
 Hoenen, M. 43–69
 Hoeninghaus-Schornsheim, P. 148¹⁷
 Hofer, J. 37¹³⁶
 Hoffmann, E. XIV XV XVI XVI¹⁴
 XVII XVIII XX XX³³ XXI XXVII
 XXIX 11 11¹ 18 34¹⁵ 148¹⁷
 Hoffmann, F. 148¹³
 Hoffmann, T. 197
 Hofmann, J. E. 16²¹
 Hogg, J. 179¹⁴
 Honecker, M. 221¹⁰⁸ 222
 Hopkins, J. 12³ 13 13⁶ 18 19³⁵ 26⁶⁸
 33¹¹¹ 44⁵ 209 221¹⁰⁸ 222
 Hugo von St. Victor 173 175
 Humbert von Romans 178
 Hyppolite, J. XXIX

 Imbach, R. 146⁷ 156⁴⁵ 159⁵⁵ 201¹
 Ionesco, E. XXXII
 Isidor von Sevilla 118
 Israel, U. 181¹⁸
 Izbicki, Th. M. XIV⁹ 59⁶⁸ 148¹⁷
 Jacobi, K. 66⁹⁸ 153³⁰ 158⁵² 159⁵⁵ 233
 Jacobus Hoeck 68
 Jakob von Jüterbogk s. Jakob von Pa-
 radies
 Jakob von Paradies 179 179¹⁴ 180
 180¹⁶ 183 186
 Jakob von Sierck 109
 Jakob von Vitry 178 188
 Jakobs, H. 15¹⁶
 Jaspers, G. XX
 Jaspers, K. XII XXXV 24⁵⁸
 Johann Gutenberg (Johann Gensfleisch
 zur Laden, gen. Gutenberg) 138⁴⁵

- Johannes Buridanus 45 45⁸ 67 67¹⁰¹ 76¹⁵ 84⁴⁹ 87⁶⁶ 94⁴ 96¹⁶ 98²² 107⁴⁷
 Johannes Capistran 37¹³⁶ 107⁵¹ 113⁸⁰ 127²¹ 146 146⁴⁻⁵ 147
 Johannes Capreolus 44⁴ 147¹⁰⁻¹² 148¹⁷ 155³⁷ 155³⁹ 158⁵²
 Johannes de Nova Domo 44⁴ Köbele, S. 158⁵²
 Johannes Geiler von Kaysersberg 172 Köpf, U. 43²
 181 181¹⁸ 182 183 185 187 188 189 Kohlenberger, H. XXVI⁵¹
 Johannes Gerson 181 Kohnle, A. 15¹⁶
 Johannes Guldenschaf 150 Kopernikus, Nikolaus XXIX 8
 Johannes Heynlin vom Winter 180 Koyré, A. XXIX
 Johannes Pauli 181 187 Krämer, W. 100 100²⁶ 101 101²⁸⁻²⁹
 Johannes Tauler 146⁹ Kremer, J. 24⁵⁸
 Johannes von Dambach 146 146⁴ Kremer, K. IX-X XXXV-XXXVIII
 Johannes von Hiltalingen 146 146⁶ 3-4 6-8 11-41 45⁷ 81³⁶ 117⁰ 195-198
 Johannes von Segovia 16 201-231
 Johannes von Werden 185 Kurtatscher, E. 190²⁹
 Johannes Wenck von Herrenberg XX Labowsky, L. XIII XIII⁵
 155 162 Landmann, F. 181¹⁷
 Johannes XXII., Papst 156 157 159 Lang, A. 44³
 159⁵⁵ 160 161 162 164 167 Laporte, J. XXX
 John Kenningham 48¹⁸ Largier, N. 152²⁵
 John Wyclif 46¹¹ 48¹⁸ Laurent, M.-H. 102³¹ 149¹⁸ 156⁴⁵⁻⁴⁶
 Jordan von Quedlinburg 146 147 157⁴⁸ 157⁵⁰⁻⁵¹ 158⁵²⁻⁵³ 159⁵⁶
 147¹⁰ Le Boulluec, A. 44³
 Jungandreas, W. 145¹ Le Dœuff, M. XXVII⁵³
 Kaeppli, Th. 150 150²⁰ Lefèvre d'Étaples, Jacques XXXIII 177
 Kaiser, A. 17²² 198 243 250 257 259 186 186²⁶ 187 234⁸ 235¹³ 236 238
 260 Lentzen-Deis, W. 3 5 31⁹⁸ 33¹¹³ 79
 Kaluza, Z. 44³ 80³⁵ 193-195
 Kampmann, I. 155³⁸ Lessing, G. E. XXIII XXIV
 Kandler, K.-H. 148¹⁷ 166 166⁷⁷ Lévinas, E. XXIX
 Kant, I. XXXV 201¹ Leyen, F. von der 153²⁸
 Karpp, H. 218⁸⁹ Lobb, F. XX³⁸
 Kaspar Aindorffer, Abt in Tegernsee Locke, J. XXIII XXIII⁴³
 18³¹ 23⁵⁰ 75 97 201¹ 203 203² Löhr, G. M. 67¹⁰⁰
 Kern, U. 148¹³ Longère, J. 45⁶
 Klibansky, R. X XI-XXIX 11 11¹ 18 Lubac, H. de 43¹
 201¹ 233³ 234 236 238 Ludolph von Sachsen 95
 Koch, J. XX³¹ 11 11¹ 12²⁻³ 13 13⁴ 13⁶ Lüdemann, G. 24⁵⁸
 14 14¹¹ 15 15¹⁴ 15¹⁷ 16¹⁸ 17²²⁻²³ 18 19 Luther, M. 34¹¹⁵ 35¹²³ 179 179¹³
 19³⁵ 20 20³⁶ 20³⁸⁻⁴⁰ 21⁴⁶ 24 24⁵⁶ 30 Lyotard, J.-F. XXXII
 31¹⁰² 35¹²⁵ 36¹²⁶ 37¹³⁶ 57⁵⁵ 72 72² 75

- McEwan, D. XXIV⁴⁴
 McTighe, Th. P. 148¹⁷
 Mandrella, I. 35¹²³ 146³ 201¹ 207³⁰
 239–241
 Mann, G. XVII¹⁷
 Mannarino, L. 148¹⁷
 Manstetten, R. 148¹⁷
 Marmo, C. 46¹¹
 Marquard von Lindau 146 146⁸
 Marsilius von Inghen 45 45⁸ 46 46^{9–10}
 66⁹⁹ 67 67¹⁰¹
 Marx, J. XIII⁴
 Marx, R., Bischof von Trier 195 197
 Masaccio 68
 May, H. J. 146⁸
 Meckelnborg, Ch. 153²⁸
 Meier, St., s. a. Meier-Oeser, St. 201¹
 Meiner, F. XIV XIV⁸ XV XVI¹³
 XVII^{17–18} XVII^{20–21} XVIII²⁵ XIX²⁹
 XX³¹
 Meiner, M. XIV^{8–9}
 Meister Eckhart XIX XIX³⁰ XX³¹
 XXXI 20 20⁴⁰ 30 72 75¹³ 76¹⁵ 87⁶⁶
 145–169 171 189 190 209 210 210⁵⁶
 Menzel-Rogner, H. XXX 125¹⁸ 221¹⁰⁸
 222
 Merleau-Ponty, M. XXIX
 Mersenne, P. XXIX
 Mertens, D. 179¹⁴ 181¹⁷
 Mertens, V. 74⁷ 171–190
 Meuthen, E. 12 15 15¹⁴ 15¹⁶ 16¹⁹
 17^{22–23} 19³⁴ 35¹²⁵ 36¹²⁶ 37¹³⁶ 76¹⁴
 80^{33–34} 117¹
 Michels, K. XXVII⁵³
 Miethke, J. 158⁵²
 Miller, C. L. 148¹⁷
 Miller, I. 109⁵⁹
 Möller, B. 15¹⁶
 Moerbeke s. Wilhelm von
 Mojsisch, B. 148¹⁷ 201¹
 Monfasani, J. 240 240¹
 Müller, S. 44⁴
 Muessig, C. 172¹
 Mussolini, B. XXII XXII³⁸
 Neuendorff, D. 176⁸
 Neusius, G. 96¹⁵
 Nicolle, J. M. XXIX–XXXIII
 Nietzsche, F. W. XXXII
 Nikolaus Albergati 16²⁰ 73
 Nikolaus Oresme 45⁸
 Nikolaus von Bologna s. Nikolaus Al-
 bergati
 Nikolaus von Landau 152 153²⁷
 Novalis XXXII
 Offerhaus, U. 14⁷
 Offermann, U. 66⁹⁸
 Ohly, F. 138⁴⁵
 Origenes 201¹ 218 218⁸⁹
 Palmer, N. F. 150 150²¹ 151
 Panofsky, E. XXIV XXIV⁴⁵ XXV
 XXV⁴⁶
 Paradis, M. XXVI⁵¹
 Park, D. XXVI⁵¹
 Pascal, B. XXXI
 Pauli, H. 17²² 20 20^{39–40} 21 21^{43–44} 27⁷⁵
 30⁹⁵ 185²³
 Peregrinus von Oppeln 177 177⁹ 178
 178¹⁰ 183 186 189
 Perger, M. von 233–238
 Peter von Schauenberg s. Peter von
 Schaumberg
 Peter von Schaumberg, Kard., Bischof
 von Augsburg 160³⁸ 187 189
 Petrarca XXIX XXXV
 Petrus Abaelardus XXXII
 Petrus Roden 99 100
 Pfeiffer, H. 126¹⁹ 209
 Philo 201¹
 Piaia, G. XXXV

- Pickavé, M. 44⁴
 Pierre d'Ailly 67 67¹⁰¹
 Pistorius, C. 3
 Platon XIII XXXIII XXXVIII 95 123
 123¹⁵ 130 131³⁰
 Plessis d'Argentré, Ch. du 67¹⁰¹
 Plotin 201¹ 205 230
 Pluta, O. 45⁸ 148¹⁷
 Pomponazzi, Pietro XXXV
 Post, G. XVII²²
 Poulin, R. XXIII
 Proklos XII XIII XXIX 205
 Protagoras 139 139⁴⁷
 Pythagoras 119 119⁶
 Quero-Sánchez, A. 159⁵⁵
 Quint, J. XX³¹ 153 153³⁰ 154 154³³ 155
 166 210
 Raimundus Lullus XXXI XXXIII 83
 240
 Rapp, A. 145¹
 Reinhardt, K. 4 13⁵ 24⁵⁷ 31¹⁰⁰ 54⁴¹ 59⁶⁸
 74⁷ 78 84⁴⁸ 87 87⁶² 89 89⁷² 90⁸⁰ 91⁸³
 129²⁷ 145¹ 146³ 147¹⁰ 165 165⁷³ 165⁷⁵
 187²⁸
 Reynolds, R. XVII²²
 Richter, D. 176⁸
 Rickert, H. XII XIII XXI
 Rickert-Keibel, S. XVI XVI¹³
 Ricoeur, P. XXXII
 Rilke, R. M. XXXV
 Robbe-Grillet, A. XXXII
 Roth, U. 239–241
 Ruh, K. 20⁴⁰ 146⁹ 153³⁰ 161 161⁶⁰
 Ruzika, A. 197
 Saarinen, R. 68¹⁰⁵
 Sand, A. 24⁵⁸
 Santinello, G. X XXXV-XXXVIII 209
 209⁴⁷ 210
 Sartre, J.-P. XXIX
 Saxl, F. XXIV XXIV⁴⁴⁻⁴⁵ XXV
 Scheler, M. XXXII
 Schelling, F. W. 206
 Schiewer, H.-J. X 152²⁴ 172¹ 178¹¹
 179¹³
 Schnarr, H. 14 14¹³ 15¹⁴ 17²³ 23⁵⁰ 29
 73⁶ 84⁵⁰ 94⁶
 Schnarrenberger, W. XVI¹³
 Schneider, W. 205²²
 Schneider-Lastin, W. 152²⁴
 Schneyer, J. B. 178 178¹²
 Schönbach, A. E. 20³⁹ 172³ 175⁶
 Schröttinger s. Sigismund Sch.
 Schwaetzer, H. 27⁷⁶ 52³⁴ 74⁷ 130²⁸ 145¹
 146³ 147¹⁰ 165⁷³ 187²⁸ 201¹ 239–241
 Schwenkmezger, P. 3
 Senger, H. G. XI-XXVIII 59⁶⁸ 77 99
 99²⁴ 100 100²⁷ 104³⁹ 118⁴ 143⁶⁰⁻⁶¹
 144⁶²⁻⁶³ 204¹⁹ 216 217 230 233³ 236
 238
 Senoner, R. 17²³ 35¹²²
 Servatius Fanckel 67¹⁰⁰
 Sievers, E. 152²⁵
 Sigismund Schröttinger 100
 Sigismund, Herzog von Österreich, Graf
 von Tirol 133
 Sikora, J. 34¹¹⁵ 83⁴² 118⁵ 119⁶ 166⁸¹
 Simonette, S. 46¹¹ 48¹⁸
 Smalley, B. 43¹
 Sokrates 119 119⁶
 Sollers, P. XXXII
 Speer, A. 15¹⁶
 Springmann, A.-M. 117⁰
 Stackmann, K. 15¹⁶ 152²⁴
 Stahl-Schwaetzer, H. 130²⁸
 Stammkötter, F.-B. 146³
 Stanley, T. XXXVI
 Steer, G. 145–169
 Stefanini, L. XXXV

- Steiger, R. XXXVII 125¹⁷ 221¹⁰⁸ 222
 Stirnimann, H. 146⁷ 156⁴⁵ 159⁵⁵
 Strauch, Ph. 152²⁵
 Sturlese, L. 146⁷⁻⁹
 Suarez, Fr. XXXV
 Suárez-Nani, T. 156⁴⁵

 Tatarzyński, R. 177⁹
 Teske, H. 57⁵⁵ 145¹
 Thales von Milet 235
 Théry, G. XX³¹
 Thierry von Chartres XVII XVII¹⁹
 Thomas Hirschhorn 99 99²⁴
 Thomas von Aquin XXXV 188 240
 Thompson, A. 172¹
 Thurner, M. XXV⁴⁸ 148¹⁷ 240¹
 Tönnies, F. XII
 Tougas, A.-M. XXVII⁵²
 Tournier, M. XXXII
 Trenkwaldler, A. 21
 Trinkaus, Ch. 148¹⁷
 Trusen, W. 158 159⁵⁵ 161 161⁶¹
 Tubach, F. C. 176⁷

 Vansteenbergh, E. XIII⁴ XVII XVII¹⁵
 12³ 18³¹ 32¹⁰⁴ 75¹⁰ 94⁵ 97¹⁹ 183²¹ 201¹
 203²
 Verena von Sonnenburg s. Verena von
 Stuben
 Verena von Stuben, Äbtissin von Son-
 nenburg 98
 Vico, G. B. XXXV
 Vobbe, J. 3

 Wachinger, B. 176⁷
 Wackerzapp, H. 148 148¹⁴ 154 154³²
 Wagner, C.-L. 6
 Wahl, J. XXIX
 Walther, H. 28⁸³
 Wander, K. F. W. 35¹²³
 Warburg, A. XXII XXIV⁴⁴
 Watanabe, M. XIV⁹ 148¹⁷
 Watts, P. M. 48¹⁹
 Wawrykow, J. 62⁷⁷
 Weber, A. XII
 Weber, M. XVII¹⁷
 Weizsäcker, C. F. von 5
 Wels, H. 44⁴
 Wenck s. Johannes
 Wenzel, S. 187²⁷
 Werner, J. 28⁸³
 Whalley, M. J. XXVI⁵¹
 Wilhelm Tzewers 180
 Wilhelm von Moerbeke XIII
 Wilpert, P. 213⁷¹ 215 233² 234 235 236
 Windelband, W. XIII
 Winter, U. 99²³ 100²⁵
 Witte, K. H. 146⁶
 Wolny, J. 178¹⁰
 Wolter, J. 210⁵⁶
 Wolter, S. 47¹⁵
 Worstbrock, F. J. 146⁴
 Wuttke, D. XXV⁴⁶

 Yamaki, K. 3 117–144

 Zanger, H. 148¹⁷
 Zuckmayer, C. XXI XXII³⁷
 Zum Brunn, E. 148¹⁷

SACHREGISTER

(Zusammengestellt von Alfred Kaiser)

- Abbild 119 121¹⁰
 Abendmahl 165
 aeterna visio Dei 220¹⁰³
 Angleichung 122
 anima rationalis 212
 Anthropologie 81
 Anthropologie und Christologie
 85 86
 antiqui 44 45
 apparitio Dei 117 119 122 141 144
 in den Tätigkeiten des Menschen 125
 Aristotelica secta 204
 Armutspredigt 153
 articuli condempnati 149 157
 Auge des Geistes 214–215
 Autograph 101
 Autor 131 134
 Ave, gratia plena 155
 beatitudo 219 s. a. Glückseligkeit
 Bibel 117
 Bibliothekskatalog des Zister-
 zienserklosters Eberbach
 vom Jahre 1502 Signatur X 18
 ›Volumen manus magistri Eckardi Initium
 Agnitionem enim rerum‹ 150 Signatur
 X 19 ›Opus tripertitum magistri Eckardi
 Initium Radix siue origo‹ 150 Signatur
 X 20 ›Opus tripertitum Initium Doctoris
 mentio in hoc‹ 150
 Buch 117 123 127 129 130 132 134
 143 äußeres B. der Welt 143 als
 eine Art Wörterbuch oder Konkor-
 danz 136 aufgrund der Bewegung
 oder der Natur geschrieben, gleicht
 sich der Kraft Gottes an 132 Bücher
 der Sinne 139 Christus als lebendiges
 B. 129 Buch der Bücher 129 zweifache
 Bedeutung als B. 129 der intellektuel-
 len Natur 136 der intellektuellen
 Natur der Menschen 118 der Schöp-
 fung 135 der Seele 117 der Welt
 119 des Gewissens 118 des Lebens
 118 119 120 geistiges 136 Gott der
 Verfasser aller metaphorischen Bü-
 cher 129 Gottes Bücher 124
 himmlisches Buch des Lebens 119
 humanitas Christi als ein lebendiges
 Buch 128 inneres B. des eigenen
 Selbst 143 inneres Buch 137 leben-
 diges B. 129 132 lebendiges B. der
 menschlichen Natur des Christus 117
 materielles 136 sinnenfällige Dinge
 als ein wirkendes B. 132 sinnliches
 B. 132 unser Geist als B. 136 vom
 Finger Gottes geschriebenes B. 119
 120 121 123 125 Weltbuch 120
 Buch der göttlichen Tröstung
 146 151 160
 Buchmetapher 118 118⁴ 120 121
 122 123 124 125 126 127 133 137 138
 139 140 142 negative Bewertung der
 B. 118 negative Einschätzung der B.
 124
 Buchmetaphorik 117 118 121 124
 125 126 137 138 139
 Bulle Johannes' XXII. vom
 27. März 1329 149 156 157 161
 163 167–169
 caritas 61
 christiformitas 165
 Christus 129 133 134 137 als caput
 scholae rationis 63 als ein lesendes
 u. lesbares Buch 127 137 als magis-
 ter 63 als Mittelpunkt der Schrift
 54–55 als verbum abbreviatum 54
 als Wahrheit 47 Auferstehung per-
 fectio der Schrift 56 Ausgangspunkt
 Exegese Cusanus 61 das menschliche

- Wesen Christi 132 *humanitas* 58 ist das abgekürzte Wort des Vaters 128 ist das lebendige Wort der ewigen Weisheit 55 Kreuzestod *testimonium veritatis* 56 menschliche Natur Christi gleichsam ein lebendiges Buch, das das lebendige Wort des Vaters in sich enthält 128 Menschwerdung *conclusio der Schrift* 56
- Christuserignis 82
 Christusförmigkeit 87
 Christusmysterium 78 81
 Christusoffenbarung 83
cibus intellectualis 166
cognitio Wissenschaft der Schußfolgerungen 216
Collatio 104 107 114
comprehensio intellectualis 205
Consulatio theologiae des Johannes von Dambach 146
contemplatio theologica 201¹
creatura subhumana 209–210
creatura humana 208–210
 Cusanus Differenzen zwischen Predigten und anderen Werken 66 68
- diabolus* 162
 Ding sinnliches 132
 Diözesansynode 111
 Diskordanz 133
doctor 149
 Dunkelheit 144 der Koinzidenz 204
- Einteilung der Wissenschaften
 Aristoteles 207 Boethius 207
 Thomas v. Aquin 207
 Eloquenz des NvK 17
 Engel *separatae substantiae spirituales* 211
errorem seu labes heresis 157
- Etymologie von Theos 222 223¹¹⁹
 Eucharistie Hoc est corpus meum 46 Wyclif 46¹¹
 Evangelien Differenzen 54⁴¹
 Ewiges Leben 220¹⁰³ s. a. *vita aeterna*
 Exegese 43–44 Cusanus *Ausgangspunkt* 61 Kriterien 61–65
 Exempla 175 176 177 178 185 188
- facilitas* 214 226
 Familia des Kardinals 114
fides catholica 159
filiatio Dei 220
 Finger Gottes 118 138
formalizantes 67¹⁰⁰
 Freiheit des Menschen 90
 Friede (*pax*) als Kriterium der Exegese 63–65
- gandavistae* 67¹⁰⁰
 Geheimnisse der Dinge 125
 Geist 122 143 göttlicher 221 Innere des Menschen bzw. sein Geist 138 menschlicher 221 unser G. 137 138 unser G. wie ein von Gott beschriebenes Pergament 137 Verhältnis zwischen menschlichem und göttlichem Geist 125 wie ein geistiges Buch, das in sich selbst und in allem die Absicht des Autors sieht 143
 Geistbegabte Naturen 127
 Geschöpf 118 122
 Gesetz lebendiges 138
 Gesichtssinn *forma sensuum* 206
 Glaube Jesu 211⁶⁴
 Glauben und Wissen Cusanus 44 51–53 61 63 66–67
 Glückseligkeit 218 *visio intellectualis* des Schöpfers 220
 Gott 118 128 132 133 137 als unendlicher 226 als Verfasser 137 *des*

- Weltbuches* 131 Gottes Geist 120
 sieht jede Kreatur u. umgekehrt
Meister Eckhart 209–211 *Cusanus*
 208–211
 Gott Vater 130 133
 Gottesgeburt 164
 Gottesgeburt in der Seele 87
 Gotteskindschaft 86 164 165
 Gottessohnschaft 165
 Gottessuche 122
 Gutachterkommission des Paps-
 tes in Avignon 156
 Häresie 156 161 162
 Hauptströme der cusanischen
 Glaubensverkündigung 90
 Herrlichkeit Gottes 89
 Herz des Lebens 166
 Historische Quellenforschung
 145 148 154 163 167
 Homilie 88
 Homo quidam fecit cenam ma-
 gnam 166
 idem ipsum 123
 Illuminierung 103
 Im Verursachten die Ursache
 von allem zu sehen *videre, con-*
templari, intueri 226¹³⁵
 imago 165
 Immanenz Gottes 122
 Inkarnation 83
 Inkarnationsglauben 82
 Inkommensurabilitätsprinzip
 84
 intellectuales visiones 221 222
 intellectus 166 220 222 230 230¹⁶⁵
videre 205
 Intellekt 224
 Intellektuelle Anschauung
 Schelling 206
 intelligentes 160
 intelligibilia 224
 intentio auctoris 46
 intentio scribentis 46
 interior homo 136
 intrinseca visio 215⁷⁵
 intuitio 215 216 217
 ipsum posse 224 227 228
 Johanneskommentar 145f. 150
 155 164
 Karte 141 142
 Kirche Spaltungen 64
 Klerikerpredigt 109 114
 Können selbst 143
 Koinzidenz der Gegensätze 204
 Koinzidenzlehre 85
 Konkordanz 133
 Kontemplation 215
 Kontradiktionsprinzip 204
 Kosmograph 141 142
 Kreatur 122 130 131 der Weisheit
 fähige K. 131
 Kreuzestod und Trinität 68
 Kunst 127 130
 Leben des Abbildes 225
 Legationsreise 15–16 97 105 106
 Lektüre 117 129 134 136 als eine
 Art »raptus« 134
 Leseakt 135 136
 Lesen 134
 Leser 134 135 136
 Lesung 130
 Liber benedictus 151 151²³
 Liebe (*caritas*) als Kriterium der
 Exegese 63–65 als Liebe für die
 göttliche Liebe 65
 Logik 46
 lumen naturale Marsilius von Ing-
 hen 67¹⁰¹

- lux aeterna 227
 lux intellectualis 220
 mære vom getreuen Gatten 155
 Maria Symbol für die Bereitschaft, sich des fleischlichen Wissens zu enthalten 57
 Maß 140 Mensch ist M. aller Dinge 139
 mayronistae 67¹⁰⁰
 Meister 128 134
 Meisterschaft 120 131
 Memoria 186
 Mensch als Mikrokosmos 58 als »viva imago Dei« 90 Bild Gottes 50 Ebenbild des Schöpfers 142 fleischlicher 49 geistiger 50 Gottesebenbildlichkeit 60⁷¹ hat keinen Zugang zum Ursprung seines Denkens 60 Maß aller Dinge 139 Neigung zur Wahrheit 48 50 zweifache Natur 48–51
 Menschenbild Cusanus 47–51
 Menschliche Schau Jesu 211–212 230
 Menschwerdung Gottes 82
 Menschwerdung Jesu Christi 127
 Miracula 173
 moderni 44 45 46 46¹¹
 modus essendi 227
 Motiv der dreifachen Geburt Christi 84
 motus carnis 50
 mystica visio 201¹ 202–206 211 228 in tenebra 203
 Mystik des Neuplatonismus 205
 Mystische Schau 205 s. a. mystica visio
 Mystische Theologie 204 205
 Natur geistbegabte 135 intellektuelle 138 vernunftbegabte 131
 nominales 67¹⁰⁰
 non aliud 209
 Offenbarung des gezeugten Wortes 141
 Opus propositionum 151
 Opus quaestionum 151
 Opus tripartitum 151
 Ordnung 130 131 140 141 allein der Mensch kann die O. erkennen 140 dem Buch innewohnende O. 130 der Welt 130 die der Welt innewohnende O. 131 göttliche 133 ist nichts anderes als die Offenbarung des Schöpfers 140 von Gott geschaffene O. als eine Weisheit 130 Weltordnung 133
 Paradisus anime intelligentis 152 153 155 164 166
 Paradoxie des Menschseins 81
 pax 61
 Pergament 137
 Pergamentblatt 138
 Philosophie als prima philosophia 66 Vielfalt der Meinungen 64 66
 Prediger Profil 39–41
 Predigt 171
 Predigt »Vom edlen Menschen« 151
 Predigt Aggregatzustände 181 182 183 184 anteoral 172 176 180 186 Handbuch 174 184 Mitschrift 180 182 Musterpredigt 174 180 Nachschrift 181 182 performative Dimension 171 172 176 179 181 186 187 189 Pfarrpredigt 172 173 175 177 178 189 postoral 172 179 186
 Predigt-Zyklus »Von der ewigen Geburt« 151 153 164
 Predigtsammlung »Paradisus anime intelligentis (Paradis

- der fornuftigen sele) 152 153
164 166
- Predigtvorbereitung Hilfsmittel
43¹
- Predigtwerk 95
- Provinzialsynode 110
- Querverweis 95 96 97 104
- raptus 134 136
- ratio 206²⁵ 215 222 229
- ratio discursiva häufig irrend 207
- regula coincidentiae 87 87⁶³
- reportatio s. Predigt Mitschrift s.
Predigt Nachschrift
- Rhetorische Idealtypik 106
- sacra scriptura 117
- sapientia 125¹⁷
- sator 162
- Schau Gottes in dieser Welt
nicht ohne Rätselbild 229
- Schema der dreifachen Geburt
164
- Schöpfer 118 132
- Schöpfer der Welt 142
- Schöpfer-Gott 142 143
- Schöpfung 141 als Bild der Trinität
59 aus dem Nichts 45 bezeugt
göttliche Wahrheit 47 liber artis
aeternae 53 und Schrift 53
- Schrift 134 Kulminationspunkte 56
und Schöpfung 53 Unerschöpflich-
keit 54⁴¹
- scotistae 67¹⁰⁰
- Seele unsterblich 45 Unsterblich-
keit Cusanus 45⁷
- Sein und Nichtsein 204
- Selbstoffenbarung des Schöp-
fergottes 139
- sensus haereticus 158
- Sermo thematischer 88
- Sermones – Opera / Opuscula
ihr Verhältnis 11
- Sermones Anspielungen auf politi-
sche bzw. kirchenpolitische Vorgänge
37 Dauer des Vortrags 18 formaler
Bereich 12 Hauptziel 31 ihre Be-
deutung 11 in Moselfränkisch vor-
getragen 19–21 inhaltlicher Über-
blick 22–30 Kritik an den Kirchgän-
gern und Geistlichen 34–36 Orte
14–17 Reaktionen der Hörer 31–32
Rücksichtnahme auf die Hörer 32–34
spontane Einfälle *novitas* 38–39 *visio
mortis* 38 Umgang mit Hexen 36–37
Verhältnis zum mündlichen Vortrag
18
- Sohn Gottes 133
- speculatio intrinseca 215⁷⁵
- Stadt 141
- subtilia 160
- summa evangelii 78 79 83
- Syllogismus Cusanus 59
- Theologia mistica 203
- Theologie Verhältnis von affirmati-
ver und negativer 84
- thomistae 67¹⁰⁰
- Trianguläre Struktur 137 der
Buchmetapher 139 der metaphori-
schen Bücher 143 der Weisheiten
137 des äußeren u. inneren Buches
136 des Verfassers Gottes 136
- Trinität 83 einzig durch den Glau-
ben zu erfassen 59 und Kreuzestod
68
- Trinitätstheologie 84
- Überstieg über ratio u. intelligentia,
ja über sich selbst 204
- unio Dei 203 sine velamine 201¹
- unitas absoluta 222 intellectualis
222
- Unkörperliche Stimme 144
- Unmöglichkeit = Notwendig-
keit 204 205²⁰
- unum necessarium 58

- Urbild 121¹⁰
 utilia 160
- Vaterunser-Auslegung in mosel-fränkischer Sprache von 1441 166
 Verfasser 129 des Weltbuches 143
 Vergottungsmystik 163
 veritas 61
 veritas ultima 53 65
 Vernunft 229 s. a. intellectus
 Vernunfthafte Natur ein Sehen 225
 Verstand *discurrere* 205 s. a. ratio
 »Verteidigungsschrift« Eckharts 149 154
 via moderna 67 68
 videre 205 gleichsam höchste Vollkommenheit 220
 vigor rationis 206
 virtus viva absoluta 213
 vis viva animalis 213
 vis viva intellectualis 212
 visio 201¹ 214 228 229 absoluta et infinita 212 divina 206 207 211 230 Einsicht in die Prinzipien 216 mathematica 206 207 230 physica 206 207 230 sensibilis 212 sine velamine 203 zweifache *Jesus Christus* 211–212
 visio absoluta 217
 visio aenigmatica 229
 visio aeterna 220
 visio beatifica 228
 visio facialis 220
 visio intellectiva 201 auf Erden 221
 visio intellectualis 201 201¹ 205 206 207 207²⁶ 208 210 211 213⁷⁰ 217 220 220¹⁰³ 222 223 224 227 230 auf Erden 221 benötigt das Licht der geistigen Wahrheit 230 Merkmale *abkünftiges Sein* 217 229 *negatives* 218 *sichere u. unbezweifelbare Erfassung* 213–215 *simplex intuitio* 215–217 s. a. visio intellectualis zweifacher Gegenstand *intellectuale in sensibili* 213⁶⁶ 216 223–224
 visio intelligentialis 211
 visio rationalis 206 222 s. a. visus rationalis
 visio sensibilis 206 206²⁴ 222 223
 visiones mentis 214
 Visitation 109 110
 visus absolutus 207 207³⁴ 208 229 abstractus 207 207³⁴ 208 229 contractus 207 207³⁴ 208 229
 visus intellectivus 201
 visus intellectualis 201¹ 205 212 217 218 219 224¹²⁹ 226 226¹³⁵ 226¹⁴⁰ 228 229 230 auf Erden 221 Merkmale *abkünftiges Sein* 217 229 *negatives* 218 *sichere u. unbezweifelbare Erfassung* 213–215 *simplex intuitio* 215–217 s. a. visio intellectualis zweifacher Gegenstand *intellectuale in sensibili* 213⁶⁶ 216 223–224
 visus mentalis 227
 visus mentis 213 226 227 228
 visus rationalis 206 s. a. visio rationalis
 visus sensibilis 206 227
 vita aeterna 220 s. a. Ewiges Leben
 vitia und hereses 161
 Volkspredigt 107 108 114
 vünelîn der vernünffticheit 166
- Wahrheit 120 121 126 127 128 133 144 als Beginn und das Ziel der Selbsterkenntnis 62 als consummatio absoluta 62 als Kriterium der Exegese 62–63

- Weisheit 119 123 124 125 127 130
 133 des Vaters, des Schöpfers 134
 erscheint vor uns als eine der Welt in-
 newohnende Ordnung 130 geschaf-
 fene Weisheit 131 Gottes 130 Of-
 fenbarung der schöpferischen W. 131
 Offenbarung der W. Gottes 131
 Wohnung für die W. 131
- Weisheitsmetapher 137
- Welt 117 120 123 126 Abtötung der
 sinnlichen W. 121 126 geschaffene
 W. 121 intellektuelle W. 132 Les-
 barkeit der W. 124 positive Ein-
 schätzung der sichtbaren W. 120
 positive Wertschätzung 132 sicht-
 bare W. 126 sinnenfällige W. 132
 140 141 sinnliche 119 121 122 123
 133 136 *ein vom Finger Gottes geschrie-
 benes Buch* 118 sinnliche Erschei-
 nungswelt 120 sinnliche Welt gegen-
 über der geistigen 121 Wertschät-
 zung der sinnlichen W. 126 wie das
- Buch der ewigen Kunst oder Weisheit
 127 wie eine Schrift gestaltet, deren
 Verfasser Gott ist 134 zweifache 130
- Weltbuch 117 122 127 130 131 132
 133 133³⁵ 135 136 137 140 142 144
 Anerkennung der positiven Rolle des
 W. 121 Lektüre des W. 136 Ver-
 fasser des W. 143
- Weltkarte 141
- Weltordnung 140 141 der Welt
 innewohnende Weisheit 125 Lesbar-
 keit der W. 125
- Werk 127 130 131 132
- Wort 132 135 141 eingeschriebenes
 W. des Lebens 138 Gottes 128 135
 lebendiges Wort Gottes des Vaters
 128 unerschaffenes W. 141 vom
 Former aller Dinge gezeugtes W. 141
- Wort Gottes 135 137
- Würde und Gottebenbildlich-
 keit des Menschen 81

ORTSREGISTER

(Zusammengestellt von Alfred Kaiser)

- Aachen 16 180
Altrich 172
Augsburg 15 160⁵⁸ 181 187 189 224
Avignon 156

Bamberg 16
Basel 180
Belgien 17
Belgrad 37 37¹³⁶
Berlin XXIX
Bernkastel-Kues XXXIII 6 7 8 11
Brixen XXXVI 13⁵ 16 19³³ 20 20³⁷ 22
23 26 28 29 30 31 32 32¹⁰⁸ 34 35
35¹²² 36 36¹²⁶ 37 38 39¹⁴⁷ 40 41¹⁶⁶ 72
73 74 75 79 87 88 88⁶⁷ 90 98 103
103³⁶ 104 105 106 108 109 110 111
112 113 114 125 130 137 138 180 182
184 189 190 239
Brüssel 16
Bruneck 13⁶ 16 16²⁰ 73 102 102³⁵
Buchenstein 16²¹ 73 224

Cerisy-la-Salle XXXII

Davos XXIX
Deutschland 17
Deventer 16
Diepenveen 16 16¹⁸

Eberbach 150 150²¹ 151
England XXIV
Erfurt 15 16 107 112 113 152²⁵

Fischingen 152²⁴
Flandern 15 16
Florenz XXXI 37 37¹³⁶ 68 104
Frankfurt XI XII 15

Frenswegen 16

Halberstadt 16
Hamburg XII XX XXIV
Harlem 16
Hasselt 16
Heidelberg XII XIII XVI XVII XX
XXIII XXVII XXIX
Hildesheim 16
Holland XX

Innsbruck 16 37¹³⁶ 96 240
Italien 17

Kaiserslautern 153
Katwijk XX
Kiel XX
Koblenz 14 14⁷ 16 23 33¹¹² 74 95
153²⁸
Köln XIX XXXVII 16 111 150 152
153 153³⁰
Konstantinopel 37 37¹³⁶
Kowno XI
Kues XIII XX 8

Landshut 16
Laval XXXI
Lecce XXXV
Leiden XX 16
Leipzig XIII 100
Leuven XX 16
Löwen s. Leuven
London XVIII XX XXI XXII 150²¹

Maastricht 16
Magdeburg 16 17 35¹²⁵ 96 97 107 110
Mainz XXXI 14 14¹³ 16 23⁵⁰ 74 102³⁵
103 103³⁶ 106 108 108⁵⁴ 110 150 152
196

Mallorca XXXI	Säben 16 103 ³⁶
Minden 16	Salzburg 15 ¹⁶ 16
Montoliveto 16 73	Schnals 21
Montreal XIX XXII XXVIII	Schönau 15
München 3 16	Sorbonne XXXIII
Natz 16	Stega 16
Neustift 16	Straßburg 151 ²³ 153 153 ³⁰ 181 189
Niederlande 15 16 17	Tegernsee XXXII 75 100 101
Nijmegen 16	Tirol 20 20 ³⁹
Nordhorn 16	Tongeren 16
Nürnberg 16 106	Tours XXXII XXXIII
Österreich 17	Trier X XXXII XXXIII 14 16 95 109
Otterberg 152	Ungarn 151 ²³
Oxford XIII XIX XXI XXII 150 ²¹	Utrecht 16
Padua XXXI XXXV XXXVII	Wien 16 188
Paris XI XII XXII XXX	Wilten 16
Pontivy XXXII	Windesheim 16
Prettau 16	Wittlich 172
Regensburg 16	Würzburg XI 3 15 ¹⁶ 16
Rom XXXI XXXII 13 ⁶ 15 16 20 37 ¹³⁶ 39 ¹⁴⁹ 110 224	

HANDSCHRIFTENREGISTER

(Zusammengestellt von Alfred Kaiser)

Basel, Universitätsbibliothek

Cod. A VII 180

Cod. B VI 16 150 151

Berlin, Deutsche Staatsbibliothek –
Preußischer Kulturbesitz

Ms. germ. quart. 730 184 184²²

Ms. Magdeb. 38 99–101

Kues, Bibliothek des St. Nikolaus-Hos-
pitals

Cod. Cus. 21 147 148¹⁷ 149 151 156
156⁴⁷

Cod. Cus. 44 103

Cod. Cus. 96 204 216 216⁷⁹

Cod. Cus. 112 XXXVI

Cod. Cus. 184 215 215⁷⁷

Cod. Cus. 186 XIII

Cod. Cus. 218 76

Cod. Cus. 219 76 103

Cod. Cus. 220 182 182¹⁹

Vatikan, Biblioteca Apostolica Vaticana

Cod. Vat. Lat. 1244 18²⁵ 76 87^{63–64}
102–105 180¹⁵

Cod. Vat. Lat. 1245 18²⁵ 76 102–105
180¹⁵

Eberbach, Klosterbibliothek

Cod. X 18 150

Cod. X 19 150 151

Cod. X 20 150

Florenz, Biblioteca Medicea Laurenziana

coll. Ashburnham 1374 104³⁹

Heiligenkreuz, Stiftsbibliothek

Cod. 165 145²

Koblenz, Landeshauptarchiv

Best 701 Nr.149 153 153²⁸

Leipzig, Universitätsbibliothek

Cod. 760 172 177

Mainz, Stadtbibliothek

Cod. 221 152

München, Bayerische Staatsbibliothek

Clm 18711 100 101

Clm 18712 100 101

Oxford, Bodleian Library

Cod. Laudensis Misc. 479 152²⁵

Wien, Österreichische Nationalbiblio-
thek

Cod. 14269 145²

Wien, Schottenstift

Cod. 57 145²

Zwickau, Ratsschulbibliothek

Hs. I, XIV, 37 177

STELLENREGISTER ZU WERKEN DES NIKOLAUS VON KUES

(Zusammengestellt von Alfred Kaiser)

- Apol. XVI XX 149 156⁴² 163 203⁹ 204
207²⁶ 214⁷⁴ 223¹²⁶
- Brief des NvK an Abt u. Mönche von
Tegernsee vom 14. Sept. 1453 203
203² 203⁵
- Brief des NvK an Bernhard von Waging
vom 16. Aug. 1454 94 97 98
- Brief des NvK an Bernhard von Waging
vom 18. März 1454 220 220¹⁰³
- Brief des NvK an Bernhard von Waging
vom 28. Juli 1455 97
- Brief des NvK an den Novizen Nik.
Albergati 144⁶⁴ 226¹³⁵
- Brief des NvK an Johannes von Segovia
vom 29. 12. 1454 16
- Brief des NvK an Kaspar Aindorffer
vom 22. Sept. 1452 18³¹ 183 201¹
203
- Comp. 140 227–228¹⁵¹
- Comp. 1 227¹⁴¹ 227¹⁴⁴
- Comp. 7 141^{55–56}
- Comp. 8 142^{57–59} 227^{146–147}
- Comp. 10 227¹⁴⁵
- Crib. Alk. 211⁶¹ 220
- Crib. Alk. II, 1 226¹⁴⁰
- Crib. Alk. II, 12 24⁵⁷
- Crib. Alk. II, 16 221¹⁰⁶
- De aequal. 18³¹ 31⁹⁹ 59⁶⁸ 77 78 80 81
82 87 103³⁶ 104 104^{37–38} 104⁴⁰ 105
105⁴¹ 182 182²⁰ 183 203 207²⁶ 213
215⁷⁸
- De ap. theor. XVIII 18³¹ 76 80 118⁴
129 136⁴¹ 142 143^{60–61} 144^{62–63} 204
204¹⁹ 216 226 228¹⁵¹ 230¹⁶⁶
- De beryl. 6 139 139^{47–48} 140 140^{49–50}
140^{53–54} 141 205²⁰ 206 213^{69–70} 216
223
- De conc. cath. XXXII XXXII¹³
XXXV 76 133 233
- De coni. 140 148¹⁷ 207 222 229 230
235 235^{13–14}
- De coni. I, 1 XXXIII¹⁷
- De coni. I, 6 231¹⁷³
- De coni. I, 8 140⁵¹
- De coni. II, 1 206²⁴ 207²⁶ 211⁶³ 222
229¹⁶¹
- De coni. II, 2 207²⁸
- De dato 121 130
- De dato 1 210⁵⁶
- De dato 5 121¹¹
- De docta ign. XVI XVII XIX XXXII
59⁶⁵ 84 85 103 155
- De docta ign. I, 11 207²⁷
- De docta ign. III 24⁵⁷ 66⁹⁸ 201¹
- De docta ign. III, 6 85⁵¹
- De fil. 86 120 121 163
- De fil. 2 120⁸ 223¹²⁶ 229¹⁵⁷
- De fil. 6 215⁷⁸
- De Gen. 122 124
- De Gen. 1 123¹³
- De Gen. 4 123¹⁵ 124¹⁶ 215⁷⁸
- De intellectu evangelii Ioannis 121
121¹⁰

- De ludo XXXII 211 228 230
 De ludo II 140⁵² 206²⁴ 214⁷⁴ 230¹⁶⁹
- De mente XXXII XXXVII 15 125 129
 140 221 223 229 240
 De mente 5 129²⁶
 De mente 9 140⁵¹
 De mente 11 214⁷⁴
- De non aliud 209⁴⁵ 213 214⁷²⁻⁷³ 215
 226
- De pace XVIII XXIII XXXI XXXI⁹
 XXXII XXXII¹³ 23 31¹⁰⁰ 133 133³⁵
 234
 De pace 7 226¹⁴⁰
 De pace 8 228¹⁵⁰
- De poss. 76 202 203³ 207 219 221¹⁰⁶
 228¹⁵³ 229 229¹⁵⁸⁻¹⁵⁹
- De princ. 77 103³⁶ 201¹ 211⁶² 234
- De quaer. 206²⁴ 222
 De quaer. 1 223¹²⁰
 De quaer. 2 207²⁶
- De sacramento 96
- De sap. 15 125 229
 De sap. I 124 125¹⁷ 203⁸ 230¹⁶⁹
 De sap. II 214⁷⁴
- De stat. exper. 15 125 125¹⁸ 144⁶⁴
- De theol. compl. 208 209 209⁴² 211⁶⁰
 226¹³⁸
- De ven. sap. XVIII XXXIII 76 140
 233-238
 De ven. sap. 3 234
 De ven. sap. 12 210⁵⁶
 De ven. sap. 25 18³¹
 De ven. sap. 32 140⁵²
- De ven. sap. 36 214⁷⁴
- De vis. XVII 31¹⁰⁰ 69 126 132 132³⁴
 204 205 207 208 209 210 211 217 220
 220¹⁰² 223¹²³ 240
 De vis. 1 207³³⁻³⁵
 De vis. 2 207³²
 De vis. 4 210⁵⁶ 214⁷⁴ 220¹⁰³
 De vis. 5 208³⁸⁻³⁹
 De vis. 6 225¹³² 230¹⁶⁷
 De vis. 10 208³⁶⁻³⁷ 209⁴⁶ 210⁵⁰ 210⁵²
 De vis. 12 208 208⁴⁰⁻⁴¹ 209⁴² 210⁵¹
 210⁵³
 De vis. 13 201¹
 De vis. 17 203⁵
 De vis. 22 212⁶⁵ 213⁶⁶ 230¹⁶⁵ 231¹⁷³
 De vis. 25 126¹⁹ 128²²
- Elucidatio epistulae ad Colossenses 17
- Sermo I 14 19 19³⁵ 26⁶⁸ 34¹¹⁵ 56⁴⁹ 95
 215⁷⁵
- Sermo II 33¹¹¹ 83 84 86 88 185²⁴
 220¹⁰³
- Sermo III 19 26⁶⁸ 28⁷⁹ 84 166⁸¹ 220¹⁰³
- Sermo IV 23⁵⁰ 26⁶⁸ 95 95⁸ 103 105
 105⁴²
- Sermo V 26⁷¹ 95
- Sermo VI 26⁷¹ 54⁴¹
- Sermo VII 26⁷¹ 95¹⁰
- Sermo VIII 26⁷¹ 95 118 118⁵ 131³¹ 183
- Sermo IX 26⁷¹ 29⁸⁹ 54⁴³ 95¹¹ 212⁶⁵
- Sermo X 26⁷¹ 95 95⁹⁻¹¹ 185²⁴ 219
- Sermo XI 25⁶⁰ 84
- Sermo XII 24⁵⁷ 25⁵⁹ 26⁶⁸ 33¹¹¹ 54⁴¹
- Sermo XIII 183
- Sermo XIV 183
- Sermo XV 183
- Sermo XVI 25⁶⁰ 33¹¹¹
- Sermo XVIII 54⁴³
- Sermo XIX 56⁴⁹ 59⁶⁷

- Sermo XX 24⁵⁵ 40¹⁵⁹ 84 226¹³⁵
 Sermo XXI 26⁷²
 Sermo XXII XVI 24⁵⁷ 25⁵⁹⁻⁶⁰ 26⁶⁸
 33¹¹¹ 59⁶⁷ 84⁴⁶ 85
 Sermo XXIII 23 24⁵⁵ 52³⁶ 57⁵⁵⁻⁵⁶ 119
 119⁶ 120 138⁴⁶ 187
 Sermo XXIV 19³² 23 85 145 145¹
 160⁵⁸
 Sermo XXVII 24⁵⁷ 85⁵²
 Sermo XXVIII 24⁵⁷ 95¹³ 96¹⁴
 Sermo XXIX 19 220¹⁰³
 Sermo XXXI 24⁵⁵ 48²⁰
 Sermo XXXII 24⁵⁵ 48²⁰ 49²² 87 213⁷⁰
 220¹⁰³ 223¹²⁶
 Sermo XXXIII 24⁵⁵ 49²² 52³⁴ 53³⁷ 224
 Sermo XXXIV 24⁵⁷
 Sermo XXXV 24⁵⁷ 85⁵² 95¹² 96¹⁴
 Sermo XXXVI 24⁵⁷
 Sermo XXXVII 23 23⁵⁰ 23⁵²
 Sermo XXXVIII 23⁵⁰ 59⁶⁶ 206²⁴ 219⁹⁹
 Sermo XXXIX 23⁵⁰ 109⁵⁸
 Sermo XL 26⁷¹ 33¹¹¹⁻¹¹² 49²³ 108⁵⁵⁻⁵⁶
 153²⁹
 Sermo XLI 33¹¹³ 57⁵⁸ 62⁷⁵ 83⁴⁵ 85
 106⁴⁵ 112⁷⁷
 Sermo XLII 25⁶⁰ 30⁹² 102³⁵
 Sermo XLIII 25⁶⁰ 30⁹³ 50²⁷ 59⁶⁸ 64⁸⁹
 Sermo XLIV 25⁶⁰
 Sermo XLV 25⁶⁰
 Sermo XLVI 25⁶⁰
 Sermo XLVII 51²⁹⁻³⁰ 60⁷⁰
 Sermo XLVIII 52³⁴ 52³⁶ 61⁷²
 Sermo XLIX 26⁶⁵ 30⁹³ 62⁷⁶
 Sermo L 26⁶⁵ 49²³
 Sermo LI 24⁵⁷
 Sermo LII 24⁵⁷ 49²⁴ 56⁵²
 Sermo LIV 26⁷¹ 58⁶⁰
 Sermo LV 56⁵⁰ 57⁵⁴
 Sermo LVI 48²⁰ 50²⁷ 52³⁵
 Sermo LVII 87⁶³ 103³⁶
 Sermo LVIII 49²⁴ 50²⁵ 52³⁵ 60⁶⁹ 61⁷⁴
 64⁹¹ 218
 Sermo LIX 52³⁴
 Sermo LX 24⁵⁷ 87⁶³
 Sermo LXI 23⁵⁰ 52³⁵ 59⁶⁸ 60⁶⁹ 226¹⁴⁰
 230¹⁶⁸
 Sermo LXIV 28⁷⁹
 Sermo LXV 29
 Sermo LXVI 29
 Sermo LXVII 29 226¹⁴⁰
 Sermo LXVIII 25⁶⁰ 26⁶⁶⁻⁶⁷ 30⁹³ 196
 Sermo LXX 15
 Sermo LXXI 121 122 122¹² 214⁷⁴
 226¹³⁵⁻¹³⁶ 226¹⁴⁰ 228¹⁵¹ 228¹⁵³
 Sermo LXXII 15
 Sermo LXXIII 222¹¹⁸
 Sermo LXXIV 24⁵⁷ 33¹¹⁰⁻¹¹²
 Sermo LXXXVI 19³² 21 72 145 145²
 187²⁸
 Sermo LXXXVI 17²³
 Sermo LXXXVII 97¹⁸
 Sermo LXXXVIII 96¹⁶ 226¹³⁵
 Sermo LXXXIX 110⁶⁴⁻⁶⁵
 Sermo CIII 28⁸⁵
 Sermo CXI 220¹⁰³
 Sermo CXII 223¹²¹
 Sermo CXV 23⁵⁴ 26⁷¹ 96¹⁷
 Sermo CXX 24⁵⁷ 211⁶⁴
 Sermo CXXI 14
 Sermo CXXII 52³⁶ 62⁷⁷ 63⁸⁰⁻⁸¹ 72 88
 Sermo CXXIII 72
 Sermo CXXV 26⁷² 55⁴⁶ 111⁶⁶
 Sermo CXXVI 26 32¹⁰⁷ 103
 Sermo CXXVII 96¹⁷
 Sermo CXXVIII 26⁷² 27
 Sermo CXXIX 25⁶¹ 27 50²⁸ 51³⁰
 65⁹⁵⁻⁹⁶ 82³⁹ 88⁶⁷
 Sermo CXXX 27 223¹²¹
 Sermo CXXXII 26⁶⁶ 58⁵⁹
 Sermo CXXXIV 26⁷²

- Sermo CXXXV 214⁷⁴
 Sermo CXXXVIII 214⁷⁴ 223¹²⁶
 Sermo CXXXIX 112⁷⁶
 Sermo CXL 59⁶⁶
 Sermo CXLI 53³⁸ 127 127²¹ 147 147¹⁰
 220
 Sermo CXLIII 60⁷¹ 64⁹⁰ 214⁷⁴ 226¹³⁵
 Sermo CXLIV 26⁷² 39¹⁴⁹
 Sermo CXLV 41¹⁶⁶ 109⁶⁰⁻⁶¹
 Sermo CXLVII 36¹²⁶⁻¹²⁷ 39¹⁴⁷ 110⁶³
 Sermo CXLVIII 26⁷⁰ 28⁸⁵
 Sermo CXLIX 26⁷⁰ 33 33¹¹⁴ 37¹³⁶
 Sermo CL 23⁵⁴ 24⁵⁷ 47¹⁵ 48²⁰
 Sermo CLI 24⁵⁷ 26⁷⁰ 107⁵²
 Sermo CLII 24⁵⁷ 26⁷⁰ 31¹⁰⁰ 41¹⁶⁵ 214⁷⁴
 217 219⁹⁸
 Sermo CLIII 26⁷⁰ 35¹²¹ 50²⁶
 Sermo CLIV 22⁴⁸ 24⁵⁷ 26⁷⁰ 40¹⁵⁰ 54⁴²
 55⁴⁷ 56⁵⁰⁻⁵¹ 62⁷⁹ 65⁹² 89⁷² 117 128
 128²³ 129²⁵ 136
 Sermo CLV 63⁸³ 65⁹²
 Sermo CLVIII 23⁴⁹⁻⁵⁰
 Sermo CLIX 97¹⁸
 Sermo CLX 26⁷²⁻⁷³ 32¹⁰⁷
 Sermo CLXI 26⁷²
 Sermo CLXII 39¹⁴⁸
 Sermo CLXIII 23⁵⁴ 53³⁹ 95⁷ 130 131³⁰
 Sermo CLXIV 37¹³⁶ 39¹⁴⁷ 40¹⁵⁸⁻¹⁵⁹
 41¹⁶² 111⁶⁷⁻⁶⁹
 Sermo CLXV 24⁵⁷ 26⁶⁶ 45⁷ 58⁶³
 Sermo CLXVI 36¹²⁸
 Sermo CLXVIII 24⁵⁵ 50²⁸ 63⁸³⁻⁸⁴ 64⁸⁶
 90⁸¹ 221
 Sermo CLXIX 27⁷⁶ 33¹¹⁴ 55⁴⁴ 90⁸¹
 214⁷⁴ 225 225¹³¹⁻¹³²
 Sermo CLXX 18³¹ 24⁵⁵ 27⁷⁶
 Sermo CLXXI 24⁵⁵ 27⁷⁶ 213⁶⁸⁻⁶⁹ 214⁷⁴
 Sermo CLXXII 16²⁰ 18³¹ 27⁷⁶ 97 214⁷⁴
 Sermo CLXXIII IX 27⁷⁶ 50²⁸ 57⁵⁸
 214⁷⁴
 Sermo CLXXIV 18³¹ 27⁷⁶ 39¹⁴⁸
 40¹⁵¹⁻¹⁵² 40¹⁵⁶⁻¹⁵⁷ 41¹⁶⁶ 89⁷¹ 206²⁴ 207
 214⁷⁴ 220¹⁰³ 223
 Sermo CLXXV 27⁷⁶
 Sermo CLXXVIII 30⁹⁴
 Sermo CLXXXI 156 156⁴⁴
 Sermo CLXXXVI 25⁵⁹
 Sermo CLXXXVII 90⁷⁸ 204¹⁸ 213⁷⁰
 229¹⁵⁵
 Sermo CLXXXVIII 215
 Sermo CLXXXIX 29⁸⁹ 102 102³³
 206²³⁻²⁴ 230¹⁶⁹
 Sermo CXCI 41¹⁶⁶
 Sermo CXCIII 187²⁸
 Sermo CXCVI 106⁴³
 Sermo CXCVIII 23
 Sermo CCIII 130 130²⁹ 226¹³⁵
 Sermo CCIV 26⁷¹ 52³²⁻³³ 89 89⁷²
 Sermo CCVII 31 39¹⁴⁷ 39¹⁴⁹ 40¹⁵⁵
 40¹⁵⁷ 40¹⁶⁰ 47¹³ 51³¹ 91 111⁷⁰⁻⁷³
 Sermo CCX 24⁵⁷
 Sermo CCXI 32¹⁰³ 35 35¹²¹
 Sermo CCXII 27⁷⁶ 55⁴⁵⁻⁴⁶
 Sermo CCXIII 155
 Sermo CCXV 66⁹⁹
 Sermo CCXVI 32¹⁰⁵ 64⁹¹
 Sermo CCXVII 26⁷⁰ 55⁴⁸ 131 132³²
 Sermo CCXVIII 26⁷⁰ 206²³
 Sermo CCXX 56⁵² 65⁹³⁻⁹⁴ 211⁶⁴
 Sermo CCXXI 36¹²⁸
 Sermo CCXXII 58⁶²
 Sermo CCXXV 26⁷⁰
 Sermo CCXXVI 26⁶⁵⁻⁶⁶ 47¹⁶ 51²⁹⁻³⁰
 63⁸¹ 69¹⁰⁸
 Sermo CCXXVII 47¹⁴ 55⁴⁷ 59⁶⁴ 62⁷⁸
 118 138⁴⁶ 211⁶⁴
 Sermo CCXXVIII 101³⁰ 102
 Sermo CCXXIX 58⁶¹
 Sermo CCXXX 24⁵⁷ 25 31⁹⁹ 39¹⁴⁸
 41¹⁶⁶ 64⁸⁵ 64⁸⁸

- Sermo CCXXXI 24⁵⁷ 25⁶² 39¹⁴⁹ 40¹⁵⁴
40¹⁵⁶⁻¹⁵⁷ 40¹⁵⁹ 41¹⁶⁶
- Sermo CCXXXII 23⁴⁹⁻⁵⁰ 46¹² 50²⁶ 55⁴⁸
- Sermo CCXXXIII 23⁵⁰ 50²⁷
- Sermo CCXXXIV 27 28⁷⁹
- Sermo CCXXXV 28 28⁷⁹ 31 46¹¹
- Sermo CCXXXVI 32 32¹⁰⁸ 108⁵³
- Sermo CCXXXVII 26⁷² 45⁷ 57⁵³ 62⁷⁹
64⁹⁰
- Sermo CCXXXVIII 26⁷² 63⁸²
- Sermo CCXXXIX 23 26⁶⁶ 27 64⁸⁷
- Sermo CCXL 26⁷¹ 28 37¹³⁶ 56⁵¹
- Sermo CCXLI 26⁷¹
- Sermo CCXLII 27⁷⁶ 28 28⁸² 28⁸⁵ 29⁸⁶
54⁴¹ 132 132³³
- Sermo CCXLIII XXXVI 25⁶³⁻⁶⁴ 214⁷⁴
- Sermo CCXLIV 57⁵⁷
- Sermo CCXLV 48²¹ 50²⁵ 103³⁶ 214⁷⁴
- Sermo CCXLVI 211 214⁷⁴ 223¹²⁶ 225
228¹⁵³ 229¹⁵⁷
- Sermo CCXLVIII 37¹³⁶
- Sermo CCXLIX 27⁷⁶ 106⁴⁶
- Sermo CCLI 90⁸¹
- Sermo CCLII 38¹³⁹ 112⁷⁷
- Sermo CCLIII 26⁷¹
- Sermo CCLIV 28⁷⁸ 29⁸⁸ 118 120⁷
132³³ 138⁴⁶
- Sermo CCLV 113⁸¹⁻⁸²
- Sermo CCLVI 13⁵ 31⁹⁹
- Sermo CCLVII 38 38¹³⁹
- Sermo CCLVIII 22⁴⁸ 113⁸⁴ 133 133³⁵
136 136⁴³ 220¹⁰²
- Sermo CCLIX 138⁴⁶
- Sermo CCLX 24⁵⁷ 34¹¹⁷⁻¹¹⁹ 35¹²⁰⁻¹²¹
- Sermo CCLXII 23⁵⁴ 113⁸³
- Sermo CCLXIV 218⁸⁸
- Sermo CCLXVI 214⁷⁴ 217 219 226
229¹⁶²
- Sermo CCLXVII 34¹¹⁶ 161 162⁶³
- Sermo CCLXVIII 13⁵ 32¹⁰⁸ 40¹⁵⁵ 40¹⁵⁷
- Sermo CCLXIX 134 134³⁶ 135³⁷⁻⁴⁰ 136
142⁵⁸
- Sermo CCLXX 210⁵²
- Sermo CCLXXI 29⁸⁶ 36 36¹²⁸ 37¹³⁴
- Sermo CCLXXII 13⁵ 29⁸⁸ 36¹²⁸ 37¹³⁵
113⁷⁸
- Sermo CCLXXIII 13⁵ 29⁸⁶ 29⁸⁸ 118
136 136⁴¹ 137 138⁴⁵ 226¹³⁵
- Sermo CCLXXIV 31 39¹⁴⁸ 40¹⁵⁰ 41¹⁶⁶
113⁸⁰
- Sermo CCLXXV 214⁷⁴ 220¹⁰²
- Sermo CCLXXVI 23 38 38¹³⁹
114⁸⁷⁻⁸⁸ 226¹³⁵
- Sermo CCLXXVII 224¹²⁹
- Sermo CCLXXVIII 24⁵⁷ 102³⁵ 106⁴⁴
- Sermo CCLXXX IX 25⁶² 31⁹⁸ 31¹⁰⁰
36¹²⁶⁻¹²⁷ 39¹⁴⁷ 40¹⁵⁷ 41¹⁶³⁻¹⁶⁴ 41¹⁶⁶ 88
88⁶⁹ 103³⁶ 112⁷⁴ 114⁸⁶
- Sermo CCLXXXI 213⁷⁰ 215⁷⁵
- Sermo CCLXXXII 23⁵⁰
- Sermo CCLXXXIII 29⁸⁸
- Sermo CCLXXXIV IX 112⁷⁵
- Sermo CCLXXXV IX 23⁵⁰ 113⁷⁹
- Sermo CCLXXXVI 28⁷⁹ 37¹³⁶
- Sermo CCLXXXVII 33¹⁰⁹ 37¹³⁶
- Sermo CCLXXXVIII 25⁶⁴ 102³⁵ 206
217⁸⁷ 223¹²¹ 224 230¹⁶⁵
- Sermo CCLXXXIX 20 206²⁴ 214⁷² 219
- Sermo CCXC 20 31⁹⁹ 39¹⁴⁸⁻¹⁴⁹
40¹⁵³⁻¹⁵⁴
- Sermo CCXCI 20
- Sermo CCXCII 20 39¹⁴⁸ 40¹⁵⁰
- Sermo CCXCIII 21 21⁴⁶ 72 80
- Sermones CLXI-CLXXV 239-241

Die Autoren dieses Bandes

Marc-Aeilko Aris, Studium der Katholischen Theologie sowie der Philosophie und Lateinischen Philologie des Mittelalters. 1992 Promotion bei Prof. Werner Beierwaltes mit einer Arbeit über »Contemplatio. Philosophische Studien zum Benjamin Maior des Richard von St. Viktor« (erschienen 1996). Von 1994–2000 Mitarbeiter der Heidelberger Akademie der Wissenschaften, Cusanus-Edition. Von 2000–2005 Stellvertreter der Direktor des Albertus-Magnus-Instituts, Bonn. Seit 2001 ehrenamtlicher Leiter des Instituts »Bibliotheca Fuldensis« an der Theologischen Fakultät Fulda. Seit 2005 Professor für Lateinische Philologie des Mittelalters an der Ludwig-Maximilians-Universität München. Veröffentlichungen u. a. zur Geschichte der Klosterschule und Klosterbibliothek Fulda im Frühmittelalter, zu Hildegard von Bingen, Albertus Magnus, Nikolaus von Kues sowie zur Mittelalterrezeption im 19. Jahrhundert.

Walter Andreas Euler, Dr. theol. habil., Professor für Fundamentaltheologie und Ökumenische Theologie an der Theologischen Fakultät Trier, Mitglied des Wissenschaftlichen Beirates der Cusanus-Gesellschaft. Wichtigste Veröffentlichungen: *Unitas et Pax: Religionsvergleich bei Raimundus Lullus und Nikolaus von Kues*. Würzburger Forschungen zur Religions- und Missionswissenschaft: Abt. 2, Religionswissenschaftliche Studien, Bd. 15 (Würzburg-Altenberge 21995); »*Pia philosophia*« et »*docta religio*«: Theologie und Religionen bei Marsilius Ficino und Giovanni Pico della Mirandola. Humanistische Bibliothek: Reihe 1, Abhandlungen, Bd. 48 (München 1998). Editionen: *Nicolai de Cusa Opera omnia . . . vol. XIX, I: Sermones CCIV-CCXVI*, ed. K. Reinhardt et W. A. Euler (Hamburg 1996); *Raimundi Lulli Opera latina*, op. 101–105: *Ianuae et in Monte Pesulano anno 1303 composita*. *Raimundi Lulli Opera latina*, Bd. XXIII – *Corpus Christianorum. Continuatio Mediaevalis*, Bd. 115 (Turnhout 1998); *Nicolai de Cusa Opera omnia . . . Vol. XIX, 3: Sermones CCXXXII-CCXLV*, ed. W. A. Euler et H. Schwaetzer (Hamburg 2002). Mitherausgeber der Reihe »*Nikolaus von Kues: Predigten in deutscher Übersetzung*«. Zahlreiche Aufsätze zu Nikolaus von Kues und Fragen der Fundamentaltheologie.

Maarten J. F. M. Hoenen, 1957 in Hoensbroek (Niederlande) geboren, ist Ordinarius für Philosophie in Freiburg im Breisgau. Außerdem hat er den Lehrstuhl für Geschichte der mittelalterlichen Theologie und Philosophie in Nijmegen (Niederlande) inne. Seit 2002 ist er Generalsekretär der Société Internationale pour l'Étude de la Philosophie Médiévale (S.I.E.P.M.). Sein Forschungsschwerpunkt liegt im Bereich der Philosophie und Theologie am Übergang vom Spätmittelalter zur Frühen Neuzeit. Veröffentlichungen aus diesem Bereich sind: *Speculum Philosophiae Medii Aevi*. Die Handschriftensammlung des Dominikaners Georg Schwartz (nach 1484), Amsterdam/Philadelphia 1994; *Ista prius inaudita*. Eine neuentdeckte Vorlage der *Docta Ignorantia* und ihre Bedeutung für die frühe Philosophie des Nikolaus von Kues, in: *Medioevo*.

Klaus Kremer, Dr. phil., ist emeritierter Professor für Philosophie an der Theologischen Fakultät Trier und Honorarprofessor an der Universität Trier. Seit 1990 ist er Vorsitzender des Wissenschaftlichen Beirates der Cusanus-Gesellschaft, vom 15. April 1993 bis 1. Juli 2000 hatte er zusammen mit Prof. Dr. Klaus Reinhardt die Leitung des Cusanus-Instituts inne. Wichtigste Veröffentlichungen: Die neuplatonische Seinsphilosophie und ihre Wirkung auf Thomas von Aquin (Leiden 1966, 21971); Gott und Welt in der klassischen Metaphysik. Vom Sein der ›Dinge‹ in Gott (Stuttgart 1969); Praegustatio naturalis sapientiae. Gott suchen mit Nikolaus von Kues, in: BCG, Sonderbeitrag zur Philosophie des Cusanus, hg. v. K. Kremer, E. Meuthen u. K. Reinhardt (Münster 2004). Enthält die bis 2004 veröffentlichten 14 wichtigsten Aufsätze plus einen neuen zu Nikolaus von Kues in Form von Angleichung an die kritische Textausgabe in h und in Form von Berücksichtigung der wichtigsten neueren Literatur bis 2003; Der Begriff der visio intellectualis in den cusanischen Schriften, in: MFCG 30 (2005) 201–231.

Volker Mertens, Dr. Dr. h. c., ist seit 1977 Professor für Ältere deutsche Sprache und Literatur an der Freien Universität Berlin. Er hat Gastprofessuren in Tschechien, Frankreich, der VR China und den USA wahrgenommen. Veröffentlichungen zur mittelalterlichen Literatur, zur Literatur des 18. und 20. Jahrhunderts, zu Richard Wagner; Programmheftbeiträge u. a. für die Berliner Philharmoniker, Moderator von Sendungen klassischer Musik auf RadioKultur (SFB/ORB). Der deutsche Artusroman, Stuttgart 1988 (Reclams Universal-Bibliothek 17609: Literaturstudium). Der Gral. Mythos und Literatur. (Reclams Universal-Bibliothek Nr. 18261) Stuttgart 2003, 277 Seiten. Hartmann von Aue. Gregorius, Der Arme Heinrich, Iwein. Herausgegeben und übersetzt von Volker Mertens, Deutscher Klassiker Verlag, Bibliothek des Mittelalters Bd. 6, Frankfurt a. M. 2004, 1106 Seiten.

Kazubiko Yamaki, Dr. phil., Professor für Philosophie an Waseda-Universität (Tokio), Mitglied des Wissenschaftlichen Beirates der Cusanus-Gesellschaft, Member of Board of Adviser of American Cusanus Society, Mitglied des Leitungskomitees der japanischen Cusanus-Gesellschaft. Wichtige Veröffentlichungen: (Hrg.) Nicholas of Cusa, A Medieval Thinker for the Modern Age (Surrey, United Kingdom 2002); (Monographie) Das Weltbild des Nikolaus von Kues (Japanisch: Kuzahnusu-no-Sekaizou), (Tokyo 2001); (Japanische Übersetzungen) Kanou-Genjitsu-Sonzai (De posse des N.v.K. mit S. Oide), (Tokyo 1987); Shinkou-no-Heiwa (De pace fidei des N.v.K.), (Tokyo 1992); Kami-wo-Mirukotonitsuite, Orivetosan-shudouinn-deno-Sekkyou, Nikorausu-heno-Shokan (De visione dei, Sermo in Montoliveto und Epistola ad religiosum Nicolaum), (Tokyo 2001); (Beiträge) Die ›manufactio‹ von der ›ratio‹ zur Intuition in »De visione Dei«, in: MFCG 18 (1989) 276–295; Die cusanische Weisheitskonzeption im Vergleich zur ostasiatischen Weisheitstradition, in: MFCG 20 (1992) 250–272; Sapientia – Mens – Ordo. Welterkenntnis und Gottesweisheit, in: Schwaetzer und Stahl-Schwaetzer (Hrsg.), Explicatio mundi. Aspekte theologischer Hermeneutik (Regensburg 2000) 87–109; Coincidentia oppositorum – Nikolaus von Kues und die Philosophie Kitaro Nishidas, in: Theologische Quartal-

schrift 181/2 (Tübingen 2001) 143–155; Die Bedeutung geometrischer Symbole für das Denken des Nicolaus Cusanus, in: MFCG 29 (Trier 2005) 295–312.

Georg Steer (geb. 1934), Dr. phil., em. Professor für deutsche Literaturwissenschaft des Mittelalters (Mediävistik) an der Katholischen Universität Eichstätt-Ingolstadt. Mitbegründer und Projektleiter der Würzburger Forschergruppe ›Prosa des deutschen Mittelalters‹ (1974–1984). Mitbegründer und Projektleiter des Sonderforschungsbereiches 226 ›Wissensorganisierende und wissensvermittelnde Literatur des Mittelalters‹ der Universitäten Würzburg und Eichstätt (1984–1993). Zusammen mit Klaus Grubmüller und Konrad Kunze Herausgeber der Reihe ›Texte und Textgeschichte (TTG)‹ (Verlag Max Niemeyer, Tübingen). Herausgeber der deutschen Werke Meister Eckharts (Verlag Kohlhammer, Stuttgart). Zusammen mit Loris Sturlese Herausgeber der Reihe ›Lectura Eckhardi‹ (Verlag Kohlhammer, Stuttgart). Leiter der Forschungsstelle für ›Geistliche Literatur des Mittelalters‹ an der Universität Eichstätt-Ingolstadt. Präsident der Meister-Eckhart-Gesellschaft (2004).

Schwerpunkte der Forschung: Geistliche Literatur des deutschen Mittelalters. Deutsche Mystik des Mittelalters. Überlieferungs-, Rezeptions- und Wirkungsgeschichte. Editionswissenschaft. Viele Editionen, z. B. Meister Eckharts deutsche Predigten, DW Bd. IV,1, Monographien, z. B. Hugo Ripelin von Straßburg. Zur Rezeptions- und Wirkungsgeschichte des ›Compendium theologiae veritatis‹ im deutschen Spätmittelalter (= TTG 2, Tübingen 1981) und viele Aufsätze zu den gen. Forschungsschwerpunkten.

CUSANUS Textauswahl

Paulinus Verlag

NIKOLAUS VON KUES

Textauswahl
in deutscher Übersetzung

3.

De visione Dei
Das Sehen Gottes

Deutsche Übersetzung
von
Helmut Pfeiffer



Institut für Cusanus-Forschung
an der Universität und Theologischen Fakultät
Trier (Domfreihof 3)

De visione Dei – Das Sehen Gottes. Heft 3
deutsche Übersetzung von Helmut Pfeiffer, 2. verbesserte Auflage
100 Seiten, 11 x 18,5 cm, ISBN 3-7902-1562-7, 5,00 Euro

Paulinus Verlag GmbH • Medienhaus im Bistum Trier • Maximineracht 11c
54295 Trier • Telefon (0651) 46 08-121 • Telefax (0651) 46 08-220
media@paulinus.de • www.paulinus.de

1438