

Liturgical Turn – Gottesrede in einer post-digitalen Welt

Johannes Hoff, London

Das moderne „Zeitalter des Weltbildes“ entsprang der kontraintuitiven Unterstellung, dass sich die „wirkliche Welt“ als eine ontologisch wertneutrale Ansammlung objektiver Fakten beschreiben lasse, die sich durch die methodisch kontrollierte Projektion einer „möglichen Welt“ repräsentieren lasse.¹ Von daher die moderne Wertschätzung abgeschirmter Reproduktionsräume und virtueller Realitäten – vom cartesianischen Subjekt, über das klinisch abgedichtete Labor bis hin zum digitalen Computerbildschirm. Selbst romantische oder post-moderne Gegenbewegungen gegen den Repräsentationalismus der Moderne blieben ihm *ex negativo* verhaftet – als wäre die Alternative zur Fiktion wertneutral digitalisierbarer Fakten schlechterdings unbegreiflich. Von bedeutenden Ausnahmen wie Johann Georg Hamann, Friedrich Schlegel, Søren Kierkegaard, Félix Ravaisson und Charles Péguy abgesehen,² endete die Dekonstruktion der Fiktion methodisch kontrollierten, wiederholbaren Wissens stets in einer Verbeugung vor einer Variante des kantischen Erhabenen:³ dem ereignishaft „Kontingenten“, dem „grenzenlos Unbestimmbaren“, der „absoluten Indifferenz“, dem „absoluten Geheimnis“, dem „ganz Anderen“ usw.

So oszillierte das moderne „Subjekt“ zwischen der Monotonie identisch wiederholbaren Wissens und der Erhabenheit subjektivistischer (und nicht selten fundamentalistischer)⁴ Skepsis angesichts des Unbegreiflichen; gefangen zwischen den Polen von I und 0, Ja und Nein, bestimmt und unbestimmt, univoker *kataphasis* und äquivoker *apophasis*, ohne dem Gewicht unseres vorwissenschaftlichen Alltagsverstandes Kredit zu gewähren. Bewegen wir uns doch seit jeher im unscharfen, analogen Zwischenraum zwischen Univozität und Äquivozität, Bestimmtem und Unbestimmten, evidenzbasierter Bejahung und skeptischer Verneinung.

Unsere gegen kontraintuitive Übertreibungen allergische Gabe, selbst das zu verstehen, was sich nicht begrifflich formalisieren, digitalisieren oder auf kontrollierte Weise wiederholen lässt, wurde bereits von Thomas von Aquin (1225–1274) als wissenschaft-

¹ Die nachfolgenden, skizzenhaften Thesen werden ausführlicher diskutiert in Hoff, Johannes, *The Analogical Turn. Re-thinking Modernity with Nicholas of Cusa*, Grand Rapids 2013. Der Abschnitt „Die mystischen Fundamente Christlicher Gelehrsamkeit“ basiert auf *ebd.*, S. 18–24.

² Vgl. Pickstock, Catherine, *Repetition and Identity. The Literary Agenda*, Oxford 2013.

³ Hierzu: Pries, Christiane, *Das Erhabene. Zwischen Grenzerfahrung und Größenwahn*, Weinheim 1989.

⁴ Kritisch hierzu aus atheistischer Sicht Meillassoux, Quentin, *Nach der Endlichkeit: Versuch über die Notwendigkeit der Kontingenz*, aus dem Französischen von Roland Frommel, Berlin 2008.

lich fundamental ausgewiesen. Vernunftbegabte Tiere sind in der Lage, die Welt zu erkennen, weil sie diese bewohnen. Wir haben uns mit der begrifflich niemals vollständig penetrierbaren, saturierten Präsenz mehr oder weniger schöner, vollkommener und begehrenswerter Dinge immer schon vertraut gemacht. Folglich beginnt alles Erkennen mit der Treue zu dem, was Thomas durch den lakonischen, und doch alles andere als wertneutralen Begriff „Seiendes“ bezeichnete – oder genauer, durch das lateinische Wort *Ens*, dessen Bedeutung bei Thomas mit dem zusammenfällt, was die englische Sprache als *End* (Ende/Ziel/Zweck) bezeichnet.⁵

So beginnt der Wille zu erkennen z.B. mit dem Sein einer Rose, deren Wesen ich ohne pragmatisches Verwertungsinteresse rein um des Erkennens willen betrachten kann. Die Vertrautheit mit *Ens* setzt allen solipsistischen Zweifeln ein Ende, weil es uns eine Welt erschließt, in der jedes Seiende seinen Sinn und Zweck aus sich selbst heraus offenbar werden lässt. Im Prinzip war uns dieses „erkenntnistheoretische“ Fundamentprinzip bereits bekannt als Adam Eva „erkannte“ (Gen 4.1), und es hat niemals eine realistische Alternative zum Alltagsverstand dieses archetypischen Liebespaars gegeben. Um mit dem Wissenschaftssoziologen Bruno Latour zu sprechen: „Wir sind nie modern gewesen“.⁶

Weisheit und Wissenschaft: Zur Genealogie der Krise spätmodernen Wissens

Oberflächlich betrachtet scheint sich die moderne Forderung, das unscharfe Wissen alltäglichen Glaubens und Meinens Formen evidenzbasierten Wissens nachzuordnen, bereits bei Platon abzuzeichnen. So scheint die platonische Entgegensetzung von Meinen und Wissen, *doxa* und *episteme*, den modernen Mythos zu bestätigen, dass die Geschichte sich unausweichlich in Richtung einer fortschreitenden Rationalisierung unseres „vorwissenschaftlichen“ Alltagsverstandes bewege. Doch das platonische „Wissen“ um das im Modus kontemplativen Betrachtens erschlossene Gute, Vollkommene und Schöne fokussierte paradoxerweise genau auf das, was moderne Menschen als unwissenschaftliche Glaubensangelegenheiten betrachten würden, während das, was wir heute als *science* bezeichnen (das empirisch fundierte Wissen über wertneutrale Fakten) unter die platonische Kategorie bloßen „Glaubens und Meinens“ fallen würde.⁷

Dieses Paradox erhellt sich im Lichte einer der aufregendsten Entdeckungen jüngerer Forschung zur Genealogie der Moderne: Die moderne Fiktion einer autonomen Sphäre philosophischen oder empirisch-naturwissenschaftlichen Wissens ist nicht das Produkt heidnischer oder latent säkularer Unterströmungen abendländischer *Philosophie*, die

⁵ Vgl. Chesterton, Gilbert Keith, *St. Thomas Aquinas / St. Francis of Assisi*, San Francisco 2002, S. 133 ff.

⁶ Latour, Bruno, *Wir sind nie modern gewesen. Versuch einer symmetrischen Anthropologie*, Berlin 1998.

⁷ Hierzu: Gerson, Lloyd P., *Ancient Epistemology*, Cambridge 2009. Zum Folgenden auch: Tyson, Paul, *Returning to Reality. Christian Platonism for our Time*, Eugene 2014.

sich schließlich vom theologisch-metaphysischen Überbau einer kirchlich-klerikalen Weltordnung befreite. Sie ist vielmehr das Produkt eines (in der pastoralen Umsetzung zutiefst klerikalen) spätmittelalterlichen Holzwegs abendländischer *Theologie*.⁸

Für die dominierenden Ströme antiken Denkens gründete unser theoretisches Erkennen (*theoria*) in spirituellen und kontemplativen Praktiken intellektuellen Schauens, die sich dem Weisheitssucher (*philo-sophos*) durch eine Art von Offenbarung erschlossen. Aus diesem Grund sind Platon, „Aristoteles und andere Platoniker“⁹ ungeeignet, den modernen Säkularisierungsmythos auf ein historisch ausweisbares Fundament zu stellen. Selbst materialistische Strömungen antiken Denkens verstanden sich primär als Repräsentanten einer asketisch-spirituellen Praxis und erst in zweiter Linie als Vertreter konkurrierender philosophischer Doktrinen.¹⁰

Die biblisch-patristische Tradition fügte sich bruchlos in diesen Kontext. Von daher war es nur ein kleiner Schritt, die klassisch-platonische Hierarchie von Glauben (*doxa*) und Wissen (*episteme*) umzukehren. Fokussierte die kontemplative Praxis des frühen Christentums im Gefolge des jüdischen Hellenismus auf das „Scheinen“, den „Glanz“ der „Herrlichkeit“ Gottes (*doxa*), der sich im Lobpreis Gottes (*doxazein*) performativ widerspiegelt,¹¹ so trat nun an die Stelle des (bei Platon noch sekundären) „bloßen Scheins“ (*doxa*) der „wahre Schein“ (*orthe doxa*) der Herrlichkeit Gottes, der sich im Modus der „Doxologie“ offenbart: dem kontemplativen Gotteslob, in dem die Christliche Weisheitsliebe zur Ruhe kommt.

Es ist von daher kein Zufall, dass das Wort *doxa* in der christlichen Tradition zugleich die Herrlichkeit Gottes und die durch ihr Aufscheinen hervorgerufene Haltung antwortenden Verstehens bezeichnete. Der Adjektiv „orthodox“ hatte dementsprechend den Charakter einer Wegweisung: Er erinnerte an den „wahren Schein“ der Herrlichkeit Gottes, der den Gläubigen zum „aufrechten Lobpreis“ Gottes anleitet.

Der biblisch-patristische Sprachgebrauch machte damit auf einen liturgischen Grundzug unseres Wirklichkeitsverstehens aufmerksam. Praktiken des wertschätzenden Lobens (*encomium*) und Segnens (*eulogia*), des feierlichen Lobes (*hymnein*) und der „Do-

⁸ Grundlegend hierzu Milbank, John, *Theology and Social Theory: Beyond Secular Reason*, Cambridge 1991. Dieses Buch hatte den Charakter einer Initialzündung, deren Spuren sich bis hin zu Charles Taylors Kritik der „Substraktionserzählung“ moderner Säkularisierungstheorien weiterverfolgen lässt. Vgl. (auch mit Blick auf die Rolle reformeifriger Kleriker) Taylor, Charles, *Ein säkulares Zeitalter*, Frankfurt am Main 2012. Taylors im Epilog zu diesem monumentalen Werk explizierte Kritik der nahezu ausschließlich auf „Theoretische Abwege“ (TA) fokussierenden Methodologie Milbanks trifft einen wunden Punkt, auf die letzterer zu reagieren versucht hat. Hierzu auch Milbanks konstruktive Antwort auf meine eigene, ähnlich gelagerte Kritik des „Radical Orthodoxy Movement“, in: Milbank John, „The Grandeur of Reason and the Perversity of Rationalism: Radical Orthodoxy's First Decade“, in: *The Radical Orthodoxy Reader*, hg. von Oliver, Simon / Milbank, John, London 2009, S. 367–404.

⁹ Gerson, Lloyd P., *Aristotle and other Platonists*, Ithaca 2005.

¹⁰ Vgl. Hadot, Pierre, *Wege zur Weisheit oder Was lehrt uns die antike Philosophie?*, Frankfurt am Main 1999.

¹¹ Zum hellenistischen Bedeutungsspektrum der Begriffe *doxa* und *doxazein* Schneider, Johannes, *Doxa: eine bedeutungsgeschichtliche Studie*, Gütersloh 1932; sowie Weidemann, Hans-Ulrich, *Der Tod Jesu im Johannesevangelium. Die erste Abschiedsrede als Schlüsseltext für den Passions- und Osterbericht*, Berlin / New York 2004, S. 222–228.

xologie“, des staunenden Lobpreises (*logos*) angesichts der alles Begreifen übersteigenden Herrlichkeit (*doxa*) Gottes sind kein übernatürliches Beiwerk, das unsere Vertrautheit mit dem Sein (*ens*) der Welt ästhetisch überhöht. Wie jüngere phänomenologische Debatten im Gefolge von Marcel Mauss, Jacques Derrida und Jean-Luc Marion gezeigt haben, ist die Logik des Schenkens, Dankens und Lobens gnoseologisch, ökonomisch und politisch fundamental.¹² Doch die theologische Diskussion des angelsächsischen Sprachraums bewegte sich rasch über diese phänomenologischen Debatten hinaus. Die Logik des Schenkens und Lobens erwies sich als Schlüssel zum Verständnis jener orthodoxen Traditionen christlichen Denkens, welche die in der Begegnung mit dem fleischgewordenen Schöpfungswort Gottes offenbar gewordene Botschaft von der Verherrlichung (*theosis*) des Menschen in seiner uneingeschränkten, kosmologischen und ontologischen Tragweite auszubuchstabieren versuchten.

Im Unterschied zur vermeintlich wertneutralen, konstruktivistischen Rationalität objektiverer Wissenschaften ist unser natürliches Wirklichkeitsverstehen nicht ablösbar von Akten des wertschätzenden Lobes. Die eucharistische *theoria* des Christentums fügt dem streng genommen nichts hinzu, sie leitet lediglich dazu an, die doxologischen Züge unseres Weltverstehens als theologisch, ontologisch und gnoseologisch fundamental zu beglaubigen, und damit jene durch das Christusergebnis ausgelöste kosmologische Konversionsbewegung nachzuvollziehen, welche die Kirchenväter, im Gefolge der Paulinischen Theologie, als *Anakepalaisis* (Rekapitulation) und *Apokatastasis* (wiederherstellende Neuordnung der Schöpfungsordnung) bezeichneten.¹³

Wie die jüngste Forschung nahelegt, kulminierte dieses biblisch-patristische Konversionsprogramm in der Thomanischen Synthese augustinischen, dionysischen und aristotelischen Denkens.¹⁴ Das ist umso bemerkenswerter, als die ersten bedeutenden Vorläufer des modern-rationalistischen Versuchs, die doxologischen Züge unseres Wirklichkeitsverstehens zu neutralisieren, nahezu zeitgleich mit der Philosophie des Dominikaners in der westlichen Philosophiegeschichte aufzutreten begannen, und zwar in Gestalt einer im wesentlichen franziskanischen Bewegung, deren Erkenntnisinteresse latent heterodoxen theologischen Motiven entsprang.¹⁵

Die philosophische und wissenschaftsgeschichtliche Tragweite dieses theologisch motivierten Bruchs wird erst im Zuge der wissenschaftlichen Revolutionen des 17. Jahrhunderts manifest. Exemplarisch hierfür sind die in gewisser Weise paradigmatischen

¹² Vgl. etwa *God, the Gift, and Postmodernism. The Indiana series in the philosophy of religion*, hg. von Caputo, John D / Scanlon, Michael J., Bloomington 1999; und Derrida, Jacques, *Politik der Freundschaft*, übers. von Stefan Lorenzer, Frankfurt am Main 2000. Zu Marcel Mauss vgl. auch Milbank, John, *Being reconciled. Ontology and pardon*, London 2003, S. 138–186.

¹³ Zum komplementären Charakter dieser Begriffe vgl. Pickstock, *Repetition and Identity*, S. 171–192.

¹⁴ Vgl. Kimbriel, Samuel, *Friendship as Sacred Knowing. Overcoming Isolation*, Oxford 2014; Vnuk, Joseph, *Full of Grace and Truth: The Sacramental Economy According to Thomas Aquinas*, (unpublizierte Dissertationsschrift), Nottingham 2013; und Jones, Stephen, *The Virtue of Gratitude According to Thomas Aquinas*, (unpublizierte Dissertationsschrift), London 2014.

¹⁵ Einen umfassenden Überblick über die jüngere, insbesondere im anglophonen und französischen Sprachraum betriebene Forschung gibt Milbank, John, *Beyond Secular Order. The Representation of Being and the Representation of the People*, Hoboken 2014.

Denksysteme von Galileo Galilei, Locke und Descartes (der immerhin noch „Meditationen“ schrieb). Indem man das kontemplative Fundament wissenschaftlichen Erkenntnisstrebens durch das Laboratorium eines neutralen Repräsentationsraums ersetzt, wird die Wissenschaft praktisch. Das Ideal theoretisch-betrachtender Naturerkenntnis (*scientia*), das bereits bei Platon kontemplative Praktiken des Lobpreises einschloss,¹⁶ wird durch die „Kunst“ verdrängt, die Natur mittels Strategien praktisch-technischer Manipulation zu „überlisten“. Eine technokratische Schwundstufe der mittelalterlichen *ars* tritt an die Stelle der einstigen *scientia*.¹⁷ Als „wissenschaftlich“ gilt von jetzt an nur, was sich im Labor kontrolliert reproduzieren lässt, und damit hört die Rose auf als ein *Ens* zu erscheinen. Technische Strategien, die Natur zu überlisten, um sie menschlichen Interessen dienstbar zu machen, erscheinen nicht mehr als zweitrangig gegenüber der interessenlosen Wesensschau der Wissenschaften. Das Design wissenschaftlicher „Theorien“ wird dem Interesse an Naturbeherrschung nachgeordnet.

Spätestens im Gefolge der Postmoderne, der ökologischen Krise und dem Siegeszug der Drittmittelforschung lässt sich die Fragwürdigkeit dieser Fiktion selbst im Kontext wissenschaftstheoretischer und wissenssoziologischer Debatten kaum noch verheimlichen. Die spätmoderne Entdifferenzierung der gesellschaftlichen „Subsysteme“ klassisch moderner Gesellschaften und die damit einhergehende Nivellierung differenter (wissenschaftlicher, ökonomischer, ästhetischer usw.) Rationalitätsstandards konfrontiert uns heute mehr denn je mit einer neo-sophistischen Merkantilisierung des Wissenschafts- und Bildungsmarktes.¹⁸ Selbst medizinische Laborexperimente scheinen nunmehr stärker durch die interessengeleitete Selektivität von Novartis, Böhlinger-Ingelheim oder der Margarineindustrie als von einem „neutralen Forschungsinteresse“ bestimmt so sein. So bleibt uns zuletzt nur „der huldvolle Gesang der A(u)ktio-näre als einzig lockende Litanei?“¹⁹ Wissenschaftliche Unvoreingenommenheit setzt eben doch mehr voraus als den klinisch abgedichteten Raum eines artifiziellen Labors.

Die vormoderne Tradition hatte demnach gute Gründe, das Streben nach interessenloser, kontemplativer Naturbetrachtung mit dem Streben nach dem Wahren, Guten und Schönen in eins zu setzen und in der Konsequenz manipulative Strategien der Naturbeherrschung als zweitrangig einzustufen. Das Schöne und Gute, das unseren Lobpreis

¹⁶ Hierzu Pickstock, Catherine, *After Writing. On the Liturgical Consummation of Philosophy*, Oxford 1998, S. 37–46.

¹⁷ Hierzu Lohr, Charles, „*Ars, Scientia und Chaos*“ nach Ramon Lull und Nikolaus von Kues. *Nikolaus von Kues – Vordenker moderner Naturwissenschaft?*, Regensburg 2003, S. 55–70. Zum technokratisch ausgedünnten, statischen Charakter der modernen *ars* vgl. Milbank, John, *Beyond Secular Order*, S. 81 ff., S. 208 ff. Zum Folgenden auch Hoff, Johannes, „Bürger, Künstler, Exorzisten. Wissenschaft, Kunst und Kult in den Spuren Hugo Balls“, in: *Kultur & Gespenster* 13 (2012), S. 33–61.

¹⁸ Hierzu Münch, Richard, *Akademischer Kapitalismus: Über die politische Ökonomie der Hochschulreform*, Frankfurt am Main 2011. Dieses Phänomen wurde von „post-modernen“ Zeitdiagnostikern bereits in den späten 70er Jahren vorhergesagt, vgl. Lyotard, Jean François, *Das Postmoderne Wissen*, Graz / Wien 1986.

¹⁹ So Bazon Brock mit Blick auf die Auswirkungen der analogen, spätmodernen Entdifferenzierung des klassisch modernen Kunstmarkts. Vgl. Brock, Bazon, „Das Bild hat immer das Letzte Wort“, in: *The Art Master* (2010), S. 1.

verdient, lehrt uns zu verstehen, was es heißt, etwas um seiner selbst willen zu betrachten oder zu tun. Und genau in diesem Sinne hat selbst das Ethos wissenschaftlichen Wahrheitsstrebens ein „liturgisches“ Fundament. Bleibt doch selbst die Anerkennung mathematischer Evidenzen an einen doxologischen Rest „glaubenden“ Verstehens gebunden.²⁰ Das Ideal wissenschaftlicher Unvoreingenommenheit ist nicht ablösbar vom öffentlich zelebrierten Lobpreis dessen, was unser evidenzbasiertes Verstehen übersteigt, und sei es auch nur, dass wir die (wissenschaftlich niemals vollständig beweisbaren) Errungenschaften Darwins, Newtons oder Einsteins preisen, ohne damit einen Hintergedanken zu verfolgen.

Das Zeitalter von Google und Facebook hat uns diesen Grundzug alltäglichen Wirklichkeitsverstehens erneut in Erinnerung gerufen. Der Überfluss an Information lässt die Selektivität vorwissenschaftlichen *und* wissenschaftlichen Verstehens zu einem vorrangigen Problem avancieren. Der Wahrheitssuchende hat von Fall zu Fall zu entscheiden, welche „wahren Sätze“ wert sind, wieder erinnert zu werden: Wahr ist, was unsere öffentliche Wertschätzung verdient (im Facebook-Jargon *Like*), und damit kommt erneut der Lobpreis rational unableitbarer „Glaubensgewissheiten“ ins Spiel. Es gibt keine „natura pura“.²¹ Unsere Erkenntnis des „Natürlichen“ lässt sich nicht rückhaltlos von der Erkenntnis des „Übernatürlichen“ abkoppeln. Und wo man es dennoch versucht, mündet die humanistische Verherrlichung natürlichen Erkennens früher oder später ein in den post-humanistischen Fetischkult quantifizierbaren Wissens.

Die Scheidelinie zwischen „säkularen“ und „religiösen“ Lebensformen verläuft folglich nicht zwischen „Glaube“ und „Wissen“, sondern zwischen Lebensformen, die doxologische Praktiken des Glaubens und Wertschätzens rational kultivieren, und solchen, die sie der fideistischen Beliebigkeit subjektiver Glaubenspraktiken oder der Magie des post-modernen Fetischkults überlassen – sei es in Gestalt der pekuniären Wertschätzung des Marktes, sei es in Gestalt seines virtuellen Äquivalents, des symbolischen Kapitals akkumulierter Aufmerksamkeit in Gestalt von „Trefferquoten“.

Wahrheit und Orthodoxie

Die spätmoderne Renaissance platonischen Denkens erinnert vor diesem Hintergrund daran, dass bereits Platon sein philosophisch-spiritueller Aufklärungsprogramm als Antwort auf eine Form sophistischer Merkantilisierung des Wissens verstand. Das kontemplative Denken der platonisch-hellenistischen Tradition war, ebenso wie das liturgisch fundierte Aufklärungsprogramm der biblisch-abrahamitischen Tradition,

²⁰ Hierzu De Certeau, Michel, „L'Institution de croire“, in: *Recherches de science religieuse* 71 (1983), S. 61–80; sowie Hoff, Johannes, *Kontingenz, Berührung, Überschreitung. Zur philosophischen Propädeutik christlicher Mystik nach Nikolaus von Kues*, Freiburg im Breisgau 2007, S. 84–195, S. 283–300, S. 463–474.

²¹ Vgl. Milbank, John, *The Suspended Middle. Henri de Lubac and the Debate Concerning the Supernatural*, London 2005.

seit jeher darauf ausgerichtet, der dämonischen oder sophistischen Verselbständigung ungebremst flottierender Praktiken des Lobpreises zuvor zu kommen. „Ortho-dox“ zu sein bedeutete konsequenterweise im Gefolge der christlichen Metamorphose des hellenistischen Erbes vor allem eines: aufrechtes (*orthos*) Lob der Herrlichkeit (*doxa*) Gottes. Der Häretiker galt nicht als Anhänger verdrehter Ideologien. Der Häretiker galt als Heuchler, weil er den aufrechten Lobpreis in Idolatrie verkehrt, indem er symbolische Platzhalter der Herrlichkeit Gottes mit Gott selbst und den unbegreiflichen Namen Gottes mit den allzu begreiflichen Kreationen dogmatischer Gelehrsamkeit verwechselt.²²

Wer sich in seinem öffentlichen Leben darauf beschränkt, die kulturellen Errungenschaften endlicher Kunstfertigkeit zu preisen, tut demzufolge nichts anderes als das, was die abrahamitische Tradition als Götzendienst und apophatische Philosophen wie Nikolaus von Kues (1401–1464) als Idolatrie bezeichneten: Er oder sie „gibt dem Bilde, was nur der Wahrheit gebührt.“²³ Die orthodoxe Christin verehrt nicht die begrifflichen Kreationen und Projektionen ihres Intellekts. Sie betet an, was ihr Begreifen *per definitionem* übersteigt. Endliche Geschöpfe oder artifizielle Kreationen haben an der Unbegreiflichkeit Gottes in unterschiedlichen Graden teil (von daher die fundamentale Bedeutung des platonischen Partizipationsgedankens), doch nur das, was das narzisstische Verlangen nach kontrollierbarem Wissen übersteigt, verdient um seiner selbst willen angebetet zu werden. Nur die Herrlichkeit Gottes verdient unsere rückhaltlose Bewunderung. *Quia ignoro adoro* sagt der Christ zum erstaunten Heiden zu Beginn von Nikolaus von Kues' Dialog *De deo abscondito*: Ich bete meinen Gott an nicht obwohl, sondern gerade weil er mein Begreifen übersteigt.

Genau aus diesem Grund hat der gelebte Glaube religiöser und weisheitlicher Traditionen den Charakter eines genuin-philosophischen Erkenntnisprinzips. Als angelsächsische Religionsphilosophen im vergangenen Jahrhundert in den Spuren Ludwig Wittgensteins den Zusammenhang von gelebtem Glauben und religiösem Wirklichkeitsverstehen systematisch zu erforschen begannen, wurden sie von philosophischer Seite als Anti-Realist(inn)en und von theologischer Seite als Fideist(inn)en verdächtigt. Es schien, als liefe dieses Projekt darauf hinaus, die übernatürliche Weisheit der Weltreligionen vom natürlichen Erkennen der Wissenschaften abzukoppeln. Erst in den beiden letzten Jahrzehnten wurde klar, dass Philosophen wie D.Z. Phillips damit nur einer Renaissance des philosophischen Realismus der Vormoderne den Weg bereiteten. Von Clemens von Alexandrien über Dionysius Areopagita bis hin zu Thomas von Aquin und Nikolaus von Kues hatte das philosophisch-theologische Denken des westlichen wie östlichen Christentums seinen Ort in einer liturgisch geprägten Lebensform.²⁴ Prosper

²² Vgl. Pelikan, Jaroslav, *Christianity and Classical Culture. The Metamorphosis of Natural Theology in the Christian Encounter with Hellenism*, New Haven 1993, S. 40–56, S. 184–214, S. 300–305.

²³ *De docta ignorantia*, I c. 10 n. 29. – Die Werke des Cusaners werden im Folgenden, sofern nicht anders angezeigt, nach der kritischen Ausgabe zitiert, und zwar unter Angabe des Kapitels (c.) und der jeweiligen Sektion (n.) (<http://www.cusanus-portal.de/>). Die Übersetzung orientiert sich an der Majuskelausgabe der Heidelberger Akademie der Wissenschaften.

²⁴ Zur östlichen Tradition vgl. Louth, Andrew, *The Origins of the Christian Mystical Tradition from Plato to Denys*, Oxford ²2007.

von Aquitaniens notorische Kurzformel *lex orandi lex credendi* bilanzierte nur ein gno-seologisches Prinzip, das der Sache nach bereits für Platon unstrittig war. Dieses Prinzip als antirealistisch zu denunzieren wäre noch zur Zeit des Heiligen Thomas niemandem in den Sinn gekommen. Steht der kritische Realismus des Aquinaten dem Denken vermeintlicher Anti-Realisten wie D.Z. Phillips doch durchaus näher als dem naiv-repräsentationalistischen Realismus eines Richard Swinburne oder Alvin Plantinga.²⁵

Wir sind wieder in der Wirklichkeit angekommen – an philosophischen Maßstäben gemessen hat der *common sense*-Realismus der Vormoderne seinen modernen Tod überlebt. Doch das bedeutet noch lange nicht, dass wir das klerikal-szientistische Umerziehungsprogramm der Moderne bereits hinter uns gelassen haben. Ist das, was man als einen liturgisch qualifizierten *common sense*-Realismus bezeichnen könnte doch weder mit einem „hausbackenen“²⁶ puritanisch-pragmatischen *common sense*-Realismus im Stile von Reid, Rorty oder Plantinga zu verwechseln noch mit jenen rationalistischen Mythen des Alltags, die das kulturell ermüdete Abendland heute mehr denn je als „säkular“ erscheinen lassen.

Wie tief sich diese Mythen in den vorwissenschaftlichen Alltagsverstand eingegraben haben, zeigt sich nirgends deutlicher als in unserem alltäglichen Umgang mit der Gottesfrage. Um mit der Religionswissenschaftlerin Karen Armstrong zu sprechen: „Heute meinen [...] viele, sie könnten, bevor sie sich nicht von der Existenz Gottes überzeugt hätten, kein authentisches religiöses Leben führen. Das ist solides wissenschaftliches Denken: Bevor man ein Prinzip anwendet, muss man es zunächst beweisen. Für Buddha und Konfuzius war es genau umgekehrt.“²⁷

Wie Armstrong am Beispiel des vermeintlichen „Rationalisten“ Anselm von Canterbury aufzeigt, gilt diese Umkehrung auch für das vormoderne Christentum: „Als Anselm von Canterbury betete: *credo ut intellegam*, gewöhnlich übersetzt als ‚Ich glaube, damit ich erkennen kann‘, meinte er nicht, dass er erst seinen Geist zwingen muss, die Glaubensartikel zu akzeptieren [...] Man sollte die Wendung so übersetzen: ‚Ich engagiere mich, damit ich verstehe.‘“²⁸ Nicht ohne Grund beginnt Anselms *Proslogion* mit einer doxologischen Anrede:²⁹ Der betende Lobpreis ist die elementarste Form, sich zu engagieren – und natürlich auch die elementarste Form, einer Wirklichkeit treu zu bleiben, die den Horizont „virtueller Realitäten“ übersteigt.

Erst vor diesem Hintergrund wird begreiflich, warum die orthodoxe Tradition christlicher Theologie, in Ost und West, sich bis ins Hochmittelalter fraglos als mystische

²⁵ Vgl. Brenner, William, „D. Z. Phillips and Classical Theism“, in: *New Blackfriars* 90 No 1025 (2009), S. 17–37. Zum glaubensbasierten ontologischen Realismus des Aquinaten Soskice, Janet Martin, „Naming God: A Study in Faith and Reason“, in: *Reason and the reasons of faith*, hg. von Griffiths Paul J. / Hütter, Reinhard, New York 2005, S. 241–254. Vgl. auch Kerr, Fergus, *Theology after Wittgenstein*, Oxford 1988 und Kerr, Fergus, *After Aquinas. Versions of Thomism*, Oxford 2002.

²⁶ Vgl. Milbank, *Beyond Secular Order*, S. 87–99.

²⁷ Armstrong, Karen, „Die Goldene Regel. Das religiöse Ideal des Mitgefühls und die Überwindung des Egoismus“, in: *Lettre International* 84 (2009), S. 71–75, S. 71.

²⁸ *Ebd.*, S. 72.

²⁹ Vgl. Kirschner, Martin, *Gott – größer als gedacht: Die Transformation der Vernunft aus der Begegnung mit Gott bei Anselm von Canterbury*, Freiburg / Basel / Wien 2013.

Theologie verstand, und warum „apophatische“ (verneinende) Strategien das Unbegreifliche „apophantisch“ (enthüllend) sichtbar werden zu lassen keineswegs im agnostischen Dunkel erhabener Mysterien enden müssen.³⁰

Die mystischen Fundamente christlicher Gelehrsamkeit

Im Unterschied zur am Primat liturgisch geprägter Alltagspraktiken orientierten christlich-orthodoxen Tradition, erliegen moderne Versuche, die mystischen Fundamente christlicher Gottesrede zu rekonstruieren, häufig der Versuchung, die Erkenntnis der Verborgenheit Gottes mit einer Entzugerfahrung zu verwechseln – als entspränge die Unbegreiflichkeit Gottes aus der mystischen Erfahrung seiner Abwesenheit.³¹ Dabei wird verkannt, dass der Gebrauch von Bejahungen (*kataphasis*) und Verneinungen (*apophasis*) nur den Charakter einer „second order language“ hat. Die reflexive Sprache mystagogischer Bejahungen und Verneinungen ist nicht ablösbar von ihrem präreflexiven Fundament: der orthodoxen Überzeugung, dass unser Sprechen von Gott aus der Teilhabe an dem erwächst, was Hans-Urs von Balthasar im Anschluss an Maximus Confessor als „kosmische Liturgie“³² bezeichnete. Das theologische Sprechen entfaltet sich in einer mystagogischen Spiralbewegung, die sich in Sprechakten des Sagens (kataphase) und Ent-Sagens (apophasis) artikuliert, um sich schließlich in der höchsten und zugleich ursprünglichsten Form kreatürliche Gottesrede zu vollenden, dem sprachlosen Lob Gottes, „wo die Stille des Schweigens eine Weise des Sprechens ist“ (*ubi silere est loqui*).³³

Bereits Thomas von Aquin hatte diesen doxologischen Modus der Gottesrede, in den Spuren von Dionysius Areopagitas' Synthese der biblisch-patristischen Tradition christlicher Orthodoxie,³⁴ als die höchste Form von Wissenschaft bezeichnet (*scientia dei and beatorum*).³⁵ Nikolaus von Kues folgte dieser Spur, als er in einem der letzten bedeu-

³⁰ Grundlegend hierzu mit Blick auf zeitgenössische Debatten Coakley, Sarah, *God, Sexuality and the Self. An Essay on the Trinity*, Cambridge 2013.

³¹ Kritisch hierzu Turner, Denys, *The darkness of God. Negativity in Christian mysticism*, Cambridge 1995, S. 264 ff.

³² Von Balthasar, Hans Urs, *Kosmische Liturgie. Das Weltbild Maximus' des Bekenners*, Einsiedeln 1961. Hierzu mit Blick auf Cusanus Hudson, Nancy J., *Becoming God. The Doctrine of Theosis in Nicholas of Cusa*, Washington 2007, S. 26–35.

³³ *De dato patris lumini*, c. 3 n. 107,9.

³⁴ Zu Dionysius Areopagita mit Blick auf den (in Deutschland immer noch verbreiteten) modernen Mythos, „Pseudo-Dionysius“ sei ein Falschmünzer gewesen, der das biblische Christentum hellenistisch entstellte, vgl. Louth, Andrew, *Denys, The Areopagite*, London 1989; sowie *Re-thinking Dionysius the Areopagite*, hg. von Coakley, Sarah / Stang, Charles M., Malden 2009. Dieser neuen Lesart folgend, verzichte ich bewusst darauf, das genuin paulinischen Motiven entspringende Pseudonym des spätantiken Apostelschülers durch das Präfix „Pseudo“ zu entstellen.

³⁵ Vgl. S. Thomae Aquinatis „*In librum beati Dionysii de divinis nominibus expositio*“, Taurini 1995, Caput I Lectio III; sowie Pseudo-Dionysius Areopagita, *Die Namen Gottes*, eingel., übers. und mit Anmerkungen versehen von B. R. Suchla, Stuttgart 1988, 1.5 (593 B–C). Hierzu Burrell, David B / Moulin, Isabelle, „Albert, Aquinas and Dionysius“, in: *Re-thinking Dionysius the Areopagite*, hg. von Coakley, Sarah /

tenden Versuche, den symbolischen Realismus der Vormoderne über die Schwelle der Neuzeit zu retten, die höchste Form wissenschaftlichen Denkens im Gotteslob verortete: „Die Höchste Wissenschaft besteht im Lobpreis Gottes, der alles aus seinen Lobpreisungen und zu seinem Lobpreis gebildet hat.“³⁶

Der Stellenwert dieser erkenntnistheoretischen Verortung des Lobpreises wird erst begreiflich, wenn man sich mit Cusanus klarmacht, dass wir etwas nicht deshalb preisen, weil wir es als wahr, gut oder schön *beurteilen*. Es ist vielmehr umgekehrt: Wenn unser Lobpreis genuin ist, und nicht bloß aus einem Herdeninstinkt entspringt, dann beurteilen wir etwas als wahr, gut oder schön, weil es uns in Staunen versetzt und unseren Lobpreis hervorruft, ohne dass wir einen Gedanken darauf verschwenden müssen, warum wir das tun.³⁷ Ähnliches gilt für Thomas von Aquin.³⁸ Liturgische Akte des Lobpreises und Danksagens überschreiten die „second order language“ bewertender Reflexion. Um einen modernen Ausdruck zu gebrauchen: Die Wissenschaft des Lobes hat ein prä-reflexives Fundament.

Dieses Phänomenon erlaubt uns, die Differenz zwischen der affirmativen Sprache des Lobpreises und der dialektisch zwischen Bejahungen und Verneinungen unterscheidenden „second order language“ theologischer Reflexion etwas präziser zu bestimmen. Unser Lobpreis stützt sich nicht auf wahre oder falsche Urteile. Wir beurteilen vielmehr etwas als wahrhaftig, vollkommen oder schön, weil es unseren Lobpreis motiviert, und jeder Versuch, dies nachträglich, basierend auf propositionalen, zwischen wahr und falsch unterscheidenden Sätzen zu rechtfertigen, ist zumindest in letzter Instanz zu *verneinen*.

Aus diesem Grund sind wahrheitsfunktionale Propositionen auf Gott nicht anwendbar. Sein Wesen ist uns doch nur durch dessen Wirkungen erschlossen: Allein die Herrlichkeit (*doxa*) Gottes legitimiert unseren doxologischen Lobpreis und allein das authentisch Lob ist in der Lage, dieser elementarsten Form von Gotteserkenntnis Ausdruck zu verleihen.

Wie die gegen Ende des vergangenen Jahrhunderts geführte phänomenologische Kontroverse zwischen Jacques Derrida und Jean-Luc Marion über den Status doxologischer Sprechakte bei Dionysius Areopagita gezeigt hat, artikuliert diese hymnische Sprache keine Form propositionalen Wissen. Sie ist aber dennoch nicht ohne Bezug auf die propositionale Unterscheidung zwischen Wahrem und Falschem,³⁹ denn sie macht

Stang, Charles M., Malden 2009, S. 103–119, S. 107 f., S. 111 f. Zu den areopagitischen Wurzeln des Aquinaten O'Rourke, Fran, *Pseudo-Dionysius and the metaphysics of Aquinas*, Leiden 1992.

³⁶ *De venatione sapientiae*, c. 18 n. 53,8-3 (eigene Übersetzung); vgl. *ebd.*, c. 18–20, c. 25, sowie *Epistula ad Nicolaum Bononiensem* n. 10.

³⁷ Vgl. *De venatione sapientiae*, c. 20 und c. 35.

³⁸ Allein durch die (ontologisch akzidentelle, aber anthropologisch fundamentale) appetitive Bewegung des *affectus* sind wir in der Lage, etwas als Begehrenswert und Gut zu erkennen. Grundlegend hierzu Lombardo, Nicholas E., *The Logic of Desire. Aquinas on Emotion*, Washington 2011.

³⁹ Vgl. Marion, Jean-Luc, „In the Name. How to Avoid Speaking of ‚Negative Theology‘ / Response By Jacques Derrida“, in: *God, the gift, and postmodernism*, hg. von Caputo John D. / Scanlon Michael J., Bloomington 1999, S. 20–53; sowie Derrida, Jacques, *Wie nicht sprechen. Verneinungen*, übers. von H. D. Gondek, Wien 1989, S. 123–127.

eine fundamentale Voraussetzung unseres Wahrheitsverstehens explizit. Die symbolische Sprache des Lobs ist „wissenschaftlich“ nicht im Sinne von „prädikativen“ Sprachformen, die auf endliche Erkenntnisgegenstände referieren, indem sie einem grammatischen Subjekt (x) Prädikate (P1, P2, P3...) zu (1) oder absprechen (0). Die Sprache der Liturgie antwortet auf ein elementareres Problem wissenschaftlichen Erkennens: Sie steuert unsere Aufmerksamkeit und entscheidet darüber, wie wir die Fragen interpretieren, auf die wahre oder falsche Sätze antworten.

Im Anschluss an Martin Heidegger, Ernst Tugendhat und Manfred Frank kann man an diesem Punkt zwischen zwei Modi des Wahrheitsverstehens unterscheiden.⁴⁰ Wahrheitsfunktionale Propositionen, die in diskreter Weise zwischen „wahr“ und „falsch“ unterscheiden, haben den Charakter einer *second order language*, entsprechen also *Wahrheit₂*. Im Unterschied dazu grenzt *Wahrheit₁* den Horizont ein, innerhalb dessen wahre oder falsche Antworten auf Fragen im Sinne von *Wahrheit₂* als sinnvoll erscheinen. Wenn wir z. B. über die Spuren eines Ereignisses nachdenken („Mama, warum brennt da eine Kerze in der Kapelle?“), dann steuert *Wahrheit₁* unsere Gabe zwischen sinnvollen („Sie brennt, weil dort gerade eine Beerdigung stattgefunden hat“) und sinnlosen *Wahrheit₂*-Antworten („Sie brennt, weil Sauerstoff in der Kapelle ist“) auf unser denkendes Fragen zu unterscheiden.

Das Gotteslob überschreitet den Horizont diskursiven Verstehens, doch das hindert es nicht daran, als wahrheitsrelevant und sogar als konstitutiv für das Wahrsprechen der Wissenschaften zu erscheinen. Jenseits propositionaler oder dialektischer Entgegensetzungen hat es den Charakter einer analogen, nicht-prädikativen Wahrheit, die (im Sinne Martin Heideggers) den *Verstehenshorizont* prädikativen Wissens erschließt. Um Paul Klees berühmtes *Kreatives Credo* von 1920 zu paraphrasieren:⁴¹ Das Gebet gibt nichts wieder (*Wahrheit₂*), es lässt sichtbar werden (*Wahrheit₁*). Ohne dem Betrachtenden zu sagen, was „wahr oder falsch“ ist, erschließt es ihm einen Zugang zu dem, was als *möglicher* Gegenstand denkenden Fragens Beachtung *verdient*.

Nikolaus von Kues bezeichnete diesen Möglichkeitshorizont als das „Können-Sein“ (*possesit*) oder auch das „Können Selbst“ (*posse ipsum*). Das Gotteslob bringt das „Können Selbst“ (*posse ipsum*)⁴² zur Sprache, die reine „Möglichkeit“ (*possibilitas*) all dessen, was sich als bedeutungsvoll und wahr zu erweisen vermag. In seiner Schrift *Über den Gipfel der Kontemplation* (1464) setzt Cusanus dieses, die Aufmerksamkeit des Forschenden auf sich ziehende, reine „Können“ (*posse*) mit dem unsichtbaren Licht der mystischen Theologie des Dionysius Areopagita gleich:

⁴⁰ Vgl. Frank, Manfred, *Einführung in die frühromantische Ästhetik. Vorlesungen*, Frankfurt am Main 1989, S. 7–24; Tugendhat, Ernst, „Heideggers Idee von Wahrheit“, in: *Wahrheitstheorien*, hg. von Skirbekk, Gunnar, Frankfurt am Main 1977, S. 431–448.

⁴¹ „Kunst gibt nicht das Sichtbare wider, sondern macht sichtbar“, Klee, Paul, *Kunst-Lehre*, Leipzig 1991, S. 60.

⁴² Zu Cusanus' Betrachtungen über den Begriff der Möglichkeit (*possesit / posse ipsum*) mit Blick auf Heideggers Versuch, diese vorprädikative Dimension geschöpflichen Wahrheitsverstehens zu säkularisieren Casarella, Peter J., „Nicholas of Cusa and the power of the possible“, in: *American Catholic philosophical quarterly* 64 (1990), S. 7–33.

„Das Können Selbst (*posse ipsum*) wird daher von einigen Heiligen Licht genannt – nicht das sinnliche wahrnehmbare oder das des Verstandes oder der Vernunft, sondern das Licht von allem das leuchten kann.“⁴³

Dieses unsichtbare Licht gibt uns nicht „etwas“ (im Unterschied zu etwas anderem) zu sehen. Es *lässt sichtbar werden*, indem es unsere Bewunderung (*admiratio*) hervorruft, unsere Aufmerksamkeit aufreizt (*attractio*) und unser Erkenntnisstreben in eine Richtung lenkt, die unseren Verstehens- und Erwartungshorizont überschreitet.⁴⁴ Kurz, das unsichtbare Licht reinen „Könnens“ manifestiert sich im Modus einer *Theophanie*, die uns selbst rational Udenkbares als „möglich“ erscheinen lässt.

Nikolaus von Kues als Drehscheibe zu einer anderen Moderne

Diese kurze Skizze der cusanischen Philosophie des Könnens erlaubt mir, meine eigenen, an Cusanus anknüpfenden, jüngeren Forschungsarbeiten im Kontext des Paradigmenwechsels zeitgenössischer anglophoner Theologie zu verorten, denn sie erhellt zugleich die innovativen und konservativen Züge der cusanischen „Wissenschaft des Lobes“ und ist damit exemplarisch für ein Denken, das uns aus den Sackgassen von Moderne und Post-Moderne herauszufinden erlaubt, ohne einfach ins „Mittelalter“ zurückzukehren.

Das Cusanische Denken oszillierte zeit seines Lebens zwischen dem für die beginnende Moderne charakteristischen Enthusiasmus für kulturelle, soziale und technische Innovationen, die über den Horizont dessen hinausgingen, was man bis dahin für möglich erachtete,⁴⁵ und dem demütigen Staunen angesichts eines Mysteriums, das dem Menschen als absolute Unmöglichkeit entgegentritt (*occurit impossibilitas*).⁴⁶ In seinem Enthusiasmus für das nie Dagewesene war Cusanus offen für *theoretisch oder praktisch* „Unmögliches“ (wie es z. B. in unserer heutigen Welt die Erklärung der Menschenrechte, die Mondlandung, die interkontinentale Informationsübertragung mit Lichtgeschwindigkeit oder die Entschlüsselung der DNA darstellen). Doch er war nicht minder enthusiastisch, die Grenzen unseres diskursiven, zwischen gegensätzlichen Bestimmungen scheidenden Verstandes angesichts einer *logischen* „Unmöglichkeit“ zu bezeugen, welche die Bedingungen der Möglichkeit rationalen Verstehens *notwendig* überschreitet: „Oh Herr, in Deinem Blick ist die Unmöglichkeit Notwendigkeit.“⁴⁷

Die in Cusanus' philosophischen Schriften immer wieder zurückgerufene Einsicht, dass alles vergleichende, zwischen gegensätzlichen Bestimmungen (Ja und Nein, wahr und falsch, I und 0) unterscheidende Erkennen aus prinzipiellen Gründen selektiv, unvollstän-

⁴³ *De apice theoriae*, n. 8, 5–7 (eigene Übersetzung).

⁴⁴ Vgl. *De quaerendo deum*, c. 2 n. 32–37.

⁴⁵ Vgl. etwa *Sermo* 216 n. 12, und *Idiota de statisticis experimentis*.

⁴⁶ *De visione Dei*, c. 9 n. 36.

⁴⁷ *De visione Dei*, c. 9 n. 37, 12 (eigene Übersetzung).

dig und beschränkt ist, bestätigt folgerichtig die Überzeugung der biblisch-patristischen Tradition, dass jede wissenschaftliche Entdeckung, die unsere Bewunderung hervorruft, im Lichte des wissenden Nichtwissens um die unvergleichliche Weisheit dessen zu betrachten ist, der alles Staunens- und Lobenswerte um *seines* Lobes willen erschaffen hat.

Aus der spätmodernen Retrospektive betrachtet, erlaubt Cusanus' frühe Antwort auf die Herausforderung der Moderne damit, einer zweifachen Herausforderung zu begegnen:

(1) Sie erlaubt, die für phänomenologische und poststrukturalistische Antworten auf die spätmoderne Sinnkrise charakteristische Praxis der Urteilsenthaltung („phänomenologische Reduktion“) durch eine doxologische Praxis der Urteilsenthaltung („doxologische Reduktion“) zu ersetzen, die das vormoderne Erbe abendländischen Denkens wieder zu erschließen erlaubt, ohne in einen „vorkritischen Dogmatismus“ zurückzufallen.⁴⁸

(2) Sie erschließt uns (im Stile der „rettenden Erinnerungen“ Walter Benjamins) die hermeneutischen Schlüssel zur Rekonstruktion einer anderen Moderne, die in Kontinuität mit der Tradition christlich-abendländischen Denkens steht und zugleich in der Lage ist, auf das zu antworten, was Zeitdiagnostiker als die „post-digitale“ Wende eines über seine konstitutionsbedingten Grenzen aufgeklärten digitalen Zeitalters bezeichnet haben.⁴⁹

Vor diesem Hintergrund will ich nun versuchen, das cusanische Denken im Kontext der eingangs skizzierten Genealogie des westlichen Niedergangs christlicher Gelehrsamkeit zu verorten und seine Bedeutung für die spätmoderne Gotteskrise zu erläutern.

Cusanus' Dekonstruktion der „Kästchenmetaphysik“ des Spätmittelalters

Das cusanische Denken lässt keinen Spielraum für rationalistische Versuche, die Symbolsprache weisheitlich-religiöser Traditionen auf vermeintlich elementare naturwissenschaftliche, anthropologische, moralische oder offenbarungstheologische Gewissheiten zurückzuführen. Es ist nicht nur immun gegen den modernen Dualismus von „notwendigen Vernunftgewissheiten“ und „geoffenbarten Glaubensgewissheiten“, sein mystagogisches Wahrheitsverständnis widersteht auch der auf Duns Scotus (1266–1308) zurückführbaren, in Immanuel Kant (1724–1804) kulminierenden modernen Versuchung, transzendente Vollkommenheitsprädikate (wie das Wahre und das Gute) auf formal distinkte, eindeutig unterscheidbare Bedeutungskerne zurückzuführen und in der Konsequenz Wahres, Gutes und Schönes eindeutig unterscheidbaren Wertsphären zuzuweisen.⁵⁰ In Übereinstimmung mit der Transzentalienlehre des

⁴⁸ Vgl. Hoff, Johannes, „Mystagogy Beyond Onto-theology. Looking back to Post-modernity with Nicholas of Cusa“, in: *A Companion to Nicholas of Cusa*, hg. von Moritz, Arne, Leiden 2014 (im Druck).

⁴⁹ Vgl. etwa Alexenberg, Melvin L., *The Future of Art in a Postdigital Age. From Hellenistic to Hebraic Consciousness*, Bristol 2011.

⁵⁰ Hierzu sowie zu den nachfolgenden Verweisen auf Duns Scotus Honnefelder, Ludger, „Metaphysik zwi-

Thomas von Aquin⁵¹ hält Cusanus vielmehr daran fest, dass Wahres, Gutes und Schönes nur aus unserer beschränkten Erkenntnisperspektive unterscheidbar sind. In der Fülle göttlichen Lichts fallen alle Vollkommenheitsprädikate in eins.⁵² Und an diesem Ineinsfall hat sich unser Streben nach Weisheit und Vollkommenheit auszurichten, sofern es nicht der idolatrischen Versuchung erliegen möchte, endliche (theoretische, praktische, ästhetische oder anthropologische) Bestimmungen absolut zu setzen.

Es ist von daher kein Zufall, dass Cusanus in seinem retrospektiven Spätwerk über seine lebenslange „Jagd nach der Weisheit“ dem bereits zitierten Kapitel zur „Wissenschaft des Lobes“ eine Meditation über den Ineinsfall aller Vollkommenheitsprädikate im göttlichen Licht voranstellt. Fand er diese Vollkommenheiten doch „alle und noch mehr auf dem Feld des Lobes angebaut“ (*in laudis campo plantata*; c. 18 n. 51.7). Der Ineinsfall aller Vollkommenheiten ist uns durch die Wissenschaft des Lobes erschlossen, und genau aus diesem Grund ist dieses „Feld“ für unser Wirklichkeitsverständnis fundamental.

Aus der spätmodernen Retrospektive betrachtet kommt das cusanische Denken damit der für die „Kästchenmetaphysik“ der Moderne charakteristischen, fundamentalistischen Versuchung zuvor, konkurrierende, wissenschaftliche (z. B. Darwins Evolutionstheorie), praktische (z. B. Kants Freiheitsphilosophie), ästhetische (z. B. Nietzsches Übermensch) oder religiöse (z. B. deontologisch pervertierte Bibelzitate)⁵³ Identitätsmarker zu verabsolutieren. Fundamental ist allein, was sich per definitionem nicht vergegenständlichen, kompartimentalisieren oder auf fetischartige, semantische Leitmarkierungen zurückführen lässt. Beruht die Wissenschaft des Lobs doch im Kern auf der nicht-identischen Wiederholung einer öffentlich wahrnehmbaren spirituellen Praxis, die zugleich alle sinnlich-affektiven, kognitiven, und praktisch-voluntativen Kapazitäten des Menschen für sich in Anspruch nimmt und doch keine subjektive Erfolgsgarantie für sich Anspruch nehmen kann: „Müht euch mit Furcht und Zittern um euer Heil! Denn es ist Gott, der in Euch sowohl das Wollen als das Vollbringen bewirkt um seines Wohlgefallens willen.“ (Phil. 2.12 f.).⁵⁴

schen Onto-Theologik, Transzendentalwissenschaft und universaler formaler Semantik. Zur philosophischen Aktualität der mittelalterlichen Ansätze von Metaphysik“, in: *Was ist Philosophie im Mittelalter?*, hg. von Aertsen, Jan / Speer, Andreas, Berlin 1998, S. 48–60; Boulnois, Olivier, *Etre et représentation. Une genealogie de la métaphysique moderne à l'époque de Duns Scot*, Paris 1999; Burrell, David B., *Faith and Freedom: An Interfaith Perspective*, in: *Faith and Freedom: An Interfaith Perspective*, Oxford 2004, S. 91–113, S. 176–190; sowie Pickstock, Catherine, „Duns Scotus: his historical and contemporary significance“, in: *The Radical Orthodoxy Reader*, hg. von Oliver, Simon / Milbank, John, London 2009, S. 116–147.

⁵¹ Hierzu mit Blick auf Duns Scotus Milbank, *Beyond Secular Order*, 38–40.

⁵² Vgl. *De venatione sapientiae*, c. 16 n. 46.

⁵³ Hierzu Milbank, John, „Can Morality be Christian?“, in: *The Word Made Strange. Theology, Language, Culture*, Cambridge 1997, S. 219–232.

⁵⁴ Hierzu Hoff, Johannes, „Das Verschwinden des Körpers. Eine Kritik an der Wut des Verstehens in der Liturgie“, in: *Herder-Korrespondenz* 54 (2000), S. 149–155; sowie Hoff, Johannes, „Mysticism, Ecclesiology and the Body of Christ. Certeau's (Mis)Reading of Corpus Mysticum and the Legacy of Henri de Lubac“, in: *Spaces. History and Mysticism in Michel de Certeau*, hg. von Bocken, Inigo, Louvain / Paris 2012, S. 87–109.

Hierin liegt der symbolisch-realistische Kern der cusanischen Gegenbewegung gegen den unreflektierten Fortschrittsoptimismus seiner proto-modernen Zeitgenossen. Das Feld des Lobes bewahrt den Betrachtenden vor der Idolatrie aufgeblähten Wissens. Wo Gelehrte endlichen Gewissheiten „göttliche Ehren“ erweisen („als ob sie ihre Vernunft nicht von Gott hätten und zu seinem Lobpreise!“),⁵⁵ verstrickt das Streben nach Vollkommenheit sich in einem Irrgarten narzisstischer Selbstverblendung. Folglich bedarf es nicht nur des Gotteslobes; es bedarf sogar einer *scientia laudis*, einer *Wissenschaft*, die das Streben nach Vollkommenheit an die Gnadengabe eines schöpferischen Lichts zurückbindet, das allein die Demütigen erleuchtet. Zwei Zitate aus Cusanus' (nach seiner eigenen Lektüreeinweisung)⁵⁶ grundlegenden Schriften *De dato patris luminis* und *De querendo dei* mögen den zentralen Stellenwert dieser spirituellen Grundhaltung seines philosophischen Denkens verdeutlichen:

„Ein Unwissender kann nicht durch sein eigenes Erkenntnislicht zum Erfassen der Weisheit gelangen. [...] Aus diesem Grund muss der Intellekt aktiviert werden durch eine Gnadengabe des Schöpfers [...] Diese alles aktivierende Erleuchtung aber, die eine Gabe von oben ist, steigt herab vom Vater aller Gaben, dessen Gaben Lichter oder Theophanien sind.“ „Deswegen irrten all die Stolzen und Hochmütigen, die sich für Weise hielten und auf ihre eigene Begabung vertrauten [...]. Sie verschlossen sich den Weg zur Weisheit, weil sie glaubten, sie sei nichts anderes als das, was sie mit ihrer eigenen Vernunft maßen. [...] Darum war denjenigen Philosophen, die Gott nicht ehrten, kein anderes Ende beschieden, als dass sie an ihrer Eitelkeit zugrunde gingen.“⁵⁷

Im Gegenzug zu spätmittelalterlichen, scholastischen und humanistischen Bestrebungen, eine „autonome“ Sphäre philosophischer Vernunft zu konstruieren, begreift Cusanus sein philosophisches Denken als Teil einer mystagogischen Praxis, die dazu anleitet, in allen endlichen Vollkommenheiten eine Gnadengabe des unbegreiflichen „Vaters aller Lichter“ zu erblicken.

Doch die cusanische Mystagogie dekonstruiert nicht nur die spätmittelalterlich-scholastische Kompartimentalisierung differenter Wertsphären. Wer dem Geschmack der göttlichen Weisheit auf die Spur kommen möchte, muss auch der analytischen Kompartimentalisierung differenter Sinnesmodalitäten widerstehen. Fallen im göttlichen Licht doch auch Sehen, Hören, Schmecken, Riechen und Tasten ineins.⁵⁸ In Übereinstimmung mit dem symbolischen Realismus der biblisch-patristischen Tradition appelliert die cusanische Mystagogie an den poetischen Sinn für „metaxologische“⁵⁹ Zwischenräume, die der analytischen Dekomposition widerstehen. Dieser Sinn fürs Metaxologische führt mich zum zweiten Teil meiner kurzen Skizze der cusanischen Alternative, zur franziskanischen Version von Moderne.

⁵⁵ *Das Vermächtnis des Nikolaus von Kues. Der Brief an Nikolaus Albergati nebst der Predigt in Montoliveto (1463)*, Heidelberg 1955, n. 27.

⁵⁶ Vgl. *De apice theoriae*, n. 8 und n. 16.

⁵⁷ *De dato patris luminis*, c. 1 n. 92, 5–6 und n. 94, 5–6, 13–15; sowie *De querendo deum*, c. 3 n. 40, 1–2, 4–6, 8–9 (eigene Übersetzung).

⁵⁸ Vgl. *De visione dei*, c. 3 n. 8.

⁵⁹ Vgl. Desmond, William, *Being and the Between*, Albany 1995.

Die spätmoderne Gotteskrise im Lichte der cusanischen Vernunftkritik

Die auch in christologischer Hinsicht problematische (und im Ergebnis heterodoxe),⁶⁰ auf distinkte „Fakultäten“ und „Module“ fokussierende Kästchenmetaphysik spätmittelalterlicher Scholastik verleitete moderne Denker dazu, poetische Symbolsprachen als sekundär oder epiphenomenal zu betrachten. Dabei wären wir ohne einen Sinn für die poetischen Tiefenschichten unserer Lebenswelt nicht einmal in der Lage, das Gesicht eines Menschen „sprechen zu sehen“⁶¹ oder zwischen der saturierten Präsenz eines beseelten Lebewesens und der seelenlosen Verfügbarkeit einer Konservendose zu unterscheiden.

Wenn Poetinnen und Poeten in sich die Gaben des Malers, Komponisten, Liebhabers, Küchenchefs und Parfümeurs vereinen, dann kommt die philosophische Idolatriekritik nicht daran vorbei, die wirklichkeitserschließenden Kraft poetischen Sprechens als wissenschaftlich fundamental zu betrachten. Cusanus hatte demnach gute Gründe, dem *sensus communis* (Gemeinsinn), der das harmonische Zusammenspiel unserer fünf Sinne (Sehen, Hören, Tasten, Schmecken, Riechen) sicherstellt, einen gnoseologisch zentralen Stellenwert zuzuweisen.⁶²

Im Gegensatz dazu provozierte die wissenschaftliche Marginalisierung poetischen Wissens eine Krise unseres Vertrauens in den symbolischen Realismus unserer Alltagswirklichkeit. Hierin liegt das Paradox der post-skotistischen Version von Moderne: Die Obsession für analytische Präzision hat uns (wie selbst undogmatische Neurowissenschaftler einräumen)⁶³ „out of touch“ mit genau jener Wirklichkeit geraten lassen, die das „wissenschaftliche Weltbild“ der Moderne seinen gläubigen Anhängern zu erschließen versprach.

Im ungünstigsten Fall eines naiv-szientistischen Rationalismus im Stile populärer „Neurophilosophien“ führte dies dazu, die für den alltäglichen Blick in das Gesicht eines geliebten oder verhassten Menschen charakteristische, paradoxe Sichtbarkeit unsichtbarer, seelischer oder geistiger Wirklichkeitsgehalte auf das trügerische Hintergrundrauschen funktionaler Informationsverarbeitungsprozesse zu reduzieren. Im günstigeren Fall eines über die Grenzen unseres modernen Wissenschaftsideals kritisch reflektierenden Rationalismus erschienen solche Phänomene als Ausdruck irreduzibler, subjektiver „Bedingungen der Möglichkeit“ wissenschaftlicher Rationalität.

Die letztgenannte, auf Kant, Fichte, Hegel, Schelling und Nietzsche zurückgehende Variante moderner Kästchenmetaphysik verneint nicht die Bedeutung der metaphysi-

⁶⁰ Vgl. Riches, Aaron, *Ecce Homo. On the Divine Unity of Christ*, Grand Rapids 2013.

⁶¹ Auf diesen, wie es scheint, entmythologisierungsesisenten poetischen Restbestand an *common sense* haben im vergangenen Jahrhundert neben Wittgenstein insbesondere jüdische Philosophen aufmerksam gemacht. Vgl. Putnam, Hilary, *Jewish Philosophy as a Guide to Life. Rosenzweig, Buber, Lévinas, Wittgenstein*, Bloomington 2008.

⁶² Vgl. *De quaerendo deum*, c. 1 n. 28.

⁶³ Vgl. McGilchrist, Iain, *The Master and his Emissary. The Divided Brain and the Making of the Western World*, New Haven 2009.

schen Symbolsprache der Vergangenheit.⁶⁴ Der „schöne Schein“ poetischer Fiktionen erscheint als unhintergebar genau in dem Maße, wie er uns erlaubt, eine klare Grenze zwischen objektiv Bestimmtem und subjektiv Unbestimmten zu ziehen oder dialektisch zwischen diesen Polen zu oszillieren. Die romantische und postmoderne Tradition legitimierte sogar eine gewisse Grenzverwischung zwischen den Polen, wenngleich sie damit nur geringfügig vom rationalistischen „Entzauberungsprogramm“ der Moderne abwich; gingen romantische oder postmoderne Grenzüberschreitungen doch (zumindest in Kontinentaleuropa) nahezu pflichtmäßig mit Gesten ironischer und/oder erhabener Selbstdistanzierung einher.⁶⁵

So erschloss Kants programmatische Erklärung, die Philosophie habe dem Wissen Grenzen zu ziehen, um für den Glauben Platz zu bekommen,⁶⁶ der szientistisch marginalisierten Theologie der Moderne im Ergebnis kaum mehr als eine Spielweise zur fideistischen Kultivierung dessen, was der katholische Performanzkünstler Christoph Schlingensief im Angesicht seines herannahenden Krebstodes als „Christlichen Märchenpark“⁶⁷ bezeichnete. Doch man muss die Symbolsprache dieses modernen „Märchenparks“ im Lichte seiner spätmittelalterlichen Vorgeschichte begreifen, wenn man ihren historischen Stellenwert verstehen möchte; ist der für die post-kantische Tradition moderner Theologie charakteristische Mangel an Glaubwürdigkeit doch keineswegs Immanuel Kant anzulasten.

Kants „kopernikanische Wende“ brachte lediglich mit beispielloser Präzision auf den Begriff, was William Hoya als das „praktische Vorurteil“ der Moderne bezeichnet.⁶⁸ Und auch dieses Vorurteil zeichnete sich bereits in den streitbaren Innovationen des franziskanischen Spätmittelalters ab. Erscheint doch bereits bei Duns Scotus die Theologie als *scientia practica*.⁶⁹

Diese franziskanische Position scheint unseren modernen Intuitionen gerechter zu werden als die etwas fremdländische Position des Dominikaners von Aquin. Der moderne Christ möchte handeln, und er tut dies natürlich in der biblischen Hoffnung, dass sich sein Handeln in der Liebe zu Gott vollenden möge. So fügt sich das Neue zum Alten, lehrte doch bereits Duns Scotus' proto-kantische Version des kategorischen

⁶⁴ Vgl. hierzu meine älteren Versuche, an post-moderne Varianten nachkantischer Hermeneutik konstruktiv anzuknüpfen, insbesondere: Hoff, Johannes, *Spiritualität und Sprachverlust. Theologie nach Foucault und Derrida*, Paderborn 1999.

⁶⁵ Zu einer kritischen Bestandsaufnahme: Hedinger, Johannes M. / Meyer, Torsten, *What's next? Kunst nach der Krise. Ein Reader*, Berlin 2013.

⁶⁶ Vgl. *KrV*, B 30.

⁶⁷ Schlingensief, Christoph, „Die Kirche ist ein Märchenpark“, in: *Cicero* (2010), <http://www.schlingensief.com/weblog/?p=481>. Zu Schlingensiefs Dekonstruktion des modernen ‚Märchenparks‘: Hoff, Johannes, „Leben in Fülle. Schlingensiefs Dekonstruktion der (Post)Moderne“, in: *Deutscher Pavillon 2011. 54. Internationale Kunstausstellung La Biennale Di Venezia*, hg. von Gaensheimer, Susanne, Venedig 2011, S. 213–223.

⁶⁸ Vgl. Hoya, William J., *The Emergence of Eternal Life*, Cambridge 2013, c. 2.3. Die anschließenden, äußerst erhellenden Kapitel nehmen wiederholt auf die kantische Tradition Bezug, allerdings ohne auf deren skotistische Vorgeschichte einzugehen.

⁶⁹ Vgl. Duns Scotus, *Ordinatio*, Prologus, pars. 5, q. 1–2.

Imperativs, dass Gott unbedingt zu lieben sei: *deus est diligendus*.⁷⁰ Verglichen damit scheint der heilige Thomas in einer Form aristotelisch-hellenistischer Theoriegläubigkeit stecken geblieben zu sein – als bestünde die höchste Bestimmung des Menschen in der kontemplativen Nabelschau eines „Denkens des Denkens“.

Doch Thomas' Verständnis der höchsten Bestimmung des Menschen entsprang nicht seiner Aristoteleslektüre; es verdankte sich vielmehr einer gründlichen Lektüre der Freundschaftsmystik des Evangelisten Johannes.⁷¹ Aus diesem Grund ist die aristotelische „Politik der Freundschaft“ der kontemplativen Bestimmung menschlichen Strebens bei Thomas nicht mehr (aporetisch) nachgeordnet, sondern gleichgestellt. Oder genauer, sie erfüllt sich in einer proto-cusanischen Form von Koinzidenz: der kontemplativen Freundschaft mit Gott. Die philosophische *Liebe zum Erkennen* vollendet sich (wie bei Cusanus)⁷² in der *Erkenntnis der Liebe Gottes*.

Genau aus diesem Grund ist die thomanische Theologie mehr als eine praktische Disziplin: *speculativa tamen magis est quam practica*.⁷³ Das kontemplative Erkennen markiert gleichsam den „kleinen Unterschied“, der die vollendete Liebe von einem melancholischen „acting out“ unterscheidet. Man kann das auch etwas schlichter ausdrücken: Bei Thomas und Cusanus ist Liebe immer noch das, was sie schon war, als die Welt erschaffen wurde und Eva Adam „erkannte“ (Gen. 4.1).

Im Unterscheid dazu tendierte das westlichen Christentum im Gefolge von Duns Scotus dazu, das theologische Nachdenken über die Spuren des Unsichtbaren in unserer sichtbaren Alltagsrealität auf ein praktisches Problem zu reduzieren. Die biblische Lehre, dass die, die reinen Herzens sind, „Gott schauen“ (Mt 5.8) werden, erschien deshalb mehr und mehr als ein praktisches Postulat – eine voluntaristische Fiktionen, die religiös musikalische Individuen dazu motiviert, den moralischen Anforderungen moderne Zivilgesellschaften gerecht zu werden, ohne das symbolische Erbe ihrer Vorfahren rückstandslos entsorgen zu müssen. Theoretische Betrachtungen können unter den Vorzeichen der für dieses Denken grundlegenden Kompartimentalisierung von Theorie und Praxis allenfalls noch antinomische Spielräume des Nichtwissens freilegen. Und so bleibt die Entscheidung „zu glauben“ oder „nicht zu glauben“ zuletzt dem subjektiven Belieben des Individuums überlassen. Religion wird, ebenso wie der platonische Eros und die aristotelische „Politik der Freundschaft“, zu einer „sentimentalisierten“⁷⁴ Privatangelegenheit.

Doch man glaubt nur, was man sieht – selbst wenn dieses „Sehen“, wie bei Adam und Eva, Cusanus, den Kirchenvätern und in den biblischen Schriften, nur den Charakter eines tastenden Vorgeschmacks der eschatologischen „Schau Gottes“ hat.⁷⁵ Wer hingegen

⁷⁰ Duns Scotus, *Ordinatio* IV, dist. 46, q. 1, n. 10; zum Unbedingtheitscharakter dieses proto-kantischen Imperativs Möhle, Hannes, *Ethik als scientia practica nach Johannes Duns Scotus. Eine philosophische Grundlegung*, Münster 1995.

⁷¹ Kimbriel, *Friendship as Sacred Knowing*, ch. 3 (draft text). Zum Folgenden ch. 2, 6 und 7.

⁷² Vgl. Hoff, *The Analogical Turn*, S. 194 ff.

⁷³ *Summa Theologiae* Ia, q. 1, a. 4, corp.

⁷⁴ Kimbriel, *Friendship as Sacred Knowing*, S. 11 (draft text).

⁷⁵ Vgl. hierzu McGinn, Bernard, „Seeing and Not Seeing. Nicholas of Cusa's *De visione Dei* in the History

nur sieht, *dass* man glauben kann, und sich ansonsten mit der voluntaristischen Bejahung theoretisch uneinsehbarer, subjektiver Fiktionen zu arrangieren hat, glaubt eben genau dies – er glaubt, dass man Dinge glauben kann, von denen man weiß, dass sie nicht so sind. Um mit Mark Twain zu sprechen: „Faith is believing what you know ain't so.“⁷⁶

Vor diesem Hintergrund überrascht es nicht, dass die angesehensten Repräsentanten nach-kantischer Vernunftkritik, von Schelling und Hegel bis hin zu Habermas, Dieter Henrich und Manfred Frank, die Bedeutung der symbolischen Glaubenswahrheiten der Vergangenheit nüchterner einschätz(t)en als ihre pastoral motivierten, theologischen Interpreten.⁷⁷ In seiner (in mehrfacher Hinsicht) prophetischen Retrospektive auf die Geschichte deutscher Philosophie und Religion hatte Heinrich Heine dies bereits 1834 deutlich gesehen und mit Blick auf Kants postulatorische Wende mit unübertrefflicher Ironie auf den Punkt gebracht:

„Immanuel Kant [...] hat den Himmel gestürmt [...] und der alte Lampe [Kants langjähriger Diener] steht dabei, mit dem Regenschirm unterm Arm, als betrübter Zuschauer, und Angstschweiß und Tränen rinnen ihm vom Gesichte. Da erbarmte sich Immanuel Kant, und zeigt dass er nicht nur ein großer Philosoph, sondern auch ein guter Mensch ist, und er überlegt und halb gutmütig und halb ironisch spricht er: ‚Der alte Lampe muss einen Gott haben, sonst kann der arme Mensch nicht glücklich sein – der Mensch aber soll auf der Welt glücklich sein – Das sagt die praktische Vernunft – meinerwegen – so mag auch die praktische Vernunft die Existenz Gottes verbürgen‘“⁷⁸.

Von wenigen Ausnahmen (wie Hamann und Kierkegaard) abgesehen, erscheint die nach-kantische Theologie der Moderne als eine aus ihrem mystischen Nährboden herausgerissene, pastoral orientierte Spezialdisziplin, die sich auf historisch vermittelte Formen „geoffenbarten“ Wissens stützt, um diesen einen fideistisch oder postulatorisch fundierten Sinn abzugewinnen, der unserem theoretischen Erkennen unzugänglich bleibt. Das symbolisch fundierte Wissen des Glaubens erscheint konsequenterweise nicht mehr als Kulminationspunkt geschöpflichen Erkenntnistrebens, sondern als ein unter den Markenzeichen von Konfessionen und Kirchen vertriebenes Alternativ- oder Zusatzangebot zu den grundlegenden Einsichten der *scientific community*. Indem es seine kontemplativen Ankergründe vernachlässigte, provozierte das westliche Christentum folgerichtig die ikonoklastische Gegenbewegung atheistischer Vernunftkritik, die

of Western Mysticism“, in: *The Legacy of Learned Ignorance*, hg. von Casarella, Peter J., Washington 2006, S. 26–53.

⁷⁶ Twain, Mark, *Following the Equator*, Hartford 1898, c. 12 (Eingangszitat) (<http://www.gutenberg.org/files/2895/2895-h/2895-h.htm#ch12>).

⁷⁷ Zu Schelling, vgl. Frank, Manfred, *Schellings „absolute Indifferenz“. Vorlesung Sommersemester 2009* (Tübingen: Unpubliziertes Manuskript 2009), 20. Vorlesung: „In einer Nachlassnotiz, auf die Habermas anspielt, geht Schelling so weit, die Ewigkeit als eine Projektion aus der Endlichkeit zu denken.“ Frank stützt sich in diesen Vorlesungen auf Habermas' unveröffentlichte Doktorarbeit *Zwiespältigkeit in Schellings Denken* von 1954. Ich danke Manfred Frank für die Übersendung des Vorlesungsmanuskripts.

⁷⁸ Heine, Heinrich, *Über Deutschland. Erster Theil: Zur Geschichte der Religion und Philosophie in Deutschland*, Hamburg 1867, S. 204 f.

mit einem gewissen Recht für sich in Anspruch nimmt, der legitimere Konkursverwalter des „christlichen Erbes“⁷⁹ zu sein.

Die Bedeutung des Nikolaus von Kues liegt demgegenüber darin, dass ihm unter den verschärften Bedingungen des spätmittelalterlichen Niederganges christlicher Gelehrsamkeit noch einmal gelang, was der Dominikaner Thomas von Aquinas bereits angesichts der Aristotelesrezeption des 13. Jahrhunderts zu erreichen versucht hatte: den symbolischen Realismus der in Ost und West bis zum 12. Jahrhundert nahezu ungebrochenen Tradition christlicher Orthodoxie zu rekonstruieren.

Genau das prädestiniert Cusanus' frühmoderne Synthese vormoderner Philosophie dazu, uns eine orthodoxe Alternative zur franziskanischen Moderne zu erschließen, die der säkularisierten Theologie des zu Ende gehenden digitalen Zeitalters auf Augenhöhe gegenüber zu treten vermag. Streng genommen bewohnt die post-kantische Theologie der Moderne (ob atheistisch-säkular oder kirchlich-pastoral) immer noch die heterodoxen Trümmer einer erstarrten Form spätmittelalterlicher Scholastik. Die cusanische Orthodoxie hat uns einen Weg gewiesen, aus diesem Dunkel herauszufinden, ohne „out of touch“ mit unserer spätmodernen Lebenswelt zu geraten. Hat Orthodoxie doch nichts mit dem starren Festhalten an den patriarchalen Doktrinen talibanartiger Kleriker gemein. Um mit der feministischen Philosophin Sarah Coakley zu sprechen: „Orthodoxy [is] a demanding and ongoing spiritual *project*, in which the language of the creeds is personally and progressively assimilated.“⁸⁰

Literaturempfehlung

- Coakley, Sarah, *God, Sexuality and the Self. An Essay on the Trinity*, Cambridge 2013.
 Hoff, Johannes, *The Analogical Turn. Re-thinking Modernity with Nicholas of Cusa*, Grand Rapids 2013.
 Hoff, Johannes, „Mystagogy Beyond Onto-theology. Looking back to Post-modernity with Nicholas of Cusa“, in: *A Companion to Nicholas of Cusa*, hg. von Moritz, Arne, Leiden 2016.
 Kimbriel, Samuel, *Friendship as Sacred Knowing. Overcoming Isolation*, Oxford 2014.
 Louth, Andrew, *The Origins of the Christian Mystical Tradition from Plato to Denys*, Oxford 2007.
 Milbank, John, *Beyond Secular Order. The Representation of Being and the Representation of the People*, Hoboken 2014.
 Pickstock, Catherine, *Repetition and Identity. The Literary Agenda*, Oxford 2013.
 Riches, Aaron, *Ecce Homo. On the Divine Unity of Christ*, Grand Rapids 2013.
 Taylor, Charles, *Ein säkulares Zeitalter*, Frankfurt am Main 2012.
 Tyson, Paul, *Returning to Reality. Christian Platonism for our Times*, Eugene 2016.

⁷⁹ Vgl. hierzu Zizek, Slavoj / Milbank, John, *The Monstrosity of Christ. Paradox or Dialectic?*, Cambridge 2009.

⁸⁰ Coakley, *God, Sexuality and the Self*, S. 5. Grundlegend zum obigen Missverständnis: Chesterton, Gilbert Keith, *Orthodoxie. Eine Handreichung für Ungläubige*, Kißlegg 2011.