

ausgerichteten Willen (23). Damit gelangt Duns Scotus schließlich zu einer Ethik des Willens, der sich nach einer Regel selbst bestimmt. B. schlägt einen Bogen vom franziskanischen Voluntarismus zu Kants kategorischem Imperativ und macht Duns Scotus zu einem mittelalterlichen Vorläufer von Kant.

Dem Autor ist es gelungen, eine ebenso gut verständliche wie fundierte Einführung in das Werk dieses scholastischen Denkers zu schreiben. J.-M. PINJUH

CUSANUS: ÄSTHETIK UND THEOLOGIE. Herausgegeben von *Michael Eckert* und *Harald Schwaetzer* (Texte und Studien zur europäischen Geistesgeschichte, Reihe B; Band 5). Münster: Aschendorff 2013. 181 S., ISBN 978-3-402-15990-3.

Der von *Michael Eckert* und *Harald Schwaetzer* herausgegebene Sammelband vereint neun Beiträge zum Verhältnis von ästhetischer Erfahrung und Gotteslehre bei Nicolaus Cusanus, die auf eine Konferenz zu Ästhetik und Theologie in der cusanischen Philosophie in Tübingen 2009 zurückgehen. Das allgemeine Prinzip, das der Relation von Cusanus' Kunst- und Religionsphilosophie zu Grunde liegt, wird bereits in Eckerts Vorwort (5–6) benannt: Vorneuzeitliche philosophische Ästhetik ist nicht als systematisch eigenständige Philosophie der Kunst, sondern als in einen umfassenderen metaphysischen Sinnzusammenhang eingebettet zu verstehen. Dementsprechend fungiert die ästhetische Erfahrung in diesem Kontext als Prozess der Gewährwerdung einer komplexeren Ordnung der Welt, die über die Erfassung des unmittelbaren sinnlichen Erfahrungsgehalts hinausreicht.

Die einzelnen Beiträge des Sammelbandes sind nicht durch eine thematisch bedingte Zuordnung zu entsprechenden Unterabschnitten gegliedert, sondern stehen für sich selbst. Inhaltlich liegt der Fokus der Beiträge auf der Bedeutung der Deutung der Welt als Symbol für theologische Sachverhalte. Dies trifft auch auf den prägnanten Aufsatz von *M. Eckert* (= E.) über die Geschichte der visuellen Darstellung des Unendlichen sowie ihren Einfluss auf das Denken des Cusaners zu, womit der Sammelband eröffnet wird (9–19). Neben einer kurzen historisch-systematischen Rekapitulation der Entwicklung der Begriffe der negativen und privaten Unendlichkeit von den Vorsokratikern bis Hegel stellt E. in seinem Aufsatz die Bedeutung der Unendlichkeit für das mathematische Denken heraus, die auch für Cusanus von maßgeblicher Relevanz war, wie nachvollziehbar unter Rekurs auf das Problem der Quadratur des Kreises verdeutlicht wird (11–15). Das Vieleck steht für die Endlichkeit, die zwar nicht einfach identisch mit der durch den Kreis symbolisierten Unendlichkeit ist, mittels ästhetischer Vorstellungskraft jedoch als von dieser Unendlichkeit umschlossen begriffen werden kann. Von diesen mathematisch fundierten Überlegungen ausgehend, skizziert E. unter anderem anhand einer Interpretation der Ikone des Pantokrators (Jaroslavl, ca. 1516) das Phänomen einer mystischen Erfahrung im Sinne einer ästhetischen *cognitio dei experimentalis*. E. interpretiert die bildlichen Darstellungen der göttlichen Unendlichkeit vor dem Hintergrund der cusanischen Lehre, dass das Unendliche im Endlichen aufscheint und auf diese Weise eine *praegustatio* des Unendlichen möglich sei, die weniger mit Akten des sinnlichen als vielmehr mit solchen des geistigen Sehens verbunden ist.

Im nachfolgenden Beitrag erörtert *William J. Hoye* (= H.) den systematischen Ertrag von Cusanus' Metapher der Welt als *liber creationis*, das es mit Verstand zu lesen und zu interpretieren gelte (21–41). H. rekonstruiert die Buchmetapher als einen maßgeblichen Faktor für die Grundlegung der modernen Naturwissenschaften durch Galilei, der die Mathematik als Sprache des von Gott verfassten Buches der Welt bestimmte. Die Bedeutung der Parallelisierung von der Erkennbarkeit der Welt und der Lesbarkeit eines Buches bei Cusanus wird schließlich auf die Frage zugespitzt, inwiefern bei Cusanus vorfindliche Gottesbegriffe wie zum Beispiel Gott als absolute Unendlichkeit nicht die Grenzen der Verständlichkeit überschreiten. H.s Beitrag stellt daher nicht zuletzt eine kritische Anfrage an die Belastbarkeit der Buchmetapher dar, welche an die schon bei Thomas von Aquin behandelte Problematik des Zusammenhangs von Mathematik, Wahrheit über die Welt und Gott als Schöpfer anschließt.

Über seinen Bezug zur Buchmetapher hinaus wird der cusanische Wahrheitsbegriff von *Harald Schwaetzer* (= Sch.) untersucht (43–55). Sch. rekonstruiert den vierstufigen

Prozess der Wahrheitsfindung, wie er im Kosmographengleichnis des cusanischen Compendiums zur Darstellung kommt, vor dem Hintergrund der Lehre vom Bild im platonischen „Sophistes“ als zwischen Sein und Nichtsein stehend. Als einer der systematischen Kernpunkte dieses Beitrags fungiert die Herausarbeitung der Prinzipien von Cusanus' *visio intellectualis*, die Sch. zu Recht zu kantischen Reflexionen über Apriori-Erkenntnis in Beziehung setzt (48). Während der Mensch nach Cusanus auf der ersten Stufe der Erkenntnis noch ganz der Sinneswahrnehmung verhaftet ist und diese Sinneswahrnehmung auf der zweiten Stufe durch die Vermischung mit begrifflichen Elementen zu inneren Vorstellungsbildern führen soll, ist die dritte Erkenntnisstufe dadurch charakterisiert, dass die Anschauung des Begriffs über die sinnliche Wahrnehmung hinaus als eine rein intellektuelle und dennoch bildhafte Form von Erkenntnis fungiert. Als Beispiel für eine solche intellektuelle Anschauung zieht Sch. die Idee des mathematischen Bildes aus „De beryllo“ heran: Wenn man die für den Begriff des Dreiecks konstitutiven Elemente, das heißt seine Eckpunkte, vor dem geistigen Auge in Bewegung setzt, treten in einer solchen Anschauung diejenigen Aspekte hervor, die den Begriff des Dreiecks notwendigerweise ausmachen (47). Cusanus' methodische Reflexionen weisen an dieser Stelle nicht nur die von Sch. angedeuteten systematischen Berührungspunkte zu Kant, sondern auch zur eidetischen Variation Husserls auf, der zufolge das Wesen eines Phänomens durch die Variation verschiedener seiner Strukturmerkmale zu Tage tritt. Besagte Parallelen scheinen allerdings dann nicht mehr zu greifen, wenn die vierte von Cusanus postulierte Erkenntnisstufe in den Fokus rückt, die göttliche Erkenntnis. Der absolute Begriff des Logos kann nicht durch die bildhafte Intellektualität der dritten Stufe erkannt werden, sondern ist dieser gegenüber transzendent. Da Cusanus jedoch davon ausgeht, dass der Begriff vom Höchsten als Urbild und die menschliche Anschauung der Begriffe als lebendiges Abbild des göttlichen Logos verstanden werden müssen, kann man mit Sch. von einem Prinzip der „transzendentalen Transzendenz“ (52) sprechen, das bei Cusanus die antike Auffassung einer Epiphanie ersetzt. Der Transzendenzbezug der transzendentalen Reflexion fungiert bei Cusanus als konstitutives Merkmal einer spiritualisierten Intellektualität. Er dient als Kernpunkt einer philosophischen Rekonstruktion der theologischen Lehre, dass Gott (die absolute Transzendenz) in Form der transzendentalen Transzendenz innerhalb der Welt zugänglich geworden ist.

*Elena Filippis* (= F.) Beitrag zur Relation von Endlichkeit und Unendlichkeit in verschiedenen Formen der Bildwahrnehmung (57–71) schließt inhaltlich unmittelbar an denjenigen Eckerts an, zeichnet sich jedoch durch den Einbezug von kunsthistorischen Perspektiven aus. Cusanus' Begriff von Erkenntnis wird im Sinne der platonischen Tradition in Rückbindung an die bildlich vermittelte Wahrnehmung rekonstruiert. Ästhetik verweise immer dann auf Theologie, wenn in der Wahrnehmung einer mathematischen Figur, technischer Bilder oder eines Gemäldes das bloß sinnliche Sehen von einer geistigen Schau, das heißt von der Deutung des Endlichen als Medium des Unendlichen begleitet werde. Die Sicht des Bildes werde zur Einsicht in seine tiefere Bedeutung, insofern der Betrachter es in seiner phänomenologischen Schau nicht mehr nur primär als einen Sinnesgegenstand, sondern zudem als einen Gegenstand der intellektuellen Anschauung verstehe (58). Darüber hinaus veranschaulicht F.s pointierte Rekonstruktion der Wahrnehmungserfahrung der *vera icon* in der Kirche zu Santa Giuliana im Fassatal einen engen Zusammenhang von konkreter Bilderfahrung und abstrakter Koinzidenzlehre (63–68).

Der Zusammenhang von ästhetischer Erfahrung und intellektueller Erhebung wird auch von *Detlef Thiel* (= T.) in seiner Interpretation von Cusanus' „De Visione Dei“ aufgegriffen (103–127), wobei T. im Anschluss an Beierwaltes' Rede von den cusanischen Identifikationsketten zu Recht auf die Gefahr verweist, die Dimension der Ästhetik allein auf den Sehsinn einzuschränken (111–113). T. arbeitet die konstitutive Rolle der Lehre vom gespaltenen Sehen heraus, der zufolge es zwischen einem eingeschränkten (sinnlichen) und einem absoluten (geistigen) Sehen zu differenzieren gilt. Das absolute Sehen ist als geistige Schau *prima facie* zwar immer noch ein Sehen, doch legt T. unter Rekurs auf Llulls Lehre der Vertauschbarkeit der göttlichen *dignitates* die hermeneutische Tiefendimension dieser Schau frei, wenn er konstatiert: „Alles Sichtbare ist Bild des Unsichtbaren“ (107). Das absolute Sehen ist somit Schmecken und Hören wie auch Wirken, Erschaffen oder Reden, da alles zur Umschreibung des Absoluten dienen kann. Zu den interessantesten

Momenten von T.s Interpretation zählen die Abschnitte über Cusanus' Stellungnahme zur mystischen Erfahrung als primär affektiver, sich plötzlich ereignender Entrückung. Zur Debatte steht, ob ein solches Erlebnis eine ihm vorhergehende Vernunftkenntnis erfordert oder ob es auch eine Einheit mit Gott ohne Vernunft geben kann (119–122). Im Hintergrund steht eine weitere Frage, und zwar diejenige nach Gotteserfahrungen, die Cusanus selbst gemacht hat. T. zufolge scheint Cusanus in der zweiten Hälfte von „De Visione Dei“ eine Form der Ekstase-Erfahrung zu dokumentieren. Die schriftliche Beschreibung dieser Erfahrung zeuge jedoch davon, dass er sich im Unterschied zu den zum Beispiel bei Eliade beschriebenen schamanistischen Ekstase-Zuständen seiner vollständigen Entrückung auf Grund des damit verbundenen Kontrollverlusts widersetze. Daher stelle dieser Teil von „De Visione Dei“ eine literarische Imitation von Funktion und Prinzip der Ekstase dar, durch die ein Bruch mit dem archaischen Charakter von Entrückungserfahrungen, wie sie für naturreligiöse Kontexte üblich sei, vollzogen werde. T.s Beitrag liest sich im Übrigen als Kritik nicht nur an bestimmten Aussagen des Cusaners, sondern auch an dessen Schreibgestus, wie er stellenweise in „De Visione Dei“ zum Tragen kommt. So skizziert T. zumindest einige Teile der Schrift als vom Leser zu repetierendes Lehrstück mit dogmatischer Tendenz (115–117) und hebt in diesem Rahmen auch das *sacrificium intellectus* hervor, das nach Cusanus für eine Annahme der göttlichen Offenbarung notwendig sei (119). Ob diese Befunde, wie T. meint, gegen die verbreitete Einordnung der cusanischen Philosophie als entscheidend relevant für die Vorbereitung der individualistischen Strömungen des neuzeitlichen Denkens sprechen, kann sicherlich angesichts der angeführten Gründe erwogen, jedoch allein auf Grundlage der von T. primär fokussierten Schrift nicht belastbar entschieden werden.

Der bereits bei Schwatzer thematisierte Zusammenhang von Ästhetik und Epistemologie wird von *Gianluca Cuzzo* aufgegriffen, wenn er „die Geheimnisse des Spiegelbildes im Denken von Nikolaus von Kues zu durchdringen“ versucht (73). Er arbeitet nachvollziehbar heraus, dass die metaphorische Rede vom menschlichen Denken als einem die außer ihm existierende Realität abbildenden *speculum* von dem göttlichen Logos als Urbild aller Realität, das heißt dem unendlichen Spiegel der Wahrheit zu unterscheiden ist. Wenn der Mensch in den göttlichen Spiegel der Wahrheit schaut, sieht er kein Abbild seiner unabhängig vom Spiegelbild existierenden Realität, sondern ihm wird in einer mystischen Schau bewusst, wer und was er als von Gottes absolutem Sehen geschaffenes Wesen ist (80). Einmal mehr fungiert hier das Modell der sinnlichen Wahrnehmung als Ausgangspunkt.

Im Unterschied zu dieser Konzentration auf das Sehen und die Abbild-Urbild-Systematik steht bei den Beiträgen von *Predrag Bukovec* (= B.) und *Silvio Agosta* (= A.) die Musik im Fokus. B. analysiert die Rolle der Musik bei Cusanus vor dem Hintergrund der musiktheoretischen Kategorien von Boethius (83–101). Ein besonders interessanter Aspekt dieses Aufsatzes besteht in der Darstellung der cusanischen Perspektive auf den Zusammenhang von mathematischer Proportionenharmonie und Mystagogie. Dieser Sicht zufolge ist die vollkommene Proportion im Unterschied zur pythagoreischen Lehre nicht als 2:1, sondern als 1:1 zu beschreiben, das heißt als Einklang beziehungsweise Gleichheit. Auf diese Weise versteht Cusanus streng genommen die Auflösung der Proportion als die höchste Stufe ihrer Verwirklichung, und das Prinzip der *coincidentia oppositorum* gewinnt einen spezifischen Sinn, indem es auf den Relationsbegriff angewendet wird (94). Im letzten Beitrag unternimmt A. eine komparative Analyse von Begriff und Funktion der weiblichen Schönheit bei Cusanus und Petrarca (147–179). In diesem Rahmen rekurriert er wiederholt auf Sermo CCXLIII (*Tota pulchra*), das für diesen Band von *Matthias Simperl* ins Deutsche übersetzt und in den Sammelband aufgenommen wurde (129–145). Während, wie A. selbst anmerkt (147), auf den ersten Blick unklar bleiben kann, worauf die von ihm gewählte Fragestellung genau abzielt, arbeitet er im Laufe seines Aufsatzes nachvollziehbar und quellennah heraus, dass sowohl die Schönheit Marias (Cusanus) als auch diejenige der literarischen Figur Luras (Petrarca) eine miteinander vergleichbare Verweisungsfunktion haben. Beide Autoren gehen im impliziten Anschluss an Platons Symposium davon aus, dass die Wahrnehmung der physisch verkörperten Schönheit den Anfangspunkt eines Erkenntnisweges markiert, der bei Cusanus zur Vereinigung mit dem Absoluten, bei Petrarca zur Kontemplation der Idee des Schönen führen soll (173). Theologisch motivierte Wahrheitssuche und ästhetisch motivierte Liebessehnsucht sind

zwar unterschiedliche Bewegungen der Seele, doch ist dies mit A.s These kompatibel, dass die Erkenntnis der Naturschönheit bei Cusanus und Petrarca als Anlass zu einer reflektierten Introversion fungiere, welche selbst als Ausdruck der Ahnung einer höheren ideellen Einheit und Einung zu verstehen sei.

Der vorliegende Sammelband vereint instruktive Beiträge von sowohl bereits durch zahlreiche einschlägige Arbeiten ausgewiesenen Forschern als auch jüngeren Nachwuchswissenschaftlern und steht damit in einer Reihe mit früheren Publikationen zur cusanischen Philosophie des Mitherausgebers Harald Schwaetzer. Die in diesem Werk gewählte interdisziplinäre Perspektive, die kunsthistorische und literaturwissenschaftliche Betrachtungen ebenso umfasst wie spekulativ-logische, mathematische und fundamentaltheologische Reflexionen, ermöglicht einen zwar voraussetzungsvollen, jedoch stets zugänglichen und lehrreichen Einblick in verschiedenartige Aspekte des Zusammenhangs von Phänomenologie, Epistemologie und Theologie im cusanischen Denken.

C. BAMBAUER

JANICAUD, DOMINIQUE, *Die theologische Wende der französischen Phänomenologie*. Herausgegeben und übersetzt von Marco Gutjahr. Mit einem Nachwort von Burkhard Liebsch. Wien / Berlin: Verlag Turia + Kant 2014. 209 S., ISBN 978-3-85132-745-8.

Es wird nicht Wenige geben, die nun ausrufen: „Na endlich!“. Endlich also liegt der Forschungsbericht zum „Tournant théologique de la phénoménologie“ von Dominique Janicaud (1937–2002) auf Deutsch vor. Der Originaltext stammt von 1991, ging 2009 in eine Neuausgabe mit einem weiteren Text ein und lag übersetzt bislang nur auf Englisch vor (Fordham University Press, 2000). Dem Rostocker Theologen Marco Gutjahr ist eine sensible Übersetzung gelungen, die in einen gut lesbaren Text mündet, zumal dessen französische Vorlage terminologische, aber auch salopp-witzige Eigenheiten enthält. Gutjahr ist zugleich der Herausgeber der Reihe *re.visionen* des Wiener Verlags Turia + Kant, als deren dritter Band Janicauds Werk erscheint. Die Reihe hat sich des an editorischer Konkurrenz nicht armen Forschungsfeldes zur neueren Phänomenologie angenommen, sodass der hier anzuzeigende Text bestens loziert ist.

In fünf aufeinander aufbauenden Teilen geht Janicaud (= J.) kritisch-polemisch mit der französischen Phänomenologie nach dem Zweiten Weltkrieg ins Gericht, indem er einigen der Hauptvertreter eine teils eingestandene, teils subkutan mitlaufende Wende zur Theologie vorhält. Dabei geht es nicht um einen Angriff auf die Berechtigung theologischer Arbeit als solcher (38); J. zeigt sich vielmehr ernsthaft darüber besorgt, dass jene Wende mit den methodischen Prämissen der Phänomenologie unvereinbar sei, sodass es gar zu einer „Vergewaltigung des kritischen Bewusstseins“ komme (59). In der noch weitgehend wohlwollenden Besprechung von Ricceurs frühen Werken taucht der kritische Titel einer „theologischen Wende“ ein erstes Mal auf (22), um dann die dogmatische Zelebrierung reiner Andersheit, unvermittelter Ur-Offenbarung oder exzessiver Saturiertheit engagiert abzuweisen (unter anderem 144). Folglich sind es insbesondere Emmanuel Levinas, Michel Henry und Jean-Luc Marion, bei denen J. die programmatische, wenn auch konfuse Theologisierung der Phänomenologie wittert.

Diese sei ohne die „Kehre“ Heideggers kaum denkbar (34), weshalb der Übergang von der Fundamentalontologie in „Sein und Zeit“ zum späteren Seinsdenken jene problematische Wende vorgezeichnet habe. Das Ergebnis sei – hier eine Kostprobe von J.s Witz – eine „Kirchenfenster-Erotik“ (51), gleichsam ein Unternehmen, das etwas Spannendes zu tun vorgibt, es aber lediglich aus der Distanz zu betrachten weiß. In Levinas' frühem Werk „Totalität und Unendlichkeit“ erkennt J. diesen Spagat als unentwegtes Begehren nach dem Theologischen (28). Dabei sei anzuerkennen, dass sich Levinas dieses Gestus ganz explizit bediene, ohne jene Erbschaft zu kaschieren (44). Dies gelte nicht nur für die immer neuen Anläufe, die absolute Alterität zu denken, sondern auch für das Vokabular, sie begrifflich zu fassen. Die Erfahrung des Anderen sei nach Levinas keine Entdeckung, sondern ihr komme Offenbarungscharakter zu (53). Bei Henry hingegen verlagere sich der Furor des Andersartigen und des sich unbedingt Entziehenden ins Immanente, dessen Wesen wiederum etwas Offenbares zukomme (104). Und auch hier schimmerten prominente Theologumena durch, um der Essenz der reinen „Innerlichkeit“ sprachlich