

**Zeitschrift:** Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie = Revue philosophique et théologique de Fribourg = Rivista filosofica e teologica di Friburgo = Review of philosophy and theology of Fribourg

**Band:** 51 (2004)

**Heft:** 1-3

**Artikel:** Nikolaus von Kues in der neueren theologisch-philosophischen Forschung : Cusanus - Repräsentant der Theologie?

**Autor:** Winkler, Norbert

**DOI:** <https://doi.org/10.5169/seals-761189>

### **Nutzungsbedingungen**

Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften auf E-Periodica. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen sowie auf Social Media-Kanälen oder Webseiten ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. [Mehr erfahren](#)

### **Conditions d'utilisation**

L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. La reproduction d'images dans des publications imprimées ou en ligne ainsi que sur des canaux de médias sociaux ou des sites web n'est autorisée qu'avec l'accord préalable des détenteurs des droits. [En savoir plus](#)

### **Terms of use**

The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. Publishing images in print and online publications, as well as on social media channels or websites, is only permitted with the prior consent of the rights holders. [Find out more](#)

**Download PDF:** 02.02.2026

**ETH-Bibliothek Zürich, E-Periodica, <https://www.e-periodica.ch>**

NORBERT WINKLER

# Nikolaus von Kues in der neueren theologisch-philosophischen Forschung

## Cusanus – Repräsentant *der* Theologie?

**Harald Schwaetzer (Hg.):** *Nikolaus von Kues. Vis creativa. Grundlagen eines modernen Menschenbildes.* Eine lateinische Auswahl, eingeleitet, erläutert und herausgegeben von H. Schwaetzer, mit Beiträgen von A. M. Gehlen, G. Neusius, und St. Möller. Münster: Aschendorffsche Verlagsbuchhandlung 2000, 144 Seiten. ISBN: 3-402-02308-3 (Aschendorffs Lesehefte zu Aschendorffs Sammlung lateinischer und griechischer Klassiker).

**Harald Schwaetzer:** *Aequalitas.* Erkenntnistheoretische und soziale Implikationen eines christologischen Begriffs bei Nikolaus von Kues. Eine Studie zu seiner Schrift «De aequalitate». Hildesheim-Zürich-New York: Georg Olms Verlag 2000, 197 Seiten. ISBN 3-487-11195-0 (Studien und Materialien zur Geschichte der Philosophie, Bd. 56).

**Martin Thurner:** *Gott als das offenbare Geheimnis nach Nikolaus von Kues.* Berlin: Akademie Verlag 2001, 500 Seiten. ISBN 3-05-003582-X (Veröffentlichungen des Grabmann-Institutes, Bd. 45).

**Martin Thurner (Hg.):** *Nicolaus Cusanus zwischen Deutschland und Italien.* Beiträge eines deutsch-italienischen Symposiums in der Villa Vigoni. Berlin: Akademie Verlag 2002, 691 Seiten. ISBN 3-05-003583-8 (Veröffentlichungen des Grabmann-Institutes, Bd. 48).

Die Cusanusforschung in Deutschland hat eine Zäsur erlebt. Mit Kurt Flaschs *Nikolaus von Kues. Geschichte einer Entwicklung* (Frankfurt/M. 1998) ist der Kampf um die Deutungshoheit hinsichtlich des cusanischen Werkes neu entbrannt. Dies hat mindestens zwei Gründe: Zum einen interpretiert Flasch alle theologisch-philosophischen Werke des NvK im Zusammenhang; zum anderen bewerkstelligt er dies, indem er das Werk dieses Denkers unter Anwendung einer historisch-genetischen Methode rekonstruiert. Flaschs Darstellung ist historisch ausgreifend – will sich weder auf Problemgeschichte noch auf punktuelle Rezeption reduzieren lassen – und rational-philosophisch durchgeführt. So nimmt es nicht wunder, daß neuere Arbeiten zu NvK sich im- oder explizit gegenüber diesem Buch positionieren müssen. Dies gilt besonders für jene Analysen, die sich verpflichtet fühlen, die theologischen Implikationen im Werk des NvK herauszustellen.

Die Autoren der hier aufgeführten Arbeiten sehen sich in dieser Verpflichtung. Drei Beobachtungen sind zunächst zu machen: Zum einen ist zu sehen, wie im Disput mit Flasch Positionen der älteren Theologengeneration vorsichtig korrigiert werden, ohne jedoch deren grundlegende Interpretationsziele aufzugeben. Im Falle Schwaetzers und Thurners fällt die neuscholastisch-thomistische Tradition (R. Haubst u. a.) der Kritik anheim. Das Werk des NvK ist für beide nicht länger mit den Begriffsmitteln thomasischer Seinsphilosophie zu erschließen. Resultate der Forschungen Flaschs werden dabei, wie bei Schwaetzer, wenn auch scharf kritisiert, zu Teilen in den eigenen Entwurf integriert. Zum anderen bleibt die philosophische Deutung der theologischen strikt untergeordnet. Angelpunkt ist in beiden Fällen, daß die Intention des NvK eine rein theologische gewesen und demgemäß auch als solche zu behandeln sei. Zweitens: Thurners Interpretation, im Denken des NvK eine theologisch bestimmte Philosophie der Offenbarung zu sehen, geht konsequent diesen Weg. Seine Erklärungslogik ist weitgehend immunisiert gegen den methodischen Zugriff, wie Flasch ihn praktiziert. Ihre fugenlose Geschlossenheit läßt sie zunächst stark erscheinen. Thurners Sichtweise folgt dabei konsequent dem von ihm gewählten hermeneutischen Immanentismus. Sie findet ihre Grundlage in einem existenziellen Glaubenserlebnis, einer unverrückbaren biblisch gestützten Dogmatik und im freigegebenen Offenbarungswillen eines christlich-trinitarischen Gottes, der in seiner menscheitszugewandten Offenbarung dann doch rätselhaft anziehendes Geheimnis bleibt. Diese Methode hat aber den Nachteil, daß sie begründungstheoretisch ganz in sich selbst kreist und sich an den beigezogenen Belegtexten lediglich permanent selbst bewahrheiten will. Man kann nur für sie oder gegen sie sein – ein Mittelweg ist nicht gangbar. Drittens: Die historisch-kritische Edition des Predigtwerks des NvK nähert sich ihrem Ende. Von der philosophisch orientierten Forschung bislang kaum beachtet, avanciert die Interpretation des Predigtkorpus allmählich zum Stützpfeiler theologischer Interpretation. Bereits Schwaetzer setzt auf die Belegkraft der Predigttexte. Bei Thurner findet dieses Bemühen zu einer argumentationstechnischen Stufe von neuer Qualität. Es scheint, als wären die Vorteile des theologischen Zugriffs gegenüber dem philosophischen an Hand der Predigten in exzellenter Weise demonstrierbar.

Mit dem *Aschendorffschen Leseheft* ist dem Herausgeber *Harald Schwaetzer* und den Verfassern eine fachdidaktisch aufbereitete Ausgabe von Texten des NvK gelungen, die im Fach Latein in Oberstufenkursen an Gymnasien ebenso Verwendung finden kann wie in Proseminaren. Hier wird ein gut aufbereitetes Textkorpus geboten, was den Lateinunterricht unbedingt bereichert. Das Heft ist in die thematischen Blöcke «Docta ignorantia: Denken des Jenseits»; «Idiota – oder: was ist Geist?»; «Gottesschau und Weltfrieden»; «Homo – imago Dei. Kreativität und Geschöpflichkeit» unterteilt. Während das Konzept der anleitenden Übersetzungs- und Verstehenshilfe sich ausgefeilt zeigt und überzeugt, wirkt der polemische Teil, der NvK und den Philoso-

phen Günther Anders aufeinander bezieht, überanstrengt. Die Behauptung von der Aktualität des NvK reduziert sich auf die Bekräftigung theologischer Grundsatzaussagen. Der aufgefächerte Problemhorizont ist davon dominiert.

Näheren Aufschluß bekommt der Leser auch nicht aus dem letzten Kapitel in Schwaetzers Arbeit *De aequalitate*. Er geht hier näher auf die Philosophie von Anders ein, kontrastiert sie mit Heidegger und Buber, aber die Darlegung ist seltsam unverbunden, zuweilen zerfasert sie ganz. Man fragt sich: Warum gerade Anders?, dessen metaphysisch-psychologische Konstrukte kaum mehr als schlagende Analyseprodukte angesehen werden? Hätte nicht die Auseinandersetzung mit einem wirkmächtigeren Philosophen mehr Ertrag erbracht? Aber um Anders geht es gar nicht, sondern um die Kritik am philosophischen Denkeinsatz schlechthin, dem nach Schwaetzers Meinung per se der christlich-theologische Transzendenzbezug (167) für den wertefesten *homo europaeus* fehlt. Der «geglückte Transzendenzbezug» (170) kann dagegen an NvK aufgezeigt werden, denn: «Ethisches Handeln ist für Nikolaus von Kues immer ein Verhältnis des einzelnen zu Gott» (176). Intellektualität als *docta ignorantia* beschreibt «den Ort einer auf dem Denken gründenden, aber über es hinausweisenden Transzendenz Erfahrung.» Sie ist «Erfahrungsraum ... notwendiger Transzendenz Erfahrung als einem Erlebnis der «docta ignorantia»» (172). Wenn die Komplexität des Problems derart reduziert ist, dann wird es ein Leichtes, jeden Philosophen antiquiert und NvK modern erscheinen zu lassen. Das Resultat bleibt jedoch im Ganzen matt und ganz von der Beweisabsicht des Autors vorbestimmt. Schwaetzer sieht sich frei davon, seinen Zentralbegriff «Transzendenz Erfahrung», das religiöse «Erleben» oder den Begriff einer wertkonservativen Ethik wirklicher Diskussion auszusetzen. Religiöse Erfahrung und religiöses Erleben werden wie unmittelbar einsichtige Existenzbestimmungen gebraucht. Sie sind jedoch als Interpretationsverankerungen in keiner Weise selbsterklärend, was bereits daraus erhellt, daß zur Explikation des mit ihnen Gemeinten philosophische Bemühung erforderlich ist.

Der erste Teil des Buches ist der Untersuchung des Begriffs «*aequalitas*» innerhalb der cusanischen Werkabfolge gewidmet. Das mündet in eine Textanalyse von *De aequalitate* ein. Im Kern geht es Schwaetzer darum, die rein trinitäts-theologischen Grundlagen von «*aequalitas*» zu explizieren. Sein Verweis auf Lull stößt leider ins Leere und der Einfluß Meister Eckharts ist unterschätzt, aber der Vergleich mit der Trinitätslehre Augustins erbringt die Klarstellung, daß NvK Introspektion *und* Welterkenntnis denkt, denn Erkenntnis «in se» muß zur Erkenntnis «in aliis» werden. Immer wieder stößt sich der Autor von der Lesart Flasch ab. Indes – seltsam genug –, stets wird er von ihr eingeholt, muß sie, freilich mit einschränkendem «aber» versehen, letztlich zu guten Teilen bestehen lassen. Kernpunkt seiner Polemik bleibt: Flasch habe den Theologen NvK zugunsten des Philosophen abgewertet, was sich an der Werktreue der Interpretation rächt. Die nun versucht



Schwaetzer für den Begriff «aequalitas» zu liefern. (Überaus störend muß dabei der mitgeschleppte, ausufernde Zweitdiskurs in den Fußnoten wirken.) Schwaetzer will nicht, wie Flasch, den Denkweg des NvK nachzeichnen, sondern plädiert für eine «Genese der Denkfähigkeit» (13), deren Durchführung jedoch dunkel bleibt. Im Kern vermißt Schwaetzer am philosophischen Zugriff den Rekurs auf «secundum datam gratiam» (29).

Den Begriff der Gleichheit untersucht er im Hinblick auf drei Problemkreise: den ethischen, trinitätstheologischen und erkenntnistheoretischen. Erkennendes und Erkanntes sind insoweit eins (non alia), als das, was der Intellekt im Anderen erkennt, er in sich (in der Schau) «sine alteritate» erfaßt. Schwaetzer deckt hier implizit eine Ungenauigkeit in Flaschs Text auf, wo es hieß: «Der Intellekt will sowohl sich selbst erkennen als auch von anderen erkannt werden» (486), was sich auf die in *De beryllo* vorgetragene These «der göttliche Intellekt wolle erkannt werden» (485) bezieht. Etwas diffus dann der Nachsatz: «Er will selbst erkennen, und will, daß andere erkennen.» Die Irritation entsteht wohl aus einem Rückgriff, der ungünstig plazierte ist. Später dann: «Das geistige Sehen bezieht sich zugleich auf sich selbst und auf das Gesehene» (486).<sup>1</sup> Schwaetzer bezieht die Stelle vom intellectus, der sich und Anderes erkennen will, in der Hauptsache auf die Außenerkenntnis, die zur Innenerkenntnis werden soll, womit er diesem Textstück näher sein dürfte. Die fragliche Stelle lautet: «Legisti in *Beryllo* nostro, quomodo intellectus vult cognosci. Dico nunc hoc verum a se et aliis; et hoc non est aliud nisi quod se et alia vult cognoscere ...».<sup>2</sup>

Ob man freilich mit Schwaetzer sagen kann, daß NvK in *De aequalitate* erstmals die Außen- mit der Innenerkenntnis derart verbindet, ist im Angesicht von dessen vorgängigen Bemühungen um die welterschließende Funktion der Zahl – etwa in *De coniecturis* – zu bezweifeln. Zudem: NvK dringt ja auch hier nicht zur wirklichen Welt vor. Flasch sieht noch, daß NvK mit «aequalitas» die Philosophie der Zahl überwinden will – was Schwaetzer erst gar nicht in den Blick bekommt. Aber Flasch faßt allein, daß NvK das «Zahlenmoment zu beseitigen» (497) trachtet, nicht jedoch, daß sich NvK in seiner Gleichheitsspekulation immer noch im Bannkreis des Größenbegriffs befindet. Die von Flasch diagnostizierte Entwicklung bleibt also eine, in der der Größenbegriff lediglich hinsichtlich seiner relationalen Momente auseinander gelegt wird. Sie übersteigt den Horizont der Zahl also nicht wirklich.

Es ist auch ein Schwachpunkt in Flaschs Analyse, daß er die Problematik der ungedeckten Wendungen innerhalb der cusanischen Begriffsdialektik nicht aufgreift. Sie können heute nicht mehr zum Nennwert genommen werden. Dieser Mangel zeigt sich u. a. an der Darstellung des Begriffs «non

<sup>1</sup> K. FLASCH: Nikolaus von Kues. Geschichte einer Entwicklung, Frankfurt/M. 1998.

<sup>2</sup> De aequalitate, n. 3, 1-3, in: NICOLAI DE CUSA, Opera omnia, Vol. X, ed. H.G. SENGEL, Hamburg 2001, S. 6.

aliud».<sup>3</sup> Schwaetzer bleibt nun völlig einer philologisch-nachspekulierenden Denkweise verhaftet, die sich darin genügt, den Theologen NvK gegenüber ungerechtfertigter philosophischer Inanspruchnahme zu rehabilitieren. Wir lesen: «Mit *De aequalitate* hat Nikolaus von Kues also eine theologische Erkenntnislehre vorgelegt, die auf der Inkarnation basiert und Außenerkenntnis als koinzidentale Methode der Geisterkenntnis inauguriert. ... Das philosophische Gebiet der Welterkenntnis wird theologisch – christologisch – eingeholt» (113). «Wenn mit *De aequalitate* eine Aufwertung der Philosophie erfolgt, dann geschieht dies aus dem Grunde, weil Philosophie selbst zu einem theologisch konstituierten Bereich wird» (114).

Wo die Andersheit/Materie wegfällt, wird die Bestimmung zur absoluten Identität eine, die bereits bei Meister Eckhart zu finden ist. Wenn Flasch vom «Beseitigen der *alteritas*» (487) durch den Intellekt spricht, dann ist das ungenau, denn NvK streift damit nicht nur das Konkurrenzprinzip zum *unum exaltatum* ab, sondern er verdrängt *alteritas/materia* aus der Rolle eines Individuationsprinzips. Was vermag er dafür einzusetzen? Er kann den seinsmäßigen wie begrifflichen Ursprung von Welt als genetische Selbstunterscheider einführen. Um diese Gründungsdynamik erklärbar werden zu lassen, muß freilich die Logos- und Trinitätsmetaphysik herangezogen und paßgerecht umgebaut werden. Der Intellekt geht dabei aus sich heraus, erkennt das Äußere «*sine alteritate*» als «*consubstantialis*» identisch mit sich. Begriff und Welt entsprechen einander, da die Welt in ihrer Grundstruktur Logos ist. Die Logosstruktur der Welt wird zur Funktion des sich zeigenden Intellekts. (Diesen Aspekt haben St. Otto und M. Stadler stets hervorgehoben, M. Thurner tut dies auch.) Aber mit der Vergeistigung der Weltstruktur reduziert sich das weltlich Qualitative auf den unwesentlichen Schein der Vereinzelung, während in einer Art «ontologischer Quantifizierung» (nach D. Henrich) das mit sich selbstgleiche Singuläre als Modalität des Nicht-Anderen erscheint. Von «oben» als Modus der Gleichheit aufgefaßt, von «unten» als ungleich teil-habend begriffen. Der benannte Zwiespalt erhält sich nicht zufällig, denn beide Bestandteile weisen in dieser Art monadologischer Singularitätsbetrachtung stets aufeinander. Löst nun das *aequalitas*-Modell, wie Schwaetzer es will, den Teilhabebegriff wirklich ab (S. 45, Anm. 35)? Es verstärkt zwar den Aspekt der Modalität, hebt Partizipation indes niemals auf, was im letzten Teil von *De aequalitate* denn auch studiert werden kann.

Für einen Philosophiehistoriker ist schwer nachzuvollziehen, daß der Autor Trinitätsdenken und Logoslehre umstandslos als rein theologische Gebiete reklamiert, begründungstheoretisch aber nur einem ihm genehmen common sense folgt. Er unterschlägt, daß die Tradierung des ternarischen Denkens der Neuplatoniker entscheidenden Anteil daran hatte, wie W. Bei-

<sup>3</sup> Ich habe versucht, die Verwendung dieses Begriffs einer kritisch-verstehenden Analyse zu unterziehen. Vgl. N. WINKLER: Nikolaus von Kues zur Einführung, Hamburg 2001, S. 76ff.

erwaltet sichtbar gemacht hat. Auch die spätstoische Logospekulation blieb für die Schriften der Kirchenväter nicht folgenlos. Solche Differenzierungen fallen weg. Sie passen nicht ins angenommene Raster.

Nach Schwaetzer erkennt die Seele alles Äußere durch das consubstantialia Innere (73), Intellekt- und Außenerkenntnis sind gleich (75): «*Consubstantialis*, das ist eine dogmatische Formel; sie erklärt den Logos als dem Vater wesensgleich» (74). «*Consubstantialis*» taucht sowohl als «christologisches» (75) wie als «ontologisches Prädikat» (96) auf, soll aber immer nur als defizitäre «*consubstantialis similitudo*» (111) begriffen sein. Meister Eckhart vermag hingegen zu zeigen, daß über «*consubstantialis*» zwischen Gott-Vater und Gott-Sohn die Einheit mit dem «gerechten Menschen» hergestellt werden konnte. Dies blieb NvK – bei aller Intellektuellenfaszination an Eckharts Werk – fremd. Ihm diene dieses Konstrukt immerhin zur Nobilitierung des Intellekts. Mit *De aequalitate* sollte in die *Sermones theologici* eingeführt werden, auf daß das Evangelium richtig verstanden werde. NvK wendet sich an Leute, deren abstraktive Kraft des Intellekts auf das Höchste geübt ist. Der Intellektualismus des NvK bestimmt ganz wesentlich die Form seiner theologischen Aussagen.

Schwaetzers Buch ist sicherlich für die Klärung des Begriffs «*aequalitate*» von Wert. In der philosophischen Methodik verfährt der Autor aber nicht wirklich souverän. Sowenig man damit zufrieden sein kann, sowenig kann man es mit der Bindequalität des Buchs sein, das nach der Erstlektüre einfach auseinander fiel. Dies nun ist dem Autor allerdings nicht anzulasten.

*Martin Thurners* Interpretation cusanischer Texte hat den Vorzug, aus einem Guß zu sein. Auch sie weiß sich mit der Grundintention des NvK eins, den göttlichen Offenbarungsvorgang, der sich in der Inkarnation Christi vollendet, entlang theologisch-dogmatischer Festsetzungen philosophisch-spekulativ aufzuschließen. Man kann schwer leugnen, daß NvK sich in seiner Frühzeit innerhalb dieses Selbstverständnisses bewegte. Daher muß eingeräumt werden, daß eine Interpretation, die das Denken des NvK als offenbarungsphilosophisches Konstrukt thematisiert, nicht ungeprüft verworfen werden kann. Wenn es unter Philosophen Brauch geworden ist, von *De docta ignorantia* lediglich Buch I und II zur Kenntnis zu nehmen, so baut Thurners Interpretation dem gegenüber ganz auf Buch III auf, wo u. a. im Kap. 11 zu lesen ist: «*Dirigitur ... intellectus per fidem, et fides per intellectum extenditur.*» Auf dieses Kapitel stützt sich Thurner ganz ausdrücklich. Thurner folgt strikt den überkommenen theologischen Weichenstellungen, interpretiert vom Erstling aus, erweitert hauptsächlich um die kleinen Schriften der Mittelzeit, um *De visione dei* und ausgewählte Predigttexte. NvK ist in der Darstellung Thurners zu jeder Zeit auf der Höhe der theologischen Fragestellungen; wenn NvK philosophisch verändert, vertieft er in theologischer Hinsicht. Wechselnde Werkmotive, Reaktionen auf Zeitumstände, konzeptionelle Aufbrüche, Abänderungen, gar Rücknahmen kommen hier nicht vor.

In Thurners Arbeit schließt, anders als beim späten Schelling, die christliche Theologie die positive Philosophie ein. Drei Schwerpunkte ergeben sich: 1. Die Aufhebung des Gegensatzes von philosophischer und theologischer Gotteslehre; 2. die göttliche Offenbarung soll zu einem Inhalt werden, der durch Vernunftargumente erschlossen wird, ohne die Offenbarung um die gnadenhafte Verfaßtheit göttlich freiwilligen Gebens und ihre eschatologische Vollendung in Jesus Christus zu bringen; 3. Weltentstehung, das Geschenk des Erkenntnislichts, die biblische Offenbarung mit der Erfüllung in Jesus Christus sowie die eschatologische Vollendung werden als Teilaspekte des Offenbarungsgeschehens begriffen und philosophisch aus der Grunderfahrung des Glaubens interpretiert. Thurner zu seinem Ansatz: «Die Aufgabe des Denkens im Dienste des Glaubens besteht ... in der Konzeption eines philosophischen Gottesbegriffs, in dem der im Glauben erfahrene Zusammenfall von Verborgenheit und Allgegenwart aus der Wesensbestimmung Gottes selbst heraus als notwendig begriffen werden kann. Das *Offenbare Geheimnis* ist jener ursprünglich von der Glaubenserfahrung der Reflexion des Denkens geschenkte Gottesbegriff. Die Annahme dieser Vor-Gabe beantwortet das Denken damit, daß es dem Glauben einen Weg aus seiner Ausgangsaporie weist ... indem es die in diesem Gottesbegriff implizit enthaltenen Bestimmungen ausdrücklich als solche thematisiert» (25). Philosophie genügt sich in diesem Kontext in der Rekonstruktion von Glaubensinhalten, sie ist in jeder Zeile reflektierter Gottes-Dienst. Dies kommt einer schneidenden Absage an jede philosophische De-Konstruktion gleich, die meint, cusanische Denkgehalte zunächst übersetzen zu müssen, um sie aus 500jähriger Distanz rational nachvollziehbar zu machen. Thurner mißt der historischen Differenz keine Bedeutung zu, da die durch NvK spekulativ befestigten Glaubensinhalte für ihn einer ewigen Wahrheit angehören. Insofern ist das cusanische Textkorpus nur noch so anzuordnen, daß es von der Entfaltung dieser Wahrheit etappenweise «erzählt». Mit der spekulativen Einholung des theologisch abgesteckten Rahmens ist der Zweck erfüllt. Wenn das für die wesentlichen Punkte der heute gültigen Dogmatik gezeigt werden kann, wird einsichtig, daß NvK diese Vor-Gaben exemplarisch (fast!) einlöst. Unter diesem Blickwinkel ist «die cusanische Philosophie der Offenbarung ... prinzipiell unübertreffbar» (484). Mindestens zwei geheime Positivismen schleichen sich hier allerdings ein: Zum einen wird suggeriert, daß NvK nicht anders hat denken können, als er dachte, zum anderen wird NvK zum exemplarischen Theologen-Philosophen erhoben. Die Individualität einer Denkweise verschwindet. Indem nun aber NvK auf die Beispielfunktion reduziert erscheint, *die* Theologie in vollendeter Weise philosophisch beglaubigt zu haben, wird eine Historisierung im Sinne der Frage: In welcher Weise unterschied er sich von zeitgenössischen Theologen-Philosophen, und inwiefern wies sein Denken über sie hinaus? zu einem Problem, das aus dieser methodischen Engführung heraus nicht entwickelt werden kann. Solche Dif-



ferenzierungen müssen, werden sie trotzdem eingeführt, methodenfremd eingeführt werden.

Was aber ist, so möchte man fragen, *die* Theologie, was *der* zeitlos erfahrene Glaubensvollzug, der ihr den Grund abgibt? Thurner begreift das Philosophieren einzig als «Sinnerschließung einer der gesamten christlichen Tradition gemeinsamen Grundüberzeugung» (221). Letztere erscheint in seiner Darstellung als unmittelbar einsichtige, universal gegebene Erfahrungskonstante, die nicht weiter zu hinterfragen ist, denn vor einer solchen muß alles Räsonieren ohnehin kapitulieren. (Indes: «Innerlichkeit ist unbelehrbar, sie kennt keine Epochen», H. M. Enzensberger.) Die allein singulär zu machende Glaubenserfahrung vermag jedoch keinen Gottesbegriff zu schenken, wie Thurner unterstellt. Sie kann nur mitteilen, was sie ist: eine Erfahrung. Eine solche läßt sich nicht «notwendigerweise» rationalisieren oder universalisieren. Das ist auch nicht über eine gemeinschaftsbezogene Grundüberzeugung zu leisten, denn die setzt Wissen voraus. Zudem muß dann unterstellt sein, daß das Geglaubte rational zu rekonstruieren ist. Eine solche Annahme hätte NvK teilen können. Nur war im Mittelalter unter den Theologen umstritten, wie weit man hier gehen konnte. Dies ist es noch heute.<sup>4</sup>

Strittig ist, ob und inwieweit der rechtgläubige NvK in seinem theologisch fundierten Denksystem Gedanken in der philosophischen Durchführung zum Klingen brachte, die über diejenigen seiner Zeitgenossen hinauswiesen. Thurners Interpretation legt nahe, seine «Kühnheiten» lediglich als ein *besseres* Durchdringen der Glaubenswahrheit anzusehen, womit das Neuerungsmoment sogleich absorbiert ist. So sucht er fortlaufend nach Schnittpunkten, die belegen, daß NvK streng im theologischen Rahmen philosophiert. Da verwundert es kaum, daß der Text zyklisch wiederkehrende Versicherungen enthält, wonach eben das der Fall ist. Das aber hat thematische Selektion zur Folge, deren Gründe sich in den Texten des NvK in zufriedenstellender Weise nicht finden lassen.

Bei Thurner ist unterstellt, daß man von *der* Theologie ausgehen kann, von der aus sich alles, das sich historisch ereignet hat, vermessen ließe. Eine solche Annahme ist nicht stabil, denn der Historiker wird im Rückblick auf das Mittelalter vielfach diversifizierte Theologien ausmachen. Die Kölner Albertisten waren intellektuell anders strukturiert als die Anhänger des Duns Scotus oder des Thomas von Aquin; in Italien wurden die Theologen im 15. Jahrhundert anders beeinflußt als um Köln, Erfurt, Löwen oder Oxford herum. Es gab *die* Theologie nicht, für die NvK hätte stehen können. Es gab freilich einen theologisch-dogmatischen Grundbestand, den niemand infrage stellte. Aber in der Explikation der heiß diskutierten Sachthemen wurden große Unterschiede deutlich, so daß sich in zentralen Fragen sehr unter-

<sup>4</sup> W.J. HOJE etwa setzt sich dezidiert von Thurners Diktum einer «Glaubenserfahrung des offenbaren Geheimnisses» kritisch ab. Vgl. Die mystische Theologie des Nikolaus Cusanus, Freiburg-Basel-Wien 2004, S. 54.



schiedlich denkende Schulen gegenüberstanden. Indem diese Form der historischen Betrachtung abgeblockt ist, zieht die Gefahr herauf, in NvK nur ein gut beschreibbares Exempel für jene Theologie vorgeführt zu bekommen, die allein den Vorzug hat, mit derjenigen überein zu stimmen, die der Autor für akzeptabel hält. In gleicher Weise ließe sich freilich auch mit Thomas von Aquin, Meister Eckhart oder Wilhelm von Ockham verfahren. Sie alle bestätigen im weitesten Sinne *die* Theologie. Aber was ist damit theoretisch gewonnen? Haben deren Denkresultate denn nicht auch ihre Theologien umgestaltet? Ist eigentlich die heute gelehrte Theologie, die ja auch ihre Schulen kennt, umstandslos mit der im 15. Jahrhundert herrschenden Deutungsvielfalt in eins zu setzen? Man kann das nur unter mancherlei Einschränkungen bejahen, und auf diese zeitgebundenen Schranken, in denen sich Entwicklungsprozesse widerspiegeln, kommt es hier ganz wesentlich an.

Die Interpretation Thurners gewinnt in ihrem Fortgang schließlich selbst den Charakter einer Offenbarung. Sie wird zu einer an wenigen Interpretationsprinzipien ausgerichteten Nacherzählung rechtgläubiger Denkungsart. Die Differenz zwischen Interpreteten und Interpretiertem löst sich dabei fast auf. Hier ist eben jenes hermeneutische Prinzip bis zur unbedingten Identifikation am Werke, das besagt, nur derjenige ist der rechte Interpret, der der christlich motivierten Intention des NvK unverstellt nachfolgt. Die intuitive Quasiidentifikation läßt jeden Zweifel an dieser Form gemeinsamen NachDenkens abprallen. «Unverstellt» heißt hier, den Ursprung des Denkens als ein im Glauben erfahrenes Offenbarungsgeschehen anzuerkennen. Mit dem Hineindenken in einen Denker ist das freilich so eine Sache, denn erstens tragen nicht selten mehrere Intentionen einen Text (Flasch u. a. haben das für NvK mehrfach gezeigt), und zweitens kann die gegenwärtige Weise, den Text aufzufassen, nicht umstandslos mit der des NvK übereinstimmen, da ein solcher Text heute unter ganz anderen Voraussetzungen rezipiert werden muß. Wird z. B. der Frage nachgegangen, inwieweit NvK Grundlagenprobleme der neuplatonischen Hen-Panta-Philosophie gelöst hat, so kann der zu konstatierende Fortschritt nur schwerlich damit erklärt werden, daß NvK das Problem vom katholischen Standpunkt aus anging. Der war historisch immerhin einigen Wandlungen unterworfen. Auch zöge das die Frage nach sich, wieso die Theologen des Mittelalters überhaupt philosophische Elemente haben implementieren müssen? Diese «Gegebenheit» deckt nicht nur die Insuffizienzen des einfachen Biblizismus auf, sondern rückt die Vorgänge des Erklären- und Beweisenkönnens in ein ganz und gar philosophisches Licht, das mal platonisch, mal aristotelisch, mal stoisch eingefärbt sein konnte. Die offenbarungsphilosophische Interpretation Thurners integriert wie selbstverständlich Teile der in die mittelalterliche Theologie eingedrungenen Hen-Pantha-Philosophie, ohne die interne Spannung zu reflektieren, die doch immer bemerkbar blieb. Wo aber sind die Kriterien verankert, die die eine Spekulation als wahrhaft, die andere jedoch als irrtümlich ausweisen? Das Buch der Bücher hält zur Klärung solcher Fragen keine eindeuti-

gen Muster bereit, was sich schon daran zeigt, daß dieselben Bibelstellen von den Theologen des Mittelalters sehr verschieden kontextualisiert und interpretiert wurden.

Der offenbarungsphilosophische Interpretationsansatz, wie ihn Thurner vertritt, bewahrt freilich eine der cusanischen Intentionen in der Tat, nämlich die, die Glaubensbestimmungen rationaler Einsicht zugänglich zu machen, auch um ihre Universalisierbarkeit demonstrieren zu können. Der Friede unter den Religionen, wie er NvK vorschwebte, war allein auf dieser Grundlage zu realisieren. Da aber Thurners Ansatz den Umstand nicht ins Kalkül zieht, daß eine solche Rationalisierungsanstrengung auch die theologischen Begründungszusammenhänge reguliert, also nicht allein theologische Setzungen re-formuliert, sondern diese ebenso begrifflich durchdringt, umformt, re-formiert, ist er genötigt, alles das auszublenden, was auf diese Veränderungen hindeutet. Auch verkennet er, daß sich der Theologe NvK der Vernunft gegenüber nicht in dem Maße in der Defensive wähnte, wie dies heute fallweise zu sein scheint. Insgesamt entsteht bei Thurner der Eindruck, die Metaphysik des NvK oszilliert um die Konstante einer ewig gültigen Normaltheologie, wobei dessen philosophischen «Kühnheiten» diese lediglich «kühn» bestätigen.

Doch das Konzept geht nicht auf. Thurner selbst hat die Bruchstelle benannt: Platonismus und theologischer Wunderglaube ließen sich für NvK nicht vermitteln. So kommt die «platonische Metaphysik» – oder besser: der Intellektualismus des NvK – ganz entschieden den «Lebensmysterien Jesu» ins Gehege, «verfremdet» diese nun gar. In den Augen Thurners «überschreitet» NvK somit «die Grenzen seiner Offenbarungsphilosophie». (Ist es wirklich die des NvK? Er kann die Grenzen *seiner* Offenbarungsphilosophie gar nicht überschreiten, weil nur er sie absteckt!) Thurner sieht sich plötzlich zu dem Schluß gezwungen: «Zu seiner ihrem Wesen nach rein geistig-allgemeinen Wahrheitsoffenbarung ist eine Würdigung der konkreten Lebensmomente Jesu als selbständiger Offenbarungsgehalte nicht möglich» (431). Die Vollkommenheit Jesu besteht nach *De docta ignorantia* III, 4 in seinem Intellekt. Damit aber geht NvK nun «entschieden über den genuinen Aussagegehalt der biblischen Vorgabe hinaus, denn dort wird nicht nur von hervorragenden Rationalitätsakten Jesu nichts berichtet, vielmehr fehlt die entsprechende Begrifflichkeit im Horizont der Autoren wie Jesu selbst völlig» (235; s. auch 410).

Die aufgenötigte Kritik an NvK, zunächst verhalten, dann aber massiv vorgetragen, schlägt in das Interpretationsgebäude ein wie ein Blitz. Es wird jetzt offenkundig, daß die bislang unterstellte Einigkeit in der theologischen Zielvorgabe eine Differenz birgt, die sich nicht harmonisieren läßt. Der Autor spürt das, will kräftigeren Einwänden wohl auch vorbauen, wenn er gelegentlich festhält, eine «vorschnell-unreflektierte(n) Gleichschaltung unterschiedlicher Sinnhorizonte» sei zu vermeiden, um umgehend zu versichern, «daß Cusanus Glauben und Denken mit Hilfe einer Zuordnungslogik

einander verfügt, die zugleich ihre Zugehörigkeit zu unterschiedlichen Ebenen wahrt. Dies gelingt ..., indem er den Glaubensvollzug ursprünglich in der Begründungsdimension des Denkens gegeben sieht» (247). Die in der Interpretation spürbare Erschütterung zieht jedoch Kreise, ist nicht zu isolieren, läßt das Konstrukt insgesamt brüchig werden. Der entscheidende Einwand gegen Thurners Interpretation ist – dies muß erinnert werden – von theologischer Natur!

Wenn nämlich Thurners Kritik an NvK zutrifft, dann ist schließlich auch mit der «heilsgeschichtlichen Dimension der Offenbarung» (53) vorsichtig umzugehen, denn des NvK Art, Heilsgeschichte aufzufassen, kann in der Folge nur höchst entsinnlicht erfolgen, ja eine eigentliche Opferungsgeschichte ist aus dessen platonischem Fokus verschwunden. Von der biblisch verbürgten Geschichte des Jesus von Nazareth bleibt nur das Vor- oder Urbild bestehen, der nachzuahmende Leidensweg Christi sinkt zur Marginalie herab. Es ist nun so, daß dasselbe «Defizit» von Bardo Weiss im Werk Meister Eckharts aufgezeigt worden ist, was einen weiteren Fingerzeig auf die Geistesverwandtschaft beider Theologen-Philosophen gibt. Diese Tradition zu integrieren, erweist sich offenkundig als überaus problembehaftet.

Es zeigt sich nun, daß – ganz gegen die bisherigen Versicherungen Thurners – der Platoniker NvK die theologischen Stützpfeiler seines Denkens unter intellektualistischen Prämissen geformt hat. Christus ist ihm der höchste Lehrer der Menschheit, die höchste Vernunft, an der anzuhängen die Gotteskindschaft – er leitet sie von «theosis» ab – ausmacht (244f.). Wenn, so schreibt NvK in *De filiatione dei*, wir den Logos, die ratio aeterna aufgenommen haben, dann entsteht im vernunfthaften Geist der Gläubigen die Macht der Gotteskindschaft (s. bei Thurner auch 311). Daß der Glaube die Aufnahmefähigkeit des Menschen für Gottes vernunft-lichtes Wort disponierte, war traditionell unterlegtes Allgemeingut, wenngleich auch bereits wieder aristotelisch überformt. Thurner versucht, der Anstoßnahme an der intellektbestimmten Gotteskindschaft zuvorzukommen, indem er auf «eine spirituelle Gottesgeburt in uns» (253) abhebt. Das hinzuerfundene Attribut «spirituell» ermöglicht es ihm, den Intellektualismus an den Glauben rückzubinden und somit in seinem Sinne zu «organisieren».

Das aber funktioniert nur sehr bedingt. Spätestens ab Seite 431 wird der Riß, der durch die Interpretation geht, offenkundig, in dessen Folge die von Thurner sorgsam gezogenen Grenzziehungen durch eine imaginäre Durchschnittstheologie («Sinnerschließung einer der gesamten christlichen Tradition gemeinsamen Grundüberzeugung» 221) mindestens in Frage gestellt werden. Hatte nicht NvK innerhalb der Theologie die Gewichtung deutlich auf den Intellekt verlegt, was schon Zeitgenossen wie Vinzenz von Aggsbach oder Johannes Wenck auffiel? Das waren kundige Theologen, die man in ihrem Widerstand durchaus ernstnehmen sollte. Stellte das cusanische Konzept eines vernünftig rekonstruierbaren Glaubensartikels nicht in der Tat eine reflektierte Verlängerung des albertschen Intellectus-adeptus-Kon-

zepts dar, dessen Vernunftoptimismus zwar schwer in die Kritik geraten war – und NvK hatte diese Kritik in Form der *docta ignorantia* in das Intellektkonzept mit hineingenommen –, dessen Grundanliegen er aber durchaus noch teilte? Seine Mens-Philosophie und die Kunstgestalt des antiautoritär intellektualisierten Laien sprechen hierfür. Insofern stehen NvK und Meister Eckhart sich nahe, was Thurners Darstellung lieber unbehandelt läßt. Wenck lag in seiner Annahme, NvK liege auf der Linie des verurteilten Thüringer Meisters, so falsch nicht. NvK hat das im Kern auch nie dementiert; er hat sich in der *Apologia* klüger verteidigt. Zudem sprechen die Randbemerkungen zum Kodex 21 der Kueser Bibliothek eine deutliche Sprache.

Thurner hat zwar durchaus Recht, wenn er NvK eine totalere Form der Verschmelzung von Glaube und Wissen zuspricht als Thomas von Aquin. Nur nivelliert er die sich daran knüpfenden «Kühnheiten» sogleich, wenn er NvK allein unter dem Blickwinkel des Durchschnittstheologen vorstellt. Daß NvK die Wundertaten Jesu für nicht wesentlich ansieht, paßt da nun nicht ins Konzept. Ob das Problem zu lösen ist, indem wahrhaft scholastisch dekretiert wird, das «übervernünftige Wunder» sei «als in sich nicht widervernünftig» (420) anzusehen, stehe dahin. Fest steht: Mit NvK ist im herkömmlichen Sinne keine Theologie des Kreuzes zu gewinnen. Nicht allein seine Aussagen zum Höllenfeuer wirken «kurios», nein, er faßt wesentliche Glaubenstatsachen anders, wenn er «die Verklärung als vollständige Aufhebung der Materie in den Geist versteht». Thurner muß vielfach umdeuten, um den Stachel der Intellektzentriertheit in der Glückseligkeitslehre abzustumpfen, wonach «das Evangelium lediglich die vernunftthafte Glückseligkeit verheißt» (450).

Daß philosophische Kühnheiten nicht allein als Vertiefungen der Glaubenstatsachen anzusehen sind, verdeutlicht ein Blick auf das Renaissancepapsttum der Zeit, wo disparate Theologieentwürfe in der Zeit der erodierenden Universalkirche durchaus üblich waren (von Torquemada über Besarion bis zu den Basler Konzilsvätern). NvK stellt die Philosophen neben die Propheten und Apostel (398), wie Petrus Abaelardus. Eben das ist der Punkt, daß die gläubige Vernunft sich auch zum Vernunftglauben aufschwingt, einen Intellektualismus in der Theologie forcierend, den bereits einige Zeitgenossen des NvK und schließlich vehement die Reformatoren als ganz und gar überstiegen verwarfen. Dies erschließt sich freilich nur der historisierenden Analyse.

Denkt man die auf den Seiten 431–435 eingeschaltete Kritik, die Thurner gegen NvK vorträgt, weiter, so ist zu fragen, ob nicht am Ende das Schichtenmodell des Thomas von Aquin theologisch deutlich im Vorteil ist? Dann aber stünde der ganze offenbarungsphilosophische Ansatz zur Disposition, der doch die rationale Rekonstruktion in der Totale für originär und zukunftsträchtig ansieht. Thurners eigener Theologiebegriff ist damit infiziert, steht er doch dafür, den Glauben als etwas anzusehen, das den «Kriterien der Rationalität» standhält. Glaube ist für ihn weder mit «für wahr ge-



haltener Meinung» noch mit einer «nicht vernünftig begründbaren Annahme autoritativ verbürgter Inhalte» (255) gleichzusetzen. Würde also Thurner der hier geübten Kritik *auf ganzer Linie* nachgeben, wäre nicht zuletzt sein Anliegen, den metaphysischen Intellektualismus in den Grenzen der Theologie zu rehabilitieren, gescheitert. Das aber ist ein innovativer Ansatz. Nur zeigt sich hinter dem zwangsläufig *alles* erklärenden Deduktionsprinzip, wie unentschieden Thurners Ausgangspunkt bleibt. Denn was soll es sein, wenn dem Menschen in der Offenbarung «keine übervernünftigen Inhalte, sondern vielmehr der begrifflich uneinholbare Voraussetzungsgrund des natürlichen Intellektvollzugs selbst innerlich mitgeteilt» (343) werden? Was soll es genau heißen, wenn der Begriff des Geheimnisses in einem «transrationalen Bereich verortet» (360) wird? Was ist das, wenn die *docta ignorantia* als «philosophische Vermittlungsgestalt der Glaubenserfahrung Gottes» (339) anzusehen ist? Kann die innere Zielvollendung des philosophischen Denkens tatsächlich ihr Genügen daran finden, das «undurchdringlich bleibende Geheimnis Gottes durchlichtet» (473) zu sehen? NvK selbst redet davon anders. Und ist hier nicht doch jenes abgelehnte Schichtenmodell impliziert, jene «Zuordnungslogik», worin der Glaube das Wissen sich unterordnet? Thurner behauptet im Gegenzug, daß das im Glauben Offenbarte alles zu Wissende immer schon einschließt. Aber immer dann, wenn NvK so philosophisch-intellektualistisch argumentiert, daß es in die Glaubenssphäre hineinragt, beeilt Thurner sich zu versichern, eine anzunehmende Überfremdung sei auszuschließen. Da nun, wo sie nicht zu leugnen ist, stellt er sie als isoliert aufzufassende Überspitzung dar, der er auch sogleich die Gefolgschaft versagt. Das macht es nicht leicht, in Thurner einen jener Interpreten zu erkennen, die sich um «Wertungsfreiheit» (405) bemühen. Die Frage beginnt sich abzuzeichnen, inwieweit innerhalb des offenbarungsphilosophischen Ansatzes die «Glaubensannahmen mit rein rationalen Argumenten als in sich denknotwendig» (430) erwiesen werden können? Offenkundig kann das nur begrenzt geschehen. So drängt sich denn der Eindruck auf, daß das Einordnungsverhältnis, das Thurner favorisiert, nur eine besonders kluge Form jenes Unterordnungsverhältnisses repräsentiert. Gegenüber dem Schichtenmodell befindet er sich in der komfortablen Lage, feste Grenzziehungen entbehren zu können. Die suggerierte Flexibilität hebt indes die grundlegende Zuordnung nicht auf. Da nun, wo die Vermittlungsleistung des Konstrukts Verwerfungen nicht verdecken kann, rettet sich Thurner in die Paradoxie. Ob die kontextuale Einbettung es erlaubt, von einer denkproduktiven Paradoxie zu reden, bleibt unerörtert, so daß jede gegensätzliche Rede in eine beliebige Form von «Dialektik» überführt werden kann. Alles findet darin seine Erklärung im Sinne des vorausgesetzten Interpretationsprinzips.

Ganz wesentlich hatte sich die Annahme von der Unterordnung der Metaphysik unter die Theologie auf Predigttexte gestützt. Nun aber, da der intellektualistische Theologe NvK – und eigentlich Thurners ganzes Theologiekonzept – auch vor fundamentaltheologischen Kritikern in Schutz zu



nehmen ist, führt Thurner zur Abwehr eine «Funktionsdifferenz» zwischen Predigten und theoretischen Schriften ein, um das Zurücktreten der Lebensmysterien Jesu vor dem Logos-Christus halbwegs plausibel zu machen. Die hier «vorgetragenen gedanklichen Positionen [in den Werken, bilden] den Interpretationsschlüssel für die Intention in den Predigtaussagen und nicht umgekehrt» (433). Eine solche Differenzierung, wie sie von der germanistischen Mediävistik schon lange angemahnt wird, ist zweifellos geboten. Allein, Thurners Interpretationsmethode verfuhr bislang danach eben nicht.

Thurner übersetzt in seinen Übertragungen «ostendere» konsequent mit «offenbaren». Dies ist programmatisch gemeint. «Ostendere» weist aber noch weitere Bedeutungsvarianten auf, so z. B. «sehen lassen, hinzeigen auf, kundgeben». Diese wären nicht weiter von Belang, wenn nicht seit dem Aufkommen des Gnostizismus hinter dem Begriff der göttlichen Offenbarung das Problem lauerte, wie sie denn nun genau zu fassen sei. Wie P. Koslowski hervorhebt, ist dabei die Differenz von «Äußerung» und «Entäußerung» sehr wichtig.<sup>5</sup> Ist die Schöpfung Gottes Äußerung nach dem Maße seiner Vollkommenheit oder ist sie als sich selbst aufhebender Abfall von dieser Vollkommenheit zu begreifen? Da diese Problematik bei Thurner nicht reflektiert ist, wird es leicht, mal die eine, mal die andere Position ungesehen in Anspruch zu nehmen. Es wird zugleich klar, daß Thurner mit dem Begriff «Geheimnis» eine operationable Unschärfe im von ihm favorisierten Gottesverständnis beläßt, worin einmal das theologisch Unaufgebbare verankert ist, ein andermal die höchst intelligible «Durchlichtung» hervorgezogen werden kann. Die «Dialektik» von Offenbarkeit und Geheimnis begriff man früher als das Verhältnis von Transzendenz und Immanenz, was freilich näher an der Philosophie war. Das eher bildhafte Moment des Verhüllens im Sichzeigen und des Sichzeigens im Verhüllen tritt nun dazu, ohne freilich inhaltlich über das Obige hinauszukommen. Eine solche «Begriffsdialektik» erklärt freilich nur, was man ihr zu erklären aufgibt.

Thurner hebt zu Recht hervor, «daß Cusanus die Differenz zwischen Gott und Welt nicht in der Kategorie der Substanz, sondern derjenigen der Modalität denkt» (63, 111). Es ist die «Seinsweise» (64), in der Gott auf andere Weise der Welt und den Einzelseienden gibt. Allerdings entgeht das Problem, das NvK mit der Materie als zweitem, aufnehmendem Prinzip hat, nach Schwaetzer auch Thurner. Daß die Mitteilung göttlicher Seinsvollkommenheit nur begrenzt aufgenommen werden kann, weil die Welt kontingent verfaßt ist, diese Tautologie erklärt in Wahrheit nichts und läßt gefährlicher Weise das Be-Grenzungssetzende immer «außen». Indem NvK schließlich das Nichts in den Gottesbegriff aufnimmt, was Thurner zu Recht

<sup>5</sup> P. KOSLOWSKI: Philosophien der Offenbarung. Antiker Gnostizismus, Franz von Baader, Schelling, Paderborn-München-Wien-Zürich 2001, S. 9.

hervorhebt, scheint er das Problem des zweiten Grundprinzips und somit auch der gnostischen Herausforderung zwar in den Griff bekommen zu haben, muß nun aber die geschöpflichen Differenzierungen ganz aus der Empirie aufnehmen, wenn seine Begriffsdiagnostik nicht völlig leer laufen soll. Metaphysik soll ja die Weltphänomene nicht nur er-gründen, sie muß deren Dasein auch erklären können. Immer dann, wenn NvK auf den Teilhabege-danken zurückfällt, ist er erneut mit der Materie als Differenzierungsprinzip konfrontiert. Auch im Werk des NvK kann das Modalitätskonzept «Teilhabe-bedenken» nur einschränken, bestenfalls modifizieren, nicht aber im Kern obsolet machen. Teilhabedenken stellt zwar dem Modalitätskonzept einige Vorbestimmungen bereit, bleibt aber letzten Endes der starren Teil-Ganzes-Unterteilung verhaftet. Das Modalitätskonzept bringt diese Unterteilung in der Reflexion zum Fließen. Ausgangspunkt ist, daß NvK «die platonische Partizipationsmetaphysik im Gedanken der Disproportionalität von Prinzip und Prinzipiiertem ... radikalisiert» (142). Thurner reduziert den anerkannten Vorstoß darauf, daß es NvK nur darum gegangen sei, die biblische Rede vom verborgenen Gott durch «entsprechende philosophische Kategorien zu entfalten» (142). In der Bemerkung, mit Hilfe der Kategorie Modalität könne NvK «Identität und Differenz Gottes und seiner *Erscheinungen* zugleich denken» (213), ist sie ersichtlich unterbestimmt.

Es gäbe weitere Punkte, die hier zu erörtern wären. So, daß Thurner von der Verschiedenheit, die Koinzidenz zu denken bei NvK keine Notiz nimmt, von der Unterbestimmung der intellekttheoretischen Implikationen, der Marginalisierung der *Idiota*-Dialoge etc. Aber es muß mit diesen Finger-zeigen sein Bewenden haben.

Trotz allem: Thurners Buch verkörpert im Grunde den achtenswerten Versuch, über die Darstellung des Denkens von NvK einer rationalitätssta-bilen Theologie in der heutigen Zeit nachdrücklich das Wort zu reden. Wenn auch das Konzept wesentlichen Einwänden ausgesetzt werden mußte, wenn auch eingewandt werden muß, daß es in so manchen Punkten dem hi-storisch zu verortenden Denken des NvK nicht gerecht wird, so soll dieses Grundanliegen hier durchaus respektiert werden. In gewisser Weise steht NvK tatsächlich für eine solches Konzept. Zu der Freiheit des Denkens je-doch, zu der sich der Kardinal einst erhob, konnte oder wollte sich die in Rede stehende Interpretation nicht verstehen.

Die Zeiten, als NvK als singulär deutsches Ereignis gefeiert werden konnte, dürfen inzwischen als überwunden angesehen werden. Dies belegt erneut der umfangreiche Band *Nikolaus Cusanus zwischen Deutschland und Italien*. Seit E. Cassirer wird der Denker als ein europäisches Phänomen begriffen – ent-lang der spannungsreichen und das 15. Jahrhundert prägenden «Moderni-sierungsachse» Oberitalien – Heiliges römisches Reich deutscher Nation. E. Garin hat gegen die nur schwach belegten Thesen Cassirers dann auch Ein-spruch erhoben und die Wirkung cusanischen Denkens auf die italienischen Humanisten des Quattrocento für kaum gegeben angesehen. K. Flasch u. a.

fanden heraus, daß NvK dank seiner italienischen Kontakte, die Intellektlehre bis an das Niveau der Humanisten heranführen konnte. Seine Rezeption im Medicikreis scheint über P. Toscanelli und den Arzt P. da Spoleto bezeugt. C. Vasoli schloß sich auf der Tagung dieser Sichtweise an, deren Teilnehmer zwar keine spektakulär neuen Rezeptionslinien herauspräparieren konnten, die bekannten aber durch Feinarbeit ausdifferenzierten und stärkten.

In welcher Weise der Boden für die vertiefte Betrachtung sowohl der deutschen als auch der italienischen Einflüsse auf NvK bereitet war, führte zu Beginn des hier in Rede stehenden Bandes M. Thurner aus. Die kundige Überschau ist mit einer weiterführenden Bibliographie untermischt, die gewiß recht nützlich sein dürfte. Daß hier deutsche und italienische Experten nicht über-, sondern miteinander redeten, macht den unbestrittenen Wert dieses Tagungsbandes aus, der sein Entstehen ganz wesentlich dem Engagement von M. Thurner verdankt.

Um fünf Themenkreise zentrieren sich die 24 abgedruckten Beiträge: Es wird zunächst den Einflüssen nachgegangen, die NvK sowohl aus der deutschen als auch italienischen Kultur empfing, sodann der Fragestellung, wie präsent sein Werk vornehmlich in den italienischen Bibliotheken des 15. Jahrhunderts war und inwieweit die Persönlichkeit des NvK und sein Denkstil auf die deutschen und italienischen Zeitgenossen zurückwirkte, und schließlich, welche Bedeutung man ihm innerhalb der Gesamtperspektive der deutsch-italienischen Philosophie vom Spätmittelalter zur frühen Neuzeit zumessen kann. Zwei Problemkreise seien weiterführend herausgegriffen.

So wird für G. F. Vescovini vor dem italienischen Hintergrund klar, daß NvK den neuphythagoräischen Zuschnitt seiner frühen theologisch-philosophischen Werke (*De docta ignorantia*, *De coniecturis*) nicht zuletzt seiner Paduaner Studien zur Mathematik verdankt. Vescovini sieht sogar dessen Maximitätsprinzip – die Grundlage der Lehre vom Zusammenfall der Gegensätze in Gott – hier grundgelegt. Diese These ist freilich nicht sonderlich fest, vermochte doch bereits H. Wackerzapp<sup>6</sup> die Abkunft dieses Prinzips von Meister Eckhart nachzuweisen. Es fand jedoch seine eigentliche Grundlegung in der deutschen Alberterschule, wie M. F. Hoenen erst jüngst wieder zeigen konnte.<sup>7</sup> Vescovini geht dankenswerter Weise auch auf die Fassung des Intellekts durch NvK als «*proportio aequalitatis*» ein, ein vernachlässigtes Problem, dem sich H. Schwaetzer in seiner Studie angenommen hat.

<sup>6</sup> H. WACKERZAPP: Der Einfluß Meister Eckharts auf die ersten philosophischen Schriften des Nikolaus von Kues (1440–1450), Münster 1962, S. 146f.

<sup>7</sup> M.F. HOENEN: Glaube und Vernunft. Die Trinitätstheologie des Albertus Magnus, in: W. SENNER (Hg.), Albertus Magnus. Zum Gedenken nach 800 Jahren: Neue Zugänge, Aspekte und Perspektiven, Berlin 2001, S. 483.

P. Arfé widmet sich einem sehr interessanten Stoff: Er sieht das Denken des NvK deutlich vom Kölner Albertismus abhängig, was er überzeugend an der Interpretation des pseudohermetischen *Asclepius* zu zeigen vermag. Auf dieser Linie bewegt sich auch M. Thurner, der in einem zweiten Beitrag die Philosophie der Gabe für Meister Eckhart und Cusanus konturiert. Er kommt zu dem Resultat, daß der «radikale Bruch mit Metaphysik und Orthodoxie», wie ihn Meister Eckhart ins Werk setzte – dies wurde päpstlicherseits 1329 verurteilt – «von Cusanus» bei aller sonstigen metaphysischen Nähe, «nicht mitvollzogen» (181) wurde. Bei aller vorzunehmenden Differenzierung bleibt jedoch die übergreifende These weiterhin gültig, daß ganz wesentliche Bezugspunkte cusanischen Denkens sich aus der Kölner Albertistenschule herleiten, von der Meister Eckhart eben auch ein – wenngleich radikaler – Repräsentant ist. Diese Zusammenhänge werden derzeit intensiver erforscht.

Man kann nur spekulieren, weshalb Ruedi Imbachs Beitrag über Heymericus de Campo in dem Tagungsband nicht abgedruckt wurde, findet Imbach doch in der methodischen Vorgehensweise des Heymericus einen Gegenpol zum Koinzidenzdenken des NvK. Heymericus, der in der Kölner Zeit NvK den Albertismus nahe brachte, suchte das gesamte menschliche Wissen aus dem Prinzip vom ausgeschlossenen Widerspruch abzuleiten. In die Forschung zu Heymericus ist in letzter Zeit einige Bewegung gekommen, verbesserte Texteditionen sind in Vorbereitung. Es ist schade, daß dieser wichtige Beitrag im Buch fehlt.

Insgesamt kann man sagen: Die höchst interessanten Resultate des Symposiums dürften in nicht unwesentlicher Weise die Ausrichtung der künftigen Cusanus-Forschung bestimmen.