

HAUBST: Dann ist es aber nicht so, daß die Prädikamente, die als Akzidentien der Substanz inhärieren, allein die Individualität ausmachen.

BORMANN: Wenn in *De coniecturis* II, 15 eine Differenzierung durch Wesensmerkmale ausgesprochen wird und gesagt wird, diese Merkmale seien durch äußere Gegebenheiten bedingt, so daß zwischen den einzelnen Menschenrassen eine spezifische Differenz bestehen soll, dann ist zu konstatieren, daß Cusanus von Aristoteles absolut nichts verstanden hat.

HAUBST: Man muß ihn ja hier nicht unbedingt an Aristoteles messen, aber es könnte sein, daß – und so muß es doch sein, wenn er konsequent bleibt – daß die Individuation jedes Einzel-Wesens von der Entstehung her in diesem selbst mitgegeben ist, auch so, daß äußere Einflüsse schon in der Individuation effektiv zur Auswirkung kommen.

BORMANN: Diese Einflüsse stammen aber nicht ex natura.

HAUBST: In den Generationsprozeß gehen auch die äußeren Einflüsse mit ein.

BORMANN: Aber es sind veränderliche Eigenschaften, die durch diesen äußeren Einfluß zustande kommen.

HAUBST: Gewiß, aber nicht erst hinterher angehängt.

BORMANN: Ach so, Derartiges ist mit *symbebekos* auch nicht gemeint.

v. BREDOW: Es könnte wohl hilfreich sein, hier eine Unterscheidung zu machen zwischen der *Singularität* und der *Individuation*. Die *singularitas* ist ja nicht bedingt durch irgendwelche individuierenden Einflüsse; so ist auch die Einzigartigkeit jeder einzelnen Person völlig unabhängig davon, ob sie mehr oder weniger originell ist.

Zu: HELMUT MEINHARDT, Gießen (MFCG 13 [1978] 105–116)  
„Der christologische Impuls im Menschenbild des NvK“  
(Gesprächsleitung: R. Haubst)

Vor dem Referat

HAUBST: Darf ich zunächst, zur Anknüpfung, kurz auf das letzte Referat von gestern zurückgreifen. Herr Bormann hat uns eine erdrückende Fülle historischer Einblicke geboten in das, was Cusanus in dem Kapitel *De hominum differentia et concordantia* zusammengetragen hat. Aus der Sicht heutiger Ethnologie, sowohl der biologischen wie der kulturgeschichtlichen, wird man sagen können: Das, was Cusanus da ausführte, ist sehr konjunktural, auch in dem Sinne von z. T. willkürlichen Behauptungen: *Gratis asseritur – gratis negatur*. Aber was ist sein eigentliches Anliegen? Ich möchte das kurz auf die Formel bringen: Cusanus will die *latitudo formae humanae* auswalzen. Im Spätmittelalter sprach man besonders in der Naturphilosophie von der *latitudo formarum*. Beim Menschen bedeutet diese die Spannweite der Varia-

tionsmöglichkeiten im Menschsein, wie sie sich in den Völkern und Rassen bekundet. Diese suchte Nikolaus in dem Kapitel II,15 zu konkretisieren. Genau hier knüpft auch unser nächstes Thema irgendwie an – nämlich bei dem, was die Menschheit als Potenz an Möglichkeiten in sich enthält; was alles im Raum des Menschlichen realisierbar ist; wo die Grenzen und die Vollen- dung des Menschlichen liegen, – und zwar, um womöglich bewußt zu machen, daß Jesus Christus gekommen ist, um das Menschsein auf eine exemplarische Weise zu erfüllen. Das ist das Thema von Herrn Kollegen Meinhardt. Er wird es auch erfreulicherweise einmal nicht so sehr aus der theologischen wie aus der philosophischen Sicht aufrollen, unter dem Stichwort: Der Impuls, der christologische Impuls, das was auf Christus hinweist, im Menschenbild des Nikolaus von Kues.

Nach dem Referat

BORMANN: Mir ist immer etwas unbehaglich zumute, wenn im Zusammen- hang mit der *cusanischen Ideenlehre* direkt auf Platon verwiesen wird; denn es ist bekanntlich eine umgestaltete Ideenlehre, die sich bei Cusanus präsentiert, und nicht die genuin platonische. Doch darüber brauche ich Ihnen nichts zu sagen<sup>1</sup>. Mir geht es um etwas ganz anderes: Sie sagten, platonisch formuliert sei Christus die mit der göttlichen Natur unierte *Idee des Menschen*; daraus folgt doch wohl, daß in der hypostatischen Union die Idee mit der menschlichen Natur verbunden ist. Hier fällt mir eine Stelle aus dem Physikkommentar des Neuplatonikers Simplikios ein<sup>2</sup>, wo die Rede ist von gewissen Leuten, die in zahlreiche Sekten gespalten seien und die Transzendenz Gottes preisgäben. Zu dieser Stelle vermerkte ein Mönch am Rande (so H. Diels a.a.O. S. 29: *monachus quidam in margine*): „Wir beseitigen nicht den göttlichen Logos, weil wir sagen, er sei Mensch geworden, sondern belassen ihn in seiner eigentümlichen Majestät und Erhabenheit und verehren ihn; denn er rettete uns auf Grund seiner unaussprechlichen Gutheit“ (Die Notiz findet sich im *Laurentianus* LXXXV 2 und im *Marcianus* 229). Wie steht es diesbezüglich bei Cusanus? Ich sehe es bei Cusanus so, wie Simplikios es den Christen vorwirft, daß in dem Menschen Christus der Logos als die Ideenwelt – neuplatonisch gesprochen: der Nous – „inkarniert“ ist.

MEINHARDT: Ich stimme Ihnen zu, das Wort *Ideenwelt* könnte mißver- ständlich sein: es gibt ja für Nikolaus nur eine einzige Idee, die ihren „Ort“ hat in Jesus Christus. Damit sind wir bei der kosmologischen Funktion der cusanischen Christologie, nach der ja Christus auch in der Schöpfung eine Rolle spielt, und zwar, so möchte ich sagen, die des Mediums all dessen, was in der Schöpfung geschieht. Blumenberg macht daraus das Hauptanliegen der cusanischen Christologie; es heißt bei ihm wörtlich:

<sup>1</sup> Vgl. H. MEINHARDT, *Idee: Historisches Wörterbuch der Philosophie*, Bd. 4 (Darmstadt 1976) Sp. 61.

<sup>2</sup> *Commentaria in Aristotelem Graeca* IX, ed. H. DIELS (Berlin 1882) 28–32; 29,3.

„Die Inkarnation ist ein universelles, ein kosmisches Ereignis geworden. Nirgendwo ist davon die Rede, daß die Sünde des Menschen Gott zur Opferung seines Sohnes genötigt habe. Die Schöpfung, nicht die Sünde, der Mangel der Natur, nicht der des Menschen, drängt auf diese Konsequenz“<sup>3</sup>.

Das ist so zumindest stark überzogen, wenn nicht gar schlicht falsch, – man lese doch etwa nur das Kapitel III,6 aus *De docta ignorantia*.

BEIERWALTES: Sie haben von den „tröstlichen“ Gedanken des Cusanus gesprochen, daß *nichts in der Welt verloren* sei; dies sei nicht platonisch und schon gar nicht neuplatonisch denkbar. Ich würde dagegen folgendes zu bedenken geben – unter dem Horizont: „nichts ist verloren“. Eine Charakterisierung des *voũs*, also des zeitfreien Denkens im Sinne Plotins, macht deutlich, daß jede Idee in allen anderen Ideen ist und daß jedes Einzelne alles ist (Enn. V 8,4). Diese Einheit aber wird so bestimmt, daß jede Idee eine „idia dynamis“ habe, daß ihr eine Eigenheit oder eigentümliche Identität zukomme. Die Einheit von allem Intelligiblen, die auch – begründend – das Sein der Weltseele und den Kosmos umfaßt, vollzieht sich als Selbst-Reflexion des Seins. – Der zweite Gedanke, der das „Nichts ist verloren“ stützt, bezieht sich auf das Sein im Ganzen als ein Explikat des Einen und des Geistes, also auch auf das Zeithafte: Der Hervorgang des Vielen aus dem Einen gleicht dem Verhältnis von Kindern zum Vater; sie können sich von ihm nie total abspalten, müssen immer wieder zu ihm zurückkehren. Analoge Bedeutung hat – drittens – die Lichtmetapher. In I, 7, 1,26 ff. sagt Plotin über das Wirken des Einen im Seienden, formuliert als Licht-Wirkung der Sonne: „Überall nämlich ist es (das Licht) *mit* ihr (der Sonne) und ist nicht abgeschnitten, und wolltest du es nach einer Seite hin abschneiden, das Licht ist zur Sonne hin.“ Dies heißt: Ein „Abschneiden“ oder „Abfall“ in einem radikalen Sinne, der sich zu einer eigenen Wesenheit verselbständigte, ist aufgrund der Wirkung des Einen in Allem gar nicht denkbar. – Das Vierte wäre der Enneade III 2 (15 und 16) zu entnehmen, die über die *Pronoia* handelt. Ein Grundgedanke dieser Schrift ist dieser: Jedes einzelne Seiende hat seine eigene, wenn auch gegen Anderes abgestufte Funktion, eine Funktion *im* Ganzen, d. h. in der *sympatheia tōn holōn*. Dafür steht die Dramen- oder Theater-Metapher ein: Jeder Spieler muß seine eigene Rolle durchspielen, deren Bedeutung zwar unterschiedlich, aber dennoch wichtig ist, sie kann und darf nicht aus dem Ganzen herausfallen. Also auch hier „geht nichts verloren“. Fünftens: Der Begriff des Individuellen – vom Einen her begründet – ist auch dem neuplatonischen Denken nicht fremd. Plotins Suche nach dem „wahren Wir“ im „inneren Menschen“, nach dem „Selbst“ des Menschen, wäre in Analogie zur cusanischen *singularitas* zu durchdenken (Enn. I 1, 7, 17; VI 4, 14, 16 ff.; V 1, 10, 10). Jedenfalls scheint mir die cusanische Singularitas keine Alternative zum neuplatonischen Denken zu sein.

<sup>3</sup> HANS BLUMENBERG: *Die Legitimität der Neuzeit*. (Frankfurt 1966) 523.

Im späteren Neuplatonismus wird der Gedanke des „Nichtverlorenenseins“ eigentlich noch verschärft, etwa durch den Satz: *panta theōthen*, „Alles ist von Gott her“, oder – eine dem Thales zugeschriebene Aussage – *panta plere theōn*, „Alles ist voll von Göttern“: Die bestimmende und erhaltende Macht des Göttlichen oder des Einen geht durch das Sein insgesamt hindurch<sup>4</sup>. Dies betrifft auch die Materie: im Sinne des Porphyrios ist auch sie vom Einen geschaffen<sup>5</sup>.

MEINHARDT: Meiner Vorliebe für den Neuplatonismus konnten Sie keinen größeren Gefallen tun als den Ihrer jetzigen Diskussionsbemerkung. Ich schätze die *Neuplatoniker*, aber bisher immer mit etwas schlechtem Gewissen, gerade wegen der Bestimmung des Einzelseienden letztlich als Defizienz<sup>6</sup>. Mein Neuplatonikerbild muß und darf sich jetzt also verbessern, auf Grund Ihrer Hinweise. Dennoch, Sie nannten auch Plotin, *Enn.* II 9: So sehr Plotin dort alles Seiende positiv wertet (die Materie wird nie ein böses Antiseiendes), der Strahl wird dennoch immer dünner, im Bereich der Materie verlöscht er allmählich ganz. Bei *Nikolaus* aber wird er zwar auch immer dünner, aber am Schluß, nicht nur beim Menschen, sondern überhaupt bei den materiell *Einzelseienden*, wird so eine Art Knoten dagegengesetzt, der dichte Brocken der Singularitas, des Individuellen. Der findet sich nicht, zumindest nicht so akzentuiert, bei den Neuplatonikern. Darauf könnten wir uns gewiß einigen.

BEIERWALTES: Sie haben damit sicher recht. Ich habe ja auch zum Ende gesagt, daß ich dies nicht als Alternative zum neuplatonischen Denken verstehen wolle. Daß dieser Gedanke bei Cusanus intensiviert worden ist, ist überhaupt keine Frage. Wo aber kann es denn Individualität geben im Bereich der Materie? Individualität wird ja im neuplatonischen Denken gerade im Bereich der Idee und auch im Bereich des Menschen gedacht.

MEINHARDT: Bei Plotin zumindest ist es doch wohl so, daß die Rückkehr zum Einen bei der Seele beginnt; die noch folgende Materie wird allenfalls ein bißchen mitgezogen.

BEIERWALTES: Was ist diese Materie, die da mitgezogen wird?

MEINHARDT: Das weiß ich leider bis heute noch nicht so ganz<sup>7</sup>. Ich wollte auch nur vergleichen: Nikolaus symbolisiert in *De coni.* II,7 Ausgang und Rückkehr zu Gott durch ein einem Kreis einbeschriebenes Sechseck, die sechs Stufen von Ausgang und Rückkehr sind durch die Punkte a bis f bezeichnet<sup>8</sup>. Punkt d meint die Sinnlichkeit, sie ist ausdrücklich in diesem Kreis mit einbezogen. Nach Plotin könnte das, meine ich, nicht so selbstverständlich

<sup>4</sup> PROCL. in *Tim.* I 209,13 ff. Diehl: οὐδενὸς γὰρ ἀφέστηκε τὸ θεῖον, ἀλλὰ πᾶσιν ἐξ Ἰσοῦ πάρεστιν.

<sup>5</sup> PROCL. in *Tim.* I 440,4.

<sup>6</sup> Vgl. MFCG 13 (1978) 109.

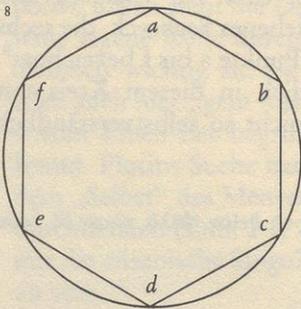
<sup>7</sup> Ich brauche mich dieses Nicht-Wissens vor Plotin freilich nicht zu schämen: auch er ringt ganz offensichtlich um einen Begriff der Materie, ohne zu einem eindeutigen Ergebnis zu kommen, so etwa in seiner berühmten Abhandlung über das Böse, *Enn.* I 8 (51).

geschehen: die Rückkehr beginnt bei ihm mit der Seele, die sich von der Sinnlichkeit abwendet, sie letztlich also außerhalb des Kreises läßt.

BEIERWALTES: Bei Plotin ist der Akt der Seele nicht apriori von der Sinnlichkeit getrennt. Der Rückgang des Denkens in sich beginnt gerade in der Sinnlichkeit, als Abkehr von ihr (z. B. I 2, 4, 6). Ein sogar persönliches Zeugnis Plotins hierfür findet sich in IV 8, 1, 1 ff: „Immer wieder, wenn ich aus dem Leibe aufwache in mich selbst . . .“

KREMER: Ich möchte bei dem von Herrn Beierwaltes angeschnittenen Problem der *singularitas* einsteigen. Es ist gar keine Frage, daß Cusanus diese betont, auch im *Compendium*. Aber was heißt *singularitas*? Ich möchte als Parallele Thomas von Aquin heranziehen. Wenn Thomas sich mit den Platonikern bzw. Neuplatonikern auseinandersetzt, stellt er sich wiederholt die Frage: Wenn es so wäre, wie die Platoniker annahmen, daß die allgemeinen Formen für sich subsistierten, wären diese dann auch individuiert? Und da antwortet Thomas ganz klar: Ja, eben dadurch, daß sie als solche subsistierten und als solche nicht von einem Subjekt rezipiert würden, wären sie individuiert. Er unterscheidet auch sehr deutlich die Singularität eines einzelnen, konkreten Seienden von der Singularität einer allgemeinen Form, die aber wegen deren allgemeinen Formcharakters nicht aufgehoben wird. Das Problem der *Individuation* erfährt bei ihm an zwei Stellen seiner Metaphysik eine Zuspitzung. Er fragt sich: Wie ist es um die Individualität der Engel bestellt, die nach seiner Ansicht nicht Individuen im herkömmlichen Sinne, sondern *species* sind? Und wie sieht es mit der Individualität Gottes aus, wenn ich Gott das *esse ipsum* heiße? Seine Antwort lautet: Weil dieses *ipsum esse* als solches existiert, eben dadurch ist es individuiert<sup>9</sup>. In Gott fallen daher, nach Thomas von Aquin, individuelles Sein und allgemeines Sein im Sinne des *ipsum esse subsistens* zusammen. Aber dieses Allgemeine ist etwas Individuelles, etwas Singuläres.

MEINHARDT: Ich bin auch nicht der Meinung, daß (wenn ich noch einmal kritisch Blumenberg zitieren darf) für den thomistischen Aristotelismus „alle



<sup>9</sup> Vgl. dazu K. KREMER, *Die neuplatonische Seinsphilosophie und ihre Wirkung auf Thomas von Aquin*. Studien zur Problemgeschichte der antiken und mittelalterlichen Philosophie I, hrsg. v. J. HIRSCHBERGER (Leiden 1971) 166 f. u. 368 f.

Individualität nur die Abwandlung einer endlichen Vielfalt von Wesensformen . . . , Brechung der allgemeinen Form im Medium des Stofflichen“<sup>10</sup> darstellt. Das ist ohne Zweifel zu stark, doch wäre Genaueres Aufgabe einer Thomas-Interpretation. Bei NvK hat die Singularitas zwar etwas mit der Individualität zu tun, aber sie ist doch noch mehr. Ich möchte Frau v. Bredow zu Hilfe rufen: sie hat das Problem der Singularitas für die Altersphilosophie des NvK bearbeitet<sup>11</sup>; dort wird natürlich deutlicher, was hier in *De docta ignorantia* nur mal kurz anklingt.

v. BREDOW: Der Gedanke der *Singularität* ist wohl in älterer Tradition vorhanden; so könnte man meinen, daß Nikolaus gar nicht viel hinzugebracht hat. Es kann sein, daß bei Neuplatonikern, und auch bei Thomas, ein Akzent auf den Wertcharakter des Singulären gelegt wird, sofern dies nämlich qualitativ verstanden ist als Eigenart, Eigengestaltung. Wenn „jedes Geschöpf sich seiner Singularität erfreut“<sup>12</sup>, so kann das besagen: es ist mit dem ihm vorgegebenen Entfaltungsbereich seiner Species zufrieden und möchte nicht „ein andres“ werden<sup>13</sup>. So würde ein Hund nur einen Hund schön finden, nicht aber eine schöne Katze. Und der Mensch erkennt zwar den höhern Rang des Engels, doch möchte er seine eigene Vollendung als Mensch finden und nicht aus seiner Gattung herausgerissen werden. – Im strengen Sinne bezeichnet die Singularität aber die Einzigkeit, und d. h. Einzigartigkeit des Seienden. Durch sie hat das Individuum teil an der Singularität Gottes, welche alle Seienden einzigartig macht (*singularizat*). Dieser Gedanke aus *De venatione* Kap. 22 bezeichnet den Kern der cusanischen „Singularität“<sup>14</sup>. – Die Frage nach der Individuation durch die Materie hat mit diesem Aspekt nichts zu tun.

STALLMACH: Zunächst eine Frage, die m. E. für die Theologie relevant ist: Würde mit einer fundamental-christologischen Spekulation dieser Art nicht das (heilsgeschichtliche) *Christusereignis* (rational) *ableitbar gemacht*? Dann eine Frage im Anschluß an die eben geführte Platonismus-Diskussion: Wie hängt dieses Problem bei Cusanus zusammen mit der Problematik einer natürlichen Theologie bzw. des Verhältnisses von Philosophie und Theologie? Soweit Cusanus Platoniker ist, gibt es, was die „Ideen“ angeht, für ihn im Grunde tatsächlich *nur eine* „Idee“ das eine Unendliche, das absolut Eine. Alle „Ideen“ sind in das Eine „zurückgedacht“, das Gott selbst ist. Sie haben nun gesagt, das sei ein Gedankengang, der nicht mehr revidierbar ist. Was aber ließe sich noch über den Grund für die Nichtrevidierbarkeit dieser Denkent-

<sup>10</sup> Dieses Zitat stammt freilich schon aus dem Jahr 1957: Nikolaus von Cues, *Die Kunst der Vermutung*. Auswahl aus den Schriften. Bs. u. eingel. v. H. BLUMENBERG (Bremen 1957) 32 f.

<sup>11</sup> G. v. BREDOW, *Der Gedanke der Singularitas in der Altersphilosophie des Nikolaus von Cues*: MFCG 4 (1964) 375–383.

<sup>12</sup> Vgl. *Ven. sap.* 22 (p I, fol. 209<sup>v</sup>–210<sup>r</sup>; nach der Ausgabe von P. Wilpert [Phil. Bibl. Bd. 263] N. 65).

<sup>13</sup> Vgl. dazu H. MEINHARDT: MFCG 13 (1978) 115, besonders das Zitat aus *Sermo XLI*, (demnächst: h XVII) N. 7.

<sup>14</sup> S. unten G. v. BREDOW, *Die personale Existenz der Geistseele*, S. 123–145.

wicklung sagen? Ist es eine zwingende letzte Konsequenz aus dem Ansatz der Ideenkonzeption selbst? Oder ist es schon eine theologisch-theistische Voraussetzung, die dann nur diese Konsequenz zuläßt (wie offenbar bei Augustinus, der als christlicher Theologe, die platonischen „Ideen“ sozusagen nirgendwo anders mehr unterzubringen vermochte als in Gott selbst, in dem einen *intellectus divinus*)? Anders gefragt: Gelingt es – und wie weit vermag das cusanische Denken dabei zu helfen – (negativ), den Einwand zu widerlegen, der Primat des Einen vor dem Vielen (mit der Konsequenz des Ureinen als schlechthin Erstem) sei nichts als ein Vorurteil unseres Denkens, und (positiv), das Konsequente, ja Zwingende dieses Ausschlusses eines endgültigen Pluralismus letzter Seinsprinzipien oder auch nur eines Ur dualismus zu beweisen, also das (logisch) Zwingende und allein Konsequente dieses Hindenkens über das Viele und über alle „Einheiten“ (des Vielen) noch hinaus auf das schlechthin Eine als Urwirk- und -formgrund von allem (was m. E. auf eine eigene cusanische Form der quarta via der thomasischen Gottesbeweise hinaus käme)?

MEINHARDT: Warum habe ich von der *Nichtrevidierbarkeit* dieser Denkentwicklung gesprochen<sup>15</sup>? Im Rahmen des Vortrags zunächst nur, um zu zeigen, daß das für Nikolaus bereits eine längst ausgestandene Problematik war. Doch Ihre Frage ging nicht auf das Faktum, sondern auf den sachlichen Grund dieser Entwicklung: Konsequenz der Ideenkonzeption allein – oder erst der Ideenkonzeption im Kontext theistischer Offenbarungstheologie? Ich bin der dezidierten Meinung, daß das erste zutrifft: Platons Dualismus in der Letztbegründung wird von den *Mittelplatonikern* als unausgestandenes Problem empfunden und durch die Verlagerung der Ideen in Gottes Denken gelöst. Es ist ja auch so, daß nicht Augustinus das zuerst gedacht hat: es geschah bei Antiochos von Askalon oder bei Philon, jedenfalls vor den eigentlichen Neuplatonikern, eine innere, sachliche „Vorbereitung des *Neuplatonismus*“<sup>16</sup>. Sobald die Platoniker nach Überwindung ihrer skeptischen Periode wieder metaphysische Interessen entwickelten, haben sie sich der Lösung dieses Problems zugewandt. „Absolut“ und „vielheitlich“, das geht nicht zusammen, auf Dauer merkt man das. Das ist kein Vorurteil unseres Denkens, das ist sachlich zwingend. Eine Hilfe zur Verdeutlichung dieser Stringenz könnte vom cusanischen Koinzidenz-Prinzip herkommen, allerdings wäre da noch einiges zu explizieren.

HAUBST: Das sind Probleme der Gottesfrage.

STALLMACH: Ist das Cusanus' einzige Idee?

MEINHARDT: Ja, es gibt nur eine *einzige Idee*, das ist die Koinzidenz aller Ideen.

STALLMACH: Gott selbst?

MEINHARDT: Ja, Jesus Christus ist ja Gott.

<sup>15</sup> MFCG 13 (1978) 110.

<sup>16</sup> So W. THEILERS bekannter Titel: *Die Vorbereitung des Neuplatonismus*. Berlin <sup>2</sup>1964.

HAUBST: Hier geht es aber darum: Christus ist die maximale Konkretisierung im *Bereich des Kontrakten*, die möglich ist.

L. STEIGER: An dem Punkt möchte ich ansetzen. Meine Frage ist: Verfolgen Sie die Problematik der Singularität bis hierhin: Christus ist in der göttlichen Natur *und* in der Idee des Menschen konkret? Oder haben Sie unterwegs aufgegeben? M. a. W.: Ist es nicht nur die Idee, die allein kontrakt mit Gott fundiert ist, sondern noch einmal kommt die Singularität dazu, so daß Gott selber kontrakt ist in dieser Idee des Menschen? So daß also eine doppelte Singularität hier zur Sprache kommen müßte? Ich meine, wenn man diese *doppelseitige Singularität*, wenn ich mich so ausdrücken darf, beachtete, dann würde ich auch als Theologe sagen müssen: Da müßte man noch einmal nach den Bedingungen der Möglichkeit fragen. Vom Philosophischen aus, meine ich, müßte man diese Singularität in Christus an den Anfang setzen. Müßte man dann aber nicht diese doppelseitige Singularität am Schluß einbringen, damit es nicht bei diesem Satz bleibt, den Herr Bormann schon beanstandet hat, daß Christus nur die eine Idee sei, in der alles koinzidiert?

HAUBST: Herr Meinhardt hat mich gebeten, da zu antworten. Das Wort *kontrakt* wendet Cusanus nie auf Gott an. „Kontrakt“ ist ja sein Gegenbegriff zu *absolut*, zu der unbegrenzten Fülle des Seins, wie sie von Gott her sich in die Schöpfung, in die Welt hinein abbildlich ergießt. Das Wort von der Kontraktheit Gottes kann man darum bei der Cusanus-Interpretation nicht gebrauchen. Aber Gott ist „individuell“, d. h. kein Abstractum, zumal es ja auch nur den einen Gott gibt und seine wesenhafte Individualität „personal“ in der Trinität subsistiert. Christus existiert auch als Mensch individuell. Gregor von Nyssa sagt man nach, daß er die Idee der Menschheit in Christus inkarniert gedacht habe<sup>17</sup>. Doch das nur nebenbei. Denn wie Johannes von Damaskus und Thomas von Aquin, die diese Frage diskutierten<sup>18</sup>, versteht auch Cusanus Christus in seinem Menschsein eindeutig individuell. Die Individualität Jesu hat aber im Vergleich zu allen anderen menschlichen Individuen und Personen das Besondere, daß die anderen auf je individuell unterschiedliche Weise kontrakt sind, da sie nur je ihre begrenzte Möglichkeit innerhalb des Menschseins konkretisieren, während dieses in Jesus Christus in maximaler Fülle zur Verwirklichung gekommen ist. Das Singuläre bei Christus ist es also, daß er die Universalität darstellt, jedoch nicht als „Idee“, sondern eben in maximaler Konkretion, nicht in nur partikulärer, so daß er die Fülle aller in sich hat. Eben dadurch, sagt Cusanus, ist Christus uns allen, jedem Menschen, auch als Mensch näher als irgendein anderer, weil er die Fülle des Menschseins

<sup>17</sup> Dagegen wendet sich P. GALTIER, *Les deux Adam* (Paris 1947) 33–46; Genaueres über die Komplexität und das noch Ungenügende in der „Theorie der Einheit in Christus“ bei Gregor von Nyssa s. jetzt bei AL. GRILLMEIER, *Jesus der Christus im Glauben der Kirche*, Bd. 1, (Freiburg 1979) 539 ff., bes. 546.

<sup>18</sup> JOH. DAMASCENUS, *De fide orthod.* III, c. 11; THOMAS v. AQ., *S. theol.* III, q. 4 a. 4. – Über die „Universalität und die Individualität der menschlichen Natur Christi nach NvK“ s. R. HAUBST, *Die Christologie des NvK* (Freiburg 1956) 219–233.

in sich trägt. Darum kann er auch der Mittler und Erlöser aller sein. Dieses Besondere liegt im Sinn der Menschwerdung. Der Sohn Gottes ist ja in seinem Menschsein für alle gekommen. Deshalb liegt auch im menschlichen Sein Jesu eine alle Völker übergreifende Universalität.

MEINHARDT: Darf ich zum Anfang Ihrer Diskussionsbemerkung noch etwas sagen, Herr Steiger? Sie vermuteten, ich habe die Problematik der Singularität entwickelt, dann aber unterwegs aufgegeben? Das haben Sie genau richtig gesehen: In der vergangenen Nacht habe ich nämlich den einschlägigen Schlußteil aus meinem Vortragsmanuskript gestrichen, und zwar deshalb, weil ich mich über dieses Problem erst noch länger mit Nikolaus unterhalten muß. Vielleicht kann mir einer von Ihnen helfen? Sie haben wohl alle gemerkt, daß mich diese *singularitas* fasziniert. Das ist ein Gedanke, der weiterführt in die Neuzeit hinein, zum Begriff der Subjektivität. Der moderne Subjektivitätsgedanke als Wirkungsgeschichte spätmittelalterlicher Christologie? Christus stellt bei NvK die Gattung Menschheit als singulares Individuum dar. Wenn alles, was der Mensch ist, er von Christus her ist, durch Teilhabe, ist dann nicht auch gerade diese Singularitas des Menschen (die ja in die Richtung der neuzeitlichen Subjektivität weist) letztlich begründet und bestätigt im singularen Gottmenschen Christus? Aber diese Gedanken waren mir noch zu unsicher und unfertig, als daß ich sie hier hätte vortragen mögen.

STEIGER: Das meinte ich.

BREUNING: Ich möchte noch einmal daran anknüpfen, was Herr Stallmach vorhin geäußert hat. Ich bin theologisch interessiert an der Überlegung. Bei dieser fand ich hier bestätigt, daß gerade bei NvK irgendwie Glanz und Grenze einer solchen fundamentalen Christologie sehr deutlich werden. *Der Glanz* wird durch das bestätigt, was Sie zum Schluß so schön in dieser launigen Form gesagt haben vom „Schutzengel Platon“. Wie gut NvK doch unterrichtet war, seine Fundamentaltheologie so auszurichten! Aber es ist mir eigentlich dabei auch wieder sehr deutlich geworden, daß diese Art von Fundamentaltheologie im wesentlichen doch darauf hinführt, die überkommene sprachliche Gestaltung des christologischen Dogmas uns nahezubringen, und auch, wie sinnvoll diese Antwort auf die konkrete Gestalt Jesu Christus gegeben worden ist, und wie treffend hier ganz bestimmte Bezüge zum Ausdruck kommen. Die Hilfe dieser fundamentalen Christologie besteht darin, die sprachlichen Vorbereitungen auch als menschlich sinnvolle Vorbereitung darzulegen, während hier auch *die Grenze* aufscheint. Die Aufgabe und die Schwierigkeit der Theologen besteht ja nicht nur darin, zu zeigen, daß im Dogma eine sinnvolle Aussage gemacht worden ist, sondern welche Erfahrung dahinter gestanden hat, um zu dieser Art der Aussage zu kommen. Und da sehe ich jetzt bei Cusanus unsere alte Schwierigkeit, wenn ich hier an den letzten Diskussionspunkt anknüpfen darf: Die universale Bedeutung Jesu Christi ist ja gerade dasjenige, was mir unmittelbar an der Begegnung über Bibel und Tradition mit Jesus Christus gar nicht aufleuchten kann, weil ich ja keine Urteilskraft besitze, um feststellen zu können: Hier kommt der Universale, die Erfüllung, dem Menschen entgegen.

Deshalb habe ich auch meine großen Bedenken, wenn in der heutigen Christologie oft monoton wiederholt wird: „Jesus ist die höchste Erfüllung des Menschseins“, was zweifelsohne stimmt. Aber wie will ich das zeigen? Wie kann ich das aufweisen? Das, was mir in diesem Christus begegnet, das ist eben eine Singularität besonderer Art, in der nicht nur diese metaphysischen Maßstäbe der Erfüllung und Universalisierung angewandt werden; theologisch kann ich das jetzt nur als ein Problem der Gnade ausdrücken, der Kommunikation: Wie kann bewußt gemacht werden, daß Jesus Christus in seiner Singularität für alle „proexistent“ da ist? Da befindet sich unsere neue Art von fundamentaler Christologie in einem Stadium des Probierens. Das ist unbedingt notwendig; die alte werden wir aber nicht so ohne weiteres aufgeben können. Das ist eben die theologische Schwierigkeit.

MEINHARDT: Ich meine, es ist sinnvoller, auch im Sinne unserer abgesprochenen Aufgabenteilung, daß Herr Haubst darauf antwortet. Denn ich habe ja bewußt dort aufgehört, wo Sie anfangen zu fragen.

HAUBST: Zunächst ist natürlich hier die Sprache vorbereitet auf die Aussage des Christus-Mysteriums. Aber das Interesse des Cusanus war sicher nicht nur linguistisch. Im Gegenteil; denn da wo er vorbereitend zunächst nur „philosophiert“ hat, gebraucht er nachher die Termini der Offenbarung. Doch das Grundverhältnis zwischen dieser fundamentalchristologischen *manuductio* (so sagt er mit Bonaventura: *manuductio ad Christum*) zur Offenbarungschristologie ist bei Cusanus genauer dies: Er spricht zuerst *hypothetisch*: Wenn die Welt zur Sinnvollendung kommen soll, nicht bloß Fragment oder ein törichtes Gebilde bleiben soll, dann muß sie irgendwo kulminieren; und das ist im Menschen. Der Mensch ist die *complicatio universi*. Wenn aber der Mensch zur Sinnvollendung kommen soll, kann er das nicht in sich, nicht unter Abkapselung in seine Individualität, sondern nur in der Erfüllung des Menschenmöglichen in einem Menschen, dem Gott, genauer: der Sohn oder Logos, personal inexistiert (oder subsistiert), der daher auch allen Mittler sein kann, da er auch als Mensch zu allen unmittelbar ist: das alles ist noch vorbereitend, noch manuduktorisch in Form von Hypothesen gedacht. Ist es aber wirklich so? Existiert ein solcher Gott-Mensch? Darauf antwortet die Offenbarung: Die höchste Möglichkeit für den Menschen ist in Jesus Christus erfüllt. Diese Hypothese ist Wirklichkeit! Dieses Christus-Ereignis ist ein oder das Hauptthema des Neuen Testaments. Dessen konkrete Verwirklichung ist freilich als Offenbarungswahrheit von der Vernunft nicht präjudizierbar, wohl aber aposteriori in etwa verstehbar (nicht adäquat begreifbar), nachdem wir sie hörten<sup>19</sup>. Übrigens hat auch Karl Rahner diese Manuductio versucht<sup>20</sup>. Deren Sinn ist im Grunde wohl klar. Herr Dr. Schneider hat die cusanische Gedan-

<sup>19</sup> Vgl. R. HAUBST, *Die Christologie des NvK* (Freiburg/Br. 1956) 143–150.

<sup>20</sup> Vgl. K. RAHNER, *Schriften z. Theologie I* (Einsiedeln 1954) 184 ff. sowie dazu R. HAUBST, *NvK und die heutige Christologie*: Universitas. Festschrift f. Bischof A. Stohr Bd. I (Mainz 1960) 169–173.

kenführung in extenso mit der des Teilhard de Chardin verglichen. Herr Schneider, wie lautet noch der genaue Titel Ihrer Dissertation?

ST. SCHNEIDER: „Die kosmische Größe Christi als Ermöglichung seiner universalen Heilswirksamkeit an Hand des kosmogonischen Entwurfs Teilhard de Chardins und der Christologie des NvK<sup>21</sup>.“

HAUBST: Danke! Das wäre freilich ein Thema für ein eigenes christologisches Symposium; das können wir heute nicht ausdifferenzieren. Ich habe mich aber besonders gefreut, daß gestern ein junger Philosophiestudent, Herr Peetz, dieses Thema von sich aus postuliert hat<sup>22</sup>. Diese Art, wie das cusanische Denken vorstößt – wie es, indem es sich selbst transzendiert, Christus hypothetisch postuliert: *Wenn der Mensch sich vollenden soll und nicht Fragment bleiben soll usw.* –, scheint heute besonders in der Luft zu liegen.

SCHNARR: Ich möchte nur ergänzend darauf hinweisen, daß NvK den Begriff *idea* in mehrfacher Weise verwendet. Eine Art, ihn zu gebrauchen, ist, daß er Christus die *idea* des Menschen oder *exemplar* nennt und zwar in *De visione Dei* Kap. 9.

MEINHARDT: Das interessiert mich sehr, stützt es doch eine wesentliche These meines Vortrags. In „*De docta ignorantia*“ fällt das Wort „*idea*“ nicht, die Sache aber ist offenkundig. Der Gebrauch des Terminus „*idea*“ in *De visione Dei* bestätigt meine Interpretation: Christus ist „*idea*“ des Menschen.

SCHNARR: *Conceptus idealis* oder *idea*.

HAUBST: Doch dies ist schon augustinisch und noch älter, also nicht original cusanisch, daß der Logos als *idea*, als *exemplar universorum* bezeichnet wird.

STALLMACH: Es wurde aber von der Idee des Menschen gesprochen . . .

MEINHARDT: Schon, aber die Idee des Menschen nicht für sich genommen, sondern in Koinzidenz und absoluter Steigerung. Die Idee des Menschen für sich kann ja nicht *contracte* existieren; sie hat nur als zugleich Absolutes und Kontraktes ihre Subsistenz. Damit hört sie natürlich auf, nur noch eine Idee des Menschen zu sein. Sie ist zugleich die Fülle, die Koinzidenz aller Ideen.

HAUBST: Christlich gesagt gilt das vom *Logos*.

SCHNARR: Aber der Logos ist nach dem Ereignis der Inkarnation nicht mehr völlig isoliert zu sehen.

HAUBST: Christus ist sozusagen die zur Vollverwirklichung des Menschen maximal realisierte göttliche Idee Mensch.

BORMANN: Im Zusammenhang mit der *Umgestaltung der Ideenlehre* sprachen Sie vorhin etwas beiläufig darüber, wo die Umformung etwa stattgefunden habe: entweder bei Antiochos von Askalon „oder war es Philon von Alexandria?“<sup>23</sup> Ob die These von Willy Theiler<sup>24</sup>, es sei bei Antiochos von

<sup>21</sup> In: Buchreihe der Cusanus-Gesellschaft Bd. 8 (1980).

<sup>22</sup> S. oben S. 61 f.

<sup>23</sup> Vgl. H. MEINHARDT, *Idee*: Historisches Wörterbuch der Philosophie, Bd. 4 (Basel-Darmstadt 1976) Sp. 61.

<sup>24</sup> W. THEILER, *Die Vorbereitung des Neuplatonismus* (Berlin-Zürich 1964) 39 ff.

Askalon geschehen, stimmt oder nicht, das wollen wir dahingestellt sein lassen. Was Philon von Alexandria betrifft, so kann er nicht der Urheber dieser Umgestaltung sein; denn sie liegt schon bei Varro vor in einem durch Augustinus tradierten Fragment (fr. XV 4). Varro deutet Minerva, die aus dem Haupt des Jupiter entsprungen ist, allegorisch als Idee, die ein Gedanke Gottes ist. Sodann treffen wir auf die umgestaltete Ideenlehre bei Cicero im *Orator* 10<sup>25</sup>, und schließlich finden wir sie etwa gleichzeitig mit Philon bei Seneca in der *Epistula* 65,7.

MEINHARDT: Ich halte diese Frage auch gar nicht für so wichtig. Bei Theiler<sup>26</sup> wird sie im Grunde recht langweilig hin und her diskutiert. Entscheidend ist, daß kurz vor Beginn des Neuplatonismus ein Problembewußtsein da war, das diese „Umgestaltung“ einsehbar macht.

HAUBST: Wir haben schon zwei Stunden hinter uns, wir wollen uns kurzfassen, um allmählich abzuschließen. Es steht ja noch ein Referat an.

BÖTTIGER: Ich wollte noch etwas auf die grundsätzlichen Dinge, die hier angesprochen sind, zurückkommen, auf die Frage der *Individualität* oder Singularität . . . Zur Interpretation dieser *Individualität* scheint mir eben der Begriff der *perfectio* wichtig zu sein. Wenn man nämlich die Individuation als Prozeß begreift, dann verlangt dieser Prozeß, wenn er als Vervollkommnung begriffen wird, nicht als ein Rotieren in sich, die notwendigen Durchgangsstadien der Entwicklung. Hier liegt, glaube ich, auch der Bezug zur Christologie als Soteriologie, zur Heilsgeschichte. Von daher auch die Mittlerfunktion und die besondere Bedeutung, die Christus in der Geschichte hat: in den Individuen die notwendigen Prozesse zu initiieren, in denen sie sich eben als freie Individuen betätigen . . .

MEINHARDT: Die Individualität wird für Sie da interessant, wo sie als *perfectio* verstanden wird: das ist in der Tat bei NvK der Fall, für ihn ist die *individuatio perfectio*. In einem mehr an Aristoteles orientierten Kontext könnte man das so kaum sagen: Wenn das Individuationsprinzip die bestimmungslose (und damit „wertlose“) Materie ist, dann (das Folgende sage ich jetzt freilich überpointiert) scheint es ja fast ein Elend, daß sich etwas überhaupt individuiert.

Herr Haubst, darf ich noch eine Schlußfrage an Sie stellen, ähnlich hat vorhin auch schon Herr Stallmach gefragt: Wenn meine Darstellung der cusanischen Fundamentalchristologie richtig war, wenn also Christus als Gott und Mensch die Vollendung des Universums ist, was bedeutet dann eigentlich für Nikolaus noch das Ereignis von Betlehem?

HAUBST: Nun, Bethlehem bedeutet doch den Eintritt des Christusereignisses, über das man vorher im allerhöchsten Falle hätte hypothetisch nachdenken können. Betlehem besagt dessen geschichtliche Verwirklichung; und damit: in

<sup>25</sup> Has rerum formas appellat ideas ille non intellegendi solum, sed etiam dicendi gravissimus auctor et magister Plato, easque gigni negat, et ait semper esse ac ratione et intelligentia contineri.

<sup>26</sup> W. THEILER, a.a.O.

der Geschichte begann der inkarnierte Logos sich zu offenbaren, auch sich selbst zu verwirklichen in seiner Menschlichkeit.

MEINHARDT: *Advocatus* des Johannes Wenck bin ich sehr ungerne. Doch ist am Ende nicht doch vielleicht ein kleiner wahrer Kern in seinem Vorwurf, Nikolaus „hebe die Einmaligkeit der Menschheit Christi auf“<sup>27</sup>, durch „Universalisierung der Menschheit Christi“<sup>28</sup>? Helfen Sie Nikolaus – und mir, auch diesen Rest noch auszuräumen!

HAUBST: In seiner Individualität existiert Jesus für alle. Die Menschwerdung bedeutet ja zusammen mit der Auferstehung Jesu die Begründung der *Basileia tou Theou*; und das alles bedeutet Verwirklichung, die noch im Gange ist, die weder immer schon war, noch bei der Menschwerdung schon gleich vollendet war, sondern die da initiiert wurde.

MEINHARDT: Doch was war vorher mit dem Universum? Es war dann offenbar noch nicht so ganz fertig?

HAUBST: Natürlich nicht. Das Universum ist ja auch jetzt noch nicht fertig. Das Universum verwirklicht sich immer noch. Da kann ich mich auch mit Teilhard de Chardin identifizieren. Es verwirklicht sich jetzt – auf seine *perfectio* hin – in der Menschheit, und zwar in der Menschheit, die in Christus ihr Haupt hat: mit und in Christus und durch ihn.

Zu: EUSEBIO COLOMER, Barcelona (MFCG 13 [1978] 117–143)  
„Das Menschenbild des NvK in der Geschichte des christlichen Humanismus“  
(Gesprächsleitung: N. Hinske)

BÖTTIGER: Sie haben in einer hervorragenden Weise gezeigt, wie das Denken des Cusanus in einer Tradition, aber auch für eine Tradition wirkt, die heute lebendig gemacht werden muß: Wenn wir NvK ernst nehmen und nicht als einen Zitatenschatz, den wir mehr oder weniger über unsere Zeitgenossen ausgießen, sehe ich im wesentlichen heute *drei Aufgaben*:

Das eine ist die methodische Bedeutung, die in diesen Sätzen des christlichen Humanismus enthalten ist, nämlich: über den banalen Empirismus und den Formalismus hinaus wieder zu einer Einheit des Denkens zu kommen, da es um etwas geht, nämlich um die Realisierung der *perfectio*. Das ist die Grundlage der Weiterentwicklung. Das zweite Problem ist ein pädagogisches. In Zusammenhang mit der Unsterblichkeit der Seele, – und ich interpretiere die Unsterblichkeit der Seele doch wohl zurecht mit dem, daß das weiterlebt, worum es geht. In der gegenwärtigen Zeit, wo Erziehung mehr oder weniger einen Qualifikationsprozeß für irgendeine Funktion darstellt, ist es wichtig,

<sup>27</sup> „tollit singularitatem humanitatis Christi“: *Le „De ignota litteratura“ de Jean Wenck de Herrenberg contre Nicolas de Cuse*, ed. E. VANSTEENBERGHE: *BaPhMa VIII/6* (Münster 1910) 39, Z. 1 f.

<sup>28</sup> „universalizacione humanitatis Christi“, a.a.O. S. 40, Z. 7.