

suum.« Es gibt also zumindest, so darf gefolgert werden, ein ethisches Apriori der Erkenntnis. In dessen mannigfacher Umschreibung und Erfassung dürfte ein wesentlicher und origineller Beitrag des Cusanus zur Ethik liegen.

Albert Dahm betrachtet den angesprochenen Sachverhalt von seiner theologischen Seite. Seine Überlegungen zu »Christus – Jugend der Tugenden« heben vor allem die wechselseitige Verschränktheit im zentralen Begriff der *christiformitas* hervor: Einerseits gewähre Christus die Gleichgestaltung mit ihm, andererseits bemühe sich der Mensch, die Tugenden zu erwerben. Hubert Benz' Aufsatz, der letzte Beitrag des Symposions, skizziert das »Ziel des sittlichen Handelns und einer philosophisch-theologischen Ethik bei Nikolaus von Kues«. Die von ihm akribisch durchgeführte These überrascht allerdings nicht: Für Cusanus sei »Sinn und Ziel« »von Anfang an vor allem ein konzentriertes und vehement forciertes In-Angriff-Nehmen der auf die Wahrheitserkenntnis ausgerichteten Aufgabe des Menschen« (S. 220f.). Als Sonderbeitrag beschließt den Band der Aufsatz »Die Koinzidenz von Nähe und Ferne bei Nikolaus von Kues« von Gerhard Faden, der nicht nur eine interessante Interpretation des Analogie-Verständnisses vorlegt, sondern auch das Cusanische Denken mit dem Schellings in Beziehung setzt.

Reflektiert man den Ertrag des Bandes im Hinblick auf das anvisierte Ziel, so wird man sagen dürfen, daß eine künftige Monographie zur Ethik des Nikolaus von Kues wertvolle Anregungen und Interpretationsansätze finden wird. Auch wird sie aufgrund der Beiträge als Ausgangspunkt der Darstellung vielleicht jene Verschränkung von Ethik und Erkenntnis nehmen, welche Cusanus in *Sermo CCVII* aus dem Jahre 1455 einmal so umschreibt (h XIX, N. 14, Z. 1f.): »Habere rationem innocenter est discurrere in oboedientia«.

Harald Schwaetzer, Trier

HUBERT BENZ: *Individualität und Subjektivität. Interpretationstendenzen in der Cusanus-Forschung und das Selbstverständnis des Nikolaus von Kues*, Münster: Aschendorff 1999 (Buchreihe der Cusanus-Gesellschaft, Bd. XIII), XX + 470 S., DM 88, –

»Die antiken Philosophen verbrachten (mit gutem Grund) viel mehr Zeit mit Nachdenken als mit Lesen. Deshalb hielten sie sich so streng ans Konkrete. Der Buchdruck hat das geändert. Es wird mehr gelesen als nachgedacht. Wir besitzen keine Philosophien, sondern nur Kommentare. Das sagt Gilson; er meint, daß auf das Zeitalter der Philosophen, die sich mit der Philosophie beschäftigten, das Zeitalter der Philosophieprofessoren gefolgt ist, die sich mit den Philosophen beschäftigten. Diese Haltung drückt gleichzeitig Bescheidenheit und Ohnmacht aus. Und ein Denker, der sein Buch mit den Worten begänne: »Betrachten wir die Dinge von Anfang an, würde nur Lächeln ernten. Das geht so weit, daß ein heute erscheinendes philosophisches Werk, das sich auf keinerlei Autoritäten, Zitate, Kommentare, usw. stützte, nicht ernst genommen würde. Und doch ...«

Was Albert Camus, dem die neuplatonische und christliche Tradition keineswegs unbekannt war, im Frühjahr 1943 notiert, wiederholt im Grunde eine alte Beobachtung.¹ Sie hat gleichwohl nichts an Aktualität verloren. Im Gegenteil. Sie erfährt eine Bestätigung – aber auch eine Widerlegung – in dem hier zu besprechenden Buch, einer bei Josef Stallmach (†1995) in Mainz begonnenen und 1997 bei Klaus Kremer in Trier beendeten Habilitationsschrift. Ihr Verfasser hat nach seiner Dissertation über Plotin (1990) Aufsätze zu Platon, Aristoteles, Cusanus veröffentlicht und damit Schwerpunkte seiner wissenschaftlichen Interessen markiert. Benz will die Frage beantworten, ob das in der Forschung der letzten 90 Jahre über Cusanus gezeichnete Bild sachlich angemessen sei. Darin erscheint Cusanus als eigentlicher Wegbereiter der als spezifisch neuzeitlich geltenden Auffassung von Individualität und Subjektivität. Näherhin lassen sich drei vorherrschende Meinungen unterscheiden: Cusanus binde alles Erkennen an die Vermittlungs- und Reflexionsleistung der *ratio*; insofern koinzidiere das Individuum bzw. das menschliche Subjekt mit seinem Schöpfer; und an die Stelle der traditionellen, scholastischen Metaphysik mit ihren starren Begriffen von Sein, Substanz, Wesen setze er »die Kategorie des dynamischen Subjekts« (99f.).

Dagegen stellt Benz die Frage, ob es sich bei diesen »Interpretationsakzenten nicht vielmehr um den Versuch handelt, Cusanus sozusagen um jeden Preis für neuzeitliche Denkkategorien zu vereinnahmen« (99). Eine solche Frage entspringt einem Verdacht, der aus einer Art Gegenlektüre geschöpft ist, aus einer gewissen kritischen Distanz. Benz will einen Anachronismus erkannt haben, der darin besteht, daß nach-cusanische »Interpretations-« oder »Auslegungskategorien« (3, 27, 31 u. ö.) oft unbesehen oder unbewußt auf Cusanus zurückprojiziert werden. Wenn dieser Verdacht stichhaltig ist, dann muß seine Ausarbeitung gravierende Konsequenzen haben: für das gewohnte Cusanus-Bild, das sich als gewaltsam verzerrt, mithin falsch erweist; für die Geschichte und Beurteilung der neueren Rezeption; und für die zukünftige Forschung. In der Tat will Benz das »Selbstverständnis« des Cusanus geltend machen, um zu zeigen, daß die maßgebende Rezeption die Funktion jener Kategorien überbewertet und andere Zusammenhänge übersieht. Ein solches Unternehmen vollzieht eine bedenkenswerte Geste: Zwei Seiten, Text- bzw. Materialbestände, Archive – die Schriften des Cusanus selbst und die Forschungsliteratur – werden isoliert und gegeneinander gestellt. Wer so etwas unternimmt, muß wohl derart über die betreffenden Texte verfügen, daß er sie auf Begriffe bringen kann. Und er muß zuvor das Kriterium angeben können, das jene Isolierung ermöglicht.

In diesem Fall liegt das Kriterium im Begriff der Neuzeitlichkeit. Solange er nicht präzise bestimmt ist, hängt jeder Anspruch, ein angemesseneres Cusanus-Bild geben zu wollen, methodisch in der Luft. Benz will entscheiden, was er »die interpretatorische Alternative« nennt: Ist für Cusanus das Sein ans Subjekt, das Absolute ans Endliche (bzw. an das Denken) gebunden? Oder besteht umgekehrt eine »Abhängigkeit des menschlichen Erkennens wie des Welt- und Einzelhaften überhaupt von der göttlichen Wesensverfaßtheit?« (17) Benz weiß, daß es wenig sinnvoll ist, eine dieser beiden »Extrempositionen« »einfachhin« übernehmen zu wollen (17 Fn. 50);

¹ A. CAMUS, *Tagebücher 1935–1951*, dt. Übers. G. G. Meister (Reinbek bei Hamburg 1972) 173.

er sieht, daß angesichts der Schwierigkeit des Problems, angesichts seiner sachlichen und historischen Ambivalenzen, jedes Urteil nur mit Vorsicht gefällt werden kann. Er formuliert sein Ergebnis an etwas versteckter Stelle: »Das gesamte cusanische ›opus‹ ist aber von dem Ringen geprägt, einen plausiblen Grund für das Auftreten der Vielheit, Andersheit, konkreten Individualität ausfindig zu machen und zu benennen. Das Vorhandensein des dem Einen gegenüber Anderen-Vielen wird von Cusanus nicht in Abrede gestellt, wohl aber ein selbständiger Existenzgrund des Individuellen, dessen innerstes Sein gerade als ein dem menschlichen Zugriff entzogenes ›abesse‹ bestimmt wird.« (374) Das Verdienst von Benz' Arbeit besteht einerseits in dem Mut, mit guten Gründen gegen eine imposante Reihe von Autoren, ja gegen eine ganze Tradition und Gewohnheit des Interpretierens aufzutreten; andererseits darin, jenes Ringen und Bestimmen des Cusanus zu verdeutlichen.

Doch wie wird jenes Vorhaben in diesem Buch umgesetzt? Das sechsseitige Inhaltsverzeichnis kündigt ein Vorgehen in kleinen Schritten an, einen detailliert untergliederten Gedankengang. Die fast fünf Seiten umfassende Liste der Abkürzungen und Siglen sowie die komplizierten »Vorbemerkungen zur Zitationsweise« (XIXf.) lassen besonderen Fleiß vermuten. Das Literaturverzeichnis umfaßt auf 46 Seiten über 1000 Titel, darunter allein 53 Arbeiten von Beierwaltes, 47 von Haubst, 32 von Kremer, 20 von Stallmach; auf einige Titel wird allerdings nirgends Bezug genommen. Von den 414 Seiten des Textes entfallen 36 auf die Einleitung, 62 auf den ersten und 316 Seiten auf den zweiten Teil. Die Einleitung hat 107 Fußnoten, die mitunter die gesamte Buchseite verschlingen (5, 25); auf ihren Haupttext entfallen etwa 370 Zeilen, weniger als neun volle Buchseiten oder ein Viertel des Textes. Dieses Verhältnis setzt sich durch das ganze Buch fort, es gibt immerhin zehn fußnotenfreie Seiten (185, 187f., 343–345, 411–414). Kurz: drei Viertel des Buches sind Fußnoten.

Was ist eine Fußnote? Anthony Grafton hat 1995 Leopold von Ranke's Antwort vorgestellt. Der Historiker sah die Fußnote als den eigentlichen Ort der Quellenkritik. Während der Haupttext die geschriebene Geschichte enthält bzw. das rekonstruierte Geschehen beschreibt, dokumentieren die Fußnoten dessen Zustandekommen, all die Differenzen, Widersprüche, Abhängigkeiten der Quellen. Tragisch sind diese Ursprünge, weil Ranke wider Willen Fußnoten schrieb, im Bestreben, als junger Autor ernstgenommen zu werden; später hat er jedoch beansprucht, etwas Neues in die Form wissenschaftlicher Darstellung gebracht zu haben.² Ähnliches gilt für Benz. Seine Fußnoten dokumentieren die Wege und Irrwege der Cusanusforschung. Jedoch übertreiben sie. In ihrer Überzahl und Überlänge erwecken sie den Verdacht, Autorität und Glaubwürdigkeit herbeizwingen zu wollen. Damit überschreiten sie die Funktion, die Fußnoten heute im allgemeinen zukommt: Belegstellen anzugeben, Sachkenntnis und Belesenheit zu beweisen. Die Vermessenheit von Benz' Fußnoten wird durch ihre Strukturlosigkeit noch gesteigert; bloße Semikola trennen einen Wust von bibliographischen Angaben, Zitatfetzen, Exzerpten, Vor-, Rück-, Querverweisen, Polemiken usw. Andererseits bilden viele Fußnoten den Grundstock zu gesonderten Abhandlungen.³

² A. GRAFTON, *Die tragischen Ursprünge der deutschen Fußnote*, dt. Übers. H. J. Bußmann (Berlin 1995).

Damit zurück zum Inhalt. Die Einleitung behandelt zunächst die Begriffe des *individuum* und des *subiectum* in der Logik bzw. in ihrem Zusammenhang mit den Begriffen des *genus* und der *species*. Dann kommt Benz auf Methodenfragen (16ff.). Um jene beiden Termini greifen zu können, erschien es ihm angemessen, »ausführlich Cusanus selbst zu Wort und zur Sprache kommen zu lassen« (20). Das heißt: Cusanus wird *in extenso* zitiert. Knapp erinnert Benz an Gadamer: Es gelte, das von diesem gelieferte methodische Rüstzeug zu übernehmen, etwa die Forderung, ein »Differenzbewußtsein« wachzuhalten, also den Zeitabstand der Texte zu beachten (21ff.).

Es folgen die beiden Teile, deren Überschriften den Untertitel des Buchs wiederholen (»Interpretationstendenzen in der Cusanus-Forschung« und »Zum philosophischen Selbstverständnis des NvK«). Der erste Teil stellt in vierzehn Paragraphen dreizehn Autoren vor. Damit bietet Benz einen repräsentativen Literaturbericht und einen beachtlichen Beitrag zu einem Desiderat: zur Geschichte der deutschen Cusanusforschung des 20. Jhs. (Am Rande seien zwei weitere Desiderate genannt: eine Erklärung, warum diese Forschung erst im Lauf des 19. Jhs. intensiviert wurde; und eine Aufarbeitung der Rezeption außerhalb des deutschen Sprachraums, etwa in Frankreich und Italien.) Die Anordnung folgt der Chronologie, beginnend mit Arbeiten von Cassirer (*Erkenntnisproblem I*, 1906; *Individuum und Kosmos*, 1927), Stadelmann (1929), Heimsoeth (1922, 1929) und Ritter (1927, 1939), über Gandillac (1942, dt. Übers. 1953), Seidlmayer, Apel (je zwei Aufsätze, 1953–1955) und Schulz (vier Bücher, 1957–1985) bis zu Jaspers' viel kritisiertem Buch von 1964, Rombach (1965, 1971), Jacobi und Dangelmayr (beide 1969) sowie Fränzki (1977). Cassirer und Rombach werden mit je acht Seiten am ausführlichsten behandelt, Seidlmayer ist nur eine halbe Seite gewidmet.

Benz gelingt es, ganz bestimmte Strukturen dieser Rezeption deutlich zu machen, insbesondere ihre Prägung durch Kant, Fichte und Hegel. Die Überschriften der vierzehn Paragraphen haben Thesencharakter; sie versuchen, die Position des jeweiligen Forschers auf den Begriff zu bringen. Diese Begriffe hätten manchmal noch genauer und souveräner definiert werden sollen. Cassirers Ansichten etwa werden zitiert, referiert und mit weiteren Zitaten (von Hoffmann, Jacobi, Löb, Hirschberger) angereichert; seine »Entwicklungsstadienhypothese« wird knapp erläutert (43), aber Benz' direkte Stellungnahme beschränkt sich auf Andeutungen (43 Fn. 13 u. 14). Erst allmählich wird Cassirers Rolle als Vorbild deutlich: Er liefert noch für Gandillac und andere die »grundlegenden Auslegungsmodelle« (57). Festzuhalten ist, daß die von Benz vorgelegten Ansätze gleichsam *ex negativo* Fragmente der Selbstermächtigung des neuzeitlichen Individualismus erahnbar machen.

³ In der mit zwei Buchseiten längsten Fußnote wird Alvarez' Jacobi-Rezension von 1970 referiert (85 ff. Fn. 160), etwas kürzer Gracias Buch von 1984 (4f. Fn. 10). Die Auseinandersetzung mit Blumenberg ist über das ganze Buch verstreut (82f. Fn. 155, 313f., 368f. Fn. 604, 377ff.). Vieles von dem Kleingedruckten ist einfach unbefriedigend. Was soll das lange *Phaidon*-Referat ohne jeden Hinweis auf Cusanus' Lektüre? (234f. Fn. 255) Was die Fn. 105 (162f.) zu Cusanus' Sprach- und Erkenntniskepsis? Da bleibt eine wichtige These von Senger kommentarlos stehen, gefolgt von einem Herold-Zitat, einem langen Zitat aus DI II 13 sowie Quellenbelegen.

Der zweite Teil des Buches zerfällt in drei lange Kapitel mit je zwei bis vier weiter unterteilten Paragraphen. Kapitel 1 enthält in der Hauptsache eine ausführlich kommentierte Neu-Übersetzung bestimmter Teile der *Docta ignorantia* (DI). Benz beginnt mit dem Prolog und Stücken aus dem ersten Buch (Kap. 2, 5, 6, 16, 17); über 80 Seiten (112–194) sind dem zweiten Buch gewidmet (N. 97–156, von N. 90–180; mit geringen Lücken), fast 40 Seiten (194–231) Teilen des dritten Buchs (N. 182–206). Dazwischen werden andere Stücke geboten, zum Teil lange Zitate aus *Apologia* (119ff.), *De venatione sapientiae* (204ff.), *Sermo XX* (222). Die übersetzten Passagen machen etwa die Hälfte des Haupttextes aus. Benz ist es durchweg gelungen, die vorhandenen deutschen Fassungen zu präzisieren.⁴ In den kommentierenden Passagen hält er sich stets nahe an seinem Text. In sehr beharrlicher und konzentrierter Weise erklärt er das Verhältnis des *unum maximum absolutum* zur *pluralitas contractionis*. In kurzen Schritten wird wiederholt, was Cusanus vom Einen sagt: *unum (absolutum)*, *maximum (absolutum)*, *abundantia* usw. (§ 1) Gründlich geht Benz der Aporie nach, wie Unvollkommenheit, Vergänglichkeit, Vielheit usw., kurz: *contractio* oder Negativität zustande komme (§ 2). Das Sein der Kreatur bzw. des Individuums bestimmt er mit Cusanus als *ab-esse*, Abhängig- oder Bild-Sein, bloßes Widerstrahlen (*relucere, resplendere*) des göttlichen Lichts, geradezu als »eine Art ›Abfall-Produkt‹ und Defekt« (121). Benz betont die Relevanz der Formel *forma dat esse rei*, in der man durchaus einen Grundsatz abendländischer Philosophie erkennen muß; wichtig ist seine Feststellung, damit werde die Subsistenz oder »Grundbeständigkeit« der Dinge keineswegs aufgehoben (121). Mit Cusanus: Zu behaupten, Gott sei die Washeit (*quiditas*) aller Washeiten, bedeutet, die Washeiten der Dinge zu konstruieren (*construere*; vgl. 123).

Damit sind bereits wichtige Punkte fixiert. Man mag, vielleicht ein wenig über Benz und Cusanus hinausgehend, fragen, wie denn das »begründen«, »stiften«, »verursachen« usw. konkret vor sich gehe (105f. u. 109). Cusanus' eigene Auskunft, das Sein der Kreatur sei oder stamme vom Absolut-Sein her (*ab esse absoluto*), »auf eine Weise, die nicht ausgesagt oder eingesehen werden kann« (*Apologia*), bleibt kommentarlos (112). Benz hätte auch verdeutlichen können, daß und wie Cusanus seinen »Gegenstand« mittels einer Fülle verschiedenartiger Anläufe und Ansätze einkreist.

Wie entsteht nun Differenz, wenn sie allein auf den differenzlosen Gott zurückzuführen ist? Dieser Grundfrage der cusanischen wie der neuplatonischen Philosophie (variiert 176) läßt Benz ein langes Zitat aus DI II 2 folgen (123–126) und erklärt anschließend, Cusanus wolle nicht sagen: Alles Geschaffene sei in seiner Singularität und Partikularität vollendet. Vielmehr versuche er, »folgenden schwer nachvollzieh-

⁴ Das kann die Verdienste etwa der Übersetzung von DI durch Wilpert und Senger (1964–1977) keineswegs schmälern. Benz gibt *contracte* durchweg mit »eingebunden« wieder (vgl. 11 Fn. 28) und setzt das deutsche Partizip »kontrahiert« in Anführungszeichen. Das führt bei »cum sit contractum, contrahit omnia« (DI II 5, n. 117) zu der unglücklichen Wendung: da jegliches »eingebunden« ist, »kontrahiert« es alles« (146). »Et ita modus essendi in anima mundi est« (DI II 9, n. 144) kann heißen: »Und solchermaßen ist es die Seinsweise der Welt in der Seele« (177), aber ebensogut auch: »Und so ist es die Seinsweise in der Weltseele.« »speculantes seu theorizantes« wird verkürzt zu »betrachtende« (278); aus »elementa« werden »Momente« (291).

baren Gedanken« verständlich zu machen: Die Kreatur vermag das Unendliche nicht in dessen Maß zu fassen, sondern nur »im Maße ihrer endlichen Aufnahmefähigkeit«. Für das Endliche mag das genügen; aber »vom universalen Blickwinkel betrachtet« (den Autor und Leser offenkundig doch einnehmen können) besage das: »Jedes Werden ist ein *Abfall* vom Ewigen zum Zeitlichen«, ein »*Herausfallen*« aus der absoluten Einheit ins kontrakte Eine (127f.). Das Individuelle entsteht aus einer unbegreiflichen »Vervielfältigung der Einheit ohne Vervielfältigung« (131). Wie ist das Eine in Allem Alles und überall nichts? Wie kann Gott in Vielem sein? Cusanus verlagert das Problem des *in esse* in den Mittelbegriff des Universums, in das *maximum contractum* als Medium, Vermittlung zwischen *unitas absoluta* und *pluralitas* (135ff.); wie Thomas von Aquin benutzt er die Metapher der Emanation (138f.). Benz verweist auf Plotin, der die Schwierigkeit des Sprachgebrauchs verdeutliche: Das Eine ist weder zeitlich noch räumlich vor den Vielen, sondern man muß paradoxerweise von einer »unentstandenen Entstehung« sprechen (142). Das Universum ist in jedem Einzelnen nach Maßgabe der jeweiligen *contractio* eben dieses Einzelnen (151). Für die Lehre vom wechselseitigen In-sein (DI II 5) zieht Benz den *Liber de causis* heran, sowie Eckharts *Sermo II* (155ff.). Der Intellekt kann nur erkennen, was schon *contracte* in ihm ist; indem er erkennt, entfaltet er eine Ähnlichkeitswelt (*mundus similitudinarius*) durch entsprechende Merkmale und Zeichen (161).

Als zentrales Lehrstück für Cusanus' Individualitätsverständnis behandelt Benz die drei *modi essendi*, den Ternar von Materie, Form und der Verbindung beider, bzw. von *possibilitas absoluta*, *actus universi* und *conexio* als *spiritus universorum* (163ff., 174, 189ff.). Jedes Individuum wird durch nichts anderes bestimmt als durch den Grad seiner Teilnahme an den drei Seinsweisen (193f.). In zwei Exkursen würdigt Benz Cusanus' Aufnahme und Korrektur der platonischen Lehre von der Weltseele: Es kann nicht gleichzeitig eine Einheit der unendlichen Form in Gott und eine Vielheit von Formen in der Weltseele geben (187). Der letzte Paragraph beschäftigt sich mit der Christologie in DI III (194ff.), besonders mit den bekannten Stellen über die *singularitas* als Grund der Zufriedenheit und Freude: Weil kein Individuum die Grenze seiner Art, seiner Gattung oder des Universums erreichen kann, ist jedes am besten so, wie es ist (198f.). Wie läßt sich die prinzipielle Disproportion überwinden (*nulla proportio infiniti ad finitum*)? Allein durch eine hypostatische Einung, die nur *einem* Menschen möglich ist, dem »Maximal-Menschen« als *medium* (223f. u. 228f.).

In Kapitel 2 erklärt Benz, wie alle psychischen Vermögen, besonders die Sinneswahrnehmung, »seinshaft und erkenntnismäßig im Intellekt antizipiert und grundgelegt« sind, letzterer aber in der göttlichen Vernunft seine Grundlage hat (232). Für diese von ihm recht treffend so genannte »ontologische Supposition« bringt er Passagen aus verschiedenen Texten der 1440er Jahre: DI III 5 (241), *De filiatione Dei* (242–259), *De genesi* (260 ff.), *De quaerendo Deum* (268 ff.), *De coniecturis* II 16 (289ff.) sowie aus Augustinus, *De trinitate* XI (296ff.). Er zeigt jeweils, wie der Weg von den ineffablen Individuen aus nicht dualistisch, sondern in Graden oder Stufen verläuft, welche als *sensus*, *ratio*, *intellectus* bezeichnet zu werden pflegen. Der in *De genesi* beschriebene Vokalisationsprozeß etwa führt in einer »gnoseologischen Aufwärtsbewegung« vom Schweigen über das Geräusch (*sonus confusus*) und den zu Buch-

staben, Silben, Wörtern, Reden formbaren Laut (*vox articulatis*) bis zum *conceptus*, bzw. von der »Individualitätsfülle« bis zur »Letztursächlichkeit« des Einen-Selben (262ff.). Anhand von *De quaerendo Deum* formuliert Benz die Analogie: So wie der *visus* unsichtbar ist, so kann auch der Name jener äußersten Vollkommenheit, die man mit *theos* meint, nicht geistig erfaßt werden, weil sie Voraussetzung aller Benennbarkeit ist. »Wie den »visibilia« [...] keine [...] Sehfähigkeit eignet, so den »rationalibilia« kein Verstandesvermögen, den »intelligibilia« keine geistige Einsicht und dem »intellectus« keine Gottesschau.« (274; vgl. 273ff.)

Kapitel 3 prüft die Frage: Gibt es »Ansätze zu einer Subjektivitätsphilosophie im cusanischen Denken?« (302) Benz sucht die von Cusanus nirgends systematisch abgehandelte Theorie der Sinneswahrnehmung nun auch inhaltlich zu rekonstruieren und als exemplarisches Erkenntnismodell zu fassen. Anhand von Stellen aus *Idiota de mente* (323ff., 346ff. zur Signifikationstheorie bzw. zur prinzipiellen Unerfaßbarkeit des *nomen praecisum*), *De visione Dei* (381ff.), *De venatione sapientiae* (395f.), nochmals *De quaerendo Deum* (397ff.) sowie aus Bonaventura (335f.) zeigt er, daß die *mens* gerade nicht produktiv, autonom, »gegenstandskonstituierend« usw. ist, sondern attentiv, assimilativ und stets auf die *mens infinita* angewiesen bleibt (319, 325). Mit diesem Argument kann Benz all die Versuche entschieden zurückweisen, die Cusanus zum Vorläufer oder Wegbereiter »neuzeitlicher« Modelle machen. Verhaltene Polemik richtet sich besonders gegen Stadler (1983) und Henke (1969), der, von Kant und vom Deutschen Idealismus geprägt, meint, alle Dinge (*res*, als Erkenntnisinhalte) sollen sich der produktiven *mens* angleichen (321f.). Jedoch kann, so Benz, keine Rede davon sein, daß die *mens* sowohl Gott als auch Welt umfasse. Der Geist ist nicht unendlich, sondern Bild, bloßes, zugleich ausgezeichnetes und besonderes Abbild des Urbildes; er ist nicht frei, sondern gebunden an Maß und Zahl (330, 389f., 405ff.).

Auch dieses Ergebnis ist festzuhalten. Zu dem komplizierten Verhältnis von Cusanus und Kant sei angemerkt, daß man mit einer Kantischen Brille auf der Nase, mit und nach dem Idealismus, wohl leicht der Versuchung erliegt, Cusanus zum Wegbereiter der Kantischen Revolution zu erklären (so etwa Gandillac; vgl. 58 Fn.). Mit vollem Recht wehrt Benz solche Konstruktionen ab. Unbeachtet bleibt dabei der Gedanke der Hypothese oder *coniectura*, der freilich in einer viel größeren Tradition bis hin zu Platon steht. Was den neuzeitlichen Dualismus von Subjekt und Objekt (307 Fn. 457), Leib und Seele usw. betrifft, der von Benz vage mit dem Namen Descartes verbunden wird (345), so ist daran zu erinnern, daß gerade Descartes den Anspruch auf Letztbegründung wiederholt, wenn er alle Klarheit und Deutlichkeit unserer Erkenntnis in der *veracitas Dei* verankert.

Im »Rückblick« (411–414) plädiert Benz gleichsam für eine doppelte und dreifache Rückbindung, eine andere Art von *religio*: Zurück mit allen voreiligen Vereinnahmungen! Zurück zu Cusanus selbst! Und zurück mit Cusanus zur (spät)antiken bzw. neuplatonischen Tradition! Damit ist erneut die Frage nach den großen historisch-systematischen Kontinuitäten oder Modellen aufgeworfen, d. h. nach Wiederholungen, Verschiebungen, Brüchen, Wiederaufnahmen, Umdeutungen. Denn was heißt überhaupt neuzeitlich? Was sich diesseits einer niemals genau bestimmten

Epochenschwelle befindet, muß Benz in einem ungemütlichen Dunkel lassen: »Das komplexe Programm neuzeitlicher Subjektivitätsphilosophien soll und kann an dieser Stelle nicht aufgerollt werden.« (99) Freilich nicht. Dennoch evozieren solche Formulierungen Fragen, die bei anderen Gelegenheiten aufgegriffen werden sollten: Was ist ein Programm? Gibt es so etwas wie ein Programm der Neuzeit? Wer hätte es geschrieben? Und ist es nur eines? Vor allem: Gibt es da wirklich eine Grenze, einen Bruch oder Schnitt? Wenn Benz etwa zu Fräntzkis Buch von 1972 schreibt: »Daß das Kriterium, an welchem eine derartige Auslegung Cusanus mißt, neuzeitlichen Interpretations-Kategorien entspringt, bedarf keiner Begründung . . .« (95), so möchte man fragen: Wirklich nicht? Es geht doch gerade darum, ob und inwieweit Cusanus eben diese »neuzeitliche Erkenntnis-konzeption« (295) historisch mitbegründet und sachlich mitverursacht hat! Denn daß er etwas bewirkt hat, steht außer Zweifel.

Benz glaubt den zentralen Fehler der Forschung erkannt zu haben; er will, wie jener Denker bei Camus, noch einmal von vorn anfangen. Mit vollem Recht kritisiert er diejenigen Interpretationstendenzen, die cusanische Impulse in übertriebener, überzogener Weise auf ihren Urheber zurückwenden. Aber in seinem Eifer, den genuinen Horizont und die viel moderateren Absichten des Cusanus freizulegen, scheint er mitunter zu vergessen, woran er selbst erinnert hat: Gadamers Hinweis auf die Notwendigkeit, die eigene Geschichtlichkeit mitzubedenken, um einer Vergangenheit in ihrer Alterität, ihrem *aliud* gerecht zu werden. Denn daß die zurückgewiesenen Cusanus-Forscher etwas geleistet haben, ohne das alle Rückbindung gar nicht möglich wäre, daß sie nämlich überhaupt mit Cusanus gerungen, Rezeption, Quellenforschung, Bildung von Theorien, Konjekturen, Korrekturen in Gang gebracht haben – das bleibt vielleicht etwas unterbelichtet. Ebenso, daß Cassirer, dessen prägende Rolle erwähnt wurde, seinerseits, wie eine ganze Reihe anderer Renaissance-Forscher, vieles dem kunstgeschichtlichen und kulturtheoretischen »Programm« der Warburg-Schule verdankt. Weitgehend ausgeblendet wird noch ein weiteres, äußerst schwieriges Erfordernis: eine Reflexion auf die Terminologie. Wenn Benz z. B. betont, der *rex regum omnium* (Cusanus' Umschreibung für Gott, in *De quaerendo Deum*) sei »schlechthin transzendent« (277), so fällt er selbst in späteren Sprachgebrauch und beschwört mit »modernem« Denken auch die ganze Begriffsgeschichte des Terminus herauf.⁵ Er sieht dieses gravierende Sprachproblem nur eher implizit und sucht es mit Hilfe zahlreicher Parenthesen und einfacher Anführungszeichen zu markieren (z. B. 161f.). Das zeigt berechnete Vorsicht an, läuft aber Gefahr, wie hinter Schleiern oder unter Glas zu sprechen.

⁵ Vgl. »transzendieren« (275). Der Terminus begegnet nur selten bei Cusanus (*Idiota de sapientia*, n. 28; *De possessis*, n. 15, n. 17; *intellectum transcendere*, n. 74). Das gilt auch für die bei Cusanus noch gar nicht vorkommenden Termini »Ontologie« und »Gnoseologie«, die Benz zwar durchweg gebraucht, aber nirgends erklärt. Sie werden nur allmählich deutlicher, in Wendungen wie: »ihrer Natur nach (ontologisch)« (175); »Die ontologische (nicht die räumliche oder zeitliche) Herkunft« (203) usw. Offenkundig meint Benz den wörtlichen Sinn, also etwa: »seinhaft, seinsgemäß« und »zur Erkenntnis gehörend«. Andererseits hat er einige etwas antiquiert wirkende Ausdrücke, etwa Komposita wie »Seinsgrenze« (124), »Seinswesenheit« (für *essentia*; 107), »Seinskonzeption« (121), »Seinsgeber« (121); und »nach cusanischem Dafürhalten« (226, 236, 258, 288, 370 u. ö.) ist Gott »stets sich selbig« (123) usw.

Doch derlei kritische Marginalien sollen nicht vom Kern ablenken. Das Buch trifft einen Nerv. Angesichts einer mit Recht als »höchst kompliziert«, ja »verwirrend« eingeschätzten Forschungssituation (19f.) bemüht sich Benz ernsthaft um ein Votum für eine gemäßigte, konservative Cusanus-Interpretation. Seine Stellungnahme hat Gewicht, weil sie auf hohem Problembewußtsein, gründlicher Textdurchdringung und ausgedehnter Literaturkenntnis beruht. Benz geht Cusanus-Texte durch, die man längst zu kennen glaubt. Er tut dies auf seine Weise, (scheinbar) unbeirrt, manchmal fast mit dem Rücken zum Leser. Er stellt vieles klar und arbeitet eine Diskussionsebene heraus, die man nicht mehr verlassen sollte. Das betrifft alle Themen, Felder, Motive bei Cusanus. Korrigiert wird die folgenreiche Verwechslung cusanischer mit nach-cusanischen Motiven einer Thematisierung des Individuellen. Insgesamt bewirkt Benz eine Ernüchterung. Cusanus ist nicht so modern, wie viele Enthusiasten gemeint haben (und, vor allem mit Blick auf die Projekte anlässlich des 600. Geburtstags, noch meinen werden). Er ist vor allem nicht auf so simple Weise modern. Eben deshalb bietet er ein erstaunliches, noch lange nicht ausgeschöpftes Potential an theoretischen Möglichkeiten.

Detlef Thiel, Wiesbaden

NORBERT FISCHER, *Die philosophische Frage nach Gott. Ein Gang durch ihre Stationen* Paderborn: Bonifatius-Verlag 1995 (AMATECA. Lehrbücher zur katholischen Theologie Band II). 496 Seiten.

Diese Monographie will ausdrücklich kein »Lehrbuch«, das eine philosophische Gotteslehre und damit ein definitives Wissen vermittelt, sondern ein »Lernbuch« sein, welches seinen Lesern die philosophische Frage nach dem Wesen und dem Dasein Gottes als eine allerdings notwendige Bestimmung des (geschichtlichen) Menschseins in wissenschaftlich vertretbarer Form darstellen und verständlich machen will (vgl. 15f., 22). Einerseits könnte man dieses Selbstverständnis als *bescheiden*, andererseits aber auch als *anspruchsvoll* auffassen: Die *Bescheidenheit* des Selbstverständnisses des Vf., mit diesem umfangreichen Werk kein »Lehrbuch« im herkömmlichen Sinne des Wortes vorlegen zu wollen, folgt aus seinem grundsätzlichen Philosophie-Verständnis, das als ein »existentiell-habituell« charakterisiert werden könnte und sich auf das sokratisch-platonische Grundverständnis von »Philosophie« beruft: Demzufolge ist Philosophie ein »liebendes Streben nach absoluter Wahrheit und glückselig machender Weisheit, nicht jedoch deren *Besitz*« (18). Die innerzeitlich unerfüllbare und daher von dem Wissen ihres Nicht-Wissens begleitete oder in diesem Bewußtsein gipfelnde Erkenntnissuche bzw. das fragende Ausgerichtetsein nach Gott als dem alles menschenmögliche Begreifen überragenden Absoluten, das der Vf. nahezu durchgängig mit dem systematisch allerdings unexpliziert bleibenden Begriff des »Unendlichen« faßt, ist nach der Überzeugung des Vf. der Inbegriff des (wahren) Philosophierens (vgl. 362), das daher ihm zufolge im Wesentlichen eine geistige Haltung bzw. Einstellung, nämlich die existentielle Offenheit und Empfangsbereit-