

Tetens betont, dass solche Überzeugungen, obwohl ihre Wahrheit nicht zweifelsfrei ausgewiesen werden könne, doch der rationalen Prüfung fähig seien. Verschiedene sich widersprechende Metaphysiken könnten durchaus in einen gemeinsamen Diskurs gebracht werden, denn darauf, „wie und warum sich die spezifischen inferenziellen Potentiale ihrer jeweiligen Metaphysiken unterscheiden“, könnten sich Anhänger konträrer Metaphysiken verständigen, was eine gemeinsame Argumentationsgrundlage schaffe und Inkommensurabilität verhindere (159). Auch hier stellt sich die Frage, inwieweit die Bevorzugung eines spezifischen metaphysischen Rahmenwerks eine rational begründete Wahl darstellt. Hierzu Tetens: „[I]n dem Maße, in dem es vernünftig ist, an einem normativ-praktischen Selbstverständnis und Selbstbild festzuhalten, in dem Maße ist es vernünftig, an den Unterstellungen festzuhalten, die für ebendieses Selbstverständnis konstitutiv sind“ (161). Dies wirft die Frage auf, worin die Vernünftigkeit eines Selbstverständnisses ihrerseits besteht und inwiefern diese Vernünftigkeit unabhängig von der Vernünftigkeit der diesem Selbstverständnis zugrundeliegenden metaphysischen Unterstellungen bestehen kann. Womöglich begibt sich Tetens hier in einen Zirkel, denn die Vernünftigkeit eines normativ-praktischen Selbstverständnisses, soll sie nicht lediglich eine Umschreibung für die subjektive Präferenzierbarkeit eines Selbstverständnisses sein, hängt sicherlich zum Teil davon ab, wie vernünftig die metaphysischen Annahmen sind, die dahinterstehen. Ä. WAHLBERG

KERN, UDO: *Der transzendente Aufklärer Meister Eckhart* (Rostocker Theologische Studien; 31). Berlin: LIT 2018. 393 S., ISBN 978-3-643-14047-0 (Paperback).

In seinem neuen Buch lenkt Udo Kern (= K.) den Fokus auf Meister Eckhart als Denker, betont dessen Nähe zur Aufklärung und Transzendentalphilosophie, vertritt aber problematische Thesen zu Kant als Protagonisten der „transzendentalen Aufklärung“ und als „Philosophen des Protestantismus“: „Wie stark der *Philosoph des Protestantismus* [scil. Kant] tatsächlich in seiner gesamten Philosophie protestantisch geprägt ist, ist trotz der bisher dazu vorliegenden Arbeiten in der philosophischen Zunft zu wenig bei der Hermeneutik des Kantischen Werkes berücksichtigt worden. Kants Sittlichkeit ist geprägt von knochenharter protestantischer Ehrlichkeit und Nüchternheit“ (22). Unbeachtet bleiben Friedrich Paulsen, *Kant, der Philosoph des Protestantismus* (Berlin 1899), aber auch die nötigen Debatten: z. B. *Kant und der Katholizismus. Stationen einer wechselhaften Geschichte*, hrsg. von Norbert Fischer, Freiburg 2005; darin u. a. Albert Raffelt, „Kant als Philosoph des Protestantismus – oder des Katholizismus?“; Aloysius Winter, „Kann man Kants Philosophie ‚christlich‘ nennen?“. Winter expliziert dort wohlbegründet die These zu Kant: „Daß es nicht gerechtfertigt ist, ihn den ‚Philosophen des Protestantismus‘ zu nennen, wie es vielfach geschehen ist, hat Werner Schultz 1960 überzeugend dargelegt, obwohl sich mancherlei Entsprechungen angeben lassen“ (34).

K. entfaltet sein für die Eckhart-Rezeption bedenkenswertes Thema in zwölf Kapiteln: 1. Transzendentele theontologische Menschenwürde; 2. Transzendentaler Sohn Gottes in der Bibel; 3. Transzendentaler Sohn Gottes bei Meister Eckhart; 4. Transzendentele Geburt: Ich bin der Sohn durch die Geburt des Wortes; 5. Transzendentele demütige Gnade: „Durch die Gnade Gottes bin ich, was ich bin.“; 6. Transzendentele Einbrechen der Vernunft, der *regressus in deum* im Demütigsein; 7. Transzendentele Einssein: In der ersten Ursache stehendes Ich als *filius dei*; 8. Transzendentaler Gott, Nichts und die Kategorien des Seienden; 9. Transzendentele Weiselosigkeit: *ane wise*; 10. Der idealtypisch in *Christo* transzendental-vernünftig tugendhaft wissende Mensch; 11. Transzendentele *sunder warumbe*; 12. Transzendentele *conclusio*: Ledige Freiheit und fruchtbares Weibsein.

K. führt Ungleiche an (9–15): John Freely, Friedrich Nietzsche, Ludwig Feuerbach, Karl Marx, Denis Diderot, G. W. F. Hegel, Franz Pfeiffer, Michel Henry, Werner Beierwaltes, Loris Sturlese, Kurt Flasch, Jürgen Habermas. Danach spricht er (mit Verweis auf seine früheren Arbeiten) explizit von Kant (16–27). Er erwähnt Johann Georg Hamanns „Kritik an Kants spekulativer reiner Vernunft“ in zwei Fragen, die „zwei essentielle Kantische Defizite“ betreffen: „1. Kann menschliches Denken als reines

Denken ohne seine *sprachliche Grundverfassung* angemessen bedacht werden? 2. Kann menschliches Denken als zeitloses Denken ohne seine Einbindung in die *Geschichte* angemessen bedacht werden?“ (18)

Otfried Höffe folgend rechnet K. Kant „zu den größten Denkern des Abendlandes“ (18), betont aber, dass „das Kantische Kritikpotential [...] auch ihm selbst gegenüber anzuwenden ist“ (19). Ohne die nötige Klärung weist K. auf „Kants philosophische Rezeption und Adaption des alten theologischen, wesentlich von Augustin (354–430) verfassten, [in] der Lutherischen Orthodoxie verschärften Dogmas von der Erbsünde“ (19) hin. Augustinus hat früh *De libero arbitrio* verfasst (beendet 395), Luther *De servo arbitrio* (1525) (zur Diskussion vgl. z. B. *Die Gnadenlehre als „salto mortale“ der Vernunft? Natur, Freiheit und Gnade im Spannungsfeld von Augustinus und Kant*, hrsg. von Norbert Fischer, Freiburg 2012). Unerwähnt bleibt, dass Augustinus auch nach seiner Hinwendung zur „Gnadenlehre“ an der Lehre von der Freiheit als „prima causa peccandi“ festgehalten hat (*lib. arb.* 3,49; *retr.* 1,9,3–5). K. behauptet die Nähe Kants zu Luther und Paulus (13 im Blick auf Kants *Kritik der reinen Vernunft*, B 25; 16f. zu *Was heißt Aufklärung?*), diese These bleibt aber unklar. K. resümiert: „Kants praktisch-philosophische hehre Betonung der Freiheit, die nicht verwechselt werden dürfe mit *Bandenlosigkeit*, sondern die einhergeht mit rigoroser Pflicht, steht auf den Schultern von Luthers *libertas christiana*, die Kant auf seine philosophische Weise nutzt: Luther beruft sich in seinem Freiheitstraktat auf Paulus, insbesondere auf 1. Kor. 9,19: ‚Ich bin frei in allen Dingen und habe mich doch jedermann zum Knecht gemacht‘“ (22).

Luther beruft sich in *De servo arbitrio* auf Augustinus, lässt dessen *De libero arbitrio* aber unerwähnt (er hat nur Erasmus von Rotterdam im Visier). K. liest Kant aus protestantischer Sicht, nennt auch andere Zugänge, z. B. Karl Rahner, der „von der transzendentalen Verwiesenheit des Menschen auf die geschichtlich sich ereignende christliche Offenbarung“ rede (25–27). Die Mehrdeutigkeit des Wortes „transzendental“ wird nicht erwähnt. Mit Andrés Quero-Sánchez weist K. auf ein Augustinus-Zitat mit Bezug zu Platon (27f.), dessen Quelle jedoch Aristoteles ist (*De anima* III 8, 431b20f.); der Begriff „Transzendentalphilosophie“ bleibt also unpräzise. Referiert werden einleuchtende Thesen von Loris Sturlese (28–33), aber auch pauschalisierende von Kurt Flasch (z. B. 33 zur „thomistischen Verengung in Orden und Kirche“). Die Aussagen zum Schluss des ersten Kapitels haben wenig mit „transzendentaler Aufklärung“ im Sinne von Kants „kritischer Philosophie“ zu tun. Eher im Predigtstil erklärt K.: „Das Erkennen des wahren wesenhaften Gottes in der Gottesgeburt ist der Grund dafür, dass der Mensch *homo beatus* (glücklicher Mensch) wird“ (36). Dass der Mensch nach K. nicht nur ein „erkennender Gottsucher“, sondern auch ein „Gottfinder“ sei (37), ist mit Kant nicht kompatibel, erlaubt auch nicht, Eckhart als „transzendentalen Aufklärer“ zu betrachten, sofern dabei das „kritische Motiv“ fehlt, das bei Kant vorherrscht und auch bei Eckhart aufzuspüren ist. Das erste Kapitel endet mit Zitaten, die weiterer Auslegung fähig wären, auch mit Hilfe der Frühschrift *Die rede der unterscheidung*, in der Eckhart seine erste Orientierung im Denken suchte (vgl. 38 und 40).

In den Kapiteln 2–12 (s. o.) bearbeitet K. genuin theologische Fragen, die er im Rahmen der von ihm ausgelegten transzendentalen Aufklärung heutigem Denken zugänglich machen will. Kapitel 2 bietet Thesen zum transzendentalen Sohn Gottes im Anschluss an Oscar Cullmann, Gerhard Barth, Udo Schnelle, Leonhard Goppelt und Ulrich Wilckens; K. resümiert: „Eschatologisch bestimmt die Apokalypse des Johannes (21,7) das Sohn[-]Sein des Menschen: ‚Ich werde sein Gott sein (*esomai auto theos; ero illi Deus*) und er wird mein Sohn sein (*autos estai moi hy[i]os; ille erit mibi filius*)‘“ (51).

Kapitel 3 (53–65: „Transzendentaler Sohn Gottes bei Meister Eckhart“) betont die Bedeutung der Bibel für Eckhart: Nach Bernard McGinn sei die Bibel „Eckharts am häufigsten zitierte ‚Quelle‘ seines Werkes“ (53); mit Kurt Flasch empfiehlt K. die Lektüre der „Bibel als Parabel“; die Absicht von Eckhart sei es, „das, was der christliche Glaube und die Schrift beider Testamente beanspruchen, mit Hilfe der natürlichen Gründe der Philosophen auszulegen“ (53f.). Eckhart verändere den Text der Schrift so, „dass seine Übereinstimmung zwischen philosophischer und theologischer Wahrheit von vornherein eindeutig ist“ (54). Nach der These, dass Eckhart „den ersten Menschen“

christologisiere und „ad imaginem dei“ auslege (60), schließt das Kapitel mit wesentlichen Zitaten, vor allem aus deutschen Predigten (60–65).

Die Kapitel 4–7 versuchen, christliche Theologoumena und Haltungen („Sohn Gottes“, „Gnade“ und „Demut“) transzendental(-philosophisch) auszuweisen. Zentral ist die These: „Gott – so Eckhart – wiederholt sich als *reditio dei* [...] im Sohnwerden des Menschen durch die Gottesgeburt. Diese *reditio dei* ist die Basis des dem Grund entsprechenden – also in Gott das Fundament und das Ziel suchenden und findenden – Menschen“ (69). Als für Eckhart maßgebendes Wort führt K. eine Stelle aus dessen Predigt 28 an (zitiert 69f.): „Ez blibet allez daz eine, daz in im selben quellende ist. ‚Ego‘, daz wort ‚ich‘, enist nieman eigen dan gote alleine in siner einicheit.“

Gestützt auf Sekundärliteratur (Kapitel 8–10; z. B. auf Kurt Flasch, „Aufklärung im Mittelalter“, in: Ders./U. R. Jeck: *Das Licht der Vernunft. Die Anfänge der Aufklärung im Mittelalter*, München 1997) wird das Thema der „transzendentalen Aufklärung“ vorgestellt, jedoch ohne Bezug zur neueren Philosophie. Es folgen „Philosophische Annäherungen“ mit Blick auf Friedrich Nietzsche (315–318) und Martin Heidegger (318–321), die wohl keine Protagonisten einer „transzendentalen Aufklärung“ waren, bei denen K. dennoch einen „Zugang zu Eckharts warumbe-Verständnis“ sucht. Kant, auf den der Buchtitel anspielt, kommt nicht mehr zur Sprache (außer 353 im Hinweis auf Werner Stegmaier, *Interpretationen. Hauptwerke der Philosophie von Kant bis Nietzsche*, Stuttgart 1997).

„Eckharts warumbe-Verständnis“ betrachtet K. also vorerst mit Nietzsche und Heidegger. Dazu zitiert er *Jenseits von Gut und Böse* und *Die fröhliche Wissenschaft*. Nietzsches Frage „Warum das Warum?“ habe „pathogene und therapeutische Gründe“ (316), so dass sein Ansatz zur Deutung von Eckhart wenig taugt; K. zitiert dazu Nietzsches *Götzen-Dämmerung* (KSA 6,83): „Der Ursachen-Trieb ist also bedingt und erregt durch das Furchtgefühl. Das ‚Warum?‘ soll, wenn irgend möglich, nicht sowohl die Ursache um ihrer selber willen geben, als vielmehr eine *Art von Ursache* – eine beruhigende, befreiende, erleichternde Ursache.“ Plausibel resümiert K. seine Skizze zu Nietzsche, die dessen innere Zerrissenheit belegt: „Dieser drei Warumgründe wegen bleibt die Warumfrage eine unausrottbare für den Menschen, obwohl nach Nietzsche die Antwort leer bleibt und leer bleiben muss“ (318).

Heideggers „Warumfrage“ untersucht K. nur für dessen spätere Schriften, obwohl sie schon in *Sein und Zeit* (SuZ) eine zentrale, obzwar zwiespältige Rolle gespielt hat; vgl. bes. SuZ, 100: „Hierfür muß gezeigt werden (vgl. I. Teil, Abschnitt 3): // 1. Warum wurde im Anfang der für uns entscheidenden ontologischen Tradition – bei *Parmenides* explizit – das Phänomen der Welt übersprungen; woher stammt die ständige Wiederkehr dieses Überspringens? // 2. Warum springt für das übersprungene Phänomen das innerweltlich Seiende als ontologisches Thema ein? // 3. Warum wird dieses Seiende zunächst in der ‚Natur‘ gefunden? // 4. Warum vollzieht sich die als notwendig erfahrene Ergänzung solcher Weltontologie unter Zuhilfenahme des Wertphänomens?“ Den Abschnitt 3, „Zeit und Sein“, der auf die „Ewigkeit Gottes“ zielt (vgl. SuZ, 39; 427 Fn. 1) hatte Heidegger geschrieben, aber mit Jaspers (nach der Nachricht vom Tod Rilkes) verbrannt. Heidegger beklagt 1973 die Missachtung dieses (jedoch von ihm selbst verursachten) Fehlens (GA 3, XII f.), übergeht also in SuZ selbst die für ihn ursprünglich wesentliche Warumfrage (z. B. auch SuZ, 227: „Warum müssen wir voraussetzen, daß es Wahrheit gibt?“; vgl. auch SuZ, 425 f.). K. verfolgt Heideggers „Warumfrage“ lediglich im Blick auf den Band *Besinnung* (GA 66), dessen Manuskript 1938/39 entstanden ist (vgl. Nachwort des Herausgebers Friedrich-Wilhelm von Herrmann in GA 66, 429). Nebenbei zitiert K. (319) treffend ein Wort Heideggers von 1928, das auch mit Fragen von Kants ‚Transzendentalphilosophie‘ kompatibel ist (GA 26, 276): „Weil wir sind in der Weise des transzendierenden Existierens, in der Weise des In-der-Weltseins, und dieses Zeitigung ist, deshalb fragen wir nach dem Warum.“ K. stimmt Heidegger zu, der „keinen Raum für vordergründiges Warum“ lasse (321) und führt diesen Ansatz metaphysikkritisch in Richtung von Eckharts „sunder warumbe“ fort. Erhellend für den weiteren Gedankenweg sind die gewählten Untertitel (321: „Leben ohne Warum“; 328: „Das ‚Warum‘ der Dinge in der Zeit“; 331: „Gott ist und wirkt *sunder warumbe*“; 336: „Der Gerechte hat kein *warumbe*“; 339: „Das *erkenntnistheoretisch* verortete

akzidenzfreie *sunder warumbe* als das Kennzeichen (*nota*) rechter Tugendhaftigkeit, Gelassenheit und Freiheit“).

Das Schluss-Kapitel (347–380) „Transzendente *conclusio*: Ledige Freiheit und fruchtbares Weibsein“ leitet K. so ein: „Mein Buch *Der transzendente Aufklärer Meister Eckhart* fassen wir jetzt zusammen unter Verwendung des Eckhart[s]chen Freiheitsverständnisses“ (347). K. beginnt mit einem nicht problemfreien Zitat: „Der römisch-katholische Theologe Wolfgang Beinert (* 1933) definiert den elementaren Stellenwert der Bibel im Christentum: ‚Die Heilige Schrift ist der aus dem Glauben der Kirche entstandene und seither diesen Glauben normierende schriftliche Niederschlag des in der Offenbarung ergangenen Wortes Gottes und daher oberste theologische Erkenntnisquelle‘“ (347). Bevor solche Thesen beurteilt werden könnten, müsste das Verhältnis der *Arten* und *Grade* dessen, was als „Erkenntnis“ oder (womöglich vernünftig reflektierter) „Glaube“ behauptet wird, (oder das Verhältnis von „Vernunftreligion“ und „Offenbarungsglauben“) bedacht worden sein. Bei allem Materialreichtum des Buches, das zuweilen in atemberaubender Kürze recht diverse Zitate kombiniert (352f.: von Melanchthon, Hegel, Jakob Böhme, Schelling, Werner Stegmaier, Marx und Engels), hätte Kants Wort erste Orientierung bieten können, in dem er erklärt (KrV, B XXX): „Ich mußte also das Wissen aufheben, um zum Glauben Platz zu bekommen.“

In einer Fußnote verborgen findet sich ein mögliches Resümee der Absichten von K.: „Aufklärung im Mittelalter ist auch das Thema des lutherischen Theologen Hermann Reuter, Geschichte der religiösen Aufklärung im Mittelalter vom Ende des 8. bis zum Anfang des 14. Jahrhunderts, 2 Bände, Berlin 1875/1877 (Nachdr. Aalen 1963). Reuter (ebda, Bd. I, V) definiert: ‚Unter „Aufklärung“ verstehe ich die Opposition der als selbständiges Licht sich wissende[n] Vernunft gegen den als lichtscheu vorgestellten Dogmatismus, die Bewegung der Emanzipation von autoritativen Gewalten, welche den Sturz oder doch eine wesentliche Schwächung derselben erzielt, in der Absicht an Stelle des katholischen Christentums wenigstens in den Kreisen der Gebildeten sei es ein von der Kritik gereinigtes, von der Vernunft als dem höchsten Kriterium der religiösen Wahrheit umgestaltetes (Christentum), sei es die natürliche Religion zu setzen, sei es alle Religion aufzulösen. Gerade die beiden zuletzt erwähnten Richtungen gelten mir als aufklärerische im engeren Sinne.‘ M. E. wäre es heute im 21. Jahrhundert sinnvoll und nicht ohne Ertrag, den kühnen Ansatz Hermann Reuters aus dem 19. Jahrhundert von der Aufklärung im Mittelalter kritisch zu überprüfen“ (144).

Das neue Buch von K. zielt auf notwendige, selten bedachte Aufgaben der Eckhart-Forschung, ist über weite Strecken anregend, teils aber auch unzulänglich, da einige Themen nicht genügend geklärt werden (z. B. im Blick auf den Sinn des alten, mehrdeutigen Wortes „transzendental“).

N. FISCHER

DER BILDBEGRIFF BEI MEISTER ECKHART UND NIKOLAUS VON KUES. Herausgegeben von *Harald Schwaetzer* und *Marie-Anne Vannier* in Verbindung mit *Johanna Hueck*, *Matthias Vollet* und *Kirstin Zeyer* (Texte und Studien zur europäischen Geistesgeschichte. Reihe B; 9). Münster: Aschendorff 2015. 284 S., ISBN 978–3–402–15996–5 (Paperback).

Mit dem vorliegenden Sammelband liefern die Herausgeber und der Aschendorff-Verlag nach dem 2013 erschienenen Werk zur cusanischen Ästhetik und Theologie einen weiteren wertvollen Beitrag zur Erforschung der Rheinischen Mystik und angrenzender Themen im Ausgang von zwei zentralen Gestalten der philosophischen Gotteslehre, Meister Eckhart und Nikolaus von Kues. (Nur kurz verwiesen sei an dieser Stelle auf die u. a. durch die Beiträge der Bochumer Schule bestimmte und hier nicht detailliert aufzugreifende Debatte um die Frage, inwiefern Meister Eckhart überhaupt zu den Mystikern zu zählen sei. Grundsätzlich kann diese Frage im Hinblick auf eine klassische visionäre Mystik verneint, in Bezug auf basale systematische Elemente der negativen Theologie jedoch affirmiert werden.) Die einzelnen Beiträge dieser Publikation stellen eine Auswahl von Konferenzbeiträgen dar, die auf zwei unterschiedlichen, jedoch inhaltlich aufeinander verweisenden Symposien vorgetragen wurden. Diese zweifache Quelle der in diesem Band enthaltenen Abhandlungen spiegelt sich im Auf-