

in den letzten Jahrzehnten verstärkt Beachtung gefunden. Es ist daher zu begrüßen, dass dem deutschsprachigen Publikum sein Lehrgedicht „De planctu naturae“ nun in einer Übersetzung zugänglich gemacht wird, die 1993 in Hildesheim als Habilitationsschrift vorgelegt wurde.

Johannes B. Köhler (= K.) hat die neun Metren und Prosateile des Gedichts, in denen die Natur die fortschreitende Desintegration des Menschen beklagt, der ihre Regeln missachtet, sorgfältig und zugleich flüssig ins Deutsche übersetzt. Der lateinische Text selbst ist eine Mischfassung aus der kritischen Edition N. Härings und der *Patrologia latina*, daher auch die schwankende lateinische Orthographie (nicht nur diese, sondern auch die deutsche schwankt im Übrigen zwischen alter und neuer Rechtschreibung). Die schwache Begründung für den (lateinischen) Mischtext ist, dass die Frage der Rechte offensichtlich nicht abschließend zu klären war (8).

Der Übersetzung beigegeben ist ein sehr ausführlicher Kommentar, der die philologischen Aspekte des Textes, insbesondere seine Quellen, ebenso wie seine philosophischen Implikationen, allen voran die spezifische Rolle der *artes liberales*, erschließt. Die Korrespondenz zwischen Text/Übersetzung und Kommentar soll über Zeilenangaben im Kommentar hergestellt werden. Schade nur, dass die langen Prosateile keine Zeilenzählung aufweisen. Dies erschwert auch die Benutzung der an sich sehr verdienstvollen Indizes bzw. Wortlisten, denn auch sie beziehen sich auf Metren bzw. Prosateile unter Angabe der Zeilennummer. Trotz dieser formalen Mängel sind Übersetzung und Kommentar allerdings äußerst lesenswert.

Dies gilt leider nur bedingt für die Einleitung, die ganz offensichtlich den Text der Habilitationsschrift aus dem Jahr 1993 unesehen übernimmt und damit dem Stand der Diskussionen aus „diesem Jahrhundert“ (16) entspricht, womit K. allerdings das 20. Jhd. meint, wie die zitierten Autoren „aus den letzten zwanzig Jahren“ (= 1970–1990!) zeigen. Dies wäre gewiss nur ein geringer Makel, wenn nicht die Forschungen aus den ‚echten‘ vergangenen zwanzig Jahren erhebliche Fortschritte im Hinblick auf das 12. Jhd. im Allgemeinen und Alanus im Besonderen gezeitigt hätten. Ich nenne hier nur ein Beispiel, das für K.s Einleitung und die Kontextualisierung des „Planctus“ besonders relevant ist. So hätte im Hinblick auf die Biographie des Alanus die von Françoise Hudry 2003 relancierte These der Identität von Alanus ab Insulis mit Alain von Canterbury bzw. Tewkesbury diskutiert werden müssen (Alain de Lille, „Lettres familières [1167–1170]“, ed. F. Hudry, Paris 2003). Auch wenn die Meinungen hierüber auseinandergehen, hätte K. zu dieser These Stellung nehmen müssen, da besagte Identifizierung unmittelbare Konsequenzen für die Datierung des Werkes hat, das dann 1167–1171/73 in Wearmouth und nicht, wie K. vorschlägt, 1148–1150 in Tours (22) entstanden wäre – und zwar in einem Kontext, der sich durch die von Hudry dem Alanus ab Insulis zugeschriebene Korrespondenz recht genau bestimmen lässt.

Bedauerlich ist auch, dass durch den unveränderten Abdruck der Einleitung von 1993 die neueren Forschungen von Andreas Niederberger zu Alanus ab Insulis nicht berücksichtigt wurden, nicht einmal die von ihm und Miriam Pahlmeier im Jahre 2009 bei Herder in Freiburg i. Br. vorgelegte zweisprachige Ausgabe seiner „Regeln der Theologie“ (HBPhMA 20).

So begrüßenswert K.s Übersetzung und Kommentierung von „De planctu naturae“ auch sind, so sehr ist die mangelnde Sorgfalt bei der Vorbereitung der Veröffentlichung zu bedauern. Ausgehend von einer sehr guten Grundlage, wie sie Übersetzung und Kommentar zweifellos darstellen, wurde hier nämlich die Chance vertan, einen wirklich hervorragenden Beitrag zur Erforschung und Verbreitung des Alanus ab Insulis und seines Denkens zu leisten.

A. FIDORA

FILIPPI, ELENA, *Denken durch Bilder*. Albrecht Dürer als „philosophus“ (Texte und Studien zur europäischen Geistesgeschichte, Reihe B; Band 7). Münster: Aschendorff 2013. 284 S. u. 24 ungezählte Tafel-S. mit großteils farbigen Abbildungen, ISBN 978-3-402-15993-4.

Interdisziplinäre Studien haben nicht selten mit besonderen Vorbehalten zu kämpfen, was leicht zu etwas forcierter Selbstrechtfertigung provoziert. E. Filippi (= F.) unter-

nimmt den Versuch, „einerseits Dürers [= D.s.] kulturelle Umwelt auf mögliche Einflüsse des cusanischen Gedankenguts hin zu befragen, andererseits – und eng in Bezug darauf – die Evidenz seiner Bildersprache darzustellen“ (16), indem sie ihn als Philosophen erweisen will, der bildend besser philosophiert als die Philosophen, vielleicht gar selbst (in Berufung auf Melanchthon wenigstens konjunktivisch formuliert) „ein viel besserer Philosoph als Maler“ ist (24). Es gibt schon einen Sammelband „Denken mit dem Bild“ und R. Brandts Kritik an einem „Denken mit/in Bildern“ (17). So kommt F. zum vorliegenden Titel, dem der Rez. „Denken mit Bildern“ vorzöge, ist doch die bildliche Veranschaulichung von Gedanken etwas anderes als das Denken und Philosophieren selbst. Zudem wäre die speziell deutsche Problematik zu berücksichtigen, dass hier auch Metaphern und Mythen „Bild“ heißen (wichtig vor allem angesichts der verfehlten Berufung auf das biblische Bilderverbot von atheistischer Seite). Andererseits müsste man weder die „Versiertheit im Disputieren“ (24) noch die „philosophische Attitüde, das Ganze im Blick zu haben (24), bemühen, wenn man schlicht etwa Kants berühmte drei/vier Fragen heranzöge, wonach jeder reflektiertere Mensch Philosoph ist.

Auf Vorwort (9–12) und Einleitung (15–33) folgen zehn Kapitel unterschiedlichen Umfangs, locker gereichte Essays (nicht ohne Überschneidungen) zu den Themen: 1. Philosophieren durch Bilder (35–62), 2. Philosophische Einflüsse auf den D.kreis, (63–74), 3. D.s Titel-Holzschnitt *Philosophia* für Celtis *Quatour Libri Amorum* (75–85), 4. Das Selbstbildnis im Pelzrock (87–12; Abb. 1 dazu, warum?, nicht farbig), 5. „Docta manus – Albrecht Dürers denkende Hände“ (125–139 – Hand-Darstellungen), 6. „Das Gelingen des Schönen und die Haltung vom Maß“ (141–151 – zur Nemesis, dem großen Glück), 7. Der Melancholie-Stich (153–176), 8. D.s Ethik in den „Meisterstichen“ (177–203), 9. „Die Bauernsäule“ (*Victoria*, 205–221), 10. „Der ewige Kampf des Maßes mit der Maßlosigkeit [...]“ (223–230, zum *Sol Iustitiae* 1499). – Daran schließen sich die Verzeichnisse: Orte und Personen (zweispaltig 231–240, Literatur (eng gedruckt: 241–280!), Abbildungen (47: 281–284) an.

Wenn wir „Philosophie als *Einsicht* in die Sachen selbst verstehen, dann bietet diese Auffassung dem Bild sogar eine Art Vorsprung vor der Sprache“ (28). – 1. Rogier van der Weyden, auf den Nikolaus Cusanus (= C.) in *De visione Dei* für das Bild eines „Allessehenden“ verweist. Hier indes wird dazu aus *Idiota de mente* die Unterscheidung zwischen einem sehr ähnlichen „toten Bild“ und einem „lebendigen Bild“, das sich selbst immer mehr verähnlichen kann, zitiert, was kaum mit dem Marienmaler Lukas zu tun hat. (Dass auch C. im Tagebuch Gemälde „lebendig“ nennt [66<sup>16</sup>], wie jedermann, ohne [66] „Cusanischen Kontext“, rechtfertigt nicht den argumentativen Einsatz dieser Wendung, erst recht nicht in Vermischung mit seiner Vollbedeutung: „der malende Maler ein sich selbst vervollkommnendes Abbild“ [36 – H. Schwaetzer]). Dem Hinweis auf den Prestigeaufstieg der Künstler im Humanismus folgt einer auf die Philosophien des Hellenismus, wo „der Lebensstil des Meisters viel wichtiger“ gewesen sei „als die Buchstaben seiner Lehre“ (41). Daher „die berühmten Lebensschilderungen eines Diogenes Laertius. Auch in dieser Hinsicht konkurriert das Bild mit den Worten“. Als Beispiel für die dialogische Kraft der Malerei: Apelles „beginnt einen gemalten Dialog [...], indem er auf einer bemalten [?] Linie des Protagoras eine noch dünnere einzeichnet“ (42). „Die Malerei wird dabei zu einer Art Metasprache mit einem eigentümlichen Argumentationspotential.“ Stützen sollen dies Rogiers Lukasbild im Gegenüber zu van Eycks Rolin-Madonna, Raffaels Schule von Athen, Giorgiones drei Philosophen. „Wie ist also Philosophieren durch Bilder möglich? (46). Als Brücke (Th. Leinkauf) wirkt die *factio* der *imaginatio/phantasia* (47). Kurzen Weges: Philosophie beginnt mit dem Staunen, und Bilder können in Staunen versetzen (48); längeren Weges: Philosophie ist Liebe zum Wissen. Während Sätze, Urteile falsch sein können, zeigen Bilder. „Bilder sind nie falsch (falsch kann nur ihre Verbindung zum Dargestellten oder zu einer vermeintlichen Realität sein, der gegenüber das Bild aber selbständig ist).“ So wurde D.s Bauernsäule als Pro wie Kontra zum Aufstand gelesen (49). „Das Bild hat sonach mit der ursprünglichen Wahrheit als Erschlossenheit zu tun und unterhält somit eine enge Verbindung mit der Philosophie. Es ist damit möglich, durch Bilder zu philosophieren“ (50). – 2. Dazu kein Kommentar, aber wie zuvor bzgl. der „viva imago“ wären hier die *veritas ontologica* der Erschlossenheit und die Wahrheit von Erkenntnis, Urteil und Leben wohl klarer ausein-

anderzuhalten. Bilder von Sichtbarem zudem können Abbild heißen; doch Bilder eines Unsichtbaren (als Versichtbarung: Erscheinung)? – Das sei indes nicht F. angekreidet, weil halt *usus theologicus*, bis zur Einheitsübersetzung, in der man tatsächlich (Kol 1,15) von Christus als dem Ebenbild des *unsichtbaren* Gottes liest. Gleichwohl: Statt Gott zu „spiegeln“, offenbart er ihn (die durchgängige Rede von Spiegelung, zumal seiner selbst, wäre, im „Zeitalter des Narzissmus“, eigens zu diskutieren). „Wahrnehmen“ allerdings hat nichts mit Wahrheit zu tun, sondern gehört zu wahren = hüten, Gewahrsam; auch hier riete *praecisa veritas* (60, was nicht meint: „volle“) ab von assoziativer Vermischung [62]). – 4. Vor allem aber ist die Übersetzung der Kerndefinition C.s zu korrigieren. Schon im Motto der Dissertation (13) zu lesen, steht sie im Zentrum der Befassung mit D.s berühmten Selbstbildnis von 1500 (112): „Nichts-anderes ist Nichts-anderes [...]“ Nicht bloß, dass *non* (non-aliud est non-aliud quam non-aliud) keineswegs dasselbe besagt wie *nihil*: Die Übersetzung zerstört C.s eigentlichen Fund: Wir sind andere, zu einander wie zu Gott. Gott aber ist weder derart ein (zu anderen) anderes Seiendes *wie* wir als Mit- = „Nebemenschen“ noch ein anderer *als* wir, sondern schlechthin das/der Nicht-Andere. Er ist alles (statt nichts anderes als Er, wichtig für das Verständnis seines Blicks über uns: nicht eines Big Brother watching); doch nichts von allem, was durch Ihn und in Ihm ist und was Er ist, ist Er. Eine schwache Analogie: Der Mensch (den Körper habend) ist – wie er „leibt und lebt“ – sein Leib, aber sein Leib nicht er. – 5/7. Wie wissenschaftlich ist (rechters distanziert sich [17] F. von M. Brötjes Auslegung der Melencolia [dazu ThPh 79 (2004), 463–465]) außer schon Genanntem die Rede von denkenden Händen, gar selbst denkenden (153, 202) Bildern? Inwiefern ist (59) die Position des malenden Lukas „durchaus vergleichbar mit der gewöhnlichen Pose eines Gabriels“? Der Maler „schafft das Göttliche im Menschen, indem er das Menschliche in Gott abbildet! (115)? Die Hand des Selbstbilds segnend (89, 98, 104)? Außer im/nach Sichbekreuzigen. Jesus fällt an Lazarus’ Grab „der Verzweigung anheim“ (183 f.)? – 8. Unglücklich auch der Versuch, analog zum Vier-Apostel-Bild die Meisterstücke als Darstellungen der Temperamente zu lesen. Adam und Eva werden dabei als Sanguiniker verstanden: Unfähig, Zeichen zu entziffern, „brauchen sie nur blind dem Befehl Gottes zu gehorchen und den göttlichen Zorn zu fürchten, den Zorn jenes Gottes, der im Alten Testament thront“ (184). Vor Genuss der Frucht sind sie auf einem Niveau, dem „kein Teil der Dürerschen Philosophie“ entspricht. „Hauptsymbol der Verschiedenheit des Menschlichen vom Göttlichen ist der Teufel“ (201)? Und in Wiederaufnahme des ersten Absatzes: „Dass der Mensch sein Maß halten soll, das kann bestenfalls durch eine ‚piktorale Begründung‘ gezeigt und durch keine logische Argumentation ersetzt werden, da diese durch ein Nacheinander der Wörter, und also durch etwas anderes verfahren würde als das, was begründet werden soll (Wörter und Maß sind unter sich verschieden). [...] Darin steckt die ganze rhetorische und auch ethische Kraft des Philosophierens durch Bilder“ (203). Als könnten diese behaupten und verneinen (anstatt dessen, was andererseits immer wieder unbillig von der Sprache verlangt wird: Beschreibung. Genug der Zitate und Gegenfragen. Nur die Anmerkung, dass auch hier das Fehlen eines Lektorats recht spürbar wird: In der Anzahl zu streichender wie zu ergänzender Buchstaben und Wörter, wozu sinnstörende Ausfälle kommen (z.B. 41, 136, 142, 202) und falsche Abb.-Nummern (157, 199). Andererseits darf über all dem (mehr oder minder philosophischerseits) der Dank nicht zu kurz kommen für die Fülle von Informationen über das Nürnberg jener Zeitenwende, über den Humanismus, künstlerisch-philosophisch, in seiner Doppelgestalt von idealer Italianità und nominalistischem Realismus im Norden sowie für F.s Hinweise auf die reiche Forschungsliteratur. Wie eingangs angesprochen, begegnet dem Leser ein interdisziplinäres Gesprächsangebot.

J. SPLETT

FICHTE'S VOCATION OF MAN. New Interpretive and Critical Essays. Herausgegeben von Daniel Breazeale und Tom Rockmore. Albany: State University of New York Press 2013. XI/317 S., ISBN 978-1-4384-4763-6.

Nachdem Fichte im Frühjahr 1799 wegen der gegen ihn erhobenen Anklage des Atheismus seinen Lehrstuhl an der Universität Jena verloren hatte, verfasste er eine populäre Schrift mit dem Titel „Die Bestimmung des Menschen“. Darin setzte er sich kritisch mit