

Seine Streitbarkeit trug Falkenberg bereits 1406 einen von Matthäus von Krakau (dem Beichtvater König Ruprechts) angestregten Haeresieprozeß und seine Vertreibung aus Krakau ein, doch war Haeresie ihm damals so wenig nachweisbar wie 1416–1418: Für die Zeitgenossen bestand sein Vergehen in politischer Unverschämtheit, und so kam er nach Vermittlungsbemühungen Papst Martins V. durch bloßen Widerruf der politischen Irrtümer aus langjähriger Haft in Rom frei.

Erörterungen über den Haeresiebegriff stehen im Mittelpunkt der zeitgenössischen Debatten; Bockmann zeigt dessen verschiedene Aspekte in der offiziellen Anklageschrift gegen Falkenberg (aus der allein bisher die Thesen der „Satira“ bekannt waren) und in den Schriften von Paulus Vladimiri und Stanislaw von Skalbmierz als den führenden politischen Berater Wladyslaw Jagiello auf. Ferner zieht er die Traktate der Verteidiger Falkenbergs auf dem Konstanzer Konzil heran. Diese gehörten sowohl der deutschen als auch der französischen Nation an und waren z. T., wie Konrad von Urbach, gleichzeitig Verfasser von Rechtfertigungsschriften für den Deutschen Orden, den man durch den Falkenbergprozeß in seiner Existenz bedrohen und dem man das Schicksal der Templer bereiten wollte. Mehrfach gelangt Bockmann zu einleuchtenden neuen Lösungen in Datierungs- und Zuweisungsfragen und kann auch die innere Haltung der Zeitgenossen zu Problemen der Heidenhilfe in Kriegen zwischen Christen, zu Fragen der legitimen Missionierung und des echten oder vorgetäuschten Christentums belegen. Die Rivalität zwischen katholischer und orthodoxer Kirche in den Missionsgebieten wird ebenfalls berührt.

Wie Vf. darlegt, war der Haeresiebegriff in der Spätzeit des Konzils von Konstanz bereits so vielfältig interpretierbar und zu manipulieren, daß er als Waffe gegen Kontrahenten zu versagen begann. Doch bedienten sich seiner die in der politischen Propaganda fortschrittlicheren, weil der Konzilsbewegung nahestehenden und auf sie setzenden polnischen Theologen ebenso wie die Traditionalisten. Der Deutsche Orden war in seiner Haltung starr und setzte auf herkömmliche Beeinflussungsmittel wie Ausschreiben, Plakate und die Argumentation mit alten Privilegien, was auf die Adelskreise, aus denen er sich rekrutierte, seine Wirkung auch nicht verfehlte. Zur Selbstverteidigung auf dem Konzil genügte dies jedoch nicht mehr. Den Generalprokuratoren blieb es überlassen, den Orden hiervon zu überzeugen und fremde Gelehrte für die geistige Auseinandersetzung mit Polen heranzuziehen.

Letztlich entschied jedoch nicht theologische Argumentation, sondern der Personalwechsel auf dem Stuhle Petri noch einmal zugunsten des Ordens: mit dem Ende des Konzils und dem Scheitern der polnischen Appellation war Propaganda dieser Art der Boden entzogen. Diese wechselseitigen Bedingtheiten herausgestellt und das zufällig in den Papieren Konrads von Urbach erhaltengebliebene Exemplar der 1418 zur Vernichtung verurteilten „Satira“ in einer gründlich kommentierten, mit Nachweis der Bibelzitate versehenen kritischen Ausgabe allgemein zugänglich gemacht zu haben, ist verdienstvoll. Die Arbeit dürfte auf geistes- und religionsgeschichtliche Untersuchungen sehr anregend wirken. Sie stellt außerdem einen wichtigen Beitrag auch zur Geschichte der Bettelorden dar, die deren internationale Verflechtungen berücksichtigt. Offen bleibt der Zusammenhang der „Satira“ mit früheren von Dominikanern vertretenen papalen Theorien.

Göttingen

Eva Gießler-Wirsig

James E. Biechler: *The Religious Language of Nicholas of Cusa* (= American Academy of Religion Dissertation Series 8). Missoula, Montana (Scholars Press) 1975, VIII und 240 S.

Die Arbeit unternimmt den originellen Versuch, durch Interpretation seiner *Sprache* zum Verständnis der *Person* des Nicolaus von Kues beizutragen. Dies spielt auf einer zweifachen Ebene: Biechler geht aus von der Frage, die die Biographen seit jeher beschäftigt, wie der Frontwechsel des Nicolaus auf dem Basler Konzil von der konziliaristischen zur päpstlichen Partei zu verstehen sei. Das andere Faktum,

das angesichts der Größe seines Gedankens Verlegenheit bereitet, des Cusanus nicht nachlassendes Interesse an der Kumulation einträglicher Ämter auf seine Person, sieht Vf. in den größeren sozio-kulturellen Zusammenhang der Zeit und Umwelt eingebettet.

Sich die Wahrheit des Satzes, den Petrus im Hof des Pilatus zu hören bekam – „... denn deine Sprache verrät dich“ –, methodisch vorzugeben, ist zweifellos ein starker Ansatz dieses Buches. Die Frage nach der inneren Notwendigkeit, nach den Wurzeln von Denk- und Handlungsweisen jedoch ist stets in Gefahr, im Horizont des Psychologischen zu verbleiben. Beschreiben- und Erklärenwollen laufen dann ineinander, das Ende ist eine moralische Apologie. Wir müssen kritisch fragen, ob Vf. dieser Gefahr immer entgangen ist.

Mit Biechlers Worten ist der Gegenstand seiner Untersuchung „the mutual and complex interaction of experiential knowledge and religious conviction in the life and works of Nicholas of Cusa“ (S. 3). Diese ist uns nur im Medium der Sprache zugänglich. Da aber ein sprachlicher Komplex laut Vf. eine Symbol-Welt ist, gibt er seine Bedeutung nur in ständiger Bezugnahme auf die Welt der Ereignisse her. Aus diesem Grund versuche die vorliegende Arbeit an erster Stelle „to situate Cusanus within the context of his active engagement in social and political affairs“ (S. 4). Dies unternimmt Kap. I unter dem Titel „Crisis of Identity“. Hier macht Vf. zunächst (S. 7–11) deutlich, daß der nach 1437 vollzogene Frontwechsel „from conciliarism to papalism“ schon vom Studiengang des Cusanus her nur als ein wirklicher Standortwechsel, als eine grundsätzliche Neuorientierung seines ganzen Lebens verstanden werden kann. Der folgende Unterabschnitt über „Humanistic Influences“ (S. 11–18) trägt drei Aspekte bei. 1. Das Zusammentreffen der Anhäufung von Benefizien und einer ebensolchen von Handschriften ist kein zufälliges, denn „his search for a humanist identity was intimately related to his social and economic advancement“ (S. 14). Humanistische Bildung konnte der Weg zu Einfluß und Wohlstand sein, wie das Beispiel berühmter Humanisten zeigt. Gleichwohl ist 2. das Zeitalter der Renaissance das Zeitalter des aufblühenden Individualismus (Burdckhard) auch in ökonomischer Hinsicht. Die beginnende Geldwirtschaft stärkte den Wettbewerbsgeist und führte ein erhöhtes Gefühl persönlicher Unsicherheit mit sich (v. Martin) sowie 3. eine Geisteshaltung, die nicht nur wirtschaftliche Realitäten sondern auch die Wissenschaften und Künste einem rationalen, kalkulierenden Denken unterwarf, für die die Welt in einer Reihe mathematischer Gleichungen darstellbar war. Die „geometrische Gott-Sprache“ des Cusaners in *De docta ignorantia* sei hinreichender Grund, ihn mit dieser Seite der humanistischen cultura in Verbindung zu bringen. Der Abschnitt „Cusanus and the Greeks“ (S. 18–27) erinnert an die (auch) humanistischen Beweggründe für die Reise des Cusanus nach Konstantinopel, an die Begegnung der italienischen Humanisten mit dem Neuplatonismus Proclus'scher Prägung über Pletho und Bessarion, an das Aufkommen des Themas von der Universalreligion durch persönliche Begegnung mit dem Islam. „What Nicholas discovered in Constantinople set the course of the rest of his intellectual life“ (S. 22). Der Abschnitt „The New Vision“ (S. 27–36) spricht aus, worauf die drei vorhergehenden, jeder aus einer anderen Richtung, hinführten: Die Reise nach Konstantinopel bedeutet einen Wendepunkt im Leben des Nicolaus von Kues. In den Jahren zwischen 1436 und 1440 sieht Vf. ihn eine Art Identitätskrise erleben, „an adjustment of personality“ (S. 27). Die geordnete Welt von *De concordantia catholica* bekam Risse, als Nicolaus mit Basel brach und auf die Seite Eugenius' IV trat, sein Verhalten nicht mehr mit der alten Theorie in Einklang stand. Nicolaus' Suche nach einer einheitlichen Schau der Wirklichkeit (a unified vision of reality) sei daher mehr in Begriffen der Intensität als mit solchen der Dauer zu interpretieren. Von daher müsse man den dramatischen Charakter des in *De docta ignorantia* berichteten Schiffsereignisses verstehen. Nicolaus beschreibe dieses Erlebnis als eine Art persönlicher Krise, und indem er dies in Anklang an des Apostels Paulus „seventh heaven“ experience tue, zeichne er es mit der zugleich moralischen und intellektuellen Autorität göttlichen Ursprungs aus. „Access to the realm of the incomprehensible imports a new identity, a new sense of personal integrity based

upon a reevaluation of past experience and looking to a future more comprehensive in its possibilities“ (S. 29). Nicolaus sah nun sich und seine praktische Tätigkeit in einem neuen Licht, und das unmittelbare Ergebnis seiner neuen Erfahrung, die Gelehrte Unwissenheit, ist eine Beschreibung dieser neuen, umfassenderen Schau des Lebens und impliziert eine Rechtfertigung seines Verhaltens, eine „*apologia pro vita sua*“ (S. 29). Vf. stellt heraus, daß für das Erlebnis des Cusanus die Gesellschaft, in der er sich fand, nicht ohne Bedeutung war. Griechische Kirchenmänner, Theologen und Philosophen reisten mit ihm zum Konzil von Florenz; daß sie es taten, war zum großen Teil sein Verdienst. Und so konnte der Cusaner sich einige Monate später des genugtuenden Bewußtseins erfreuen, zur Erfüllung eines alten Traums beigetragen zu haben, zur Wiedervereinigung der Griechischen mit der Lateinischen Kirche. Der Erfolg von Florenz war für ihn Zeichen der Gegenwart des Heiligen Geistes, und damit rechtfertigte Florenz des Cusanus Bündniswechsel und gab ihm das Siegel göttlicher Zustimmung. Daß *De docta ignorantia* dann in weniger als zwei Monaten vollendet wurde, zeige, wie dringend Nicolaus seine Vision anschaulich machen mußte. Die Schrift ist programmatisch geworden nicht nur in dem Sinne, daß sie die Themen anschlügt, Grundsätze und Terminologie formuliert, die für fast alle späteren Werke bestimmend bleiben, das Werk selbst war, wie Biechler formuliert, ein Ereignis in des Cusaners Leben, das nie seinen konstitutiven und bildenden Einfluß auf seine Persönlichkeit verlor (S. 31). Um den „neuen Cusanus“ zu verstehen, sei es hilfreich, in Begriffen religiöser Konversion oder von Identitätskrise und ihrer Lösung zu sprechen, da nur auf dieser Ebene die verschiedenen Elemente ererbter Tradition, kultureller Umgebung und sozialer Wechselwirkung auftauchen und ihren Brennpunkt finden. So sei es irreführend, von einem „Entschluß“ des Cusanus zu sprechen, das Konzil von Basel zu verlassen und zum Vertreter des Papsttums zu werden. Die radikale Umorientierung hat sich schrittweise vollzogen, und es kann keine einzelne Ursache für sie benannt werden. Unbefriedigend sei daher Vansteenberghes Erklärung, der den Frontwechsel mit dem Ausgang der Manderscheid-Sache in Verbindung bringt und als Ergreifen der praktischen Alternative versteht. Diese Deutung gehe an der auffälligen Tatsache vorbei, daß Nicolaus, der die historische Bühne als *doctor decretorum* und Mann der Praxis betreten hatte, der seinen frühen Ruhm in Prozessen erworben, dessen Schriften sich vormals mit legalen und politischen Fragen befaßt hatten, daß dieser Nicolaus von Kues nach seinem Parteiwechsel nie wieder eine politische oder kanonische Abhandlung schrieb, sondern alle literarischen und geistigen Kräfte auf philosophische und theologische Themen sammelte. Cusanus war überzeugt, mit *De docta ignorantia* zu einem Neuen im Aufbruch zu sein. Im Widmungsbrief nennt er seine Gedanken ungebrauchlich, und auch seine bekannte Praxis der Wortschöpfung weist aus, daß er sich als innovator, als Neuerer verstand. Die neue geistige Bewegung seiner Zeit war der Humanismus. Vf. deutet unter den drei Stichworten „art language“, Dialogform und beginnende historische Kritik die Elemente an, die Cusanus aus dieser Bewegung aufgriff, ohne daß er sich doch mit dem Gesamt ihrer Ziele je identifiziert hätte.

Ich habe dieses Kapitel etwas breiter referiert, weil ich es, obgleich vieles erst skizziert erscheint, was im Folgenden anhand der Texte herausgearbeitet wird, für das wichtigste halte. Es ist geeignet, einen kritischen Punkt in der Biographie des Cusanus in einem neuen Licht erscheinen zu lassen und damit der Forschung neue Impulse zu geben. Die Reife seines Urteils zeigt sich darin, daß Vf. nicht der Meinung ist, nach der Lösung der von ihm beobachteten Identitätskrise eine stabile, in sich ruhende Persönlichkeit vor sich zu haben, gleichsam den Schlüssel, der unmittelbaren Zugang zu des Cusanus Gedankenwelt gewährt. Er betont: „Cusanus remained an immensely complicated individual, ambivalent, obscure, inconsistent . . .“, und beweist Einsicht in das Wesen religiöser Erfahrung, wenn er fortfährt: „the resolution of his crisis of identity remained tenuous and strained, requiring repeated ventures into the boundary land at the limits of reason as though in need of reassurance that the once and for all „incomprehensible grasp of the incomprehen-

sible itself“ granted him from on high as he returned from Constantinople was indeed a glimpse of the *Maximum Absolutum* and not mere illusion“ (S. 36).

Zum zweiten Mal in seinem Leben wurde Nicolaus ein tiefgehendes Erlebnis im Zusammenhang mit Konstantinopel zuteil, als diese Stadt am 29. Mai 1453 in die Hände der Türken gefallen war. Die Berichte von der ungewöhnlichen Härte der dort sogleich einsetzenden Christenverfolgung regten Cusanus zur Abfassung seiner Schrift *De pace fidei* an. Ihr widmet Biechler Kap. II unter der Überschrift „Blueprint for Harmony“ (S. 37–71). *De pace fidei* ist für ihn ein originaler und höchst schöpferischer Beitrag zu dem dem religiösen Denken der Renaissance bereits vertrauten Problem des religiösen Pluralismus (interfaith dialogue). Dabei sei für Cusanus bezeichnend, daß er unter dem intellektuellen Zwang arbeite, „to reconcile the contradictions of his world in their root cause“ (S. 46). Daher gebe die Neuplatonische Lehre von der Partizipation mit ihrer imago-exemplar-Sprache den Ton der ganzen Abhandlung an (S. 47). So liegt hier, wie Vf. bemerkt, die Bitte um Lösung eines Problems vor, von dem sich erweist, daß es gar kein Problem ist, denn es gibt nur eine Religion in verschiedenen religiösen Formen (S. 49 f.). Die sich ausdehnende Welt des 15. Jahrhunderts rief nach einer entsprechenden Ausweitung des Blicks. *De pace fidei* ist des Cusanus Antwort auf diese Herausforderung, das Ganze zu sehen (S. 68). Als solche muß die Schrift Zugang gewähren zur Dimension der religiösen Dynamik, wie Biechler es nennt. Wir müßten also versuchen, hinter den Schleier ihrer symbolischen Sprache durchzudringen, um ihre existentiellen Wurzeln aufzudecken (S. 69). Dies sei umso leichter, als Nicolaus auch in *De pace fidei* auf bekannte Muster zurückgreift und in ihrer Weiterentwicklung sich die zugrundeliegende Dynamik offenbare, die religiöse Dimension der Sprache zum Vorschein komme (S. 71), denn die Sprache ist zu mehr da als ein Gedankensystem wiederzugeben. „Variations in familiar language patterns point to alterations in consciousness“ (S. 70). Die drei folgenden Kapitel der Arbeit sind nun jeweils einer Sprachfamilie und ihrer Bedeutung im Denken des Cusanus und speziell in *De pace fidei* gewidmet.

In Kap. III stellt Vf. die Sprachfamilie *unitas* vor unter dem Titel „The Unity of Religion“ (S. 73–103), in Kap. IV *sapientia* unter dem Titel „The Authority of Wisdom“ (S. 105–138), in Kap. V *pax* als „The Peace of Believing“ (S. 139–172). In Stichworten sei das Wesentliche genannt. Zu Kap. III: Concordantia ist etwas anderes als unitas. Nach 1437 sieht Cusanus Einheit nicht mehr als etwas durch die Dynamik eines politischen Prozesses Erreichbares, sondern als metaphysische Eigenschaft des Seins und damit erste Wahrheit des Universums selbst (S. 73). Das Kapitel interpretiert drei Sätze: 1. „Ante omnem pluralitatem est unitas“ (S. 74–81). Nicolaus' Einheits-Sprache als post-Basel-phenomenon muß zusammengebracht werden mit seiner Suche nach einer symbolischen Verifikation seines pro-päpstlichen politischen Standpunkts. Papaler Zentralismus und Neuplatonische Einheitsmetaphysik stimmen zusammen. Participatio kann nur Ergebnis der Aktivität des Einen sein; dennoch wird *diversitas*, *varietas*, *pluralitas* auch als *casus*, *defectus* verstanden. 2. „Religio una in rituum varietate“ (S. 81–92). Nach *De docta ignorantia* und *De coniecturis* können menschliche Wahrheiten kein adäquates Wissen von Gott vermitteln, alles Wissen ist konjunktural, nur im göttlichen Geist gibt es absolute *praecisio*. Diese Theorie der Erkenntnis ist auch auf den Glauben anzuwenden. „Religious pluralism is thus seen to be a natural concomitant of the human way of knowing“; „religious difference is rooted in cognition“ (S. 83). Religion, die nur eine ist, ist ein Ideal, eine Art Platonischer Form, die als irdische Realität nur in der Unterschiedenheit der *participatio* existiert. Cusanus' Schwierigkeit: wirkliche Pluralität zu beschreiben; Ambivalenz dieses Begriffs. Eine weitere Zweideutigkeit: non est nisi religio una, andererseits ist der katholische Glaube die una fides orthodoxa, zu der die *diversitas* durch göttliches Eingreifen geführt werden muß. „This dilemma of *De pace fidei* is the dilemma of Cusanus's life which itself mirrored the crisis of his age“ (S. 92). 3. „Felicitas non est nisi . . . unio“ (S. 92–103). *Unitas* als soziales und kulturelles desideratum. *Unitas*-Sprache und die Ansicht, daß die

Mathematik rationale Sicherheit gibt, sind Akkomodationen der religiösen Sprache an das Verlangen seiner Zeit nach wissenschaftlicher Präzision und der Macht, die diese verleiht. In den Bereich der sozialen Veränderungen fällt das mit dem neuen Bewußtsein von Individualität sich einstellende Gefühl der Isolation und persönlichen Unsicherheit, dem Einheit als die Lösung seiner Probleme und folglich als felicitas erscheine. Der zentrifugale Effekt des Individualismus werde so kompensiert durch eine Einheits-Symbolik (unitas symbolism, S. 101).

Auch Kap. IV ist triadisch aufgebaut. 1. „Est igitur sapientia Deus“ (S. 107–115). Für Cusanus ist das Universum wesentlich rational. Causa, ratio und principium koinzidieren und sind gleichewig. Bedeutung der Buch-Metapher. 2. „Christus venit . . . ut liberaret mundum ab ignorantia“ (S. 115–128). Die Begriffe verbum, conceptus, magisterium sind für die Christologie des Cusanus von zentraler Bedeutung. Nach Biechler ist besonders in der sapientia-Sprache des Cusanus sein Eingehen auf die religiösen Bedürfnisse seiner Zeit zu erkennen. Im Zeitalter der Entdeckungen mit seiner Hochschätzung des Wissens habe er auf die intellektualistischen und gnostischen Elemente, die von Anfang an im Christentum lebendig waren, besonderen Nachdruck gelegt. Auch in den Predigten des Cusaners erscheine Christus vornehmlich als Lehrer. Jesu Sendung sei als Offenbarung des Ursprungs verstanden, die den Weg aus der Unwissenheit eröffne. Hier fließe die sapientia-Sprache einerseits mit den Begriffen visio-lux zusammen, andererseits mit der Vorstellung vom spiritus intellectualis, der in der schola rationis in des Menschen Seele einfließt, den göttlichen Samen des Intellekts zum Aufgehen bringt. Das nach Met. A allen Menschen gemeinsame desiderium naturale ist für Cusanus auf die sapientia gerichtet, die Hoffnung auf seine Erfüllung die gemeinsame Basis aller Religion. Viel christologisches Traditionsgut werde beim Cusaner durch die dominante sapientia-Metapher zurückgedrängt. 3. „Veritas est illa vita regni caelorum“ (S. 128–138). Seligkeit besteht im Besitz der sapientia. Biechler weist auch hier auf eine Ambivalenz im Denken des Cusanus: Einerseits ist der Mensch geschaffen, um Gott zu erkennen, er ist mit dem Verlangen danach und den entsprechenden intellektuellen Möglichkeiten ausgestattet. Trotzdem bezeichne Cusanus das Wissen dieser Welt als leer und irreführend (S. 129 f.). Seine Sprache vom amor zeige die gleiche Beschränkung auf den Erkenntnisbereich wie die sapientia-Sprache (S. 130). Auffallend und von zeitgeschichtlicher Signifikanz sei des Cusaners Assoziation von sapientia und sogenannten „foodwords“, cibus, panis, pabulum, pastus. Biechler erinnert daran, daß auch in den modernen Sprachen „Brot“ für „Unterhalt“ stehen kann. Wissen, Vermögen (power), Unterhalt und geschäftliches Geschick stehe so in einer Reihe wie sapientia, cibus, vita (S. 132). Auch für den Begriff magisterium gelte, daß die Assoziationen des deutschen Wortes „Meisterschaft“ sich in dieser Zeit in die Richtung des Ökonomischen und Kommerziellen entwickelten (S. 133 f.). So sei des Cusanus Rede von sapientia nicht als Gegenschlag oder Reaktion auf wissenschaftliche Erkenntnis zu verstehen, vielmehr war sapientia als religiöses Symbol mit aller Macht allen Wissens ausgestattet (S. 134). Wieder ist auf eine innere Spannung im Sprachfeld hinzuweisen: alles Wissen kommt aus der notitia originis, andererseits „ruft sapientia auf den Plätzen“, ist verborgen in der Alltagswelt (S. 135). Biechler weist abschließend auf die Entwicklung zur Bildungsreligion hin, deren Möglichkeiten in des Cusanus sapientia-Sprache angelegt waren.

In Kap. V begründet 1. der Satz „Omne autem principium dicit sic se in principio suo complicari“ (S. 140) die Behauptung, daß auch alle friedliche Übereinkunft im Glauben (all religious harmony) ihre Herkunft in der Natur Gottes selbst haben müsse, der, obschon actus purus und Quelle aller Bewegung, zugleich unendliche Ruhe und Friede sei. Diese letzte Aussage ist menschlicher Einsicht nicht zugänglich; nur docta ignorantia betritt das Reich der coincidentia oppositorum. Das Koinzidenzprinzip, das eine andere Weise des Redens von Einheit ist, impliziert die friedfertige und großgesinnte (broadminded) Haltung von *De pace fidei*, deren humanitärer Appeal aber nicht hinwegtäuschen darf über ihre grundsätzliche Schwäche: hier ist kein Raum für menschliche Bosheit; das Böse erscheint in einer Reihe mit bloßer alteritas oder variatio, Nicolaus zeigt hier und in anderen Werken

kein Interesse an ethischen Fragen. „Nicholas's flight from metaphysical dualism brought with it the sacrifice of the sharply defined contours of traditional medieval moral doctrine“ (S. 145), „he shows himself as an intellectual concerned more with epistemology than with redemption“ (ebd.). 2. „Non ex operibus sed ex fide salvationem animae praestari . . .“ (S. 146). Biechler sieht in des Cusanus Verständnis des Glaubens dessen kognitive Rolle vorherrschen. Der Glaube ist eine Art Auge, mit dem der Mensch einen Blick über die Mauer werfen kann, der Glaube allein ermöglicht *cognitio dei*. Dem entspricht das vorherrschende Verständnis Christi als Lehrer. Diese intellektualistische Neigung im Glaubensbegriff widerstreitet jedem Fideismus mit seiner starken Bezugnahme auf Autorität. Cusanus habe hier den Ausgleich mit der Tradition des „*fides ex auditu*“ herbeigeführt, indem er die Verdienstlichkeit des Glaubens mit seiner Herkunft aus dem Gehorsam begründete. Die Fähigkeit zu glauben ist das größte Vermögen der Seele, das aus der Freiheit des Willens hervorgeht. Vf. weist zu Recht darauf hin, daß des Cusanus Rede vom Gehorsam als ein Widerspruch und Fremdkörper zwischen seiner gewöhnlichen Rede von *ratio*, Verstehen und Freiheit sich finde. 3. „Unam posse facilem quamdam concordantiam reperiri, ac per eam in perpetuam pacem constitui . . .“ (S. 154). Erklärung des Titels in Anknüpfung an Joh. Gerson als „*pax in credendo*“. Friede ist sowohl ontologische Realität als metaphysisches Prinzip als Ziel menschlichen Strebens. Friede ist die Schönheit selbst, die Harmonie, in der jedes Ding seinen Platz einnimmt. Die Rede von Frieden und Eintracht sei wie die von Einheit und Weisheit Reflexion eines kulturellen Desiderats und wurde als solche sprachliches Symbol für Gott und für das Endziel menschlichen Strebens. Cusanus versuche so die intellektuelle Zusammenschau der Kräfte, die in seinem Leben, die in seiner Zeit auseinandergingen. Sein religiöser Hintergrund (religious background), der geordnete Kosmos des Neuplatonismus, ermöglichte ihm diese einende Schau. Des Cusanus religiöse Symbole *unitas*, *sapientia* und *pax* schienen die integrierende Kraft zu haben, deren er bedurfte. *Pax* als religiöses Symbol zeige, wie tief die Notwendigkeit einer intellektuellen Synthese empfunden wurde. Dabei sei wichtig, im Bewußtsein zu halten, daß Harmonie und Einheit Gegenstand des Glaubens sind, d. h. ins Reich der *coincidentia oppositorum* gehören. Irdische Erkenntnis ist *coniectura*; dieser Begriff relativiert menschliches Wissen und verteidigt den Bereich der göttlichen Offenbarung gegen das Eindringen der *ratio*. Er relativiert auch päpstlichen Absolutismus und läßt das Papsttum aus einer religiösen zu einer nur politischen Größe werden. Auch die sichtbare Kirche ist Konjektur, die wahre Kirche eine verborgene und geglaubte.

Biechler hat in seiner Arbeit versucht, die für das Denken des Cusanus zentrale Lehre von der *coincidentia oppositorum* in einen umfassenderen Zusammenhang zu stellen und ihr damit die nur-anti-Aristotelische bzw. anti-logische Spitze zu nehmen. Er faßt zusammen: „In our view Cusanus developed the *coincidentia doctrine* as much in response to the social pressures of his day as to the philosophical demands of his system. And it was a religious response in the sense that it purported to describe ultimate reality and to formulate a definitive basis for behavioral motivation“ (S. 170).

Es bleibt nun, wie das Genre es verlangt, noch einiges Kritisches zu diesem Buch zu sagen, das aber keineswegs das bereits ausgesprochene Lob mindern oder zurücknehmen will. Da ist zunächst der vage Begriff „religious“, der auffällt. Was Vf. damit meint, zeigt das obige Zitat. „Religion“ hat es mit der letzten Wirklichkeit zu tun, mit den Wurzeln des Seins und Soseins, sie ist die Grundmotivation allen Verhaltens. Die Schrift selbst, die er zu interpretieren unternimmt, legt von Zweck und literarischer Gattung her solch unspezifische Sprache nahe. Es ist aber zuviel der Apologetik, wenn Vf. die *Trias unitas-sapientia-pax* ganz von der Einheitsmetaphysik her auslegt und nicht trinitarisch. Mit anderen Worten: so richtig seine Beobachtungen zum Koinzidenzgedanken des Cusaners sind, so wenig zutreffend sind *sapientia* und *pax* beschrieben, d. h. die Überschriften der Kapitel IV und V sind nicht aus der Bewegung des Cusanischen Denkens gewonnen. Es ist die Schwäche dieses Buches, daß es die Bedeutung nur eines Traditionsstroms für die Selbstfindung

des Cusanus verfolgt und das Biblisch-Christliche, also das im engeren Sinn Theologische außerhalb beläßt. So kommt Vf. stellenweise zu einer Direktheit der Aussage, die angesichts der Komplexität der Vorgänge zu naiv ist. Gewiß kommt des Cusanus Rede von unitas dem religiösen Bedürfnis seiner Zeit entgegen – in welcher Zeit wäre die Einheit kein Desiderat? – aber sein Verhältnis zum Humanismus ist reflektierter zu beurteilen: Antiquitas – novitas in beider Sicht ist zu prüfen. – Des Cusanus Hochschätzung der Mathematik beruht nicht nur auf deren Rationalität sondern auf der Möglichkeit der Abbildung, der Darstellbarkeit des Unendlichen und der daraus sich ergebenden aenigma-Struktur. – Sapientia und scientia sind einander *auch* kritisch gegenübergestellt. Die sapientia-Sprache ist nicht nur als intellektualistisch zu bezeichnen; Vf. läßt die an biblische Sprache anknüpfende Wortfamilie gustus-praegustatio-dulcedo-suavitas sowie experientia ganz außer Acht. Auch die sogenannten „foodwords“ sind in einem tieferen theologischen Zusammenhang zu sehen, nicht nur in der Reihe Wissen-Unterhalt-Leben. Sapientia ist die zum Leben notwendige Speise für den Geist. Die vielen Predigten, die das Johanneische Wort von Christus als dem Brot des Lebens auslegen sowie diejenigen, die das Sakrament der Eucharistie beschreiben, sind hier in den Kreis der Betrachtung einzubeziehen. Der Vergleich des Verstehens mit dem Akt der Verdauung darf nicht nur als trivial erwähnt sondern muß wirklich ausgelegt werden, wobei sich dann das Verstehen als ein höchst schöpferischer Vorgang erweist. – Auch der Begriff des amor ist zu statisch gefaßt, wenn Biechler ihn auf den Erkenntnisbereich beschränkt sieht. Amor wäre vielmehr mit gaudium-laetitia-vita zusammen unter dem der dritten Person der Trinität zugeordneten Abschnitt de pace abzuhandeln und als eine nicht endende Bewegung zu beschreiben, wobei die Dialektik von motus und quies bzw. ihre Koinzidenz in Gott immer mitzudenken ist. – Eine formale Aussetzung: Vf. bezeichnet mehrfach die Sprache als Symbol-Welt ohne jeden sprachphilosophischen Hinweis oder Erläuterung seines Symbol-Begriffs. – Schließlich: Als „religious background“ des Cusanus den Kosmos des Neuplatonismus zu nennen, halte ich nicht für glücklich; dieser bietet ihm zwar eine spekulative Grundlage, in seine Selbst- und Welterfahrung gehört aber, wie Vf. selbst bemerkt, sehr wohl auch Abständiges. So ist auf jeden Fall im Sinne der christlich adaptierten Zwei-Aonen-Lehre festzuhalten, daß die beim Cusaner bisweilen in Rede stehende *facilitas* nicht „von dieser Welt“ sondern ein eschatologischer Begriff ist. So wahr Lehre und Leben zusammenstimmen müssen, so wenig kann der Erfolg oder der innere Ernst, mit dem er gesucht wird, so wenig kann äußere Anerkennung oder historische Wirksamkeit zum Maßstab der Wahrheit gemacht werden. Vf. schließt: „Ironically, for all his talk of peace and *concordia*, Nicholas of Cusa conveys the impression that he was not a happy man and this is perhaps the most convincing testimony of all to the deficiencies in his appropriation of religious symbols“ (S. 171). Das Verhältnis von religiösem Symbol und christlicher Wahrheit bei Nicolaus von Kues näher zu bestimmen ist Vf. uns in dieser Arbeit noch schuldig geblieben.

Heidelberg

Renate Steiger

## Reformation

Valdo Vinay: *Le confessioni di fede dei Valdesi riformati* (= Collana della Facoltà Valdese di Teologia 12). Torino (Editrice Claudiana) 1975. 209 S., brosch.

Die Einführung skizziert, sorgfältig belegt, die Stationen der Annäherung der Waldenser an die protestantische Reformation von 1526 an bis zum Anschluß an diese 1532/33 und gibt einen Überblick und eine kritische Erörterung der im Hauptteil des Bandes abgedruckten Quellen. Diese Quellen selbst, z.T. bereits an ver-