

KRISE DES HUMANUM – ÜBERWINDUNG UND SCHEITERN

Eine Gegenüberstellung des Sinndenkens bei Nikolaus von Kues mit dem
neuzeitlichen Nihilismus

Von Fritz Hoffmann, Erfurt

„Terram tenebrosam et opertam mortis caligine . . .
ubi nullus ordo, sed sempiternus horror inhabitat.“
(Ijob 10, 21–22)

Das eigentliche Unterscheidungsmerkmal der neuzeitlichen Philosophie gegenüber der gesamten philosophischen Tradition dürfte im Erwachen der Sinnfrage bestehen. Zwar gab es im Laufe der Philosophiegeschichte immer den Skeptizismus, der in den verschiedensten Formen auftrat und in einzelnen davon den Sinn des menschlichen Lebens radikal verneinte. Jedoch hat sich erst in der Neuzeit, genauer gesagt in der Gegenwart, eine breite Strömung gebildet, die den Sinn des Seins in Frage stellt oder doch wenigstens von einer solchen Möglichkeit ausgeht. Die einzelnen Philosophen gehen dabei in recht unterschiedlicher Weise vor. Während jedoch bei Henry Bergson, Gabriel Marcel, Peter Wust, Paul Claudel noch die Frage nach dem *Sinn des Lebens* im Vordergrund steht¹, stoßen wir bei André Malraux und am konsequentesten bei Jean Paul Sartre auf die radikale Leugnung vom *Sinn des Seins* überhaupt. Diesem philosophischen Pessimismus und Nihilismus entspricht ein Lebensgefühl, das heute viele Menschen bedrückt, auch wenn ihnen in einer Art von offizieller Weltanschauung eine heile Welt und ein sinnvolles Leben angeboten oder als Zukunftsprognose aufgestellt werden. Dabei brauchen wir uns zum Zeugnis für die pessimistische Gestimmtheit keineswegs nur auf die Philosophen des nihilistischen Existentialismus zu berufen. Auch die anderen, die den Menschen auf einen Weg einladen, der über die Versuchung zur Verzweiflung hinaus zu einem glücklichen Ziel führt, an dem sich nun doch ein Sinn des Seins zeigt, sind wahrhaftig keine naiven Optimisten. Es dürfte verfehlt sein, in der heute so verbreiteten Neigung, das Menschenschicksal in seiner tragischen Verfallenheit zu bedenken, nur eine philosophische Laune zu sehen. Man

¹ Allerdings finden wir bei Peter Wust und Gabriel Marcel auch starke ontologische Ansätze. Bei Peter Wust liegt der Grund hierfür in einer bewußten Rückbindung seiner Philosophie an die von Antike und Scholastik herkommende Tradition. Gabriel Marcel benützt eher in einer umgekehrten Bewegung die aus der Reflexion des konkret Seienden entstehenden Fragen, um zu einer Lichtung des „Seinsgeheimnisses“ zu gelangen. Einer meiner Schüler bereitet eine Arbeit vor, in der die ontologische Zielsetzung im Existenzdenken Marcells untersucht werden soll.

sollte vielmehr bedenken, daß gerade darin die Berufung des Philosophen besteht, den Menschen im ‚Horizont‘ seiner Zeit anzusprechen und die oft verborgenen, aber darum um so wirksameren geistigen Mächte ins Licht des reflektierenden Bewußtseins zu bringen. Der Philosoph und der Dichter² sind dazu bestellt, dem fragenden Menschen zu antworten, wobei der Hauptteil der Antwort darin besteht, das Fragen bewußt zu machen.

I

Krise des Humanum in der Vergangenheit

Getrieben von den Fragen unserer Zeit stehen wir auch vor den Philosophen der Vergangenheit. Wir suchen bei ihnen nach einer Weisung für das, was uns heute bewegt. Der gesamte Zusammenhang, in dem sich die Philosophie auf ihrem Weg durch die Geschichte befindet, ermöglicht und rechtfertigt zugleich solches Suchen. Karl Jaspers hat in der Einleitung zu seinem Werk *Die großen Philosophen* von verschiedenen Seiten die Überzeitlichkeit und Zeitnähe der Philosophen angesprochen³.

„Ihr überzeitliches Wesen als Sprache der Wahrheit ist mehr als ihr historischer Zusammenhang. Ihr Eigentliches liegt in diesem Übergeschichtlichen . . . Daß große Philosophen überzeitlich sind, bedeutet: sie sind alle gleichsam Zeitgenossen . . . Durch die Bewegung in der Zeit geht das ewig gegenwärtige Wahrsein. Der historisch bestimmbare, ständig wechselnde Ort trägt in sich den gleichbleibenden ewigen Ort“⁴.

Die Philosophen vergangener Zeiten wollten bleibende Antwort geben; und nichts entspricht dem Sinn und Ziel ihres Lebens und Wirkens besser, als wenn sie von einem neuen Fragehorizont aus angesprochen werden.

Bei Nikolaus von Kues kommt noch hinzu, daß er als Denker an der Schwelle zweier Epochen Fragen erkannte und zum Bewußtsein brachte, die zwar zu seiner Zeit bereits die Menschen hintergründig beunruhigten, die aber in der Zukunft ihre Schärfe mehr und mehr enthüllen sollten. Dazu gehört die Sinnfrage. Diese stellt sich zumeist dann ein, wenn die menschliche Existenz in eine Krise gerät. Zur Zeit des Nikolaus von Kues entstand eine Situation der Krise in mehreren Lebensbereichen zugleich. Die Christenheit wurde durch das Papstschisma, durch neue, starke häretische Bewegungen (Hus, Wiclif) und schließlich durch die wachsende Macht des Türkenreiches schwer erschüttert. Dies blieb nicht ohne Auswirkungen auf das menschliche Existenzverständnis des gläubigen Christen.

² Besonders die französischen Philosophen des Existentialismus haben ihre Gedanken gern in den Gestalten ihrer Dramen veranschaulicht. Dabei darf das Drama nicht als Verständnishilfe angesehen werden; es entspricht als Darstellung des Konkreten dem Existenzdenken in idealer Weise.

³ K. JASPERS, *Die großen Philosophen*, München 1959.

⁴ EBD. S. 65; vgl. auch S. 93.

Im philosophischen und theologischen Denken stießen die großen Synthesen der hochmittelalterlichen Scholastik auf die Kritik der *moderni*, die daran gingen, die Aussagen jener großen Philosophen und Theologen analytisch-logisch und sprachtheoretisch zu überprüfen. Der Sinn der Welt und des Seins überhaupt war nicht mehr ohne weiteres am Werk des Schöpfers abzulesen, sondern bestenfalls für den Gläubigen in Gott verborgen. Der *homo viator* wird sich nun unerwartet der Ungesicherheit seines Erkennens und seiner Existenz bewußt. Diese Vorgänge sollten allerdings nicht nur in ihrer epochalen Bedeutung erwogen werden. So sehr dadurch eine neue Epoche ihr geistiges Gesicht erhielt, zugleich rückten damit wieder Mächte in das Licht, die eigentlich stets das menschliche Existieren begleiten und nie aufhören werden, das In-der-Welt-sein des Menschen zu belasten. Sie bedingen eine Erfahrung der Zerrissenheit oder wenigstens der Auflösung jener Einheit, die der Geist auf dem Grunde des Seins und in aller Bewegung des Lebens zu entdecken sucht.

Nikolaus von Kues war sowohl in den Aufgaben seines kirchlichen Auftrages wie in seinem philosophischen und theologischen Denken darauf aus, das Auseinandertreibende zu einem einheitlichen Grund zusammenzuführen. Im philosophischen Bereich wird sein Bemühen getragen von dem an ihm oft gerühmten platonischen Einheitsdenken. Doch dieser Platonismus ist nicht mehr von der Gewißheit einer schauenden Erkenntnis beseelt wie bei Platon und noch bei Augustinus. Erkennen ist nun zum Mutmaßen geworden, das sich zwar stets auf die Wahrheit hin bewegt, die jedoch immer größer bleibt als der menschliche Geist und darum für ihn *inattinabilis* ist.

Im abendländischen Denken hatte sich eine tiefgreifende Wende vollzogen. Der Augustinismus der Frühscholastik fand eine doppelte Ablösung. An die Stelle der Ideen, in denen der Geist die Wahrheit schaut, traten die Begriffe als Mittel der Erkenntnis und der Aussage. Ein neues Interesse an der Logik als Kunst des geistigen Erkennens und seiner Ausdrucksformen in Wort und Sprache erwachte. Zum Objekt der Erkenntnis wird nun für den Menschen die ihn umgebende, mit den Sinnen erfahrbare Welt. In einem derart gewandelten Verständnis vom menschlichen Wissen, das schon von Albertus Magnus⁵ und Thomas von Aquin vorbereitet wurde und durch die Erkenntniskritik des Nominalismus und den allgemeinen Hang zur Empirie im 14. Jahrhundert die weitere Entwicklung bestimmte, betrieb NvK sein Studium an den Universitäten des Abendlandes. Wir finden den Niederschlag jenes „epochalen Bewußtseins“⁶ in seinem Werk. Seine Vorliebe für Beispiele aus der physikalischen

⁵ Vgl. dazu die Studien von L. HÖDL, *Über die averroistische Wende der lateinischen Philosophie des Mittelalters im 13. Jahrhundert*: RThAM 39 (1972) 171–204; *Albert der Große und die Wende der lateinischen Philosophie im 13. Jahrhundert*: Virtus politica. Festgabe für Alfons Hufnagel, 1974, S. 251–275.

⁶ „Epochales Bewußtsein“ als Denkform ist ein Arbeitsbegriff bei J. B. Metz, der für die Aufgabe der Vermittlung zwischen Tradition und Zeitsituation (bei Metz: der Moderne) dient. Vgl. J. B. METZ, *Christliche Anthropozentrik*, München 1962, S. 117–136; DERS., *Zur Theologie der Welt*,

und wirtschaftlichen Welt, sein Hinweis auf die Methode des Messens und Wägens in der Erforschung der Natur (Induktion), seine Leistungen auf dem Gebiet der Mathematik zeigen einen ausgeprägten realistischen Sinn. Dazu kommt ein Interesse an dem formalen Gebrauch des Wortes und der Sprache, der zuweilen an die logischen Analysen der ‚Nominalisten‘ erinnert. Doch all dies ist aufgenommen in eine Weite und Tiefe des Denkens, die Nikolaus über den Logiker und exakten Wissenschaftler zum Philosophen und Theologen reifen ließen. *Devotio moderna*, Heilige Schrift und die Theologie des hl. Augustinus lenkten seinen Geist in eine Bahn, die er niemals mehr verlassen sollte. Seine Berufung bestand freilich gerade darin, von jenen Vorgegebenheiten aus, in die ihn seine Zeit gestellt hatte, die ‚Tiefe‘ zu finden und zu zeigen. Entgegen einem Empirieverständnis, das die Welt nur als Summe der Einzeldinge sieht, begründete NvK in einem modernen Platonismus einen ‚Ursinn‘ in den Dingen selbst. Als Mittel dazu dient ihm der Begriff *contractio*. Das Einzelding spiegelt das Ganze der *species* und darüber das Ganze der Welt wider. Die Kontraktion bildet die Grundlage für die Bezeichnung des einzelnen Dinges entsprechend seinem So-Sein⁷. Das Einzelding der nominalistischen Metaphysik ist leer und ohne Bedeutung (im sprachtheoretischen Sinne des Wortes). NvK gibt ihm wieder echtes einzelnes So-Sein, wodurch es in einen sinnvollen Gesamtzusammenhang mit dem Ganzen des Seienden gelangt⁸. Man beachte wohl: Gegen den idealistischen Monismus stellt NvK fest: Das Universum ist nicht in der Sonne noch im Mond noch in sonst einem Ding. Die Dinge bleiben vielmehr, was sie sind. Sie besitzen jedoch in ihnen je eigene Washeit in solcher Weise, daß wir die Washeit des Universums darin *contracte* wiederfinden, anders in der Sonne, anders im Mond⁹. Solche Sätze bedeuten in gleicher Weise eine Absage an einen monistischen Idealismus¹⁰ wie an einen alle Wesenheiten einebnenden Atomismus.

Mit sicherem Empfinden für die Grundtendenz der cusanischen Philosophie hat daher Winfried Weier den Begriff der Kontraktion an den Anfang des Kapitels gestellt, in dem er das Sinndenken bei NvK behandelt¹¹. Kontraktion bedeutet die wirkliche Anwesenheit der Sinneinheit im Einzelding. Allerdings

München – Mainz 1968, S. 132, Anm. 2. Das mit dem Begriff Gemeinte ist wohl zu komplex, um es auf einen Nenner zu bringen. Wichtig ist die Einsicht in die Aufgabe der Vermittlung und für den Historiker die Berücksichtigung der Eingebundenheit einer großen Tradition in neue Denkhorizonte, die in die Zukunft weisen.

⁷ *Doct. ign.* II, 6 (h I, N. 126, S. 80, Z. 29 – S. 81, Z. 3; *Schr.* I, S. 354, Z. 1–4).

⁸ EBD. II, 5 (h I, N. 117–118, S. 76; *Schr.* I, S. 344).

⁹ EBD. II, 4 (h I, N. 115, S. 74, Z. 5–12): „Nam sicut Deus, cum sit immensus, non est nec in sole nec in luna, licet in illis sit id, quod sunt, absolute: ita universum nec est in sole nec in luna, sed in ipsis est id, quod sunt, contracte.“ Vgl. auch den weiteren Text daselbst.

¹⁰ Wie dicht NvK an der Grenze spekuliert, zeigt die Rückbeziehung des Universums auf Gott; das Innesein des Universums im Einzelding wird mit der Seinspräsenz Gottes verglichen. Der Pantheismus wird freilich gleich im Anfang des Satzes abgewiesen: Wegen seiner Unermeßlichkeit ist Gott nicht im Einzelding.

¹¹ Vgl. W. WEIER, *Sinn und Teilhabe*, Salzburg–München 1970, S. 183.

ist dabei der zweite Schritt zu beachten, den NvK in diesem Sinndenken vollzieht. Die Sinnformen existieren nicht in einem für sich bestehenden *mundus intelligibilis*, sondern werden vom menschlichen Intellekt gefunden. Er ist es, der in den Begriffen eine geistige Welt schafft, wie Gott die wirkliche Welt einst schuf¹². Doch dieses Schöpferische des menschlichen Geistes ist ganz und gar abhängig von dem Schöpferischen in Gott als dem wirklichen Ursprung der Dinge. Die Ideen des cusanischen *mundus intelligibilis* haben somit keine eigene Existenz, selbst nicht im göttlichen Geiste, sondern sind das Werk des menschlichen Intellektes, der in ihnen das Widerleuchten des einen göttlichen Ursinnes schaut und zu beschreiben vermag¹³. Dabei bindet NvK das Urteil des menschlichen Intellektes an das Erfahren der äußeren Dinge. Im Einzelding wird die Einheit der *species* und auf diesem Weg der Sinn des Ganzen erkannt. In einem dialektischen Kunstgriff entleert NvK den menschlichen Geist von jeglichen geistigen Wesenheiten und macht ihn durch die intellektive Schöpferkraft im Bereich der geistigen Dinge zu einem zweiten Gott¹⁴. Dennoch bleibt dem Intellekt der letzte Sinngrund der Dinge verborgen, weil dieser im Willen Gottes verschlossen ist. Es ist kein Grund zu sehen, warum der Himmel Himmel ist, die Erde Erde und der Mensch Mensch, weil es keinen (vom Menschen erkennbaren) Grund für die Werke Gottes gibt, es sei denn sein Wille¹⁵. Diese Worte machen den breiten Graben offenkundig, der das Sinndenken des NvK von der platonischen Verselbständigung des Ursinnes aller Dinge trennt. Gewiß! Die Dinge haben ihren Ursinn in Gott und sind somit nicht das Ergebnis einer willkürlichen Setzung. In solchem göttlichen Ursprung ist zugleich ihr letztes Sinn-Geheimnis begründet. Vor dem Willen des Schöpfers hat die menschliche Vernunft zu schweigen. NvK steht damit in der Tradition der Lehre vom *deus absconditus*, zu der nicht nur die Kritiker der Glaubenserkenntnis wie etwa Wilhelm v. Ockham und Robert Holcot gehören, sondern auch die großen spekulativen Theologen wie Anselm von Canterbury¹⁶ und Thomas von Aquin¹⁷.

Das Sinndenken erreicht bei NvK noch einen anderen Höhepunkt. Philosophisch betrachtet liegt er in der Anthropologie, für den Theologen aber in der

¹² Vgl. *De beryl.* 6 (h XI/1, N. 7, S. 7, Z. 8–9): „Nam sicut Deus est creator entium realium et naturalium formarum, ita homo rationalium entium et artificialium.“

¹³ Vgl. *De mente* 5 (h V, S. 65, Z. 14–18): „Unde cum omnium exemplar in mente ut veritas in imagine relucent, in se habet ad quod respicit, secundum quod iudicium de exterioribus facit . . . Unde mens est viva descriptio aeternae et infinitae sapientiae.“

¹⁴ Vgl. Anm. 11.

¹⁵ Vgl. *De beryl.* 29 (h XI/1, N. 51, S. 38, Z. 10–12): „Et ita dico cum sapiente, quod omnium operum Dei nulla est ratio, scilicet cur caelum caelum et terra terra et homo homo, nulla est ratio nisi quia sic voluit, qui fecit.“

¹⁶ Vgl. *Cur Deus homo*, ed. F. S. SCHMITT, II, S. 59, Z. 10–11: „Sufficere nobis debet ad rationem voluntas dei cum aliquid facit, licet non videamus cur velit. Voluntas namque dei numquam est irrationabilis.“

¹⁷ Vgl. *S. theol.* I q. 46 a.2 in corp.: „Voluntas enim Dei ratione investigari non potest, nisi circa ea quae absolute necesse est Deum velle; talia autem non sunt, quae circa creaturas vult.“

Christologie. So werden wir uns hier vor allem von dem Theologen Nikolaus Cusanus führen lassen. Doch beginnen wir wie er beim philosophischen Ansatzpunkt.

Die Einheitsmetaphysik postuliert die Vollendung des Universums, wobei NvK jede Spielart eines Monismus vermeidet. Die Vollendung des Universums spiegelt nämlich nur die Vollendung Gottes wider. Der eigentliche Ort solcher Erfahrung ist der menschliche Geist, der die Widerspiegelung des absolut Vollendeten im kontrakt Vollendeten erfährt. Dabei erkennt der Mensch auch sich selbst als Mikrokosmos, als Spiegel des Universums. Ein solches Selbstverständnis des Menschen erweckt das Verlangen, nach einer menschlichen Existenz auszuschauen, in deren Vollkommenheit das Universum seine höchste Vollendung erlangt. An diesem Punkt der Überlegungen bietet sich dem Theologen die Christologie an. Das Pauluswort über Christus als dem „Erstgeborenen vor aller Schöpfung“ (Kol 1,15) gab den Anlaß für die dogmatischen Spekulationen über die „kosmische Christusidee“, die ihre Aktualität bis zur Gegenwart behalten haben. Rudolf Haubst hat uns in die geschichtlichen Quellen und die theologischen Zusammenhänge dieser Spekulationen eingeführt¹⁸. In der langen Tradition der Christologie werden wir freilich des öfteren eine „Vorschaltung der kosmischen Christusidee vor der soteriologisch-heilsgeschichtlichen Christologie“¹⁹ feststellen müssen. Haubst hat aber ausdrücklich darauf hingewiesen, daß NvK dafür einen „fundamentaltheologischen oder manuduktorischen Grund“ hatte. Es ging NvK darum, die Menschwerdung des Gottessohnes aus der absoluten Beliebigkeit der außertrinitarischen göttlichen Akte herauszunehmen. So verbindet er das Geheimnis der Menschwerdung mit dem der Schöpfung und kommt damit sehr nahe an die skotistische Lehre der absoluten Prädestination des Gottmenschen.

Noch ein anderes Motiv wirkte auf das Christusbild des NvK. Der Mensch Jesus von Nazaret war nicht irgendein beliebiger Mensch. „Jesus, der Gottmensch, ist auch als Mensch von solcher ‚Größe‘, daß ‚seine höchst vollendete Menschheit generell (*universaliter*) die Vollkommenheiten aller möglichen Schöpfungswerke in sich faßt (*complicat*) und die ganze Fülle in ihm wohnt“. Das gilt bei Christus nicht nur im Hinblick auf die Fülle Gottes, sondern vor allem auch von der Fülle alles Menschlichen“²⁰.

Beide Motive geben der kosmischen und anthropologischen Christusidee und im Zusammenhang damit der absoluten Prädestination des Gottesmenschen im Schöpfungsplan Gottes ein starkes Gewicht. Doch man darf bei NvK nicht an einer Textstelle stehen bleiben. So führt uns Haubst in dem zitierten Werk alsbald weiter zu einem Ausspruch, in dem die absolute Prädestination die Erlösung als Ziel der Inkarnation einschließt:

¹⁸ R. HAUBST, *Vom Sinn der Menschwerdung*. „*Cur Deus homo*“, München 1967.

¹⁹ So Haubst für die Christologie bei NvK; vgl. a.a.O. S. 162.

²⁰ Vgl. a.a.O. Haubst verweist auf *Doct. ign.* III, 4 (h I, N. 203, S. 131, Z. 9–13; *Schr.* I, S. 446) und auf die Predigt *Dies sanctificatus* (*Sermo* XXII, N. 22–44: CT I/1, S. 26–40).

„Beachte, daß der Sohn Gottes vor aller Zeit dazu prädestiniert ist, das Menschengeschlecht zu erlösen, und daß er diesen Namen (Jesus) auf Grund seiner Vorherbestimmung aus dem Munde Gottes erhielt“ (Aus der *Predigt*, „Ubi est, qui natus est?“ vom 6. 1. 1455)²¹.

Besonders eindringlich führt NvK im III. Buch *De docta ignorantia* (Kap. 1–8) den kosmischen Christus und den messianischen Erlöser zur Synthese. Das zweite Kapitel beginnt mit dem cusanischen Lieblingsgedanken der Einheit des Ganzen, bei der „das Gesamt nur auf verschränkte Weise das Viele ist“²². Hat man aber einmal erkannt, wie das Einzelne immer das Ganze widerspiegelt, und zwar in verschränkter Weise, dann läßt sich auch einsehen, daß es ein Größtes Verschränktes gibt, das in vollkommenster Weise das Universum widerspiegelt.

„Daraus erhellt, daß das Größte Verschränkte . . . nicht als rein Verschränktes bestehen kann, da nichts die Fülle der Vollendung in vollkommener Verschränkung erreichen kann. Auch wäre es als Verschränktes nicht Gott, der völlig absolut ist. Es ist notwendigerweise das Größte Verschränkte, d. h. Gott und Geschöpf, das Absolute und das Verschränkte, das wegen der Verschränkung, die in sich nicht bestehen kann, nur im Bestand der absoluten GröÙe besteht“²³.

Im folgenden Kapitel zeigt NvK, wie eine Vereinigung des Größten und des Verschränkten nur in der Natur des Menschseins möglich ist, weil die menschliche Natur als Mittleres sowohl alles Einzelne wie die reinen Geister umschließt und dadurch geeignet ist, das Verschränkte mit dem absolut Vollendeten zu verbinden. In der Verschränktheit der Menschennatur liegt ihr unendlicher Abstand zu Gott. Nur durch Gütigkeit und Erbarmen Gottes wird die menschliche Natur zur „Einheit mit der unendlichen Möglichkeit Mensch“ erhoben²⁴. Gewiß wird in solchen Gedanken die Würde des natürlichen Menschen kräftig herausgestellt; sie wird nochmals durch den Hinweis auf seine Geistnatur unterstrichen, durch die er in besonderer Weise in der Nähe Gottes steht²⁵. Doch ist zu beachten, daß sowohl durch den Begriff der Verschränkung wie durch die absolute Gnadenhaftigkeit der Erhebung, die dem Menschen allein durch die Initiative Gottes geschenkt werden kann, der Mensch an den wirklichen Status seiner Existenz erinnert wird.

In dieser Richtung geht NvK im 6. Kapitel den entscheidenden Schritt. Angesichts des Todes Christi erinnert er nun an die Verfallenheit des Menschen, die das Innerste seines Wesens (*originaliter*) betroffen hat, so daß er sich gar nicht aus eigener Kraft zu seiner eigentlichen, von Gott gegebenen Würde erheben kann²⁶. Wenn auch Nikolaus in den vorangegangenen Erwägungen von einem philosophischen Menschenbild ausging, so sind doch nun seine Gedanken ganz und gar von dem heilsgeschichtlichen Stand des Menschen

²¹ Vgl. a.a.O. S. 163.

²² *Doct. ign.* III, 2 (h I, N. 190, S. 123, Z. 16–17; *Schr.* I, S. 431).

²³ A.a.O. (h I, N. 192, S. 124, Z. 10–17; *Schr.* I, S. 433).

²⁴ Vgl. a.a.O. Kap. 3 (h I, N. 202, S. 128, Z. 25).

²⁵ Vgl. a.a.O. Kap. 4 (h I, N. 205, S. 132, Z. 2–7).

²⁶ A.a.O. Kap. 6 (h I, N. 218, S. 137, Z. 14–17): „Nemo umquam fuit ex se potens supra seipsum ac propriam suam naturam ita peccatis desiderii carnalis *originaliter* subditam posse ascendere supra suam radicem ad aeterna et caelestia, nisi qui de caelo descendit, Christus Jesus.“

geprägt. Zwar scheint es am Anfang des 6. Kapitels noch so, als würden wir wieder in eine anthropologische Reflexion hineingeführt²⁷. In den ersten Sätzen baut NvK die Struktur des menschlichen Wesens aus Sinnlichkeit, Verstand und Geist. Doch schon hier, auf diesem ‚kleinen Umweg‘, zeigt sich eine gewisse Ambivalenz des Menschseins. Einerseits steht der Mensch im Mittelpunkt alles Seienden, ja er überschreitet durch den Geist Zeit und Welt, andererseits ist er durch die Sinnlichkeit der Welt unterworfen. Der Verstand steht in einer Mittlerrolle; in ihm koinzidieren Zeit und Unveränderlichkeit. Zwar führt der Geist den Menschen zur Erkenntnis der ewigen und unveränderlichen Gesetze, die er kraft seiner Vernunft in gesetzmäßige Anweisungen zu formen vermag, um dem Begehren der Sinnlichkeit Einhalt zu gebieten. Der Geist sieht jedoch zugleich, daß des Menschen Natur zu sehr an die Sinnlichkeit versklavt ist, um sich aus eigener Kraft zu den Höhen eines reinen Lebens und einer wahren Gottes- und Nächstenliebe zu erheben. Zu dieser Erhöhung kann nur Christus führen.

Die Vorstellung einer Vollendung der menschlichen Natur wird nun mit heilsgeschichtlicher Bedeutung erfüllt. Die Vollendung der menschlichen Natur schwingt im Hintergrund mit. Da diese Natur jedoch zutiefst und in ihrem Ursprung durch das sündhafte Begehren getroffen ist, bedarf sie, um geheilt zu werden, des vollendeten Menschen Christus, der von oben kommt²⁸. Der Weg solcher Heilung und Erhebung führt nicht über eine philosophische Einsicht in das wahre, zum Höchsten berufene Wesen des Menschen, sondern nur über die Sühnung der durch diese Natur verschuldeten Missetaten. Die Vollkommenheit des Menschen Jesus stellt nicht schon an und für sich die vom Schöpfer verliehene Würde des Menschen wieder her. Der Heiligste und Größte der Menschen, der zugleich Gott war, mußte und wollte die Missetaten „in seinem eigenen Körper abtöten und reinigen – nicht seinetwegen, denn er hatte ja keine Sünde begangen, sondern unseretwegen –, damit alle Menschen eben derselben Menschheit, mit ihm und in ihm die Reinigung von ihren Sünden fänden“²⁹. Aus der Art und Weise, wie der Sühnetod von Christus erlitten wurde, geht die Verderbnis der menschlichen Natur hervor. Nikolaus spricht dies in Worten aus, die an Realität kaum übertroffen werden können: „Voluntaria et innocentissima, *turpissima atque crudelissima* hominis Christi crucis mors omnium carnalium desideriorum humanae extinctio, satisfactio atque purgatio fuit“³⁰.

Und damit wir den Sühnetod des Menschen Christus nicht im Zwielficht eines leibfeindlichen Dualismus sehen, rückt NvK das neutestamentliche Liebesgebot in den Mittelpunkt von Sühne und Schuld. Die Versklavung an die Sinne machte den Menschen zum Feind des Menschen. Der Höhepunkt der Sühne

²⁷ A.a.O. (h I, N. 215–216, S. 136; *Schr.* I, S. 458–461).

²⁸ Vgl. den Text in Anm. 26 und die darauf folgenden Sätze.

²⁹ A.a.O. (h I, N. 218, S. 137, Z. 22–27; *Schr.* I, S. 462).

³⁰ A.a.O. (h I, N. 118, S. 137, Z. 27–28).

bestand darum in einem von jeglichem liebenden Mitleiden entblößten Sterben für die Feinde:

„Quidquid humaniter contra caritatem proximi fieri potest, in plenitudine caritatis Christi, qua se ipsum morti etiam dedit pro inimicis, abundanter exstat adimpletum“³¹.

Zutiefst getroffen war das „größte Gebot“. Dem entsprach die radikale Selbsthingabe des Menschen Christus in dem Werk der Sühne. Nikolaus verbindet die Vollendung der menschlichen Natur durch Christus mit dem Ereignis des Heils- und Sühnetodes. Die anfänglich philosophische Bestimmung des menschlichen Wesens wird so in eine heilsgeschichtliche Realistik eingebracht, in der die eigentlichen Ursprünge des Bösen ins grelle Licht gerückt werden. Das Sinnen denken des NvK wird dadurch nicht rein philosophisch begründet. Die menschliche Natur erweist sich in der Sicht der heilsgeschichtlichen Realistik als unvollendbar auf natürlichem Wege, weil auf ihm der Mensch mit seiner Natur unlösbar in die Schuld verstrickt bleibt. NvK begleitet den Menschen auf dem Weg der Schuld bis ans Ende. Diesem bitteren Menschengeschick entspricht die dafür eingeforderte Sühne. Dabei wird noch einmal die Verlorenheit der menschlichen Existenz offenkundig. Der Mensch vermag aus eigenen Kräften den Weg der Sühne nicht bis zum Ende, d. h. bis zur Vollendung im Heil zu gehen. Er ist angewiesen auf das Vollendet-werden durch den Vollendeten. In Christus sind Vollendung der Menschennatur und vollkommene Sühne miteinander verbunden. Daher mündete dieser Sühnetod in das Geheimnis der Auferstehung, für die der Tod undispensierbare Vorbedingung war. Wie Christus den Tod unserer Willen annahm, so ist er auch unserer Willen auferstanden. Die letzte Sinngabe menschlicher Existenz kommt somit dem Menschen als Gabe zu.

II

Krise des Humanum in der Gegenwart

Mit dieser Feststellung wollen wir zum zweiten Teil unseres Themas übergehen, der Krise des Humanum in der Gegenwart. Das Abstraktum ‚Humanismus‘ hat heute eine Erweiterung erfahren, die weit über die historisch festgelegte Bedeutung hinausgeht und die Problematik des menschlichen Existenzverständnisses in Philosophie, Kultur und Gesellschaft umschließt. Zum Beleg dafür verweise ich nur auf die Lexikonartikel zweier Standardwerke der Gegenwart, die aus sehr entgegengesetzten Richtungen kommen. Es handelt sich um das *Historische Wörterbuch der Philosophie* (Basel-Stuttgart) und das *Philosophische Wörterbuch* (Leipzig)³². ‚Humanismus‘ ist ein sehr weiter Be-

³¹ A.a.O. (h I, N. 118, S. 137, Z. 30 – S. 138, Z. 2).

³² Vgl. R. ROMBERG-J. PAPE, *Humanismus* II u. III: *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, hrsg. von J. RITTER, Bd. 3, Basel-Stuttgart 1974, sp. 1219–1229. M. KLEIN – M. BUHR, *Humanismus: Philosophisches Wörterbuch*, hrsg. von G. KLAUS und M. BUHR, Bd. 1, Leipzig ¹¹1975, 525–534.

griff. Er signalisiert jedoch in allen seinen Varianten die Prävalenz der anthropologischen Frage. Im Vordergrund steht das Verständnis der menschlichen Existenz in der modernen Bedeutung des Wortes. Jede Antwort hat die Autonomie des Menschen uneingeschränkt zu achten. Das Selbst-Verständnis des Menschen darf keinerlei Anleihe machen, weder bei Autoritäten, noch in der philosophischen Tradition, noch im Glauben. Der radikale Bruch mit den Traditionen der Philosophie und des Glaubens wurde von Friedrich Nietzsche vollzogen und von den Philosophen des französischen Existentialismus nihilistischer Richtung zur letzten Konsequenz geführt. Dieser Nihilismus ist notwendigerweise mit dem Atheismus verbunden. Die Leugnung Gottes liegt in der Konsequenz der Sinnlosigkeit menschlichen Existierens. Ein solcher Atheismus bringt dem Menschen allerdings keine Entlastung, sondern bürdet ihm eher eine ungeheure Last auf³³. Nietzsche hatte dies bereits angekündigt. Ob man darin freilich eine Steigerung von Verantwortung und Freiheit sehen darf, wie Max Scheler vermeint, dürfte wohl fraglich sein³⁴. Dieser Atheismus bewirkt zunächst einmal einen leeren Raum, in dem der Mensch auf sich selbst gestellt mit sich selbst und mit der Welt fertig werden muß. Der erste und entscheidende Schritt des modernen Nihilismus zielt auf die Zerstörung der geistigen Grundlagen, auf denen der abendländische Mensch bisher fest zu stehen vermeinte. Für André Malraux zerstört die Revolution allein mit dem Ziel, den Menschen ganz und gar auf sich selbst zu stellen³⁵. Die Ausdeutung solcher Zielsetzung gibt Malraux in dem Essay *La tentation de l'occident*. Seine Helden der Revolution verbinden mit dem gesellschaftlichen Engagement, in dem Malraux sie scheitern läßt, die ‚hellsichtige und tollkühne Akzeptation der Verzweiflung‘ (de La Maëstre), weil nur so der Mensch ‚Herr seines Lebens und seines Handelns‘ wird. Die Zerstörung hat also das Ziel, den Menschen nun zum ‚alleinigen Schöpfer seiner eigenen Werke‘ zu machen³⁶. Wir sehen: Der Mensch empfängt nicht Werte, er ist ihr ‚Macher‘ und hat sich dabei keiner Vorlagen zu bedienen.

Als Vorbild dieser Autonomie *erscheint* Malraux die Kultur von Hellas. In der Festrede, die er auf der Akropolis anlässlich des ersten Schauspiels *Son et lumière* am 28. Mai 1959 hielt, hat er seine Überzeugung in folgende Worte gekleidet:

„Zum ersten Male ragt aus der Finsternis einer tausendjährigen Vergangenheit, als Symbol des Abendlandes, die Kultur von Hellas empor. Ein vom Begriff der Ewigkeit beraushtes Morgen-

³³ Vgl. A. E. DE LA MAËSTRE, *Der Sinn und das Absurde*, Salzburg 1961, S. 45. Verf. verweist besonders auf M. Scheler.

³⁴ A. E. de La Maëstre zitiert (a.a.O. S. 46) M. SCHELER, *Mensch und Geschichte*, Bonn 1929, S. 46: „In eisiger Einsamkeit und absolut auf sich gestellt darf also der Mensch sein Denken, seinen Willen auf nichts stützen, um im Weltlauf Richtung, Sinn, Wert zu tragen. Auf nichts, weder auf eine Gottheit, die ihm mitteilt, was er soll oder nicht soll, noch gar auf so schäbige Gedankenketten aller Gottmetaphysiken, wie es Entwicklung, Tendenz zum Fortschritt der Welt oder der Geschichte sind – oder gar auf kollektive Willenseinheiten irgendeiner Art . . .“

³⁵ A. MALRAUX, *La condition humaine*; vgl. DE LA MAËSTRE, a.a.O. S. 22 f; 25 f.

³⁶ Vgl. DE LA MAËSTRE, a.a.O. S. 31.

land hätte die Botschaft eines Perikles nicht verstehen können... Angesichts des antiken Morgenlandes beginnen wir erst zu verstehen, daß Griechenland einen Typ des Menschen geschaffen hat, der früher nie existiert hatte. Das kann man nie genug wiederholen, nie genug proklamieren: das nämlich, was für uns das konfuse Wort Kultur bedeutet, das eben hat Griechenland verstanden, zu einem Hauptmittel der menschlichen Erziehung zu gestalten. Denn es war die erste Zivilisation, die, keiner heiligen Schrift entsprungen, den menschlichen Geist als eine lebendige Frage aufgefaßt hat. Die Frage nämlich, aus der heraus so viele Errungenschaften verwirklicht worden sind: die Besitzergreifung des Kosmos durch das Denken, die Bezwungung des Schicksals durch die Tragödie, die Eroberung des Göttlichen durch die Kunst und durch den Menschen. ‚Zum ersten Male in der Geschichte der Menschheit‘, so lehrt uns das antike Hellas, ‚habe ich den Menschen, der seit vier Jahrtausenden überall unwürdig kriechend dahinsiechte, aufgerichtet, den Göttern gleichgestellt‘³⁷.

Vom Sachverhalt her wird sich allerdings die unerbittliche Frage erheben, ob Malraux die antike Kultur und Gläubigkeit richtig deutet. Was Gotthold Hasenhüttl³⁸ über die Gotteserfahrung der Menschen im antiken Griechenland vorgelegt hat, stimmt doch gegenüber manchem hergebrachten Klischee sehr nachdenklich. Ich hebe nur ein Beispiel aus dem Material heraus: Der antike Mensch kannte die Gotteserfahrung im Ereignis, d. h. in einem Widerfahren, das ihm geschenkt ward und nicht von ihm gemacht oder gar erzwungen werden konnte. Der Dichter Euripides läßt Helena in dem gleichnamigen Drama ausrufen, als sie im unerwarteten Ereignis und von ihm überwältigt vor Freude ihren Gatten wiedererhielt: ὦ θεοί ~ θεὸς γὰρ καὶ τὸ γινώσκειν φίλους. „O Götter! Ja, das Wiedererkennen der Liebenden ist Gott!“ In der von Malraux gepriesenen Kultur wußte der Mensch sehr wohl um die unberechenbare Schicksalsmacht, die er von den hilfreichen Gottheiten unterscheidet. Zum Reich des Schicksals gehört der Daimon, der nicht mit einer Gottheit gleichzusetzen ist. Über allem steht aber die Erfahrung mit Gott, der unerwartet und beglückend zum *guten* Ziele führt. Hasenhüttl zitiert aus *Helena* den Chor, der diesen Glauben meisterhaft zum Ausdruck bringt:

Πολλὰ μορφαὶ τῶν δαιμονίων,
πολλὰ δ' ἄέλπως κραίνουσι θεοί ·
καὶ τὰ δοκηθέντ' οὐκ ἐτελέσθη,
τῶν δ' ἄδοκῆτων πόρον εὖρε θεός.

„Viele Schicksalsformen gibt es vom Zuteiler her,
Vieles nicht mehr Erhoffte erfüllen die Götter,
Und das Vermutete erfüllt sich nicht,
Den Weg des Unvermuteten aber fand Gott...“

Hasenhüttl erläutert dann kurz diesen Text:

„Das unbestimmte Schicksal kommt vom zweideutigen Zuteiler her, die Götter haben oft die Möglichkeit, etwas zu seinem guten Ende zu bringen; vieles, was der Mensch erhofft, erfüllt sich

³⁷ Zitiert nach DE LA MAËSTRE, a.a.O. S. 41 f.

³⁸ G. HASENHÜTTL, *Gott ohne Gott. Ein Dialog mit Jean Paul Sartre*, Graz-Wien-Köln 1972, S. 203–217; das folgende Zitat vgl. S. 206.

nicht, aber Gott findet unerwartet einen Ausweg, d. h. der Weg, der sich *ereignishaft*, plötzlich eröffnet, ist θεός, ist Gott³⁹.

Vergleichen wir solche Zeugnisse mit der Deutung, die Malraux der griechischen Antike gibt, dann wird offenbar, wie genau diese Deutung seinem nihilistischen Denken entspricht, das im Grunde mit der Tradition des antiken-abendländischen Humanismus völlig gebrochen hat. Die Autonomie des Menschen, die Malraux als Merkmal der hellenistischen Kultur verkündet, hat es dort als allgemeine und ausschließliche Gestimmtheit nicht gegeben. Dazu war der Mensch der Antike viel zu entschieden wirklicher Mensch.

Auch der philosophische Weg zu Gott hat daher seine Prägung empfangen. Ich kann hier nur der Kürze halber auf die Ausführungen von Johannes Hirschberger über die Struktur der Gottesbeweise hinweisen⁴⁰. Im dritten Teil seines umfangreichen Artikels⁴¹ führt er uns an die Ursprünge bei Aristoteles und Platon. Hier stellt sich heraus, wie der Ursprung des Gottesbeweises nicht einfach in einem kausal-naturwissenschaftlichen Theorem liegt, sondern mit einer Art Gesamterfahrung des Menschen verbunden ist. Ich lasse den Autor selbst zu Worte kommen:

„1. Der unbewegte Beweger ist, wie es übrigens schon in Phys. VIII, 10 heißt, ohne Ausdehnung und ohne Teile. Damit ist es vorbei mit dem mechanistisch verstandenen motor von Druck und Stoß. Mit dem, was ohne Teile ist, befinden wir uns nicht mehr bei einem physischen Sein. – 2. Wo wir uns jetzt befinden, zeigt eine weitere Äußerung, die in Met. XII, 7 (1072b 3) steht und besagt, daß Gott die Welt bewege wie das Geliebte das Liebende bewegt (ὡς ἐρώμενον). Wo man Aristoteles naturalistisch und realistisch auslegte, konnte man mit dieser Stelle nie etwas anfangen und ließ sie links liegen. In Wirklichkeit enthüllt gerade sie den wahren Aristoteles, jenen Metaphysiker, der nicht mehr in den kosmologischen Vorstellungen hängen bleibt, sondern alles Seiende als wesentlichen Bezug auf einen obersten Zweck versteht, eidetisch-teleologisch, so daß der oberste Zweck Sinn und Sein verleiht und Sein in nichts anderem mehr besteht als in jenem Streben, das der oberste Zweck auslöst, der ‚geliebt‘ wird“⁴².

Aus der Analyse griechischen Denkens, die uns dieser hervorragende Kenner der griechischen Philosophie gibt, muß ich noch eine weitere Bemerkung zitieren, weil sie uns einen tragenden philosophischen Grundpfeiler der Kultur von Hellas aufzeigt und zugleich die Eingewobenheit des NvK in diese Tradition beweist:

„W. Jaeger hat in seinem Aristoteles-Buch schon 1923 gesagt, daß der Begriff des unbewegten Bewegers »dem Geiste nach ein platonischer Gedanke« ist⁴³. Der aristotelische Gottesbeweis ist tatsächlich nichts anderes als eine Abwandlung des platonischen Aufstiegs zu Gott auf dem Weg der Dialektik, also von den Formen (Ideen) der Dinge zu den Formen der Formen, zu immer höheren übergeordneten Formen, bis man schließlich an der Spitze der Ideenpyramide *die* Form der Formen erreicht, das erste Wesenswas, das den einheitlichen Grund des Vielen bildet. Wie bei

³⁹ Vgl. a.a.O. S. 210.

⁴⁰ Vgl. J. HIRSCHBERGER, *Gottesbeweise. Vergängliches – Unvergängliches*: Theologisches Jahrbuch, Leipzig 1971, 56–89.

⁴¹ Vgl. EBD. Das Unvergängliche an den Gottesbeweisen, S. 74–77.

⁴² A.a.O. S. 74.

⁴³ HIRSCHBERGER a.a.O. zit. W. JAEGER, *Aristoteles, Grundlegung einer Geschichte seiner Entwicklung*, 1923, S. 145.

Plato die Idee des an sich Guten zugleich Erkennen, Sein und Leben begründet, in dem Sinn, daß alles Seiende von ihm aus als gutes und wahres Sein verständlich wird, so ist auch bei Aristoteles im 12. Metaphysikbuch das Gute Prinzip der Welt. Im 7. Kapitel heißt es ausdrücklich, daß jenes Notwendige, das man annehmen müsse, wenn kontingente Bewegung möglich sein soll, identisch ist mit dem Guten. „Insofern ist es Prinzip“ (καὶ οὕτως ἀρχή: 1072b 10 f)⁴⁴.

Noch einmal: Das Hellas, an dem sich Malraux begeistert, ist ein anderes als das der großen Dichter und Philosophen des alten Griechenland. Der Aufbruch zur Autonomie des Menschen, den sie zweifellos vollziehen, ist nicht identisch mit der Selbstherrlichkeit und Selbstgenügsamkeit des modernen Nihilismus.

Malraux, Camus und Sartre haben verschiedene Spielarten dieses Nihilismus entworfen. Sie sind sich einig: in der Auslegung der menschlichen Freiheit als absolute Ermöglichung zu allem, in der Behauptung der Absurdität des Seins überhaupt als Ermöglichung der Freiheit, in dem Aufruf zu einem Selbstentwurf des Menschen, für den die absolute Freiheit und die Absurdität des Seins die Vorbedingungen abgeben. J. P. Sartre zeichnet das Bild der unbedingten Freiheit in seinem Roman *Les Chemins de la Liberté*. Dort heißt es von Matthieu Delarne: „Er konnte tun, was er wollte, niemand hatte das Recht, ihm einen Rat zu erteilen. Gut und Böse gab es für ihn nur, wenn er selbst sie erfand“ (I, 249)⁴⁵. In prägnanter Kürze läßt es Sartre den Helden Orest in *Les mouches* sagen: „Ich bin weder Herr noch Sklave. Ich bin meine Freiheit. Ich bin frei und mit mir selbst einig“⁴⁶. Empfangen und Geliebt werden kann in einem totalen Freiheitsverständnis dieser Art nur als Einschränkung der personalen Autonomie, als Herausforderung und Angriff empfunden werden. Wir dürfen uns aber im Verständnis dieser Autonomie nicht täuschen lassen. Die damit verbundene Selbstherrlichkeit ist nur ein Schein. Der autonome, absolut freie Mensch ist zugleich der scheiternde Mensch, der nie zu einer Erfüllung, geschweige denn zur Vollendung gelangt. In *L'Être et le Néant* legt Sartre dies Ergebnis seiner Philosophie in die Aussage von Roquentin:

„Das pour-soi ist in seinem Wesen ein Scheitern, und dieses Scheitern ist sein eigenstes Wesen; es gewinnt erst einen Sinn, wenn es sich selbst als Scheiterndes erlebt . . . Das menschliche Dasein existiert vor allem als ein Mangel, ein nacktes Da, das ursprünglich des Seins ermangelt; es ist ein unaufhörliches Streben nach Identität, die nie verwirklicht wird“⁴⁷.

In der Beurteilung der ausgeweglosen Situation des Menschen sind der hier skizzierte Nihilismus und der christliche Glaube einander vielleicht gar nicht so fern. Das Bewußtwerden der Verfallenheit seiner Existenz verschärft die Sinnfrage. Als Philosoph hat NvK die Antwort vom Standpunkt der Vernunft zu geben versucht. Dabei stellte sich heraus, daß der Mensch auf diesem Wege die Lösung seiner Existenzkrise wohl vermuten (konjizieren) kann, daß aber die Wahrheit selbst, die zum Leben befreit, empfangen werden muß. Diese

⁴⁴ A.a.O. S. 75.

⁴⁵ Zitiert nach DE LA MAËSTRE, a.a.O. S. 119.

⁴⁶ Vgl. EBD.

⁴⁷ Vgl. DE LA MAËSTRE, a.a.O. S. 125.

Einsicht erwächst als Endergebnis aus der Analyse der verfallenen menschlichen Existenz. Der vom Nihilismus gewiesene Weg zur Freiheit erinnert demgegenüber an das Experiment jenes Freiherrn, der behauptete, sich an seinem eigenen Schopf aus dem Teich gezogen zu haben.

Mit sicherem Gespür für die geistige Situation der Gegenwart hat der mit dieser Festgabe Geehrte seine Aufmerksamkeit auf die Sinnfrage gerichtet. Sie steht letztlich hinter der theologischen Frage nach dem Sinn der Menschwerdung, der Rudolf Haubst eine eigene Studie widmete, auf die hier schon verwiesen wurde⁴⁸. Darin konnte er auf wichtige Leitgedanken bei NvK verweisen⁴⁹. Seine Vertrautheit mit dem Denken des Cusanus zeigte sich in dem Schlußreferat auf dem Cusanus-Symposium von 1973. Allein das Thema: *Theologie in der Philosophie – Philosophie in der Theologie des NvK*⁵⁰ führt uns in die Mitte der von Nikolaus erkannten Problematik. In einer besonderen Weise liegt seinem ganzen Denken die Frage nach der Reichweite der menschlichen Erkenntnis zugrunde. Die Kräfte von *ratio* und *intellectus* werden in aller Redlichkeit und mit denkerischer Strenge bis zum letzten eingesetzt. Dennoch bleibt die Frage offen, ob die Philosophie autonom das Ziel des Erkenntnisstrebens erreicht oder ob der Philosoph Nikolaus nicht doch stets mitten in seinem Werk auf den Theologen Nikolaus trifft. Wahrscheinlich gibt es auf diese Frage keine differenzierende Antwort, keine ausschließende Gegenüberstellung des Philosophen und Theologen. Bei aller grundsätzlichen Unterscheidung von Philosophie und Theologie, von Natur und Gnade, ohne die der Theologe von der Philosophie keinen Nutzen haben würde⁵¹ und die man auch im Umgang mit NvK voraussetzen sollte⁵², wird die Lösung dort liegen, wo sie Rudolf Haubst sah⁵³: in der Einheit des Unendlichen, der sich die Theologen und Philosophen auf verschiedene Weise zu nähern versuchen.

⁴⁸ Vgl. Anm. 18.

⁴⁹ Vgl. a.a.O. S. 158–164.

⁵⁰ Siehe MFCG 11 (1976) 233–260.

⁵¹ Vgl. R. HAUBST: MFCG 11 (1975) 235.

⁵² Vgl. EBD. S. 235–241.

⁵³ Vgl. den Schlußsatz in dem zitierten Referat von R. HAUBST: MFCG 11 (1975) 260; dort auch die Quellenhinweise.