

DIE REPRÄSENTANZ CHRISTI UND DER CHRISTGLÄUBIGEN IM KIRCHLICHEN AMT

Von Klaus Reinhardt, Trier

Das Thema, das mir gestellt ist, »Die Repräsentanz Christi und der Christgläubigen im kirchlichen Amt nach Nikolaus von Kues«, trägt deutlich die Handschrift von Rudolf Haubst. Er hat in den Jahren 1964 bis 1970 in mehreren Vorträgen, die jetzt auch in seinen »Streifzügen« zugänglich sind, Terminus und Idee der Repräsentation im Werk des NvK eingehend untersucht und das Besondere der cusanischen Amts-Auffassung auf den Begriff der doppelseitigen Repräsentation gebracht,¹ – eine Deutung des Cusanus, die mit Recht viel Zustimmung gefunden hat.² Gemeint ist damit, daß für Cusanus die kirchlichen Amtsträger, also konkret Papst, Bischöfe und Priester, gleichsam Doppelagenten sind, Stellvertreter Christi bei den Gläubigen und zugleich Beauftragte der gläubigen Gemeinde. »Der Bischof z. B. muß, um sein Amt ›in aedificationem ecclesiae‹ wirksam ausüben zu können, sowohl den Konsens seiner Diözese für sich haben (und diese also in diesem Sinne ›juridisch repräsentieren‹) als auch (und das ist theologisch das Entscheidende) als ein ›vicarius‹ und Repräsentant Christi (*personam Christi gerens*) seines Amtes walten.«³ So hat Cusanus nach Haubst den Gegensatz von hierarchischer und demokratischer Begründung des kirchlichen Amtes überwunden und eine zwischen Konziliarismus und Papalismus vermittelnde Position bezogen, innerhalb derer auch seine Wende vom Wortführer des Basler Konzils zum entschiedenen Anhänger Papst Eugen IV. verständlich wird.

¹ Siehe R. HAUBST, *Streifzüge in die cusanische Theologie* (Münster 1991), darin die Beiträge »Die leitenden Gedanken und Motive der cusanischen Theologie« (21–42, bes. 33), »Katholischer Ökumenismus – ökumenische Kirche« (479–500), »Wort und Leitidee der ›repraesentatio‹ bei Nikolaus von Kues« (501–526) und »Die Grundzüge der cusanischen Ekklesiologie« (527–551).

² Vgl. W. KRÄMER, *Die ekklesiologische Auseinandersetzung um die wahre Repräsentation auf dem Basler Konzil*, in: *Der Begriff der repraesentatio im Mittelalter. Stellvertretung, Symbol, Zeichen, Bild*. Hg. von A. Zimmermann : MM 8 (Berlin 1971) 202–237, besonders 207; DERS., *Konsens und Rezeption. Verfassungsprinzipien der Kirche im Basler Konziliarismus* (Münster 1980) 290 Anm. 73; H. HOFMANN, *Repräsentation. Studien zur Wort- und Begriffsgeschichte von der Antike bis ins 19. Jahrhundert* (Berlin 1974), besonders 307 und 319.

³ HAUBST, *Streifzüge* (wie Anm. 1) 509f.

Zu dieser Cusanus-Deutung wurde Rudolf Haubst nicht zuletzt durch die Theologie des II. Vaticanums angeregt. Das II. Vaticanum hat bekanntlich die Kirche als *communio* gesehen, als Gemeinschaft der einzelnen Gläubigen und als Gemeinschaft der Teilkirchen; auf der anderen Seite aber besteht kein Zweifel, daß das Konzil immer eine hierarchisch verfaßte *communio* im Auge hatte. Fasziniert von dem neu entdeckten Aspekt der *communio*, haben manche Theologen nach dem II. Vaticanum den Amtsträger ganz von der Gemeinde her interpretiert als deren Funktionär. Gegen solche demokratisierenden Deutungen des kirchlichen Amtes haben andere die unverzichtbare Christusrepräsentanz des Amtes betont⁴ und beide Aspekte in der Lehre von der Doppelseitigkeit des kirchlichen Amtes verbunden. Ob sie damit die Amtsproblematik wirklich gelöst haben, ist umstritten. Kritische Theologen sehen darin eher einen schlechten Kompromiß und meinen, in ihm komme nur die zwiespältige Ekklesiologie des II. Vaticanums zum Ausdruck, dem es nicht gelungen sei, die zwei gegensätzlichen Auffassungen der Kirche, die hierarchische und die communiale, miteinander zu versöhnen.⁵ Für andere Theologen dagegen hat die These von der Doppelfunktion des Amtes durchaus ihre Berechtigung; denn sie begründet das Amt im *Mysterium Christi*, der Gott bei den Menschen und die Menschen vor Gott vertritt.⁶ Diese christologische Erklärung der Doppelfunktion des Amtes wurde in der weiteren Diskussion durch eine trinitarische ergänzt.⁷ Wenn man

⁴ Siehe über diese Diskussion P. E. PERSSON, *Repraesentatio Christi. Der Amtsbegriff in der neueren römisch-katholischen Theologie* (Göttingen 1966), besonders 88–96; P. J. CORDES, »*Sacerdos alter Christus?*«? *Der Repräsentationsgedanke in der Amtstheologie*, in: *Catholica* 26 (1972) 38–49; K. PETERS, *Die doppelte Repräsentation als verfassungsrechtliches Strukturelement der Kirche. Rechtstheologische Überlegungen zum II. Vatikanischen Konzil*, in: *TThZ* 86 (1977) 228–234; G. GRESHAKE, *Priestersein. Zur Theologie und Spiritualität des priesterlichen Amtes* (Freiburg i.Br. 1982) 31–106; M. KEHL, *Die Kirche. Eine katholische Ekklesiologie* (Würzburg 1992) 430–436. Vgl. auch das Schreiben der Kongregation für die Glaubenslehre über einige Fragen bezüglich des Dieners der Eucharistie, vom 6. August 1983 (hg. vom Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz, Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls, 49; Bonn 1983). Zum Problem im allgemeinen siehe K.-H. MENKE, *Stellvertretung. Schlüsselbegriff christlichen Lebens und theologische Grundkategorie* (Einsiedeln 1991) 60–61.

⁵ Vgl. A. ACERBI, *Due ecclesiologie. Ecclesiologia giuridica ed ecclesiologia di comunione nella »Lumen gentium«* (Bologna 1975); H. J. POTTMEYER, *Die zwiespältige Ekklesiologie des Zweiten Vatikanums – Ursache nachkonziliarer Konflikte*, in: *TThZ* 92 (1983) 272–283.

⁶ So z. B. schon Pius XII. in der Enzyklika *Mediator Dei* (DH 3850–3853). Siehe B. D. MARLIANGEAS, *Clés pour une théologie du ministère. In persona Christi – In persona Ecclesiae*. Préface de Y. M. Congar (Paris 1978).

⁷ Vgl. H. J. POTTMEYER, *Der Heilige Geist und die Kirche. Von einer christomonistischen zu*

nämlich den Priester als Repräsentanten der Gemeinde sieht, dann ist das, so sagt man, kein demokratisches, sondern weit eher ein pneumatologisches Amtsverständnis; denn es ist ja die vom Heiligen Geist erfüllte und geleitete Gemeinschaft, die den Priester zu ihrem Repräsentanten bestellt. Der Priester ist also deshalb ein Doppelagent, weil er die Sendung Christi und zugleich die des Heiligen Geistes weiterführt, und in beiden Funktionen erfüllt er den Auftrag des göttlichen Vaters.

Auf dem Hintergrund der eben skizzierten modernen Diskussion gewinnt die Frage nach dem Verständnis des Amtes bei Cusanus neue Aktualität. Wenden wir uns also der Auffassung des NvK zu, und zwar so wie sie vor allem in seiner programmatischen Schrift *De concordantia catholica*⁸ zu finden ist. In einem ersten Teil will ich auf die hierarchische Sicht des Amtes hinweisen, die im ersten Buch von *De concordantia catholica* vorherrscht. Der zweite Teil soll zeigen, wie, vor allem nach dem zweiten Buch von *De concordantia catholica*, das Leitungsamt in der Kirche vom Einverständnis des Volkes abhängig ist. Der dritte Teil des Vortrages wird einige Texte vorstellen, die beide Aspekte miteinander verbinden.

I. Die hierarchische Sicht des kirchlichen Amtes

1. Der Rahmen des Amtsbegriffs: das Kirchenverständnis des Cusanus

Das Amt steht nicht im Mittelpunkt des cusanischen Kirchenverständnisses; ja es kommt in der »wurzeltaften Betrachtung der Kirche«

einer trinitarischen Ekklesiologie, in: Tutzingen Studien 2 (1981) 45–55; Y. CONGAR, *Die christologischen und pneumatologischen Implikationen der Ekklesiologie des II. Vatikanums*, in: G. Alberigo, Y. Congar, H. J. Pottmeyer, *Kirche im Wandel. Eine kritische Zwischenbilanz nach dem Zweiten Vatikanum* (Düsseldorf 1982) 111–123.

⁸ Zum Verständnis der Kirche bei Cusanus, besonders in *De conc. cath.*, vgl. A. POSCH, *Die »Concordantia catholica« des Nikolaus von Cusa* (Paderborn 1930); H. PAETZOLDT, *Die Lehre des Nikolaus Cusanus von der Kirche auf Grund seiner Predigten* (Teildruck) (Diss. Breslau 1938); E. BOHNENSTÄDT, *Kirche und Reich im Schrifttum des Nikolaus von Cues: CSt III* (Heidelberg 1939); G. HEINZ-MOHR, *Unitas christiana. Studien zur Gesellschaftsidee des Nikolaus von Cues* (Trier 1958); P. E. SIGMUND, *Nicholas of Cusa and Medieval Political Thought* (Cambridge, Mass., 1963); M. WATANABE, *The Political Ideas of Nicholas of Cusa with Special Reference to his »De concordantia catholica«*: THR 58 (Genf 1963); G. ALBERIGO, *Chiesa conciliare. Identità e significato del conciliarismo* (Brescia 1981) 291–354.

überhaupt nicht vor.⁹ Dort wird die Kirche bestimmt auf der einen Seite durch das unsichtbare Haupt, Christus, der durch seinen Geist die vielen zusammenführt, und auf der anderen Seite durch die Gemeinschaft der Gläubigen, die als Braut Christi durch ihre freie Zustimmung ein Leib mit Christus wird.¹⁰

Trotzdem hat sich Cusanus keineswegs für eine reine Geist-Kirche ausgesprochen. Die irdische Kirche ist auf Zeichen und Vermittlungen angewiesen. Hier hat darum auch das Amt seinen unverzichtbaren Platz. Es gehört, wie er in *De auctoritate presidendi in concilio generali* betont, zum Wesen der Kirche.¹¹ Allerdings spricht NvK nicht vom Amt, sondern vom Priestertum, vom *sacerdotium*, das nach traditionellem Sprachgebrauch dem *imperium* gegenübersteht. Außerdem benutzt er, um den Platz des Amtes in der Kirche zu bestimmen, in erster Linie nicht den Begriff der Repräsentation,¹² sondern den der Seele, die zwischen Geist und Leib vermittelt¹³.

⁹ Über die »*ecclesia radicali consideratione*« vgl. *De conc. cath.* I, 1–5. Siehe dazu HAUBST, *Streifzüge* 527–531. Auch das Kapitel über die Kirche in *De docta ign.* III, 12 spricht nicht vom Amt. Nach ALBERIGO (*Chiesa conciliare* 302, wie Anm. 8) ist diese »unklerikale« Kirchauffassung weniger durch den Konziliarismus bedingt als vielmehr durch die laikale Spiritualität der *devotio moderna* und durch eine unitarische Kosmologie. Die Konziliaristen selbst hätten durchaus noch in klerikalen Kategorien gedacht. Etwas anders urteilt Y. CONGAR, *Die Lehre von der Kirche. Vom Abendländischen Schisma bis zur Gegenwart*: HDG III 3d (Freiburg i. Br. 1971) 12. Vgl. auch E. MEUTHEN, *Nikolaus von Kues, 1401–1464. Skizze einer Biographie* (Münster 1992) 16–18.

¹⁰ Mehrmals gebraucht Cusanus das Bild vom ehelichen Konsens, so in *De conc. cath.* II, 18: h²XIV/2, N. 164 und in II, 32: h²XIV/2, N. 236. Siehe zu dem Bild auch HAUBST, *Streifzüge* 536.

¹¹ *De auctoritate presidendi in concilio generali*, hg. von G. Kallen, in: CT II/1 (Heidelberg 1935) 20: »Unde ex hoc habemus administrationes et dignitates ab episcopatu ad papatum inclusive a Christo, mediante ecclesia, ordinatas propter vitare scisma. Et non sunt de essentia, sed de bene esse ecclesie. Sacerdotium autem est de essentia. Et quia accidentaliter sunt administratorie dignitates in ecclesia, tunc ad radicem potestatis sacerdotalis ligandi et solvendi in se nihil conferunt, quoniam in illa omnes sunt equales.«

¹² Zum Repräsentationsbegriff bei Cusanus siehe außer den in Anm. 1 und 2 genannten Werken P. PERNTHALER, *Die Repräsentationslehre im Staatsdenken der Concordantia catholica*, in: Cusanus Gedächtnisschrift (Innsbruck 1970) 45–99; J. HELMRATH, *Das Basler Konzil 1431–1449. Forschungsstand und Probleme* (Köln 1987) 452–457; G. ALBERIGO, *Chiesa conciliare* (wie Anm. 8) 315f. Vgl. zur Geschichte des Begriffs Repräsentation und verwandter Begriffe vor allem die Arbeiten von H. HOFMANN, *Repräsentation* (wie Anm. 2), K.-H. MENKE, *Stellovertretung* (wie Anm. 4) und B. HALLER, *Repräsentation* (in Politik und Recht), in: HWP 8 (Basel 1992) 812–826.

¹³ Der Vergleich des Priestertums mit der Seele kehrt auch in anderen Schriften des Cusanus wieder.

2. Der Ansatz zur Bestimmung des kirchlichen Amtes: das priesterliche Amt als die Seele der Kirche

Daß dem Priestertum eine Mittlerstellung zwischen Gott und den Menschen zukommt, hat Cusanus von Pseudo-Dionysius Areopagita übernommen.¹⁴ So wie in der himmlischen Hierarchie die Engel die göttliche Gnade an die Seligen vermitteln, so spenden in der kirchlichen Hierarchie die Priester die Sakramente an das gläubige Volk. In dieser streng hierarchisch geordneten Trias geht alle Aktivität von den Sakramenten aus; in ihnen ist der Geist Christi gegenwärtig, der die Menschen reinigt, erleuchtet und vollendet. Das gläubige Volk kann die Gnade nur passiv entgegennehmen. Die Priester stehen in der Mitte; sie sind passiv und aktiv zugleich; sie empfangen Gottes Gnade und geben sie weiter an das Volk.¹⁵

Cusanus geht nun über diese Vorstellungen des Areopagiten hinaus und vergleicht die vermittelnde Position des Priesters in der kirchlichen Hierarchie mit der Stellung der Seele in der anthropologischen Trias von Geist, Seele und Leib.¹⁶ So kommt er zu einer Dreiteilung der Kirche. Der Leib der Kirche ist das Kirchenvolk, das identisch ist mit dem *imperium*, dem Reich; die Seele der Kirche ist das

¹⁴ Im 15. Jh. erlangten die Ideen des Dionysius Areopagita neue Überzeugungskraft. Dies begünstigte eine hierarchische Gesellschafts- und Amtsauffassung. Vgl. A. J. BLACK, *Politische Grundgedanken des Konziliarismus und Papalismus zwischen 1430 und 1450*, in: R. Bäumer (Hg.), *Die Entwicklung des Konziliarismus. Werden und Nachwirken der konziliaren Idee: Wege der Forschung CCLXXIX* (Darmstadt 1976) 295–328, dort 313; J. LECLERCQ, *Influence and noninfluence of Dionysius in the Western Middle Ages*, in: Pseudo-Dionysius. *The Complete Works. Translation by Colm Luibheid* (New York 1987) 25–32.

¹⁵ *De conc. cath.* I, 6: h²XIV/1, N. 32–34. Zum Einfluß des Pseudo-Dionysius auf NvK siehe L. BAUR, *Nikolaus Cusanus und Pseudo-Dionysius im Lichte der Zitate und Randbemerkungen des Cusanus* (Heidelberg 1941); ALBERIGO, *Chiesa conciliare* (wie Anm. 8) 303.

¹⁶ Zur Anthropologie und Psychologie des NvK siehe H. G. SENGER, *Die Philosophie des Nikolaus von Kues vor dem Jahre 1440. Untersuchungen zur Entwicklung einer Philosophie in der Frühzeit des Nikolaus (1430–1440)*: BGPhTh NF 3 (Münster 1971) 24–54; G. SANTINELLO, *Das Leib-Seele-Verhältnis nach Nikolaus von Kues. Zwischen Platon und Pomponazzi*, in: M. Bodewig u. a., *Das Menschenbild des Nikolaus von Kues und der christliche Humanismus: MFCG 13* (Mainz 1978) 3–22. Obwohl sich die Kirche grundsätzlich für das dichotomische Leib-Seele-Schema entschieden hat, hat sich im christlichen Denken immer auch die auf Plato zurückgehende trichotomische Auffassung des Menschen behauptet, zumal ja auch das Neue Testament (1 Th 5, 23) davon Gebrauch macht. Siehe A. DIHLE, Art. *Psyche* (im Griechischen), in: ThWNT IX (Stuttgart 1973) 605–614 und E. SCHWEIZER, Art. *Pneuma* (Trichotomie), in: ThWNT VI (Stuttgart 1959) 393–394.

sacerdotium; das geistige Prinzip der Kirche schließlich ist der Geist Gottes und Christi oder auch Christus als das unsichtbare Haupt.¹⁷ Es ist offenkundig: dieses Modell von Leib, Seele und Geist der Kirche deckt sich teilweise mit dem bekannten paulinischen Bild von der Kirche als dem Leib Christi.¹⁸ Dadurch aber daß Cusanus den Leib primär zur Seele und nicht zum Haupt und zu den Gliedern in Beziehung setzt, oder anders ausgedrückt, dadurch daß er zwischen dem als Geist interpretierten Haupt und dem Leib als Mittleres die Seele einfügt, verändert er die traditionelle Vorstellung vom Leib Christi in nicht unerheblichem Maße und gibt zugleich dem priesterlichen Amt als der Seele der Kirche ein besonderes Gewicht.

Geistesgeschichtlich gesehen orientiert sich Cusanus damit wohl an dem platonisch-stoischen Organismus-Gedanken, der im 12. Jh. im Polycraticus des Johannes von Salisbury eine Renaissance erlebte.¹⁹ Wenn NvK die Seele der Kirche gerade mit dem Priestertum identifiziert, so stützt er sich dafür auf die Rede des Gregor von Nazianz über das Priestertum.²⁰ Gregor von Nazianz kennt allerdings keinen von der priesterlichen Seele zu unterscheidenden Geist. Das ist nicht ungewöhnlich. In anderem Zusammenhang legt Augustinus dar, daß die anthropologische Trichotomie von Geist, Seele und Leib bei der engen Verwandtschaft von Geist und Seele auch auf ein Zweier-Verhältnis reduziert werden könne.²¹ NvK dagegen bleibt im allgemeinen bei dem Dreier-Schema.²²

¹⁷ *De conc. cath.* I, 6: h²XIV/1, N. 34, Z. 7–9: »Et sicut homo constituitur ex spiritu, anima et corpore, ita sacramenta huius corporis ecclesiae sunt unus spiritus et sacerdotium anima et fideles ut corpus.« Über die Verwendung des Bildes bei Cusanus und über dessen Herleitung von Gregor von Nazianz und Augustinus siehe R. HAUBST, *Das Bild des Einen und Dreieinen Gottes in der Welt nach Nikolaus von Kues* (Trier 1952) 145–152; DERS., *Streifzüge* (wie Anm. 1) 185.

¹⁸ Vgl. zur Geschichte dieses Bildes H. SCHLIER, Art. *Corpus Christi*, in: RAC III, 437–453; H. DE LUBAC, *Corpus mysticum. Kirche und Eucharistie im Mittelalter. Eine historische Studie* (Einsiedeln 1969); E. H. KANTOROWICZ, *Die zwei Körper des Königs. Eine Studie zur politischen Theologie des Mittelalters* (München 1990; dtv 4465); HOFMANN, *Repräsentation* (wie Anm. 2) 118–147, 281; SENGER, *Die Philosophie* (wie Anm. 16) 28; HEINZ-MOHR, *Unitas christiana* (wie Anm. 8) 243–249.

¹⁹ Vgl. auch W. BERGES, *Die Fürstenspiegel des hohen und späten Mittelalters* (Leipzig 1938), besonders 40–52.

²⁰ *De conc. cath.* I, 6: h²XIV/1, N. 34. Vgl. GREGOR VON NAZIANZ, *Oratio secunda apologetica*, Kap. 3: PG 35,410; CSEL 46, 819. Von dort ist der Vergleich wohl über den *Polycraticus* des JOHANNES VON SALISBURY und über das *Speculum historiale* des VINCENTIUS VON BEAUVAIS in die mittelalterliche Gesellschaftslehre eingegangen. Vgl. dazu WILH. MÜLLER, *Der Staat in seinen Beziehungen zur sittlichen Ordnung bei Thomas von Aquin* (Diss. München 1916) 46. Siehe auch *De conc. cath.* III, 41: h XIV/3, N. 583 mit der Anmerkung von G. Kallen.

²¹ Siehe AUGUSTINUS, *De natura et origine animae* IV, 23, 37: CSEL 60, 416–417.

3. Die verschiedenen Funktionen des Priestertums als Seele der Kirche.

Als Seele der Kirche empfängt das *sacerdotium* den Geist Gottes und vermittelt ihn an den Leib, an die Laien.²³ Ganz im Bild bleibend spricht NvK davon, daß das Priestertum den Gliedern des Leibes das Leben überhaupt, sodann das vegetative und das sinnliche Leben schenkt.²⁴ An anderer Stelle spricht er von einer *virtus regitiva, vivificativa et illuminativa*.²⁵ Man kann meines Erachtens aus diesen vereinzelt Hinweisen nicht folgern, NvK habe damit die Lehre von den drei Ämtern, dem Hirtenamt, dem Priesteramt und dem Lehr- oder Prophetenamt, im Sinn gehabt. In Wirklichkeit bestimmt er das priesterliche Amt viel mehr durch eine andere Trias, nämlich durch die Dreiheit von Weihe, Hirtenamt und dem Amt der Fürbitte. Es ist die Trias von *ordo*, *cathedra* und *officium intercessionale*.²⁶ Sie entspricht der himmlischen Trias von Gott, den Engeln und den Seligen.

Der erste und grundlegende Wesenszug des Priestertums ist die Weihe, der *ordo*, der selbst wieder aus drei Elementen besteht, dem göttlichen Geist, dem Charakter, den der Geist Gottes in der Weihe

²² Allerdings unterscheidet er nicht immer zwischen Seele und Geist, sondern spricht lieber von zwei verschiedenen Aspekten der einen Seele. Siehe *De conc. cath.* II, 19: h²XIV/2, N. 167, Z. 11–18. Vgl. dazu HAUBST, *Streifzüge* 206f., 535ff.

²³ *De conc. cath.* I, 6: h²XIV/1, N. 34, Z. 9–12: »Sicut enim anima partim adhaeret corpori et partim spiritui et est medium, per quod spiritus influit in corpus, ita et sacerdotium se habet ad fideles, quare totum sacerdotium est ut anima una in corpore uno fidelium.« Vgl. auch III, 41: h²XIV/3, N. 580: »Sacerdotium quidem sanctum imperio superadditum, tamquam vera vitalis anima corpori, summopere venerandum est. Deus enim spiritus est, qui per medium sacramentorum, quorum ministri sunt domini sacerdotes, tamquam per animas corpori, id est fideli populo, gratiose coniungitur, ut homo sit in Deo . . . quia tota ista nostra ecclesia ex corpore et anima iuxta praefata constituitur, divino spiritu eandem ecclesiam per concordiam inhabitante et inspirante, ut sic ex spiritu divino, anima sacerdotali et corpore fidelium una omnium fidelium Christi ecclesia concorditer subsistat.«

²⁴ Ebd. I, 10: h²XIV/1, N. 47, Z. 6–8: »Et sic sacerdotium est ut anima una in uno corpore fidelium quae membris communicat vivificationem, vegetationem et sensationem.« Posch weist die *vivificatio* dem *ordo*, die *vegetatio* der *praesidentia* und die *sensatio* dem Mittleramt zu; vgl. POSCH, *Die »Concordantia catholica«* (wie Anm. 8) 76 Anm. 2. In *De conc. cath.* II, 19: h²XIV/2, N. 167 unterscheidet Cusanus die »*pars motiva, vegetativa et sensitiva*«.

²⁵ Ebd. I, 6: h²XIV/1, N. 34. Vgl. HAUBST, *Streifzüge* (wie Anm. 1) 493; POSCH, *Die »Concordantia catholica«* (wie Anm. 8) 75 Anm. 3.

²⁶ *De conc. cath.* I, 9–10: h²XIV/1, N. 44–49. Vgl. auch den Index capitulorum zu Kapitel 8 (h²XIV/1, R2), wo er das Priestertum in *ordo – praesidentia – cathedra* einteilt, die *cathedra* also dem Leib zuordnet.

dem Priester einprägt,²⁷ und dem Priester selbst. In der Ordination empfängt der Priester die eigentliche geistliche Vollmacht, die Vollmacht, die Sakramente zu spenden. Es gehört zu den Grundsätzen der cusanischen Ekklesiologie, daß, auch wenn einzelne Priester ihrem Auftrag untreu werden, die große Mehrheit doch den Heiligen Geist bewahren und in Glauben und Gesetz feststehen wird.²⁸

Aus dem *ordo* fließt die Leitungsvollmacht, die bei NvK mit verschiedenen Namen benannt wird: *virtus regitiva*, *virtus pastoralis*, *praesidentialitas* oder auch *cathedra*. Durch sie gleicht der Priester den Engeln, die nach dem Zeugnis der Bibel einzelnen Reichen oder Kirchenprovinzen vorstehen. Auch dieser Teil des priesterlichen Amtes ist wiederum durch die Trias von Geist, Seele und Leib geprägt. Der belebende Geist ist hier der Engel, der durch die *cathedra* mit dem sichtbaren Vorsteher verbunden ist. Die himmlischen Geister sind es denn auch, die die Wahrheit und die Unfehlbarkeit der *cathedra* garantieren, – ein weiteres Prinzip der cusanischen Ekklesiologie.²⁹

Schließlich ist da noch als dritte Funktion der priesterlichen Seele, die aus den beiden anderen hervorgeht,³⁰ das *officium intercessionale*, das fürbittende und opfernde Eintreten des Priesters vor Gott. Im Sinne der vorhin aufgezeigten Hierarchie ist es deshalb kraftvoller als das gewöhnliche Bittgebet, weil im Gebet des Priesters die Fürbitte der Seligen im Himmel am Werk ist.³¹

An dieser Lehre vom Priestertum fällt zunächst auf, daß es ganz vom Sakrament her konzipiert ist. Der Predigtauftrag des Priesters wird kaum erwähnt. Wie allerdings die Predigtstätigkeit des Cusanus beweist, hat er diesen Mangel später mehr als ausgeglichen; er hat keinesfalls über der Sakramentspendung den Dienst am Wort vernachlässigt.³²

²⁷ Vgl. ebd. I, 6: N. 34, Z. 1; 8: N. 42, Z. 14f.; 9: N. 44, Z. 4f.: »... sicut sacerdotii potestas ab ipsa trinitate robor capit et sancto spiritu regitur per medium characteris ordinis ...«

²⁸ Ebd. 8: N. 42–43.

²⁹ Ebd. 9: N. 44–45. Vgl. POSCH, *Die »Concordantia Catholica«* (wie Anm. 8) 74f.

³⁰ *De conc. cath.* I, 10: h²XIV/1, N. 46. Offensichtlich ist das eine Anspielung auf die lateinische Trinitätslehre, nach der der Heilige Geist aus dem Vater und dem Sohn hervorgeht.

³¹ Wie POSCH, *Die »Concordantia catholica«* (wie Anm. 8) 75f., Anm. 3 erwähnt, weist die »Reformation des Kaiser Sigismund« das Amt der Fürbitte den Mönchen zu, den Priestern hingegen die Aufgabe der Seelsorge.

³² Vgl. dazu auch HAUBST, *Streifzüge* (wie Anm. 1) 552–572: Das Wort als Brot.

Ein weiteres Moment, das die cusanische Lehre vom *sacerdotium* charakterisiert, ist die streng hierarchische Begründung von oben her. Das Priestertum empfängt seine ganze Kraft vom Geiste Gottes und Christi. So steht der Priester in erster Linie als Repräsentant Christi vor und über der Gemeinde. Allerdings verwendet Cusanus für diesen Sachverhalt nie das Wort Repräsentation, sondern er nennt die Priester *vicarii*, Stellvertreter Christi, und sagt von ihnen, daß sie den Typus, das Abbild Christi an sich tragen.³³ Der Bezug zum sakramentalen Denken legt es nahe, diese Aussagen im Sinne der metaphysischen Teilhabe zu deuten, so daß der Priester die urbildliche Wirklichkeit des unsichtbaren Christus darstellt und vergegenwärtigt. Der Adressat dieser Darstellung, das gläubige Volk, erscheint ganz in der Rolle des passiven Empfängers. Diese Beobachtung wird durch die Aussage des Cusanus in der Inhaltsangabe zum sechsten Kapitel des ersten Buches von *De concordantia catholica* bestätigt: »In jedem Teilbezirk (*in qualibet parte*) umfaßt der oberste Hierarch in sich in repräsentativer Weise die niederen Wesen.«³⁴ Hier kommt eine ganz hierarchisch geprägte Vorstellung von Repräsentation zum Vorschein, die schon die spätere Idee der *complicatio* vorwegnimmt.

Ferner ist zu beachten, daß sich die eben zitierte Aussage über die Repräsentation der Kirche im Amtsträger speziell auf das Hirtenamt bezieht. Während der Priester als Träger der Weihegewalt unmittelbar im Namen Christi auftritt, kann er als Hirte nur im Zusammenhang mit der kirchlichen Gemeinschaft tätig werden. Diese Unterscheidung war in der Theologie etwa seit dem 12. Jh. geläufig.³⁵ Petrus Lombar-

³³ Vgl. HAUBST, *Streifzüge* (wie Anm. 1) 33–34, Anm. 45.

³⁴ *De conc. cath.*, Index capitulorum zu I, 6: h²XIV/1, R 1, Z. 37f.: »... et quomodo in qualibet parte supremus hierarcha in se repraesentative inferiora comprehendit.« Zur Bedeutung des Hierarchie-Gedankens in der mittelalterlichen Gesellschaftstheorie im allgemeinen siehe BERGES, *Die Fürstenspiegel* (wie Anm. 19) 52–58. Daß im ersten Buch von *De concordantia catholica* die hierarchische Bestimmung des kirchlichen Amtes vorherrscht, betonen BLACK, *Politische Grundgedanken* (wie Anm. 14) 318 und SIGMUND, *Nicholas of Cusa* (wie Anm. 8) 259f.

³⁵ Die Unterscheidung geht schon auf die Zeit der Kirchenväter zurück. MARLIANGEAS, *Clés* (wie Anm. 6) verweist auf die prosopographische Exegese der Kirchenväter, besonders die des Augustinus. In den Psalmen, so Augustinus, hören wir die Stimme Christi; bald spricht der Psalmist *in persona Christi capitis*, bald *in persona corporis ecclesiae*. In der Liturgie begegnet die Unterscheidung in der Form, daß der Priester *in persona Christi* und *in persona ecclesiae* handelt. Besonders ausgeprägt wurde die Unterscheidung in der Theologie. Augustinus kam in der Auseinandersetzung mit den Donatisten zu der Annahme, daß der unwürdige Spender die Sakramente zwar gültig spendet, weil er sie in Namen und Vollmacht Christi spendet, aber ohne

dus hatte aus der Lehre, der Priester repräsentiere die Kirche, die Folgerung abgeleitet, ein von der kirchlichen Gemeinschaft getrennter Priester könne keine Sakramente mehr spenden. In der Auseinandersetzung mit dem Lombarden kam es dann, z. B. bei Thomas von Aquin, zu der Unterscheidung zwischen der in der Weihe unmittelbar von Christus eingepägten Weihegewalt, der *potestas ordinis*, und der *potestas iurisdictionis*, der Hirtengewalt, die über die Weihe hinaus eine besondere kirchliche Sendung erfordert. NvK knüpft offenbar an diese Unterscheidung an, interpretiert sie aber doch in einem besonderen Sinn.³⁶

Wenden wir uns deshalb nun dem cusanischen Verständnis des kirchlichen Leitungsamts zu, das auf Grund der damaligen Auseinandersetzungen im Mittelpunkt seines Interesses stand.

II. Die Verwiesenheit des Leitungsamtes auf das Einverständnis des von ihm repräsentierten Volkes

1. Die Struktur des Hirtenamtes

Das Leitungs- oder Hirtenamt ist in sich wiederum dreifach gestuft. Mit seiner Wurzel, der von Christus verliehenen Gewalt zu binden und zu lösen, ist es im sakramentalen *ordo* verankert.³⁷ Es erschöpft sich aber nicht in der Spendung des Bußsakramentes, sondern besagt in seinem Kern ganz allgemein die geistliche Vollmacht der Amtsträger in der Kirche, die Jurisdiktionsgewalt. Wo diese auf die Kirche insgesamt oder auf einen ihrer Teile angewandt wird, da wird sie zur Regierungs- und Verwaltungsvollmacht,³⁸ und es kommt zu einer Aufgliederung des einen priesterlichen Amtes in die Ämter von Papst, Bischöfen und Pfarrern etc. Diese Unterschiede sollen uns hier nicht im einzelnen beschäftigen, zum einen deshalb, weil ihre Behandlung

Frucht, solange er nicht in der Gemeinschaft der Kirche steht. Zur Entwicklung im Mittelalter siehe GRESHAKE, *Priestersein* (wie Anm. 4) 85–89.

³⁶ *De conc. cath.* II, 13: h²XIV/2, N. 116–117. Vgl. auch SIGMUND, *Nicholas of Cusa* (wie Anm. 8) 130; ALBERIGO, *Chiesa conciliare* (wie Anm. 8) 307f., 322; POSCH, *Die »Concordantia catholica«* (wie Anm. 8) 76f.

³⁷ *De conc. cath.* II, 13: h²XIV/2, N. 116, Z. 9–15: »Unde cum potestas ligandi et solvendi, in qua fundatur omnis ecclesiastica iurisdictionis, sit immediate a Christo . . .« Zur Geschichte siehe L. HÖDL, *Die Geschichte der scholastischen Literatur und Theologie der Schlüsselgewalt I*: BGPhMA 38/4 (Münster 1960).

³⁸ *De conc. cath.* II, 13: h²XIV/2, N. 117, Z. 1f.

Gegenstand anderer Referate ist, zum anderen aber auch, weil Cusanus selbst die Gliederung des einen priesterlichen Amtes in die Rangstufen von Papst, Bischöfen und Priestern nur für das »*bene esse*«, nicht aber für das Wesen der Kirche als notwendig erachtet.³⁹ In der grundlegenden geistlichen Vollmacht sind nach ihm alle priesterlichen Amtsträger gleich.⁴⁰ Das gilt nicht nur bezüglich der Weihegewalt, sondern auch für die Jurisdiktionsvollmacht. Sie wurde von Christus allen Bischöfen, ja, wie Cusanus etwas zögernd, hinzufügt, auch allen Priestern gegeben,⁴¹ auch wenn deren Ausübung eingeschränkt werden kann. Grundsätzlich aber sind alle Priester auch in dieser Hinsicht *vicarii*, Stellvertreter Christi.⁴²

2. Die doppelte Legitimation der Leitungsvollmacht.

Diese Vollmacht haben die Hirten der Kirche unmittelbar von Christus erhalten. Aber das ist nur die eine Seite der Medaille. Besonders im zweiten Buch von *De concordantia catholica* kommt noch eine andere Sicht dazu. Weisungen der Vorsteher erlangen erst dann bindende Kraft, wenn sie von den Untergebenen rezipiert werden.⁴³ Ja, eine wahre und geordnete Herrschaft eines Menschen über andere kommt überhaupt nur so zustande, daß die von Natur aus freien und gleichen Menschen sich ein Oberhaupt wählen, dem sie sich freiwillig unterwerfen.⁴⁴ Es stellt sich die Frage: Kann man solche demokrati-

³⁹ Siehe das Zitat aus *De auct. praes.* in Anm. 11.

⁴⁰ Cusanus begründet dies einmal exegetisch; Christus habe allen Aposteln die Schlüsselgewalt übertragen (*De conc. cath.*, II, 13: h²XIV/2, N. 115). Sachlich steht dahinter wohl seine Auffassung vom Priestertum als der einen Seele der Kirche, die in den verschiedenen Gliedern des Leibes immer ganz und ungeteilt zum Ausdruck kommt.

⁴¹ Ebd. 13: N. 116: »Unde cum potestas ligandi et solvendi, in qua fundatur omnis ecclesiastica iurisdictionis, sit immediate a Christo . . . et quia ab illa potestate ligandi et solvendi est derivata iurisdictionis potestas, patet omnes episcopos et forte et presbyteros aequalis potestatis fore quoad iurisdictionem, licet non executionis.« Der Grund dafür, daß er auch die Priester miteinbezieht, liegt wohl darin, daß er die Jurisdiktionsvollmacht von der Weihevollmacht her versteht; im Mittelalter aber hat man die Bischofsweihe im allgemeinen nicht als eine eigenständige Stufe des *ordo* angesehen.

⁴² Vgl. HAUBST, *Streifzüge* (wie Anm. 1) 33.

⁴³ *De conc. cath.* II, 13: h²XIV/2, N. 124: »Unde quia ex praehabitis patet radicem canonum quoad ligandi vigorem in consensu exsistere . . .«

⁴⁴ Ebd. 14: N. 127–131, besonders N. 127: »Unde cum natura omnes sint liberi, tunc omnis principatus . . . est a sola concordantia et consensu subiectivo. Nam si natura

schen Ideen, für die sich NvK auf das Naturrecht beruft, überhaupt auf die Kirche anwenden? Hat die Kirche nicht ihre eigene Struktur, die durch den Auftrag Christi festgelegt ist? Cusanus löst das Problem zunächst mit einem Sowohl-als-auch. Die Leitungsvollmacht in der Kirche kommt sowohl von oben wie von unten.⁴⁵ Die Vollmacht des Petrusamtes z. B. beruht einerseits auf göttlicher Anordnung, andererseits aber auch auf der Wahl und der Zustimmung der Untergebenen.⁴⁶

Diese doppelte Begründung ist für Cusanus keineswegs ein schlechter Kompromiß.⁴⁷ Es waren nicht zuletzt theologische Überlegungen, die ihn zu einer Begründung des Amtes auch von unten her veranlaßten. Zunächst einmal weist er in einer heute allerdings nicht mehr überzeugenden Exegese darauf hin, daß Christus den Petrus nur mit dem Einverständnis der anderen Apostel zum Primas bestellt habe.⁴⁸ Bleibenden Wert dagegen haben seine theologischen Argumente. Gott selbst, so betont NvK, ist nur mit Zustimmung Mariens Mensch geworden.⁴⁹ Und so wie Christi Vereinigung mit seiner Braut, der Kirche, von beiden Seiten einen ehelichen Konsens voraussetzt, so kommt auch die geistliche Ehe des Bischofs mit seiner Diözese nur durch den gegenseitigen Konsens wirklich zustande.⁵⁰ Ferner gibt NvK zu bedenken, daß die Vollmacht des kirchlichen Vorstehers in erster Linie eine *gratia*, eine Gnade sei. Gnade aber wendet sich an den freien Menschen und schließt wenigstens im Grundsatz den Zwang aus.⁵¹ Vielleicht rührt die optimistische Wertung der mensch-

aeque potentes et aequi liberi homines sunt, vera et ordinata potestas unius communis aequae potentis naturaliter non nisi electione et consensu aliorum constitui potest, sicut etiam lex ex consensu constituitur . . .«

⁴⁵ Ebd., Index capitulorum zu II, 13: h²XIV/1, R 6: »... omnis ecclesiasticae potestatis administratio desursum et deorsum constituitur, quoniam mediator est ipse pastor inter deum et gregem . . .«

⁴⁶ Ebd. II, 13: h²XIV/2, N. 117: »Non nego tamen divinam potestatem concurrere auctorizantem et confirmantem . . . Ex quibus patet iurisdictionem in Romano pontifice ita constitui ex divino privilegio et electione, sicut in aliis administrationem ecclesiasticam habentibus . . .« Vgl. als Parallele in der neueren Theologie W. BEINERT (Hg.), *Glaube als Zustimmung. Zur Interpretation kirchlicher Rezeptionsvorgänge* (Freiburg i. Br. 1991).

⁴⁷ *De conc. cath.* II, 18: h²XIV/2, N. 164, hier die Berufung auf die *ratio*, das *ius naturale* und das *ius divinum*.

⁴⁸ Ebd. 13: N. 117 und 119.

⁴⁹ Ebd. III, prooemium: h XIV/3, N. 289; er beruft sich hier auf Bernhard von Clairvaux. Vgl. Anm. 10 und Anm. 50.

⁵⁰ Ebd. II, 18: h²XIV/2, N. 164 und 32: N. 236.

⁵¹ Ebd. 34: N. 250: »Consideravi enim primo legem christianam liberrimam, ad quam

lichen Freiheit, die bei NvK öfter anzutreffen ist,⁵² daher, daß er sie als durch die Gnade befreite Freiheit versteht.

3. Das Hirtenamt als Repräsentation der Kirche.

Die Annahme einer doppelten Legitimation des kirchlichen Leitungsamtes, einer Legitimation von oben und von unten, führt nun aber nicht, wie man vielleicht meinen möchte, notwendigerweise zur Lehre von einer doppelten Repräsentation des Amtes. Vielmehr findet Cusanus das »medium concordantiae«, das die gegensätzlichen Begründungen des Amtes, die hierarchische und die demokratische, in Einklang bringt, in der Annahme, daß Gott durch Vermittlung der Menschen handelt.⁵³ So wird z. B. der Geist Gottes auf einem Konzil in der Weise wirksam, daß er die Bischöfe in einer strittigen Frage wie durch ein Wunder zum Konsens führt. So erfolgt auch die göttliche Legitimation des kirchlichen Amtes durch Vermittlung der Kirche. Der Träger des Hirtenamtes steht darum nicht als Repräsentant Christi der Kirche gegenüber, sondern er steht in der Kirche als ein Glied, das die vom Geist Gottes geleitete Gemeinde zu ihrem Repräsentanten bestellt hat; seine Repräsentation beruht immer auf dem stillschweigenden oder ausdrücklichen Konsens der Kirche.⁵⁴

nullus nisi sponte absque coactione accedit. Unde cum vita fidei nostrae sit ipse Christus, non est in ipsis ad salutem necessariis aliud quam ipse Christus et ad eum liberrimus accessus. Quare coactio proprie non est in ipsa ecclesia descensive a Christo, sed gratia est, quae a ipsa plenitudine fontis capitis in ipsum corpus Christi mysticum fluit.« Vgl. auch N. 260: »... omnis spiritualis potestas in libertate et non coactione quantum ad ipsam radicem qua a Christo est proprie fundatur.«

⁵² Vgl. K. KREMER, *Gottes Vorsehung und die menschliche Freiheit* (»Sis tu tuus, et Ego ero tuus«), in: R. Haubst (Hg.), *Das Sehen Gottes nach NvK: MFCG 18* (Trier 1989) 227–252.

⁵³ *De conc. cath.* II, 34: h²XIV/2, N. 249: »Et licet induxerim multa, tamen in hoc redi, quod, licet secundum plura sanctorum scripta potestas Romani pontificis a deo sit et secundum alia ab homine et conciliis generalibus, tamen videtur in veritate medium concordantiae per scripturas investigabile ad hoc demum tendere, quod ipsius pontificis Romani potestas quoad considerationem praeminentiae, prioratus et principatus sit a deo per medium hominis et conciliorum, scilicet mediante consensu electivo.« – N. 262: »Hoc modo diffusius intendebar deducere omnem praesulatum ecclesiasticum et spiritualement a Christo mediante hominum assensu constitui ...«. – N. 264: »Resideo itaque in hac conclusione quod principatus ecclesiasticus ob unitatem ecclesiae et ad eius servitium et ministerium a deo ordinatus in realitate sua a Christo per ecclesiam constituitur.«

⁵⁴ »Repraesentatio est in consensu tacito vel expresso«, sagt Cusanus in einem Brief vom 8. 11. 1439; vgl. CT IV/1 (1944) 47.

Das verdeutlicht Cusanus im Bezug auf das Petrusamt durch die Exegese des viel umstrittenen Verses von Mt 16, 18: »Tu es Petrus, et super hanc petram aedificabo ecclesiam meam.«

Bis zu Augustinus hin war es weithin klar, daß mit dem Felsenfundament der Kirche Petrus gemeint sei, und der Vers also paraphrasierend so zu übersetzen ist: »Du bist Petrus, der Fels, und auf diesen Felsen will ich meine Kirche bauen.« Erst Augustinus hat die Gleichung von Petrus und Petra zurückgewiesen. Petra, der Fels, meine im neutestamentlichen Sprachgebrauch immer Christus selbst. Christus hätte also dann in Mt 16, 18 gesagt: »Auf mich, den Felsen, will ich meine Kirche bauen, und auf mich bist auch du, Petrus, gebaut, denn dein Name ist ja von Petra abgeleitet.«⁵⁵ Die augustinische Auslegung könnte in einem antipäpstlichen Sinn ausgelegt werden. So wurde sie auch von den Reformatoren meistens verstanden. Aber, wie der protestantische Kirchenhistoriker Karlfried Froehlich gezeigt hat,⁵⁶ liegen die Verhältnisse im Mittelalter ganz anders. Fast alle Theologen des Mittelalters folgen der Deutung des Augustinus, ohne aber daraus irgendwelche antipäpstlichen Schlußfolgerungen abzuleiten.⁵⁷ Umgekehrt sehen die Kanonisten, die im allgemeinen im Anschluß an das *Decretum Gratiani* die ältere Deutung vertreten und in Petrus und seinen Nachfolgern das Felsenfundament der Kirche sehen, darin durchaus nicht immer eine Bestätigung der päpstlichen Primatialgewalt.⁵⁸ Wie wenig damals der Unterschied der beiden In-

⁵⁵ Vgl. A.-M. LA BONNARDIÈRE, *Tu es Petrus. La péricope Matthieu 16, 13–19 dans l'œuvre de St. Agustin*, in: *Irénikon* 34 (1961) 451–499.

⁵⁶ K. FROELICH, *Formen der Auslegung von Matthäus 16, 13–18 im lateinischen Mittelalter* (Teildruck der Diss. Tübingen 1963); DERS., *Saint Peter, Papal Primacy and the Exegetical Tradition, 1150–1300*, in: Ch. Ryan (Hg.), *The Religious Roles of the Papacy: Ideals and Realities, 1150–1300 Papers in Mediaeval Studies* 8 (Toronto 1989) 3–44.

⁵⁷ Vgl. FROELICH, *Formen* (wie Anm. 56) 123. Selbst ein so entschiedener Vertreter der päpstlichen Primatialgewalt wie Juan de Torquemada kann auch die Deutung des Augustinus akzeptieren. Er unterscheidet dann zwischen Fundament im primären Sinn (Christus) und im sekundären Sinn (Petrus) oder Fundament, das vor und unabhängig vom darauf errichteten Bau besteht, und Fundament, das zum Bau selbst gehört. Vgl. JOHANNES DE TURRECREMATA, *Summa de ecclesia* II, 18–19 (Venezia 1561).

⁵⁸ Das *Decretum Gratiani* und die kanonistische Literatur vertreten im allgemeinen die Gleichung Petra = Petrus = römischer Papst. Aber es gibt Abweichungen; vgl. FROELICH, *Formen* (wie Anm. 58) 121–123; B. TIERNEY, *The Foundations of the Conciliar Theory. The Contribution of the Medieval Canonists from Gratian to the Great Schism* (Cambridge 1955) 25; F. GILLMANN, *Zur scholastischen Auslegung von Mt 16, 18*, in: *AKathKR* 104 (1924) 41–53.

terpretationen bedeutete, zeigt die Tatsache, daß Cusanus zwar die Auslegung des Augustinus bevorzugt, aber auch die von Augustinus abgelehnte ältere Deutung heranzieht, um die gleiche These zu beweisen, daß nämlich Christus dem Petrus keine Vollmacht gegeben habe, die er nicht auch den anderen Aposteln gab.⁵⁹ Entscheidend ist für Cusanus bei der Exegese dieser Verse ein ganz anderes Problem, nämlich das der Repräsentation. Wen repräsentiert der Petrus, an den Christus seine Verheißung richtet? Die Antwort findet NvK wiederum bei Augustinus: Petrus repräsentiert die Kirche.⁶⁰ Manche Formulierungen des Cusanus erwecken den Eindruck, er wolle nun die *petra*, den Felsen von Mt 16, 18, mit der Kirche identifizieren und so den beiden traditionellen Interpretationen (*petra* = Christus, *petra* = Petrus) eine dritte hinzufügen: *petra* = Kirche.⁶¹ So hat offenbar Juan de Torquemada diese Deutung verstanden und sie mit Recht als absurd empfunden; denn dann hätte Jesus ja gesagt, er wolle seine Kirche auf die Kirche bauen.⁶² Aber diese Kritik trifft nicht die Position des Cusanus. Ihm ging es um das Problem der Repräsentation. Chri-

⁵⁹ *De conc. cath.* II, 18: h²XIV/2, N. 156–157 und 34: N. 251–259. Dort N. 256 sagt Cusanus mit Berufung auf Hieronymus, wenn man die *Petra* mit Petrus identifiziere, dann müsse man bedenken, daß nach Apc 21, 14 alle Apostel Grundsteine der Kirche genannt werden. – In N. 251–255 geht Cusanus auf die Etymologie des Namens Petrus ein und bringt eine ganz ungewöhnliche Erklärung. Er leitet ihn nämlich aus dem hebräischen Wort *bet-ros*, Haupt des Hauses, d. h. der Kirche, ab. Während es für die Herleitung des Wortes *Kephas* von *kephalé* (Haupt) Vorläufer gibt, ist die Herleitung des Namens Petrus von *bet-ros* neu; Cusanus selbst bezeichnet sie in N. 253 als Einfall. Die von G. Kallen im Apparat zitierten Werke geben keinen Aufschluß über die Herkunft dieses »Einfalls«, der in *Sermo* CLX (119) wiederkehrt. Auch Froehlich kennt diese Etymologie des Petrus-Namens nicht; vgl. FROEHLICH, *Formen* (wie Anm. 56) 64–72 (Etymologie des Namens). Vielleicht hat NvK die *Beth-Ros*-Etymologie aus Einzelerklärungen des von ihm hier (N. 253) zitierten *Liber interpretationis nominum hebraicorum* des Hieronymus kombiniert; kurz nach »Petrus agnoscens« folgt Hieronymus unverbunden »Ros caput« (CCSL 72, 141); einige Seiten vorher steht »Beth domus« (CSEL 72, 119). Diese Vermutung haben neuerdings K. Froehlich und H. Pauli geäußert.

⁶⁰ *De conc. cath.* II, 18: h²XIV/2, N. 157. Cusanus beruft sich auf AUGUSTINUS, *In Ioannis evangelium* tract. 7: CCSL 36, N. 14, S. 74 und tract. 124: CCSL 36, N. 5, L. 47–50; S. 684. Zur Deutung von Mt 16, 18 als Repräsentationsproblem vgl. FROEHLICH, *Formen* (wie Anm. 56) 92.

⁶¹ In der Tradition gibt es dafür als Vorläufer die These, mit *Petra* sei der feste, unerschütterliche Glaube gemeint, den Petrus als erster bekannt habe. Vgl. zu dieser Deutung FROEHLICH, *Formen* (wie Anm. 56) 126–145.

⁶² Vgl. FROEHLICH, *Formen* (wie Anm. 56) 122 mit Hinweis auf JOHANNES DE TURRECREMATA, *Tractatus notabilis*, conclusio XIV (Basel 1480) und *Quaestiones evangeliorum* (Basel 1480) f. 143^v.

stus, die absolute Wahrheit, so ist seine Auffassung, wird zunächst von der Kirche insgesamt, vom mystischen Leib Christi, repräsentiert, und die Kirche ihrerseits wird wiederum durch Petrus repräsentiert,⁶³ allerdings nicht durch Petrus allein. Es gibt Abstufungen in der Repräsentation der Kirche. Petrus repräsentiert die Kirche nach NvK wohl auf eine einzigartige, zugleich aber auch sehr unbestimmte Weise, während die Repräsentation im allgemeinen Konzil der Bischöfe der Wirklichkeit der Kirche näher kommt.⁶⁴

Als Beleg für das cusanische Verständnis von Repräsentation sind diese Aussagen von großer Bedeutung. Man hat immer wieder darauf hingewiesen, daß er hier offensichtlich Repräsentation nicht mehr als juridische Stellvertretung versteht, sondern sie im metaphysischen Sinn als Darstellung im Abbild, als Teilhabe (*figura, significatio*) begreift.⁶⁵ Das ist sicherlich richtig und für die weitere Entwicklung der cusanischen Ekklesiologie bedeutsam. Aber es ändert nichts an der Tatsache, daß Cusanus an dieser Stelle den Papst und die anderen kirchlichen Amtsträger nicht als Repräsentanten Christi betrachtet, die ihre Vollmacht unmittelbar von Christus empfangen und der Kirche gegenüberstehen, sondern als von der Kirche beauftragte Glieder, die der Gesamtkirche untergeordnet sind. Bekanntlich hat NvK in diesem Punkt seine Auffassung später geändert. Besonders eklatant tritt das in der Predigt zum Fest Peter und Paul aus dem Jahre 1454 zutage.⁶⁶ Dort erscheint Petrus nicht mehr als der Repräsentant der Kirche, der dieser Kirche untergeordnet ist, sondern vielmehr als der erste, der die ganze Kirche in sich eingefaltet trägt; die Kirche ist nichts anderes als die *explicatio Petri*. Das bezieht sich sowohl auf das Bekenntnis des Petrus wie auch auf die Schlüsselgewalt.⁶⁷

⁶³ *De conc. cath.* II, 18: h²XIV/2, N. 157: »Et quoniam hoc ita est quod Petrus a petra et petra ecclesia quae significat Christum, et propter hoc est corpus eius mysticum, ideo patet, quomodo Christus est veritas, petra – figura sive significatio Christi – ecclesia, huius autem petrae figura sive significatio Petrus. Unde sicut Christus est veritas, cuius figura et significatio est petra sive ecclesia, ita petra est veritas, cuius significatio et figura est Petrus. Ex quo clare patet ecclesiam supra Petrum esse, sicut supra illam est Christus.«

⁶⁴ Ebd. N. 158.

⁶⁵ Vgl. HAUBST, *Streifzüge* (wie Anm. 1) 515, der hier die Untersuchungen von J. Koch und G. Kallen zusammenfaßt.

⁶⁶ *Sermo* CLX(119), Brixen, 29. Juni 1454, Vat. lat. 1245, f. 2^{vb}–3^{ra}.

⁶⁷ Bereits im Brief an Rodrigo Sánchez de Arévalo (1442) sagt er: »In quo est haec ipsa ecclesia complicative ut in primo uno confessore Christi.« Vgl. CT II/1 (1935) 108. Im *Sermo* CLX (119) spricht er nicht nur vom Primat des Glaubens, sondern auch vom

Doch bleiben wir noch bei der Auffassung des frühen Cusanus in *De concordantia catholica*. Hier bejaht Cusanus offenbar den Anspruch der Konzilien von Konstanz und Basel, die universale Kirche zu repräsentieren. Allerdings hat er ihn dahin gehend ergänzt, daß für ihn auch der Papst eine unverzichtbare Repräsentanz der Gesamtkirche darstellt, freilich so daß das Petrusamt und die kirchlichen Ämter im allgemeinen ganz entschieden der Gesamtkirche und dem Konzil untergeordnet sind. Das erweckt den Anschein, daß sich NvK die konziliaristische Idee der Kirche zu eigen gemacht, ja sie zur Vollen- dung geführt hat.⁶⁸ Gegen eine solche Interpretation sprechen die stark hierarchisch geprägten Vorstellungen des ersten Buches. Man könnte vielleicht sagen, die hierarchischen Vorstellungen beziehen sich auf die Weihegewalt, die »demokratischen« dagegen auf die Hirtengewalt. Aber Cusanus trennt nicht zwischen Weihegewalt und Hirtengewalt; die Hirtengewalt fließt, wie er sagt, aus dem *ordo*. Cusanus versucht das Problem meines Erachtens auf andere Weise zu lösen. In *De concordantia catholica* finden sich einige Aussagen, die das kirchliche Amt in doppelter Weise bestimmen, als Repräsentation Christi und zugleich als Repräsentation der Christgläubigen, auch wenn der Terminus Repräsentation nur im zweiten Sinn verwendet wird.

III. Ansätze zur Lehre von einer doppelseitigen Repräsentation im kirchlichen Amt

Im ersten Buch von *De concordantia catholica* greift NvK das Wort Cyprians auf, daß die Kirche im Bischof und der Bischof in der Kirche sei,⁶⁹ und erklärt es so, daß der Bischof als *persona publica* seine Diö-

Primat der Vollmacht. »Et omnes principes in ecclesia participant de principatu Petri sicut omnes fideles de fide Petri.« Vat. lat. 1245, f. 2^{vb}.

⁶⁸ So TIERNEY, *Foundations* (wie Anm. 58) 5 und 36. Differenzierter urteilen HAUBST, *Streifzüge* (wie Anm. 1) 514 und ALBERIGO, *Chiesa conciliare* (wie Anm. 8) 340–354.

⁶⁹ *De conc. cath.* I, 6: h²XIV/1, N. 37, Z. 4f. F. Heiler nennt NvK einen »Cyprianus redivivus«; vgl. F. HEILER, *Altkirchliche Autonomie und päpstlicher Zentralismus: Die katholische Kirche des Ostens und Westens II: Die römisch-katholische Kirche 1. Teil* (München 1941) 299; zitiert nach E. MEUTHEN, *Kanonistik und Geschichtsverständnis. Über ein neu entdecktes Werk des Nikolaus von Kues: De maiori auctoritatis sacrorum conciliorum supra auctoritatem papae*, in: *Von Konstanz nach Trient. Beiträge zur Geschichte der Kirche von den Reformkonzilien bis zum Tridentinum*. FS für A. Franzen. Hg. von R. Bäumer (Paderborn 1972) 147–170, dort 156.

zese darstellt und repräsentiert.⁷⁰ Damit ist wohl mehr als eine nur rechtliche Vertretung gemeint; der Bischof stellt vielmehr nach Art einer korporativen Persönlichkeit seine Diözese dar; sie ist in ihm in fast naturhafter Weise personifiziert.⁷¹

Deutlicher wird Cusanus im 19. Kapitel des zweiten Buches von *De concordantia catholica*. Dort versucht er die beiden Seiten des kirchlichen Amtes mit dem Begriffspaar Materie und Form zu fassen. Wie die Seele gemäß ihrem sinnlichen Teil aus der Potenz der Materie hervorgeht, gemäß ihrem rationalen Teil aber vom göttlichen Geist her stammt, so empfängt das Priestertum seine Leitungsvollmacht von unten, von den Gläubigen durch deren freiwillige Unterwerfung und Zustimmung; die geistliche Vollmacht aber kommt von oben, von Gott mittels der Sakramente. So entsteht ein »süßer Zusammenklang« (*dulcis concordantia*) beider Vollmachten.⁷²

Dem fügt Cusanus noch eine weitere Überlegung an, eine »schöne Spekulation«, wie er sagt. Im Volk, in den Laien, ist latent, *in potentia*, alle geistliche und weltliche Gewalt vorhanden. Damit sie aber akuiert wird, bedarf es der Information, der Gestaltung durch einen Strahl, so wie aus dem Boden erst unter dem Einfluß der Sonne die Pflanzen hervorsprossen.⁷³ Und diese Akuiierung erfolgt in der Kirche durch das priesterliche Amt, vermutlich durch Verkündigung und Sakramentspendung. Solche Vergleiche sind keineswegs nur Spielereien. Die Tatsache, daß in der modernen Theologie ohne Be-

⁷⁰ *De conc. cath.* I, 6: h²XIV/1, N. 37, Z. 16–19: »Et haec est radix una propositi nostri, quod ecclesia est in episcopo per unionem. Et sic episcopus eos figurat et repraesentat, quia publica persona quoad istum concursus.« Siehe auch Anm. 34 und die dort zitierte Inhaltsangabe zu I, 6.

⁷¹ Vgl. zur Idee der Korporativpersönlichkeit im allgemeinen und ihrem Gebrauch bei Cyprian GRESHAKE, *Priestersein* (wie Anm. 4) 82–85.

⁷² *De conc. cath.* II, 19: h²XIV/2, N. 167: »Non quod potestas praesidentialis quae in praesidentibus est a populo ortum totaliter capiat, sed . . . tunc sacerdotium, quod est ut anima in ecclesia militanti – anima autem secundum eius motivam et sensitivam partem considerata educitur de potentia materiae, secundum autem rationalem eius partem considerata a deo est –, sic sacerdotium capit ab inferiori populo fidelium illam praesidentialem motivam, vegetativam et sensitivam potestatem – quae potestas exit de potentia materiae subditorum per voluntariam subiectionem –, a deo autem per sacramenta capit potestatem rationabilis animae, quae desursum venit, ut sic possit in dulci concordantia superna potestate per medium elicita et tradita potestatis influere in corpus subiectorum, quae ad salutarem unionem cum Christo capite perficiunt.«

⁷³ Ebd. N. 168. Vgl. auch die Bildworte von der Sonne und dem Mond in *De conc. cath.* III, 41: h XIV/3, N. 574, Z. 7–10 und N. 579, Z. 5–7.

zugnahme auf Nikolaus von Kues ähnliche Vergleiche zu finden sind, zeigt eher, daß es sich hier um Grundmuster theologischen Denkens handelt.⁷⁴

Das gilt auch für die Einordnung der Doppelfunktion des kirchlichen Amtes in die Heilsgeschichte. Cusanus verweist zunächst auf Christus als das Urbild des Amtsträgers.⁷⁵ Wie Christus steht auch der Amtsträger auf der Seite Gottes und zugleich auf der Seite der Menschen. Dann erweitert er diese christologische Sicht des Amtes zu einer trinitarischen. Überraschenderweise greift er dabei mit lobenden Worten die Drei-Reiche-Lehre des Joachim von Fiore auf. Das gläubige Volk stelle den göttlichen Vater dar, die Kleriker den Sohn und die Mönche den Heiligen Geist. So wie der Sohn aus dem Vater hervorgehe, so die Priester aus dem Volk; aus beiden aber, aus Klerikern und Laien, gingen die Mönche hervor.⁷⁶ NvK, der in seinen Aussagen über das baldige Weltende von den apokalyptischen Erwartungen des Joachimismus beeinflusst sein mag,⁷⁷ denkt hier nicht an drei sich ablösende aufeinander folgende Reiche,⁷⁸ sondern eher an ein Ineinander.⁷⁹ Gerade dann aber erstaunt der Vergleich des gläubigen Volkes mit dem Vater; da werden die Laien geradezu zum Urgrund der Kirche. Undeutlich bleibt dagegen die Rolle des dritten Standes, des Standes der Mönche. Cusanus mißt den Mönchen in seiner Ekklesiologie sonst wenig Bedeutung zu.⁸⁰ Vielleicht sieht er im dritten Stand eher die geistliche Gemeinschaft der Christen überhaupt, sodaß also aus

⁷⁴ Vgl. GRESHAKE, *Priestersein* (wie Anm. 4) 103: »Traditionell gesprochen, könnte man geradezu von ›materia‹ und ›forma‹ im Weihegeschehen sprechen: Die Zustimmung der Kirche macht den Kandidaten dazu geeignet (setzt ihn in potentia), daß ihm von Christus her (vermittelt durch beauftragte Amtsträger) das eigentlich Prägende (forma) der besonderen Sendung und Geistbefähigung zuerteilt wird.«

⁷⁵ Siehe *De conc. cath.*, Index capitulorum zu I, 13: h²XIV/1, R 6, Z. 10–11 und I, 5: N. 31, Z. 1–3.

⁷⁶ Ebd. II, 19: h²XIV/2, N. 168. Ganz anders ist die Zuordnung der drei göttlichen Personen zu Geist, Seele und Leib in I, 4: N. 23.

⁷⁷ Vgl. zu den apokalyptischen Anschauungen des NvK M. REEVES, *The Influence of Prophecy in the Later Middle Ages. A Study in Joachimism* (Oxford 1969) 422–428; H. DE LUBAC, *La posteriorité spirituelle de Joachim de Fiore I* (Paris 1979) 171–172; R. HAUBST, *Conspectus eorum quae Nicolaus hic* (i. in Sermone XXIII) *et alibi de aetatibus ultimisque diebus humanitatis coniecit*, in: h XVI, S. 380–383.

⁷⁸ Nach *De conc. cath.* II, 18: h²XIV/2, N. 157 folgt auf das Neue Testament, das das Alte abgelöst hat, unmittelbar die Herrlichkeit Gottes selbst.

⁷⁹ Es klingen hier wohl schon die Trinitätsanalogien von *materia – forma – conexio* oder von *potentia – sapientia – actus* an.

⁸⁰ Vgl. HEINZ-MOHR, *Unitas christiana* (wie Anm. 8) 36–38.

dem väterlichen Urgrund des laikalen Volkes durch das christologisch geprägte Priestertum die geistliche Gemeinschaft der Kirche hervorgehe.

Es ist nicht möglich, hier die weitere Entwicklung im ekklesiologischen Denken des Cusanus zu verfolgen.⁸¹ Er hat sicher in den folgenden Jahren seine Auffassung vom Amt in der Kirche in vielerlei Hinsicht präzisiert. Philosophische Überlegungen (vor allem die Idee der *complicatio* und *explicatio*), die intensive Beschäftigung mit der Heiligen Schrift und nicht zuletzt seine konkreten Erfahrungen mit der Kirche haben ihn die Bedeutung des Petrusamtes deutlicher sehen lassen. Trotzdem aber wird man nicht sagen können, daß er seine Vision der Kirche, wie er sie in *De concordantia catholica* vorgestellt hat, später verworfen und die doppelte Betrachtung des kirchlichen Amtes, vor allem die Betrachtung von unten her, aufgegeben hätte.⁸² Sie hält sich in seiner Ekklesiologie eben so durch wie in der Christologie und findet sich auch noch in seiner letzten Äußerung zur Ekklesiologie, dem Entwurf zu einer Generalreform der Kirche.⁸³

DISKUSSION¹

(Gesprächsleitung: Professor Dr. Helmut Meinhardt, Gießen)

PASSOW: Meine Frage lautet: Wie hat Cusanus sich diese »Hierarchie« oder die Zustimmung »von unten« in der Praxis vorgestellt? Ist es überhaupt möglich, daß z. B. ein Priester, der im Laufe der Zeit nachlässig wird, »von unten« so kritisiert werden kann, daß er »von oben«

⁸¹ Vgl. dazu PAETZOLDT, *Die Lehre* (wie Anm. 8); MEUTHEN, *Nikolaus von Kues* (wie Anm. 9) 77–78; KRÄMER, *Konsens* (wie Anm. 2) 283–292; HAUBST, *Streifzüge* 515–518.

⁸² In *Sermo CCLXXX* (277) sagt er: »Sicut enim in ordine illo divini principatus, quae hierarchia dicitur, coincidit in descensu principatus ascensus subiectionis, – nam haec coincidentia est medium connexionis in quo subsistit –, etiam sic in cognitione.« Cod. Vat. lat. 1245, f. 265^{ra}. Zu bedenken ist auch, daß Cusanus in der Christologie von *De docta ignorantia* an die Betrachtung von unten her immer stärker gepflegt hat.

⁸³ Siehe ST. EHSES, *Der Reformentwurf des Kardinals Nikolaus Cusanus*, in: HJ 32 (1911) 274–297, dort 292: »In ipso enim collegio (sc. cardinalium) est quidam totius dispersae per orbem ecclesiae consensus; ideo et eligunt pastorem ecclesiae, et in quem ipsi consentiunt, ecclesia, quae in ipsis est repraesentative, etiam consentit. Faciunt igitur nobiscum quotidianum compendiosum ecclesiae concilium, quasi legati nationum, et sunt partes et membra corporis nostri mystici, sc. sanctae Romanae apostolicae et catholicae ecclesiae, et ipsi sunt in nobis, ut ecclesia in suo Pontifice, et nos in ipsis, ut episcopus in ecclesia.«

¹ Mit Fortsetzung der Diskussion zu dem Vortrag von R. Weier. S. o. 182 Anm. 3.

abberufen wird? Oder liegt der Hauptzweck der Hierarchie nur darin, daß der, der in der oberen Zone Amtsgeschäfte durchführt, prüfen muß, ob der ihm Untergebene auch sein Amt wirklich gut durchführt. Die Kirche hatte ja Regeln und Methoden, um auch Priester aus der Kirche auszustoßen.

REINHARDT: Herr Meuthen hat ja gestern dazu schon Vieles gesagt. In dem Entwurf zur Generalreform der Kirche ist einmal davon die Rede, daß die Visitatoren nicht nur die unteren Instanzen visitieren sollen, sondern auch das Kardinalskollegium und im Prinzip auch den Papst.

MEINHARDT: Darf ich direkt dazu noch Herrn Meuthen fragen, da die Frage sicher noch mehrere interessiert. Ist bekannt, daß Cusanus Konsequenzen gezogen hat, wenn ein Geistlicher etwa »von unten« her überhaupt nicht akzeptiert wurde?

MEUTHEN: Ja, das kommt während seiner Legationsreise vor. Das ist aber nichts Außergewöhnliches. Wenn ein Geistlicher beschuldigt wird, dann setzt Cusanus einen Kommissar ein – er macht das nicht selbst. Oder die Sache wird ordentlich vor einem Offizial und von der kirchlichen Gerichtsbarkeit verhandelt.

HALLAUER: In Brixen ist das ähnlich. Er ist natürlich auch disziplinarisch vorgegangen, und manchmal mit einer beträchtlichen Härte.

MEUTHEN: Darf ich vielleicht zu etwas anderem noch eine Frage stellen? Zwar etwas am Rande, aber doch noch des Nachkartens wert: Cusanus betont, daß der Geistliche auf Grund der Rezeption durch die Gemeinde oder durch das Volk seine Legitimation bekommt. Dieses Phänomen der Rezeption möchte ich hier generell unterstreichen, insbesondere im Hinblick auf den Wechsel von Basel zu Eugen IV. Eine wesentliche Argumentationsbasis in den Jahren von 1438 bis 1447 ist bei Cusanus diese: Aber jetzt wird ja Eugen IV. von Kastilien rezipiert, jetzt wird er da, nun dort rezipiert, jetzt haben auch die ihn rezipiert, usw. Das heißt, Cusanus baut auf dieser Rezeption Eugens IV. als Oberhaupt der Kirche durch diese Kirche weitgehend seine Argumentation auf. Nun könnte man einwenden: Das gefällt uns gar nicht so gut, weil er selbst jetzt diesen numerischen Aspekt miteinbezieht. Das ist wieder typisch für Cusanus, diese schwierige Situation. Er greift natürlich die allmählich immer größer werdende Obödienz Eugens IV. als ein Argument auf. Die ehemalige Minderheit in Basel wird jetzt zur erdrückenden Mehrheit in der Gesamtkirche. Das ist ein Argumentationsstrang von ihm zugunsten der Rezeption.

WEIER: Ich darf das vielleicht unter dem Gesichtspunkt des Gehorsams betrachten. Ich habe von den Texten her den Eindruck, daß das Thema der Rezeption von Konzilsentscheidungen, und darum geht es ja hauptsächlich, mehr in *De concordantia catholica* zur Sprache kommt als später. Aber eine andere Sache hält sich durch. Und das ist die Betonung, daß die Gehorsamspflicht nur solange besteht, wie der Amtsträger sich innerhalb seines Amtsauftrages bewegt. Und wenn der Amtsträger seine Amtsvollmacht überschreitet, daß dann die Gehorsamspflicht nicht mehr besteht. Das ist ein Punkt, den er auch zu einem Zeitpunkt gesagt hat, als er in dieser außerordentlich starken Weise betonte, wie der kirchliche Glaube, damit aber auch die kirchliche Vollmacht, in Petrus komplikativ enthalten sei. Auch da hat er diesen Gesichtspunkt aufrechterhalten und sich also nie dafür ausgesprochen, daß man eine absolutistische Gewalt in der Kirche aufrichten dürfe. Das hat er immer ausgegrenzt.

BILANIUK: Cusanus war seiner Zeit voraus, als er die trinitarische Dimension der Kirche ausgearbeitet hat, wie Sie erwähnt haben. Sogar das II. Vatikanum hat die trinitarische Dimension nicht beachtet. Und das ist eigentlich sehr traurig. Wenn wir alle Texte der Hl. Schrift, besonders des Neuen Testaments, analysieren, dann ist es ganz klar, daß Oikos und Oikonomos in bezug auf das Haus des Vaters und des Haushalters äußerst wichtig sind. Das ist gerade sehr schön und weitreichend, daß Cusanus das erkannt hat, weil in letzter Konsequenz die drei göttlichen Personen eben die ersten drei Personen der Kirche sind. Alles andere ist diesen drei Personen untergeordnet. Ausschließlich christologische oder sogar christomonistische Auffassungen über die Kirche können zu einer Katastrophe führen, zu einer Spaltung, wie es auch geschehen ist. Christus und der Heilige Geist sind als Boten des Vaters in die Heilsgeschichte geschickt worden; und infolgedessen haben sie die Kirche gegründet für den Vater und mit dem Vater im Auftrag des Vaters. Das eigentliche Haupt der Kirche bleibt Gott der Vater.

WEIER: Ein klein wenig wundert mich, daß Sie sagen, das II. Vatikanische Konzil habe die Ekklesiologie nicht trinitarisch verstanden. In *Lumen Gentium*, im ersten Kapitel, ist als Grundlage und erste Hauptaussage über die Kirche gesagt, daß sie trinitarisch zu verstehen sei. Also das ist mir nicht ganz verständlich, wie Sie das meinen.

BILANIUK: Nirgends ist im II. Vatikanum gesagt, daß Gott der Vater Haupt der Kirche sei. Es gibt eine Referenz zur Aussage Cyprians, die eine Andeutung an die trinitarische Struktur der Kirche gibt, aber nirgends ist gesagt, daß die Kirche die Kirche der Hl. Trinität sei.

WEIER: Ich muß Ihnen widersprechen. Vielleicht gibt es diesen Ausdruck nicht. Ich habe Lumen Gentium nicht hier liegen. Aber in Lumen Gentium bezieht sich die zweite Nummer auf den Vater, die dritte auf den Sohn, die vierte auf den Hl. Geist, und dann folgt die zusammenfassende Aussage.

HOFFMANN: Darf ich darauf erwidern. Die Diskussion, die hier entstanden ist, hat schon einen Vorgänger im theologisch-literarischen Bezirk, und zwar in der vielfach wiederholten Rezension der Werke von Hans Urs von Balthasar. Dieser große Theologe der Gegenwart knüpft an die griechische Theologie, vor allem an Maximus Confessor, an. Und in den Rezensionen ist gesagt worden, daß für die Gegenwart eine betont patriarchalisch-patristische Auffassung im Sinne der Paternitas für die Rezeption des Christentums gewisse Schwierigkeiten auslöst. Ich glaube, daß wir uns hier auf einem Gebiet bewegen, wo es auch in der Gegenwart verschiedene Auffassungen der Rezeption der Offenbarung gibt; sie greifen bis in die Patristik zurück. Und sie haben auch zu einer unterschiedlichen Auslegung in der Kirche Ost und West geführt. Von der Mediaevistik her würde ich sagen, daß wir anfangen, uns mit einem insolubile zu beschäftigen.

REINHARDT: Ich könnte noch ergänzen, daß Cusanus meistens die westliche Auffassung der Trinität zugrunde legt, daß also der Geist aus Vater und Sohn hervorgeht. Aber bei manchen Vergleichen geht er von der östlichen Trinitätsauffassung aus, vor allem wenn er sich an Dionysius Areopagita anlehnt. Er versucht offenbar, beiden Seiten gerecht zu werden.

SIEBERG: Ich habe noch eine Frage im Hinblick auf die Repräsentation und die allgemeine Begründung, die hier über das Konzil gesagt wurde. Man darf doch eins nicht übersehen, daß die Publizistik und die auf die kirchenpolitische Situation bezogene Argumentation des Cusanus hier eine Rolle gespielt hat, insbesondere in seiner Abqualifizierung des Rumpfkonzils in Basel. Das ist ein ganz anderer Strang, der auch noch da ist, und man muß das deutlich scheiden, um nicht nur eine einseitige Ablehnung des Konzils zu sehen. Denn diese Argumentation hat doch bei ihm gerade im Hinblick auf die Argumentation für Eugen IV. eine gewaltige Rolle gespielt. Und was Herr Prof. Meuthen gesagt hat, das steht direkt daneben, nämlich, daß das auch als Rezeption gesehen wurde. Es bleibt aber noch etwas anderes: Das Konzilsverständnis ist ja auch, heute morgen ist es angeklungen, die maior pars. Das ist in den Konzilien seit 1215, glaube ich, verankert worden. Maior pars ist nicht die Mehrheit, sondern maior pars

wurde ja begriffen, weil man die Mehrheit nicht als solche nehmen kann, als quantitative Mehrheit. In der Repräsentation des Konzils kommt ja auch ein elitäres Bewußtsein zum Ausdruck. Und davon ist auch Cusanus nicht abgewichen. Die Bischöfe und die Theologen finden sich zusammen, was ja in der ganzen Universitätsgeschichte nachzuvollziehen ist. Welche Rolle dabei die Laien spielten, ist nie geklärt worden. Das zeigen ja die Untersuchungen über die weit angelegten Teilnehmerverzeichnisse der Konzilien, wahrscheinlich im Hinblick auf den französischen König, auf die Fürsten schlechthin, die ja Laien waren, sodaß also das volk kirchliche Problem von heute, Laienbeteiligung, nicht zur Diskussion gestanden hat.

REINHARDT: Ich habe mich im wesentlichen auf die frühe Phase beschränkt (*De concordantia catholica*) und deshalb das nicht berücksichtigt, was Sie gesagt haben, die Polemik gegen das Rumpfkonzil in Basel und den Wandel in der Repräsentationsvorstellung auf Grund eben dieses Tatbestandes. Auch im dritten Punkt, den Sie angesprochen haben, nämlich die elitäre Auffassung des Konzils, stimme ich Ihnen weitgehend zu; es war wirklich nicht einfach eine demokratische Veranstaltung. Ich habe »demokratisch« auch immer in Führungszeichen gesetzt. Es war ja in erster Linie ein Konzil der Bischöfe, zu dem theologische Experten herangezogen wurden, und nicht einfach ein Konzil aller Gläubigen.

GESTRICH: Wir haben gesehen, daß die Legitimation des Amtes durch zwei Dinge bestimmt ist: Durch die Einsetzung mit Weihegewalt »von oben« und durch die Akzeptanz »von unten«. Nun hat zu der Frage, wie Akzeptanz geschieht, Prof. Meuthen eben sehr plastisch dargestellt, wie zwischen 1438 und 1448 aus einer Minderheit eine Mehrheit wurde, also die Akzeptanz wuchs und wuchs, bis sie zur Mehrheit wurde. Auf der anderen Seite sagen wir, die Akzeptanz und die Herstellung der Akzeptanz, das geschah nicht in dem Sinne, wie wir es heute demokratisch sehen, nämlich durch bloße Mehrheitsentscheidung. Ich meine aber dennoch, und vielleicht können Sie mir da helfen, diesen Zweifel zu beseitigen, daß vieles von dem, was Mehrheitsentscheidung war, ja damals auch eine Rolle gespielt hat. Cusanus mußte die Mehrheit der deutschen Fürsten, die Mehrheit der deutschen Bischöfe, hinter sich bringen, um zu dieser Akzeptanz, wie eben geschildert, zu kommen. Und in den vielen Reichs- und Fürstentagen wurde ja sicherlich abgestimmt, und Cusanus ging dann als Sieger daraus hervor, wenn er die Mehrheit hinter sich hatte. Vielleicht können Sie dazu nochmal Stellung nehmen, ob nicht Maiorisierung durch Abstimmung zu dieser Akzeptanzbildung gehörte.

REINHARDT: Das ist wohl mehr eine Frage an die Historiker. Herr Stieber war heute früh etwas zurückhaltender in dieser Frage.

KREMER: Ich habe, Herr Kollege Reinhardt, nur eine ganz einfache Frage. Sie haben wohl in Folge von Zeitknappheit auf vieles verzichtet, was Sie auch ausdrücklich vermerkten. Wann wird zum ersten Mal der Ausdruck *repraesentare*, der in *De concordantia catholica* noch nicht verwendet wird, für die Begründung des Amtes sowohl »von unten« wie »von oben« verwendet?

REINHARDT: Der Ausdruck *repraesentatio* wird schon in *De concordantia catholica* verwendet als Repräsentation der Kirche, aber nicht so, daß der Priester als Repräsentant Christi bezeichnet wird. Das kommt nicht vor, offenbar auch sonst nicht, soweit bekannt. Dafür gebraucht Cusanus andere Ausdrücke: *typum Christi gerens*, *vices Christi gerens*, *forma Christi*; aber von *repraesentatio* spricht er in diesem Zusammenhang nicht.

WEIER: Das Problem, das jetzt angesprochen ist, ist wahrscheinlich mehrschichtig. Was man sicher sagen kann und was auch Prof. Haubst in seinen Streifzügen und in einem früheren Aufsatz, den er da aufgenommen hat, gesagt hat, ist, daß der Ausdruck der Repräsentanz in den 40er Jahren selten wird und sogar verschwindet. Erst gegen Ende seines Lebens taucht er wieder auf. Es scheint, daß also Cusanus an diesem Ausdruck zumindest keine sehr große Freude gefunden und nicht mehr das Bedürfnis empfunden hat, ihn zu verwenden. Das ist das mindeste, was man sagen kann. Vielleicht kann man aber auch einige Andeutungen hintergründiger Art sehen. Repräsentation, das ist Repräsentation der Kirche. Und auf dem Konzil von Konstanz war das ausdrücklich ausgesprochen, daß das Konzil, das universale Konzil, die gesamte Kirche repräsentiert. Das wurde als Glaubenssatz empfunden, und auch Cusanus ist von dieser Voraussetzung und auch von dieser Denkrichtung ausgegangen: Repräsentation der Kirche. In der zweiten Hälfte der 30er Jahre stellte sich auf einmal heraus, daß das problematisch ist, indem nämlich der Papst selbst ein Konzil beruft und in der Sicht des Cusanus Basel nicht mehr ein Konzil ist. Hier sieht er auf einmal, daß das nicht so einfach ist mit der Repräsentanz der Kirche, sondern daß hier qualifiziert werden muß. Und die Qualifikation ist zum Teil auch durch die Baseler selbst gekommen. Sie, Herr Meuthen, haben in MFCG 8 darauf hingewiesen und die Stellen angeführt, wo die Baseler selbst den Gesichtspunkt nennen, der dann für Cusanus – wobei ich nicht behaupten will, auf Grund dieser Stelle –, tatsächlich bestimmend geworden

ist: Sie sind unmittelbar auf Christus hin, die Frage des Christusbezuges.² Die »Repräsentanz der Kirche«, das konnte noch pneumatologisch verstanden werden; *consensus omnium*: da wirkt der Hl. Geist. Aber dann stellt sich die Frage des Christusbezuges. Das Konzil spricht vom Christusbezug, das Konzil ist unmittelbar auf Christus hin. Cusanus denkt jetzt plötzlich anders: Petrus ist unmittelbar auf Christus hin. Er ist der große Christusbekenner. So wird der Christusbezug, dogmatisch gesprochen, die christologische Perspektive, führend und es kommt plötzlich eine Qualifikation: für *Repraesentatio* der Kirche, auch wenn jetzt der Ausdruck *Repräsentatio* nicht mehr gebraucht wird, aber begrifflich hängt das eng zusammen, Christusbezug wird *repräsentatio Christi* ebenso, wenn er von *christiformitas* spricht. Was ist denn *christiformitas* anders als *repräsentatio Christi*? Und dann verschiebt sich natürlich Vieles, auch in der Bewertung und Beurteilung.

STIEBER: Ich wollte erst Herrn Professor Reinhardt für seine Ausführungen danken, besonders für seine klare Unterscheidung in der älteren Augustinus-Tradition und vorher, Petrus-Petra. Das ist sehr hilfreich für das Verständnis dieser Tradition auf dem Basler und dem Konstanzer Konzil. Nun hätte ich eine Bemerkung zur Repräsentanz des Basler Konzils. Es fiel dabei das Wort *elitär*, aber man sollte vielleicht eher sagen *klerikal*, weil es doch eine sehr breite Repräsentanz des Klerus war. Ich möchte unterstreichen, daß das Basler Konzil die Laien sehr wenig berücksichtigte. Das Konzil bemühte sich zwar um die Anerkennung durch Fürsten und Könige, jedoch mußten sich diese durch Prälaten vertreten lassen. Sogar Vertreter von Königen durften, wenn sie Laien waren, nicht an den Diskussionen und Abstimmungen in den Deputationen und Generalkongregationen des Konzils teilnehmen. Da sich die meisten Könige durch Bischöfe oder andere Prälaten vertreten ließen, wurde das Problem etwas verdeckt. Oft mußte ein solcher königlicher Vertreter entscheiden, ob er als Repräsentant seines Königs oder für sich selbst als Bischof sprechen sollte. Der französische König (Karl VII.) hatte an einem Punkt einen Ritter als seinen Vertreter geschickt, und dieser durfte in einer Basler Generalkongregation nicht sprechen, sondern nur zuhören. Das Modell für diese Praxis ist sehr alt. Es sind die Provinzialsynoden der Westgoten in Spanien, an denen einige Laien zwar als Zuhörer teil-

² *Dialogus concludens Amedistarum errorem*, in: MFCG 8 (1970) 11–114: N. 9, Z. 8f. u. Z. 15; N. 13, Z. 12.

nahmen, aber weder sprechen noch abstimmen durften. Das Basler Konzil verhielt sich politisch äußerst unklug. Es hat z. B. an König Albrecht II. einen Vertreter (Johannes von Ragusa) entsandt, der fast wörtlich sagte: in Glaubenssachen gebietet die Kirche und ihr als Laien habt zu gehorchen – und das direkt zu dem deutschen König. Die Idee einer selbständigen Vertretung der Laien findet man im Konziliarismus an und für sich nicht. Meines Erachtens handelte Eugen IV. in dieser Beziehung viel konzilianter und politisch klüger. Als Beispiel würde ich die Konkordate nennen, in denen er den Fürsten weitgehende Zugeständnisse bei der Kontrolle von kirchlichen Pfründen machte, die das Basler Konzil in den Händen des Klerus belassen wollte.

von BREDOW: Ich habe nur eine Frage. Es wurde immer wieder der Gegensatz von *Maiorisierung* einerseits und dem *pneumatologischen*, d. h. dem Wirken des Heiligen Geistes, gesprochen. Dazu habe ich eine naive Frage: *Wie* macht es der Heilige Geist, wenn das Wunder schließlich geschieht, daß die Bischöfe alle gemeinsam zur Einheit kommen? Ich meine, er benutzt auch unsere konkreten Verhältnisse, die bei der Maiorisierung der Mächtigen große Bedeutung haben. Der Hl. Geist kann unauffällig unter Benutzung *menschlicher Wünsche in neuer Beleuchtung* das anscheinend nur weltliche Interesse hinüberführen zu seinem Ziel. Dann wäre sein Wirken kein Gegensatz zum Irdischen, sondern seine Verwandlung.

REINHARDT: Der Hl. Geist wirkt natürlich durch die Menschen.

WEIER: Was Sie sagen, ist die Zuspitzung des Cusanus selber. Er sieht das selbst, daß ein *consensus omnium* bei völliger Redefreiheit menschlich nicht zustandekommen kann. Und eben darin sieht er den Beweis: Wenn dann trotzdem ein solcher *consensus omnium* bei völliger Redefreiheit eintritt, daß dann wirklich ein Eingreifen des Hl. Geistes vorliegt. Und eben darin, in dieser menschlich völligen Unwahrscheinlichkeit, die dann doch Wirklichkeit wird, sieht er die gewissermaßen erfahrbare Wirkung dessen, was der Hl. Geist tut, daß der Hl. Geist hier eingreift und daß er etwas zustande bringt, was menschlich einfach unmöglich ist. In diesem Zusammenhang gebraucht er den Ausdruck, daß ein solcher Beschluß so sicher vom Geist gewirkt ist, daß er unfehlbar ist: das ist ganz sicher, der kann nur göttlich sein.

PRÖPSTL: Akzeptanz wird ja primitiverweise durch Stimmabgabe im Rahmen der Wahl oder dergleichen erreicht. Bei der deutschen Königswahl waren die Stimmen nicht gleichwertig. Da gab es Erst-

Zweit- und Letztstimmen. War im Konzil auch eine solche Hierarchie der Stimmen maßgeblich für Entscheidungen?

REINHARDT: Da bin ich überfragt. Herr Meuthen müßte da eher antworten können.

MEUTHEN: Das Prinzip »one man – one vote«, das Sie ansprechen, ist in der Tat so praktiziert worden, zum größten Leidwesen des Erzbischofs von Mainz, der ja einer der mächtigsten Bischöfe in der Kirche war. Er erklärte, ich gehe nicht nach Basel, ich lasse doch meine Stimme nicht gleich wiegen mit der eines niedrigen Klerikers ebendort. Das nur als Kommentar dazu.