

Schöpfungslehre \* 15. März 2026

## **Selbstbegrenzung oder Selbsterschöpfung Gottes in der Schöpfung? Nikolaus von Cues (1401-1464) und Giordano Bruno (1548-1600)**

Die letzte Vorlesung vor Ostern versuchte zu zeigen, dass der ungeklärte Naturbegriff in einen großen Teil der Theologie des 20. Jahrhunderts hineingewirkt hat und dabei vielfach zum Hinderungsgrund wurde, Grundaussagen des Glaubens als vernunftgemäß aussagen zu können. So haben wir bei Albert Schweitzer gehört: Die Aussage von Chalcedon, dass Jesus Christus wahrer Gott und wahrer Mensch zugleich ist, d.h. die göttliche *Natur* und die menschliche *Natur* in einer Person verbindet, eine abstruse Entfremdung des Menschseins ist.

Wir haben also beschlossen, uns im nächsten Schritt wieder der Schöpfungslehre zuzuwenden, insofern sie von einer Gotteslehre nicht zu trennen ist. Wir tun das

1) in einem Auszug aus der Dogmatischen Konstitution über die Offenbarung „*Dei Verbum*“ des II. Vatikanischen Konzils

2) dann im Blick auf einen Kunststil namens „*Sacra Conversazione*“

3) dann in einer sehr anspruchsvollen Verschränkung zwischen dem Blick eines großen Gottsuchers, des Philosophen Hans Blumenberg, und zwei Denkern des Übergangs zur Moderne, Nikolaus von Cues und Giordano Bruno. Es ist hilfreich, noch einmal im Spiegel des Zeitgenossen einen solchen Rückblick einzubeziehen, denn weder der Cusaner noch der Nolaner (wie Blumenberg sie nennt) sind bereits durch die modernen Naturwissenschaften in all ihren Auswirkungen völlig gebannt.

1) Lektüre von DV 1 (Download zur Vorlesung vom 1. April 2026):

Dieser kurze Paragraph ist eine sehr gelungene Kurzdarstellung des Glaubens. Im Zentrum steht das Wort *conversari*, das als „*Deponens*“ eine passivische Form mit einer aktiven Bedeutung hat. Es besagt ursprünglich nicht: gebildet, aber unverbindlich in gehobenen Kreisen miteinander plaudern, sondern: Leben, wohnen, sich aufhalten, verkehren, Umgang pflegen. Die Bedeutung entwickelte sich im Laufe der Zeit von allgemeinem Umgang und Verhalten hin zu dem, was wir heute als Gespräch oder Konversation verstehen. Diese Einschränkung der Wortbedeutung erfolgte jedoch erst im französischen Sprachgebrauch des 16. Jahrhunderts und wurde etwa im 19. Jahrhundert ins Deutsche übernommen.

Das Verhältnis zwischen Gott und den Menschen wird also nicht als äußere Mitteilung dargestellt, sondern als ein soziales Zusammenleben, in dem Worthaftigkeit und Handeln innerlich verknüpft sind. Diese *societas* hat die Form der *Freundschaft*, die nach Aristoteles dadurch definiert ist, dass Freunde *alles* miteinander teilen – nicht nur äußerlich, sondern gleich innerlich in dem, was die unmittelbaren Partner selbst von sich mit-teilen können. Wir wissen, hat Aristoteles eine Freundschaft zwischen Gott und den Menschen für unmöglich gehalten, weil die Distanz zu groß ist, um ein „conversari“ zu ermöglichen. Christen sind hier unvergleichlich viel kühner.

## 2) *Sacra Conversazione*

Dieser Kunststil stammt aus der italienischen Welt des 14. Jahrhunderts. Es ist die Zeit Dantes – eine Zeit, in der der Mensch sein inneres und äußeres Leben in einer neuen Tiefe reflektiert und auch künstlerisch wieder zum Ausdruck bringt. Es ist nicht mehr nur die Entdeckung des „Ich“ und „Du“ wie im Minnegesang des Walter von der Vogelweide (um 1200), sondern eine Wahrnehmung des großen Projekts der Menschheit, dass auch die *societas* der Menschen einschließt. Dem Inhalt nach geht es um eine Darstellung der thronenden Madonna mit dem Jesuskind und einer Schar von Menschen, die in einer besonderen Weise um diese Mitte gruppiert sind.



Ein Standardbeispiel ist die Darstellung von Giovanni Bellini aus dem Jahr 1505. Das erste, was auffällt, ist der Widerspruch zum Titel: Die hier abgebildeten Heiligen (Petrus, Katharina von Alexandrien, Lucia, Hieronymus) sprechen ja gar nicht miteinander. Sie scheinen zu schweigen. Man „hört“ jedoch die Musik der Gestalt vor dem Thron, die Harmonie suggeriert. Obwohl die Personen nicht einmal einander zugewandt sind – oder vielleicht gerade deshalb –, wird spürbar, wie sie zugleich ganz individuell sind und doch in einem gemeinsamen Raum zusammengehören. Die Bezeichnung „Sacra Conversazione“ stammt tatsächlich nicht von den frühen Renaissancekünstlern, sondern kam im 18./19. Jahrhundert auf. Der deutsche Wikipedia-Artikel nennt das schlicht einen Fehler, weil hier niemand redet. Der englische Artikel drückt sich viel sensibler aus.

„The term is often used as a title for paintings to avoid listing all the individual figures, although the trend in museums and academic art history is now to give the full list. The name, which only appears as a title retrospectively in the 18th century, has been explained with reference to ‚their rapt stillness of mood, in which the Saints, scarcely looking at one another, seem to communicate at a spiritual rather than a material level‘. At least that is the case in earlier examples; later ones, from the 16th century onwards, often give the impression of more conventional conversations between the figures, who lean towards one another and interact more.“

Man könnte sagen: Gerade in einer Zeit, in der das Wort „Konversation“ zu verflachen droht in unverbindliches Gerede, sehen Christen in diesem Kunststil eine Erinnerung an den „Grund“, der alles Miteinander ermöglicht: eine elementare Zusammengehörigkeit in einem Raum des Miteinander mit der göttlichen Welt, repräsentiert durch Maria und den von ihr geborenen Erlöser im Zentrum. Alle Worte sind demgegenüber „sekundär“, d.h. nicht bedeutungslos, sondern aus dieser Quelle hervorgehend.

### **3) Nikolaus von Cues (1401-1464) und Giordano Bruno (1548-1600)**

Heute denken wir nach mit einem Philosophen, der etwas gemerkt hat, was uns in der Theologie manchmal entgeht: Die kosmologischen Entwicklungen sind für das theologische Denken keine unbedeutsamen Schauplätze. Das kosmologische Weltbild steht in einem Wechselverhältnis mit der Denkbarkeit des christlichen Bekenntnisses. Der Philosoph, der uns heute beim Nachdenken hilft, es aber auch durchaus erschwert, heißt Hans Blumenberg (1920-1996) und erfährt in letzter Zeit eine neue Aufmerksamkeit. Er war Professor in Münster. Eines seiner Hauptwerke trägt den Titel „Die Legitimität der Neuzeit“ (1966). Darin vertritt er die These, die Neuzeit sei gegenüber Antike und Mittelalter eine eigenständige Epoche, konstituiert durch die „Selbstbehauptung“ des Menschen gegenüber dem „theologischen Absolutismus“ des späten Mittelalters, der den freien Willen Gottes in seinem Handeln an und in der Welt stark betont habe.

Die letzten beiden Kapitel seines Buches sind zwei Denkern gewidmet, in denen Blumenberg exemplarisch zwei verschiedene Haltungen gegenüber dem Mittelalter als zwei verschiedene Reaktionen auf die Kopernikanische Wende darstellt.

Zur Erinnerung: Kopernikus (1473-1543) verkündet in seinem Hauptwerk „De revolutionibus orbium coelestium“ (1543), die Erde sei ein Planet, der sich mit anderen Planeten um die Sonne bewege. Außerdem dreht sich die Erde um sich selbst und habe wohl eine leicht verlagerte Achse, die zu den Jahreszeiten führe. Diese Entdeckung wird als „Kopernikanische Wende“ beschrieben und ist zunächst ein Ergebnis der Naturforschung. So weit – so gut.

**Nikolaus von Cues (1401-1464) und Giordano Bruno (1548-1600).** Cusanus ist ein universal gebildeter Theologe und Philosoph, der schließlich Kardinal wird und an der Schwelle zur Neuzeit einen einzigartigen Entwurf vorlegt. Er ist eine Art Aufflammen einer „alternativen Moderne“, bleibt aber ohne Schüler. Giordano Bruno wird in Nola bei Neapel geboren und deshalb auch „der Nolaner“ genannt; er wird recht jung Dominikaner, verlässt den Orden aber bald, durchwandert Europa, beschäftigt sich mit Astronomie und Philosophie und gerät durch seine Thesen von der Unendlichkeit des Weltraums und der Ewigkeit des Universums in Widerspruch zum christlichen Glaubensbekenntnis. Schließlich wird er im Jahr 1600 auf dem Campo dei Fiori in Rom als Ketzer verbrannt. Auf dem Scheiterhaufen wendet er sich von dem Kreuz, das man ihm vorhält. ab.

In der Gegenüberstellung dieser beiden Denker fordert uns Blumenberg zunächst grundsätzlich methodisch heraus. Er sagt: Eure Dogmatik muss sich bewähren anhand Eures Blicks auf unsere Weltordnung. Blumenberg ist der Meinung, dass **Cusanus** eine Ahnung der Krise des Mittelalters hatte und eine neue Denkform suchen musste, insofern er die Lehre des Kopernikus zwar noch nicht kennen konnte, aber doch die Umbrüche im kosmologischen Weltbild sah oder ahnte, ja sogar metaphysisch vorwegnahm. Allerdings meint Blumenberg ebenfalls, dass Cusanus den Schritt in das Neue hinein nicht wagte, sondern einen letzten, gescheiterten Rettungsversuch unternahm, die Transzendenz Gottes mit dem neuen Selbstverständnis des Menschen und dem neuen kosmologischen Weltbild zusammenzudenken. **Giordano Bruno** hingegen komme das Verdienst zu, zwar nicht in allen Konsequenzen, aber doch mutig und entschieden aus der neuen Weltsicht auf die Untragbarkeit des christlichen Bekenntnisses zur Menschwerdung Gottes zu schließen.

Die beiden Kapitelüberschriften versuchen die Grundhaltungen der beiden Denker in der Sicht Blumenbergs einzufangen: „Der Cusaner: Die Welt als Selbstbeschränkung Gottes“ – und „Der Nolaner: Die Welt als Selbsterschöpfung Gottes“. Man könnte sagen: Wenn man nicht in den banalen Gedanken eines Gottes neben der Welt verfällt, sind dies die beiden einzigen Formen, „Gott und Welt“ zusammenzudenken.

Die Lektüre von Blumenberg ist anregend, aber auch sehr komplex, da wir verschiedene Ebene auseinanderhalten müssen:

- Worum geht es der Sache nach? Im Wesentlichen steht das Gott-Welt-Verhältnis und dessen Denkbare auf dem Spiel.
- Was denkt der Cusaner? Was denkt der Nolaner selbst?
- Wie interpretiert Blumenberg diese beiden Denker im Kontext seines eigenen philosophischen Anliegens?

Wir lesen unter diesem Gesichtspunkt einige ausgewählte Abschnitte aus Blumenbergs „Legitimität der Neuzeit“:

Im Blick auf Kopernikus können wir Blumenberg eine wesentliche Einsicht entnehmen: Die sogenannte „kopernikanische Wende“ ist nicht primär dadurch erschütternd, dass nicht mehr die Erde, sondern die Sonne als Mittelpunkt des

Universums galt. Das wäre erträglich gewesen, wenn die gesamte Kausalität der von Gott getragenen Weltordnung erhalten geblieben wäre. Blumenberg beschreibt den Umbruch wie folgt (vgl. die beigegefügt Kopien, S. 677 und S. 687): Nach dem aristotelischen Prinzip „*omne quod movetur, ab aliquo movetur*“ – „Alles, was sich bewegt, wird von einem anderen bewegt“, lebte das antike Weltbild von der Zuversicht, dass die Bewegung des Weltalls aus der ordnenden, Harmonie stiftenden Einwirkung eines Gottes stammte. Die neue Erfahrung nennt Blumenberg „Bewegung als Zustand“, der „nicht auf Abhängigkeit, sondern auf ‚Synchronisation‘ immanent ablaufender Prozesse und den Kongruenzen der sie regelnden Gesetzmäßigkeiten“ (687) beruht.

**Nikolaus von Cues** wird von Blumenberg durchaus hoch geschätzt, auch wenn er dessen Lösung nicht billigt. Blumenberg sieht im Denken des Cusaners „eine Voraussetzung, die ich das Postulat der Angemessenheit der Schöpfung gegenüber ihrem Urheber nennen möchte: *Es ist, als hätte Gott sein ‚Es werde!‘ gesprochen, und weil kein Gott entstehen konnte, der doch die Ewigkeit selbst ist, entstand etwas, das Gott so ähnlich wie möglich wurde* [Zitat aus „*De docta ignorantia*“ II,2: „*ac si dixisset creatur: Fiat, et quia deus fieri non potuit, qui est ipsa aeternitas, hoc factum est, quod fieri potuit deo similius*“]. Für Blumenberg liegt hier die Schlüsselaussage des Cusanus: Gott bringt die Welt hervor, aber in einer bleibenden Differenz zu ihrem Schöpfer – eine Differenz, die Blumenberg als eine unerträgliche Abhängigkeit und als einen „willkürlichen Vorbehalt“ (589) wertet. Die philosophische Theologie des Cusaners kann in einem einfachen Grundsatz zusammengefasst werden:

- Die Welt ist Gott gegenüber „das Andere“.
- Gott ist der Welt gegenüber das „Nicht-Andere“ (non-aliud).

Während alle endlichen Dinge sich durch ihre Begrenzung und ihre Abgrenzung von anderen Dingen (nicht nur im materiellen Sinne) definieren, ist es für Gott unmöglich, ihn über eine *de-finitio*, eine Abgrenzung zu erkennen. Gott hat es nicht nötig, sich von seiner Schöpfung abzugrenzen. Er schließt sie ein, indem er das Nicht-Andere alles Anderen ist. Deshalb kommt Cusanus rein aus philosophischen Gründen zu der Überzeugung: a) Gott ist der Mittelpunkt der Welt ist (nicht räumlich verstanden), b) die Erde *kann* nicht im Mittelpunkt der Welt stehen; c) die Erde muss in Bewegung sein (weil endlich und im Werden).

Blumenberg zollt dem Cusaner hohe Anerkennung, weil dieser prinzipiell die Vielheit endlicher Standorte und deren jeweilige Bedingtheit anerkannt habe, ohne der nominalistischen Vorstellung einer Ohnmacht der Vernunft zu verfallen. Diese Wendung entspricht der Entdeckung des „homogenen Raumes“, in dem alle Orte prinzipiell gleichwertig sind, so dass keine hierarchische Struktur im Universum mehr angenommen werden kann. Nach Blumenberg führt bei Cusanus die Vielheit der Standorte nicht zum Relativismus, ist doch „die cusanische Anthropologie durchdrungen von dem Gedanken der Mächtigkeit und authentischen Imaginationskraft des menschlichen Geistes“ (592), die zwar die Dinge nicht „objektiv“ erfassen kann, aber über ihre Qualität der Gottebenbildlichkeit doch auf ihren Zugang zur Wirklichkeit vertrauen kann (vgl. 592f.).

Die Differenz zwischen Gott und den endlichen Wirklichkeiten wird bei Cusanus positiv gewertet als ein **personales Gegenüber von Schöpfer und Schöpfung**. Gottes „Selbstbeschränkung“ ist für Cusanus gerade nicht ein „willkürlicher Vorbehalt“ eines Gottes, der nicht alles geben will, um seine göttliche Überlegenheit zu wahren. Es ist vielmehr die Affirmation eines Gottes, der die göttliche Personalität gerade darin erweist, dass geschöpfliche Personalität in das Anderssein entlassen wird. Das scheint uns spontan ein Gewinn zu sein, denn wir lieben unser Ich und unsere Freiheit. Blumenberg zeigt uns, dass darin auch eine Art von „Verlust“ erfahren werden kann, eine Gefühl, zurückgewiesen zu sein und auf sich selbst zurückzufallen, keine Verfügung über die *incommunicabilis existentia* Gottes zu haben, wie Richard von St. Viktor die göttlichen Personen nennt.

Gott ist für Cusanus nicht mehr der „unbewegte Bewegter“ wie bei Aristoteles, sondern die metaphysische Mitte des Kosmos, von der aus sich „alles Wirkliche entfaltet“ (590). Dadurch tritt eine überraschende Wende ein: In der aristotelischen Konzeption war Gott als der unbewegte Bewegter zwar ein Harmonie und Sicherheit versprechender Ordnungsfaktor, zugleich aber weit von den irdischen Dingen entfernt; im wahrsten Sinne des Wortes „oben“. Der Gott der ersten Ursache bewegt nur die Gestirne direkt, die irdischen Dinge aber indirekt durch die Kraft der Gestirne. Der Gott des Cusanus ist jedem Punkt der irdischen Welt als das *non-aliud* nun unmittelbar. Eine unerhörte neue Nähe Gottes wird gerade angesichts der Anerkennung der Endlichkeit und „Relativität“ aller Dinge in Raum und Zeit denkbar.

Blumenberg merkt dies – gerade in seiner persönlichen Abwehr:

„Die Auswirkung des Göttlichen strömt ungehindert und unvermittelt in die Welt, ist trotz der gesteigerten Transzendenz intensiver allgegenwärtig, als das im Schalenkosmos der Scholastik begriffen werden konnte. Die Transzendenz des Cusaners ist nicht nur eine Transzendenz der Äußerlichkeit und der Ferne, sondern zugleich eine Transzendenz der Innerlichkeit und der Nähe“ (594).

Ihre Mitte hat dieses Weltbild in dem Christusereignis. Blumenberg zitiert eine Weihnachtspredigt des Cusaners:

„Gott schuf alle Dinge um seiner selbst willen und so, dass das All nur in bezug auf ihn seine volle Größe und Vollkommenheit hätte; aber das All konnte nicht mit ihm zur Einung kommen, da es keine Proportion vom Endlichen zum Unendlichen gibt. Daher hat alles sein Ziel in Gott durch Christus. Denn wenn Gott nicht die menschliche Natur angenommen hätte, die als ein Mittleres in sich die anderen Naturen einschließt, so wäre das ganze Universum nicht vollendet, ja es wäre überhaupt nicht wirklich“ (zit. 633).

Die „geschaffene Unendlichkeit“ der Welt und des Menschengestes ist in Christus in die Einheit mit dem Schöpfer aufgenommen (vgl. DV 1!). Damit ist die Bewegung bestätigt und ermöglicht, in der alle endliche Wirklichkeit in einen Prozess der unendlichen Annäherung an ihre metaphysische Mitte in Gott hineingestellt ist. Diese Bewegung führt nie zu einer Verschmelzung zwischen Schöpfer und Schöpfung. Genau diese bleibende Differenz führt Blumenberg zur Ablehnung des cusanischen Weltbildes: „Dieses Kommunikationssystem ließ jedoch noch nicht zutage treten, dass der Ternar: *unendlicher Gott – unendliche Welt – unendlicher Menschengest* Alternativen eröffnete, dass es die Möglichkeit der Autonomisierung jeder seiner Komponenten bereithielt“ (614), und genau die „Autonomisierung der Welt“ will Blumenberg mit seinem Buch fördern. Giordano Bruno ist ihm dabei ein willkommener Partner ...

Es muss hinzugefügt werden: Mehr noch als Cusanus ist der Gegner Blumenbergs der spätmittelalterliche Nominalismus, der das Verhältnis zwischen Schöpfer und Schöpfung durch die doppelte Bestimmung der *potentia absoluta* und der *potentia ordinata* Gottes beschrieb: Danach verwirklicht Gott als Schöpfer nur eine willentlich und gleich willkürlich ausgewählte Möglichkeit zu einer bestimmten Ordnung, während er die ganze Fülle anderer Möglichkeiten unverwirklicht lässt:

„*multa potest facere quae non vult facere*“ – „Er kann vieles tun, was er jedoch nicht tun wollte“ (Wilhelm von Ockham, zit. 655). In dieser Konzeption bleibt die Welt immer in einer Situation der unausgeschöpften Alternativen. Hier treffen wir implizit wieder auf unsere Frage nach der Natur: Das Spätmittelalter denkt Gott quasi ausschließlich in Kategorien des Willens und sozusagen natur-los. Dann sind Gottes Akte nur noch Willensmitteilungen, nicht mehr „Selbst-mitteilungen“, und Blumenbergs Vorwurf wäre berechtigt!

Bei Cusanus findet sich eine ganz andere Konzeption: Für ihn gibt Gott sich in der Tat ganz und gar, auf die höchstmögliche Weise. Nichts bleibt vorbehalten und unrealisiert – außer der Tatsache, dass Gott sich im Schöpferakt nicht selbst reproduzieren kann. Warum eigentlich nicht? Weil sich dann die Quelle der Kommunikation in der Kommunikation selbst aufhebt. Giordano Bruno zieht andere Konsequenzen, um die Welt aus der vermeintlichen Abhängigkeit von einem Willkürgott zu befreien.

**Giordano Bruno** hat die kosmologischen Wandlungen, die Nikolaus von Cues gleichsam metaphysisch vorweggenommen hatte, nun ausdrücklich wahrgenommen und muss sein Weltbild darauf einstellen. Für ihn wird die Vielheit in der Relativität des Werdens, das keine Mitte, keinen Urgrund und kein Ziel mehr hat, zur Grundannahme der Weltdeutung: „Bruno dagegen sieht Gestalten und Wesen als gleichrangige Möglichkeiten in der Zeit zu durchlaufender Partizipationen, in einer ewigen Neuverteilung der Rollen, durch die das Werdenkönnen von allem zu allem vollzogen wird“ (654). Dieser endliche Raum des Werdens hat eine ihm eigene Unendlichkeit, so dass man von Giordano Bruno sagen konnte, „er glaubte, die theologischen Folgerungen des Cusanus dadurch aus dem Wege geräumt zu haben, dass er dessen Lehre von der Unendlichkeit Gottes auf das *Universum übertrug*“ (656). So sagt es auch der Titel, den Blumenberg seinem Kapitel über Giordano Bruno gibt: „Die Welt als Selbsterschöpfung Gottes“.

Bruno tilgt die Differenz zwischen dem sich gebenden Gott und der hervorbrachten Welt: „Ein Gott, der realisieren muss, was er kann, bringt notwendig sich selbst noch einmal hervor. Zeugung und Schöpfung fallen zusammen. Wo die Schöpfung die hervorbringende Macht Gottes erschöpft, kann für den trinitarischen Prozess kein Raum mehr sein“ (659). Wir sind bei Brunos Lehre von der „Unendlichkeit der Welt“ angekommen. Doch der entscheidende Schritt folgt

erst noch: Wenn Gott sich im Weltprozess selbst erschöpft und kein Gegenüber seiner Schöpfung mehr ist, verschwindet die personale Qualität des Gott-Welt-Verhältnisses: „Wenn aber, und das ist der nächste Schritt, die absolute Selbstverwirklichung der göttlichen Allmacht ‚Welt‘ ist und nicht ‚Person‘, dann muss der Charakter der Personalität auch schon dem sich selbst reproduzierenden Grunde abgesprochen werden. Folgerichtig lehnt Bruno den Begriff der ‚Person‘ als eine ihm unverständliche Neueinführung des Augustin ab. In einem späteren Verhör wiederholt er, dass ihm das Prädikat Person als unvereinbar mit der Gottheit erschienen sei“ (659).

Wie zu erwarten, hat diese Grundposition Auswirkungen auf das Verständnis Jesu Christi. Für Bruno ist nun klar: „Kein Individuum kann den Daseinssinn der Gattung erfüllen, und in keinem geschichtlichen Glied der Gattung kann daher die Menschheit ihre endgültige Vereinigung mit der Gottheit erfahren. Die hypostatische Union wäre nicht die Mitte und Wende der Geschichte, sondern ihr Sinnbruch und ihr Ende“ (695). (Die christologische Gegenrede, die von Cusanus vertreten wird, kann so formuliert werden: Ein Individuum – Jesus Christus und jeder Mensch durch, mit und in Christus – kann den Daseinssinn der Gattung erfüllen, und in Jesus dem Christus und in ihm potenziell in jedem geschichtlichen Glied der Gattung kann die Menschheit ihre endgültige Vereinigung mit der Gottheit erfahren.) Nach Giordano Bruno ist hingegen die hypostatische Union nicht die Mitte und Wende der Geschichte, sondern deren Aufhebung.

„Die Abwendung des Nolaners, unmittelbar vor dem Aufflammen des Scheiterhaufens, von dem Bilde des menschengewordenen und gekreuzigten Gottes – das war nicht oder nicht nur das trotziges Finale des entsprungenen Mönches, sondern auch oder vor allem der Gestus der durchgehaltenen Konsequenz aus der Vision eines neuen Universums“ (697).

Die hier gegebene Zusammenfassung kann durch die Lektüre der beigefügten Auszüge aus dem Buch von Hans Blumenberg nachgearbeitet werden.

Und die Moral von der Geschicht’: Vergessen Sie die Idee, an der Schwelle zur Neuzeit sei es um Ablässe und Rechtfertigungslehre gegangen. Das sind relativ belanglose Epiphänomene einer kosmologischen Wende, die Christen zu einer theologischen Verarbeitung herausgefordert hat, die sie nicht spontan leisten konnten. Der geniale Entwurf von Nikolaus Cusanus blieb – leider – ohne unmittelbare Rezeption. Wohin hätte eine solche „alternative Moderne“ uns geführt?