

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

Gallus als Kommentatoren der ‚Mystischen Theologie‘ des Dionysius für die Aufklärung derjenigen, die gegen das mystische Prinzip der *coincidentia oppositorum* „blind sind“ (h II 20,21-21,4). Weiterhin warnt er dann in derselben Schrift davor, „Männern von kleinem Geiste“ oder „schwachen Augen des Geistes“, also solchen, die weder das Prinzip der Coincidenz verstehen, noch die ‚docta ignorantia‘ realisiert haben, „Bücher zu zeigen“, die „Kühnes“, „Ungewohntes“ enthalten, was derartige ‚ignorantes‘ leicht als Irrtum oder Häresie mißverstehen könnten. Zu diesen Texten gehört außer Dionysius, Marius Victorinus ‚Ad Candidum‘, David von Dinant etc. auch ‚Johannis Scotigenae Περὶ φύσεως“ (29, 15-30,3). In einem Brief des Cusanus an Bernhard von Waging vom 9. September 1454 (vgl. E. Vansteenbergh, *Autour de la docte ignorance*, Münster 1915, 150f.) findet sich ein Hinweis auf Eriugena; er bezieht sich auf ein Werk, das ihm offensichtlich von Bernhard von Waging geschickt wurde: „Puto ex Johanne Scotigena (nicht, wie Vansteenbergh, ‚Scoterigena‘), qui primo transtulit Dionysium tempore Karoli Magni, in libro perifiseas (sic; nicht wie Vansteenbergh, ‚perifiseas‘) esse abstracta; memor sum me illa ibi ad litteram legisse (CIm 19697, Fol. 65). Könnte damit die ‚Clavis Physicae‘ gemeint sein?

Die Themen, anhand derer Riccati seinen Vergleich durchführt, sind für Eriugena und Cusanus in gleichem Maße charakteristisch: das Verhältnis Gottes zur Welt (creatura), die creative Entfaltung Gottes in die Welt als „Theophanie“, die bleibende Transzendenz oder Absolutheit Gottes trotz seiner Immanenz im Geschaffenen, Rückgang oder Rückbindung eben dieses Geschaffenen in seine ursprüngliche Einheit, das Verhältnis zwischen Intellekt und Körper (Materie), das „Mitte-“ und „Mikrokosmos-Sein“ des Menschen, das kontemplative Ideal beider Denker, das auf einem die ‚ratio‘ übersteigenden, durch reflektiertes Nicht-Wissen bestimmten ‚intellectus‘ gründet, und schließlich die methodische Bedeutung von Affirmation und Negation.

Riccati entwickelt diese Thematik in zwei Teilen, deren erster der Entfaltung Gottes und der darin begründeten Kosmologie gilt, während sich der zweite auf einen anthropologischen Aspekt, vor allem auf Struktur und Reichweite von Denken und Erkennen konzentriert. Die Positionen ‚Eriugena‘ - ‚Cusanus‘ stellt Riccati jeweils im Stile einer textnahen, paraphrasierenden Beschreibung vor und belegt sie mit ausführlichen Zitaten. Dies muß hier nicht noch einmal nachgezeichnet werden, da der philosophische Ertrag des Unternehmens nicht primär in der Beschreibung der einzelnen Aspekte liegt, sondern in deren gegenseitigem Beziehungsreichtum. In diesem Punkte allerdings hätte man sich eine genauere *explizite* Diskussion der Affinitäten und Differenzen, ein aktiv-aufschließendes Aufeinanderzubewegen der Positionen gewünscht; dies ginge über die Feststellung der „überraschenden“, „identischen“ Wiederkehr oder Wiederaufnahme bestimmter Lehren (ähnlich wiederkehrende Formulierungen S. 25, 87, 189, 190, 253, 273) entschieden hinaus, machte sozusagen eine derartige Behauptung als „Scharnier“ zwischen den „Blöcken“ allererst funktionsfähig.

Dennoch ist schon die „immanente“ Vergleichbarkeit plausibel. Dort, wo sie ihm nicht bloß in eine scheinbare „Identität“ zusammenfällt, gelingen Riccati aufschlußreiche Einsichten in die cusanische Differenzierung erigenischer Theoreme auf der Grundlage eines beiden gemeinsamen Zusammenhangs von Gedanken. Eigens möchte ich daraus hervorheben:

1. die Unterscheidung, die in den beiden Titel-Begriffen liegt: ‚processio‘ bei Eriugena als innerer Hervorgang Gottes, der sich in der Welt als Theophanie wenigstens als ‚effectus‘ einer ‚causa‘, als Metapher seines An-sich-Seins begreifbar macht, und ‚explicatio‘ bei Cusanus als Bezeichnung für den Prozeß der ‚diffusio‘ göttlicher Einheit „nach außen“ (79ff. 91ff.; für das ‚complicatio-explicatio‘-Modell wäre der sachliche und geschichtliche Anteil des Platonismus von Chartres, besonders des Thierry von Chartres, speziell zu prüfen);
2. die radikalere Fassung des compositio-Charakters des Geschaffenen durch Cusanus aufgrund des Begriffs der ‚contractio‘ und ‚alteritas‘ als Grundzug für die endliche Welt (62ff.).
3. Eriugena entwickelt eine in sich hochdifferenzierte Theorie des ‚reditus‘ der Welt in ihren Ursprung. „Rückkehr“ entspricht einer Intensivierung der Einheit *in* der Vielheit, die letztlich in die reine Einheit übergeht (‚transitus‘): eine Spiritualisierung der Welt, oder eine eschatolo-

gische ‚deificatio‘ von Mensch und Welt, die das Paradies am Ende der Heilsgeschichte als deren Vollendung restituiert. Bei Cusanus entspricht zwar der kreativen Entfaltung Gottes der ‚refluxus‘ des Geschaffenen, der ‚descensio‘ die ‚ascensio‘ als Strukturmoment des Seins der Welt und des Menschen, sofern sich das „Herabgestiegene“ (Andere) ins jeweils Höhere (Identische) als dessen bestimmend-aufhebende Wahrheit zurückwendet (ein neuplatonischer Grundgedanke). Cusanus entwickelt jedoch keine Theorie einer ‚resolutio finalis‘ (136), vor allem ist bei ihm der eschatologische Aspekt zurückgedrängt, was sich auch in einer weniger extensiven Bewertung der ‚resurrectio hominum‘ deutlich macht (146f.).

Eine Gegenüberstellung solcher Konzepte, die ihrerseits bei Eriugena durch dessen Dionysius-, Maximus- und Augustinus-Rezeption wesentlich mitbedingt sind und die selbst wiederum indirekt auf genuin neuplatonische Philosopheme zurückgehen, läßt die Beschreibung des Bezugs ‚Cusanus-Eriugena‘ oder den Versuch einer unmittelbaren Reduktion des Cusanus auf Eriugena zwangsläufig unscharf und unsicher erscheinen. Dies trifft vor allem den Grundgedanken der Unbegreifbarkeit Gottes, das Verhältnis von dessen Transzendenz zu seiner Immanenz, für das sich Cusanus - was die Quellen betrifft - primär an Proklos und Dionysius orientiert, weiterhin die Einschätzung von ‚affirmatio‘ und ‚negatio‘ für die Gotteserkenntnis und das Theorem Mensch als „Mikrokosmos“ und „Mitte“. Aus diesem Syndrom möglicher und wirklicher Quellen des Cusanus hat Riccati vor allem zwar Dionysius im Blick, verweist gelegentlich auch auf Augustinus oder Maximus, läßt jedoch eine Diskussion der genannten Frage eher in der Schwebelage, so daß sich dadurch die Bedeutung Eriugenas für Cusanus über das historisch-objektive Maß hinaus noch erheblich erhöht. Die Mit-Wirkung der Genannten an der geschichtlichen Grundlegung des cusanischen Denkens sollte allerdings jeweils explizit und spezifisch reflektiert werden, um die geschichtliche Komplexität des Gedankens in sich durchsichtiger werden zu lassen; dies stellte dann auch die Möglichkeit bereit, die noch schwierigere Frage nach einer ausweisbaren und überzeugenden Originalität des Cusanus verlässlicher und mit Argumenten angehen zu können.

Die Akzente, die ich in meiner eigenen Behandlung der gleichen Thematik in ähnlicher oder verschiedener Weise gesetzt habe, brauche ich hier nicht zu wiederholen; ich möchte jedoch auf einige Bereiche hinweisen, die die Affinität und die Differenz des Cusanus zu Eriugena über das von Riccati und mir schon Gesagte hinaus zu verdeutlichen vermögen:

1. Riccati zitiert (26) im Zusammenhang des Theophanie-Begriffs Cusanus ‚*De dato patris luminum*‘ N. 108, 7f. (h IV [Wilpert] 79): „Sunt igitur omnia apparitiones sive lumina quaedam“. In den Kontext dieses Gedankens gehören u.a. folgende signifikante Formulierungen: „Sed haec omnis actuans illuminatio, quae donum est desursum, descendit a patre omnium donorum, quae dona sunt lumina seu theophaniae“ (N. 94,13-15); „(Deus) facit a se varia lumina, quae theophaniae dicuntur, descendere“ (N. 109,16f.). Und: „Omnia enim quaecumque creata sunt, lumina quaedam sunt ad actuandum virtutem intellectualem, ut in lumine sic sibi donato ad fontem luminum pergat“ (N. 115, 4-7). Dieser Gedankenkomplex verweist m.E. unmittelbar auf Eriugenas Auslegung von ‚De caelesti hierarchia‘ des Dionysius. Sie geht vom selben biblischen Text aus wie Cusanus ‚*De dato patris luminum*‘ (Jac. 1,17: „Omne datum optimum et omne donum perfectum desursum est, descendens a patre luminum“). Die Resultate der cusanischen und eriugenischen Auslegung gleichen einander bis in die Formulierung: „... omnia quae sunt lumina sunt“. Der Grund für diese Aussage über den *Lichtcharakter* der Realität insgesamt ist in der Entfaltung des göttlichen Lichtes *in* die oder *als* Welt zu sehen: Die lichthafte Entfaltung des Ursprungs begründet die Intelligibilität des Seins bis zur Materie hin: lapis iste vel hoc lignum mihi lumen est; d.h. jedes Seiende kann aufgrund seiner ontologischen Lichtstruktur oder als Theophanie zum Anlaß für „Erleuchtung“ oder Evidenz werden: „Hec horumque similia, dum in hoc lapide cerno, lumina mihi fiunt, hoc est me illuminant“. Für Cusanus wie für Eriugena bleibt die Erkenntnis des sinnfällig Seienden allerdings nicht in diesem Bereich befangen, sondern führt letztlich in den *Grund* der Erkenntnismöglichkeit, selbst wenn das Einzelne nicht in seinem Wesen durchschaubar ist - es ist zumindest Erscheinung, Zeichen, Symbol oder Metapher des Absoluten: „Et hec est trina lux... unum lumen dif-

fusum in omnia que sunt, ut essentialiter subsistant, splendens in omnibus que sunt, ut in aorem et cognitionem pulchritudinis sue convertantur omnia..." (Johannis Scoti Eriugenae, Expositiones in Ierarchiam Coelestem, ed. J. Barbet, CCL Continuatio Mediaevalis XXXI, I 67ff. 76f. 108. 114f. Zur Problematik insgesamt vgl. meinen Aufsatz „Negati Affirmatio. Welt als Metapher. Zur Grundlegung einer mittelalterlichen Ästhetik durch Johannes Scotus Eriugena, in: Philos. Jahrbuch 83, 1976, 237-265, bes. 251ff. - Paul Wilpert verweist in seiner Ausgabe von *De dato patris luminum* zu N. 94,14 auf Eriugena Periphyseon II, 22; 90,13ff. [Sheldon-Williams], wo auch Jac. 1,17 thematisiert ist, während Hinweise auf die Expositiones in Ierarchiam Coelestem fehlen).

2. Die Methode der *Negation* führt bei Eriugena wie bei Cusanus zu der Bestimmung Gottes als „Nichts von Allem“. Diese Bestimmung impliziert, daß Gott nicht als ‚quid‘, ‚substantia‘ oder ‚essentia‘ in einem kategorialen Sinne erfassbar ist. Für Eriugena ergibt sich daraus bezüglich des göttlichen Selbsterfassens folgende These: „Deus ... nescit se, quid est, quia non est quid ... nescit igitur, quid ipse est, hoc est, nescit se quid esse, quoniam cognoscit, se nullum eorum, quae in aliquo cognoscuntur ... esse (Periphyseon II 28; 142,32f. 144,1-3). Dieses Über-dem-Etwas-Sein Gottes und sein „Wissen“ oder „Selbst-Wissen“ über dem kategorial verfahrenenden Denken wird von Eriugena als ‚divina ignorantia‘ charakterisiert. Damit ist allerdings für Gott nicht einfachhin „Bewußtsein“ negiert, ebensowenig wie durch den Gedanken des ‚superesse dei‘ „Sein“ im Sinne von Existenz oder Wirklichkeit überhaupt aufgehoben wäre. Vielmehr ist – paradox gesagt – divina ignorantia ‚summa ac vera sapientia‘ (28; 146,16. 154,6f. Zur Sache vgl. W. Beierwaltes, Das Problem des absoluten Selbstbewußtseins bei Johannes Scotus Eriugena, in: Platonismus in der Philosophie des Mittelalters, Darmstadt 1969, 484-516, bes. 498ff). – In der cusanischen ‚Cribratio Alchorani‘ nun findet sich der Satz: „Deus enim non potest dici ignorans seipsum“ (II 6; Par. I 135v, 7f). Dies könnte als eine Korrektur des zuvor skizzierten Theorems Eriugenas über die ‚divina ignorantia‘ gelesen werden, die allerdings die Modifikation „divina ignorantia = summa sapientia“ außer acht ließe.

Auch wenn man bedenkt, daß Eriugena in seiner frühen Prädestinationsschrift die Weisheit Gottes als „ipsa divina notio qua semet ipsum deus intelligit“ (2, 4; 114 f. [Madec 15]) dachte, sie dann in Periphyseon als Weisheit im Sinne eines über dem Etwas-Wissen wirkenden, absoluten Selbstbewußtseins auffaßte, ist dennoch schwer vorstellbar, daß Eriugena mit der cusanischen Formulierung Gottes als des *absoluten Selbst-Begriffs* (conceptus absolutus: *De possess* N. 40,18. *De non aliud* c. 20) ohne gesteigerte Vorbehalte hätte übereinstimmen können, noch weniger allerdings mit der cusanischen Bestimmung Gottes als der *absoluten Definition* oder *Selbst-Definition*. Eriugena schließt diesen Aspekt von Gott als dem ‚infinitem‘ schlechterdings aus, weil dieses per definitionem gar nicht ‚definierbar‘ ist – es machte sich vielmehr *durch* Definition sozusagen selbst zum ‚finitum‘: quomodo igitur divina natura se ipsam potest intelligere, quid sit, cum nihil sit? ... Aut quomodo infinitum potest in aliquo diffiniri a se ipso vel in aliquo intelligi, cum se cognoscat super omne finitum et finitatem et infinitatem? (II 28; 142,27ff.) Selbst Definition zu sein aber ist der Grundzug des cusanischen Aenigmas, non-aliud: es definiert sich selbst und Alles zugleich (*De non aliud* c. 1; h XIII [Wilpert] 4,20,5; 12,20ff.). Alles Andere außerhalb seiner selbst definiert das Nicht-Andere, indem es in diesem Anderen *sich* als *es selbst* definiert und gerade dadurch das *Andere* zu dem macht, was *dieses* ist: Tunc ipsum in se antecedenter et absolute non aliud quam ipsum videtur et in alio cernitur non aliud quam ipsum aliud (6; 14,2f.); im Anderen *sich selbst* als *dieses* selbst definierend bleibt es also zugleich als absoluter Grund von Sein und Erkennen von diesem Anderen verschieden: es ist *im* Anderen das *Andere* selbst und zugleich das *Andere* des Anderen (ipsius aliud aliud; aliud ipsius aliud [prop. de virtute ipsius non aliud 9; 62,10. 18; 64, 18]). Eriugena und Cusanus stimmen zwar darin überein, daß Gott nicht im Sinne einer kategorialen Wesensaussage durch endliches Denken definiert und in ihr begriffen werden könne; im Unterschied zu Eriugena entwickelt jedoch Cusanus anhand des formalen Kerns der Definition „x est non aliud quam x“ den Prinzip-Begriff ‚non-aliud‘ als eine *ontologische Selbst-Definition*, als *Definition des Absoluten selbst*, die eben dieses freilich nicht zu einem ‚quid‘ herabstuft. Wenn sich auch Cusanus von

Eriugena in der Anwendung des Definierens auf Gottes eigenen Grund-Akt des Selbst-Begreifens – in der Erhebung eines endlichen Aktes ins Unendliche – *unterscheidet, so widerspricht* er ihm gerade durch die Negation des ‚quid‘ in Gott zum ‚nihil‘ hin dennoch *nicht*. Das Nicht-Andere als absolute Selbst-Definition könnte vielmehr als Analogie zur eriuogenisch gedachten, vom Etwas-Wissen wesentlich unterschiedenen ‚summa sapientia‘ betrachtet werden. Die Basis für den Ausschluß des ‚quid‘ aus dem Absoluten, die Epoché gegenüber einer zumindest intendierten präzisen Wesens-Erkenntnis, die zur ‚conjectura‘ als der Grundform des Erkennens im Bereich der alteritas führen muß – ist beiden durchaus gemeinsam. – Letzteres (die Reduktion der Erkenntnismöglichkeit vom ‚quid‘ auf das bloße ‚quia‘) hat Riccati ausführlich gezeigt (206 210ff. 221. 239. 262f.).

3. Die cusanische ‚*resolutio omnium in unum*‘ entspricht der eschatologischen Transformation von Mensch und Welt im Sinne Eriugenas (Riccati 146f.). Ich halte es für sinnvoll, in der aus dem göttlichen Prinzip selbst heraus begründeten Umkehr und Vollendung der ‚*explicatio*‘ einen Reflex von Eriugenas Identifikation der ersten und vierten „Natur“ als Momente des göttlichen Ursprungs zu sehen: Gott als „Natur, die schafft und nicht geschaffen wird“, ist identisch mit der „Natur, die weder schafft noch geschaffen wird“; als solche ist sie gerade das „anziehende“, die Vielheit in Einheit überführende Ziel (Periphyseon I 1; 36,21ff. Identität der beiden Aspekte: II 2; 10,9-15; 28-35: der ontologische Grund von Anfang und Ziel der Wirklichkeit konstituierenden Kreis-Bewegung ist ein und derselbe).

4. Obgleich für Cusanus der Grundsatz gilt: ‚*omnia in deo deus*‘, ebenso: daß die Dinge „in Gott auf eine höhere und bessere Weise seien als in ihnen selbst“, kann ich mir schwerlich denken, daß Cusanus eine extrem idealistisch anmutende Definition des Menschen, wie die Eriugenas, formuliert haben könnte, sofern diese primären Rang haben sollte: [possumus ergo hominem definire sic:] ‚*homo est notio quaedam intellectualis in mente divina aeternaliter facta*‘ (IV 7; PL 122, 768 B. Ähnlich in III 7; 74,18f.: *nihil enim aliud nos sumus in quantum sumus nisi ipsae rationes nostrae aeternaliter in deo substitutae*). Unbeschadet der göttlichen oder absoluten „Bestimmung“ des Menschen in Gott selbst würde durch eine derartige Definition all das verdrängt, was Cusanus über Individualität und Singularität des Menschen innerhalb des perspektivisch gedachten Relationssystems des Universums zu verstehen gibt: Die Maxime ‚*quodlibet in quolibet*‘ (*De docta ignorantia* II 5; h I [Hoffmann-Klibansky] 76,4ff.) setzt die reale Einzelheit, die umgrenzte, ausschließende und zugleich einschließende Identität von Einzelnen voraus. Zu konzedieren ist allerdings, daß Eriugenas Konzeption des Menschen als ‚*officina omnium*‘ oder als ‚*tertius mundus*‘ (Mikrokosmos) die oben genannte („idealistische“) Definition in ihrem u.U. als universal zu verstehenden Anspruch durchaus einschränkt und auch der konkret-endlichen Existenz des Menschen Raum und Recht gibt (zu ‚*officina*‘: Riccati 178ff.; zu ‚*tertius mundus*‘ [Eriugena, *Homelia* (Jeauneau) XIX; 290-298]: A.M. Haas, *Der Mensch als Dritte Werlt im Annolied*, in: Z. f. Deutsches Altertum 95, 1966, 271-281, bes. 275ff).

An das Ende seines aspektreichen Vergleichs setzt Riccati – allerdings etwas unvermittelt und ohne weitere Begründung – eine Behauptung, die die Gemeinsamkeit zwischen Eriugena und Cusanus aus einem allgemeinen Horizont heraus charakterisieren soll: Den sogenannten christlichen Platonismus beider Autoren betrachtet Riccati offensichtlich als reine Philosophie: ‚*La métaphysique du platonisme (particulièrement le néoplatonisme) que les deux auteurs utilisent de manière radicale pour formuler une philosophie chrétienne conduit à une réduction du christianisme dans le cadre d’une philosophie. Nous sommes en présence d’un véritable christianisme philosophique où l’importance de la religion positive et de la foi est affaiblie*“ (274). Die spezifischen Gehalte christlicher *Religion* seien verdeckt oder verfremdet, es gebe z.B. wenig Raum für einen „personalen“, sich gnadenhaft eröffnenden Gott, Inkarnation werde zu Symbol oder Metapher herabgestuft. – Diese These halte ich in ihrer extremen Form nicht für angemessen. Eine verlässliche Aussage über diesen Aspekt des eriuogenischen und cusanischen Denkens hätte eine genaue, das eigene (neuzeitliche) Vorverständnis vergewissernde Analyse des Verhältnisses von Philosophie und Theologie (der spezifisch christlichen Religiosität) zur Bedin-

gung. Ohne Zweifel bestimmen philosophische Implikationen, philosophische Denkstrukturen und Begründungsformen ebenso sehr wie inhaltlich genuin philosophische Konzeptionen das Denken des Eriugena und Cusanus insgesamt sehr nachhaltig zu Paradigmen einer wahrhaft philosophischen Theologie; sie verdrängen jedoch deshalb das genuin Theologische nicht total, so daß es höchstens noch zu einem immanenten Impuls von Philosophie werden könnte („solliciter des perspectives philosophiques“ [276]). Eine so radikale Aufhebung der „Religion“ in Philosophie, in der sie freilich als konstitutives Moment der Reflexion bewahrt und wirksam bleibt, mag z.B. für Hegels „enzyklopädische“ Vollendung der Philosophie zutreffen, nicht aber für Eriugena und Cusanus - trotz der eminenten sachlichen Bedeutung von philosophischer Theorie in ihrem Denken. Es ist allerdings anzunehmen, daß für den Leser von Riccatis Buch ein Eindruck der Art entsteht, wie ihn der Autor zuletzt formuliert, da er selbst bestimmte Themen, die spezifisch theologischer Natur sind, gar nicht berührt hat. Gestünde man der Theologie im Denken beider (bei Cusanus z.B. durch gründliches Bedenken der primär theologischen Sermones) einen „stärkeren Logos“ zu, dann forderte die nicht nur geschichtlich interessante, sondern sachlich eminent bewegende Frage eine Antwort heraus - und dies jenseits einer bloßen Alternative „Philosophie - Theologie (Religiosität)“ - : warum und auf welche Weise aus der unbewußten oder bewußt vollzogenen Begegnung von Philosophie und christlicher Theologie im Prozeß einer kritischen Aneignung eine jeweils neue, unvermutete Gestalt des Denkens im Sinne *gegenseitiger* Modifikation entspringen konnte. Für Eriugena und Cusanus bestehen hierin - was den *Bewußtheitsgrad* in der Aneignung der genuin philosophischen Tradition anlangt - wesentliche Unterschiede.

Bedauerlicherweise ist das Buch nicht durch einen Index aufgeschlossen.

Werner Beierwaltes, München

FRITZ NAGEL, *Nicolaus Cusanus und die Entstehung der exakten Wissenschaften*. Buchreihe der Cusanus-Gesellschaft, Band IX, Münster (Aschendorff) 1984.

Wie der Autor auf S. 5 feststellt, geht es ihm in der vorliegenden Arbeit um die „Nachzeichnung einiger Wirkungslinien vor allem der neuartigen mathematischen Ansätze des Cusanus und seines wissenschaftstheoretischen Programmes vor dem Hintergrund seiner Philosophie am Beginn der Neuzeit“. Dieser Absicht entsprechend besteht die Arbeit aus zwei Teilen. Im ersten Teil (6-85) steht „die Philosophie des Nicolaus Cusanus als Ganzes“ sowie seine Auffassung des menschlichen Schöpfertums und der Mathematik im Mittelpunkt. Im zweiten Teil (86-165) versucht die Arbeit die Wirkungsgeschichte cusanischen Denkens auf dem Gebiet der Mathematik und der Naturwissenschaften nachzuzeichnen. Die Ausführungen werden mit einem „Anhang“ (166-183) abgeschlossen, in dem sowohl die mathematikhistorischen Arbeiten als auch philosophiegeschichtliche und philosophisch-systematische Untersuchungen im 19. und 20. Jahrhundert gewürdigt werden.

Zweifelsohne ist es nicht uninteressant zu erfahren, daß die Kreisquadraturversuche des Cusanus führende Mathematiker von Regiomontanus (1436-1476) bis Leibniz (1646-1716) - in Zustimmung und Ablehnung - beschäftigt haben, bevor sie durch die Entdeckung der Infinitesimalrechnung der Geschichte der Mathematik überantwortet wurden. Ebenso ist es von kaum zu überschätzender Bedeutung, daß der Begriff der ‚experimental science‘ mit ausdrücklicher Berufung auf Cusanus (*De staticis experimentis*) von J. Dee (1527-1608) in die Wissenschaft eingeführt worden ist; und daß die in ihrer Zeit viel gelesene ‚History of the World‘ von Sir Walter Raleigh - zwischen 1614 - 1687 gab es nicht weniger als zehn Auflagen (149) - stark von Nicolaus Cusanus beeinflusst war. Wie hier die Zusammenhänge liegen, hat der Autor mit viel Akribie und ausführlichen Belegen dargetan. Allein schon aus diesem Grund kommt dem Werk ein bleibender Platz in der Cusanusforschung zu.