

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 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-

bau des Werks wider: Der erste Teil, welcher die ersten zehn Beiträge umfasst, basiert auf einer 2012 in Metz abgehaltenen Tagung zum Bildbegriff in der Rheinischen Mystik und bei Nikolaus von Kues, während die sieben Beiträge des zweiten Teils auf eine im selben Jahr veranstaltete Tagung zu den verschiedenen Gottesnamen im Werk des Cusaners an der Akademie für Europäische Geistesgeschichte in Kues zurückgehen.

Im Anschluss an die diesbezüglichen Ausführungen sowohl im Vorwort als auch im ersten Beitrag von *Marie-Anne Vannier* (= V.; 9–17) ist zu berücksichtigen, dass mit dem Begriff des Bildes im ersten Abschnitt des Werks nicht einfach nur die herkömmliche Idee der visuellen Darstellung einer (realen oder fiktiven) Entität gemeint ist. Vielmehr werden damit unter Rückbezug vor allem auf Meister Eckharts trinitätsontologische Interpretation der zweiten Hypostase die Formen der Veranschaulichung der „Theosis“ des Menschen bezeichnet. Die Autorin arbeitet in diesem Kontext nachvollziehbar heraus, dass und inwiefern Eckharts Bildbegriff über eine direkte hermeneutische Rückbindung an den in Genesis 1,26 artikulierten Gedanken von der Erschaffung des Menschen als Bild Gottes verfügt (11) und wie dieses Kernkonzept im Spannungsfeld der Ideen vom Sohn Gottes als perfektem Abbild des Vaters (*imago*) und der auf das Bild verweisenden Schöpfung (*ad imaginem*) entwickelt wird. Der einführende und pointierte Aufsatz zu Eckharts Bildbegriff und der Rheinischen Mystik verdeutlicht zudem die Unterschiede von Eckharts Zugang zur Bildthematik im Vergleich zum wirkmächtigen platonischen Ansatz. So hebt sich Eckhart von Platon dadurch ab, dass das Bild als Abbild in ontologischer Perspektive nicht vom Urbild getrennt und automatisch depotenziert werde, sondern vielmehr als auf das Urbild Hingeordnetes und über den Bezug zur Schöpfungsrelation an ihm Teilhabendes über einen größeren Eigenwert verfüge (13). Dieser letzte Punkt wird auch im nachfolgenden Beitrag von *Yves Meesen* (19–36) thematisiert, wobei als Textbeleg u. a. die Predigt 16b fungiert, in der Eckhart klarstellt, dass das Sein des Bildes in unmittelbarer Verbindung zum Sein dessen steht, was durch es abgebildet wird. Zu Recht verweist V. an dieser Stelle schließlich auf Eckharts praktisch-normative Idee der Entbildung, d. h. des Überstiegs über alle Bilder im Sinne der Gottesgeburt in der menschlichen Seele. Die bei Eckhart fokussierte Gottessohnschaft wird auf unterschiedliche Weise auch in den beiden Beiträgen von Harald Schwaezter und Klaus Reinhardt aufgegriffen.

Harald Schwaezters Beitrag (= S.; 155–166) stiftet eine gewisse systematische Verbindung der beiden Teile des Sammelbands, wenn er im Hinblick auf Cusanus auf den Zusammenhang von dessen Idee des lebendigen Spiegels aus „De filiatione dei“ und der Bezeichnung für Gott als dem Nicht-Anderen (*non aliud*) reflektiert. In diesem Kontext macht S. deutlich, dass der „Spiegel ohne Flecken“ von Cusanus mit der zweiten Person der Trinität identifiziert und damit ausgesagt werde, dass die Vollkommenheit des Logos *nichts anderes* sei als die Vollkommenheit des Menschen. Demnach habe Cusanus bereits um 1445 (d. h. mehr als 15 Jahre vor der Publikation von „De non aliud“) das Konzept des Nicht-Anderen sinngemäß für die Beschreibung der Relation von Gott und Mensch fruchtbar machen können (158). Der Vergleich der Spiegelmetapher und der Idee des *non aliud* laufe schließlich darauf hinaus, dass die Seele in einem Prozess der sich transformierenden Selbstkonstitution zum makellosen Spiegel des Nicht-Anderen werde (164). *Klaus Reinhardt* (= R.) behandelt neben der christologischen, auf das Neue Testament rückführbaren Bedeutung von *imago Dei* vor allem die Frage, inwiefern die auch anthropologische Konnotation dieses Konzepts bei Nikolaus von Kues eine Rolle spielt und wie sie zu der christologischen Deutung in Beziehung gesetzt wird (143–154). Die für den Cusaner maßgeblichen Einflüsse auf seine Rekonstruktion der Idee der Gottebenbildlichkeit skizziert R. in sachlicher Übereinstimmung mit früheren Beobachtungen von *Rudolf Haubst* im Ausgang von der paulinischen Theologie bzw. Mystik (*raptus Pauli*), womit Cusanus historisch in die umfassendere Strömung der affirmativen und mystisch orientierten Paulus-Rezeption in der Renaissance eingeordnet wird (147). R. beantwortet die ursprüngliche Frage nach dem Verhältnis von anthropologischen und christologischen Strukturmomenten der Gottebenbildlichkeit insofern zu Recht unter Rekurs auf *Niklas Largiers* jüngere Arbeiten zu Meister Eckhart, als Cusanus ihm zufolge besagtes Verhältnis, ähnlich wie Eckhart, als ein dynamisches und integratives versteht: Die anthropologische Dimension des *imago*

Dei sei in die christologische dergestalt integriert, dass die Bildhaftigkeit Jesu Christi für den Menschen ein normatives Ideal darstelle, dessen Verwirklichung anzustreben, jedoch nie in letzter Vollkommenheit zu erreichen sei. In dieser Perspektive stellt die Geburt des Logos im menschlichen Intellekt (Cusanus) bzw. die Gottesgeburt in der Seele (Eckhart) eine notwendige Vorbedingung für das „Bildsein“ des Menschen und damit für seine Miteinbeziehung in das trinitarische Geschehen dar (153). Sowohl die Geburt des Logos im Intellekt als auch die Gottesgeburt in der Seele des Menschen setzen unter anderem bestimmte kognitive und volitive Akte des Akteurs voraus, die auf unterschiedliche Weise eine Transformation der alltäglichen Wahrnehmung und der herkömmlichen Form der Deliberation implizieren. In diesem Kontext kommt insbesondere dem Begriff des Sehens eine wichtige systematische Rolle zu. Eine instruktive Vertiefung primär des cusanischen Konzepts des Sehens im Ausgang von seiner mystischen Theologie in „*De visione dei*“ legt *Elena Filippi* vor (123–137). Ihr Beitrag widmet sich nicht nur einer genaueren Erläuterung des Sehens als Bezeichnung für epistemologisch ausgezeichnete Formen der kontemplativen Kognition des Menschen (124f.), sondern thematisiert zudem das Sehen Gottes als schöpferisches Handeln (125) sowie Auswirkungen beider Konzepts des Sehens auf die Malerei (126–128).

Der erste Teil des Sammelbandes umfasst nicht nur Ausführungen zu unterschiedlichen Aspekten von religionsphilosophischen und theologischen Reflexionen auf die Begriffe des Bildes und des Sehens von Nikolaus von Kues und Meister Eckhart, sondern gleich mehrere Beiträge behandeln die Bedeutung des Bildes allgemein und der Ikonographie insbesondere bei Heinrich Seuse, neben Meister Eckhart und Johannes Tauler einer der prominentesten Vertreter der Rheinischen Mystik. So klärt *Silvia Bara Bancel* in ihrem Aufsatz (65–80) darüber auf, welche verschiedenen Bedeutungen und Abwandlungen des Bildbegriffs wie z. B. „Vorbild“ oder „Symbol“ in Seuses Denken eine zentrale Rolle spielen. Sie skizziert zudem Seuses trinitarisch geprägte Anthropologie sowie die Idee von Jesus Christus als dem „höchsten Bild“ (70f.) und greift damit das bereits zuvor im Hinblick auf Cusanus und Eckhart thematisierte Verhältnis von anthropologischen und christologischen Gesichtspunkten auf.

Der zweite, vergleichsweise kürzere Teil des Werks fokussiert zwar nicht mehr den zuvor behandelten Bildbegriff, doch schließt er insofern in inhaltlicher Hinsicht an dort behandelte Themen an, als es im Sinne der Überwindung von Bildern als Vermittlungsinstanzen von Mensch und Gott zumindest *auch* um die Notwendigkeit der Überwindung bzw. Relativierung der unterschiedlichen theologischen und philosophischen Gottesnamen geht. Neben dem Rekurs auf Kernautoren wie Cusanus und Meister Eckhart gibt es in diesem Abschnitt auch eine pointierte Reflexion auf die Problematik der Bezeichnung Gottes bei Eriugena (s. den Beitrag von *Agnieszka Kijewska*, 167–178) sowie direkte Bezüge auf Giordano Bruno (s. den Beitrag von *Gianluca Cuozzo*, 229–242), Karl Jaspers (s. den Beitrag von *Christiane Bacher*, 255–268) sowie Ernst Cassirer (s. den Beitrag von *Kirstin Zeyer*, 243–253). Einen guten und lehrreichen Überblick über die systematischen Relationen verschiedener einschlägiger Gottesnamen bei Nikolaus von Kues legt *Catalina Cubillos* vor (179–199). Ihr geht es nicht um die Frage nach einer bei Cusanus aller Wahrscheinlichkeit nach nicht vorfindlichen chronologischen oder logischen Entwicklung des Gottesbegriffs in Anlehnung an z. B. Hegels Vorgehensweise, sondern um eine kriterielle Analyse sowie eine Hierarchisierung der in der bisherigen Forschung fokussierten Bezeichnungen des eigentlich Namenlosen (181). Vor dem Hintergrund der apophatischen Tradition sei festzuhalten, dass einzig das *tetragrammaton* („JHWH“ als die hebräischen Konsonanten des Gottesnamens Jahwe) als direkt von Gott offenbarte Bezeichnung für die menschliche Unfähigkeit der positiven Erkenntnis Gottes den obersten Platz in einer möglichen Namensliste innehaben könne (182f.). Über den Weg der kritischen Analyse und der hermeneutischen Kontextualisierung einiger zentraler Bezeichnungen für Gott gelangt die Autorin schließlich bis zur cusanischen Einsicht aus „*De visione Dei*“, dass es prinzipiell keinen angemessenen Namen für Gott geben könne, da Gott nicht verbektivierbar sei (191f.). Nun ist es jedoch keineswegs damit getan, einfach nur auf die Unbenennbarkeit Gottes zu verweisen, als sei jegliche Form der Rede von Gott gleichermaßen verfehlt und letztlich sinnlos, wenn man dem cusanischen

Ansatz gerecht werden will (s. dazu dessen Überlegungen zur Idee des *nihil omnium*). Dementsprechend müsse es im Anschluss an *Werner Beierwaltes'* Deutung darum gehen, über den Rekurs auf spezifische Begriffe mittels ebendieser Begriffe über sie hinauszugehen, d. h. die bloß objektreferentielle Dimension der menschlichen Sprache zu transzendieren (193). Die im Aufsatz bezogene Position läuft schließlich darauf hinaus, dass die überzeugendsten Gottesnamen bei Cusanus nicht wirkliche Namen oder herkömmliche Bezeichnungen wie „Licht“ oder „Wahrheit“, sondern eher Sprachrätsel und Bezeichnungen von Geheimnissen bzw. inhaltlich nur schwer präzisierbare Ideen sind, die wie z. B. „possest“ oder „non aliud“ Versuche darstellen, die traditionelle objektbezogene Sprachlogik zu durchbrechen. Diese Überlegungen zur Systematisierung der Gottesnamen werden gewinnbringend ergänzt durch die beiden Aufsätze von *Stephan Grotz* zum Zusammenhang von Negation und Gottesnamen bei Nikolaus von Kues (201–214) sowie von *Wolfgang Christian Schneider* zur Poetik der cusanischen Gottes-Neologismen (215–228). In beiden letztgenannten Arbeiten wird der obigen Einsicht Rechnung getragen, dass sich die apophatische Theologie von Nikolaus von Kues nicht einfach in der bloßen Negation aller begrifflichen Bestimmungen von Gott erschöpft, sondern vielmehr in unterschiedlichen, aufeinander irreduziblen Anläufen mit dem Problem gerungen wird, sich dieser Unaussprechlichkeit über den Weg der begrifflichen Transzendierung des Begrifflichen epistemologisch anzunähern.

Der vorliegende Sammelband zum Bildbegriff bei Cusanus und Meister Eckhart fördert nicht nur maßgeblich das Verständnis von zentralen Parallelen und Unterschieden zwischen beiden Denkern, sondern trägt auch zu einem genaueren Begreifen des Zusammenhangs von anthropologischen und theologischen Aspekten insbesondere des cusanischen Denkens bei. Zudem wird man durch die konstruktive Zusammenschau von logischen, hermeneutischen und ästhetischen Reflexionen für bestehende Strukturanalogien sensibilisiert, die den komplexen Begriffsnetzen der jeweils fokussierten Ansätze implizit sind, jedoch nicht unmittelbar ins Auge fallen. Eine gewinnbringende Lektüre setzt dementsprechend nicht unbedingt ein vitales Interesse speziell an der Bildthematik voraus. Ein solches Interesse kann jedoch sehr wohl durch das vorliegende Werk geweckt bzw., falls bereits vorhanden, auf unterschiedliche Weise vertieft und erweitert werden. Nicht zuletzt aus diesem Grund ist dem Sammelband eine rege und konstruktive Rezeption zu wünschen.

CH. BAMBAUER

REICH, JOHANNES: *Heiligkeit und Gottes Beistand*. Ein moraltheologischer Blick auf die Ethikvorlesungen und die Religionsschrift Immanuel Kants (Tübinger Studien zur Theologie und Philosophie; 27). Tübingen: Narr Francke Attempto 2019. 378 S., ISBN 978-3-7720-8675-5 (Paperback); 978-3-7720-5675-8 (PDF).

Der Buchtitel lässt zwei Lesarten zu, insofern mit dem Ausdruck „Moraltheologie“ zum einen der von Kant bisweilen „Ethiktheologie“ genannte Systemteil der kritischen Philosophie, zum anderen die Teildisziplin der katholischen Theologie – die evangelische Theologie spricht von „christlicher Ethik“ – gemeint sein kann. Kants Moraltheologie in dem zuerst genannten Sinn umfasst nicht nur seine in der *Kritik der praktischen Vernunft* enthaltene Lehre vom höchsten Gut und das Postulat der Existenz Gottes, sondern auch die in der *Religionsschrift* entwickelten Überlegungen zur Überwindung des radikalen Bösen in der menschlichen Natur. Kants Grundlegung der Ethik, das heißt etwa die Lehrstücke vom kategorischen Imperativ und von der Selbstgesetzgebung der reinen praktischen Vernunft gehören hingegen nicht zur Moraltheologie im kantischen Sinn. Es ist wichtig, das im Blick zu behalten, wenn man nach der Bedeutung Kants für die katholische Moraltheologie fragt. Hier wurde Kant lange Zeit vor allem als Ethiker und kaum als der Vertreter einer philosophischen Theologie wahrgenommen. Insbesondere während der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts fiel der Name Kants meist im Zusammenhang der Auseinandersetzungen um die sogenannte autonome, das heißt von theologischen, insbesondere lehramtlichen Vorgaben unabhängige Moral. Dagegen blieben andere Aspekte der praktischen Philosophie Kants, wie der Autor in seiner Einleitung zutreffend festhält, eher unterbelichtet. Dem möchte Reich (= R.) mit seiner Studie abhelfen. Mit den zwei Bedeutungen