

Council of Ferrara. Has the present volume given a clear answer to the oft-debated question: Why did Cusanus change his sides from the conciliar to the papal party? In the numerous speeches and pronouncements which he made at Nürnberg, Frankfurt or Mainz after 1437, we can find Cusanus' reasons for supporting the papacy and, as a corollary, his reasons for abandoning the Council of Basel. These were formal reasons for his actions, and the printed sources in the present volume help us gain a deeper understanding of his thoughts on the matter. But even they don't permit the reader to understand fully Cusanus' complex, innermost thoughts which prompted him to go over to Pope Eugenius IV.

In conclusion, the *Acta Cusana*, I, 2 is a labor of love, which was produced by a most competent and insightful Cusanus scholar and which is destined to become an indispensable tool and reference work for Cusanus research for many years to come. The editor is to be congratulated on having made a significant contribution to Cusanus scholarship. We wait in expectation for the publication of the *Acta Cusana*, I, 3.

Morimichi Watanabe, New York

J. STALLMACH, *Suche nach dem Einen*. Gesammelte Abhandlungen zur Problemgeschichte der Metaphysik, hrsg. von Norbert Fischer. Bouvier Verlag Herbert Grundmann, Bonn 1982. 227 S. DM 48,-.

W. BEIERWALTES, *Denken des Einen*. Studien zur neuplatonischen Philosophie und ihrer Wirkungsgeschichte. Vittorio Klostermann Frankfurt/M. 1985. 471 Seiten. DM 194,-.

## I

Unter dem Titel „Suche nach dem Einen“ hat Norbert Fischer 11 Abhandlungen aus dem bisherigen Opus Josef Stallmachs ausgewählt und in einem Sammelband wieder bequem zugänglich gemacht; Anlaß für die Herausgabe war Stallmachs 65. Geburtstag. Dem Band angehängt ist ein Gesamt-Schriftenverzeichnis, das den Ort der jeweiligen Erstveröffentlichung genau angibt und es außerdem ermöglicht, die ausgewählten Beiträge im Rahmen der sonstigen Arbeiten Stallmachs zu sehen.

Ein erster Blick in das Inhaltsverzeichnis erweckt zunächst den Eindruck einer divergierenden Vielheit behandelter Themen: Die Namen Parmenides, Aristoteles, Thomas von Aquin, Nikolaus von Kues, Nicolai Hartmann erscheinen schon in den Aufsatztiteln, ebenso die systematischen Disziplinen Erkenntnislehre, Wissenschaftstheorie, Ethik, Anthropologie, Metaphysik, Ontologie. Dieser erste Eindruck täuscht: der ‚nach dem Einen suchende‘ Leser bemerkt sehr schnell das Verbindende in den thematisch verschiedenen Aufsätzen. Stallmach versteht deutlich zu machen, daß der philosophische Gedanke selbst, welchem Einzelbereich er sich auch immer zuwendet, setzt er sich nur nicht selber willkürlich Grenzen, auf ein Zentrum hintendiert, auf die letzte absolute Bedingung und Begründung allen Seins und Denkens. Freilich ist dieses Tendieren ein ‚Suchen‘ kein ‚dogmatisches‘ Wissen, wie auch Stallmachs Interpretationen stets begleitet sind von kritischem Problem- und Methodenbewußtsein. Der Herausgeber hat die ausgewählten Abhandlungen zu drei Kapiteln zusammengefaßt. Das erste steht unter der Überschrift „Umkehr in das Denken“ und handelt von der Selbstreflexion des menschlichen Geistes: in der Geist- und Erkenntnislehre der frühen Cusanischen Schriften *De coniecturis* und *De quaerendo Deum*, in der thomasischen *Intellectus agens*-Lehre und im Hinblick auf die neuzeitliche Naturwissenschaft. Der Aufsatz über NvK „Geist als Einheit und Andersheit“, beschränkt sich bewußt auf die beiden genannten Schriften: Sie bilden zwischen *De docta ignorantia* und den *Idiota*-Schriften eine Stufe von großer Eigenständigkeit, die grundlegend wird für die weitere Entwicklung der Cusanischen Gnoseologie. Man ist dankbar für diese erhellende Interpretationshilfe gerade bei der so schwierigen Schrift *De coniecturis*, auch wenn man die Skepsis des Verfassers hinsichtlich der Möglichkeit, die cusanische Erkenntnislehre als eine sich entwickelnde Einheit darzustellen, nicht teilt. -

Mit dem zweiten Beitrag des ersten Kapitels greift Stallmach in die Diskussion über die Frage ein, ob „die mittelalterliche Philosophie die konstitutive Funktion des menschlichen Denkens kennt“; unter diesem Titel hatte K. Flasch 1972 in einem Aufsatz (Kantstudien 63, 182-206) im Hinblick auf Dietrich von Freiberg die Berechtigung eines Consensus über den „objektivistischen Charakter der mittelalterlichen Philosophie“ bestritten. Stallmach knüpft daran an und beantwortet diese Frage für Thomas von Aquin (der ja in der Tat bei seinen neuscholastischen Interpreten betont ‚objektivistisch‘ verstanden wurde) mit Einschränkungen positiv: mit dem intellectus agens bezeichnet Thomas zwar „weder ein materiales ... noch ein formales Apriori“, aber doch „eine eigene Formkraft des Subjekts“, die jedoch „schon ... potentiell intelligible Formen in den Dingen selbst voraussetzt“ (53). Man darf den Aufsatz wohl ein kleines Meisterwerk nennen: er ist imponierend klar gedacht und bleibt trotz seiner diffizilen Probleme dem Leser ohne Schwierigkeiten verständlich. -

Der dritte Beitrag „Denkt die Wissenschaft nicht?“, führt in die Gegenwart, ist übrigens auch dem Erscheinungsjahr nach der jüngste der Beiträge (1981). Das bekannte provozierende Heidegger-Wort „Die Wissenschaft denkt nicht“ ist für Stallmach Anstoß, der Frage nachzugehen, „was alles und was primär und eigentlich ‚Denken‘ heißt“ (60) und wie sich Wissenschaft dazu verhält. Den Terminus „Wissenschaft“ verwendet er dabei in jener neueren nicht unproblematischen verengten Bedeutung von exakter, quantitativer, mathematisierter Naturwissenschaft, ohne natürlich die in solcher Verengung implizierte Wertung zu akzeptieren. Dem Tun sich einer so verstehenden Wissenschaft steht dann das in ganzer philosophischer Breite verstandene „Denken“ gegenüber: es „erschöpft sich nicht im Berechnen“ (62), es „entfaltet sich nicht bloß intentional, sondern vor allem auch reflexiv“ (66), „ist letztlich Denken des Seins, nicht bloß Vorstellen von Seienden“ (70). Ein solches Denken kann die ‚Wissenschaft‘ nicht leisten, sie braucht es auch nicht, um mit ihren Forschungsleistungen in der technischen Verwertung effizient zu sein, sie ist aber dann auf ein solches ‚Denken‘ angewiesen, wenn gesagt werden soll, was sie selbst ist, wenn Voraussetzungen, Tragweiten und Konsequenzen ihres Tuns zur Sprache kommen sollen in gnoseologischer, ontologischer, anthropologischer und axiologischer Hinsicht. Man sollte wünschen, daß dieser breit ansetzende Aufsatz auch von der ‚gestandenen‘ Wissenschaftstheorie mit ihrer zur Verengung neigenden Fragestellung zur Kenntnis genommen wird.

Das Kapitel „Rückkehr zu sich selbst“ faßt vier Aufsätze aus dem Themenbereich Anthropologie und Ethik zusammen. Daß das „Motiv der docta ignorantia im Denken des Nikolaus von Kues“ (83ff.) nicht nur mit Gottes- und Welterkenntnis etwas zu tun hat sondern auch Wesentliches über den Menschen überhaupt aussagt, wird meist zu wenig beachtet; Stallmach setzt hier einen wichtigen Akzent. Das gilt auch für Parmenides, den man ausschließlich als den ersten radikalen Denker des Seins zu lesen gewöhnt ist. Stallmachs Aufsatz „Der Mensch zwischen Schein und Sein“ macht deutlich, daß diese parmenideische Seinslehre von ‚einer zugleich deskriptiven und appellativen Anthropologie unterfangen ist‘ (147). Wendet die junge Philosophie sich somit schon mit Parmenides, nicht erst bei den Sophisten und Sokrates, dem Menschen zu?

Die beiden übrigen Beiträge des Kapitels behandeln zwei spezielle, einander benachbarte Themen aus der Ethik: das „Problem sittlicher Eigengesetzlichkeit des Individuums“ (98ff.) und das „Ethos der Freiheit zum Engagement“ (129ff.), der erstgenannte im Rahmen der Wertphilosophie, der zweite als Auseinandersetzung mit Sartre. Man merkt diesen Aufsätzen an, daß sie aus der Mitte der sechziger Jahre stammen - wohlgemerkt: mit Wohlgefallen! Die gegenwärtig vorherrschende formalistische Prinzipien Diskussion in der praktischen Philosophie beginnt zu ermüden, sie bedarf der Erinnerung an die Inhalte!

Das dritte Kapitel des Sammelbandes ist mit „Einkehr in den Ursprung“ überschrieben. Der Rezensent muß gestehen, daß ihm der Sinn dieser Überschrift, die doch wohl zusammenfassen soll, zunächst nicht recht klar werden wollte. Sie ist ja wohl kaum problemgeschichtlich gemeint, etwa so, daß der Hartmannsche Möglichkeitsbegriff von seinem Ursprung bei den Megarikern her erklärt wird. Das Verbindende der vier Aufsätze ist ihre ontologisch-metaphy-

sische Thematik, „Ursprung“ wäre dann im Sinne des Gesamt-Titels des Buches als die absolute Letztgründung alles Seienden zu verstehen, auf den alle vier Aufsätze hintendieren, aber an verschiedenen Stellen ansetzen. Der erste Beitrag „Zum Aristotelischen und zum Hartmannschen Möglichkeitsbegriff“ ist Stallmachs weiterhin einschlägig gültigen Aristoteles-Arbeit „Dynamis und Energeia“ (1959) entnommen; die Gegenüberstellung der aristotelischen Dynamis, als „potentia“ ein Zentralbegriff mittelalterlicher und sie weiterführender neuzeitlicher Metaphysik, und des megarischen, von Hartmann wiederaufgenommenen Möglichkeitsbegriffes wirkt ungemein erhellend für das Verständnis der aristotelischen Konzeption. – Der zweite Beitrag des dritten Kapitels „Zur Eindeutigkeit des Seinsbegriffs“ („eindeutig“ steht für lat. univocum und gr. συνώνυμον) setzt bei der Duns Scotus-These von der univocatio entis an und stellt sie der analogia entis des Thomas von Aquin gegenüber. Ergebnis des Aufsatzes (der übrigens wieder einmal besticht durch Klarheit und Verständlichkeit trotz äußerst schwieriger Thematik): Duns Scotus und Thomas sind in dieser Hinsicht vielleicht doch nicht so unver-söhnbar wie häufig angenommen. Jedenfalls vermag Stallmach inhaltlich einleuchtend zu machen, daß „ohne ein Minimum an Univozität auch einer jeden Seinsanalogie ihr letztes Fundament fehlte“ (197). –

Der nächste Aufsatz hat wieder Thomas zum Thema, seinen Begriff des „actus essendi“, und setzt ihn in Beziehung zu Heideggers Forderung nach Beachtung der „ontologischen Differenz“. Stallmach arbeitet die Verständnisprobleme zunächst hart heraus, um dann am Ende einen vorsichtigen, aber doch wohl akzeptablen Lösungsvorschlag zu machen: Der „actus essendi“ ist weder Gott (esse subsistens) noch Seiendes (ens), noch das Daseinsmoment im Seienden (existentia) noch etwas vom Seienden und von Gott getrennt Existierendes (200). Was bleibt dann noch übrig? Stallmach ruft Platon zu Hilfe: „ein ‚ontologisches Zwischen‘ zwischen dem absoluten Sein und dem Seienden ... das man am ehesten von der platonischen Ideenkonzeption her sich verständlich machen möchte“ (206). Warum so zaghaft? Platon kennt ja tatsächlich im „Sophistes“ und „Parmenides“ eine Idee Sein (τὸ ὄν αὐτό oder οὐσία), die zu den „fünf höchsten Gattungen“ zählt und nicht mit der Idee des Guten und den vielen Ideen identisch ist und allem Seienden über die Teilhabe das Sein verleiht. Es ist einigermaßen beachtenswert, daß Thomas weder Platons „Sophistes“ noch die einschlägigen Stellen des „Parmenides“ kannte und dennoch, bei aller Öffnung für Aristoteles, hier deutlich platonisch denkt. –

Der Sammelband wird abgeschlossen durch eine Abhandlung über das „Sein und das Können – selbst bei Nikolaus von Kues.“ Es geht dabei um die Spätphilosophie des Cusanus, und seinen zu erregender spekulativer Höhe geführten Gottesbegriff. Nach Stallmachs Interpretation treffen sich im Begriff des „possest“ drei Gedankenzüge: der „absolute Primat des Einen über das Viele“ (210), die „Dynamisierung“ dieses Einen als „Verwirklichungsmacht“ (211) und die Denktendenz, auch die Entgegensetzung von Sein und Nichtsein noch zu übersteigen (220ff.). Die philosophische Theologie der cusanischen Spätschriften hat noch längst nicht die Beachtung gefunden, die sie eigentlich verdiente, sie ist immer noch ein ‚Geheimtip für Insider‘. Nachdem die einst gängige neuscholastische „Theodicea“ in ihrer ängstlichen und gar zu schulmäßigen Sterilität so nicht weitergeführt werden kann, könnte das kühne, aber den Rahmen einer ‚christlichen Philosophie‘ nie sprengende Denken des NvK wichtige Impulse für ein neues philosophisches Nachdenken über Gott einbringen. Stallmachs Verdienst ist es, eine Tür zu diesem noch ungehobenen Schatz geöffnet zu haben. –

Es ist vielfach üblich, am Ende einer Rezension auch dem Verlag Anerkennung zu bezeugen. Die Ausstattung ist solide, das Buch wird viele Jahrzehnte im Bücherschrank überstehen, der Preis ist zeitgemäß! Der in modernen Druckverfahren unkundige Rezensent muß dennoch klagen: Warum ist dieses Buch, wie viele der heutigen Bücher, vom Druckbild her so häßlich? Kann denn die allorts angebotene moderne Technik nicht bessere Proportionen erzeugen? Mit Blick auf die ästhetische Qualität vieler gegenwärtiger Bücher sehnt man sich in die Zeit der Inkunabeln zurück!

Was Stallmach ‚sucht‘, wird bei *Beierwaltes* ‚gedacht‘, ist somit bereits gefunden, – so könnte ein vordergründiger Vergleich beider Buchtitel meinen. Die Beiträge, die Beierwaltes selbst zu diesem Buch zusammengefügt hat (7 von 17 sind bereits anderwärtig publiziert, vgl. S. 36f.), rechtfertigen den engeren Titel: Sie haben es alle zu tun mit der „neuplatonischen Philosophie und ihrer Wirkungsgeschichte“, sind aber nicht nur schlicht chronologisch angeordnet sondern lesen sich fast wie eine Entfaltung systematischen neuplatonischen Denkens selbst. Das Buch beginnt mit einem programmatischen Einführungskapitel, das zunächst „die geschichtliche Dimension der Frage nach dem Einen“ (9ff.) skizziert, dann am Beispiel Plotins die propädeutische Funktion der Dialektik im Neuplatonismus behandelt: Dialektik als „von der Vielheit abstrahierende, auf Einheit hinführende und zudem noch als Aufstieg charakterisierte Denkbewegung“ (15) ist nicht „bloßes Organon des Denkens, sondern dessen innere Bewegungsstruktur“ (16). Dialektik ist „Vorstufe zur Einung ... mit dem Einen selbst“ (24). Wird dann aber Welt nicht unwichtig oder ist gar negativ zu werten? Gegen ein solch weitverbreitetes Mißverständnis des (Neu-)Platonismus und im Zusammenhang damit auch platonisierender christlicher Theologie weiß Beierwaltes Grundsätzliches und höchst Erhellendes zu sagen (24ff.); im Hinblick auf Plotins Ethik setzt er sich überzeugend mit Hans Jonas und dessen ‚gnostischer‘ Plotin-Deutung auseinander (26, Anm. 46).

Es folgt der erste Hauptabschnitt mit „All-Einheit“ überschrieben: es geht zunächst um Plotin, seine Grundlegung der „All-Einheits-Lehre“, die mit ‚Monismus‘ nur unangemessen bezeichnet wäre. Der Begriff Monismus suggeriert zumindest eine pantheistisch zu verstehende Einförmigkeit des Seins insgesamt, während für neuplatonisches Denken des Ganzen Identität und Differenz unverzichtbar grundlegend sind. Nach den verschiedenen einschlägigen Arbeiten Beierwaltes‘, besonders aber auf Grund des hier zur Besprechung anstehenden Buches, wird in Zukunft wohl niemand mehr ernsthaft monistische Weltsicht (im obigen Sinne) in den Neuplatonismus hineinlesen können. Plotin hat diese „All-Einheits-Lehre für das abendländische Denken paradigmatisch und folgenreich entwickelt“, „vor Hegel, Spinoza, Leibniz, Bruno, Cusanus, Eckhart, Eriugena und Proklos“ (39), – diese Namensliste ist das Programm für den zweiten Unterabschnitt, der sich mit der „geschichtlichen Entfaltung des Gedankens der All-Einheit“ befaßt (64ff.). Schwerpunkte sind Schelling und Leibniz, beachtenswert ist aber auch das über Giordano Bruno Gesagte; man sollte es durch die Lektüre des Kapitels „Actaeon“ (424-435) und der Seiten 194ff. und 200ff. aus Beierwaltes‘ „Identität und Differenz“ (Frankfurt 1980) ergänzen: es sind gewichtige Anregungen zu einer Korrektur des geläufigen Bruno-Bildes.

Was hat eine „Realisierung des Bildes“ mit neuplatonischer Philosophie zu tun? Die Überschrift dieses Kapitels (73-113) könnte einen Nicht-Platoniker zunächst in die Irre führen: Realisierung bedeutet gerade nicht Verwirklichung von Noch-nicht-Wirklichem sondern zunächst einmal Veräußerung des einen Ur-Bildes in die vielheitliche Realität hinein. Das Bild ist weniger als sein Urbild. ‚Realisiert‘ man aber denkend das Bildsein des Abbildhaften, macht man sich die Bildhaftigkeit von Wirklichkeit bewußt, dann bezieht man es zurück auf seinen Ursprung, die Entäußerung des Ursprungs wird mit diesem selbst intensiv verbunden. Beierwaltes‘ Anliegen ist es, „zu zeigen, inwiefern die ‚Realisierung des Bildes‘ vor allem ein Freisetzen des *positiven* Potentials im Bild, ein Mobilisieren der in ihm vorherrschenden Identität, Einheit oder Ähnlichkeit und damit Negation des Negativen sein kann ... Anlaß von Rückgang und Aufstieg“ (78). Das hier allgemein Gesagte wird zunächst an den Themen „Geist“ und „Seele“ expliziert, danach wird in einem folgenden Abschnitt „Welt als Bild“ in den Blick gerückt, und zwar die Einheit und Harmonie der Welt, ihre Schönheit, ihre Zeithaftigkeit, schließlich das Phänomen Sprache. Beachtenswert scheint dem Rezensenten vor allem, was über das Schönsein der Welt (88ff.) und die Kunst (91ff.) gesagt wird. Beierwaltes‘ Ausführungen können auch hier zu einer Korrektur gängiger Vorstellungen beitragen: Plotin war kein Gnostiker, auch kein „kryptogamer“ (wichtig die erneute Auseinandersetzung mit H. Jonas S. 94, Anm. 62), die Reali-

sierung des Bildes Welt führt gerade nicht zu einer radikalen Weltflucht, vielmehr sind die positiven Aspekte der Bildhaftigkeit für Plotin Grund dafür, daß das „bunte Wunderwerk“ der Welt (Enn. III,2, 13, 23) in leuchtenden Farben schildert. Es scheint Beierwaltes „Angst vor dem eigenen Mut“ zu haben, wenn er S. 95, Anm. 63 doch noch einmal abschließend darauf hinweist, daß man bei aller positiven Weltsicht nicht „die Grundüberzeugung Plotins verdecken“ darf, daß nämlich „Welt im Grunde nicht sein sollte“.

Nach einem kurzen, aber prägnanten Kapitel, das die Frage untersucht, „in welcher Weise und in welchem Maße Plotin das in Mythen suggerierte Bild-Potential realisiert (114-122), folgt das zentrale Thema „Henosis“, unter dem Plotins Mystik mit der mystischen Theologie des Christentums verglichen wird. Zu ihrer vollendeten Gestalt kam christliche Mystik zwar erst im Hoch- und Spätmittelalter, bleibendes, formendes Element ist aber schon Pseudo-Dionysius Areopagita. Er gibt der christlichen Mystik die zentralen philosophischen Konstituentien. Beierwaltes betont ihren neuplatonischen Charakter gegen E.v.Iváńka (150ff.), wehrt sich gegen die Annahme eines wesentlichen Unterschiedes zwischen beiden Denkformen. Gewiß ist das neuplatonische Eine nicht mit dem liebenden und geliebten christlichen personalen Gott identisch, aber Annäherungsformen gibt es auch schon bei Plotin. Vielleicht akzentuiert sie Beierwaltes zu stark, aber im Prinzip ist ihm doch wohl recht zu geben: jedenfalls erklärt sich so die Konstanz der Philosophie-Nähe in der christlichen Mystik durch alle Jahrhunderte, bis hin zu ihrer Wirkung auf die Transzendentalphilosophie der Neuzeit. Zum letzteren vgl. die wenigen, aber aufregenden Bemerkungen Beierwaltes' 125f.

Es folgen mehrere Kapitel zu Proklos. Zunächst geht es um die Differenz plotinischen und proklosischen Denkens, die unter dem Titel „Entfaltung der Einheit“ behandelt wird: „Zentralpunkt der Umformung und Erweiterung des ursprünglichen Ansatzes durch Proklos ist die Differenzierung oder Ausfaltung des Bereichs von Geist und Seele durch vermittelnde Wesenheiten“ (155). Das nächste Kapitel liefert Beiträge zu Schwerpunkten der Interpretationsgeschichte des platonischen „Parmenides“, speziell der ersten drei Hypothesen des zweiten Teils des Dialogs. Beierwaltes spricht allzu zurückhaltend von „neuplatonischen Interpretationen“ – gibt es eigentlich außer den (im weitesten Sinne) neuplatonischen solche von Rang? Es bleibt doch dann nur der „knochendürre Dialog“ Wilamowitz-Moellendorffs (Platon. Sein Leben und seine Werke. 5. Aufl. Berlin 1959, 402). Im neuplatonischen Verständnis dagegen sind gerade diese drei Hypothesen Grundtexte für die Metaphysik des Absoluten und sein Verhältnis zur Welt. Beierwaltes behandelt Plotin, dann das – inzwischen wohl endgültig Porphyrios zuzuschreibende – „Turiner“ Kommentarfragment (wichtig, weil bisher selten berücksichtigt), dann Proklos und Pseudo-Dionysius Areopagita, alles mit stetem Blick auf seine Bedeutung für die christliche Theologie. Mit Freude liest man die Ausführungen Beierwaltes' über die Bezogenheit der philosophischen Theologie der Renaissance auf die Tradition der „Parmenides“ – Kommentierung, paradigmatisch vorgestellt an Marsilio Ficino und Pico della Mirandola. Wer kennt so etwas denn schon – die Liste der Lektüre-Desiderate wächst! Der Abschnitt endet mit einem ausführlichen Hinweis auf Hegels Logik.

Die folgenden drei Kapitel können nur genannt werden: „Pronoia und Freiheit in der Philosophie des Proklos“ (226-253), dann ein Kapitel „Zum Problem der Erkenntnis bei Proklos“ (254-280), dann „Das Eine und die Seele. Marginalien zu Jean Trouillards Proklos-Interpretation“ (281-295). Zu diesen Proklos-Kapiteln eine nur scheinbar persönliche Bemerkung des Rezensenten: Vor Beierwaltes' Proklos-Buch (Frankfurt 1965) habe ich seinerzeit lediglich mit großer Ehrfurcht den Hut gezogen (ein fascinosum, aber tremendum!), bei den jetzt vorliegenden Proklos-Interpretationen gerate ich stellenweise in zustimmende Begeisterung. Die Intensität der Diktion hat gewiß nicht nachgelassen, zugenommen aber hat die Kommunalabilität.

Im Rahmen der Neuplatonismus-Forschung ist der literarischen Form des philosophischen Gedankens bisher wenig Aufmerksamkeit gewidmet worden. In diese Lücke stößt Beierwaltes

vor mit dem Kapitel „Suche und ‚Denken‘ des Einen als Prinzip der Literatur“, das sich mit Arbeiten von James A. Coulter und Anne D.R. Sheppard auseinandersetzt (296-318). Es folgt ein Beitrag zu Boethius, zu seinem Hymnus „O qui perpetua mundum ratione gubernas“ aus dem 3. Buch der *Consolatio Philosophiae*. Beierwaltes liefert eine sich eng an den Text anschließende Interpretation, die zugleich die neuplatonischen Ursprünge und die christlichen Implikate im Denken des Boethius aufschließt.

Nach Boethius wird Johannes Scotus Eriugena behandelt, nicht nur – wie Beierwaltes bescheiden formuliert – „Aspekte seiner Philosophie“, sondern doch wohl das Zentrum seines Denkens, wobei Herkunftsgeschichte und Wirkungsgeschichte zusätzlich thematisiert werden. Man merkt, daß dieser Beitrag einem Sammelband entstammt („Die Iren und Europa im frühen Mittelalter“ vgl. 37), der nicht nur für Fachphilosophen bestimmt ist. Er ist von der Diktion her leichter zugänglich und kann inhaltlich verstanden werden ohne vorhergehende ausführliche Eriugena-Lektüre. Wer Eriugena nicht kennt (nicht nur der!), sollte ihn lesen, er wird dann unweigerlich früher oder später bei diesem Autor selbst landen! Beierwaltes versteht es, das Denken Eriugenas ‚aufzureißen‘ für einen geschichtsoffenen heutigen Menschen.

Unter der Überschrift „Einheit und Gleichheit“ werden anschließend die Schule von Chartres und Nikolaus von Kues behandelt. Beierwaltes konzentriert seine Untersuchungen auf diese zwei Gedanken des (trinitarischen) Ternars ‚Unitas - aequalitas - connexio‘, auf Probleme, die sich im Platonismus von Chartres daraus ergeben und die Art der Rezeption durch Cusanus. Er trägt damit bei zur Erfüllung eines echten Desiderates: Nikolaus' Beziehung zur Schule von Chartres. Daß wir darüber immer noch wenig wissen, hat freilich einen ganz simplen Grund: Die Cusanus-Texte sind inzwischen leicht, auch in deutschen Übersetzungen, zugänglich, die ‚Chartreser‘ dagegen nur an entlegenen Orten publiziert, soweit sie nicht überhaupt noch in den Hss.-Abteilungen der Bibliotheken schlummern. Beierwaltes behandelt die cusanische Rezeption anhand einer „Interpretationsskizze“ zum *Opusculum De aequalitate*, macht dann aber dankenswerterweise bisher kaum herangezogene Quellen (etwa die in der neupythagoreischen Tradition stehenden Denker Nikomachos von Gerasa, Jamblich, Theo von Smyrna und Joh. Philoponos) für eine Erhellung der Sachproblematik fruchtbar.

Einen Aufsatz zu Bonaventuras „Itinerarium“ erwartet man geradezu nach den vorangehenden Beiträgen. („Aufstieg und Einung in Bonaventuras Itinerarium“, 385-423). Beierwaltes schickt einige äußerst bedenkenswerte allgemeine Bemerkungen zur Neuplatonismusgeschichte voraus: „Genuin neuplatonisches Denken ... konnte nur indirekt, als ein schon theologisch umgeformtes, adaptiertes, wirksam werden“. Das ist nicht als Einschränkung seiner Wirksamkeit zu verstehen, im Gegenteil: „die philosophischen Implikationen theologischer Reflexionen sind ..., durch ihre christliche Form als solche unerkannt, vielfach noch bestimmender für die Innovation eines Gedankens, als wie wenn sie ... sich gegenüber einer antiphilosophischen ... Haltung behaupten müßten“ (385). Diese Feststellungen gelten für die weithin kryptogame Wirkungsgeschichte des Platonismus überhaupt, lassen sich aber in besonderer Weise an Bonaventura verifizieren, der einer Philosophie als solcher gegenüber eine deutliche Reserve zeigt (aufschlußreich die in Anm. 2, S. 386 angeführten Textstellen). Ergebnis von Beierwaltes' Untersuchung: „Philosophie – in ihrem Grundzug neuplatonisch – ist die (für Bonaventura unbewußt wirkende) unabdingbare Reflexionsform und vielfach auch das sachlich Bestimmende des theologischen Gedankens, der nach außen hin primär und scheinbar ausschließlich als solcher erscheint“ (423).

Nach dem schon erwähnten Beitrag zu Giordano Bruno wird der Band abgeschlossen durch „Reflexionen zu neuplatonischem Denken im Blick auf dessen Gegenwart“. Beierwaltes' Empfehlung, dieses letzte Kapitel zuerst zu lesen (36), möchte man unterstützen, da es das Interesse, das unsere Gegenwart am Thema Neuplatonismus hat oder zu ihrem Nutzen haben sollte, aufzeigt. Es geht Beierwaltes dabei gerade nicht um eine krampfhaft Aktualisierung, sondern um den Aufweis, daß eine das „Bewußtsein der Moderne“ hermeneutisch reflektierende Beschäftigung der Vergangenheit „verborgene, indirekt in der Gegenwart wirkende Kräfte der Tradition aufzudecken“ vermag, „deren Überzeugungskraft nicht völlig geschwun-

den ist und auch nicht schwinden sollte“ (443). Lobend erwähnt seien zum Schluß noch die Indices (Namen und Sachen), die das Buch auch für denjenigen zugänglich machen, der von thematischen Schwerpunkten her sich für den Neuplatonismus interessiert. Wie oben beim Stallmach-Sammelband sei auch hier die Leistung des Verlags erwähnt. Diesmal gibt es an der Ausstattung nichts zu tadeln: Das Buch ist grundsoldie fabriziert, vom Erscheinungs- und Schriftbild her einfach schön (man vgl. etwa die Gestaltung der Titelblätter). Den Preis für diese ästhetische Qualität kann man sich freilich privat kaum leisten.

H. Meinhardt, Gießen

CARLO RICCATI, „*Processio et Explicatio*“. La doctrine de la création chez Jean Scot et Nicolas de Cues. (Istituto Italiano per gli Studi Filosofici, Serie Studi VI). Napoli (Bibliopolis) 1983, 278 S.

Dies ist der erste Versuch, das Verhältnis des Nicolaus Cusanus zu Johannes Scotus Eriugena im Blick auf zentrale Themen einläßlich darzustellen. Während die sachliche und geschichtliche Verbindung cusanischen Denkens etwa zum Neuplatonismus (insbesondere des Proklos), zu Pseudo-Dionysius Areopagita, zum Platonismus von Chartres, zu Meister Eckhart oder Raimundus Lullus von unterschiedlichen Perspektiven her immer wieder thematisiert wurde, blieb die Frage, was Cusanus dem für das frühe Mittelalter exceptionellen spekulativen Entwurf Eriugenas „verdankte“, wie er sich mit ihm auseinandersetzte, es in den Kontext seines eigenen Denkens produktiv fügte, bisher ein Desiderat der Cusanus-Forschung. Allerdings war dieser Bereich in der Analyse des cusanischen Denkens nicht einfach tabula rasa. Auf die Bedeutung des Zusammenhangs im ganzen und auf einzelne seiner Aspekte haben vor allem Josef Koch, Gerda von Bredow, Kurt Flasch, Paolo Lucentini, Detlef Pätzold und Rudolf Haubst (Sermones) verwiesen. Ich selbst habe seit meinem Buch über die Metaphysik des Proklos (1965) einzelne Fragestellungen, die Cusanus und Eriugena sachlich und geschichtlich verbinden, vielfach diskutiert und meine Überlegungen hierzu 1984 in einer größeren Abhandlung zusammengefaßt (sie wird allerdings erst 1986 im Zusammenhang mit den Referaten eines Colloquiums der Werner-Reimers-Stiftung über die Wirkungsgeschichte Eriugenas in den Abhandlungen der Heidelberger Akademie der Wissenschaften erscheinen). Weil eine Darstellung des Verhältnisses ‚Eriugena-Cusanus‘ meinem lang gehegten Wunsch entsprach und Carlo Riccati zudem meine schon publizierten Ansatzpunkte zum großen Teil kannte und sie in seinem Buch mit anderen Aspekten zusammen weitläufig realisierte, habe ich dessen Lektüre bewußt nach Abschluß meiner Abhandlung als eine Rückprobe auf meine eigene Auffassung verstanden. Mit Riccatis grundsätzlicher Beurteilung dieses Verhältnisses und was die in ihm thematisierten einzelnen Bezüge betrifft, stimme ich ganz überein: es ist mehr als eine „simple affinité“ (9), es ist tiefgreifend; die Convergenzen zwischen beiden Denkern sind „vastes, riches, frappantes“, Eriugena ist für Cusanus sicherlich eine nachhaltig bestimmende „Quelle“ seines Denkens (276).

Die Anknüpfung des Cusanus an Eriugena ist historisch dokumentiert durch die Marginalien des Codex Additivus 11035 zum 1. Buch von ‚Periphyseon‘ (von Josef Koch in MFCG 3, 1963, 86-100 publiziert). Weitere Teile von Eriugenas Werk waren ihm in der ‚Clavis Physicae‘ des Honorius Augustodunensis zugänglich; die ‚Clavis‘ umfaßt Exzerpte aus allen Büchern von ‚Periphyseon‘. Cusanus hat den Codex Latinus 6734 der Pariser Bibliothèque Nationale, in dem die ‚Clavis‘ enthalten ist, mit Randnoten versehen (P. Lucentini hat sie in seinem Buch ‚Platonismo Medievale‘, Firenze 1980, 77-103 ediert).

Die Marginalien zu beiden Texten hat Riccati vielfach zur Verifikation der Verbindung des Cusanus zu Eriugena herangezogen; freilich kann man selbst an deren Leitfaden Eriugena nicht ausschließlich als „Quelle“ für bestimmte Konzepte fixieren. – Es sollte aber auch erwähnt werden, daß Cusanus an drei Stellen seines Werkes Eriugena selbst nennt, aus denen seine positive Einschätzung Eriugenas hervorgeht: In der ‚*Apologia doctae ignorantiae*‘ empfiehlt er ‚Johannes Scotigena‘ neben Maximus Confessor, Hugo von St. Victor, Robert Grosseteste und Thomas