

Der Dialog von Angesicht zu Angesicht als Denkform

Überlegungen zur Begründung einer ‚Christlichen Philosophie‘

von Martin Thurner

Die Legitimität einer ‚Christlichen Philosophie‘¹ wird sowohl im Namen der Vernunft-autonomie als auch im Namen des Offenbarungsglaubens bestritten. Im Rückgriff auf Aristoteles, Platon und Heidegger soll zunächst gezeigt werden, dass das rationale Denken selbst mit dem Staunen eines emotionalen Ursprungsgrundes bedarf, der sich dialogisch-geschichtlich mitteilt. Die christliche Glaubenserfahrung der heilsgeschichtlichen Begegnung mit dem göttlichen Antlitz kann daher als Denkform eine Philosophie bestimmen. An Augustinus, Anselm von Canterbury und Nicolaus Cusanus wird dann deutlich gemacht, wie auch die Glaubenserfahrung eine philosophische Vermittlung benötigt: Die Verborgenheit des göttlichen Antlitzes stellt dem Glaubenden die Frage nach dem „Wo“ Gottes, die nur durch das philosophische Denken beantwortet werden kann. Die Denkform der Christlichen Philosophie vermittelt die emotional-rationale Einheit des Menschen aus ihrem Ursprung im personal-dialogischen Glaubensbezug zu Gott.

1. Die Frage nach Sinn und Berechtigung einer ‚christlichen Philosophie‘

Mit den folgenden Überlegungen zur Dialogik als christlicher Denkform soll versucht werden, eine Antwort auf die Grundfrage nach Sinn und Berechtigung einer christlichen Philosophie überhaupt zu geben. Die Legitimität einer ‚christlichen Philosophie‘ wurde und wird vielfach in Frage gestellt, und zwar nicht nur von außen her, vom Standpunkt einer im Namen ihrer Autonomie alle nicht-philosophischen Vorgaben ablehnenden säkularen Vernunft, sondern auch von innerchristlichen Positionen her, die sich dabei auf die Unmöglichkeit berufen, das nur existentiell erfahrbare, freie Gnadenhandeln des christlichen Gottes in vernunftnotwendigen Kategorien zu vermitteln. Wie unterschiedlich Motivation und Intention dieser beiden Kritikrichtungen an der Berechtigung einer christlichen Philosophie auch sind, so haben sie doch eine gemeinsame Voraussetzung: Beide Positionen gehen davon aus, dass christliche Glaubenserfahrung und philosophisches Vernunftdenken zwei prinzipiell unabhängig voneinander bestehende Größen sind, die dann lediglich nachträglich mit der Gefahr einer gegenseitigen Wesensüberfremdung additiv aufeinander bezogen werden können. In den folgenden Überlegungen soll diese zumeist unreflektiert in der Kritik an der Möglichkeit einer christlichen Philosophie zugrunde gelegte Vorannahme ausdrücklich thematisiert und auf ihre Berechtigung hin

¹ Der folgende Beitrag ist die überarbeitete und erweiterte Fassung meines Referates beim Habilitationskolloquium für das Fach Christliche Philosophie an der Katholisch-Theologischen Fakultät der Universität München am 17. 6. 2000. Er ist Prof. Ludwig Mödl zum 65. Geburtstag gewidmet.

hinterfragt werden, und zwar sowohl aus der Perspektive des christlichen Glaubens wie auch aus derjenigen des philosophischen Denkens.

2. Die ursprüngliche Verwiesenheit der philosophischen Vernunft auf das emotionale Erleben (Platon: *πάθος*) einer Ausgangserfahrung (Heidegger: *Stimmung*)

Der Auffassung, dass es keinen ursprünglichen und wesenhaften Zusammenhang zwischen der Erfahrungsdimension des christlichen Glaubens und dem Bereich philosophischer Vernunft gebe, soll entschieden widersprochen werden. Dieser Ausschließlichkeitsbehauptung sei die These entgegengesetzt, dass eine existentielle innere Erfahrung, wie diejenige des christlichen Glaubens, und die rationale Allgemeinheit des philosophischen Begründungsvollzugs nicht nur prinzipiell aufeinander bezogen werden können, sondern in einem tieferen Verwiesenheitsverhältnis sich als innere Wesensmomente jeweils gegenseitig implizieren. Dies soll zunächst ausgehend von den inneren Ursprungsgesetzmäßigkeiten des philosophischen Denkens selbst aufgewiesen werden, um damit gleichsam den systematischen Punkt zu identifizieren, an dem sich dann eine christliche Philosophie begründen und in ihrer spezifischen inhaltlichen Gestalt bestimmen lässt.

Kritiker, die unter Berufung auf die Autonomie einer aufgeklärten säkularen Vernunft eine christliche Philosophie als fremdbestimmtes Denken ablehnen, gehen davon aus, dass die philosophische Rationalität zu ihrer Verwirklichung sich selbst genügt. Diese Position kann in einer rein innerphilosophischen Besinnung auf die ursprünglichen Voraussetzungen des Vernunft-Denkens widerlegt werden als die hybride Selbstüberschätzung einer beschränkten Rationalität, die ihre eigenen Ursprünge vergessen hat. Im philosophiegeschichtlichen Rückgang auf Gestalten von Denken, die dem Ursprung der Philosophie in der Vorsokratik noch näher sind, lässt sich noch das Bewusstsein dafür aufweisen, dass die Vernunft zu ihrer anfänglichen Verwirklichung wesentlich auf eine Ausgangserfahrung angewiesen ist, die nicht ihrerseits in rational vermittelter Begründung hervorgebracht, sondern dieser vorausgehend nur unmittelbar emotional erlebt werden kann.

2.1 Aristoteles: Das Staunen als der Ursprung der Philosophie

Welche Bedeutung der Besinnung auf die eigenen Ursprünge für die Hochform des philosophischen Denkens zukommt, zeigt sich exemplarisch darin, dass ARISTOTELES seine Metaphysikvorlesungen mit einem philosophiegeschichtlichen Rückblick auf die Anfänge des Denkens beginnt. In den entsprechenden Kapiteln im ersten Buch der Metaphysik referiert er die Gedanken der vorsokratischen Philosophen aber nicht nur inhaltlich, sondern fragt auch nach dem ursprünglichen Beweggrund dafür, warum die Menschen überhaupt erstanfänglich in einem philosophischen Sinn mit dem Denken begonnen haben. Dabei formuliert Aristoteles (Met. 982 b 10–18) die berühmte Entdeckung, dass das Staunen der Ursprung des philosophischen Denkens sei: *„Denn aufgrund des*

Erstaunens begannen die Menschen sowohl jetzt wie auch zu allererst mit dem Philosophieren (διὰ γὰρ τὸ θαυμάζειν οἱ ἄνθρωποι καὶ νῦν καὶ τὸ πρῶτον ἤρξαντο φιλοσοφεῖν).“

2.2 Platon: Das denkursprüngliche Erstaunen als Pathos

Die Selbstvergewisserung der eigenen ursprünglichen Voraussetzungen konzentriert sich für das philosophische Denken somit in einem weiteren Schritt in der Frage nach den näheren Bestimmungen dieses erstanfänglichen Erstaunens. Wenn man in der Philosophiegeschichte noch einen Schritt hinter Aristoteles zurück in Richtung auf die Ursprünge des Denkens geht, so kann man auf einen Gedanken stoßen, in welchem diese ursprüngliche Bestimmung des Erstaunens noch bewusst ist. Die aristotelische Einsicht in das Staunen als Anfang der Philosophie wird von PLATON (Theait. 155 d 2f) noch radikaler formuliert: „*Es ist gar sehr einem Philosophen zu eigen jenes Erleben, das Erstaunen; es gibt nämlich überhaupt keinen anderen Anfang der Philosophie als diesen* (μᾶλα γὰρ φιλοσόφου τοῦτο τὸ πάθος, τὸ θαυμάζειν, οὐ γὰρ ἄλλη ἄρχη φιλοσοφίας ἢ αὐτῆ).“ Wie Aristoteles bestimmt auch Platon das Staunen als die ursprüngliche Voraussetzung des Vernunftdenkens, qualifiziert es darüber hinaus aber auch näher als ein *Erleben*. In dem dafür von Platon verwendeten griechischen Wort πάθος kommt noch besser zum Ausdruck als im deutschen Wort ‚erleben‘, dass es sich beim ursprünglichen Erstaunen um eine Erfahrung handelt, die der Mensch nicht selbsttätig in einer rationalen Vermittlungsleistung hervorbringt, sondern unmittelbar passiv erlebt, von der er gleichsam unberechenbar überwältigt wird.

2.3 Heideggers tieferes Verständnis des platonischen Pathos als ‚Stimmung‘

Die von Platon noch gewahrte Erlebensqualität der philosophischen Ursprungserfahrung des Erstaunens wird in ihrer Grundbedeutung für die Verwirklichung der Vernunft noch tiefer erfasst von jenem Denker unseres Jahrhunderts, der wie kaum ein anderer die Philosophie im Rückgang auf die vorsokratischen Quellen ihres Ursprungs erneuern wollte. Insbesondere in seinem Denken nach der sogenannten ‚Kehre‘ versucht MARTIN HEIDEGGER, die ursprüngliche Bedeutung der emotionalen Grunderfahrung des Erstaunens für das philosophische Bewusstsein wieder zu vergegenwärtigen. Dazu greift er auf den im Zusammenhang seiner frühen Existenzialanalyse von ‚Sein und Zeit‘ geprägten Begriff der ‚Stimmungen‘ zurück. In seinem Spätwerk, insbesondere etwa in seinem Vortrag ‚Was ist das – die Philosophie‘ (Pfullingen 1956), kann Heidegger durch das Verständnis des Staunens als einer Stimmung nicht nur die von Platon entdeckte emotionale Erlebensqualität des Erstaunens tiefer erfassen, sondern darüber hinaus auch die ursprüngliche Bedeutung dieses „*Pathos*“ für das philosophische Denken vermitteln. Dies gelingt ihm, indem er in der für sein spätes Denken charakteristischen Weise das Wort ‚Stimmung‘ auf dessen etymologische Zusammenhänge hin abhört. Die Stimmung des Erstaunens ist deshalb und in dem Sinne der Ursprung des Denkens, weil sie die Verwirklichung der Vernunft anfänglich bestimmt. Auf der etymologischen Spur des Wortes kann Heidegger schließlich jene die Wesensverwirklichung des Denkens ursprünglich bestimmende Stimmung auf eine ihr tiefer zugrunde liegende Größe zurückführen. Als den Ursprung der ihrerseits für das philosophische Denken anfänglichen Stimmung ent-

deckt Heidegger eine ursprüngliche Wirklichkeit, die er als die ‚Stimme des Seins‘ bezeichnet. Der etymologische Zusammenhang zwischen Stimmung, Bestimmung und Stimme stellt sich sachlich im Gedanken dar, dass die Stimme des Seins das philosophische Denken ursprünglich bestimmt, indem sie die Vernunft durch eine Gestimmtheit auf sich ab-stimmt. Die verschiedenen historischen Gestalten philosophischer Vernunft sind so nach Heidegger verschiedene Weisen, in denen das Denken des Menschen dem Zu-spruch der Stimme des Seins ant-wortet. Die Stimme des Seins setzt sich in der Wirklichkeit des Denkens durch, indem sie den Menschen durch eine jeweilige Stimmung in die Ent-sprechung zu ihrem Zu-spruch fügt.

2.4 Konsequenzen für die Frage nach einer Christlichen Philosophie

Heideggers tieferes Verständnis des platonischen „*Pathos*“ als Stimmung dient mir nun als Brücke dazu, die philosophische Selbstvergewisserung der Staunenserfahrung als Ursprung des Denkens für die Frage nach einer Christlichen Philosophie fruchtbar zu machen. Im Hinblick darauf lässt sich aufzeigen, dass die Zugrundelegung einer inneren Erfahrung wie des christlichen Glaubens nicht nur möglich, sondern von einer philosophieimmanenten Notwendigkeit her systematisch gefördert ist. Und dies aus vier, sich auseinander ergebenden Gründen:

α) Die philosophieimmanente ‚Systemstelle‘ der christlichen Glaubenserfahrung

Im selbstreflektischen Rückgang auf seinen Ursprung entdeckt das philosophische Denken, dass es in seinem rationalen Wesen das emotionale Erleben nicht ausschließt, sondern im Gegenteil im Prozess seiner Wesensverwirklichung grundlegend davon getragen wird. Die Vernunft verdankt sich der Empfindung des Gefühls, weil sie zu ihrem Ursprung mit dem Staunen eines emotionalen Beweggrundes bedarf. Das ursprüngliche Staunen ist die philosophieimmanente Systemstelle, an der die Grunderfahrung des christlichen Glaubens für das philosophische Denken bestimmend werden kann, und zwar in einer Weise, welche die freie Wesensverwirklichung der Vernunft nicht verfremdet, sondern überhaupt erst begründet.

β) Die christliche Grunderfahrung als bestimmend bleibende Denkform

Der Begriff einer christlichen Philosophie wäre nicht erschöpfend begründet, wenn man die christliche Glaubenserfahrung in dem Sinne als eine besondere Weise des denkursprünglichen Erstaunens verstehen würde, dass es sich dabei lediglich um einen Ausgangspunkt handle, den man im Fortschritt der Verwirklichung des Denkens dann schnell zurücklassen könnte. Die christliche Philosophie versteht sich vielmehr als ein Denken, das in allen Momenten seiner Wesenswirklichkeit von der christlichen Glaubenserfahrung her bestimmt bleibt. Um dieses Selbstverständnis zu vermitteln, bedarf es keiner über das ursprüngliche Staunen hinausgehenden philosophischen Kategorien, sondern vielmehr der Besinnung auf die Bedeutungsdimensionen des anfänglichen Erstaunens, wie sie von Heidegger exemplarisch vergegenwärtigt worden sind: Auf der Spur der etymologischen Doppelbedeutung des griechischen Wortes für Ursprung (*ἀρχή*), mit dem die Griechen zugleich den zeitlichen Anfang wie die dauernde Herrschaft bezeichneten,

entdeckt Heidegger, dass die Ursprungserfahrung des Erstaunens im Wesensvollzug des Denkens als der Anfang stets beherrschend bleibt.

Diese Einsicht vermittelt er im Gedanken, wonach die Stimmung des Erstaunens in der Weise für das Denken ursprünglich ist, dass es die Wirklichkeit der Vernunft in die Entsprechung zu sich be-stimmt. Das ursprüngliche Erstaunen bleibt also dadurch beherrschend, dass es den Verwirklichungsprozess des Denkens auf sich hin ausrichtet. Wenn die Ursprungs-stimmung somit dem Wesensfortschritt des Denkens die Richtung gibt, ist sie in einer Weise für die Vernunft be-stimmend, die tiefer ist, als die inhaltliche Dimension bestimmter Gedanken. Die bestimmende Ursprungserfahrung gibt dem Denken nicht bestimmte Inhalte vor, sondern weist der Vernunft vielmehr die Zielrichtung, auf die hin sie ihre Inhalte zu verwirklichen hat. *Diese all seinen inhaltlichen Vermittlungsleistungen bestimmend zugrunde liegende unmittelbare Ursprungsgestimmtheit des Denkens möchte ich als die ‚Denkform‘ bezeichnen.*

Auf dem Hintergrund der Entdeckung, dass die Ursprungserfahrung der Vernunft zugleich als die Denkform bestimmend bleibt, wird nun einsichtig, wie die Grunderfahrung des christlichen Glaubens gerade als eine Weise des anfänglichen Erstaunens für alle Momente einer Philosophie bestimmend sein und diese damit zu einer christlichen Philosophie formen kann.

γ) Das Selbstverständnis der christlichen Philosophie als geschichtlich verwurzelte, spezifische Gestalt von Denken

Aus Heideggers tieferem Verständnis des denkursprünglichen Erstaunens lässt sich aber nicht nur die allgemeine Bestimmung der christlichen Glaubenserfahrung als Denkform begründen, sondern auch das Selbstverständnis der christlichen Philosophie als einer spezifischen Gestalt von Denken, die sich ausdrücklich in ihren Inhalten von anderen Philosophien unterscheidet. Nach Heidegger beruhen die spezifischen Unterschiede zwischen den verschiedenen Gestalten von Denken auf einer jeweilig anderen Prägung der be-stimmenden philosophischen Ursprungserfahrung. Diese Jeweiligkeit einer spezifischen Gestimmtheit des Denkens versteht Heidegger in einem streng geschichtlichen Sinne.

Im Anschluss an Heideggers Einsicht über die Begründung jeder spezifischen Gestalt von Philosophie in einer sich geschichtlich jeweils anders zuschickenden Ursprungsstimmung lassen sich nun zwei Wesensmomente des Selbstverständnisses einer christlichen Philosophie in ihrem inneren Zusammenhang verstehen: Die christliche Philosophie verwirklicht sich deshalb als eine spezifische Gestalt von Denken, weil ihre Denkform auf eine geschichtlich bestimmende Ursprungsstimmung zurückgeht, nämlich die Grunderfahrung Jesu Christi.

δ) Die personal-dialogische Begegnung mit dem göttlichen Antlitz als inhaltliche Bestimmung der christlichen Grunderfahrung

Die spezifische inhaltliche Prägung jener als Denkform eine Philosophie zu einer christlichen Philosophie bestimmenden Ursprungserfahrung ist bei Heidegger in einer Weise angedeutet, in der sich sein zwiespältiges Verhältnis zum Christentum überhaupt

spiegelt. In seinem Rückgang auf die Ursprungsstimmung der Philosophie kommt Heidegger in die Nähe des christlichen Grundphänomens, macht aber gleichsam vor einem letzten Schritt Halt, wenn er es weder in seiner ganzen Tiefendimension erreicht noch gar als solches ausdrücklich benennt. Wenn Heidegger die philosophische Ursprungsstimmung auf die Stimme des Seins zurückführt und die darauf abgestimmte Wesensverwirklichung des Denkens darin gegeben sieht, dass der Mensch diesem Zu-spruch der Stimme des Seins ent-sprechend ant-wortet, so formuliert er darin die Einsicht, dass das Denken in seinem tiefsten Ursprungsgrunde von einem dialogischen Geschehen her bestimmt wird. Somit trennt ihn nur ein kleiner, aber entscheidender Schritt von der Ursprungserfahrung des christlichen Glaubens. Wenn man dem dialogischen Ursprung des Denkens noch tiefer auf den Grund geht, so entdeckt man, wie sich darin das sich aus grundloser Liebe zusprechende Antlitz des personalen Gottes des christlichen Glaubens offenbart.²

In den folgenden Überlegungen soll nun dargelegt werden, wie die christliche Grunderfahrung des personalen Dialoges von Angesicht zu Angesicht als eine Denkform für die philosophische Vernunft bestimmend wird.

3. Die Notwendigkeit einer philosophischen Vermittlung der dialogischen Ursprungserfahrung des christlichen Glaubens

Übergeordnete Intention der hier vorgetragenen Überlegungen zur Dialogik als christlicher Denkform ist die Begründung von Legitimation und Sinn einer christlichen Philosophie. Das bisher erreichte Ergebnis lässt sich in der Einsicht zusammenfassen, dass jede historische Gestalt von Philosophie einer spezifischen Ursprungsstimmung bedarf, die im Falle der christlichen Philosophie mit der Glaubenserfahrung des personalen Antlitzes des christlichen Gottes der Liebe identifiziert werden kann. Weil dieser Gedanke mit rein philosophieimmanenter Notwendigkeit argumentiert, sind damit zwar jene kritischen Einwände gegen eine christliche Philosophie widerlegt, die eine solche unter Berufung auf die Autonomie säkularer Vernunft ablehnen, noch nicht aber die innertheologische Kritik an einer philosophischen Vermittlung von Glaubensinhalten. Im zweiten Teil meiner Überlegungen soll nun aufgezeigt werden, wie nicht nur das philosophische Denken auf eine Ursprungserfahrung verwiesen ist, sondern auch jede unmittelbar erlebte Grundstimmung wie diejenige des christlichen Glaubens aus innerer Notwendigkeit heraus einer rationalen Vermittlung bedarf. Dabei will ich mich auf drei große Denker der christlichen Tradition beschränken, bei denen die Synthese von Emotionalität und Rationalität

² Die Rede von der Schau von Angesicht zu Angesicht findet sich in 1 Kor 13, 12, wo Paulus auf entsprechende alttestamentliche Wendungen zurückgreift, vgl. z.B. Num 12, 8: „Mit ihm (sc. Moses) rede ich (sc. Gott) von Mund zu Mund, von Angesicht zu Angesicht, nicht in Rätseln.“ Ursprünglich bedeutete die Schau des göttlichen Antlitzes in den altorientalischen und ägyptischen Religionen das Aufsuchen des Kultbildes, vgl. dazu: *Friedrich Nötscher*, „Das Angesicht Gottes schauen“ nach biblischer und babylonischer Ansicht, Würzburg 1924.

zur Gestalt einer christlichen Philosophie auf höchstem Niveau gelungen ist, nämlich Augustinus, Anselm von Canterbury und Nikolaus von Kues.³

Überblickt man die sekundärliterarischen Interpretationsversuche zu diesen Denkern, so werden sie nur in den wenigsten Fällen der Tatsache gerecht, dass die Texte aller drei Autoren jeweils in ein und demselben Werk erfahrungshaft-spirituelle und philosophisch-rationale Aussagen zugleich enthalten. Eine Interpretation wird dem darin vermittelten Gedanken wohl nur dann gerecht, wenn sie sich nicht auf einen dieser beiden Pole beschränkt, sondern nach deren innerem Zusammenhang sucht. Diesbezüglich soll in den anschließenden Überlegungen die folgende These verifiziert werden: Die Artikulation innerer Glaubenserfahrung und die philosophische Argumentation verhalten sich hier zueinander wie Frage und Antwort, weil das Glaubenserleben den Menschen mit einer Aporie konfrontiert, die nur durch die Vermittlung des philosophischen Denkens gelöst werden kann.

3.1 Die Ausgangsfrage Augustins

Worin diese Ausgangsaporie inhaltlich besteht, lässt sich aus jenen Fragestellungen rekonstruieren, die bei Augustinus, Anselm und Cusanus den philosophischen Gedankengängen jeweils vorausgestellt werden. Paradigmatisch sei dies an den entsprechenden Formulierungen AUGUSTINS aufgezeigt, denn Augustinus beschreibt diese Ausgangserfahrungen des christlichen Philosophierens nicht nur am ausführlichsten, sondern begründet damit auch jene wirkungsgeschichtliche Linie, in der dann auch Anselm und Cusanus stehen.⁴

Am Beginn des ersten Buches seiner ‚Confessiones‘ umschreibt Augustinus das seiner Denkbewegung ursprünglich vorausliegende Problem in einer bewusst spannungreich gestalteten literarischen Komposition. Der Text (Conf. 1,1 – 6,7) gliedert sich in drei größere Einheiten: Zunächst wird das Problem in seinen Polen exponiert (1,1), dann werden die sich daraus ergebenden Aporien aufgezeigt (1,1 – 4,4), und schließlich folgt ein zusammenfassender Ausblick (5,5 – 6,7), der zur Autobiographie und den darin enthaltenen philosophischen Gedankengängen überleitet. Durch diese Positionierung gibt Augustinus zu verstehen, dass der Sinn sowohl seiner Biographie wie auch der philosophischen Reflexionen in den Confessiones nur von jener Erfahrung her erschlossen werden kann, die am Anfang des Werkes geschildert wird. Seinen eigenen Lebens- und Denkweg stellt Augustinus hier umfassend als Konsequenz und Lösung einer Ausgangsaporie dar. In dieser Abfolge von Problemstellung und Biographie mit integrierten philosophischen Gedankengängen zeigt sich bereits eine innere Logik, die auf die Bestimmungen und Anforderungen dieser Ausgangssituation zurückschließen lässt: Die Problematik betrifft den

³ In Bezug auf Augustinus und Anselm kann ich dabei auf folgende Vorarbeiten zurückgreifen: *Rudolph Berlinger*, Augustins dialogische Metaphysik, Frankfurt 1962; *Klaus Kienzler*, Dialogik als Denkform bei Anselm und Augustinus. In: Ders., Gott ist größer. Studien zu Anselm von Canterbury (= BDS 27), Würzburg 1997, 9–36; *Michael Schmaus*, Die Denkform Augustins in seinem Werke „De trinitate“, München 1963. Das Problem der Denkform thematisiert im Hinblick auf Thomas von Aquin: *Johannes Baptist Metz*, Christliche Anthropozentrik. Über die Denkform des Thomas von Aquin, München 1962.

⁴ Confessiones I, 2, 2; ed. Verheijen (=CCSL 27) 1–2. Vgl. *Anselm*, Prologion 1; ed. Schmitt I, 98, 11. *Cusanus*, De quaerendo deum I: h [=editio critica heidelbergensis] IV, N, 17, Z, 1 – N, 18, Z, 15.

Menschen existentiell, sie kann aber nur bewältigt werden, wenn der Mensch das philosophische Denken in seinen existentiellen Lebensvollzug einbezieht.

Die spirituell-philosophische Autobiographie seiner ‚Confessiones‘ eröffnet Augustinus mit Worten, in denen bereits der Grund für die Dynamik des ganzen Werkes benannt ist. Welches das Thema dieser Aussagen ist, zeigt Augustinus bereits in der formalen Gestalt des Textes an, der mit dessen Gehalt eine innere Einheit bildet: Die Worte sind in der Form eines Dialoges gehalten, in welchem der Schriftsteller sein personales Gegenüber mit ‚Du‘ anspricht. Und dieser Dialog ist nun auch inhaltlich Gegenstand der Überlegungen.⁵ Doch hier zeigt sich bereits das Paradoxon, welches dann den Gedankengang des gesamten Werkes herausfordert: Der Dialog vollzieht sich zunächst, indem er sich selbst in Frage stellt. Diese Problematisierung des Dialoges ergibt sich aus der Ungleichartigkeit der Dialogpartner: Dem in Macht und Weisheit unendlich großen Schöpfergott steht der Mensch gegenüber, der als geschaffenes Wesen nicht nur endlich und von Gott abhängig ist, sondern durch die freie Tat seiner Sünde noch dazu sein Verhältnis zu Gott gebrochen hat. Neben der Problematik eines dialogischen Bezuges zwischen den Polen dieses Kontrastes schildert Augustinus aber zugleich die Notwendigkeit von deren dialogischer Vermittlung, sowohl von Seiten Gottes als auch von Seiten des Menschen: Ebenso wie Gott den Menschen anreizt und daraufhin geschaffen hat, ihn im Lobpreis anzusprechen, findet der Mensch seine Ruhe erst dann, wenn er in die liebende Einheit mit seinem göttlichen Gegenüber eingetreten ist.⁶

Sodann benennt Augustinus das Kernproblem des dialogischen Bezuges zwischen Gott und Mensch, nämlich die Frage nach dem ‚Wo‘ des unendlichen Gottes, nach dem ‚Ort‘, wo der Mensch in seiner Endlichkeit Gott finden könne, um zu ihm sprechen zu können. Wenn man diese Ausgangsfrage Augustins auf ihre Voraussetzungen hin untersucht, so werden die Bestimmungspole der Grundaporie des christlichen Glaubensvollzuges deutlich. Indem Augustin hier nach der Weise und dem konkreten Ort des Bezuges zu Gott fragt, so artikuliert er damit indirekt eine Erfahrung der Abwesenheit Gottes. Die direkte Aussage lässt sich als zweigestufte Begründung dafür lesen, warum der Bezug zu Gott problematisch wird. Mit der Feststellung, dass jeder Mensch bei der Anrufung Gottes in sich hinein ruft, stellt sich das Problem, wie der Mensch dabei über sein begrenztes Ich hinaus zum unbegrenzten Gott finden soll. In der daran anknüpfenden Frage wird gleichsam der tiefere Grund dafür benannt: In Anbetracht der Größe des Schöpfergottes wird es unbegreiflich, wie der übergroße Gott je in das kleine Ich des Menschen kommen sollte.

Die Aussagen artikulieren aber nicht nur eine Abwesenheitserfahrung. Schon allein indem Augustinus den gesuchten Gott als *meinen Gott und meinen Herrn* bezeichnet, gibt er damit zu verstehen, dass er sich gerade im Moment der Abwesenheitserfahrung paradoxerweise zugleich bereits in einem Näheverhältnis zum gesuchten Gott aufhält. Wenn

⁵ Diese Einheit des Dialoges als Form und Gehalt der philosophischen Überlegungen wird dann auch bei Anselm und Cusanus begegnen.

⁶ Kienzler (wie Anm. 3), 14, verweist im Hinblick auf die Struktur dieses Eingangspassus der *Confessiones* treffend auf die Analogien zum trinitätsphilosophischen Ternar ‚memoria – intelligentia – amor‘, den Augustinus an vielen anderen Stellen seines Werkes entwickelt: In der *memoria* vergewissert der Mensch seinen Stand vor Gott, in der *intelligentia* rekurriert er auf das philosophische Denken zur Lösung der damit verbundenen Probleme, um dann schließlich im *amor* das angestrebte Gottesverhältnis zu verwirklichen.

Augustinus den abwesenden Gott durch das Possessivpronomen als *meinen Gott* bestimmt, so kommt darin zum Ausdruck, wie dieses Näheverhältnis ein Bezug der personal-dialogischen Liebeshingabe ist.

Zusammenfassend besteht die zweite Ausgangsaporie, mit deren Problematik jeder Gläubige zunächst unmittelbar konfrontiert wird, also darin, dass der im Glauben angenommene Gott gerade in der Größe seiner Liebeshingabe zugleich als der abwesende erfahren wird, als „*secretissimus et praesentissimus*“.⁷ Dieses Problem konkretisiert sich dabei in der Frage nach dem „Ort“, nach dem „Wo“ des allgegenwärtigen Gottes.

Infolge der Einsicht, dass die Problematisierung des Dialoges mit Gott zugleich eine existentielle Gefährdung des Menschen ist, lässt Augustinus seine Darlegung der Aporien des dialogischen Gottesbezuges in einer dramatischen Zuspitzung schließen, in der er Gott selbst inständig darum bittet, mit seinem Heilswort selbst jenen Dialog zu eröffnen, zu dem der Mensch von sich aus nicht fähig ist. In der einleitenden Frage „*Was bist Du mir?*“ werden die beiden Pole in unmittelbarer Direktheit miteinander konfrontiert und dialogisch aufeinander bezogen, und zwar in einer Weise, die eine endgültige Entscheidung herausfordern will. Die entscheidende Antwort auf diese Frage kann nur in der Heilzusage Gottes bestehen: „*Sag meiner Seele: dein Heil bin ich.*“ Diese Heilzusage Gottes wird von Augustinus deutlich als die Eröffnung eines Dialoges gesehen, denn er interpretiert sie ausdrücklich als die Ermöglichung der Sprachfähigkeit des Menschen: „*Erbarm Dich, dass ich reden kann!*“ Dass das Heil im Prozess des göttlichen Sprechens selbst besteht, mit dem der Dialog eröffnet wird, bringt Augustinus zum Ausdruck, indem er weniger den Inhalt als mehr den Vollzug des göttlichen Heilswortes als das Ziel seiner Suchbewegung benennt: „*Ich will nachlaufen dieser Stimme, bis ich Dich fassen kann.*“ Im darauf folgenden, abschließenden Satz macht Augustinus dann deutlich, was der Mensch letztlich im Dialog mit der Stimme Gottes sucht. Es ist das „*Anlitz*“ Gottes, von dem sein Heilswort ausgeht, und das zu schauen für den Menschen bedeutet, in das ewige Leben der Liebe des personalen Gottes einzugehen.

3.2 Anselm von Canterbury:

Das philosophische Argument als die Suche nach dem Anlitz Gottes

In der Suche nach einem Ausweg aus diesen Grundaporien des Glaubenslebens gewinnt nun das philosophische Denken seine glaubensimmanente Notwendigkeit. Wie insbesondere an der Struktur von ANSELMs Hauptwerk, dem „*Proslogion*“, aufgezeigt werden kann, wird der gläubige Christ aus der Notwendigkeit heraus ursprünglich zum philosophischen Denken bewegt, den Ort der Anwesenheit des im Glauben in seiner personalen Gegenwart angenommenen Gottes zu finden. Bereits im Titel der Schrift („*Anre-*

⁷ Die Erfahrung des Ineinanders von Anwesenheit und Abwesenheit ist ein Grundzug religiösen Erlebens überhaupt, wie dies Rudolf Otto in seinem religionsphänomenologischen Aufweis des *Mysterium tremendum et fascinans* als des religiösen Grund-Phänomens schlechthin gezeigt hat (vgl. *Rudolf Otto*, *Das Heilige*, München 26/1947, 12ff, 39ff). Dieselbe religiöse Grund-Erfahrung bringt Romano Guardini im Anschluss an Blaise Pascal auf den Begriff der Ambiguität der Gotteserfahrung (vgl. *Romano Guardini*, *Christliches Bewusstsein*, Mainz-Paderborn 1991, 138ff). Im christlichen Glauben wird diese Grund-Erfahrung jedoch auf den personalen Gott bezogen, erst dadurch zum Grund der Problematisierung eines Dialoges und damit zum Ursprung einer dialogischen Denkform.

de“) ist zum Ausdruck gebracht, dass ihr spiritueller wie philosophischer Gehalt aus dem dialogischen Gebetsbezug zu Gott hervorgeht und dessen reflexive Begründung intendiert. Wie Augustins *Confessiones* ist ebenso Anselms *Proslogion* auch formal durchgängig als Gebetstext in „Du“-Anrede gestaltet. Anselm eröffnet seine Schrift mit einem langen Betrachtungsgebet („*Excitatio ad contemplandum Deum*“), das in der Zitation des Psalmwortes kulminiert: „*Quaero vultum tuum, vultum tuum, domine, requiro - Dein Antlitz suche ich, dein Antlitz, Herr, will ich suchen.*“⁸ Wie Augustinus sieht auch Anselm die Problematik des Antlitzdialoges in der Frage nach dem Wo, dem Ort Gottes und in der Paradoxie der Antworten, die darauf möglich sind. Dass Gott an jedem Ort abwesend und an allen Orten anwesend zugleich ist, wird von Anselm noch pointierter herausgestellt: „*Herr, wenn Du hier nicht bist, wo soll ich suchen Dich Abwesenden? Wenn Du aber überall bist, warum sehe ich nicht den Anwesenden?*“⁹

Wenn Anselm im Einleitungsteil seines ‚*Proslogion*‘ die von Augustinus konstatierte Grundaporie des christlichen Glaubensvollzuges in der Form des Gebetsdialoges als die Suche nach dem göttlichen Antlitz artikuliert, so wird darin deutlich, wie diese Ursprungsaporie in ihrem tiefsten Sinn die Frage nach der Möglichkeit eines personalen Verhältnisses des Menschen zu Gott ist. *Weil das philosophische Denken den Ort finden soll, an dem die personale Begegnung des Menschen mit seinem Gott möglich ist, wird der Dialog von Angesicht zu Angesicht zur dem christlichen Glauben entsprechenden Denkform.*

Im berühmten Gedankengang des zweiten Kapitels von Anselms *Proslogion* wird anschaulich, wie das philosophische Denken seine notwendige Aufgabe im Rahmen der glaubensimmanenten Grundproblematik bewältigt. In seinem später isoliert vom Gebetskontext so genannten ontologischen Gottesbeweis erbringt Anselm durch die philosophische Methode der rationalen Selbsttranszendenz nichts anderes als den Aufweis, dass der gesuchte Gott als die Bedingung der Möglichkeit des Denkens immer schon in der Vernunft selbst vorausgesetzt und damit im Menschen bereits gegenwärtig ist. Dabei fasst er jene philosophischen Wege zur Kürze und Klarheit „eines einzigen Argumentes“ („*unum argumentum*“) zusammen, die bereits Augustinus begangen hatte und die bei Augustinus noch deutlicher auf ihre Quellen hin transparent sind, nämlich die der Philosophie des Neuplatonismus.

In den *Confessiones* stellt Augustinus im Reflex seiner inneren Selbstbiographie den langen Weg zu jener Einsicht dar, deren transparente Einfachheit dann Anselm im Ergebnis aufscheinen lässt. Die Suche nach der Gegenwart des personalen Antlitzes Gottes erreicht bei Augustinus ihr Ziel in einer vierfachen philosophischen Aufstiegsbewegung, den drei ‚ekstatischen Versuchen‘ im siebten Buch und der ‚Vision von Ostia‘ im neunten Buch der *Confessiones*. In seiner Suche nach dem Ort des göttlichen „Du“ lässt sich der christliche Kirchenlehrer von der Philosophie des antiken Neuplatonismus die Rich-

⁸ Ps 26.8. *Proslogion* I; ed. Schmitt I, 97, 9–10; *Proslogion* 18; ed. Schmitt I, 114, 9–10. Vgl. auch *Augustinus*, *Confessiones* I, 18, 28; ed. Verheijen 16; *Confessiones* IX, 3, 6; ed. Verheijen 136.

⁹ Dazu: *Ferdinand Ulrich*, *Cur non video praesentem? Zur Implikation der „griechischen“ und „lateinischen“ Denkform bei Anselm und Scotus Eriugena*. In: *Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie* 22 (1975), 70–170.

tung weisen: Gemäß Plotins ‚mystischem Imperativ‘ *πάντα εἶ σω* („*alles nach innen!*“)¹⁰ wendet sich Augustins Suchbewegung zunächst in die Innerlichkeit des eigenen Selbst: „*Von dannen aufgefordert, zu mir selbst zurückzukehren (redire ad memet ipsum), betrat ich, von Dir geführt, mein Innerstes (intima mea)*“.¹¹ In der näheren Bestimmung dieses „Innersten“ greift Augustinus ebenso auf die Vorgaben der platonischen Philosophie zurück. Er versteht es als die Seele („*anima*“) oder den Geist („*mens*“), im philosophischen Sinn gedeutet als rational-intellektive Fähigkeit des begrifflichen Erkennens, argumentativen Begründens und der Selbstreflexion des Denkens.

Wie bei Plotin¹² dient aber auch bei Augustinus die Rückwendung in die Innerlichkeit der intellektiven Seele nur als Stufe in einem Aufstiegs geschehen, als dessen eigentliches Ziel die Selbsttranszendenz des Geistes in den Blick kommt. Doch ganz in den Spuren des Neuplatonismus wird auch diese „Ekstase“ des Geistes von Augustinus streng als philosophischer Prozess konzipiert, denn der Geist gelangt über sich hinaus, wenn er nach den Ermöglichungsbedingungen seines urteilenden Begreifens fragt.¹³

Dieses „*unwandelbare Licht*“¹⁴, entspricht nun bei Augustinus auch insofern der platonischen Idee des Guten, als es nicht nur als höchstes Erkenntnisprinzip („*Wahrheit*“), sondern auch als höchstes Seinsprinzip gedacht wird.¹⁵ Die Identität der erkenntnisbegründenden Wahrheit mit dem „*wahren, unbegrenzt-absoluten und wesenhaften Sein*“ („*vere esse*“, „*infinitum esse*“, „*id ipsum*“, „*idem ipse*“)¹⁶ entdeckt Augustinus, indem er das Wesen der Wahrheit philosophisch meditiert: Da selbst in der Behauptung, die Wahrheit sei untergegangen, die Wahrheit dieser Behauptung vorausgesetzt wird, kann die Wahrheit niemals untergehen und offenbart sich darin selbst als das unwandelbare Sein. Augustinus begreift die Wahrheit als jene Selbstgegenwart des Seins, die der biblische Exodus-Gott von sich aussagt und als sein Wesen benennt: „*Ich bin es, der ich bin*“.

Mit der Einführung dieses Schriftwortes hat Augustinus den philosophischen Gedankengang wieder auf die Ebene der Glaubenserfahrung zurückbezogen. Die Philosophie hat es Augustinus ermöglicht, mit der Einsicht in das notwendige Sein der absoluten Wahrheit einen Modus der Gegenwart jenes Gottes zu finden, der im Gebetsdialog des christlichen Glaubens gesucht wird. So kann sich Augustinus nun schließlich nicht genug daran ergötzen, in der philosophischen Wahrheit des Seins seinen personalen Gott der Liebe ansprechen zu können, der das Ziel der spirituellen Sehnsucht seines Herzens ist.¹⁷

¹⁰ Enneade III, 8, 6, 40. Wie dann Augustinus beschreibt bereits Plotin die Verinnerlichungsbewegung als „Rückwendung“, vgl. Enneade V, 1, 12, 13f: *εἰς τὸ εἶ σω ἐπιστρέφειν*; Enneade I, 2, 6, 25: *ἢ εἶ σω πρὸς νοῦν στροφή*.

¹¹ Confessiones VII, 10, 16; ed. Verheijen 103.

¹² Vgl. etwa den Gedankengang der Enneade V, 3 im Ganzen. Dazu: *Werner Beierwaltes*, Selbsterkenntnis und Erfahrung der Einheit. Plotins Enneade V 3. Text, Übersetzung, Interpretation, Erläuterungen. Frankfurt/M. 1991.

¹³ Confessiones VII, 17, 23; ed. Verheijen 107.

¹⁴ Confessiones VII, 10, 16; ed. Verheijen 103.

¹⁵ Seine Konzeption der Idee des Guten als höchstes, intelligibles Prinzip von Sein und Erkennen entfaltet Platon in *Politeia* 506 b 2 – 509 b 10.

¹⁶ Confessiones VII, 20, 26; ed. Verheijen 109; und IX, 10, 24; ed. Verheijen 147.

¹⁷ Confessiones VII, 10, 16; ed. Verheijen 103.

Die Transzendenzbewegung von der Wahrheit des Denkens zum absoluten Sein Gottes ist auch Methode und Gehalt von Anselms „*unum argumentum*“ für das Da-Sein Gottes. In der Wirkungsgeschichte dieses Arguments als ‚ontologischer Gottesbeweis‘ geriet in Vergessenheit, dass die philosophische Argumentation bei Anselm ursprünglich weder Zweck an sich selbst ist, noch im neuzeitlichen Sinne als ‚Beweis‘ zu verstehen ist, von dem der Glaube an die Existenz Gottes dann abhängig wäre. Wie bei Augustinus hat die Philosophie auch bei Anselm den Sinn, die Gegenwart des im Glauben bereits in seiner Gegenwart angenommenen Gottes einsichtig zu machen: „*Ich suche ja auch nicht einzusehen, um zu glauben, sondern ich glaube, um einzusehen.*“ Weil der Glaube und nicht die Philosophie somit das Apriori dieses Arguments ist, ist auch die Kennzeichnung von Anselms Gedankengang als ‚apriorischer Gottesbeweis‘ nicht zutreffend. Für Anselm ist nicht der reine Gottesbegriff des Denkens der Ausgangspunkt; die seinem Argument zugrunde liegende Quasi-Definition Gottes führt Anselm vielmehr durch ein vorausgesetztes „*credimus*“ als Gegenstand des Glaubens ein, in einer deutlichen Anspielung an den ersten Satz des christlichen „*Credo*“, des Glaubensbekenntnisses der Kirche.

Bereits in der Weise, wie Anselm den Gott des christlichen Glaubens umschreibt, wird aber deutlich, dass der Glaube allein nach Anselm sich selbst nicht genügt. In der Quasi-Definition Gottes als „*etwas, über das hinaus nichts Größeres gedacht werden kann*“, greift Anselm auf eine Begrifflichkeit zurück, die dem Bereich der Philosophie entstammt und dort eine lange Vorgeschichte hat. Welche Intention Anselm mit der Einführung der Philosophie in den Glauben verfolgt, macht er selbst unmittelbar vor Beginn jenes Kapitels deutlich, welches sein philosophisches Gottesargument enthält: „*Ich versuche nicht, Herr, Deine Höhe zu durchdringen, denn auf keine Weise stelle ich ihr meinen Verstand gleich; aber mich verlangt, Deine Wahrheit einigermaßen einzusehen, die mein Herz glaubt und liebt.*“ Wie Augustinus im ersten Satz seiner *Confessiones*, schildert auch Anselm hier – ebenso in Form und Gehalt – die Grundaporie des dialogischen Bezuges des gläubigen Menschen zu seinem Gott: Die Differenz zwischen der unerreichbaren Erhabenheit Gottes und der Begrenztheit des menschlichen Verstandes soll in der liebenden Einheit des Herzens überwunden werden. Dies geschieht durch die Vermittlung des philosophischen Denkens, weil es die Möglichkeit eröffnet, die Wahrheit des Da-Seins des im Glauben geliebten Gottes „*einigermaßen (aliquatenus) einzusehen*“.

Bereits durch die Kürze, Transparenz und Einfachheit ihrer Argumentation kann die Philosophie bei Anselm einsichtig machen, dass die Gegenwart des im Glauben gesuchten göttlichen Antlitzes nicht schwer zu finden ist. Der Gedanke kommt in Gang, weil Anselm den Glauben an Gott als „*etwas, über das hinaus nichts Größeres gedacht werden kann*“ mit der in den Psalmen (13, 1) überlieferten Aussage eines „*Toren (insipientis)*“ konfrontiert, der „*in seinem Herzen gesprochen hat: es ist kein Gott*“. Gegen diese Infragestellung des Da-Seins Gottes kommt der Glaube allein im Verweis auf die ihm eigene emotionale Evidenz nicht an. Er muss vielmehr die rationale Argumentation zu Hilfe nehmen, um die Existenz Gottes evident zu machen. Dies geschieht wie bei Augustinus in einem zweifachen Schritt: Die Rückwendung des Denkens auf die eigene

Wahrheit ermöglicht die Selbsttranszendenz des Denkens auf das absolute Sein dieser Wahrheit.

Die Verinnerlichungsbewegung des Denkens besteht bei Anselm in der Konzentration auf die Existenz der Quasi-Definition Gottes im menschlichen Verstande. Selbst der Tor, der Gottes Existenz leugnet, hat die philosophische Bestimmung Gottes als „*etwas, über das hinaus nichts Größeres gedacht werden kann*“ in seinem Verstande („*esse in intellectu*“). Der Überstieg von der Wahrheit dieser Definition im Verstand zum wahren Sein Gottes („*vere esse*“, „*esse et in re*“) gelingt mit der Einsicht, dass allein im Fall dessen, „*über das hinaus nichts Größeres gedacht werden kann*“, keine Differenz zwischen dem „*Sein im Verstand*“ und dem „*Sein in Wirklichkeit*“ denkbar ist: Dasjenige, „*über das hinaus nichts Größeres gedacht werden kann*“, kann nicht allein im Verstand existieren, weil sonst der selbstwidersprüchliche Fall eintreten würde, dass darüber hinaus wohl etwas Größeres gedacht werden könnte, nämlich etwas, was nicht nur im Verstande, sondern auch in Wirklichkeit existiert. In der Konsequenz seiner eigenen Logik führt das Denken also notwendigerweise zur Einsicht in die Existenz Gottes, denn „*es kann nicht einmal gedacht werden, dass Gott nicht existiert*“.

Entscheidend für das Verständnis der Intention von Anselms philosophischem Argument ist es, dass er am Ende des philosophischen Gedankenganges das in seiner notwendigen Existenz eingesehene Größte des Denkens wieder mit dem personalen Gott des Glaubens identifiziert und dialogisch auf ihn zurück bezieht: „*Und das bist Du, Herr, unser Gott. So wirklich also bist Du, Herr, mein Gott, dass Du als nichtexistierend auch nicht gedacht werden kannst.*“ Das philosophische Denken hat die Aufgabe, dem Glauben die Einsicht zu vermitteln, dass bereits in jeder Nennung des Namens Gottes seine Existenz vorausgesetzt ist, dass Gott bereits da ist, wenn der Mensch ihn im Gebet ruft. Wie Augustinus im Bezug auf das „*Ich bin der ich bin*“ von Ex 3, 14, bringt auch Anselm in seinem Proslogion-Argument zum Ausdruck, dass Gott selbst sein Sein in der Wahrheit des Denkens nur selbst kundgeben kann und immer schon bereits geoffenbart hat. Mit dieser rationalen Argumentation erfüllt das philosophische Denken für den Glauben die unentbehrliche Funktion, das aufgrund seiner Verborgenheit im Gebetsdialog gesuchte göttliche Antlitz in der Allgegenwart seines Da-Seins zu finden.

3.3 Cusanus: Gebetsdialog mit dem göttlichen Antlitz als Voraussetzung des Denkens

Am tiefsten erfasst wird die ursprüngliche Ausrichtung des Vernunft-Denkens auf den gebetsdialogischen Bezug des gläubigen Menschen zum göttlichen Antlitz schließlich in der selbst fast durchgängig in Gebetsform gehaltenen, dabei aber stets philosophisch argumentierenden Schrift „*De visione dei*“ des NICOLAUS CUSANUS. Hier verwirklicht und erneuert das Denken sich selbst ausdrücklich aus der ständigen Vergegenwärtigung der Liebeszuwendung des göttlichen Antlitzes.

Wie bei Augustinus und Anselm geht auch bei Cusanus der philosophischen Entdeckung des personalen Da-Seins Gottes eine aporetische Infragestellung desselben voraus, welche das Denken zu allererst in Gang bringt. Die Ausgangsaporie seiner Philosophie

schildert Cusanus in seiner Schrift ‚Über das Gott-Suchen‘ (‚De quaerendo deum‘),¹⁸ die für das Verständnis von Intention und Verlauf seiner „Denkbewegung“, seines „*motus mentis*“,¹⁹ fundamental ist.

Dass diese Ausgangsaporie dem Denken vom Glaubens(er)leben vorgegeben wird, gibt Cusanus bereits formal dadurch zu verstehen, dass er sie anhand der Zitation eines Schriftwortes einführt. Er greift die von Paulus in seiner Areopagrede (Apg 17, 18–29) überlieferte Aussage auf, wonach der „*unbekannte Gott*“ zugleich derjenige ist, der „*keinem fern*“ ist, „*weil wir in ihm sind, in ihm leben und uns bewegen*“. In seiner Exegese dieses Pauluswortes macht Cusanus sodann die innere Paradoxie der darin artikulierten Glaubenserfahrung deutlich: Mit der Feststellung, dass Gottes „*Offenbarkeit*“ immer zugleich mit seiner „*Unbekanntheit*“ gegeben ist, bringt Cusanus in der für ihn charakteristischen erkenntnistheoretischen Zuspitzung jene Grunderfahrung zum Ausdruck, die auch Augustinus und Anselm zum Übergang vom Glauben zum Denken motiviert: Gottes Anwesenheit wird stets gemeinsam mit seiner Abwesenheit erfahren. Diese Grundaporie der Glaubenserfahrung wird auch bei Cusanus zum Ursprung des Denkens, denn er bezieht das bereits von Platon und Aristoteles als denkursprünglich begriffene „*Erstaunen*“ ausdrücklich auf das Pauluswort vom zugleich verborgenen und allgegenwärtigen Gott. Die auch Augustinus und Anselm bewegende Frage nach dem Ort, wo für den Menschen eine dialogische Gottesbegegnung möglich ist, wird bei Cusanus zur Frage nach der richtigen, zum Ziel des Gott-Findens führenden Weise der Gott-Suche. Als diese erweist sich auch bei Cusanus schließlich die philosophische „*Spekulation*“, weil sie den Aufweis zu erbringen vermag, dass Gott deshalb „*nicht (nicht) gefunden werden kann, weil er überall ist*“. ²⁰

Wie bei Augustinus und Anselm beginnt auch bei Cusanus der Prozess der Gottsuche als philosophische Verinnerlichungsbewegung, mit einem selbstreflektorischen Rückgang auf die Wahrheit als Bedingung des Denkens. Im 11. Kapitel des III. Buches seiner ‚*Docta ignorantia*‘ geht Cusanus aber einen ganz originellen Weg zum Aufweis der Gegenwart des Glaubensgottes im Denken. Die augustinish-anselmische Auffassung, wonach „*der Glaube der Ursprung des Denkens*“ ist, interpretiert er in einem auf die systematische Begründung des Denkens bezogenen Sinn: „*In jeder Disziplin wird nämlich etwas als erste Prinzipien vorausgesetzt (praesupponuntur), die allein durch den Glauben (sola fide) angenommen werden.*“ ²¹

Mit der Einsicht, dass der Glaubensgott in der Wahrheit des Denkens voraussetzungshaf anwesend ist, ist zwar der Ort des im Glauben gesuchten Gottes durch die Vermittlung des philosophischen Denkens entdeckt, der cusanische Denkweg der Gottsuche aber

¹⁸ De quaerendo deum I: h IV, N. 17, Z. 1 – N. 18, Z. 15.

¹⁹ De theologicis complementis: h X/2a, N. 2, Z. 70.

²⁰ De quaerendo deum I: h IV, N. 31, Z. 15–17.

²¹ De docta ignorantia III, 11: h I, S. 151, Z. 26 – S. 152, Z. 9 (N. 244, Z. 3–16). Vgl. zum spekulativen Glaubensverständnis des Cusanus die ausführlicheren Darlegungen und bibliographischen Hinweise in: Martin Thurner, „Der Glaube ist der Ursprung des Denkens“, Philosophie als Weg der Gottsuche nach Nikolaus von Kues. In: Alexius J. Bucher (Hg.), Welche Philosophie braucht die Theologie?, Regensburg 2002, 33–53; sowie das Kapitel: „Das offenbarungsphilosophische Glaubensverständnis“ in: M. Thurner, Gott als das offenbare Geheimnis nach Nikolaus von Kues, Berlin 2001, 220–300.

noch nicht am Ende. Das Finden des Ortes Gottes ist auch für Cusanus ebenso wie für Augustinus und Anselm nur die Bedingung dafür, dass der Mensch in ein dialogisches Verhältnis mit dem personalen Gott der Liebe treten kann. Das philosophische Denken hat letztlich diesen dialogischen Gottesbezug zu vermitteln. Mit der Entdeckung des Glaubens im Grunde des Denkens hat sich Cusanus eine wichtige Voraussetzung dazu geschaffen, denn vermittelt dadurch kann er einsichtig machen, dass der Mensch in der Wesenswirklichkeit des Denkens einen dialogischen Grundakt vollzieht.

Mit der Einsicht, dass jeder Intellekt seine Prinzipien nur von der Selbstoffenbarung der Wahrheit her empfangen kann, entdeckt Cusanus zugleich das „*Bitten*“ um die sich selbst schenkende Wahrheitserleuchtung als Voraussetzung des Denkens.²² Damit begreift er ein worthaftes Geschehen als Ermöglichungsbedingung des Denkens, das er dann in einem nächsten Schritt als den inneren, dialogischen Gottesbezug qualifiziert, indem er es ausdrücklich als das „*Gebet*“ bezeichnet.²³ Indem Cusanus den betreffenden Text ausdrücklich mit einem „*Dank*“-Gebet fortsetzt, gibt er damit indirekt zu verstehen, dass dieses Gebet der Vernunft erhört worden ist, und somit im Grunde des Denkens ein unaufhörlich lebendiges dialogisches Geschehen sich ereignet.²⁴

Zum tiefsten Ursprungsgrund dieses erkenntnismöglichenden Gebetsdialoges dringt Cusanus vor, indem er nach jener Eigenschaftsbestimmung fragt, die auf Seiten Gottes vorausgesetzt sein muss, damit er das Gebet erhören und beantworten kann. Die Identifikation dieser Wesenseigenschaft Gottes ist zugleich das Ziel der philosophischen Reflexion, weil darin auch die Weise erkennbar wird, wie sich der verborgene Gott dem Menschen zeigt und damit die Gott-Suche des Glaubens ihre Erfüllung erreicht. Cusanus benennt diesen Wesenszug Gottes daher konsequenterweise zunächst in einem Gebet, in welchem er mittels der Gotteserkenntnis des Intellekts den rettenden Bezug zu Gott im Glaubens(er)leben erfleht. Die Erkenntnis, dass die erkenntnisbegründende Wahrheit ihr Geheimnis nur selbst mitteilen kann, führte Cusanus zur Einsicht, dass das bittende Gebet der Grundvollzug der intellektuellen Wesensverwirklichung eines jeden Menschen ist. Das Gebet seinerseits vollzieht sich aber in einer worthaften Anrede und erreicht sein Sinnziel erst, wenn es von seinem Empfänger erhört und beantwortet wird. Nach Cusanus kann der letzte Ermöglichungsgrund des Gebetes deshalb nur ein Gott sein, der ein personales, zum Hören und Sprechen fähiges „*Antlitz*“ hat.²⁵

Für die Frage nach dem Verhältnis von christlicher Glaubenserfahrung und Philosophie ist entscheidend, dass Cusanus das Antlitz als Modus der Gegenwart des verborgenen

²² Vgl. z.B. De dato patris luminum 1: h IV, N. 92, Z. 1 – N. 93, Z. 4; N. 94, Z. 15–21; N. 96, Z. 1–6. De dato patris luminum 5: h IV, N. 119, Z. 1 – N. 120, Z. 9. De beryllo 39: h²XI L, N. 72, Z. 1–9.

²³ De visione dei 24: h VI, N. 113, Z. 7 – N. 114, Z. 3. Zur Philosophie des Gebetes bei Cusanus vgl. das Kapitel: „Die offenbarungsphilosophische Deutung des Gebetes“ in: Martin Thurner, Gott als das offenbare Geheimnis nach Nikolaus von Kues (wie Anm. 21), 312–320. Ferner: Ludwig Hödl, Der Gedanke und das Gebet im Traktat „De visione Dei“ des Nikolaus von Kues. In: Elenor Jain (Hg.), Probleme philosophischer Mystik, Festschrift für Karl Albert, St. Augustin 1991, 227–245.

²⁴ Auch bei Heidegger, der das Denken ebenso wie Cusanus als dialogisches Geschehen, als Ereignis zwischen „Zu-spruch des Seins“ und „ent-sprechender Antwort“ deutet, wird das „Danken“ – etymologisch durch den sprachlichen Gleichklang der Worte inspiriert – als Grundvollzug des „Denkens“ begriffen: „Lernt erst danken – Und ihr könnt denken“ (Gesamt-Ausgabe Bd. 13, 30; vgl. auch ebd. 224 das Gedicht „Dank“).

²⁵ De pace fidei 1: h VII, N. 5, Z. 11–16.

Gottes entdeckt, indem er philosophisch nach den Ermöglichungsbedingungen der menschlichen Wahrheitserkenntnis fragt: Die in jedem Erkenntnisakt vorausgesetzte freie Selbstmitteilung der Wahrheit ist zugleich die Wesenswirklichkeit der Liebe, die nur von einem Wesen verwirklicht werden kann, dessen Wesen sich in einem Antlitz zeigt.²⁶ Das im Antlitz erscheinende Wesensgeheimnis ist dasjenige einer personalen Wirklichkeit, die allein zu einer freien Selbstmitteilung des in ihr Verborgenen fähig ist. Indem Cusanus den intellektuellen Erkenntnisvollzug des Menschen bis auf die Schau des göttlichen Antlitzes zurückführt, entdeckt er, dass dieser durch die innere Begegnung mit dem personalen Gott ermöglicht wird. Das Antlitz des personalen Gottes des christlichen Glaubens wird im innersten Grunde des Intellektvollzugs eines jeden Menschen verborgen geschaut. Weil die Selbstreflexion des philosophischen Denkens bei Cusanus ursprünglich der zielführende Weg der Suche nach dem dialogischen Antlitz Gottes ist, wird die „*Schau des göttlichen Antlitzes*“ von Cusanus auch konsequenterweise im Hinblick auf ihre Bedeutung für die Selbstverwirklichung der Philosophie eingeführt, nämlich als die Ermöglichungsbedingung eines universalen Wissens.²⁷

Die Bedeutung der „*visio facialis*“²⁸ erschöpft sich bei Cusanus aber keineswegs in ihrem erkenntnisbegründenden, philosophischen Sinn. Dieser hat vielmehr die Funktion, die Möglichkeit eines dialogischen Glaubensbezuges des Menschen zum göttlichen Antlitz einsichtig zu machen. Dies erreicht Cusanus in der Einsicht, dass der Blick Gottes im Modus der Selbstmitteilung der Wahrheit in jedem menschlichen (Erkenntnis-)Blick bereits immer schon voraussetzungshaft gegeben ist. Weil das philosophische Denken die Erkenntnis vermittelt, dass Gott selbst in seinem zuvorkommenden Blick bereits immer schon die Voraussetzungen dafür geschaffen hat, dass der Mensch ihn leicht finden kann,²⁹ eröffnet die Philosophie bei Cusanus schließlich die Glaubenserfahrung von Gnade und Erbarmen Gottes.³⁰

Der erbarmende Blick des göttlichen Antlitzes wird von Cusanus schließlich als die Quelle jener worthaft-dialogischen Selbstmitteilung Gottes begriffen, die jedem einzelnen Menschen die Verwirklichung seines personal-individuellen Wesens ermöglicht.³¹

Der von Augustinus und Anselm von Canterbury als dem christlichen Glauben entsprechende Denkform etablierte personale Dialog von Angesicht zu Angesicht wird somit in

²⁶ Im Hinblick auf seine Bestimmung als Inkarnation der göttlichen Liebe wird die Antlitzoffenbarung von Cusanus stets christologisch vermittelt; vgl. dazu insbesondere das Kapitel: „Der Glaube in *‘De visione dei’*“ in: *Ulli Roth*, *Suchende Vernunft. Der Glaubensbegriff des Nicolaus Cusanus*, Münster 2000, 211–236.

²⁷ *De visione dei* 7: h VI, N. 25, Z. 1–5. – Diese Zusammenhänge sind ausführlicher dargelegt im Kapitel „Die Offenbarungsmittlung des inneren Erkenntnislichtes als personal-dialogisches Geschehen“ in: *M. Thurner*, *Gott als das offenbare Geheimnis nach Nikolaus von Kues* (wie Anm. 21), 321–329.

²⁸ Vgl. dazu: *Werner Beierwaltes*, *Visio facialis. Sehen ins Angesicht. Zur Coincidenz des endlichen und unendlichen Blicks bei Cusanus*, München 1988.

²⁹ Die von Augustinus im Verweis auf das „*ich bin der ich bin*“ von Ex 3, 14 und von Anselm im Aufweis der Implikation der Existenz Gottes in der Quasi-Definition seines Begriffes vermittelte Tatsache, dass Gott sein Da-Sein in der Wahrheit des Denkens bereits immer schon selbst (kund-)gegeben hat, wird damit von Cusanus auf die Selbstgebung des göttlichen Antlitzes als tiefsten Grund zurückgeführt.

³⁰ *De visione dei* 5: h VI, N. 13, Z. 10 – N. 14, Z. 2. Vgl. zum letzten Satz: Dtn 4, 29; Pss 79, 4; 9, 11; 26 [27], 8f; Weish 6, 13; Jer 29, 13.

³¹ *De visione dei* 10: h VI, N. 38, Z. 6 – N. 39, Z. 2.

der cusanischen Gebetsbetrachtung des Antlitzes der göttlichen Person auf beispiellose Weise in das Denken und die Existenz des Menschen verinnerlicht.

4. Zusammenfassung: ‚Christliche Philosophie‘ als Ausdrucksgestalt der emotional-rationalen Einheit des Menschen

Die bisherigen Überlegungen zur Begründung einer Christlichen Philosophie hatten zwei verschiedene Ausgangspunkte, deren Ergebnisse es nun abschließend zusammenzufassen gilt. Im Hinblick auf die systemimmanenten Strukturgesetzmäßigkeiten des philosophischen Denkens wurde zunächst aufgewiesen, dass die vernünftige Rationalität des Menschen eine Grunderfahrung wie diejenige des christlichen Glaubens nicht nur nicht ausschließt, sondern einer solchen zu ihrer Verwirklichung ursprünglich bedarf. In einer phänomenologischen Analyse der spezifisch christlichen Grunderfahrung wurde sodann entdeckt, dass auch der christliche Glaubensvollzug zur Bewältigung der ihm immanenten Aporetik notwendigerweise das philosophische Denken impliziert. Fasst man diese beiden Perspektiven zu einer Gesamtschau zusammen, so erweist sich die Christliche Philosophie nicht nur als eine Möglichkeit, sondern als eine besonders ursprüngliche Denkform, weil in ihr sowohl die ursprüngliche Bedeutung der Emotionalität in der Rationalität wie auch umgekehrt der Rationalität in der Emotionalität noch gewahrt ist. Die Denkform der Christlichen Philosophie vermittelt die emotional-rationale Einheit des Menschen aus ihrem Ursprung im personal-dialogischen Glaubensbezug zu Gott. Eine ständige Aufgabe der Christlichen Philosophie bleibt es freilich, diesen ihren Charakter der Ursprünglichkeit immer wieder neu einzuholen.

Martin Thurner, The Dialogue of Countenance to Countenance as a Form of Thinking. Thoughts Towards a Legitimation of "Christian Philosophy"

Legitimation of a "Christian philosophy" is rejected in the name of rational autonomy as well as in the name of revelation-based faith. First it is shown by reference to Aristotle, Plato and Heidegger that even in its amazement rational thinking requires an emotional cause of origin that communicates itself in a dialogic-historical way. Consequently, as a form of thinking, the Christian experience of encountering God's countenance in the history of salvation can influence philosophy. With reference to Augustin, Anselm of Canterbury and Nicholas Cusanus it is shown how even an experience of faith must be conveyed in a philosophical manner: As the Godly countenance remains hidden, the faithful is led to ask "where" he can find God, a question which can only be answered by philosophical thinking. The manner of thinking in Christian philosophy conveys the idea of an emotional-rational unity in man by extracting it from a personal-dialogically understood faithful relationship to god.