

PERSONALE ANTHROPOZENTRIK

Die Personologie im kosmogenetischen Entwurfe Teilhard de Chardins und
der Personalismus bei Cusanus

Von Stefan Schneider, Losheim-Wahlen

Für den Personalismus herkömmlicher Prägung ist die menschliche Person die einzige Wirklichkeit, die wir im eigentlichen Sinne kennen, indem wir sie gleichzeitig auch von innen heraus vollziehen. Der bisherige Personalismus geht in der Regel vom Zusichselberkommen der Person im Akt der reflexiven Erfahrung des eigenen Selbst aus¹. Darum ist für ihn die Person sich selber zunächst gegeben im Sinne der Selbstmächtigkeit und Eigenverfügung über sich selbst. Dinge und Objekte der Umwelt werden vom erkennenden Subjekt nur registriert und sind darum nur irgendwie vorhanden², aber die Person ist sich selber gegeben, mehr noch, sie ist sich selber aufgegeben.

Der herkömmliche Existentialismus (zumindest existentialistischer Prägung) beginnt mit der Person, der Personalismus Teilhards vor der Person. Für den Personalismus klassischer Prägung ist der Mensch immer schon da und reichlich kompliziert³.

Für die traditionelle Philosophie der Person ist das relevante Material für die Außenerfahrung der Selbstfindung der Person in der Hauptsache in der Psychologie zu suchen, der Soziologie, der Kunst, der Politik. Teilhard dehnt es bis auf die Grabungsfelder von China und Java aus. So geht der herkömmliche Personalismus von einer philosophischen Problematik aus, Teilhard von einer Gelehrtenproblematik.

Im Verfolg der Frage nach der Eigenart des Personalismus des Teilhard und des Cusanus werden wir uns vorwiegend von der Zielsetzung leiten lassen, nach dem Bezug des Personalen zum Universalen, des Einzelnen zum Allgemeinen zu fragen.

¹ Vgl. das *Cogito ergo sum* des DESCARTES, *Discours de la méthode* IV, 3, hrsg. v. L. GÄBE, Hamburg 1960.

² Diese Charakterisierung möchte im Kontrastverhältnis natürlich nur eine Typologie entwerfen, die keineswegs Ausschließlichkeit beanspruchen kann. Die Personologie des Cusanus beispielsweise wird dieser Kennzeichnung nicht gerecht.

³ J. M. DOMENACH, *Le personalisme de Teilhard de Chardin*: *Esprit* 31 (Paris 1963) 341: „Die Debatte des Menschen mit sich selber, seinen Artgenossen und mit Gott genügt unserer Unruhe, unserer Intelligenz und unserer Liebe. Was macht es da aus, daß der Mensch über unvorstellbare Etappen hinweg aus der Amöbe hervorgegangen sein soll? Die menschliche Geschichte selber soll uns über den Menschen unterrichten.“

I

Der Personalismus bei Teilhard

Hans Eduard Hengstenberg wirft Teilhard vor, er zerstöre den Begriff der Eigenständigkeit der menschlichen Person. Die Person sei für ihn nichts weiter als die bisherige Höchstform der kosmischen Synthese und ihr Begriff stehe für den augenblicklichen Entwicklungs- und Reifezustand des Universums überhaupt. „Die synthetische Produktion der Person offenbare die ganze innere Widersprüchlichkeit von Teilhards System“⁴. Der Begriff der Person stehe bei Teilhard in paradoxer Spannung: auf der einen Seite sei er *Schlüssel* zum Verständnis des gesamten Kosmos, auf der anderen Seite *Epiphänomen* der kosmischen Synthese⁵.

Das Mißverständnis, in dem Hengstenbergs Vorwurf zum Teil gründet, basiert auf der unerschwerlichen Voraussetzung, als sei für Teilhard Person und „menschliches Phänomen“ ein- und dasselbe. Der Begriff des „menschlichen Phänomens“⁶ ist aber nicht identisch mit dem der Person. Teilhard hat sorgfältig die beiden Ebenen unterschieden. Wenn er den Terminus „menschliches Phänomen“ oder den Terminus „Person“ gebraucht, bezeichnet er zwei Wirklichkeiten, die einander entgegenstehen. Mit dem Ausdruck „menschliches Phänomen“ meinen wir in unserem Universum die Erfahrungstatsache der Erscheinung des Vermögens zu denken und zu überlegen“, schreibt er in einer ersten Skizze des „*Phénomène humain*“ im Jahre 1930⁷. Über die Person sagt er: „Unser endgültiges Wesen, der Gipfel unserer Einzigartigkeit, ist nicht unsere Individualität, sondern unsere Person“⁸.

Unter „menschlichem Phänomen“ versteht Teilhard die Betrachtung einer raumzeitlichen Gegebenheit, eines Gegenstandes der Erfahrung, ein Phänomen, das wie jedes andere verallgemeinert werden kann und die Gesamtheit der menschlichen Wesen in ihrer Erscheinung und ihrer sekundären Entwicklung in sich einbegreift⁹. Mit Person meint er den Selbstverfügungsbesitz, die Rückkehr des Seins zu sich selbst. Der Begriff der Person markiert darum darüber hinaus gleichzeitig unsere Einmaligkeit wie unsere Berufung zur Transzendenz. Unter dem Aspekt des „menschlichen Phänomens“ betrachtet Teilhard das Denken von außen im Kontext der gesamten kosmischen Entwicklung. Es wird als Gegebenheit der Raumzeit Gegenstand der objektivie-

⁴ H. E. HENGSTENBERG, *Evolution und Schöpfung*, München 1963, S. 99.

⁵ A.a.O., S. 97.

⁶ Vgl. *Le phénomène humain*, als gleichnamiger Buchtitel (Paris 1955).

⁷ *Le phénomène humain*: Œuvres III, 227. (Wird weiterhin abgekürzt: PH). – Die gesammelten Werke Pierre Teilhard de Chardins (Œuvres de PIERRE TEILHARD DE CHARDIN, Bd. I–XI, Paris 1955–1973, Edition du Seuil) werden der Reihenfolge der Bände entsprechend mit römischen Ziffern, die Seitenzahlen mit arabischen Ziffern bezeichnet.

⁸ PH: Œuvres I, 292.

⁹ M. BARTHÉLEMY-MADAULE, *La personne et le drame humain chez Teilhard de Chardin* (Paris 1962), S. 91.

renden Betrachtung. Der Aspekt der Reflexion des Subjektes über sich selbst, der *reditio entis in se ipsum*, hingegen subsumiert sich ganz unter den Begriff der Person.

1. Das „menschliche Phänomen“ als Schlüssel zur Struktur des Universums

Das „menschliche Phänomen“ ist für Teilhard eine Gegebenheit in der Zeit. Es taucht auf, erscheint, entwickelt sich und wächst noch an¹⁰. Unter dem Gesichtspunkt des zu sich selber kommenden Bewußtseins ist das menschliche Phänomen ohne Vorläufer. Alles Vorangegangene bereitet es zwar vor, aber erklärt es nicht. Es ist daran nicht gebunden wie die *conclusio* an die Prämissen, sondern erhebt sich in voller Einzigartigkeit¹¹. Wegen dieser Ausnahmequalität des menschlichen Denkens und des Selbstbewußtseins befindet sich die Menschheit „in einem Knotenpunkt, der den gesamten ihrer Erfahrung gegenwärtig zugänglichen Ausschnitt des Kosmos beherrscht“¹². Im Menschen vermag zum ersten Mal das Leben sich selber zu kritisieren und zu richten“¹³. Darum wird in Teilhards phänomenologischer Schau der Mensch nicht nur zum Zentrum der Perspektive, sondern auch der Konstruktion des Universums¹⁴. Der Mensch ist nicht nur Zuschauer des Kosmischen Dramas, sondern Thema, Spieler, Bühne. Er ist Akteur und damit nicht nur reflexer Blickpunkt, sondern realer Schnittpunkt der kosmischen Entwicklungslinien¹⁵. Darum ist für Teilhard der Mensch nicht Epiphänomen der kosmischen Entwicklung, wie ihm Hengstenberg vorwirft¹⁶, sondern das Phänomen¹⁷. „Sinnrichtung und Maß aller Entwicklung“ ist also bei Teilhard der Mensch. Alle Fibern des Weltstoffes schürzen sich im Menschen wie in einer „Masche“¹⁸. Eine Phänomenologie der dynamischen Einheit der Welt in Sein und Werken entwerfen, heißt darum, sie vom Menschen her interpretieren. Im Vollzug dieser Interpretation weiß sich Teilhard als Bahnbrecher, der dabei ist, Neuland zu erschließen¹⁹. Denn „bisher sei der Mensch in dem, was wesentlich an ihm ist, in seinem Denken, aus wissenschaftlichen Konstruktionen über die Natur herausgehalten worden“²⁰. Der denkende Mensch sei als eine Anomalie oder eine Irregularität des Kosmos betrachtet worden²¹. Es gelte aber, auf Grund der tiefen Verwurzelung seiner psychosomatischen Existenz in der Genese der

¹⁰ EBD.

¹¹ EBD.

¹² PH: Œuvres I, 27; *Mensch im Kosmos*, München 1959, S. 5. – (Wird weiterhin abgekürzt: MK).

¹³ PH: I, 255; MK, S. 220.

¹⁴ PH: I, 27; MK S. 5.

¹⁵ PH: I, 255; MK S. 221.

¹⁶ H. E. HENGSTENBERG, *Evolution und Schöpfung*, S. 97.

¹⁷ PH: I, 29; MK S. 7.

¹⁸ *Esquisse d'un univers personnel*: Œuvres VI, 70.

¹⁹ PH: III, 227–243.

²⁰ PH: III, 228.

²¹ *L'Esprit de la terre*: Œuvres VI, 27.

Schöpfung im Menschen einen „Schlüssel“²² zu erkennen zur Struktur des Universums²³.

2. Person und Personalität im Horizont der Überperson

Für Teilhard sind Person und Kosmos eng verschweißt. Der Mensch, der in dieser Welt ein persönliches Antlitz trägt, kann nicht wie ein *Deus ex machina* in die Materie eingegangen sein. Das wäre ein Monstrum der Erfahrung (un *monstre expérimental*). Der Aufweis der Verwurzelung der Genese der Person in der Entwicklungsgeschichte des Kosmos ruft die Kritik auf den Plan. In der Konzeption einer Welt als „in Entwicklung befindlicher Masse“ habe der höchste Selbstand, den es gibt, die Person, keinen Platz mehr²⁴. Die Erhebung der Person zum sinngebenden Faktor der Evolution sei verbunden mit einer „denkerischen Zerstörung der Person“²⁵. Ihr Auftreten im Kosmos entspreche nur einem „kritischen Punkt“²⁶ jenes synthetischen Geschehens, das nach dem angeblichen „Gesetz der fortschreitenden Komplexion“ und korrespondierend zunehmender Bewußtheit²⁷ zwangsläufig erfolge²⁸. Nach diesem Gesetz seien die kosmischen Bewußtseinspartikel im evolutiv transformistischen Aufstieg von Sphäre zu Sphäre immer mehr mit Bewußtsein aufgeladen²⁹ worden bis in einem zentrierten Novum mit gesteigerter Bewußtseinsshelligkeit die Person³⁰ erwacht sei³¹.

Daß diese letzteren Einwände in der unterschwelligem Voraussetzung gründen, bei Teilhard sei der Begriff des „menschlichen Phänomens“ und der Person identisch, haben wir oben gezeigt. Jedoch gewinnt der Vorwurf der synthetischen Produktion der Person³² durch Teilhards sorglose Ausdrucksweise, die terminologisch ungeschützt des öfteren den Begriff der Person und des menschlichen Phänomens ineinander übergehen läßt oder zumindest nicht immer auseinanderhält, stets neue Nahrung.

„Die gelebte Intuition der Person“, sagt M. Bartélemy-Madaule, „das Verständnis des menschlichen Phänomens und die Synthese des Personalen sind drei verschiedene Aspekte, deren dreifache Spur sich durch alle Werke Teilhards zieht“³³. Aus der ständigen Zuordnung dieser drei Momente ergibt sich,

²² *Les singularités de l'espèce humaine, suivie de la singularité du Phénomène chrétien*: Œuvres II, 297.

²³ PH: I, 26; MK S. 4.

²⁴ H. E. HENGSTENBERG, *Mensch und Materie. Zur Problematik Teilhard de Chardins*, Stuttgart 1955, S. 88 ff.

²⁵ EBD.

²⁶ PH: I, 43, 59 MK S. 22, 37.

²⁷ *Esquisse d'un univers personnel*: VI, 72, 80.

²⁸ EBD.

²⁹ EBD. VI, 84.

³⁰ *Le Phénomène spirituel*: Œuvres VI, 126.

³¹ HENGSTENBERG, *Evolution und Schöpfung*, S. 98.

³² EBD. S. 99.

³³ M. BARTÉLEMY-MADAULE, *Bergson et Teilhard*, Olten-Freiburg 1970, S. 351.

daß das Personale für Teilhard über die menschliche Person *qua Individuum* hinauswächst. Das Personale sucht sich durch den Kosmos hindurch, erfüllt sich im Menschen und vollendet sich in Christus. Im Kontakt mit der ständigen Zielgestalt der Überperson Christus-Omega kehrt sich das Universum zugunsten der Person um, deren Natur über das Sein dessen hinausgeht, von dem sie phänomenal ausgegangen ist. Diesen antithetischen Termini: Universum und Person, allgemein Seiendes und Individualität, sucht Teilhard zu genügen mittels eines Denkens, das, um das Werden zu erfassen, sich selber evolutiv konstituiert hat³⁴.

„Wenn es einen teilhardianischen Begriff der Person gibt“, sagt Frau Bartélemy-Madaule, „dann ist sie eine lebendige Idee, unvollendet wie alles, was lebendig ist, offen und mit dieser prospektiven Klarheit erleuchtend, die Bergson der formalen Klarheit vorzog“³⁵. Die teilhardianische Idee der Person versteht sich als prospektiv, unvollendet und lebendig, weil im Entwurfe Teilhards der Mensch nur in der Perspektive einer zukunftsbezogenen Finalität verstehbar ist. Wenn das menschliche Element ganz bekannt wäre, könnte es dies nur durch seinen Bezug zu Omega sein. Von Omega aus würde sich auch seine Relation zu allem, was ihm vorausgegangen ist, es umgibt und ihm folgt, definieren. Weil von Omega her allem letztlich Halt kommt, bestimmt sich von daher auch die Grundtrift der Personalisation. Darum ist der Vorwurf Hengstenbergs hinfällig: „Gott-Omega werde von Teilhard in den Prozeß der Personalisation deus-ex machinaartig eingeführt“. Ein Geschehen, das in sich ontologisch widersinnig sei: „die Persönlichkeitsbildung durch Synthese von Teilchen werde auch nicht dadurch sinnvoll und ontologisch möglich, daß man Gott zum Komplizen dieses Geschehens mache“³⁶. Hengstenberg beruft sich, seine Ablehnung zu begründen, auf die leicht mißverständlich klingende Feststellung Teilhards im *Phénomène humain*. „Als die Elemente Zentren und daher Personen wurden, konnten sie endlich als solche direkt auf die persönlichkeitsbildende Kraft des Zentrums der Zentren zu reagieren beginnen“³⁷. Was Teilhard damit aber sagen will, ist dies, daß, nachdem im Zuge der Anthropogenese an der kritischen Schwelle der Hominisation der Sprung vom Prähominiden zum Menschen nicht kraft eigenwesentlicher Vollmacht (des Prähominiden) sondern in der von Omega her strahlenden Fülle des absoluten Seins gelungen war, damit auch dem einzelnen Menschen der Personalisationsfaktor verliehen war, als Person dem Anruf der Überperson Omega antworten zu können. Da also die Person einem seinsverleihenden Akt, der göttlichen Mitteilung des Personalitätsprinzips als komplikativer, substantieller Eigenwesentlichkeit, ihren Ursprung verdankt, wird damit auch der Vorwurf gegen-

³⁴ DERS., *La personne dans la perspective teilhardienne: Recherches et débats du centre catholique des Intellectuels français*, Cahier 40 (Octobre 62), S. 78.

³⁵ EBD. S. 71.

³⁶ H. E. HENGSTENBERG, *Mensch und Materie*, S. 89.

³⁷ PH: I, 302; MK S. 266.

standslos, Teilhard lehre die synthetische Produktion der Person³⁸, er zerstöre den Begriff der Eigenständigkeit der menschlichen Person und „betreibe damit die Auflösung des personalen Geistes“³⁹.

Der Grund für das Mißverständnis Hengstenbergs liegt unseres Erachtens im unterschiedlichen Standort der perspektivischen Betrachtung, in der nicht genügenden Beachtung der Implikationen eines evolutiven Weltbildes, für das das Ganze nicht Gegenstück, sondern Pol der Person ist, das um seiner endzeitlichen Vollendung willen in die Richtung der perspektivischen Zukunftsgestalt Omega tendiert. Teilhard denkt hinsichtlich der Verleihung des Seinsaktes an den kritischen Reifeschwellen von der endzeitlichen Zielgestalt her, während Hengstenberg vom begründenden Anfang aus wesentlich die Dinge in den Blick nimmt. Von daher ist es ihm sowohl unmöglich, die Konzeption der Person als prospektive Idee zu akzeptieren wie andererseits sein Urteil, Teilhard betreibe eine „totale Destruktion der ontologischen Grundsachverhalte“, es gebe nur „eine einzige evolutive Substanz“ und „die Auflösung aller Selbstände zerstöre den Begriff der Eigenständigkeit der Person“ durch diese seine unterschiedliche Perspektive mitbedingt ist⁴⁰.

3. Selbstand im Lichte der Rückkehr des Seins zu sich selbst

Die Scholastik war Wesensphilosophie. Eine Wesensphilosophie steht immer in der Versuchung, die verschiedenen Naturen als die anfänglichen und fertig gegebenen Bauelemente der Welt zu betrachten. In Wahrheit aber sind die Wesen der Dinge nicht voneinander gesonderte Vollstrecker einer unwandelbaren Funktion. Es ist umgekehrt: die Wirkmacht des Seins bringt die Möglichkeiten und Wesensanlagen ins Spiel und erwirkt nicht nur die Wesen in ihrem Bestand, sondern drängt sie zugleich in ihrer Vollmacht im Wandel über sich hinaus. Auf Grund der nachgewiesenen Möglichkeit und Faktizität der Wesensüberschreitung gilt es darum, „das Sein dem Wesen vorzuordnen“ und die „Aktmächtigkeit des Seins in den sich verwirklichenden und verwandelnden Artwesen walten zu sehen“⁴¹.

Die Vorordnung der Seinsphilosophie vor der Wesensphilosophie weist in die Richtung eines Einheitsdenkens. Jede Einheitsphilosophie aber kann sich immer nur dialektisch artikulieren. Und so erklärt Teilhards dialektischer Begriff des Personalen im Spannungsfeld zwischen Individualität und Universalität im Horizont eines evolutiven Weltbildes nicht nur, wieso die Person im Allgemeinen wurzeln und dennoch das Besondere sein kann, sondern weil der allgemeine, aufsteigende Gang der evolutiven Entfaltung trichterförmig auf die Person des Menschen in ihrer Besonderheit als architektonisches Sinnziel

³⁸ H. E. HENGSTENBERG, *Evolution und Schöpfung*, S. 99.

³⁹ EBD. S. 102.

⁴⁰ H. E. HENGSTENBERG, *Evolution und Schöpfung*, S. 96.

⁴¹ G. SIEWERTH, *Andrés Philosophie des Lebens*, Salzburg 1959, S. 37–39.

zugespitzt ist, wieso in einem sich einrollenden, auf den Geist hin entworfenen Universum die Geistperson des Menschen als architektonisches Sinnziel der sich entfaltenden Welt einen Selbststand in sich selber haben muß. Denn Geist ist für Teilhard wesentlich Selbstverfügungsbesitz, Rückkehr des Seins zu sich selbst – *reditio entis in se ipsum* –. Selbstverfügungsbesitz aber setzt Selbststand – Stehen in sich – voraus. Auf Grund dieser Eigenständigkeit entscheidet die Person aus ihrer innersten Anlage, wählt und bestimmt ihren Weg und wird so kraft ihrer Selbständigkeit (Substanzialität) in die Entscheidungsmacht ihrer selbst gestellt. Im Aspekt des zu sich selber kommenden Bewußtseins haben wir bei Teilhard ein entscheidendes Kriterium, den Begriff der Person und des „menschlichen Phänomens“ auseinander zu halten. Das „menschliche Phänomen“ ist unter dem Gesichtspunkt der von außen anvisierenden naturgeschichtlichen Betrachtung eine Gegebenheit der Raumzeit, die Person jedoch ragt unter dem Gesichtspunkt des bei sich selber seienden Geistes in Dimensionen, die der räumlichen Betrachtung entzogen sind. *Redire ad essentiam suam nihil aliud est quam subsistere in se ipso*, sagt Thomas von Aquin⁴².

4. Selbstsein als Hypostasis des menschlichen Seins im Lichte des Ultrapersonalen und der schöpferischen Einigung

Wenn die Trift der Personalisation im Einzelnen *qua* Individuum stecken bliebe, dann würden sich die Energien der einen Welt in der Ausfächerung in das Viele in der Vereinzelung des Mannigfaltigen versprühen und wie in einer Sackgasse verebben⁴³. Am Anfang stünde das Ganze und am Ende das Viele. Aber kraft der ektropischen Aufstiegstrift zum Mehrsein bleibt die Bewegung der evolutiven Welt nicht im Menschen stecken, sondern geht durch ihn hindurch. Vermöge der durchherrschenden Konvergenzstruktur vom Vielen zum komplikativ Einigen ist das Ganze nicht Gegenstück, sondern Pol der Person. Darum muß auch die Idee der Personalisation weiter gefaßt sein als die des Individuums, da ja auch das Universum als Ganzes sich einrollt. Zielpol der kosmischen Einrollung und der durchherrschenden Konvergenz der Evolution ist das göttliche Omega. Dieses muß sich in einem totalen Selbstverfügungsbesitz gleichzeitig als unzerstörbar und personal darbieten, um auf die Welle der Personalität, die es emporführt, wirken zu können⁴⁴. Indem in der komplikativen Einheit der Überperson Omega das All personale Gestalt gewinnt und die Personalität der Einzelindividuen in Hinordnung auf das Gegenüber des Du der Überperson motiviert ist, vermag das Christentum „in einem einzigen aus dem Leben entspringenden Akt das All und die Person zur Synthese zu bringen“⁴⁵.

⁴² *De veritate* II, 2 ad 2^m.

⁴³ *Esquisse d'un univers personnel*: Œuvres VI, 79.

⁴⁴ EBD.: VI, 89.

⁴⁵ PH: I, 331; MK S. 294.

Kraft der zentrierenden Wirkung von Omega vermögen die Einzelpersonen um so mehr, sie selbst zu sein, je mehr sie sich in der Hingabe an Omega und untereinander totalisieren. Diese Dialektik, daß die Einzelpersonen um so mehr zu sich selber kommen, je mehr sie sich auf Omega hin übersteigen, ist wesentlich für den Personalismus Teilhards. Sie vermag zugleich die Person zu retten, „ihren entscheidenden Wert zu bewahren“ und die „Einheit der evolutiven Welt unversehrt zu lassen“⁴⁶. Damit ist gleichzeitig die religiöse Erfahrung Augustins des „*Deus interior intimo meo*“⁴⁷ in den Entwurf eines integralen und personalistischen Weltbildes als strukturelles Moment eingebracht. Die innere, transzendente Verwiesenheit des endlichen Menschen auf den unendlichen Gott findet in Teilhards evolutiv-transformistischem Weltbild ihre Entsprechung in der Entworfenheit der WerdeWelt auf ihre zukünftige Vollendungsgestalt im endzeitlichen, immanenten und gleichzeitig transzendenten Weltenpol Omega. Diese Entsprechung hat zur Voraussetzung die in Teilhards evolutivem Weltbild waltende Einheit zwischen Schöpfung und Eschatologie durch die Lehre von der „*schöpferischen Einigung*“. In Teilhards Einigungsmetaphysik ist Sein dynamisch zu verstehen und wird bestimmt von der Weise her, wie es mit sich selbst eins ist. Hierbei mag man an das scholastische Axiom denken: *Ens et unum convertuntur*⁴⁸. Dabei wird das Einssein nicht nur dinghaft-statisch als *in-sich-ungeteilt-sein* (*indivisum in se*), und folglich auch *divisum ab omni alio*) gesehen, sondern dynamisch als *sich-mit-sich-selbst-einen*⁴⁹.

II

Die Dialektik des Personalen

Teilhards Anliegen ist es, die Welt um die Person herum aufzubauen (*construire le monde autour de la personne*) in der Weise, daß der Sinn der Welt mit dem Sinn der Person zusammenfällt. Die Orthogenese der Welt und die Orthogenese der Person verbinden sich schließlich und ragen axial ineinander⁵⁰.

Man muß einerseits die Person in das Wirkliche hinein verlegen, man muß andererseits den Primat der Person aufstehen lassen. Das sind zwei dialektische Termini, die wir nacheinander betrachten wollen.

Die menschliche Person erscheint zunächst in Kontinuität mit dem einzigartigen Prozeß, der von einem Ende des erfahrbaren Wirklichen bis zum andern am Werke ist. Der Person ist der Prozeß des Seins eingeschrieben, er ist in ihr am Werk. Aber dennoch geht die Person, obwohl sie selber eine Partikel der

⁴⁶ Auswahl aus dem Werk, Freiburg 1964, S. 114.

⁴⁷ AUGUSTINUS, *Confessiones* III, 6 (CSEL 33, 53).

⁴⁸ Vgl. J. GREDT, *Elementa philosophiae Aristotelico-Thomisticae*, Thesis IV, Freiburg 1929, Bd. II, S. 16.

⁴⁹ *Comment je vois*: Œuvres XI, 207 ff; *Centrologie*: Œuvres VII, 120 ff.

⁵⁰ PH: I, 331.

Evolution ist, nicht im allgemeinen Fluß der Entwicklung unter, da sie selber durch die Schwelle der Diskontinuität sich von ihr abhebt und trennt.

1. Ausnahmewürdestellung und Verschmelzung mit dem lebenden Wesen des Kosmos

Die Frage, die sich in der Dialektik des Personalen stellt, ist: „Wie kann die Person eine Ausnahmewürdestellung haben, wenn sie von Anfang an mit dem lebenden Wesen des Kosmos verschmolzen ist?“ Um dieses Problem aufzurollen, versuchen wir: 1) die Verwurzelung der Person im Ganzen des Seins darzustellen, 2) die Person in ihrer Transzendenz zum Wirklichen aus dieser Verwurzelung hervortreten zu lassen.

Im Entwurfe Teilhards ist die Person das Sein schlechthin, der gegenwärtige Gipfel des dritten Unendlichen: das heißt des Prozesses von Komplexität und Bewußtheit, von Zentration und Einswerdung. Das heißt nicht, daß Sein sich selbst aus dem Uneins-sein zum Eins-sein in einem ontischen Akt bringt, sondern Sein ist grundlegend auf sich selbst bezogen, ist in einem Akt sich selbst gegeben und zwar ebenso unaufhebbar und ursprünglich wie es Sein ist. Dieses ontologisch akthafte Sich-Selbst-Gegebensein ist die Innerlichkeit des Seins. Teilhard fügt aber ausdrücklich noch eine andere Bestimmung zum *sich-mit-sich-selbst-einen* hinzu: *die anderen einen*⁵¹. Der inneren Einigungsdynamik des Seins entspricht gleichsam eine nach außen tendierende Dynamik: andere einen. In dem Maße als ein Sein selbst geeint ist, eint es andere oder kann es andere einen. Darum hat die höhere Seinsschicht einen tieferen Seinsbezug zu den niederen Seinsschichten als die niederen Seinsschichten unter sich.

Ein Seiendes ist im Maße seines Seinsbesitzes und damit im Maße seines Einsseins nach Teilhard ein Zentrum. Die Zentren sowie die ganze Zentrationstrift der dialektischen Einigung der aufsteigenden dynamischen Seinsentfaltung aber kämen gar nicht zustande, wenn nicht Raum und Zeit voraus ein „Motor“ und „Totalisator“ der ontischen Entfaltung, ein Ermächtiger zum Sein vorgegeben wäre: *Omega*, das „Zentrum über den Zentren“⁵². Die irreversible Präsenz des ersten Seins des in jedem beliebigen Raumzeitpunkt wirkenden Schöpfers setzt zu ihrer Ermöglichung die Transzendenz voraus, weltüberhoben sich selbst genügende Totalzentriertheit, das ist im Teilhard'schen Sprachgebrauch nur ein anderes Wort für Person⁵³. *Omega* ist Person.

Von dem Vielfachen angefangen, dem am wenigsten Differenzierten, bis hinauf zu *Omega* organisiert eine Hierarchie von Zentren, die immer mächtiger

⁵¹ *Comment je vois*: XI, 208.

⁵² EBD.

⁵³ *Le phénomène spirituel*: Œuvres VI, 120.

ger werden und an Zahl immer geringer, um sich herum in autonomen Systemen immer zahlreichere Elemente. Schließlich integrieren sich die Zentren gegenseitig bis zum Zentrum der Zentren, in dem sich die größte Komplexität der äußeren Struktur mit der größten inneren Bewußtseinsheitlichkeit verbindet. In dem Maße, wie die zentrische Kraft (*énergie radiale*) sich vergrößert, schließen sich die Zentren in sich selber ein und beugen sich immer mehr zu sich selber zurück.

„... Eine gewisse Emergenzschwelle hat eine Diskontinuität eingeführt, ein neues Ereignis in dem Punkt, in dem die Reflexion auf sich selbst vollkommen ist“⁵⁴. Das ist das „euzentrische“ oder persönliche Stadium. Damit ist das Persönliche eine Schwelle, eine Neuheit, ein Ereignis.

Für Teilhard ist darum die Person in ihrer Verwandtschaft mit dem Sein gesehen eine maximale Wirkung des Rekursionsgesetzes von Komplexität und Bewußtsein, von Zentration und Einswerdung. „Aber was vereinzelt die Person und enthüllt dem Universum, das ihr vorausgeht und sie enthält, ihre Transzendenz?“⁵⁵

Teilhard ist von dem paradoxen Sachverhalt der Hominisation frappiert: „Durch die eine Seite seiner Natur ist der Mensch am Ziel einer kontinuierlichen Entwicklung, die Blüte einer kosmischen Genese. Durch die andere Seite seines Wesens ist er ein Aufstehen, ein Hervortreten ohnegleichen, unklassierbar, so wundervoll, daß es eine zweite Schöpfung ist“⁵⁶. Der Prozeß der Einigung läßt ein Phänomen ohne Vorgänger aufstehen: die Reflexion. Durch sein Vermögen der Reflexion gibt der Mensch der ganzen Evolution ihren Sinn und er wird zum steigenden Pfeil der großen biologischen Synthese⁵⁷. Wie aber kann nun der Mensch auf der einen Seite aus dem Kosmos hervorgehen, ihm durch die Genese seiner Existenz zuinnerst und zutiefst angehören, und auf der anderen Seite, seiner selbst mächtig geworden, ihm eigenständig und eigenverantwortlich gegenüberstehen?

2. Kontinuität und Diskontinuität

Teilhard spricht beim Übergang von der Stufe der Prähominiden zum Menschen gleichzeitig von Emergenz (*émergence*) und schöpferischer Verwandlung (*transformation créatrice*). Mit Hilfe des häufig wiederkehrenden Begriffs der „Schwelle“ wie der „Emergenz“ und der „schöpferischen Verwandlung“ (*transformation créatrice*) will er dartun, daß die Person vermöge ihrer Herkunft aus dem aufsteigenden Gang der evolutiven Entfaltung zum Kosmos sowohl in Kontinuität wie durch ihren Überschritt über die Schwelle der Hominisation zugleich in Diskontinuität steht. Diese Nichtbeachtung der

⁵⁴ M. BARTHÉLEMY-MADAULE, *La personne dans la perspective Teilhardienne*, S. 72–73.

⁵⁵ EBD. S. 73.

⁵⁶ EBD.

⁵⁷ PH: I, 248.

obwaltenden Dialektik von Kontinuität und Diskontinuität im Teilhard'schen Verständnis der Person ist einer der Hauptgründe für die vielen Mißverständnisse, denen sein Personalismus immer wieder ausgesetzt ist. Die Autonomie, mit der die Person im Denken Teilhards der Welt gegenübersteht, muß vor allem auch aus der Tragweite dessen, was mit „Schwelle“, „Emergenz“ und „schöpferischer Verwandlung“ gemeint ist, eruiert werden. Das Problem des Übergangs der Schwelle von einer Ordnung zur anderen kehrt *mutatis mutandis* auch bei Nikolaus Cusanus wieder in der mathematischen Symbolik des einem Kreise eingeschriebenen Vielecks, das sich, sobald seine Ecken limitativ unendlich werden, immer mehr der Peripherie des Kreises annähert.

3. Die Emergenz der Personalisation und die kosmische Konvergenz

Die Zeit der kosmischen Entfaltung ist für Teilhard in einem: konvergierende Dauer der Evolution und energetisches Moment, durch das Vergangenheit und Zukunft mit der doppelten Triebkraft der *vis ab ante* und der *vis a tergo* die Person aufstehen lassen wie ein tektonisches Auffalten. Hier haben wir den delikaten Einführungspunkt des Personalismus in eine Philosophie des Seins. Hier wird kraft der Emergenz und der sie wieder aufsammelnden Konvergenzstruktur der Personalisation auch deutlich, wie sehr Teilhards Entwurf das Sein dem Wesen vorordnet und an die Stelle der klassischen Wesensphilosophie eine Seinsphilosophie setzt. Auf Grund der Konvergenzstruktur des sich einrollenden und des sich immer mehr auf Omega zu zentrierenden Universums schlägt er unserer Reflexion die Skizze einer neuen Synthese vor zwischen der schöpferischen Evolution und der Personalität, eine Synthese, die ohne göttliches Mitwirken nicht denkbar ist. Da sich alles vollzieht, als ob die Dynamik den Anziehungskräften antworten würde, die von vorne kommen, von einem die Gesamtheit der Entwicklung steuernden Weltenpol Omega, kann man von wenigstens geradesoviel Polarisation als Evolution bei Teilhard sprechen.

„Das Finale war das Ursprüngliche“, schreibt Frau Barthélémy-Madaule und sie fügt hinzu: „Das Personale sucht sich durch den Menschen hindurch und vollendet sich in Christus . . .“⁵⁸

4. personal-universal

Da das Personale durch den Kosmos hindurchgeht, sich im Menschen enthüllt und sich in Christus vollendet, wird deutlich, daß Teilhard das Personale weniger als eine substantielle Entität, einen Zustand begreift; es ist für ihn im umfassenden Sinne eine Richtung, Energie. Darum ist es für ihn angemessen, vom Personalen mit Vorzug in Ausdrücken der Bewegung zu sprechen. Die

⁵⁸ M. BARTHÉLEMY-MADAULE, *La personne et le drame humain chez Teilhard de Chardin*, Paris 1963; vgl. S. 267 f.; *La personne dans la perspective Teilhardienne*, a. a. O. S. 72 ff.

Dynamik, die Trift der Personalisation bleibt nicht im einzelnen Menschen stecken, sondern geht durch ihn hindurch. Darum ist für Teilhard die Person oder die Energie der Personalisation weiter gefaßt als der Begriff des Menschen wie er hier und heute lebt. Aus dem Begriff des Menschen in seiner heutigen Vorfindbarkeit *qua* Person den Punkt der Vollendung zu machen, hieße die Evolution selbst zurückweisen, die den Menschen gemacht hat.

Teilhard plädiert dafür, das Personale um seiner selbst willen nicht vom Ultrapersonalen, das Humane nicht vom Ultrahumanen zu trennen, so wie er es schon im Gesamtkontext seines Entwurfes nicht vom Infrahumanen isoliert hat.

Wenn die Achse der Personalisation mit der Achse des aufsteigenden Ganges der kosmischen Entfaltung zusammenfällt, so daß die zentrale Bewegung des Universums für Teilhard eine Bewegung der Personalisation wird dergestalt, daß er geradezu von einem personalisierenden Universum (*univers personnel, personnalisant*) spricht, dann ergibt sich auf der Linie der zeitlichen Entfaltung der kosmischen Genese ganz von selber eine *Korrelation* zwischen dem *Einzelnen* und dem *Ganzen*, dem *Personalen* und dem *Universalen*. Was aber von der Vertikalen der zeitlichen Erstreckung gilt, das gilt vermöge der organismischen Kohärenz aller Monaden und Partikel der Weltsubstanz *mutatis mutandis* auch von der Horizontalen der räumlichen Dimension. So ergibt sich für Teilhard der dialektische Begriff des persönlich-Universellen. Und er meint die Wirklichkeit, die den offensichtlichen Widerspruch zwischen dem Personalen und dem Universalen übersteigt.

5. Das Verhältnis von Individualität und Personalität

Person ist charakterisiert durch vollständiges Bei-sich-sein, Individuum ist gekennzeichnet durch den Unterschied von all den anderen Zentren, die es umgeben. In einem spezifischen Sinne verstanden, wenn sie nicht die Unterscheidung, sondern die Trennung der Seienden bezeichnet, nimmt die Individualität mit der wachsenden Zentrogenese ab und wird (in Omega) zu Null, wenn die Personalität ihr Maximum erreicht⁵⁹. Umgekehrt nimmt also die Personalität für Teilhard im aufsteigenden Gang der Entwicklung im gleichen Maße zu, wie die nur separativisch und ausgrenzend verstandene Individualität abnimmt. Zwischen Personalität und Individualität besteht also nach Teilhard ein umgekehrt proportionales, reziprokes Verhältnis⁶⁰. Unser endgültiges Wesen, der Gipfel unserer Einzigartigkeit ist jedoch nicht unsere Individualität, sondern unsere Person.

Diese stellt darum für Teilhard eine Art *complexio oppositorum* dar zwischen Individualität einerseits und Universalität und Totalität andererseits. Person ist das Durchtönen des Ganzen im Einzelnen. Dieser Aspekt der Präsenz des

⁵⁹ *Centrologie: Œuvres VII*, 123.

⁶⁰ *Entwurf und Entfaltung*, Briefe 1914–1919, Freiburg 1963, S. 197.

Ganzen im Partikulären wie auch das Prinzip des *Quodlibet in quolibet* bei Cusanus verdeutlichen, daß Personalisation in ihrer dialektisch-korrelativen Struktur nicht das Aufgesaugtwerden des Einzelnen durch das Allgemeine bedeutet, sondern sich immer nur im Spannungsverhältnis der Zuordnung von Individualität und Universalität zu realisieren vermag.

III Der Personbegriff bei Cusanus

1. Der Mensch als lebendige Repräsentation der Wesensvielfheit des Universums *Humana natura microcosmos aut parvus mundus vocitetur*⁶¹

Wir haben im Kontext der Erörterung der Personologie des Teilhard vor allem nach dem Bezug des Personalen zum Universalen, des Einzelnen zum Allgemeinen gefragt. Dieser Bezug scheint uns im Personalismus des Cusanus in weitem Umfang gegeben.

Für Cusanus ist jedes Individuum das Ganze des Universums. Die Welt ist eine und zwar so, daß alles in allem ist (*Quodlibet in quolibet*). In jedem Geschöpf ist das Universum dieses Geschöpf. Es ist in den Einzelwesen das, was sie sind, in konkreter Weise. Jedes ist das Ganze der Welt in beschränkter Gestalt, als Teilhabe am Ganzen, als Spiegel des Ganzen, als einbezogen in das Ganze durch wechselseitige Einwirkung. „Alles in allem und jegliches in jeglichem“⁶². Weil das All mehr ist als die Summe seiner Teile und in seiner genuinen integralen Einheitlichkeit dem Einzelnen vorangeht, ist es in jedem einzelnen in eingeschränkter Weise (*contracte*). Darum ist jede einzelne Partikel des Universums ihrem Seinsrang, ihrer Art und Funktion entsprechend eine Konkretion und ein Spiegel des Ganzen⁶³.

Wie im menschlichen Organismus jedes einzelne Glied das Ganze repräsentiert, so ist auch in jedem Teil der Natur das Naturganze erhalten und wirkt mit. Wie beim Menschen der ganze Organismus in Hand oder Auge wirkt oder ist, so daß der Organismus im Auge Auge, in der Hand Hand ist, so ist das Universum in jeglichem verschieden und jegliches ist in verschiedener Weise das kontrakt gewordene Universum.

Diese kosmologischen Vorstellungen des Cusanus stehen in einer großen Nähe zum Weltbild Teilhards. Dieses ist *organismisch, kohärent* und entfaltet sich im Prozeß der Personalisation zu strukturell immer qualitativeren Ganzheiten, die analog wie bei Cusanus das Ganze der Welt in sich repräsentieren.

⁶¹ *Doct. ign.* III, 3 (h I, S. 127, Z. 3).

⁶² *Doct. ign.* II, 5 (h I, S. 76, Z. 7–8): „Omnia in omnibus esse constat et quodlibet in quolibet.“

⁶³ Seinen Freund spricht Cusanus an: „Alles Universelle, Generelle und Spezielle julianisiert in Dir, Julian, wie die Harmonie auf der Flöte flötet und auf der Zither zithert.“ *De con.* II, 3 (h III, N. 89, Z. 11–13).

Vermöge des Merkmals der Atomizität und Homogenität gilt für Teilhard in strukturellem wie in evolutivem Betracht *mutatis mutandis*, zumindest in analoger Weise das Prinzip des *Quodlibet in quolibet*⁶⁴.

Wenn für Cusanus der Begriff des Universums nicht wesentlich dadurch konstituiert würde, daß „jegliches in jeglichem“ ist, ergäbe sich ein bloßes Nebeneinander. Kraft dieses Axioms ist jedes Ding darum gewiß ein *Singulare*, aber es ist auch zugleich ein *Unum*, das das Ganze repräsentiert und durch Teilhabe am Einen, dem *maximum absolutum* Gottes, in seiner Gliedstellung zur Verwirklichung des Gesamtsinnes des Universums beiträgt. Jedes Einzelne ist das Ganze als kontraktives Universum. Darum ist der Mensch auch für Cusanus eine Welt im Kleinen, komplikativer Repräsentant der Welt im Großen.

Soll aber das Einzelne als kontraktives Universum als einzelnes das Ganze in umfassender Weise authentisch repräsentieren, dann muß dieses individuell Einzelne die sämtlichen Seinsstufen, die mit ihm das Universum ausmachen, vom rein Materiellen über das Pflanzliche und Animalische bis zum Geistigen gleichsam ineinander verwoben in komplikativer Einheit in sich beinhalten. Das ist beim Menschen der Fall, der als erstaunlicher Sonderfall der Schöpfung durch seinen Körper an der materiellen, sensitiven und animalischen Welt teilhat und gleichzeitig durch seine Geistseele der Welt des Geistes angehört. Somit ist der Mensch, in dessen Erkenntnis sich Geist und Stoff begegnen, für Cusanus, wie bereits Aristoteles sagt, *quodammodo omnia*⁶⁵, „eine lebendige Repräsentation der Wesensvielfalt des Universums“⁶⁶.

Als authentischer, komplikativer Repräsentant ist der Mensch für Cusanus Mikrokosmos, in dem sich die höchste Form der Körperlichkeit mit der niedrigsten geistigen Form verbindet⁶⁷.

*Humana vero natura est illa, quae supra omnia Dei opera elevata et paulo minus angelis minorata intellectualement et sensibilem naturam complicans ac universa intra se constringens, ut microcosmos aut parvus mundus a veteribus rationabiliter vocitetur*⁶⁸.

Zu einer ähnlichen Konzeption des Mikrokosmosgedankens kommt Teilhard, wenn er von der Problematik der Definierbarkeit des menschlichen Leibes ausgehend den menschlichen Leib ein in adäquater Weise von dem Übrigen losgelöstes und einem es *informierenden* Geist anvertrautes Stück Universum nennt⁶⁹.

Der Mensch ist für Cusanus zwar eine Welt, aber nicht das konkrete Universum, weil er Mensch ist. Wie der Mensch ein zweiter Gott ist, so ist er auch

⁶⁴ *Doct. ign.* a.a.O.

⁶⁵ ARISTOTELES, *De anima* III, 8: 431b 21.

⁶⁶ R. HAUBST, *Nik. v. Kues und die heutige Christologie*: Universitas. Festschrift für Bischof Stohr, Mainz 1960, S. 168.

⁶⁷ *De coni.* II, 14 (h III, N. 140, Z. 9–11).

⁶⁸ *Doct. ign.* III, 3 (h I, S. 126, Z. 29 ff).

⁶⁹ Einen Leib haben, sagt er, heißt für eine Seele *ἐγκεκοσμισμένη* sein. *En quoi consiste le corps humain?*: IX, 34.

eine zweite Welt: *humanus deus, microcosmos aut humanus mundus*⁷⁰. Im stolzen Selbstgefühl der Renaissance schreibt Nikolaus von Kues über den Menschen noch diese weiteren kühnen Sätze: „Die Kraft seiner Einheit umspannt die Gesamtheit der Dinge und hält diese innerhalb seines Umkreises so zusammen, daß nichts von allem seiner Macht entfliehen kann. Mit den Sinnen oder mit Verstand und Intuition, so mutmaßt der Mensch ja, ließe sich alles erreichen, und indem er sieht, wie diese Kräfte komplikativ in seiner Einheit sind, kommt er zu der Annahme, auf menschliche Weise zu allem fortschreiten zu können. Der Mensch ist nämlich ein Gott, aber nicht auf absolute Weise, da er Mensch ist. Also ist er menschlicher Gott (*Humanus est igitur Deus*)⁷¹.

2. Die Geistseele des Menschen als „lebendiges Bild“ (*viva imago*)

Der Mensch ist zwar Gott nicht in seiner Absolutheit vergleichbar, aber sein selbstbewußtes Erkenntnis- und Willensleben überragt so sehr seine Umwelt, daß er immerhin Gottes in die Proportionen des Menschlichen eingegrenztes nächstes Abbild⁷², *humanus deus* oder prägnanter: *deus humanatus*⁷³ ist.

„Durch seine gottähnliche Einfachheit und Lebendigkeit steht der menschliche Geist, wie das Buch *De mente* ausführt, sozusagen in der Mitte zwischen Gott und Dingwelt“⁷⁴.

Als potential unendliches Abbild des aktual unendlichen Gottes umfaßt der Mensch im schöpferischen Gang seines Geistes das gesamte Universum. Da seine Vernunft es vermag, Endliches vermöge des Unendlichen zu deuten – die Zahl durch Rekurs auf die unendliche Zahl, das gesprochene Wort im Hinblick auf einen absoluten Sinn –, zeugt diese intellektuale Kraft für ihre eigene Kraftquelle als für eine Potenz von so schöpferischer Einheit, daß diese komplikative Einheit berufen ist, sich in Vielheit zu explizieren.

Indem der Mensch in seiner Natur sowohl die Welt des Geistes wie der Materie vereint und dadurch in Person das lebendige Band zwischen der sinnenfällig-körperhaften und der übersinnlichen Welt bildet, ist durch seine Erschaffung die geistige und stoffliche Welt überhaupt erst zu einem Universum geeint worden. In der komplikativen Kraft seines die Gesamtheit der Dinge in der Einheit der Erkenntnis umspannenden Geistes ist jeder einzelne Mensch dazu berufen, wie ein verschieden gekrümmter Hohlspiegel die Welt auf individuelle Weise wiederzuspiegeln⁷⁵.

⁷⁰ *De coni.* II, 14 (h III, N. 143, Z. 7–10).

⁷¹ EBD. (Z. 8).

⁷² *De mente* 4 (h V, S. 60, Z. 6 f).

⁷³ *De dato* 2 (h IV, N. 102, Z. 13).

⁷⁴ R. HAUBST, *Die Christologie des Nikolaus von Kues*, Freiburg 1956, S. 46.

⁷⁵ Der Ausgangspunkt der cusanischen Einheitsmetaphysik ist die Reflexion des Geistes auf sich selbst (vgl. J. KOCH, *Die Ars coniecturalis*: Arbeitsgemeinschaft für Forschung des Landes Nordrhein-Westfalen. Geisteswissenschaften H. 16, Köln–Opladen 1956, S. 16.

Somit ist im Menschen kraft seiner Natur par excellence sowohl der Repräsentant der Welt, des gesamten Universums wie dessen mikrokosmische Verkörperung in Person gegeben. Wenn der Mensch Repräsentant und mikrokosmische Verkörperung des gesamten Universums ist, dann ist damit *eo ipso* seine den sichtbaren Kosmos überragende Sonderstellung miteingeschlossen. Diese Sonderstellung möchte der von Cusanus auf den Menschen applizierte Terminus *Deus humanatus* präzisieren⁷⁶.

Der besagte Terminus, der der Christologie des 4. und 5. Jahrhunderts entnommen ist, will zum Ausdruck bringen: Jeder Mensch ist als solcher schon eine Inkarnation des Geistes und insofern auch ein gewisses Analogon oder eine Art Vorzeichen der Menschwerdung des absoluten göttlichen Geistes in Jesus Christus⁷⁷.

3. Personierende Welt

Der cusanische Denkansatz, in der anthropozentrischen Struktur der geschaffenen Welt schon einen apriorischen Vorentwurf der Idee Christi zu erblicken, setzt zu seiner Ermöglichung voraus, daß die geschaffene Welt als radikal *eins* begriffen wird. Der hierarchische Stufenkosmos des Mittelalters ist bei Cusanus zu einer lebendigen Einheit, zu einem lebendigen Weltwesen geworden⁷⁸. Diese *unitas universi* ist jedoch in radikalem Gegensatz zur absoluten Wesenseinheit und keiner Steigerung mehr fähigen „Größtheit“ (*maximitas*) Gottes in Vielheit eingeschränkt und begrenzt. Während die absolute Größtheit und Einheit Gottes das Sein aller Dinge ist, besitzt das All als Maximum keine eigene Subsistenz außer in der Vielheit, in der es besteht⁷⁹.

Wenn das Viele im Universum also durchgängig individuell ist und das viele, konkrete Individuelle darum in seiner Relativität und Rationalität gestuft und unterschieden sein muß, stellt sich die Frage nach einem Maximum der Konkretion, einer höchsten Stufe, in der prinzipiell der Sinn der Konkretion am reinsten zutage tritt. Diese Stufe ist für Cusanus die des Menschen, dem sie kraft seiner Natur als Vernunftwesen zukommt.

Wie im Menschen die Stufung seiner Erkenntnisgrade in der Vernunftkenntnis kulminiert⁸⁰, so kulminieren alle Wesen der Welt in der *Humanitas*. Die religiös sittliche, vernünftige Aufgabe der Menschheit ist das Höchste, was es im Kosmos gibt. Was aber das Höchste unter allem Konkreten ist, steht nicht nur am Endpunkt aller Konkretionen, sondern der Standort ist zugleich eine Art Mitte (*media natura*) zwischen dem konkret Vielen und dem absolut

⁷⁶ Terminus aus d. Christologie des 4.–5. Jhdts. übernommen, vgl. HAUBST, *Die Christologie*, S. 135.

⁷⁷ HAUBST, *Nik. v. Kues und die heutige Christologie*, S. 165–175.

⁷⁸ *mundus finita infinitas, seu Deus creatus*: so offenbart sich die Welt im philosophischen Hauptwerk *De docta ignorantia* des Cusanus.

⁷⁹ *Doct. ign.* I, 2 (h I, S. 7, Z. 19–23).

⁸⁰ EBD. III, 4 (S. 131, Z. 24–26).

Einen. Wie das Universum derjenige Inbegriff ist, welcher alles Viele umfaßt, so ist die Humanitas derjenige Höchstbegriff, in welchem alles Viele gipfelt. Universum und Humanitas gehören zusammen und fordern einander. Das Universum als Sinnträger der Konkretion verlangt eine Stufe der Sinnerfüllung; die Humanitas als Maximum der Schöpfung verlangt eine Sphäre der Ganzheit, innerhalb deren sie der Höhepunkt ist. So stehen „Universum und Humanitas zueinander wie Größtes und Höchstes, wie Umfassendstes und Erhabenstes. Beides sind Maximalbegriffe und daher Medialbegriffe zwischen der absoluten Einheit und der grenzenlosen Vielheit“⁸¹.

4. Individualität durch Teilhabe

Wenn sich somit im Universum Vielheit und Allheit vereinigen (*Universum est unum, cuius unitas contracta est per pluralitatem*), dann bedeutet Vielheit nicht Abfall vom Einen, sondern im Gegenteil „endlicher Ausdruck einer unendlichen Tiefe und Fülle“⁸². Damit ist gleichzeitig die Frage nach dem Verhältnis der menschlichen Individualität, der *singularitas*, zur *totalitas* und zur *universalitas* gestellt. Individualität bedeutet für Cusanus mehr als in sich ungeteilt und geteilt vom andern. Alles, was ist, ist eines und soweit es eines ist, ist es auch einzigartig. Es kann in seiner Einmaligkeit nicht vervielfältigt werden. Jedes Seiende ist einzig durch sein Wesen. Die Einzigartigkeit ist nicht abhängig von akzidentellen Bestimmungen, sie bleibt in der Veränderung und ist wie das Wesen unauflöslich. Jedes Ding ist einzigartig vermöge der Teilhabe am göttlichen Licht, das ihm Sein und Wesen verleiht. Das Seiende ist nicht durch ein zum Wesen Hinzukommendes einzigartig (*singulare*), sondern aus innerer Notwendigkeit; es ist Seiendes, indem es teilhat an der Einzigkeit, durch die es bestimmt ist, so daß es „so ist, wie es ist und nicht mehr noch weniger“⁸³.

Der Wert der Einzigkeit nimmt zu, je umfangreicher das Sein des Individuums ist. „Gewiß ist jeder beliebige Stein oder ein vom Menschen hergestellter Gegenstand *singulare*, aber in unvergleichlich höherem Maße ist es der Mensch, der als Mikrokosmos, die Vollkommenheit des Universums mehr widerspiegelt als irgendein anderer Teil, er selbst ist „eine kleine Welt“⁸⁴. Gewiß finden wir bei Cusanus nicht die Unterscheidung von Individuum und Person, wie wir sie oben für Teilhard angeführt haben, aber die in diesem Gegensatzpaar von Teilhard anvisierten Momente können wir bei Cusanus wiederfinden. Wenn Teilhard unter Individuum die auf niemanden übertragbare Besonderheit eines jeden denkenden Einzelwesens versteht⁸⁵ und gegen

⁸¹ E. HOFFMANN, *Das Universum des Nikolaus von Kues*: CST I, Jg. 1929/30, 3. Abh. (1930) S. 24 f.

⁸² H. MEYER, *Geschichte der abendländischen Weltanschauung*, Würzburg 1950, Bd. IV, S. 45.

⁸³ *Ven. sap.* 23 (p I, fol. 210^v, Z. 26–27).

⁸⁴ *De ludo I* (p I fol. 156^v).

⁸⁵ *Die Entstehung des Menschen*, München 1961, S. 122.

die heute so weitverbreitete Idee kämpft, daß das „Universale dem Personalen entgegengesetzt sei“, so können wir in der Tat beide Gedanken auch bei Cusanus finden.

IV

Vergleich der Personologie bei Cusanus und bei Teilhard

Die Person als *copula universi* und *complexio oppositorum* von Individualität und Universalität

Wenn also das Universum und die Humanitas Medialbegriffe sind zwischen der absoluten Einheit und der grenzenlosen Vielheit und wenn des Menschen Standort in der Welt zugleich eine Art Mitte ist zwischen dem konkret Vielen und dem absolut Einem, dann ergibt sich für die Idee der Personalität bei Cusanus zwangsläufig die Vorstellung einer Art *complexio oppositorum* zwischen *Individualität* einerseits und *Universalität* und *Totalität* andererseits. Wenn das Universum als das Größte und Umfassendste nach dem Menschen als dem Höchsten und Erhabensten als seiner Sinnerfüllung verlangt, dann kann dieses Höchste und Erhabenste seinem eigenen Begriff als Superlativ nach nur verstanden sein durch einen Totalbezug zum Ganzen.

Diese Konzeption der Personologie des Cusanus berührt sich eng mit Teilhard. Wenn im evolutiven Weltbild Teilhards das Ganze der Welt sich trichterförmig auf die Person zugespitzt entfaltet und diese Bewegung der Personalisation die zentrale Wirklichkeit der Welt ausmacht, dann hat die Person nicht nur eine innewohnende Relation zum Ganzen; auf Grund der Tatsache, daß ihr perspektivisch der Prozeß des Seins eingeschrieben ist, ist sie geradezu dessen Repräsentation.

Für Teilhard wie für Cusanus fallen der Sinn der Welt und der Sinn der Person zusammen. Bei Cusanus entfaltet sich die Anthropologie über Kosmologie und Theologie, die Kosmologie über Theologie und Anthropologie und die Theologie schließlich über Anthropologie und Kosmologie. Daraus folgt für Cusanus, daß der Mensch als „Bild Gottes“ selbst „abbildliches Maß“ der Welt und der Dinge ist. Wie der Mensch selbst sein Wesen erst im Angesichte Gottes als Ebenbild erfährt, so erhalten die Dinge Gestalt und „Bildung“ in der Beziehung zum Menschen, die zugleich und zuletzt in die des Menschen zu Gott eingeht. Gott wird hier als die *complicatio* der Welt Dinge erfahren, diese als die *explicatio* Gottes, in deren Mitte sich der Mensch befindet. Der Mensch wird als die kosmische Mitte des Universums angesprochen. Diese anthropozentrische Struktur des cusanischen Weltbildes berührt sich mit der schwerpunktmäßigen Ausrichtung des evolutiven Entwurfes Teilhards. Für Teilhard ist der Mensch nicht nur Zentrum der Perspektive, sondern der Konstruktion des Universums⁸⁶. Er ist mehr als reflexer Blickpunkt, sogar

⁸⁶ PH: I, 27.

realer Schnittpunkt der kosmischen Entwicklungslinien, Sinnrichtung und Maß aller Entwicklung. Das Bild des Menschen ist die vorausleuchtende Zielgestalt, auf die hin der Schöpfer das Universum angelegt hat. Inhaltlich schimmert hier bei Teilhard etwas von dem auch für das cusanische Denken bestimmenden und maßgeblichen Imagogedanken durch.

Die bei Teilhard aus der phänomenologischen Interpretation der konvergenten Hinordnung seines evolutiven Weltbildes auf den Menschen zu herausgelesene Anthropozentrik findet bei Cusanus von einem ausschließlich denkerischen Ansatz aus ihre metaphysische Grundlegung, wenn bei ihm

„noch vor Descartes der Mensch zum archimedischen Punkt der Welt wird, ja eines noch umgreifenderen Ganzen, zum Mittler der Transzendenz, die durch ihn in dem personare seiner personalen Existenz hindurchtönt, die als zentrierende Struktur die Welt im Innersten zusammenhält“⁸⁷.

Als zentrierende Struktur wird die Person bei Cusanus wie bei Teilhard zur *copula universi*, zur Verbindung von Individualität und Universalität, die auf die Totalität angelegt ist. Diese Zusammenschau von Individualität und Universalität in der Personalität ergibt sich für Cusanus aus metaphysisch denkerischen Ansätzen, für Teilhard aus der Interpretation der Phänomenologie seines evolutiven Weltbildes. Die Frage, die sich uns nun bei einem Vergleich des beiderseitigen Personalismus aufdrängt, ist, ob nicht die weitgehende Korrespondenz in der Konzeption des Personalismus bei Cusanus wie bei Teilhard nicht *mutatis mutandis* auch eine gewisse weltbildhafte Entsprechung fordert, auch wenn die Ausgangs- und Ansatzpunkte des beiderseitigen Philosophierens verschieden sind. Diese Frage drängt sich uns für unseren Vergleich um so mehr auf, als nach Teilhard aus dem Begriff des evolutiven Universums sich auch ein dynamisierter Personalitätsbegriff ergibt. Wenn sich das Universum in Bewegung befindet und im Prozeß der Personalisation auf die Person hin entfaltet, dann muß davon auch die Person berührt sein, auch wenn sie einheitsstiftende Einheit ist.

Aus dem philosophischen Apriori des Cusanus, daß das Universum den Humanitätsbegriff als Kulmination und der Humanitätsbegriff einen Christus als Manifestation fordert, ergibt sich auch bei ihm (vermöge des Maximitätsprinzips) eine Offenheit des Personalitätsprinzips zum Über-sich-hinaus. Diese dynamische Offenheit des Personalitätsbegriffes ist wie bei Cusanus so auch bei Teilhard durch das theologische Axiom der Christologie mitbegründet. Für Teilhard ist es „die gelebte Verbindung der beiden Ideen der Inkarnation und der Evolution, die die Synthese des Personalen und des Universalen maximal zu realisieren vermag“⁸⁸. Diese Idee realisiert Cusanus in vergleichbarer Weise durch die manuduktorische Applikation der Idee der Maximität auf Jesus Christus.

⁸⁷ D. u. W. DUPRÉ, *Nikolaus von Kues. Philosoph.- und theol. Schriften*, Wien 1964, Bd. I, S. X.

⁸⁸ *Super-Humanité-Super-Christ-Super-Charité: Œuvres IX*, 213–217.

„Wie die Menschheit insgesamt ihre höchste Möglichkeitsgrenze nur im Gottmenschen erreicht, so gelangen wir selbst zur höchsten Entfaltung unseres eigentlich Menschlichen nur im Bereich des Göttlichen, im Bereich der Gnade, die uns mit Christus verbindet“⁸⁹.

Auf Grund dieser Konzeption der Idee des Menschen von seiner christozentrischen Entworfenheit her vertreten sowohl Cusanus wie Teilhard strukturell eine Anthropologie „von oben“⁹⁰, aber sie gründen sie – insbesondere Teilhard – auf die Verwurzelung des Menschen im Gesamt der kosmogonischen Entfaltung.

⁸⁹ R. WEIER, *Anthropologische Ansätze des Cusanus als Beitrag zur Gegenwartsdiskussion um den Menschen*: MFCG 7 (1969) S. 100.

⁹⁰ Man kann beim Entwurf einer Idee des Menschen ausgehen von seinen unteren Seelenschichten, von seiner biologischen Wurzel. Man kann aber auch von oben ausgehen. Das tut Cusanus und mutatis mutandis auch Teilhard.