

stehe „unter tolerantia ein von Motiven christlicher caritas geprägtes Verhalten, das Mitchristen in ihrer Andersheit erträgt; als Norm kirchlichen Gemeinschaftslebens verpflichtet Toleranz zur Friedenswahrung – auch gegenüber Häretikern und Schismatikern. Unduldsamkeit ist theologisch nicht zu begründen; Gewaltanwendung gegenüber Häretikern, für die Augustinus als ultima ratio gegenüber Donatisten eintritt, rechtfertigt der Kirchenvater als pragmatische Notwendigkeit“ (452). – In dem der Antike gewidmeten Teil des Artikels „Tradition“ sind einige Informationen über die Traditionsterminologie und den Traditionsbegriff zusammengetragen. – Eine überaus erfreuliche Nachricht aus dem Vorwort ist noch nachzutragen: der 7. und letzte Bd. ist „fast fertig“ und „folgt im Jahresabstand“. Wer immer es mit der Geschichte von Begriffen zu tun hat, sollte sich von dem Untertitel, der auf die politisch-soziale Sprache in Deutschland eingrenzt, von der Benutzung dieses äußerst informationsreichen Lexikons nicht abschrecken lassen. Die oben angeführten Beispiele zeigen, daß die Vertreter der verschiedensten Disziplinen beim Nachschlagen auf ihre Kosten kommen.

H. J. SIEBEN S. J.

„NIMM UND LIES“. Christliche Denker von Origenes bis Erasmus von Rotterdam mit Beiträgen von *H. von Campenhausen*, *A. M. Ritter*, *C. J. de Vogel*, *M. A. Schmidt*, *G. Schwaiger*, *A. Gerken*, *U. Kühn*, *H.-J. Werner*, *D. Mieth*, *J. Miethke*, *H. G. Senger*, *C. Augustijn*. Stuttgart/Berlin: W. Kohlhammer 1991. 388 S.

Der Band enthält die Porträts von 13 „christlichen Denkern“: Origenes (*Campenhausen*), Augustinus (*Campenhausen*), Dionysius Areopagites (*Ritter*), Boethius (*de Vogel*), Anselm von Canterbury (*Schmidt*), Albertus Magnus (*Schwaiger*), Bonaventura (*Gerken*), Thomas von Aquin (*Kühn*), Scotus (*Werner*), Meister Eckhart (*Mieth*), Ockham (*Miethke*), Nikolaus von Kues (*Senger*) und Erasmus von Rotterdam (*Augustijn*). Eigens für diesen Band geschrieben ist nur der Beitrag von *A. M. Ritter* über Dionysius Areopagites, die übrigen Kapitel stellen Wiederabdrucke dar, die beiden Beiträge von Campenhausen aus dessen „Griechischen bzw. Lateinischen Kirchenvätern“ (jeweils mit aktualisierter Bibliographie), die übrigen zehn aus dem im Verlag Kohlhammer erschienenen von M. Greschat herausgegebenen fünfbandigen Sammelwerk „Gestalten der Kirchengeschichte“ (Stuttgart 1981 ff.). Beigegeben sind den geschriebenen Porträts Abbildungen der vorgestellten „christlichen Denker“, außer bei Origenes und Dionysius, wo Textseiten aus Handschriften geboten werden. – Zu den Merkwürdigkeiten des Bandes gehört das Fehlen einer auch noch so kurzen Einführung oder eines Nachwortes. Der Titel des Bandes „Nimm und lies!“ wird dem Leser auf der letzten Umschlagseite erklärt. Ein wichtiger Tip deswegen für Bibliothekare, diese Seite als Vorwort in den Band einzukleben, damit der in der europäischen Geistes- und Kulturgeschichte weniger bewanderte Leser sich wenigstens darüber kundig machen kann, wer ihn da auffordert und zu ihm sagt: „Nimm und lies!“

H. J. SIEBEN S. J.

EULER, WALTER ANDREAS, *Unitas et Pax*. Religionsvergleich bei Raimundus Lullus und Nikolaus von Kues (Würzburger Forschungen zur Missions- und Religionswissenschaft. Religionswissenschaftliche Studien 15). Würzburg/Altenberge: Echter/Teles 1990. 296 S.

Kenntnis und Kontakte bzgl. fremder Religionen wie das Verständnis der eigenen samt den philosophisch-theologischen Implikationen aus dem Kontext des gesamten Denkgebäudes sollen jeweils erhellt und dann verglichen werden. Keine kleine Aufgabe; aber der Verf. hat sie im gesteckten Rahmen bewältigt. Nach einer Skizze zur lateinischen Apologetik des Mittelalters: Petrus Venerabilis, Petrus Abaelardus, Wilhelm v. Tripolis, Ricoldo da Monte Croce, Johannes v. Segovia, macht E. den Leser mit Leben und Umfeld Lulls bekannt, sinnvollerweise, da man hierzulande bislang weniger von ihm weiß als vom Cusaner; er führt die einschlägigen Schriften an und stellt die wesentlichen Themen vor: religionskundlich und -phänomenologisch. Zum Islam zeigt sich ein bemerkenswertes Schwanken zwischen partieller Anerkennung und globaler Verachtung (53); schärfer noch gilt diese Ambivalenz dem Judentum gegenüber;



am Rande des Bewußtseins schließlich auch die Heiden (Tataren, Mongolen – „kaum Raum für eine eigenständige ‚natürliche Religion‘“ 62). Zentral sind für Raimund Trinitäts- und Christologiespekulation. Hier müht er sich um rationalen Aufweis, weil man von niemandem verlangen könne, sein credere für ein anderes credere aufzugeben, sondern nur für ein vero intellegere (86). Die Nichterweisbarkeit des Glaubens würde bedeuten, daß sich Wahrheit und Irrtum nicht unterscheiden lassen (88 f.). Die „rationes necessariae“ (Richard v. St. Victor) werden dabei aus den dignitates Gottes gewonnen und das Wesen dynamisiert, um die Theologia positiva (von Lull ist der Terminus eingeführt worden) durch eine Theologia demonstrativa zu überbieten; auch wenn u. U. nur ein indirekter Beweis, ein negatives Verstehen möglich ist: durch Erkenntnis der Selbstwidersprüchlichkeit des Gegenteils der zu vertretenden Wahrheit. Dankenswert klar betont er jedenfalls gegen die Berufung auf Gregor den Großen („Nec fides habet meritum, cui humana ratio praebet experimentum“ DS 824): „non sumus creati maxime ad meritum nostrum, sed ad cognoscendum et diligendum et honorandum dominum Deum nostrum“ (113). Weniger historisch als modern wirkt dazu der Hinweis, so werde das „mittelalterlich-klerikale Wissenschaftsverständnis“ überwunden, wonach das Lehramt allein über die Wahrheit als Traditionsschatz wache; während andererseits die Auswirkungen eines solchen Glaubens-Wahrheits-Verständnisses auf das Urteil über jene zu bedenken wären, die der theologus probativus nicht überzeugt. – Lulls Einsatz für die *concordantia in una lege* steht unter dem Antrieb des „extra ecclesiam nulla salus“, also seiner Überzeugung von der schuldlosen Verlorenheit aller Nicht-Getauften.

Konnte Lullus offenbar keinen Raum für legitime Unterscheidungen sehen, so steht die Darstellung des Nikolaus Cusanus unter dem Titel *Una religio in rituum varietate*. De pace fidei und die cribratio stehen im Zentrum. Die empiriegestützte Konkretheit Lulls fehlt hier. Zum Islam zeigt sich eine ähnliche Ambivalenz; Mohammed wird verabscheut als Vorläufer des Antichristen, der Koran in „pia interpretatio“ ausgelegt, gefördert durch Fehler im Corpus Toletanum, wonach etwa Christus als facies omnium gentium bezeichnet wird. Das Judentum ist gar aus dem Konsens der Religionen ausgeschlossen. Die Argumente der „manuductio ad Trinitatem bzw. Christum“ sind vornehmlich spekulativ-metaphysischer Natur, mit Hilfe der Leitbegriffe complicatio/explicatio, coincidentia oppositorum sowie (quasi transzendental) praesuppositio. Prinzipieller Diskussion bedürfte die Rede vom vollkommensten Geschöpf, die m. E. – wenn nicht bloß faktisch gemeint – eine contradictio in adiecto darstellt, ohne durch coincidentia gerettet werden zu können; ebenso der Gedanke einer ungeminderten Verwirklichung der [aller] „Möglichkeiten des Menschseins“ (179 f.). Der Exemplarismus erlaubt conjecturale Erkenntnis, worunter nicht mehr minder zutreffende Meinungen zu verstehen sind, sondern eine „positiva assertio, in alteritate veritate, uti est, participans“ (190). – Nicht korrekt wiedergegeben finde ich S. 199 die Cusanische Lehre von der fides Christi (De doct. ign. III 11). Der Genetiv kann nur ein *obiectivus* sein. Man muß nicht erst an die Schwierigkeiten denken, unter denen in der jüngsten Vergangenheit die ntlche Sicht des Glaubens Jesu neugewonnen wurde; es genügt der Blick in eben cap. 11 (Stud. Ausg. I): „fidem incarnationis ... ut creda tis, quoniam Jesus est filius Dei. Potest autem Christi sanissimima fides ...“ (492); 498: „Oportet autem perfectam Christi fidem esse purissimam, maximam ... , quoniam est fides veritatis potentis ad omnia [natürlich nicht: der Wahrheit, sondern: an sie].“ – Rechts wendet E. sich (203) gegen Versuche, die Friedensschrift im Sinn aufklärerischer und heute wieder modischer Allgemeinreligiosität zu lesen. Die una (vera) Religio ist für Nikolaus selbstverständlich die christliche (212), so erstaunlich weit er mit dem Zugeständnis (des hl. Paulus!) geht, die Beschneidung zu akzeptieren (148). Die Gesprächsleitung des himmlischen Konzils haben nach dem Göttlichen Wort Petrus und Paulus. Der Kueser kennt außer der ecclesia militans bzw. „conjecturalis“ die ipsa ecclesia (208), im Sinn von Augustins ecclesia ab Abel und seiner intus-foris-Überlegung – wobei er die Sakramentalität freilich einigermaßen herabstuft (zum Ausschluß der Juden 152, 220 vgl. auch 222 das Jaspers-Zitat). – Am Anfang des systematischen Vergleichs steht die Information, daß sich in Kues 39 vollständige, 6 unvollständige Lullus-Schriften fanden, dazu 23 weitere in Auszügen. Alle Auszüge und ein Teil der Abschriften



von Hand des *Cusanus*, dazu eine Lullus-Bibliographie von 77 Nummern sowie Marginalien und Notate in den Büchern. Übereinstimmungen und Strukturanalogien beider überwiegen weit die Unterschiedlichkeiten. Zur quellenmäßigen Abhängigkeit sei weiter zu forschen. (Zur Brixener Predigt-Äußerung, nach Dupré, Gott sei statt Gewohnheit die Wahrheit, der doppelte Hinweis, daß 1. biblisch nie Gott die Wahrheit heißt, sondern der Logos/Sohn und der Geist, 2. das Bonmot sich – korrekt auf Christus bezogen – bei Tertullian findet: *De virg. vel. I 1* [CChr II 1209].)

Die Sichtung der Ergebnisse hebt beider Ansatz wissenschaftlich wertvoll von späteren Vermittlungsvorschlägen ab: Thomas More (?), J. Bodin, G. E. Lessing. Was soll man sich jedoch unter „Toleranz im eigentlichen Sinne“ (261) denken? So bleibt es auch zur Hermeneutik bei ersten Überlegungen. „Unwesentlichkeit“ (264) dürfte nicht ganz treffen, was B. Welte mit „Unwesen“ gemeint hat, und Menschings Plädoyer für Erlebnis statt Erkenntnis ist theologisch zwar durchaus einzubeziehen, aber doch wohl nicht ohne tiefgreifende Korrekturen. Außer aus ‚Erfahrungen‘ „resultierenden Absolutheitsansprüchen“ gibt es ja vielleicht auch die Erfahrung eines Wahrheitsanspruchs nicht bloß an mich, sondern an mich zum Zeugnis seiner an die anderen, zur Pro-Existenz für die vielen, auch bzgl. der Wahrheit, nicht allein der Menschlichkeit. Und jedenfalls meint Toleranz nicht (gegen Menschling) ein Verhältnis zur Wahrheit, sondern – in deren Licht – zu anderen Menschen. Aber das übersteigt nicht allein den Rahmen dieser Dissertation, sondern erst recht den einer Rezension. Innerhalb derer seien noch einige „Duden“-Hinweise nicht unterdrückt: 262: „Ansinnen“? (gemeint: Bemühen); 155, 194: „inhäriert“? (gemeint: bedingt, in sich birgt). Durchgehend findet sich der falsche Dativ bei Apposition (mit oder ohne ‚als‘): 36, 39, 46, 100, 127, 157, 192, 221, 239; gut drei Handvoll Kommata fehlen (wozu man eine knappe Handvoll aus dem Text nehmen kann). Weniger beklammernd, dafür Eingeständnis eigener Inkompetenz ist der Wunsch nach größerer Benutzerfreundlichkeit im Literaturverzeichnis, bes. für den Nicht-Islamisten (2.–4. würden wohl besser in eins gearbeitet), zumal ein Namenregister fehlt. Denn gerade Nicht-Spezialisten sei die materialreiche und überaus informative Arbeit empfohlen.

J. SPLETT

HAAS, ALOIS MARIA, *Deum mystice videre ... in caligine coincidentie*. Zum Verhältnis Nikolaus' von Kues zur Mystik (Vorträge der Aeneas-Silvius-Stiftung an der Universität Basel XXIV). Basel-Frankfurt/M.: Helbing & Lichtenhahn 1989. 79 S.

Diese gedruckte 24. Vorlesung, welche im Rahmen der genannten Stiftung am 10. Juni 1987 gehalten wurde, wird konzentriert dargeboten. Die Anmerkungen sind gebündelt auf die S. 44 bis 67 geschoben, die Bibliographie füllt die S. 68 bis 79. Der Autor (H.), durch zahlreiche Studien zur deutschen Mystik des Hoch- und Spätmittelalters ausgewiesen, hat seinen Vortrag in drei Abschnitte gegliedert. Nach einführenden knappen Hinweisen auf die Kommentierungsgeschichte derjenigen kusanischen Schriften, welche der Mystik zuzuordnen sind, beginnt H. damit, die Anfrage des Abtes Aindorffer an Nikolaus von Kues vom 22. Sept. 1452 zu zitieren und sowohl den Hintergrund als auch Vorgeschichte dieser Frage zu entrollen (11–17). H. zeigt, wie noch Augustinus Erkenntnis und Liebe, beide als *den* Weg mystischer Erfahrung, zusammengesehen haben wollte, wie beide Wege dann schon ab dem 5. Jh. bis in das 13. Jh. auseinanderliefen und nebeneinander gelegt wurden. Versucht wurde, sie wechselseitig abzuwerten und gegeneinander auszuspielen. Doch gab es auch immer wieder Einigungsversuche zwischen dem sogenannten Intellektualismus und Voluntarismus. Auf Jean Gerson weist H. ausdrücklich hin. Dort, wo der Intellekt von dem Affekt abgesondert und dem Gefühl der Vorrang eingeräumt wurde, bildet sich – so H. im Blick über den Kusaner hinaus – im 16. Jh. die „*theologia mystica*“, welche sich als Wissenschaft von der Erfahrung, aber nicht *als* Erfahrung verstanden habe. Im 2. Teil (17–31) arbeitet H. allgemeine Positionen des Kusaners heraus, welche zum Verstehen seiner Antwort an den Abt verhelfen sollen. Dazu wertet H. besonders „*De docta ignorantia*“ (1440 verfaßt) aus. Ab S. 22 geht H. auf die Brisanz mancher kusanischer Positionen ein, welche zahlreiche Kontroversen mit Zeitgenossen auslösten, die sogar vor dem Häresieverdacht nicht Halt machten. Grundlegende Positionen des Kusaners lassen