MThZ 77 (2026) 408–430

Ränder der Epistemik

Leutetheologische Erkundungen mit Nikolaus von Kues

von Christian Bauer

Eine Epistemik der Ränder führt an die Ränder der Epistemik. Dort treffen sich Wissenschaft und Weisheit im erfahrungsbasierten Diskurs einer Leutetheologie, wie sie Nikolaus von Kues in *Idiota de sapientia* in der Gestalt eines lebensklugen Löffelschnitzes verkörpert: Alltagswissen als theologische Autorität.

»Epistemologie der Ränder« – dieser Frankfurter Tagungstitel lässt sich sowohl als *Genitivus ob-iecticus* (= Ränder als Gegenstand der Epistemologie) als auch als *Genitivus subiectivus* (= Ränder als eigenständige ‚Akteure' der Epistemologie) lesen. Verdoppelt man seinen Sinn in diese Differenz hinein, so lässt er sich von der zweiten Lesart her in seiner erstgenannten Bedeutung umkehren: Epistemologie als Gegenstand der Ränder. Ränder haben nicht nur eine eigene, von anderen Orten unterscheidbare Epistemik[1], d. h. sie ermöglichen Erkenntnisse, die anderswo nicht zu finden sind – sie erzeugen und erfordern auch eine andere Form von Epistemologie. Denn es macht einen Unterschied, ob man wissenschaftlich im Zentrum oder am Rand eines bestimmten Diskurses arbeitet (Stichwort: *Performanz des Ortes*). Das komplementäre Gegenstück zu einer Epistemik der Ränder wäre daher eine Epistemik des Zentrums. Von diesen Überlegungen her ist es nicht mehr weit bis zum Titel meines Beitrags („Ränder der Epistemik"), der eine probeweise Umstellung der Begriffe im Tagungstitel vornimmt, welche den epistemologischen Diskurs in Form einer performativen Selbstanwendung verschiebt: von der Epistemik der Ränder weg, hin zu den Rändern der Epistemik.

Denn eine Epistemologie der Ränder muss immer auch die Ränder der Epistemik erkunden – das nichtepistemische Außen ihrer Diskurse. Epistemische Ränder gehören noch zum Innen eines Diskurses, sie markieren aber bereits dessen Grenze nach außen. Eine Wissenschaft des Außen ihrer selbst („Epistemik der Ränder") wird somit in epistemologisch transformativer Weise vor ihr eigenes Außen als Wissenschaft („Ränder der Epistemik") geführt. Mit Blick auf ihre ortsbezogenen Erkenntnismöglichkeiten heißt das: in einem Zentrum lässt sich nicht nur Anderes erkennen als an der Peripherie; es lässt sich dort auch anders, d. h. auf eine andere Weise erkennen. Epistemisch andersortige „Heterotopie"[2] führt zu epistemisch andersartiger „Heteromorphie"[3] und diese wiederum

[1] Epistemologie (i. e. wissenschaftliche Diskursivierung von Wissenschaftlichkeit) ist ein diskursiver Teilbereich der Epistemik (i. e. Wissenschaftlichkeit). Zum dekolonialen Kontext dieses Zusammenhangs vgl. expl. *Robert Weimann* (Hrsg.), Ränder der Moderne. Repräsentation und Alterität im (post-)kolonialen Diskurs, Frankfurt a. M. 1997 (siehe kirchlicherseits auch die Rede von den Peripherien bei Papst Franziskus bzw. *Andrea Riccardi*, Die Peripherie. Ort der Krise und des Aufbruchs für die Kirche, Würzburg 2017).

[2] Vgl. *Michel Foucault*, Des espaces autres, in: ders., Dits et écrits II. 1976–1988, Paris 2001, 1571–1581.

zu epistemisch anderswissenschaftlicher „Heterologie“[4]. Mit Blick auf die Epistemologik wissenschaftlicher Erkenntnisproduktion treten somit „epistemopolitisch“[5] neue Erkenntnissubjekte auf den Plan: nichtakademische Akteur:innen an den lebensweltlichen Rändern der Wissenschaft, deren epistemische Autorität ich nun schon länger unter dem Leitbegriff der „Leutetheologie“[6] untersuche.

Ich unternehme die nachfolgenden Erkundungen in diese epistemischen Randzonen als Pastoraltheologe. Das sind existenziell mehrsprachige Wissenschaftler:innen, die sich gleichermaßen für Menschen und Bücher, Weisheit und Wissenschaft, Leutetheologie und akademische Theologie und daher auch für den hybriden Schwellenbereich dazwischen interessieren. Und ich unternehme sie als Erkundungen, das heißt, in heuristischer Absicht und mit einer prinzipiellen Lernvermutung. Mit diesem Begriff ist bereits ein erster Hinweis auf die Methode meines Vorgehens gegeben: Es geht um eine explorative Praktische Theologie, die nicht nur das Feld gegenwärtiger Praktiken, sondern auch das Archiv vergangener Diskurse erkundet – um zwischen ihren Entdeckungen abduktiv eine im besten Fall kreative, d. h. neue Ideen ermöglichende Differenz herzustellen.

Im vorliegenden Fall einer Untersuchung von Rändern der Epistemik führt dieses Vorgehen zu der leutetheologischen Relecture eines an der Schwelle zur Neuzeit geschriebenen Werkes, das an die diachronen Ränder der Moderne führt: *Idiota de sapientia*[7] von Nikolaus von Kues (1401-1464). Zusammen mit *Idiota de mente* und *Idiota de staticis experimentis* bilden dessen beiden Teilbücher eine 1450 in rascher Folge verfasste Trilogie, deren personaler roter Faden ein ‚Laie‘ und ein ‚Redner‘ sind. Als faszinierende Grenzgestalt zwischen spätem Mittelalter und früher Neuzeit erweist sich das umfassend gebildete Universalgenie[8] Nikolaus von Kues dabei als ein überraschend gegenwartsfähiger Autor. Denn man kann ihn auch in der späten Moderne noch mit großem Gewinn lesen – gerade im Hinblick auf leutetheologische Ränder des Epistemischen. Diese werden im Folgenden mit theologischen Reisegefährten wie Michel de Certeau und John Caputo (inklu-

---

[3] Vgl. *Christian Kern*, In anderen Formen. Theologie als Heteromorphologie, in: ZPTh 43 (2023), 67–79 sowie *Christian Bauer*, Vom Anderswo zum Anderswie? Hans-Joachim Sander und der theologische Methodendiskurs, in: ders.; Judith Gruber; Christian Kern (Hrsg.), Spielarten der Macht. Theologie orten und räumen mit Hans-Joachim Sander, Ostfildern 2024, 71–102.

[4] *Michel de Certeau*, Heterologies. Discourse on the Other, Minneapolis [6]2000.

[5] Vgl. *Judith Gruber*, Wider die Entinnerung. Zur postkolonialen Kritik hegemonialer Wissenspolitiken in der Theologie, in: Andreas Nehring; Simon Wiesgickl (Hrsg.), Postkoloniale Theologien II. Perspektiven aus dem deutschsprachigen Raum, Stuttgart 2017, 23–37.

[6] Vgl. *Christian Bauer*, Leutetheologie – ein theologischer Ort? Pastoraltheologische Angebote zur epistemischen Klärung, in: Johannes Grössl; Ulrich Riegel (Hrsg.), Die Bedeutung von Gläubigen für die Theologie, Stuttgart 2023, 27–46; *Bauer*, Leutetheologien, ein *locus theologicus*? Ein kartographischer Vorschlag mit M.- Dominique Chenu und Michel de Certeau, in: Agnes Slunitschek; Thomas Bremer (Hrsg.), Der Glaubenssinn der Gläubigen als Ort theologischer Erkenntnis. Praktische und Systematische Theologie im Gespräch (QD 304), Freiburg i. B. 2020, 35–68 sowie *Monika Kling-Witzenhausen*, Was bewegt Suchende? Leutetheologien – empirisch-theologisch untersucht, Stuttgart 2020.

[7] Im Folgenden wird aus der WBG-Lizenzausgabe der Felix-Meiner-Bände zitiert (= *Nikolaus von Kues*, Philosophisch-theologische Werke. 4 Bände. Lateinisch-deutsch, Hamburg 2002).

[8] Daher ist Nikolaus von Kues auch namensgebender ‚Patron‘ der Studienstiftung Cusanuswerk, der ich selbst als ‚doppelter Altcusaner‘ wesentliche Impulse für den eigenen akademischen Weg verdanke.

sive popkultureller und biografisch-kontextueller Spiegelungen) in drei Schritten erkundet:

1. In einem ersten Schritt wird zunächst der Begriff der Leutetheologie im Hinblick auf die (Nicht-)Verknüpfung von akademischen und nichtakademischen Praktiken in der Wissenschaft thematisiert.
2. Sodann wird in einem zweiten Schritt *Idiota de sapientia* einer gegenwartsbezogenen Mikrolektüre unterzogen, die entsprechende leutetheologischen Potenziale dieses Textes zu heben versucht.
3. Und schließlich wird auch dieser Diskurs in einem dritten Schritt auf eine geheimnistheologische Selbstüberschreitung hin geöffnet, die dem Tetralemma der *Docta ignorantia* spricht: *Deus semper maior*.

1. Leutetheologie – zeitgenössischer Lektürerahmen

In leutetheologischem Zusammenhang ist ein produktiver Anschluss an analytisch-theologische Diskurse[9] möglich. So tastet zum Beispiel auch Thomas Schärtl in ähnlicher Weise, d. h. unter Zuhilfenahme des phänomenologischen Lebensweltbegriffs, die Ränder klassischer Epistemik ab. Dabei attestiert er der Theologie, sie habe nicht nur einen wissenschaftlichen Kopf, sondern auch ein „weisheitliches Herz“[10], das ihr einen konstruktiven „Bezug zur Lebenswelt“[11] ermögliche. Es geht um die Suche nach einer „Vermittlungsfigur“[12], die „Wissenschaft und Lebenswelt verbindet, ohne die Wissenschaftlichkeit der Wissenschaft einerseits und die Dignität der Lebenswelt andererseits aufzugeben“[13] und die auf diese Weise den „Gegensatz zwischen lebensweltlich-praktischer Klugheit und wissenschaftlichem Ethos andererseits“[14] zu überschreiten hilft. Auch wenn Wissenschaft für Schärtl „nicht einfach die Verlängerung der lebensweltlichen Orientierung mit anderen Mitteln darstellt“[15], so ist sie mit lebensweltlicher Wissensproduktion doch zugleich auch epistemisch eng verbunden:

---

[9] Siehe auch *Johannes Grössl*; *Ulrich Riegel* (Hrsg.), Die Bedeutung von Gläubigen für die Theologie, Stuttgart 2023.

[10] *Thomas Schärtl*, Theologie – Weisheit – Wissenschaft. Ein Vorschlag, in: Benedikt P. Göcke (Hrsg.), Die Wissenschaftlichkeit der Theologie, Bd. 1: Historische und systematische Perspektiven, Münster 2018, 227–276, 229.

[11] Ebd., 229.

[12] Ebd., 230.

[13] Ebd., 230.

[14] Ebd., 254.

[15] *Thomas Schärtl*, Theologie und Wissenschaft. Kriterien theologischer Spekulation, in: Martin Dürnberger; Aaron Langenfeld; Magnus Lerch; Melanie Wurst (Hrsg.), Stile der Theologie. Einheit und Vielfalt katholischer Systematik in der Gegenwart, Regensburg 2017, 13–42, hier 13.

> „Lebensweltliche Kommunikation steht vor der Aufgabe, sich zu *orientieren*; wo diese Orientierung fehlschlägt, entstehen Störungen, die es zu bearbeiten gilt. Aus der rational nachvollziehbaren Bearbeitung von Störungen entsteht schlussendlich Wissenschaft."[16]

Meine Position ist: Leutetheologie und akademische Theologie sind beide lebensweltlich konstituiert, unterscheiden sich jedoch in ihren jeweiligen „Diskursregeln"[17]. Denn akademisch verortete Theologie ist objektivierend arbeitende Wissenschaft („scientia") im Sinne von epistemisch diskursregulierten Aussagen (man muss z. B. korrekt zitieren und konsistent argumentieren), Leutetheologie hingegen ist subjektiv geprägte Weisheit im Sinne von epistemisch erfahrungsbasiertem Lebenswissen („sapientia")[18]. Sie bedingen und ermöglichen einander wechselseitig. Zwischen beiden Formen von Theologie herrscht ein gradueller, kein prinzipieller Unterschied. Beide treiben Theologie (also: Rede von Gott): die einen mit wissenschaftlichen, die anderen mit weisheitlichen Mitteln. Akademische Theologie ist nicht besser oder schlechter als Leutetheologie (und umgekehrt), sondern schlicht und einfach anders. Mit François Jullien könnte man von einem *ecart*[19] sprechen – einem Abstand, der sich allein schon dadurch ergibt, dass sich Wissenschaft einer raumzeitlichen Distanzierung von alltäglicher Lebenswelt verdankt, die ihr weiterführende Erkenntniskontraste ermöglicht.

Leutetheologie nötigt zu einer „Flexibilisierung"[20] des theologischen Vernunftbegriffs, denn auch die akademische Theologie findet „vor aller wissenschaftlichen Disziplin ihre unverwalteten Quellen in lebensweltlichen Dispositionen"[21], die außerhalb ihrer selbst liegen. Auch sie lebt – um das Böckenförde-Axiom epistemisch zu variieren – „von Voraussetzungen"[22], die sie „selbst nicht garantieren kann"[23]. Leutetheologien sind ihre alterierende Selbsterinnerung an diese konstitutive Verwiesenheit auf weisheitliche Quellen. Diese sind nicht unvernünftig, sondern andersvernünftig; nicht unlogisch, sondern anderslogisch – heterologisch eben. Denn es geht um den anderen Logos, um das ‚Anderswie' einer anderen Logik (bzw. Logistik) der Rede von Gott. Auch Nikolaus von Kues interessierte sich für diese „Schätze der Wissenschaft und Weisheit"[24]. In seiner *Idiota*-Trilogie inszenierte er entsprechende Dialoge zwischen einem theologisch ungebildeten ‚Laien' („Idiota"), einem armen Löffelmacher und einem theologisch versierten Redner („Orator"). Der Handwerker erklärt dem Geistesarbeiter dabei „handgreiflich" (III,70) Gott und die Welt. Er steht für eine bodennahe Leutetheologie: Handwerk als dem Le-

---

[16] Ebd., 13.
[17] Vgl. *Michel Foucault*, Die Ordnung des Diskurses, Frankfurt a. M. 1998.
[18] Alternativbegriffe wären Lebensweisheit, Alltagswissen oder das österreichische Wort ‚Hausverstand'.
[19] Vgl. *François Jullien*, Ressourcen des Christentums. Zugänglich auch ohne Glaubensbekenntnis, Gütersloh 2019.
[20] *Rüdiger Bubner*, Dialektik als Topik. Bausteine zu einer lebensweltlichen Theorie der Rationalität, Frankfurt a. M. 1990, 7.
[21] Ebd., 8.
[22] *Ernst-Wolfgang Böckenförde*, Staat, Gesellschaft, Freiheit. Studien zur Staatstheorie und zum Verfassungsrecht, Frankfurt a. M. 1976, 60.
[23] Ebd., 60.
[24] *Nikolaus von Kues*, De docta ignorantia III, 207.

bensglück dienende Weisheit. Und der Redner für eine abgehobene Büchertheologie: Rhetorik als zur Sprachgeste degenerierte Wissenschaft.

In diesen cusanischen Dialogen sind inszenierte und inszenierende Theologie eins. Denn hier spricht kein einfacher Handwerker, sondern ein hochgebildeter Wissenschaftler: der eloquente Gelehrte Nikolaus von Kues. In der Figur des ‚Laien' präsentiert er auf der Erzählebene „sein eigenes Denken"[25]. Einerseits bringt er in dieser fiktiven Grenzgestalt, die nicht nur (wie alle damaligen ‚Weltleute') an der *vita activa*, sondern in Überschreitung gängiger Rollenzuweisungen auch an der (den ‚Geistlichen' vorbehaltenen) *vita contemplativa* partizipiert, seine Hochachtung für leutetheologische Diskurse zum Ausdruck. Und andererseits zeigt er hier in idealtypischer Weise, wohin ein solcher Theorieansatz epistemologisch führen kann. Denn die meisten ‚richtigen' Leutetheologien sind wie die ‚Alltagstheologie' des Löffelschnitzers im cusanischen Idiota-Narrativ „vom Leben gelernt"«[26], d. h. sie setzen weisheitlich bei empirischen Beobachtungen[27] („Sag mir zuerst: Was siehst du … ?"[28]) an. Sie treiben also eine im lebensweltlichen Alltag verortete Theologie auf dem Boden eigener Erfahrung. Leutetheolog:innen wie der Löffelmacher des Cusaners haben bei ihrer handwerklichen Tätigkeit in der Regel genügend Zeit zum Nachdenken (so wie z. B. auch der Bücher schreibende Geigenbauer Marin Schleske[29], der Gedichte verfassende Fließbandpacker Andreas Knapp[30] oder die französische ‚Leutemystikerin'[31] Madeleine Delbrêl in ihren alltäglichen Verrichtungen).

Auch für die lebensweltlichen Alltagstheologien dieser „Leute von der Straße"[32], die sich als *Madame-* oder *Monsieur-tout-le-monde* längst auch in theologischer Hinsicht ihre eigenen Gedanken bzw. als „Theolog:innen ohne es zu wissen"[33] ihren persönlichen Reim auf die Dinge machen, gilt M.-Dominique Chenus grandiose Theologieformel, derzufolge eine „ihres Namens würdige Theologie eine Spiritualität [ist], die ihrer religiösen Erfahrung gemäße Vernunftwerkzeuge gefunden hat"[34]. Denn in der *cognitio experimentalis* dieser „kleinen Theologien"[35] des weisheitlichen „Leutewissens"[36] sind Theologie und Spiritualität, d. h. objektiv-theoretischer Diskurs und subjektiv-persönliche Erfahrung

[25] *Michel de Certeau*, La fable mystique II (XVI^e^-XVII^e^ siècle), Paris 2013, 118.
[26] Vgl. *Christian Bauer*, Vom Leben gelernt. Erkundungen zur biblischen Weisheit, in: Ulrike Bechmann; Rainer Bucher; Rainer Krockauer; Johann Pock (Hrsg.), Theologie als Werkstatt. Offene Baustellen einer praktischen Theologie, Münster 2023, 5–26, siehe auch *Matthias Sellmann*, Geistliche Klugheit als Lebenskompetenz. Fundierungen einer Kurzformel des christlichen Glaubens, Würzburg 2023.
[27] Vgl. *Nikolaus von Kues*, Idiota de staticis experimentis („Der Laie über die Versuche mit der Waage").
[28] *Nikolaus von Kues*, Idiota de sapientia I, 5.
[29] *Martin Schleske*, Der Klang. Vom unerhörten Sinn des Lebens, München 2010.
[30] *Andreas Knapp*, Die Erdichtung Gottes. Poetische Annäherungen an den christlichen Glauben, in: https://www.feinschwarz.net/die-erdichtung-gottes-poetische-annaeherungen/ [abger.: 27.10.2026].
[31] Vgl. *Christian Bauer*, Madeleine Delbrêl. Rendezvous mit einer Mystikerin unserer Zeit, in: Willy Guggenberger; Claudia Paganini (Hrsg.), Bewegende Gestalten des Glaubens. Hoffnungsträger und Stolpersteine, Innsbruck 2018, 95–113.
[32] *Madeleine Delbrêl*, Nous autres, gens des rues, Paris 1966.
[33] *M.-Dominique Chenu*, La théologie est-elle une science?, Paris 1957, 15 (« théologiens sans le savoir »).
[34] *M.-Dominique Chenu*, Une école de théologie: le Saulchoir, Paris 1985 [Neuausgabe], 148 f.
[35] *Clemens Sedmak*, Lokale Theologien und globale Kirche. Eine erkenntnistheoretische Grundlegung in praktischer Absicht, Freiburg – Basel – Wien 2000, 339.
[36] *Michel Foucault*, Cours du 7 janvier 1976, in: ders., Dits et écrits II. 1976–1988, Paris 2001, 160–174, 164.

genauso wenig voneinander getrennt[37] wie in der akademischen Theologie des mystisch[38] geprägten und intellektuell zugleich höchst angesehenen ‚Großtheologen' Nikolaus von Kues:

> „Kleine Theologien sind theologische Vorschläge, die […] für einen lokalen Kontext […] entwickelt werden. Beispiele für kleine Theologie finden sich in Clodovis Boffs Feet-to-the Ground Theology, Kosuke Koyamas Waterbuffalo Theology, in Ernesto Cardenals Evangelium von Solentiname oder in Leonardo Boffs Kleiner Sakramentenlehre. Berühmt geworden sind im letztgenannten Buch ein Zigarettenstummel […] und ein gewöhnlicher Aluminiumbecher. Diese lokalen Symbole arbeiten mit universalen Ansprüchen, etwas […] auszudrücken, was über die Situation hinaus gültig ist. […] Lokale Theologien […] werden genährt von lokalen Erfahrungen […]."[39]

Leutetheologien sind in demselben lokalen Kontext verortet – wobei die folgende Dorf-Metapher eine romantisierende ist, denn auch an einem akademischen Ort („Elfenbeinturm") gibt es existenziell ‚etwas zu essen':

> „Am Anfang steht das Dorf. […] Theologie muss in einem Dorf verwurzelt sein. […] Metatheologie ist nur dort möglich, wo eine Leiter zur Verfügung steht, mit der man jenen Punkt erreichen kann, von dem aus die theologischen Dörfer in den Blick genommen werden können. […] [Es wird] wenig sinnvoll sein, die Leiter […] nach einem […] vertrauten Ratschlag [Wittgensteins] wegzuwerfen: Die Theologie würde in ihrem Elfenbeinturm verhungern […]. [Es ist daher immer wieder notwendig], auf der Leiter herunterzuklettern und […]

---

[37] Für sie gilt, was Karl Rahner über Thomas von Aquin schreibt (und was auch für ihn selbst gilt): „Es gibt bei ihm noch nicht jenen grässlichen Unterschied, den man in der späteren Theologie oft beobachten kann, zwischen der Theologie und dem geistlichen Leben. Weil heute die theologischen Schulbücher sehr oft zu ungeistlich sind und die geistlichen Bücher zu untheologisch, darum ist bei uns immer die Gefahr, dass […] unser geistliches Leben […] aus kleinen, abgeleiteten Rinnsalen einer sekundären frommen Literatur […] [leben muss]. Bei Thomas aber ist Theologie und geistliches Leben noch wirklich eins." (*Karl Rahner*, Glaube, der die Erde liebt. Christliche Besinnung im Alltag der Welt, Freiburg i. Br. 1966, 152). Zum geistlichen Gehalt der Theologie Rahners vgl. *Elmar Klinger*, Das absolute Geheimnis im Alltag entdecken. Zur spirituellen Theologie Karl Rahners, Würzburg 1994.

[38] Nikolaus war kein Mystiker im strikten Sinne, gleichwohl ist er in jene mystische Theologie einzuordnen, die Michel Foucault ein ‚Denken des Außen' nennt, das an den Rändern der abendländischen Kultur entstanden sei: „Man darf vermuten, dass es jenem mystischen Denken entstammt, das seit den Texten des Pseudo-Dionysius an den Grenzen des Christentums herumgeisterte; vielleicht hat es sich fast ein Jahrtausend lang unter den Grenzen einer negativen Theologie verborgen gehalten." (*Michel Foucault*, Von der Subversion des Wissens, Frankfurt a. M. 1987, 48 f.). Foucault zufolge steht es am Ursprung der aufklärerischen Kritik: „Alle Auseinandersetzungen um die Pastoral in der zweiten Hälfte des Mittelalters haben die Reformation vorbereitet und waren sozusagen die Schwelle, auf der sich jene kritische Haltung entwickelt hat. […] Was mich überrascht […] ist dies: wenn man die Matrix der kritischen Haltung in der mittelalterlichen Welt in religiösen Einstellungen im Umfeld der pastoralen Machtausübung suchen muss, so ist es sehr erstaunlich zu sehen, dass die Mystik als individuelle Erfahrung und die institutionelle politische Auseinandersetzung ganz eng zusammengehören. Eine der ersten großen Revolten im Abendland war die Mystik und alle Widerstandsnester […] gegen die Vermittlung durch den Pastor haben sich entweder in den Klöstern oder außerhalb der Klöster bei den Laien entwickelt. […] Eine fundamentale Sache." (*Michel Foucault*, Was ist Kritik?, Berlin 1992, 44, 53 f.).

[39] *Sedmak*, Lokale Theologien und globale Kirche (wie Anm. 35), 339 f.

> erhobenen Hauptes weiterzugehen – geradewegs in ein theologisches Dorf. Denn nur in einem Dorf gibt es etwas zu essen."[40]

Eine besondere Stärke dieser „Vor-Ort-Theologien"[41] ist ihre empirisch erfahrungshaltige und daher strukturell mystiknahe[42] Sprache. Ihre zögerliche und fragmentierte Theologie einer aphoristischen, metaphorischen und narrativen Rede von Gott ist dessen unendlichem Geheimnis vielleicht näher als die manchmal allzu gottes- und selbstgewisse, vollmundige Redeweise der akademischen Theologie – auch hier macht das (Anders-)Wie eines methodischen Vorgehens[43] mit Weisheitssprüchen, Sprachbildern und Lebensgeschichten einen echten Unterschied. Ihre diskursive Schwäche ist eine theologische Stärke. John Caputo unterscheidet in vergleichbarem Zusammenhang *strong theology* (im Sinne einer „high theology"[44]) und *weak theology* (im Sinne einer „deep theology"[45]):

> „Strong theology is about entities, propositions and proofs. […] It is al false rigor to demand that everything be exact, that everything be determined, that everything submit to the requirements of objectifying thinking, or that everything be formulated in mathematical terms. […] To be sure, thematicization, mathematicization […] have their place, but there are other matters in which these methods are too 'strong' […]. […] Weak theology does not pretend to the exact determination of a well-formed proposition; it is not about proposing propositions but about being exposed to something prepropositional. Nonetheless, weak theology has a rigor of its own, practicing a deeper discipline that is not to be confused with conceptual or mathematical precision."[46]

In Caputos schwacher Theologie, die alles andere als ein denkschwacher Diskurs ist, bilden *discipline* und *discipleship* keinen Gegensatz:

> „The Scriptures do not speak *about* the kingdom of God as an external object of discourse, they speak *from out of* the experience of the kingdom […]. They speak in non-objectifiable terms […] in order to draw us in to the form of life for which they call. […] There is no better example for this 'weak' modality than the preaching of Jesus in the Synoptic Gospels. […] He speaks […] not in a logical but a para-logical, which is the mode that most rigorously adheres to the dynamics of the kingdom […]. In short, by a weak theology, I mean less a theo-logic than a theo-poetics, a theology in which the '-logic' has been displaced by a poetics […]. […] Poetry is the rigor of weak theology […]."[47]

---

[40] Ebd., 16, 26, 338.
[41] *Johann B. Metz*, Identitätsbildung aus Nachfolge, in: Rolf Zerfaß (Hrsg.), Mit der Gemeinde predigen. Beispiele – Berichte – Überlegungen, Gütersloh 1982, 13–21, hier 16 (siehe auch *Robert Schreiter*, Constructing local theologies, New York 1985).
[42] Mystiker:innen sind Rahner zufolge Menschen, die vom Geheimnis Gottes „etwas erfahren" (*Karl Rahner*, Frömmigkeit früher und heute, in: ders., Schriften zur Theologie VII, Einsiedeln 1966, 11–31, 22) haben.
[43] Vgl. *Christian Bauer*, Vom Anderswo zum Anderswie? (wie Anm. 3), 71–102.
[44] Vgl. *John Caputo*, The Folly of God. A Theology of the Unconditional, Salem 2015, 1.
[45] Ebd., 1.
[46] *John Caputo,* Theology, Poetry – and Theopoetics, in: Luis Cruz-Villalobos, Theological Poetry, Santiago de Chile 2019, 9–19, 13 f.
[47] Ebd., 16 f.

Protagonist:innen der Theopoetik einer in diesem Sinne ‚schwachen' Theologie sind christliche Mystiker:innen[48], die in paradoxen Sprachformen (z. B. in Oxymora wie „dunkles Licht"[49]) von jenem unendlichen „Geheimnis, das wir Gott nennen"[50] zu sprechen wagen, von dem man weder reden noch schweigen kann: Wahr spricht in der Theologie nur, wer in Paradoxien redet[51]. Jenseits herausragender mystischer Virtuos:innen treten dabei immer wieder auch einfache, theologisch ungebildete (und in diesem Sinn ‚laienhafte') Alltagsmystiker:innen wie der cusanische Löffelmacher auf. Diese „erleuchteten Ungebildeten"[52] sind nicht nur ein Topos der „rheinischen Mystik"[53], sondern auch der frühneuzeitlichen Jesuitenmystik. So schrieb der von Papst Franziskus sehr geschätzte Jean-Joseph Surin in seinem 1630 verfassten *Bericht über einen jungen Mann in der Kutsche* (heute würde man von einer zufälligen Begegnung im Bus oder Zug sprechen):

> „In der Kutsche traf ich […] auf einen jungen Mann […], schlicht und ungehobelt in seiner Rede und ohne jede Bildung […], der aber […] von Gnaden so […] erfüllt war, dass ich nie zuvor Ähnliches gesehen habe. Er war niemals von jemand anderem im geistlichen Leben unterwiesen worden als von Gott – und dennoch sprach er zu mir mit einer solchen Feinheit und Festigkeit, dass alles, was ich bisher darüber gelesen oder gehört hatte, nichts im Vergleich zu dem ist, was er mir gesagt hat."[54]

Hinter diesen Worten verbirgt sich eine mystische Linie der Theologie, deren Genealogie von Ignatius von Loyola („Nicht das Vielwissen sättigt und befriedigt die Seele, sondern das Verspüren und Verkosten der Dinge von innen her"[55]) über Meister Eckhart („Nötiger wäre ein Lebemeister als tausend Lesemeister"[56]) bis hin zu den neutestamentlichen Evangelien („Ich preise dich, Vater, Herr des Himmels und der Erde, weil du das vor den Weisen und Klugen verborgen und es den Unmündigen offenbart hast"[57]) zurückreicht. Sie ist – zumindest im Sinne der von mir vertretenen Rede von der Leutetheologie – nicht antiintellektualistisch zu verstehen. Ganz im Gegenteil. Denn Intellektualität ist die Fähigkeit, die „Wirklichkeit gleichzeitig aus mehr als einer Perspektive"[58] zu betrachten, sie also nicht nur wissenschaftlich-objektivierend, sondern auch weisheitlich-subjektivierend

---

[48] Vgl. *Hildegund Keul*, Verschwiegene Gottesrede. Die Mystik der Begine Mechthild von Magdeburg, Innsbruck 2004.

[49] Vgl. in begrifflicher Rede auch die von Nikolaus ‚erfundenen' Gottesbegriffe des *Non aliud* (= des „Nicht-Anderen") oder des *Possest* (= des „Können-Ist"), der Gott als das Sein der absoluten Möglichkeit denkt (vgl. *Trialogus de possest*). Zum theologischen Kontext dieses Begriffs siehe auch *De apice theoriae*, wo Nikolaus auf das „Können selbst" bzw. das „Können alles Könnens" (Nr. 17) reflektiert.

[50] Vgl. expl. *Karl Rahner*, Rede des Ignatius von Loyola an einen Jesuiten von heute, in: ders., Schriften zur Theologie XV, Zürich 1983, 373–408, 380.

[51] *Christian Bauer*, Paradoxalität, in: Stefan Gärtner; Tobias Kläden; Bernhard Spielberg (Hrsg.), Praktische Theologie in der Spätmoderne. Herausforderungen und Entdeckungen, Würzburg 2014, 101–106.

[52] *Michel de Certeau*, La fable mystique, Paris 1983, 280.

[53] *Michel de Certeau*, La fable mystique II (wie Anm. 25),120 (siehe auch ders., La fable mystique, 321–329).

[54] Zit. nach *Certeau*, La fable mystique (wie Anm. 52), 281 f.

[55] *Ignatius von Loyola*, Exerzitienbuch 2.

[56] Zit. nach *Gustav Landauer*, Meister Eckharts mystische Schriften, Berlin 1913, 218.

[57] Mt 11,25.

[58] *Rainer Bucher*, Katholische Intellektualität. Ein Versuch, in: Wort und Antwort 46 (2005), 158–164, 160.

zu erschließen. In Bezug auf diesen zweiten Zugang gilt es jedoch, mindestens eine Gefahr zu beachten: die Gefahr einer unkritisch romantisierenden Idealisierung bis hin zum lehramtlichen ‚Populismus' der beiden so unterschiedlichen Päpste Benedikt und Franziskus. Beide machen sich zum Sprachrohr des ‚einfachen Volkes' und bringen dieses gegen (vermeintlich) herrschende theologische Eliten in Stellung. Bereits in seiner Silvesterpredigt 1979 in München betonte Joseph Ratzinger (angesichts der ‚Causa Hans Küng'), die Aufgabe des kirchlichen Lehramtes bestünde darin, den „Glauben der Einfachen gegen die Macht der Intellektuellen zu verteidigen"[59]:

> „Seine Aufgabe ist es, dort zur Stimme der Einfachen zu werden, wo Theologie das Glaubensbekenntnis nicht mehr auslegt, sondern es in Besitz nimmt und sich über das einfache Wort des Bekenntnisses stellt. Insofern wird zwangsläufig das Tun des Lehramts immer den Ruch des Naiven an sich haben. [Es] […] schützt den Glauben der Einfachen; derer, die nicht Bücher schreiben, nicht im Fernsehen sprechen und keine Leitartikel in den Zeitungen verfassen können."[60]

Papst Franziskus[61] kritisiert in ähnlicher Weise, der Synodale Weg in Deutschland sei „elitär", da er von einer kleinen theologischen „Elite" angeführt werde und nicht das „ganze Volk Gottes"[62] miteinbeziehe (eine nicht ganz unberechtigte Kritik). Dieses hingegen preist er auf der Weltsynode im Oktober 2023:

> „Ich stelle mir die Kirche gerne als dieses einfache und demütige Volk vor, das in der Gegenwart des Herrn vorangeht […]. […] Das […] gläubige heilige Volk Gottes, hat eine Seele. Und weil wir von der Seele eines Volkes sprechen können, können wir auch von einer Hermeneutik sprechen, von einer Sichtweise der Wirklichkeit, von einem Bewusstsein. Unser gläubiges Volk ist sich seiner Würde bewusst, es lässt seine Kinder taufen, es beerdigt seine Toten."[63]

Diesem lehramtlichen Populismus entspricht ein epistemischer, der leutetheologische Äußerungen ebenso romantisierend idealisiert. Denn es gibt ja durchaus auch brandgefährliche Formen von Leutetheologie (siehe zum Beispiel die christlich-identitären ‚Abendlandsverteidiger' der PEGIDA, bei denen der Weg vom Biedermann zum Brandstifter kein weiter ist). Thomas Schärtl warnt daher auch zurecht vor einem „romantischen Bild von der lebensweltlichen Verwurzelung von Wissenschaft"[64]. Wertschätzung leutetheologischer Diskurse kann auch kritische Auseinandersetzung mit ihnen bedeuten

---

[59] *Joseph Ratzinger*, Was ist Freiheit des Glaubens? Silvesterpredigt 1979, in: ders., Zeitfragen und christlicher Glaube (Würzburg 1982) 7–27, zit. 21 [JRGS 9, 324–339, hier 335].
[60] Ebd., 335.
[61] *Christian Bauer*, Katholischer Populismus? Umrisse einer nichtidentitären Theologie des Volkes, in: Ilona Nord; Thomas Schlag (Hrsg.), Die Kirchen und der Populismus. Interdisziplinäre Recherchen in Gesellschaft, Religion, Medien und Politik, Leipzig 2021, 185–198.
[62] https://apnews.com/article/pope-francis-only-on-ap-vatican-city-germany-religion-15c469ce6a29a797f8235dd35eccb118 [zuletzt aufger.: 31.05.2026].
[63] https://www.vatican.va/content/francesco/de/speeches/2023/october/documents/20231025-intervento-sinodo.html [zuletzt aufger.: 31.05.2026].
[64] *Schärtl*, Theologie und Wissenschaft (wie Anm. 15), 13.

– sie sind nicht nur kritikwürdig, sondern auch der Kritik würdig. In jedem Fall gilt es, sie kritisch unterscheidend[65] als prinzipiell gleichberechtigte Stimmen im theologischen Gesamtdiskurs zu hören. Nikolaus von Kues löst das in seiner *Idiota*-Trilogie zwar nicht selbst ein, aber er ebnet doch immerhin einen Weg dorthin, indem er ‚seinem' Laien höchst anspruchsvolle Weisheiten in den Mund legt. Damit wird er zum Vordenker einer theologisch-diskursiven Wertschätzung von empirisch-alltagsnahen Leutetheologien an den Rändern herkömmlicher Epistemik. Ich diskutiere das im Folgenden nun eng am historischen Material entlang – in einem leutetheologischen *close reading* von *Idiota de sapientia*. Dieser über fünfhundert Jahre alte Text fasziniert mich schon lange. Nicht zuletzt auch wegen seiner ‚heteromorphen' Form: Kein Mensch fasst epistemologische Überlegungen zum (leutetheologischen) Rand der (akademisch-theologischen) Epistemik heute noch in die „Theopoesie"[66] von derart meisterlich inszenierten fiktiven Dialogen.

2. Idiota de sapientia – spätmittelalterlicher Referenztext

Schauplatz der *Idiota*-Trilogie ist das Rom des Jahres 1450[67]. Der bereits genannte Redner trifft den cusanischen ‚Laien' dort zwischen den Ruinen des antiken Forum Romanum. Nikolaus von Kues war dieses Setting wohl vertraut, denn er wurde 1448 zum Kardinal erhoben und seine Titelkirche *San Pietro in Vincoli* ist nur wenige Schritte vom Forum entfernt. Mit welcher Bedeutung Nikolaus diese szenische Verortung seines Idiota-Dialogs in den Ruinen der ewigen Stadt[68] auflädt, lässt sich am Beginn von *Idiota de mente* ablesen. Dort tritt ein Philosoph hinzu, der nach „Schriften weiser Männer über den Geist" (III,53) sucht, die im „der Mens geweihten Tempel" (III,53) auf dem Kapitol aufbewahrt seien. Vom Redner erfährt er, dass dort nach den „vielen Verwüstungen, die Rom erlebt hat" (III,53) nichts mehr zu finden sei. Er solle ihn aber zu einem ganz erstaunlichen Laien begleiten, der in der Nähe des „Tempels der Aeternitas" (III,54, vgl. II,28) in einem „kleinen unterirdischen Raum"[69] (III,54) wohne. Beide Tempel sind Erfindungen des Cusaners; sie haben nie ‚wirklich' existiert. Aber was für eine Konstellation: Die gesuchten Bücher sind im (fiktiven) Tempel des Geistes nicht mehr auffindbar, stattdessen muss man zur Beantwortung entsprechender Fragen zu einem ungebildeten ‚Laien' ins Erdreich „hinabsteigen" (III,54), der in der Nähe des (fiktiven) Tempels der Ewigkeit lebt. In diesem symbolisch aufgeladenen Setting begegnet der „sehr reiche Redner" (I,1) nun also dem „armen" (I,1) Laien auf dem Forum. Dieser spricht ihn „mit einem Lächeln auf feine Weise" (I,1) an und verwickelt ihn unversehens in ein Gespräch:

---

[65] Kritik kommt von griech. *krinein* = unterscheiden, (be-)urteilen.

[66] Vgl. *Caputo*, Theology, Poetry – and Theopoetics (wie Anm. 46) sowie *Dorothee Sölle*, Das Eis der Seele spalten. Theologie und Literatur in sprachloser Zeit, Mainz 1996.

[67] Vgl. *Nikolaus von Kues*, Idiota de mente Nr. 51, wo vom Heiligen Jahr 1450 die Rede ist.

[68] Diese narrative Verortung lässt an Michael Endes Buch *Momo* denken. Dort äußern einfache Leute wie das Mädchen Momo, Gigi Fremdenführer oder Beppo Straßenkehrer, die in einer italienisch anmutenden Vorstadt in bzw. bei einem zerfallenen Amphitheater wohnen, inzwischen vielzitierte (Alltags-)Weisheiten.

[69] „Subterraneum locellum".

> „Ich wundere mich über deinen Hochmut, dass du, obgleich du […] unzählige Bücher studierst, doch noch nicht zur Demut geführt worden bist […]. Das kommt sicher daher, dass die Weisheit dieser Welt, durch die du, wie du meinst, die anderen übertriffst, vor Gott eine Torheit ist und daher [den vermeintlich Wissenden] aufbläht. Wahres Wissen macht demütig. Ich wünschte, dass du dich ihm zuwendetest, denn dort ist der Freudenschatz." (I,1).

Der Redner bezichtigt den ‚Laien' daraufhin sogleich der „Anmaßung" (I,1), weil er das Bücherstudium „geringschätzt" (I,1). Dieser jedoch drückt ihm nun nicht nur – in einer Umkehrung ‚normaler' Verhältnisse –in ‚caritativer' Zuwendung sein Mitleid aus, sondern ermutigt ihn auch zu intellektueller Selbstbefreiung:

> „Nicht Anmaßung ist es, großer Redner, was mich nicht schweigen lässt, sondern Liebe [caritas]. Denn ich sehe, dass du dich mit viel vergeblicher Mühe der Suche nach der Weisheit widmest. Könnte ich dich davon zurückrufen […]: ich glaube, du würdest dich freuen, dass der Strick zerrissen ist und du entkommen bist. Dich zog die Meinung einer Autorität, so dass du wie ein Pferd bist, das von Natur frei, aber mit dem Halfter kurz an der Krippe angebunden ist, wo es nichts anderes frisst, als was ihm vorgeworfen wird. Denn deine Vernunft, gebunden an die Autorität der Bücherschreiber, nährt sich von fremder und nicht von natürlicher Nahrung." (I,2).

Es gibt für den ‚Laien' noch eine andere Autorität als die der Bücher – eine, die nicht nur mehr existenzielle Lebendigkeit, sondern auch mehr intellektuelle Erkenntnis verheißt. Büchernahrung macht gebunden und unfrei, „Weisheitsnahrung" (I,2) hingegen ungebunden und frei. Auf die Frage des Redners, wo er diese denn suchen könne, wenn sie nicht in Büchern zu finden sei, antwortet ihm der Laie:

> „Ich sage nicht, dass sie dort nicht ist. Sondern ich sage, dass sie in ihrer natürlichen Reinheit nicht dort gefunden wird. Denn die sich zuerst daran machten, über die Weisheit zu schreiben, nahmen das Wachstum nicht aus Bücherfutter, das es noch nicht gab, sondern durch natürliche Nahrung wurden sie vollkommene Männer. Und diese sind den anderen, die meinen, aufgrund von Büchern vorangekommen zu sein, in der Weisheit weit voraus." (I,3).

In Büchern angelesene Weisheit (zweiter Ordnung) ist etwas anderes als eine aus eigenständig reflektierter Erfahrung stammende Weisheit (erster Ordnung). Diese ist jener mit Blick auf menschliche Vollkommenheit sogar überlegen:

> „Ich möchte nicht wissen, was andere vom Glauben wissen, sondern, wofür sie leben. Ich möchte mit ihnen gehen und sehen, wo sie wohnen, von ihrem Brot essen und von ihrem Fisch."[70]

Hier wird mit Blick auf dieses existenzielle Vom-Tisch-des-anderen-Schmecken-Wollen nun ein weiteres, leutetheologisch ‚sprechendes' Detail des von Nikolaus inszenierten

[70] Markus Grimm Ende der 1990er Jahre in einem bibliografisch nicht mehr verifizierbaren Zitat im Magazin der Theologischen Fachschaft an der Universität Würzburg.

Settings wichtig: sein ‚Laie' übt das Handwerk des Löffelmachers („coclearius"[71]) aus. Löffel waren im ausgehenden Mittelalter das einzige Essbesteck der einfachen Leute – „etwas zu essen"[72] war also nicht ohne Löffel möglich. Das gilt der Etymologie zufolge auch in übertragenem Sinn: *Sapientia* („Weisheit") kommt von *sapere* („schmecken"). Vor diesem Hintergrund gegenprofiliert Nikolaus die wissenschaftliche Büchertheologie des Redners (und des Philosophen) mit der weisheitlichen ‚Leutetheologie' des Löffelschnitzers: Handwerk als dem Lebensglück dienende Weisheit. Es ergibt sich folgende Konstellation:

- Hochmut im Sinne des herkömmlich gebildeten Redners bedeutet: viel Wissen, aber wenig Weisheit (= Wissen erster Ordnung);
- Demut im Sinne des anders gebildeten Laien bedeutet: wenig Wissen, aber viel Weisheit (= Wissen zweiter Ordnung).

Mit dieser narrativen Kritik des Cusaners am scholastischen ‚Bücherwissen' seiner Zeit korrespondiert wohl auch die Kritik eines späteren Nouvelle-théologie-Protagonisten wie M.-Dominique Chenu an der sklerotisierten bzw. petrifizierten Schultheologie des 20. Jahrhunderts. Dieser fordert, den „Sinn für das Mysterium, den Geschmack am Suchen und jene Fähigkeit des Staunens, die den Geist für den Fortschritt offenhält"[73] wiederzugewinnen und damit auch den „Abenteuergeist"[74] nicht nur intellektuell sinnhafter, sondern auch existenziell bedeutsamer philosophischer (und theologischer) Arbeit:

> „Sich Thomas von Aquin anzuschließen, heißt vor allem, diesen Zustand der Erfindungskraft wiederzuentdecken, in dem […] der Geist jenseits der immer schon bekannten Konklusionen zu den Problemstellungen zurückkehrt wie zu einer stets sprudelnden Quelle. […] Die philosophische Wahrheit […] findet im Herzen jener ersten Gründe selbst statt, aus denen sich ihr geistlicher Unternehmungsgeist […] speist. Bestimmte Generationen der Scholastik haben dieses Verständnis für die geheimnisvolle Tiefe der Wahrheit […] verloren. Sie haben keine erfrischende Verunsicherung des Suchens mehr verspürt, weil sie diese in kleine, handliche Päckchen verschnürt haben."[75]

Der Redner wirft nun ein, sein Gesprächspartner halte sich für weise, obwohl er doch nur ein einfacher ‚Laie' sei. Dieser antwortet:

> „Dies ist vielleicht der Unterschied zwischen dir und mir: Du hältst dich für wissend, während du es nicht bist; daher bist du hochmütig. Ich aber erkenne an, dass ich ein unwissender Mensch bin; daher bin ich demütiger. Hierin bin ich vielleicht belehrter." (I,4).

---

[71] Zur reflexiven Ausdeutung der ‚Kunst des Löffelschnitzens' („ars coclearia") vgl. die Abschnitte III, 61–64; 86–87; 127). Diese Handwerkskunst sichert dem ‚Laien' nicht nur den Lebensunterhalt, sondern eröffnet ihm auch einen Raum zum ungestörten Nachdenken: „In dieser meiner Kunst untersuche ich das, was ich will, auf symbolische Weise und weide den Geist, verkaufe die Löffel und erquicke den Leib. So erreiche ich alles, was für mich notwendig ist, zur Genüge." (III,55).

[72] Ebd., 338.

[73] *Chenu*, Une école de théologie (wie Anm. 34), 156.

[74] Ebd., 165.

[75] *Chenu*, Une école de théologie (wie Anm. 34), 122 f., 154 f.

Der ‚Laie' spricht hier nicht nur nach Art des Sokrates („Ich weiß, dass ich nichts weiß"[76]), er verfährt im cusanisch inszenierten Dialog auch in dessen Weise einer ‚maieutisch' nachfragenden Philosophie, die ihrem Gegenüber befreiende Selbsterkenntnis ermöglicht. In der folgenden Frage des Redners kommt dabei mit der *docta ignorantia* auch ein theologisch zentrales Programmwort des Cusaners zur Sprache:

> „Wie kannst du zum Wissen deiner Unwissenheit [scientia ignorantiae tuae] geführt worden sein, da du doch ein unwissender Mensch bist?" (I,4).

Der ‚Laie' antwortet, sein Wissen stamme nicht aus den menschengemachten Büchern des Redners, sondern vielmehr direkt „aus Gottes Büchern" (I,4), die dieser „mit seinem Finger" (I,4) geschrieben habe – ein klassischer Topos: die Schöpfung als Buch Gottes. Theologierelevante Weisheit könne man „überall" (I,4) in der geschaffenen Welt finden – also auch „auf dem „Markplatz" (I,4)[77]. Ein lebensweltliches Motiv, das auch Papst Franziskus immer wieder stark gemacht hat: Gute Theologie entsteht nicht nur ‚drinnen' am Schreibtisch, sondern auch ‚draußen' auf der Straße. Da der Redner wissen möchte, was genau der Laie damit meine, ziehen sich die beiden in eine etwas ruhigere Barbierstube zurück. Dort fragt der Laie den Redner in sokratischer Manier, die Weisheit der Straße aktivierend: „Sag mir zuerst: Was siehst du, geschieht hier auf dem Marktplatz?" (I,5).

Was für eine grandiose Aufforderung am Beginn eines gemeinsamen theologischen Weges! – Sie operiert auf dem diskursiven Niveau (spät-)moderner Theorieansätze wie der anthropologisch gewendeten Theologie Karl Rahners oder der empirischen Theologie: Sag mir zuerst, was du siehst, wenn du in die Welt schaust. Der Redner antwortet darauf: „Ich sehe, dass dort Geld gezählt, in einer anderen Ecke Ware abgewogen, gegenüber Öl und anderes abgemessen wird." (I,5). Der Laie lenkt die Aufmerksamkeit sogleich auf die Tiefendimension des Beobachteten: „Nun achte darauf, Redner, worin und aufgrund wessen dieses geschieht, und sag es mir." (I,5). Der Redner antwortet: „Durch Unterscheidung." (I,5). Woraufhin der Laie fragt, wodurch diese Unterscheidung zustande komme:

> „Wird nicht vermittelst der Eins gezählt? […] Ist nicht das Eine [unum] das Eine einmal, und die Zwei ist das Eine zweimal und die Drei das Eine dreimal und so fort? […] Wie also das Eine das Prinzip der Zahl ist, so ist das kleinste Gewicht das Prinzip des Wägens und das kleinste Maß das Prinzip des Messens. Jenes Gewicht soll Unze und das Maß Petit heißen. […] So ist […] in der Eins das Zählen begründet, in der Unze das Wägen, im Petit das Messen. […] Wodurch aber gelangt man zur Einheit [unitas], wodurch zur Unze, wodurch zum Petit?" (I,5; I6).

---

[76] „Denn von mir selbst wusste ich, dass ich gar nichts weiß [...]" (*Platon*, Apologie des Sokrates 22d). Dem entspricht eine zentrale geheimnistheologische Einsicht des Hl. Thomas: „Es ist das Äußerste der menschlichen Einsicht in Gott, dass er weiß, dass er von Gott nichts weiß. [Illud est ultimum cognitionis humanae de Deo quod sciat se Deum nescire.]" (Thomas von Aquin: De potentia, q. 7 a. 5 ad 14).

[77] Nikolaus zitiert hier die Weisheitsschriften des Alten Testaments: „Die Weisheit ruft auf den Straßen" (Sprüche 1,20, vgl. I,3).

Der Redner antwortet:

> „Das weiß ich nicht. Ich weiß jedoch, dass die Einheit [unitas] nicht durch eine Zahl [numero] erreicht wird, weil die Zahl nach dem Einen kommt." (I,6).

Mit fast schon analytischer (zumindest aber philosophischer) Präzision führt ihn der ‚Laie' nun Schritt für Schritt abstrahierend vom empirisch Wahrnehmbaren zu weiterführenden spekulativen Fragestellungen[78]:

> „Sehr gut sprichst Du, Redner. Wie nämlich das Einfache von Natur aus früher ist als das Zusammengesetzte, so ist das Zusammengesetzte von Natur aus später; daher kann das Zusammengesetzte das Einfache nicht messen, sondern umgekehrt. Daraus siehst du, dass das, wodurch, aufgrund wessen und worin alles Zählbare gezählt wird, nicht durch eine Zahl erreichbar ist, und das, wodurch, aufgrund wessen und worin alles Wägbare gewogen wird, ist nicht durch ein Gewicht erreichbar. Dementsprechend ist auch das, wodurch, aufgrund wessen und worin alles Meßbare gemessen wird, nicht durch ein Maß zu erreichen. […] Diesen Ruf der Weisheit auf den Straßen übertrage auf die höchsten Höhen, wo die Weisheit wohnt. […] Die höchste Weisheit ist die, zu wissen, dass in dem vorgetragenen Gleichnis das Unberührbare auf nicht berührende Weise berührt wird." (I,6; I,7).

Zuerst kommt also die Empirie gelebten Lebens, dann erst folgt das, was in der Science-Fiction-theorie „spekulative Extrapolation"[79] genannt wird: das spekulative Weiterdenken der empirischen Daten. Dessen höchste Stufe erreicht die Dimension des Prinzipiellen und berührt somit das Geheimnis Gottes:

> „Wie ich schon vorher von der Einheit, der Unze und dem Petit geredet habe, so muss von allem hinsichtlich des Prinzips von allem geredet werde. Denn das Prinzip von allem ist das, wodurch, worin und aufgrund wessen alles, was durch ein Prinzip begründet werden kann, begründet ist, und dennoch ist es durch nichts, was durch ein Prinzip begründet ist, berührbar."[80] (I,8).

Der ‚Laie' spielt diesen prinzipiellen Zusammenhang nun in mehreren exemplarischen Durchgängen durch – mit Blick auf das nicht sagbare Prinzip des Sagbaren, das nicht erkennbare Prinzip des Erkennbaren, das nicht begrenzbare Prinzip des Begrenzbaren und das nicht bestimmbare Prinzip des Bestimmbaren:

> „Das Höchste nämlich ist das, was höher nicht sein kann. Allein die Unendlichkeit ist jene Höhe. Daher weiß man von der Weisheit […] nichts anderes, als dass sie selbst höher ist als alles Wissen […] und in aller Rede unaussprechlich und mit allem Erkennen unerkennbar und […] mit aller Grenze unbegrenzbar, und mit aller Bestimmung unbestimmbar […], in aller Bewegung unbewegbar, in aller Vorstellung unvorstellbar und in aller Empfindung un-

[78] In einem dritten Buch („Idiota de mente") bescheinigt ein hinzugetretener Philosoph dem ‚Laien', er sei ein „spekulativer Mann" (III,160).
[79] *Steven Shaviro*, Discognition, London 2016, 11, 79.
[80] Buch II zufolge ist Gott der Inbegriff allen Begreifens: Weil Gott als der entzogene Urgrund aller Dinge der „Begriff des Begreifens" (II,34) überhaupt ist, ist der „Begriff des Begriffs" (II,34) selbst *der* „Begriff von Gott" (II,34).

> empfindbar, in allem Betasten untastbar und in allem Geschmack unschmeckbar, in allem Hören unhörbar, in allem Sehen unsichtbar, in allem Erfassen unfassbar […], in allem Zweifel unbezweifelbar und in aller Meinung unmeinbar. Und weil sie in allem Aussprechen unausdrückbar ist, kann man ein Ende dieser Reden nicht denken, da in allem Denken diejenige [Weisheit] unausdenkbar ist, durch die, in der und aufgrund deren alles ist." (I,9).

Diese „unendliche Semiose"[81] eines prinzipiell unabschließbaren, d. h. eschatologisch offenstehenden Gottesdiskurses folgt einer theologischen In-Grammatik: Gnade in Natur, Offenbarung im Alltag, Gott in Welt. Denn das unendliche Geheimnis Gottes ist „mitten in unserem Leben jenseitig"[82]. Im Kontext dieser inkarnatorischen „Theo-Grammatik"[83] lässt sich die Differenz von Wissenschaft und Weisheit mit dem leutetheologischen ‚Laien' aus dem Dialog des Cusaners gesamttheologisch weiterführend verfeinern – denn *scientia* kommt von *scire* (= wissen) und *sapientia* von *sapere* (= schmecken). Der theologisch versierte Laie arbeitet mit der Semantik genau dieser Etymologie:

> „Weisheit ist, was zu schmecken weiß [sapientia est, quae sapit] […]. Und man darf nicht die irgendwie für weise halten, die nur mit dem Wort reden und nicht aufgrund von Schmecken [verbo tantum et non gustu]. […] Durch die Weisheit nämlich und aufgrund von ihr und in ihr ist alles innere Schmecken [omne internum sapere]. Sie selbst aber […] ist in allem Geschmack nicht zu schmecken [non est omni sapore gustabilis]. Unschmeckbar also wird sie geschmeckt [ingustabiliter ergo gustatur], weil sie höher ist als alles Schmeckbare [altior omni gustabili] […]." (I,10).

Ein „unschmeckbarer Vorgeschmack" (I,10) treibt die Menschen auf ihrer Suche nach Glück an, in „wunderbarem Verlangen" (I,10) zur Weisheit aufzusteigen: „Denn das ist ständig glücklicher leben: zum Leben aufzusteigen" (I,11). Es entsteht ein kraftvoller Sog der Sehnsucht nach Glück, der Menschen antreibt, der „ewigen Weisheit" (I,14) entgegenzustreben, die ihrer „Sehnsucht Erfüllung, Ursprung, Mitte und Ziel ist" (I,15):

> „Die […] Weisheit wird in allem geschmeckt, was man schmecken kann. Sie ist die Freude in allem, das erfreut. Sie ist die Schönheit in allem Schönen. Sie ist das Erstreben in allem Erstrebbaren. Und so sag es von allen Dingen, nach denen man verlangen kann. Wie kann sie dann nicht geschmeckt werden? Ist das Leben für dich nicht freudvoll, wenn es deinem Verlangen entspricht?" (I,14).

Derselben theologischen Sehnsuchtspur („desiderium naturale") sind auf dem immanenzapologetischen Weg Maurice Blondels[84] (in-grammatisch: Transzendenz in Immanenz) später auch Vertreter der vorkonziliaren Reformtheologie im 20. Jahrhundert wie Henri de Lubac und Karl Rahner gefolgt: Lebensfreude als Vorgeschmack von immerwährendem Glück. Es braucht diesen Vorgeschmack, denn „nichts, was völlig unbekannt ist,

---

[81] Vgl. *Umberto Eco*, Einführung in die Semiotik, München 1972, 437–442.
[82] *Dietrich Bonhoeffer*, Widerstand und Ergebung. Briefe und Aufzeichnungen aus der Haft, Gütersloh [15]1994, 141.
[83] Vgl. *Schärtl*, Theo-Grammatik. Zur Logik der Rede vom trinitarischen Gott, Regensburg 2003.
[84] Vgl. *Klinger, Elmar*, Armut – eine Herausforderung Gottes. Der Glaube des Konzils und die Befreiung des Menschen, Zürich 1990, 83.

sucht man zu erlangen" (I,15). Auch hier wirkt sich die Differenz zwischen wissenschaftlicher Büchertheologie und weisheitlicher Leutetheologie aus. Denn es gibt Nikolaus zufolge einen „großen Unterschied" (I,19) zwischen dem unmittelbaren „Geschmack der Weisheit" (I,19) und „dem, was über den Geschmack vorgebracht werden kann" (I,19). Michel Foucault: „Der Diskurs ist nicht das Leben."[85] Er ist ein Teil davon, aber eben nicht alles. Nur wer von der Weisheit nicht nur über andere „gehört" (I,19), sondern auch selbst von ihr „geschmeckt" (I,19) hat, kann ihre Lebenskraft dann auch im „Schmecken der Vernunft" (I,26) bezeugen:

> „Dieser legt Zeugnis ab, nicht von dem, was er gehört hat, sondern was er in sich selbst erfahrungsmäßig geschmeckt hat. […] Deshalb genügt es für den, der die ewige Weisheit sucht, nicht, das zu wissen, was man über sie lesen kann […]. […] So möge dir für diesen Augenblick nun dies so Gesagte genügen, damit du weißt, dass die Weisheit nicht in der Redekunst oder in dicken Büchern liegt […]. Hast du sie gekostet, so wird dir alles gering, was dir jetzt groß erscheint, und du wirst demütig werden, so dass nicht von Hochmut in dir zurückbleibt […]." [86] (I,19; I,27).

Auf dem christlichen Weg der Nachfolge gibt es Erfahrungen erster und zweiter Ordnung, unvermittelte eigene Erfahrung und vermittelte Erfahrung mit Erfahrungen anderer mit Jesus, dem auferweckten Christus der Christ:innen – jene „Erfahrung mit Erfahrungen"[87], von der auch Edward Schillebeeckx spricht. Jean-Joseph Surin unterschied 1663 in seiner *Science expérimental* (= mystische ‚Erfahrungswissenschaft") zwei Wege christlicher Mystik – einen gewöhnlichen des indirekt vermittelten Gottes*glaubens* und einen außergewöhnlichen der direkten unvermittelten bzw. vermittelten Gottes*erfahrung*:

> „Auf zweierlei Wegen kann man zu Wissen […] gelangen: durch den Glauben und durch die Erfahrung. Der Glaube ist der gewöhnliche Weg, […] da die Dinge […] des künftigen Lebens uns nur vom Hörensagen und durch die Predigt der Apostel bekannt sind. Die Erfahrung hingegen ist nur für wenige Menschen bestimmt. Zu ihnen gehörten die Apostel Jesu Christi. […] In allen Jahrhunderten schenkte Gott uns Menschen, die an dieser Erfahrung teilhatten."[88]

3. Deus semper maior – eine geheimnistheologische Überschreitungsdynamik

Leutetheologien wie jene des cusanischen Löffelmachers führen nicht nur in formaler, sondern auch in materialer Hinsicht an die Ränder herkömmlicher Epistemik. In performativer Weise realisieren sie im formaltheologischen ‚Anderswie' ihres Vorgehens ein materialtheologisches ‚Anderswas'. In einer epistemisch schwachen Theologie (die wie im

---

[85] *Michel Foucault*, Archäologie des Wissens, Frankfurt a. M. [8]1997, 301.
[86] Diese Erfahrung dürfte auch Thomas von Aquin geteilt haben, der seine *Summa theologica* nicht vollendete, weil ihm nach einer mystischen Erfahrung alles zuvor Geschriebene erschien ‚wie Stroh'.
[87] *Edward Schillebeeckx*, Die Auferstehung Jesu als Grund der Erlösung. Zwischenbericht über die Prolegomena zu einer Christologie (QD 78), Freiburg i. Br. 1979, 17.
[88] Zit. nach *Certeau*, La fable mystique (wie Anm. 52), 246.

Fall des Cusaners eine starke Epistemologie braucht) kann Gott nicht mehr als machtstarker **Gott** zur Sprache gebracht werden. Diese ‚heteromorphe' Schreibweise des Gottesbegriffs in „gotischer Schrift"[89] ist ein genialer theologischer Kunstgriff John Caputos:

> „Ich kann mir Gott nicht ohne Latein vorstellen […]. Als Ministrant habe ich […] für die Leute, die […] durch das Latein zum Schweigen verurteilt waren, geantwortet. Sie sind dem Geschehen mit ihren Messbüchern gefolgt, in denen das Lateinische in gotischer Schrift auf der linken Seite stand […] und das Englische [in ‚normaler' Schrift] […] auf der rechten. […] Gott [= **Gott**] in christlich-gotischer Schrift sowie eine gute Portion Furcht und Zittern waren Reisegefährten […]. […] Aber […] der Gott [= **Gott**], mit dem viele von uns aufwuchsen […], das höchste Wesen, das alles sieht, alles weiß und alles kann […] diesen **Deus omnipotens** […] gibt es nicht […]."[90]

Mit dieser „Schwäche"[91] eines unendlich geheimnisvollen Gottes korrespondiert eine epistemische „Schwäche"[92] nicht nur leutetheologischer, sondern auch büchertheologischer Theologie. Das wussten auch Karl Rahner und M.-Dominique Chenu, die beiden wohl größten Theologen des 20. Jahrhunderts, die beide eine große ‚Schwäche'[93] für die Theologie vermeintlich kleiner Leute hatten. Rahner reflektiert in seinem letzten Vortrag den eigenen Weg von der anthropologischen Wende bis hin zur Geheimnistheologie:

> „Wir […] können nicht bloß von Gott schweigen, weil man dies nur kann, wirklich kann, wenn man zuerst geredet hat. Aber bei diesem Reden vergessen wir dann meistens, dass eine solche Zusage nur dann […] von Gott ausgesagt werden kann, wenn wir […] die unheimliche Schwebe zwischen Ja und Nein als den […] einzigen festen Punkt unseres Erkennens aushalten und so unsere Aussagen hineinfallen lassen in die schweigende Unbegreiflichkeit Gottes selber […]."[94]

Am Ende seines Lebens rekapituliert auch Chenu den eigenen theologischen Weg – zunächst mit Blick auf die empirischen Ansatzpunkte:

> „Wegen des großen Elans der JOCisten in den sozialen Kämpfen dieses Moments glaubte ich 1936, das Reich Gottes wäre angebrochen […]. Danach war ich […] enttäuscht. Nach dem Krieg war ich dann […] ein aktiver Zeuge […] der Entstehung der Mission de Paris, die Mission de France und der Bewegung der Arbeiterpriester. Und ich glaubte, nun bräche das Reich Gottes an. Sie wissen, was danach geschah. Ich war ziemlich ratlos. Ein drittes Mal habe ich anlässlich des Konzils […] geglaubt, das Reich Gottes sei nun aber wirklich angebro-

---

[89] *John Caputo*, What to Believe? Twelve Brief Lessons in Radical Theology, New York 2023, xi.
[90] Ebd., xi-xii, 4, 6.
[91] *John Caputo*, The Weakness of God. A Theology of the Event, Bloomington 2006.
[92] Vgl. *Stefan Stofaník*, The Adventure of Weak Theology. Reading the Work of John D. Caputo through Biographies and Events, Albany 2018.
[93] Vgl. expl. *Karl Rahner*, Auferstehung des Fleisches, in: ders., Schriften zur Theologie II, Einsiedeln 1955, 211–225, 211 f. sowie *M.-Dominique Chenu*, La théologie est-elle une science?, Paris 1957, 34.
[94] *Karl Rahner*, Erfahrungen eines katholischen Theologen, in: Karl Lehmann (Hrsg.), Vor dem Geheimnis Gottes den Menschen verstehen. Karl Rahner zum 80. Geburtstag, München 1984, 105–119, 106 f.

> chen. Angesichts der Entwicklung nach dem Konzil jedoch sind wir heute wiederum ein wenig ratlos."[95]

Auch Chenus theologischer Weg führte daher von der Empirie gelebten Lebens zur Negativität geglaubten Glaubens:

> „In der ersten Hälfte meiner Studien […] habe ich untersucht, wie das Wissen […] in den Glauben eingehen kann. Heute […] widme ich mich viel mehr dem Sinn für das Geheimnis. Ich fühle mich […] wie ein Mensch in einem Tunnel, der nur mit Mühe ein kleines Licht erkennen kann und sich eine lange Wand entlang tastet. So als ob das Geheimnis des Menschen, das ich sehr stark empfinde, in mir das Geheimnis Gottes nur noch größer werden lässt."[96]

Mit Nikolaus lässt sich sagen: Im Geheimnis Gottes fallen nicht nur größte Größe und kleinste Kleinheit zusammen, sondern auch stärkste Stärke und schwächste Schwäche bzw. mächtigste Macht und ohnmächtigste Ohnmacht. Von ihm nur im Modus des schlechthin Größten, Stärksten und Mächtigsten sprechen zu wollen, wird seinem absoluten Geheimnis nicht gerecht. In dieser Sphäre wird die theologische Luft zwar wie bei einer Hochgebirgstour dünner, die Sicht auf die Dinge dafür aber auch umso klarer. Denn im Geheimnis Gottes, dem sich Christ:innen auf dem Weg der Nachfolge Jesu[97] zu nähern versuchen, herrscht die paradoxe ‚Heterologik' des Evangeliums: Das Leichte wird schwer und das Schwere leicht. Die Ersten werden die Letzten und die Letzten werden die

---

[95] *M.-Dominique Chenu*, Homélie prononcée à la messe de St. Albert le Grand, in: Cahiers Saint-Dominique (1981), 106–113, hier 112.

[96] Ebd., 112.

[97] „Es gibt kein Christentum, das an Jesus vorbei den unbegreiflichen Gott finden könnte." (*Karl Rahner*, Rede des Ignatius von Loyola an einen jungen Jesuiten von heute, in: Paul Imhof; Helmuth Nils Loos; ders. (Hrsg.), Ignatius von Loyola, Freiburg 1978, 9–38, 19). Christologisch betrachtet, geht es um einen „Zusammenfall der Gegensätze in Jesus Christus" (*Certeau*, La fable mystique II (wie Anm. 25), 118), in welchem die Naturen Gottes und des Menschen koinzidieren. Jesus, der Christus ist das „zugleich absolute und kontrahierte Größte" (De docta ignorantia III, 181). Nikolaus beginnt auch hier mit einem Blick in die Schöpfung: „Die vielen Dinge […], zu denen das Universum […] kontrahiert ist, können in keiner Weise in größter Gleichheit übereinstimmen. Denn dann würden sie aufhören, viele zu sein. […] Sie sind deshalb allesamt gradweise voneinander unterschieden, so dass keines mit dem anderen zusammenfällt. […] Alles Kontrahierte besteht daher zwischen dem Größten und dem Kleinsten […]. […] Bei kontrahierten Dingen kann es also keinen Aufstieg oder Abstieg zum absolut Größten oder Kleinsten geben." (De docta ignorantia III, 182–183). Der kontrahierte Mensch Jesus, der als absoluter Gott zugleich der Christus ist, nimmt in dieser Ordnung der Dinge eine singuläre, d. h. mit nichts anderem vergleichbare Sonderstellung ein, in der „Menschliches mit Göttlichem koinzidiert" (De docta ignorantia III, 223): „Das kontrahiert Größte ist zugleich das absolut Größte, Schöpfer und Geschöpf […]. […] Und wie das Kleinste mit dem absolut Größten zusammenfällt, so fällt es auch in kontrahierter Weise mit dem kontrahiert Größten zusammen. […] Die Menschheit existiert […] nur kontrahiert in diesem oder jenem. Deshalb wäre es nicht möglich, dass mehr als ein [plus quam unum] wahrer Mensch zur Einheit mit der Größe [des Zusammenfalls der Gegensätze] emporsteigen könnte. Dieser wäre sicherlich so ein Mensch, dass er Gott wäre und so ein Gott, dass er Mensch wäre, er wäre die Vollendung des Universums […], in ihm würden das Kleinste [und] […] das Größte […] so zusammenfallen, dass er die Vollendung von allem wäre […]." (De docta ignorantia III, Überschrift Kap. II, 190, 199 – das Adjektiv *contractus* ist hier mit ‚kontrahiert' übersetzt und nicht mit ‚eingeschränkt').

Ersten sein. Das Größte ist das Kleinste, das Kleinste das Größte – und es kommt zur *coincidentia oppositorum*[98]:

> „Das nämlich, was nicht kleiner sein kann, nennen wir das […] am meisten Kleine [maxime parvum]. Das, was nicht größer sein kann, nennen wir das […] am meisten Große [maxime magnum]. Löse […] die ‚Meistheit' [maximitatem] von dem am meisten Kleinen und dem am meisten Großen, damit du die Meistheit selbst in sich schaust […], und du wirst sehen, dass die absolute Meistheit so vor groß und klein ist, dass sie nicht größer oder kleiner sein kann, sondern sie ist das Größte, mit dem das Kleinste zusammenfällt [coincidit]." (II,41)

„Was ist eigentlich die letzte Zahl?" – diese Frage nach der größten überhaupt nur denkbaren Zahl stellte unser Sohn Frederik allen Gästen, als er noch klein war. Die unterschiedlichen Antworten auf diese theologisch höchst produktive Kinderfrage erinnern an bekannte Antworten auf die Gottesfrage: Die letzte Zahl ist unendlich. Die letzte Zahl gibt es nicht. Die letzte Zahl können wir nicht wissen. Am besten (auch theologisch) fand ich die Antwort meines Doktorvaters Ottmar Fuchs: Es ist die Zahl nach der vorletzten. Diese – wenn man es so will – ‚kindertheologische Frage' nach der letzten Zahl hat auch Nikolaus von Kues beschäftigt. Denn er fragte nach der „unendlichen Zahl"[99] – also nach der „größten, mit der das Kleinste zusammenfallen würde"[100]. Auch hier ist die zahlenmäßige Quantität eines Mehr oder Weniger ins Unendliche hinein überschritten:

> „Unendlichkeit der Zahl und das Nichtsein von Zahl kommt ja auf das Gleiche hinaus. Wenn man also bei den Zahlen im Aufstieg tatsächlich zu einer größten Zahl kommt, da ja die Zahl endlich ist, so gelangt man doch nicht zur größten schlechthin, gegenüber der es keine größere geben kann, denn diese Zahl wäre unendlich. […] Würde sich bei der Zahl im Abstieg dasselbe ergeben, so dass bei tatsächlichem Gegebensein irgendeiner kleinen Zahl eine noch kleinere durch Subtraktion gegeben werden könnte, so wie im Aufstieg durch Addition immer noch eine größere gegeben werden kann, hätten wir dieselbe Konsequenz wie vorher bei der Annahme einer unendlichen Zahl."[101]

Bereits in *De docta ignorantia* (1440) hatte Nikolaus in diesem Zusammenhang die Gottesformel des Anselm von Canterbury („id quo maius cogitari nequit"[102]) nicht nur übernommen, sondern auch mit Blick auf das Kleinste ergänzt:

---

[98] Gott selbst ist die absolute „Seinsfülle", der sich „kein Gegensatz [gegenüberstellt], also auch nicht das Nichtsein oder die Seinsarmut" (De docta ignorantia I,16).

[99] *Nikolaus von Kues*, De docta ignorantia, 13 („numerus infinitus").

[100] Ebd., 13.

[101] Ebd., 13.

[102] *Anselm von Canterbury,* Proslogion II–V. „Das sprachliche Zeichen IQMCN [= id quo maius cogitari nequit] ist […] eine Grenzangabe des Ortes Gottes in unserem Denken. […] Wir können Gott nur denken, wenn wir ihn als denjenigen denken, der unser Denken übersteigt […]. […] Der Gedanke "Gott" erweist sich als unübertreffbar im Denken, weil er ein Grenzbegriff ist. […] Damit aber ist Anselms Proslogionbeweis […] kein rein apriorischer Beweis […], der von einem reinen Begriff ausgeht, […] sondern er hat ein aposteriorisches Element: er geht aus von einem aktualen Sachverhalt, d. h. von einer Tatsache, die sich in einer Denkerfahrung zeigt." (*Maximilian Ruben Schneider*, Der gecancelte Gottesbeweis. Das Argument des Anselm von Canterbury, auf: https://www.herder.de/communio/, [zuletzt aufger.: 11.12.2025]). Godehard Brüntrup kommentiert Schneiders zugehörigen Facebook-Post vom 11. 12, 2025: „Das ist ein sehr schöner Artikel […]. Er verbindet eine gewisse transzendental-philosophische Wende mit einem Schuss negativer Theologie. Anselm spricht nicht

> „Da das […] absolut Größte, demgegenüber es kein Größeres geben kann, zu groß ist, als dass es von uns begriffen werden könnte, […] erreichen wir es nur in der Weise des Nichtergreifens. Da es nämlich nicht zu den Dingen gehört, die ein Mehr oder Weniger zulassen, steht es über allem, was durch uns begriffen werden kann. […] Wie es nicht größer sein kann, so kann es aus demselben Grund nicht kleiner sein […]. Das Kleinste […] ist das, dem gegenüber ein Kleineres nicht möglich ist. […] Dieser Sachverhalt wird noch deutlicher, wenn man das Größte und das Kleinste zur Quantität kontrahiert. […] Nun löse von der Quantität das Merkmal des Größten und des Kleinsten ab, […] dann siehst du deutlich, dass das Größte und das Kleinste zusammenfallen [concidere]. […] Gegensätzliche Bestimmungen kommen nur den Gegenständen zu, die ein Mehr oder weniger zulassen […]. Dem absolut Größten kommen sie nicht zu, da es über allen Gegensätzen [supra omnem oppositionem] steht."[103]

Zu Beginn des zweiten Buches von *Idiota des sapientia* sucht der Redner den ‚Laien' abermals auf, um von ihm zu erfahren, wie man von Gott einen Begriff bilden könne, wenn dieser doch „größer ist, als dass er begriffen werden könnte" (II,28): Wie kann der „Unbegreifbare begriffen" (II,28) werden? Oder angesichts der unendlichen Gottesdifferenz von Signifikat und Signifikant in Richtung einer negativen Semiotik[104] gefragt: Wie kann er „von Begriffen bezeichnet [werden], obwohl er unbezeichenbar ist" (II,29)? Eine empirisch ansetzende Theologie der Lebenswelt wie die exemplarisch in Buch eins vorgeführte wäre unmöglich, wenn es aufgrund dieser Zeichenproblematik nur noch eine negative Theologie geben könnte. Als der Redner sich wünscht, sich den „schwierigen Dingen, die den Geist übersteigen" (II,28) wie der Laie „mit einer gewissen Leichtigkeit" nähern zu können, antwortet dieser ihm daher mit einer kreativen Reformulierung der *triplex via*[105] des Hl. Thomas:

> „Es gibt keine leichtere Schwierigkeit, als die göttlichen Dinge zu betrachten, wo das Ergötzen mit der Schwierigkeit zusammenfällt. […] Wer mit mir sieht, dass die absolute Leichtigkeit zusammenfällt mit der absoluten Unbegreifbarkeit, kann nicht anders als mit mir zu bejahen [affirmare]. Das heißt […], dass über Gott irgendetwas in bejahendem Sinn gesagt werden kann [= via affirmationis]. Denn in der Theologie, die von Gott alles verneint [negat], muss man anders reden, weil dort die wahrere Antwort auf jede Frage die Verneinung ist. Aber auf diese Weise werden wir nicht zur Erkenntnis dessen geführt, was Gott ist, sondern was Gott nicht ist [= via negationis]. Es gibt ferner eine Betrachtung von Gott, wie ihm *weder* Setzung

---

direkt über Gott, sondern darüber, wie wir Gott denken müssen. Und dabei stellen wir fest, dass wir Gott nur so denken können, dass er unser Denken übersteigt."

[103] *Nikolaus von* Kues, De docta ignorantia, 11–12.

[104] Vgl. *Christian Bauer*, Theologie im Abenteuer der Zeichen. Charles S. Peirces Semiotik eines abduktiven Pragmatizismus, in: ZPTh 43 (2023), 253–264.

[105] Auch dieser dreifache Weg der Rede von Gott überschreitet an seinem Ende mit einem theologisch-neologistischen Kunstwort („supersapiens") die Grenze menschlicher Sprachmöglichkeiten: „Von Gott ist […] auf eine dreifache Weise zu reden. Erstens affirmativ, so dass wir sagen können: Gott ist weise. […] Da aber die Weisheit nicht dergestalt in Gott ist, dass wir sie verstehen und benennen können, kann sie mit Recht verneint werden, so dass wir sagen können: Gott ist nicht weise. Da die Weisheit Gott nun aber nicht abgesprochen werden kann, […] weil sie in ihm alles übersteigt [supereminentius est], was wir zu denken und auszusagen vermögen, müssen wir sagen: Gott ist überweise [supersapiens]." (*Thomas v. Aquin*, De potentia, q. 7 a. 5 ad 2).

> [nec positio] *noch* Wegnahme [nec ablatio] zukommt, sondern wie er über aller Setzung und Wegnahme ist [= via eminentiae]."[106] (II,28).

Für den ‚Laien' besteht die „wunderbare Leichtigkeit des Schwierigen" (II,45) in der „Schwierigen Leichtigkeit der Weisheit" (II,47) – und damit in einer theologischen Bescheidenheit, die es versteht, das unendliche Geheimnis Gott größer sein zu lassen als die Grenzen der eigenen Erkenntnismöglichkeiten. Schon im ersten Buch hatte der ‚Laie' bemerkt, sein weisheitlicher Erkenntnisweg überschreite sowohl die *via affirmationis* der Positiven als auch die *via negationis* der Negativen Theologie, denn das unendliche Geheimnis Gottes sei „in aller Behauptung unbehauptbar [in omni affirmatione inaffirmabilis]" (I,9) und zugleich „in aller Verneinung unverneinbar [in omni negatione innegabilis]" (I,9). Nikolaus zufolge verweist die *via eminentiae* daher darauf, dass das „absolut Größte gleichermaßen erhaben über alle bejahende und verneinende Aussage"[107] ist: „Über allem diskursiven Vermögen des Verstandes schauen wir demnach in einer nicht ergreifenden Weise die Unendlichkeit der absoluten Größe, die keinen Gegensatz kennt und mit der das Kleinste koinzidiert."[108] In dieser cusanischen Überschreitungslogik „verneint die Antwort die Bejahung und die Verneinung und die Verbindung beider" (II,32) und beantwortet die Frage nach der Existenz Gottes stattdessen in der bereits aus dem ersten Buch von *Idiota de sapientia* bekannten Gedankenfigur, dass auf diese Frage „gemäß der Setzung aufgrund des Vorausgesetzen zu antworten ist" (II,32):

- Auf der *via affirmationis* ist zunächst zu sagen, dass Gott „ist, und zwar die absolute vorausgesetzte Seinsheit selbst" (II,32).
- Diese positive Aussage ist jedoch zugleich auf der *via negationis* zu relativieren, indem man sagt, dass Gott „nicht ist, da auf diesem Wege dem Unaussprechlichen nicht zukommt von allem, was gesagt werden kann" (II,32).
- Auf der *via eminentiae*, derzufolge Gott „über aller Setzung und Wegnahme ist" (II,32), ist schließlich zu registrieren, dass er „weder ist […] noch nicht ist, noch beides zugleich, sondern darüber" (II,32).

Hier wird nun mit Michel de Certeau ein grenzgängerischer Theologe wichtig, welcher der „Theosophie"[109] des Cusaners nicht nur eine umfassende Studie[110] widmete, sondern wie dieser als Mystikgeschichtler auch selbst eine transdisziplinäre Schwellengestalt („homme des marges"[111]) gewesen ist: Nikolaus in der frühen Neuzeit, Certeau in der späten Moderne. Das cusanische „Tetralemma"[112] – für mich eine der präzisesten begrifflichen Annäherungen an die Gottessphäre der *via eminentiae* – lässt sich mit Certeau

---

[106] Kursivsetzung: ChB.
[107] *Nikolaus von Kues*, De docta ignorantia, 12.
[108] Ebd., 12.
[109] *Certeau*, La fable mystique II (wie Anm. 25), 118.
[110] Dieser Text wurde in die posthum herausgegebene *Fable mystique II* aufgenommen.
[111] *François Dosse*, Michel de Certeau. Le marcheur blessé, Paris 2002, 445. Certeau war eine Art katholisch-theologischer Michel Foucault, der in Berkeley im Gegensatz zu diesem „bad Michael" „good Michael" genannt wurde.
[112] *Johannes Hoff*, Kontingenz, Berührung, Überschreitung. Zur philosophischen Propädeutik christlicher Mystik nach Nikolaus von Kues, München 2007, 171.

theologisch weiterführend differenzieren. Zunächst die Kurzformel aus *De docta ignorantia*:

> „Es ist […] wahr, dass das schlechthin Größte ist oder nicht ist (esse vel non esse) [= *via eminentiae* im Modus sich ausschließender Alternativen] oder ist und nicht ist (vel esse et non esse) [= *via eminentiae* im Modus einfacher Addition] oder weder ist noch nicht ist (vel nec esse nec non esse) [= *via eminentiae* im Modus doppelt-verneinender Radikalisierung]."[113]

Das „esse" in dieser brillanten Gottesformel repräsentiert die positive Theologie der *via affirmationis*, das „non esse" die negative Theologie der *via negationis* – und die Formel selbst erreicht die Zone der *via eminentiae*: Gott als die unendliche „Leerstelle"[114] in der Mitte des Seins, in welche die Geschichten des christlichen Glaubens hineinerzählt werden. Certeaus theologische Denkform der ‚doppelten Verneinung' zufolge geht es auch in den Differenzen dieses Diskurses *weder* um ein „entweder – oder"[115] *noch* um ein „sowohl – als auch"[116], sondern vielmehr um ein „weder – noch", das auch die menschliche Rede von Gott radikal offenhält. Mit dieser diskursöffnenden (Hetero-)Logik des ‚weder – noch' lässt sich die *via eminentiae* zu folgender Übersicht strukturieren:

„esse vel non esse"	→	entweder – oder (= unzureichend)
„esse et non esse"	→	sowohl – als auch (= unzureichend)
„nec esse nec non esse"	→	weder – noch (= zureichend)

Diese Certeau'sche Diskursgrammatik kann auch dabei helfen, die „gegenstrebige Fügung"[117] von wissenschaftlicher Büchertheologie und weisheitlicher Leutetheologie in einem offen strukturierten Ganzen zusammenzuhalten. Ihr zufolge wäre dieser theologische Paradigmenkontrast dann *weder* im Sinne eines ausschließenden ‚entweder – oder' *noch* eines beliebigen ‚sowohl – als auch' zu verstehen, sondern vielmehr im Sinne eines öffnenden ‚weder – noch': weder die theologische Wissenschaft des Redners noch die theologische Weisheit des ‚Laien' allein können die Wahrheit für sich beanspruchen. Sie brauchen einander vielmehr in komplementärer Differenz, es geht nämlich „nicht ohne die Anderen"[118] – denn die Ränder meines Diskurses sind die Grenzen meiner Erkenntnismöglichkeiten. Theologie wäre von daher als ein epistemisch „offenes Narrativ"[119] zu konzipieren, das die Frage nach der je größeren Wahrheit im Sinne der thomasischen *via triplex* prinzipiell offenhält.

Denn es gibt ja durchaus Wahrheit („via affirmativa"). Sie ist unserem menschlichen Zugriff jedoch entzogen („via negativa"). Daher muss um sie gerungen werden („via eminentiae") – und zwar zwischen akademischen Paradigmen wie Analytische oder Konti-

---

[113] *Nikolaus von Kues*, De docta ignorantia, 6,16.
[114] Vgl. *Hans-Joachim Sander*, Nicht verschweigen. Die unscheinbare Präsenz Gottes, Würzburg 2003.
[115] *Michel de Certeau*, La faiblesse de croire. Texte établi et présenté par Luce Giard. Paris 1987, 223.
[116] Ebd., 223.
[117] *Jacob Taubes*, Ad Carl Schmitt. Gegenstrebige Fügung, Berlin 1987.
[118] Vgl. *Certeau*, La faiblesse de croire (wie Anm. 114), 112 f., 213 f.
[119] *Lieven Boeve*, Lyotard and Theology, London–New York 2014, 89.

nentale Theologie[120] genauso wie auch zwischen Bücher- und Leutetheologie. Dieser gesamttheologische „Widerstreit"[121] erfordert nicht nur eine positionsbewusste Epistemik erster Ordnung (= Option für den eigenen Teil), sondern auch eine alteritätssensible Epistemik zweiter Ordnung (= Option für das große Ganze), die eigenen theologischen Optionen zu treffen erlaubt, solange man die Spannung zu anderen Optionen hält – das erst macht sie katholisch, d. h. allumfassend. Diskursive Mindestanforderung wäre die Fähigkeit zu reflexiver Selbstdifferenz bei gleichzeitiger fundamentaler Anerkennung anderer Ansätze. Leutetheologie erweist sich in diesem Zusammenhang als eine notwendige Relativierung wissenschaftlicher Theologie, die dieser nicht nur eine ‚Epistemologie der Ränder' abverlangt, sondern sie zugleich auch an die weisheitlichen ‚Ränder der Epistemik' ihrer Diskurse verweist. Klug beraten sind beide, dabei an der empirischen Alltagswirklichkeit anzusetzen – aber nicht dort stehen zu bleiben, sondern von dort aus „über die Welt hinaus nach ihrem Schöpfer zu fragen"[122]:

> „Man müsste […] von […] der Sehnsucht […] sprechen […]. So könnte man noch lange fortfahren und müsste man noch viel konkreter werden […] in jener einfachen Dichte letzter und doch überall im Alltag gegebener Erfahrung, in dem der Mensch immer, mit den Sandkörnern des Strandes beschäftigt, am Rand des unendlichen Geheimnisses wohnt."[123]

An epistemology of the margins leads to the margins of epistemology. This is where science and wisdom meet in the experience-based discourse of a people's theology, as embodied by Nicholas of Cusa in *Idiota de sapientia* in the person of a smart spoon carver: Everyday knowledge as theological authority.

[120] Vgl. *Christian Bauer*, Allianzen im Widerstreit. Zur Internationalität deutschsprachiger Theologie zwischen analytischen und kontinentalen Diskurswelten, in: ThRv 118 (2022), 87–104 sowie *Bauer*, Theologische Diskursaffekte – und wie weiter? (15. November 2022), auf: https://www.feinschwarz.net/wissenschaftliche-affektstrukturen-und-wie-weiter/ [zuletzt aufger.: 03.11.2026].

[121] *Jean-François Lyotard*, Le Différend, Paris 1983.

[122] *Nikolaus von Kues*, Trialogus de possest, Nr. 15.

[123] *Karl Rahner*, Gotteserfahrung heute, in: ders., Schriften zur Theologie IX, Einsiedeln–Zürich–Köln 1970, 171–176, 167, 170.