

habe sich G. an eine spirituelle Elite unter den Laien gewandt (S. 255). Es habe im Jahrhundert vor der Reformation eine Blüte der Laienfrömmigkeit gegeben (S. 256).

Der Leser erntet in diesem Buch die Früchte langjähriger Studien von Schriften G.s und anderer mittelalterlicher Theologen. Es enthält eine Fülle von Beobachtungen zur Predigtliteratur zu G.s Zeit und wertvolle Verweise auf Predigten seiner Kollegen. Die lebenden Kolumentitel verdeutlichen dem Leser, welchen Abschnitt aus welchem Kapitel er gerade liest. Darin aber, jederzeit den roten Faden festzuhalten, liegt nicht die Stärke der Vf: Nicht immer leuchtet ein, was sie als Parallelen zu G. nennt, wenn sie etwa mit Zitaten aus zeitgenössischen englischen Texten weit über den Kreis der Pariser Theologen und Protohumanisten hinausgreift oder wenn sie zum Vergleich mit G.s Position zur Lektüre der Bibel durch Laien auf Gerard Zerbolt von Zütphen hinweist (S. 38). Doch auch sonst ist sie geneigt, Übereinstimmungen mit Theologen zu konstatieren, die Gerson wohl nicht beeinflusst haben.

Die Vf. konzentriert sich einerseits nicht völlig auf Gersons Werke für Laien oder für deren Pfarrer. Sie informiert auch über Positionen spätmittelalterlicher Theologen, auf die G. in seinen volkssprachlichen Predigten und Traktaten nicht nachweisbar eingeht. Andererseits aber kommt doch auch die theologische Grundlage von G.s moralisierender volkssprachlicher Predigt nicht deutlich genug zur Sprache. Entwicklungen in G.s Denken, beispielsweise in der Prädestinationslehre (S. 115), diskutiert sie nur knapp. Von seinen Aussagen über Mystik ist zu spät die Rede. Eine andere Anordnung der Kapitel wäre dem Buch zugute gekommen. Als sechstes Kapitel kommen die Ausführungen über „De[n] mystische[n] Weg“ zu spät, weiter vorne wären sie am Platze gewesen. Den Ertrag von G.s Schriften ‚De mystica theologia‘ hat die Vf. nicht wirklich ausgeschöpft. Wiederholt zieht sie Theologen zum Vergleich heran, die nach G.s Zeit lebten (Biel, Geiler von Kaysersberg, Staupitz, S. 101, 106, 110). Geiler von Kaysersberg hätte sie besser nicht als einen G. gegenüber selbständigen Theologen, sondern als einen Rezipienten G.s dargestellt.

Bezugnahmen auf lateinische Werke G.s, die zur Erklärung seiner volkssprachlichen Predigten nötig sind, sind zuweilen zu kurz (zur Rhetorik: S. 33–35; zur Ekklesiologie: S. 38). Die Übersetzungen

sind nicht immer genau: ‚curiosa‘ sind nicht ‚useless‘, ‚singularitas‘ ist nicht ‚novelty‘, eine ‚muliercula‘ ist nicht ‚a young girl‘ (S. 186 f.). So lange keine kritische Ausgabe der Werke G.s vorliegt, sind Zweifel erlaubt an Aussagen wie der auf S. 268, Anm. 139, Thomas von Aquin und Bonaventura seien in den herangezogenen Predigten nur je zweimal zitiert. Weshalb sie nicht die kritischen Ausgaben von G.s Traktaten über mystische Theologie benutzt, die sie kennt (S. 319, Anm. 182), wird nicht deutlich.

Einen protestantischen Leser kann es irritieren, Aussagen bedeutender Theologen stets wieder in die Tradition eingebettet zu finden („and all orthodox theologians would have agreed with him“, S. 217). Eine besonders prominente Rolle spielt in der Argumentation der Vf. Thomas von Aquin. Stets erneut weist sie auf ihn hin (einmal sogar in der Abfolge Thomas von Aquin – Augustin – Thomas: S. 212). Sollte hier der Einfluß der päpstlichen Enzyklika „Aeterni patris“ vom 4. 8. 1879 nachwirken, die Thomas' Theologie zum Maßstab für römisch-katholische Wissenschaftler erhoben hat? Auf die wiederholten Bezugnahmen auf das II. Vatikanische Konzil erstaunen den Leser zuweilen. Der Leser fragt sich, was G. denn dazu verpflichtet haben soll, sich gerade mit den Aussagen des Thomas von Aquin zur Hoffart auseinanderzusetzen (S. 132). Auch Aristoteles erscheint zu häufig als der Maßstab schlechthin. Mindestens verkürzt formuliert ist eine Aussage wie die, das Konzil zu Basel sei schismatisch gewesen (S. 43). In einer Anmerkung (S. 273, Anm. 52) erläutert Vf. dazu, schismatisch sei es dadurch geworden, daß es den päpstlichen Befehl, sich aufzulösen, nicht befolgt habe. Andererseits wird zuweilen auch auf Luther und andere Reformatoren hingewiesen, ohne daß dem Leser deutlich würde, weshalb.

Amsterdam

Christoph Burger

Mark Stephen Burrows: *Jean Gerson and De Consolatione Theologiae* (1418). The Consolation of a Biblical and Reformation Theology for a Discordered Age (= Beiträge zur historischen Theologie 78), Tübingen (J.C.B. Mohr [Paul Siebeck]) 1991, 312 S., ISBN 3-16-145600-9.

Als Band 78 der renommierten „Beiträge zur historischen Theologie“ ist im Sommer 1991 die oben genannte Untersuchung von Mark Stephen Burrows, Do-

zenten am Wesley Theological Seminary in Washington, erschienen.

Es handelt sich dabei um die überarbeitete Fassung der theologischen Doktorarbeit gleichen Titels, die Burrows bei Karlfried Froehlich in Princeton eingereicht hat und 1988 veröffentlicht wurde.

Burrows begründet die Notwendigkeit seiner Arbeit mit einem einleitenden Forschungsbericht (chapter 1). Johannes Gerson (1363–1429), Kanzler der Universität Paris, *doctor consolatorius et christianissimus*, „Kirchenvater der deutschen geistlichen Schriftsteller des 15. Jahrhunderts“ (Moeller), hat zwar in der Tat in den letzten Jahren gesteigerte Beachtung gefunden. Doch sowohl die jüngeren Arbeiten von Ozment, Pascoe, Christoph Burger und Catherine Brown als auch die älteren von Schwab, Connolly und Combes haben entweder gar nicht die spätere Phase Gersons nach dem Konstanzer Konzil beachtet oder nicht hinreichend gewürdigt, vor allem nicht seine Schrift *De consolatione theologiae* (Ed. Glorieux, IX, 185–245) von 1418, die Burrows als das „centerpeace“ (Burrows, a.a.O., 14) dieser Schaffensphase ansieht. Burrows will diesem Mangel abhelfen. Er konzentriert sich dabei ganz auf diese eine Schrift, was den Vorteil hat, daß sie aus einer Fülle von Aspekten ausgeleuchtet werden kann. – Allerdings müßten auch andere, umfangreichere Werke der späteren Zeit (wie etwa die *Magnificat*-Auslegung) untersucht werden, um wirklich das Forschungsdefizit aufzufüllen.

Das Ergebnis Burrows' ist die These, daß Gerson mit diesem Werk einen nicht zu unterschätzenden Gesinnungswandel vollzogen habe. Gehen wir sein Buch durch:

Nach einem Überblick über die in Dialogform und in bewußter Auseinandersetzung mit Boethius verfaßte Schrift (ch. 2) betrachtet Burrows „Pedagogy and Theological Method: A Paideutic Approach to Theology“ (ch. 3). *De consolatione theologiae* ist kein abstrakter Traktat, sondern erstrebt die innere Formung (insofern Pädagogik) des Menschen, der, unabhängig von seiner Stelle in der kirchlichen Hierarchie, als *viator* verstanden wird. Auf der Suche nach *stabilitas* in seinem göttlichen Ziel, von Verzweiflung angefochten, ist er der Tröstung bedürftig. Dieser Aufgabe entsprechend bedient sich Gerson einer stark an der Erfahrung orientierten und der Bibel entlehnten Sprache, ohne (dies dürfte mehr zu betonen sein, als Burrows es tut) den Kontakt mit der scholastischen Disputation abzubre-

chen. – In der Tat handelt es sich bei der *Consolatio* um ein ausgesprochenes Werk spätmittelalterlicher Frömmigkeitstheologie.

Ch. 4 behandelt „Foundations of the Theological Task“. Die Bibel ist nach Gerson die alleinige Grundlage der Theologie, und zwar, wie Burrows im Widerspruch zu Oberman behauptet, auch die einzige Quelle ihres Inhalts. Der kirchlichen Tradition kommt nur Autorität in der Auslegung der Bibel zu. Sodann wird das Verhältnis der Theologie zur Philosophie und zur mystischen Theologie im besonderen betrachtet. Dieser letzte Punkt bedürfte freilich noch einer umfassenderen und tiefergehenden Aufmerksamkeit als Burrows ihm hat angeeignet lassen. Seine Parole einer „democratization“ der Theologie, die an die Stelle der mystischen Theologie trete, ist nicht hinlänglich begründet.

Ch. 5, das zentrale Kapitel von Burrows' Buch, geht über die Soteriologie. Hier, behauptet er, habe sich der stärkste Bruch mit den früheren theologischen Aussagen Gersons vollzogen. Gegenüber dem früheren *facere quod in se est* vertrete er die Unmöglichkeit des Menschen, auf seine eigenen Kräfte zu vertrauen. Da er ganz der göttlichen Allwirksamkeit unterworfen ist, kann es auch keine *praedestinatio post praevisa merita* geben. Das einzige, was der Mensch tun kann, ist Gott zu suchen. Gerade indem er an sich selbst verzweifelt, findet er alleine an Gott Hoffnung. So führt der Weg des *viator* durch Verzweiflung zur Hoffnung. Burrows sieht Gerson hier in einer sehr großen Nähe zu Luther (67, n. 22; 188, bei n. 107), die bisher noch nicht beachtet worden sei.

Ch. 6 gibt schließlich einen Einblick in Gersons Ekklesiologie. Die Kirche ist selber *in via*. Darum darf der Reformeifer sich nicht überstürzen; es muß Geduld angemahnt werden. Die Hierarchie wird nach dem Modell des Ps.-Dionysius Areopagita ontologisch-soteriologisch begründet. Wenn die gesamte Gemeinschaft gefährdet ist, hat das einzelne Glied keine Rechte ihr gegenüber. Burrows zeigt plausibel, daß diese Ausführungen sich auf den hussitischen apokalyptischen Reformeifer beziehen, und daß der *doctor christianissimus* darin eine postume Rechtfertigung der Verbrennung des Johannes Hus in Konstanz geben möchte.

Abschließend (ch. 7) fordert Burrows noch einmal eine „reorientation of Gerson studies“.

Als besonders verdienstvolles Ergebnis von Burrows' Forschungen kann genannt

werden, daß er die positive Rolle der Verzweiflung und die lineare Dialektik im Heilsweg *per desperationem ad spem* herausgearbeitet hat. In der Tat ist die bisherige Spätmittelalterforschung noch zu sehr von einem solchen Verständnis der Heilungewißheit nach Ecclesiastes 9,1 beherrscht, daß die Stellung des Menschen zwischen Furcht und Hoffnung nur als „oscillation“ (Oberman) verstanden werden kann und nicht als zielstrebige Entwicklung von der Furcht zur Hoffnung.

Jedoch soll auch nicht verschwiegen werden, daß Burrows' Arbeit nicht wenige Ungenauigkeiten, Widersprüchlichkeiten und Fehler enthält. Um sich nur auf seine Hauptthese zu konzentrieren:

Gerson hat mit der *Consolatio* keine Wende in seiner Theologie vollzogen. Dieselbe Auffassung von Heilsweg des Menschen hat er z.B. schon in einer frühen Trostschrift wie *De remediis contra pusillanimitatem* (spätestens von 1405) vertreten. Der Mensch soll alleine auf Gott vertrauen und ihn um Gnade anbeteln. Burrows geht viel zu wenig auf die Beziehungen zwischen den einzelnen Werken Gersons ein, um solche Übereinstimmungen zu entdecken. Sein Beleg für die frühere Position Gersons sind alleine zwei Passagen aus *De vita spirituali, aegritudine et morte animae* (Glorieux III, 113 f., 117 f.) von 1402, wo er lehrt, daß es dem Menschen durchaus möglich sei, sich auf die Gnade vorzubereiten. Die Aufgabe die sich der Gerson-Deutung stellt, ist erst dann scharf gesehen, wenn man bemerkt, daß Gerson zugleich die Erfüllung konkreter bürgerlicher Pflichten (in *De vita*) und das Betteln um Gnade (in *De remediis*) als *facere quod in se est* hat bezeichnen können. Er verläßt nie den Raum einer durch diesen Gedanken bestimmten Theologie. Auch in der *Consolatio* betont er die Notwendigkeit von Verdiensten und das Vermögen des freien Willens, der nach traditionell aristotelischem Muster in die Allwirksamkeit Gottes eingebunden ist.

Damit ist aber auch die Deutung, die Burrows von Gersons „neuer“ Theologie gibt, in Frage zu stellen. Das betrifft auch die von ihm behauptete Vorwegnahme Luthers. Er berücksichtigt gar nicht, daß das Verhältnis zwischen Gerson und Luther anhand der *Consolatio* von Alphons Viktor Müller bis zu Walter Dress schon eine intensive Diskussion erfahren hat. Es wird nötig sein, Gersons Orientierung an der Hochscholastik (Bonaventura, Thomas von Aquin) und die bisher in der Forschung anerkannte zentrale Stellung seiner bereits 1402 entworfenen mystischen

Theologie gebührend zu beachten. Dort lehrt Gerson nämlich die Existenz eines unzerstörbaren Seelenvermögens, der *Synteresis*, kraft dessen der Mensch die geschuldete Demut vor Gott aufbringen kann.

So eröffnet die Arbeit von Mark Burrows, kritisch gelesen, erst recht die Notwendigkeit einer zusammenhängenden Interpretation der komplexen Theologie Gersons.

Nürnberg-Brunn

Sven Grosse

*Josef Stallmach: Ineinsfall der Gegensätze und Weisheit des Nichtwissens.* Grundzüge der Philosophie des Nikolaus von Kues (= Buchreihe der Cusanus-Gesellschaft), Münster (Aschendorffsche Verlagsbuchhandlung) 1989, 9, 208 S., Ln. geb., ISBN 3-402-03493-X.

Es gibt Monographien, die für eine Zäsur in der Forschung stehen. Durch das vorliegende Buch wird eine solche gezogen, da es die Geister scheiden dürfte. Um es vorwegzunehmen: die vorliegende Abhandlung gehört nach meinem Dafürhalten einer Epoche der Cusanusinterpretation an, die ausklingt, um nunmehr moderneren Fragestellungen Platz zu machen. Deren Paradigmen formieren sich denn auch allmählich. Ein solcher Versuch, der bezeichnenderweise von der traditionellen Forschung weitgehend mit Unverständnis aufgenommen worden ist, kann bspw. in den Cusanusreflexionen T. Borsch's gesehen werden. (N. Fischer, in: AZPh 17.2 1992, 96–101) Die beiden Arbeiten machen nicht allein den veränderten methodischen Zugriff sinnfällig, sondern vor allem den dahinter aufleuchtenden Begriff von Philosophie überhaupt. Es zeigt sich eine Entwicklung, für die die ältere Forschung, welche bspw. die „ontologische Differenz“ (Stallmach, S.96) noch immer als *ihre* Frage angesehen hat, zu eng geworden ist. Freilich wird auf den Ergebnissen dieser Forschergeneration aufzubauen sein, aber das ehrfürchtige Verharren vor der ontologischen Konstruktion wird nicht wiedergewonnen werden können. Man kann heute, in den Zeiten der analytischen Philosophie und der freilich ausklingenden Frankfurter Schule – es mag dies als eine vergängliche „Mode“ abgetan werden oder nicht – nicht mehr so unbeschwert über Ontologie räsonnieren, wie noch vor wenigen Dezennien, als ein solcher Diskurs unter dem geistigen Patronat eines M. Heidegger noch hohen