

JOHANNES HOFF, *Kontingenz, Berührung, Überschreitung. Zur philosophischen Propädeutik christlicher Mystik nach Nikolaus von Kues*, Freiburg/München: Alber, 2007, 569 S., ISBN 978-3-495-48270-4

Hoff bietet in seiner hochkomplexen Habilitationsschrift zu Nikolaus von Kues, die er nach seiner philosophischen Inauguraldissertation zu Foucault und Derrida (1998) in Tübingen im Umkreis von Michael Eckert erarbeitet hat, einen Versuch, Cusanus gerade *nicht* als Vorläufer und Wegbereiter der neuzeitlichen Philosophie (Descartes, Leibniz) zu verstehen, sondern meint gegen verbreitete Thesen, die Cusanus als Wegbereiter der Moderne sehen, diese überspringen und also eine Brücke vom cusanischen zu postmodernem Philosophieren schlagen zu können. Er spricht von der »mystagogischen Ausrichtung« seiner Arbeit, will aber vermeiden, daß sein Buch dem Genre »geistlicher Literatur« zugeordnet werde (11). Ein wenig befremdlich ist im Blick auf die Genre-Frage dennoch mancher Sprachgebrauch: ihm erscheint NvK als »begnadeter Meister im Gebrauch lebensgefährlicher Markierungen« (11); als »einer der radikalsten Meister antinomischer Reflektiertechniken« (12). Den bisher geläufigen »Interpretationstendenzen«, die laut Vf. z. B. die »Züge des cusanischen Denkens« vernachlässigen, »die es als ein Orakel zukünftiger Suchbewegungen erscheinen lassen« (12), will er sich nicht anschließen, eher folgt er der Methode der »bricolage« (Lévi-Strauss, 13) oder Derridas Methode der Textanalyse, in der »die Intention des Autors als sekundär zu behandeln« ist (13 f.). Er versucht, »das cusanische Denken als Epizentrum einer epochalen Umbruchssituation zu rekonstruieren, deren »Subjekt« wissenschaftlich nicht mehr zuverlässig ermittelt werden kann« (14). Er sagt (17): »Die schlimmste Gewalt gegen den Namen des Anderen ist diejenige, die seine Überreste pietätvoll in einem Glassarg einbalsamiert aus Angst, seinem Namen Gewalt anzutun.« Diese These ist insoweit zustimmungsfähig, als sie einer hermeneutischen Maxime entspricht, die man schon bei Platon finden kann (*Phaidros* 278c), die aber stets mit Vorsicht zu gebrauchen ist, weil es vorderhand um möglichst gutes Kennenlernen der Gedanken (Intentionen) der Alten gehen muss. Unklar und nicht gut ausgewiesen ist der erkenntnisleitende Ansatz, der einen Affront gegen neuzeitliches Philosophieren impliziert, gegen »eine subjektphilosophische Mixtur aus Mythos und Metaphysik«, mit der vergeblich versucht werde, »das Christentum [...] vor dem Untergang zu bewahren« (19). Der Bogen, mit dem Vf. »die Neuzeit« überspannen will, soll der Rückkehr zum *christkatholischen Symbolon* dienen, zur Orthodoxie, die auf einer »Erfahrung von Glanz, Ehre und Herrlichkeit« beruhe (18) und die er im Hintergrund des cusanischen Denkens sieht.

Die Diskussionszusammenhänge, die Vf. im Abschnitt zu seiner *Problemstellung* entfaltet, kann man für ephemere halten (z. B. die »Auseinandersetzung zwischen Jürgen Habermas und Richard Rorty«, 22 f.); immerhin legen sie den methodischen Ausgangspunkt der vorgelegten Interpretation offen (25–37 zu Foucault und Derrida). Zu beachten sind die »Leitlinien zur Relektüre des cusanischen Werks« (38–51), die zunächst das »Spannungsfeld zwischen experimenteller und reflexiver My-

stik« umreißen und schließlich unter dem Titel von »Translation« und »Transsumption« eine »Gebrauchsanleitung von De docta ignorantia« geben wollen (70–73). Die in den drei Hauptteilen »Kontingenz«, »Berührung« und »Übersteigerung« vorgenommenen Interpretationen wirken auf einen Leser, der mit dem Genre von Habilitationsschriften vertraut ist und Entsprechendes erwartet, mit disparatem Heranziehen unterschiedlicher Quellen, Horizonte und Kontexte ein wenig chaotisch, was aber mit der Absicht des Vf. zusammenstimmt und mit seinem Versuch der Ablösung vom neuzeitlichen Denken zusammenhängt.

Das Verfahren wird im Folgenden am Abschnitt »Das cusanische Kalokagathia-Konzept und der sublimen Riss zwischen Platonismus und Christentum« exemplarisch vergegenwärtigt (388–404). Hier soll »Cusanus' Rezeption der metaphysischen Kreisbewegungen des Neuplatonismus« rekonstruiert werden, aber nicht in der Absicht zu fragen: »was ist unter dem »vollkommenen Kreislauf« des mystagogischen Auf- und Abstiegsschemas zu verstehen, sondern: wie (*quomodo*) haben wir dieses Schema zu gebrauchen« (388). Seine Ausgangsfrage lautet, ob es möglich ist, »eine klare Grenzlinie zwischen der Vollkommenheit des göttlichen Lichts und den kontingenten Deviationen der Schöpfung zu markieren, ohne erneut der stratifizierenden Logik des Neuplatonismus nachzugeben?« Zu ihrer Beantwortung beginnt er mit der Nachzeichnung der »ästhetischen Implikationen dieser hierarchischen Polarität« (389).

Die »Herausforderung« sieht er darin, »der allegorischen Logik vorneuzeitlicher Ontologien auf die Spur zu kommen, ohne einer unbesonnenen Nivellierung der Grenzen zwischen Ästhetik und Wissenschaft zuzuarbeiten« (390). Sie impliziert die Meinung, vorneuzeitliche Ontologien (unklar bleibt, welche gemeint sind: die Ontologie Platons, des Aristoteles oder welche sonst?) gründeten auf einer allegorischen Logik und könnten in der Gefahr stehen oder in sie führen, die Grenzen zwischen Ästhetik und Wissenschaft zu verwischen. Vf. erwähnt das Fehlen der »*pulchritudo* in Thomas von Aquins vollständigster Aufzählung der Transzendentalien« und betont, in der cusanischen Schönheitskonzeption werde der »Glanz des Schönen [...] nicht definitorisch eingegrenzt« (391). Vielmehr sagt er (391): »Die Transformation von Unbestimmtheit in Komplexität wird an den Gebrauch systematisch ortloser, ästhetischer Markierungen gebunden, die die Aufmerksamkeit des Betrachtenden auf sich ziehen und das orientierungsstiftende »Datum« des Inkarnationsmysteriums mittels translativer Symbolpraktiken in Erinnerung zu rufen erlauben.«

Zur Beantwortung der Frage, wie sich »die mystagogischen Gebrauchsregeln des cusanischen Schönheitsbegriffs konkretisieren« lassen (391), greift er »auf den (!) cusanischen Predigtcorpus« zurück (392). Mit Alberts des Großen Kommentar zu *De divinis nominibus* – und gegen Thomas von Aquin, der das Schöne auf einen »Gegenstand interesselosen Betrachtens« reduziere – erklärt er (392): »Das Schöne lässt das Begehren erwachen«, und sagt »mit Cusanus« (393): »Die *attractio* des Schönen motiviert dazu, »sich über Verstand und Intellekt zu erheben [...] und sich hineinzuworfen in die Finsternis (*se in caliginem inicere*).« Als vorläufiges Resümee kann gelten (394): »Das Schöne teilt mit dem Guten das

Vermögen, anzurufen und anzulocken.« Auf den Gedanken, dass die Attraktivität des Guten im Unterschied zu interesselosem Wohlgefallen gerade die spezifische Differenz zwischen den an sich konvertiblen, transzendentalen Seinsbestimmungen ausmachen könne, kommt er nicht zu sprechen. Damit gelangt er (in einem wohl an Marx angelehnten Sprachgebrauch) zur These (396): »Der qualitative Mehrwert des Schönen wird durch die *claritas* des Lichts markiert, die *attractio* eines Glanzes, der eine unendliche Strebensbewegung in Gang zu setzen vermag.« Im Rückgriff auf Michel Counet, der von einem »*éclat de la forme*« spreche, erklärt er (396): »Das Aufblitzen des Schönen gleicht einem Kontinuitätsbruch, der in den Splittern geschöpflicher Vielfalt das Gedächtnis ihres unbegreiflichen Grundes in Erinnerung ruft.« Die »prinzipientheoretische Verortung«, deren Durchführung damit geleistet sein soll, beantworte aber nicht die Frage nach den »mystagogischen Gebrauchsregeln«, die aus einer in Brixen gehaltenen Weihnachtspredigt eruiert werden sollen (397 ff.).

Im Anschluss an ein Adorno-Zitat (400: »Die Male der Zerrüttung sind das Echtheitssiegel der Moderne«) und Didi-Hubermans Interpretationen von Gemälden Fra Angelicos will Vf. den Riss markieren, »der das cusanische Universum vom platonischen Universum der Antike scheidet« (401). Dieser Riss habe damit zu tun, dass »die christliche *conversio* (μετάνοια) [...] radikaler (ist) als die hellenistische ἐπιστροφή.« Denn (401): »Sie bindet die Rückwendung zum ›ersten Prinzip‹ an einen Akt demütiger Reue – an einen Affekt, der dem hellenistischen Weisen untersagt war, weil er als Verstoß gegen die Formprinzipien aristokratischer Schönheit interpretiert wurde.« Dazu sei angemerkt: »Reue« mag mit »Affekten« einhergehen; sie aber unmittelbar und nur als einen Affekt auszulegen, scheint eine höchst schädliche Verkürzung ihres Inhalts zu sein, zumal es sehr unterschiedliche Motive geben kann, aus denen eine Tat bereut wird. Vf. konstatiert eine »Idealisierungstendenz« der cusanischen Dialektik, die dazu führe, »dass Cusanus vor der ›historischen Wahrheit‹ des ›christlichen Skandals‹ zurückweicht« (402). Die so konstatierte Tatsache nimmt er aber nicht einfach hin, sondern fragt nach den Wurzeln dieser zurückweichenden Geste (402): »Ist sie – wie moderne Interpretationsstandards vermuten lassen – auf die neuplatonischen Quellen cusanischen Denkens zurückzuführen? Oder entspringt sie einem genuin christlichen Motiv: dem Zurückweichen (›halte mich nicht fest, Joh 20,17) vor der Versuchung, der *historia* eine allzu große Signifikanz zuzuerkennen?«

Das apologetische (und vielleicht fideistische) Motiv des Vf. wird sichtbar, wenn er bekundet (403): »Was vor dem Hintergrund der modernen Mythologisierung christlicher Kenosis als Schwachpunkt erscheint, könnte also auch als Zeichen einer größeren Sensibilität für die Unverrechenbarkeit der göttlichen Heilsökonomie gelesen werden.« Vf. will gezeigt haben, dass »seine Mystagogie [...] für die antidialektischen Dimensionen des christlichen Skandals nicht blind« ist (404). Den hier genauer vorgestellten Abschnitt schließt er mit den Worten (404): »Die Beharrlichkeit des Glaubens verdankt sich nicht der philosophischen Betrachtung eines idealen Prinzips, sondern dem Vertrauen in die Verwandlungskraft einer *doxa*, deren Wahrheit weder durch die philosophische noch durch

historiographische Verständnisbemühungen gesichert werden kann: *Crescit fides atque decrescit uti luna*« (*Sermo* CCLVIII, n. 13,14).

Zwar behauptet auch der Rezensent nicht, die Wahrheit des christlichen Glaubens durch philosophische oder historiographische Verständnisbemühungen sichern zu können, aber er möchte diesen Bemühungen doch eine (für ihn selbst und vielleicht für andere) unerlässliche Rolle zugestehen. Er folgt damit Augustinus, der über den Weg philosophischer Erwägungen zu diesem Glauben vorgedrungen ist und, nachdem er zu ihm gefunden hatte, am philosophischen Fragen festgehalten hat (*Confessiones* 11,5: »audiam, ut intelligam«). Zu Beginn von *De vera religione* bestimmt Augustinus das Verhältnis von philosophischer Wahrheitssuche und religiösem Vollzug in einem Sinn, der auf ein Bildwort Kants vorausweist, nämlich auf das Bild von den »concentrischen Kreisen«, als die Kant Vernunftreligion (den kleineren der beiden Kreise) und Offenbarungsreligion deutet (*Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft* B XXIf. = AA 6,12). Augustinus sagt (*vera rel.* 8): »sic enim creditur et docetur, quod est humanae salutis caput, non aliam esse philosophiam, id est sapientiae studium, et aliam religionem«. In dieses philosophisch-theologische Programm, das für die katholische Deutung des Verhältnisses von Philosophie und Theologie charakteristisch ist, fügt sich auch das Denken des Nikolaus von Kues, der entgegen manchen Insinuationen die »Werkstatt des Denkens« nicht geschlossen hat.

Norbert Fischer, Eichstätt

THOMAS LEINKAUF, *Nicolaus Cusanus. Eine Einführung* (Buchreihe der Cusanus-Gesellschaft XV), Münster: Aschendorff, 2006, 235 S., ISBN 3-402-03171-X

So schlicht und einfach wie der Titel liest sich diese Einführung ganz und gar nicht. Sie verlangt dem Leser stets höchste Konzentration ab; schon bei momentanem Nachlassen fiele der Leser aus der Spur. Ein geübter Leser, ein erfahrener Cusanus-Kenner mag sich schon bald fragen, ob die Spur, die Leinkauf in ausgeprägter Liebe für lange Perioden mit großem Atem gelegt hat, als »Einführung« für Anfänger geeignet sein könne. Eine andere Frage wäre, ob eine Einführung – die wievielte eigentlich? – überhaupt noch erforderlich ist. Einführungen in das cusanische Denken gibt es ja hinreichend, für jeden Geschmack, jeden Horizont. Man erinnert sich an diejenigen von G. Heinz-Mohr und W. P. Eckert, von K. Jacobi, K. Flasch (gleich zwei), N. Winkler; natürlich auch an die italienische *Introduzione* von G. Santinello, eine von C. M. Bellitto, T. M. Izbicki und G. Christianson herausgegebene anglo-amerikanische; auch die Darstellungen von K. Jaspers und K.-H. Kandler kann man diesem Genre noch zurechnen.¹

1 GERD HEINZ-MOHR / WILLEHAD PAUL ECKERT (Hgg.), *Das Werk des Nicolaus Cusanus. Eine bibliophile Einführung* (Zeugnisse der Buchkunst 3), Köln 1963; ²1975; ³1981. KLAUS JACOBI (Hg.), *Nicolaus von Kues. Einführung in sein philosophisches Denken* (Kolleg Philosophie), Freiburg/München 1979. KURT FLASCH, *Nicolaus von Kues. Geschichte einer Entwicklung. Vorlesungen zur Einführung in seine Philosophie*, Frankfurt a. M. 1998; Sonderausg. 2001; ³2008 (Klostermanns Rote Reihe 27). DERS., *Nicolaus Cusanus*, München 2001; ²2005; ³2007. NORBERT WINKLER, *Nicolaus von Kues*