

lich einsetzenden Aufnahme der aristotelischen Philosophie fest. Die Metaphysik des 12. Jahrhunderts besitzt, so schließt Evans, keine solche Tragweite wie die der zeitgenössischen Theologie. Die beiden letzten Beiträge sind einem Zisterzienser, Alain von Lille, gewidmet, der in den Diskussionen über die Wissenschaftlichkeit der Theologie eine bedeutende Rolle spielt. Durch die Untersuchung der früheren und späteren Werke Alains, die jeweils unter den Einflüssen verschiedener neuplatonischer Schriften standen, prüft *Andreas Niederberger* (Frankfurt am Main) die Reichweite der von der Theologie unterschiedenen Metaphysik, deren wissenstheoretische Möglichkeit Alain im Bereich der Naturphilosophie aufweist. Mit dem Hinweis auf die Unterscheidung von *causa formalis* und *causa efficiens* argumentiert Alain, daß nur die letzte unmittelbar auf Gott zurückgeführt werden soll. Er nimmt somit zwei Prinzipien an, Gott und Formen, bzw. Wesensnaturen, so daß sich, laut Niederberger, neben der Theologie ein weiterer Bereich eröffnet, in dem nach ersten Ursachen als solchen geforscht werden kann. Mit einem Versuch der präzisen Datierung der „Regula theologiae“ behandelt *Françoise Hudry* (Paris) die Differenzierung zwischen Theologie und Metaphysik bei Alain, indem sie die Bedeutung der neuplatonischen Schrift „Liber de causis“ für die Redaktion der „Regula theologiae“ betont.

Den Herausgebern dieses Sammelbds. ist es wohl gelungen, die Vielfältigkeit der intellektuellen Bewegung des 12. Jhdts., den „*éveil métaphysique*“, deutlich darzustellen, die je nach Gebiet und Zeitpunkt unterschiedliche Akzentuierungen aufweist. Einige Desiderate sind jedoch zu erwähnen. Die kennzeichnende, breite Perspektive des Bds. besteht vor allem darin, daß auch arabische und jüdische Autoren einbezogen werden. Da eines der in den Blick genommenen Sachgebiete des Bds., die Theologie, in den drei monotheistischen Religionen grundsätzlich verschieden konzipiert ist, wäre es für die Erhellung des Themenkomplexes hilfreich gewesen, wenn ein Beitrag das Verständnis der „Theologie“ in diesen Religionen im 12. Jhd. aus systematischer Sicht untersucht hätte. Zweifellos sind die Autoren des Bds. an den metaphysischen Erwägungen der mittelalterlichen Denker interessiert, die nicht nur unter der Bezeichnung „Metaphysik“ von diesen vorgelegt worden sind. Um ein rundes Bild zu erreichen, ist es notwendig, sich nicht nur an den ausdrücklichen Begrifflichkeiten oder Wissenstheorien zu orientieren, sondern vielmehr die Denkpraxis eingehend zu prüfen. In diesem Bd. vermißt man die Behandlungen einiger, aus dieser Sicht bedeutender Theologen wie etwa Achard von St. Viktor und Richard von St. Viktor. Sie legen keine Rechenschaft ab über die mögliche Unterscheidung von Metaphysik und Theologie, praktizieren aber das metaphysische Denken. Im ganzen gesehen erweist sich dieser informationsreiche Sammelbd. gewiß als unverzichtbare Literatur für die theologische und philosophische Mediävistik, weil die Beiträge durchweg den neuesten Stand der Forschung präsentieren.

H. NAKAMURA S. J.

HOYE, WILLIAM J., *Die mystische Theologie des Nicolaus Cusanus* (Forschungen zur europäischen Geistesgeschichte; Band 5). Freiburg i. Br.: Herder 2004. 202 S., ISBN 3-451-28387-5.

Nach einführenden Gedanken zu Stellenwert und Anstößigkeit der Mystik sowie der Frage ihrer Definition beginnt der Münsteraner Theologe Hoye (= H.) mit der Frage (Kap. I), was Nikolaus von Kues (= N.) mit dem Titelbegriff meint, um dann „mit diesem Schlüssel ... sein theologisches und philosophisches Denken insgesamt zu erschließen“ (21).

Ausgangspunkt ist die Anfrage des Tegernseer Abtes von 1452 nach der Rolle von Affekt und Vernunft in der Mystik. N.' Stellungnahme erfolgt nach mittelalterlichem Brauch als Textdeutung: der Schrift des Pseudo-Dionysius über mystische Theologie, im Licht der Gotteserfahrungen von Mose und Paulus sowie des platonischen Höhlengleichnisses und im Gegenüber zu Bonaventuras Affekt-Position. Er optiert für das Kognitive. Wie aber damit die charakteristische Unwissenheit zusammendenken?

Den Ort dafür findet N. (II.) aus einer im Glaubenssprung erlangten Offenbarung in der Idee der absoluten Unendlichkeit. Aus diesem „Schlüsselbegriff“ folgt N.' *docta ignorantia*, jenseits positiver wie negativer Theologie und so auch mehr als eine Koinzi-

denztheorie. Entschieden wendet sich H. gegen K. Flaschs These, statt Theologe sei N. Philosoph, und zwar der Einheit (wie überhaupt kritische Flasch-Bezüge die ganze Untersuchung durchziehen). Bezeichnend, daß er immer wieder auf die Predigten zurückgreift, auch (nach dem Codex der Vatikan-Bibliothek) auf noch nicht edierte.

Eine wesentliche Vertiefung seiner Theorie bringt N. der Fund (III.) des *Non-aliud*. N. zieht es biblischen Namen vor – was vielleicht doch weniger befremden muß, als H. empfindet, im Blick auf die Selbstklärung des Glaubens von der ökonomischen zur immanenten Trinität. Hinsichtlich unseres *aliud*-Seins indes hätte Rez. gern (als Anfrage an Eckhart/N.) etwas dazu gelesen, ob tatsächlich dem „Gott ist kein Gegenüber“ (87) derart umstandslos ein Ihm lasse sich „nichts gegenüberstellen“ entspreche.

Doch ist auch dieser Name nicht der letzte. „Der Höhepunkt der Denkentwicklung des Nikolaus von Kues hat zum Thema den Höhepunkt der menschlichen Existenz“ (91): *apex theoriae* – Gipfel der Betrachtung (IV). Hier wird, noch über das *Possest* hinaus, Gott schließlich einfach *Posse, Posse ipsum* genannt. Das Können als Voraussetzung von allem ist einsichtigerweise über allen Zweifel erhaben. Und doch ist diese Einsicht nicht einfach eigenes Können der *mens* (wiederum gegen Flasch), vielmehr beginnt hier gnadenhaft „die eschatologische Schau im Jenseits“ (102f). H. bemüht sich eigens, dem Zeitgenossen nahezubringen, daß für N. (wie für die europäische Tradition überhaupt bis zur Neuzeit) die Glückseligkeit im Wahrnehmen besteht (*apprehensio, visio, speculatio*). Ob dies Bemühen sich jedoch auch auf die klassischen Terme „abstrakt“, „abstrahieren“... erstrecken sollte, wäre vielleicht zu diskutieren (ich zöge etwa „geistig“ vor). Etymologisch übrighens (110) gehört „Wahrnehmen“ nicht zu „Wahrheit“, sondern zu „(Ge-, Ver-)Wahren“, „Gewahrsam“... Es meint Hut und Achtsamkeit (in diesem Sinn „nimmt“ man jemandes Interessen „wahr“).

Mit dem Gipfel der Schau scheint auch der des Buches erreicht. Es folgt ein knappes Kap. zur Cusanischen Anthropologie (V): Der menschliche Gott. N. beschreibt den Menschen als Kosmographen: Durch fünf Tore werden ihm Welt-Informationen geliefert, aufgrund deren er eine Karte erstellt; in die vertieft er sich dann bei geschlossenen Türen – um von ihr auf zum Schöpfer zu blicken. Dabei ist es um Präzision zu tun (dem Menschen nur konjunktural erreichbar). Darum wird und bleibt für N. die Mathematik paradigmatisch. Und vor allem darum, weil die dem schöpferischen Menschen-Geist entspringt. „Der Mensch wird in diesem Zusammenhang nicht als Geschöpf Gottes, sondern als ein zweiter Schöpfer“ betrachtet (136). (Und wiederum wünschte Rez. sich das problematisiert. Wäre nicht „genauer“ als mathematische Formeln das „treffende“ Wort des Dichters? Und wäre das wahrhaft „Gemeinsame“ zwischen Gott und Mensch nicht gerade der Gabe-Empfängnis-Bezug – so daß die Spitze des Wissens im „Dank wissen“ bestünde statt in Mathematik-Produktion?) H. seinerseits setzt bei der Frage der Weltlosigkeit des Cusaners ein.

Die Bedeutung seines Denkens insgesamt (VI): In der Tat sieht N. die (Realität der) Welt nur mit den „Augen des Glaubens“ (147). Er ist als Kind seiner Zeit fraglos und unreflektiert Nominalist. Das relativiert alle Gottesnamen und begründet den Vorrang der Theologie vor der Philosophie. „Liest man die verwirrende Gotteslehre des Cusanus mit Hilfe eines nominalistischen Verständnisschlüssels, lassen sich sowohl die inneren Widersprüche als auch der Drang nach Neuem besser nachempfinden“ (169). H. diskutiert sein Disproportionalitätsprinzip anhand des Gottesnamens *Maximum*; im Vergleich mit der *quarta via* des Aquinaten. Daß Gott nicht gleichsam als Spitze der Weltpyramide gedacht wird, finde ich ebenso wichtig und dankenswert wie die Gründung aller Gottesnamen im Anselmischen Gottesbegriff. – H. gelangt zu dem Resultat: 1. N.' Denken ist Theologie; 2. Verabsolutierung von Offenbarung und Glaube ist eine philosophische Position. 3. Diese Position wird weder von der Philosophie noch vom christlichen Glauben gefordert. – Auf seinem Nominalismus fußt sein Neuplatonismus. (Oder könnte man auch umgekehrt formulieren?) Die tiefste Spannung in diesem Denken sieht H. mit Blumenberg „im Systemkonflikt zwischen Transzendenz und Rationalität“ (183).

Eine gedankenreiche und anregende Studie über einen der anregendsten christlichen Denker, erschlossen – nach einem Verzeichnis der zitierten N.-Schriften – durch ein Register der angeführten Stellen sowie Personen- und Sachregister. Die wenigen verbliebe-

nen Corrigenda sind nicht sinnstörend, bis auf S. 100 im dritten N.-Zitat (Anm. 53). Dort fehlt eine Zeile: „ob *das Können selbst dies oder jenes sei, da ja ...*“ – Für die weitere Diskussion höbe Rez. (um ähnlich wie H. seine bisherigen Zwischenrufe auf den Punkt zu bringen) gern auf das Gegenüber von (letztlich naturalem) Monismus und (personaler) Dialogik ab (zwar wechselt N. nach dem Vorbild Augustins und Anselms [wie zuvor der Psalmen] immer wieder in die Gottes-Anrede; aber mit welcher „System-Konsequenz“?).

J. SPLETT

NICOLAUS CUSANUS ZWISCHEN DEUTSCHLAND UND ITALIEN. Beiträge eines deutsch-italienischen Symposiums in der Villa Vigoni. Herausgegeben von *Martin Thurner* (Veröffentlichungen des Grabmann-Institutes zur Erforschung der mittelalterlichen Theologie und Philosophie; Band 48). Berlin: Akademie-Verlag 2002. 691 S., ISBN 3-05-003583-8.

Anlässlich des 600. Geburtsjahres von Nikolaus von Kues traf sich im Jahre 2001 am Ufer des Comer Sees eine Gruppe überwiegend deutscher und italienischer Forscher, um über die einzigartige Stellung des Cusaners als Grenzgänger zwischen Italien und Deutschland im Hinblick auf Kultur, Politik und Philosophie zu diskutieren. Seit der ‚Wiederentdeckung‘ von Cusanus am Anfang des 20. Jhdts. wurde immer wieder die Frage aufgeworfen, wo er nun eigentlich anzusiedeln sei: in die Kreise italienischer Humanisten oder in die Tradition der rheinländischen Mystiker? Bringt er die Ernte mittelalterlicher Theologie ein oder zerbricht er vielmehr die geschlossenen, vorneuzeitlichen Paradigmen? Ist er ein weltoffener *uomo universale* oder ein strenger Kirchenmann? In seinem einführenden Artikel macht *Martin Thurner*, der Herausgeber des Bds., überzeugend klar, daß sich die Fragestellung ‚Deutschland-Italien‘ keineswegs in der bisherigen Literatur erschöpft hat. Seitdem Ernst Cassirer Cusanus als den Philosophen der italienischen Renaissance proklamiert hat, bleiben die meisten Studien, die Cusanus als ‚Deutschen‘ oder als ‚Italiener‘ beanspruchen wollen, entweder in einer einseitigen Stellungnahme stecken, oder sie konzentrieren sich in der literarischen Dokumentation auf die Rezeption in den jeweiligen Ländern. Philosophisch-systematische Vergleiche sind hingegen eher selten. Was Thurner mit dem Sammelbd. beabsichtigt, ist zu zeigen, daß keine Qualifikation adäquat ist, solange sie einseitig am Paradigma ‚deutsch‘ oder ‚italienisch‘ festhält. Statt dessen schlägt er vor, einen synthetischen Blick zu entwickeln. Eine Betrachtung des Kirchenfürsten, die die Gegensätze zwischen Nord- und Südeuropa, zwischen Mittelalter und Renaissance, zwischen religiös und profan gleichsam aufhebt, ist seines Erachtens die angemessene Form, Cusanus und seinem Denken gerecht zu werden (13). Jeder der 23 Beiträge des Sammelbds. untersucht einen Aspekt dieser ‚Koinzidenz der Gegensätze‘, wie Thurner seine Perspektive nach dem Grundprinzip der Cusanischen Philosophie nennt. Der Bd. ist in fünf Abschnitte gegliedert: 1. Einflüsse der deutschen und italienischen Kultur auf Cusanus; 2. Cusanus und die Handschriften- und Bibliothekskultur des 15. Jahrhunderts; 3. Wirkungen des Cusanus auf seine deutschen und italienischen Zeitgenossen; 4. Cusanus und die italienische Philosophie des 15. Jahrhunderts; 5. Cusanus in der Gesamtperspektive der deutsch-italienischen Philosophie vom Spätmittelalter zur Frühneuzeit. Hierbei drängt sich dem Leser nach Thurners Einführung allerdings die Frage auf, inwieweit es dem Sammelbd. tatsächlich gelingt, ein Bild des Cusanus zu entwickeln, das seine deutsche und italienische Dimensionen – in ihrer Gegensätzlichkeit – zusammenführt. Im folgenden möchten wir aus den fünf Abschnitten vor allem die Artikel besprechen, die sich im besonderen Maße dieser Frage widmen.

Der Beitrag von *Cesare Vasoli* („Cusano e la cultura umanistica fiorentina“) bietet als Fortsetzung von Thurners Einführung eine globale Übersicht vieler nachweisbarer Beziehungen zwischen Cusanus und den humanistischen Kreisen in Florenz. Wichtige Bezugspunkte sind dabei die Forschungen von Paul Oskar Kristeller, Kurt Flasch und *Maïke Rotzoll*, die ebenfalls mit einem Beitrag im Sammelbd. vertreten ist, der die Handschriften aus der Bibliothek des Medici-Arztbesitzer Pierleone da Spoleto zum Gegenstand hat. Für diese Beiträge sowie für den *Hermann Schnarrs* („Frühe Beziehungen des Nikolaus von Kues zu italienischen Humanisten“) gilt, daß sie ebenso gründlich wie