

bildet den Abschluß des Buches. Hier hören wir, was wir ohnehin schon wissen: Cusanus' Denken sei »dem modernen Bewußtsein fremd, weil es als Kriterium geglückter Erkenntnis einen Transzendenzbezug ausweist« (182). Unverständlich bleiben Aussagen wie diese: »Gleichheit können [sic] – das bedeutet sozial: »Du« sein können für ein anderes Ich . . . Menschsein ist . . . eine Frage nach geistiger Entwicklung. Die Gründung der Sozialität auf die Erkenntnistheorie wird dadurch ein Teil der Ethik« (186).¹⁰

Ein Kardinalfehler der Arbeit scheint mir darin zu liegen, daß Schwaetzer die mathematische Grundlegung und Dimension des Gleichheitsbegriffs völlig unterschlägt.¹¹ So blendet er auch die ausführlichen mathematiktheoretischen Erörterungen des Terminus in *De theologicis complementis*,¹² einer Schrift, deren Interpretation für eine sachgemäße Auslegung der *aequalitas* gerade aus theologischer Sicht unerlässlich gewesen wäre, ganz aus.

Trotz der aufgewiesenen Mängel der Studie sind Schwaetzers Thesen durchaus anregend. Aufgrund ihres primär assoziativen Charakters sind viele gewöhnlich in einer Art Beweisform vorgetragene Ergebnisse allerdings inakzeptabel.¹³ Sie fordern die Cusanus-Forschung zu einem erneuten Überdenken und Überprüfen eines Grundbegriffs der cusanischen Lehre heraus.

Hubert Benz, Mainz

THURNER, MARTIN, *Gott als das offenbare Geheimnis des Nikolaus von Kues.* (= Veröffentlichungen des Grabmann-Institutes zur Erforschung der mittelalterlichen Theologie und Philosophie, Bd. 45) Berlin: Akademie-Verlag 2001. 500 S. ISBN 3–05–003582–X

Es mag zunächst verwundern, dass M. Thurner für den Titel seiner Habilitationsschrift zur Verhältnisbestimmung von Vernunft und Offenbarung im Cusanischen Denken ausgerechnet auf die Formulierung Goethes vom »Offenbaren Geheimnis« zurückgreift, zumal der Dichter sich in seiner welt- und naturunmittelbaren Religi-

gegangen werden. In dem Abschnitt »Der Idiot als Intellektueller« heißt es beispielsweise zu *De mente* N. 62ff., womit ein altes Vorurteil weiterhin unkritisch wiederholt wird, der Löffel des *Idiota* sei »ein freies Erzeugnis seines Geistes« (168). Siehe dagegen BENZ (wie Anm. 3) 368f. mit Anm. 604 und 605.

¹⁰ Daß Cusanus' Ethikkonzeption eine Fülle von traditionellen Ansätzen impliziert, habe ich in *Ziel des sittlichen Handelns und einer philosophisch-theologischen Ethik bei Nikolaus von Kues*, in: *Sein und Sollen. Die Ethik des Nikolaus von Kues*, hg. v. K. Kremer und K. Reinhardt, (Trier 2000) (= MFCG 26) 209–252, zu zeigen versucht.

¹¹ Vgl. auch M. THURNER, *Harald Schwaetzer, Aequalitas . . .*, in: PhJ 108 (2001) 351.

¹² Vgl. h X/2a, edd. A. D. Riemann et C. Bormann (Hamburg 1994) 121 (sub verbo *aequalitas*); H. BENZ, *Zur Cusanus-Forschung. Rezeptionsgeschichte, Werkanalyse, Begriffsinterpretationen*, in: PhR 45 (1998) 295–297.

¹³ Das Buch enthält zahlreiche Druckfehler (mir sind 57 aufgefallen), die Druckqualität des Buches ist mancherorts schlecht. Zum Teil steht Schwaetzer mit der Angabe von Jahreszahlen auf dem Kriegsfuß, so etwa bei Volkman-Schluck, Schwarz, Schnarr, Grundmann, Benz (S. 35–41, 46, 96, 168). Das mehrfach angeführte Buch von Dahm fehlt im Literaturverzeichnis. Der Autor Dangelmayr ist achtmal falsch geschrieben (124, 138f., 143).

osität mit diesem Terminus bewusst in eine kritische Distanz zur »Geheimen Offenbarung« als dem letzten Buch der Heiligen Schrift und somit zugleich dem »letzte(n) Wort über den Inhalt des christlichen Glaubens« (16) setzt. Thurner sieht jedoch das Goethesche Paradox bei Nicolaus Cusanus in dem Satz vorweggenommen: »Nihil secreti tenes« (*De vis. Dei* 25). Der Begriff des offenbaren Geheimnisses, so die These Thurners, entspricht nicht nur in höchstem Maße der Grunderfahrung des christlichen Glaubens, der Erfahrung der gleichzeitigen Anwesenheit und Abwesenheit des Schöpfergottes, sondern wird zugleich bei Cusanus »zum zentralen Gottesbegriff einer im Anspruch des christlichen Glaubens gründenden philosophischen Reflexion« (17). Damit erhebt der Interpret den Anspruch, eine systematische Gesamtdeutung des Cusanischen Denkens vorzulegen, die das schwierig zu bestimmende Verhältnis von menschlicher Vernunft und göttlicher Offenbarung im Sinne einer Integration der Vernunft in die Offenbarung versteht.

Der Ursprung des Denkens, so führt der Verfasser im ersten Kapitel aus, liegt in der nur im Glaubensvollzug anzunehmenden Erfahrung dieses Paradoxons. Das Denken entspringt dem Glauben, indem es ihm einen Weg aus dessen Ausgangsaporie weist. Sofern das Denken sich seinen Inhalt von der Glaubenserfahrung vorgeben lässt, kann es als Theologie bezeichnet werden; sofern es methodisch nach den Möglichkeitsbedingungen dieser ursprünglichen Glaubenserfahrung fragt, nimmt es die Gestalt der Transzendentalphilosophie an. Mit seiner in der Tradition einmaligen Zuordnung von Glauben und Denken gelingt Cusanus die Integration der Philosophie in den christlichen Offenbarungsglauben. Die Aufgabe des Denkens besteht für ihn in der Eruiierung eines philosophischen Gottesbegriffs, in dem die Glaubenserfahrung des offenbaren Geheimnisses aus der Wesensbestimmung Gottes selbst heraus als notwendig begriffen werden kann.

Aus der Bestimmung der ursprünglichen Glaubenserfahrung als Ausgangspunkt des gesamten Cusanischen Denkens ergibt sich die schöpfungstheologische Voraussetzung des Menschen als geschöpfliches Abbild Gottes. Daher wird im zweiten Kapitel dessen »freie Erschaffung als Grund für die Selbstoffenbarung des Geheimnisses« herausgearbeitet. Weil der Mensch als Geschöpf Gottes intellektbegabt ist, besteht seine Wesensbestimmung in seiner Gotteserkenntnis. Gott muss sich dem Menschen, den er frei auf seine Erkenntnis als dessen Ziel hin geschaffen hat, in einer für diesen verständlichen Weise offenbaren, wenn der Mensch zu seiner Vollendung gelangen soll. Die Notwendigkeit der Selbst-Offenbarung Gottes ist somit im Wesen des Menschen, nicht im Wesen Gottes begründet. Die Konzeption des Cusanischen Denkens als »Offenbarungsphilosophie« vorzustellen, ist demgemäß die zentrale Intention der vorliegenden Arbeit. Die im Glauben angenommene göttliche Offenbarung kann in der transzendentalphilosophischen Rückfrage nach den Ermöglichungsbedingungen des menschlichen Erkenntnisvollzugs als für diesen notwendig eingesehen werden, ohne die Freiheit des sich offenbarenden göttlichen Geheimnisses aufzuheben, ohne also den Glauben in Philosophie aufgehen zu lassen.

Im (zentralen) dritten Kapitel entfaltet Thurner unter Zugrundelegung der kleinen, aber in des Cusanus eigener Einschätzung bedeutsamen Schrift »De dato patris luminum« (c. V) die göttliche Offenbarung als die »Mitteilung der Ermöglichungs-

bedingungen des endlichen Erkenntnisvollzugs« (31) in vier »Teilmomenten«. Es handelt sich um die vier Voraussetzungen dafür, dass der menschliche Intellekt Gott als das offenbare Geheimnis erkennen kann: die natürliche Weltwirklichkeit, das geschenkte Erkenntnislicht, die biblische Offenbarung und schließlich die eschatologische Vollendung. Dementsprechend gliedert sich das Kapitel in vier Abschnitte. Zunächst interpretiert Thurner die sinnenfällige Schöpfung im Horizont des offenbarungphilosophischen Ansatzes. Die Bestimmungen der Welt als Erscheinungsweise des unsichtbaren Gottes, als Universum bzw. als Einheit unzählbarer konkreter Einzelgeschöpfe, als Ausfaltung des in Gott Eingefalteten, als von Gott geschriebenes Buch, als Schöpfung und Mitteilung, als geschenkter Gott und sichtbares Zeichen des Unsichtbaren ergeben sich sämtlich aus dem offenbarungphilosophischen Grundgedanken, dass die Welt um des menschlichen Geistes willen, der menschliche Geist aber um der Vereinigung mit dem göttlichen Geist willen existiert. Die Argumentationsstruktur ist dabei immer die gleiche: Wenn Gott sich dem geistbegabten und zugleich an die Sinneswahrnehmung gebundenen Menschen als er selbst offenbaren will, dann folgt daraus ein Verständnis der Welt als »auf die Bedingtheiten der menschlichen Erkenntnis hin ausgerichtete Selbstmanifestation Gottes« (56). Denn »wenn Gott seine Intention, den Menschen in die Gemeinschaft mit sich aufzunehmen, verwirklichen will, muss er die Bedingungen dafür schaffen, dass er selbst unter den Strukturgesetzen endlicher Intellektualität erkennbar wird« (97). Die als Schöpfung interpretierte Welt erscheint so als Möglichkeitsbedingung menschlicher Erkenntnis. Die Voraussetzung dafür, dass die Welt, genauer: das konkrete Geschöpf dem menschlichen Geist den unsichtbaren Gott als verborgenen Seinsgrund und ontologisches Prinzip offenbaren kann, besteht darin, dass die Differenz zwischen Schöpfer und Schöpfung nicht mehr in der Substanz-, sondern in der Modalkategorie gedacht wird. Nur so kann die Weltwirklichkeit als Selbst-Mitteilung Gottes gedacht werden. Dennoch kann keine Rede von einer Verabschiedung der Substanz- etwa zugunsten der Funktionskategorie sein, da es die eine göttliche Substanz ist, die in »modis theophanicis« überall erscheint. Da die natürliche Weltwirklichkeit als erste Dimension des göttlichen Offenbarungsgeschehens in ihrem Theophaniecharakter nicht unabhängig von ihrem Adressaten, dem Menschen, verstanden werden kann, stellt sich die Frage, wie der Mensch die Selbst-Offenbarung Gottes empfangen kann: »Der Mensch gelangt zur Gotteserkenntnis, indem er die von Gott im Schöpfungsakt gesetzte Verschiedenheit (der Sinnendinge) in einem gedanklichen Aufhebungsprozess durch die Negation aller einschränkenden Bestimmungen auf ihren göttlichen Ursprung zurückführt« (146). Aus der Vermittlung der Gotteserkenntnis über die sichtbaren Geschöpfe ergibt sich die Bezeichnung der Welt als »aenigma« und des auf die Welt verwiesenen menschlichen Denkens als »aenigmatica scientia«. Der Übersetzung Thurners als »Rätselbild« wäre jedoch Kurt Flaschs Vorschlag »Gleichnis« vorzuziehen gewesen, da ein Rätsel eine bewusste Verschlüsselung etwas an sich Bekannten suggeriert, während es Cusanus genau umgekehrt um die Offenbarung etwas an sich Unbekannten, des göttlichen Geheimnisses, geht.

Um die sichtbare Schöpfung im bereits beschriebenen Sinne auf die sich in ihr offenbarende unsichtbare Wahrheit hin zu durchschauen, bedarf der menschliche Geist einer Voraussetzung in sich selbst: des »Erkenntnislichtes«, das der Verfasser als die zweite Dimension der Selbst-Offenbarung Gottes in der Sicht des Cusanus interpretiert. Indem der Kardinal das Erkenntnislicht auf das Glaubenslicht zurückführt, wird die traditionelle Unterscheidung in natürliche und übernatürliche Offenbarung letztlich aufgehoben. Als übernatürlich bezeichnet Cusanus den Bereich der Wahrheit, »zu der der Intellekt auf der höchsten Stufe seiner Möglichkeiten im intuitiven Akt der geistigen Selbsttranszendenz aufsteigt« (271). Dadurch dass Cusanus den höchsten Erkenntnisakt des Geistes mit dem höchsten Glaubensvollzug identifiziert, weist er die Herkunftigkeit der apriorischen Ermöglichungsbedingungen des Erkenntnisvollzugs aus Gott auf und bestimmt sie inhaltlich als die Mitteilung der der Schöpfung vorausliegenden idealen Wesensbestimmungen aller Dinge im göttlichen Schöpfer-Intellekt. Der Grundgedanke der gleichzeitigen Einheit und Unterschiedenheit von Glaubens- und Erkenntnisvollzug ermöglicht die Integration der religiösen Grundakte des Glaubens und des Gebetes in das Konzept der Offenbarungsphilosophie. Der Glaube wird bestimmt als die Annahme der Mitteilung der Wahrheit bzw. ihrer Erkenntnisbedingungen. Dem Gebet kommt die Funktion der bittenden Öffnung für die erkenntnisermöglichenden göttlichen Gaben sowie des dankbaren Empfangens derselben zu, so dass Thurner die treffende Formel prägen kann: »Cogito, ergo credo« (226). »Nicht die Existenz des Subjekts ist der tiefste Grund für seinen Erkenntnisvollzug, sondern dessen Rückbezug auf die im Glauben angenommenen Wahrheitsprinzipien« (226). Die in der Literatur schon häufig diskutierte Frage, ob diese apriorischen Prinzipien (das »Gottesapriori« nach Klaus Kremer) von Cusanus eher im aristotelischen Sinne formaler Strukturmomente des Erkennens oder eher im platonischen Sinne »fertiger« Ideen verstanden werden, sieht Thurner durch die Verknüpfung beider Ansätze zu beantworten: »Die idealen Wesensbegriffe (sind) bereits im Selbstverwirklichungsprozess menschlicher Intellektualität hervorgebrachte Ausfaltungen der in ihrer reinen Intelligibilität unerreichbaren Selbstevidenz« (283). Der erkenntnisermöglichenden Bedeutung des Glaubens korrespondiert die Cusanische Konzeption der Gnade als dem grundlosen Grund der erkenntnisbegründenden Wahrheitsmitteilung (305). Wenn die Wahrheit dem Menschen gnadenhaft vorgegeben sein muss, um erkannt werden zu können, und wenn sie im Intellekt des Schöpfers besteht, durch den er alles geschaffen und so sich selbst als Unsichtbarer versichtbar hat, dann ist die erkenntnisermöglichende Teilhabe an diesem göttlich schöpferischen Intellekt nur als in Jesus Christus vermittelt zu denken, da nur in ihm die Wahrheit selbst (ihre Selbst-Mitteilung) mit ihrer Annahme durch Glauben und Erkennen zusammengedacht werden kann. Die oft als Spezifikum des Cusanischen Denkens vorgestellte Koinzidenzlehre integriert Thurner in seine offenbarungsphilosophische Interpretation, indem er ihr die Funktion einer Erweiterung der philosophischen Logik zuschreibt, deren Notwendigkeit sich aus der paradoxen Erfahrung des offenbaren Geheimnisses ergibt. Die Hauptbedeutung der affirmativen und negativen Theologie verknüpfenden Koinzidenzlehre erblickt Thurner bei Cusanus darin, dass sie den Grundgegensatz von Sein und Nichts zu vermitteln vermag. Denn »die Entdeckung des dunklen Nichts in Gott (durch den

»Beryll« der Koinzidenz) erweist sich (. . .) als die wichtigste Leistung des Cusanischen Denkens«, weil Gott so als das offenbare Geheimnis – der ursprünglich paradoxen Glaubenserfahrung gemäß – gedacht werden kann (372). Erstaunlich ist die Tatsache, dass Thurner der die Cusanische Spätphilosophie beherrschenden posse-Spekulation nur verhältnismäßig geringe Bedeutung beimisst: Lediglich in der (von Cusanus selbst als »apex theoriae« eingeschätzten) Entdeckung des posse ipsum sieht der Interpret »das Geheimnis des göttlichen Nichts als die in ihrer Unbegrenztheit unberechenbare Kraft zur Verwirklichung ungeahnter Möglichkeiten« (370) ausgedrückt.

In der biblischen Offenbarung, die im dritten Abschnitt interpretiert wird, sieht Cusanus Thurner zufolge »keine neuen, nicht bereits in den beiden vorhergehenden Offenbarkeitsdimensionen mitgeteilten Inhalte, wohl aber eine andere Weise ihrer Mitteilung« (383). Diese wird notwendig aufgrund der Verfasstheit des menschlichen Intellekts, seiner in die Sinnlichkeit zerstreuten Schwachheit nämlich, um ihm die verborgene Anwesenheit Gottes ausdrücklich als erkenntnisbegründende Wahrheit zu vermitteln. In eine solche Funktionsbestimmung lassen sich auch die außerchristlichen Offenbarungsgestalten integrieren, sofern in ihnen »durch besondere Erfahrungsintensität vermittelte Einsichten in die Offenbarungsbegründung des Intellekts ausdrücklich verkündigt« werden (413). Jedoch ist nicht zu übersehen, »wie Cusanus seine Religionsphilosophie ganz aus und zu dem Verständnis des Christentums als der vollkommenen Ausdruckskonkretion der ursprünglich im intellektbegründenden Wahrheitslicht eines jeden Menschen verborgenen Offenbarkeit Gottes entfaltet« (394). Weil nichts anderes als die verborgene Offenbarkeit des Schöpfers in seiner Schöpfung geoffenbart werden soll, ist der menschliche Intellekt grundsätzlich die einzigmögliche Potenz zur sukzessiven und in Christus vollkommen verwirklichten Offenbarungskonkretion. Thurner deutet die Mysterien des Lebens Jesu als Bestätigung der Vollkommenheit der in ihm letztgültig ergangenen Offenbarung. Besondere Aufmerksamkeit schenkt er hier dem mysterium mortis, mit dessen Verständnis er zugleich seine Kritik an Cusanus verbindet: Indem der Kardinal das sinnlichkeitsabtötende Kreuz als »sinnenfälliges Änigma des ontologischen Vorrangs der rein geistigen Wahrheit« (425) auffasst, überfremdet er das biblische Zeugnis durch den Platonischen Chorismos zwischen Geist und Sinnlichkeit. Während dem Verfasser hier sicher zuzustimmen ist, kann man allerdings fragen, ob diese Kritik nicht auch schon früher, nämlich in Bezug auf das Verständnis der Maximität Christi als vollkommene Verwirklichung aller menschlichen Vernunftmöglichkeiten (Kap. 3.2.3.7) angebracht gewesen wäre, da sich bereits hier die nicht biblisch fundierte einseitige Verabsolutierung des Geistes ankündigt.

Auf der Linie dieser Kritik konstatiert Thurner im folgenden Abschnitt zutreffend eine »unaufgelöste Inkonsequenz« in Bezug auf die eschatologische Vollen- dung: Wird diese in der unmittelbaren Schau der absoluten Wahrheitsintelligibilität durch den Geist erblickt, so ist der materiegebundene Leib zu diesem Ziel hinderlich, was Cusanus nicht mit dem biblischen Zeugnis zu vereinbaren vermag. Ansonsten gelingt es dem Kardinal jedoch, auch hinsichtlich der Eschatologie die Glaubensvorgaben konsequent in sein Konzept einer ursprünglichen Identität von Glaubens- und Intellektvollzug zu integrieren. Nochmals ausgehend von der Bestimmung

des Menschen als *natura intellectualis* kann die Denknötwendigkeit einer letzten Vollendung durch die göttliche Wahrheit selbst aufgezeigt werden: »Aufgrund ihrer natürlichen Ausrichtung auf die unmittelbare Einsicht in die absolute Intelligibilität der Wahrheit bedarf die Vernunft (...) einer zeitjenseitigen Vollendung ihrer Wirklichkeit, weil nur in einem der materiell-zeitlichen Veränderlichkeit enthobenen (Be-)Reich die Wahrheit in der Unveränderlichkeit ihres rein geistigen Wesens erfasst werden kann« (440). Indem die Vollendung als »vollkommene Erfüllung des menschlichen Intellektpotentials durch die absolute Intelligibilität der rein geistigen Wahrheit« verstanden wird (451), erhält auch die Glaubensvorgabe eines Weltgerichts eine offenbarungsphilosophische Funktion: In ihm werden alle Dinge durch den Schöpfer-Intellekt Christi in absolute Identität mit ihrer idealen Wesensbestimmung gebracht und dienen so der letzten Vermittlung des menschlichen Geistes mit der absoluten Wahrheit. Den Schlussstein der Cusanischen Offenbarungsphilosophie sieht Thurner in der spekulativen Identifikation des vollkommenen Endzustands des menschlichen Geistes mit der Verklärungsgestalt der triumphierenden Kirche. Als Teilmoment jener Wahrheitsoffenbarung, die der Zielgrund des intellektuellen Selbstvollzugs des Menschen ist, erhält die Kirche philosophische Bedeutung im Selbstverwirklichungsprozess menschlicher Intellektualität.

Im Anschluss an das über achtzig Prozent des Gesamttextes bildende dritte Kapitel legt Thurner in einem als »Kurzzusammenfassung« konzipierten Schlusskapitel dar, wie Cusanus das offenbare Geheimnis Gottes schließlich auf den Wesensbegriff *idem* bzw. *non aliud* bringt und so die Glaubensvorgabe der Trinität in seine philosophische Theologie integriert. Thurner schließt mit dem bemerkenswerten Satz: »Weil sich die Cusanische Philosophie der Offenbarung in einem ursprünglich in der Wesenswirklichkeit des lebendigen Offenbarungsgottes selbst eröffneten Gottesbegriff vollendet, in dem Geheimnis und Offenbarkeit denknötwendig einander begründen, ist sie nicht nur bisher gedanklich nicht übertroffen worden, sondern prinzipiell unübertreffbar« (484).

Mit dem Konzept der Offenbarungsphilosophie erhebt Thurner den Anspruch, einen Interpretationsschlüssel zum Cusanischen Denken insgesamt zu bieten. Die Integrationskraft seines Konzepts vermag den Leser von dessen Angemessenheit zu überzeugen. Die vorliegende Cusanusarbeit zeichnet sich vor allem durch eine äußerst gründliche und überzeugende Interpretation der in großer Zahl und Ausführlichkeit herangezogenen Textstellen aus. Es gelingt dem Autor immer wieder, scheinbare und bislang kaum beachtete Zufällig- oder Nebensächlichkeiten in ihrer tiefen Sinnhaftigkeit innerhalb des Cusanischen Werkes aufzuzeigen, so etwa in Bezug auf die Bedeutung des Gebets, der Kirche, der Predigt oder der Titel einzelner Werke. Dass das vor allem aus der bisher in der Literatur eher wenig berücksichtigten Schrift *De dato patris luminum* herauskristallisierte Gesamtkonzept einer »Offenbarungsphilosophie« die innere Stringenz und Kohärenz des Cusanischen Denkens an den Tag bringt und seine Gedanken keineswegs verfälscht oder für eigene Ideen instrumentalisiert, zeigt sich darin, dass Thurner in den Schriften und Predigten aller Epochen (sofern man überhaupt – etwa im Sinne Flaschs – unterschiedliche Epochen so klar voneinander abgrenzen kann) fündig wird. Die für die systematische

Gliederung seiner Interpretation maßgebliche Unterscheidung der vier Offenbarungsdimensionen erweist sich zwar durchaus als haltbar, da sie anhand der Quellen belegbar ist, stößt jedoch an ihre Grenzen, wo es um die Einheit der göttlichen Selbst-Offenbarung geht. Dies wird etwa im Blick auf die Christologie besonders deutlich, die in allen Teilmomenten der Offenbarung eine Rolle spielt und von daher mehrfach aufgegriffen werden muss. Das vierte Kapitel könnte zwar als Verdeutlichung dieser Einheit (Die Welt insgesamt als Offenbarung Gottes als des non aliud) verstanden werden, wirkt aber dennoch etwas nachgetragen, nachdem zuvor schon von der Kirche als dem konsequenten »Schlussstein der cusanischen Offenbarungsphilosophie« die Rede war. Wenn Thurner in Kap.4.4 – durchaus richtig – schreibt, Cusanus integriere nun in den göttlichen Wesensbegriff des non aliud auch noch als »zentrales Bestimmungsmoment seiner Offenbarungsphilosophie« (470) die Glaubensvorgabe der Trinität, so erstaunt es umso mehr, dass diese bisher kaum thematisiert wurde. Die Trinität, die den theologischen Grund für die von Thurner als Ursprung des Denkens aufgewiesene Erfahrung der gleichzeitigen An- und Abwesenheit Gottes in der Schöpfung darstellt, erscheint doch bereits von *De docta ign.* an – zumindest implizit – als Ermöglichungsbedingung des geschaffenen Intellektvollzugs. Alles kann vom aus ratio und intellectus bestehenden menschlichen Geist nur als Einheit (conexio) des Unterschiedenen gedacht werden. Nur als trinitarischer erscheint Gott dem menschlichen Geist als Grund aller Dinge, die die Spuren der Trinität insofern tragen, als sie vom Intellekt in ihrer Verknüpfung aus Einheit und Andersheit, als contractio, erkannt werden.

Eine eher formale kritische Anfrage betrifft lediglich den der gesamten Untersuchung zugrundegelegten Begriff »Offenbarungsphilosophie«. Er ähnelt dem (vom Verfasser ebenfalls benutzten) Begriff der Trinitäts- bzw. Inkarnationsphilosophie K. Flaschs, intendiert aber das genaue Gegenteil: Nicht die glaubensunabhängige Vernunftnotwendigkeit der nur von den Einfältigen für geoffenbart gehaltenen Wahrheit soll aufgewiesen werden, sondern das Verhältnis gleichzeitiger Einheit und Unterschiedenheit zwischen Glauben und Denken, wobei der Glaube von der Vernunft vorausgesetzt und im Erkennen dieser Voraussetzung als für diese notwendig eingesehen wird. Würde man bei Cusanus von transzendentalphilosophisch argumentierender Offenbarungstheologie reden, vermiede man die terminologische Nähe zu Flaschs Interpretation und damit auch das mögliche Missverständnis, Cusanus deduziere den Inhalt der Offenbarung aus dem Denken. Dies ist nämlich nur insofern richtig, als das Denken tatsächlich der Glaubenserfahrung entspringt und ausdrücklich als deren Ausfaltung begriffen wird. Da der Gegenstand des Cusanischen Denkens Gott, das offenbare Geheimnis, ist und nicht der menschliche Geist, muss es als Theologie bezeichnet werden. Sofern der Glaube an Gott jedoch nicht unreflektiert, sondern reflektiert und bewusst vorausgesetzt wird, kann von philosophischer Theologie die Rede sein. Da Gott wesentlich durch die Koinzidenz von Offenbarung und Geheimnis erscheint, müsste man genau genommen von einer philosophisch argumentierenden oder die Philosophie integrierenden Theologie des offenbaren Geheimnisses sprechen, um dem treffenden Interpretationsansatz Thurners terminologisch gerecht zu werden.

Johannes Wolter, Köln