

„Denn diese Wissenschaften sind von den Menschen erfunden und entfaltet worden. Und weil sie unvergänglich sind, und wahrhaft in derselben Weise bleiben, sieht auch die Seele, daß sie selbst unvergänglich und wahrhaft immerbleibend ist. Denn jene mathematischen Wissenschaften sind ja nur in ihr und in ihrer Kraft eingefaltet und durch ihre Kraft entfaltet – so sehr, daß, wenn diese Verstandessele nicht existierte, jene überhaupt nicht sein könnten³⁷.“

Hier scheint mir ein sehr wichtiger Punkt für die These von Herrn Kremer zu sprechen; hier wird ja begründet, daß das Objekt der Erkenntnis kein statisches, abgeschlossenes ist, sondern daß durch die menschliche Kreativität eine Weiterentwicklung, d. h. eine Fortführung des Schöpfungsaktes möglich ist. Das ist deshalb möglich, weil der Mensch, wie Cusanus glaubt, Ebenbild Gottes und diese schöpferische Fähigkeit das Wichtigste im Menschen ist.

HAUBST: Ich danke allen, die an der Diskussion teilgenommen haben, besonders Herrn Kremer, der ja doch einen Akzent gesetzt hat. Und wenn er auch Widerspruch hervorgerufen hat, ist es höchste Zeit, daß diese Thematik gründlich durchdiskutiert wird, nachdem sie lange geschlafen hat.

Zu: GERDA v. BREDOW, Münster (MFCG 13 [1978] 58–67)
„Der Geist als lebendiges Bild Gottes“ (imago Dei viva)
(Gesprächsleitung: N. Hinske)

HEYERDAHL: Das Menschenbild des NvK, wie es Frau Professor von Bredow so klar expliziert hat, gibt mir unmittelbar den Eindruck, daß Cusanus noch in der von Sören Kierkegaard benannten „Gräzität“ lebt: in einem fröhlichen, fast naiven Vertrauen auf die menschlichen Vermögen. Der Mensch ist ein lebendiges Bild Gottes, Bild des Weltschöpfers; der menschliche Geist ist unabhängig und frei, beherrscht den Leib und die Leidenschaften usw. Zweifellos muß man diese cusanische Auffassung als ein *christliches* Menschenbild charakterisieren. Der Kardinal sieht den Menschen ja immer im Licht der christlichen Offenbarung, und er fundiert seine anthropologischen Ideen mit biblischen Grundaussagen. Aber von der einzig möglichen christlichen Anthropologie kann man in diesem Zusammenhang kaum sprechen. Denn woher kommt es, daß andere Philosophen mit demselben christlichen Ausgangspunkt ein ganz verschiedenes Menschenbild entwickeln, das in scharfem Kontrast zum cusanischen Optimismus steht?

Die Frage habe ich mir manchmal gestellt beim vergleichenden Studium von *Cusanus* und *Pascal*, zweier Vorläufer des modernen dialektischen Denkens. Zwischen diesen beiden Philosophen – der eine am Anfang, der andere am Ende der Renaissance – gibt es viele Parallelen. Beide sind Vertreter einer kritischen Erkenntnistheorie, die sich gegen die Absolutierung des rationalen-

³⁷ *De ludo globi* II, nach der Übersetzung von G. v. BREDOW: Phil. Bibl. 233 (1952) 73; (²1978) 73, N. 93.

diskursiven Denkens wendet. Für beide geht es im menschlichen Leben und Denken um die Frage nach dem Absoluten. Beide beschäftigen sich mit der Infinitäts-Problematik und versuchen, den Menschen in seinem Verhältnis zur Umwelt und zu Gott im Rahmen der Dialektik zwischen dem Infiniten und dem Finiten zu verstehen usw. Aber allen Ähnlichkeiten und Parallelen zum Trotz sind sie doch fundamental gegensätzlich im Hinblick auf die Anthropologie. Sie markieren zwei verschiedene christliche Interpretationen vom Menschen und von seinen Möglichkeiten.

Cusanus sieht im Menschen die *imago Dei* und eine Vollendung des Universums. Der Mensch kann sich als den *homo animalis* überwinden und ein *homo spiritualis* werden.

Für Pascal aber ist die Spannung im Menschen zwischen *animalitas* und *spiritualitas*, zwischen der *misère de l'homme*, dem Elend des Menschen, und der *grandeur de l'homme*, der Erhabenheit des Menschen, unlösbar. Die weltliche Existenz des Menschen enthält für Pascal keine Erfüllung unserer Sehnsüchte, unseres Anspruchs auf Eigentlichkeit und Wahrheit. Es gibt für ihn keinen Weg der Erkenntnis von der Welt zu Gott. Wir sind zersplittert in einer tragischen Spannung, die uns bis in den Bereich des Glaubens begleitet.

Cusanus und Pascal leben, so scheint es, in zwei verschiedenen Welten: Pascal in einer tragischen Welt, Cusanus in einer Welt, die unsere Frage nach dem Absoluten beantworten kann. Für Cusanus vollendet der Mensch den Kosmos. Für Pascal sind Mensch und Kosmos wie zwei Fremde: *Le silence éternel de ces espaces infinis m'effraie*, sagt er (Brunschvicg 206).

Was mich in ideengeschichtlicher Sicht interessiert, ist sodann die Frage: Was änderte sich so radikal in den Erfahrungen und Erlebnissen der menschlichen Existenz zwischen Cusanus und Pascal? Sind die Verschiedenheiten in ihrem verschiedenen geschichtlichen *Hintergrund* bedingt? Geht es um ganz verschiedene Erfahrungen von zwei geistigen Situationen: die des *Quattrocento*, des italienischen Renaissance-Humanismus, und auf der anderen Seite: der Barock-Zeit mit dem mechanistischen Weltbild und Skeptizismus? – Was mich aus aktueller Sicht interessiert, ist die Frage: Ist es möglich, in unserer Welt von heute, – *nach* den zwei Weltkriegen, nach allen unseren Erfahrungen von der niederträchtigen Seite des Menschen und von unserem Fiasko, wenn es um eine bessere Welt, die zu schaffen ist, geht – *noch* eine cusanische, optimistische Auslegung des menschlichen Seins zu behaupten – oder müssen wir Pascal Recht geben?

v. BREDOW: Das Schreckliche, was Menschen verübt haben, spricht nicht gegen die Anthropologie des Cusanus. Bei dem cusanischen Optimismus, den Sie, wie ich glaube, richtig sehen, geht es ja nicht darum, daß die Menschheit im ganzen ihre Angelegenheiten in einem Friedensreiche ordnen könne. Es geht vielmehr um die *Chance*, die jeder einzelne hat und die er als seine Möglichkeit verstehen und ergreifen muß. Darauf wird immer wieder hingewiesen; dann ist aber mehr die Rede von den Gefahren, die hier lauern, vom Herabsinken zur Bestialität und auch vom Satan. Das Bild ist also nicht einfach

nur optimistisch. Trotzdem ist der Unterschied zu Pascal sehr deutlich: bei Nikolaus ist ein größeres Vertrauen auf das, was in der gegebenen menschlichen Natur liegt, Pascal hat dieses Vertrauen nicht. – Der „Optimismus“ von Nikolaus gilt in bezug auf die Chance der einzelnen Person; eine optimistische Schau der Geschichte läßt sich dagegen nicht aus seinen Äußerungen erschließen. Er hat ja auch in seiner eigenen politischen Tätigkeit viel Negatives erlebt. BÖTTIGER: Ich würde sagen: Was hier zwischen NvK und Pascal aufgeworfen worden ist, ist etwas, was sich durch die Geistesgeschichte des Abendlandes hindurchzieht. Wir haben da zwei Tendenzen im Denken der Potenzen. Die eine kann man ein *nominalistisches* Denken nennen. Dieses hält sich im Grunde verzweifelt an das, was gegeben und da ist. Ich kann das registrieren, katalogisieren, ich kann es erfassen, ich kann ihm hinterherlaufen, aber im Grunde muß ich schauen, was mit mir passiert, was dabei herauskommt. Im letzten Ende ist das Selbstaufgabe. Das andere ist das in der *neoplatonischen* Tradition stehende Denken, das neue Gestalten, die noch nicht realisiert sind, verwirklicht, ohne schon die Erfahrung zu haben, daß diese neue Gestalt auch auf der Welt durchzusetzen ist. Die Begründung für diesen Bezug auf den Schöpfer-Gott ist im Denken des NvK immer wieder da. Die Ebenbildlichkeit des Menschen beinhaltet ihn. Ich will das verdeutlichen. In der modernen naturwissenschaftlichen Diskussion der Energiefrage ist es sehr aktuell: Die moderne Gesellschaft kann nur leben, wenn sie a) neue Rohstoffe entwickelt, b) sich verändert in der Gestalt, daß sie neue Rohstoffe entdecken, verwerten, verarbeiten kann, und c) indem sie sich entwickelt. Da ist ein Denken notwendig, das sich nicht empirisch aus den Dingen ableiten läßt. Denn wir wollen gerade Dinge schauen, die es noch nicht gibt, – so wie die Menschen einmal die Dampfmaschine erschaffen haben, die es vorher noch nicht gab.

HOFFMANN: Nikolaus Cusanus hat auch starke Worte gefunden für das *peccatum originale*, für die verletzte Natur des Menschen¹. Hat er in den ersten Kapiteln *De docta ignorantia* III philosophisch-theoretisch sein Menschenbild vom platonischen Einheitsdenken her entworfen, kommt in dem Kapitel III,6 plötzlich der Durchbruch des *heilsgeschichtlichen* Denkens. Man ist einfach fasziniert, erstaunt, und ich muß sagen, auch konsterniert über diese Wende, in der er plötzlich² den Aufbau des Menschen aus sich selbst, ein idealisiertes Menschenbild durchstreicht und sagt: das alles ist nur durch die Erlösungstat Jesu Christi zu erreichen. Ich glaube, wir müssen noch auf das 6. Referat warten, das wohl manches hierzu sagen wird. –

Hiernach noch eine ganz kurze andere Bemerkung. Bei vielen Texten aus dem 15. Jahrhundert mag man sich wundern, wie wenig die aktuellen Fragen der

¹ Vgl. R. HAUBST, *Die Christologie des NvK* (1956) 63–73.

² Die Wende beginnt in *Doct. ign.* III,6 „*Mysterium mortis Iesu Christi*“ (h I, S. 137, Z. 22) mit den Worten: *Voluit autem Christus dominus omnia humanae naturae facinora . . . propter nos penitus mortificare.*

Zeit sich darin niederschlagen. Hier und da einmal. Sie stehen aber dahinter. So habe ich jetzt einen Text nachgelesen, den mir Herr Haubst vor zwei Jahren aus einer Trierer Handschrift zugeschickt hat. Dort überrascht Johann von Frankfurt mitten in einer Abhandlung über die *futura contingentia* durch den Ausruf: Wie schrecklich ist diese Zeit, in der wir leben, da die Christenheit durch das Papstschisma in Verwirrung und Unheil gestürzt wird³! Wo lesen wir solche Bemerkungen etwa bei Thomas oder Bonaventura, auch bei Ockham? Im Menschenbild des NvK hat sicher auch der zeitgeschichtliche Hintergrund eine Rolle gespielt. Mit seinem *Platonismus*, mit seinem ursprünglichen Vertrauen in die Kraft des menschlichen Geistes verbindet er aber auch das Bewußtsein von dessen Grenzen; das zeigt sich u. a. auch an solchen Bemerkungen wie, daß ihm jedes Wesen in sich *inattinabile* sei.

v. BREDOW: Ich glaube, Sie haben sehr recht, auf die Doppelheit der Aussagen hinzuweisen. Das scheinbar „idealisierte“ Bild ist aber für Nikolaus gerade das eigentliche Bild des Menschen, es ist jedoch von der Sünde sehr verunstaltet worden. Unter dieser Voraussetzung gibt es keinen Gegensatz zwischen einem vom Menschen konstruierten Idealbilde einerseits und der göttlichen Offenbarung von Sünde und Erlösung andererseits. Vielmehr wird durch die Erlösung, d. h. durch Jesus Christus, das Ursprüngliche wieder zum Leben erweckt. So zeigt sich im „Ideal“ des Menschen ein Widerschein dessen, was Gott selbst von Anfang an gewollt hat, als er den Menschen schuf.

BEIERWALTES: Meine Bemerkungen sind sozusagen mikrologischer Art. Sie betreffen den philosophischen und theologischen Aspekt von *viva* als Beiwort zu *IMAGO*.

Vielleicht hat an der cusanischen Konzeption der *mens* als einer *viva imago Dei* der Gedanke der Metaphysik des Aristoteles (1072 b 26–30) einen gewissen Anteil, in der die Einheit von Denken und Leben als ein Grundzug des Wesens von θεός gedacht wird: ἡ γὰρ νοῦ ἐνέργεια ζωή.

Im Lateinischen heißt das vielleicht: *Operatio intellectus vita est* (o. ä.). Jedenfalls ist hier etwas von dem Absoluten ausgesagt, das, sofern der Geist *imago Dei* ist, diesem in analoger Weise auch zukommen kann: daß er Leben durch Denken ist. Diese Einheit von Denken und Leben zeigt sich auch in der anthropologischen Durchführung des Ternars *esse – vivere – intelligere*. – Zu dem philosophischen Kontext von *viva imago* kommt die Verbindung mit der Heiligen Schrift, so z. B. mit der Metapher *aqua viva* im *Johannes-Evangelium* (4,11 ff.). „Lebendig“, „aufspringend ins ewige Leben“ heißt das Wasser als „fließendes“, gegenüber „stehendem“, d. h. „versumpftem“ Wasser. Diese Metapher mag auf das Denken bezogen werden: So wie Christus selbst als *aqua viva* bezeichnet wird, wie er auf besondere Weise die *imago viva* Gottes ist (*Kol.* 1, 15; *Athanasius adv. Arianos* 2,78: εἰκὼν οὖν τοῦ πατρὸς ὁ υἱός,

³ Vgl. FR. HOFFMANN, *Ein Traktat über die Vorsehung und das Vorherwissen Gottes*: Rech. de Théol. anc. et méd. 42 (1975) 233 u. 241.

ζῶσα ζῶντος), dem analog ist auch das Denken, das Erkennen und – so sagten Sie in Ihrem Vortrag – das Lieben ein gottähnliches Lebendigkeitsein. Das geistige *Bewegtheitsein* wäre also das *tertium comparationis* in den verschiedenen Bezügen von *viva*. – Die mens als *viva imago* bekäme von der Benennung Christi als *viva imago viventis* eine besondere Valenz.

v. BREDOW: Ich kann das nur dankbar annehmen.

ZEPP: Wenn NvK hier heute anwesend wäre, würde er wohl ein Plädoyer darüber halten, daß diese Einheit von Denken und Leben das Prinzip war, nach dem er persönlich gehandelt hat. Wenn schon ein so großer Denker wie NvK so klare realistische Prinzipien entwickelt hat, so verpflichtet das in der moralischen Krise, in der die Jugend sich heute befindet – ich weise auf die Universitätssituation hin – dazu, daß wir diese Gedanken stärker in die Öffentlichkeit bringen müssen.

v. BREDOW: Darin haben Sie sehr recht! Ich möchte aber hinzufügen: Die *Wirkung* kann nicht in erster Linie durch die Lehre an der Universität erzielt werden. Denn verdeutlichen kann man diese Dinge nur dadurch, daß man sie gemeinsam *lebt*; nur dann werden sie auch andern einleuchten. Es ist also nicht so sehr die Frage der intellektuellen Vermittlung als vielmehr danach, wie man Kontakt bewirkt. Dann löst sich natürlich der Gegensatz „hie Lehrer, da Schüler“ auf; es entsteht ein gemeinsames Suchen und Nachdenken – so wie es Nikolaus ja auch (in platonischem Geiste) gemacht hat. In der deutschen Vaterunser-Predigt erklärt Nikolaus das Wort „Sünde“ mit „sich absondern“. In Gemeinschaft mit den andern seine Eigenart zu entfalten, würde zu allgemeiner Harmonie führen. Daß aber die Verwirklichung dieses Prinzips auf große Schwierigkeiten stößt, wußte Nikolaus aus eigener Erfahrung.

COLOMER: Ich möchte eine kleine Ergänzung zur Vorgeschichte des Ausdrucks *lebendiges Bild* hinzufügen. Bei Ramòn de Sibiuda findet man genau diesen vor Cusanus: der Geist ist *imago viva Dei*, und zwar besonders auf Grund des freien Willens.

v. BREDOW: Hier gab es bestimmt eine Quelle für Nikolaus⁴!

SCHÜSSLER: Weil Sie das Wachsen des Geistes zu Gott hin betont haben, möchte ich anfügen: Sie sagten, daß die Erkenntnis durch die sinnliche Wahrnehmung angeregt wird, und daß das Wachsen zu Gott hin durch den Zuwachs an Erkenntnis bedingt ist. Darin sehe ich eine Überbetonung der Erkenntnis. Was würde das nämlich für einen Menschen, der taubstumm und blind auf die Welt kommt, bedeuten? Daß der Geist eines solchen Menschen nur im begrenzten Maße auf Gott hin wachsen könnte.

v. BREDOW: Das wäre ein Mißverständnis. Die geistige Erkenntnis wird von den Sinnen her angeregt. Bei dem Taub-Blinden sind zwar zwei sehr wichtige Sinnesorgane ausgefallen, aber er hat ja immer noch die Möglichkeit sinnlicher

⁴ Vgl. unten G. v. BREDOW, *Die personale Existenz der Geistseele*, S. 123–145.

Wahrnehmung, besonders in Tastsinn und Gefühl. Helen Keller⁵ ist ein Beispiel dafür, wie ein so stark behinderter Mensch zu voller geistiger Entwicklung kommen kann. Das Hinwachsen zu Gott durch Erkenntnis ist nicht ein Anhäufen von möglichst vielem Einzelwissen, sondern vielmehr ein Hinwachsen zu dem Einen, von dem alles herkommt und in dem alles seinen Sinn findet. Für Nikolaus ist ein Hinwachsen zu Gott durch Erkenntnis auch nicht möglich ohne ein Wachsen der Liebe, die mit geistiger Schau wesentlich verbunden ist.

W. KRÄMER: Herr Heyerdahl hat den Zusammenhang zwischen Menschenbild und Weltbild angesprochen. Dabei wurde auch der Rahmen der engeren philosophischen Werke gesprengt. *De concordantia catholica* wurde genannt; und Prof. Haubst nahm schon auf *De pace fidei* Bezug. Außerdem scheint für den Zusammenhang von Menschenbild und Weltbild von Bedeutung, daß der junge Cusanus in seinen Predigten eine ausgeprägte Erbsünden- wie auch eine Tugend- und Lasterlehre vorgetragen hat. In seinem Rechtskommentar, von dem wir heute Nachmittag Dias sehen werden, schrieb er an den Rand: *An sit femina imago Dei?* Die Frage wurde reichlich diskutiert. Wir haben bis jetzt immer nur vom Menschen gesprochen. Nikolaus wurde mit Fragen konfrontiert: Stehen Frauen auf der gleichen Ebene? Stehen Kleriker und Laien auf der gleichen Stufe?

Der historische Kontext ist noch viel reichhaltiger und zeigt, daß Nikolaus von *De concordantia catholica* bis hin zu *De pace fidei* eine *optimistische* Auffassung vom Menschen hatte. Um aber den Zusammenhang herzustellen: Ich meine, ein optimistisches Menschenbild bedingt eine positive Haltung zum Weltbild, bedingt eine optimistische Haltung in bezug auf das Gesellschaftsbild. Obwohl in den Predigten und in *De concordantia catholica* der *Dekadenzaspekt* auftaucht⁶: *ecclesia hodie – pro dolor – in infimo gradu*, kommt der Optimist nicht zum Schweigen, denn der Abstieg ist nach Augustinus ein Zeichen für das eschatologische Ende. Als Gegenbild denken wir an den statischen Gesellschaftsentwurf des Aegidius Romanus und des Johannes von Salisbury, die dem Menschen offensichtlich gar nicht so viel zutrauen und ihn in ein hierarchisches System eingliedern wollen, um ihn darin abzusichern, im Gegensatz etwa zu Joachim von Fiore. Die französische Revolution hatte aber vielleicht ein zu optimistisches Menschenbild und glaubte, den Menschen von

⁵ Helen Keller (1880–1968), die mit 18 Monaten infolge schwerer Erkrankung blind und taub geworden war, ist von ihrer Erzieherin Anne Sullivan mit sehr viel Liebe auf dem Wege über den Tastsinn die Umwelt geistig erschlossen worden. Sie „buchstabierte“ ihr die Worte in die Handinnenfläche, dann lernte Helen auch die Blindenschrift (Braille). So wurde ihr der Weg zu tätiger Anteilnahme an der geistigen Bildung geebnet. Der unglaublich verfeinerte Tastsinn ersetzte ihr in gewissem Maße die Funktion von Gehör und Gesicht. Vgl. die von HELEN KELLER verfaßten Bücher, u. a. *The Story of my Life* (1902) und *Let us have Faith* (1940). Lit.: COLLIER, *Encyclopedia* (1971), Bd. 14, S. 15–16.

⁶ Vgl. *Sermo XIII* (h XVI, N. 4, Z. 5–8 und N. 5, Z. 5 f.) und *De conc. cath.* I, 3 (h XIV, N. 14, Z. 23–25).

allen korrumpierenden Institutionen befreien zu müssen. In *De concordantia catholica* wird eine offene Gesellschaftstheorie vertreten, die dem Menschen sehr viel zutraut. Die in diesem Werk dargelegte Konsens- und Gesetzestheorie⁷ mit dem Element der Rezeption beinhaltet eine ganz eindeutige Aufwertung jedes einzelnen Menschen, nicht nur des Menschen, der ein Amt bekleidet. Und von daher, gestützt auf das philosophisch-optimistische Menschenbild, bricht in *De pace fidei* wieder der Optimismus durch: Wir können zu einer besseren Zukunft beitragen.

v. BREDOW: Ich danke Ihnen für diese ergänzende Information.

STALLMACH: Meine Frage betrifft den Seinscharakter dessen, wodurch der Mensch *imago Dei*, *imago Dei viva* ist. Würde aus der Ablehnung des Substrat-Gedankens (der Substantialität des seelisch-geistigen Seins) nicht eine aktualistische Auffassung vom Personsein folgen (daß also der Mensch „Person“ nur wäre im Vollzug und durch den Vollzug personaler Akte)? Oder kann sich die Ablehnung des Substrat/Substanz-Gedankens nicht vielmehr nur gegen jene Verdinglichung richten, die im neuzeitlichen Denken den „Substanz“begriff fortschreitend depriviert hat?

v. BREDOW: Wenn ich vom Geist gesagt habe, daß er Selbstand hat als freie Kraft ohne Substrat (MFCG 13, 62), habe ich damit natürlich keinen Aktualismus gemeint. Der Geist „ist“ wohl im Vollzug seiner Akte, aber die These von Max Scheler, daß der Geist nur im Vollzug seiner Akte sei⁸, kann nicht gelten für das, was Nikolaus meint. Ich muß jedoch darauf insistieren, daß der Geist, nach dem, was NvK direkt und auch in verschiedenen Bildern von ihm sagt, nicht angewiesen ist auf irgendeine Art von Substrat. Er ist Ursprung und Ort seiner Akte; dies besagt etwas andres und auch mehr als das bloße Im-Vollzug-seiner-Akte-Sein. Außerdem habe ich darauf hingewiesen, daß in dem inneren *Bezug auf* Gott ein *ontologisches Fundament* des Geistes gegeben ist, er ist ja „lebendiges *Bild* Gottes“. Aus diesem Grunde schien mir der Versuch des jungen Vincentius Victor so wichtig, Gott „habe die Seele *aus* sich selbst gemacht“. Das meint ein ontologisches Fundament der Seele, das von Gott her ist. Ich würde es aber nicht „Substrat“ nennen.

STALLMACH: Substanz!

v. BREDOW: Ja, aber Substanz ist ein vieldeutiger Begriff. Ich habe von „Selbstand“ gesprochen, weil „Substanz“ im Zusammenhang mit dem Aristotelismus zu einer falschen Vorstellung führen könnte. Ich meine nicht Aktualismus und auch nicht dinghafte Substanz. In weiterem Sinne könnte ich aber auch von „Substanz“ sprechen, etwa in der Weise, wie sie von Leibniz als *Être capable d'action* definiert wurde⁹.

⁷ W. KRÄMER, *Konsens und Rezeption. Verfassungsprinzipien der Kirche im Basler Konziliarismus*, BGPhThMA 19, Münster 1980.

⁸ MAX SCHELER, *Die Stellung des Menschen im Kosmos*, Ges. Werke, Bd. 9, S. 39 „Der Geist ist das einzige Sein, das selbst *gegenstandsunfähig* ist – er ist reine, *pure Aktualität*, hat sein Sein nur *im freien Vollzug seiner Akte*. Analoge Aussagen gibt es bereits im „Formalismus“.

⁹ G. W. LEIBNIZ, *Prinzipien der Natur und der Gnade* § 1.