

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. Borsches 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

Wiedererkennungswert besaß. Solch fast schon okkulte Übereinstimmung ist seit Längerem unter den Philosophen angekündigt. Das Raunen im Jargon des Seins hat seinen Kredit allmählich aufgezehrt. Diesem Faktum wird sich auch die traditionelle Cusanusforschung nicht länger verweigern können.

Indem nun Stallmach seine Arbeit unter des Begriffstriplet „Einheits-, Seins- und Geistmetaphysik“ stellt, zeigt er nur zu deutlich an, daß er sich und die Behandlung seines Themas in den Binnenraum von ontologischen Voraussetzungen stellt, die diesem Jahrhundert entspringen und selbst nicht mehr hinterfragt werden. Stallmachs Korrektur, wonach „jede Einheitsmetaphysik auch Seinsmetaphysik und jede Seinsmetaphysik in gewissem Sinne zugleich auch Einheitsmetaphysik ist“ (S. 92), meint vielleicht, mit der von J. Koch aufgerichteten Opposition, fertig zu werden, indem sie deren innere Abhängigkeit voranstellt. Letztendlich jedoch verbleibt die gebotene Lösung in der ausgezogenen ontologischen Bahn. Zudem ist die von Koch aufgestellte Alternative nie sonderlich produktiv gewesen.

Überdies kommen die Begriffe „Sein“, „Einheit“, „Vielheit“ etc. bei Stallmach beängstigend unhistorisch daher, so daß dem Leser eine präzise philosophiehistorische Verortung der Philosopheme und Theologeme nahezu unmöglich ist. Dies hat u.a. zur Folge, daß Bedeutungsänderungen marginalisiert und Perspektivenwechsel in der Handhabung von Begriffen, wie z.B. eben den des „Seins“, nicht näher analysiert, sondern bestenfalls nebeneinander gestellt werden, so, als könne es damit keine andere Bewandnis haben. Der Seinsbegriff ist jedoch allem aufgerichteten Schein zum Trotz kein Konstrukt, das seine Stringenz allein aus sich selbst bezöge, sondern ein mehr oder weniger gut abgestimmtes Konstrukt abgezwckerter Erweisabsichten, die auf universale Geltung aus sind.

Bei Stallmach sind die von Cusanus den traditionellen Begriffen angesonnenen intentiones auctoritatis nun leider nicht kritisch-distanziert mitgedacht worden, etwa anhand von herausmodellierten Denkstrukturen, die in ihrer Abhängigkeit aber auch in der Differenz zur Tradition kenntlich gemacht sein müßten. Stattdessen erscheint die cusanische Systematik hier als etwas, das selbst keiner Rechtfertigung mehr bedarf, weil der Text sie zu autorisieren scheint. Ein abschildernder Gestus muß folgerichtig die Oberhand gewinnen, obgleich näher besehen

die dabei reklamierte Textneutralität aufgrund des interpretativen Korsetts bereits empfindlich aus der Balance geraten ist. Zwar apostrophiert Stallmach Cusanus als einen Problemdenker (S. 92), und dies zurecht wie ich meine, aber von den daraus resultierenden Spannungen, die den Entwurf elektrisieren und die er auszuhalten hat, ist in der Interpretation kaum etwas zu bemerken. Daher vermag Cusanus bestenfalls besser *erklärt* zu werden, aber der Entwurf wird darum nicht wirklich *verstanden* werden können. Man kann heute nicht mehr so tun, als sei es nahtlos möglich, wie Cusanus zu denken! Die Chronistenpflicht darf den Geist eben nicht an sogenannte *ewige* Fragen, wie die nach dem Sein, gefangen geben, da ansonsten nur der schlechtere, weil harmonisierende, Nacherzähler bleibt. Wenn man die Maxime „Denken heißt unterscheiden“ ernst nimmt, dann müssen am Werk des Cusanus die Brüche und Aporien, die gedanklichen Vorstöße und Rückzüge und vor allem die oft untergründigen Neubelegungen traditioneller Begriffe zum Vorschein kommen, die erst eigentlich das intellektuelle Profil des Denkers *in der Zeit* konturieren. Stallmach sieht sich dagegen in der Pflicht, den vermeintlich systematischen Kern an der cusanischen Lehre herauszuarbeiten, was unbestritten ein nötiger rekonstruktiver Schritt ist. Leider wird vergessen, daß die Rekonstruktion auch immer die *konstruktive Distanz* einschließt, die stets mit zu reflektieren ist, wenn nicht panegyrische Glätte erzeugt werden soll.

Daß Stallmach solchen Verkürzungen bisweilen nicht widerstanden hat, läßt sich belegen, so z.B., wenn man sich seinen Umgang mit Thomas von Aquin oder Meister Eckhart anschaut. Beide erscheinen hier wie bruchlos integrierbare Protagonisten eines *imaginären Denkkontinuum*s. Insbesondere die Forschungen zu Eckhart, ja zur deutschen Dominikanerphilosophie nach Albert dem Großen, haben inzwischen derart revolutionierende Erkenntnisse zu Tage gebracht, daß man die Pauschalisierung Eckharts als „Einheitsmetaphysiker“ (S. 90) einfach nicht mehr akzeptieren kann (s. B. Mojsisch, Meister Eckhart, Analogie, Univozität und Einheit, Hamburg 1983). Leider ist seit der Studie von H. Wackerzapp das Verhältnis von Eckhart und Cusanus nicht wieder so umfassend untersucht worden. Eine neue Arbeit zu diesem Thema täte unbedingt not. Aber die notwendigen Vorklärungen bezüglich des Verhältnisses von Cusanus und Thomas von Aquin, wie

sie K. Jacobi, K. Flasch, W. Schwarz u.a.m. bereits erbracht haben, finden bei Stallmach keinen Eingang.

Man wird sicherlich konstatieren können, daß Cusanus, wohl unter dem Eindruck der schwergewichtigen Ockhamschen Kritik am Platonismus, Eckharts Zutrauen, daß der gelassene Mensch sich auf den göttlichen Grund hinzureflektieren vermag, nicht mehr zu teilen vermochte. Wenn es für Cusanus doch noch eine ontologisch verbürgte Wahrheit gab, dann war diese jedenfalls nicht mehr erkennbar. Im Gegensatz zu Stallmachs Annahme, daß Cusanus mittels dieser Reflexionskultur die Einheits-Vielheits-Ontologie gesichert hätte, bleibt festzuhalten, daß er diese bis an die Grenze ihrer Belastbarkeit auflockerte. Cusanus hat dem ockhamschen Skeptizismus gegenüber den Entitäten nicht abschütteln können, obgleich er diesen mit neuplatonischen, und in dieser Hinsicht eben auch erprobten Mitteln, zu neutralisieren suchte. Die changierende *docta ignorantia* verrät dabei ungewollt viel von dieser hintergründigen Spannung, die sich seit der linguistischen Krise im 14. Jh. auch bei Cusanus wiederfinden sollte. Dabei hat er zudem ausgiebig die „vernünfticheit“, d.h. die Intellekttheorie Eckharts, rezipiert, die auf der unmittelbaren Verbindung von Schöpfer und menschlichem Geist aufruhet. Ich glaube indes nicht, daß die Geistphilosophie des Cusanus entgegen seiner eigenen Absicht – wirklich mit der Einheits-Vielheits-Metaphysik kompatibel gemacht ist, sondern daß erstere diese untergräbt und als konjekturale Wahrheit ontologische Gewißheit, die nur aus einem absoluten Wissen gezogen werden kann, in Wahrheit hintergeht. Dem eingezogenen ontologischen Korsett fällt die Aufgabe zu, den Bruch verhindern. Dabei wird es allerdings in sich selbst brüchig. Cusanus hat angenommen, mit Hilfe der ontologischen Konstruktion doch noch eine zweifelsfreie Wahrheitsebene sichern zu müssen, die jedoch nur noch als ein Negativum zu haben ist, das sich letztlich auch wieder nicht als Unbedingtes darstellen läßt. Kaum außerhalb allen reflexiven Zugriffs gestellt, bestätigt es diesen, indem die Reflexion als Voraussetzung anerkannt bleiben muß. Es verbirgt sich darin auch eine Inkonsistenz, welche dem Modell mutmaßender Erkenntnis, die angelegte metaphysikkritische Spitze abbricht. Da das diesen Riß überbrückende Indifferenzabsolutum aber so gleich in der Gefahr steht, relativ beliebige Inhalte zu transportieren, muß Cusanus

diese Leerstelle sogleich mit seinen Intentionen, positiven Aussagen also, auffüllen, die ihn hinwiederum an die zunächst stillgestellte Reflexion zurückbinden. Was also Cusanus *gewollt* haben mag, ist das eine, was er aber *begrifflich auszuführen* im Stande war, ist mit jenem nun keineswegs identisch. Es ist ein Grundmangel der vorliegenden Untersuchung, diesen Gegensatz nicht einmal wahrgenommen geschweige denn aufgeklärt zu haben. Indes arbeitet sich das Spätwerk des Cusanus an diesem innertheoretischen Gegensatz augenscheinlich ab. Dabei nun treibt interessanterweise der cusanische Platonismus über den Platonismus der Normalscholastik hinaus, ohne freilich die grundlegenden Aporien dieses Denkansatzes letztlich verlassen zu können. Das mittels der *coincidentia oppositorum* gebildete Identitätsabsolutum kaschiert zwar in einem unreflektierten Einerseits und Andererseits die auftretenden Spannungen, worin Interpretieren wie E. Fränzki oder D. Pätzold schon einen rudimentären Hegelianismus heraufdämmern sahen, aber diese gelangen nicht zu wirklichem Austrag und werden darin allenfalls zeitweise paralysiert. Cusanus windet sich hier innerhalb der Vorgaben des Hen-Pantha-Denkens – für den Übergang von Schelling zu Hegel hat D. Henrich dessen neuralgische Punkte präzise angegeben –, ohne daß man freilich sagen kann, er hätte dessen aporetische Struktur in das Werden Gottes auflösen können.

Stallmach läßt, da er zu eindimensional recherchiert, in seiner Interpretation aus, daß Cusanus, obgleich Platoniker, eben auch Kritiker jenes Platonismus ist, der glaubte, zugunsten des Allgemeinen das Singuläre rigoros aufopfern zu müssen. Cusanus folgt zwar dem anselmianischen *sola-ratione*-Gebot, aber in der Auffassung des Platonismus trennen sich die Denkwege. Indem Stallmach sich hauptsächlich auf die Inkommensurabilität von Gott und Geschöpfen konzentriert, übersieht er, daß Cusanus dem Schritt, wonach Gott nicht das Seiende ist, einen weiteren folgen läßt, der das göttliche Wesen *unmittelbar* in die geschöpfliche Singularität einfließen läßt. Somit wird das Singuläre wesentlich und als ein Singuläres mit bereits monadenhaften Zügen angesehen. Es erscheint nunmehr als ein unendlich Individuelles oder individuell Unendliches (*De docta ignorantia* II,5). Cusanus versucht dies u.a. noch in seiner wohl eigenwilligsten und abstraktesten Begriffsbildung, dem *non-aliud*, festzuhalten. Daß dann der Gottesbegriff in seiner

Form- und Wirkursächlichkeit folgenreich wird, übersieht Stallmach zwar nicht (S. 6 et passim), aber der somit aufgehäufte philosophisch-theologische Zündstoff, der bspw. Eckhart 1329 die Verurteilung wegen Häresie eintrug, wird nicht thematisiert. Indes, das Problem ist nicht damit aus der Welt, wenn von Cusanus mit hörbarem Aufatmen der Ruch des Pantheismus genommen werden kann, wobei zu sagen ist, daß Pantheismus eben nicht die simple Einheit von Gott und Welt sondern nur deren tendentielle Annäherung ist, was Spinoza, Schelling, Hegel und Feuerbach noch gut wußten. Cusanus folgt konsequent dem boethianischen „forma dat esse“, mit all den daraus sich ableitenden Determinismusproblemen, wie ihn ein so auf Gott angewandter Monismus nun einmal mit sich bringt. Er ist hier eben gerade nicht von Eckhart und der deutschen Albertschule unterschieden, wie Stallmach glauben machen möchte. Dagegen steht er mit diesen in deutlicher Opposition zu Thomas von Aquin, was Stallmach glättet (S. 67f.). Was Cusanus freilich von Eckhart unterscheidet ist, daß er sich letztlich auf die Minimierung von Irrtümern im Namen der *docta ignorantia* beschränkt und auf eingreifendes, gesellschaftsveränderndes Denken weitgehend verzichtet. Der cusanische Fortschritt in der Reflexionskultur, oder der Philosophie des Geistes, wie Stallmach es nennt, bleibt, trotz der Einbeziehung des Laien, akademischer Natur. Eckhart orientiert hingegen stark auf die aktive Nächstenliebe, die Tathandlung, um es mit Fichte zu sagen (Verurteilungsbulle prop. 13). Cusanus fällt, was die soziale Dimension des Rigorismus eines Eckhart anbelangt, deutlich hinter diesen zurück.

Des Cusanus' Rehabilitierung von Singulärem, die u. a. G. v. Bredow immer wieder herausgestellt hat, bedingt zudem, daß die Erkenntnis bei den Sinnen ihren Ausgang nimmt. Damit ist weder die Abstraktion unter Absehung vom Einzelnen (Aristoteles) noch die Erkenntnis durch Wiedererinnerung (Platon) möglich. Stallmach konstatiert dies, ohne jedoch die destruktive Kraft zu betrachten, die in der neuen Würde des Singulären verborgen ist und die Cusanus in seinem Erkenntnisbegriff nicht aufgeben und trotzdem bändigen will. Demgegenüber ist Stallmach fast durchgängig damit befaßt, die Momente des Transzendierens im cusanischen Konzept aufzusuchen, um sie gegen die Immanenzsetzung von Gott und Geschöpf stark zu halten und somit zu

majorisieren. Wie weit sich indes die cusanische Erkenntnislehre von der Ontologie abgelöst hat, belegt der Umgang des Cusanus mit Zeichen. Um dies begrifflich einzufangen, dafür erweist sich Stallmachs interpretatorisches Raster allerdings als viel zu grob, denn dies hieße nicht weniger, als den ontologischen Horizont verlassen zu müssen (T. Borsche, Was etwas ist, München 1990, 211–218).

Alles in allem wird man festhalten müssen, daß Stallmachs *rekonstruktiver* Versuch, das Denkprofil des Cusanus zu skizzieren, an sich gewiß lobenswert ist. Ein solcher straffer Überblick lag bisher nicht vor. Gleichwohl ist zu konstatieren, daß sich die philosophiehistorischen Mittel als nicht ausreichend erweisen, die Widersprüchlichkeit dieses *Übergangsdenkens* herauszuarbeiten. Wenn jedoch dem Denken des Cusanus Züge musealer Klassizität angesonnen werden, dann muß er uns letztlich gleichgültig werden.

Berlin

Norbert Winkler

*Bernhard Neidinger: Das Dominikanerkloster Stuttgart, die Kanoniker vom gemeinsamen Leben in Urach und die Gründung der Universität Tübingen. Konkurrierende Reformansätze in der württembergischen Kirchenpolitik am Ausgang des Mittelaltages (= Veröffentlichungen des Archivs der Stadt Stuttgart 58), Stuttgart (Verlag Klett-Cotta) 1993, 180 S., kt., ISBN 3-608-91619-9.*

Das 15. Jahrhundert zählt zu den unstrittensten Epochen der Kirchengeschichte. Glauben protestantische Autoren ausgehend vom Periodisierungsschema „formatio-deformatio-reformatio“ dieses Säkulum in den dunkelsten Farben, als Höhepunkt des Verfalls zeichnen zu müssen, um die Reformation von 1517 und in ihrem Gefolge die Kirchenspaltung als absolut notwendig erweisen zu können, so fühlten sich katholische Forscher bemüßigt, das 15. Jahrhundert als Blütezeit von Kultur, Kirche, Frömmigkeit und Wissenschaft darzustellen, welche durch die absolut überflüssige reformatorische Revolution zerstört worden sei. Kein Geringerer als Johann Adam Möhler (1796–1838) vertrat in seinen berühmten „Betrachtungen über den Zustand der Kirche im fünfzehnten und zu Anfang des sechzehnten Jahrhunderts in Bezug auf die behauptete Nothwendigkeit einer, die bestehenden Grundlagen der Kirche verletzenden Reformation“ (ThQ