

# Nikolaus von Kues und die Idee der christlichen Philosophie

Von WILHELM DUPRÉ (Wien)

Die Frage, ob es überhaupt eine christliche Philosophie gibt und was sie eigentlich ist, stellt sich heute, wo dieses Problem scheinbar in die Aporie von „ancilla theologiae“ und „hölzernem Eisen“ gelangt ist, dringender denn je. Wie bei jedem Problem, dessen Lösungsversuche in den sich nicht mehr findenden „Standpunkten“ zum Stillstand gekommen sind, so muß das Denken auch hier – will es weiter kommen – den Weg zum Ursprung der Frage suchen, bzw. im Suchen auf dessen Gegenwart achten und ihn auf diese Weise finden.

Im folgenden soll nun versucht werden, aus der Begegnung mit Nikolaus von Kues, dessen Todestag sich am 11. August 1964 zum 500. Male jährte und dem aus positivem Glauben heraus eine einmalige Freiheit des Denkens geschenkt war<sup>1</sup>, das Problem zu entfalten um darin, soweit dies in einem kurzen Aufsatz möglich ist, jenen Grund zu entdecken, der für ein weiteres Fragen fähig macht. Dabei wird Cusanus nicht etwa als Autorität zitiert – als ob er das Problem expressis verbis behandelt hätte –, sondern es wird der Versuch gemacht, im Verständnis seines Philosophierens dieses als genuin christliche Philosophie zu deuten, bzw. im Verständnis seiner Philosophie soll offenbar werden, was christliche Philosophie ist und worin ihr Anspruch besteht.

## I. Das Problem

Die Frage nach der christlichen Philosophie kann rein formal in dem Sinn verstanden werden, ob es innerhalb der Geschichte der Philosophie eine, den Gesetzen der Wissenssoziologie entsprechende, vom Christentum geprägte Form des Philosophierens gibt. Im Zusammenhang mit dieser soziologisch durchaus berechtigten, philosophisch aber unergiebigem Fragestellung kann man das Problem der christlichen Philosophie als Definitionsproblem betrachten. „Christlich nennen wir jede Philosophie, die von überzeugten Christen geschaffen wurde . . .“<sup>2</sup> In diesem Fall wird christliche Philosophie eine bestimmte

---

<sup>1</sup> Beredtes Zeugnis legt davon die Schrift „De pace fidei“ (1453, ed. R. Klibansky, Hamburg 1959) ab. Cusanus unternimmt darin den Versuch, gewissermaßen die ganze Menschheit vor dem Richterstuhl des göttlichen Wortes zu versammeln und aus dieser Begegnung heraus den einen, allen gemeinsamen Glauben zum Richtmaß für das Verhältnis der Religionen zueinander – und zwar in der einen und allgemeinen Kirche Christi – zu machen. Es geht ihm dabei nicht darum, den Vertretern der verschiedensten Völker und Bekenntnisse einen „anderen“ Glauben zu geben, sondern er möchte den von allen vorausgesetzten, einen Glauben zum Vorschein bringen. Es handelt sich nicht um den einen Ritus, sondern um die eine Glaubensverbundenheit in der Vielfalt der Riten – una religio in rituum varietate (p. 7).

<sup>2</sup> Gilson-Böhner, *Christliche Philosophie*, 1954<sup>3</sup>, p. 1.

Form vortheologischen Denkens. Sie wird – von der theologischen Systematisierung her gesehen – gewissermaßen zur „Einzelwissenschaft“, die Bausteine liefert für die theologische Theorie, die – als Theorie – durchaus vom Inhalt ihrer geoffenbarten Sätze zu unterscheiden ist.

Analog zu dieser „theologischen“ Betrachtungsweise kann christliche Philosophie auch von der „Philosophie“ selbst her verstanden werden; insofern nämlich, als sich diese mit dem Phänomen des Christentums beschäftigt und dieses – von ihrem Standpunkt aus – deutet und beurteilt.

Ob nun das Verständnis der christlichen Philosophie von der Theologie ausgeht oder von seiten der Philosophie oder von sonst einem allgemeinen Sammelbegriff gewonnen wird, in jedem Fall steht fest, daß keiner dieser Fragepunkte ein eigentliches Problem beinhaltet. Wie immer es uns entgentreten würde, es stünde nichts im Wege, durch systematisches Fortdenken zu einem Abschluß zu gelangen. Von hier aus wäre es unverständlich, daß von gläubiger Seite immer wieder der Versuch unternommen wurde, die christliche Philosophie als echte Philosophie, d. h. als die letzten Endes allein gültige Philosophie zu entfalten – ebenso wie es verständlich wäre, daß dieser Versuch mit allen Spielarten der Acht belegt wurde.

Tatsächlich liegt das Problem tiefer. Versteht man es nämlich im Sinne der philosophischen Fundamentfrage, und in diesem Zusammenhang ist dies das einzig legitime Frageverständnis, so geht es nicht mehr darum, ob es Erscheinungen gibt, die als christliche anzusprechen sind, und auch nicht darum, welche Bedeutung ihnen für bestehende Theorien zukommt, sondern darum, ob christliche Philosophie Philosophie sui generis ist, ob sie einen philosophischen Ansatz bzw. *den* philosophischen Ansatz bedeutet, der als solcher eigenständig, d. h. allgemeingültig ist und der damit alle anderen Ansätze des Philosophierens einschließt. – Ein Anspruch, der in den Augen der „Andern“ ebenso als Hybris erscheinen muß, wie er in sich selbst die Erfahrung der Gnadenhaftigkeit<sup>3</sup> bedeutet und die Demut als Ort der Differenz von Glaube und Wissen fordert.

Nur wenn die christliche Philosophie zugleich der Inbegriff dessen ist, was philosophischer Anfang bedeutet, sind wir berechtigt, die Formel von der ancilla theologiae als unzureichend und das Schlagwort vom „hölzernen Eisen“ als falsch zurückzuweisen.

## II. Der Mensch als philosophische Existenz

Nikolaus von Kues ist sich bewußt, daß die Philosophie dort einsetzen muß, wo sie auch aufhört, d. h. beim Menschen. Die Spanne, die sich zwischen der unmittelbaren Erfahrung des menschlichen Lebens, einschließlich der Sinnfrage und des Sinn-Wollens und des in dieser Erfahrung vermittelten Wissens

<sup>3</sup> Im Begleitbrief zu *De docta ignorantia* (Nikolaus von Kues, *Philosophisch-theologische Schriften*, Bd. I, Wien 1964, p. 514 ff.) bringt Cusanus zum Ausdruck, daß ihm die entscheidenden Gedanken *superno dono a patre luminum* geschenkt worden sind.

erstreckt, ist als Korrelation von Anfang und Ende der ursprüngliche Ort, in dem das Philosophieren anhebt und der Grund, auf dem es aufbaut<sup>4</sup>. Cusanus verfällt weder einem wissenslosen Existenzialismus noch einem existenzlosen Transzendentalismus. Sein Philosophieren ist – in *docta ignorantia* – vielmehr personal bestimmt: in der Verwirklichung dessen, was er teilhabend sein kann – darin sieht er das Wesen des Geistes – ist dem Menschen das Suchen nach seiner Herkunft aus dem Leben des Geistes heraus aufgegeben, wobei diese Herkunft als Grund und Weisheit im Suchen gegenwärtig ist. Der Mensch hat – wie es in *De venatione sapientiae* heißt – „seinen Platz im Horizont von Zeit und Dauer“ erhalten<sup>5</sup>. Darin erkennt er sich als Bild der Ewigkeit, d. h. als Bild Gottes und als Ziel der Schöpfung, die ohne die Mitte des menschlichen Erkennens des zusammenführenden Zentrums entbehrte<sup>6</sup>. Gleichzeitig erhält das Werden der Menschheit heilsgeschichtliche Bedeutung, die Schöpfung selbst steht im Zeichen des menschlichen Heils, da der Geist nur im Angesicht der Weisheit, d. h. Gottes, die *forma delectandi*<sup>7</sup> und damit die Vollendung seines Wesens erreichen kann.

Damit liegt diese Philosophie vor einer dialektischen Trennung von „sakral“ und „profan“.

Sie betrifft den Menschen in seiner unmittelbaren Gegebenheit sowohl als Einzel- wie auch als Gesamt- oder Geschichtswesen. Die anthropologische Wende, die hier stattfindet, verfällt also nicht der Einseitigkeit des Nur-Menschlichen, sondern bedeutet die echte Ausweitung des menschlichen Vermögens zu den ihm gesetzten Grenzen. Die Integrität des Menschen betrifft nicht nur die Ganzheit der menschlichen Vermögen in ihrer differentiellen Zusammengehörigkeit, sondern darin auch die Integrität alles dessen was von ihnen erreicht oder angesprochen wird. Sie bedeutet – vom Vermögen des Denkens und der Theorie her gesprochen – die Integralität von Konkretem und Allgemeinem bzw. von Allgemeinem und Konkretem; eine Relation, die – von ihren Bezugspunkten aus gesehen – nicht gleichwertig ist, da Allgemeines und Konkretes auf verschiedenen Ebenen liegen, und die deshalb stets als Korrelation gedacht werden muß.

Die Bedeutung des Menschlichen im Einzelnen und im Ganzen hat ein Zweifaches zur Folge:

1. Die maßgebliche Korrelation von Allgemeinem und Einzelnem bedarf der konkreten Gestalt des Wortes. Das Wort, das hier als Inbegriff alles dessen verstanden wird, was wir Sprechen, Sprache und Gesprochenes nennen, verbindet in seinem zusammenfassenden und personalen Wesen und auf Grund der Teilhabe am Dauernden Zeit und Ewigkeit und verknüpft in der Gegenwart Vergangenheit und Zukunft zur Einheit des Ganzen. Gewußtes (Vergangenes) und Noch-nicht-Gewußtes (Zukunft), Gewordenes und Einmal-Werdendes werden im Wort integriert, so daß das Wort weiter und tiefer reicht als Wissen

<sup>4</sup> Vgl. *De docta ignorantia*, a. a. O. I, 1 p. 194 ff. und *De venatione sapientiae*, *ibid.* p. 2 ff. u. a.

<sup>5</sup> *ibid.* p. 148.

<sup>6</sup> Vgl. *Predigten*, *Opera*, Paris 1514, Bd. II, fol. LXXXIV: *In homo enim est finis creaturarum . . . u. a.*

<sup>7</sup> *Opera*, a. a. O. Bd. II, fol. XCIV.

je auslangen kann, wemgleich es für den Unverstand nicht Sinnloseres als ein Wort geben kann.

2. Der Horizont, von dem her philosophiert wird, ist nicht mehr das Einzelindividuum und seine (beschränkte) Erfahrung, sondern die Menschheit als solche, die in den Grenzen ihrer eigenen Natur zugleich die Grenzen der Schöpfung berührt. Das Vermögen des Denkens kann demnach, auch wenn das Denken nur bei sich selbst sein Wesen hat, nicht mehr isoliert betrachtet werden, wie es auch sich selbst nicht mehr isoliert betrachten darf. Es muß vielmehr im Zusammenhang mit allem andern, in Integration, konstitutiv vorgehen. Dem Denken steht es nicht mehr zu, sich in einer eingebildeten Selbstherrlichkeit zu veräußerlichen und abstrakt zu werden. Seine Aufgabe ist es vielmehr, sich wesentlich zu verinnerlichen, schöpferischer Aufbruch inmitten der Welt und des Menschen zu werden (der Mensch als *deus humanus*). Damit aber ist das Denken ursprünglich an das Wort gebunden, das in der Menschheit ist, an den Glauben, der diesem Wort allererst zustimmt<sup>8</sup>, an die Hoffnung, die sich daran knüpft und an die Liebe, in der sich das geglaubte Wort sinnvoll vollendet und das Ersehnte erfüllt<sup>9</sup>.

Auf Grund dieser integralen Vorgegebenheit – denn nur so wird Denken des Denkens überhaupt möglich und wirklich – kommt dem Wort nicht nur eine Vermittlerfunktion zu, sondern, indem es sich als Grenze von Kundgabe und Vernehmen, von Verstehen und Verständnis, von Erkennen und Wollen ausweist, übt es zugleich auch Offenbarungsfunktion aus<sup>10</sup>. Dem Hörenden offenbart sich im gläubigen Hören des Wortes der diesem innewohnende Sinn, den nur das Denken versteht. Jedes Wort, das also in der Menschheit lebendig ist – sei es nun das Wort des Mythos oder des Kultes oder der Sprache im allgemeinen – ist dem Philosophen nicht dazu gegeben, daß er über es richtet, sondern daß er aus der gläubigen Korrelation mit ihm sich selbst findet und es so im Läuterungsprozeß der Wahrheitssuche als Wort der Weisheit und Leben des Geistes wiederholt.

Fassen wir zusammen: Philosophieren heißt, das Wesen des Geistes finden bzw. dieses Wesen vollenden. Das kann nur aus dem Denken heraus geschehen, denn nur dem Denken des Geistes ist die Wahrheit als Erschlossenheit des Ursprungs zugänglich. Das Denken jedoch ist sein Wesen insofern, als es auf Grund der Korrelation der geistigen Totalität im Wort, dessen Wesenswirklichkeit in annehmendem Glauben und in sich offenbarem Sinn erfahren wird, Gestalt erhält. Das Wort selbst durchmißt als solches die Menschheit in Vergangenheit und Zukunft, indem es in ihr alles verbindet, was geistige Existenz bedeutet. Es selbst gehört der Gegenwart, in der es die Frage nach dem Was, Wie, und Warum von Welt und Mensch als komplikative Teilhabe am Grund in der Weise des Augenblicks enthüllt und verbirgt.

<sup>8</sup> *Credere igitur est cum assensione cogitare. Opera II, fol. CIX.*

<sup>9</sup> Vgl. *Opera II, fol. LXXXIII, u. a.*

<sup>10</sup> Vgl. *Opera II, fol. CI, CVII, CLXXI; fol. LXXXIV* heißt es: *spiritus est in verbo, in quo seipsum revelat.*

### III. Philosophischer Ansatz und christliche Idee

Der Ausgangspunkt der Philosophie ist für Cusanus der Mensch in seiner ganz-menschlichen Erscheinung, in der das *desiderium animae*<sup>11</sup>, die Sehnsucht nach Sinn und Wahrheit den Horizont umschreibt, von dem her – gleichsam im Wort gesammelt – das Wissen sich selbst versteht und, indem es so seinen Grund findet, zugleich sich selbst begründet<sup>12</sup>. Inwiefern ergibt sich nun aus dem so verstandenen Wesen der Philosophie, daß diese christlich sein kann, bzw. – im Sinne der Fundamentfrage – christlich sein muß?

Bemüht man sich, im philosophischen Ansatz alle Voraussetzungen, die selbst nicht Anfang sind, auszuschließen (dies wird dadurch erreicht, daß man alle Voraussetzungen in umfassender Weise einschließt; indem eben alles in Frage gestellt wird, frage ich nach allem!), dann ergibt sich daraus, daß die Frage nach dem Wie und dem Was der Erkenntnis nicht möglich ist ohne das Warum und Woher dieser Erkenntnis und des Erkenntnisvermögens. Im Gegensatz zu Kant<sup>13</sup> ist das Vermögen des Denkens anfänglich nur in der Korrelation mit dem ganzen Menschen auf sich zurückführbar. D. h. Transzendentalismus als Inbegriff des im Geiste anhebenden philosophischen Anfangs ist wesentlich personal zu verstehen, bzw. weil er personal verstanden wird, ist er transzendentaler Anfang. Dieser Anfang erhält, wie schon ausgeführt wurde, sein personales Wesen dadurch, daß ihm Offenheit für die Geschichte eignet. Die Grundbezogenheit auf alles, was sich in der menschlichen Geschichte irgendeinmal – sei es aus Notwendigkeit oder aus Freiheit – ereignet hat oder ereignen wird, ist als solche, d. h. als Korrelation und nicht als Terminus dieser Anfang.

In wesenhaftem Zusammenhang mit ihm steht das Wort, das, glaubend erfahren, als Vollzug der geistigen Existenz zum Selbst wird und als geglaubtes, Einsicht im Sinn und Wahrheit ermöglicht. Das Wort, das so im Glaubensvollzug (*credere*) als Einsicht (*intelligere*) konkreter Geist wird, ist als Glaube (*fides*) die Koinzidenz von *credere* und *intelligere*<sup>14</sup>. Das Glauben-Können, das dieses Wort ergreift, erweist sich als das höchste Vermögen des Menschen<sup>15</sup>. Die Vernunft jedoch, die im Wort (*loquendo*) Einsicht erlangt, bedeutet die Explikation des Glaubens<sup>16</sup>.

Im Glauben nun, der in der Gestalt des Wortes als solchem tiefer reicht als das Begreifen dieses Wortes, d. h. der im Wort tiefer reicht als Vernunft und Einsicht je reichen können – denn wie sollten sie Tiefe und Weite des alles umfassenden Wortes begreifen? – berührt, da es „in unserem Geist die Kraft gibt, in sich

<sup>11</sup> Opera II, fol. CLXVII: *Desiderium igitur animae intellectualis, quo scire desiderat est voluntas seu amor ad veritatem . . . Ratio divina, quae dedit animae nostrae rationali hoc desiderium ad immortalitatis comprehensionem loquendo in spiritu desiderii. Inspirat quod hoc desiderium non esset datum, si non posset ipsum rationalis creatura assequi . . .*

<sup>12</sup> Vgl. Opera II, fol. LXXXIV; CXXXI s. u. a.

<sup>13</sup> Kr. d. r. V. A XVII.

<sup>14</sup> Opera II, fol. XCVI, u. a.; eine weitere Stufe der Koinzidenz ist die von Glaube und Wort, fol. LXXVII.

<sup>15</sup> *Posse igitur credere est maxima animae nostrae virtus.* Opera II, fol. CLXVII u. a.

<sup>16</sup> *De docta ignorantia*, a. a. O. III, 11, p. 492.

den göttlichen Geist zu begreifen<sup>17</sup>, der Mensch Gott. Der göttliche Geist wird jedoch nicht im Wissen gleichsam magisch bewältigt, sondern nur im hörenden und gehorsamen Glauben liebend ersehnt. Das incomprehensibiliter comprehendere der wissenden Unwissenheit bedeutet in diesem Zusammenhang die Öffnung zum Glauben hin, damit im Glauben Gott in der Gestalt des Wortes und der Zukunft berührt werde. „Denn Gott wird nur durch den Glauben erreicht.“<sup>18</sup>

Wenn nun der Mensch Wahrheit erkennt, d. h. wenn er erkennt – und damit wird das gerade Gesagte aufgegriffen –, daß die Frage nach der Wesenheit der Dinge die Frage nach der Wesenheit Gottes bedeutet<sup>19</sup> – so beweist dieses Erkennen die Möglichkeit und Notwendigkeit des Glauben-Könnens, die zugleich auch Freiheit bedeutet, und die in der Theorie der Erkenntnis als notwendig aufgezeigt wurde, als zu Recht bestehend. „Denn wenn es die Erschließung für den geschaffenen Geist geben sollte, war es notwendig, daß der Geist des Glaubens fähig wäre.“<sup>20</sup>

Damit ergibt sich eine zweifache Aufschlüsselung des Problems:

1. Wenn die Erschlossenheit von Sinn im Glauben-Können des Wortes auf Grund der personal-geistigen Totalität des Menschen ermöglicht wird, so bleibt die Frage übrig: wie kommt das Wort überhaupt in die Menschheit? Wie erfährt das dem Menschen gegebene Wort seine hinreichende Begründung?

2. Gibt es einen bestimmten Glauben, der in dem von ihm geglaubten Wort die obenangedeutete Einsicht in die Fundamentproblematik ermöglicht bzw. voraussetzt? Ob dabei dieser Glaube der Anlaß zu den vorausgehenden Überlegungen war oder nicht, beeinträchtigt nicht deren Wert, da diese zwar in der Genese, nicht aber in der durch sie herbeigeführten Erschlossenheit, d. h. in ihrer Wahrheit, davon abhängig sind.

Beantwortet man die zweite Frage zuerst – und zwar in dem Sinn, daß das Christentum in der Lehre vom Gott-Menschen als dem Gekommenen und Kommenden zumal jene Einsicht ermöglicht, um die es im Anfangsproblem der aus der unmittelbaren menschlichen Gegebenheit ansetzenden Philosophie geht – dann ergibt sich für die erste Frage, daß das Wort gleichursprünglich wie die Gegebenheit des konkreten Menschen verstanden werden muß. Die Einsicht, die sich aus dem Wort ergibt, ist als Entfaltung dieses bestimmten Glaubens dennoch nur sich selbst, d. h. dem Denken und der Wahrheit verpflichtet. Entsprechend der Gestalt des Wortes ist sie nicht negativ gegenüber dem Glauben abgegrenzt, sondern greift auf den Horizont der Menschheit

<sup>17</sup> Est in spiritu nostro quaedam potentia concipiendi in se spiritum divinum. Opera II, fol. CXXXVII.

<sup>18</sup> Deus quasi incognitus non posset diligi nisi fides praecederet. Incomprehensibilis intellectu sola fide attingitur et secundum fidem caritate amplectitur. Opera II, fol. LXXVIII.

<sup>19</sup> Vis intellectualis quidditatem rerum inquiri; et hoc est Deum quaerere. Opera II, fol. LXXIV u. a.

<sup>20</sup> Sed si debet intellectui creato revelatio fieri oportet quod ipse intellectus sit capax fidei . . . Nihil igitur remansisset in natura intellectuali humana de paradiso eiecata nisi posse credere . . . Opera II, fol. CLXXI.

aus, um in der Theorie auf die Zukunft hin den allgemeinen Aspekt dessen zu gewinnen, was vom Glauben her konkret bestimmt war.

Sind darum der konkrete Jesus von Nazareth und die konkrete Kirche mit dem konkreten Wort, wenn wir sie im Glauben ergreifen, Ziel und Mittelpunkt der menschlichen Existenz, so sind sie es auch auf der Ebene der Theorie, sofern in ihnen prinzipiell Sinn und Wahrheit gegenwärtig und sie theoretisch übersetzt worden sind.

Die Theorie als solche absorbiert nämlich nicht den Glauben, wengleich beide in der aufgezeigten Weise zusammenhängen. Es ist auch nicht möglich, den Glaubensvollzug und das in ihm Erreichte völlig zu übersetzen, da eine Übersetzung nur so weit möglich ist, als der Sinnzusammenhang, der dies auf Grund der Teilhabe an der Wahrheit und nicht als Identität mit der Wahrheit ist, es zuläßt. Hinzu kommt, daß der Glaube in der Koinzidenz von credere und intelligere nicht mehr auf derselben Ebene liegt, wie das, dessen Zusammenfall er ist.

Wie in der Erfahrung Gottes der aus der Sehnsucht und der Liebe aufbrechende Glaube an Gott vorausging (und trotz des „Wissens“ weiterbestehen bleibt), damit die Theorie im Prozeß von „mehr“ oder „weniger“ das Ziel dieser Sehnsucht in wissendem Nichtwissen erlangen konnte<sup>21</sup>, so geht auch hier der aus der Wahrheit des Menschen (*veritas hominis*)<sup>22</sup> und darin aus der dem Worte geeinten Menschheit geborene und in ihr vernommene Glaube an den Gott-Menschen als *finis desiderationis* im Umkreis der menschlichen Vollkommenheit voraus. Dieser erhält im Prozeß der Theorie, der darin besteht, daß im Einzelnen – hier in der *veritas hominis* – das Ganze in den Blick kommt und im Blick behalten wird, seine theoretische Gestalt als die vom Ganzen gewährte Wahrheit. Die *veritas hominis* bedeutet dann aber nichts anderes als die „*veritas totius naturae humanae*“, als die „*suprema plenitudo, quae est unitas omnis multitudinis hominum*“<sup>23</sup>. Sie umfaßt nicht nur die Vollkommenheiten des einzelnen Menschen, sondern auch die der Menschheit und alles dessen, was in der Menschheit seine *complicatio* erfährt (*mundus humanus*)<sup>24</sup>. Und so wie in der *perfectio veritatis hominis* die Menschheit das Band zu allen bedeutet, so bedeutet die absolute Vollkommenheit – entsprechend dem Wesen des Vollkommenen – zugleich auch die Distanz zu allen Menschen und zur Welt. Die Einheit beider aber ist nichts anderes als die Einheit von Gottheit und Menschheit.

<sup>21</sup> Vgl. *De docta ignorantia*, a. a. O., erstes Buch, p. 192 ff. Nachdem Cusanus den Aufbruch zu Gott im *desiderium naturale* (der Geist ist es, der in unaussprechbarem Sehnen begehrt, Röm. 8, 26; *Apologia doctae ignorantiae*, Schriften I, p. 546) erläutert hat, zeigt er, daß überall dort, wo es noch ein Mehr und Weniger, ein Größer oder Kleiner geben kann, das Größte bzw. Kleinste, von dem allein mehr und weniger eine ausreichende Begründung und die vorgegebene Sehnsucht ein angemessenes Ziel erfahren, nicht gibt. Das Größte (*maximum absolutum*) liegt also jenseits alles Gegenständlichen und aller Gegensätze; es ist als *coincidentia oppositorum* der Grund der Welt, der überall und nirgends ist und der gewußt und nichtgewußt, geglaubt und erkannt wird; Gott, der alles in allem und nichts von allem ist.

<sup>22</sup> *Opera* II, fol. CXLIII.

<sup>23</sup> *ibid.* fol. CXLIV.

<sup>24</sup> *De coniecturis*, *Opera* I, II, 14, fol. LX.

Dadurch, daß die Menschheit im Wort die Entfaltung des geistigen Vermögens und darin auch die Gegenwart Gottes erfährt, muß das vollkommene Wort über die Gegenwart Gottes, welche das Wort in seiner Sinnerschlossenheit bedeutet, hinaus, zugleich auch Gott sein. Das dem Wesen des Menschen konnaturalere Wort bedeutet also in der höchsten Vollkommenheit nichts anderes als die Gottheit selbst; es bedeutet, daß hier die *veritas hominis* gleichursprünglich mit der *veritas Dei* sein muß, geeint in der Vollkommenheit des Göttlichen.

Die entscheidende Bedeutung dieses Gedankenganges wird ersichtlich, wenn wir auf die eigentliche Fundamentproblematik zurückkommen.

Wenn nämlich in der theoretischen Gestalt des Gott-Menschen dieselbe Problematik wiederholt wird, dann folgt daraus, daß die Differenz des Wortes, die als *connaturalitas* im Sinne des philosophischen Anfangs aporetisches Problem geblieben war, nicht mehr ein solches sein kann, da das Wort nicht mehr nur *kon-natural*, sondern dem Wesen der Vollkommenheit entsprechend *natural* ist. Darüber hinaus ergibt sich auf Grund der personalen Struktur der Menschheit, daß die göttliche Einheit von Wort und Mensch im Glauben-Können des Einzelnen partizipiert wird und im tatsächlichen Glauben, das dort anfängt, wo der Mensch dem Menschen glaubt<sup>25</sup> und damit das Glauben-Können des Anderen als Wirklichkeit einholt, zur Wahrheit erschließenden Fähigkeit wird. Da in der theoretischen Gestalt des Gott-Menschen das Fragen sowohl ermöglicht als auch beschlossen und die Unmittelbarkeit der menschlichen Gegebenheit nicht nur bewahrt und in ihrer spezifischen Erscheinung begründet, sondern auch vermittelt wird, findet somit die Fundamentfrage ihre eigentliche Antwort. Das Moment des Glaubens bleibt weiterhin bestehen; ist als Glauben-Können sogar korrelatives Konstitutivum der Theorie, ohne dabei die Theorie in ihrer Eigenständigkeit zu verdrängen oder zu gefährden.

Begründung und Entfaltung der Theorie sind darum wesentlich christlich, da nur die Idee des Gott-Menschen die Fundamentproblematik bewältigen kann und die Möglichkeit bietet, die übrigen Versuche zu verstehen bzw. in ihrer Einseitigkeit zu durchschauen.

Es kann in diesem Rahmen nicht näher darauf eingegangen werden, welche Konsequenzen sich daraus in bezug auf das Universum, die Schöpfung, den Menschen in seiner Stellung zur Menschheit und zum All, die Heilsgeschichte und die Offenbarung ergeben. Auch stellt sich das Problem der Theologie als Wissenschaft, dessen Lösungsversuch nur dahingehend angedeutet werden kann, daß die Theologie in gewisser Weise als Einzelwissenschaft gesehen und angesprochen werden muß, daß sie sich aber dort mit der Philosophie trifft, wo sie um Theorie und Wahrheit als solche ringt. Dabei ist festzuhalten, daß die theoretische Einsicht nicht nur vom theoretischen Vermögen, sondern auch vom Glauben-Können und tatsächlichen Glauben abhängig ist. Eine Korrelation, die vor

<sup>25</sup> Vgl. Opera II, fol. XXX: *In homine debemus Dei imaginem honorare*. Indem der Mensch sich selbst ergreift (vgl. auch *ibid.* fol. LXXXIX), erlangt er in der *imago Dei* die Wahrheit seines Wesens, die Wahrheit Gottes und der Dinge. Vgl. auch: Der Brief an Nikolaus Albergati, Cusanustexte, Sitzb. der Heidelberger Akademie der Wiss. 1955, ed. G. v. Bredow, p. 40, Nr. 34; p. 48, Nr. 50.



jedem „Standpunkt“ im Wesen des Menschen begründet ist, in dem auf diese Weise die ursprüngliche Entscheidung der Freiheit ermöglicht und als Entscheidung wegweisend wird.

Eine andere Frage jedoch ist die, ob in dem so verstandenen Wesen der christlichen Philosophie das Prinzip der Gnade geleugnet wird. Gewiß nicht. Was abgewiesen wird, ist die Profanierung und Säkularisation der Menschheit und ihrer Geschichte, die nur so lange zu Recht bestehen, als sie, ebenso wie die Begriffe „natürlich“ und „übernatürlich“, theoretische Grenzbegriffe bleiben. Versteht man nämlich den Sinn des Menschen in seinem Bezug zum Göttlichen und zur Weisheit begründet, dann wird offenkundig, daß es sich im eigentlichen Philosophieren, das mehr ist als eine (wissenschaftliche) Spielerei, die man auch unterlassen könnte, um ein eminent existentielles Geschehen handelt, das in dieser oder jener Form Heil oder Unheil bedeutet. Die Geschichte der Menschheit ist also Heilsgeschichte, in der der Glaube folgerichtig das „sacramentum sacramentorum“<sup>26</sup> bedeutet, da er sich in konkreter Korrelation auf die Menschheit bzw. auf deren Konkretion im Wort erstreckt, damit aber auch auf den Gott-Menschen, der als solcher Himmel und Erde, den Grund und das Begründete, den Gedanken und das Gedachte miteinander verbindet und der die Menschheit zum Mittelpunkt der Schöpfung macht, wo immer sie „im Horizont von Zeit und Dauer“ in Erscheinung treten mag.

Dementsprechend reicht auch jedes Erwachen der Vernunft in diese Entscheidung von Heil oder Unheil, von Gnade oder Ungnade. Die Formel von der *cognitio rerum per ultimas causas sub lumine naturali rationis* bedeutet darum eine Verkürzung der menschlichen Existenz und auch der Theorie. Sie bleibt vom Kern des Problems her gesehen unzureichend, da der Mensch als Erkennender immer schon in der Entscheidung des Glaubens und der Gnade steht und es Erkenntnis nur deshalb geben kann, weil der Mensch zuvor geglaubt hat. Der (deistische) Gott als Postulat einer naturwissenschaftlichen Theorie und ihrer „Glaubens“-voraussetzungen ist nicht der Gott des Menschen, dem es eigen ist, der Gott Abrahams, Isaacs und Jakobs sein zu können und zu sein. Auch kann es keine heidnische Vernunft geben, da die Wahrheit, auch wenn sie nur von Ferne und auf Grund eines entstellten Glaubens wahrgenommen wird, göttlich und heilig ist. Darüber hinaus ist jede Gestalt der Theorie, so sie es verabsäumt, sich im Ganzen der Welt und des Geistes zu erblicken und zu entfalten, wesentlich unzureichend. Denn wenn das Wesen der Theorie darin besteht, das Ganze zu erblicken, dann vermag sie dies so lange nicht, als sie sich nicht selbst im Korrelationsgefüge dieses Ganzen geborgen weiß. Zu diesem Ganzen gehören jedoch Glaube und Gnade wesentlich dazu.

## Ergebnis

Christliche Philosophie beginnt dort, wo im Denken die Unschuld (*innocentia*) absoluten Gehorsams wirksam wird, d. h. grundsätzlich um die igno-

<sup>26</sup> Opera II, fol. CVII v. a.

rantia originis, wie Cusanus die Erbschuld bezeichnet<sup>27</sup> – gewußt wird; wo aus der unmittelbaren Gegebenheit des Menschen die Korrelation der *docta ignorantia* als konstitutives Prinzip erfahren und als solchen in der Gotteserkenntnis bejaht und ausgetragen wird; wo das Wort in der Gestalt der Menschheit und des Menschen angenommen und als geglaubtes vom Wissen entfaltet wird. In die ihr zukommende Dimension gelangt die christliche Philosophie dann, wenn das geglaubte Wort in die Gestalt des Gott-Menschen eingeht und so Christus konstitutives Prinzip des Denkens, der Menschheit und der Welt wird. Christliche Philosophie deduziert nicht noch beweist sie Christus, hält aber, da sie ihn gefunden, an ihm als an der unveräußerlichen Wahrheit, die sich selbst bestätigt, fest. Damit schafft sie der Botschaft, daß „Jesus der Messias ist“<sup>28</sup>, Raum und Boden, denn sie selbst ist, aus dem Glauben-Können geboren, die Entfaltung dieses Glauben-Könnens in der Menschheit. Ihr eigentlicher Gegenstand ist die Lehre von der Menschheit als dem universalen Horizont der Kirche, d. h. derer, die im Glauben-Können und im Glauben mit Christus verbunden sind und die als solche die Möglichkeit darstellen, für das Zeugnis, daß Jesus von Nazareth der erwartete Messias ist.

Der Theologie gegenüber, sofern wir sie als die konkrete Entfaltung der Botschaft Jesu verstehen, stellt sie in der Entfaltung der Korrelation des Konkreten und Absoluten den Anspruch der universalen Theorie. Bedeutet dabei die konkrete Botschaft des Glaubens einerseits Richtmaß und Korrektiv, so verbindet sie andererseits die *doctrina Christi* als das gemeinsame Ziel, das beide koinzidierend erstreben, an dem beide teilhaben, das aber in der Zeit letztlich von keiner Seite allein erreichbar ist, so wie auch Christus selbst, obwohl im Glauben als historisch Dagewesener festgehalten und gefeiert, in der Hoffnung des Glaubens zugleich nur zukünftig sein kann. Weil dem so ist, kann christliche Philosophie als Problem nicht beseitigt werden, es sei denn in dem Sinn, daß sie stets von neuem entfaltet und im Wesen der geistigen Existenz als Teilhabe an der Wahrheit ausgetragen wird. So gesehen ist sie *philosophia perennis*, bzw. ist *philosophia perennis* als das alles umfassende liebende Sehnen und Streben, das nicht ohne Erkenntnis vollendet werden kann, christliche Philosophie.

<sup>27</sup> Opera II, fol. CLXX; umgekehrt bedeutet die *cognitio originis* bzw. das *scire originem* das Leben, *ibid.* fol. CLXXI.

<sup>28</sup> Apg. 18, 28.