

THEOLOGIE IN DER PHILOSOPHIE –  
PHILOSOPHIE IN DER THEOLOGIE  
DES NIKOLAUS VON KUES

Von Rudolf Haubst, Mainz

Daß NvK nicht nur Philosoph, sondern auch Theologe und nebst seiner unermüdlichen Aktivität im Dienste der Kirche auch immer wieder in mathematische Studien engagiert war, zeigt schon ein Blick in sein Schrifttum.

Noch erstaunlicher als diese Vielseitigkeit ist indes die Intensität, mit der er mathematisches, philosophisches und theologisches Denken miteinander verbindet, ja ineinander übergehen läßt und verschränkt. Gewiß kennt er und treibt er streckenweise auch die exakte Mathematik seiner Zeit, ein genuin-philosophisches Denken sowie (vor allem in weiten Partien seines riesigen Predigtwerkes, in den noch weniger bekannten bibeltheologischen Opuscula<sup>1</sup> und in pastoralen Verlautbarungen<sup>2</sup>) auch im heutigen engeren Sinne: Theologie.

Doch seine einzigartige Größe und Bedeutung liegt nicht darin, sondern vielmehr z. B. bei seiner *Geometrie*: erstens in den immer neuen Versuchen, – über die Euklidischen „Elemente“ hinaus – in das Problemfeld des Infinitesimalen, des transfinit Großen und Kleinen, im besonderen auch der Kreisquadratur vorzudringen, und zweitens in der symbolischen Verwendung der Grenzwerte des Punktes und zumal der sogenannten „theologischen Figuren“: Gerade, Kreis, Dreieck und Kugel, die er dazu ins „Unendliche“ projiziert, um durch deren In-eins-Fall (Koinzidenz) im Unendlichen seine philosophisch-theologische Konzeption vom Gott-Welt-Verhältnis und von Gott selbst als dem Einen und Dreieinen zu veranschaulichen und ins Koinzidenzdenken einzuüben<sup>3</sup>.

---

<sup>1</sup> Dazu gehören vor allem die *Responsio de intellectu Evangelii Johannis* (um 1444): Cod. Cus. 220, fol. 125<sup>r-v</sup>; Cod. Vat. lat. 1244, fol. 85<sup>ra-va</sup>; die *Auslegung von Joh. 6, 26–72* (vom 16. 6. 1446): Cod. Vat. lat. 1244, fol. 111<sup>r-b</sup>–114<sup>rb</sup>; die *Elucidatio epistulae ad Colossenses* (um 1457): Cod. Vat. lat. 1245, fol. 288<sup>ra</sup>–291<sup>va</sup>; vgl. auch meine Hinweise in *Nikolaus von Kues über die Gotteskindschaft*: Nicolò da Cusa. Pubblicazioni della Fac. di Mag. dell' Univ. di Padova 4, Firenze 1962, S. 30–36. Hinzu kommen dogmengeschichtlich begründete Gutachten, insbesondere: *Contra Bohemorum errorem De usu communionis* (p II/II, fol. 5<sup>r</sup>–13<sup>v</sup>) sowie im „Hl. Blut-Streit“ 1462/63, gedr. bei HAUBST, *Die Christologie des Nikolaus von Kues*, Freiburg/Br. 1956, S. 315–328; vgl. EBD. S. 295–304. Die kritische Edition dieser und anderer Stücke ist, zugleich mit den Traktaten *De principio* und *De aequalitate* (vom Juni 1459) für den Bd. h X vorgesehen.

<sup>2</sup> Vgl. z. B. die *Akten zur Reform des Bistums Brixen*, hrsg. von H. HÜRTE: CT V, 1. Sammlung, 1960, sowie das pastoraltheologische Interview (*Responsio ad dubia*), das u. a. in *Melk*, Cod. 59, fol. 60<sup>r</sup>–66<sup>v</sup>, überliefert ist.

<sup>3</sup> Vgl. R. HAUBST, *Das Bild des Einen und Dreieinen Gottes in der Welt nach Nikolaus von Kues*, Trier 1952, S. 203–299, sowie von mathematikgeschichtlicher

Wie aber verhalten sich in dem lebendigen Ganzen des cusanischen Denkens näherhin *Philosophie und Theologie* zu einander? Gehen diese, heute durchweg so scharf von einander abgehobenen, Ansätze und Methoden der tieferen Wirklichkeitsdeutung bei Cusanus vielleicht ganz ineinander auf? Verschmelzen sie in einem Dritten? oder verschlingt die eine die andere? Zumindest dort, wo die Einheit des Ganzen am tiefsten angelegt oder Cusanus am eigenständigsten ist?

a) *Raimond Klibansky* hat im Jahre 1962 bei einer Übersicht über divergierende Tendenzen in der damals jüngsten Cusanus-Interpretation noch mit Recht die Einseitigkeit derer konstatiert, die (zumindest de facto) „den Philosophen von dem Theologen trennen, indem sie dem letzteren nur geringe oder keine Aufmerksamkeit schenken“. Er sah indes auch schon die Gefahr des „gegenteiligen Extrems“, daß man die cusanische „Philosophie als eine bloße Funktion seiner Theologie erscheinen lasse“<sup>4</sup>.

Mittlerweile hat das, was Cusanus als Theologe bedeutet, auch in zahlreichen philosophischen Dissertationen zunehmende Anerkennung gefunden. Und *Hans Georg Gadamer* spricht es als Philosoph offen aus: „Um der Erkenntnis Gottes willen hat Nikolaus über das (menschliche) Erkennen, seine Bedingungen und Grenzen nachgedacht“. „Im theologischen Interessenzusammenhang“ ist es bei ihm auch schon zu einer „unbewußten Vorwegnahme der Moderne“ gekommen<sup>5</sup>.

Das stimmt offenbar irgendwie. Für Cusanus gab es ja den etwa seit Ludwig Feuerbach vom modernen Säkularismus inspirierten mißtrauischen oder gar feindlichen Gegensatz eines autonomiebetonten philosophischen Denkens zum christlichen Glauben und der *Theologia Christiana*<sup>6</sup> noch nicht. Auch manche seiner formal-philosophischen Fragestellungen und erst recht die zahlreichen Gedankengänge, die das philosophisch Erkennbare auf Glaubensinhalte hin transzendieren, sind ja im Gegenteil schon im Lichte des Glaubens so gesehen, oder theologisch mitinspiriert, oder gar selbst schon Glieder einer theologischen *Manuductio* (Handleitung) von der natürlichen Erfahrung zum Verständnis der Glaubenswahrheit hin.

*Erwin Metzke* hat deshalb auch irgendwie Recht damit, daß die Christologie im III. Buche *De docta ignorantia* „keineswegs nur erbaulicher Abschluß des Werkes“, sondern vielmehr „der Schlüssel für das Gesamtverständnis“ dieses

Seite J. E. HOFMANN, *Über eine bisher unbekannte Vorform der Schrift ‚De mathematica perfectione‘ des Nikolaus von Kues*: MFCG 10 (1973), S. 53f.

<sup>4</sup> R. KLIBANSKY, *Nicholas of Cues*: La philosophie au milieu du vingtième siècle IV, *Chroniques*, Montreal-Fiesole 1962, S. 50f. Vgl. TThZ 73 (1964), S. 194.

<sup>5</sup> Siehe NIMM, S. 40.

<sup>6</sup> Vgl. M. XHAUFFLAIRE, *Feuerbach und die Theologie der Säkularisation*, Mainz 1972, bes. S. 10ff.; 24ff.; 68ff.

Werkes sei<sup>7</sup>. Wäre indes, wie er weiter erklärt, die „cusanische Verknüpfung von Philosophie und Christologie, von Seinslehre und Inkarnationslehre“<sup>8</sup> tatsächlich der Art, daß Cusanus „hier offenbar ein ganz außerhalb aller Philosophie liegendes Faktum zum unaufhebbaren Fundament seiner Philosophie gemacht“<sup>9</sup> hätte, dann hieße das (kritisch und mit Worten von Metzke selbst formuliert) doch nichts anderes, als „die Philosophie“ in eine solche „Abhängigkeit von der Theologie bringen“<sup>10</sup>, die ihr – schon von der Basis her und nicht erst bei ihrer Weiterführung (manuductio) auf Glaubenswahrheiten hin – jede Eigenständigkeit nähme. Deren eigenes Fundament würde dann ja schon von vornherein – fideistisch – durch den christlichen Glauben ersetzt. Das aber wäre nicht nur „die Destruktion der alten Logik und Ontologie“<sup>11</sup>; eine in diesem Sinne „christliche Philosophie“ verlöre eo ipso auch jede Bedeutung als Basis für die Manuductio zum Glauben hin.

Demgegenüber fragt *Klaus Jacobi* in seiner Untersuchung über „Die Methode der Cusanischen Philosophie“ mit Recht: „Gerät die philosophische Cusanus-Auslegung (Metzkes) nicht in den Zirkel . . ., daß sie, immer schon aus dem Glauben geschehend, den Ungläubigen nicht erreicht?“<sup>12</sup> Weit kategorischer setzt sich Jacobi indes von der vorcusanischen philosophischen Tradition, namentlich vom Thomismus, ab. Es geht ihm ja vor allem um den Aufweis eines „epochal neuen“ *philosophischen* „Ansatzes“<sup>13</sup> bei Cusanus. Bei dem Versuch, diesen aufzuzeigen, verfällt Jacobi jedoch selbst, zumindest streckenweise, der totalen Konfusion der philosophischen mit der theologischen Denkweise sowie einer *inhaltlichen Verwischung der Grenzen* des schon der natürlichen Vernunft und des nur im Glauben oder vom Glauben her Erkennbaren. Ihm genügt es dabei ja nicht einmal, von einem „theologischen Hintergrund“ der „neuartigen“ philosophischen „Konzeption“<sup>14</sup> bei Cusanus zu sprechen. Nach ihm gehört vielmehr auch die Christologie des Nikolaus von Kues „wesentlich zu seiner Philosophie“<sup>15</sup>. Daß er den gesamten Inhalt von *De dato Patris luminum* sowie von *De filiatione Dei* mitsamt dem neutestamentlichen Motto dieser Schriften als philosophisch vereinnahmt<sup>16</sup>, führt auch zu einer solchen Konfundierung oder Identifizierung von Natur und Gnade

<sup>7</sup> E. METZKE, *Coincidentia oppositorum*. Ges. Studien zur Philosophiegeschichte, hrsg. von K. Gründer, Witten 1961, S. 232; vgl. EBD. S. 259f.

<sup>8</sup> EBD. S. 233.

<sup>9</sup> EBD. S. 260.

<sup>10</sup> EBD. S. 158.

<sup>11</sup> So KL. JACOBI, *Die Methode der Cusanischen Philosophie*: Symposion 31, Freiburg-München 1969, S. 127 (im Hinblick auf Metzke) und S. 286.

<sup>12</sup> EBD. S. 128.

<sup>13</sup> EBD. S. 188 u. ö.

<sup>14</sup> EBD. S. 153.

<sup>15</sup> EBD. S. 136; vgl. S. 142.

<sup>16</sup> EBD. S. 146–171. – Die folg. Zitate : S. 147 und 152.

sowie von „Geber und Gabe“, und damit zu einer solchen „schon theologisch konzipierten“ Umdeutung der cusanischen „Ontologie“, daß er sich schließlich (mit Heinr. Rombach) auch dazu legitimiert sieht, in der Schöpfungswirklichkeit jede andere Substantialität als die Gottes selbst zu bestreiten<sup>17</sup>.

b) Gegenüber solchen Identifizierungstendenzen liegt es – bei allem guten Willen zur Gemeinsamkeit und auch zu wechselseitiger Durchdringung – doch wohl sowohl im Interesse der Theologie (als *fides quaerens intellectum*) wie eines jeden, seiner Möglichkeiten und Grenzen bewußten philosophischen Denkens, zunächst einmal von der *je eigenen Quellenbasis* auszugehen. Denn *ebenso wie die Theologie ihren eigenen Auftrag verrät*, wenn sie (statt sich zunächst einmal gewissenhaft an die Offenbarung Gottes in Jesus Christus zu halten) schon sozusagen a priori sich in das Schlepptau (oder, wie K. Barth<sup>18</sup> formuliert: in die „Gefangenschaft“) irgendwelcher rationalistischen oder agnostizistischen, idealistischen oder existentialistischen (wir können auch hinzufügen: aristotelischen oder platonischen) Philosopheme begibt, – *ebenso wenig kann und darf eine genuine Philosophie* das, was die natürlichen Kräfte der Erfahrung und des Denkens aus eigenem zu erbringen vermögen, schon von vornherein durch Glaubensinhalte ersetzen oder überbieten oder unbesehen in diese einschmelzen.

An einer solchen Selbstaufhebung der Philosophie kann auch eine auf die Partnerschaft mit dieser bedachte und angewiesene Theologie keineswegs interessiert sein. *Eine Philosophie ohne jedes eigene Selbst ist ja auch als „ancilla“ nichts wert.* Hinzu kommt, daß gerade die theologische Schöpfungslehre auch die besagten natürlichen Erkenntniskräfte nicht als sinn- und ziellos betrachten kann. Schließlich vollzieht sich und versteht sich auch die Theologie selbst, je mehr sie sich von ihrer biblisch-exegetischen Basis her dem Versuch einer universalen Wirklichkeitsdeutung im Lichte der Offenbarung zuwendet, also die systematische Theologie, schon ihrerseits als eine Begegnung und als ein solches Zusammengehen von Glauben und Denken, *bei dem das Glaubensverständnis, sich selbst integrierend und fortschreitend, sich auf das Natürlich-Erkennbare stützt.*

Doch wie steht es damit bei Cusanus?

Nun, schon sein gegen die Hussiten gerichtetes kleines Frühwerk *Über den Kommunionempfang* (De usu communionis) sowie z. B. die Auslegung zu Joh 6,26–72 v. J. 1446 und sein Gutachten in dem Streit von 1462/64<sup>19</sup> *De sanguine*

<sup>17</sup> Siehe EBD. bes. S. 152. – Gegen jede Identitätsphilosophie solcher Art bäumt sich die nachidealistische modern-autonome Philosophie (seit Feuerbach) mit Recht auf, weil nach dieser „das Absolute eine Art Substanzverlust darstellt“, um die eigene menschliche „Substanz wiederzuerlangen, dieses Verbluten ins Heilige aufzuhalten“. P. RICOEUR, zit. nach M. XHAUFFLAIRE, a. a. O. S. 16.

<sup>18</sup> K. BARTH, *Rudolf Bultmann. Ein Versuch, ihn zu verstehen*: Theologische Studien 34, Zürich 1952, S. 52f.

<sup>19</sup> Vgl. oben Anm. 1.

*Christi* beschränken sich allerdings auf eine rein theologische, nämlich spezifisch-dogmengeschichtliche und exegetische Argumentation. Sein großer Rückblick *De venatione sapientiae* z. B. ist dagegen, wie schon dieser Titel anzeigt, grundlegend philosophisch orientiert, während sich die *Versuche mit der Waage* auch direkt naturwissenschaftlichen Forschungsaufgaben zuwenden; und zwar, ohne daß sich Cusanus dazu zunächst von irgendeiner Fesselung an sein metaphysisches Weltbild hätte freimachen müssen<sup>20</sup>; er tat dies vielmehr umgekehrt ausdrücklich unter dem Impuls der biblischen Weisheitssprüche, daß Gott „alles nach Maß, Zahl und Gewicht erschaffen“<sup>21</sup>, daß Er „die Wasser abgewogen“<sup>22</sup> und „die Masse der Erde (an diesen „drei Fingern“) aufgehängt“<sup>23</sup> habe.

Vor allem in seinem programmatischsten Werk *De docta ignorantia* konkretisiert sich aber das Bemühen um eine spekulative Einheit aus Offenbarungstheologie und einer sich philosophisch aufbauenden Metaphysik – die ihrerseits sowohl eine „Natürliche Theologie“ (oder Theologik) wie eine Ontologie des Universums in sich schließt<sup>24</sup> – so intensiv und in einem so komplexen Ineinander, daß man dort „vergeblich nach einer scharf markierten Abgrenzung sucht“. Aufs Ganze gesehen streben dort ja „sowohl der Glaube, der nach Einsicht verlangt, wie das desiderium naturale, der natürliche Wahrheitshunger eines Geistes, der nur in dem höchstmöglichen Vollbesitz der ganzen Wahrheit zur Ruhe kommt, von beiden Seiten her auf ein Zusammenfließen der Wahrheit aus den beiden Erkenntnisquellen, auf eine integrierende

---

<sup>20</sup> NvK brauchte dazu auch nicht jede ontologische Gültigkeit der „Universalien“-Lehre aufzugeben. Zu Th. P. MCTIGHE, *Nicholas of Cusa's Theory of Science and its metaphysical Background*: NIMM, S. 320ff. vgl. meine Kritik: MFCG 10 (1973), S. 243. Cusanus war sich ja selbst bewußt (vgl. z. B. die Kapitel *De coni.* I, 6–8; II, 3 ff.), „that science is not a direct intelligible transcription of the ontological structures in the domain of sensible being“: NIMM, S. 337.

<sup>21</sup> *Sap* 11, 20

<sup>22</sup> *Prov* 8, 28 (Vulg.)

<sup>23</sup> *Is* 40, 12 (Vulg.: *Quis appendit tribus digitis molem terrae?*). Diese drei Texte sind in *De staticis experimentis* (*Versuche mit der Waage*) in einem Satz (h V, S. 120, S. 120, Z. 3–6) verwoben; nur das erste Zitat ist dort nachgewiesen. In *Sermo XXII* (demnächst in h XVI/4) N. 18 hat Nikolaus von Kues auch den Vergleich (von „Maß, Zahl und Gewicht“) mit „drei Fingern“, an denen alles hänge, aus *Is* 40, 12c (Vulg.!) übernommen. Näheres zur Verwendung des Ternars *mensura, numerus, pondus* in seinem Schrifttum siehe *Das Bild des Einen und Dreieinen Gottes*, S. 209–212.

<sup>24</sup> Vgl. S. DANGELMAYR, *Gotteserkenntnis und Gottesbegriff in den philosophischen Schriften des Nikolaus von Kues*, Meisenheim 1969, S. 7: „Das philosophische Denken des Nikolaus von Kues zeigt sich somit in diesem Zusammenfall von Ontologie und philosophischer Theologie als eine Art von *Theo-Ontologie*“. Im Hinblick auf Hegel und den jungen Feuerbach spricht M. XHAUFFLAIRE, a. a. O. S. 84 f. u. ö. von *Onto-theo-logik*. Vgl. oben S. 205, Anm. 6.

Zusammenschau all dessen hin, was schon Augustinus auch in dem einen Wort 'Philosophie' oder 'Weisheit' zusammenfaßte"<sup>25</sup>.

An Hand der Frage nach der jeweiligen Erkenntnisquelle und unserer heutigen, eben daran orientierten Unterscheidung von Philosophie und Theologie läßt sich indes im Aufbau des Ganzen auch das *Zusammenspiel* und Ineinandergreifen *der beiden Denkbewegungen* noch etwas deutlicher analysieren. Bei jedem der drei Bücher *De docta ignorantia* ist dieses freilich verschieden. Blättern wir nun daraufhin dieses Werk einmal von rückwärts her durch.

Beim *III. Buch* ist es methodisch offenbar so, daß Nikolaus in den ersten drei Kapiteln, hypothetisch seine Metaphysik des Universums weiterdenkend, formal philosophisch, aber doch schon im Licht der Offenbarung, also sozusagen fundamental-christologisch die Vollendung des Universums als nur im Menschen möglich prognostiziert. Die folgenden Kapitel bestätigen, entfalten und überbieten diese zunächst in theoretischen Reflexionen den Weg bereitenden Vorüberlegungen in einer offenbarungs- und heilsgeschichtlich einsetzenden und fortschreitenden, also ausgesprochen theologisch konzipierten, und auch keineswegs philosophisch umgedeuteten Christologie<sup>26</sup>. Darin kulminiert das Gesamtwerk.

Andererseits wäre es aber eine „christologische Engführung“, zu sagen, die Gotteslehre im *I.* sowie die Ontologie des Universums im *II. Buch* böten *nur* für diese Christologie die Prämissen. Im *II. Buch* kommt ja unter anderem, gründlicher als dazu nötig, auch gleich schon das philosophische Fragen nach der Möglichkeit und der Konstitution des kreatürlichen Seins als solchen zur Erörterung; in der als astronomische Revolution empfundenen Sprengung des geozentrischen Weltbildes<sup>27</sup> gipfelt dieses mittlere Buch. Was dieses an Offenbarungstheologie mitenthält, das greift noch nicht auf die Christologie vor; das betrifft vielmehr die „*analogia Trinitatis*“, also sozusagen die kreatürliche Spiegelung der göttlichen Trinität: in der das Universum als Ganzes wie die Einzelwesen konstituierenden dynamischen Spannung oder Verbindung und Bewegung zwischen Materie und Form<sup>28</sup>. Unter diesen und anderen Aspekten ist die cusanische Ontologie des Universums von der Gotteslehre im *I. Buch* her profiliert und mitkonzipiert.

Das *I. Buch* aber erweckt, wenn man es pauschal nur in der Alternative: Philosophie *oder* Theologie angeht, geradezu den Eindruck eines Vexierbildes.

<sup>25</sup> Den beiden zuvor zitierten Sätzen – aus meinem Beitrag *Nikolaus von Kues als theologischer Denker*: TThZ 68 (1959), S. 132 f. – stimmt Kl. JACOBI, a. a. O. S. 71, Anm. 127 zu. Jacobis eigener „Interpretationsansatz“ wird jedoch eben dadurch „einseitig“, daß er dem philosophischen Denken die Theologie vorschaltet.

<sup>26</sup> Vgl. R. HAUBST, *Die Christologie* (siehe Anm. 1), S. 143–168, sowie *Nikolaus von Kues und die heutige Christologie*: Universitas. Festschrift für Bischof Dr. Albert Stohr, Mainz 1960, Bd. I, S. 165–175.

<sup>27</sup> *Doct. ign.* II, 11 und 12.

<sup>28</sup> Vgl. R. HAUBST, *Das Bild des Einen und Dreieinen Gottes*, S. 99–144.

Dort kann oder muß es ja fast scheinen, als wolle Nikolaus – mit dem Begriff des Absolut-Größten, das als solches Eines ist, einsetzend – in einer rein philosophischen Dialektik, die gar keiner Offenbarung bedürfe, das Verständnis dieses *Ureinen* näherhin zu dem der Dreieinheit von *Einheit-Gleichheit-Verbindung* entwickeln, ausdifferenzieren und diese seine spekulative Trinitätslehre erst hinterher mit der im christlichen Bekenntnis zu Gott, Vater, Sohn und Heiligem Geist gleichsetzen.

Doch wie vertragen sich mit einer solchen Gnosis, die in das Innere Gottes eindringe, die schon von vornherein so starke Betonung des Leitprinzips der *docta ignorantia*, die „um so gelehrter (oder belehrter) ist, je mehr man sich (eben diesem Absoluten gegenüber) als Nichtwissenden weiß“<sup>29</sup> und eben dieses Absolut-Größte als inkomprehensibel erkennt<sup>30</sup>, sowie die weitere Erklärung, daß das „Verständnis der Trinität in der Einheit“ auch alle mathematischen Symbole übersteigen müsse<sup>31</sup>?

Ohne Widerspruch vereinbart sich all das nur so, daß es Nikolaus (auch) hier um keine apodiktische Aufweisung des „daß“ der Dreieinheit in Gott geht, sondern viel mehr um deren analoges Verständnis von der Einheit her, während das „daß“ der Trinität in diesem Kontext um der „zu belehrenden Unwissenheit“ willen ohne weitere Reflexion als ein fundamentaler Inhalt des Glaubens übernommen oder schlicht „vorausgesetzt“ wird.

Im *Complementum theologicum* v. J. 1453 hat der Kardinal eben diese Erkenntnisweise schlechthin „speculatio“ (Schau im Spiegel) genannt, weil sie sich der Hilfe von Symbolen oder Analogien bedient, und deren Grundintention so umschrieben: Sie ist „eine *Bewegung des Geistes* (motus mentis) vom 'daß' zum 'was' hin (de 'quia est' versus 'quid est'). . . Denn sie beginnt beim 'quia est' oder dem Glauben, und sie schreitet *auf das Sehen zu fort*“<sup>32</sup>. – Schon in seiner ersten *Dreifaltigkeitspredigt* (v. J. 1431) hatte Nikolaus im Grunde dasselbe mit Raimund Lull so ausgedrückt: „Das Einsichtsvermögen (intellectus) kann. . . den Habitus des *Glaubens* haben, um den Habitus des *Wissens* zu erlangen – wie Isaias sagt: Nisi credideritis, non intellegitis<sup>33</sup> (Wenn ihr nicht glaubt, seht ihr nicht ein)“<sup>34</sup>. – Die Bedingtheit der theologischen Einsicht durch den Glauben ist in der *Dreifaltigkeitspredigt 1444* besonders anschaulich so dargestellt:

„Der Vogel hat zu seinem Flug . . . keinen Weg. Er setzt vielmehr (instinktiv) das voraus (*praesupponit*), auf das er sich hinbewegt. So muß auch der menschliche Intellekt, wenn er fliegen will, um das ‚Sanctus‘ singen zu können, erst glaubend vor-

<sup>29</sup> *Doct. ign.* I, 1 (h I, S. 6, Z. 21–22).

<sup>30</sup> Das besagen schon die Überschriften von *Doct. ign.* I, 3 und 4.

<sup>31</sup> *Doct. ign.* I, 10 (h I, S. 19, Z. 16–17).

<sup>32</sup> *Theol. complem.* 2 (p II/II, fol. 93<sup>r</sup>).

<sup>33</sup> *Is* 7, 9 (Septuaginta).

<sup>34</sup> *Sermo* IV (h XVI/1, N. 26, Z. 12–14).

aus-setzen, daß die Heiligste Dreifaltigkeit in der Einheit existiert . . . Der Glaube kommt aus dem Hören (Röm 10,17). Was wir aber hörten, das verlangen wir zu schauen . . . Breiten wir also die Flügel (des intellectus und des affectus) aus, um auf das zuzufiegen, was wir im Glauben schon halten!"<sup>35</sup>

Nennen wir das den spezifisch-theologischen Begriff der „speculatio“ bei Cusanus. In dessen Gesamtwerk sind zweifellos auch die Kapitel *De docta ignorantia* I, 7–20 so zu verstehen. Im vorletzten Kapitel dieses Werkes heißt es ja nach dem besagten „Nisi credideritis. . .“ unter der Überschrift „Mysteria fidei“ auch ausdrücklich: „Die Einsicht wird also vom Glauben geleitet und (so) der Glaube durch die Einsicht entfaltet“<sup>36</sup>.

c) Setzt aber diese spezifisch-theologische Erkenntnisbewegung auch schon in den *ersten Kapiteln* von *De docta ignorantia* damit ein, daß dort das naturale desiderium des menschlichen Geistes nach einer es erfüllenden Erkenntnis so ganz unvermittelt, nämlich ohne jeden grundlegenden „Gottesbeweis“, ja unter Ablehnung jeder vermittelnden Größen-Proportion zwischen der menschlichen Erfahrungswelt und Gott, der offenbar fraglos angenommenen unendlichen Einheit Gottes konfrontiert wird?

Woher kommt m.a.W. die Selbstverständlichkeit, mit der Nikolaus dabei schon von vornherein die Existenz Gottes „voraussetzt“? Geschieht auch das vielleicht schon auf Grund jenes (um das Inkarnationsgeheimnis zentrierten) *theologischen Glaubens*, den die Kirche als die Quintessenz der alt- und neutestamentlichen Offenbarung verkündet? Und soll eben dies vielleicht jene bahnbrechende philosophische Neuheit sein, durch die Nikolaus (nach Jacobi wie nach Metzke) die ganze frühere Metaphysik, im besonderen die überkommene philosophische Gotteslehre, „destruiere“?<sup>37</sup> Das wäre in der Tat nicht nur deren Destruktion, sondern die Auflösung *jeder* genuinen Philosophie in einen reinen Fideismus!

Demgegenüber erklärt Karl Jaspers mit Recht: Das Philosophieren des NvK setzt keine bestimmten (theologischen) Glaubensinhalte voraus<sup>38</sup>; zu dem, wodurch er „mächtig anzieht“, gehören vielmehr „das Selbstbewußtsein des Menschen vor der Transzendenz“<sup>39</sup> und das Hingerissensein, mit dem sein Geist „sich vom Endlichen zum Unendlichen aufschwingt“. Im Hinblick darauf nennt Jaspers Cusanus „einen der ursprünglichsten Metaphysiker“.

Aus theologischer wie aus naturwissenschaftlicher Sicht ist bei Jaspers allerdings die anschließende Zuspitzung: „einer der ursprünglichen Metaphysiker und *nur dies*“ zu bedauern. Daß Jaspers sich vom „kirchlichen Offenbarungs-

<sup>35</sup> *Predigt* 30 (Cod. Cus. 220, fol. 20<sup>r</sup>, Z. 16–29); *Sermo* XXXVIII (demnächst in h XVII) N. 7–8.

<sup>36</sup> *Doct. ign.* III, 11 (h I, S. 152, Z. 4–5). Vgl. *Nikolaus von Kues als theologischer Denker*: TThZ 68 (1959), S. 142 f.

<sup>37</sup> Siehe oben Anm. 11.

<sup>38</sup> K. JASPERS, *Nikolaus Cusanus*, München 1964, S. 264.

<sup>39</sup> EBD. S. 263. – Die folg. Zitate: S. 264 und 262.

glauben" des NvK distanziert, ist seine persönliche Entscheidung. Er widerspricht aber auch seiner eigenen hohen Einschätzung der cusanischen Metaphysik durch Erklärungen wie die, daß Cusanus gar keinen „philosophischen Glauben“, sondern „nur den christlichen kenne“<sup>40</sup>. Eher schon stimmt es, daß auch diese bei ihm „koinzidieren“. Richtig wäre, wie wir sehen werden, daß sich nach NvK das natürliche Urvertrauen im menschlichen Wahrheitssuchen im christlichen Glauben vollendet.

K.H. Volkmann-Schluck hebt (aus *De sapientia* I) treffend den „über die bisherige theologische Metaphysik“ hinausführenden Ansatz hervor, daß Gott selbst schon in jeder Frage vorausgesetzt wird<sup>41</sup>. Er betont bei Cusanus auch mit Recht das Vertrauen, „daß die mens in ihrem Vollzuge schon wahr sei“. Doch stimmen auch dessen Behauptungen, daß dieses Vertrauen bei Cusanus nur auf der „im (christlichen) Glauben geglaubten imago-Dei-Lehre“ beruhe, während die „Erkenntnissicherung durch Erkenntnis“ erst bei Descartes mit der „Ansetzung eines fundamentum absolutum“ begonnen (und sich im Deutschen Idealismus vollendet) habe?

Gegenüber solchen Einseitigkeiten möchte ich im folgenden II. Teil dieses Referates den *grundlegenden natürlichen Zugang zur Gotteserkenntnis* näher untersuchen und vor allem – nunmehr mit Klaus Jacobi – zeigen, daß die cusanische „Gottesgewißheit“ keineswegs nur in einem „fraglos angenommenen Glaubenssatz“<sup>42</sup> besteht, sondern grundlegend durch die „Reflexion auf das Fragen des Menschen und den absoluten Grund der Möglichkeit dieses seines Fragens“, also philosophisch, und zwar in einer transzendentalphilosophischen Reflexion, aufgewiesen wird.

## II

a) In den ersten Kapiteln von *De docta ignorantia* wird darüber allerdings noch nicht reflektiert. NvK führt das Unendliche dort vielmehr, wie gesagt, ohne weiteres als Unendliches<sup>43</sup>, als absolut Größtes<sup>45</sup> und Eines<sup>46</sup> sowie als „die präzise Wahrheit“<sup>47</sup> ein, – mit der einzigen Erklärung, „im Glauben aller

<sup>40</sup> EBD. S. 64 f. – Vgl. R. HAUBST, *Nikolaus von Kues und die Theologie*: TThZ 73 (1964), S. 203–207. – Das folg. Zitat: S. 65.

<sup>41</sup> K. H. VOLKMANN-SCHLUCK, *Nikolaus Cusanus. Die Philosophie im Übergang vom Mittelalter zur Neuzeit*, Frankfurt/M 1957, S. 37–44; das Zitat: S. 42. – Die folg. Zitate: S. 179.

<sup>42</sup> EBD. S. 180. – Zum folg. S 189 f.

<sup>43</sup> Dies und das folg. Zitat: KL. JACOBI, a. a. O. S. 104.

<sup>44</sup> *Doct. ign.* I, 1 (h I, S. 6, Z. 1 f.).

<sup>45</sup> EBD. I, 2 (S. 7, Z. 8).

<sup>46</sup> EBD. I, 5.

<sup>47</sup> EBD. I, 3.

Völker werde dieses zweifellos auch Gott genannt"<sup>48</sup> –, um sogleich dessen proportionslose Welt- und Erkenntnistranszendenz angesichts der Koinzidenz aller Gegensätze in ihm scharf zu betonen und mit beidem das Leitprinzip der *docta ignorantia* zu begründen.

Eine Verständnishilfe für dieses bewußt kühne und überraschende Vorgehen<sup>49</sup> ist allenfalls in dem bereits erwähnten Kapitel „*mysteria fidei*“ erstmals angedeutet. Dieses beginnt ja, zunächst ohne Einschränkung auf die Theologie, im Hinblick auf alle Erkenntnisbereiche so:

„Alle unsere großen Autoritäten (*Omnes nostri maiores*) versichern übereinstimmend, der Glaube sei der Anfang der Einsicht. Denn in jeder *facultas* (d. h. hier vor allem: in jeder wissenschaftlichen Disziplin<sup>50</sup>) werden bestimmte Voraussetzungen gemacht (*quaedam praesupponuntur*): die ‚ersten Prinzipien‘, die nur im Glauben erfaßt werden und aus denen die Einsicht in das zu Untersuchende gewonnen wird.“<sup>51</sup>

Mit den besagten „großen Autoritäten“ sind hier ebenso gewiß die *Philosophen* Aristoteles und Boethius, auch Thomas<sup>52</sup>, wie Augustinus und z. B. Anselm von Canterbury als *Theologen*<sup>53</sup> gemeint. Erst danach folgt ja auch mit der Steigerung: „Kein Glaube ist vollkommener als die Wahrheit selbst, die Jesus ist“<sup>54</sup>, der explizite Übergang von dem schon bei jedem natürlichen Wahrheitssuchen (und planvollen Handeln) vorausgesetzten „Glauben“ (= spontanen Vernunft-Vertrauen) zu dem auf der Offenbarung Gottes in Jesus Chri-

<sup>48</sup> EBD. I, 2 (S. S. 7, Z. 13).

<sup>49</sup> Die Worte *admiratio* und *audacia* im Vorwort *Doct. ign.* (h I, S. 1, Z. 13–14) gelten besonders hiervon.

<sup>50</sup> Vgl. die Zitate aus Cicero, Boethius und dem mittelalterlichen Boethianismus, die B. GEYER: *Zeitschrift für Kirchengeschichte* 75 (1964), S. 134 f. dafür anführt.

<sup>51</sup> *Doct. ign.* III, 11 (h I, S. 151, Z. 26–S. 152, Z. 1). Vgl. *Sermo XLI* (Predigt 32) *Confide filia* vom 22. November 1444 (Cod. Vat. lat. 1244, fol. 131<sup>v</sup>, Z. 4–36, bes. Z. 4–5): *Omne id, quod nos ponit in motu, fides est; EBD. Z. 18–19: Sublata fide numquam caperemus disciplinam; ante omnem perceptionem praecedit fides, neque intellectus noster percipit, nisi fide motus sit ad apprehensionem.*

<sup>52</sup> Vgl. R. HAUBST, *Das Bild des Einen und Dreieinen Gottes*, S. 26 f.; zu Thomas v. Aqu.: *Nikolaus von Kues als theologischer Denker*: a. a. O. S. 142. In manchen Texten schreibt NvK der *visio* (im Unterschied zur *ratio*) die Erfassung der Prinzipien (sowie Gottes als des Urprinzips) zu. So z. B. *De non aliud* 19, wo er im Hinblick auf Aristoteles und „vielleicht alle spekulativen Philosophen“ (h XIII, S. 46, Z. 2) dies erklärt: *Omnia enim, quae oculi mentis acie non videntur, sed ratione investigantur, tametsi verum admodum appropinquare videantur, nondum tamen ad ultimam certitudinem pervenerunt. Ultima autem et omni ex parte cumulata certitudo visio est* (S. 46, Z. 9–13); vgl. Anm. 63.

<sup>53</sup> Vgl. G. SÖHNGEN, *Philosophische Einübung in die Theologie*, München 1955, S. 72 f.

<sup>54</sup> *Doct. ign.* III, 11 (h I, S. 152, Z. 8).

stus als dem „Magister veritatis“ gründenden Glauben, der sich unter anderem auch eschatologisch auf das ewige Leben erstreckt<sup>55</sup>.

Schon in *De coniecturis* spürt Nikolaus dann aber auch der besonderen Art und Weise nach, wie die *Existenz Gottes* als der absoluten Wahrheit oder Einheit im gesamten menschlichen Erkennen schon vorausgesetzt werde. Er kündigt auch sogar an, daß er damit etwas „Großes aus dem Verborgenen ans Licht bringen möchte“<sup>56</sup>.

Zunächst rekapituliert er dort seinen metaphysischen Grundbegriff der „ersten“ oder „göttlichen Einheit“ so, daß diese „aller Vielheit, Verschiedenheit, Andersheit, Gegensätzlichkeit“ usf. „vorangehe“; sie falte ja all dies in ihrer Einfachheit ein und entfalte es aus dieser; deshalb sei sie „das Maß aller Maße“ sowie von „unendlicher Macht“<sup>57</sup>. Daran knüpft Nikolaus die *erkenntnistheoretische These*, daß der Geist, der alles „in“ dieser und „durch“ diese absolute Einheit tue, auch die „unbedingteste Gewißheit (praecisissima certitudo)“ von dieser habe; und diese Gewißheit begründet er mit den zwei stichwortartigen Leitsätzen:

„Jeder eindringlich fragende und forschende Geist (Omnis mens inquisitiva atque investigativa) fragt nur in deren Licht; und es kann *nicht einmal eine Frage* geben, *die sie* (die Ureinheit) *nicht voraussetzte* (quae eam non supponat)“. Von diesen beiden Aspekten oder Momenten (die natürlich beide noch näher zu untersuchen wären) analysiert Nikolaus jedoch anschließend nur den zweiten, und zwar so: „Setzt nicht die Frage, *ob* etwas sei, die Seiendheit, die Frage, *was* sei: die Wahrheit, die nach dem *Warum*: die Ursache, die nach dem *Wozu*: das Ziel voraus?“ Daraus folgert er zunächst: „Was (sogar) *bei jedem Zweifel vorausgesetzt* wird, ist notwendig (erkenntniskritisch) das Gewisseste“ (certissimum esse necesse est)<sup>58</sup>.

Die *Unitas absoluta*, wie Cusanus sie versteht, liegt danach unserer ganzen menschlichen Erfahrungs- und Begriffswelt als die „entitas omnium entium, als die *quiditas omnium quiditatum*, als die *causa omnium causarum* und als der *finis omnium finium*“ zu Grunde. In allen vier Fragerichtungen werde ja letztlich nach ihr gefragt. Deshalb könne *sie* „nicht in Zweifel gezogen werden. Die Vielzahl der Zweifel hat ja erst danach ihren Platz“<sup>59</sup>.

<sup>55</sup> Vgl. *De princ.*, ed. M. Feigl, H. Vaupel, P. Wilpert, Padova 1960, N. 16; *Ven. sap.* 32 (p I, fol. 214<sup>v</sup>) N. 96.

<sup>56</sup> *De coni.* I, 5 (h III, N. 17, Z. 3–4).

<sup>57</sup> EBD. N. 17 und N. 18, Z. 1.

<sup>58</sup> EBD. N. 19, Z. 5–9.

<sup>59</sup> EBD. N. 19, Z. 9–12. Vgl. *De sap.* II (h V, S. 27, Z. 12–15): Cum Deus sit infinita rectitudo et necessitas absoluta, hinc dubia quaestio eum non attingit, sed omnis dubitatio in Deo est certitudo. Auch in *Ap. theor.* (p I, fol. 220<sup>r</sup>, Z. 45–fol. 220<sup>v</sup>, Z. 1) erklärt Nikolaus von Kues: Nam cum *posse ipsum* omnis quaestio de posse *supponat*, nulla dubitatio moveri de ipso potest. In *Ven. sap.* 2 (p I, fol. 101<sup>v</sup>, Z. 36–38) N. 6. sieht er die fundamentalste Aufgabe seines Wahrheitssuchens darin:

Zu dieser Argumentation mag Cusanus durch Augustinus angeregt sein<sup>60</sup>. Formal ist in dieser auch schon der empirische Ansatz Descartes' zur Erkenntnis-sicherung gegenüber dem universalen Zweifel antizipiert. Im Unterschied zu Descartes und auch zu Augustin geht es Cusanus hier jedoch nicht darum, zunächst die Realität des Zweifelnden selbst dem Zweifel zu entziehen. Fraglos ist ihm vielmehr nur das Absolute<sup>61</sup>.

Dem Absoluten gegenüber betont Nikolaus freilich auch die Begrenztheit des ganzen menschlichen Frage-Horizontes energisch. Die ganze Vielfalt der *menschlichen Fragen* reiche ja an die in überhaupt keinen Worten aussprechbare absolute Einheit Gottes nicht heran. So gesehen sei also auch bei allen möglichen Fragen über Gott „zunächst zu antworten“: schon „jede Frage über Ihn ist töricht“. Wenn man auch die kontradiktorischen Alternativen (ja oder nein) in menschlichen Fragen auf die absolute Einheit übertrage, sei das sogar „völlig absurd“<sup>62</sup>. In der vorgängigen Koinzidenz aller ontischen Gegensätze in Gott, auch der von Bejahung und Verneinung, liege dagegen „die höhere Antwort“, die „auf alle Fragen gleicherweise gilt“. Im Rahmen der affirmativen Theologie lasse sich demgemäß auf jede Frage über Gott antworten: Er ist „das vorausgesetzte Absolute“, nämlich die absolute Seiendheit oder Washeit<sup>63</sup>.

b) Nach *De coniecturis* kehrt das Wort „praesupponitur“ bei NvK im Hinblick auf Gott oftmals wieder, vor allem in *De sapientia* II, im *Complementum theologicum*, in *De possess* sowie in seiner letzten Äußerung *De apice theoriae* (Vom Gipfel des Schauens)<sup>64</sup>.

---

Cum ignotum per ignotius non possit sciri, capere me oportet aliquid certissimum ab omnibus venatoribus *indubitatum et praesuppositum*, et in luce illius ignotum quaerere.

<sup>60</sup> Vgl. B. GEYER, *Die patristische und scholastische Philosophie* (in Ueberwegs *Grundriß*: II. Teil), Tübingen <sup>12</sup>1951, S. 105 f.

<sup>61</sup> Vgl. M. ALVAREZ-GÓMEZ, *Die Frage nach Gott bei Nikolaus von Kues*: MFCG 5 (1965), S. 74. – Innerhalb der heutigen „Maréchal-Schule“, die sich bewußt der transzendentalen Methode zur Grundlegung der Seinsphilosophie bedient – dazu neuestens J. B. LOTZ: ThPh 49 (1974), S. 375–394 – setzt E. CORETHS *Metaphysik*, Innsbruck–München–Wien 1961, darin Cusanus am ähnlichsten, bei „der Frage“ und „dem Sein als Horizont der Frage“ ein, um von daher die Grundgegebenheiten der gesamten Metaphysik zu entwickeln.

<sup>62</sup> *De coni.* I, 5 (h III, N. 20, Z. 1–7).

<sup>63</sup> EBD. N. 20, Z. 9–16. – EBD. I, 6 (N. 24, Z. 11–14) wendet Nikolaus von Kues den Begriff der „Voraussetzung“ auch auf den *intellectus* im Vergleich zur *ratio* so an: Unde cum quaestiones omnes a ratione investigative progredientes ab intelligentia omne id sint, quod sunt, non potest quaestio de intelligentia formari, in qua ipsa (intelligentia) praesuppositive non resplendeat.

<sup>64</sup> Dazu kommen einige kompakte Kurzhinweise, die für sich genommen den transzendentalen Seinsbegriff bzw. die kreatürliche Nichtandersheit allzu kurzschlüssig oder kurzfristig mit dem transzendenten Sein bzw. Nichtanderssein Gottes zu konfundieren scheinen. (Dieses Bedenken klärt sich jedoch im Licht der

An diese Texte treten wir mit dem Verlangen heran, womöglich eine Präzisierung oder Verdeutlichung dessen zu finden, was NvK in diesem Sinnzusammenhang mit „Voraussetzung“ meint. Unser besonderes Augenmerk richtet sich dabei auf diese Gesichtspunkte: Will er in dem Satz, daß *Gott in jeder Frage*, ja auch in jeder Zweifelsfrage, „vorausgesetzt“ werde, vielleicht nur eine ontologische Platzierung des menschlichen Fragens vornehmen? Oder will er eine geistige Erfahrung ausdrücken? Und wenn, nimmt er dann vielleicht, modern-theologisch formuliert, eine direkte *Gotteserfahrung* ohne jeden kausalen *Rückschluß* oder Rückgriff an?

Zunächst ist hier negativ festzustellen: Der neue Ansatz bleibt sicher nicht im Rahmen der logischen *Suppositionenlehre* (im Sinne des schon hochscholastischen Traktates *De suppositionibus*<sup>65</sup>). Es geht Nikolaus ja keineswegs etwa nur um eine genauere Bestimmung des jeweils im grammatischen Zusammenhang gemeinten begrifflichen oder realen Satzsubjektes. Viel eher knüpft er hier an ein sprachlogisches Interesse in der *Philosophie seiner Zeit* an. Im *II. Buch De sapientia* (v. J. 1450) erhellt das schlaglichtartig dadurch, daß er dort bei der Erörterung der *vis vocabuli* gleich zweimal das Stichwort *theologia sermocinalis* gebraucht<sup>66</sup>.

Zu diesem geschichtlichen Hintergrund gehört die bevorzugte (oder einseitige) Pflege, welche die Logik, Grammatik und Rhetorik als *scientiae sermocinales* bei den spätmittelalterlichen „Nominalisten“ erfuhren, denen die „Realisten“ (deswegen) die Vernachlässigung der ontologisch-metaphysischen Thematik der Philosophie vorwarfen<sup>67</sup>. Schon Gerson suchte diese Parteigegensätze dadurch zu versöhnen, daß er das Attribut *sermocinalis* auf die Logik begrenzte, die im Dienste der Wirklichkeitserkenntnis die Wortbedeutungen möglichst präzise und realgültig zu bestimmen suche<sup>68</sup>. Cusanus geht es bei dem Stichwort *theologia sermocinalis* vollends um die Tragweite und den rechten Gebrauch des menschlichen Wortes für die

---

ausführlicheren Darlegungen). Vgl. bes. *Sermo LXVIII* (Predigt 63; Ms. G. fol. 174<sup>v</sup>, Z. 8–10): Item, quoad primum (*die Frage* Quis es?) sciendum, quod esse praesupponitur in quaestione „Quid est?“, et ideo esse est Deus, qui in omni quaestione praesupponitur. Et nisi esse sciatur, hoc esse vel illud sciri nequit. Et ideo nihil sciri potest, nisi Deus sciatur. – *De non aliud* 2 (h XIII, S. 6, Z. 7–9): Aliud enim, cum sit non aliud quam aliud, utique ‚non aliud‘ praesupponit, sine quo non foret aliud.

<sup>65</sup> Vgl. PETRUS HISPANUS, († 1277) *Summulae logicales*, tract. 6, ed. I. M. Bocheński, Rom 1947, S. 57–64.

<sup>66</sup> *De sap.* II (h V, S. 29, Z. 13 u. 21).

<sup>67</sup> Vgl. G. RITTER, *Via antiqua und via moderna auf den deutschen Universitäten des XV. Jahrhunderts*, Heidelberg 1922, S. 7 f. (Zitat aus C. Prantl); 16–21; 27 f. u. ö.

<sup>68</sup> JEAN GERSON, *De duplici logica*: Oeuvres Complètes, vol. III, ed. Glorieux, Paris 1962, S. 58: Duplex est logica; quaedam subserviens scientiis naturalibus ac pure speculativis, quae . . . *sermocinalis* a quibusdam nominatur. Porro altera est logica, quam appropriato vocabulo rethoricam dicimus . . . Prima logica potissime respicit sermonis proprietatem . . . explicando adaequationem rei ad intellectum(!) . . . vim locutionis aut sermonis strictissima praecisione diiudicando.

Gotteserkenntnis sowie um die *facilitas modi de Deo propositiones veriores formandi*<sup>69</sup>.

Sein Begriff der „Voraussetzung“ (*praesuppositio*) bleibt jedoch auch dabei nicht in der vordergründigen Dimension dessen, was „eine jede Frage“ im Horizont des dem Menschen *in sich* Erfahrbaren und daher auch in Worten Objektivierbaren explizit und logisch-analytisch besagt. Gerade ein in diesem Horizont bleibendes Fragen nach *Gott* wäre ja, wie wir hörten, „töricht“ oder gar „absurd“. Der Begriff der Voraussetzung impliziert hier vielmehr ein transzendentalphilosophisches *Hinterfragen* des im formellen Wortsinn jeder Frage Ausgedrückten auf das hin, was jeder sinnvoll Fragende bei jeder Frage „letztlich“ mit-voraussetzt oder impliziert.

Auch dieses Hinterfragen stößt indes, wie wir bereits hörten, nicht direkt auf *Gott*, sondern, modern formuliert, zunächst nur auf solche „*transzendente Ideen*“ wie die der „Seiendheit“, der „Washeit“ sowie auf die (zweifelloos real-ontologisch gemeinten) Tiefendimensionen der „Wirkursächlichkeit“ und des „Zieles“. Spätestens in *De sapientia* II sieht Nikolaus in diesem Horizont auch die für das ganze menschliche Handeln normativen Ideen der Richtigkeit und der Wahrheit, der Gerechtigkeit und der Gutheit (oder Güte)<sup>70</sup>.

Alle diese Ideen existieren jedoch *nicht* sozusagen „*zwischen*“ den empirischen Dingen und der Wirklichkeit des Absoluten oder zwischen Mensch und *Gott*. Es sind aber auch nicht nur fiktive Projektionen, die der Geist als „das lebendige Bild“ der „absoluten Einheit“ und in deren Licht zum „Messen“ der Weltwirklichkeit willkürlich aus sich entwirft. Im Medium dieser höchsten „menschlich wißbaren unzerstörbaren (ideellen) Wahrheiten“<sup>71</sup> begegnet der menschliche Geist nämlich zugleich der „absoluten“ Wahrheit oder „Genauigkeit selbst“<sup>72</sup>, die sich im menschlichen Erkennen in der Andersheit vieler Dinge und Wahrheiten spiegelt, also zugleich bekundet und verbirgt. Indem der menschliche Geist auch diese Wahrheiten „übersteigt“<sup>73</sup> und in der absoluten Einheit koinzidierend denkt, aszendiert er geradewegs auf die Vollwirklichkeit *Gottes* hin.

Dementsprechend ist auch in dem cusanischen *Deus in omni quaestione praesupponitur* nicht nur ein Rückgriff auf die im Vollzug jedes eindringlichen Fragens (wenn auch unbewußt) vorausgesetzten transzendentalen Ideen mitgemeint, impliziert, sondern darüber hinaus, daß sich in diesen (und deshalb auch schon in jeder Frage) die eine absolute Urwirklichkeit *Gottes* als das

<sup>69</sup> *De sap.* II (h V, S. 29, Z. 15).

<sup>70</sup> EBD. S. 25, Z. 11–S. 26, Z. 6. – Vgl. auch schon *De coni.* II, 17 (h III, N. 176–184), wo Nikolaus von dem *lumen unitrinum* der göttlichen „Einheit, Gleichheit und Verbindung“ spricht, an dem der menschliche Geist bei seinem intellektualen Erkennen „partizipiere“.

<sup>71</sup> *Doct. ign.* Epist. dedic. (h I, S. 163, Z. 11).

<sup>72</sup> *De sap.* II (h V, S. 25, Z. 10).

<sup>73</sup> *Doct. ign.* Epist. dedic. (h I, S. 163, Z. 10). – Vgl. KL. JACOBI, a. a. O. S. 133–142.

„eine Urbild (unum exemplar)“ von allem unter je verschiedenen Gesichtspunkten repräsentiert<sup>74</sup>.

Inwiefern liegt aber in diesem „Aufstieg“ oder Rückgriff nicht nur eine Einführung (manuductio) dazu, was unter dem Namen Gottes zu denken sei, sondern auch eine Vergewisserung der Existenz Gottes? –

Im folgenden werden wir sehen, daß Nikolaus, besonders in seinen letzten Schriften, auch darauf kritisch reflektiert<sup>75</sup>, und wie er die Basis der Gotteserkenntnis auch bewußt in der Selbsterfahrung des Menschen verankert<sup>76</sup>.

c) Verfolgen wir nun jedoch zunächst die Verwendung und Entfaltung des Motivs der „Voraussetzung“ bei ihm weiter.

Im II. Buch *De sapientia* erfährt dieses die folgende „sermozinale“ Ausprägung: Gott wird in jeder Frage vorausgesetzt, weil alle Wortdeutungen (auf eine eminent-komplikative Weise) von ihm gelten. Anders gesagt: „Jede Frage nach Gott“ (und nur diese) setzt das „in allen Fragen Gesuchte“ voraus. Bei allen Fragen über Gott braucht darum der Fragende jeweils nur auf das in seiner Frage schon Vorausgesetzte zurückgewiesen zu werden; so bei der Frage, ob Gott sei, mit der Antwort: Er ist die absolute Seiendheit; und bei der Frage, was er sei, mit der Antwort: Er ist die absolute Washeit. Denn „von allem ist er die absolute Voraussetzung“<sup>77</sup>.

Wieder anders gesagt: Bei allen „theologischen Fragen“ (Fragen nach Gott) liegt in dem, was in diesen bereits vorausgesetzt wird, auch schon die Antwort. Dadurch unterscheidet sich die Gottesfrage von jeder anderen „eigentlichen“ Frage (*propria quaestio*), die sich als solche auf noch nicht Gewußtes bezieht. Denn bei der Gottesfrage „koinzidiert“ die Antwort mit der Frage, und nur bei ihr: im Sinne der besagten Voraussetzung<sup>78</sup>.

Für Gott selbst gibt es überhaupt keine Frage. Auch jeder (unserer) Zweifel ist für ihn vielmehr Gewißheit. Demgemäß liegt aber auch nur in Gott selbst auf alle unsere Fragen „die eigentliche und adäquate Antwort (*propria et praecisa responsio*)“, weil alle unsere Antworten an dieser „absoluten Antwort“ nur partizipieren. Damit müssen wir uns zufrieden geben; doch das genügt uns auch (*haec est sufficientia nostra*) in dem Wissen, daß die absolute Wahrheit oder Wirklichkeit (die absolute *praecisio*) Gottes von uns nur partizipiert werden kann<sup>79</sup>.

Im Vergleich zu *De coniecturis* sind das dialektische Zuspitzungen und erkenntnistheoretische Reflexionen über die besondere Art der „Voraussetzung“

<sup>74</sup> Vgl. *De sap.* II (h V, S. 32, Z. 21–23): *Plura dico exemplaria, dum ad variarum rerum varias rationes referimus; unum vero sunt exemplar, quia in absoluto coincidunt.*

<sup>75</sup> Siehe unten, unter d.

<sup>76</sup> Siehe unten, unter III a.

<sup>77</sup> *De sap.* II (h V, S. 26, Z. 11–24). EBD. Z. 7 sagt der Orator: *Miror, quo me in omnibus remittas.*

<sup>78</sup> EBD. S. 27, Z. 9–11 u. 18 f.

<sup>79</sup> EBD. S. 27, Z. 13–S. 28, Z. 7.

Gottes bei jeder Frage und Antwort. Eine neue erkenntniskritische Fundierung der Existenz Gottes ist daraus jedoch kaum zu ersehen.

In seinem *Complementum theologicum* geht Nikolaus dann aber drei Jahre später den geheimnisvollen Zusammenhang (*secretum*) zwischen dem *menschlichen Suchen* oder Fragen und dem dabei „*Vorausgesetzten*“ auf eine differenziertere Weise so an: „Wer sucht oder eindringlich fragt (*inquirens*), setzt (einerseits) voraus, was er erfragt; er setzt es aber auch nicht voraus, weil er es *erfragt*“. Das erste erläutert der Kardinal so:

„Er *setzt voraus*, daß eine ‚*scientia*‘ (ein Wissensgrund) existiert, durch den jeder Wissende wissend ist (oder wird), sowie daß nichts wißbar ist, das nicht auch wirklich (*actu*) gewußt wird durch die unendliche *Scientia*, und daß diese unendliche *Scientia* die Wahrheit, die Gleichheit (*Adäquatheit*) und das Maß allen Wissens ist. . . Wer also Wissen sucht, wird von jener unendlichen Kunst oder *Scientia* dazu stimuliert (*instigatur*). Und wenn er im Lichte dieser sich ihm mitteilenden Kunst ‚*in praesupposito*‘ (das heißt hier: in dem, was er gläubig annimmt und voraussetzt) wandelt, wird er auch zum Gesuchten geführt werden“<sup>80</sup>.

Vergleichen wir das Ergebnis dieser mehrstufigen Gedankenentwicklung mit der „*Seiendheit*“ oder „*Washeit*“, die nach *De coniecturis* sowie nach *De sapientia* II bei jedem Fragen vorausgesetzt wird, so ergibt sich, daß Nikolaus in diesem Textstück sozusagen einen Brückenschlag oder Überstieg von dem metaphysisch-objektivierenden Gottesbegriff des absoluten Seins, von dem „*Gott der Philosophen*“ zu dem lebendigen und allwissenden Gott der alt- und neutestamentlichen Offenbarung, der „*alles in allem wirkt*“<sup>81</sup> und den wahrheitsuchenden Menschen erleuchtet, intendiert<sup>82</sup>.

An welchem Punkte dabei näherhin die Grenze der *Theologia naturalis* in den Offenbarungsglauben hinein überschritten wird, darüber ließe sich streiten. Wie sollten wir nämlich – empirisch oder durch geschichtlichen Vergleich oder apriorisch – genau ausmachen können, was das natürliche Denken (in dem hypothetischen Falle, daß es ein solches überhaupt je in Reinkultur gäbe) auch ohne jede Erleuchtung durch Gott und ohne jedes mitmenschlich vermittelte Glauben, allein mit seinen eigenen Kräften und auf seinen eigenen Wegen, noch evident zu erfassen vermöchte, und was nicht mehr<sup>83</sup>?

Ohne Zweifel ist im *Complementum theologicum* (auf das auch bald schon das ausgesprochen „*theologische*“ Buch „*Vom Sehen Gottes*“ folgte) auf der letzten Stufe der skizzierten *manuductio* mit dem „*Wandel in praesupposito*“ nicht mehr nur ein metaphysisches Rückfragen, sondern das Leben in der christlichen Hoffnung vom geglaubten „*daß*“ auf das geschaute eschatologische „*was*“ hin gemeint.

<sup>80</sup> *Theol. complem.* 4 (p II/II, fol. 94<sup>v</sup>).

<sup>81</sup> I Kor 12, 6.

<sup>82</sup> In dem zitierten Text vermittelt der sowohl gegenständlich wie subjektiv und aktiv verstehbare Begriff der *scientia* (*infinita*) diesen Überstieg.

<sup>83</sup> Darüber hinaus ist zu fragen, ob es eine solche Fixgrenze überhaupt gebe.

d) Für das philosophisch-kritische Denken ist vor allem noch diese Frage unabweisbar: Entspringt nach Cusanus die Erkenntnis Gottes als der „absoluten Voraussetzung“ auf seiten des menschlichen Subjektes nur dem skizzierten spontanen transzendentalen Entwurf, oder nur einer unkontrollierbaren geistigen Intuition, der „*visio intellectualis*“? Oder aber wirkt bei dieser Erkenntnis auch die *schlußfolgernde Ratio* – sekundär oder komplementär, jedenfalls verifizierend – mit?

Nach Klaus Jacobi soll sich bei Cusanus die „Destruktion“ der alten Metaphysik eben darin zeigen, daß bei der „neuen Art von Ontologie, die wir bei ihm finden“<sup>84</sup>, das kausale Rückschließen gar keine sinnvolle Funktion mehr behielte, zumal für ihn ja auch die dafür nötige Basis der „*analogia entis*“ völlig entfallen soll<sup>85</sup>. Doch das stimmt eben nicht. Wer darüber einigermaßen ausgewogen urteilen will, muß vielmehr die folgende dialektische Entwicklung mitberücksichtigen:

Am *Neujahrstag 1439*, also fast nur ein Jahr vor dem Abschluß von *De docta ignorantia*, formuliert Nikolaus in der *Predigt*<sup>86</sup> noch gut „scholastisch“<sup>87</sup> so:

„Auf dreifachem Wege steigen wir nach Dionysius zu Gott auf<sup>88</sup>: nämlich von dem uns Sinnenfälligen als Verursachtem (ab istis visibilibus ut a *causatis*). 2. per *eminentiam*, um in der Ursache auf eminente Weise das (als wirklich) zu begreifen, was dem Geschaffenen, das wir vorfinden, seine Vollendung gibt, und 3. per *remotionem*, um den Mangel, den wir im Geschaffenen vorfinden, von der Eminenz der Ursache zu entfernen“.

Für den dabei grundlegenden Rückschluß auf die eminente Ursache führt Nikolaus auch ausdrücklich, wie wir heute sagen, das *Kausalitätsprinzip* als „Argument“ an, und zwar sogar in diesen vier verschiedenen, von Augustinus, Aristoteles und sonstigen Traditionen übernommenen Formulierungen: „Nichts hat sich selbst hervorgebracht<sup>89</sup>, vom Beweglichen muß man zum Unbeweglichen vordringen<sup>90</sup>, vom Unvollkommenen zum Vollkommenen<sup>91</sup>, vom Guten zum Besten usw.“

<sup>84</sup> KL. JACOBI, a. a. O. S. 153; vgl. S. 77–82.

<sup>85</sup> EBD. S. 214–220.

<sup>86</sup> *Sermo XX* (demnächst in h XVI/3) N. 5.

<sup>87</sup> Dieselbe Unterscheidung und Terminologie von *via causalitatis*, *remotionis* und *eminentiae* finden sich bei THOMAS V. AQ., *In Sent.* I, dist. 3, divisio I<sup>ae</sup> partis.

<sup>88</sup> *Ascendimus* sagt Nikolaus von Kues hier. Von einem *transcendere* (oder *transilire*) der „Mauer des Paradieses“ (der Koinzidenz von allen in Gott: *De vis.* 9ff.) ist dieses *ascendere* sehr zu unterscheiden. Gott wohnt ja „jenseits“ dieser Mauer, die der Mensch von sich aus nicht „übersteigen“ kann.

<sup>89</sup> AUGUSTINUS, *De Trinitate* I, 1, 1.

<sup>90</sup> Vgl. ARISTOTELES, *Physik* VII 1, 241 b 24; THOMAS V. AQ., *S. theol.* I q. 2 a. 3 (Prima via): *Necesse est devenire ad aliquod primum movens, quod a nullo movetur*. Zur heutigen Problematik des *argumentum ex motu* vgl. J. SCHMUCKER, *Das Problem der Kontingenz der Welt*: Q. disp. 43 (1969), S. 123–149.

<sup>91</sup> Zur Vorgeschichte dieses Prinzips bei Plotin und Thomas vgl. KL. KREMER, *Die neuplatonische Seinsphilosophie und ihre Wirkung auf Thomas von Aquin*, Leiden 1971, S. 133f.

Die Unterscheidung von *via affirmationis* und *negationis* tritt auch bei der cusanischen Gotteslehre in *De docta ignorantia*<sup>92</sup> stark hervor. Von *De coniecturis*<sup>93</sup> an rückt die *via eminentiae* eindeutiger in die übergreifende Funktion ein, das Koinzidenzdenken auch zum intentionalen „Überspringen“ der Gegensätzlichkeit von Bejahung und Verneinung im Hinblick auf das Gottesgeheimnis „jenseits der Mauer“ dieser Koinzidenz<sup>94</sup> anzuleiten.

Dabei dominiert, z. B. auch in *De quaerendo Deum*, die Dynamik des *Aufstiegs* zu Gott in seiner Welttranszendenz (kraft deren Gott freilich auch „in allem“ ist). Gottes Erst-Ursächlichkeit ist dabei verdeckt, aber doch mitimpliziert<sup>95</sup>. In *De sapientia* II wird – beiläufig – auch bemerkt: die „absolute Voraussetzung von allem“ sei Gott auf eine ähnliche Weise, „wie bei jeder Wirkung (in omni effectu) die Ursache vorausgesetzt wird“<sup>96</sup>.

In der Metaphysik der *Spätschriften* wird dann aber die *Erstursächlichkeit* Gottes auch formell zum Thema Nummer 1. Das beginnt im *Complementum theologicum*. Dort verdeutlicht Nikolaus nämlich die Aussage, daß schon bei jedem Fragen ein unendliches Wissen „vorausgesetzt“ werde, zunächst (in neuplatonischer Diktion) so: „Das Zweite (das Verursachte) kann man nicht kennen (scire), wenn man das Erste (die Ursache) nicht kennt“<sup>97</sup>; und im abschließenden 14. Kapitel (christlich-theologisch) so: „Das Geschaffene als Geschaffenes ist nur dann vollkommen zu schauen, wenn der Schöpfer geschaut wird“<sup>98</sup>. Das aber wird sogleich auch ganz im Sinne der Anfangskapitel der aristotelischen Metaphysik<sup>99</sup> so erläutert: „Die Wirkung als Wirkung ist nur vollkommen zu sehen (zu erkennen), wenn auch die Ursache gesehen wird.“ – In *De beryllo* schärft Nikolaus dementsprechend ein: „Du mußt zunächst darauf achten, daß ein erstes Prinzip ist, aus dem alles ins Sein entspringt, damit es (das primum principium) selbst sich manifestiere“<sup>100</sup>.

Wie aber ist dieser „erste Urgrund“ erkennbar? Darauf bezieht sich schon gleich der einleitende Satz in *De beryllo*, nach dem Cusanus sich in verschiedenen Schriften „oft darum bemüht hat, in einer *intellectualis visio* zu schließen, die *die Kraft der Ratio übersteigt*“<sup>101</sup>. In ein solches (über-begriffliches und

<sup>92</sup> Vgl. bes. *Doct. ign.* I, 24–26.

<sup>93</sup> *De coni.* I, 5 (h III, N. 21). Vgl. MFCG 10 (1973), S. 51 f.

<sup>94</sup> Vgl. oben Anm. 88.

<sup>95</sup> In *De fil.* 6 (h IV, N. 84, Z. 5) heißt es sogar auch: *Ipsum unum omnium causa non potest non exprimi* in omni expressione.

<sup>96</sup> *De sap.* II (h V, S. 27, Z. 1).

<sup>97</sup> *Theol. complem.* II (p II/II, fol. 98r).

<sup>98</sup> EBD. fol. 100v; vgl. *De poss.* (h XI/2, N. 38, Z. 13–14): *Non enim potest se causatum cognoscere causa ignorata.*

<sup>99</sup> ARISTOTELES, *Metaphysik* A 1, 981 a 27 ff.; A 2, 982 b 2 ff.

<sup>100</sup> *Beryl.* 3 (h XI/I, S. 5, Z. 5–7); vgl. EBD. 7 (S. 8, Z. 2): *Incipiamus a primo principio.*

<sup>101</sup> EBD. I (S. 3, Z. 3–6). Vgl. *De non aliud* 19 (h XIII, S. 46, Z. 9–13): *Omnia enim, quae . . . ratione investigantur, tametsi verum admodum appropinquare videantur,*

über-diskursives) Schauen des unteilbaren Ursprungs von allem will er in *De beryllo*, vor allem mit Hilfe geometrischer Symbolik, „änigmatisch“ einüben<sup>102</sup>. Im Dialog *De possess* sucht er auch möglichst „ohne Vorstellungsbild“ (absque phantasmate) den „einfachen Blick“ (simplex intuitus) für das Sehen zu öffnen, daß bei allen Negationen: Seiendes und letztlich „die Seiendheit alles Seins“ vor jedem Nichtsein, und damit als ewig, „vorausgesetzt“ wird. Sein Gesprächspartner bekräftigt und verifiziert das mit dem *Kausalargument*: „Wer hätte andernfalls das Nicht-Sein ins Sein hervorgebracht? Nicht das Nicht-Sein als solches, – sofern es nicht *das Sein* voraussetzte, von dem es hervorgebracht würde“! Dem stimmt Nikolaus zu<sup>103</sup>. Der kausale Rückschluß dient mithin der reflektierenden Vergewisserung dessen, was der Geist primär „sehend“ erfaßt<sup>104</sup>.

Nirgends unternimmt Nvk jedoch den Versuch, allein mit den Mitteln der abstrakt-begrifflich operierenden und schlußfolgernden Ratio einen in sich schlüssigen Gottesbeweis zu führen oder zu formalisieren. Auch nicht in seinem Traktat *De principio*. Denn auch in diesem werden (an Hand des prokleischen Parmenides-Kommentars) nur Gesichtspunkte geltend gemacht, die zum Kausalschluß berechtigen<sup>105</sup>.

Diese Zurückhaltung gegenüber jeder Rationalisierung der Gotteserkenntnis zu einem „Gottesbeweis“ hat bei Cusanus ihre besonderen Gründe: erstens darin, daß nach seiner Grundkonzeption vom menschlichen Erkenntnisleben die ganze rationale Denkfaltung in dem intellektualen Schauen und Verstehen „wurzelt“ und (was die Gotteserkenntnis angeht) dieses „entfaltet“; zweitens darin, daß nur diese intellectualis visio die kreatürlich-ontischen und rationalen Gegensätzlichkeiten auf die absolute Einheit (und Dreieinheit) Gottes hin zu übersteigen vermag<sup>106</sup>.

Die Gotteserkenntnis, zu der Cusanus in dieser intellektualen Schau „aufsteigt“, beschränkt sich überdies keineswegs auf den Aspekt Gottes als der

---

nondum tamen ad ultimam certitudinem pervenerunt. Ultima autem et omni ex parte cumulata certitudo visio est. Die visio läuft demnach nicht neben dem rationalen Denken einher. Sie übergreift und vollendet dieses vielmehr, auch was die Gewißheit angeht. Diese Schau entspringt nämlich keineswegs etwa nur der Subjektivität, sondern vielmehr einer in der Reflexion je nachdem sogar als zwingend erkennbaren Evidenz. „Sic per mentem videatur in omnibus, quod non possit non videri“: *De non aliud* 7 (h XIII, S. 16, Z. 13–14).

<sup>102</sup> *Beryl.* 1 (h XI/1, S. 3, Z. 10–15); EBD. 2 (S. 5, Z. 1); EBD. 8 ff.

<sup>103</sup> *De poss.* (h XI/2, N. 66 f.).

<sup>104</sup> Vgl. KL. KREMER, *Gottesbeweise – ihre Problematik und ihre Aufgabe*: TThZ 82 (1973), S. 321–338. EBD. S. 333: „Wer sich also ... Rechenschaft abzulegen beginnt, ... den zwingt Vernunft zu der Frage, ... ob das, was uns als Gott begegnet, auch wirklich Gott und kein Götze sei“.

<sup>105</sup> *De princ.* (siehe Anm. 55) N. 2. Vgl. die Einführung von M. FEIGL dazu: *Über den Ursprung*, Heidelberg 1949, S. 15–19, sowie die Anmerkungen S. 70.

<sup>106</sup> Vgl. bes. *De coni.* I, 6.

„ersten Wirkursache“. Von *De docta ignorantia* an faßt er vielmehr (mit seinem Lehrer Heymeric van den Velde) Gott konstant, wenn auch mit immer neuen Akzentsetzungen, als „dreieursächlich“ alles in allem wirkend und allem gegenwärtig in den Blick, nämlich als *causa efficiens*, *formalis* und *finalis* zugleich<sup>107</sup>; als alles könnend und aus seiner Kraft wirkend, als die alles nach sich als dem „einen Urbild“ gestaltende „*forma absoluta*“ sowie als das Ziel, dem das Universum im Menschen zustrebt.

In der alten Orphischen Terminologie von ἀρχή, μέσον und τελευτή sagt Cusanus auch: Gott ist „principium, medium et finis (der Urgrund, die Seins- und Sinnmitte und das Ziel) von allem geistig Gesuchten“<sup>108</sup>. In der neuplatonischen Symbolik der Unendlichen Kugel, deren Mittelpunkt überall, deren „Peripherie nirgends“ ist, drückt Nikolaus dieses „dreieine“ Schöpfer-Geschöpf-Verhältnis auch so aus, daß Gott gleichsam punkthaft (und als die Seinsquelle) in allem ist, wie der Durchmesser alles durchwaltet, und analog zum Umfang alles umgreift<sup>109</sup>. Damit berühren sich z. B. auch diese in *De non aliud* zusammengebrachten Blickrichtungen des metaphysischen Denkens, daß Gott (der bei allem Suchen Vorausgesetzte) „vor“ allem, „in“ allem und „über“ allem ist<sup>110</sup>.

Diese Übersicht dürfte alles in allem gezeigt haben: So wenig es Cusanus um eine sich gegenüber dem christlichen Glauben und der Theologie verselbständigende „autonome Philosophie“ zu tun ist, so unbezweifelbar ist doch auch er von der grundlegenden Funktion und Bedeutung der philosophischen Erkenntnisse überzeugt, die man den Grundstock der „natürlichen Theologik“ nennen kann.

### III

Den Ertrag unserer bisherigen Untersuchung zusammenfassend, möchte ich nun im III. Teil das *Miteinander und Ineinander* von Philosophie und Theologie bei Cusanus konkretisieren und weiter ausformen, und zwar unter den drei Stich- und *Leitworten*: „*desiderium naturale*“, „*fides perficit intellectum*“, „*theologia facilis*“.

a) *Desiderium naturale*<sup>111</sup>. – „Alle Menschen haben von Natur aus ein Verlangen nach Wissen“: so beginnt die aristotelische Metaphysik. Von einem

<sup>107</sup> Vgl. die im Index zu *Ven. sap.* (NvKdÜ H. 14, S. 198 f.) dazu angegebenen Stellen sowie R. HAUBST, *Das Bild des Einen und Dreieinen Gottes*, S. 84–98; 255–262 u. 332 (ein Heymeric-Text).

<sup>108</sup> *De non aliud* 3 (h XIII, S. 7, Z. 29–S. 8, Z. 2).

<sup>109</sup> Vgl. R. HAUBST, *Das Bild des Einen und Dreieinen Gottes*, S. 92–98 u. 285–299.

<sup>110</sup> *De non aliud* 4 (h XIII, S. 8, Z. 23–28); vgl. *De ludo* II: NvKdÜ H. 13, S. 48–68.

<sup>111</sup> Ausführlicheres zu diesem Thema siehe R. HAUBST, *Die Christologie des Nikolaus von Kues*, S. 51–58.

wahren Wissensdurst mit dem Ziel, daß sich das menschliche Einsichtsvermögen (intellectus) „durch das Streben nach der Wahrheit in seinem Sein vollende“, spricht auch schon das Vorwort zu *De docta ignorantia*<sup>112</sup>.

Das 1. Kapitel ordnet das sogleich in diese seinsdynamische Gesamtperspektive ein: „Allen Wesen hat Gott, wie wir sehen (beobachten können), eine Art von Naturverlangen eingegeben, *auf die bestmögliche Weise zu sein*<sup>113</sup>, die je die Naturbeschaffenheit zuläßt; darauf hin zielt auch ihr Wirken und sind sie zweckmäßig ausgerüstet“<sup>114</sup>. Auch dafür sowie für das Vertrauen, daß „Gott und die Natur nichts vergebens tun“<sup>115</sup>, daß das Gewicht „der Natur“ als solches vielmehr auch auf Erfüllbares hinzielt<sup>116</sup>, hätte sich Nikolaus schon auf Aristoteles berufen können.

Im Unterschied zu dem ihm wohlbekanntem *Dionysius dem Kartäuser*<sup>117</sup> grenzt er das „natürliche Verlangen“ des Geistes jedoch nirgends auf das ein, was der Mensch auch allein mit seinen natürlichen Kräften zu erkennen oder zu erreichen vermag. Die cusanische Existentialanalyse erschließt nämlich die viel tiefere Einsicht, daß das geistige „Verlangen, in der Wahrheit zu sein“<sup>118</sup>, weder durch Zeitliches noch durch sonstwie Begrenztes zu ersättigen ist. In „heiligem Nichtwissen“ eröffnet Nikolaus die Erkenntnis: Endgültige Ruhe findet unser Geist, der „die Wachstumskraft des Feuers in sich hat“<sup>119</sup>, als „das lebendige Bild“ Gottes seiner Natur nach (naturaliter)<sup>120</sup> nur *in einem Ziel ohne Grenze* (in fine sine fine), also konkret nur in dem „unzählbaren und unerschöpflichen Schatz“ der Weisheit, Güte und Lebensfülle Gottes selbst. „Nicht was man einsieht, ist es ja, was die Einsicht sättigt“<sup>121</sup>. – „Mira res!“, ruft der Kardinal in *De venatione sapientiae* im Staunen darüber aus: „Der Intellekt verlangt zu wissen. Doch dieses Naturverlangen ist ihm nicht dazu angeboren, das Wesen (quiditatem) seines Gottes zu wissen, sondern um Gott so groß zu wissen, daß 'seiner Größe kein Ende' ist“<sup>122</sup>.

<sup>112</sup> *Doct. ign.* Praef. (h I, S. 1, Z. 16–S. 2, Z. 4).

<sup>113</sup> Vgl. G. VON BREDOW, *Vom Sinn der Formel „meliori modo quo“*: MFCG 6 (1967), S. 21–29.

<sup>114</sup> *Doct. ign.* I, 1 (h I, S. 5, Z. 3–5); vgl. *De dato* 1 (h IV, N. 93, Z. 16); *Ven. sap.* Praef. (p I, fol. 201<sup>r</sup>) N. 1 und EBD. 8 (fol. 203<sup>v</sup>) N. 20.

<sup>115</sup> So ARISTOTELES, *De caelo* I, 4 271 a 33; vgl. THOMAS V. AQ., In *De caelo et mundo* I, lect. 8, N. 14.

<sup>116</sup> *Doct. ign.* I, 1 (h I, S. 5, Z. 7–8): ne sit frustra appetitus et in amato pondere propriae naturae quietem attingere possit. Dazu vgl. auch AUGUSTINUS, *Confessiones* XIII, 9 (CSEL 33, 351, 24): Pondus meum amor meus.

<sup>117</sup> Vgl. M. BEER, *Dionysius' des Kartäusers Lehre vom desiderium naturale des Menschen nach der Gottesschau*, München 1963, S. 80–187; R. HAUBST, *Die Rezeption und Wirkungsgeschichte des Thomas von Aquin im 15. Jahrhundert*: ThPh 46 (1974), S. 267 f. <sup>118</sup> *De deo abscondito* (h IV, N. 6, Z. 5–6).

<sup>119</sup> *De quaer.* 3 (h IV, N. 43, Z. 9).

<sup>120</sup> *De sap.* I (h V, S. 17, Z. 1–7).

<sup>121</sup> *De vis.* 16 (p I, fol. 107<sup>v</sup>).

<sup>122</sup> *Ven. sap.* 12 (p I, fol. 205<sup>r</sup>) N. 32.

Aus dem fundamentalen Erkenntnisdrang des Geistes reift so, – weil Gott „allen, die ihn auf dem Wege des Verstandes und der Vernunft suchen, (sonst) völlig unerkant bleibt“<sup>123</sup> – das Verlangen, daß Er „sich selbst manifestiere“ und daß wir „durch die bewegende Kraft des Lichtes seiner Gnade zu ihm hingezogen werden mögen“<sup>124</sup>. Die Annahme, daß der Mensch auch „aus sich, ohne gnadenhafte Gabe, ohne daß der Vater ihn zieht, zur Erfassung der (göttlichen) Weisheit gelangen könne“, nennt Nikolaus dagegen Vermessenheit (praesumptio) und die Ursünde des Menschen<sup>125</sup>.

Das alles wirkende göttliche „Können“ ist ja auch schon „das Prinzip und die Quelle dieses geistigen Verlangens“<sup>126</sup>. Die göttliche Weisheit weckt dieses sowohl bei der Betrachtung der Schöpfung<sup>127</sup> wie durch mancherlei gnadenhafte Anreize. Nur Gott vermag dieses auch im „unsterblichen Leben“ zu erfüllen<sup>128</sup>.

Zu diesem soteriologisch-eschatologischen Grundaspekt kommt diese *christologische „manuductio“*: Der Mensch kommt nur dann zur Ruhe, wenn er in eben seinem Menschsein seine Vollendung erlangt. Er will ja nichts anderes werden, weder ein Tier noch ein Engel. Seine Vollendung aber erlangt er nur „in einem Leben ohne Zerfall, in einer Wahrheit ohne Täuschung, in einem Guten ohne jedes Übel“, also konkret: nicht in dieser sinnenfälligen Welt, sondern letztlich nur „in Gott“; jedoch auch nicht in Gott als ihm transzendentem, sondern als ihm im Menschsein begegnenden und sich ihm schenkenden. Implizit zielt somit das Verlangen nach Vollendung des Menschseins bei allen Menschen auf *einen* Menschen hin, „der auch Gott ist“. Dies ist Christus, der „insgeheim von allen Völkern Ersehnte“<sup>129</sup>.

Im Horizont dieser Frage nach der Grundbedingung für die Zielvollendung des Menschen (und der ganzen Schöpfung in diesem) entwickelt Nikolaus vom III. Buch *De docta ignorantia* an die Grundzüge seiner Christologie, ja auch seiner ökumenisch-weiten Ekklesiologie. So durchpulst die Dynamik und Thematik des „naturhaften Verlangens“, von der Selbsterfahrung des menschlichen Geistes ausgehend, aber auf Gott und das ewige Leben hin transzendierend, mehr oder minder die ganze cusanische Theologie; sie ist ja sowohl deren anthropologische Grundvoraussetzung wie die das fragende Denken treibende Kraft. Das Desiderat mancher heute „moderner“ Theologen, die Theologie nicht nur von der Offenbarung, sondern möglichst auch vom Menschen her aufzurollen, hat Cusanus damit schon vor einem halben Jahrtausend in praxi

<sup>123</sup> *De poss.* (h XI/2, N. 75, Z. 1 f.).

<sup>124</sup> *De quaer.* 3 (h IV, N. 39, Z. 1–3).

<sup>125</sup> *De dato* 1 (h IV, N. 95, Z. 2–8).

<sup>126</sup> *Ap. theor.* (p I, fol. 220<sup>r</sup>, Z. 40).

<sup>127</sup> *De quaer.* 3 (h IV, N. 43).

<sup>128</sup> *De sap.* I (h V, S. 15, Z. 1–9).

<sup>129</sup> *Sermo XLI* (Predigt 32): Cod. Vat. lat. 1244, fol. 131<sup>va-b</sup>. – Demnächst (in h XVII) N. 7–10. Das *Desideratus cunctis gentibus* ist Zitat aus *Agg* 2,7 (Vulg.).

antizipiert. Gerade aus der Sicht seiner *Anthropologie* wäre es andererseits jedoch Torheit und Selbstverstümmelung, die Theologie *nur* „als Anthropologie zu betreiben“. An Gott hängt ja die Vollendung des Menschen – und am Glauben die Vollendung des Denkens. Damit sind wir bei dem zweiten Leitwort:

b) *Fides supponit et perficit intellectum.*

Über die „Voraussetzung“ des natürlichen Erkenntnis-Ansatzes bei Cusanus sprach ich schon im II. Teil ausgiebig. Auf den näheren Inhalt des Offenbarungs-Glaubens kann hier ebenso wenig eingegangen werden wie auf das, was Nikolaus über den christlichen Heilsglauben im Sinne des Vertrauens und der zuversichtlichen Hoffnung sagt, in der „der an sich selbst verzweifelnde Mensch der Verheißung Christi anhängt“ und durch Christus „über seine Natur hinaus zur Gemeinschaft mit ihm erhoben wird“<sup>130</sup>. Ebenso erfordert die Frage, wie Cusanus das Verhältnis von *lumen fidei* und *lumen intellectuale* zueinander sieht (und im besonderen, ob er die „Erleuchtung“ des Intellekts bei den Einsichten, die über die rationale Aufarbeitung der Erfahrung hinausgehen, „augustinisch“ oder eher im Sinne von Thomas verstehe), eine detaillierte eigene Untersuchung oder gar ein eigenes Symposium.

Ich skizziere nur nochmals diesen Grundaspekt: Um zum Glaubensverständnis zu führen, hat Nikolaus von Kues die Kraft des natürlichen Denkens nirgends verkürzt oder ausgehöhlt, sondern diese immer wieder bis an ihre Grenzen, im besonderen auch bis zu der Einsicht (der *docta ignorantia*) strapaziert: Zu einem unmittelbaren Gottschauern kommt der Geist „auch bei seinem höchsten Aufstieg naturaliter nie“; statt Gott „sieht“ er ja nur ein „undurchdringliches Dunkel“. Gott müßte sich also schon „selbst zeigen“<sup>131</sup>. Nach dem Zeugnis des NT ist ein solches Sichselbstzeigen Gottes für „die Kleinen“, die (im Geiste der *docta ignorantia*) demütig danach verlangen, ein für allemal in Jesus Christus erfolgt<sup>132</sup>.

„Offenbarungen“ Gottes sind freilich, wie Nikolaus im Anschluß an Röm 1,19 wiederholt sagt<sup>133</sup>, auch durch heidnische Weise oder Propheten an die Völker ergangen. Die Selbstmanifestation Gottes in Jesus Christus ist jedoch „die gewisseste und allein beglückende“<sup>134</sup>. Denn nur durch Ihn als die inkarnierte „Weisheit“ Gottes und „die Wahrheit selbst“ werden den an Ihn Glaubenden „die größten und tiefsten Geheimnisse geoffenbart“<sup>135</sup>. Der Glaube an Ihn ist deshalb „das hervorragendste Geschenk Gottes“ an den Menschen in dieser Welt.

Zu den Geheimnissen, die wir nur im Lichte des Glaubens erfassen, zählt Nikolaus, wie auch Thomas, grundlegend die trinitarischen Personenunter-

<sup>130</sup> Die Zitate: *De poss.* (h XI/2, N. 32, Z. 17–20 und N. 36, Z. 4).

<sup>131</sup> EBD. N. 31, Z. 1–8.

<sup>132</sup> Vgl. *Doct. ign.* III, 11 (h I, S. 152, Z. 19–21).

<sup>133</sup> *De pace* Prol. (h VII, S. 6, Z. 3 f.); *Cribr. Alch.* I, 1 (p I, fol. 126<sup>v</sup>); *De non aliud* 20 (h XIII, S. 48, Z. 12–19).

<sup>134</sup> *Comp.* 13 (h XI/3, N. 43, Z. 9).

<sup>135</sup> *Doct. ign.* III, 11 (h I, S. 152, Z. 19 f.). – Das folg. Zitat: EBD. Z. 10.

schiede in dem einen göttlichen Wesen<sup>136</sup> sowie die Inkarnation des personalen Logos oder Sohnes Gottes in Jesus Christus<sup>137</sup>. Vor allem zum Verständnis der Trinität weist er zwar auch viele Analogien im menschlichen Erfahrungs- und Denkbereich als Zugänge des Denkens auf. „Besser und leichter wird jedoch auch diese „im Glauben erfaßt“<sup>138</sup>. Daß der christliche Glauben keineswegs etwa nur das Produkt rationalen Denkens ist, sondern ein Gnadengeschenk Gottes, findet der Kardinal z. B. auch darin bestätigt, daß manche einfachen Leute (*idiotae*) „die Unsterblichkeit des Geistes im Glauben klarer berühren“, als Philosophen sie beweisen<sup>139</sup>.

Das ist für ihn jedoch – zumal nach den Büchern des „Laien über die Weisheit“ und „über den Geist“ – *keinerlei* Grund, eine *prinzipielle Kluft* zwischen Glauben und Wissen aufzureißen. Als Theologe unterscheidet Nikolaus vielmehr<sup>140</sup> zwischen dem schlichten Glauben (oder gar der „*sola fides*“<sup>141</sup>) des einfachen Mannes und dessen intellektueller Entfaltung im Glaubensverständnis. Komplikativ, virtuell, samenhaft, nennt er demgemäß alle Einsichten des persönlichen oder theologischen „*intellectus fidei*“ schon in der Kraft des einfachen Glaubens vorenthalten<sup>142</sup>.

Im Hinblick auf die eschatologische Zielbestimmung des Menschen, bei deren Erfüllung sich dessen geistiges Leben aufs höchste verwirklicht und entfaltet<sup>143</sup>, wagt Nikolaus in *De filiatione Dei* ohne Rücksicht auf die rationale Ausbildung des Einzelnen vollends auch diese Proportion: „In dem Maße kann man zu (schlechthinniger) Vollendung des Einsichtsvermögens aufsteigen, wie man glaubt“<sup>144</sup>. Das ist inhaltlich nichts anderes als das Prinzip: *Fides (supponit et) perficit rationem bzw. intellectum*<sup>145</sup>.

<sup>136</sup> SERMO IV (h XVI/I, N. 27); *De poss.* (h XI/2, N. 48).

<sup>137</sup> Vgl. bes. das Kapitel *Doct. ign.* III, 11.

<sup>138</sup> *De aequal.* (Cod. Vat. lat. 1245, fol. 261<sup>va</sup>).

<sup>139</sup> *De mente* I (h V, S. 46, Z. 3–6).

<sup>140</sup> Außer zwischen *sana* oder *recta fides* und *error*; so *Doct. ign.* III, 1 (h I, S. 152, Z. 6 u. 10).

<sup>141</sup> *De mente* I (h V, S. 46, Z. 6); vgl. *De pace* 16 (h VII, S. 54, Z. 1).

<sup>142</sup> *Doct. ign.* III, 11 (h I, S. 152, Z. 3–9). EBD. Z. 17–19: *Potest autem Christi sanissima fides ... gradibus ascensionum extendi et explicari secundum datam ignorantiae doctrinam.* Je nach dem Grad ihrer spekulativen Glaubensentfaltung integriert die Theologie auch philosophische Einsichten. Das bedeutet jedoch nicht die Einverleibung der ganzen Philosophie in die Theologie und erst recht nicht die Aufhebung der philosophischen Eigenständigkeit durch die Substituierung dogmatischer Glaubensinhalte.

<sup>143</sup> *De fil.* I (h IV, N. 52, Z. 3 f.).

<sup>144</sup> EBD. N. 53, Z. 12–14.

<sup>145</sup> Zur Geschichte des weiter reichenden Axioms *gratia supponit (et perficit) naturam* vgl. das gleichnamige Werk B. STOECKLE; *Studia Anselmiana* 49, Rom 1962. Wie Stoeckle S. 106–112 zeigt, hat THOMAS V. AQ. diesem Leitsatz (*S. theol.* I q. 2 a. 2 ad. 1; *Expos. super libr. Boethii De Trinitate* q. 2 a. 3 in corp. u. ö.) auch bei

c) Bei dem hochspekulativen Kopf des Cusanus überrascht das 3. Motto „*Theologia facilis!* (Theologie leicht!)“ wohl am meisten. In den „Büchern des Laien über die Weisheit“ ist dieses am kräftigsten ausgeprägt<sup>146</sup>; in zahlreichen weiteren Opera und Opuscula, von *De docta ignorantia* bis zum „Gipfel des Schauens“ (*De apice theoriae*), klingt es an.

Doch was bedeutet es? Ist es etwa nur ein nach Theologie-Reform rufendes Reizwort oder gar ein Werbe-Slogan? Oder steht vielleicht auch dahinter ein philosophisch-theologisches Programm? Sicher geht es Nikolaus nie nur um die Bequemlichkeit „der Theologen“ oder des Theologiestudiums, nie um einen verbilligenden Ausverkauf des systematischen Denkens, auch nie um eine rückgratlose Akkommodation der christlichen Verkündigung an den Zeitgeist. – Angesichts der starken Sinn-Variationen beim Gebrauch der Worte „*theologia facilis*“ und „*difficilis*“ ist viel eher zu sagen: Hier handelt es sich um ein *Sprachfeld*, das Nikolaus in seinem Schrifttum nach allen Seiten hin „durchspielt“. Auch durch dieses „Sprachspiel“<sup>147</sup> sucht er, ähnlich wie im Dialog „Vom Globusspiel“, in Grundpositionen, ja in Kernprobleme seines philosophisch-theologischen Denkens „einzuüben“.

Verfolgen wir also in großen Zügen auch den Verlauf dieses so betrachteten „Sprachspiels“. Schon im 1. Kapitel *De docta ignorantia* wird dazu durch eine einseitig-rationale Kritik gegen jede Gotterserkenntnis dieser Anstoß gegeben: Jeder Gedankenfortschritt stützt sich auf eine „leicht oder schwierig“ erkennbare Proportion (Beziehung) des Gesuchten zu der Ausgangsbasis des bereits Bekannten; liegt beides nahe beieinander, so ist die Urteilsbildung leicht; besteht jedoch überhaupt keine Proportion (hier nun genauer: kein Größenverhältnis), wie vom Endlichen zum Unendlichen, so bleibt das Gesuchte unbekannt<sup>148</sup>. Das ganze Werk *De docta ignorantia* gilt der Überwindung dieses Einwandes, u. z. auf dem Wege der Unterscheidung zwischen der nur analysierenden und vergleichenden, zählenden und messenden Ratio und dem darüber hinaus – im Koinzidenzdenken – auf Gott als die absolute Einheit (und Dreieinheit) hin aszendierenden Intellekt.

In *De coniecturis* erklärt Nikolaus näherhin: Die präzise Gewißheit, daß Gott bei allem, auch schon bei jeder Frage „vorausgesetzt“ wird, ermöglicht „eine

---

der Erörterung des Verhältnisses von *fides* und *cognitio naturalis* Einlaß verschafft. – Bei Nikolaus von Kues finden wir das *Fides non destruit, sed supponit et perficit intellectum*, obwohl nirgends wörtlich zitiert, als ein Leitprinzip seines Denkens, besonders stark wirksam. Vgl. aber auch z. B. *Sermo XII* (demnächst in h XVI/3) N. 27: *Et illa glorificatio corporis, licet decies sole clarior existit, non laedit ut sol oculum, sed perficit.*

<sup>146</sup> Besonders *De sap.* II (h V, S. 26, Z. 8): *Vide, quam facilis est difficultas in divinis!* EBD. S. 27, Z. 2–3: *Vide igitur, orator, quam facilis est theologiae difficultas!* Ähnlich *De non aliud* 19 (h XIII, S. 46, Z. 3).

<sup>147</sup> Zu seinem „non aliud als Sprachspiel“ vgl. S. DANGELMAYR (siehe Anm. 24) S. 244–256.

<sup>148</sup> *Doct. ign.* I, 1 (h I, S. 5, Z. 14–S. 6, Z. 2).

kurze und bündige Theologik (*clara atque brevis theologia*)", allerdings nur auf einem solchen intellektualen Niveau, das die Ratio, an ihr Widerspruchsprinzip gebunden, als solche nicht mitvollziehen kann und darum auch in ihrer Sprache nicht zu erklären (*sermone explicare*) vermag<sup>149</sup>.

In den Dialogen *De sapientia* versucht es dann aber nichtsdestoweniger der (durch keine einseitige Rationalisierung verdorbene) „Laie“, den Erkenntniszugang zu der in Gott verborgenen göttlichen Weisheit, weil diese „auf den Straßen rufe“<sup>150</sup>, als leicht zu erweisen“<sup>151</sup>. Der „Redner“ bittet ihn darum; denn es nütze nichts, über schwierige Dinge nur „hohe Theorien zu hören“. Der „Laie“ antwortet daraufhin mit dem Paradox: „Es gibt keine leichtere Schwierigkeit, als Göttliches (im Spiegel) zu betrachten (*divina speculari*)“<sup>152</sup>. Die fundamentale Begründung dafür kennen wir schon: „Jede Frage nach Gott setzt das Erfragte schon voraus“, und zwar so, „wie bei jeder Wirkung die Ursache vorausgesetzt wird“<sup>153</sup>. Gott ist auch „das eine Urbild“ aller noch so verschiedenen Dinge<sup>154</sup>. So macht Er, sich in seiner Schöpfung offenbarend, auch das affirmative Sprechen über Ihn erstaunlich leicht<sup>155</sup>.

So entspricht es *Gott selbst*. Denn er ist „die unendliche Leichtigkeit selbst; keineswegs paßt es zu ihm, daß er die unendliche Schwierigkeit sei“<sup>156</sup>. Diese „absolute Leichtigkeit fällt freilich auch mit seiner absoluten Unbegreiflichkeit zusammen“. Das sagt Nikolaus angesichts der Schwierigkeiten, in die sich der rationalistische Versuch, auch mancher seiner Zeitgenossen, das Gottesgeheimnis in ein sich immer mehr komplizierendes und subtileres System von Begriffen und Begriffsdistinktionen einzufangen, verstrickte. – In der vorgezeichneten Erleichterung des Sprechens über Gott sehen der Redner und der Laie zugleich einen Beitrag zu einer „wahreren und Gott besser entsprechenden“ *theologia sermocinalis*<sup>157</sup>.

Der Kardinal weiß indes auch: „Wer sich noch wenig mit diesen theologischen Überlegungen befaßt hat, hält das für sehr schwer“. „Doch mir“, fährt er fort, „scheint nichts leichter und erfreuender zu sein“<sup>158</sup>. „Nichts erfreuender“: offenbar darum, weil der Geist bei solchen Betrachtungen an der ewigen Weisheit partizipiert, die ja auch „der Ursprung, die Mitte und das Ziel“ seines „Verlangens nach dem unsterblichen Leben“ ist<sup>159</sup>. Das schon in der „Schau

<sup>149</sup> *De coni.* I, 5 (h III, N. 20, Z. 4–N. 21, Z. 6).

<sup>150</sup> *Prov* I, 20

<sup>151</sup> *De sap.* I (h V, S. 5, Z. 1 f.; S. 8, Z. 21 f.).

<sup>152</sup> *De sap.* II (h V, S. 24, Z. 11–S. 25, Z. 1).

<sup>153</sup> EBD. S. 26, Z. 11; S. 27, Z. 1.

<sup>154</sup> EBD. S. 32, Z. 23–S. 33, Z. 13.

<sup>155</sup> EBD. S. 27, Z. 4; vgl. Anm. 95.

<sup>156</sup> EBD. Z. 5 f. – Das folg. Zitat: S. 28, Z. 11 f.

<sup>157</sup> EBD. S. 29, Z. 13–23; vgl. oben Seite 245 f.

<sup>158</sup> EBD. S. 33, Z. 2 f.

<sup>159</sup> *De sap.* I (h V, S. 15, Z. 2–S. 17, Z. 16).

im Spiegel" liegende und „vorverkostete" Glück „koinzidiert" freilich noch mit der besagten „Schwierigkeit" – solange, bis „Gott sich uns ohne das Änigma versichtbart"<sup>160</sup>.

Was im Jahre 1450 der „Laie" in seinen „vier Büchern" sagt, war auch schon von *De quaerendo Deum* an das Programm des Nikolaus von Kues: Erfahrungsnahe und möglichst anschauliche Einführung und Einübung in die Tiefe der (Philosophie und Theologie auf eine möglichst ursprüngliche, „kreative" und unzünftige Weise umfassenden) Weisheit! In den letzten vierzehn Jahren seines Lebens hat Cusanus dieses Programm unermüdlich weiterentwickelt und es auch weiterhin in dem polaren Sprachfeld von *facilitas* und *difficultas* formuliert.

Über sein Gottsuchen äußert er sich zum letzten Mal in *De apice theoriae* so: der klarste, wahrste und leichteste Gottesname, den er gefunden habe, sei „das Können selbst" (*posse ipsum*). Peter von Erkelenz erwidert darauf: „Wie sagst du 'der leichteste'? Ich halte nichts für schwieriger, da diese Wirklichkeit immer gesucht und nie voll und ganz gefunden wird"<sup>161</sup>. Nikolaus begründet daraufhin seine Aussage in dem ganzen folgenden Teil dieses Dialogs.

Vielleicht fragen Sie sich nun aber: Bezieht sich nicht mehr oder minder all das, was wir bisher unter dem Stichwort „*theologia facilis*" hörten, primär nur auf die *philosophische Theologik*? Ja, so ist es, wenn wir hier bei der heutigen Entfremdung von Theologie und Philosophie vor allem auf deren Unterscheidung Wert legen. Cusanus bleibt sich jedoch darin selbst treu, daß er sein vom philosophischen Erkenntnisproblem her konzipiertes Motto „*Theologia facilis*" auch in die „Theologie im engeren Sinne" hinein transponierte und darin kulminieren ließ.

So erklärt er in *De aequalitate* nach seinen spekulativen Ausführungen über die göttliche „Gleichheit": „All das begreift man besser und *leichter im Glauben*", auch das, „was von allem Schwierigen am schwierigsten zu begreifen ist, nämlich: Wie (in Gott) die Dreieinheit *vor* aller Andersheit ist"<sup>162</sup>. Ähnlich wie er *De coniecturis* I,5 eine „*theologia clara et brevis*" intendiert<sup>163</sup>, nennt er auch zum Schluß von *De aequalitate* den darin interpretierten Prolog zum Johannes-evangelium die „Summa", die Kurzfassung, dieses Evangeliums; und er fügt hinzu, daß er diese „*Kurzfassung des Evangeliums*" in verschiedenen seiner *Predigten* erklärt habe<sup>164</sup>. In seinen vier Vater-unser-Predigten sowie in zahlreichen anderen Werken und Predigten suchte er unter je anderen Aspekten die Tiefe, die Mitte und das Ziel des Evangeliums und der *Theologia christiana* möglichst leicht-verständlich und kompakt darzulegen und zu verkünden.

Nicht von ungefähr taucht das Wort „*facilis*" auch bei den *ökumenischen*

<sup>160</sup> *De sap.* II (h V, S. 25, Z. 1 f. u. S. 38, Z. 3 f.).

<sup>161</sup> *Ap. theor.* (p I, fol. 219<sup>v</sup>, Z 1–3).

<sup>162</sup> *De aequal.* (Cod. Vat. lat. 1245, fol. 261<sup>va</sup>).

<sup>163</sup> *De con.* I, 5 (h III, N. 20, Z. 1).

<sup>164</sup> *De aequal.* (Cod. Vat. lat. 1245, fol. 262<sup>va-b</sup>).

Bemühungen des Kardinals auf. Das Ziel der in *De pace fidei* entworfenen „Schau“ in „intellektueller Höhe“ soll ja keine bloße Utopie sein, sondern eine „realisierbare Konkordanz“ (eine *facilis concordantia*)<sup>165</sup>. Dieses ursprünglich kirchlich-ökumenisch konzipierte Konkordanzdenken hat Cusanus in *De filiatione Dei*<sup>166</sup>, *De mente*<sup>167</sup>, *De possess*<sup>168</sup>, *De non aliud*<sup>169</sup> und *De apice theoriae*<sup>170</sup> mit zunehmendem Eifer auch auf die oft bis zu kontradiktorischer Widersprüchlichkeit gehende Verschiedenheit der philosophischen Systeme übertragen mit dem Ziel: „*omnes philosophos concordandi*“<sup>171</sup>, auch mit dem wachsenden Optimismus, daß dies doch eigentlich „leicht“ sei, – „wenn der Geist sich zum Unendlichen erhebt“<sup>172</sup> und sich die „*theologizantes et philosophantes*“ im Dialog darüber klar werden, daß sie im Grunde alle „auf verschiedene Weisen“ ein und dasselbe suchen und „auszudrücken suchen“<sup>173</sup>.

## DISKUSSION

(unter Leitung von Klaus Kremer)

KREMER: Es werden vielleicht noch Fragen kommen zu dem Thema, das heute morgen schon behandelt wurde und jetzt wieder anklang: Jede Frage, auch die Frage nach Gott, setzt das Erfragte schon voraus, wie jede Wirkung die Ursache. Ich würde es aber bedauern, wenn wir die Diskussion, ich will zwar dem Plenum nicht vorgreifen, nur auf diesen Punkt beschränkten. Eine ganze Reihe anderer Dinge ist ja angesprochen worden. Ich schlage daher vor, daß wir mit diesem ersten Thema noch einmal beginnen, aber nach Möglichkeit nicht daran kleben bleiben.

STALLMACH: Herr Kollege Haubst, Sie werden mir verzeihen, wenn ich nach diesen eindrucksvollen Ausführungen jetzt eben doch wiederum jene bohrenden Fragen stelle, deren sich der Philosoph nun einmal nicht enthalten kann. Wenn nach Ihrer Darstellung das Denken des Cusanus sich auf der Grundlage einer unlösbaren Verbindung von Philosophie und Theologie vollzieht, hat sich damit nicht dann doch bestätigt, daß er „*von einem absoluten Standpunkt aus*“ philosophiert? Für den Philosophen (der dann allerdings –

<sup>165</sup> *De pace* Prol. (h VII, S. 4, Z. 3–8).

<sup>166</sup> *De fil.* 5 (h IV, N. 83, Z. 1–3): *Unum est, quod omnes theologizantes aut philosophantes in varietate modorum exprimere conantur.*

<sup>167</sup> *De mente* 2–3 (h V, S. 54, Z. 13–S. 57, Z. 4).

<sup>168</sup> *De poss.* (h XI/2, N. 21).

<sup>169</sup> *De non aliud* 19.

<sup>170</sup> *Ap. theor.* (p I, fol. 220<sup>v</sup>, Z. 9–37).

<sup>171</sup> *De mente* 3 (h V, S. 56, Z. 25–26).

<sup>172</sup> EBD. 2 (S. 54, Z. 14).

<sup>173</sup> Siehe Anm. 166.

dieses Dilemmas bin ich mir wohl bewußt – im Hinblick auf eine reine Philosophie argumentiert, die es für Cusanus ja gerade nicht geben soll) bleibt eben die Frage, um Herrn Kollegen Hinske zu zitieren: „Wie kommt Cusanus auf den absoluten Standpunkt?“ Ich meine, auch der mehrfach wiederholte Hinweis auf das immer-schon-Vorausgesetzsein dessen, was man in der Gottesfrage erfragt, führt hier nicht weiter. Es könnte doch sein, daß das Absolute (ontologisch) tatsächlich allem Denken und Fragen immer schon voraus- und zugrunde liegt, ohne daß es dabei auch (gnoseologisch) schon erfaßt oder auch nur ohne weiteres faßbar wäre als diese immer zugrunde liegende Voraussetzung. Das heißt: man darf m. E. nicht nur einfach behaupten, man muß aufweisen und einsichtig machen können, daß und warum in jeder Frage nach Gott Gott immer schon vorausgesetzt ist –, jedenfalls wenn mit diesem Hinweis auf die notwendigen Implikationen eine solche Frage nicht bloß abgewiesen, sondern wirklich beantwortet werden soll. Es wird doch ganz ernsthaft die Gottesfrage gestellt und es wird – offenbar mit Überzeugung – Gott sogar geleugnet. Das wäre doch gar nicht möglich, wenn in jeder Gottesfrage auch explizit gnoseologisch Gott immer schon vorausgesetzt wäre. Um den ernsthaft Fragenden zu der Antwort zu führen, die er sucht, müßte also ein Weg gefunden werden, diese Implikation auch wirklich zu explizieren. Schon Descartes hat offenbar etwas derartiges im Auge gehabt: aufzuweisen, daß wir als endliche Wesen noch nicht einmal die Idee Gottes – als Voraussetzung alles Fragens nach seiner Existenz, als Voraussetzung auch noch des Zweifels an Gott, ja sogar der Leugnung Gottes – in uns haben könnten, wenn es Gott nicht gäbe. Es käme darauf an, diesen Gedanken sozusagen transzendental-anthropologisch auszubauen und zu vertiefen, in der Richtung also, daß es den Menschen als ein auch noch nach Gott fragendes Wesen überhaupt nicht geben könnte, wenn es Gott nicht gäbe.

HAUBST: Ihre Fragen möchte ich von dem letzten Einwand her beantworten: Es wäre nicht einmal ein Zweifel möglich, wenn die cusanische Aussage stimmte. Nun, hier müssen wir sehr auf die Unterscheidung von *ratio* und *intellectus* bei Cusanus achten. Dem nur in rationalen Begriffen und Antithesen Denkenden ist – nach Cusanus selbst – jeder Erkenntnis-Zugang zur Absolutheit Gottes versperrt. Deshalb sieht er ja auch umgekehrt das didaktische Ziel all seiner die Gotteserkenntnis diskutierenden Schriften darin, ins Koinzidenzdenken einzuüben; das heißt zugleich: in die Übersteigerung der rationalen, logischen Sphäre in die des Schauens, in eine *visio*, soweit möglich, des Absoluten. Nun aber die Frage: Inwieweit stimmt es, daß Cusanus *vom absoluten Standpunkt* her philosophiert? Ist das Denken vom Absoluten her bei ihm eine unbegründete Voraussetzung oder liegt irgendwie Erfahrung zugrunde? Es wäre freilich ein *circulus vitiosus*, wenn Cusanus ohne jeden Erkenntnis-Zugang Gott als Absoluten voraussetzte, um allein von dieser blinden Voraussetzung her zu beweisen, daß Gott überall vorausgesetzt werden muß. Es muß vielmehr irgendein empirischer Ansatz da sein. Aber kein sinnesempirischer,

sondern ein vernunft- oder geistempirischer. Und da gibt es nun eben das, was ich den Horizont der Vernunft nannte. Die Vernunft entfaltet sich selbst in ihrem Fragen, in der Dynamik des immer-weiter-Fragens auf ein Ziel hin, das das ganze Verlangen des Geistes nach Selbstverwirklichung endgültig erfüllt. Die Vernunft verlangt als Vernunft, kraft ihrer Geist-Natur, spontan zurück nach dem Woher und greift vor nach dem Wozu, sie fragt auch im transzendentalen Horizont nach dem Sein. Von dieser Erfahrungsbasis geht Cusanus aus. Wenn ich irgendein Ding nicht bloß mit den Augen anlotze, wie es ein Tier tut, sondern es als ein Seiendes erkenne, ja schon wenn ich nach seinem Sein frage, habe ich es damit schon unendlich überstiegen! Dann frage ich ja schon im Horizont eines Seins, das für alles Seiende gilt; und wenn ich auch noch nach dem Grund des Seienden frage, bin ich damit auch schon wie von ferne positiv offen für das Absolute. Denn diese verschiedenen Aspekte, in denen wir fragen – nach der Ursache und dem Ziel, nach der Wahrheit und der Gutheit –, sie koinzidieren ja doch auf etwas hin oder in etwas, in dem sie nicht voneinander verschieden sind. Auf dieselbe Urwirklichkeit geht das Natur-Verlangen und Streben nach einer Selbstverwirklichung, die sich nur in dieser erfüllen kann. Das ist die empirische Basis, die Cusanus leider zu Anfang, in *De docta ignorantia*, noch nicht reflektiert hat, aber dann doch zunehmend zu reflektieren begann. Das zeigt das folgende Schrifttum. Wir müssen ihn da also sozusagen von rückwärts lesen, auf das hin, was zu Anfang noch ungesagt impliziert war. Doch ich zeigte auch, wie prinzipiell der Begriff der Voraussetzung schon in *De docta ignorantia* auf alle Wissensgebiete angewandt ist.

WYLLER: Ich habe zur selben Fragestellung einige Kommentare. Durch das Referat von Herrn Haubst ist die Auffassung von Cusanus, daß man schon durch das Fragen nach Gott Gott voraussetzt, klar herausgestellt worden (besonders in *De sapientia* II). Ich sehe hierin etwas spezifisch Christliches. Platon z. B. hätte vielleicht dasselbe vom Guten und Schönen sagen können, aber nicht von Gott. Ich möchte auch denjenigen, die von Hegel oder vom spekulativen Denken zu Cusanus kommen, folgendes sagen: Man muß eine Voraussetzung bei Cusanus anerkennen, ohne die man seinen absoluten Standpunkt verfehlt: den christlichen Glauben. Es wurde gestern durch ein sinnvolles Versprechen sehr schön ein Trennstrich gesetzt zwischen Christ-sein und Theologe-sein. Jeder Theologe sei zwar ein Christ, aber nicht jeder Christ notwendigerweise ein Theologe; er könnte zugleich Schuhmacher oder Philosoph sein. *Vom lutherischen Gesichtspunkt her* – und wenn man Kant und Husserl und alle anderen mit ins Spiel bringt, warum dann nicht auch Luther? – ist der Glaube an das Absolute, der Glaube an Gott ohne jeden Glaubensinhalt. Ich glaube nicht, daß Gott so und so ist, ja ich glaube sogar nicht, daß Gott existiert. Ich *glaube* an Gott, Schluß. Dank dieses reinen Glaubens *weiß* ich aber, daß Gott existiert, und dies Wissen läßt sich, wie ein jegliches Wissen, philosophisch ergründen und durchleuchten. Und das ist's, was Cusanus versucht. Er versucht als denkender Gläubiger, seinen Glauben an Gott mit

seinem Wissen von der Existenz Gottes zu verbinden. Wie er dies tut, kommt eben in den von Herrn Haubst referierten cusanischen Worten zum Ausdruck. Nämlich, wenn ich sinnvoll frage, ob etwas ist oder was es ist, dann ist in meiner Frage Sein und Washeit vorausgesetzt. Wenn ich dann sinnvoll frage, ob Gott ist oder was Gott ist, dann wird Gottes Sein und Gottes Washeit vorausgesetzt. Um aber überhaupt sinnvoll danach fragen zu können, muß man irgendwie eine Idee oder einen sinnvollen Zugang zum Wort, zum Namen „Gott“ haben. Wenn man nicht immer noch etwas in sich hat, das den Fragenenden mit Gott verbindet, fragt man nicht mehr, und dies ist ja die fast katastrophale Lage heute. Heute ist die Frage, ob Gott existiere, für viele Menschen eine absolute Frage, weil der Name „Gott“ für sie überhaupt nicht mehr Sinn hat. Für Cusanus aber, wie für jeden christlich fundierten Denker, ist der Sinnkontakt mit Gott, sein kundschaftliches Verhältnis zu Gott schon da, und dann kann er als Philosoph und Theologe klar und klug schließen, daß, wenn er nach der Existenz Gottes *fragt*, er das Nachgefragte schon voraussetzt.

HAUBST: Ich möchte dazu erstens – zustimmend – sagen: Cusanus hat nie vom Religiösen, von seinem Glauben abstrahiert. Das ist eindeutig klar. Zweitens will er auch das Denken zu Gott hinführen. Das Wort *manuductio* bezeichnet diese Dynamik seines Denkens. Dazu braucht er einen natürlichen Denkansatz. Wo genau sich dabei Glauben, der religiöse Glaube, der aus der Offenbarung Gottes in Christus herkommt, beim Einzelnen mit der natürlichen Reflexion trifft, das ist sehr verschieden. Der einfache Mann, der ohne Probleme offen ist und in der religiösen Verkündigung den Sinn dessen erfüllt sieht, was er sucht, den rechtfertigt, sagt Cusanus, sozusagen die *sola fides*<sup>1</sup>. Doch Cusanus selbst stellt sich in dem Laien (*idiota*) dar, der eigenständig und urwüchsig philosophiert. So gesehen, will er also keineswegs „nur glauben“, sondern denkerisch, auf rationalen, vor allem aber auf die *ratio* übersteigenden intellektualen Wegen zum Glauben hinführen. Auch sein Weltbild baut er im Lichte des Glaubens auf.

DUPRE: Vielleicht darf ich nochmals auf *De venatione sapientiae* zurückkommen. Dieser Schrift entsprechend, darf man wohl sagen: Es gibt bei Cusanus viele Anfänge, aber in diesen Anfängen wird eben *der* Anfang entdeckt. Cusanus skizziert dort die zehn Felder, und ich glaube nicht, daß man diese Felder auf zehn beschränken müßte. Aber in jedem dieser Felder geht es um die neue Entdeckung des Absoluten, des absolut Vorausgesetzten. Aber genau hier möchte ich jetzt einhaken, und zwar bei der Frage nach dem Anfang, jetzt als Fundierung des Theologisierens, vielleicht im Unterschied zu dem Anfang als Fundierung der Philosophie. Sie haben sehr schön deutlich gemacht, daß es mit dem Dualismus keineswegs klappt und daß auch nicht vom Fideismus die Rede sein kann. Wie aber müssen wir die Spannungen zwischen Philosophie und Theologie begreifen? Was mich wundert, ist der Versuch, das *desiderium*

---

<sup>1</sup> *De pace* 16 (h VII, N. 58, Z. 1); vgl. *De mente* 1 (h V, S. 46, Z. 4).

als Anfang der Theologie (im Unterschied zur Philosophie) zu begreifen. Ich weiß nicht, ob wir es nicht auch als Anfang der Philosophie begreifen müssen. Vielleicht sind wir da vollkommen einer Meinung, aber gerade hier liegt auch das Problem. Um dieser Schwierigkeit aus dem Weg zu gehen, könnte man zunächst einmal den Begriff des *posse credere* in die Diskussion einführen. In den *Excitationes* spricht Cusanus davon, daß dieses Glauben-Können das größte Vermögen unserer Seele sei: *posse igitur credere est maxima animae nostrae virtus*<sup>2</sup>. Wir könnten dieses *posse credere* als Ausgangspunkt für die Theologie begreifen. Allerdings müssen wir dann gleich fragen: Gilt es allein für den christlichen Glauben, oder ist es auch universal? Wie mir scheint, geht es Cusanus um den Menschen überhaupt. Damit stehen wir jedoch wieder dort, wo wir zuvor schon waren. Das *desiderium* zeigt sich in dem, was die intellektuelle Seele verlangt. Es ist der Wille oder die Liebe zur Wahrheit, die im Glauben-Können erste Gestalt gewonnen hat. Cusanus beschreibt denn auch das *posse credere* als *donum maximum*. Er bleibt allerdings hier nicht stehen. Die Entfaltung des *posse credere* vollzieht sich vielmehr zusammen mit der des *desiderium* in der Entfaltung des Wortes. Wir werden darauf verwiesen, daß es kein Begreifen gibt, ohne daß wir das Wort haben. Aber welches Wort haben wir eigentlich? Cusanus unterscheidet z. B. das Wort in der Natur, im Gesetz, im Evangelium. Jetzt könnte man positivistisch hingehen und sagen, die Philosophie befaßt sich mit dem Wort in der Natur, die alttestamentliche Theologie mit dem Wort des Gesetzes, und die neutestamentliche mit dem Wort im Evangelium. Vielleicht könnte man noch hinzufügen, daß sich die nichtchristlichen Theologien mit dem Wort in anderen Traditionen befassen. Was uns damit allerdings nicht gesagt wurde, ist, wie diese Worte zusammengehören. Offenbar geht es Cusanus um ein und dasselbe Wort, und das wird auch, meine ich, sehr deutlich, wenn er davon spricht, daß die Bewegung, die Entfaltung, der Sinn meiner eigenen Menschlichkeit darin besteht, daß ich im Menschen, der meine Humanität repräsentiert, Gott finde<sup>3</sup>. Damit wird in einem universalen Sinn der Mensch als das Ziel seines Strebens angesetzt. Das entspricht auch dem, was in *De coniecturis*<sup>4</sup> gesagt wird. Aber dann heißt es, daß ich in mir, das haben Sie auch zitiert, jenen Menschen finde, der so Mensch ist, daß er auch Gott ist. An diesem Punkt kommt der Übergang in das Problem der Christologie. Wie ist dieser Übergang zu erklären? Wie verhält sich das mit der Problematik des (einen) Wortes? Wie steht diese in der Korrelation von *desiderium* und *posse credere* und in der Unterscheidung von Philosophie und Theologie? Das ist meine Frage.

HAUBST: Ich will zuerst die leichteste Frage aufgreifen. Das *desiderium naturale* ist selbstverständlich zunächst einmal die Triebfeder des Philosophierens.

<sup>2</sup> Nähere Angaben in den *Excitationes* IX (p II, fol. 167<sup>v</sup>, Z. 7).

<sup>3</sup> EBD. IV (fol. 69<sup>v</sup>, Z. 14f.).

<sup>4</sup> *De con.* II, 14.

Aber Cusanus analysiert dieses weiter und läßt es nicht im philosophisch Erfassbaren zur Ruhe kommen, sondern darüber hinausgehen, und zwar letztlich auf eine personale Begegnung mit Gott hin. Auch kann in seinem Sinn noch philosophisch sein, daß man nach Gott als der Ursache von allem verlangt. Er treibt seine transzendente Reflexion aber noch weiter. Das Verlangen geht ja auch auf Christus hin. Vor allem, wenn Sünde und Erlösungsbedürftigkeit mit hinzukommen, geht es noch eindeutiger auf Christus hin. Das *posse credere = maxima virtus* entspricht ja dem, was ich sagte, daß ratio und intellectus sich in der fides vollenden. Das Verhältnis zwischen fides und ratio ist einmal so – in *De docta ignorantia* I,12 ist das sehr deutlich gesagt –: wo lebendiger Glaube ist, da will dieser sich im Verstehen entfalten. Intellectus est explicatio fidei. Aber bei der Gesamtentfaltung der menschlichen Kräfte soll der Glaube auch das Denken leiten und so den ganzen Menschen auf sein Ziel, auf den Urgrund und das Ziel schlechthin, hinlenken. Nachdem im Glauben eine Entscheidung, ein Ja gesagt ist, sei es auf Grund von Offenbarung, oder auch von natürlichem Denken. Den Glauben spricht Nikolaus ja jedem Menschen irgendwie zu. Ohne Glauben gäbe es keinen Bauern, der das Korn auf das Feld streute, sagt er zum Beispiel; ähnlich im Hinblick auf die menschliche Technik<sup>5</sup>. Diese Voraussetzung des Glaubens gilt im Natürlichen wie im Übernatürlichen sowie im Praktischen und im Theoretischen. Jede Wahrheit muß irgendwie erfaßt und bejaht werden; doch nicht alles läßt sich deduzieren. Die ratio hat ihre Grenzen; sie selbst bedarf der Einsicht (intellectus) oder des Schauens (visio) als der Wurzel; sie wird auch überstiegen vom Schauen als höherem Erkennen. Das Schauen des irdischen Menschen aber, das immer im aenigma, im Symbolischen bleibt, noch keine unmittelbare Wahrheits- oder Wirklichkeitsschau ist, dieses Schauen wird geleitet durch die Indizien, durch die Wegweisung der Schrift. Und in all dem spricht der göttliche Logos, das göttliche Wort, sowie der inspirierende Geist Gottes. So manifestiert sich Gott in der Schöpfung, jedoch nur ängmatisch. Er äußert sich auch im Wort wegweisend, aber ohne schon auf dem Wege die unmittelbare Schau zu ermöglichen.

DUPRE: Ich habe noch eine Frage. Der gemeinsame Ursprung von Philosophie und Theologie ist jetzt da; aber welche Kriterien können wir nennen, nach denen ich sagen kann: bis hierher geht die Philosophie und dort fängt die Theologie an?

HAUBST: Je nach dem Denken des Einzelnen, sagte ich schon, gibt es hier eine dynamische Spannweite. Der eine setzt früher mit dem Glauben ein, der andere später. Das ist individuell ziemlich stark verschieden. Es gibt jedoch mancherlei Wahrheiten, die mit dem natürlichen Verstande in sich unerreichbar sind. Die klassischen Beispiele, die Cusanus wie Thomas dafür nennen, sind erstens *die Trinität* in Gott, die Differenzierung der drei Personen in Gott;

---

<sup>1</sup> Predigt 32 (demnächst *Sermo XLI*), N. 13.

diese können wir von uns aus nicht erkennen; von der Natur oder uns selbst her gelangen wir nämlich nur bis zu drei Attributen oder drei Aspekten Gottes. Auch die Tatsache der *Inkarnation* können wir nicht apodiktisch erkennen, obschon der Mensch nach sowas verlangen kann, daß Gott sich uns zeige. Dieses Verlangen betrachtet Cusanus noch als natürlich. Obschon er andererseits nie eine puritanische Trennung von Natur und Übernatur vornimmt. In diesem Verlangen äußert sich ja auch schon das Hinerschaffensein und ein entsprechendes, wie man heute sagt, übernatürliches Exstential des Menschen. Doch die Erfüllung erreicht der Mensch nicht aus sich.

HIRSCHBERGER: Darf ich noch einmal zurückkommen auf die Philosophie des Fragens. Wenn man sagt, daß die Philosophie des Cusanus einen *absoluten Standpunkt* einnehme und von einem absoluten Standpunkt ausgehe, so ist ein solcher Satz äquivok. Denn der Standpunkt kann das Prinzip des Ausgehens und insofern ein objektiver sein, und er kann ein subjektiver sein. Wenn es ein *subjektiver* Standpunkt ist, ist er vielleicht willkürlich, vielleicht unreflektiert, und das wäre nach allem philosophischen Denken ein schlechter Standpunkt. Wenn der Standpunkt ein Resultat ist, das erst am Ende herauskommt als das, was – in der Sache – immer schon vorausgesetzt wurde, dann ist es ein *objektiver*. Das ist dann kein schlechter Standpunkt. Ob er gut oder schlecht ist, hängt ab von dem Prozeß, der zu diesem Standpunkt, zu dieser letzten Voraussetzung geführt hat. Cusanus operiert, wenn wir praktisch denken, zweifellos so und sooft, wie auch Anselm, von einem subjektiven Standpunkt aus, nämlich vom Standpunkt des Glaubens. Da geht er einen kürzeren Weg. Da könnte man sagen: seine Philosophie ist theologisch subventioniert, wie Karl Barth das von Anselm behauptet hat<sup>6</sup>. Ich möchte es nicht einmal bei Anselm ganz unterschreiben. Auch dort ist es komplizierter. Jedenfalls ist es bei Cusanus nicht so, daß er immer nur von seinem theologischen oder christlichen Glauben her operiert. Er tut es so und sooft, aber er tut es nicht immer. Und dort, wo er ganz er selbst ist, dort fängt er objektiv an und setzt nichts voraus.

Darf ich das Problem erläutern anhand einer anderen Philosophie, von der man auch sagen könnte, sie philosophiere von einem absoluten Standpunkt aus. Das ist die *Philosophie Platon's*. Man kann ohne weiteres behaupten, Platon philosophiere von seinen Ideen aus. Wie war es in Wirklichkeit? Wenn wir seine Schriften durchgehen vom Anfang bis zum Schluß, dann ist von den Ideen in den ersten Schriften überhaupt nicht die Rede. Sie tauchen erst allmählich auf, noch schwach im *Charmides* und endgültig erst im *Phaidon*. Vorher orientiert er sich anders in der Welt, allgemein philosophisch, zum Teil mit sophistischen Mitteln, weil er mit diesen Leuten eben sprechen muß. Bis er plötzlich in der *Zeit* des *Phaidon* dazu kommt, zu sagen: Wenn wir Sinnesempfindungen haben, dann denken wir damit zugleich noch etwas anderes

---

<sup>6</sup> K. BARTH, *Fides quaerens intellectum*, München 2<sup>o</sup>1958, S. 59.

mit: ἄλλο τι ἐννοοῦμεν<sup>7</sup>, ein anderes, das nicht mehr etwas Sinnliches ist. Und jetzt fährt er fort: Wenn wir vom gerechten Menschen reden, denken wir immer die Gerechtigkeit mit, wenn wir vom guten Menschen reden, denken wir die Gutheit mit. Die guten Menschen im einzelnen *sehe* ich, die Gutheit *denke* ich. Von diesem Gedanken aus operiere ich, wenn ich den einzelnen Menschen gut heiße. Und dann wird er allgemeiner und bringt das Beispiel mit den zwei Hölzern, das Herr Kremer gestern schon erwähnt hat: Wenn wir feststellen, daß sie gleich sind, dann brauchen wir schon den Begriff der Gleichheit. Und diesen Begriff der Gleichheit setzen wir voraus; aber nicht subjektiv, nicht willkürlich, nicht aus einem bloßen Interesse, sondern aus Notwendigkeit. Dann das berühmte Beispiel mit der Geraden und das andere mit dem Kreis. Da operieren wir immer von einer höheren Basis aus. Und jetzt erst bildet Platon seine Ideenlehre voll aus, und erst in den späteren Dialogen kommt er dazu, auseinanderzusetzen, was die Stammbegriffe des Geistes sind: das Eine, das Viele, das Selbige, das Identische, und das Andere. Auch die Bewegung nennt er übrigens dort. Und das sind fortan absolute Voraussetzungen für ihn. Absolut in einem objektiven Sinn. In der Dialektik seiner Spätphilosophie entwickelt Platon ein großes Begriffsnetz; es führt aufwärts von paradeigma zu paradeigma, von Genus zu Genus, immer höher hinauf. Das höhere Genus wird inhaltlich immer leerer, aber umfangreicher von Stufe zu Stufe. Es sind alles Voraussetzungen: die Gerechtigkeit, die Gutheit, die Geradheit, die Selbigkeit, und sie sind fundiert von einer immer wieder höheren Voraussetzung, wie das Porphyrios in seiner arbor Porphyriana gar nicht einmal schlecht referiert hat. Jedenfalls kommt Platon dann zu einer Voraussetzung, die die Voraussetzung aller Voraussetzungen ist, zu dem ἀνυπόθετον, was Herr Colomer heute schon sehr schön erläutern hat. Die Hypothesen ruhen also in einem ἀνυπόθετον, das keine Voraussetzung mehr hat, das sich schlechthin über alles erstreckt, und das ich immer denken muß, wenn ich frage. Jetzt kann Platon sagen: Was in der Frage herauskommt, habe ich eigentlich schon mitgedacht; aber nicht als einen subjektiven, schlechten Standpunkt, sondern als einen objektiven. Nur laufen wir Gefahr, diese Sache oft unter den Tisch fallen zu lassen. Ich bin überzeugt, daß für Cusanus wie für den späten Platon Gott das absolute Anhypotheton ist.

Doch wir sind in die christliche Schule gegangen und haben dort beten gelernt. Von dort her spielt immer noch ein Gottesbegriff herein, der etwas anthropomorph ist. Er ist in christlichen Gebeten, Gesängen, Psalmen und Hymnen usw. eingebettet. Und dort, glaubt man dann, sei die Frömmigkeit zu Hause, weil das der Gott ist, den wir in der Schule kennengelernt und zu dem wir in der Kirche gebetet haben. Und man fürchtet sogar, gegen diese Frömmigkeit zu verstoßen, und weiß nicht, daß man einen Gottesbegriff haben kann, der ein absolutes Selbstgenügsames ist. Damit werde ich nicht unfrohm. Es gibt eben

<sup>7</sup> *Phaidon*, 75 B. Vgl. J. HIRSCHBERGER, *Geschichte der Philosophie* Bd. I, Freiburg/Br. 1974, S. 92.

verschiedene Weisen, Gott zu danken. Cusanus hat auch die Freiheit, einmal von der Bibel her zu glauben, dann von der Theologie her zu operieren, und dann zu philosophieren. Weil er ein Priestergewand trägt und ein Kardinal ist, ist seine Philosophie deshalb nicht am Ende. Wenn er ein Marxist wäre, wäre er möglicherweise heute nicht anfechtbar. Aber wenn er Christ ist, kann er anfechtbar sein. Das sind allerdings „Standpunkte“. – Ich meine also, wir sollten bedenken, daß das, was ein „absoluter Standpunkt“ bei Cusanus ist, einen objektiven Sinn haben kann und einen subjektiven. Der erste, glaube ich, ist annehmbar, der zweite hie und da, je nachdem.

ORTH: Zwei Fragen möchte ich stellen. Die erste ist eine Informationsfrage; sie betrifft Ihre Feststellung, daß Cusanus den Glauben als etwas charakterisiere, das gar nicht zu vermeiden sei. Der Bauer könne z. B. gar nicht arbeiten, wenn er nicht glaube. Wie ist das gemeint? Ist das in dem Sinne zu verstehen, daß bestimmte Inhalte einer positiven Offenbarungsreligion geglaubt werden müssen? Oder soll damit gesagt werden, daß zu jeder noch so elementaren Tätigkeit und Lebensweise so etwas wie ein natürlicher Seinsglaube gehört? Dieser Seinsglaube würde besagen, daß ich meine Existenz überhaupt einmal auf mich nehme und gleichsam funktioniere, ohne eigentlich zu wissen, rational zu wissen, wer ich letztlich bin und wo ich mich im ganzen befinde. Wenn dies Zweite von Cusanus als Glaube bezeichnet würde, wäre das ein sehr interessanter Gedanke hinsichtlich einer Vergleichbarkeit mit neueren philosophischen Ansichten. Es findet sich nämlich ein so charakterisierter Seinsglaube z. B. auch unter dem Titel Lebenswelt bei *Husserl*<sup>8</sup>. Wenn dem so wäre, müßte allerdings wieder unterschieden werden zwischen dem natürlichen Seinsglauben und dem Glauben im Sinne einer positiven Offenbarungsreligion; weiterhin wäre zu untersuchen, ob und in wieweit diese beiden Gestalten des Glaubens aufeinander beziehbar sind. Für uns erscheint es zunächst so, als müsse der Unterschied besonders betont werden; denn einem heutigen Menschen ist der natürliche lebensweltliche Seinsglaube sicherlich eher annehmbar als der positive Offenbarungsglaube.

Das führt mich zu meiner zweiten Frage, zu dem Verhältnis von Theologie und Philosophie. Sie haben versucht, die Grenzen und den Unterschied beider geistiger Bemühungen zu zeigen, damit sie nicht verwischt werden. Ich möchte aber auch darauf hinweisen, daß man nicht nur bei Cusanus, sondern eigentlich grundsätzlich unterscheiden muß zwischen der Theologie und der Philosophie auf der einen Seite und dem Anspruch einer positiven Offenbarungsreligion auf der anderen Seite. Demgegenüber ist der Unterschied zwischen Theologie und Philosophie nur ein immanenter, gleichsam ein innenpolitischer: die Theologie unterscheidet sich von der Philosophie dadurch, daß sie eine zusätz-

---

<sup>8</sup> E. HUSSERL, *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie* (1935): Gesammelte Werke, Husserliana Bd. 4, Den Haag 1954, bes. S. 105 – 193; vgl. auch E. HUSSERL, *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie*, Bd. I (1913): Husserliana Bd. 3, S. 57 – 68.

liche Information hat, nämlich eben ein positives Offenbarungsfaktum, das sie in ihre Argumentationen einschließen und dem sie gerecht werden muß. Das gilt doch wohl auch für Cusanus; er ist Christ, d. h. er glaubt an das Evangelium; dies tut er nicht als Philosoph und nicht als Theologe, sondern er tut es als Mensch, der in der Gnade steht, zu glauben. Da nun dieses Evangelium als Glaube seinerseits einen universellen Anspruch stellt, ist der Philosoph und Theologe gezwungen, diesen Anspruch in seine Philosophie und seine Theologie mit einzubringen, sonst wäre seine Philosophie ungenau. Die Theologie nimmt einen solchen positiven Glaubensanspruch aus ihrer speziellen Aufgabenstellung positiv in ihre rationalen Überlegungen auf. Die Philosophie kann sie zunächst nur als unentschiedenes Datum aufnehmen. Eine interessante Frage ist die, ob eine Philosophie, die eine solche positive Glaubensinformation, also eine Botschaft nicht beansprucht, gleichwohl aus sich heraus in der Lage ist, sozusagen die ökologische Nische in ihrem System für eine solche Botschaft argumentativ freizulegen. Es gibt ja in der Tat Philosophen, die an ganz bestimmten Stellen ihrer rationalen Gedankenentwicklung dazu kommen zu sagen: Hier müßte ich noch eine andere Information haben, hier ist Platz für einen anderen Informationstyp, den ich aber als Philosoph und unter den Bedingungen der Philosophie nicht erzwingen kann, und auch als Mensch vermag ich ihn nicht zu erzwingen. Der Unterschied zwischen Theologie, die nicht nur Glaubenstatsachen beschreiben will, sondern sie ernst nimmt, und Philosophie erscheint mir also als ein immanenter. Es ist derselbe Unterschied, den es zwischen Philosophien gibt und der sich als rationaler Streit um Auffassungen darstellt. Es gibt nur eine kleine Differenz, die allerdings gewichtig ist, das ist die Tatsache, daß der *Theologe* eine bestimmte Botschaft gleichsam zusätzlich hat, sie positiv aufnimmt und in sein geistiges System einarbeitet, während der *Philosoph* für eine solche Botschaft allenfalls formell eine Lücke einplant, ohne diese Botschaft positiv würdigen zu können und würdigen zu dürfen, soll nicht diese Botschaft überflüssig gemacht werden.

HAUBST: Der Unterscheidung zwischen Offenbarungsglauben und „Seinsglauben“, die Sie im Rahmen der ersten Frage entwickelten, kann ich uneingeschränkt zustimmen. Denn der weitgespannte Wortgebrauch und die Verschiedenheit all dessen, was Cusanus alles Glauben (*fides* oder *fiducia*) nennt, zwingt dazu. Das natürliche Urvertrauen der Vernunft auf ihre Erkenntnisfähigkeit hat ja auch schon Aristoteles *πίστις* genannt; und mit ihm sprechen auch mittelalterliche Scholastiker von der *fides principiorum*, die am Anfang jeder philosophischen Wahrheitserkenntnis stehen müsse. Cusanus betont dann aber stärker, als Sie es getan haben, die Neuheit des Glaubens, der durch Christus erschlossen wird und zu dem wir nur durch ihn als den *Magister veritatis* kommen können. Das ist nicht nur ein kleiner Unterschied. Schon der Unterschied zwischen Philosophen ist ja oft sehr kontradiktorisch und himmelweit. Es gibt freilich auch Philosophien, die relativ nahe an das heranreichen, was der Glaube sagt, und die demgemäß auch mit ihm in Einklang zu bringen sind, aber auch andere, die dem schnurstracks widersprechen.

ORTH: Zu nahe darf aber doch die weltliche Philosophie an solchen positiven Glauben nicht herankommen. Denn wenn sie das täte, würde sie ja die Offenbarungstat überflüssig machen und das theologische Konzept zerstören. Eine Philosophie, die den Gehalt einer positiven Offenbarungsreligion zu bieten wüßte, wäre in diesem Punkte keine Philosophie mehr und würde den historisch bekannten göttlichen Eingriff in die Menschheitsgeschichte, wie das Christentum ihn als positive Offenbarungsreligion beansprucht, überflüssig machen.

HAUBST: Ja, gewiß. Die Philosophie wird aber auch, wenn sie kritisch bleibt, irgendwo in Fragen oder Vermutungen oder Postulaten steckenbleiben und nicht weiterkommen. Heutzutage, meine ich, ist diese Gefahr aber weniger akut, daß die Philosophen den Glauben stürmen und dabei philosophisch umdeuten, wie das ja wohl Hegel getan hat<sup>9</sup>.

HINSKE: Ich möchte noch einmal auf den Begriff des *absoluten Standpunktes* zurückkommen. Herr Hirschberger hat eine, wie ich meine, sehr subtile Unterscheidung der verschiedenen Bedeutungen gegeben, die die Rede vom absoluten Standpunkt haben kann. Ich bitte aber um Verzeihung, wenn ich sage, daß seine Unterscheidung völlig unhistorisch ist. Historisch gesehen ist dieser Begriff ja, soweit ich sehe, gegen Ende des 18. Jahrhunderts entstanden, und zwar auf eine ganz unauffällige und scheinbar ganz harmlose Weise. Jacob Sigismund Beck hat dem dritten Band seines Kant-Auszugs die Überschrift gegeben: *Einzig-möglicher Standpunct, aus welchem die kritische Philosophie beurtheilt werden muß*<sup>10</sup>, und in eben diesem Zusammenhang erscheint bei ihm die Formulierung „transzendentaler Standpunkt“. Hinter dieser Formulierung steht die These, man verstehe gar nicht, was die *Kritik der reinen Vernunft* will, wenn man nicht zuvor jenen *transzendentalen* Standpunkt eingenommen habe<sup>11</sup>. Aus dieser Rede wird dann im Übergang vom 18. zum 19. Jahrhundert die Rede vom *absoluten* Standpunkt, der Begriff *transzendentaler* Standpunkt

---

<sup>9</sup> Bedenklicher sind im derzeitigen Pluralismus die Theologien, die sich so sehr auf fremde Ideologien einlassen, daß sie darüber vergessen, was des Glaubens ist.

<sup>10</sup> JACOB SIGISMUND BECK, *Erläuternder Auszug aus den kritischen Schriften des Herrn Prof. Kant*, Bd. III: *Einzig-möglicher Standpunct, aus welchem die kritische Philosophie beurtheilt werden muß*, Riga 1796 (Nachdruck Brüssel 1968).

<sup>11</sup> Vgl. EBD. Vorrede (unpag.), S. 9: „Diese Beurtheilung sucht eigentlich zu zeigen, daß uns die ganze kritische Philosophie in allen ihren Behauptungen vollkommen aufgeschlossen ist, wenn wir uns jenes transcendentalen Standpuncts vollkommen bemächtigt haben.“ S. 14: „So lange wir aber dieses Standpuncts uns nicht gänzlich bemächtigt haben, so wird es nicht fehlen, daß auch die kritische Philosophie in allen ihren Behauptungen uns unverständlich bleiben wird. Ohne auf diesem Punkte uns zu befinden, können wir wohl an ihre Sprache uns gewöhnen, aber ein Schleyer wird unser Auge decken, so daß, ob wir gleich im Lichte wandeln, wir doch die Gegenstände nicht sehen werden, die uns umgeben.“

wird also durch den Begriff *absoluter* Standpunkt ersetzt<sup>12</sup>. Eben dadurch aber verbindet sich mit ihm – unerachtet aller inhaltlichen Differenzierungen bei den einzelnen Autoren – eine ganz präzise historische Bedeutung, nämlich die, daß ich überhaupt nicht philosophieren könne, wenn ich mich nicht zunächst einmal auf jenen Standpunkt des Absoluten erhoben habe. So etwa verwendet auch Hegel den Begriff, und nur damit Sie die ganze Tragweite dessen sehen, um das es hier geht, möchte ich noch eine weitere historische Anmerkung hinzufügen: Die Rede vom *richtigen* und *falschen* Bewußtsein stammt gleichfalls aus eben dieser Tradition. Sie verstehen die Gesellschaft überhaupt nicht, wenn Sie nicht das richtige Bewußtsein haben. Das ist die marxistische Weiterentwicklung oder Variante jener transzendentalphilosophisch-idealistischen Rede vom absoluten Standpunkt.

In einer solchen Bedeutung, meine ich (wenn wir uns nicht gänzlich mißverstanden haben), hat auch Herr Stallmach den Begriff gebraucht: Die Philosophie muß sich zunächst einmal auf den Standpunkt des Absoluten stellen, um überhaupt philosophieren zu können. Dies der Ansatz von Cusanus. Ich meine, man muß diese ganz konkrete historische Bedeutung und den Anspruch, der sich mit ihr verbindet, festhalten, damit die Frage nicht verwischt wird. Nehmen Sie als Beispiel die Hegel-Interpretation. Das Interesse an den Jugendschriften resultiert ja nicht zuletzt aus der Frage, wie Hegel auf die verrückte Idee komme, vom absoluten Standpunkt aus philosophieren zu wollen, auf diese doch wirklich den Blick verrückende Idee. Und genau das ist doch auch die Frage, die uns hier eigentlich so beunruhigt. Nun habe ich den Eindruck, Herr Colomer hat dieses Problem genau gesehen und versucht, philosophisch zu rechtfertigen, wie Cusanus vom absoluten Standpunkt her philosophieren könne. Damit konkurriert die Erklärung z. B. von Herrn Wyller, wenn er sagt: nein, das hat keine *philosophischen* Gründe, keine Gründe, die man etwa durch die Analyse der Struktur der Frage gewinnen könnte, sondern es hat ausschließlich *biographische* Gründe, Cusanus war Christ. Dem würde ich nicht zustimmen, und zwar zunächst einmal aus rein historischen Gründen.

Ich könnte dann bei vielen mittelalterlichen Autoren gar nicht mehr verstehen, warum sie immer wieder auf diese bohrende Frage *de Deo* zurückkommen, auf diese ständigen Versuche der Selbstvergewisserung. Sicher, Thomas von

---

<sup>12</sup> Vgl. z. B. die Rezension der Erlanger Litteratur-Zeitung zu JOHANN GOTTLIEB BUHLE, *Entwurf der Transcendental-Philosophie* (Göttingen 1798), Bd. I, Nr. 8 (11. Januar 1799): Buhle „gehört zu der grossen Menge unsrer philosophischen Schriftsteller, welche sich aus der Lecture der *Kantischen* Schriften überzeugt haben, dass der *hypothetische* und *transcendente* Standpunkt der meisten, älteren und neueren, Philosophen schlecht gewählt sey und dass der von diesem aus die Philosophie nie zu einer wahren Wissenschaft erhoben werden könne. Er glaubt mit Kant, dass der Standpunkt des Philosophen ein *absoluter* und *transcendentaler* seyn müsse“ (wiederabgedruckt bei: N. HINSKE, *Kants Weg zur Transzendentalphilosophie*, Stuttgart – Berlin – Köln – Mainz 1970, S. 137).

Aquin oder Nikolaus von Kues waren Christen, aber ich kann mir nicht vorstellen, daß sich nicht auch der Christ die Frage stellt: Kannst du denn vor deiner Vernunft rechtfertigen, daß du Christ bist, daß du dein Leben auf Gott hin entwirfst usw.? Insofern meine ich, daß die biographische oder historische oder aus dem kulturellen Selbstverständnis ärgumentierende Erklärung dem Ernst der Frage nicht gerecht wird.

Aber ich will zum Schluß auch noch in aller Kürze die Gegenposition formulieren, die sich ja gleichfalls historisch festmachen läßt, etwa bei einem Mann, den ich bei all seinen Kanten und Schroffheiten und Ungerechtigkeiten und Platiitüden dennoch in mein Herz geschlossen habe, dem Berliner Buchhändler Friedrich Nicolai. Ich weiß, er war eine penetrante Natur, aber in einer irgendwo auch wieder liebenswerten Weise penetrant, denn er hat gegenüber den Vertretern des Idealismus immer wieder betont: das ist eine schlechte Philosophie, die vom *absoluten Standpunkt* aus philosophiert. Entweder gibt es so etwas wie die *allgemeine Menschenvernunft*, an der wir alle teilhaben und von der aus wir alle philosophieren, oder es gibt sie nicht, dann können wir gar nicht mehr philosophieren, dann können wir uns nur noch gegenseitig totschiagen. Die einen haben dann das *richtige Bewußtsein* und die anderen haben es nicht.

Also, Herr Hirschberger, verzeihen Sie mir, wenn ich so auf der historischen Bedeutung, die der Begriff absoluter Standpunkt nun einmal gewonnen hat, insistiere; aber ich meine, es ist vielleicht eines der wichtigsten Resultate dieses ganzen Symposions, daß deutlich geworden ist, daß da ein Punkt ist, wo die Cusanus-Interpretation mit allem Ernst weiterzugehen hat. Eben diesen Punkt möchte ich nicht verwischen lassen. Muß ich mich erst auf den absoluten Standpunkt stellen, um philosophieren zu können, oder muß ich zunächst einmal bei meiner Endlichkeit anfangen, bei der allgemeinen *Menschenvernunft*, um vielleicht am Ende auf den absoluten Standpunkt zu gelangen? Das ist, glaube ich, die zentrale Frage, die wir mitnehmen sollten.

HIRSCHBERGER: Herr Hinske, es ist sehr schön, daß Sie auf diesen Sinn vom absoluten Standpunkt hingewiesen haben. Diesen absoluten Standpunkt gibt es aber nicht nur im 19. Jahrhundert, sondern den gab es auch schon im 14. Jahrhundert, wenn er dort auch noch nicht absoluter Standpunkt geheißen hat. Auch philosophierten manche schon wie Ihr Buchhändler von Berlin, indem sie sagten: Wir wollen so denken, daß jeder denkende Mensch mitdenken kann, daß keine Voraussetzungen mit eingehen. Wir wollen mit der absolut-menschlichen Vernunft arbeiten. Mit der allein. Jetzt bedauere ich, daß Herr Fritz Hoffmann nicht dagewesen ist. Denn er hat in seinem Holcot-Buch eine Menge von Beispielen dafür gebracht, wie diese sogenannten „*Nominalisten*“ gesagt haben: Wir schalten ab mit allen christlichen Voraussetzungen, auch theologischen Voraussetzungen, möglicherweise sogar mit den „gegenständlichen“ Voraussetzungen, und arbeiten nur mit reinen logischen Sätzen, mit dem inneren Sinn, mit der Möglichkeit des *componere et dividere*, und so wollen wir vorgehen. Ich bin gestern, während Hoffmanns Vortrag verlesen

wurde, auf die Vermutung gekommen, daß Cusanus nicht nur vom Platonismus her operiert, sondern tatsächlich auch von diesen Nominalisten einige Anregungen bekommen hat und zur rechten Zeit in seiner Philosophie in ihrem Sinn voraussetzungslos arbeiten wollte. Es ist nicht notwendig, daß der Christ sein existentielles Christentum immer in sein Philosophieren mit einbezieht. Ich tue es nicht, sondern ich versuche, so und sooft auf weite Strecken so zu denken, daß jeder mitdenken kann. Und das verstehe ich auch unter dem absoluten Standpunkt schon vor dem 19. Jahrhundert.

KREMER: Meine Damen und Herren, ich sehe, daß die Aufmerksamkeit nach wie vor groß ist, aber ich glaube, jetzt doch ein Zeichen setzen zu müssen, daß wir unser Symposion zu Ende bringen. Das Schlußwort wird gleich Herr de Gandillac sprechen. Ich möchte ihm nicht vorgreifen, aber ich darf doch wenigstens dem Auditorium für die ausgezeichnete Aufmerksamkeit und vor allem den Gesprächspartnern bei der Diskussion ein herzliches Wort des Dankes sagen.