

legation journey through the Tyrol, Rhineland and low countries. Watanabe even includes a tantalizing account of springtime Paris in 1428, when the young Cusanus may have visited. To have organized some thirty different bibliographies around Cusanus's urban travels in the fifteenth century is itself an impressive accomplishment.

It seems churlish to ask for more information from so rich a resource. Other welcome additions would be articles on natural science, mystical contemplation, or the state of scholastic philosophy; Toscanelli, Alberti, Regiomontanus or van der Weyden; and Louvain or Aachen. Watanabe remarks at the outset of the book: »the author believes that the serious researcher and student of Cusanus should not just seek an understanding of Cusanus' literary, intellectual expressions [...], but the ›total view‹ of his thought and experience.« Watanabe's book is a tremendous gift to international Cusanus scholarship and indeed belongs on the bookshelf of every serious student of the German cardinal.

David Albertson, Los Angeles

PRASAD JOSEPH NELLIVILATHEKKATHIL (THERUVATHU), *Ineffabilis in the Thought of Nicolas of Cusa*, Münster: Aschendorff, 2010 (Buchreihe der Cusanus-Gesellschaft. Band XVIII), XII + 355 S., ISBN 978-3-402-10455-2

Die Cusanus-Forschung ist heute durch drei Tatsachen gekennzeichnet: sie hat im Laufe der letzten Jahrzehnte allmählich an Zahl von Arbeiten stark zugenommen; sie hat auch durch tiefe und sorgfältige Analysen einen hohen Rang erreicht, was dazu beigetragen hat, dass Nikolaus von Kues immer häufiger als einer der größten Denker in philosophischer und theologischer Hinsicht anerkannt wird; und schließlich sind die Perspektiven, unter denen sein Werk betrachtet wird, sehr verschiedenartig geworden, was u. a. damit zusammenhängt, dass die Autoren je nach ihrer Provenienz und Kultur ihre eigenen Gesichtspunkte ins Spiel bringen.

Durch diesen quantitativen und qualitativen Reichtum wird die Aufgabe des Forschers leichter, sofern er über so große und differenzierte Informationen verfügt, aber auch schwieriger, weil er sich genötigt sieht, das Thema seiner Arbeit umso mehr zu konkretisieren. Diesem Erfordernis hat der Verfasser ohne Zweifel Rechnung getragen, denn der Titel seiner Untersuchung zeigt die Absicht, nur noch die Bedeutung des Wortes *ineffabilis* zu entziffern. Zugleich entgeht er der Gefahr, durch eine so starke Reduzierung der Perspektive das Denken des Cusanus einseitig zu interpretieren. Ganz im Gegenteil, der Verfasser hält sich zwar streng an die Konkretion des Themas, versteht aber andererseits, eine sehr weite Übersicht zu bieten. Paradoxerweise gelingt es ihm, das Konkrete von Anfang bis Ende in den Vordergrund zu stellen und zugleich eine Art Enzyklopädie des cusanischen Denkens, freilich unter einer bestimmten Perspektive, darzustellen. Es gibt kaum ein Thema der cusanischen Konzeption, das von ihm nicht unter dem Gesichtspunkt des *ineffabilis* analysiert und interpretiert wird. Das ermög-

licht, dass trotz der Zahl und der Verschiedenartigkeit der behandelten Aspekte ein einheitliches Bild als Resultat gewonnen wird.

Das setzt aber voraus, dass von Anfang an die Bedeutung des Begriffs *ineffabilis* klar genug dargelegt wird, umso mehr als dieses Wort den Eindruck erwecken kann, dass es sich darum handelt, eine reine Ungegenständlichkeit hervorzuheben, welche jeder Referenz entbehrt. Die erforderliche Verdeutlichung versucht der Verfasser zu erreichen, indem er drei Arten der Unaussagbarkeit unterscheidet: die »absolute«, die »strenge« und die »schwache« Unaussagbarkeit. An diese dreifache Unterscheidung erinnert der Verfasser wiederholt. Die Differenzierung dieses Begriffs entwirft er nicht einfach mittels einer Reflexion über das, was das Wort nahelegen kann, sondern durch ein sorgfältiges Verfahren, das folgende drei Phasen umfasst: 1. die Bestimmung der Methode der dreifachen Unterscheidung, die u. a. den Horizont berücksichtigt, in dem heute das Thema der Unaussagbarkeit behandelt wird (Kap. 1, S. 8–14); 2. die Semantik des Wortes *ineffabilis*, sowohl im Allgemeinen als in Bezug auf das Werk des Cusanus, mittels der Erklärung von Worten wie *effor*, *loquor*, u. s. w. (Kap. 2, S. 15–24); 3. die lexikalische Analyse des Gebrauchs von *ineffabilis* in den wichtigsten Werken des Nikolaus von Kues (Kap. 3, S. 27–70), eine ohne Zweifel mühsame und verdienstvolle Arbeit. Als Resultat dieser drei Kapitel kommt der Verfasser zur Bestimmung der drei oben erwähnten Arten von Unaussagbarkeit:

a) *Absolute ineffability*: it is the *lack of any precise or imprecise inward concept* and the *lack of any precise or imprecise signs or words*.

b) *Strong ineffability*: it is the *impossibility* to externalize a precise or imprecise inward concept by means of *precise signs or words*.

c) *Weak ineffability*: it is the *possibility* of externalizing a precise or imprecise inward concept by means of *imprecise signs* (S. 71).

Durch diese Charakterisierung wird zweierlei klar: einerseits, dass nur die »schwache« Unaussagbarkeit brauchbar ist, denn die »absolute« gelangt zu nichts und die »strenge«, die Unmöglichkeit behauptet, eine präzise oder unpräzise Erkenntnis der Wahrheit zum sprachlichen Ausdruck zu bringen, während man mittels der »schwachen« eine zwar unpräzise, aber immerhin wirkliche sprachliche Veräußerung der Erkenntnis erreichen kann. Somit wird deutlich, dass der Verfasser den Akzent auf die erkenntnistheoretischen und auf die sprachlichen Fragen legt; damit wird verständlich, dass er den Begriff der Mutmaßung und was damit zusammenhängt in den Vordergrund stellt, denn erst dieser Begriff legt die Grenzen in Bezug sowohl auf die Erkenntnis als auch auf die Sprache fest.

Zuerst werden (Kap. 3, S. 73–103) dementsprechend die Regionen der Erkenntnis im Hinblick auf den Begriff *ineffabilis* dargelegt: Sinn (*sensus*), Vernunft (*ratio*), Verstand (*intellectus*) und »die göttliche Region« (*theosis*). Die Einbeziehung dieses letzten Erkenntnisgrades ist auffallend, sofern er nicht gerade häufig bei den Interpretationen des Cusanus berücksichtigt wird. Er ist aber völlig berechtigt, denn er stellt – um es mit den Worten des Cusanus zu sagen – »die äußerst mögliche Vollendung« (*ultimitas perfectionis*) dar (vgl. S. 99). Das ist die Region des »ineffabilis selbst«, welche sowohl die Remotion der Grenzen von

den Sinnen, der Vernunft und dem Verstand als auch den Eingang in das Schweigen und in die Kontemplation ermöglicht, was ja schließlich eine Gabe der Gnade ist (vgl. S. 102f.).

Von hier aus versucht der Verfasser konsequenterweise (Kap. 4, S. 105–135), die Möglichkeiten und Grenzen der Sprache in Bezug auf Gott klar zu machen. Er richtet sich zunächst nach dem neuen Weg, den in dieser Hinsicht Cusanus eingeleitet hatte: »Soweit ich mich erinnere, habe ich in meinem früheren Buch *Die belehrte Unwissenheit* von Gott oft nach Weise des Verstandes (*intellectualiter*) gesprochen, nämlich durch Verbindung von kontradiktorisch Entgegengesetztem in einer einfachen Einheit. In den hier unmittelbar vorangehenden Ausführungen habe ich dagegen das Vorhaben auf göttliche Weise ausgefaltet. Unverhältnismäßig einfacher ist es, die Gegensätze trennend und verbindend zu verneinen, als sie zu verbinden« (*De coni.* I, n. 24, 1–6). Weiterhin besteht er darauf, dass die absolute Einheit »die Seinsheit alles Seienden« (Ebd., I, n. 19, 10) u. a. ist und zieht daraus die Konsequenz, dass Gott Voraussetzung von allen Fragen über ihn ist, denn sowohl die Frage, ob Gott ist als auch die Frage, was Er ist, haben als Voraussetzung, dass er die Existenz und die Washeit selbst ist. Auf diese Weise konkretisiert und radikalisiert sich, was Cusanus schon in *De docta ignorantia* angekündigt hatte, nämlich dass »jede Theologie kreisförmig ist« – *omnis theologia circularis [...] existit* (*De docta ign.* I, n. 66,4). Da diese »Kreisförmigkeit« ihren Ausdruck in der Sprache findet, stellt sie »eine an die Rede gebundene Theologie« (*theologia sermocinalis*, *Idiota de Sapientia* II, n. 33) dar, die wiederum mit der wiederholt im Werk des Cusanus vorkommenden *vis vocabuli* (Kraft des Wortes) zu tun hat. Das heißt aber nicht, dass die Theologie sich darauf beschränkt, über ihre eigene Sprache zu reflektieren. Gerade das neuplatonische Gedankengut der cusanischen Philosophie zwingt dazu, über die endlichen Grenzen der menschlichen Sprache hinauszublicken und deren Sinn eben in der entgegengesetzten Richtung zu suchen. Mit Recht stellt der Verfasser die Bindung der *theologia sermocinalis* an die Unendlichkeit Gottes, aus der sie ihren letzten Sinn schöpft, heraus. Da die theologische Sprache auch eine menschliche, also endliche Angelegenheit ist, hat sie als unerlässliche Aufgabe, die Spannung zwischen endlich und unendlich darzustellen (vgl. S. 130).

Da man die echte »schwache« Bedeutung von *ineffabilis* nicht aus dem Auge verlieren soll, ist verständlich, dass der Ort, wo man sie zum Ausdruck bringen kann, die *coniectura*, »the conjectural regions« sein muss (Kap. 5, S. 137–159). Folgende Punkte sind in Bezug auf die Kernauffassung des Cusanus hervorzuheben: 1) alle Dinge werden nur noch verständlich, sofern sie in ihrem Abhängigsein von der Einheit und als Ausdruck derselben betrachtet werden; 2) das ist aber nur sinnvoll, wenn die gegenseitige Verschiedenheit unter den Dingen behalten wird, so dass ineins damit die echte Konkordanz entsteht; 3) in Bezug auf den Menschen ist auch aufrechtzuerhalten, dass der Vernunft (*ratio*) eine wesentliche Rolle zukommt (vgl. S. 153f.).

Der zweite Teil des Buches ist mit der Aufgabe beschäftigt, mittels von Zeichen, Worten, Namen und Lobpreisungen (*laudes*) das *ineffabile* zum Ausdruck

zu bringen: eine Paradoxie ohne Zweifel, aber eine sinnvolle und unvermeidliche, wenn man der schon erwähnten Spannung zwischen endlich und unendlich Rechnung trägt. Weit davon entfernt, aufgrund der Unaussagbarkeit Zuflucht zum Schweigen, im Sinne von Nichtssagen, zu nehmen, versucht der Verfasser, die Möglichkeit und die Notwendigkeit der verschiedenen Weisen der Sprache über Gott zu ergründen.

Dass kein Zeichen, gleich welcher Art, das *ineffabile* wegen dessen Unendlichkeit adäquat ausdrücken kann ist selbstverständlich. Andererseits aber, weil das Unendliche eben nicht nur in allem, sondern alles in allem ist, müssen wir uns allerlei Zeichen bedienen: der intellektuellen oder der wahrnehmungsmäßigen – sei es der natürlichen oder der konventionellen – um von Gott zu sprechen oder zu schreiben. Cusanus ist sich des umfangreichen Reichtums der Sprache über Gott bewusst, und zwar von dem untersten Grade derselben (Kap. 6, S. 161–177) an angefangen. Der Verfasser hat versucht, dieses auf angemessene Weise hervorzuheben: »we need some signs to speak and write about the ineffable. Speaking or communicating being an essential aspect of human life, we need some kind of designation for speaking about the unspeakable« (S. 177).

Über die Worte kann man eine ähnliche Betrachtung anstellen wie über die Zeichen. *Verbum non est nisi mentis ostensio*. »Das Wort ist nichts anderes als die Offenbarung des Geistes« (*Compendium*, Kap. 7, n. 20). Da unser Geist unfähig ist, das Unaussagbare präzise zu erkennen, sind die menschlichen Worte durchaus unangemessen, das Unaussagbare zum Ausdruck zu bringen. Eine relative Hilfe steht uns dennoch zur Verfügung, sofern die von Gott geoffenbarten Worte uns einen gewissen Zugang zu den Mysterien, wenn auch nicht eine genaue Erkenntnis derselben, ermöglichen (Kap. 7, S. 179–209).

Aus dem vorher Gesagten ergibt sich, dass es zwar einerseits unmöglich ist, Gott aufgrund seiner absoluten Einfachheit und seiner jede Verhältnisbeziehung übersteigenden Unendlichkeit präzise zu benennen. Zugleich sind wir aber andererseits darauf angewiesen, uns ihm mit Hilfe von bestimmten Namen zu nähern (Kap. 8, S. 211–233).

Das ist übrigens ein Thema, mit dem sich die Theologen in der Tradition immer wieder beschäftigt haben, vor allem in jener Richtung, die dem Cusanus so nahe liegt und in der Ps.-Dionysius eine bestimmende Rolle spielt. Das ist wiederum eine sehr bezeichnende Paradoxie, nämlich dass der unbenennbare Gott Anlass zu vielen, unter sich verschiedenen Namen gibt. Das ist aber andererseits sinnvoll, denn die Gottesnamen bieten uns die notwendigen Perspektiven, auf dass wir dem unermesslichen, unauslotbaren Reichtum der geheimnisvollen Wirklichkeit Gottes Rechnung zu tragen vermögen (Kap. 9, S. 235–273).

Unter diesem Horizont der Gottesnamen behandelt der Verfasser im letzten Kapitel die Lobpreisungen (*laudes*), welche die Unaussagbarkeit Gottes zum Ausdruck bringen, indem sie nicht nur die Anerkennung dessen implizieren, was Gott für uns ist: Güte, Wahrheit, Schönheit, usw. (vgl. *De Venatione*, n. 42, 51–58), sondern uns darin sogar den echten Sinn unseres Lebens sehen lassen, der schließlich darin besteht, die ganze Schöpfung als Offenbarung der Herrlichkeit

Gottes zu betrachten. Ein guter Schluss ohne Zweifel, denn darin sind in unlösbarer Einheit Theorie und Praxis verbunden (Kap. 10, S. 277–299).

Meines Erachtens hat der Verfasser eine vorzügliche Leistung vollbracht. Er hat unter einer konkreten Perspektive, nämlich dem Leitgedanken der Unaus-sagbarkeit Gottes das ganze Werk des Cusanus analysiert und interpretiert. Es ist ihm außerdem gelungen, seine Auffassung von Anfang bis Ende mit der wünschenswerten Klarheit darzulegen. Nicht nur das. Dem Leser gegenüber hat er die Höflichkeit gehabt, am Ende jedes Kapitels eine kurze Zusammenfassung zu liefern, was er auch in Bezug auf das Ganze in einem »look back« gemacht hat (vgl. S. 305–313). Nicht damit zufrieden hat er einen »look ahead« gewagt (S. 315–327). Dabei hat er ein neues Forschungsprojekt entworfen, welches als allgemeines Thema »die Einheit in der Verschiedenheit« hat und anhand des Grundbegriffs der Einheit, sowohl der metaphysischen als auch der mystischen, die berühmte Formel des Cusanus: »*una religio in rituum varietate*« verständlich machen soll und zwar unter der Perspektive eines interreligiösen Dialogs, die in der göttlichen Region gipfeln soll. Das stellt also eine weitere Entwicklung der Grundthese dieses Buches dar.

Meine Anerkennung der Leistung des Verfassers liegt auf der Hand. Perfekt kann natürlich keine Forschungsarbeit sein, welche ihrer Natur gemäß der Vollkommenheit und der Kritik offen ist. Mir bleibt der Zweifel, ob die so starke Richtung auf die Transzendenz Gottes nicht die Gefahr in sich bringt, die Diesseitigkeit in dem, was ihr eigen ist und was Cusanus so sehr berücksichtigt hat, irgendwie zu vergessen oder zu schmälern. Ebenso ist mir nicht klar genug, inwieweit der Verfasser die Bedeutung der Vernunft (*ratio*), welche ihre eigenen Leistungen präzise erkennt, vor allem im Bereich der Mathematik, gebührend anerkennt. Das Werk des Cusanus unter der Perspektive der mystischen Einheit zu interpretieren ist berechtigt, nicht minder berechtigt ist es aber, andere Perspektiven auch in Betracht zu ziehen. Das Ganze von oben her, von der göttlichen Region aus zu sehen, soll auch den Weg für eine Betrachtung von unten offen lassen und das Gewicht der Erfahrung umso stärker betonen.

*Mariano Álvarez-Gómez, Universität Salamanca*