

Dear reader,

This is an author-produced version of an article published in Lachmann, Renate/ Strätling, Susann/ Nicolosi, Riccardo (eds.), *Rhetorik als kulturelle Praxis*. It agrees with the manuscript submitted by the author for publication but does not include the final publisher's layout or pagination.

Original publication:

Hoff, Johannes

Praeambula fidei. Glauben und Wissen im Spannungsfeld kultureller Praktiken des ‚Glaubenmachens‘

in: Lachmann, Renate/ Strätling, Susann/ Nicolosi, Riccardo (eds.), *Rhetorik als kulturelle Praxis*, pp. 113–130

München: Wilhelm Fink 2008

URL: https://doi.org/10.30965/9783846744901_009

Access to the published version may require subscription.

Published in accordance with the policy of Wilhelm Fink: <https://www.fink.de/page/open-access>

Your IxTheo team

Liebe*r Leser*in,

dies ist eine von dem/der Autor*in zur Verfügung gestellte Manuskriptversion eines Aufsatzes, der in Lachmann, Renate/ Strätling, Susann/ Nicolosi, Riccardo (eds.), *Rhetorik als kulturelle Praxis* erschienen ist. Der Text stimmt mit dem Manuskript überein, das der/die Autor*in zur Veröffentlichung eingereicht hat, enthält jedoch *nicht* das Layout des Verlags oder die endgültige Seitenzählung.

Originalpublikation:

Hoff, Johannes

Praeambula fidei. Glauben und Wissen im Spannungsfeld kultureller Praktiken des ‚Glaubenmachens‘

in: Lachmann, Renate/ Strätling, Susann/ Nicolosi, Riccardo (Hrsg.), *Rhetorik als kulturelle Praxis*, S. 113–130

München: Wilhelm Fink 2008

URL: https://doi.org/10.30965/9783846744901_009

Die Verlagsversion ist möglicherweise nur gegen Bezahlung zugänglich.

Diese Manuskriptversion wird im Einklang mit der Policy des Verlags Wilhelm Fink publiziert:

<https://www.fink.de/page/open-access>

Ihr IxTheo-Team

PRAEAMBULA FIDEI: GLAUBEN UND WISSEN IM SPANNUNGSFELD KULTURELLER PRAKTIKEN DES „GLAUBENMACHENS“

Ich möchte mich im Folgenden einem Grundproblem der *praeambula fidei* widmen. In der katholischen Tradition umschreibt dieser Begriff den Bereich nicht-theologischer Sprachspiele, indem er diesen unter zwei formal distinkten Gesichtspunkten in den Blick nimmt.¹ Er zielt einerseits darauf, theologische Glaubenswahrheiten im Lichte konkurrierender Geltungsansprüche zu prüfen, und andererseits darauf, über vortheologische Erkenntnis- und Glaubenspraktiken einen Zugang zum übernatürlichen Proprium des Glaubens zu bahnen. Während die zuletzt genannte Operation (die Erforschung der „Antezedentien“ des Glaubens) die Funktion eines Anweges hat, der an die rational unableitbaren „Mysterien“ der Kirche heranführt, hat die Geltungsprüfung im Lichte konkurrierender Wahrheitsansprüche die Funktion eines Rundwegs: Sie sichert die Identität der theologischen Tradition, indem sie deren Ränder abschreitet.

Angesichts der spätmodernen Dezentrierung religiöser Diskurse lässt sich die Funktion des Rundwegs nicht mehr von der Funktion des Anwegs isolieren. Wer das Proprium des Glaubens zu sichern versucht, hat mit Deutungsunsicherheiten zu rechnen:² Neue religiöse Bewegungen oder areligiöse Diskurse tendieren dazu, die Diskurse der klassischen Weltreligionen zu kopieren, um von ihrem „symbolischen Kapital“ zu profitieren – und umgekehrt. Religiöse Diskurse sind immer seltener eindeutig religiös, säkulare Diskurse immer seltener eindeutig säkular. Soll das Proprium des Glaubens nicht zwischen konkurrierenden Diskursstrategien zerrieben werden, bleibt somit der Theologie nur die Option,

die Logik des Rundwegs mit der Logik des Anwegs zu kombinieren und sich im Gebrauch kontextsensitiver Verfahren der Identitätssicherung zu üben.

Was begrifflich objektiviert werden kann, lässt sich auch kopieren. Deshalb wäre es wenig erfolgversprechend, im Stile der klassischen Moderne nach einem begrifflich objektivierbaren Proprium des Glaubens zu forschen.³ Unter den Vorzeichen der Spätmoderne verflüchtigt sich dieses Proprium zum „kopierresistenten Rest“ nicht-prädikativer Zeichenpraktiken.⁴ Das Problem der Identitätssicherung ist deshalb nicht mehr durch theologische Systementwürfe zu bewältigen. Es verdichtet sich zu der paradoxen Aufgabe, durch gedächtnisstiftende *Wiederholungsoperationen* gegen das Vergessen eines (kopierresistenten und folglich) *nicht-wiederholbaren*, singulären Wahrheitsgeschehens anzukämpfen.⁵ Dieser Aufgabe kann nur durch ein iteratives Bahnungsverfahren entsprochen werden: Durch mystagogische Strategien, die den „Pilgerweg“ zu den Mysterien des Glaubens unter den Vorzeichen wechselnder Kontextbedingungen variieren, um, was begrifflich nicht artikuliert werden kann, „von Fall zu Fall“ in Erinnerung zu rufen.

Identitätssicherung angesichts der Unschärfen von Glaube, Rhetorik und Wissenschaft

Werfen wir vor diesem Hintergrund einen Blick auf die für Unschärfen und Deutungsunsicherheiten sensible Tradition vorneuzzeitlicher Theologie. Identitätsprobleme ergeben sich dort zunächst im Hinblick auf das Verhältnis von Theologie und Rhetorik. Schon die Kirchenväter stützten sich zur Verkündung ihrer Glaubenswahrheiten auf die rhetorische Tradition der griechischen und römischen Antike. Doch das Verhältnis zwischen rhetorischer Metaphorik und glaubensstiftender Symbolik erscheint als spannungsvoll. Man legte

¹ Vgl. hierzu: Muschalek, Georg: Art. *Praeambula fidei*. In: LThK², 653-657; sowie: Lang, Albert: *Die theologische Prinzipienlehre der mittelalterlichen Scholastik*, Freiburg u.a. 1964. (Abkürzungen richten sich nach: Schwertner, Siegfried M.: *Internationales Abkürzungsverzeichnis für Theologie und Grenzgebiete*, Berlin - New York ²1992.)

² Hierzu: Hoff, Johannes: *Auf schwankendem Boden. Sakrales und Profanes angesichts der spätmodernen Krise der Religion*. In: zur debatte 1 (2005), 19-21.

³ Zur klassisch-modernen Identitätssicherungsstrategie: Eicher, Peter: *Offenbarung. Prinzipneuzzeitlicher Theologie*, München 1977.

⁴ Vgl. hierzu: Derrida, Jacques: *Glaube und Wissen. Die beiden Quellen der "Religion" an den Grenzen der bloßen Vernunft*. In: Derrida, Jacques / Vattimo, Gianni (Hrsg.): *Die Religion*, Frankfurt/M. 2001, 9-106.

⁵ Hierzu: Beyrich, Tilman: *Ist Glaube wiederholbar? Derrida liest Kierkegaard*, Kierkegaard-Studies 6, Berlin - New York 2001.

Wert darauf, sich von den Formprinzipien persuasiver Strategien des „Glaubenmachens“ abzugrenzen, indem man den gnadenhaften Charakter des christlicher „Glaubensbekenntnisses“ hervorhob. So schreibt Gregor der Große unter Anspielung auf die mit den Namen Donatus und Priscianus assoziierten Regeln des *recte loquendi*: „Ich vermeide nicht die Regellosigkeit der Barbarismen, [...] denn ich erachte es als zutiefst unwürdig, die Worte der himmlischen Weissagung unter die Regeln des Donatus zu zwingen.“⁶ Die Sprache des Evangeliums ist nicht mit der Sprache der Rhetorik auf einen Nenner zu bringen. Im Zweifelsfall muss die Differenz zwischen heidnischen Praktiken des „Glaubenmachens“ und den sich selbst erweisenden Wahrheiten des Glaubens sogar durch dezidierte Regelverstöße markiert werden: durch „Barbarismen“⁷, die an die Praxis der *sermo humilis* anknüpfen und die Machtlosigkeit rhetorische Praktiken angesichts der erhabenen Größe Gottes in Erinnerung rufen.

Das Problem der Identitätssicherung verkomplizierte sich außerdem bereits in der Antike durch die Konkurrenz zu gnostischen oder philosophischen Sprachspielen.⁸ Auch dieses Problem holt uns unter den Bedingungen der Spätmoderne wieder ein. Angesicht der fortschreitenden Ökonomisierung und Rhetorisierung „postmodernen Wissens“ sehen wir uns erneut mit der im Gefolge des cartesianischen Zeitalters nahezu in Vergessenheit

⁶ *Non barbarismi confusionem devoto, situs motusque et praepositionum casus servare contemno, quia indignum vehementer existimo, ut verba coelestis oraculi restringam sub regulis Donati.* Gregor der Große: *Moralium libri, sive expositio in librum B. Job.* In: PL LXXV. Vgl. hierzu: Certeau, Michel de: *La fable mystique I. XVIe – XVIIe siècle*, Paris 1982, 201f.

⁷ Im Mittelalter wird dieser Begriff, anders als in den von Certeau angeführten frühneuzeitlichen Quellen, vor allem zur Kennzeichnung einer unkorrekten Wortform gebraucht, und vom Solözismus, dem Verstoß gegen die Syntaxregeln, unterschieden. Der „Solözismus“ kann auch einen Verstoß gegen die Logiknormen bezeichnen und als eine rhetorische Figur gebraucht werden. Vgl. Quadlbauer, F.: Art. *Barbarismus*. In: LMA Bd. 1, 1436; sowie Quadlbauer, F.: Art. *Solözismus*. In: LMA Bd. 7, 2039-2040. Wie Certeau hervorhebt, gehört das 2. Kapitel der „Himmlichen Hierarchie“ zu den wichtigsten Quellen der sich explizit als „barbarisch“ reflektierenden Diskurstraditionen christlicher Mystik. Vgl. Certeau: *La fable mystique I*, 192f., 204-207; sowie Pseudo-Dionysius Areopagita: *Über die himmlische Hierarchie*. Eingel., übers. und mit Anmerkungen versehen von G. Heil, BGrL 22, Stuttgart 1986 c. 2. Zum christlichen „Barbarismus“ vgl. auch: Vgl. Lubac, Henri de: *Credo: Gestalt und Lebendigkeit unseres Glaubensbekenntnisses*, Einsiedeln 1975, 211-234; sowie: Haas, Alois M.: *Mystik als Aussage. Erfahrungs-, Denk- und Redeformen christlicher Mystik*, Frankfurt/M. 1996, 111-118, 152.

⁸ Hierzu: Hafner, Johann Ev.: *Selbstdefinition des Christentums: ein systemtheoretischer Zugang zur frühchristlichen Ausgrenzung der Gnosis*, Freiburg - Basel - Wien 2004.

geratenen Einsicht konfrontiert, dass nicht nur die Grenzen zwischen Glauben und „Glaubenmachen“, sondern auch die Grenzen zwischen Glauben und Wissen mit Unschärfen behaftet sind.⁹

Nur wenige Theologen haben dieses Problem so deutlich gesehen wie der spätmittelalterliche Mystiker und Philosoph Nikolaus von Kues (1401-1464). Für Cusanus steht noch außer Zweifel, dass sich Wissenschaften dort, wo das Prinzip rationaler Evidenz an seine Grenzen stößt, auf Praktiken des Glaubenmachens stützen müssen. Nachdem er noch einmal den Versuch unternommen hat, das „mittelalterliche Wissen“ zu einer vernunftkritisch fundierten Synthese zusammenzufassen, schreibt er im dritten Buch seines 1440 vollendeten Hauptwerkes über die Weisheit des Nichtwissens:

„Alle unsere Vorfahren behaupten übereinstimmend, der Glaube sei der Anfang des Erkennens. In jeder Disziplin werden nämlich gewisse erste Prinzipien vorausgesetzt, die allein durch Glauben angenommen werden, woraus Einsicht in das zu Behandelnde gewonnen wird. Jeder nämlich, der zu wissenschaftlicher Kenntnis aufsteigen will, muss diese glaubend hinnehmen (*credere necesse est*). Isaias sagt ja: ‚Wenn ihr nicht glaubt, werdet ihr nicht verstehen. (*Nisi credideritis, non intelligetis.*)“¹⁰

In der Nachfolge des heiligen Augustinus geht dieses Zitat davon aus, dass alle wissenschaftlichen Disziplinen sich auf geglaubte Prinzipien stützen. Doch dieser Glaube muss

⁹ Vgl. hierzu mit Blick auf die Rhetorik wissenschaftlicher „Expertendiskurse“: Certeau, Michel de: *Kunst des Handelns*. Übers. von R. Voullié, Berlin 1988, 42ff.; sowie: Franck, Georg: *Mentaler Kapitalismus. Eine politische Ökonomie des Geistes*, München 2005.

¹⁰ *De docta ignorantia*. Lat.-dt., übers. und hrsg. von P. Wilpert und G. Senger, Schriften in deutscher Übersetzung, Hamburg 1994-1999 III c. 11 n. 244, 1.9 (Angaben zu den cusanischen Schriften beziehen sich im Folgenden, mit Ausnahme dieses Werks, auf die kritische Edition der Heidelberger Akademie der Wissenschaften; abgekürzt: h). Hierzu: Beierwaltes, Werner: *Das Verhältnis von Philosophie und Theologie bei Nikolaus Cusanus*. In: MFCG (2003), 65-102, 78-81; sowie: Hopkins, Jasper: *Glaube und Vernunft im Denken des Nikolaus von Kues. Prolegomena zu einem Umriß seiner Auffassung*, Trierer Cusanus Lecture, Trier 1996. Zur produktiven Verknüpfung der augustiniischen Septuagintaübersetzung von Jesaja 7,9: Geerlings, W.: *Jesaja 7,9b bei Augustinus. Die Geschichte eines fruchtbaren Mißverständnisses*. In: WiWei 50 (1987), 5-12. Die nachfolgenden Schlaglichter auf die philosophische Theologie des Nikolaus von Kues werden in kritischer Auseinandersetzung mit der Cusanusforschung des 20. Jahrhunderts systematisch expliziert in: Hoff, Johannes: *Anweisung zum Zeichengebrauch. Zur semiologischen Propädeutik christlicher Mystik nach Nikolaus von Kues*, Tübingen 2006 (Veröff. in Vorbereitung).

sich nicht als ein religiöser Glaube reflektieren. Nach Cusanus Überzeugung ist er zwar auf das Absolute hingebunden: er hat den Charakter eines metaphysischen „Grundvertrauens“¹¹ in die Prinzipien wissenschaftlicher Vernunft. Das Grundvertrauen des Wissenschaftlers muss aber nicht zwangsläufig in eine religiöse Glaubenspraxis einmünden.

In Übereinstimmung mit den frühen Predigten des Cusaners werde ich dieses Grundvertrauen im Folgenden als *fides communis* bezeichnen, um es vom christkatholischen Glauben im engeren Sinne abzuheben, den ich (ebenfalls mit Cusanus) als *fides catholica* bezeichne.¹² Die Leistungsfähigkeit dieser terminologischen Differenzierung liegt darin, dass sie das Problem der Grenzziehung zwischen „Glaube“ und „Wissen“ als ein selbstreferentielles Problem zu reformulieren erlaubt. Etwas vereinfacht gesprochen verläuft die Grenze zwischen Wissenschaft und Religion nicht zwischen Glauben und Wissen, sondern zwischen einem Wissen, das um seine glaubensbasierten Tiefenschichten weiß, und einem Wissen, das das Wissen um seine konstitutionsbedingten Unschärfen marginalisiert.¹³

Die vernunftkritische Funktion der *mysteria stricte dicta* des Glaubens

Der „christkatholische Glaube“ unterscheidet sich demzufolge vom unreflektierten Vernunftvertrauen der *fides communis* dadurch, dass er das gläubige Subjekt dazu anleitet, den konstitutiven Mangel an wissenschaftlicher Evidenz als einen konstitutiven Mangel zu

¹¹ Vgl. Beierwaltes: *Das Verhältnis von Philosophie und Theologie bei Nicolaus Cusanus*, 78.

¹² Vgl. *Sermo 2* n. 8, 14f., in: *Sermones I (1430-1441). Fasc. 1, Sermo I-IV*, h XVI/1, ed. R. Haubst; M. Bodewig; W. Krämer, Hamburg 1970: *Est enim omnium viventium una communis fides*. Hierzu: Haubst, Rudolf: *Streifzüge in die Cusanische Theologie*, BCG, München 1991, 36f.; sowie Haubst, Rudolf: *Das Bild des Einen und Dreieinen Gottes in der Welt nach Nikolaus von Kues*, Trier 1952, 22f. Wolfhart Pannenberg operiert mit einer ähnlichen Differenzierung, wenn er in systematisch-theologischer Perspektive zwischen *faith* und *belief* unterscheidet: Vgl. Pannenberg, Wolfhart: *Wahrheit, Gewißheit und Glaube*. In: ders.: *Grundfragen Systematischer Theologie*, GAuf. 2, Göttingen 1980, 226-264.

¹³ Dass die in dieser Differenzierung angelegte „glaubenswissenschaftliche“ Vernunftkritik nicht zwangsläufig in eine religiöse Glaubenswissenschaft einmünden muss, hat im Anschluss an Jacques

bejahen. Von daher der befremdliche, dem Evidenzpostulat der Wissenschaften widerstrebende Zug der zentralen Mysterien der *fides catholica*. Selbst wenn wir von der katholischen Mariologie absehen: Ob wir an das Trinitätsmysterium, das Inkarnationsgeheimnis oder das Mysterium der Transsubstantiation denken, die *fides catholica* entzündet sich stets am Befremdlichen und Unglaublichen, das die Entscheidung zu glauben als sachlich unmotiviert erscheinen lässt. Sie stützt sich nicht auf Gründe, sondern verdankt sich dem rational unmotivierten Staunen über das Unbegreifliche. Deshalb braucht es Mut, sich zu einer tragfähigen Glaubensentscheidung durchzuringen. Die Entscheidung zu glauben ist die Frucht einer gnadenhaften Tugend:

„Evidenz und Wahrheit bringen den Glauben durch sich selbst hervor, da sie Vertrauen und Glaubenswilligkeit einflößen. Solches zu glauben ist keine Leistung. Wird aber Unglaubliches geglaubt, so geschieht solches aus der Tugendkraft eben des Glaubenden [...]. Irgendeinem Menschen glaubt man auf Empfehlung hin, Gott aber wird ohne Ratschlag noch Prüfung im Vertrauen geglaubt. Darin ehrt der Mensch Gott vor anderen, dass er ihm unvermittelter glaubt.“¹⁴

Die Verabsolutierung des „wahren Scheins“ evidenzbasierten Wissens erscheint in Cusanus' Augen als ein Zeichen von Schwäche. Sie ist, modern gesprochen, Symptom eines Mangels an Autonomie. Der psychoanalytischen Kritik des bürgerlichen Wissenschaftsfetischismus vergleichbar,¹⁵ wird sie von Cusanus explizit als ein Krankheitssymptom qualifiziert:

„Der Verstand, der Beweise verlangt, gleicht einem Kaufmann, der Bürgschaft fordert, und anderenfalls nicht glaubt. [...] Auf Grund solcher Stützen von Beweisen und Unterpfeilern wird eine Einsicht für schwach befunden, wie man von einem Manne mit einer Menge von Krücken urteilt, dass er schwach in den Füßen sei. Stäbe (*baculi*) aber machen den Kranken

Derrida Sascha Bischof gezeigt. Vgl. Bischof, Sascha: *Gerechtigkeit - Verantwortung - Gastfreundschaft. Ethik-Ansätze nach Jacques Derrida*, STHE, Freiburg/Schweiz 2004, 218ff.

¹⁴ *Sermo 4* n. 5, 7-12, n. 8, 4 – n. 9, 4; n. 10, 5-8, in: *Sermones I (1430-1441)*. Zur Situierung dieses Zitats im Kontext der cusanischen Glaubenskonzeption: Haubst: *Das Bild des Einen und Dreieinen Gottes in der Welt nach Nikolaus von Kues*, 15-27.

¹⁵ Hierzu: Certeau, Michel de: *Theoretische Fiktionen. Geschichte und Psychoanalyse*, Wien 1997, 142-192.

nicht gesund, so auch Unterpfänder nicht die Einsicht, und deshalb machen sie dieselbe auch nicht tugendstark.“¹⁶

Den Mut, auf eigenen Füßen zu stehen, kann das Subjekt nur erringen, wenn es lernt, für seine Überzeugungen selbst dort einzustehen, wo sie dem evidenten Schein widerstreiten und den Widerstand der „Gebildeten“ herausfordern:

„Glauben (*credere*), als Grundlage wahrer Frömmigkeit, hat gegen sich den Krieg (*bellum*) des Untersuchens, Abratens, des Widerspruchs und der Unwahrscheinlichkeit. Gerade letztere widerstreitet hartnäckig, denn wo der Verstand versagt, ergänzt der Glaube. [...] Der Krieg aber ist mit Kriegstüchtigkeit (*bellica virtute*) zu führen, denn ohne Tüchtigkeit gelangt man nicht zum Sieg. Deshalb ist der Glaube eine Tugend (*virtus*).“¹⁷

Keine Wissenschaft kann darauf verzichten, den wahren Schein ihrer unvollständig begründeten Verstandeswahrheiten auf Aussagen zu stützen, die das forschende Subjekt als ein Glaubenssubjekt erscheinen lassen. Den Rang einer über sich selbst aufgeklärten Wissenschaft kann sie deshalb nur erlangen, wo sie an einer Glaubenswissenschaft teilhat, die ihren Mangel an Wissen reflektiert und die forschenden Subjekte anleitet, für diesen strukturellen Mangel in autonomer Verantwortung einzustehen. Von daher die Notwendigkeit, mit Paradoxien zu operieren, die dem wissenschaftlichen Evidenzpostulat widerstreiten. Es sind die gleichen Gründe, die den „christkatholischen Glauben“ in Distanz zum Ideal wissenschaftlicher Evidenz und zum Ideal rhetorischer „Wahrscheinlichkeit“ versetzen: Es gibt einen Punkt, an dem die Formprinzipien von Sprache und Logik an ihre Grenzen stoßen – einen Punkt, der weder rational einsichtig gemacht, noch durch formvollendete Rhetorik als „wahrscheinlich“ erwiesen werden kann. Und genau dieser Punkt wird bei Cusanus durch die „Mysterien“ des Glaubens markiert.

¹⁶ *Sermo* 4 n. 11, 1-12.

¹⁷ *Sermo* 4 n. 7. Cusanus stützt sich in dieser Passage auf den Traktat *De fide et legibus* des Wilhelm von Auvergne. Vgl. Haubst: *Das Bild des Einen und Dreieinen Gottes in der Welt nach Nikolaus von Kues*, 17f.

Zu den mittelalterlichen Quellen dieser Glaubenskonzeption gehören unter anderem die Schriften des Hugo von St. Viktor (1096-1141). Eine knappe Zusammenfassung ihrer vernunftkritischen Implikationen findet sich in Hugos Hauptwerk *De sacramentis christianae fidei*:

„Bei dem, was über die Vernunft hinausgeht, wird der Glaube nicht durch irgendeinen Vernunftgrund unterstützt. Die Vernunft erfasst nicht, was der Glaube glaubt. Aber es gibt dennoch auch hier etwas, wodurch die Vernunft sich ermahnen lässt, den Glauben, den sie nicht begreift, in Ehren zu halten. Bei dem also, was der Vernunft auch aus Vernunftgründen als glaubwürdig gilt, findet sie auch spontan Ruhe. Gegen dasjenige aber, was über die Vernunft hinausgeht, aus der göttlichen Offenbarung hervorgeht und nicht ihrer eigenen Verantwortung obliegt, sondern sie in ihre Grenzen weist, kämpft sie wenigstens nicht an.“¹⁸

Søren Kierkegaard bezieht sich auf diese Passage in seinen Tagebüchern, indem er sie um einen erhellenden Kommentar ergänzt:

„Ich habe in einem älteren Tagebuch oder auf einem losen Blatt aus einer früheren Zeit (als ich des Aristoteles Rhetorik las) gemeint, man solle anstelle der Dogmatik eine christliche Redekunst einführen. Diese sollte sich dann zu *pistis* (Glaube) verhalten. *Pistis* ist im klassischen Griechisch die Überzeugung (mehr als *doxa*, Meinung), die sich auf das Wahrscheinliche bezieht. Aber das Christentum, welches bei den Begriffen des natürlichen Menschen immer das Unterste zu oberst kehrt und das Gegenteil herausbekommt, lässt *pistis* sich auf das Unwahrscheinliche beziehen. Dieser Begriff des Unwahrscheinlichen, des Absurden, sollte dann entwickelt werden; denn es ist nur Oberflächlichkeit zu meinen, das Absurde [...] begreife allerhand absurda gleichermaßen in sich. Nein, der Begriff des Absurden ist eher der, dass man begreift, es könne und solle nicht begriffen werden. [...] (D)er Glaube ist der Kundige in bezug auf das Paradox. Er glaubt das Paradox; und nun

¹⁸ Hugo von St. Viktor: *De sacramentis christianae fidei*. In: PL 176 c. 30, 232A.

kann, um an jenes Wort Hugos de St. Victore zu erinnern, die Vernunft wohl bestimmt werden, den Glauben in Ehren zu halten.“¹⁹

Die Vernunft ist in der Lage zu begreifen, worum es in den grenzwertigen Mysterien des Glaubens geht. Aus diesem Grund hat sie den paradoxen Tugenden des Glaubens den wissenschaftlichen Respekt nicht zu verweigern. Die Theologie darf sich dann aber nicht dazu verleiten lassen, die *mysteria divina stricte dicta* des Glaubens verständlich machen zu wollen. Sie kann – und damit sind wir wieder am Ausgangspunkt meines Vortrags angekommen – an die Mysterien des Glaubens heranzuführen versuchen. Aber sie darf nicht der Versuchung erliegen, ihr Proprium im Stile der klassischen Moderne zu objektivieren.

Die spätmoderne Wiederkehr der glaubenswissenschaftlichen Paradoxien des Christentums

Ich will im Folgenden versuchen, wenigstens in groben Zügen aufzuzeigen, wie sich dieser im Kontext der mittelalterlichen Verhältnisbestimmung von Glauben und Wissen zu verortende Problemaufriss in zeitgenössischen Diskurskontexten wiederverortet lässt. Der neuralgische Punkt, an dem die Paradoxien des Glaubens unter modernen Vorzeichen wiederkehren, lässt sich an einem Sprechakt exemplifizieren, der schon in der Antike als Prototyp einer grenzwertigen, nicht-assimilierbaren Sprachhandlung empfunden wurde – dem im deuteropaulinischen Titusbrief aufgegriffenen, Epimedes aus Kreta zugeschriebenen Satz „Alle Kreter lügen“. Folgt man dem Verfasser des Titusbriefes, so sprach Epimedes mit diesem Satz „ein wahres Wort“ (Tit 1,13). Die Theologie scheint mit solchen Sätzen keine Probleme zu haben. Schwieriger zu beantworten ist die Frage, ob auch die übrigen Wissenschaften sich dem apostolischen Dictum anschließen könnten.

Wer sagt „Ich bin ein Lügner“ formuliert einen Satz, der genau dann wahr zu sein scheint, wenn er unwahr ist. Kurt Gödels 1931 vor Mitgliedern des Wiener Kreises vorgetragener Unvollständigkeitsbeweis reflektiert auf eine ähnliche Antinomie. In seinen Grundlinien

¹⁹ Kierkegaard, Søren: *Die Tagebücher. Eine Auswahl*, hrsg. von Gerdes, H., Düsseldorf - Köln 1980, 336f.

gleichet er einer logischen Analyse des selbstbezüglichen Satzes: „Dieser Satz ist formal nicht beweisbar“. Die Pointe des gödelschen Beweises liegt im Nachweis, dass in jedem widerspruchsfreien axiomatischen System, das die Arithmetik enthält, formal unentscheidbare Sätze auftreten können. In jedem gegebenen axiomatischen System von Aussagen und Zahlenwerten sind Sätze formulierbar, über deren Wahrheitswert mit den (durch dieses System zur Verfügung gestellten) Mitteln logischer Deduktion nicht entschieden werden kann.²⁰

Der gödelsche Ausweg aus dieser Aporie steht in der Tradition des Wiener Kreises. Er konzentriert sich ausschließlich auf den Geltungsbereich wahrheitsdifferenter (mathematisch-naturwissenschaftlicher) Sätze. Was dabei unbeachtet bleibt, ist die *Shifterfunktion*²¹ selbstbezüglicher Signifikanten: ihr Vermögen, als „Umschalter“ (*shifter*) zwischen wissenschaftlich-funktionalen und vorwissenschaftlichen Diskursen zu fungieren.²² Einen diskursanalytischen Zugang zu diesem Problem erschließt Jacques Lacans Antwort auf das Lügnerproblem:

„Sie kennen das: der Katalog aller Kataloge, die sich selbst nicht enthalten. Man gerät da in eine Sackgasse, was die Logiker aus unerfindlichen Gründen schwindeln macht. Dabei ist die Lösung einfach. Offensichtlich ist ein Signifikant, mit dem man einen gleichen Signifikanten bezeichnet, nicht das gleiche wie der Signifikant, mit dem man einen andern bezeichnet.“²³

²⁰ Vgl. Gödel, Kurt: *Über formal unentscheidbare Sätze der Principia Mathematica und verwandter Systeme*. In: Monatshefte für Mathematik und Physik 38 (1931), 173-198; hierzu: Newman, Ernest / Nagel, James: *Der gödelsche Beweis*, München 2001.

²¹ Zum Begriff des Shifters: Jakobson, Roman: *Verschieber (shifters), Verbkategorien und das russische Verb*. In: ders.: *Form und Sinn. Sprachwissenschaftliche Betrachtungen*, München 1974 (1957), 35-54.

²² Wie Jacques Derrida gezeigt hat, lässt sich auch die Aporetik der „wesentlich okkasionellen Ausdrücke“ Husserls auf die Shifterfunktion selbstbezüglicher Signifikanten zurückführen. Vgl. Derrida, Jacques: *Die Stimme und das Phänomen. Einführung in das Problem des Zeichens in der Phänomenologie Husserls*. Übers. von H.-D. Gondek, Frankfurt/M. 2003. Gödel hat sich in seiner Spätphase intensiv mit der husserlschen Phänomenologie auseinandergesetzt und erhoffte sich von ihr eine Lösung des logisch-mathematischen Grundlagenproblems. Vgl. Gödel, Kurt: *The modern development of the foundations of mathematics in the light of philosophy*. In: ders.: *Collected Works Bd. 3: Unpublished Essays and Lectures*, hrsg. von Feferman, S. / Dawson, J. W. u.a., Oxford 1981.

²³ Lacan, Jacques: *Die vier Grundbegriffe der Psychoanalyse*, Olten - Freiburg/Br. 1978, 220; vgl. ebd. 145ff.

Der springende Punkt dieser Antwort liegt in der Unterscheidung zwischen Signifikanten, die einen anderen Signifikanten bezeichnen, und Signifikanten, die „einen gleichen Signifikanten“ bezeichnen. Der erstgenannte Fall beschreibt die Funktion signifikanter Einheiten, die durch ihren Bezug zu oppositionellen Einheiten konstituiert werden. Diskursanalytisch aufschlussreicher ist das Phänomen des Signifikanten, „der einen gleichen Signifikanten bezeichnet“. Dieser Signifikant wird von Lacan auch als „erster Signifikant“ bezeichnet.

Für unseren Zusammenhang ist zentral, dass die Entscheidung über die Signifikanz dieses „ersten Signifikanten“ sich nicht an der Opposition zwischen wahren und falschen Aussagen orientieren kann – seine Bezeichnungsfunktion ist nicht wahrheitsdifferent. Das ist aber auch gar nicht erforderlich. Lacans Analysen des Lügnerparadoxes orientieren sich bewusst an alltagssprachlichen Fallbeispielen.²⁴ Als Psychoanalytiker teilt er die biblische Überzeugung, dass der sprichwörtliche Lügner aus Kreta auch dann eine signifikante Wahrheit über sich selbst ausspricht, wenn er mit Paradoxien operiert, die den Logiker schwindeln machen.²⁵

In seinem Aufsatz *What We Do When We Believe* analysiert der Lacanschüler Michel de Certeau die Gebrauchslogik schwindelerregender Sprachhandlungen dieses Typs unter dem Gesichtspunkt ihrer „glaubenswissenschaftlichen“ Implikationen.²⁶ Das Ergebnis seiner Analyse ist dabei nicht nur von wissenschaftstheoretischem Interesse. Ob wir mit Formen wissenschaftlicher Deutungsunsicherheit oder den Deutungsunsicherheiten des alltäglichen Lebens zu tun haben: In beiden Fällen lösen wir den Knoten der Verunsicherung, indem

²⁴ Hierzu: Lacan, Jacques: *Die Ethik der Psychoanalyse*. Übers. von N. Haas, Das Seminar Buch 7, Berlin 1996.

²⁵ Exemplarisch hierzu: Lacan: *Die vier Grundbegriffe der Psychoanalyse*, 145: „(N)ehmen wir die kleine jüdische Geschichte, in der der eine von zwei Reisegefährten dem andern erklärt, welchen Zug er nehmen wird. Auf die Auskunft des einen: *Ich fahre nach Lemberg* gibt der andere zur Antwort: *Warum sagst du mir, dass du nach Lemberg fährst, wo du wirklich dorthin fährst und mir das sagst, damit ich glaube, du fährst nach Krakau.*“

²⁶ Certeau, Michel de: *What We Do When We Believe*. In: Blonsky, Marshall (Hrsg.): *On Signs*, Baltimore 1985, 193-202. Vgl. hierzu auch Certeaus wissenschaftshistorische Fallstudie über Georg Cantor: Certeau, Michel de: *L'Institution de croire*. In: RSR 71 (1983), 61ff.

wir ihn zerschlagen. Mangels klarer und distinkter Kriterien lassen wir uns zu einem überstürzten Akt des Glaubens hinreißen.

Dieser Glaubensakt kommt freilich nicht vom Himmel gefallen. Der „ursprüngliche Glaube“, das ist immer der Glaube der Anderen. Wenn wir nicht wissen, was wir glauben sollen, weil die uns verfügbaren Verifikationskriterien sich als unzureichend erweisen, geben wir uns normalerweise damit zufrieden, zu glauben, was die Anderen glauben – es sei denn, wir beziehen die Position des „Ungläubigen“, der glaubt, dass *nur* die Anderen glauben. In beiden Fällen stützt sich das desorientierte Subjekt auf den Glauben der Anderen, und in beiden Fällen erschließt ihm dieser Glaube eine Möglichkeit, sich im symbolischen Feld zu orientieren: Der Glaube der Anderen erlaubt ihm, zwischen signifikanten und vernachlässigbaren Perspektiven auf „Sachprobleme“ zu unterscheiden. Er transformiert die desorientierende Erfahrung des Nicht-Wissens in eine intersubjektiv geteilte Form des Wissens, indem er ein teil- und mittelbares „Glaubensobjekt“ konstituiert, über das man streiten kann.

Die Pointe von wissenschaftlichen oder vorwissenschaftlichen Glaubenspraktiken liegt demzufolge in ihrem präreflexiven Zug. Die Entscheidung zu glauben assoziiert sich stets mit Zeichenpraktiken, deren Signifikanz der kritischen Reflexion vorausgeht. Ihre Bedeutsamkeit verdankt sich der performativen Kraft von Symbolen, die dem über seine Position im symbolischen Feld verunsicherten Subjekt *zeigen* „was zählt“ – der symbolischen Strahlkraft einer „Monstranz“²⁷ vergleichbar, die nur solange erhalten bleibt, wie man sich nicht genötigt fühlt, ihren ostentativen Gebrauch zu rechtfertigen. Die Funktion prädiskursiver Zeichenpraktiken dieses Typs liegt nicht darin, etwas zu erklären, sondern Orientierung zu stiften, und das heißt schlicht und einfach: die Aufmerksamkeit in eine bestimmte Richtung zu lenken.

²⁷ Hierzu: Hafner, Johann Ev.: *Monstranz - Gott zeigen. Der systemtheoretische Sinn des Fronleichnamfestes*. In: Zeitschrift für Religionsgeschichte (2006) (Veröff. in Vorbereitung).

Die Steuerungsfunktion mystagogischer „Ready-mades“

Kehren wir vor diesem Hintergrund noch einmal ins Spätmittelalter zurück. Wie Michel de Certeau gezeigt hat, operiert Cusanus mit einer verwandten Strategie, das symbolische Feld zu strukturieren.²⁸ Vor dem Hintergrund des Zusammenbruchs der institutionellen Autoritätsstrukturen des Spätmittelalters konstruiert er eine Form von Gelehrsamkeit, die ohne einen autoritativ gesicherten Interpretationskanon auskommt. Während die spätmittelalterliche Schulphilosophie sich – der analytischen Philosophie des 20. Jahrhunderts vergleichbar – an einem Katalog akademisch autorisierter Diskursthemen abarbeitete, konzipierte der Renaissancephilosoph ein Sprachspiel, das seine Interpretationsregeln mittels performativer Zeichenhandlungen je nach Problemkontext neu zu erfinden erlaubt. Wer die cusanischen Schriften aufmerksam liest, entdeckt vor diesem Hintergrund auf Schritt und Tritt, wie Cusanus mit nicht-prädikativen Praktiken der Bedeutungsstiftung operiert. Monstranzartig sich selbst bezeichnende Alltagsgegenstände strukturieren den Ort der Reflexion und erschließen den Interpretationskontext seiner philosophischen Expeditionen.

Exemplarisch hierfür ist der Trialog *Idiota de mente*. Der Trialog spielt im Jubeljahr 1450 und führt uns auf eine der Brücken Roms – zu einem erhabenen, bleichen Mann im Philosophenmantel. Das Staunen über die vorbeiziehende Menge der Gläubigen fesselt den weitgereisten Philosophen an seinen Ort. Kurz darauf taucht ein Rhetor auf. Er verwickelt ihn in ein Gespräch über den Unsterblichkeitsglauben und erinnert ihn so an den Anlass seiner Reise. Dem Gebot des delphischen Orakels folgend, erklärt der Philosoph, strebe er nach Wissen um die Unsterblichkeit des menschlichen Geistes (*mens*). Doch auf keiner seiner Weltreisen habe der dieses Wissen jemals mit solch vollkommenem und erleuchtetem Verstand berührt, wie jenes unwissende Volk im Glauben. Er habe aber gehört, in Rom seien Schriften weiser Männer zu finden. Sie würden dem durch Titus

²⁸ Vgl. hierzu: Certeau, Michel de: *Das Geheimnis eines Blicks*. In: Bohn, Volker (Hrsg.): *Bildlichkeit. Internationale Beiträge zur Poetik*, Frankfurt/M. 1990, 325-356, 327. Zur Cusanusrezeption Certeaus: Hoff, Johannes: *Philosophie als performative Praktik. Spuren cusanischen Denkens bei Jacques Derrida*

Attilius Crassus auf dem Kapitol geweihten Tempel der Mens entstammen und sich demselben Problem widmen.

Wer die performative Logik dieser Eingangsszene erfasst, kennt auch schon die mystagogische Bahnungsstrategie des dazugehörigen Trialogs. Er handelt von der Suche nach dem orientierungsstiftenden „ersten Signifikanten“ und von einem Gelehrten, der darauf hofft, ihn in einer unbekanntem Bibliothek zu finden. Im Zuge seiner Suche gerät er an einen Ort der Konversion (eine Brücke): Die gesuchte Wahrheit zieht in Gestalt einer murmelnden Menschenmasse an ihm vor. Schließlich spricht ihn ein Fremder an. Der erinnert ihn an den Gegenstand seiner Reise, und es beginnt eine Kette von Verschiebungsoperationen, die ihn von der Weisheit des Philosophen immer weiter an die erhabenen Schönheit der Mysterien des Glaubens heranführt.

Folgen wir noch für die Dauer von zwei Schritten dem cusanischen Text. Auf das Staunen über das Gemurmel der Masse folgt eine Phase der Deutungsunsicherheit. Der Redner belehrt den Philosophen darüber, dass der gesuchte Signifikant an seinem Ort fehlt: Angesichts der vielen Verwüstungen, die Rom erlebt habe, wisse er nichts von der erwähnten Bibliothek. Da die Kluft, die den Philosophen von der jenseits der Brücke vorüberziehenden Prozession der Gläubigen trennt, als unüberbrückbar erscheint, bleibt dem von heidnischen Tempeln träumenden Gelehrten nur die Option, auf den Beistand seines rhetorisch gebildeten Standesgenossen zu hoffen: „Ich bin vielleicht vergeblich (*frustra*) gekommen, es sei denn, du, der du mir ein vortrefflicher und gebildeter Bürger zu sein scheinst, stehst mir bei (*auxilium praestes*).“²⁹

Der Rhetor schlägt vor, ihn zu einem Stellvertreter des fehlenden Signifikanten zu führen, zu einem namenlosen „Ungebildeten“ (*idiota*). Damit beginnt die dritte Phase der Glaubensszene. Nach einer vorübergehenden Irritation eine überstürzte Geste des Glaubenswollens: „Philosoph: ‚Ich bitte, auf das Geschwindeste (*quantocius*) möge das gesche-

und Michel de Certeau. In: Schwaetzer, Harald / Reinhardt, Klaus (Hrsg.): *Cusanus-Rezeption in der Philosophie des 20. Jahrhunderts*, Regensburg 2005, 93-120.

²⁹ *Idiota de mente*, h V, ed. R. Steiger, Hamburg ²1983 c. 1 n. 53, 5f.

hen“³⁰ Der Philosoph folgt dem unbekanntem Redekünstler in einen sargförmigen, „subterranean“ Raum, vorbei am heidnischen Tempel der Aeternitas, der ihn nicht mehr zu interessieren scheint. Angekommen an diesem dunklen Ort adressiert sich sein Begleiter an einen „Laien“ (*idiotia*), der gerade mit der Aufgabe beschäftigt ist, einem unförmigen Stück Holz die artikulierte Gestalt eines Löffels zu verleihen.³¹ Der Rhetor, der bereits in den beiden vorangehenden Dialogen an der Weisheit des Laien teilhaben durfte, errötet angesichts der profanen Beschäftigung seines Meisters. Doch der bleiche Philosoph winkt ab. Er sieht das Holz. Sein Geist hat Feuer gefangen.

Der nun folgende „geistphilosophische“ Diskurs bewegt sich auf der Spur metonymischer Verschiebungsoperationen: Der „Geist“ (*mens*) erscheint als metonymisches Derivat der „Messoperationen“ (*mensurare*), die der Geist des Laien beim Schnitzen seines Löffels vollbringt. Und natürlich ist es der Laie selbst, der diese Ableitung zuwege bringt: „Der Geist ist das, woraus aller Dinge Grenze und Maß stammt. Der Geist (*mentem*) wird nämlich von messen (*mensurando*) her benannt, vermute ich.“³² Der Philosoph staunt über diese dilettantische Etymologie, aber er ist zu allem bereit. Bona fide lässt er sich auf die Ausführungen des Laien über den messenden und vergleichenden Charakter des menschlichen Geistes ein.

Dieses Verfahren hat Methode. Der Wille zu Wissen verdankt sich einem Verräumlichungsgeschehen, dessen Zentrum durch ein einzigartiges Objekt markiert wird – z.B. durch ein Stück Brot, oder (wie in unserem Textbeispiel) durch die unvollendete Gestalt eines hölzernen Löffels. In seiner Grundstruktur ist die Funktion dieser hölzernen „Monstranz“ der Funktion eines modernen Objektkunstwerks vergleichbar: Sie markiert das Zentrum des symbolischen Feldes durch ein scheinbar austauschbares „Ready-made“, das sich von anderen Objekten durch eine nicht-objektivierbare Differenz abhebt, um im Betrachter das Begehren nach einem „unsichtbaren Meisterwerk“³³ wachzurufen.

³⁰ *Idiota de mente* c. 1 n. 53, 18.

³¹ *Idiota de mente* c. 1 n. 54, 3f.

³² *Idiota de mente* c. 1 n. 57, 6-8.

³³ Hierzu: Belting, Hans: *Das unsichtbare Meisterwerk. Die modernen Mythen der Kunst*, München 1998.

Man erinnere sich an die wirkmächtigen Objektkunstwerke, an denen Marcel Duchamp dieses Phänomen exemplifizierte³⁴: ein auf einem Holzhocker befestigtes Fahrrad-Rad (1913), einen Flaschentrockner (1914), eine Plastikschriftmaschinenhaube (1915), ein Urinoir (1917) usw. Umrahmt durch den Strahlenkranz kanonischer Kunstexponate, leitet das Ready-made dazu an, die verschwindende Kluft zu entdecken, die ein singuläres Objekt von seinem austauschbaren Doppelgänger scheidet und dem scheinbar Bedeutungslosen die Aura eines unverwechselbaren „Originals“ verleiht. Aus der Retrospektive betrachtet ist man versucht, dieses Verfahren ins 15. Jahrhundert zurückzuprojizieren. Hat doch auch das cusanische Werk eine ansehnliche Reihe von „Objektkunstwerken“ vorzuweisen³⁵: ein Senfkorn (1445), einen Holzlöffel (1450), einen Beryll (1458), einen Kreisel (1460), ein Kugelspiel (1462/63) usw.

Den religiösen Aufbruchsbewegungen des 16. und 17. Jahrhunderts zuvorkommend, unterscheidet sich die cusanische Performance-Kunst von den „Happenings“ und Performance-Künsten moderner Objekt-Künstler allerdings durch ihre mystagogisch-spirituelle Ausrichtung: Dem Verfahren der „Komposition des Ortes“ verwandt, das der Hl. *Ignacio de Loyola* hundert Jahre nach Cusanus' Tod seinen *Ejercicios espirituales* voranstellen wird, leiten sie dazu an, sich auf den Pilgerweg zu einem religiösen Mysterium zu begeben.³⁶ Certeaus diskursanalytische Skizze der cusanischen Mystagogie orientiert sich an diesem Vorbild.³⁷ Der Jesuit beschreibt das cusanische Werk als ein Verräumlichungsverfahren ignatianischen Stils, verbindet damit aber zugleich eine

³⁴ Ausführlich zur Vorgeschichte und zu den semiotischen Konstruktionsregeln der Ready-mades Duchamps: Didi-Huberman, Georges: *Ähnlichkeit und Berührung. Archäologie, Anachronismus und Modernität des Abdrucks*, Köln 1999.

³⁵ Vgl. hierzu: Certeau: *Das Geheimnis eines Blicks*, 326f.

³⁶ Vgl. hierzu: Neumeister, Sebastian: *Das unlesbare Buch. Die Exerziten des Ignatius aus literaturwissenschaftlicher Sicht*. In: GuL (1986), 275-296, Sudbrack, Josef: *Die "Anwendung der Sinne" als Angelpunkt der Exerziten*. In: Sievernich, Michael / Switek, Günter (Hrsg.): *Ignatianisch. Eigenart und Methode der Gesellschaft Jesu*, Freiburg - Basel - Wien 1990, 96-119; Eickhoff, Georg: *Von Clairvaux nach Loyola. Ort und Bild im aszetischen Gedächtnis. Zum Funktionsbegriff der Allegorie*. In: GRM (1994), 154-163; sowie Barthes, Roland: *De Sade, Fourier, Loyola*, Frankfurt/M. 1986, 139ff.

³⁷ Zur Bedeutung der ignatianischen Meditationspraxis für das certeausche Denken: Eickhoff, Georg: *Geschichte und Mystik. Michel de Certeau SJ und die ignatianische "Zusammenstellung des Ortes"*. In: StZ (2001).

wissenschaftshistorische Frageperspektive: Das Inszenierungsverfahren habe bei Cusanus nicht nur den Charakter einer „religiösen Meditation“, es antizipiere zugleich die wissenschaftsgeschichtliche Revolution der *Meditationes* Descartes'. Die Primärobjekte der mystagogischen Inszenierungen des Cusaners markieren demzufolge nicht nur das Zentrum einer spirituellen Sammlungsbewegung; sie markieren zugleich das archimedische Konstruktionszentrum wissenschaftskritischer Letztbegründungsstrategien, den „neutralen Boden“, auf den sich alsbald die experimentellen Wissenschaften berufen sollten, indem sie darauf spekulierten, das „neuzeitliche Wissen“ auf ein unerschütterliches Fundament zu stellen.³⁸

Die substitutionslogische Grundoperation des Christentums

Werfen wir zunächst einen Blick auf die wissenschaftstheoretische Seite des cusanischen Inszenierungsverfahrens. Das von Lacan als „erster Signifikant“ bezeichnete Zentrum des symbolischen Feldes markiert den Ausgangspunkt rationaler Vergleichsoperationen, indem es ein analogieloses, einzigartiges Ereignis in Erinnerung ruft. Wissenschaftstheoretisch betrachtet sind derartige Gedächtnismarken unhintergebar: Das Phänomen der Deutungsunsicherheit ist für wissenschaftliche Aussagesysteme konstitutiv, die glaubenswissenschaftliche Logik der „überstürzten Identifizierung“ praktisch nicht zu umgehen. Folglich gibt es in jeder Menge von Signifikanten mindestens einen Signifikanten, der die Rolle des sich selbst bezeichnenden „ersten Signifikanten“ übernimmt und das unvollständige Feld wissenschaftlicher Propositionen zu einem kohärenten Ganzen zu synthetisieren erlaubt.

³⁸ „Es handelt sich um eine ‚Übung‘ (*praxis*), bei der das Tun das Sagen erst ermöglicht. Diese Propädeutik ist übrigens in der geistlichen Erziehung und in der Beziehung zwischen Lehrer und Schüler gebräuchlich: ‚Tu es und du wirst verstehen‘. Es besitzt ebenfalls die Dimension einer Beobachtung unter Laborbedingungen, deren theoretische Interpretation erst im nachhinein erfolgt. Es spielt auf zwei Registern, dem einer ‚geistlichen Übung‘ und dem eines wissenschaftlichen Experiments.“ Certeau: *Das Geheimnis eines Blicks*, 332f. Zum Begriff des „Laboratoriums“ und seiner mystikgeschichtlichen Genealogie: Certeau: *Das Geheimnis eines Blicks*, 330f., Certeau: *Kunst des Handelns*, 246-251; Certeau: *Theoretische Fiktionen*, 121ff.; sowie Peccoud, Sophie: *La 'Fable' mystique*. In: *Théophilylon*. III/2 (1998), 331-379, 225ff., 277ff.

Wie bereits erwähnt, verweist Certeau zur Exemplifikation dieses wissenschaftstheoretisch grenzwertigen Synthetisierungsverfahrens auf die *Meditationes* Descartes'. Das ist ein hintersinniger Querverweis: Sind die *Meditationes* doch nicht nur paradigmatisch für den neuzeitlichen Versuch, die irrationalen Züge überstürzter Synthetisierungsstrategien zu rationalisieren. Wie Jacques Derrida gezeigt hat, demonstrieren sie zugleich, warum das neuzeitliche Rationalisierungsprogramm bereits zu seiner Geburtsstunde an seinen aporetischen Bedingungen scheitern musste.³⁹ Ich will das an dieser Stelle nicht weiter verfolgen und konzentriere mich stattdessen auf die *religiöse* Seite der cusanischen Inszenierungspraxis. Führt sie uns doch geradewegs an den Punkt heran, an dem wir das kopierresistente Proprium des „christkatholischen Glaubens“ vermuten dürfen.

Während der moderne Objektkünstler durch das Ready-made den Platz markiert, an dem der Betrachter ein originäres Kunstwerk erwartet, konstruiert die cusanische „Komposition des Ortes“ symbolische Stellvertreter für den ersten Signifikanten des Christentums: den Gottmenschen Jesus Christus. Diese Operation erfolgt nicht zufällig. Sie imitiert vielmehr denjenigen Substitutionsvorgang, der den Gottmenschen selbst ins symbolische Feld einführte.⁴⁰ Nicht ohne Grund taucht der Name Jesu bereits in den ersten Predigten des Cusaners genau an der Stelle auf, an der die jüdische Kabbala das Tetragramm verortete – den aus vier Buchstaben bestehenden Gottesnamen YHWH, über den Cusanus in seinem Hauptwerk erklärt, dass er unaussprechlich sei und Gott nicht zukomme gemäß irgendeiner Beziehung auf die Geschöpfe, sondern gemäß seinem wesenhaften Proprium (*secundum essentiam propriam*).⁴¹

³⁹ Vgl. hierzu: Vgl. hierzu: Derrida, Jacques: *Cogito und Geschichte des Wahnsinns*. In: ders.: *Die Schrift und die Differenz*, Frankfurt/M. 1985, 53-101; sowie: Hoff, Johannes: *Das Subjekt entschleunigen. Zur spirituellen Dimension des Subjektproblems angesichts der Dekonstruktion des cartesianischen Wissenschaftsparadigmas*. In: Schmidinger, Heinrich / Zichy, Michael (Hrsg.): *Tod des Subjekts? Poststrukturalismus und christliches Denken*, STS 24, Innsbruck - Wien 2005, 213-242.

⁴⁰ Der Medienwissenschaftler Boris Groys berührt einen neuralgischen Punkt, wenn er Jesus Christus als das „Ready-made“ unter den Göttern bezeichnet. Vgl. Groys, Boris: *Es gibt da keine Grenzen - ein Zeit-Gespräch mit dem Theoretiker Boris Groys*. In: *DIE ZEIT* 49 (2.12.1999), 54. Diskursgeschichtlich zutreffender wäre es allerdings, das Ready-made als ein Säkularisierungsprodukt der Substitutionslogik des Christusereignisses zu interpretieren.

⁴¹ Vgl. *De docta ignorantia* I c. 24 n. 75, 6-9.

Die Bedeutung des Namens „Jesus“ resultiert demzufolge aus einem Stellentausch. Wenn er im Sprachspiel des Cusaners als ein ausgezeichnete Signifikant erscheint, dann nicht deshalb, weil der „historische Jesus“ sich vor anderen Menschen durch außergewöhnliche Qualitäten auszeichnete. Jesus Christus erscheint als der Meister (*magister*), der alles weiß und die Tugenden des Glaubens im höchstem Grade verwirklicht, weil ihm der symbolische „Stellenwert“ eines Meisters zukommt.⁴² Er ist der „Herr“ (Röm 10,9; Phil 2,5; Joh 20,28), weil seinem entschwundenen Leib und den metonymischen „Reliquien“ seines historischen Wandels – vom „eucharistischen Leib“ bis hin zu seinem rettenden „Namen“ (Apg 2,21, 5,41; Kol 3,17; 3 Joh 1,7; Jak 2,7; Offb 3,12)⁴³ – durch die Hymnen der neutestamentlichen Auferstehungszeugen genau derjenige Stellenwert zugewiesen wird, den die jüdische Tradition dem unaussprechlichen Namen Jahwes zuerkennt.⁴⁴ Die symbolische Autorität Jesu ist nicht eine Konsequenz seiner Vollkommenheit, sondern seine Vollkommenheit eine Konsequenz seiner symbolischen Autorität. Was Cusanus in seiner Spätschrift *Über die Jagd nach der Weisheit* von der Lobenswürdigkeit Gottes sagt, lässt sich ohne Abstriche auf die Lobenswürdigkeit Jesu übertragen: Jesus ist nicht lobenswert, weil er gut ist, sondern er ist gut, weil er gelobt wird. Sein über alle logisch-ontologischen, anthropologischen, kosmologischen und rhetorischen Gesetzmäßigkeiten erhabenes, unableitbares „Können“ (*posse*) ist die alleinige Quelle und Ursache des Preiswürdigen (*fons et causa laudabilium*).⁴⁵

⁴² Die Funktion Christi als „Meister“ und „Lehrer“ steht im Brennpunkt des Opusculums *De filiatione dei*. Vgl. hierzu: Thurner, Martin: *Gott als das offenbare Geheimnis nach Nikolaus von Kues*, VGI 45, Berlin 2001, 226-229, sowie 172-178, 214-219, sowie Benz, Hubert: *Ziel des sittlichen Handelns und einer philosophisch-theologischen Ethik bei Nikolaus von Kues*. In: MFCG 26 (2000), 209-259, 239ff.; vgl. auch: Dahm, Albert: *Christus - "Tugend der Tugenden"*. In: MFCG 26 (2000), 187-207.

⁴³ Zur Eucharistie: Hoff: *Spiritualität und Sprachverlust*, 152-173; sowie: Hoff, Johannes: *Ist die Ökumene ein dogmatisches Problem? Die successio apostolica und die Grenzen theologischer Glaubenshermeneutik*. In: ThGI 95 (2005), 91-101. Zu Jesus-Namens vgl. die knappen Ausführungen Bonifaz P. Tittels zur Tradition des russischen Hesychasmus und des orthodoxe Jesusgebets, in: Schimonach Illarion: *Auf den Bergen des Kaukasus. Gespräch zweier Einsiedler über das Jesus-Gebet*, Salzburg 1991, 11-30.

⁴⁴ Hierzu: Strack, Hermann L. / Billerbeck, Paul: *Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrasch*, München 1922-1966 II 302ff.

⁴⁵ *De ueneratione sapientiae*, h XII, ed. R. Klibansky; I. G. Senger, Hamburg 1982 c. 35 n. 105, 3.

Theologiegeschichtlich betrachtet wird die Logik dieser Substitutionsoperation bereits im Theologem der „Idiemenkommunikation“ des Konzils von Chalcedon (451) reflektiert, an das Cusanus explizit anknüpft.⁴⁶ Seine eigentliche Innovation liegt darin, dass er diese Logik mystagogisch generalisiert. Während die christliche Offenbarungsgeschichte den Gottesnamen durch die metonymischen Gedächtniszeichen eines kontingenten Menschen substituierte, entwickelt Cusanus ein Symbolisierungsverfahren, das den „Eigennamen“ Jesu in einem dritten Schritt durch jeden beliebigen Signifikanten zu substituieren erlaubt. In den Spuren der spätmittelalterlichen *imitatio christi* wird das offenbarungsgeschichtliche Stiftungsereignis der *fides catholica* imitiert, indem der Mystagoge die semiologische Grundoperation des Christusereignisses variiert. So wie der Name Jesu als Platzhalter für den unaussprechlichen Namen Gottes ins symbolische Feld eingeführt wurde, so führt Cusanus beliebige Objekte ins Zentrum des symbolischen Feldes ein, um in ihnen gegebenenfalls einen Platzhalter für das mit dem Namen Jesu assoziierte Mysterium der „Menschwerdung Gottes“ zu entdecken.

Hinter dieser Operation steht natürlich ein mystagogisches Erkenntnisinteresse: die mit der Unterscheidung zwischen *fides communis* und *fides catholica* assoziiert Frage, wie das „gläubige Subjekt“ vom Stadium unmündiger Leichtgläubigkeit zu einem über sich selbst aufgeklärten Glauben gelangen kann. Von daher der vernunftkritische Zug der cusanischen Symbolwissenschaft: Indem sie mittels variierender Diskursstrategien den blinden Fleck wissenschaftlicher Sprachspiele freizulegen versucht, leitet sie dazu an, nur diejenigen Zeichen als Platzhalter für das fehlende Zentrum des symbolischen Feldes zu akzeptieren, die für ein nicht nur zufällig sondern *konstitutiv* unbegreifliches Geheimnis stehen.

Diese Tatsache erklärt den zentralen Stellenwert doxologischer Sprachhandlungen im Kontext des cusanischen Sprachspiels. Auch hier haben wir es mit einer Praxis zu tun, die lediglich explizit werden lässt, was Menschen in ihren wissenschaftlichen und vorwissenschaftlichen Praktiken immer schon tun: Es gibt in jedem Sprachspiel mindestens

⁴⁶ Vgl. *De docta ignorantia* III c. 7 n. 223; hierzu: Haubst, Rudolf: *Die Christologie des Nikolaus von Kues*, Freiburg/Br. 1956, 132ff. Grundlegend zu den apophatischen Wurzeln des Dogmas von Chalcedon: Hoff,

eine signifikante Einheit, vor der man in Ehrfurcht „niederkniet“, nicht obwohl, sondern gerade weil ihre symbolische Autorität mit rationalen Argumenten nicht gerechtfertigt werden kann. Die cusanische Philosophie verteuft die Kniefälle der „Heiden“ nicht. Sie entwickelt vielmehr ein mystagogisches Symbolisierungsverfahren, den „wahren Schein“ der heidnischen Doxa in die spirituellen Praktiken christlicher Ortho-doxie zu integrieren, indem sie dazu anleitet, zwischen „wahrem Schein“ und „falschem Schein“ („Orthodoxie“ und „Heterodoxie“) zu unterscheiden.⁴⁷ Es gibt nichts Verehrungswürdiges, es sei denn, das Verehrswürdige hat Teil an der Preiswürdigkeit Gottes.⁴⁸ Das Staunen darf sich nicht von Endlichem beeindruckt lassen. Der „wahre Schein“ führt nicht zur Verherrlichung vergänglicher Gewissheiten, sondern zum Lob des Unbegreiflichen. In einem kurz vor seinem Tod entstandenen Brief erinnert der nunmehr zum Stellvertreter des Papstes avancierte Kardinal den jungen Mönch Nikolaus Albergati mit Nachdruck an dieses spirituelle Prinzip seiner Rationalitätskritik:

„Mein lieber Sohn, du kannst nun schon in etwa sehen, wie wir im alten Menschen, der von Adam abstammt, durch Anmaßung den Weg des ewigen Lebens verloren haben, als Adam nicht Gott Lob und Ehre (*laudem et gloriam*) geben wollte [...]. Das ist die Sünde, die heute die Welt regiert; denn alle Kinder Adams maßen sich an, Einsicht zu haben und die stolze, aufblähende Wissenschaft zu besitzen, sie rühmen sich, in ihr gelehrt und wissend zu sein. So ziehen sie ihre Ehre dem Lobe Gottes vor, als ob sie ihre Vernunft nicht von Gott hätten und zu seinem Lobpreise! Aber um wohl zu leben nach der Art dieser Welt, gebrauchen sie

Gregor Maria: *Chalkedon im Paradigma Negativer Theologie. Zur aporetischen Wahrnehmung der chalkedonensischen Christologie*. In: ThPh 70 (1995), 355-373.

⁴⁷ Vgl. hierzu: *De docta ignorantia* I c. 26 n. 86, 19-20. Zum vielschichtigen philosophischen und biblischen Bedeutungsspektrum des Doxa-Begriffs: Schneider, Johannes: *Doxa: eine bedeutungsgeschichtliche Studie*, Neutestamentliche Forschungen 3. Beiträge zur Sprache und Geschichte der urchristlichen Frömmigkeit, Gütersloh 1932; sowie Weidemann, Hans-Ulrich: *Der Tod Jesu im Johannesevangelium. Die erste Abschiedsrede als Schlüsseltext für den Passions- und Osterbericht*, Beihefte zur Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft 122, Berlin - New York 2004, 123-128.

⁴⁸ „Preist man ein Geschöpf, so preist man nicht es selbst, das sich nicht selbst geschaffen hat, sondern man preist in ihm seinen Schöpfer. Götzendienst (*idolatria*), der dem Geschöpf göttliche Ehren erweist, ist deshalb Irrung eines schwachen, blinden und fehlgeleiteten Geistes.“ *Devenatione sapientiae* c. 19 n. 54, 6-9.

durchgehend alle ihre Vernunft nur wie einen Sklaven (*quasi servo*), durch den sie sich Güter, Lob und Ehre erwerben.“⁴⁹

Die wahre Wissenschaft betet nicht ihre eigenen Kreationen an. *Quia ignoro, adoro*, erklärt der Christ zu Beginn des Dialogs *De deo abscondito*:⁵⁰ Der Christ betet nur an, was er nicht kennt. Das unterscheidet seine Demut vom Sklavendienst heidnischer Selbstherrlichkeit. Der höchste Punkt des Wissens fällt mit dem spirituellen Brennpunkt einer doxologisch fundierten Idolatriekritik zusammen.⁵¹ So wahrt Cusanus das Proprium des Glaubens, ohne es begrifflich zu objektivieren – der Rundweg der Identitätssicherung fällt mit dem Anweg eines mystagogischen Bahnungsverfahrens zusammen.

⁴⁹ *Das Vermächtnis des Nikolaus von Kues. Der Brief an Nikolaus Albergati nebst der Predigt in Montoliveto (1463)*, CT IV. Briefwechsel des Nikolaus von Kues, hrsg. von Bredow, G. v., Heidelberg 1955, n. 26f.

⁵⁰ Vgl. *De deo abscondito*, h IV, Opuscula I, ed. P. Wilpert, Hamburg 1959 n. 1. Hierzu: Hoff, Johannes: *"Amare tuum est videre tuum". Gottesbild und Spiritualität zwischen Tradition und Fremdheitserfahrung*. In: Schmidinger, Heinrich (Hrsg.): *Geist, Erfahrung, Leben. Spiritualität heute*, Innsbruck 2001, 207-244.

⁵¹ Vgl. hierzu: Miller, Clyde L.: *Reading Cusanus. Metaphor and Dialectic in a Conjectural Universe*, SPHP 37, Washington D.C. 2003, 10f., 216-220, 235-240.