

CHRISTUS – RICHTER DER LEBENDEN UND DER TOTEN

Von Klaus Reinhardt, Trier

Die Erwartung, daß Christus am Jüngsten Tag wiederkommen wird, um die dann noch Lebenden und die Toten zu richten, hat besonders im ausgehenden Mittelalter die religiöse Mentalität geprägt.¹ In den Kirchen war an die Stelle des Bildes der Maiestas Domini weithin das Bild des richtenden Christus getreten.² Es begegnet über dem Portal oder im Inneren der Kirche, in der Regel nicht als Altarbild, aber im Chorbogen, in der Apsis oder in der Nähe des Eingangs, so wie wir es in der Kapelle des Cusanus-Hospitals in Kues antreffen.

Natürlich ist der Glaube an ein letztes Gericht nicht erst in dieser Zeit entstanden. Es ist ein Grundgedanke vieler Religionen, daß das Leben des einzelnen und die Geschichte insgesamt auf ein letztes Gericht zugehen, in dem Gott die Bösen entmachtet und bestraft, während er die Guten mit ewigem Leben belohnt. Die altägyptische wie die griechische Religion kennen ein Totengericht; auch Platon spricht davon, etwa im Dialog *Phaidon*.³ Die entscheidenden Grundlagen aber für die abendländische Vorstellung vom letzten Gericht finden sich in den eschatologischen und apokalyptischen Texten des Alten und des Neuen Testaments.⁴ Die Überzeugung, daß der am Kreuz verurteilte Christus am Ende der Tage als Weltenrichter wiederkommen wird, gehört zum Kernbestand des christlichen Glaubens; sie bildet einen der zwölf Artikel des Apostolischen Glaubensbekenntnisses. Im Jahre 1455 hat Nikolaus von Kues am zweiten Sonntag im Advent, also in der Zeit, in der dieser Glaubensartikel im Mittelpunkt der Liturgie steht, in Brixen darüber gepredigt.⁵ Obwohl damals der apo-

¹ R. SCHWARZ, *Die spätmittelalterliche Vorstellung vom richtenden Christus – Ausdruck religiöser Mentalität*, in: *Geschichte in Wissenschaft und Unterricht* 32 (1981) 526–553.

² Siehe R. SCHWARZ, 527; B. BRENK, *Tradition und Neuerung in der christlichen Kunst des ersten Jahrtausends. Studien zur Geschichte des Weltgerichtsbildes* (Wien 1966); DERS., *Weltgericht*, in: *Lexikon der christlichen Ikonographie* IV (Freiburg i. Br. 1974) 513–523.

³ PLATON, *Phaidon* 114 a-b. Vgl. L. PINOOMA/U. DIERSE, *Gericht (Gottes)*, in: *HWPh* III (1974) 338–343.

⁴ Vgl. H.-J. Klauck (Hrsg.), *Weltgericht und Weltvollendung. Zukunftsbilder im Neuen Testament* (Freiburg i. Br. 1994).

⁵ *Sermo* CCX »Iterum venturus est iudicare vivos et mortuos«: V₂, fol. 124^{ra}–125^{vb}.

stolische Ursprung des Credo bereits von Humanisten in Frage gestellt wurde, führte Nikolaus in der genannten Predigt nach alter Überlieferung jeden der zwölf Artikel auf einen der zwölf Apostel zurück, den über die Wiederkunft Christi zum Gericht auf den Apostel Philippus.⁶ Im Mittelalter wurde dieser Glaubensartikel oft auch anderen Aposteln, etwa Bartholomaeus oder Thomas, in den Mund gelegt. Nikolaus von Kues stützt sich für seine Auffassung wohl auf einen unechten Traktat des Albertus Magnus über das Symbolum.⁷ Die Zuweisung an Philippus findet sich auch im Apostelzyklus wieder, mit dem ein spätgotischer Maler im letzten Jahrzehnt des 15. Jahrhunderts die Apostelpfeiler der Liebfrauenkirche in Trier geschmückt hat.⁸

Während die Völkfrömmigkeit und die apokalyptische Literatur Christi Wiederkunft zum Gericht im Anschluß an die biblischen Texte oft in schrecklichen und erhabenen Bildern ausgemalt haben, waren die Theologen in ihren Aussagen im allgemeinen nüchterner. Nikolaus von Kues stellt an den Beginn der genannten Predigt katechismusartige Fragen und Antworten, wie sie seit dem *Elucidarium* des Honorius von Autun⁹ in der mittelalterlichen Theologie immer wieder behandelt wurden:

Wie wird der Weltenrichter kommen? Auf den Wolken des Himmels. Wo wird das Gericht stattfinden? Im Tale Josaphat. Was wird der Richter tun? Er wird die Schafe von den Böcken scheiden. In welcher Ordnung wird das Gericht ergehen? So wie es Daniel im 7. Kapitel vorhergesagt hat. In welcher Gestalt wird er erscheinen? Als Mensch, aber in Macht und Herrlichkeit.

⁶ Ihren Ursprung hat die Zuteilung der einzelnen Artikel an bestimmte Apostel wohl in einer nach 500 entstandenen pseudo-augustinischen Predigt; vgl. PSEUDO-AUGUSTINUS, *Sermo* 240, N. 1 (PL 39, 2189): »Philippus dixit: Inde venturus est iudicare vivos et mortuos.« Siehe zum Ganzen H. DE LUBAC, *Credo. Gestalt und Lebendigkeit unseres Glaubensbekenntnisses* (Einsiedeln 1975) 17–23.

⁷ Nikolaus von Kues zitiert im *Sermo* CCX, N. 11 (V₂, fol. 124^{vb}) die Schrift des ALBERTUS MAGNUS, *Super symbolo*. Er hat damit sicher nicht die Erklärung des Symbolum gemeint, die enthalten ist in Alberts Schrift *De sacrificio missae*, lib. 2, c. 8 (*Opera omnia*, ed. Borgnet, 38, 60–66), sondern eher die Albert irrigerweise zugeschriebene Schrift *Expositio symboli secundum fratrem Albertum* (St. Gallen, Stiftsbibliothek cod. 974, p. 558a–615a. Inc: Fides est substantia rerum sperandarum, argumentum non apparentium ad Hbr XII. Tanguntur hic duo, scilicet dies). Die Erklärung des Glaubensartikels »Et iterum venturus etc.« durch den Apostel Philippus findet sich auf p. 591b–598a. Weitere Handschriften siehe bei F. STEGMÜLLER, *Repertorium biblicum medii aevi* I (Madrid 1950) N. 1049.

⁸ Vgl. F. RONIG, *Die Liebfrauen-Basilika zu Trier* (Trier 1971) 22.

⁹ HONORIUS AUGUSTODUNENSIS, *Elucidarium*, lib. III, N. 12–16: PL 172, 1164–1169.

Die Fragen werden also zunächst mit einem knappen Hinweis auf eine Bibelstelle beantwortet.¹⁰ Dann fügt Nikolaus von Kues noch einige Beobachtungen an. Nur eine sei hier herausgegriffen; sie betrifft die Unterscheidung zwischen dem besonderen und dem allgemeinen Gericht. Wenn in der Bibel und in der alten Kirche vom letzten Gericht die Rede ist, ist in der Regel das Weltgericht am Jüngsten Tage gemeint; ein individuelles Gericht unmittelbar nach dem Tode hat man zwar nicht ausgeschlossen, aber auch nicht thematisiert. Erst als sich das Interesse stärker dem Schicksal der individuellen menschlichen Person zuwandte, kam es zur Annahme eines partikularen Gerichtes unmittelbar nach dem Tode vor dem allgemeinen Gericht am Ende der Welt. Papst Benedikt XII. hat 1336 den berühmten Visio-Streit so entschieden, daß er die schon früher, etwa bei Thomas von Aquin, vorhandene Unterscheidung zwischen individuellem und allgemeinem Gericht zur offiziellen Lehre der Kirche erklärte.¹¹ Damit war der Rahmen abgesteckt, in dem Theologen und Philosophen die Frage nach dem ewigen Schicksal des Menschen diskutierten. Die unsterbliche Seele kommt nach dem Tod, das heißt nach der Trennung von ihrem Leib, sogleich vor Gottes Gericht; danach lebt sie in leibfreiem Zustand weiter und wird dabei eventuell im Fegefeuer geläutert, bis am Ende der Zeit das universale Gericht und die Auferweckung des Leibes erfolgen. In dieser Sicht gewann natürlich die Frage nach der Unsterblichkeit der Einzelseele und nach ihrem Geschick immer mehr an Bedeutung, während der Glaube an ein allgemeines Gericht zurücktrat.¹² Wie sehr sich das Interesse auf das individuelle Gericht verlagerte, zeigen die im Spätmittelalter auftauchenden Traktate über die vier letzten Dinge des Menschen, Tod, Gericht, Himmel und Hölle, wo das Gericht auf den Tod des einzelnen Menschen bezogen ist. Der mit Nikolaus von Kues befreundete Dionysius der Kartäuser hat ein solches Werk verfaßt,¹³ das später von dem Kapuziner Martin von

¹⁰ Die Sentenzenkommentare und Summen folgen in etwa demselben Frageschema, sind aber in ihren Antworten viel ausführlicher; vgl. dazu L. OTT, *Eschatologie in der Scholastik*, HDG IV/7b (Freiburg i. Br. 1990).

¹¹ Siehe DH 1000–1002. Vgl. zur Personalisierung der Eschatologie D. HATRUP, *Eschatologie* (Paderborn 1992) 256–346.

¹² Auf die Frage, warum Gott am Jüngsten Tag alle Menschen in einem einzigen Moment richten könne, verweist Nikolaus von Kues in der Predigt CCX (V₂, fol. 124^{rb}) darauf, daß die einzelnen Menschen ja schon gerichtet seien. Im letzten Gericht gehe es nur noch um die Scheidung der Gerichteten.

¹³ DIONYSIUS CARTUSIANUS, *De quatuor hominis novissimis*, in: Dionysii Cartusiani opera omnia 41 (Tournai 1912) 489–594.

Cochem in freier Bearbeitung ins Deutsche übertragen wurde.¹⁴ An dieser Kapuzinerpredigt wird noch eine andere Akzentverschiebung im Gerichtsgedanken deutlich. Es geht nun weniger um die vor allem in der alten Kirche lebendige Erwartung, daß Gott im letzten Gericht endlich die Macht des Bösen zunichte machen und sein Volk retten werde; vielmehr soll der Blick auf den *Dies irae* den Menschen Angst und Schrecken einjagen, damit sie sich bekehren und sich Gottes Gnade anvertrauen.

Die Konzentration auf das individuelle Gericht hat jedoch die Erwartung eines universalen Gerichtes am Ende der Geschichte nicht einfach verdrängt. Diese lebte fort in zahlreichen apokalyptischen Bewegungen, ferner in philosophisch-theologischen Reflexionen über die Geschichte und ihr Ende sowie in den Kommentaren zur Apokalypse.¹⁵ Bedeutsam ist, daß die Auslegung der Johannes-Apokalypse im zwölften Jahrhundert durch den berühmten Abt Joachim von Fiore eine neue Richtung nahm. Für ihn ist die Apokalypse nicht mehr symbolische Darstellung eines transzendenten Geschehens der Endzeit, sondern Prophetie über den tatsächlichen Verlauf der Welt- und Kirchengeschichte.¹⁶ Mit dieser Deutung hat Joachim auch Theologen beeinflusst, die seine Ideen von den drei Reichen und vom baldigen Anbruch des dritten Zeitalters ablehnten. Nikolaus von Lyra etwa, der einflußreichste Exeget des späten Mittelalters und auch für Nikolaus von Kues eine Autorität, interpretiert in seiner *Postilla* zur Bibel die Geheime Offenbarung als eine historische Prophetie über den Verlauf und das Ende der Geschichte.¹⁷

Wir werden uns also zu fragen haben, wie Nikolaus von Kues in diesem Spannungsfeld von individueller und allgemeiner Eschatologie den Gerichtsgedanken interpretiert hat. Unter den zahlreichen Äußerungen des Cusanus zum letzten Gericht¹⁸ kann ich nur einige

¹⁴ MARTIN VON COCHEM, *Die vier letzten Dinge: Tod, Gericht, Hölle, Himmelreich*. Hg. von F. W. Bruckbräu 23. Aufl. (Augsburg 1838).

¹⁵ Vgl. G. MAIER, *Die Johannesoffenbarung und die Kirche* (Tübingen 1981); G. KRETSCHMAR, *Die Offenbarung des Johannes. Die Geschichte ihrer Auslegung im ersten Jahrtausend* (Stuttgart 1985); W. Verbeke, D. Verhelst and A. Welkenhuysen (Hrsg.), *The Use and Abuse of Eschatology in the Middle Ages* (Leuven 1988); R. K. Emmerson – B. McGinn (Hrsg.), *The Apocalypse in the Middle Ages* (Ithaca/London 1992).

¹⁶ Vgl. W. KAMLAH, *Apokalypse und Geschichtstheologie* (Berlin 1935).

¹⁷ Siehe G. MAIER, *Die Johannesoffenbarung* (wie Anm. 15) 172–202; P. PRIGENT, *Apokalypse 12. Histoire de l'exégèse* (Tübingen 1959) 38–54.

¹⁸ Vgl. *Sermo* I: h XVI, N. 22, Z. 26–37; *Sermo* LX (55) »Ego resuscitabo eum in novissimo die«: V₁, fol. 105^{va}–106^{rb}; *Sermo* CCLXXIX (276) »Descendit ad inferna«: V₂, fol. 250^{va}–251^{va}; *Crib. Alk.* II, 12: h VIII, N. 118.

herausgreifen. Ich beginne mit der Interpretation der Kapitel 9 und 10 des dritten Buchs von *De docta ignorantia*. Im zweiten Teil meines Vortrags werde ich Aussagen heranziehen, die dazu in einer gewissen Spannung stehen, vor allem Aussagen im Umkreis der *Coniectura de ultimis diebus*.

I. Teil: Das Gericht als überzeitliches Geschehen in Christus nach *De docta ignorantia* III, 9–10.

Wenn man die cusanische Interpretation des letzten Gerichtes im dritten Buch von *De docta ignorantia* liest, ist man geneigt, Nikolaus von Kues zu den Verfechtern einer radikalen Entmythologisierung der Bibel zu zählen. Gericht, das ist für ihn, kurz gesagt, die Begegnung mit dem geistigen Feuer, das Christus ist. Wer sich von ihm erleuchten und verwandeln läßt, der nimmt in Christus am ewigen Leben teil; wer sich verweigert, bleibt in Finsternis und Tod. Jeder, der die moderne Theologie kennt, wird unwillkürlich an die Reduktion der Eschatologie auf die Christologie bei Hans Urs von Balthasar denken oder an Karl Rahners Auffassung, die Eschatologie sei nichts anderes als die Transposition der Christologie und Anthropologie in den Horizont des Endgültigen. Nun kommt Nikolaus von Kues natürlich von anderen Voraussetzungen her. Ihn hat nicht die moderne Sorge umgetrieben, die biblischen Aussagen über das letzte Gericht hätten den Anschein des Mythologischen. Die christologische Reduktion des Gerichtsgedankens ergibt sich vielmehr aus dem Gedankengang von *De docta ignorantia* im Gesamten.

1) Die christologische Reduktion der Gerichtsvorstellung im Kontext von *De docta ignorantia*.

Das Universum, so hat Nikolaus von Kues im zweiten Buch über die belehrte Unwissenheit ausgeführt, ist ein Abbild des absolut Größten, nämlich Gottes; aber es ist nur ein *maximum contractum*, ein verschränktes Größtes, das in sich nicht bestehen kann. Es hat nur dann Bestand, wenn es in einem Menschen gründet, der es an Gott bindet. Die Existenz der Welt setzt letztlich einen Menschen voraus, der zugleich Gott ist. Als Grund der Welt ist der Gottmensch aber auch deren Ziel. Es ist das Bestreben der Welt, immer mehr einzugehen in das Leben des Gottmenschen. Für Cusanus besteht kein Zweifel, daß

dieser Gottmensch, zu dessen Begriff er auf spekulativem Weg gefunden hat, identisch ist mit dem historischen Jesus von Nazareth, geboren aus der Jungfrau Maria, für die Menschen gestorben und auf erweckt, der wiederkommen wird zum Gericht.

Christi Wiederkunft zum Gericht ist eng verbunden mit der Auferstehung, ja mit dem allgemeinen Streben der Welt nach Vollendung, wie Cusanus kurz, aber treffend, im achten Kapitel des dritten Buches von *De docta ignorantia* zeigt.¹⁹ Die Welt, so betont er, steuert auf ein Ende zu. Er folgert also aus der von ihm neu entdeckten Unbegrenztheit der Welt keineswegs die Existenz einer endlos weiterlaufenden Welt. So wie das menschliche Leben auf den Tod zugeht, so wird auch die ständige Bewegung von Werden und Vergehen im Universum einmal zur Ruhe kommen. Dann bleiben prinzipiell zwei Möglichkeiten: entweder die Welt vergeht und sinkt ins Nichts zurück oder aber sie erreicht die von ihr erstrebte Vollendung in einem ewigen Leben. Cusanus rechnet verständlicherweise nur mit der zweiten Möglichkeit, der Vollendung der Welt. Sie ereignet sich nach ihm in der Auferweckung der Menschen zu unsterblichem Leben. Daß die Auferweckung der Menschen auch über das Schicksal des Kosmos entscheidet, ergibt sich aus der Stellung des Menschen im Kosmos; im Menschen ist das Universum zusammengefaßt.

In der Hoffnung auf ein unsterbliches Leben weiß sich Cusanus einig mit den Juden und den Muselmanen. Auch sie erwarten ein ewiges Leben über den Tod hinaus; aber, und das ist sein Vorwurf an sie, sie können ihre Hoffnung nicht begründen.²⁰ Kein Sterblicher kann sich doch selbst unsterblich machen. Nur der kann nach Cusanus begründet auf ein Leben nach dem Tode hoffen, der an Christus glaubt. Nur Christus hatte als Gottmensch die Kraft, von den Toten aufzuerstehen, und nur er als Haupt seines Leibes, der Kirche, konnte anderen das unsterbliche Leben mitteilen. Die Auferstehung der Menschen vom Tod zu einem unsterblichen Leben findet also ihre letzte Begründung in Tod und Auferstehung Christi, bedeutet gleichsam deren Wiederholung und universale Ausdehnung. Dasselbe gilt nun

¹⁹ *De docta ign.* III, 8: h I, S. 142–145 (N. 227–232), besonders S. 144, Z. 14–S. 145, Z. 5 (N. 230). Vgl. dazu die Anmerkung von H. G. Senger in der Ausgabe NvKdÜ, H. 15c, S. 132–133. Vgl. auch *De docta ign.* II, 12: h I, S. 109, Z. 24–S. 110, Z. 14 (N. 174); siehe dazu wiederum die Anmerkung von H. G. Senger in der Ausgabe NvKdÜ, H. 15b, S. 178–182. Zum ganzen siehe G. HEINZ-MOHR, *Unitas christiana. Studien zur Gesellschaftsidee des Nikolaus von Kues* (Trier 1958) 282–288: Endziel und Endzeit.

²⁰ *De docta ign.* III, 8: h I, S. 143, Z. 30–S. 145, Z. 17 (N. 229–231).

auch für das letzte Gericht. Weil das ewige Leben nur auf der Basis der Gerechtigkeit bestehen kann, ist nach Cusanus die Auferstehung der Toten zu unsterblichem Leben mit einem Gericht verbunden.²¹ Als ein Moment am Geschehen der Auferstehung gründet auch das letzte Gericht ganz in Christus.

2) Das Gericht als Akt Christi und als Akt der Menschen

a) Der richtende Christus als »ratio maxima« (höchstes Urteilsvermögen) und als transformierendes Feuer

Die beherrschende Rolle Christi im Gerichtsgeschehen begründet Cusanus zunächst mit einer Überlegung, die ausgeht vom Begriff der *ratio*, des Verstands im Sinne des Urteilsvermögens. Von einem Richter wird vor allem Urteilsvermögen verlangt. Das Urteilsvermögen aber ist in Christus in größtmöglicher und umfassender Weise verwirklicht, weil er der größte Mensch und das Haupt aller rationalen Schöpfung ist.²² Deshalb kann er alles genau beurteilen, und, so fügt Cusanus an, da er zugleich Gott ist, kann er auch alles vergelten.

Auf welche Weise nun Christus alles richtet und beurteilt, erläutert Cusanus an einem zweiten Begriff, oder besser gesagt, an einem Bildwort, nämlich dem Wort Feuer.²³ Die Vorstellung vom Gericht durch das Feuer begegnet in der eschatologisch-apokalyptischen Literatur immer wieder. So verwundert es nicht, daß Nikolaus von Kues dieses Bild aufgreift, und im Hinblick auf seine Art des Denkens im allgemeinen verwundert es auch nicht, daß er das Bild vom Gerichtsfeuer mit der von Platon und Augustinus herkommenden Metaphysik des Lichtes verbindet.²⁴ Dabei setzt Cusanus allerdings eigene Akzente. Er vergleicht Christus mit dem Feuer, nicht mit dem Licht. Licht ist Christus nur, insofern er Gott ist; Gott ist das Licht, das heißt die Wahrheit, die den Geist erleuchtet. Christus aber als der menschengewordene Gott wird mit dem Feuer verglichen. Konsequenterweise subsistiert nach Cusanus nicht das Licht im Feuer als seinem Grund, sondern es

²¹ Umgekehrt begründet er mit dem Argument, der Mensch müsse letztlich vor Gott Rechenschaft ablegen über sein Leben, die Notwendigkeit einer Auferstehung. *De docta ign.* III, 8: h I, S. 145, Z. 1ff. (N. 230, Z. 18–19).

²² *De docta ign.* III, 9: h I, S. 146, Z. 1–19 (N. 233). Der Terminus *ratio* deutet wohl auch auf den Logos hin, da er als Übersetzung von Logos verwendet wird.

²³ Ebd. S. 146, Z. 15ff.

²⁴ Vgl. K. HEDWIG, *Sphaera Lucis. Studien zur Intelligibilität des Seienden im Kontext der mittelalterlichen Lichtspekulation*: BGPhTh N.F. 18 (Münster 1980).

verhält sich geradezu umgekehrt. Das Feuer hat nur Bestand im göttlichen Licht. Erst in der Ordnung der Ausführung ist es so, daß das Feuer den Menschen das göttliche Licht vermittelt.²⁵

Das Bild vom Feuer eignet sich in der Tat recht gut, um die verschiedenen Aspekte des Gerichtes zu verdeutlichen. Das Feuer reinigt, verzehrt, erwärmt, durchglüht und verwandelt. Cusanus macht das an der Wirkung des Feuers auf bestimmte Metalle klar, auf Gold, Silber, Eisen und Erz. Wir können beobachten, daß diese Metalle in verschiedener Weise vom Feuer erfaßt werden. Das Gold etwa wird so sehr durchglüht, daß es dem Feuer vollkommen ähnlich wird. Beim Silber ist die Wirkung schon geringer. Andere Metalle werden vom Feuer nur erwärmt, ohne durchglüht zu werden, und bei einigen reicht es kaum für eine Erwärmung. Diese Unterschiede führt Cusanus ganz auf die Natur und Kapazität der einzelnen Metalle zurück. Das Feuer dagegen, so betont er, bleibt immer dasselbe.²⁶

Aus diesem Bild leitet nun Cusanus die Einsicht ab, daß Christus als Richter der Welt im Prinzip allen Menschen das göttliche Licht mitteilt, »auf gerechteste Weise und neidlos«.²⁷ Dabei gibt es eine gewisse Stufenfolge. Zuerst teilt Christus dem Menschen die *ratio* mit, die in diesem Zusammenhang das niedere Verstandesvermögen bedeutet, im Unterschied zum Intellekt; in der Mitteilung der *ratio* wird der Mensch vom Feuer Christi erwärmt. So vorbereitet, wird er fähig, in seinem Intellekt die Erleuchtung durch die göttliche Wahrheit aufzunehmen und sich von ihr verwandeln zu lassen. Von Christus her gesehen, sind alle Menschen dazu bestimmt, bis zu dieser letzten Stufe zu gelangen. Aber tatsächlich gibt es Unterschiede. Es gibt Menschen, die nicht einmal die Ebene der Erwärmung erreichen. Nikolaus von Kues begründet das mit der unterschiedlichen Fassungskraft und Disposition der einzelnen. Manchmal hat man den Eindruck, er spreche von einer naturgegebenen Disposition bzw. Indisposition.²⁸ In Wirklichkeit aber handelt es sich doch eher um eine moralische Disposition.

²⁵ Ein weiteres Bild für das Gericht ist die Anziehungskraft des Magneten. Cf. *Sermo* CCXII (209): V₂, fol. 131^{va}: »Quando autem advertis, quo modo in virtute lapidis complicatur virtus attrahendi simul et repellendi ferrum, nam in uno angulo attrahit, in alio repellit, habes, quo modo Christus est iudex, qui dicit: Venite ad benedictos et ite ad maledictos, ac quod in potestate sua libera est vocare quos vult et praedestinare ad vitam et quos non vult abicere a vita.«

²⁶ *De docta ign.* III, 9: h I, S. 146, Z. 19–S. 147, Z. 7 (N. 234).

²⁷ Ebd.: h I, S. 147, Z. 8–21 (N. 235).

²⁸ Ebd. S. 147, Z. 21 (N. 235, Z. 16–17): »accidit ex indispositione subiectorum.«

b) Die *conversio* des Menschen in den Tugenden des Glaubens und der Liebe

Nikolaus von Kues betont nachdrücklich, daß die *transformatio*, das Verwandeltwerden in das Licht, von seiten der Menschen eine *conversio* voraussetzt, eine Wandlung, eine Bekehrung, eine Hinwendung.²⁹ Der Begriff der *conversio* vereinigt in sich, wie H. G. Senger in den Anmerkungen zur lateinisch-deutschen Ausgabe von *De docta ignorantia* sagt, naturhafte wie moralische Elemente und geht auf kosmologisch-philosophische wie auf moraltheologische Überlegungen zurück.³⁰ Nikolaus von Kues ist hier vor allem von Augustinus beeinflusst. An einer Stelle wird die Nähe zu Augustinus besonders deutlich, nämlich da, wo Nikolaus von Kues die Aufnahme ewiger Wahrheiten mit der Aufnahme körperlicher Nahrung vergleicht, – ein Vergleich, den er in den *Confessiones* lesen konnte.³¹ Augustinus hebt vor allem die bei aller Ähnlichkeit bestehende Unähnlichkeit hervor. Während beim körperlichen Vorgang der Mensch es ist, der sich die Nahrung assimiliert, sagt die ewige Wahrheit zum Menschen, den sie geistig ernähren will: Nicht du wirst mich in dich, sondern ich werde dich in mich verwandeln.³² Nikolaus von Kues nimmt die Aussage des Augustinus auf, fügt aber präzisierend hinzu, daß der Intellekt von der ewigen Wahrheit nicht absorbiert werde, da er unzerstörbare intellektuelle Substanz sei.³³ Wenn Nikolaus von Kues betont, der Intellekt könne sich nur je nach seinem Seinsgrad der Wahrheit annähern, dann deutet das zunächst wieder auf eine naturhafte Gegebenheit hin. Aber dem ganzen Tenor der Texte nach ist die *conversio*, die Hinwendung zum Ewigen, für Nikolaus von Kues ein zutiefst moralischer Vorgang. Er erfolgt durch die Tugenden, vor allem durch die göttlichen Tugenden des Glaubens und der Liebe.³⁴ Dementsprechend findet das Gericht da statt, wo sich die Menschen in Glaube und Liebe Christus zuwenden. Wer glaubt, hat schon den Schritt vom Tod zum Leben getan; die Ungläubigen dagegen sind schon gerichtet, wie er im Anschluß an Aussagen des Johannes-Evangeliums und des ersten Johannes-Briefes formuliert.³⁵

²⁹ Ebd.: h I, S. 147, Z. 22–S. 148, Z. 12 (N. 236).

³⁰ NvKdÜ, H. 15c, S. 138.

³¹ AUGUSTINUS, *Conf.* VII, 10, 16.

³² Später wurde dieser Vergleich auf die Eucharistie angewandt.

³³ *De docta ign.* III, 9: h I, S. 147, Z. 28–S. 148, Z. 7 (N. 236, Z. 8–17). Das ist übrigens einer der wenigen Hinweise auf eine Art natürlicher Unsterblichkeit der Seele in diesen Kapiteln von *De docta ignorantia*.

³⁴ *De docta ign.* III, 9: h I, S. 148, Z. 13–27 (N. 237).

Faßt man diesen Abschnitt zusammen, so kann man sagen, Christi Richten fällt im Grunde zusammen mit seinem Erlöserwirken, insofern es vom Menschen angenommen oder aber abgelehnt wird. Dabei ist anzumerken, daß Cusanus Erlösung vorwiegend intellektuell versteht als Erlösung aus der Unwissenheit, positiv gesagt als Erleuchtung durch die Wahrheit.

3) Der überzeitliche Charakter des Gerichtes

Wenn nun nach Cusanus die eigentliche Entscheidung über das Schicksal des Menschen in der Entscheidung zwischen Glaube und Unglaube fällt, dann wird es fraglich, ob man für das letzte Gericht einen Zeitpunkt angeben kann. Erfolgt es je jetzt oder am Jüngsten Tage, wie er an einigen Stellen sagt, oder vielleicht im Tode? Die Frage ist nach Cusanus nicht richtig gestellt. Das letzte Gericht ergeht nach ihm nicht in Zeit und Geschichte, sondern über der Zeit.³⁶ Deshalb wäre es verfehlt, sich das Gericht als einen Prozeß mit verschiedenen Phasen vorzustellen oder gar darüber zu spekulieren, mit welcher Stimme und welchen Worten Christus das Urteil fällt. Die einzelnen Momente des Gerichtes, nämlich seine Voraussetzung, das ist die Auferweckung der Toten, dann der zentrale Akt, nämlich der Urteilspruch, der auf ein Leben im Himmel oder in der Hölle erkennt, und schließlich die Ausführung des Urteils, das heißt Verherrlichung oder Verdammnis, erfolgen gleichzeitig, in einem Nu, in einem Moment, wie Nikolaus von Kues im Anschluß an Paulus sagt.³⁷ Cusanus zieht die Parallele zur Erschaffung der Welt; so wie im Logos, in Gottes Wort, die ganze Welt in einem einzigen Moment geschaffen ist, so wird sie im Logos, der auch die *ratio*, das Urteilsvermögen ist, in einem einzigen Moment gerichtet. Schöpferisches, prädestinierendes und richtendes Wort Gottes fallen für ihn in eins. In der Zeit wird sich natürlich das in Christus ergangene überzeitliche Urteil in verschiedenen Situationen entfalten. So ergeht das Gericht dann, wenn einer sich für den Glauben und die Liebe entscheidet;³⁸ es ergeht auch im

³⁵ Vgl. Joh 5, 24; 1 Joh 3, 14.

³⁶ *De docta ign.* III, 9: h I, S. 146, Z. 1–19 (N. 233) und Kap. 10: h I, S. 149, Z. 9–21 (N. 239).

³⁷ 1 Kor 15, 52; *De docta ign.* III, 10: h I, S. 149, Z. 9–21 (N. 239).

³⁸ Vgl. *Sermo LX*: (55): V₁, fol. 105^{va}–106^{rb}: »Unde, cum sancti non veniant ad iudicium, sed transeant de morte ad vitam, ut Johannes V, tunc hic transitus, cum sit in novissimo die hominis, est progressio ad vitam.«

Tod, wo die Entscheidung des Menschen für Glaube oder Unglaube endgültig wird; es ergeht schließlich auch am Jüngsten Tag, wo die Entscheidung des einzelnen öffentlichen Charakter bekommt.

4) Das Problem der Verurteilung und des ewigen Todes

Wir kommen zu einem letzten Aspekt des Gerichts, nämlich seinem Ausgang. Cusanus war kein Anhänger der Allversöhnungslehre. Daß sich manche Menschen nicht vom Feuer Christi verwandeln lassen, steht für ihn als eine Tatsache fest, die er nicht weiter reflektiert. Darin folgt er der abendländischen, von Augustinus geprägten Tradition.³⁹ Allerdings setzt er im Bezug auf die negative Seite des Gerichtes eigene Akzente. Zum einen läßt er die im Mittelalter vorherrschende pessimistische Auffassung des Augustinus, der größte Teil der Menschheit werde verlorengehen, stillschweigend beiseite. Zum anderen stellt er die Natur der Verdammnis und die Strafen der Verdammten in einer Weise dar, die Beachtung verdient, weil sie vom breiten Strom der Tradition doch etwas abweicht.⁴⁰

Schon seine Terminologie verdient Beachtung. Manchmal sieht er im letzten Gericht ein Urteil, das offen ist für die beiden Möglichkeiten, Verherrlichung oder Verdammnis. In diesem Sinne bildet die Auferweckung der Toten zum Leben die heilsneutrale Voraussetzung für das Gericht. Die Toten werden von Gott lebendig gemacht, damit er sie zur Rechenschaft ziehen kann. Diese Terminologie findet sich schon in der Bibel, zum Beispiel im Gleichnis vom Weltgericht nach Mt 25 oder in 1 Kor 15, 51, sofern man diesen letzteren Text wie Nikolaus von Kues nach der völlig verkehrten Übersetzung der Vulgata zitiert: »Alle (das heißt, Gute und Böse) werden auferstehen, aber nicht alle werden verwandelt werden (d. h. in die Herrlichkeit der Kinder Gottes)«. ⁴¹ Oft aber benutzt er eine andere, ebenfalls schon in

³⁹ Auf dem Konzil von Florenz wurde im Dekret für die Griechen 1439 (DH 1304) und im Dekret für die Kopten 1442 (DH 1351) die Frage der ewigen Verdammnis behandelt. Bei Nikolaus von Kues finden sich keine Anspielungen oder Reaktionen darauf.

⁴⁰ Vgl. vor allem *De docta ign.* III, 10: h I, S. 149, Z. 9–S. 152, Z. 16 (N. 239–244).

⁴¹ *De docta ign.* III, 8: h I, S. 143, Z. 24–29 (N. 228, Z. 20–26). Hier paraphrasiert Nikolaus von Kues den Text von 1 Kor 15, 51 so: »Propter quod ›omnes quidem‹ sive boni sive mali, ›resurgemus; sed non omnes immutabimur‹ per gloriam transformantem nos in filios adoptionum per Christum, dei filium. Resurgent igitur omnes per Christum, sed non omnes ut Christum et in ipso per unionem, nisi illi qui sunt christi per fidem, spem et caritatem.« Die griechische Vorlage hat einen ganz anderen Sinn: sie lautet: »Nicht alle werden entschlafen, aber alle werden verwandelt werden, . . . die Toten

der Bibel anzutreffende Terminologie; Auferstehung wird da nur im positiven Sinn verstanden als Auferstehung zum unsterblichen Leben; Gerichtetwerden hingegen ist gleichbedeutend mit Verurteiltwerden.⁴² Damit aber sind wir schon bei der sachlichen Problematik.

Für die von Christus Verdammten gibt es nach Cusanus streng genommen keine Auferstehung; sie erhalten keinen Anteil am unsterblichen Leben. Sie erleiden vielmehr im physischen Tod zugleich den zweiten, den geistigen und ewigen Tod.⁴³ Wenn Cusanus den Verdammten die Unsterblichkeit abspricht, muß man beachten, daß er dabei nicht an die natürliche Unsterblichkeit der Seele denkt, sondern an das unsterbliche Leben, das Gott als Gnadengeschenk den Gerechtfertigten mitteilt. Außerdem meint der ewige Tod der Verdammten nach Cusanus kein Verlöschen im Nichts, sondern vielmehr eine Agonie ohne Ende. Wenn der menschliche Intellekt, der in sich ein unersättliches Verlangen nach der höchsten Wahrheit trägt, sich von dieser Wahrheit trennt, dann stürzt er in Dunkelheit und Ungewißheit. Er erleidet gleichsam Tantalusqualen, weil er die ihm gemäße Speise, eben die Wahrheit, nicht erreicht, ja ganz und gar der Hoffnung beraubt ist, sie je zu erreichen. In *De docta ignorantia* versucht Cusanus, den ontologischen Status der Verdammten genauer zu bestimmen.⁴⁴ Sie sind, als ob sie nicht wären. Sie verlieren das, was das Seiende auszeichnet, Akt und Form, sind gleichsam reduziert auf die reine Möglichkeit, die nur Chaos und Verwirrung bedeutet. Später, in *De coniecturis*,⁴⁵ hat Nikolaus von Kues in der Figur P, in den beiden entgegengesetzten, aber ineinandergreifenden Pyramiden des Lichtes und der Finsternis, manche der hier verwendeten Begriffe, etwa den der reinen Möglichkeit, näher erklärt. In *De docta ignorantia* hingegen stellt er neben die eben skizzierte ontologische Erklärung des Status

werden auferweckt werden, wir aber (die wir bei der Ankunft Christi noch leben) werden (nur) verwandelt werden.« In der griechischen Fassung geht es also um das unterschiedliche Schicksal der bei Christi Ankunft noch Lebenden und der bereits Verstorbenen; in der lateinischen Übersetzung dagegen geht es um das unterschiedliche Los der Guten und der Bösen.

⁴² Vgl. Joh 5, 24; 5, 29; *De docta ign.* III, 9: h I, S. 148, Z. 28–S. 149, Z. 8 (N. 238); *Sermo* LX: (55): V₁, fol. 106^{ra}: »Iudicium condemnatio est, ut patet, quia non est vita. Sic patet, quo modo mali resurgunt a morte et non perveniunt ad vitam neque aspirare possunt ad vitam, quia portant secum iudicium. Quare sunt ut non mortui continue mortem desiderantes.«

⁴³ *De docta ign.* III, 10: h I, S. 149, Z. 22–S. 150, Z. 21 (N. 240–241).

⁴⁴ Ebd.: h I, S. 150, Z. 5–S. 151, Z. 12 (N. 241–242).

⁴⁵ *De coni.* I, 9: h III, N. 41–43.

der Verdammten eine andere, die von den traditionellen Bildern ausgeht; die Verdammten werden unaufhörlich gequält durch ewiges Feuer, durch Pech und Schwefel.⁴⁶ Cusanus verteidigt ausdrücklich den Gebrauch solcher Bilder. So wie man über die Freuden der Seligen nur in Bildern sprechen kann, so auch über die Qualen der Verdammten. Allerdings sind sowohl die Freuden wie die Qualen unvergleichlich größer, als wir uns das aufgrund der Bilder vorstellen können. Den Maximitätsgedanken aufgreifend, spricht Cusanus von Qualen, die über das hinausgehen, was gedacht werden kann. Das gilt vor allem für die geistigen Qualen. Aber Cusanus bejaht auch die *poena sensus*, die sinnliche Strafe der Verdammten. Auch jenseits des Todes bleiben die Menschen für ihn leibhafte Wesen. Während auf Erden die Geistseele an den Leib gebunden, gleichsam in ihn eingekerkert ist, wird im Jenseits der Leib ganz in den Geist aufgenommen.⁴⁷ So nimmt er auch an den Freuden und an den Leiden der Geistseele teil.⁴⁸

Trotz der großen geistigen Anstrengungen, das Mysterium der Verdammten zu erfassen, behält Nikolaus von Kues ein feines Gespür dafür, daß sich dieses Problem denkerisch nicht lösen läßt. So wechselt er am Ende des 10. Kapitels aus dem Genus der theoretischen Darlegung in das des Gebetes und beschließt das Kapitel mit der Bitte, Christus, unsere Rettung und unser Leben, möge uns vor den Strafen der Hölle bewahren.

5) Weiterführende Gedanken in späteren Schriften

In späteren Schriften hat Nikolaus von Kues seine Auffassung vom letzten Gericht in Christus vertieft. Ich weise hin auf *De visione Dei*, wo Cusanus nicht vom richtenden Feuer, sondern, in personalen Kategorien, vom richtenden Blick Gottes und Christi spricht. »Wie schön und liebenswert ist er für alle, die dich lieben. Wie schrecklich ist er für alle, die dich verlassen haben, Herr, mein Gott.«⁴⁹

Wichtiger noch sind die Gedanken des Cusanus über die Schau des Todes, die er im Brief an den Novizen Nikolaus⁵⁰ und schon vorher in

⁴⁶ *De docta ign.* III, 10: h I, S. 151, Z. 13–23 (N. 243).

⁴⁷ Ebd. S. 150, Z. 22–S. 151, Z. 12 (N. 242).

⁴⁸ Ebd. S. 151, Z. 21–23 (N. 243, Z. 11–12).

⁴⁹ *De vis.* 8: Santinello, N. 35; deutsche Übersetzung von H. Pfeiffer, in: Nikolaus von Kues, Textauswahl in deutscher Übersetzung, H. 3 (Trier 1985) 25 (dort N. 31).

⁵⁰ G. VON BREWOW (ED.), *Der Brief des Kardinals Nikolaus von Kues an den Novizen Nikolaus Albergati, Montepolciano, 11. Juni 1463: CT IV* (Heidelberg 1955) N. 68, S. 54/55.

der Predigt CCLXXVI (273) dargelegt hat.⁵¹ Bei der Auslegung des Satzes aus dem 8. Kapitel des Johannesevangeliums »Wer mein Wort bewahrt, wird den Tod in Ewigkeit nicht schauen« (Joh 8, 51), kam ihm ein plötzlicher Einfall, den er in seinem Predigtkonzept festgehalten hat.⁵² Das Schauen des Todes, so der Einfall, hat offenbar etwas zu tun mit Jesu Abstieg in das Reich des Todes, in die Unterwelt. Dort hat Christus den Tod in seinem eigentlichen Wesen gesehen, das heißt den Tod als den absoluten Gegensatz zum Leben, den zweiten, den ewigen Tod. In der *visio mortis* hat Christus damit auch das Wesen der Hölle geschaut und die Strafe der Verdammten erlitten.⁵³ Es sind nur knappe Andeutungen, die Cusanus in der Predigtskizze macht. Sie haben jedoch erhebliche Konsequenzen für die Gerichtsvorstellung. So gesehen, steht nämlich der richtende Christus nicht mehr den Gerichteten gegenüber; sondern er selbst nimmt Gottes Zorn auf sich und trägt das Los der Verdammten mit, um ihnen, wenn sie es wollen, die Rechtfertigung zu schenken. Der Richter wird also in gewissem Sinne zum Gerichteten und Verurteilten. Daraus folgert Cusanus⁵⁴: »Wir Sünder büßen die Unterweltsqualen, die wir rechtmäßig verdient haben, in Christus ab und gelangen so zur Auferstehung des Lebens.« Heinz-Jürgen Vogels hat den Sinn dieses Satzes wohl richtig interpretiert, wenn er ihn auf das Purgatorium, das Fegfeuer,⁵⁵ deutet und sagt: »... für viele Gläubige ist der Anblick des absoluten Todes mit seiner Höllenqual nur ein vorübergehender...«⁵⁶ Neben den Christgläubigen kennt Cusanus freilich auch Menschen, die nicht zu Christus gehören wollen und darum für immer im Tod bleiben.

⁵¹ *Sermo* CCLXXVI (273): V₂, fol. 240^{vb}–244^{ra}. Diese Predigt wurde am Sonntag Iudica, am 3. April 1457, in Brixen gehalten. Vgl. auch *Sermo* CCLXXX (277): V₂, fol. 265^{vb}.

⁵² *Sermo* CCLXXVI (273): V₂, fol. 242^{ra-b}. Dieser Text ist ediert in H.-J. VOGELS, *Christus und die Toten vor dem absoluten Tod. Die »visio mortis« nach Nikolaus von Kues*, in: Das Menschenbild des Nikolaus von Kues und der christliche Humanismus, hg. von M. Bodewig u. a., MFCG 13 (1978) 208–213, dort S. 209.

⁵³ Ebd.: »Si igitur recte consideras, passio Christi, qua maior nulla esse potest, fuit ut damnatorum, qui magnis damnari nequeunt, scilicet usque ad poenam infernalem.«

⁵⁴ Ebd.: »Nam nos peccatores in ipso infernales poenas, quas iuste meremur, exsolvimus, ut sic in resurrectionem vitae perveniamus. Illi autem, qui non sunt Christi, manent in morte non resurgentes cum Christo et videbunt aeternaliter mortem. Et haec visio mortis est secunda mors, quia sequitur mortem temporalem...«

⁵⁵ Vgl. auch *Sermo* XII (Ostern 1432): h XVI, N. 7, Z. 23–32; hier ist das Fegfeuer für ihn im traditionellen Sinn ein eigener Ort; in *Sermo* CCLXXVI dagegen ist das Fegfeuer wie auch die Hölle oder der Himmel ein Moment am Heilsgeschehen in Christus.

⁵⁶ VOGELS, a. a. O. 211.

Im Hinblick auf solche Texte wird man Cusanus nicht mehr vorwerfen können, er habe zu wenig im neutestamentlichen Sinn von Gottes Gericht, von seinem Zorn und seinem Erbarmen gesprochen.⁵⁷

Den ersten Teil zusammenfassend kann man sagen: Im dritten Buch von *De docta ignorantia* und einigen anderen Texten hat Nikolaus von Kues die traditionellen Vorstellungen vom Jüngsten Gericht aufgegriffen und von seinem Christusverständnis her neu interpretiert. Von den üblichen Lehrstücken der Eschatologie fehlt eigentlich nur die Lehre vom Zwischenzustand, in dem die Seele nach dem Tode ohne Leib bis zum Jüngsten Tage existiert. Das Fehlen dieser Lehre ist für die Konzeption des Cusanus bezeichnend. Es hängt wohl mit seiner Auffassung zusammen, das Gericht sei ein überzeitliches Geschehen. Es verwirklicht sich zwar in der Zeit, aber nicht in einer fortlaufenden Geschichte, sondern an beliebig vielen Punkten, in der Entscheidung zwischen Glauben und Unglaube. Es ist eine Konzeption, die in der Bibel vor allem in der johanneischen Eschatologie eine Entsprechung hat. Der Blick auf das Ende der Welt und den Jüngsten Tag fehlt in dieser Konzeption nicht; aber die Tendenz geht dahin, das letzte Gericht in die Gegenwart zu verlegen.

Nun gibt es im Schrifttum des Cusanus eine andere Gruppe von Texten, die zwar auch christologisch argumentiert, das letzte Gericht aber viel entschiedener an die konkrete Geschichte der Kirche und der Welt bindet, als geschichtliches Ereignis am Ende der Welt.

II. Die heilsgeschichtliche Situierung des letzten Gerichtes in Aussagen über das Ende der Welt

1. Mutmaßungen über das Ende der Welt

Kurz nach der Vollendung von *De docta ignorantia* hat Nikolaus von Kues in einer Predigt zum Neujahrstag 1441⁵⁸ seine im zweiten Buch von *De docta ignorantia* ganz allgemein gehaltenen Äußerungen über ein Ende der Welt konkretisiert und Berechnungen über den Zeitpunkt angestellt; er erwartet das Ende der Welt für die Zeit irgend-

⁵⁷ Vgl. die Kritik von A. PETERS, *Zum christlichen Menschenbild: Freiheit, Erlösung und Rechtfertigung, Glaube und Werke*, in: R. Haubst (Hg.), *Der Friede unter den Religionen nach Nikolaus von Kues*, MFCG 16 (Mainz 1984) 214–254.

⁵⁸ *Sermo XXIII* »Domine, in lumine vultus tui«: h XVI, besonders N. 5–13. Im Anschluß an diese Predigt gibt R. Haubst einen *Conspectus eorum, quae Nicolaus hic et alibi de aetatibus ultimisque diebus humanitatis coniecit* (ebd. S. 380–383).

wann nach 1600. Einige Jahre später, 1446, hat er dann in der kleinen Schrift *Coniectura de ultimis diebus*⁵⁹ mit allem Vorbehalt das Ende der Welt auf die Jahre zwischen 1700 und 1734 datiert; darauf folge dann das Gericht. Solche Spekulationen stehen im Werk des Nikolaus von Kues nicht vereinzelt da. Im ersten Buch von *De concordantia catholica*⁶⁰ greift er die auf dem Basler Konzil behandelte Frage des Weltendes auf und bezieht sich auf einen von ihm verfaßten, bisher nicht aufgefundenen *Libellus inquisitionis veri et boni*,⁶¹ in dem er dargelegt habe, daß noch 600 Jahre bis zum Ende der Welt bleiben. Es wäre also dann ungefähr für das Jahr 2030 zu erwarten. In der schon genannten Predigt CCX zum 2. Adventssonntag des Jahres 1455 liest er aus der Geheimen Offenbarung heraus, daß das apokalyptische Tier, das ist Mohammed, noch über 400 Jahre, ungefähr bis zum Jahre 1920, regieren werde.⁶² Mit seinem Fall wird dann das Endgericht eingeleitet.

Solche Aussagen wollen so gar nicht zu den hohen philosophisch-theologischen Spekulationen des Kardinals passen. Muß man sie als einen Ausrutscher oder als Zugeständnis an seine Zeit erklären? Sicher nicht. Auch der Hinweis auf die weitgestreuten Interessen des Cusanus, zu denen auch seine Freude an kalendarischen Berechnungen gehört,⁶³ ist nicht ausreichend. Schon Vansteenberghé hat zu Recht gesagt, daß die Schrift *Coniectura de ultimis diebus* keineswegs wie ein erratischer Block im Werk des Cusanus dasteht.⁶⁴ Sie ist im Kernbereich seines Denkens verankert, nämlich in der Christologie.

⁵⁹ *De ult.*: h IV, N. 123–140. Siehe dazu H. G. SENER, *Zur Überlieferung der Werke des Nikolaus von Kues im Mittelalter. Mitteilungen und Untersuchungen über neue Cusanus-Handschriften*: CT IX (Heidelberg 1972), besonders S. 18–34; O. CAPITANI, *Per il significato dell'attesa della nuova età in Niccolò da Cusa*, in: *L'attesa dell'età nuova nella spiritualità della fine del medioevo*. 16–19 ottobre 1960 (Todi, Centro die Studi sulla spiritualità medievale, 1962) 197–216.

⁶⁰ *De conc. cath.* I, 12: h XIV/1, N. 53–54.

⁶¹ Es ist fraglich, ob der Hinweis auf diesen Libellus zum ursprünglichen Text gehört. Siehe dazu H. G. SENER, a. a. O. S. 31–32, Anm. 23.

⁶² *Sermo CCX* (207): V₂, fol. 125^{vb}.

⁶³ Vgl. dazu HAUBST, *Conspetus* (wie Anm. 57) 380–381.

⁶⁴ E. VANSTEENBERGHE, *Le cardinal Nicolas de Cues (1401–1464). L'action – la pensée* (Paris 1920) 248. Trotzdem schreibt er auf S. 249/50: »Les calculs fantaisistes de la Conjecture sur la fin des temps ne sont qu'un jeu d'imagination, dont on ne saurait tenir rigueur à l'auteur de la *Reformatio calendarii* et du *De docta ignorantia*.«

2. Der christologische Ausgangspunkt der Mutmaßungen: die Wiederholung des Lebens Jesu in der pilgernden Kirche

Nikolaus von Kues geht davon aus, daß sich das Leben Jesu in der Geschichte seines Leibes, der Kirche, wiederholt.⁶⁵ Es wiederholen sich nicht nur die einzelnen Stationen des Lebens Jesu von der Geburt bis zu Tod, Auferstehung und Himmelfahrt; auch die Zahl der Jahre für die Geschichte nach Christus ist damit vorgegeben. Ein Jahr im Leben Jesu entspricht 50 Jahren im Leben der Kirche. Die Zahl 50 entwickelt Cusanus aus der von ihm so geschätzten Zahl sieben. Die Zeit läuft ab im Rhythmus der Siebenzahl, sieben Tage, sieben Jahre, sieben mal sieben Jahre plus eines, das ergibt die Zahl des Jubeljahres, das nach biblischer Überlieferung das Jahr der Befreiung von Frondiensten, das Sabbatjahr ist; Christus aber ist der Sabbat, in dem die Welt zur Ruhe und zur Vollendung kommt. Da er Jesus 34 Lebensjahre zubilligt, sind seine Berechnungen leicht nachzuvollziehen.

Der Ansatz dieser Berechnungen ist zweifellos originell. Er stützt sich nicht auf Visionen und Prophezeiungen, sondern auf das Christusereignis selbst.⁶⁶ Dadurch unterscheidet sich sein Versuch, wie er selbst hervorhebt, von vielen anderen dieser Art. Trotzdem legt Cusanus Wert darauf, daß man auch auf anderem Wege, nämlich durch Interpretation autoritativer Texte der Bibel (Ezechiel, Daniel, Apokalypse) und des von ihm hochgeschätzten Philo von Alexandrien zu ganz ähnlichen Ergebnissen komme.⁶⁷

Es bleibt aber die grundsätzliche Frage, warum er sich überhaupt auf solche gewagten und von der Geschichte leicht widerlegbaren Kalkulationen eingelassen hat. Was hat ihn dazu veranlaßt, das Ende der Welt so konkret vorauszuberechnen?

In der *Coniectura de ultimis diebus* betont er unter Berufung auf Aussagen der Heiligen Schrift und auf sein wissenschaftstheoretisches Programm der Weisheit des Nichtwissens immer wieder, daß es sich nur um Mutmaßungen handle.⁶⁸ Auf der anderen Seite ist er offenbar doch überzeugt vom Nutzen solcher Spekulationen; sonst hätte er sie einfach unterlassen. Zu Beginn der *Coniectura* äußert er die Hoffnung,

⁶⁵ *De ult.*: h IV, N. 124ff.

⁶⁶ Über die Endzeiterwartungen in Visionen und Prophezeiungen vgl. B. MCGINN, *Visions of the End. Apocalyptic Traditions in the Middle Ages* (New York 1979) (Texte von der Tiburtinischen Sibylle bis zu Christoph Columbus); O. Capitani – J. Miethke (Hrsg.), *L'attesa della fine dei tempi nel Medioevo* (Bologna 1990).

⁶⁷ *De ult.*: h IV, N. 135–140.

⁶⁸ Ebd. N. 123 und 140.

seine Schrift werde den Menschen Trost spenden.⁶⁹ Solcher Trost ist offenbar notwendig der schlechten Zeiten wegen, in denen er eine Ankündigung des letzten Gerichtes sieht. Trotzdem ist die *Coniectura* keine apokalyptische Trostschrift. Zu einem Apokalyptiker gehört die Überzeugung, die gegenwärtige Welt sei so schlecht, daß nur noch ein direktes Eingreifen Gottes helfen könne, in dem Gott dieser Welt ein Ende macht und eine neue Welt heraufführt. Der Mensch kann nichts anderes tun, als die letzte Chance der Bekehrung zu ergreifen und im übrigen auf Gottes Kommen zu warten. Von einer solchen passiven Erwartung ist Nikolaus von Kues weit entfernt. Sein Ziel war die Reform der Kirche und deren Ausdehnung auf die ganze Menschheit.

3. Erwartung des Weltgerichtes und Einsatz für die Reform der Kirche in ihrem gegenseitigen Verhältnis

In dem von Cusanus gezeichneten Ablauf der Geschichte kommt seiner eigenen Zeit eine besondere Bedeutung zu. Sie wiederholt nämlich den Beginn des öffentlichen Auftretens Jesu, seine Taufe am Jordan.⁷⁰ Damit tritt die Kirche ein in eine Phase des Aufbruchs. Trotz einiger Äußerungen über die Schlechtigkeit der Welt und der Kirche sind die Äußerungen des Cusanus über seine Zeit eher optimistisch; sie sind geprägt von der Überzeugung, man könne die Kirche reformieren und gar, nach *De pace fidei*, zum Kern einer universalen Kirche machen. In *De concordantia catholica* beruft er sich auf Gedanken des heiligen Augustinus.⁷¹ Dieser hat bekanntlich chiliastische Auffassungen dadurch abgewehrt, daß er das im 20. Kapitel der Apokalypse verheißene tausendjährige Reich des Friedens mit der Zeit der Kirche identifizierte. In dem von Nikolaus von Kues zitierten Brief des Augustinus über das Ende der Welt deutet dieser das Wiederkommen Christi auf den Wolken des Himmels als ein Kommen in die Kirche; die Wolken bedeuten die Kirche.⁷² Nikolaus von Kues greift diese Interpretation auf und beschließt das entsprechende Kapitel mit dem Seufzer: O wenn sich doch das auf dem Konzil von Basel erfüllen würde.⁷³ Der Optimismus des Cusanus entsprach der allgemeinen

⁶⁹ Ebd. N. 123.

⁷⁰ Ebd. N. 127–128.

⁷¹ *De conc. cath.* I, 12: h XIV/1, N. 53. Er zitiert hier die *Epistula 199 ad Hesychium de die novissimo* (seu de fine saeculi): CSEL 57, 243–292, dort S. 253. Vgl. auch *De conc. cath.* I, 3: h²XIV/1, N. 14.

⁷² *De conc. cath.* I, 12: h²XIV/1, N. 54.

⁷³ Ebd. N. 54, Z. 12–14: »Vellet deus in sacra synodo Basiliensi electos suos esse con-

Stimmung jener Zeit; besonders unter den Humanisten herrschte die Überzeugung, am Beginn eines neuen Zeitalters zu stehen. Dieser Zeitstimmung hat Cusanus mit seiner Darstellung des Geschichtsverlaufs gleichsam theologische Schützenhilfe gegeben. Im Unterschied zu den von Joachim von Fiore ausgehenden Bewegungen hat er nicht von einem neuem Zeitalter des Geistes gesprochen, sondern vom Wirken Christi in einer erneuerten Kirche. Trotzdem wird man Einflüsse des Joachimismus nicht ausschließen können; bedenkt Cusanus doch in *De concordantia catholica* Joachim mit recht freundlichen Worten.⁷⁴

Aus all diesen Beobachtungen hat der Italiener Ovidio Capitani in einem Beitrag von 1962 den Schluß gezogen, es sei Cusanus in seinen Mutmaßungen gar nicht so sehr um das Weltende gegangen, sondern um eine Bestimmung seiner Zeit.⁷⁵ Aber diese Schlußfolgerung schießt meines Erachtens über das Ziel hinaus und widerspricht auch direkt den Aussagen des Cusanus. Cusanus hat die Reform der Kirche durchaus im Hinblick auf Christi Wiederkunft zum Gericht gesehen. Die Einsicht, daß Gott den Menschen nur eine begrenzte Zeit zum Wirken schenkt, hat jedoch seine Aktivität nicht gelähmt (wie das oft bei den Apokalyptikern der Fall war), sondern den Einsatz zur Reform der Kirche und der Gesellschaft eher noch stimuliert. Dabei muß man bedenken, daß die Gnadenfrist bis zum letzten Gericht nach Cusanus nicht knapp bemessen ist; sie beträgt immerhin zwischen 150 und 600 Jahren.⁷⁶

4. Vorzeichen der Wiederkunft Christi zum Gericht

Daß bei Cusanus der Blick auf das letzte Gericht nicht so stark zurücktritt, wie Capitani meint, zeigt auch die Tatsache, daß er im Sinne der Tradition von Vorzeichen der Wiederkunft Christi spricht.⁷⁷ Die schon genannten Verfallerscheinungen der Kirche gehören dazu. Ich weise auf zwei weitere hin: die Bekehrung der Juden und Heiden zu Christus sowie das Erscheinen des Antichristen. Cusanus wußte von Paulus, daß das letzte Gericht erst kommen wird, wenn der Name Jesu über die ganze Welt verbreitet und die Kirche so wahrhaft katholisch

gregatos et in tanta adversitate et perplexitate in nubibus ibi congregatis ostendere adventum maiestatis suae.«

⁷⁴ *De conc. cath.* II, 19: h²XIV/2, N. 168.

⁷⁵ CAPITANI, *Per il significato* (Anm. 58).

⁷⁶ Siehe oben Anm. 58–62.

⁷⁷ Vgl. L. OTT, *Eschatologie* (wie Anm. 10) 29–31, 107–111.

ist.⁷⁸ Seine Bemühungen um den Frieden im Glauben und die *una religio in rituum varietate* waren darum sicher auch eschatologisch motiviert.

Da er sich in besonderer Weise den Muslimen zugewandt hat, ist es wichtig zu wissen, wie er das Erscheinen Mohammeds heilsgeschichtlich einordnet.⁷⁹ In der mittelalterlichen Polemik gegen den Islam wurde Mohammed manchmal mit dem Antichristen der Geheimen Offenbarung identifiziert.⁸⁰ Capitani glaubt, bei Nikolaus von Kues eine ganz andere Haltung feststellen zu können. Cusanus sehe in den Muselmanen nicht die Gefolgschaft des Antichristen, sondern einfach Heiden, die er im Gespräch zum Glauben an Christus bringen will. Das ist für Capitani ein weiterer Beweis für das weitgehende Fehlen einer eschatologischen Motivierung in Denken und Handeln des Cusanus.⁸¹ Dieser Deutung aber widerspricht die Tatsache, daß Cusanus in der *Cribratio Alkorani* Mohammed einmal in einem Atemzug mit dem Antichristen nennt.⁸² Eine präzisere Einordnung Mohammeds in die Endgeschichte gibt Cusanus in der schon mehrfach zitierten Predigt CCX aus dem Jahre 1453.⁸³ Dort spricht er von den zwei Tieren, deren sich der Drache nach Apokalypse 13 zur Bekämpfung der Christen bedient. Das erste Tier, das aus dem Meer aufsteigt, ist für ihn Mohammed;⁸⁴ auf ihn folgt ein zweites Tier, das von der Erde kommt, der Antichrist selbst. Es ist also richtig, daß Cusanus die mittelalterliche Identifizierung Mohammeds mit dem Antichristen nicht über-

⁷⁸ Rom 11, 25–32; *De conc. cath.* I, 12: h²XIV/1, N. 53, Z. 1–3, 26–27.

⁷⁹ In der *Crib. Alk.* II, 12: h VIII, N. 118 sucht er nachzuweisen, daß die islamische Auffassung vom Endgericht Christus als Richter impliziere; vgl. dazu die *adnotatio* S. 239.

⁸⁰ Cf. R. W. SOUTHERN, *Das Islambild des Mittelalters* (Stuttgart 1981) 20–24; R. K. EMERSON, *Antichrist in the Middle Ages. A Study of Medieval Apocalypticism, Art and Literature* (Manchester 1981) 67; G. RIZZARDI, *Maometto – Anticristo nei commentari all'Apocalisse*, in: *Renovatio. Rivista di teologia e cultura* 22 (1987) 59–87 Vgl. auch R. SCHWOEBEL, *The Shadow of the Crescent: The Renaissance Image of the Turk (1453–1517)* (New York 1969).

⁸¹ Vgl. CAPITANI, *Per il significato* (Anm. 58) 213.

⁸² *Crib. Alk.* I, 7: h VIII, N. 42, Z. 3.

⁸³ Vgl. Anm. 5 u. 62.

⁸⁴ *Sermo* CCX (207): V₂, fol. 125^{vb}: »Ubi nota: Primam bestiam de aqua seu mari ascendentem posse Mahimmet intelligi, cuius nomen ex maiim, hoc est aqua, ortum est, et secundam bestiam esse Antichristum, qui in specie Agni et in verbo draconis veniet cum signis, ut ibidem.« Daß maiim Wasser bedeutet, konnte Nikolaus von Kues schon bei Hieronymus lesen; vgl. HIERONYMUS, *In Osee* 3,10–11: CCSL 76, 128–129, Z. 340–349.

nommen hat, aber er ist für ihn immerhin dessen unmittelbarer Vorläufer.⁸⁵ Diese Deutung der beiden Tiere hat Nikolaus von Kues wohl bei Nikolaus von Lyra gefunden, der sie, soweit bekannt, als erster vorgetragen hat.⁸⁶

Die im zweiten Teil genannten Punkte, nämlich die Mutmaßungen über das Ende der Welt und die Hinweise auf bestimmte Vorzeichen des Endgerichts, sind keine vereinzelt Äußerungen des Cusanus, sondern sie sind eingebettet in eine Gesamtschau der Heilsgeschichte, die sich nicht in allem, aber doch in wesentlichen Fragen von der ontologisch-christologischen Konzeption von *De docta ignorantia* unterscheidet.

⁸⁵ *Sermo* CCX (207): V₂, fol. 125^{vb}. Daß Mohammed mit dem ersten Tier identisch ist, beweist Cusanus aus der Zahl 666, die das Tier trägt. »Dicit autem Iohannes in fine capituli 13 numerum nominis eius esse 666. Loquitur forte de prima bestia principali, scilicet Mahimmet, cuius imaginem facit secunda bestia adorare, qui in tot annis Arabum post Christum populum seduxit.« Diese Deutung geht auf eine in Spanien verfaßte *Vita Mahometi* zurück; sie wird zitiert von EULOGIUS DE CÓRDOBA, *Liber apologeticus martyrum*, ed. J. Gil, *Corpus scriptorum muzarabiorum* II (Madrid 1973) 483: »Exortus est namque Mahomat haeresiarches tempore Heraclii imperatoris, anno imperii eius septimo, currente aera (hispanica) DCLVI.« Die Aussage, daß das erste Tier 42 Monate herrschen wird, führt ihn zu folgender Kalkulation des Endgeschens. »Nota. Dicit Iohannes in Apocalypsi, quomodo bestia regnavit 42 mensibus, diem pro anno erunt 1260; et secundum hoc adhuc regnaturus esset quasi quadringentis annis.« Steht also in der Apokalypse ein Tag für ein Jahr, dann ergeben 42 Monate 1260 Jahre. Herrscht aber der Islam vom Jahre 666 an gerechnet 1260 Jahre, dann ist noch mit über 400 Jahren Herrschaft des Islam zu rechnen, also etwa bis zum Jahre 1926.

⁸⁶ Schon vor Nikolaus von Lyra hat Innozenz III. in einer Kreuzzugspredigt (PL 216, 817–822, dort col. 818 B) Mohammed mit dem Tier verglichen, das die Zahl 666 trägt; nach Innozenz weist diese Zahl hin auf die Jahre, die der Islam herrschen wird. Da Mohammed 632 gestorben ist, wird also die Herrschaft des Islam aus der Sicht Innozenz III. nicht mehr lange dauern. »confidimus tamen in Domino, qui iam fecit nobiscum signum in bonum, quod finis iuius bestiae appropinquat, cuius numerus secundum Apocalypsin Ioannis intra sexcenta sexaginta sex clauditur, ex quibus iam pene sexcenti sunt anni completi.« (PL 216, 818 B). Innozenz steht mit dieser Deutung der Apokalypse in seiner Zeit alleine da; vgl. SOUTHERN, a. a. O. (Anm. 80) 33 und 78–79. Zu Nikolaus von Lyra siehe dessen *Postilla super totam Bibliam* IV (Straßburg 1492 =Frankfurt/Main 1971) (ohne Seitenzählung). Zuerst identifiziert Nikolaus von Lyra Mohammed mit dem zweiten Tier (Apc 13,11), das erste Tier aber mit dem Sohn des Cosdroe, dem König der Perser, dann aber verwirft er diese Erklärung und sagt zu Apc 13, 18: »Mihī videtur salvo iudicio meliori quod hec prior bestia sit ipse Machometus qui dicitur bestia ratione vitae bestialis ut dictum est, et propterea quia primus rex fuit saracenorum bestialiter viventium.«

5) Die im Hintergrund stehende Konzeption der Heilsgeschichte

Cusanus hat seine heilsgeschichtliche Konzeption zusammenfassend dargestellt vor allem in der schon mehrfach zitierten Predigt CCX,⁸⁷ die den Glaubensartikel von der Wiederkunft Christi zum Gericht behandelt. In drei Akten schildert er den Kampf des göttlichen Logos mit dem Satan, der Kampf endet jeweils mit dem Gericht über den Satan und mit dem Sieg des Logos. Der erste Akt spielt im Himmel. Lucifer lehnt sich auf gegen Gott, letztlich gegen den Logos. Er verliert und wird aus dem Himmel herabgestürzt. Auf Erden setzt sich der Kampf zwischen Gut und Böse fort. Der menschgewordene Logos greift ein, bis er am Kreuz den endgültigen Sieg über den Satan erringt. Darauf folgt der dritte und letzte Akt, der Kampf zwischen der Kirche, dem Leib Christi, und der Welt, die den Leib Satans, die Kirche der Frevler, bildet; dieser Kampf wird im letzten Gericht entschieden, wo Christus die Gerechtfertigten zu unsterblichem Leben erweckt, die Sünder aber im ewigen Tod beläßt.

Das ist der Entwurf einer Geschichtstheologie in nuce, vergleichbar dem Entwurf eines Rupert von Deutz in seinem Werk *De victoria verbi divini*.⁸⁸ Die vorhin genannten einzelnen Elemente, die Spekulationen um das Ende der Welt, die Beurteilung der kirchlichen Situation seiner Zeit, die Beurteilung des Islam, finden mühelos ihren Platz in dieser Konzeption, die die ganze Geschichte als einen Kampf zwischen dem göttlichen Logos und dem Satan sieht, der schließlich im letzten Gericht durch Christus entschieden wird.

Vergleicht man abschließend dieses Verständnis des Gerichtes mit dem im ersten Teil dargestellten, so gibt es zwar viele Übereinstimmungen; beide Interpretationen des Gerichtes gehen ganz von Christus aus; viele Einzelaussagen sind austauschbar. Trotzdem aber ist der Rahmen, in dem die Themen behandelt werden, ganz verschieden. Im ersten Teil handelt es sich beim letzten Gericht um ein überzeitliches Geschehen, das sich in der Geschichte eigentlich immer und überall verwirklichen kann. Ein Gericht am Jüngsten Tage wird zwar ausdrücklich anerkannt, tritt aber doch zurück hinter dem Gericht, das überall da stattfindet, wo einer glaubt und liebt. Dagegen liegt das Schwergewicht der im zweiten Teil skizzierten Auffassung ganz auf dem Gericht am Jüngsten Tag, auf den die Geschichte zuläuft, und

⁸⁷ Vgl. Anm. 5, 62 u. 83.

⁸⁸ RUPERTUS (DE DEUTZ), abbas Tuitiensis, *De victoria verbi divini*, ed. Rh. Haacke, MGH Quellen zur Geistesgeschichte des Mittelalters 5 (Weimar 1970).

Nikolaus von Kues ist so sehr an der geschichtlichen Verankerung des Geschehens interessiert, daß er auch nicht vor einer Berechnung des Weltendes zurückschreckt. Es sind zwei verschiedene Typen der Eschatologie.⁸⁹ Wir finden sie schon in den Anfängen des Christentums. Der im ersten Teil behandelte entspricht in etwa der vorwiegend präsentischen Eschatologie des Johannesevangeliums und des ersten Johannes-Briefes; der andere führt mehr die heilsgeschichtliche Eschatologie weiter, die wir bei den Synoptikern, in den frühen Paulusbriefen und vor allem in der Apokalypse finden. Eine Koinzidenz der beiden Typen liegt wohl jenseits der Erkenntnismöglichkeiten des sterblichen Menschen.

DISKUSSION

(Gesprächsleitung: Prof. Dr. Wilhelm Dupré, Nijmegen)

MEINHARDT: Meine Frage betrifft das Thema, das ja auch Herr Kremer sehr zentral behandelt hat und das heute wieder vorkam. Ich bin etwas zusammengezuckt, Herr Reinhardt, als Sie so ganz selbstverständlich von der natürlichen Unsterblichkeit der Seele sprachen, fast so, als sei das die Voraussetzung für die Möglichkeit eines Gerichtes. Vielleicht habe ich nicht ganz hingehört. In *De docta ignorantia* ist es ja so, daß die Auferstehung die Möglichkeit des Gerichtes überhaupt erst schafft. Und die Auferstehung, kaum eine dem Menschen natürlich gegebene Unsterblichkeit, hängt damit zusammen, daß Christus auferstanden ist und wir an der Menschennatur Christi teilhaben und dadurch eben auch auferstehen. Nun frage ich mich, was soll natürliche Unsterblichkeit der Seele heißen. In *De docta ignorantia* sagt Cusanus darüber, soweit ich sehe, überhaupt nichts. Er sagt da noch nicht einmal genau, was der Tod des Menschen, sondern nur, was der Tod Jesu ist. Die vorübergehende räumlich-zeitliche Trennung von Leib und Seele und dann die Auferstehung ist die Überführung von Leib und Seele in ihren eigentlichen Zustand der himmlischen Vollendung. Aber was heißt dann natürliche Unsterblichkeit der menschlichen Seele? Wie ist denn das bei Nikolaus? Gibt es so etwas wie ein

⁸⁹ Daß der Cusanus-Interpret auch Spannungen und manchmal sogar Widersprüche im Denken des Nikolaus von Kues anerkennen muß, betont in anderem Zusammenhang V. HÖSLE, *Platonism and Anti-Platonism in Nicholas of Cusa's Philosophy of Mathematics*, in: F. Domínguez u. a. (Hrsg.), *Aristotelica et Lulliana ...* (Steenbrugge 1995) 517–543, dort S. 518–19.

kreätürliches Kontinuum oder gibt es das nicht? Wenn es das nicht gibt, gibt es dann eine Neuschöpfung?

REINHARDT: Herr Meinhardt, ich gebe Ihnen recht. In *De docta ignorantia* ist nirgends die Rede von einer natürlichen Unsterblichkeit der Seele, auch der Sache nach nicht. Aber das habe ich auch nicht behauptet, sondern ich habe gesagt, daß die Auferstehung zum unsterblichen Leben manchmal doch heilsneutral aufgefaßt wird, nämlich als eine Auferstehung zu einem Leben, und erst dann würden die lebendig Gemachten gerichtet und entweder verwandelt oder verdammt werden.

MEINHARDT: Das ist aber doch nur möglich, weil Christus auferstanden ist. Das sagt Cusanus doch in *De docta ignorantia* ganz klar. Nicht weil sie eine unsterbliche Seele haben – das interessiert ihn da gar nicht –, sondern weil Christus auferstanden ist, werden auch sie auferstehen. Ob das dann noch heilsneutral ist?

REINHARDT: Und da ist ja auch wichtig, daß Christus selbst in das Reich der Verdammten abgestiegen ist und deren Strafen auf sich genommen hat. Insofern spielt sich das ganze Geschehen doch in Christus ab. Da gebe ich Ihnen völlig recht. Sie haben dann weiter gefragt, was die Theologen heute zu dem Thema sagen würden. Es gibt heute eine große Diskussion darüber. Die katholische Theologie ist da etwas gebunden durch die Entscheidung des 5. Laterankonzils. Inwieweit das schon seine Schatten vorausgeworfen hat auf Nikolaus und seine Zeit, wäre wohl noch zu prüfen. Denn diese Ideen sind ja nicht ganz plötzlich erst Ende des 15. oder Anfang des 16. Jahrhunderts aufgetaucht, sondern vermutlich schon früher. Im 5. Laterankonzil ist die Rede von der Unsterblichkeit der Seele, und insofern nehmen die Theologen das auch im allgemeinen an. Vor allem mit der Begründung, weil es sonst überhaupt kein Kontinuum mehr gäbe zwischen dem jetzigen Leben und dem Leben nach dem Tode. Manchmal wird das geradezu als eine katholisch-protestantische Differenz hingestellt, was aber wohl nicht der Fall ist. Schon damals hat ja Cajetan diese Entscheidung des 5. Laterankonzils nur in einem restriktiven Sinne angenommen: daß kein Widerspruch bestehe, das hat er akzeptiert. Aber er hat an seiner These, daß man die Unsterblichkeit eigentlich nur im Glauben erfassen könnte, auch nachher festgehalten.

KREMER: Ich bin ja auch von Herrn Meinhardt angesprochen worden. Ich denke schon, daß wir bei Cusanus diese zwei Stränge des Denkens haben, und der eine ist die Unsterblichkeit der menschlichen Geistseele aufgrund ihrer Natur. Den Begriff selber, »natürliche Un-

sterblichkeit«, also *immortalitas naturalis*, habe ich nirgendwo gefunden, aber die Sache ist damit getroffen. Herr Reinhardt frug heute morgen, welches Gewicht man diesen Überlegungen beimessen müßte. Ich sagte, ein sicher nicht zu unterschätzendes. Wir haben z. B. die Überlegung der Unvergänglichkeit und Unzerstörbarkeit der menschlichen Geistseele im Sinne ihrer Ähnlichkeit mit der an sich unzerstörbaren Zahl bereits in *De coniecturis*. Und dann die große Predigt CCLXXXIII (285), datiert vom 8. September 1458, das ist ein sehr wichtiger und großer Zeitabschnitt in der Schaffensperiode des Cusanus. Auf der anderen Seite haben wir den Strang der Unsterblichkeit und der Auferstehung des *Menschen*, was wohl eindeutig auf das Konto des Glaubens geht. Ich habe nun im Zusammenhang mit der Behandlung meines Themas »Unsterblichkeit der menschlichen Geistseele« nirgendwo auch nur einmal eine Andeutung gefunden, die das Band zur Unsterblichkeit des *Menschen* bzw. zu der von der Unsterblichkeit des Menschen vorausgesetzten Auferstehung schließe. Und ich würde jetzt im nachhinein zur Tagung sagen, daß tatsächlich noch ein Referat fällig gewesen wäre, das versuchte, darüber zu reflektieren, wie diese beiden Stränge bei Cusanus zusammengehören. Man kann eines sagen: Der Strang, der die Unsterblichkeit der Geistseele aufgrund ihrer Natur betont, ist sicher ein Strang, der vornehmlich auf das hellenisch-hellenistische Erbe zurückgeht. Der andere Denkstrang nährt sich vom Glauben. Das kreatürliche Kontinuum, das bei der Auferstehungsfrage in unserem Jahrhundert eine Rolle spielt, wäre für Cusanus die Seele.

SAKAMOTO: Ich habe zwei Fragen. Erstens, wir haben in Tokyo ein Bonaventura-Institut für Franziskanische Theologie. Ich selbst habe schon einige Male über Bonaventura und Cusanus referiert. Wahrscheinlich hat Cusanus viel Einfluß von der franziskanischen Theologie, z. B. auch von Joachim von Fiore erfahren. Besonders über Bonaventura oder andere franziskanische Theologen hat er viel während seines italienischen Studiums gehört. Ist das richtig? Welche Beziehung gibt es zwischen Cusanus und franziskanischer Theologie, besonders zu der Bonaventuras? Und zweitens eine andere Frage. Ich bin Japaner. Wir Japaner sind meistens Buddhisten oder anderweitig religiös. Der Wiedergeburtsgedanke ist sehr stark in Ostasien verbreitet. Der cusanische Gedanke von der ewigen Verdammnis ist für Japaner und Ostasiaten kaum nachvollziehbar. Was hat Cusanus Näheres darüber gesagt? Gibt es auch für die Toten der asiatischen Religionen eine Rettung? Wir Japaner haben ein sehr starkes Interesse an dieser Frage.

REINHARDT: Ich will der Reihe nach vorgehen. Zuerst haben Sie nach möglichen Einflüssen von Bonaventura und franziskanischer Frömmigkeit gefragt. Speziell auf den Gerichtsgedanken bezogen sind solche Einflüsse sicherlich da, denn Cusanus hat deren Kommentare zur Geheimen Offenbarung besessen und gekannt. Etwa Bernhardin von Siena hat er gekannt und kam durch ihn sicherlich auch in Berührung mit dem apokalyptischen Gedankengut. Er hat auf jeden Fall einen Kommentar des Matthias von Schweden benutzt, der der Beichtvater der Brigitta von Schweden war. Über diesen Weg und auch sonst hat er sicher etwas von Bonaventura und wohl auch von dessen Ideen über Heilsgeschichte gewußt. Ob dies einen konkreten Einfluß etwa auf *De docta ignorantia* oder auf bestimmte Predigten hatte, könnte ich jetzt nicht sagen.

SAKAMOTO: Cusanus trägt betont in seiner Trinitätslehre neben der Christologie auch den Glauben an den Heiligen Geist vor.

REINHARDT: Ja, den Heiligen Geist als Akt und Bewegung beschrieben, und es gibt verschiedene Predigten über den Heiligen Geist. Ich habe das in meinem Vortrag nur auf die Schriften bezogen, in denen er aus dem Leben Jesu den künftigen Weltenlauf herausliest. Und da orientiert Cusanus sich eben an Christus und nicht an diesen drei Reichen, wie zum Beispiel am Zeitalter des Heiligen Geistes. Dann noch zu ihrer zweiten Frage. Die Auffassung des Cusanus in bezug auf die Verdammten klingt auch für uns ziemlich hart. Man muß bedenken, daß Cusanus für die damalige Zeit schon eine relativ milde Auffassung vortrug. Die Theologen, die stärker an Augustinus orientiert waren, waren der Meinung, daß der größte Teil der Menschheit verlorengelange. Und 1439 hat das Konzil von Ferrara-Florenz getagt, das sich in dieser Hinsicht noch entschiedener geäußert hat: Wer nicht getauft ist, geht verloren. Cusanus hatte dem gegenüber eine relativ großzügige Auffassung. Das Heil hängt bei ihm nicht von der Taufe ab, wohl von der Zugehörigkeit zu Christus. Aber man wird diese wohl auch nicht mit einem direkten Glauben an Christus bei ihm verbinden müssen. Die Tendenz des Cusanus geht doch dahin, die gesamte Menschheit in Christus einzubeziehen, obwohl er auch betont, daß diese Gemeinschaft in der Idee der Menschheit durch Glaube und Liebe ratifiziert werden muß, damit sie wirksam wird. Aber selbst bei einer sehr großzügigen Interpretation des Cusanus bleiben immer noch Aussagen, wonach zumindest einige Menschen verlorengelangen werden.

CASARELLA: Ich möchte eine etwas spekulative theologische Frage an Herrn Professor Reinhardt stellen. Mir fällt auf, wie wichtig die Rolle von der hypostatischen Union in Buch III von *De docta ignorantia* ist. Christoph Schönborn hat schon einmal von einer neuchalzedonischen Deutung der Christologie bei Cusanus gesprochen.¹ Meine Frage ist deshalb die folgende: Liegt darin nicht ein möglicher Ausgangspunkt, diese beiden Gedankengänge, die Sie aufgeführt haben, zusammenzubringen?

REINHARDT: Sie meinen also, daß Cusanus eine neuchalzedonische Auffassung der hypostatischen Union habe. Das bedeutete, daß der Logos das ganze menschliche Leben Jesu dominiert. Von daher könnte man sagen, daß die Konzentration auf den überzeitlichen Logos für ihn auch christologisch begründet ist. Aber wie man damit nun die heilsgeschichtliche Auffassung verbinden kann, vor allem, wenn man die Terminangaben dazu nimmt, da sehe ich dann doch Schwierigkeiten. Oder meinten Sie, das eine sei mehr die göttliche Seite und das andere die menschliche Seite?

CASARELLA: Meine Frage ist nur: Wie sollen wir diese zwei Typen verstehen? Mit seiner Betonung der Christologie – auch wenn sie nicht neuchalzedonisch ist – kann ich mir nicht vorstellen, daß Cusanus das eine ohne das andere haben könnte.

REINHARDT: Aber er hätte ja vielleicht im Sinne von *De docta ignorantia* sagen können, alle konkreten Berechnungen lasse ich dann eben beiseite. Das paßt nicht gut zu dem Konzept, das ich da entwickelt habe. Aber er hat doch fast gleichzeitig auch diese anstößigen Mutmaßungen über das Ende der Welt angestellt und das steht doch in einer gewissen Spannung zueinander. Oder würden Sie da meinen, daß das einfach harmonisiert?

PASSOW: Herr Kremer hat gesagt, es gibt zwei Gedankenstränge bei Cusanus. Nun war Cusanus wirklich kein Theologe nur für Theoretiker, sondern er hat einmal als Theoretiker und Kardinal seine Gedanken niedergeschrieben. Auf der anderen Seite war er als Landesherr und Jurist doch gezwungen, einen gewissen weltlichen Druck auszuüben. Mir scheint, daß der eine Strang, der sich mit dem Jüngsten Gericht beschäftigt, doch vielleicht mehr darauf zielte, Ordnung und Sicherheit in seinem Herrschaftsbereich aufrecht zu erhalten. Kann man aus dem, was und für wen er schreibt, irgendwelche Schlüsse ziehen?

¹ CHR. SCHÖNBORN, »*De docta ignorantia*« als christozentrischer Entwurf, in: K. Jacobi (Hg), Nikolaus von Kues. Einführung in sein philosophisches Denken (Freiburg/Br. – München 1979) 138–156.

COLOMER: Daß Christus die Höllenstrafen erlitten habe, wurde auch, soviel ich weiß, von den Reformatoren gelehrt. Aber wie kam Cusanus auf diesen seltsamen Gedanken, und wie verträgt er sich z. B. mit der *visio beatifica*?

WEIER: Ich möchte noch einmal auf den von Herrn Reinhardt so stark betonten Gegensatz der metaphysischen und dieser mehr chiliastisch epochalen Deutung in der Gerichtsüberlegung des Cusanus eingehen. Es ist ja ein Problem, das in der Ekklesiologie überhaupt vorliegt. Einerseits ringt sie mit der Tatsache, daß die Geschichte des Heiles eine irdische ist, daß aber das letzte Gericht in die Ewigkeit hinüberreicht. Es ist das Problem der Epochen der Geschichte. Und das Problem der Epochen der Geschichte sehen wir heute anders als damals. Die säkulare Deutung der Geschichtsepochen war ja noch nicht gelungen. Sie ist erst im Anschluß an die Auseinandersetzung in der Reformation durchgebrochen, als man erkannte, daß man säkular über die geschichtlichen Epochen denken müsse. Man hat im Mittelalter und auch früher sich bemüht, theologisch begründete Epochen in das ganze geschichtliche Geschehen hineinzubringen, um in diesem Sinne die ganze Weltgeschichte epochal zu deuten. Deshalb ist das Denken des Cusanus durchaus vergleichbar mit dem, was Joachim von Fiore gemacht hat. Denn bei Joachim von Fiore liegen mehrere verschiedene Ansätze vor, die Geschichte epochal zu deuten. Er hat allerdings mehr das Alte Testament zur Grundlage der Einteilung von Abschnitten gemacht, etwa Abschnitte von Adam bis Mose oder von Mose bis David usw. Das war ein analoges Bestimmen von dem, was früher war, auf die Gegenwart hin. Das ist genau das, was Cusanus auch gemacht hat. Nur hat er dann nicht das Alte Testament zur Grundlage der epochalen Einteilung genommen, sondern halt das Leben Jesu.

REINHARDT: Zu Herrn Passow. Es ist sicher wichtig, die Adressaten der einzelnen Äußerungen ins Auge zu fassen, ob Cusanus nun predigt, eine Schrift für einen Freund schreibt oder mehr seine Spekulationen zu Papier bringt. Aber der Adressatenkreis hilft hier nicht weiter. Es finden sich die Gedanken überall. Zu Ihnen, Herr Kollege Colomer: Das ist in der Tat innerhalb der Tradition ein etwas ungewöhnlicher Gedanke, daß Christus nicht nur die *visio beatifica* hatte, sondern auch die Höllenqualen gesehen und erduldet hat. Bei Mystikern findet man ja auch Aussagen, die in diese Richtung gehen, aber eigentlich bei Mystikern, die nach Cusanus gelebt haben, nicht vor ihm, und er selber spricht von einem plötzlichen Einfall. Aber das muß

nicht heißen, daß er da vielleicht nicht doch an eine Tradition angeknüpft hätte, aber ich könnte nicht sagen, an welche. Zu Herrn Weier: Dieser Unterschied zwischen metaphysischer und epochaler Darstellung des Gerichtsgedankens gehört in der Tat eben zur Theologie. Ich bin auch ganz damit einverstanden, daß bei Cusanus etwas ähnliches vorliegt wie bei Joachim von Fiore, zumindest, was also die Einteilung in Epochen angeht. Obwohl sie sich dann natürlich in anderen Punkten wieder gewaltig unterscheiden.

Nikolaus von Kues hat sich – wie sollte es anders sein – vorwiegend zwar mit Fragen der Unsterblichkeit der menschlichen Geisteswelt und der Auferstehung von den Toten auf der Grundlage überlieferter Traditionen befaßt, so wie wir es gestern und heute gehört haben, doch blieb sein Interesse nicht darauf beschränkt.

In seinem umfangreichen Werk *Credivit Algoris* – „Büchlein des Königs“ – kommt er u. a. auch auf die islamische Eschatologie zu sprechen.

Wie es gleich vorweg zu sagen: Das islamisch-orientierte eschatologische, ethische und theologische Sein islamischer Eschatologie als Hilfe zur Lebensbewältigung, Hilfe zur Lebensgestaltung und Hilfe zur Lebensrechnung hat Nikolaus von Kues in den koranischen Aussagen, wie sie ihm in der lateinischen Übersetzung des Rahawi von Kettner aus dem Jahre 1140¹ und in den interpretatorischen Vorlesungen eines *Rever. Venerabilis* ² *Kirkour de Monte Crucis* ³ *Theophilus Cartusius* ⁴ des 12. J. vorliegen, nicht erkennen können.

Im 18. Kapitel des II. Buches seiner *Credivit Algoris* legt Nikolaus seine Muslime folgende Aussage in den Mund, die die christliche Bewertung der islamischen Eschatologie zeigt, ich teile sie nach der von Reinhold Uelz und mir vorgelegten deutschen Übersetzung:

¹ Vgl. L. Heintze, *Der Qur'an in Verbindung mit Kritik an Nikolaus von Kues* (Paris 1) (Frankfurt/M. 1976).

² G. Heintze, *Die neue islamische Kosmologie – Mittel zur Erhellung islamischer Christen und Muslime im Mittelalter*, in: A. Zalusky (Hrsg.), *Christen-Begegnungen: Christliche Kultur und islamisches Mittelalter* (1984) (Frankfurt/New York 1985) 41-66.

³ *Opera Theologica*, *Scripturae arabice, hebraice, et persice* (Lipsiae) und *Compendium von K. Cuius Corpus Islamo Christianum*, Series Opera II (Hildesheim 1988).

⁴ G. Heintze, *Der Qur'an in Verbindung mit Kritik an Nikolaus von Kues* (1. u. 2. Aufl.).

⁵ *Op. cit.* 30ff.

⁶ *Die islamischen Eschatologie in der Theologie* (1984) S. 15.