

DIE PERSONALE EXISTENZ DER GEISTSEELE

Von Gerda von Bredow, Münster

SR. EMINENZ KARDINAL VOLK ZUM 75. GEBURTSTAG

Die personale Existenz der Geistseele ist für Nikolaus von Kues nicht fraglich; er setzt sie voraus als etwas Selbstverständliches, es entspricht seinem christlichen Glauben. Aber wenn man bei ihm nach einer überzeugenden philosophischen Begründung dieser Annahme sucht, stößt man auf gewisse Schwierigkeiten. Denn wenn die Geistseele von ihrer theoretischen Erkenntniskraft her charakterisiert wird, wie sie den unvergänglichen Prinzipien, Grundmustern alles Seienden, verbunden ist und sich darum immer mehr vom Sinnlichen und von akzidenteller Bestimmung abscheiden muß, scheint sie im Allgemeinen als in ihrer Eigentlichkeit zu sein und also ohne individuelle Besonderung. Die Individualität der konkreten Seienden erscheint gegenüber dem allgemeinen Wesen, das als Ursprung in sich die Einzeldinge enthält und sie gestaltend zusammenfaßt, als etwas Zweitrangiges.

Wenn also die Geistseele sich in ihrer intellektualen Schau so sehr auf das Unvergängliche richtet, das für alle dasselbe ist, *wie* kann sie dann überhaupt noch etwas Je-eigenes sein? Sie schaut dieselben Gehalte wie die *andern* neben ihr auch. Müssen die Schauenden nicht durch die Identität des Geschauten zu einem Schauenden werden?

Wenn man darauf antworten möchte, daß der Akt des Schauens zugleich emotional-geistig das Geschaute aufnimmt und dabei personal beantwortet, dann ist das nicht eine Argumentation gegen das Gesagte, sondern die Skizze einer Gegenposition, die auf der Voraussetzung personaler Existenz beruht. Es wäre denkbar, daß die von der Materie herrührende individuelle Sonderung (Principium individuationis¹) durch die Identität des geistigen Erlebens aufgelöst würde, und daß die geistig Schauenden mit einer Stimme antworten: Inhaltlich identische Schau erweckt identische Antwort auf das Geschaute, d. h. die Einheit im Schau greift vom Gehalt auf das Erleben über und läßt alle individuellen Unterschiede, die von den irdischen Existenzbedingungen herrühren, vergehen.

Vor dieser Position ist die persönliche Existenz der Geistseele nicht leicht verständlich zu machen. Die mittelalterlichen Diskussionen um den sogenannten Averroismus² haben neben anderem auch diese Problematik deutlich

¹ Zur Orientierung über die Geschichte dieses Begriffes vgl. *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, Bd. 4, hrsg. von JOACHIM RITTER (†) u. KARLFRIED GRÜNDER, Basel 1976, Sp. 295–299.

² Zur Geschichte der Averroismus genannten Aristotelesrezeption im Mittelalter vgl. *Hist. Wörterb. d. Philos.*, Bd. 1, hrsg. JOACHIM RITTER, Basel 1971, Sp. 734 f.

werden lassen und dadurch eine Besinnung auf die fundamentalen Voraussetzungen eingeleitet.

Davon ist einiges bei Nikolaus von Kues zu kräftiger Wirkung gekommen; aber der ursprüngliche Anstoß wird gar nicht mehr genannt. Die Fragen, die wir gestellt haben, hat Nikolaus sich nicht gestellt; denn wichtiger als die gesonderte Individualität ist ihm die Zuwendung Gottes zu einem jeden, durch die er in eine übergreifende, unabsehbarer Intensivierung fähige, Einheit hineingenommen wird. Die individuellen Unterscheidungsmerkmale werden nebensächlich; es liegt der von Gott gesehenen, Gott suchenden und findenden Person nicht daran.

Aber wenn wir das sagen, müssen wir gleich hinzufügen, daß die persönliche Gemeinigkeit davon nicht betroffen ist; sie beruht ja auch nicht auf individuellen Unterscheidungsmerkmalen, sondern ist diesen ontologisch vorgeordnet. Wir sprechen von ihr als *Singularität*³, es handelt sich um ein Existential, das unabhängig ist von allen hinzukommenden oder wegfallenden Akzidentien⁴. Die Bedeutung dieses Existentials *Singularität* läßt sich aber erst richtig ermessen, wenn man sich – wenigstens im Umriß – die geschichtliche Herkunft von *universale* und *individuum*, und das heißt die Prägung dieser Begriffe durch ganz bestimmte philosophische Positionen und Fragestellungen, vor Augen gestellt hat.

Die Frage nach der Individualität ist durch die historische Entwicklung und vor allem durch die jahrhundertelangen Diskussionen um das *Principium individuationis* in eine Sackgasse geraten. Steckt man einmal darin, dann ist die Singularität nur sehr schwer zu unterscheiden. Es kommt hinzu, daß die Renaissance-Begeisterung und der Individualismus des 19. Jahrhunderts, sowie dessen Gegenströmungen, uns das Verständnis nicht gerade erleichtern. Um Klarheit der Unterscheidung zu gewinnen, muß man zunächst weit zurückblicken.

Wieso konnte überhaupt die Frage nach einem Individuationsprinzip entstehen? Gewiß nicht in einer Zeit, die das unabhängige Individuum als unbedingten Wert einschätzte. Die Frage setzt das Bestehen von fundamentaleren Gegebenheiten voraus, die also den Vorrang haben vor den Individuen. Und sie entsteht aus dem Anstoß an dem Faktum, daß wir Individuen sind und mit Individuen zu tun haben.

Man kann sagen, daß die Frage nach dem Individuationsprinzip eine Konsequenz der Lehre von den „*Universalien*“ als ontologisch vorrangiger Prinzipien (*universalia ante res*) und insofern eine indirekte Folge der platonischen Ideenlehre ist. Aber man sollte dabei beachten, daß Platon selbst nicht eine solche Frage gestellt hat. Platon hatte auch noch nicht jenen Begriff der Universalien, der sich erst aufgrund der aristotelischen Polemik gegen die

³ Vgl. dazu oben die Diskussion zu den Referaten von K. BORMANN und H. MEINHARDT.

⁴ Die Erläuterung dieses Begriffes wird uns noch ausführlicher beschäftigen; dabei wird sich auch der Gebrauch des Terminus „*Existential*“ rechtfertigen.

Ideen herausgebildet hat. Allerdings ist eine Interpretation der Ideen als *universalia ante res* von einigen Platontexten her durchaus naheliegend⁵. Wenn man in der Erkenntnis ausgeht von den vielen wahrgenommenen Einzeldingen und über ihnen die Idee erblickt, nach der sie gebildet sind, hinter der sie alle zurückbleiben, dann erscheint die Idee als das den Abbildern *allgemeine Prinzip* ihrer Gestaltung, als das Universale *für alle, vor* den Einzeldingen. Dies ist aber bloß ein Aspekt, den man nicht verabsolutieren darf; denn das Eine, von dem die Vielen bloße Abbilder sind, bedarf selber nicht dieser Abbilder. Die Idee als solche ist autark, sie hat nicht einen innerlich notwendigen Bezug auf ihre Abbilder. Ihr eigenes Sein wird durch die teilhabenden Abbilder nicht betroffen. Die Idee bleibt was und wie sie ist, gleich ob mögliche Abbilder von ihr existieren oder nicht. Diese Autarkie der Idee ist gerade die Voraussetzung dafür, daß beliebig viele an ihr teilhaben *können*. Von den Einzeldingen aus gesehen erscheint zwar die Idee als das eine, allen gemeinsame Wesen von allen (was sie mehr schlecht als recht verwirklichen), als das Allgemeine *vor* den Dingen, aber die Idee ist in sich selbst doch kein Allgemeines, sondern *eins* ohne jede Vielheit. Auch wenn sie den Dingen beiwohnt (*parousia*), wird sie nicht in die Pluralität hineingezogen⁶. Wenn man ausgeht von den vorzufindenden zählbaren Einzeldingen, die bestimmte grundlegende Ähnlichkeiten miteinander haben und deshalb in einer Klasse zusammengefaßt und mit einem Allgemeinbegriff benannt werden, dann ist das Gemeinsame, ihnen allen Gemeine, die *Wiederkehr* der gleichen Struktur; so ist das *Universale in* jedem einzelnen und insofern vervielfältigt gemäß der Anzahl der Einzeldinge. Wenn man diese Vielfalt ernst nimmt, muß man die Vervielfältigung des *Universale* zugeben; man muß auch für ein vorauszusetzendes *Universale ante res*, weil es eins-für-viele ist, die mögliche Vervielfältigung mitdenken! Die Projektion von Vielheit in das *Universale* ist dann legitim, wenn man es auffaßt von der Erkenntnis der Einzeldinge her als begriffliche Zusammenfassung dessen, was sich als gleich oder nahezu gleich bei jedem einzelnen vorfindet. Solches *Universale post res* ist aus den Vielen abstrahiert; seine begriffliche Einheit ist die *Folge* des Ineinsfallens der vielen gleichen Merkmale der Individuen. Es ist eins, das *aus vielen* entstand. Wenn man also von dem ursprünglichen Vorhandensein der Individuen ausgeht, ist das *Universale* eine Bezeichnung, ein *Name*, der sich auf der Übereinstimmung der Verschiedenen in der Gleichartigkeit ihrer Strukturmerkmale begründet. In der Abstraktion kann das Grundmuster auch für sich allein betrachtet werden; es handelt sich dabei nicht um etwas bloß Gedachtes, denn sofern diesem Gedachten die gleichartige Prägung der Indivi-

⁵ Vgl. z. B. PLATON *Phaidon* 77 a 3; 79 d 2; 100 d 7 f.; *Sympos.* 210 e 4 f.; 211 a 3 f.; b 1 f. e f.; *Polit.* VII, 515 d 3; X, 597 a 5. Vgl. dazu H. MEINHARDT, *Teilhabe bei Platon*, Freiburg-München 1968, S. 21 f.; G. v. BREDOW, *Platonismus im Mittelalter*, Freiburg 1972, S. 39-42.

⁶ Vgl. HELMUT MEINHARDT, a.a.O., S. 22-23; DERS. Artikel „Idee“ in: *Hist. Wörterb. d. Philos.*, Bd. 4, Sp. 55-58.

duen entspricht, hat es Erkenntniswert. Also ist es sinnvoll, auch von einem *Universale in rebus* zu sprechen, womit das allen Gemeinsame, in jedem einzelnen Wiederkehrende, gemeint ist. Aber die Voraussetzung eines *Universale ante res* wird von solchem Ausgangspunkt her recht fragwürdig. Ohne weitere metaphysische Hypothesen leistet sie auch nichts, um die Übereinstimmung der Individuen miteinander zu begründen.

Es ist aber nicht nur die Übereinstimmung der einzelnen miteinander, sondern gerade auch die Abweichung von dem Gemeinsamen, also die Unregelmäßigkeit – die die Regel als eine Vereinfachung des Befundes durch den Denkenden erscheinen lassen könnte –, welche die Konzeption eines Urbildes als Norm erweckt, von dem die einzelnen Dinge schwache Abbilder sind. Hier ist der Anlaß für die Lehre von den Ideen. Metaphysisch legitimen Sinn haben die *Universalia ante res*, sofern sie als Ideen interpretiert werden, die beständiges und wahreres Sein haben als die Einzeldinge, die von ihnen bloß den Widerspruch haben.

Von dieser Position aus bedarf es allerdings eines Prinzips, das die Existenz der mannigfaltigen vielen Einzeldinge begründet. Durch den Hinweis auf die je verschiedene Teilhabe der einzelnen am Urbild wird bloß die Existenz von unterschiedlichen Beziehungen der einzelnen zur Idee angesprochen, aber es ist schwer einzusehen, wieso solche unterschiedlichen Beziehungen bestehen könnten, wenn sie kein eigenes Existenzfundament in den einzelnen Dingen haben. Der Unterschied des Teilhabens muß schon auf dem Unterschied der Teilhabenden beruhen. Die Frage nach dem ontologischen Grund der Verschiedenheit wird durch Teilhabe und Defizienz nicht gelöst. Die Einzeldinge müssen ein eigenes Fundament ihrer Existenz haben. Durch das *Principium individuationis* soll das Problem begriffen und gelöst werden.

Thomas von Aquino hat die klassische Antwort formuliert: die *materia signata quantitate* begründet die Individuation⁷. Man muß das genau nehmen. Nicht Materie überhaupt als im strikten Sinne formloses Substrat ist Fundament für das Individuum, sondern bestimmte Materie als dimensioniertes Material, in dem sich die für jedes einzelne Stück erforderlichen Quanten abteilen lassen. Aus diesem Grunde werden auch die einzelnen Stücke zählbar. Dabei ist zu beachten, daß Zählbarkeit gerade nicht die Unverwechselbarkeit der einzelnen bedeutet, sondern ihre Einordnung in eine Reihe. Es geht in dieser Hinsicht nicht um Erkenntnis der individuellen Unterschiede, sondern um das Sein von Vielen, die mindestens durch die jeweils andre Materie von einander verschieden sind. Etwa erkennbare unterschiedliche Merkmale werden beim Zählen ja auch bewußt vernachlässigt. –

Die Frage nach den erkennbaren Unterschieden zwischen den einzelnen wird

⁷ Vgl. THOMAS VON AQUIN, *S. theol.* I q. 75 a. 4: Unde materia est pars speciei in rebus naturalibus; non quidem materia signata, quae est principium individuationis. *De princ. ind.* 6 (Opuscula philosophica Tom. 1, ed. J. PERRIER, Paris 1949, S. 576 f.): Ideo materia sub quantitate terminata dicitur principium individuationis . . . Ideo quantitas terminata dicitur principium individuationis.

vom Individuationsprinzip nicht beantwortet, da es nur die quantitative Grundlage der Verschiedenheit betrifft. Das Fragen nach der Besonderheit des Einzelnen hat auch einen andern Ursprung. Wenn in einer Ordnung von Gattungen und Arten schließlich der artspezifische Unterschied das Wesen bestimmt, möchte man bei besonderem Interesse an Individuen dieser *Species* gerne entsprechend weiter differenzieren und den individuellen Unterschied erfassen, der – entsprechend wie der artspezifische das Wesen der Art – das Wesen dieses Individuums erfassen soll. Aber wie könnte das gelingen! Deshalb setzt man anstelle des fundamentalen Individualunterschiedes, den man postuliert, eine Kombination von Merkmalen, die zur sicheren Identifikation ausreichen, aber das individuelle Wesen nicht definieren. Bestenfalls geben sie eine gute Grundlage für die Beschreibung dieses Individuums.

Die *Materia signata quantitate* als Vehikel der Vervielfältigung ist der Grund für eine mögliche quantitative Unterscheidung der Individuen. Dagegen sind die zur Identifikation des Einzelnen gebrauchten Merkmale mehr qualitativer Art. Doch weder aus der quantitativen noch aus der qualitativen Unterscheidung ergibt sich die Erkenntnis dessen, was eigentlich dies Individuum ist. Die *Individualität* ist nur mittelbar zu erschließen, auch eine Fülle von qualitativen Eigenheiten führt nicht auf die streng individuelle Existenz. Daher hat sie auch wenig zu tun mit persönlicher *Originalität*, die gesuchte Absonderlichkeit eines Möchte-gern-Genies imponiert den Urteilsfähigen nicht.

Die einmalige Persönlichkeit läßt sich weder durch das Individuationsprinzip verstehen, noch mit den Unterscheidungsmethoden der Erkenntnis fassen. Wir kommen dem, was sie ist, näher, wenn wir die ursprüngliche Jemeinigkeit, Nichtaustauschbarkeit, in den Blick nehmen. Dabei werden wir uns an dem Existential der Singularität orientieren.

Nikolaus selbst hat im ersten Argument zu den 14 christologischen Quaestionen die Singularität unmittelbar mit der Personalität in Verbindung genannt: *Sicut igitur singularitas non perit, quae in rationabilibus dicitur personalitas* . . .⁸ Es geht hier darum, daß ein und derselbe (Lazarus) im Leben, Sterben und Auferwecktwerden seine einzigartige Identität behält⁹. Die Selbstverständlichkeit, mit der Nikolaus sagt, daß die Singularität bei geistbegabten Wesen Personalität heißt, zeigt, daß er diesen Punkt nicht als erläuterungsbedürftig ansah. Seine Aussage kann uns aber für unsern Versuch, von der Singularität her etwas über die personale Existenz der Geistseele auszumachen, eine gewisse Stütze sein.

⁸ R. HAUBST, *Christologie*, S. 320. Haubst hat auch, S. 314 ebd., überzeugend dargelegt, daß der „Beweis der These“ von Nikolaus stammt.

⁹ Ich vermute, daß an einer Stelle der Text, von dem beim Binden auf dem Außenrand der Blätter ein Streifen verlorengegangen ist (vgl. R. HAUBST, a.a.O., S. 313), anders zu ergänzen ist, nämlich so: „Non est igitur difficile credere eundem vivere, mori et resurgere, cuius singularis ide<ntitas> (nicht ide<a>) numquam perit. Nam Lazarus vixit, idem Lazarus mortuus est et idem resuscitatus est.“ Identitas war – falls meine Vermutung richtig ist – natürlich in der üblichen Kurzform geschrieben, bei der das Wortende sehr wenig Platz braucht.

Die Anwendung des Terminus *Existential* auf die Singularität ist natürlich nicht als Übernahme der Heideggerschen *Fundamentalontologie* zu interpretieren. Wir wollen damit vielmehr eine grundlegende Eigenheit von allem Existierenden, sei es nun Mensch, Huhn, Rose oder Kieselstein, benennen. Denn alles ist als Existierendes ein *Singulare*: einzig, einzigartig, einmalig.

Diesen ontologischen Grundsatz formulierte schon Siger von Brabant in dem Traktat *De anima intellectiva* cap. VII sehr klar: *Et universaliter, cum omne quod existit, singulariter existit, licet quadam sit universaliter intelligi ac dici, nullum ens, consideratum ut existit, multiplicabile est in plura suae speciei vel de pluribus dicibile. Sola igitur forma materialis abstracte considerata, vel compositum ex forma et materia indeterminata, quale significatur nomine compositorum universalium, ut nomine hominis, nomine equi, multiplicabilia sunt in plura suae speciei et de pluribus dicibilia*¹⁰. Die Singularität des Existierenden wird hier erläutert durch die ontologische Unmöglichkeit der Vervielfältigung und die Unmöglichkeit, daß es im selben Sinne von vielen ausgesagt werden kann (nämlich als dieses Existierende). Von einem Bilde des Sokrates, das existiert, würde man nicht im selben Sinne sagen ‚Das ist Sokrates‘ wie von ihm selbst. Entsprechendes gilt von anderen Menschen, die auch ‚Sokrates‘ heißen.

Es ist klar, daß wenn Singularität ein Existential ist, also jedem Existierenden notwendig zukommt, sie auch der Geistseele zukommt. Aber unsre zu Anfang geäußerten Bedenken können nicht so leicht ausgeräumt werden, wenn die Singularität nicht nur den Individuen eigen ist. Denkbare wäre vielleicht doch ihre überpersonale Existenz in der einen schauenden Vernunft? Ein oberflächlicher Blick auf die Differenzierungen der Singularität, von denen Nikolaus im Kap. 22 von *De venatione sapientiae* spricht, könnte solche Spekulation ermutigen. Um so mehr ist eine sorgfältige Interpretation geboten.

Man muß zugeben, daß die Thesen dieses relativ späten Werkes nicht genau mit dem übereinstimmen, was Nikolaus früher von der *Singularität* gesagt hat. Wo er die Bedeutung der Universalien diskutiert, scheint *singularis* dasselbe zu meinen wie *individualis*¹¹. Aber die Eigenheit, die jedem Individuum seinen Wert gibt, an dem es sich erfreut, heißt *singularitas* und nicht *individualitas*¹². Doch nun hören wir, daß es Unterschiede im Grad der Singularität gibt, mehr oder weniger Einzigartigsein. Das widerspricht indes nicht dem fundamentalen Satz, daß alles, was existiert, als solches einzig ist; es entspricht vielmehr den Unterschieden in der Weise des Existierens. Aber sie betreffen nicht den bekannten Gegensatz von Subsistenz und Inhärenz (Substanz – Akzidentien). Es geht um die ontologisch nicht so durchdiskutierten Unterschiede der Existenz von materiellen Einzeldingen, von höher organisierten Individuen und von Ganzheiten, welche die Individuen umgreifen¹³. Es wird nicht ganz leicht sein, die personale Existenz der Geistseele in ihrer Singularität zu erläutern.

¹⁰ Siger von Brabant, *De anima intellectiva* c. 7, in: Philosophes Médiéveaux, Tom. 13, ed. B. Bazán, Louvain/Paris 1972, S. 105.

¹¹ Vgl. *De docta ign.* II, c.6, N. 124. 125 (h I, S. 79, Z. 25–27; S. 80, Z. 3 f.; NvKdÜ 15 b, S. 44 u. 46).

¹² a.a.O. III, c. 1, N. 188 (h I, S. 122, Z. 4 f.; NvKdÜ 15 c, S. 10).

¹³ Dies ist nur eine Skizze, keine vollständige Aufzählung der Stufen.

Der Terminus *Person* erscheint bei Nikolaus von Kues nicht oft; in *De Ludo globi* I N. 51 und 53¹⁴ wird er aber gebraucht. Der inhaltliche Zusammenhang zeigt, daß die Geistseele gemeint ist. Der Globus, von dem die Rede ist, ist eine auf der einen Seite ausgehöhlte Holzkugel, die ihrer Form wegen nicht geradlinig rollen kann und während des Laufes durch ihr Ungleichgewicht schwankt. Er ist Symbol für den Leib, der Antrieb seiner Bewegung ist Symbol der Seele¹⁵. Der Gedanke wird wieder aufgenommen bei der Anwendung der Symbolik auf den Weg des Menschen zum Heil, zum „Reiche des Lebens“. Christus gab uns ein Beispiel, dem wir nachfolgen sollen. Als er „uns ähnlich war, hat er den Globus seiner Person so bewegt, daß er in der Mitte des Lebens ruht“¹⁶. Seinem Gesprächspartner sagt Nikolaus: „Wenn der Globus deiner Person vom Geiste des Glaubens angetrieben wird, wird er in fester Hoffnung geleitet und durch die Liebe an Christus gebunden, der dich mit sich zum Leben führen wird“¹⁷. So ist es möglich, den Globus, „der seiner Natur nach erdwärts geneigt ist“¹⁸, durch tüchtige Übung zum Ziele zu bringen¹⁹. Aber es ist notwendig, die Neigungen seines Globus und die Leidenschaften zu beherrschen²⁰.

Bei unserm Interpretationsversuch können wir die Orientierungszeichen, die Nikolaus gab, gebrauchen. Wir müssen aber auch Wegstücke gehen, die ungebahnt sind! Denn der Text in *De venatione sapientiae* ist sehr knapp; man hat den Eindruck, daß Nikolaus da nur notiert hat, was er für bedeutsam ansah, was einer eingehenden Betrachtung wert ist. Er hofft ja auf einen Leser, der seine Anregungen aufnehmen kann, die er nur „*summarie*“ der Nachwelt hinterlassen muß²¹.

Immerhin haben wir bereits die wichtigste Voraussetzung zum Verständnis erlangt: Singularität ist nicht als Begriff der Logik zu verstehen, sondern als Existential. Es handelt sich also nicht um Relationen zwischen Abstracta, sondern um Eigenheiten und Beziehungen von existierenden Seienden.

Wir interpretieren den Text aus Kap. 22 von *De venatione sapientiae* nach der einzigen Handschrift²²; zur Orientierung für den Leser zitieren wir hier den Wortlaut im Zusammenhang:

¹⁴ Vgl. *De ludo* I, N. 51. 53 (p I, fol. 158^r, Z. 38; fol. 158^v, Z. 24).

¹⁵ *De ludo* I, N. 25 (p I, fol. 155^r, Z. 13–15). Valde placet similitudo globi ad corpus et motus eius ad animam. Homo facit globum et eius motum, quem impetu ei imprimit; et est invisibilis, indivisibilis, non occupans locum sicut anima nostra.

¹⁶ EBD. N. 51 (fol. 158^r, Z. 37 f.).

¹⁷ EBD. N. 53 (fol. 158^v, Z. 24 f.).

¹⁸ EBD. Z. 28 f.

¹⁹ Vgl. EBD. N. 54 (fol. 158^v, Z. 31).

²⁰ Vgl. EBD. Z. 38–40. Diese Symbolik können wir hier nicht weiter verfolgen. Da Nikolaus den Terminus „Person“ in diesem Werk eindeutig auf die Geistseele bezieht, scheint es angebracht, die Belegstellen zu zitieren.

²¹ Vgl. *De ven. sap.* Prol. N. 1; NvKdÜ 14, S. 3.

²² Cod. Cus. 219, fol. 125^r; Z. 31–126^r; Z. 5; vgl. auch NvKdÜ 14, S. 96, Z. 26–102, Z. 11.

1. Nominatur autem singularitas, nam cum unum non sit aliud quam unum, singulare videtur, quia in se indivisum et ab alio divisum.
2. Singulare enim cuncta complectitur, cuncta enim singula sunt et quodlibet implurificabile.
3. Singula igitur cum omnia et implurificabilia sint, ostendunt esse unum maxime tale quod omnium singularium causa et quod per essentiam est singulare et implurificabile.
4. Est enim id quod esse potest et omnium singularium singularitas.
5. Unde sicut simplicitas omnium simplicium est per se simplex, quo simplicius esse nequivit, ita singularitas omnium singularium est per se singularis, quo singularius esse nequit.
6. Singularitas igitur unius et boni maxima est, cum omne singulare necesse sit unum et bonum esse et ita in singularitate unius et boni complicari.
7. Sicut singularitas speciei singularior quam suorum individuorum et singularitas totius singularior quam partium et singularitas mundi singularior quam singulorum omnium.
8. Unde sicut singularissimus deus est maxime implurificabilis, ita post deum mundi singularitas maxime implurificabilis, et deinde specierum, post individuorum, quorum nullum plurificabile.
9. Gaudet igitur unumquodque de sua singularitate, quae tanta in ipso est, quod non est plurificabilis sicut nec in deo nec mundo nec angelis.
10. In hoc enim omnia se gaudent similitudinem dei participare; et quando de ovo fit pullus, licet singularitas ovi cesset, non tantum ipsa singularitas, cum ita singulare sit ovum sicut pullus.
11. Nec alia singularitate unum quam aliud, sed una est omnium singularium causa, quae omnia singularizat, quae neque est totum neque pars, neque species neque individuum, neque hoc neque illud, neque omne nominabile, sed est singulorum singularissima causa.
12. Singulare cum sit ab aeterna causa singularizatum numquam in non singulare resolvi potest; a quo enim resolveretur ab aeterna causa singularizatum?
13. Hinc singulare bonum numquam desinit, cum omne singulare sit bonum; sic singulare ens numquam cessat id esse, cum omne actu singulare ens sit, et singulare corpus, quantumque dividatur, semper manet singulare corpus, ita et linea et superficies et totum singulare non est divisibile nisi in singulares partes, quae erant in singularitate totius comprehensae.
14. Omnis igitur varietas non est circa singulare sed circa accidens ad singulare, quod facit tale et tale singulare; quod si varietas non est in tali, scilicet aut qualitate aut quantitate, manet semper singulare eodem modo, ut in caelestibus corporibus constat. Sic dicebat Dionysius secundum naturam et substantiam nihil corruptibile sed quae illis accidunt.
15. Incorruptibilis igitur singularitas est, quae omnia format et conservat; et omnia suae singularitatis causam ut omnium singularissimum bonum sufficiens et perfectum naturalissimo desiderio appetunt.
16. Adicere tibi volo unum, quod video super alia mirabile, in quo omnia simul dei similitudinem gerere probabis; Dionysius recte dicebat de deo simul opposita debere affirmari et negari, ita si te ad universa convertis pariformiter comperies.
17. Nam cum sint singularia, sunt pariter similia quia singularia et dissimilia quia singularia, (neque similia) neque dissimilia quia singularia; sic de eodem et diverso, aequali et inaequali, singulari et plurali, uno et multa, pari et impari, differentis et concordantis et similibus, licet hoc absurdum videatur philosophis principio 'quodlibet est vel non est' etiam in theologicis inhaerentibus²³.
18. Adhuc attende posse fieri esse singulare. Ideo omne quod factum est aut fit, quia de posse fieri fit, singulare est; imitabilis igitur singularitas est ipsum posse fieri, in cuius singulari potentia omnia singulariter complicantur et de ipso explicantur.
19. Nec aliud est singularitas quam aeternae lucis similitudo; singularitas enim discretio est, lucis autem est discernere et singularizare²⁴.

²³ Die Ergänzung der Auslassung folgt der Ausgabe von W. u. D. DUPRÉ. Vgl. *NvK Philos. Theolog. Schriften*, Wien 1964, S. 106.

²⁴ Zur Erleichterung der Übersicht haben wir die Aussagen fortlaufend nummeriert; auf *diese Nummern* nehmen wir im Folgenden Bezug; bei andern Texten werden die Paragraphennummern (N.) der Ausgaben der Heidelberger Akademie zitiert.

Wir werden nun nicht alles zu erläutern suchen, es ist zum Teil sehr schwierig. Die für unser Problem besonders wichtigen Stellen werden herausgehoben, sie sollen aber nicht isoliert gesehen werden. Es ist wichtig, daß sie in dieser Ansammlung von Gedanken stehen, die nur zum Teil ihren inneren Zusammenhang explicit machen.

In Satz 1 klingt die scholastische Transzendentalienlehre an, das *Singulare* steht dem *Unum* nahe; aber es ist nicht identisch mit dem transzendentalen Einen, sondern hat seine besondere und das heißt abgegrenzte Bedeutung.

Satz 2: „Das Einzigartige umschließt nämlich alle; denn alle sind einzelne und jedesbeliebige davon ist ein Nichtzuvervielfältigendes.“ Das Umschließen darf hier nicht im Sinne eines logischen Begriffes auf dessen Umfang gedeutet werden, weil die folgenden Sätze es als das *Wirken* des allumfassenden Grundes, der die Ursache aller Einzigartigen ist, darstellen.

Im 3. Satz begegnet uns das Denkschema des vierten Weges von Thomas von Aquinos Gottesbeweisen²⁵ sogar in wörtlichen Anklängen. Dies ist sicher beabsichtigt. Die Ursache aller Einzigartigen kann man sicher auch als ihr Urbild bezeichnen; sie ist aber *mehr* als Idee, denn sie schließt in ihrer Wirklichkeit alles zusammen und steht so den Abbildern nicht indifferent gegenüber.

Diese Ursache ist Gott, im Satz 8 wird das dann auch ausdrücklich bestätigt. Die Singularität kommt ihm durch sein Wesen zu (Satz 2). Sie ist bei ihm also absolut. Aber der Terminus *absolut* wird hier nicht eingesetzt, weil es hauptsächlich auf die Grade der Singularität in der Schöpfung ankommt. Der Superlativ *singularissimus*, der im Satz 8 von Gott gesagt wird, kann nicht interpretiert werden als ein Hineinnehmen Gottes in die Stufenleiter, weil das durch die Formulierung im skizzierten Beweis *ex gradibus* (Satz 3) *per essentiam* ausgeschlossen wird.

Für die Erkenntnis des Geschaffenen sind die Gradunterschiede der Singularität konstitutiv. Leider hat Nikolaus diese Gradabstufung nur sehr knapp in den Sätzen 7 und 8 skizziert. Wir wollen versuchen, ihren Gehalt etwas voller zu interpretieren. Das größere Ganze, das kleinere Einheiten in sich schließt, ist einzigartiger als diese. Denn dasjenige, was *neben* sich ihm ähnliche hat, ist weniger einzigartig als das, was als umschließendes Wirkliches die einander ähnlichen unter und *in* sich hat. So hat die Welt, das alles Geschaffene Umschließende, nichts neben sich; deshalb sagt auch Satz 8 von ihr, sie sei – nach Gott! – *maxime implurificabilis* in ihrer Singularität. Sie ist einzigartiger als alle einzigartigen Dinge und noch weniger der Vervielfältigung fähig als diese.

Es ist zu beachten, daß zugleich mit der Gradabstufung die ontologische Grundtatsache betont wird, daß ein *jedes* als solches einzigartig und nichtzuvervielfältigen ist (Satz 9). Während die Unmöglichkeit der Vervielfachung eigentlich – als *Unmöglichkeit* – von allem gleichermaßen gelten müßte (hier

²⁵ Vgl. THOMAS VON AQUIN, *S. theol.* I, q.2 a.3.

widersprechen wir der zitierten Aussage von Satz 8), kann man sich die Abstufungen der Singularität verdeutlichen, weil Singularität inhaltlich mehr besagt als die negative Aussage ‚nichtzuvielfältigen‘. Die Gradabstufung setzt Vergleichung voraus, sowohl eine gewisse Übereinstimmung im Fundamentalen wie auch Unterschiede. Die Grade der Singularität, die Nikolaus nennt, lassen sich als Unterschiede in der Weise der Existenz interpretieren. Denn zweifellos bestehen solche Unterschiede zwischen der Art und ihren Individuen, dem Ganzen und den Teilen, der Welt und den Dingen in ihr. Da Nikolaus dazu nichts Näheres sagt, müssen wir versuchen, die Explikation sinngerecht auszuführen.

Bei den genannten Beispielen handelt es sich um wirkliche Ganzheiten, welche die einzelnen umgreifen; sie sind keineswegs bloß die Summe ihrer Teile. An der *Art* können wir das besonders gut erklären, wenn wir sie im biologischen Sinne verstehen, wie es der Wortlaut „einzigartiger als ihre Individuen“ wohl nahelegt.

Wir erkennen die biologische Art zunächst aus den einzelnen Individuen; sie sind einander in wesentlicher Struktur und Eigenschaften ähnlich, sie sind durch Abstammung miteinander verbunden und auch durch die Erzeugung gemeinsamer Nachkommen, außerdem (bei Tieren) durch eine damit zusammenhängende Gemeinsamkeit der Lebensführung, die entweder in einer kurzen Zeitspanne oder in wiederkehrenden Perioden der Begegnung besteht oder sogar das ganze Leben lang dauert.

Die Art besteht nicht einfach aus den Individuen, die zum Zeitpunkt einer Zählung bestehen; sie ist mehr als ein Ganzes aus diesen Teilen, die jetzt am Leben sind. Denn die Art umfaßt ein *Potential* nicht zählbarer Individuen, nämlich alle, die sich in ihr entwickelt haben und entwickeln werden. Das ist nicht etwa eine spekulative Aussage, denn dies Potential hat sein Fundament im Erbgut (Keimplasma); je nach dem Verhalten der lebenden Individuen und den Umweltbedingungen realisiert sich dies Potential. Dabei entstehen nicht nur jeweils mehr oder weniger Individuen sondern auch Varianten des Typus. Man kann deshalb das Potential der Art auch beschreiben als Spielraum möglicher Entfaltung und Entwicklung, sozusagen als biologischen Freiheitsraum, in dem die Anzahl und die besondern Eigenarten der Individuen erst durch zusätzliche Faktoren (hinzukommende Determinanten) bestimmt werden – im Gegensatz zu fest determinierter Fabrikation von gleichbleibenden Produkten²⁶. Die *Species* mit ihrem Potential kann aber wohl beschrieben werden als Gesamtlebewesen aller ihrer gewesenen und zukünftigen Individuen.

Nun darf man wohl sagen, daß je größer das Potential der umfassenden Einheit ist, um so mehr die Singularität dieses größeren Ganzen sich von der ihrer

²⁶ Man darf bei solchem „Freiheitsraum“ natürlich nicht an Freiheit im personalen Sinne denken; es gibt keine „Entscheidungen“, die etwa von einer „Artseele“ getroffen würden. Solche Spekulationen sollen außer Betracht bleiben, obwohl sie der Zeit unseres Autors nahelagen.

Teile unterscheidet. Das Individuum hat seine Form und dazu noch gewisse Entwicklungsmöglichkeiten, aber die möglichen Varianten der Art stehen dem Individuum, sofern es diese seine bestimmte Form als Fundament seines Lebens hat, nicht als Möglichkeiten offen. Sein *Freiheitsraum* ist beschränkt, der Formgehalt der Art umfaßt eine größere Mannigfaltigkeit, die *werden kann*. Dadurch besitzt die Art ein höheres Maß von Einzigartigkeit. Es ist also nicht allein die deutlichere qualitative Besonderung – obwohl der Grad der Ähnlichkeit einer Art mit einer anderen Art offensichtlich geringer ist als die Ähnlichkeit der Individuen derselben Art untereinander –; *der höhere Grad von Singularität, der der Art zukommt, hat seinen Ursprung in ihrem Freiheitsraum, dem Spielraum ihrer möglichen Entfaltung*.

Diese Feststellung gibt uns die Möglichkeit, nun auch den isoliert stehenden, bloß als merkwürdig notierten Satz 18 „beachte weiter . . .“ über das „Werdenkönnen“ zu verstehen. „Das Werdenkönnen ist einzigartig, *deshalb* ist alles, was geworden ist oder wird, da es *vom Werdenkönnen her* wird, einzigartig.“ Wenn die Einzigartigkeit vom Werdenkönnen her kommt, muß das Gewordene, das selber Werdenkönnen in sich hat, eben darin seine stärkere Einzigartigkeit besitzen: stärker als die Einzigartigkeit in dem Gewordenen, bei dem das Können zu seinem Abschluß gekommen ist, obwohl auch dies – wie jedes Faktum – einzigartig ist. – Man darf aber hier keinen Fehler machen; das Werdenkönnen ist ein *Modus essendi*, nur eines der Prinzipien für das Werden und nicht etwa der schöpferische Ursprung²⁷. Obwohl das Werdenkönnen keine für sich existierende Macht ist, gilt doch von ihm, daß es selbst die „nachahmbare Singularität“ ist, weil „in seiner einzigartigen Potenz alle in einzigartiger Weise eingefaltet sind und aus dieser entfaltet werden.“ (Satz 18)

Was bedeutet „nachahmbare Singularität“? Man muß die Wortform beachten: die *nachahmbare* ist selbst nicht die Ursache aller einzigartigen, die alle einzigartig macht (*singularizat*), von der Satz 11 spricht. Es handelt sich vielmehr um einen Modus der *Vermittlung* für die Teilhabe am absoluten Ursprung, in dem der Schöpfungs*akt* vorausgesetzt ist. Entsprechend wird das Werdenkönnen an anderer Stelle²⁸ teilnehmbares Gleichnis Gottes (*participabilis dei similitudo*) genannt.

Wir hatten vom Spielraum für die Entfaltung gesprochen, ebendies ist *Werdenkönnen*. Es setzt das aktive Prinzip voraus, das den Spielraum zugleich begrenzt und zentriert für die Entfaltung von innen heraus. Dies ist die „Natur und Substanz“; sie zieht das bloße Werdenkönnen zusammen zum *bestimmten* Werdenkönnen²⁹.

²⁷ Vgl. dazu H. SCHNARR, *Modi essendi*, BCG 5, Münster 1973, S. 104 f.

²⁸ *De ven. sap.* c. 6, N. 15; NvKdÜ 14, S. 24, Z. 21 f.

²⁹ Vgl. *De ven. sap.* c. 38 N. 114; NvKdÜ 14, S. 174, Z. 20–24: „omnis determinatio ipsius posse fieri in eo quod fit . . . est determinatio ipsius posse fieri singulariter ad hoc contracta, quae est ipsius, quod sic factum est, natura et substantia.“

Diese Eingrenzung ist aber keine volle Festlegung; zwar ist mit der Bestimmung des Wesens eine Grenze für mögliche Entfaltung gesetzt, doch der Raum innerhalb dieser Grenze ist keineswegs schon in voller Wirklichkeit bestimmt. So läßt das menschliche Werdenkönnen zahllose Weisen relativer Vollkommenheit offen³⁰. Man kann als Nachfahre wohl sagen, daß in Platon der *Modus Platonicus*³¹ zu seiner wirklichen Grenze gekommen sei. Doch ein Rückschluß vom faktischen Abschluß auf eine ihm entsprechende Grenze des Werdenkönnens, das damit auf das faktisch erreichte Ziel hin von vornherein eingeschränkt gewesen wäre, scheint nicht zulässig. Denn „das Gewordene folgt dem Werdenkönnen; es ist niemals so geworden, daß in ihm das Werdenkönnen völlig an seine Grenze gekommen wäre“³². Jede wirkliche Beschränkung und Bestimmung ist Folge aktiven Wirkens von innen oder von außen, und daher ist sie, vom Werdenkönnen her betrachtet, nicht schlechthin abschließend. Beim Menschen geschieht die Bestimmung durch seine freie Entscheidung im Zusammenhang mit den Lebensumständen, in denen er sich befindet³³.

Die Einzigartigkeit ist als *nachahmbare* im Werdenkönnen, wir könnten auch sagen als *teilnehmbare*; beide Wortformen zeigen durch die Endung *-bilis* (-bar) die Möglichkeit, deren Verwirklichung eines aktiven Prinzips bedarf. Die Bestimmung geschieht *singulariter*: vom einzigartigen Werdenkönnen her, hin zur einzigartigen Existenz. Weil aber deren Singularität vom Werdenkönnen her stammt, ist sie Nachahmung und Teilnahme an dessen Singularität. Insofern ist sie mehr als die Singularität des bloß Faktischen als solchen; sie ist Singularität des bestimmten wirklich Existierenden mit seinem Entfaltungsspielraum als „Natur und Substanz“³⁴.

Man muß zwischen mehr und weniger bestimmtem Werdenkönnen unterscheiden; das zum Wesen eingeschränkte Werdenkönnen der „Natur und Substanz“ gibt dem Individuum den Gestaltungsentwurf, das ihn – je nachdem mehr oder weniger – ausfüllt. Der Gestaltungsentwurf für das Individuum ist ihm immanent, und er ist natürlich von geringerem Spielraum als das Potential der *Species*. Aber die Natur eines jeden Individuums steht in Verbindung mit seiner Idee und seinem Urbild, das sich in ihm verwirklicht³⁵. Die Platoninterpretation, die Nikolaus im 1. Kapitel von *De venatione sapientiae* gibt, „*natura individui cum ipsa idea unitur, a qua habet omnia naturaliter*“³⁶, entspricht seiner eigenen Auffassung. Aber diese innerliche Verbundenheit der Idee mit dem Individuum hebt den Unterschied zwischen beiden nicht auf.

³⁰ perfectiores innumerabiles modi, *De ven. sap.* c. 37, N. 108; NvKdÜ 14, S. 164, Z. 17.

³¹ EBD. Z. 16.

³² EBD. (Z. 10–12): „factum cum sequatur posse fieri, numquam est ita factum, quod posse fieri sit in eo penitus terminatum.“

³³ Vgl. dazu *De ludo* I, N. 57 (p. I, fol. 159^r, Z. 20 f.).

³⁴ *De ven. sap.* c. 38, N. 114; NvKdÜ 14, S. 174, Z. 24; s. oben Anm. 29.

³⁵ Vgl. H. SCHNARR, a.a.O., S. 132.

³⁶ *De ven. sap.* c. 1, N. 3; NvKdÜ 14, S. 6, Z. 3 f.

Man könnte sagen, daß die Singularität der Idee größer sei als die des Individuums, sie würde in etwa der Singularität der *Species* entsprechen. Aber es gibt bei Nikolaus keine solche Aussage. Das hat wohl darin seinen Grund, daß er die Idee nicht für ein konkret Existierendes und auch nicht für ein ontologisches Konstitutiv des Existierenden ansieht, weil er die Ideen doch eigentlich in dem *einen* Urbild von allem denkt und ein Ideenreich *platonischer* Art nicht annimmt.

Die Bedeutung der Idee für die Konstitution des Existierenden läßt sich etwa so kennzeichnen: Gegenüber dem bloßen Spielraum für die Gestaltung ist die Idee das Vor-bild für das Gestalten. Dies ist besonders für den Menschen bedeutsam, weil er seinen Spielraum in schöpferischer Gestaltung erfüllen kann.

H. Schnarr³⁷ hat eine in diesem Zusammenhang außerordentlich wichtige Predigtstelle gefunden und ihre sowohl theologische wie anthropologische Relevanz erläutert. Hier erscheint nämlich die Idee des Menschen als vom Menschen selber konzipierte vorbildliche Form³⁸. Diese Idee ist kein Entwurf schweifender Phantasie, sondern ist – analog dem göttlichen innertrinitarischen Geschehen – durch die Anschauung des eigenen Wesens als Entwurf für die Gestaltung gezeugt.

Die Idee ist die begreifende Ausformung dessen, was die Vernunft in sich als geistige Ursprungskraft geschaut hat: „Mein *Intellectus* (Vernunft) will das Gleichbild seiner selbst in euch bilden. Erst begreift er sich selbst, indem er aus sich das Wort seines Verständnisses (*intelligentia*) zeugt, in welchem er sich selbst anschaut. Und er macht jenen Begriff zu einer gewissen Idee oder urbildlichen Form, nach deren Gleichbild er die intellektuale Natur, die in eurem inneren Menschen ist, formen will³⁹.“

Der Anlaß für die Konzeption der Idee des Menschen ist die Sorge für das Heil der Menschen, an die sich die Predigt richtet. Aber die Idee ist gerade nicht eine willkürliche Prägeform, mit der der Prediger seine Hörer formt, ohne selbst durch sie geprägt zu werden. Denn das, was er konzipiert, ist ihm selber ein Gut, das er als solches festhält. So fährt der Text fort: „Und weil ihm diese Gestalt wohlgefällt, umfängt er sie als eine gute. Und weil das Gute ein sich selbst Mitteilendes ist, entsteht daraufhin eine Bewegung im Willen und bewegt die Zunge und alles andre, so daß die Stimme geformt wird, die ich aushauche. In dieser sinnlich vernehmbaren und geformten Stimme ist der Geist meines Verlangens, in welchem das Wort meines Entwurfs-im-Begriff

³⁷ Vgl. H. SCHNARR, Das Wort Idea bei Nikolaus von Kues: MFCG 13, S. 182–197.

³⁸ Vgl. EBD. S. 192.

³⁹ *Sermo* (279) Cod. Vat. lat. 1245 (V₂) fol. 268^{vb}, Z. 9–15. Der Text steht mit kleinen Abweichungen in p II, fol. 183^r. In der Handschrift steht „in vobis formare“, im Druck „in nobis formare“ und dann entsprechend in der Handschrift „in interiori homine vestro“, im Druck „... homine nostro“. Das Beispiel, das die Entsprechung des menschlichen und des göttlichen Vorganges erläutern will, greift das Tun des Predigers auf, der seinen Zuhörern durch die Predigtworte das vermitteln will, wonach sie sich innerlich ausrichten sollen.

(*conceptus*) ist, und im Begriff ist der *Intellectus*, welcher der Vater des Wortes ist⁴⁰. Die *Idee*, die um der andern willen gebildet wurde, ist für alle, für die Hörer wie für den Prediger selbst, der sie als Wort seines Verständnisses aus der Anschauung seines geistigen Ursprungs gezeugt hat, das *leitende Vorbild*. Nikolaus sagt an dieser Stelle nichts Inhaltliches über diese Idee; er will hier zeigen, wie sich im Menschlichen „änigmatisch das Göttliche“ zeigt. „In jedem geistigen Vorgang sieht Nikolaus die Drei-Einheit am Werk! Diese Drei-Einheit verbindet das menschliche mit dem göttlichen Handeln und . . . beide sind eigentümlich verschränkt . . . Das göttliche trinitarische Geschehen ermöglicht das menschliche trinitarische Geschehen. Durch die Rückbindung der menschlichen Selbstvervollkommenung an das göttliche Schöpfungshandeln erfährt jenes eine Erhöhung und Würde, die sonst keinem anderen Geschöpf zuteil wird.“⁴¹.

Da wir keine direkte inhaltliche Bestimmung der Idee finden, scheint es angebracht – gerade wegen der großen theologischen und anthropologischen Bedeutung der Aussage – zu fragen, welchen Gehalt die Idee, die der Mensch in sich selber formt als das für alle gültige Vorbild, bei Nikolaus von Kues hat, bzw. haben kann. Soweit bekannt, hat er nur an dieser einzigen Stelle die Idee des Menschen, die er selber in sich formt, betrachtet. Der Gehalt wird also unter andern Namen zu suchen sein.

In der Predigt, die von der Idee des Menschen spricht, erscheint gegen Ende eine Variante der häufigen und zentralen Aussage vom Menschen, bzw. von dessen Geist: „Lebendiges Bild Gottes“. Sie hat hier einen besonderen Akzent. Nikolaus knüpft an Lukas 11,9 an. „Viel wäre zu sagen über diese Worte ‚Bittet und ihr werdet empfangen, suchet und ihr werdet finden, klopfet an‘ oder fragt ‚und es wird euch geöffnet werden‘. Denn alldies setzt voraus, daß der Bittende, Suchende und Anklopfende nicht völlig unwissend ist.“ Der Suchende hat schon ein Vorwissen in sich, das ihn zum Bitten und Suchen veranlaßt. Dieses Vorwissen wird nun von Nikolaus ausgelegt als ein „lebendiges Bild der göttlichen Weisheit“. „Wenn wir zu ihm hinblicken, werden wir durch einen gewissen göttlichen Impuls dazu bewegt zu bitten, zu suchen und anzuklopfen nach den Dingen, die das Bild vervollkommen oder es zur Gleichförmigkeit mit dem Urbild führen“⁴².

Es handelt sich nicht um ein ausgeformtes Bild, in dem wir gleichsam die göttliche Weisheit bequem lesen könnten, sondern um ein lebendiges! Der Text fährt fort: „Denn dies ist die Bewegung des Bildes als Bild, auf daß es zur Gleichförmigkeit mit seinem Urbild gelange“⁴³. Sollte nicht die Gestaltung des Entwurfes im Begriff zur Idee, von der vorher die Rede war, darin bestehen, daß das Bild Gottes im inneren Menschen als Bild Gottes erkannt wird? Gewiß

⁴⁰ Ebd. Z. 17–25.

⁴¹ H. SCHNARR, a.a.O., S. 192.

⁴² *Sermo* (279), Cod. Vat. lat. 1245, fol. 269^{vb}, Z. 19–31.

⁴³ Ebd. Z. 31–33.

hat Nikolaus im Zitat des Bibelwortes das „Anklopfen“ nicht ohne Absicht als *Fragen* erläutert. Es kommt darauf an, durch geistige Anstrengung, durch Fragen und Suchen zu größerer Klarheit über das Bild Gottes zu gelangen. Mit menschlicher Bemühung allein gelingt das aber nicht.

Der Text fährt fort: „Jene Gabe aber“, die Gott den Bittenden gibt (Luk 11, 13) „ist der Glaube. Denn der Geist des Glaubens, in dem wir glauben, daß Christus der Sohn Gottes ist, bewegt uns so, daß wir den Weg suchen, um zur Gotteskindschaft zu gelangen“⁴⁴. Die Idee des Menschen als lebendiges Bild Gottes wird im Geiste des Glaubens zur geprägten Form, die leitendes Vorbild ist.

Bild des unendlichen Gottes kann aber kaum eine Idee als begrenzte Gestalt sein, sondern ein *unendlicher Entwurf*! Wenn die Idee also von einem bestimmten Menschen geformt wird und begrenzte Gestalt annimmt, hat sie ihre jeweils besondere Prägung. Zum grundlegenden Gehalt muß die Freiheit des Menschen gehören; aber das Ziel ihrer Verwirklichung und Vervollkommenung wird unterschiedlich beschrieben, jedenfalls mit jeweils besonderem Schwerpunkt, wodurch das nicht Angesprochene zwar nicht ausgeschlossen wird, aber im Halbdunkel verbleibt.

Es kann so etwa die Herrschaft des Menschen auf der Erde nach Gen 1,28 das Hauptgewicht erhalten oder aber die Liebesgemeinschaft aller so, als ob sie ein einziger Mensch seien⁴⁵. Oder es kann, wenn der Geist neuzeitlichem Denken entsprechend wesentlich in seiner Erkenntnis- und Schaffenskraft gesehen wird, die „Selbstentfaltung und Selbstgestaltung“ des Geistes als „Symbol des göttlichen Seins“ gesehen werden, so daß das lebendige Werden, nicht eine scheinbare Perfektion, das Ziel ist: „Der Erwerb, nicht der Besitz des Wissens, gibt der menschlichen Vernunft den Charakter der Göttlichkeit“⁴⁶. Die Idee des Menschen, die der Mensch selber formt, bedarf also der bleibenden Bemühung um ihre Gestaltung, damit sie lebendig sei und nicht ein „toter Abdruck“⁴⁷.

Diese Notwendigkeit, daß der Mensch seine Idee von sich lebendig gestaltend interpretieren muß, zeigt den ihm offenstehenden Freiheitsraum im neuen Lichte. Nicht als ob der einzelne Mensch seine Idee von sich als Individuum haben könnte oder gar haben sollte. Nikolaus sieht den urbildlichen Wesensgrund (*ratio exemplaris*), durch den Gott das Werdenkönnen der Menschheit als geistige Gestalt des Menschen (*homo intelligibilis*) bestimmt hat, als einen für alle Menschen⁴⁸. Doch ebendies macht den singularen Einsatz der Person

⁴⁴ Ebd. Z. 33–37.

⁴⁵ Vgl. RAIMUNDUS SABUNDUS, *Theologia naturalis seu liber creaturarum* Tit. 123 (Faksimile-Neudruck der Ausgabe 1852, Stuttgart-Bad Cannstatt 1966, S. 165): „omnes tenentur se amare propter unam causam adinvicem, quia sunt dei imago viva, et per consequens omnes homines debent esse tamquam unus homo et non plures.“

⁴⁶ E. CASSIRER, *Das Erkenntnisproblem in der Philosophie und Wissenschaft der neueren Zeit I*, Berlin ³1922, S. 30; vgl. H. SCHNARR, *Das Wort Idea*, a.a.O., S. 190.

⁴⁷ E. CASSIRER, EBD.

⁴⁸ *De ven. sap.*, c. 28, N. 85; NvKdÜ 14, S. 128, Z. 13 f.)

erforderlich, um den ihr zugewiesenen Spielraum schöpferisch zu gestalten; dabei hat der Einzelne seine Idee vom Menschen, die er durch Erkenntnis seiner Vernunft und vermittelt durch andre Menschen gewann, die ihm zu dieser Schau in seinem Innern verhalten, als Leitbild. Daß Nikolaus dies Leitbild nicht nur durch philosophisches Nachdenken findet, sondern im Glauben an Christus als den Sohn Gottes, das sagt er nicht nur in der oben zitierten Predigt, sondern schon im 3. Buch von *De docta ignorantia* Kap. 3 und 4⁴⁹.

Die besondere Relevanz von Freiheitsraum und Leitbild für die Person wird auch allgemein philosophisch von Nikolaus erläutert. Das Werdenkönnen des Menschen hat durch seine Natur im Artwesen eine positive Bestimmung. Der einzelne Mensch, z. B. Platon, ist in seinem Werdenkönnen durch Anlagen und Lebensumstände eingeschränkt⁵⁰, aber er ist in seinem Spielraum frei, sich selber moralisch so oder so zu bestimmen⁵¹. Diese Freiheit kommt im eigentlichen Sinne seiner Geistseele zu; die leibliche irdische Existenzweise wird in dieser Sicht als Behinderung aufgefaßt⁵². Das ist einseitig; wir müssen es zur Kenntnis nehmen, aber es ist keine unvermeidliche Konsequenz aus der Interpretation der Geistseele als lebendiges Bild Gottes⁵³. Es gehört nicht zum Wesen personaler Existenz, daß sie vom Leib frei sei, sondern (für den Menschen jedenfalls) daß sie den Leib in ihre Freiheit hineinnehmen kann.

Diese Freiheit ist wesentlich Chance, aber sie schließt auch das Risiko des Scheiterns ein, bei dem die Wahlmöglichkeit und der Raum für Korrektur immer mehr eingeschränkt werden bis hin zum irreparablen Ende⁵⁴. Die Entscheidung zum Guten hin ist dagegen keine Festlegung auf ein himmlisches Verhaltensschema, bei dem alle Initiative aufhört. Es wird vielmehr durch sie der Spielraum in unabsehbare Weiten geöffnet. Formal ausgedrückt heißt das: die personalen Entscheidungen zum Guten sind nicht eigentlich Einschränkungen des eigenen Werdenkönnens, sondern bilden *Stufen für neue Möglichkeiten*, die vorher als solche überhaupt noch nicht erkennbar waren.

Das ergibt sich aus dem Wesen des lebendigen Bildes Gottes, das sich selber dem Urbilde immer ähnlicher machen kann⁵⁵. Je mehr die personale Initiative zum Guten wächst, umso mehr nähert sich das lebendige Bild seinem Urbilde, das ein über alles Begreifen unendliches und allumfassendes ist. Das Potential der Freiheit des „lebendigen Bildes“ muß also in beständigem Wachsen sein. Voraussetzung für die hinzu gewonnene Weite des Freiheitsraumes ist die

⁴⁹ Vgl. R. HAUBST, Christologie, besonders zur Frage nach Idee und Vollkommenheit der Species, S. 226–227. Außerdem H. SCHNARR, Das Wort Idea, a.a.O., S. 195–197.

⁵⁰ Vgl. *De ludo* I, N. 57 (p I fol. 159^r, Z. 27–30).

⁵¹ Vgl. EBD. N. 58 (fol. 159^r, Z. 32–41).

⁵² Vgl. EBD. N. 31 (fol. 155^v, Z. 46–156^r, Z. 1.).

⁵³ Vgl. G. v. BREDOW, *Der Geist als lebendiges Bild Gottes (Mens viva Dei imago)*: MFCG 13, S. 64 f.

⁵⁴ Vgl. *De ludo* I, N. 55 (p I, fol. 158^v, Z. 43–159^r, Z. 3).

⁵⁵ Vgl. *Sermo* (279), s. o. Anm. 39. Vgl. G. v. BREDOW, a.a.O., S. 60.

Festigkeit in der Tugend, welche Kraft immerwährenden Lebens ist. Diese Kraft ist, obwohl endlich, doch eines immer weiteren Wachstums fähig als Bild der unendlichen Kraft⁵⁶.

Diese Möglichkeit des lebendigen Gottesbildes, seinem Urbild immer ähnlicher zu werden, erscheint als offene Weite. In welche Dimensionen könnte sie denn überhaupt gehen? Es ist sicher auch daran zu denken, daß es dafür in der Welt als Schöpfung Gottes Grundlagen gibt, so daß ein Potential sozusagen bereit liegt; dies steht freilich auch demjenigen offen, der vom lebendigen Bild Gottes zum Zerrbild zu werden droht. Ein Fundament dafür ist das Mikrokosmos-Sein des Menschen⁵⁷ und die Teilnahme an der göttlichen Schöpfungskunst⁵⁸. Der Sinn der menschlichen Spontaneität und Erfindungskunst ist aber nicht ein Herrschaftswissen vom Universum; solche Anmaßung wäre Abwendung von Gott, der Sinn der Schöpfung ist das Lob Gottes, die irdische Welt ist nicht das sinngebende Ziel seiner Werke⁵⁹. Allein die Herrschaft des Geschöpfes, das zugleich Schöpfer ist: Jesus Christus Gott-Mensch, ist die legitime Vollendung der Welt⁶⁰.

Das Ausgreifen der Phantasie des Menschen in die Tiefen des Universums und die Ausweitung der Technik in den Bereich der molekularen Feinstruktur der Bausteine des Lebens lassen Zweifel aufkommen an der Fähigkeit des Menschen, den Freiheitsraum seines Werdenkönnens sinnvoll zu erfüllen. Er ist wahrlich groß genug, um sich darin zu verlieren. Von solcher Ausweitung der „Gottähnlichkeit“ des Menschen hat Nikolaus nichts ahnen können; aber er hat die Folgen der Anmaßung, der *scientia superba*, im Prinzip gekennzeichnet⁶¹. Ohne eine ehrfürchtige Liebe zu dem von Gott Geschaffenen fehlt das Fundament, von dem aus das lebendige Bild Gottes näher an sein Urbild heranwachsen kann.

Die Entwicklung der Wissenschaft und der Technik, die so große Fortschritte gemacht hat, gehört aber zu dem Bereich, der der *Menschheit im ganzen* zugeordnet ist, weil in den natürlichen Anlagen der *Species* fundiert. Die besondere Dimension für das Werdenkönnen der *einzelnen Person* ist nicht dort zu suchen, vielmehr in den personalen Akten, die die Existenz prägen. Hier ist eine Vertiefung möglich, die unabsehbar ist, wenn es nicht allein um

⁵⁶ Vgl. *Sermo* (166), Cod. Vat. lat. 1245 (V₂), fol. 71^{ra}, Z. 29–32: „Habet tamen finitam virtutem, sed cum sit imago viva infinitae virtutis potest se illi virtuti facere similiorem et deo fit conformior.“

⁵⁷ Vgl. *De ludo* I, N. 40 (p I, fol. 156^r, Z. 45 f.) *De ven. sap.* c. 32, N. 95; NvKdÜ 14, S. 144, Z. 27–146, Z. 13).

⁵⁸ Vgl. z. B. *De ludo* II, N. 101 u. 102 (p I, fol. 165^r, Z. 45–166^r, Z. 25).

⁵⁹ Vgl. *De ven. sap.*, c. 21, N. 63; NvKdÜ 14, S. 94, Z. 8–11: „... non attendentes tot innumerabiles stellas huic terrae habitabili maiores et tot intelligentias non esse conditas ad finem huius terreni mundi sed ad laudem creatoris.“

⁶⁰ Vgl. *De docta ign.* III, c.4, N. 204 (h I, S. 130, Z. 18–22).

⁶¹ *Epist. ad Nic. Alb.* N. 26. 27 (CT IV/3, S. 36, Z. 17–33); *De ludo* II, N. 89 (p I, fol. 164^r, Z. 32–37).

die Gemeinschaft mit anderen Menschen geht, sondern um die Gottesliebe, die alles in sich fassen kann.

Das philosophisch Erkennbare ist hier prinzipiell überschritten; es geht um etwas, das nur im Glauben geahnt werden kann, wovon die Bibel aber spricht. Die christliche Offenbarung zeigt die neue Dimension als selige Vollendung der Heiligen, nämlich derer, die mit Christus verbunden immer mehr in die Liebe Gottes hineinwachsen. Zwei Gesichtspunkte werden dabei von Nikolaus besonders erwähnt, die notwendige Verschiedenheit der Einzelnen⁶² und die Dynamik, die den Liebenden immer weiter treibt, so daß die Heiligen ewiglich weiter verwandelt werden „von einer Klarheit zur andern“⁶³. Beides gehört zusammen, da auch die Verschiedenheit der Einzelnen als verschiedene Weise der Liebe erläutert wird. Das Trinken vom Lebensquell⁶⁴ schenkt einem jeden Sättigung. Dabei ist aber nicht ein Zustand anvisiert, in dem das Verlangen aufhörte, sondern daß ein jeder so viel, wie er begehrt, erhält.

Die Verschiedenheit ist eine ursprüngliche, sie stellt sich an der Verschiedenheit der personalen Akte dar, wird aber nicht erst durch sie konstituiert. Deshalb ist die Verschiedenheit als solche nicht für den Rang der Person maßgebend, sondern grundlegend für die in ihren Akten erfolgende mögliche Qualifikation.

Vielleicht kann es zum Verständnis der Bedeutung der Singularität als Existential im Zusammenhang mit der Lehre vom „lebendigen Bild Gottes“ beitragen, wenn wir zum Vergleich heranziehen, was Raimund Sabunde dazu schrieb. E. Colomer hat darauf hingewiesen, daß Raimund ausdrücklich von der *imago dei viva* gesprochen hat⁶⁵, ein Terminus, der sonst kaum in der lateinischen Tradition begegnet. Das ist eine bemerkenswerte Parallele. Sie erhält Gewicht durch die Tatsache, daß Nikolaus 1455 die 1450 fertiggestellte Handschrift E⁶⁶ des *Liber naturae sive creaturarum* des RAIMUNDUS SABUNDE erwarb⁶⁷. Er hat also deutliches Interesse an diesem Werk bewiesen. – Der Begriff *imago viva* findet sich aber bereits im *Sermo* (112) (Löwen 6. 2. 1452) und der Zusammenhang, in dem zuerst vom *aurum vivum vita intellectuali* die Rede ist, legt die Vermutung nahe, daß Nikolaus hier ohne fremde Anregung einfach durch den Gedanken, daß Geist wesentlich geistiges *Leben* ist, dann auch von der *imago viva* des *artifex omnipotens* spricht⁶⁸. Dazu paßt auch die Aussage „*mens est viva descriptio aeternae et infinitae sapientiae*“ von *De mente* cap. 5⁶⁹ (das Werk wurde am 23. 8. 1450 beendet.)

Ein Vergleich der beiden Autoren, Raimund Sabunde und Nikolaus von Kues, zeigt starke Unterschiede im Denken und in der Darstellungsweise. Dem heutigen Leser fällt die umständliche Argumentationsform bei Raimund auf; man kann aber doch die darunter halb verborgene Begeisterung spüren. – Wichtiger ist das Inhaltliche. Es geht Raimund um das Thema der Gottes-

⁶² Vgl. *De ludo* II, N. 74 (p I, fol. 162, Z. 33 f.).

⁶³ 2 Cor 3,18; vgl. *Sermo* (248), Cod. Vat. lat. 1245 (V₂) fol. 188^{rb}, Z. 14.30.

⁶⁴ Vgl. *De ludo* II, N. 74 (p I, fol. 162, Z. 30–34).

⁶⁵ Vgl. E. COLOMER, *Das Menschenbild des Nikolaus von Kues in der Geschichte des christlichen Humanismus*: MFCG 13, S. 122–123.

⁶⁶ Cod. Cus. 196; vgl. dazu J. MARX, *Verzeichnis der Handschriften-Sammlung des Hospitals zu Kues*, Trier 1905, S. 182.

⁶⁷ Vgl. FR. STEGMÜLLER, Einführung zum Neudruck der Ausgabe Sulzbach 1852 der *Theologia naturalis*, Stuttgart 1966, S. 7^{*}.

⁶⁸ *Sermo* (112), Cod. Vat. lat. 1245, fol. 25^{ra} Z. 28–40.

⁶⁹ *De mente* c. 5, N. 85 (h V, S. 65, Z. 17 f.).

und Menschenliebe. Letztere ist nur durch die erstere möglich⁷⁰. Denn wo keine Liebe zu Gott ist, kann es nicht Menschenliebe geben, die den Menschen als lebendiges Bild Gottes liebt. Die Gottes- und Menschenliebe ist Pflicht, im Naturrecht begründet. Wir sehen vor uns ein fest umrissenes System, dem es auf die innige Verbindung der Schöpfung mit dem Schöpfer, und ganz besonders auf die Menschen ankommt, die in der Ordnung der sichtbaren Welt den ersten Platz haben. Aber es besteht kein eigentliches Interesse am Einzelnen, sondern vielmehr an der Verbundenheit aller zu einer Einheit, in der die Unterschiede irrelevant werden (*tanquam unus homo et non plures*).⁷¹ Obwohl die Freiheit als Grundwesen des vierten Grades der Schöpfungsordnung⁷² ausdrücklich hervorgehoben wird, ist sie ohne Akzent auf der singularen Entscheidung der Person. Es wird die Spontaneität und die Unmöglichkeit des Gezwungenwerdens betont. Die Gemeinschaft der Liebe als Einheit der natürlichen Ordnung steht im Zentrum. – Nikolaus sieht viel stärker den personalen Vollzug und die damit notwendig verbundene Singularität des Heilsweges eines jeden⁷³.

Wir hatten gesehen, daß die Grade der Singularität sich am Spielraum des Werdenkönnens dessen, was existiert, ablesen lassen. Auch wenn dies wohl nicht das einzige Kriterium zur Unterscheidung der Grade sein mag, kann man es doch als Maßstab gebrauchen. Verglichen mit der *Species* hat der einzelne Mensch in seinem individuellen Modus, z. B. *modus Platonicus*, zwar den geringeren Grad von Singularität. Aber durch die personale Beziehung zu Gott und die unabsehbare Intensivierungsmöglichkeit dieser Beziehung steht ihm ein neues Potential des Werdenkönnens offen. Man muß da von einer neuen Dimension sprechen, die nicht direkt mit den von Nikolaus genannten Stufen zu vergleichen ist.

Die Betrachtung eines Abschnittes von *Sermo* (248) (vom Allerheiligenfest 1456) soll das Gesagte erläutern. Es heißt dort: „Die Heiligen sagen aber, daß sie die Herrlichkeit des Herrn anschauen. Diese Schau ist nämlich eine solche, daß sie immer den Schauenden ‚von einer Klarheit zur andern‘ (2 Kor 3,18) in dasselbe Bild umwandelt“⁷⁴. Weil dieses Bild das Bild des Unendlichen ist, erfordert eine Gleichformung mit ihm eine immer weiter führende Umwandlung. „Fortwährend werden die Schauenden nämlich umgewandelt in das Bild des Gegenstandes, sie werden sozusagen vom Geiste des Herrn umgewandelt werden. Denn es ist der Geist, der umgewandelt werden kann, und nur durch den Geist dessen, nach dessen Bild die Umwandlung geschieht“⁷⁵. Deutlich wird hier die personale Existenz der Geistseele als das Unsterbliche des Menschen angesprochen. „So wie wenn das Wollen des Liebenden in das Wollen des Geliebten umgewandelt wird“⁷⁶, dies durch den Geist des Geliebten

⁷⁰ Vgl. RAIMUNDUS SABUNDUS, *Theologia naturalis*, Tit. 123, a.a.O., S. 164–166.

⁷¹ EBD. S. 165, Z. 17 f.; s. o. Anm. 41.

⁷² EBD. Tit. 103, a.a.O., S. 133–136; Tit. 132, a.a.O., S. 174.

⁷³ Vgl. *De ludo* I, N. 54–57 (p I, fol. 158^r, Z. 30–159^r, Z. 30).

⁷⁴ *Sermo* (248), Cod. Vat. lat. 1245, fol. 188^{rb}, Z. 11–14: Sancti autem dicunt se speculantes gloriam Domini, nam haec visio est semper transformans in eandem imaginem a claritate in claritatem.

⁷⁵ EBD. Z. 14–18: Speculantes enim transformantur continue in imaginem obiecti tamquam a spiritu, Domini scilicet, transformantur. Spiritus enim est qui est transformabilis et non nisi per spiritum illius ad cuius imaginem fit transformatio.

⁷⁶ Vgl. RAIMUNDUS SABUNDUS, *Theologia naturalis*, Tit. 130, a.a.O., S. 172.

geschieht, der den Geist des Liebenden an sich zieht und ihn umwandelt, so daß im Liebenden nichts lebt als das Geliebte. Aber diese Umwandlung ist immer neu. Denn so wie die Liebe niemals aufhört, sondern immer wächst, wenn das Geliebte immer vor ihm steht, so daß es mehr geliebt wird – weil niemals so geliebt werden kann, wie Er der Liebe wert ist, der die absolute Liebe selbst ist –, so hört auch die Umwandlung niemals auf. Deshalb sind jene Schauenden immer und ewiglich im Fortschreiten von Klarheit zu Klarheit, da die absolute Größtheit so wie sie ist unbegreiflicherweise immer vor-geht und an sich zieht⁷⁷.

Hält man sich diesen Aspekt des fortwährenden Weiterschreitens in der Seligkeit vor Augen, dann wird klar, daß die intellektuale Schau des Unvergänglichen, der allgemeinen Prinzipien und Grundmuster alles Seienden, von der anfangs im Zusammenhang mit der Existenz der Geistseele die Rede war, keinen Hinweis auf personale Existenz geben kann. Bei der Hinwendung der Geistseele zu den Wesensgründen (entsprechend dem Argument im *Phaidon* des Platon⁷⁸) geht es nur um die Wesensähnlichkeit der erkennenden Seele mit dem, was sie erkennt, und d. h. um ihre den Wesensgründen entsprechende Qualität der Unvergänglichkeit, die dann allerdings als unsterbliche Existenz interpretiert wird. Der Streit um den lateinischen Averroismus hat die schwache Stelle solcher Gedankengänge deutlich gemacht. Die von Siger von Brabant formulierte Erkenntnis, daß alles, was existiert, einzigartig (*singulariter*) existiert, mußte dahin führen, daß die Frage nach der unvergänglichen Existenz der *anima intellectiva* getrennt wurde von der Frage nach der Vernunft, die in der Tat keinen Plural kennt. – Nikolaus war offensichtlich nicht beunruhigt von den spekulativen Gefahren, die sich aus einigen Unsterblichkeitsargumenten ergeben können. Die personale Existenz der Geistseele war ihm gewiß. Denn sie zeigt sich als das notwendige Fundament des geistigen Lebens, der freien Entscheidung und der daraus immer wachsenden Möglichkeiten der Entfaltung und Differenzierung, die wir als Singularität höherer Stufe erkannt haben im Vergleich zu der Singularität eines Lebewesens, das nicht geistbegabt ist. Von da aus hat sich nun im religiösen Bereich noch eine neue Dimension gezeigt, die philosophisch kaum faßbar ist, aber doch als Singularität noch höheren Grades durch die Teilnahme an der singularisierenden Liebe Gottes geahnt werden kann⁷⁹.

Unsre Frage nach der personalen Existenz der Geistseele bei Nikolaus von

⁷⁷ *Sermo* (248), Cod. Vat. lat. 1245, fol. 188^{rb}, Z. 19–32: Sicut dum velle amantis transformatur in velle amati, hoc fit per spiritum amati attrahentis in se spiritum amantis et ipsum transformantis ut in amante non vivat nisi amatum. Sed haec transformatio est semper nova. Quia sicut amor numquam cessat sed semper augetur quando amatum semper praestat ut plus ametur, quia numquam potest amari ut est amabilis qui est ipsa caritas absoluta, sic etiam numquam cessat transformatio. Quare speculantes illi sunt transeuntes semper et aeternaliter a claritate in claritatem, cum absoluta maximitas uti est semper incomprehensibiliter praecedat et attrahat.

⁷⁸ Vgl. PLATON *Phaid.* 79 d/e.

⁷⁹ Vgl. *De ven. sap.*, c. 22, s. o. S. 8 Satz 11 u. 16.

Kues hatte ihren Ausgangspunkt genommen von Argumenten für die Unsterblichkeit, die zu der Meinung verführen können, als entschwinde alles in einer intellektualen Natur, die von personaler Prägung abgeschieden ist. Wir haben aber auch gesehen, daß die Abgeschiedenheit vom Akzidentellen nicht Negation der Singularität bedeutet, die als Existential den Vorrang vor diesem hat. Die Allerheiligenpredigt von 1456 zeigte einen Ausblick in die ewige Vollenendung als Fortwandlung ohne Aufhören in ewiger Weise. In solcher Perspektive hat die Unsterblichkeit der intellektualen Natur einen neuen Sinn, der weit über die Vorstellung von ewigem Bestand und von unzerstörbarer Gültigkeit hinausgeht. Es ist ewig lebendiges Feuer des Geistes der Liebe.

Die Pfingstpredigt von 1457 zeigt, wie dies Leben nicht aus der menschlichen Existenz hervorgebracht, sondern in sie hinein ergossen ist. Die Bedingung der Möglichkeit für ein unendliches Ausgreifen des lebendigen Bildes des unendlichen Gottes kann ja nicht liegen in einer noch so sehr entfalteten, aber eben zu diesem (und also *nicht* jenen andern) Menschen *eingeschränkten* natürlichen Existenz. Sie kann nur *Geschenk* sein.

Wenn in diesem Zusammenhange von „unsterblicher Tugend“ die Rede ist, dann meint dies etwas anderes als der platonische Begriff⁸⁰. R. Haubst, der mich auf diese Stelle in der Predigt hinwies, hat auch gezeigt, daß Nikolaus hier direkt von M. Eckharts *Expositio libri sapientiae* inspiriert ist und viele Formulierungen von ihm übernahm. – Die Gerechtigkeit ist die Kraft (*virtus*), aus der der Gerechte lebt, nicht eine „Tugend“, die er besitzt; sie ist nicht eine Qualität, deren Träger er sein könnte – etwa so, wie das Weiße Träger der Qualität des Weißen (der *albedo*) ist. Der Gerechte hat das Sein von der Gerechtigkeit. Sie ist unsterblich und göttlich. Denn sie ist geschenkte Gerechtigkeit, aus der der Christ lebt: göttliche Gnade. Dies gibt dem personalen Leben neue Gestaltung⁸¹. Sie ist Geschenk, das in den Menschen eingeht als Kraft zu lebendiger Umwandlung. Mit M. Eckhart spricht Nikolaus von Gleichgestaltung (*configuratio*) im Gegensatz zu einem immanenten, im Tugendhaften verwurzelten und fixierten Abbild (*configuratum*). Dazu zitiert er, mit Eckhart, aus 2 Kor 3,18 von dem Umgewandeltwerden in dasselbe Bild. Die Auslegung des Bibelverses haben wir oben in der Allerheiligenpredigt von 1456 betrachtet.

Nikolaus hat nun die neuen Dimensionen geistlichen Lebens in seiner Pfingstpredigt von 1457 sehr eingehend am Bilde der Entwicklung eines Vogels aus dem Ei dargestellt, mit ausdrücklicher Bezugnahme auf die Taube als Symbol des Heiligen Geistes. Es lohnt sich, dies im Wortlaut der Predigt zu verfolgen. Er sagt: „Die Kraft (*virtus*) des Glaubens ist durch das Hören des Wortes Christi im Intellekt empfangen gleichsam als Same von Gott oder vom Baume

⁸⁰ Vgl. PLATON, *Symp.* 208 d–209 d.

⁸¹ Vgl. R. HAUBST, *Christologie*, S. 273 „... werden hier die Christentugenden – im Gegensatz zu jeder versachlichenden Vorstellung – vorwiegend als permanente Selbstmitteilung göttlicher Güte und der Fülle Christi oder als übernatürliche personale Bande mit der Person des Erlösers aufgefaßt.“

des ewigen Lebens. Im Ei der Taube ist die Kraft (*vis*), sich der Taube gleichzuformen; sie ist da in begrenzter Weise, weil sie aus natürlicher Herkunft stammt (*quia cognata*). Aber in der intellektualen Natur des freien Willens ist die freie Kraft (*virtus*) nicht durch die Natur begrenzt; sie kann sich jedoch selber durch Willenswahl begrenzen, weil sie intellektualer Natur ist. Während sie das Wort Christi hört und glaubt, erwählt sie mittels des Glaubens die göttliche Form, der sie sich gleichformen will. Und aus der Glaubensgewißheit empfängt sie in sich die Kraft (*virtutem*), durch die sie zur Gleichförmigkeit mit Gott gelangen kann. Diese Kraft der Seele dieses Gläubigen, welche aus dem empfangenen Glauben ist, ist göttlich und nicht natürlicher Herkunft (*cognata*). Und sie ist geistlich; so wie die Kraft (*virtus*) im Ei der Taube himmlische und unsichtbare Kraft (*vis*) ist, doch ist sie von natürlicher Herkunft.

Aber wenn das Ei der Taube dazu gelangen soll, daß die Gestalt der Taube, die in Potenz ist, in den Akt komme, ist es nötig, daß jenes Ei mit spürbarer und gleichmäßiger Wärme erfüllt werde, wodurch die Samenkraft (*potentia seminalis*) von der Potenz in den Akt kommen kann. So ist es notwendig, daß in der intellektualen Natur, wo in besagter Weise die göttliche Form durch den Glauben empfangen ist, und die als Vermögen (*in virtute*) da ist, wo sie empfangen ist, wenn sie in den Akt kommen soll, daß sie nämlich zur Gleichförmigkeit mit der göttlichen Form aus der Potenz in den Akt überführt werde – ist es *notwendig, daß sie mit göttlicher Wärme erfüllt werde*, so daß das Empfangene (*conceptus*) mittels jener Wärme bewegt und vervollkommnet werde⁸². Halten wir fest: Der Mensch ist personal beansprucht in seinem freien Willen, er hat zu wählen! Aber wenn er gewählt hat, steht es doch nicht bei ihm, daß das Empfangene sich weiter entwickelt. So wie das befruchtete Ei der gleichmäßigen Brutwärme bedarf, so bedarf der Mensch der göttlichen Wärme, mit der der Heilige Geist die Herzen erfüllt, damit sich der Same vom Baume des ewigen Lebens entwickeln kann. Das Lebendige, das sich in dieser Wärme regt und vervollkommnet wird, ist der intellektualen Natur zuinnerst eigen, denn es ist das, wozu sie sich selbst frei wählend bestimmte. Sie kann es aber nicht selber vollenden.

An späterer Stelle derselben Predigt kommt Nikolaus noch einmal auf das Ei zurück. „Beachte nun entsprechend dem über das Ei Gesagten: Erstens, das Ei ist vom Schöpfer her; dann bildet sich der Vogel, und danach vollendet er sich, so daß er ein fliegendes Wesen wird. So ist auch die intellektuale Natur, welche dem Schöpfer am ähnlichsten ist . . . Der geschaffene Intellekt des Menschen, der vom Worte Gottes belehrt ist, erkennt (*concipit*) Gott, damit er sich ihm ähnlich mache; und er zieht durch Neugeburt (*regeneratio*) die göttliche Form seines Schöpfers an, so wie das Ei neugeboren wird zum Küken. Aber noch gelangt er nicht zur Vollkommenheit, so daß er Geist (*spiritus*) ist, sondern er wird von der Lebensbewegung vervollkommnet, bis er hingelangt zur Gleich-

⁸² *Sermo* (282), Cod. Vat. lat. 1245, fol. 275^{rb}, Z. 19–fol. 275^{va}, Z. 3.

heit. So wie das aus dem Ei neugeborene Küken noch keine Federn hat, danach vervollkommenet wird, so daß es fliegt und zur Ähnlichkeit des Vogels, von dem es abstammt, gelangt. Mit Recht stellt die Einfalt den Heiligen Geist in Gestalt einer fliegenden Taube dar. Ähnlich wie die Taube wird unser Geist geistlicher, damit er zu jener göttlichen Form hin gelange, von der er durch Erschaffung ausging.

Sieh, wie das Ei, dessen Bewegung von Natur aus nach unten geht, lebendig wird! Und nachdem es begonnen hat, die Lebensspeise zu kosten, wird es im Reiche des Lebens gekräftigt und bekommt Flügel und erhebt sich mit ihrer Hilfe und bewegt sich nach oben und erkundet die Höhen! So auch unsre Seele, die der Natur des Fleisches und der Abstammung entsprechend nach unten geneigt ist; sie wird von neuem geboren und wird lebendig. Nachdem sie die Speise des geistlichen Lebens gekostet hat, bekommt sie die Flügel der Liebe und der Kontemplation und fliegt zu den Höhen“⁸³.

Die fliegende Taube, die so geworden ist durch die lebendige Brutwärme und die kräftige Nahrung für das aus dem Ei geschlüpfte Küken, ist das Bild des inneren Menschen, der nach der Neugeburt eine neue Dimension seiner Freiheit entdeckt, nicht eine ihm von Natur aus zustehende freilich, sondern eine ihm geschenkte. Aber es ist Freiheit, die er nur dann gewinnt, wenn er selbst sich ihr zuwendet: Die Taube muß auffliegen!

⁸³ EBD. fol. 275^{vb}, Z. 23–fol. 276^{ra}, Z. 9.