

Ganz sicher hat Prof. Haubst mit Bezugnahme auf Schoonenberg ausgesprochen, was er in einer umfassenderen Weise als die theologische Bedeutung des Cusanus für unsere Zeit angesehen hat.

Reinhold Weier, Trier

CHRISTIANSON, GERALD und IZBICKI, THOMAS M. (Hrsg.), *Nicholas of Cusa in Search of God and Wisdom. Essays in Honor of Morimichi Watanabe by the American Cusanus Society: Studies in the History of Christian Thought*, Bd. XLV, Leiden 1991, 298+XVI Seiten.

Die Festschrift Watanabes hat nach der einleitenden Anmerkung der Herausgeber die Absicht, den offenen Dialog auf den Tagungen der amerikanischen Cusanus-Gesellschaft mit einem breiten Feld der Perspektiven exemplarisch darzustellen. Außer Prolog und Epilog sind die Beiträge vier Kategorien untergeordnet: »Das Suchen nach den Gotteswegen«, »Das Umfassen des Kosmos«, »Die Bestimmung der Mächte und Grenzen des menschlichen Denkens« und »Die Betrachtung der religiösen Andersheit«. Obwohl die Vielfalt beinahe die Grenzen einer in der Cusanus-Forschung typischen Verschiedenheit von Ausgangspunkten sprengt, erkennt man trotzdem im Band die bisher charakteristischen Forschungsgebiete der amerikanischen Cusanus-Gesellschaft: die Spätschriften, die cusanische Erkenntnistheorie und die spekulativen Wege zu Gott, die Auseinandersetzung des NvK mit den nicht-christlichen Religionen, und die problematische Stellung des NvK in der Geschichte des Konziliarismus.¹ Das folgende Wort von Charles Trinkaus erklärt den Titel des Bandes: »An göttliches Wort glaubend und auch daran, daß der Mensch im göttlichen Abbild geschaffen wurde, strebt [NvK] immer noch danach, die Schau des göttlichen Urbildes zu finden, worauf das wahrhaft menschliche Leben gestiftet worden sei. So nennen wir diese Sammlung der Studien ›Nicholas of Cusa: In Search of God and Wisdom‹, denn genauso hat Cusanus den Menschen gesehen, als den mit eigenem, persönlichen Suchen nach Gott und Weisheit beschäftigten homo quaerens«. (S. 10)

Der Beitrag Watanabes (»The Origins of Modern Cusanus Research in Germany and the Establishment of the Heidelberg Opera Omnia«) zeigt, daß feste Kontakte zwischen dem Vorsitzenden der amerikanischen Cusanus-Gesellschaft und den Herausgebern der Ausgabe der Heidelberger Akademie der Wissenschaften aufgebaut worden sind. Watanabe untersucht die Anfänge der Cusanus-Forschung in diesem Jahrhundert bei der katholischen Tübinger Schule, Johann Adam Möhler und seinen Schülern, sowie den Neukantianern Hermann Cohen, Heinrich Rickert und Ernst Cassirer. Er betont die allmäh-

¹ Zur ausführlichen Behandlung dieses Themas siehe H. G. SENGER, *Research on Cusanus in America. The Beginnings, Subjects, Tendencies, Desiderata*, in: *American Cusanus Society Newsletter VII/1* (Juni 1990) 34–44.

lich gewachsene Erkenntnis, daß eine kritische Edition für die Cusanus-Forschung notwendig gewesen sei und widerlegt die irreführende Meinung von Karl Jaspers, daß die katholische Kirche beim Ursprung der Cusanus-Forschung im 19. Jahrhundert verhalten reagierte.

M. L. Führer verteidigt den Einfluß des Albertus Magnus auf die cusanische Erkenntnistheorie mit einem Beitrag über »The Theory of the Intellect in Albert the Great and its Influence on Nicholas of Cusa«. Er geht davon aus, daß NvK die Schriften Alberts sorgfältig gelesen hat, nachdem er 1425 an der Universität zu Köln eingetragen worden war. Führer stellt fest, daß die Philosophie Alberts im Hintergrund der cusanischen Theorie des angleichenden Intellektes, z. B. in *De mente* 7, steht. Wenig überzeugend aber ist seine Darstellung der mystischen Einigung »über die ratio hinaus« bei NvK. Obwohl er richtig zeigt, daß die cusanische Lehre von albertistischen Auslegungen des Dionysius Areopagita abhängig sei, verkennt er die aktive Anziehung göttlicher Gnade, die NvK z. B. in *De visione Dei* erwähnte. Seitdem Dionysius den göttlichen Eros in *De divinis nominibus* IV, 19 einführte, repräsentiert die Anziehung Gottes ein gemeinsames Element in dieser Überlieferungsgeschichte.

Donald F. Duclow untersucht die Auslegung Meister Eckharts durch NvK in *De apologia doctae ignorantiae* und in den Marginalien zu Cod. Cus. 21. Nach Duclow hat Johannes Wenck die Gotteslehre Eckharts genauso wie diejenige des NvK in *De docta ignorantia* mißverstanden. Obwohl wörtliche Parallele zu cusanischen Lehren in der Eckhart-Handschrift stehen (z. B. »In deo enim non est aliud« im lateinischen Sermo XXIX), weist Duclow auf eine bedeutsame Abweichung des NvK vom Dominikaner hin. Im Gegensatz zu Eckhart qualifiziert nach Duclow Cusanus an keiner Stelle von *De visione Dei* die Rolle des menschlichen Intellektes beim Sehen Gottes. Das cusanische Selbst wird dementsprechend in der Erfahrung des gegenseitigen Sehens nicht zerstört. Deshalb tauchen die eckhartschen Themen der Gelassenheit und Abgeschlossenheit bei NvK selten auf. Insoweit ist die Darstellung Duclows umfassend und genau. Seine Behauptung auf S. 65 aber, daß NvK sich wenig für die Pastoraltheologie interessiert, wird durch die starke Verkündigungstheologie in *Sermo* XLI, *Confide filia*, und nicht nur dort, in Frage gestellt.²

Zwei Aufsätze handeln von der Spätschrift *De ludo globi*, die 1988 das Thema einer Tagung am Gettysburg Lutheran Seminary war: »The Journey of the Soul to God in Nicholas of Cusa's *De ludo globi*« von H. Lawrence Bond und »Form and Significance of the Sphere in Nicholas of Cusa's *De ludo globi*« von Edward J. Butterworth. Bond, der ehemalige Vorsitzende der amerikanischen Cusanus-Gesellschaft, sieht Parallelen mit Bonaventuras *Itinerarium Mentis in Deum* in der cusanischen Schrift, z. B. im Begriff des Sohnes als lebendigem Ausdruck des Vaters, den Cusanus durch seine Münze-Analogie

² Vgl. W. LENTZEN-DEIS, *Den Glauben Christi teilen. Theologie und Verkündigung bei Nikolaus von Kues* (Stuttgart 1991).

und Bonaventura in Kap. V jeweils aufstellen. Bond unterstreicht interessanterweise auf den Seiten 79–80 die *Intentio*-Lehre des NvK. Cusanus schreibt z. B.: »Nec in deo aliud est intentio quam deus intendens. Sic nec in rationali anima intentio est aliud quam intendentis anima.« (In Gott ist die Absicht nichts anders als der beabsichtigende Gott. So ist die Absicht auch in der vernünftigen Seele nichts anderes als die Seele des Beabsichtigenden.: p I, fol. 155^v, 37–38.) Bond erwähnt leider nicht, daß der Unterschied zwischen der ersten und zweiten Intention, den Cusanus früher an dieser Stelle wörtlich erwähnt, bei der Franziskanischen Schule von Ramon Llull bis Johannes Duns Scotus häufig vorkommen.³

Butterworth argumentiert ganz konsequent, daß die mathematischen Regeln bei den *Theologicae Regulae* des Alanus ab Insulis als grundlegend für die Untersuchung von *De ludo globi* betrachtet werden dürfen, ohne zu erwähnen, daß NvK selbst dieses Werk sehr früh in den Predigten zitiert.⁴ Butterworth vergleicht den Begriff *nomen mathematicum* bei Alanus mit der cusanischen Bestimmung der *rotunditas*, um die ihnen gemeinsame Metapher, Gott sei unendliche Sphäre, dessen Mittelpunkt überall und dessen Umfang nirgendwo sei, zu erklären. Butterworth konstatiert, daß dies antike theologoumenon nicht stufenweise in eine bloß kosmische Metapher uminterpretiert werden muß, da Cusanus die unendliche, unsichtbare Rundheit der Welt als eine durch die Hierarchie des Seins vermittelte Analogie im Sinne des Thomas von Aquin versteht.⁵

Der Essay A. Richard Hunters »What Did Nicholas of Cusa Contribute to Science?« faßt schon bekannte Beiträge des NvK zur neuzeitlichen Astronomie, Kalenderverbesserung und Bewegungen himmlischer Körpern zusammen. Sein Fazit: Die Originalität des NvK liegt nicht so sehr im Inhalt seiner naturwissenschaftlichen Theorien, die er sowieso im sehr kontemporären Sinne nur als Mutmassungen verstanden hat, sondern mehr im philosophischen Geiste, der ihm nach empirischen Beobachtungen in naturwissenschaftlichen sowie in religiösen Bereichen zu suchen zwang.

Clyde Lee Miller beschreibt die Hauptlinien der cusanischen Mutmaßungslehre in »Nicholas of Cusa's On Conjectures – (*De coniecturis*)«. Wie Hans Blumenberg will er den cusanischen Denkweg als eine Epochenschwelle zwischen Mittelalter und Renaissancezeit bezeichnen.⁶ Im Gegensatz zu Blumen-

³ Zu Llull, siehe M. JOHNSTON, *The Spiritual Logic of Ramon Lull* (Oxford 1987) 16–19; 46–47. Zu Duns Scotus, siehe *Intentio*, in: HWP IV (1976) 473.

⁴ Vgl. die Bemerkung dazu von CH. LOHR in seiner Besprechung von h XVI/4 und XVII/1, in: MFCG 17 (1986) 263.

⁵ Vgl. S. 99, wo Butterworth den Aufsatz K. HARRIES, *The Infinite Sphere: Comments on the History of a Metaphor*, in: JHP 13 (1975) 5–15, kritisch betrachtet.

⁶ Vgl. H. BLUMENBERG, *Aspekte der Epochenschwelle: Cusaner und Nolaner*, erweiterte und überarbeitete Neuausgabe von »Die Legitimität der Neuzeit«, Viertes Teil (Frankfurt/M 1976).

berg versteht er aber das mittelalterliche Erbe, das NvK mit anderen von Miller nicht benannten Humanisten im Spätmittelalter teilt, ganz positiv. »Sie unterstreichen wie ihre Nachfolger in der Renaissancezeit«, schreibt Miller auf S. 138, »die Würde menschlicher Natur innerhalb einer unabhängigen Naturordnung«. Eine genauere Erklärung dieses mittelalterlichen Humanismus und seine Differenzierung von demjenigen der Renaissancezeit wird von Miller nie völlig deutlich gemacht. Miller behauptet auf S. 139, daß die Mutmaßungslehre selbst ein klarer Beweis dafür sei, daß NvK das mittelalterliche Weltbild verlassen habe und als selbständiger Denker der Renaissancezeit betrachtet werden darf.⁷ Man bestreitet die Präsenz eines legitimen Humanismus im Mittelalter nicht, wenn man sich fragt, ob Miller seine historische Kategorien differenzierter hätte bestimmen können.

»The Late Works of Nicholas of Cusa« von F. Edward Cranz gehört zu den wichtigsten Beiträgen des Bandes. Die Spätschriften, insbesondere das *Compendium*, sind unerklärlicherweise bisher in der deutschsprachigen Literatur kaum beachtet worden.⁸ Zwischen der Abfassung von *De beryllo* im Jahre 1458 und seinem letzten Werk, so meint Cranz, entdeckte NvK einen neuen Ausgangspunkt. Die neue Vision der Spätschriften enthält drei Merkmale: eine unmittelbare Beziehung zu Gott und zum ersten Prinzip alles Denkens, die allmähliche Ablehnung einer Seinsmetaphysik und eine Distanzierung von der philosophischen Tradition.

Nur die zweite These will ich hier besprechen, da ich schon eine ausführlichere Behandlung dieses Aufsatzes in meiner Dissertation vorgenommen habe.⁹ Nach Cranz repräsentiert die folgende Aussage aus *De apice theoriae* das Aufgeben der Seinsmetaphysik bei NvK: »Hanc nunc facilitatem tibi pandere propono prius non aperte communicatam, quam secretissimam arbitror: puta omnem praecisionem speculativam solum in posse ipso et eius apparitione ponendam...« (h XII, N. 14, Z. 4–7). Bei Cranz fällt merkwürdigerweise der Rest des Satzes aus: »ac quod omnes qui recte viderunt, hoc conati sunt exprimere.« Nach Cranz sind die Geschöpfe deshalb nicht mehr als Seiende, sondern als Erscheinungen des Können selbst (*posse ipsum*) analysierbar. Die Seienden verlieren ihren unabhängigen Zustand und werden auf die Erscheinungen oder Manifestationen des »Können selbst« zurückgeführt. (Siehe

⁷ Vgl. dagegen R. HAUBST, *Nikolaus von Kues und die Analogia entis*, in: MM 2 (Berlin 1963) 686–695.

⁸ Vgl. aber K. BORMANN, *Zur Frage nach der Seinserkenntnis in dem wahrscheinlich letzten philosophisch-theologischen Werk des Nikolaus von Kues, dem ›Compendium‹*, in: AGPh 50 (1968) 181–188; TH. VAN VELTHOVEN, *Gottesschau und menschliche Kreativität. Studien zur Erkenntnislehre des Nikolaus von Kues* (Leiden 1977) und M.-A. SCHRAMM, *Zur Lehre vom Zeichen innerhalb des Compendiums des Nikolaus von Kues*, in: ZPhF 33 (1979) 616–620.

⁹ Vgl. *Nicholas of Cusa's Theology of the Word*, Diss. Yale University 1992, 308–328 (»The Distinctive Character of the Late Works«).

S. 157.) Wie ist aber diese Aussage aus *De apice theoriae* von jener im *Compendium* zu unterscheiden? *Igitur de essendi modo non est scientia, licet modum talem esse certissime videatur.* (h XI, N. 3, Z. 3) In den Spätschriften hat NvK das Mysterium des Seins im Sinne der nominalistischen Auffassung der *potentia Dei absoluta* zugunsten einer nackten Offenbarung Gottes nicht völlig aufgegeben, wie Cranz auf Seite 160 nahelegt. Der Satz aus dem *Compendium* macht deutlich, daß Cusanus die menschliche Erkenntnis des Seinsmodus, nicht aber dessen Existenz ablehnt. Klar ist auch, daß die Spätschriften eine neue, stärkere Terminologie und ganz neue Betonungen mit sich bringen. Vielleicht ist die Distanzierung des NvK in den Spätschriften von dem, was Heidegger die »ontotheologische Verfassung der Metaphysik« genannt hat, sogar intensiver geworden.¹⁰ Die Seinsmetaphysik, soweit sie vor 1458 in den anderen Schriften zu spüren ist, wird aber nicht aufgegeben. Die Erscheinung des Seins bleibt sogar in *De apice theoriae* durch die neu erfundene Chiffre *posse ipsum* immer noch schaubar.

Der Beitrag von Thomas McTighe (»Nicholas of Cusa's Unity-Metaphysics and the Formula Religio Una In Rituum Varietate«) enthält eine unter den Amerikanern mindestens genauso provokante These wie die von Cranz. Kurz gesagt, behauptet er, daß NvK in *De pace fidei* die metaphysische Beziehung *complicatio-explicatio* auf das Prinzip *religio una in rituum varietate* überraschenderweise nie anwandte. Nach McTighe ist die Grundlage des cusanischen Religionsverständnisses nicht in einer eingefalteten »Grundgestalt« aller Religionen (so Stallmach in MFCG 16, S. 66) zu finden. Obwohl NvK öfters in *De pace fidei* das Grundprinzip seiner Einheitsmetaphysik erwähnt, nämlich, vor allen Pluralitäten sei Einheit, behauptet McTighe trotzdem, daß »it is not evidence that for Cusa there is an Ur-Religion in and above all religions related to them as complicatio is to its subordinate multiplicity«. Daraus schließt McTighe daß das Christentum nach NvK weder als eine farblose, von den einzelnen Riten abgesonderte, eingefaltete Religion noch bloß als eine Entfaltung der einen, wahren Religion zu bezeichnen ist. Deshalb kann McTighe Maurice de Gandillac zusammenfassend zustimmen: »Es gibt für Cusanus nur eine Religion, und das ist die katholische, die christliche Religion«.¹¹

Es gibt noch drei Aufsätze zum cusanischen Religionsvergleich. Thomas M. Izbecki zieht »The Possibility of Dialogue with Islam in the Fifteenth Century« in Betracht, und James E. Biechler handelt von »A New Face Toward Islam: Nicholas of Cusa and John of Segovia«. Beide Autoren analysieren die Haltung von Theologen wie Nikolaus von Kues, Johannes von Segovia, Pius II., und Johannes von Torquemada den Mohammedanern gegenüber. Obwohl Biechler die humanistische Gesprächsbereitschaft bei Johannes von

¹⁰ Vgl. P. CASARELLA, *Nicholas of Cusa on the Power of the Possible*, in: *American Catholic Philosophical Quarterly* 64 (1990) 30–34.

¹¹ Vgl. S. 171. Zitat von DE GANDILLAC aus MFCG 16 (1984) 209.

Segovia als Musterbild des heutigen ökumenischen Dialogs preist (siehe z. B. S. 193), fällt das Urteil Izbickis nüchterner aus: »the soil was poor in the fifteenth century for the tender shoot of dialogue.« (S. 179) Das heißt: NvK und Johannes von Segovia stehen immer noch der mittelalterlichen Überlieferungsgeschichte Ramon Lullus nahe, indem sie darauf hofften, die Nicht-Christen durch eine vernünftige *manu ductio* zur Orthodoxie hinzuführen. Besonders nach der Eroberung Konstantinopels, sagt Izbicki, war das Jahrhundert eines noch ptolemäisch bestimmten Kosmos nicht reif, das pluralistische Modell des Religionsgesprächs zu umarmen.

Der Beitrag von Pauline Moffitt Watts, »Talking to Spiritual Others: Ramon Lull, Nicholas of Cusa, Diego Valadés«, bringt die glänzende Rhetorica christiana eines mexikanischen mestizo des 16. Jahrhunderts in die Diskussion ein. Watts polemisiert gegen die Lullische Methode des Religionsgesprächs im *Liber de gentili et tribus sapientibus* (1274–76). Nach Watts soll die Philosophie Lullus eine »frontier philosophy« (»Grenzenphilosophie«) sein, da er die Absicht hat, diejenigen, die jenseits der Grenzen wohnen, zu erobern. Die Philosophie des NvK in *De pace fidei* ist gleichfalls eine »fortress philosophy« (»Festungsphilosophie«), da er nach ihrer Auffassung das Ergebnis des interreligiösen Dialogs letzten Endes innerhalb eines geschlossenen Gedankensystems vorweggenommen hat.¹² Leider scheint Watts den Beitrag McTighes nicht berücksichtigt zu haben, denn sie schreibt das Paar *complicatio-explicatio* der »metaphysischen Notwendigkeit« zugunsten der Bekehrung wenigstens in der Schrift *De pace fidei* zu. (Siehe S. 212, 214.) Ganz im Gegensatz zu Lull und Cusanus ist die Schrift von Diego Valadés zu verstehen. Nur er versucht, meint Watts, mit dem religiösen Anderen mittels einer durch die Rhetorik gewonnenen Offenheit ins Gespräch zu kommen, obwohl seine humanistische Ausbildung ihn auch von der einheimischen Kultur und Sprache teilweise entfernt hat.

Auf höchstem wissenschaftlichen Niveau handelt Joachim Stieber, der schon 1978 ein Buch zum Thema Pope Eugenius IV, the Council of Basel, and the Secular and Ecclesiastical Authorities in the Empire schrieb, von »The ›Hercules of the Eugenians‹ at the Crossroads: Nicholas of Cusa's Decision for the Pope and against the Council in 1436/1437 – Theological, Political, and Social Aspects«. Stieber geht davon aus, daß das politische Leben des NvK nicht nur bei der Entscheidung 1436, auf die Seite der Minderheit des Basler Konzils zu treten, sondern lebenslang von der bürgerlichen Herkunft seiner Familie bestimmt wurde. Er zeigt überzeugend, daß der junge Cusanus doch nach Pfründen geeifert hat. Darüber hinaus will er zweierlei aus seinen Forschungen schließen: Erstens, die übliche Erklärung, daß die Entscheidung des NvK für den Papst aufgrund der kirchlichen »Konkordanz« verteidigt wer-

¹² Eine ausgeglichene Behandlung dieser beiden Themen findet sich bei W. A. EULER, *Unitas et Pax: Religionsvergleich bei Raimundus Lullus und Nikolaus von Kues* (Würzburg 1990).

den kann, gilt nicht, da die Mehrheitspartei sich nach Stieber genauso wie der Papst für die Einheit der Kirche interessierte. Zweitens, auch in der Brixener Zeit spielte die Machtpolitik bei NvK eine größere Rolle als normalerweise zugegeben wird. Dementsprechend vergleicht er den schon fast neuzeitlichen Versuch des NvK, seine juristische Oberheit als Kardinal in Brixen zu erweitern, mit der Politik der katholischen Prinzen aus der Zeit der Gegenreformation (siehe S. 251–254).

Diejenigen, die – wie der Verfasser selbst – zur cusanischen Metaphysik und Theologie neigen, dürfen die oft paradoxe Außenseite des Lebens des Kardinals nicht ignorieren. Unabhängig davon müssen aber diese provokanten Hypothesen Stiebers von den Fachkennern des politischen Lebens des NvK richtig beurteilt werden. Andererseits darf man auch nicht die genauso stürmische Innenseite des Mannes auf ein Paar Ideen über die Hierarchie zurückführen, wie Stieber es tut.¹³

Der Band enthält eine Bibliographie der Cusanus-Forschung in englischer Sprache bis 1988 sowie eine Bibliographie der Veröffentlichungen Watanabes.

Die Festschrift stellt die Cusanus-Forschung, die seit 1981 von Autoren amerikanischer Abstammung unternommen wurde, vielseitig, aber nicht ganz vollständig dar. Ohne die Beiträge von Jasper Hopkins oder Charles Lohr z. B. kann sie nicht als völlig repräsentativ für die amerikanische Cusanus-Forschung angesehen werden. Trotzdem bestätigt sie wieder, daß das einheitliche Denken des deutschen Kardinals sich in einer Vielfalt kultureller Perspektiven doch wahrhaft ausdrücken läßt.

Peter Casarella, Washington, D. C.

NICHOLAS OF CUSA, *The Catholic Concordance*, ed. and tr. Paul Sigmund. Cambridge: Cambridge university Press, 1991. XLVIII, 327 pp.

Paul Sigmund's translation of *De concordantia catholica* has been long awaited by students of medieval political and ecclesiological thought. The result, now in our hands, is worth the wait. Sigmund has provided a smooth, readable translation of a difficult text, Nicholas of Cusa's synthesis of the hierarchic and consensual strands of medieval institutional thought. The volume contains a Translator's Preface, an Introduction, a guide to Sources, a Select Bibliography, a Chronology and the annotated translation. The book itself has been handsomely produced by the Cambridge University Press. Although this review will note some small lapses and roads not taken, Sigmund's achievement is a notable one, placing Cusanus scholars in the English-speaking portion of the world in debt to him.

¹³ Siehe S. 227, 242, 252, 254. Der Beitrag Stiebers in MFCG 21, der vom Kirchenbegriff des NvK handelt, war mir bei der Abfassung dieser Besprechung nicht zugänglich.