

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 klar 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 beckmesserisch, 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 coincidentiae*. 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

sich so benennen: In Gott fallen Erkenntnis und Liebe zusammen (17), sonst handelte es sich nicht um den einen hierbei in sich ununterschiedenen Gott; jedes liebende Tun des Menschen beinhalte auch irgendeine und irgendwie Erkenntnis, verfolgt die Liebe doch jeweils aus einem ihr eigenen Wissen und Wissenwollen ein Ziel. Doch bleibe diese Erkenntnis immer auch *als* Erkenntnis dunkel und unvollkommen. Daraus ergibt sich nicht nur, daß die Erkenntnis tätig sei, solange geliebt werde, sondern auch, daß die Liebe solange nicht aufhören könne, als die Erkenntnis noch nicht an ihr Ziel gelangt sei. Die mystische Erfahrung als Resultat dieses Strebens ist für den Kusaner also nicht ein irrational geprägtes Erleben (46, 66). Da Gott der Alles Begründende ist und sich zugleich außerhalb von allem Geschaffenen befinde, dürfe der gottsuchende Mensch sich nicht bei einem einzelnen, aber auch nicht bei dem Gesamten des Geschaffenen aufhalten. So sehr das Verhältnis Gott-Mensch für den Kusaner eine Einheit darstellt und nicht grundlegend von Distanz – was immer dies auch heißen mag! – bestimmt sei, ist Gott doch nicht in allem und aller Gesamtheit vollständig anzutreffen. Alles einzelne, und d. h. eben auch die Gegensätze, fällt nicht *mit*, sondern *in* Gott zusammen, so daß er noch einmal der je Größere ist (44). Gott ist nicht alles, aber alles ist in Gott zu finden, auch Gott selbst. Wie beschreibt der Kusaner nun den Weg des Menschen? Der Kusaner geht von der Wirklichkeit *einer einheitlichen* Menschennatur aus. Unumgängliche Bedingung für die „Visio“ des geliebten Gottes sei immer der aus dem Glauben vollzogene erste Schritt des Menschen, der sich dabei den einfachsten Geboten unterwerfen müsse. Wissenschaft der Theologie zu treiben sei nicht nötig; wer sie betreibe, dem werde Gott erst recht zum Rätsel (34). Jesus Christus nahm dem Kusaner zufolge nicht eine Person, sondern *eine, die* allgemeine Menschennatur an. In seinem Leben zeigte Christus die Höhen und Tiefen der Erkenntnis und der Liebe, die Unverzichtbarkeit sinnlicher Erkenntnis und die Einheit der Affekte und der intellektuellen Kräfte. Diese während des irdischen Lebens in der Zerbrochenheit gelebte Einheit vermochte der Tod nicht zu zerstören. Indem Jesus Christus in einzigartiger Weise sinnliches Sehen, gedankliche Durchdringung und Einheitserfahrung zuteil wurden und er diese menschlichen Anlagen zur vollen Ausnützung führte, findet jeder Mensch sich in Jesus Christus wieder, entdeckt in ihm Ermutigung, Vorbild und Orientierung. H. arbeitet eindrucksvoll die christologische Dimension der kusanischen Mystik heraus. Im 3. Teil führt H. die Antwort des Kusaners vor (31–43). Sie findet sich in „De visione Dei“ (1453 verfaßt). Auf dem Weg der Erfahrung, gleichsam experimentell wie H. mehrfach betont, kann der Mensch in die allerheiligste Dunkelheit zu Gott geführt werden, zur Teilnahme an seinem Mahl. Dabei sind nicht nur alle Gegensätze zusammen zu sehen, in eine Einfachheit zusammenzubringen, d. h. einzufalten, sondern auch der Sehende muß sich selbst gleichsam „aufgeben“: „etiam se ipsum linquendo“ (47). H. legt keinen einfachen Text vor. Von starker Dichte, sprachlich ohne jeden äußeren Verführungszug, zwingt der Text zum Mitvollzug, aber auch zum Wieder- und Wiederlesen.

N. BRIESKORN S. J.

GUTIÉRREZ, GUSTAVO, *Gott oder das Gold*. Der befreiende Weg des Bartolomé de las Casas. Freiburg-Basel-Wien: Herder 1990. 217 S. (Span. Dios o el oro en las Indias, siglo XVI. Lima: Instituto Bartolomé de las Casas, Rimac/Centro de Estudios y Publicaciones 1989. 177 S.)

In seinen bisher erschienenen Schriften hat der peruanische Theologe des öfteren darauf aufmerksam gemacht, daß er im Dominikanerbischof Bartolomé de las Casas einen Vorläufer der lateinamerikanischen Befreiungstheologie sehe, weil dieser unter den Bedingungen des 16. Jahrhunderts die Perspektive des Armen, d. h. des unterdrückten Indio, entdeckt und darauf mit einer klaren „Option für den Armen“ geantwortet habe, d. h. mit seinem lebenslangen Kampf für die Rechte der Indios. Im vorliegenden Buch vertieft und begründet G. nun die bisherigen Andeutungen, indem er sich direkt mit dieser großen Gestalt der Kirchengeschichte befaßt. Er stützt sich dabei auf einschlägige historische Forschungen, ist aber primär am Missions- und Theologieverständnis de Las Casas' interessiert, wie es sich in seiner Biographie und in seinen Schriften niederschlagen hat.