

gesetzte der Natur ... zu ... geschichtlich-dramatischen Charakter annehmenden Sinsereignungen der Natur“ (462).

Zusammenfassend kann gesagt werden, daß dieses Werk eine heute ebenso seltene wie notwendige philosophische Tiefenschau der Wirklichkeit unternimmt, die auch für die theologische Auseinandersetzung wesentliche Impulse geben dürfte. H. M. NOBIS

ELPERT, JAN BERND, *Loqui est revelare – verbum ostensio mentis*. Die sprachphilosophischen Jagdzüge des Nikolaus Cusanus (Europäische Hochschulschriften, Reihe 20: Philosophie; Band 651). Frankfurt am Main [u.a.]: Peter Lang 2002. X/611 S., ISBN 3-631-50411-X.

Der Autor (= E.) hat sich in seiner römischen Dissertation viel vorgenommen. Nach einem kleinen Forschungsrückblick analysiert er in chronologischem Durchgang alle (philosophisch-theologischen) Schriften des Cusanus (= NvC.) unter sprachphilosophischer Perspektive. Dabei ist Sprachphilosophie, statt analytisch, metaphysisch gemeint: situiert „nicht mehr in der neuzeitlichen Differenz des Bewußtseins zwischen Subjekt und Objekt, sondern im Spannungsfeld zwischen verschiedenen Subjekten ...“ (2 – T. Borsche) So entsteht ein persönliches „Erzählbuch“ (16 – Flasch), in dem einerseits jedes Kap. für sich gelesen werden kann (15), das andererseits eine Entwicklungs- und Verstehensgeschichte nachzeichnet: die des NvC. wie zugleich die E.s selbst: in XIX Kapn. von *De docta ignorantia* bis zu *De apice theoriae*. (Die Zitate – wie der Buchtitel – nur lateinisch, allerdings zugleich mit Verweis auf die [zweisprachige] Studienausgabe I–III von Gabriel/Dupré).

Eine Rez. kann nun nicht die einzelnen Analysen nachzeichnen: Nicht bloß charakteristische Fragen, sondern auch Antworten und Lösungsversuche halten sich durch; zugleich begegnen auch Akzentverschiebungen. „Je nach Beurteilung der ein oder anderen Seite könnte man einseitig eine Einheitlichkeit [Jacobi] bzw. eine Entwicklung [Flasch] konstatieren“ (14). E. sagt jeweils etwas zur Schrift, ihrem Genus und ihrer Entstehung im ganzen, ehe er dann auf sprachphilosophisch Relevantes eingeht. Schon in den „ersten Überlegungen“ (II) ist die Rede von mangelnder Präzision im Reich des Mehr oder Weniger (21); adäquates Wissen gebe es nur in der Mathematik (25). Grundwort von *De coniecturis* (III) ist das *Unum* in vierfacher Abstufung vom *absolutum* (Gott – demgegenüber nicht einmal die *via negativa* greift) bis zur *unitas sensibilis et corporea*. Nachdem der Gedanke der Ungenauigkeit, des Mutmaßlichen und die dem entsprechende „koinzidenzielle Redeweise“ (von Behauptung und Widerruf) in mehreren *Opuscula* durchgespielt worden ist (in *De deo quaerendo* hilft der Gottesname „theos“ – „quod est video et curro“), entsteht erst im Okt 1449 – in Form eines Schülerbriefs – NvC.s Antwort auf die scharfe Kritik von 42/43 des Heidelberger Aristotelikers Wenck an der *docta ignorantia*. (Vielleicht hätte – gerade im Geiste der Koinzidenz – E. sich hier von seinem Autor etwas distanzieren sollen; denn geht es jetzt wirklich nur [117] „gegen ein pseudowissenschaftliches Denken, das sich blindlings auf eine aristotelische Wissenschaftsgläubigkeit versteift hat, deren Geister durch Gewohnheiten gefesselt und unbeweglich sind“ – „der Logik hörig“ [121]?) Ein wichtiger Schritt sodann die drei Dialoge des Laien, in denen die schöpferische Seite der Begriffsbildung stärker hervortritt (in *Idiota de sapientia* begegnet der „absolute Begriff“). Darauf folgt die recht unterschiedlich interpretierte religionspolitische Schrift *De pace fidei*. Schön der knappe Hinweis zur Differenz Lessing – NvC.: dort Toleranz aufgrund von Wahrheitsunfähigkeit, hier aufgrund von Wahrheitsfähigkeit, wenn auch in sprach(en)bedingter Vielfältigkeit. An deren Entgrenzung arbeitet *De theologicis complementis*. Und dieser Schrift hat NvC. seinen Freunden, den Benediktinern am Tegernsee, schon das Bild eines Alles-Sehenden beigefügt. Darum kreist dann die schönste Schrift des Kardinals: *De visione dei* (1453). Ihr zufolge fallen die Gegensätze nicht mehr in Gott zusammen; sondern der wohnt („utopisch“) in- oder jenseits dieser „Paradiesesmauer“ des Zusammenfalls. Eng damit verbunden ist die methodologische Schrift *De beryllo*, die man überhaupt als Einstieg und Erläuterung zu NvC.s Denken sehen kann (259 – auf sie stützt sich Flasch's Einführung in der Beckschen Reihe „denker“ zum Cusanus-Jahr 2001). Der Titel von E.s Abhandlung stammt aus *De principio* von 1459. Obwohl Gott weder subsistiert noch nicht

subsistiert, kommt doch der klassische Ausdruck „per se subsistens“ dem Absoluten mit mehr Recht zu als irgendeiner Wirklichkeit sonst (303). Und dann beginnen die Sprachspiele(reien?): „posses“ (der Kreisel führt zum Geheimnis des Ineinander von Ruhe und Bewegung); in diesem Trialog wird zudem mit dem IN gespielt (I als Einfaltung des N, dieses als Ausfaltung von jenem, I = Ja und N = Nein). Auf die weniger ergiebige *Cribratio Alkorani* folgt der großartige Fund „non aliud“ (quod est non aliud quam non aliud), schließlich – nach der Zusammenschau im Rückblick *De venatione sapientiae* und *De ludo globi* – „posse, posse ipsum“. (Inwiefern übrigens „idealisiert“ NvC. [537], wenn er im Buch sich Freiheit offenbaren läßt? Und zur Überlegenheit einer Könnensüber eine Seinsphilosophie [543], „peto probationem“ – es sei denn, E. nimmt Sein [univok] als Nicht-nicht-sein, pures Vorliegen von etwas).

Kap. XXI zieht die Konklusion. Von der negativen Theologie des Erstwerks „per copulationem contradictorium“ kommt er („divinaliter“ statt „intellectualiter“) zum Eins jenseits dessen. „Cusanus schöpft aus der ihm zur Verfügung stehenden gesamten Fülle der abendländischen Philosophie“ (566). Beeindruckend die Leistung des Kirchenpolitikers und -fürsten als „Hobby-Philosoph und -Theologe“ Dabei ist es ihm in der Tat weniger um eine „Entsprachlichung der Metaphysik“ zu tun als um „Sprachmöglichkeiten für suprarationales Denken“ (571). Damit wird, was absurd scheint, „per aliud vocabulum tolerabile, quod quidem vocabulum quoad nos aliud, non est ibi aliud, sed realiter synonymum“ (577).

E. belegt in seiner umfangreichen Untersuchung eine ungemeine Kenntnis des Gesamtwerks seines Autors wie der Sekundärliteratur – und der Tradition überhaupt, in immer wieder begegnenden Rückblicken und Vorgriffen (ohne falsche Sorge, damit die Originalität des NvC. entweder einzuebnen oder sie unangemessen zu modernisieren – 15). Nicht überraschend, daß eine Reihe *Corrigenda* stehen geblieben sind, doch kein eigentlich sinnstörendes. Eine gewisse Härte bringen lateinische Text-Einsprengel im unpassenden Original-Casus mit sich (und durchgängig trifft man auf „gleichwohl“ statt „obwohl“). Dankbar wäre der Leser, wenn zu den Motti die Fundstelle angezeigt wäre, um sie im Kontext aufsuchen zu können. – Eine Sachfrage indes verlangt Erörterung, nämlich der bereits angeklungene Mangel an Distanz zu NvC. Ist der nicht überhaupt für die Cusanus-Forschung charakteristisch – und nur zu verständlich angesichts der Faszination (zu der sich auch der Rez. bekennt) durch diesen so eigenständigen und lebendigen Denker? Gleichwohl: Wäre nicht – gerade in einer am intersubjektiven orientierten Sprachphilosophie – die fraglose Orientierung an der Mathematik zu bedenken? (Ist das Buch der Natur tatsächlich in mathematischen Lettern geschrieben oder liest es sich nur durch eine mathematische Brille derart?) Will Sprache in erster Linie beschreiben und definieren oder nicht aufrufen und benennen? Dazu, daß wir das Wesen der Dinge nicht ausschöpfen können, darf ich für den Aquinaten auf Pieper verweisen (*Unaustrinkbares Licht* [De ver X 1: „rerum essentiae sunt nobis ignotae“], anderseits, zur Wahrheitslosigkeit [301] der Welt: *Wahrheit der Dinge*). Aber geht es darum im Erkennen der Liebe? Will sie wissen, wie jemand „an und für sich“ wäre statt im Gegenüber zu mir? Erwartungsgemäß trifft man des öfteren auf Rombach. So etwa 58 (nochmals 155) mit dem Satz, im Grunde genommen enthielten alle Dinge das gleiche. „Vor Gott, als dem absoluten Betrachter, gibt es keine Vielfalt von Seiendem, sondern die Welt als das eine Geschöpf“. Kann sich ein Theologe das zu eigen machen, der von einem Namen auf dem weißen Stein gelesen hat? Wäre auch dieser Name nur Schall und Rauch (dazu den Kernsatz in Rosenzweigs „Stern“!)? Ja wären es auch nur unsere hiesigen Namen (die ja mitnichten mutmaßliche Beschreibungen sind – sowenig wie der Name non-aliud eine „Definition“, bei der „aristotelisch-thomistische Logik ... kaum zu ihrem Recht“ käme [413])? Mag sein, „that which we call a rose / by any other name would smell as sweet ...“ (V); am Namen Montague jedoch kommen die Liebenden zu Tode, weil der Name eines Menschen für seine Geschichte steht. Und wäre Gott nicht ernstlich, sondern nur etikettenweise der „Gott Abrahams, Gott Isaaks, Gott Jakobs“? (Man sieht, es geht nicht eigentlich um Realismus – Nominalismus [ebenfalls nur ein Subjekt-Objekt-Problem].) Wäre er gar – nun zu NvC. selbst – dreieinig nur „respectu creaturarum“, in sich pures Unum? (Anderseits „wird“ er doch nicht erst durch seine Schöpfung „seiner bewußt“ [501]?) Und wenn das Göttliche nicht sag- und denkbar sein soll, weil ganz

ohne Gegensatz: ist Gott dann statt der Heilig-Gute ein (asiatisches?) Unum (399) „jenseits von Gut und Böse“? – Wieweit ist NvC. bei allem Explikations-Relational-Denken noch von der klassischen Idee von „Abbild“ und (*similitudo*) „Ähnlichkeit“ beirrt (die man sich in der Tat immer noch ähnlicher denken kann), als ginge es beim Bild als Erscheinen = „Versichtbarung von Unsichtbarem“ nicht statt dessen um Entsprechung? (Wie sollen Laute [104] den Begriffen ähnlich sein?) Anders als bei Abbild und (Ur-)Bild steht es zwischen Zeichen und Bezeichnetem wie zwischen Erscheinung und in ihr Erscheinendem: Hier kann nicht bloß „Kongruenz ... nicht behauptet werden“ (555); sie soll es gar nicht – jedenfalls wenn man sie (statt als Entsprechung) als Gleichheit/Ähnlichkeit/Annäherung faßt (der Sohn sieht dem – unsichtbaren – Vater nicht ähnlich, den sieht man in ihm als seinem Gesicht). – Ein letztes Indiz für meine Anfrage sehe ich darin, daß NvC. das Wort vom Verbum internum her denkt, das der Wissenschaftler in seinem Turm, gestützt auf die Beute seiner fünf Kundschafter, sich selber sagt/schreibt; anstatt daß dialogisch das Wort ursprünglichst ein Du meint. Damit wären wir nochmals bei der Trinität, die sich vielleicht weniger leicht „in Klammern setzen“ läßt, als ein philosophischer Monotheismus glaubte, um damit in Pan(en)theismusgefahr zu geraten. – Vermutlich läßt seine Lehrtätigkeit in Afrika dem Verf. dazu keine Zeit; aber schön wäre es doch, wenn er aus seiner Vertrautheit mit Nikolaus einige Schritte in dieser Richtung gehen könnte, gerade aus franziskanischer Tradition. J. SPLETT

SCHRÖDTER, HERMANN, *Metaphysik des Ichs als res cogitans: Ideen und Gott. Zu Stellung, Struktur und Funktion des Gottesbeweises unter Beifügung des lateinischen und französischen Textes der „Meditationes III–V“ mit neuer Übersetzung* (Fuldaer Studien; 9). Frankfurt am Main: Knecht 2001. 212 S., ISBN 3-7820-0854-5.

Das vorliegende Werk gliedert sich in zwei Teile: in eine Interpretation der Gottesbeweise Descartes' (= D.) und den Text der 3. und 5. Meditation (= Med.) zusammen mit einer Auswahl aus der 4. Med. (insofern ist „Meditationes III–V“ im Titel nicht korrekt) in der lateinischen und französischen Fassung zusammen mit einer neuen deutschen Übersetzung. (Warum wurde bei der Auswahl aus der 4. Med. ausgerechnet die zentrale Stelle weggelassen, die die Möglichkeit des Irrtums erklärt: Unendlichkeit des Willens bei gleichzeitiger Endlichkeit des Verstandes?) Nach einführenden Überlegungen über die Neuheit von D.s Metaphysik erörtert Schrödter (= S.) die Gewißheit des *cogito* sowie die Gottesidee und geht von hier aus zur Analyse der 3. Med. Er erörtert die Gliederung der Ideen, analysiert den Gottesbeweis und geht nach einer kurzen Behandlung des 2. Gottesbeweises der 3. Med. zum Gottesbeweis der 5. Med. über. Dabei unterzieht S. insgesamt D.s Gedanken einer gründlichen Untersuchung und zieht auch D.s Antworten auf Einwände und Passagen aus seinen Briefen heran. Nach abschließenden Bemerkungen über die Funktionen des Gottesbeweises folgen die oben genannten Texte, die insgesamt ebensoviel Raum einnehmen wie die vorausgegangene Abhandlung. Hierbei liegt der Gewinn freilich weniger in der neuen Übersetzung als in der ausführlichen Gliederung und vor allem in der anderswo nicht zu findenden Nebeneinanderstellung der lateinischen und der französischen Version. Bei einem schon so oft untersuchten Text wie den cartesischen Med. ist es schwierig, noch wesentlich neue Gesichtspunkte zu entdecken. Darum seien im folgenden eher einige Punkte genannt, die dem Rez. problematisch scheinen.

17–24.: Wird die Abwendung D.s von der scholastischen Tradition in I.1 und 2 nicht ein wenig überinterpretiert? 33 oben: Bildliches Vorstellen (*imaginari*) und sinnliches Wahrnehmen (*sentire*) sind entgegen der Behauptung S.s gerade nicht ohne Gehirntätigkeit möglich; und genau dies sagt D. auch an der von S. angeführten Stelle AT VII, 358. D. hat immer die Meinung vertreten, daß *imaginari* und *sentire* keine reinen Denkprozesse sind, sondern die Mitwirkung des menschlichen Leibes erfordern; aber im Stadium der 2. Med. läßt sich dies noch nicht feststellen (es wird aber durch die Absetzung der *imaginari* und *sentire* durch das *quoque* angedeutet!), da bislang nur die Erkenntnis des Ich als Geist gewiß ist. Darum sind uns *imaginari* und *sentire* vorerst nur als Bewußtseinsmodi bekannt.