

# DAS ZEIT- UND EWIGKEITSVERSTÄNDNIS BEI NIKOLAUS VON KUES IM HINBLICK AUF DIE AUFERSTEHUNG DER TOTEN

Von Hans Gerhard Senger, Köln

## Vorbemerkung

Das Thema, das ich zu behandeln habe, ist, wie sich bald zeigen wird, ein schwieriges Thema. Mehr noch: Das Thema ist wohl als solches problematisch, womit seine Berechtigung nicht angezweifelt werden soll. Um es gleich zu Beginn meiner Ausführungen zu sagen: Bei der Vorbereitung dieses Beitrags habe ich in den letzten Wochen meine Schwierigkeiten gehabt. Der Grund dafür liegt meines Erachtens nicht darin, daß das ›Zeit- und Ewigkeitsverständnis bei Cusanus‹ problematisch wäre. Darüber hat sich Nikolaus von Kues oft genug so klar und eindeutig geäußert, daß wir hinsichtlich seiner Bestimmung von Zeit zumindest keine Probleme haben. Mit dem Ewigkeitsverständnis kann es schon kleinere, aber durchaus behebbare Probleme geben. Darüber wird einleitend (1.) kurz zu reden sein.

Die erwähnte Schwierigkeit aber ergibt sich ›in Hinblick auf die Auferstehung der Toten‹, und zwar in mehrfacher Hinsicht. Zunächst deshalb, weil ›Auferstehung‹, wie wohl allgemein anerkannt wird, kein philosophischer, sondern ein theologischer Begriff ist.<sup>1</sup> Darüber zu reden steht dem verkündenden wie dem rasonierenden Theologen wohl an, nicht aber dem Philosophen, der sich in diesen Dingen an Albertus Magnus halten soll, weil der Philosoph nämlich in solchen Fragen »nur darüber reden soll, was philosophisch bewiesen werden kann«<sup>2</sup> und das auch nur nach Art von Wahrscheinlichkeit. Eine andere Schwierigkeit besteht aber darin, daß der hier zu Interpretierende sein ›Zeit- und Ewigkeitsverständnis in Hinblick auf die Auferstehung der Toten‹ kaum artikuliert und nur wenig deutlich werden läßt. In seinen philosophischen und theologischen Schriften behandelt er jedenfalls nur selten dieses Thema; sofern er aber darauf zu sprechen kommt, dann stets knapp und – wenn ich nichts übersehen habe

<sup>1</sup> Vgl. H. GRASS, s. v. *Auferstehung*, in: HWP (Basel-Darmstadt 1971) 616f.

<sup>2</sup> ALBERTUS MAGNUS, *Liber de natura et origine animae*, Tract. I c. 13: Opera omnia XII (Münster 1955) 37, Z. 63–66.

– nie wirklich systematisch. Am ausführlichsten kommt dieses Thema noch in der philosophischen Frühschrift *De docta ignorantia* zur Sprache, aber, wie noch zu zeigen ist (5.), so hermetisch, daß die Rede nur schwer verständlich wird. Ich glaube, daß darin schon die angedeutete Schwierigkeit des Interpretieren begründet liegt, zumindest aber ein wesentlicher Grund dafür gegeben ist, so daß sich dessen Problem schließlich nur als das abgeschwächte Abbild eines exemplarischen Problems erweisen könnte, das auch schon für Cusanus bestand, weil es sich um ein generelles, sachliches wie existentielles Problem handelt, das letztlich nicht lösbar ist und so als Problem bestehen bleibt. Davon ist (6.) zu reden.

Wir befinden uns also wohl in der Situation jener französischen Forscher, die neulich zu einem Beitrag zum Thema »*Was ich nicht weiß*« aufgefördert wurden, in dem über ungelöste Fragen ihres Faches berichtet werden sollte, über Probleme, von denen sie sich sehnlichst erhofften, daß sie deren Lösung noch erleben dürften. Der Bericht, dem ich diesen Hinweis entnahm,<sup>3</sup> erwähnte unsere Fragestellung nicht. Nachdem mir hier nun ein solches »*Was ich nicht weiß*«-Thema anvertraut wurde, will ich versuchen, die Überlegungen dazu ebenso schlicht und klar vorzustellen, wie es offenbar jenen gelungen ist. Als Textgrundlage haben mir vor allem *De docta ignorantia* II und III, *Cribratio Alkorani*, *De pace fidei* und einige *Sermones* gedient.

### 1. tempus und aeternitas

Zunächst werden – ohne die zugehörigen philosophischen Begründungen und Herkunftsnachweise – nur die wichtigsten Bestimmungen in Erinnerung gerufen, die Nikolaus von Kues zu Zeit und Ewigkeit gibt.

1.1 *tempus*: Zeit ist Abbild der Ewigkeit (*imago aeternitatis*, *De ludo* II, N. 88, Z. 1ff.). Der Zeitbegriff wird also weitgehend vom Begriff ›Ewigkeit‹ her bestimmt und von ihr in geschöpflichem Sinn abhängig gemacht.<sup>4</sup> Darum wenden wir uns zunächst

1.2 dem *aeternitas*-Begriff zu, der am häufig benutzten Ternar: *aeternum* – *aevum et perpetuum* – *tempus*<sup>5</sup> erläutert werden soll:

<sup>3</sup> *Lob des blinden Flecks*, in: FAZ, Nr. 184, vom 10. 8. 1995, 25.

<sup>4</sup> *Cadit enim successio ab aeterno. De ven. sap.* 9: h XII, N. 26, Z. 9; *tempus creatura aeternitatis. De ludo* II: h IX, N. 87.

<sup>5</sup> *De ven. sap.* 3: h XII, N. 7f.

*aeternum* bedeutet ewig, ohne Anfang und Ende; ungeworden, ungeschaffen, unveränderbar; prädiert wird es z. B. vom *actus simpliciter*, von der *causa absoluta*<sup>6</sup>;

*aevum et perpetuum* heißt soviel wie ewig und zeitüberdauernd oder immerwährend, mit Anfang, aber ohne Ende; ausgesagt wird es vom Ungewordenen (*non factum*), aber Geschaffenen (*creatum*), vom Werdenkönnen (*posse fieri*), von den *caelestia* und *intelligibilia*; mit der dritten Ternarbestimmung kehren wir wieder zur Zeitbestimmung (1.1) zurück:

*tempus* konnotiert vergehend, zeitlich, veränderlich; darunter fallen die der Zeit unterliegenden Dinge (*temporalia*), das Irdische (*terrena*), die *sensibilia*; Zeit gilt als Nachahmung des Zeitüberdauernden (*imitatio perpetuorum*), als Abbild des Ewigen (*imago sempiterni, imago aeterni* in dem Sinne, in dem Plato von Zeit als dem beweglichen Abbild des unvergänglichen αἰών gesprochen hatte<sup>7</sup>; Zeit wird bisweilen, wenn es um innerweltliche Prozesse, deren Beschreibung oder Erklärung geht, auch aristotelisch<sup>8</sup> bestimmt als Sukzession in der Bewegung, deren Maß die Zeit ist (*successio, quae in motu, cuius mensura tempus*).

Das alles sind wohlvertraute traditionelle philosophische Bestimmungen, die sich bei Augustinus und Boethius, bei Albertus Magnus und Thomas von Aquin u. v. a. m. finden.<sup>9</sup> Sie sind natürlich für unser Thema von Bedeutung; von besonderer Bedeutung aber und wegen der erwünschten Klarheit deshalb festzuhalten ist, daß Nikolaus von Kues wiederholt von zweierlei Ewigem spricht. Wir müssen sie auseinanderhalten, um nicht gravierenden Mißverständnissen ausgesetzt zu sein. Er spricht

(a) von einem *aeternum*, welches Ewigkeit ist (*quod aeternitas*), das identisch mit der Ewigkeit ist, die Gott ist (*aeternum, quod idem est cum aeternitate, quae deus est*)<sup>10</sup>; nennen wir es zur Unterscheidung von dem anderen *aeternum*, <. Das offiziöse<sup>11</sup> Bekenntnis des Konzils von Reims

<sup>6</sup> Ebd. 13: h XII, N. 36, Z. 5.

<sup>7</sup> PLATO, *Tim.* 37d; vgl. PROKLOS, *Theol. Plat.* I 14: ed. Saffrey – Westerink, 60, Z. 23ff.; s. dazu Marg. 35 des Nikolaus: CT III. 2. 1, p. 57: *tempus ymago eterni*.

<sup>8</sup> ARISTOTELES, *Phys.* IV 11, 219b1f., 220a24f.; VIII 1, 251b12.

<sup>9</sup> S. *De ven. sap.* 4: h XII, NN. 7–8, bes. Anm. zu N. 8, Z. 9–15; zu *successio, quae in motu, cuius mensura tempus* s. ebd. 9: N. 26, Z. 6.

<sup>10</sup> Ebd. 13: h XII, N. 36, Z. 5.

<sup>11</sup> Die *Professio fidei* in den *Enchiridion*-Editionen (s. Anm. 20) vor 1963 unter Nr. 391; die späteren Editionen berücksichtigen sie nicht mehr, da sie weder in die Konzilsakten noch in die päpstlichen Regesten aufgenommen wurde.

(1148), daß die Bezeichnung *aeternus* nur dem trinitarischen Gott, nichts anderem sonst zukomme, ist weder vorher, wie die Definition deutlich macht, noch in den folgenden Jahrhunderten strikt beachtet worden, auch nicht von Nikolaus von Kues.

Er spricht (b) von einem *aeternum*, das nicht Ewigkeit ist (*quod non est aeternitas*). Es fragt sich, warum und unter welcher Hinsicht es dann als ein *aeternum* bezeichnet wird? Die Antwort lautet: Wegen seiner Abkünftigkeit von (*esse ab*) und *participatio* an der *aeternitas* (= *aeternum*<sub>1</sub>). Auf es, das *aeternum*<sub>2</sub>, treffen die oben genannten Bestimmungen von *aevum* und *perpetuum* nach *De venatione sapientiae* zu: Ewigkeit (*aeternitas*), die nicht Gott, sondern das *posse fieri omnium* ist. Oder nach *De ludo globi* – in direktem Rückgriff auf Hermetische Schriften, auf Augustinus, Albertus Magnus und Meister Eckhart<sup>12</sup> – die Welt-Ewigkeit (*aeternitas mundi*), von welcher der *mundus aeternus* konstitutiv abstammt, die archetypische Welt nämlich als Idee Gottes, die vor-zeitliche Welt. Es handelt sich bei diesem *aeternum*<sub>2</sub> um ein Ewig, das der Zeit nicht absolut entgegengesetzt ist. Denn in Hinblick darauf, daß die Zeit keinen Anfang in der Zeit hatte, weil ihr nicht Zeit, sondern nur Ewigkeit vorausging, aus der die Zeit fließt, kann auch von der »ewigen Zeit« gesprochen werden,<sup>13</sup> so wie es schon in den Schriften des AT und NT geschieht.<sup>14</sup> Festzuhalten ist auch die Bestimmung des Bedingungsverhältnisses, das Nikolaus von Kues zwischen Welt und Zeit setzt. Die Dauer der Welt hängt nicht von der Zeit ab, sondern umgekehrt hängt die Zeit von der Existenz der Welt ab: Ohne Welt keine Zeit.<sup>15</sup> Auf dieses unumkehrbare Abhängigkeitsverhältnis werden wir später wieder zurückkommen.

<sup>12</sup> [HERMES TRISMEGISTUS], *Asclepius* 31, 32a, 40b (Apulei opera III, ed. Moerschini, 74, Z. 13–17; 75, Z. 16–19; 76, Z. 11f.; 84, Z. 20ff.; cod. Brux. B. R. 10054–56, fol. 32<sup>r</sup>, 33<sup>r</sup>, 37<sup>r</sup>); s. im übrigen die Anmerkungen in Apparat II zu *De ludo* I: h IX, NN. 17 u. 18.

<sup>13</sup> *De ludo* I: h IX, NN. 17f.; cf. *Sermo* CCXVI (213): h XIX/1, N. 23, Z. 1–5.

<sup>14</sup> Baruch 3, 32: qui praeparavit terram in aeterno tempore; Eccle. 1, 4; Rom. 16, 25: temporibus aeternis.

<sup>15</sup> *De ludo* I: h IX, N. 17, Z. 16–21.

## 2. resurrectio mortuorum

In *De pace fidei* bejaht der für den Unsterblichkeits- und Auferstehungskomplex zuständige syrische Gesprächsteilnehmer die Frage des Petrus: »Hält nicht beinahe jede Religion dafür – die der Juden, Christen, Araber wie auch die der meisten anderen Menschen –, daß die sterbliche Natur (*mortalis natura*) eines jeden Menschen nach dem zeitlichen Tod zum ewigen Leben auferstehen werde (*post mortem temporalem ad vitam perpetuam resurrecturam*)?« Der Syrer sieht sich dann im weiteren dazu gezwungen, die Vereinigung der menschlichen Natur mit der göttlichen als notwendige Voraussetzung des Auferstehungsglaubens anzunehmen.<sup>16</sup> Der Unsterblichkeitsglaube in den verschiedenen Religionen soll sodann als eine anthropologische Konstante erwiesen werden, wenn Petrus ihn auf eine allen Menschen gemeinsame angeborene Hoffnung auf ewiges Leben (*spes omnibus communis ex connato desiderio*) zurückgeführt, um dessentwillen alle Religionen existieren. Die anthropologische und religionsvergleichende Argumentation erhält aber ihre entscheidende Verbindlichkeit, wenn die genannte Voraussetzung eines jeden Auferstehungsglaubens ihre verbindliche Konkretisierung erhält. Und das ist diese: Die Union von sterblicher menschlicher Natur mit unsterblicher göttlicher Natur hat vorgängig (*prioriter*) bereits in Christus stattgefunden. Der Glaube daran wird von Petrus schließlich zur allgemeinen Voraussetzung für jeden Auferstehungsglauben erklärt.<sup>17</sup> Der christliche Auferstehungsglaube ist natürlich auch für den Kardinal und Bischof von Brixen das verbindliche Fundament, das der Priester schon seit seinen frühen Predigten verkündete,<sup>18</sup> dessen mysterium der Philosoph bereits in und seit *De docta ignorantia* zu erhellen versucht hatte.<sup>19</sup>

Zur »*fides autem catholica*« gehört seit alters her die Lehre von der allgemeinen Auferstehung, zuerst noch ohne den Zusatz »ewiges Leben«. Seit dem 3. Jh. bekennt man die *resurrectio carnis* (Symbolum Apostolicum), seit dem 4. Jh. auch die *resurrectio mortuorum* (Symbolum Nicaeno-Constantinopolitanum),<sup>20</sup> ebendort dann auch die *vita*

<sup>16</sup> *De pace* 13: h VII, N. 42; S. 40, Z. 4–13.

<sup>17</sup> Ebd., NN. 43–45.

<sup>18</sup> Cf. *Sermo* VIII: h XVI, N. 25, Z. 58f.; *Sermo* XII: h XVI, NN. 26–30.

<sup>19</sup> *De docta ign.* III, 4–11: h I, S. 129–S. 157 (NN. 203–253) (bes. III, 6: Mysterium mortis Iesu Christi und III, 7: De mysterio resurrectionis).

<sup>20</sup> *Enchiridion symbolorum* . . . , edd. H. DENZINGER – A. SCHÖNMETZER (36/1976) Nr. 10 u. 150.

*aeterna* (bzw. die *vita venturi/futuri saeculi*) im *Symbolum Apostolicum* und – als heilsnotwendig (*Haec est fides catholica, quam nisi quisque . . . crediderit, salvus esse non poterit.*) ausgewiesen – im *Symbolum »Quicumque«* Ps.-Athanasianum.<sup>21</sup> Das Dogma der Auferstehung und eines zukünftigen ewigen Lebens hat eine breite Grundlage in den Schriften des NT.s;<sup>22</sup> beides wird auch in der Väter-Theologie eigens thematisiert.<sup>23</sup>

Das Dogma der Auferstehung der Toten ist eine theologische Definition; als solche stellt es sich primär nicht als philosophisches Problem dar. Lehramt und Theologen wissen zwar einiges dazu auszuführen;<sup>24</sup> Philosophen tut sich da eher ein »blinder Fleck« auf. Selbst der versierte Petrus Lombardus stellt in seinen *Sentenzen*<sup>25</sup> einen Satz des Augustinus an den Anfang des Kapitels über die Auferstehung und das Gericht: »Allen Fragen, die in dieser Angelegenheit gewöhnlich gestellt werden, kann ich nicht Genüge tun.« Und er fährt fort, daß der Christ aber an der allgemeinen Auferstehung keineswegs zweifeln dürfe.<sup>26</sup> Die Frage nach der Beschaffenheit der Zeit, die der sonst nicht um Antworten verlegene Petrus Lombardus eigens thematisiert,<sup>27</sup> übergeht er dann mit Schweigen.

Ähnlich muß es wohl Nikolaus von Kues ergangen sein, denn schließlich bemerkt er in einer seiner letzten Predigten zur Auferstehungsproblematik, daß das Wie und Warum und die Art und Weise nicht erkannt sind.<sup>28</sup> Schon Paulus hatte derartige Fragen den Korin-

<sup>21</sup> Ebd. Nr. 15, 19, 21ff.; 76.

<sup>22</sup> Zum Auferstehungsglauben cf. Lk. 14, 14; Joh. 5, 28f.; 6, 54; Apg. 4, 1; 17, 18.31f.; 24, 15.21; 26, 6.23; Röm. 8, 11; 1. Kor. 15, 12–22.50f.; zur *vita aeterna* cf. Joh. 17, 3; Hebr. 9, 15 u. ö.

<sup>23</sup> Darstellung und Literaturnachweis in TRE IV (1979) 467–477 u. 526–529.

<sup>24</sup> Zur *aeternitas beatitudinis* vgl. z. B. die *ex-cathedra*-Definition »Benedictus Deus« Benedikts XII. vom 29. Januar 1336 (*Enchiridion*, Nr. 1000f.): . . . *mox post mortem . . . fuerunt, sunt et erunt in caelo . . . sine aliqua intermissione . . . continuata existit et continuabitur usque ad finale iudicium et ex tunc usque in sempiternum.* Vgl. dazu auch den Traktat *De statu animarum sanctarum* des JACQUES FOURNIER (nachmals Benedikts XII.). – De sorte defunctorum handelte z. B. ein Passus des Griechendekrets vom Jahre 1439 des 17. Ökumenischen Konzils von Florenz (DENZINGER Nr. 1304–1306).

<sup>25</sup> *Sent.* IV d. 43 c. 1, 2.

<sup>26</sup> AUGUSTINUS, *Enchiridion* XXIII, 84 (CCSL XLVI 95).

<sup>27</sup> *Sent.* IV d. 48 c. 5, 1: De qualitate . . . temporis post iudicium.

<sup>28</sup> *Sermo* CCLXXXIV (281, Brixen 26. 5. 1457) »Assumptus est in caelum«: V<sub>2</sub>, fol. 274<sup>rb</sup>: *Diceret forte aliquis: ex quo resurrectio est omnibus communis, quomodo et quare, hoc dico: dico quod modus non est cognitus.*

thern gegenüber als töricht (*insipiens*) bezeichnet.<sup>29</sup> So bleibt in dieser Frage der Philosoph ein Nichtwissender und der Theologe ganz auf Dogma und Glaube verwiesen. Das ist dann wohl auch der Grund dafür, daß Nikolaus in den Predigten häufig, in seinen Schriften aber nur selten über Auferstehung spricht, am ausführlichsten noch, wie gesagt, in *De docta ignorantia*. Bis auf eine eklatante Ausnahme beschränkt er allerdings die Rede darüber auf Dogmatisches. Das Kapitel über »Das Geheimnis der Auferstehung« im dritten Buch *De docta ignorantia*<sup>30</sup> handelt nicht über die *resurrectio mortuorum*, sondern, der Generalthematik des Buches entsprechend, über die Auferstehung Christi und damit verbundene christologische Fragestellungen. Erlösung und Ermöglichung der Auferstehung des Menschen durch Christi Tod und Auferstehung, aber auch die allgemeine Auferstehung »am Ende der Zeiten« werden dort und im darauf folgenden Himmelfahrt-Kapitel nur kurz erwähnt.<sup>31</sup> Andernorts ist von der Ordnung der Wiedergeburt (*ordo regenerationis*) in der Auferstehung der sterblichen Natur zum Leben des unsterblichen Geistes die Rede, die nach den Evangelien Christus bewirkt, wie vor allem das Johannes-Evangelium zeige.<sup>32</sup>

### 3. End-Zeit

Mit Aufnahme des Bekenntnisses Πιστεύω . . . εἰς ζωὴν αἰώνιον (seit ca. 340) bzw. credo . . . in vitam aeternam<sup>33</sup> (seit Ende 4. Jh.) in die Symbola-Formeln<sup>34</sup> ergaben sich für das Auferstehungsdogma aber philosophische Deutungsmöglichkeiten, wie sie in der vorchristlichen griechisch-lateinischen Philosophie schon mit den Begriffen αἰών, αἰδίδιον, αἰώνιον und aeternum, aevum, sempiternum verbunden wurden: unbegrenzte, grenzenlose Dauer, Unvergänglichkeit, aber auch unermessliche Fülle, totale Seins- und Wertfülle.<sup>35</sup> Die Apostelgeschichte berichtet schon von Diskussionen, die Paulus auf dem Markt

<sup>29</sup> 1 Kor. 15, 35f.

<sup>30</sup> *De docta ign.* III, 7 De mysterio resurrectionis.

<sup>31</sup> Ebd. III, 6–8: h I, S. 138, Z. 14–16 (N. 219), S. 139, Z. 17–20 (N. 221), S. 142, Z. 18–20 (N. 227), S. 143, Z. 15f. 18–20, 24–29 (N. 228).

<sup>32</sup> *De ven. sap.* 32: h XII, N. 96, Z. 1–9; *De aequal.*: V<sub>2</sub>, fol. 262<sup>va-b</sup>; p II, 1, fol. 21<sup>r</sup>, Z. 21–29.

<sup>33</sup> Zu vita aeterna im NT cf. Matth. 19, 29; Joh. 3, 36; Röm. 6, 23; 1 Joh. 2, 25 u. ö.

<sup>34</sup> Πιστεύω (Πιστεύομεν) . . . εἰς ζωὴν αἰώνιον DENZINGER Nr. 11, 41, 44, 46, 48, 50f.; Credo (Credimus) in . . . vitam aeternam ebd. Nr. 15, 19–30, 36, 72, 76.

<sup>35</sup> S. HWP II (1972) 838–841 s. v. »Ewigkeit«

in Athen mit Epikureern und Stoikern über die neue Anastasis-Lehre führte.<sup>36</sup> Den in Patristik und Scholastik in Hinblick auf die christliche Auferstehungslehre fortgesetzten philosophischen Spekulationen über Ewigkeit und Zeit ist Nikolaus vielfältig verbunden. Denn biblische<sup>37</sup> und dogmatische<sup>38</sup> Aussagen über den Ereigniszeitpunkt der allgemeinen Auferstehung ›am Ende der Zeiten‹, ›am Jüngsten Tag‹ legten es nahe, philosophische Analysen des Phänomens Zeit heranzuziehen und weiterzuführen. Sie forderten darüber hinaus zu spekulativen Endzeitberechnungen heraus, nicht nur wilde Chiliasten, auch besonnene Leute, Augustinus,<sup>39</sup> Nikolaus von Kues, der mehrfach Mutmaßungen über das verheißene Ende eines linear-teleologisch gedeuteten Welt- und Geschichtsverlaufs angestellte, explizit in der Schrift *Coniectura de ultimis diebus*<sup>40</sup> vom Jahre 1446. Obwohl er mit Augustinus der Überzeugung war, daß sicheres Wissen darüber niemandem möglich sei – was ja schon bei Matthäus und in der Apostelgeschichte steht<sup>41</sup> –, errechnete er für die allgemeine Auferstehung und den Jüngsten Tag einen Termin nach dem Jahre 1734 (womit er ja recht behielt).

Weniger mutmaßend als in solchen Endzeitspekulationen, vielmehr mit großer Sicherheit weiß Nikolaus dagegen über die zeitliche Struktur des endzeitlichen Geschehens zu sprechen. Er kann dies aus der Gewißheit des Glaubens und seiner individuellen Akzeptanz von Dogmen und Theologoumena. Nach der Auferstehung »aller Toten mit ihren Körpern«, die sie im Leben hatten,<sup>42</sup> »wenn die Anordnung ihrer Atome erneuert sein wird«, um die Formulierung zu benutzen, mit der Nikolaus von Autrécourt 1347 einen philosophischen Irrtum widerrufen hatte,<sup>43</sup> wird das Allgemeine Gericht, werden Urteils-

<sup>36</sup> Act. 17, 17–20.

<sup>37</sup> Matth. 28, 20: usque ad consummationem saeculi; 1 Kor. 15, 52: in momento, in novissima tuba; 1 Tim. 4, 1: in novissimis temporibus; cf. 1 Petr. 1, 5; Apc. 11, 18: tempus mortuorum iudicari.

<sup>38</sup> »(in) die novissima«: cf. Symbola ›Fides Damasi‹ und triado-christologicum (Concilium Toletanum IV, a. 638), DENZINGER Nr. 72 u. 485.

<sup>39</sup> Ep. CXCIX Ad Hesechium de fine saeculi, ed. A. Goldbacher, CSEL LVII, 243–293).

<sup>40</sup> h IV, NN. 123–140. Zum Endzeitthema bei Nikolaus generell, in dieser Schrift und zu den Quellen s. meine Untersuchung *Zur Überlieferung der Werke des Nikolaus von Kues im Mittelalter*, CSt IX (Heidelberg 1972) 18–34.

<sup>41</sup> Matth. 24, 36: De die autem illa et hora nemo scit . . . nisi solus pater. Act. 1, 7: Non est vestrum nosse tempora vel momenta, quae pater posuit in sua potestate.

<sup>42</sup> Formula *Fides Damasi* (Ende 5. Jh.): in hac carne, qua nunc vivimus (DENZINGER Nr. 72); *Symbolum Ps.-Athanasianum* (5. Jh.): omnes homines resurgere habent cum corporibus suis (ebd. Nr. 76); cf. DENZINGER Nr. 443, 485, 574, 684, 797, 801, 854, 1002.

<sup>43</sup> DENZINGER Nr. 1046: quando iterabitur congregatio suorum atomalium.

spruch und Vollzug ganz plötzlich *in momento et ictu oculi*<sup>44</sup> vorsichgehen und die Zeit wird aufhören.<sup>45</sup> Da Untergang und Ende alles Lebendigen – der Engel, Menschen und anderer Lebewesen – nämlich die (logische und reale) Voraussetzung für Auferstehung und Rückkehr sind, muß alles Lebendige vor jenem Gerichtstag ausgetilgt sein.<sup>46</sup> So interpretiert Nikolaus in der *Cribratio Alkorani* die eschatologische Rede bei Matthäus.<sup>47</sup> Neben einer allgemeinen Verwirrung (*tribulatio*) über den dann stattfindenden Greuel der Verwüstung (*abominatio desolationis*) sind es die Endzeit-(*συντέλεια τοῦ αἰῶνος*/*consummatio saeculi*)-Zeichen kosmischen Ausmaßes, die die Vorstellung bestimmen: Sonnen- und Mondverfinsterung, Herabfallen der Sterne vom Himmel, chaotische Erschütterung der Himmelsmechanik, wie ich hier einmal Matthäus 24, 29 (*δυνάμεις τῶν οὐρανῶν*/*virtutes caelorum*) interpretieren möchte, und schließlich das Vergehen von Himmel und Erde. Weltende und damit Ende allen Lebens bedeutet, ja *ist* Ende der Zeit. Diese prophezeite summative Vollendung der Zeit erfüllt genau das Bedingungsverhältnis von Welt und Zeit, von dem Nikolaus in der eingangs erwähnten philosophischen Zeitbestimmung in *De ludo globi* I sprach: ohne Welt – keine Zeit. Von der Forschung wird in diesem Zusammenhang auf Parallelen mit Elementen einer makrokosmischen Eschatologie samt Postexistenz und Unsterblichkeit der Seelen im Sinne der Ekpyrosis-Vorstellung in der Älteren Stoa, aber auch mit dem Glauben an eine allgemeine Totenaufstehung im Mithras-Kult hingewiesen.<sup>48</sup>

Die allgemeine Auferstehung der Toten und das darauf folgende Allgemeine Gericht, ›zeitlich‹ ineins mit Spruch und Vollzug des Urteils, vollziehen sich nach der Verheißung des Neuen Testaments momenthaft, in der kurzen Dauer eines Augen-Blicks. Nikolaus deutet dieses komplexe Geschehen wegen seiner Instantaneität als ein schon zeitloses ›Geschehen‹, ein Begriff, der allerdings gar nicht verwendet werden dürfte, weil die mit ihm verbundene Sukzessionsvorstellung eine falsche Vorstellung suggeriert. Der heils-juridische ›Prozeß‹ wird nämlich keinen zeitlichen Prozeßcharakter mehr haben. Alle Prozeß-Momente – (Vorführung in der) Auferstehung, Spruch, Vollstreckung

<sup>44</sup> 1 Kor. 15, 52.

<sup>45</sup> *Sermo* CCX (207): h XIX/1, NN. 1, 5 u. 21; *De docta ign.* III, 10: h I, S. 149, Z. 17–21 (N. 239).

<sup>46</sup> *Crib. Alk.* II, 14: h VIII, N. 126, Z. 7–9.

<sup>47</sup> Matth. 24, 1ff. in Verbindung mit Jes. 13, 9–10.13.

<sup>48</sup> RAC I (1950) s. v. »Auferstehung II (des Menschen)«, 932 u. 926.

und Vollstrecktsein – sind keine zeitlichen Momente. Sie fallen zeitlich nicht auseinander, weil »überhaupt nichts zwischen ihnen ist« und sie »durch keinen Zeitmoment unterschieden sind, nicht einmal durch einen atomhaften«. <sup>49</sup> Zeitlosigkeit ist ihre Struktur. Wenn sie zukünftig geschehen, werden sie ganz und gar zeitentoben und prozeßlos sein, weil alles Bewegungsgeschehen schon aufgehört hat (*supra omne tempus – supra omnem motum – cessante motu*). <sup>50</sup>

Nikolaus ist sich bewußt, daß evidentermaßen kein Sterblicher ein solches Gericht je verstehen kann, das ohne jede Zeitstruktur und deshalb notwendigerweise unter Verzicht auf zeit-aufwendende Verhandlung des Falles, Beschluß und Verkündigung des Urteils stattfindet. Ein derart inkomprehensibles Gericht ist demnach für alle Menschen ein zu Lebzeiten rational nicht erklärbares Mysterium eschatologischer Theologie. Dieses Mysterium mag sich aufgrund einer gewissen Kongruenz der (zeitbezogenen) Merkmale, die zwischen jenem zeitentobenen Gericht und der intellektualen Natur der Seligen bestehen wird, der Vernunftnatur vielleicht öffnen, wenn sie »der Zeit entoben und der Vergänglichkeit in der Zeit nicht mehr unterworfen ist«. <sup>51</sup> Aber darüber spekuliert Nikolaus nicht mehr. Denn für die Sterblichen bleibt es ganz sicher beim *ignoramus*, nicht aber beim *ignorabimus*, <sup>52</sup> weil Nikolaus den vom Tode Auferstehenden eine sukzessionsfreie, alles zugleich erkennende Erkenntnis <sup>53</sup> und ein Leben in Vernunft verheißt, das sich seiner erfreut, weil es von sich weiß, <sup>54</sup> also Selbstbewußtsein hat, und für das Zeit nicht (mehr) eine Form der Anschauung ist, wie auch Räumlichkeit nicht mehr als Existenzbedingung der Seele angesehen wird.

<sup>49</sup> *De docta ign.* III, 10: h I, S. 149, Z. 17–21 (N. 239): Nec ... quidquam interest ... in momento fit ... nullo etiam indivisibili temporis momento distinguuntur.

<sup>50</sup> Mehrfach bestätigt in *De docta ign.*, z. B. III, 8: h I, S. 143, Z. 19f. (N. 228): supra tempus ... resurgemus cessante motu, qui penitus sub motu nati sumus; ebd. 10: S. 149, Z. 12–15 (N. 239): supra omne tempus et motum ...; S. 150, Z. 25f. (N. 242): supra omnem motum et tempus et quantitatem et cetera temporis subdita resurrectio hominum est; vgl. auch die folgende Anm.

<sup>51</sup> Ebd. S. 149, Z. 22f. (N. 240).

<sup>52</sup> *Ignoramus* et *ignorabimus* nach dem Physiologen E. Du Bois-Reymond, hier jedoch in anderem Sinne.

<sup>53</sup> *De mente* 11: h <sup>2</sup>V, N. 133, Z. 18–21.

<sup>54</sup> *Crib. Alk.* II, 17: h VIII, N. 145, Z. 12f.: Intellectualis est vita resurgentium, ut sciant et delectentur se vivere.

## 4. Unsterblichkeit

Ich greife den vorhergehenden Gedanken des Nikolaus von Kues noch einmal auf, um von ihm aus dann zu einem anderen überzugehen. Die Vernunftseelen der Auferstandenen werden Erfahrung und Bewußtsein der eigenen, fortan zeitlosen Ewigkeit selbst erst unter der Bedingung einer zeitlosen, ewigen Heilszeit haben können. Die Erfahrung eigener Ewigkeit ist und bleibt für den Menschen unter den Erfahrungsbedingungen einer sukzessiven Weltzeit nur ein zu erhoffendes Zukunftsereignis, das von der »Hoffnungsstruktur des Glaubens« abhängt. Eine andere Erfahrung können die menschlichen Vernunftseelen jedoch bereits welthaft machen, die ihrer eigenen Unsterblichkeit.<sup>55</sup> Die cusanische Lehre von der Unsterblichkeit der Seele muß in diesem Zusammenhang wenigstens Erwähnung finden; sie braucht aber nach den vorausgegangenen Referaten<sup>56</sup> jetzt nicht mehr näher dargestellt zu werden. Zudem steht sie ja in der Tradition der weithin bekannten philosophischen Unsterblichkeitslehre der Antike und des Mittelalters, die in Platos Beweisen für die Unsterblichkeit ( $\alpha\theta\acute{\alpha}\nu\alpha\theta\omicron\varsigma$ ) und Unvergänglichkeit der Seele ( $\alpha\nu\acute{\omega}\lambda\epsilon\theta\rho\varsigma$ )<sup>57</sup> ihre grundlegende Formulierung gefunden hatte und in Verbindung mit der aristotelischen Lehre von der Leib-Seele-Einheit nach Kompatibilitätskriterien auch in die christliche Auferstehungstheologie integriert worden war.<sup>58</sup> Mit der Erkenntnis einer prinzipiellen Befähigung seiner Seele zur Unsterblichkeit, die er in der freien Hinwendung zum Unvergänglichen, in der Erkenntnis des Intelligiblen, in der Erfassung ewiger Wahrheiten macht, kann der Mensch aus eigener Erfahrung Wissen von ewig Gültigem gewinnen und sich wegen dieser Befähigung selbst als prinzipiell unsterblich *beurteilen*.<sup>59</sup> So gewinnt der Mensch Wissen über Zeitlos-Ewiges und erfährt sich in dieser Erkenntnisfähigkeit selbst als ein Wesen, das zeitentgrenzte ewige Existenz gewinnen kann.

<sup>55</sup> Vgl. z. B. *Sermo* CCLXXXVIII (285): V<sub>2</sub>, fol. 278<sup>rb</sup>: *Experimur capacitatem ... immortalitatis esse, quia ad ea inclinatur spiritus, quae sunt incorruptibilia etc.*; V<sub>2</sub>, fol. 279<sup>ra</sup>: *Videt igitur intellectus se immortalem, etc.*

<sup>56</sup> Vgl. vor allem K. KREMER, *Philosophische Überlegungen des Cusanus zur Unsterblichkeit der menschlichen Geistseele*, oben, 21–70.

<sup>57</sup> *Phaid.* 69e–107b; *Phaidr.* 245c–246a; vgl. auch *Nom.* 894ff. und *Pol.* 608d–611b.

<sup>58</sup> Vgl. z. B. THOMAS VON AQUIN, *Scg* IV 79; *S. th.* III, suppl. q. 75 a. 1–3.

<sup>59</sup> *Sermo* CCLXXXVIII (285): V<sub>2</sub>, fol. 278<sup>r</sup>–279<sup>r</sup>; cf. *De docta ign.* II, 1: h I, S. 62, Z. 19–21 (N. 93); *De mente* 15: h<sup>2</sup>V, NN. 156ff.

Der intensive Einfluß, den diese philosophische Unsterblichkeitslehre auf Nikolaus von Kues gewonnen hat, ist weitestgehend bekannt, in der kritischen Edition seiner Schriften aus den bekannten Quellen (u. a. Plato, Ps.-Hermes Asclepius; Albertus Magnus, Honorius von Autun, Johannes Scottus Eriugena)<sup>60</sup> differenziert nachgewiesen und, soweit nötig, samt kontroverser Diskussion dokumentiert. Dabei ist auch nicht untergegangen, daß die Doktrin von der Unsterblichkeit der Seele bei ihm nicht anders als bei den meisten christlichen Philosophen in die dogmatische Lehre von Auferstehung und ewigem Leben integriert und dadurch in entscheidender Weise modifiziert wurde. So kann der sterbliche Mensch die Unsterblichkeit, die alle Menschen von Natur aus ersehnen, infolge des erbsündlichen Falls aus eigener Kraft nicht bewirken. Er bleibt nach christlicher Restitutionslehre<sup>61</sup> angewiesen auf das gnadenhafte Vermittlungs- und Erlösungswerk des »Königs des ewigen, unsterblichen Lebens, Christus«,<sup>62</sup>

<sup>60</sup> Aus den hier zutreffenden Quellen seien nur einige einschlägige Marginalnoten genannt:

zu PLATO, *Phaed.* (Cod. Cus. 177): vetus opinio abire animos ad inferos rursusque ad nos resurgere (7<sup>v</sup>); animus non recipit mortem immortalis igitur; animus non solum immortalis sed imperdibilis (23<sup>v</sup>); cum immortale sit incorruptibile igitur animus immortalis imperdibilis est. quare etc.; animus decedens praeter eruditionem nihil secum defert (24<sup>r</sup>); ab alio duce de inferis reducuntur post longum circuitum temporis (24<sup>v</sup>); de locis beatorum qui sine corporibus in eternum vivunt (27<sup>r</sup>); quam spem habere debet propter animam mundanam (27<sup>v</sup>);

zu ALBERTUS MAGNUS, *In De div. nom.* (Cod. Cus. 96; ed. L. BAUR: CT III. 1, Nr. 347: an anima habeat vitam inconsumptibilem? Nr. 348: anima rationalis incorruptibilis; Nr. 378: an omnia habeant unam formam? Nr. 459: nota hic pulchra de motu circulari animae; Nr. 522: nota pulchrum dictum Alberti quare anima sit indefectibilis; Nr. 526: resurrectio non erit contra nec praeter nec secundum, sed supra naturam. et nota differentiam; Nr. 562: cap. X de aeternitate; Nr. 564: aeternitas quasi extra terminos;

zu HONORIUS VON AUTUN, *Clavis physicae* (Cod. Paris. B. N. lat. 6734; ed. P. LUCENTINI, *Platonismo medievale*, II [Firenze 1979, <sup>2</sup>1980] 83–109): Nr. 27: corpora in incorporalia resolvuntur; Nr. 38: quid sit paradisi; Nr. 47: quomodo nihil novum (scil. in praesentis vitae curriculo); Nr. 51: quod non idem corpus resurget; Nr. 60: de corpore incorruptibili;

zu JOHANNES SCOTTUS ERIUGENA, *Periphyseon* I (Cod. Londin. B. L. Addit. 11035; ed. J. KOCH: MFCG 3 [1963] 84–100): beati a loco et tempore absoluuntur (fol. 46<sup>r</sup> zu 482 D); nota hoc bene (zu: omnes . . . reuersuri sunt 483 A); nota quomodo corpus corrumpi potest (betr. elementorum solutio, fol. 55<sup>r</sup> zu 492 B); ex incorporalibus corpora et e converso (zu: corpora in incorporalia posse resolvi, fol. 64<sup>r</sup> zu 501 B).

<sup>61</sup> S. dazu auch *De ludo* I: h IX, N. 52.

<sup>62</sup> *Crib. Alk.* III, 19–20: h VIII, NN. 229f. u. 232; cf. ebd. II, 16: NN. 134 u. 138; *Sermo* CCLXX (267): V<sub>2</sub>, fol. 226<sup>vb</sup> u. ö.

der durch dieses Werk selbst Erbe der göttlichen Unsterblichkeit wurde und den Menschen zum Miterben machte.<sup>63</sup>

### 5. Die kosmische Dimension der Auferstehungslehre

Über die personale Auferstehung hinaus verbindet Nikolaus mit der allgemeinen Auferstehung der Toten schließlich noch zwei weitere Aspekte: einen kosmischen und einen ekklesiologischen, beide mit entschieden eschatologischer Perspektive. Der ekklesiologische Aspekt, der vom Übergang der streitenden Kirche (*ecclesia militans*) am Welt- und Zeitenende in die eine, ewig triumphierende Kirche (*ecclesia aeternaliter triumphantium*) zu handeln hätte, aber auch von der neuen Art ihrer Einheit und einer neuartigen Hierarchie in ihr, schließlich von der personalen Identität und Vergöttlichung ihrer Glieder,<sup>64</sup> wäre aber in diesem Zusammenhang ein ganz neues Thema. Ich möchte ihn hier nicht weiter verfolgen,<sup>65</sup> sondern mich lieber gleich dem anderen Aspekt zuwenden. Denn ich halte ihn, vor allem in Verbindung mit einem in diesem Zusammenhang noch aufzugreifenden letzten Aspekt für das überraschendste, auffälligste und somit interessanteste Moment cusanischer Auferstehungsspekulation. Ich meine die kosmische Dimension, die Nikolaus mit dem Dogma der Auferstehung der Toten verbindet.

Die Auferstehungsproblematik hat Nikolaus von Kues, wie schon vielfach deutlich geworden ist, am intensivsten, d. h. in breitester Thematik, wenn auch nicht in große Breite und eher andeutend, in *De docta ignorantia* III, 8 (Christus . . . caelos ascendit) behandelt. In ihr, also schon früh, bringt er die Rede auch auf die Vollendung des Universums.<sup>66</sup> Am Ende eines mehr oder weniger linear zu denkenden Evolutionsprozesses, am Ende der Zeit, die zwischen Welterschaffung

<sup>63</sup> Cf. *Cribr. Alk.* III, 20: h VIII, N. 234, Z. 1–4; *De aequal.*: V<sub>2</sub>, fol. 262<sup>vb</sup>; p II, 1, fol. 21<sup>r</sup> (in fine), nach Röm. 8, 17 u. Tit. 3, 7; cf. DENZINGER Nr. 413.

<sup>64</sup> *De docta ign.* III, 12: h I, S. 158, Z. 27–29 (N. 256) u. S. 161, Z. 12–18.21–S. 162, Z. 6 (NN. 260f.).

<sup>65</sup> Darüber ausführlicher in den Anmerkungen zu *De docta ign.* III: NvKdÜ, H. 15c (Hamburg 1977) 153–156 und in meinem Beitrag *Nikolaus von Kues*, in: *Gestalten der Kirchengeschichte*. Hg. von M. Greschat. Bd. 4 Mittelalter II (Stuttgart et al. 1983) 303f.

<sup>66</sup> *De docta ign.* III, 8: h I, S. 144, Z. 20–S. 145, Z. 5 (N. 230). Zur Thematik s. den Beitrag von H. MEINHARDT, *Das Geheimnis des Todes und der Auferstehung Jesu Christi . . .*, oben, 71–87.

und Weltende liegt, soll das Universum seine Vollendung durch die allgemeine Auferstehung der Toten finden. Dieser Vorstellung liegt folgende Überlegung zugrunde (*De docta ignorantia* III, 8, N. 230): Wenn einst alles Geschehen zum Ende kommt, muß notwendigerweise entweder das Universum total vergehen oder zu einem anderen vollendet werden. Verginge das Universum insgesamt, dann müßten mit ihm auch alle Menschen vergehen und eine Auferstehung fände nicht statt. Wenn aber (wie verheißen und wie geglaubt wird) die Menschen zur Unsterblichkeit auferstehen, wird auch das Universum erhalten bleiben. Denn die menschliche Natur ist wegen ihrer Stellung im Horizont von Zeit und Ewigkeit und als mediales Bindeglied zwischen Materie und Geist ein essentieller Teil des Universums und darin dessen Vollendung.<sup>67</sup> Zu dieser Vollendung bedarf es nicht auch noch der Auferstehung und des Erhalts anderen Lebens, da der Mensch auch dessen Vollendung ist.

Das theologische Fundament eines solchen kosmologisch gedachten Heilsgeschehens liegt in der neutestamentlichen Restitutionslehre des Kosmos (*ἀποκατάστασις τῶν πάντων*), der Rückversetzung von allem in einen früheren, besseren, vollkommeneren und dann unverlierbaren Zustand,<sup>68</sup> der Herstellung eines neuen Himmels und einer neuen Erde.<sup>69</sup> Auf diese auch in der Vätertheologie vertretene<sup>70</sup> Lehre von der allgemeinen und definitiven Vollendung der materiellen Welt, die wir gewöhnlich als Palingenese bezeichnen, spielt Nikolaus nur kurz an, ohne sie hier oder später systematisch weiter auszuführen.

Die kosmische Dimension dieser Überlegung wird durch eine andere, ebenfalls in *De docta ignorantia* angestellte Überlegung unterstrichen und verdeutlicht. Während es in jener Überlegung um die eschatologische Vervollkommnung des Kosmos durch die allgemeine Auferstehung geht, handelt es sich hier nun um die Frage des zeitlichen Endes eines Individuums und um die Frage nach seinem Wohin und Wo.<sup>71</sup> Auffälligerweise wird diese Frage nicht im Zusammenhang mit

<sup>67</sup> Zur aristotelischen (s. *Phys.* III 6 207a13) Verbindung von *universum* und *perfectum* und der Übernahme aus MEISTER ECKHART (*Expos. l. Sap.*, n. 73, LW II, 403f.; *In Gen.* I, n. 13, LW I, 197, Z. 1–4) s. H. WACKERZAPP, *Der Einfluß Meister Eckharts auf die ersten philosophischen Schriften des Nikolaus von Kues (1440–1450)*: BGPPhThMA 39, 3 (Münster 1962) 112.

<sup>68</sup> *Act.* 3, 21: *tempora restitutionis omnium, quae locutus est deus per os sanctorum suorum a saeculo prophetarum*; cf. *Matth.* 17, 11 et 19, 28.

<sup>69</sup> *Petr.* 3, 13; *Apoc.* 21, 1; cf. 65, 17; 66, 22.

<sup>70</sup> Cf. e. g. GREGOR VON NYSSA, *De anima et resurrectione*: PG 46, 148.

<sup>71</sup> Über Tod als Auflösung handelt auch G. SANTINELLO unter Punkt III. 4. seines Bei-

der Auferstehungsproblematik im christozentrischen III. Buch behandelt, sondern im Rahmen der Kosmologie des II. Buches, und zwar im Kapitel über die terrestrischen Bedingungen,<sup>72</sup> das wegen seiner spekulativ gewonnenen ›modernen‹ kosmologischen Ansichten damals wie auch später soviel Aufmerksamkeit gefunden hat.<sup>73</sup> Nach Überlegungen zu Bewegung und Nobilität, Form und Gestalt der Erde, zur Vielheit bewohnter Welten und zu den Arten ihrer Bewohner stellt Nikolaus angesichts einer allseitig anzunehmenden kosmischen Interdependenz die Frage nach dem Vergehen der Dinge (*corruptio rerum*) im Kosmos. Wissen bestehe nämlich nicht darüber, ob ein Individuum *total* vergehe, sondern nur darüber, daß ein Individuum, das in einer bestimmten Seinsweise existiert, hinsichtlich dieses Seinsmodus vergeht, wie das – ohne nähere Erläuterung zunächst – bei den Erdbewohnern so sei. Das Zugrundegehen der einen Seinsweise – so soll man wohl schließen – bedeute dann nicht Vergänglichkeit schlechthin; ein Übergang und damit Existenz in anderen Seinsweisen ist nicht ausgeschlossen, wohl aber der Tod, für den unter einem solchen kosmischen Gesetz kein Platz wäre, wie schon Vergil<sup>74</sup> sagte:

scilicet huc reddi deinde ac resoluta referri  
omnia, nec morti esse locum, sed viva volare  
sideris in numerum atque alto succedere caelo.

Kehre ja dorthin auch und schwebe, gelöst von den Banden,  
Alles zurück, nicht herrsche wo Tod, es entschwinge sich lebend  
Auf zu den Sternen, um heim zum erhabenen Himmel zu kehren.

Die Möglichkeit eines sukzessiven Seinsweisenwechsels wird vierfach bedacht. Die Frage des Nikolaus lautet:

Wer kann wissen, ob nicht

(1.) ein irdisches *Artindividuum* sich so auflöse, daß es insgesamt zu seinen Ursprüngen zurückkehre, von denen die einen meinen, es seien

trags *In welchem Sinne versteht Cusanus Charakter und wechselseitige Bezogenheit von Leib und Seele im Menschen?*, s. oben 3–20.

<sup>72</sup> *De docta ign.* II, 12 *De condicionibus terrae*: h I, S. 108, Z. 29 – S. 110, Z. 12 (NN. 172–174).

<sup>73</sup> Einzelnachweise bei ST. MEIER-OESER, *Die Präsenz des Vergessenen. Zur Rezeption der Philosophie des Nicolaus Cusanus vom 15. bis zum 18. Jahrhundert*: BCG Bd. X (Münster 1989) 212ff.

<sup>74</sup> *Georgicon* IV 225–227; deutsche Übersetzung von W. Binder (Berlin – Stuttgart 1914) 116.

die *Sternregionen*; oder ob nicht, wie andere, die als Platoniker identifiziert werden, dagegen behaupteten

(2.) nur die (*Individual-?*)*Form zu ihrem Urbild bzw. zur Weltseele zurückkehre*; oder ob nicht, wie wieder andere meinten,

(3.) nicht sie, sondern die (*Art-?Form*) und diese nicht dorthin, zur Weltseele, sondern *zu dem Stern zurückkehre, von dem das Individuum seine aktuelle terrestrische Form habe*, der zurückbleibende Materiekörper aber zur (neuen?) Möglichkeit zerfalle, weil *der beide einende Geist (spiritus unionis) – endogen oder exogen bedingt – seine Funktion aufgebe und in die interstellare Astralregion zurückkehre*; oder ob schließlich nicht

(4) die *Formen einer jeden Region in eine höhere Form übergangen*, in der sie dann als in ihrem Ziel ruhten, das mit dem *Ziel des Kosmos* identisch sei.

Das sind Fragen, die in dem Sinn geprüft werden müßten, den Albertus Magnus schon benannt hatte, als er sagte,<sup>75</sup> man müsse sie prüfen, damit die Wahrheit besser hervorkäme. Nikolaus beläßt es aber beim Aufzeigen der Fragen.

Wir erkennen aber leicht, daß die drei erstgenannten Denkmodelle allesamt mit der Vorstellung von *resolutio* oder *dissolutio* eines Zusammengesetzten operieren, mit der Vorstellung des *reditus* einer so oder so bestimmten Form aus einer temporären Lebenswelt in eine andere Welt, aus der sie kam und in der sich ihr wieder neue Möglichkeiten ergeben, mit sideralem Fortleben nach einem körperlichen Tod, mit Astralregionen als Wohnstätte der Seelen Verstorbener etc. Damit wäre ein Kreislauf von Entstehen und Vergehen verbunden, der die Vorstellung eines Weltendes ebenso überflüssig machte wie Tod – und auch Auferstehung. Das ist ein Vorstellungsbereich, in dem verschiedene Vorstellungsformen des Weiterlebens einer unsterblichen Seele Platz haben: Reinkarnation, Metempychose, Transmigration, Metemose u. ä. m.

Die vierte der genannten Möglichkeiten entspricht, unschwer erkennbar, mit ihrer mono-teleologischen Ausrichtung und palingenesischen Offenheit am ehesten christlicher Vorstellung. Gleichwohl wirft sie nach Meinung des Nikolaus von Kues noch eine Reihe von Fragen auf (s. N. 174), Fragen, die meiner Meinung nach das Auferstehungsdogma direkt tangieren. Sie sollen abschließend kurz benannt werden.

<sup>75</sup> ALBERTUS MAGNUS, *Liber de natura et origine animae*, Tract. II c. 7: Opera omnia XII (Münster 1955) 30, Z. 27–29.

## 6. Offene Fragen

(1.) Wie können niedere Formen durch eine höhere Form das Ziel, das in Gott liegt, erreichen?

(2.) Wie ist es zu verstehen, daß die höhere Seelenform zur Peripherie nach oben, der Materieleib zum Erdzentrum nach unten gehen, so daß sich beide zum ubiquitären Gott hin bewegen?

(3.) Wie ist es unter der Voraussetzung von Frage (2.) zu verstehen, daß Leib und Seele dereinst wiedervereint werden, wiederum in Gott?

Diese und weitere Fragen beantwortet Nikolaus hier nicht mehr, wie er auch die Fragen nach Möglichkeit oder gar Gültigkeit eines der zuvor genannten vier Denkmodelle offenläßt. Er beschließt die Diskussion und das Kapitel mit einem Verweis auf »weiter unten«, wo er »gemäß der von Gott inspirierten Wahrheit darüber noch einiges sagen« werde. Gemeint ist der Passus von *De docta ignorantia* III, 8–9, über den bereits oben gehandelt wurde.

»iuxta inspiratam divinitus veritatem« – Was Nikolaus von Kues über den Tod, über das Ende der Welt und der Zeit, über Auferstehung und Ewigkeit sagen kann, ist wenig, gerade nur soviel, wie die geoffenbarte Wahrheit preisgibt. »Niemand kann mehr darüber wissen, es sei denn, er habe darüber eine besondere Lektion von Gott erhalten.« Die göttlich inspirierte Wahrheit aber ist theologische Wahrheit, ist Theologie, die den Glauben an das Verkündete voraussetzt.

»Kein Mensch kann das *aus sich* wissen«, wonach Nikolaus fragte, als er traditionelle (in den Einzelheiten aber noch nicht identifizierte) Doktrinen der Philosophiegeschichte aufgriff. Nicht aus sich, aus keiner Erfahrung, auch nicht mit den Mitteln des Verstandes, der Vernunft oder Einsicht. Denn wonach gefragt wird, ist Zukünftiges; für eine rationale Antwort wäre Wissen über kontingente futura erforderlich, über das wir aber nicht verfügen. Die im angeführten Abschnitt *De docta ignorantia* II, 12 (NN. 172–174) wiederholt gestellte (rhetorische) Frage »*quis scire poterit?*« und die mehrfache Bekräftigung »wir können es nicht wissen«, »niemand weiß das«, gelten auch philosophisch. Der Wissensstand in all diesen Fragen ist das Nichtwissen: »*in ignorantia*« beschließt Nikolaus die ganze Diskussion, die aber, wie der Philosoph weiß, in kosmischer Dimension<sup>76</sup> gesehen werden muß. Im Zustand des Nichtwissens beendet er die Frage, in der er sich

<sup>76</sup> *De docta ign.* II, 12: h I, S. 108, Z. 29–S. 109, Z. 1 (N. 172): postquam est unus mundus universalis et proportionales influentiales omnium particularium stellarum ad invicem.

schließlich noch als belehrt (*doctus*) erweist, indem er solches ›Wissen‹, wie andere zu haben vorgaben, als nicht wißbar aufweist. Indem er sich aber mit solchen Doktrinen vertraut zeigt, präsentiert sich Nikolaus kenntnisreich und wissensstolz als der Gelehrte von Kues, wo er die Schrift beendet hatte, die er dem in Florenz beim Konzil weilenden Freund, dem Kardinalpriester Giuliano Cesarini widmete.

Wer sind die anderen, die solche Theorien verbreitet hatten? Von welchen ›Platonikern‹ spricht Nikolaus in Zusammenhang mit der Rückkehr der Formen zur Weltseele? Woher hat Nikolaus diese Kenntnisse? Es stellt sich die Frage nach seinen Quellen. Pagane Vorstellungen wie die eines sideralen Fortlebens nach dem Körper-Tod, andersmenschlich-brüderlicher Intelligenzen in einem unendlichen Kosmos, ferner Sternenwelten als Seelensitz verstorbener Erdbewohner<sup>77</sup> denkt man 1439/1440 wohl kaum in Münstermaifeld, Koblenz oder Kues. Was Nikolaus in diesen Jahren traktierte, stammt aus der großen abendländischen Tradition, von der er einiges vielleicht im Studium in Padua gehört hatte. Es hat seine Herkunft aus orphisch-pythagoreischen und hermetischen, platonisierenden und peripatetisierenden und auch aus arabischen Quellen, wie Albertus Magnus in Referat und Diskussion in *De natura et origine animae*<sup>78</sup> aufgewiesen hat. Was die diesbezügliche Kenntnis des Nikolaus angeht, kann man vor allem an die Diskussionen im Kreis um Bessarion und dessen Lehrer Georgios Gemistos/Plethon denken, die 1437 mit der griechischen Gesandtschaft zum Unionskonzil nach Ferrara/Florenz kamen. Plethon wußte manches über Herkunft und Transmigration der Seele, wie seine wahrscheinlich kurz darauf, wohl in den 40er Jahren verfaßten Kommentare zu den Chaldäischen Orakeln zeigen.<sup>79</sup> Für detailliertere Kenntnis über die Herkunft dieser Gedanken sind aber noch weitere Quellenstudien erforderlich.

Nikolaus von Kues hat *diese* Fragen nach den Weisen von Zeitlichkeit oder Ewigkeit der menschlichen Seele später nicht mehr aufgegriffen. Über den Grund dafür kann man nur mutmaßen. War er nicht mehr naiv genug, sich in solcher Gelehrsamkeit zu präsentieren? Schienen ihm derart pagane Überlegungen für einen Kardinal und Bischof inopportun? Vielleicht ist die Antwort ganz schlicht: Was er

<sup>77</sup> S. oben, Anm. 1.

<sup>78</sup> Tract. II *De natura animae non coniunctae corpori secundum quod ipsa est in se corpore resoluta per mortem*: Opera omnia XII (Münster 1955) 18–44.

<sup>79</sup> S. dazu C. M. WOODHOUSE, *Gemistos Plethon. The Last of the Hellenes* (Oxford 1986) 48–51, 53–59, 74–76.

über den theologischen Auferstehungsglauben hinaus vom Tod *wissen* kann, ist wenig. Alles, was er darüber *weiß*, hat er später – eindrucksvoll lapidar – in dem einen Satz ausgedrückt: *Moriendum omnino est*. – »Sterben muß man eben.«<sup>80</sup> Aber selbst dieses Vorauswissen basiert nur auf Fremderfahrung. Sterbliche kennen den *dolor mortis* nicht im voraus,<sup>81</sup> allenfalls aus dem Nacherleben.

Nikolaus kenne den Tod nur aus dem unwirklichen, gefahrlosen »Nacherleben« des Sterbens Jesu, kritisiert Karl Jaspers in seinem Cusanus-Buch in dem Abschnitt »Wie Cusanus vom Tode weiß«.<sup>82</sup> In seiner Wertung des Cusanischen Wissens vom Tode erhebt Jaspers den Vorwurf der Unklarheit und Selbsttäuschung, die »nicht Irrtümer, sondern existentielles Versagen« seien: »Cusanus weiß nicht, weder theoretisch noch praktisch, von dem Mut dessen, der das Leben wagt, dem eigenen Lebenswillen nicht entsagt, aber ihm überlegen ist, der gelassen stirbt, wie Sokrates, ohne Erwartungen, in der Ruhe des Nichtwissens.« Jaspers hat Recht, soweit es das betrifft, was er von Nikolaus einfordert, »existentielle Erfahrung«, nach seinem Verständnis. Der Vorwurf, Nikolaus halte angesichts des Todeswissens nur »metaphysische Großartigkeit« bereit, trifft zu, wenn damit seine theologische Thanatologie, sein wieder und wieder verkündetes *credo in vitam aeternam*, sein *expecto resurrectionem mortuorum* gemeint sind, in denen sich die Erwartungen seines Glaubens artikulieren. Die apokalyptische Vision vom radikalen »Triumph des Todes«, wie Pieter Breughel sie hundert Jahre später imaginierte,<sup>83</sup> war Cusanus fremd. Vielleicht starb er in Todi gelassen wie Sokrates; aber gewiß nicht ohne diese Erwartungen. Sein *Wissen* vom Tode reduzierte sich auf das beunruhigende *Moriendum omnino est*. Sein *Wissen* vom Danach blieb *in ignorantia*. Und das ist auch eine Form Cusanischen Nichtwissens.

<sup>80</sup> *De ludo* I: h IX, N. 52, Z. 5f.

<sup>81</sup> *Cribr. Alk.* II, 17: h VIII, N. 144, Z. 11f.; cf. *Sermo* CCLXX (267) »*Ecce ascendimus Ierosolimam*«: V<sub>2</sub>, fol. 226<sup>v</sup>b.

<sup>82</sup> K. JASPERS, *Nikolaus Cusanus* VII. 3. b) (München 1994, München – Zürich <sup>2</sup>1987) 245–248; das Zitat 248.

<sup>83</sup> PIETER BREUGHEL D. Ä., »*Triumph des Todes*«, Madrid, Museo del Prado.

## DISKUSSION

Gesprächsleitung: (Dr. Hermann Schnarr, Trier)

KREMER: Ich möchte zwei Dinge ansprechen. Zunächst etwas Kurzes. Bei der Vorstellung von *tempus, perpetuum* und *aeternitas* kamen Sie auch auf das *posse fieri*, das Werdenkönnen, zu sprechen. Ich darf darauf hinweisen, daß Nikolaus hier eine Wandlung durchgemacht hat. In der Schrift *De mente* von 1450 wird *posse fieri* eindeutig dem trinitarischen Bereich zugeteilt, und zwar der göttlichen Unitas. Es ist also etwas Ungeschaffenes und Göttliches. In *De venatione sapientiae* von 1462, also 12 Jahre später, ist das *posse fieri* eindeutig ein *creatum et initiatum*, also etwas Geschaffenes, und es hat einen Anfang. Es ist die Voraussetzung dafür, daß überhaupt eine raumzeitliche Welt entstehen kann. Wie es zu dieser Wandlung bei Cusanus kommt, weiß ich selber nicht. Sie haben sodann sehr schön gebracht, daß die Zeit ein Ende haben wird. Damit werden gelegentliche Äußerungen, wie man sie auch bei Josef Koch und bei Ernst Hoffmann finden kann, daß Welt und Zeit keinen Anfang und auch kein Ende haben, widerlegt. Ich finde allerdings eine Spannung in den Aussagen des Cusanus über die Zeit. Sie haben die bekannte Definition gebracht: *tempus imago, creatura aeternitatis*. Das läßt sich soundso oft bei Cusanus belegen. Ich will das, was ich sagen will bzw. die Spannung an einer Sachlage verdeutlichen, die Sie alle kennen. In den *Confessiones* befaßt sich Augustinus ebenfalls mit dem Zeitproblem. Seine Lösung spitzt sich dort auf die Frage zu, wo er diese drei, nämlich das *Praesens*, das *Praeteritum* und das *Futurum*, sehe. Seine Antwort lautet: Nirgendwo anders als in der Seele, der *anima*. Er spricht dort von einer *distentio animi*. Deshalb sagen viele, Augustinus näherte sich da an moderne Konzeptionen an, etwa an die transzendentalphilosophische Lösung des Zeitproblems im Sinne Kants. In der letzten großen Schrift, *De civitate Dei*, werden *mundus et tempus* als zugleich geschaffen bezeichnet. Nun ist es bei Cusanus so, daß wir neben der Bestimmung *tempus* als *creatura* bzw. *imago aeternitatis* in *De ludo globi* drei Stellen haben, die in eine andere Richtung zielen. Die erste Stelle lautet: »Hebt man die Verstandesseele auf, kann [die Zeit] weder sein noch gedacht werden, da sie der Grund oder die Zahl der Bewegung ist.«<sup>1</sup> Die zweite Stelle lautet: »So sind das Jahr, der Monat, die Stunden Instrumente

<sup>1</sup> *De ludo* II, N. 93, Z. 13f. *Sublata rationali anima [tempus] non posse aut esse aut cognosci, cum sit ratio seu numerus motus.*

des durch den Menschen geschaffenen Zeitmaßes«. <sup>2</sup> Die dritte Stelle heißt: »Es hängt also nicht der Grund der Seele von der Zeit ab, sondern der Grund des Maßes der Bewegung, das Zeit genannt wird, hängt von der Verstandesseele ab; deshalb ist die Verstandesseele nicht der Zeit unterworfen, sondern verhält sich vorgängig zur Zeit, vergleichbar dem Gesichtssinn zum Auge; vermag dieser auch nicht ohne Auge zu sehen, so erhält er doch nicht vom Auge, daß er Gesichtssinn ist, weil das Auge [bloß] sein Organ ist.« <sup>3</sup> Jetzt meine Frage: Wie vertragen sich diese drei Äußerungen, die der Zeit jeden extramentalen Seinsmodus absprechen, mit der Auffassung von der Zeit als *imago* bzw. *creatura aeternitatis*? Ist der späte Cusanus 1463 auf dem Weg in die Richtung, die Kant eingeschlagen hat, ohne natürlich die spezifische kantische Position anzupeilen, daß die Zeit eine Form der inneren Anschauung sei?

SENGER: Ganz kurz zum *posse fieri*. Dieser Wechsel von *De mente* zu *De venatione sapientiae* ist ganz einfach durch einen Lernprozeß des Nikolaus zu erklären. Es ist offenbar gefährlich zu sagen, *deus est posse fieri*. Er präzisiert das nun und sagt: Gott ist insofern das *posse fieri*, als er das Werdenkönnen aller Dinge ermöglicht und die Möglichkeit des Werdenkönnens geschaffen hat (*De ven. sap.* 9, N. 23–25). Wir haben ja noch ein anderes Beispiel in *De docta ignorantia* II, 12 für einen Lernprozeß des Cusanus: Er überlegt dort, ob die Seele beim Tode zu einer Galaxie zurückgeht. Er weiß vor allen Dingen ganz gut zu lernen, wo die problematischen Stellen sind. Und so weiß er dann irgendwann nach *De mente*, daß es zu gefährlich ist zu sagen: *deus est posse fieri*. Nein, Gott hat das *posse fieri* geschaffen, und dieses *posse fieri* hat einen Anfang. Sehen Sie das auch so?

KREMER: Ja.

SENGER: Bei dem zweiten tut sich mir eigentlich keine Schwierigkeit auf. Ich denke, die Parallelität zur Zahl kann uns da helfen. Es gibt einen doppelten Zeitbegriff, wie es einen doppelten Zahlenbegriff gibt. Bei der Zahl hat Aristoteles uns das schon gelehrt. Es gibt die zählende Zahl und die gezählte Zahl. Die Zahl, gemäß der Gott alles

<sup>2</sup> Ebd. N. 94, Z. 4f. Sic annus, mensis, horae sunt instrumenta mensurae temporis per hominem creatae.

<sup>3</sup> Ebd. N. 94, Z. 6–10. Non igitur dependet ratio animae a tempore, sed ratio mensurae motus, quae tempus dicitur, ab anima rationali dependet; quare anima rationalis non est temporis subdita, sed ad tempus se habet anterioriter sicut visus ad oculum, qui, licet sine oculo non videat, tamen non habet ab oculo, quod est visus, cum oculus sit organum eius.

geschaffen hat nach Ordnung, Maß und Zahl, wie es im Alten Testament steht, das ist die Zahl, die Gott geschaffen hat. Parallel dazu hat er die Zeit und das *posse fieri*, das Werdenkönnen der Dinge, geschaffen. Platonisch oder besser augustinisch gesprochen: In den Ideen bzw. in der *ratio mundi*, im Denken Gottes ist alles vorgedacht. Die Zahl, mit der wir z. B. die Äpfel zählen und die Leute, unter die die Äpfel zu verteilen sind, das ist eine andere Zahl. Das ist die Zahl, die wir täglich brauchen, und die wir selbst in Zahlensystemen entwickeln. Und wir teilen die Zeit ein in das Jahr, 12 oder 10 Monate, das spielt keine Rolle. Das ist das operationale Instrument, mit dem wir Zeit gliedern, die von Gott geschaffen ist. So wie wir mit diesen Zahlen als Operationseinheiten Einheit und Vielheit bestimmen. Das wäre mein Verständnis und ein Ausweg.

KREMER: Es bleibt der Widerspruch bestehen, daß einerseits die Zeit als *creatura aeternitatis* bezeichnet wird, wofür wir viele Belege haben, und daß bei dem ganz späten Cusanus dieselbe Zeit als vom Menschen geschaffen bezeichnet wird. An der einen Stelle sagt er ganz deutlich: die *mensura temporis* ist durch den Menschen geschaffen, nicht nur die Zeiteinteilungen wie Jahr, Monat, Stunden.

SENGER: Das ist das Problem dieser Doppelpoligkeit von *aeternum*. Im *aeternum*<sub>2</sub> ist vielleicht diese Aporie aufgehoben.

KREMER: Ich will jetzt die Diskussion nicht auf diesen einen Punkt verengen. Wir haben doch zugleich die andere Sache: Hebt man die *anima rationalis* auf, dann kann die Zeit weder sein noch gedacht werden. Das ist doch, wenn Sie so wollen, genau der kantische Standpunkt, wenn man jetzt einmal ausklammert, daß bei Kant die Zeit als Anschauungsform des inneren Sinnes erklärt wird. Es ist doch genau diese Position, daß Zeit total von der *anima rationalis* abhängt.

SENGER: Nein, da würde ich widersprechen, Ihnen und dem Nikolaus.

von BREDOW: Ganz kurz die Gegenposition. Es ist ein Unterschied, ob von der Zeit als geschaffener im allgemeinen die Rede ist, oder ob hier darauf hingewiesen wird, daß die Zeit als *instrumentum* gebraucht wird. Nicht nur die Zeit wird als Instrument gebraucht, sondern z. B. auch ein Mensch kann als *instrumentum* gebraucht werden. Und das ändert an seinem eigentlichen Menschsein gar nichts.

KREMER: Gut, aber dieses Instrument der Zeit, das der Mensch gebraucht, was ich Ihnen völlig zugestehe, ist vom Menschen geschaffen.

von BREDOW: Ja.

SCHNARR: Ich glaube, vom Menschen geschaffen sind nur die Maßeinheiten, nicht die Zeit selber.

KREMER: Die *mensura temporis* ist laut Cusanus vom Menschen geschaffen.

SCHNARR: Ja, die *mensura temporis*. Aber das ist das Jahr, der Monat und die Tage.

KREMER: Ja, die dann natürlich auch.

LANDAU: Ich möchte noch etwas Ergänzendes zum Raum- und Zeitproblem bei Nikolaus von Kues sagen. Mit dem philosophischen Gottesnamen das »Nichtandere« in der gleichnamigen Spätschrift »Vom Nichtanderen« ist Cusanus in der Lage, über die neuplatonischen Letztbestimmungen des Ps.-Dionysius hinauszugehen, was ihm ein ursprüngliches Raum- und Zeitdenken eröffnet. Das definitorische Nichtandere überbietet das »Eine (vor dem Einen)« und den »Augenblick«, respektive Raum und Zeit. Diese Gottesnamen antizipieren Cusanus zufolge zwar das Nichtandere, werden aber im Anschluß an das Florilegium aus Ps. Dionysius, dem Mittel- und Herzstück dieser Schrift, durch das spekulative Definitionsdenken des Nichtanderen transzendiert, präzisiert und definiert. Das Nichtandere definiert sich selbst und alles Andere. Sicherlich sind die beiden Definitionsformeln bekannt: »Das Nichtandere ist nichts anderes als das Andere«. – »Das Andere ist nichts anderes als das Andere«. Entsprechend der zweiten Definitionsformel lassen sich das Eine und der Augenblick, respektive Raum und Zeit, durch das überräumliche und überzeitliche Nichtandere definieren: Das Eine ist nichts anderes als das Eine. Der Augenblick ist nichts anderes als der Augenblick. Der Raum ist nichts anderes als der Raum. Die Zeit ist nichts anderes als die Zeit. Und wie es Prof. Kremer schon angeführt hat, verdeutlicht das bei Cusanus immer wieder vorkommende spekulative Gedankenexperiment der Wegnahme des ersten Prinzips das Ende von Raum und Zeit. Denn nimmt man, so heißt es in modifizierter negativer Theologie, das Nichtandere weg, gibt es keinen Raum und keine Zeit mehr. Zudem werden in der besagten Schrift die Problemfelder Zeitabschnitte, Dauer und Ewigkeit im Horizont des Nichtanderen erörtert. Das spekulative Definitionsdenken ermöglicht es Nikolaus von Kues, abschließend gesagt, Raum und Zeit über die Vorgaben der Tradition hinaus in der, wie ich finde, für sein Spätwerk programmatischen und »sachgerechten« Einfachheit zu denken.

BLUM: Herr Senger, Sie haben bei der Auferstehung davon gesprochen, daß die von den Toten Auferstandenen eine sukzessionsfreie Erkenntnis haben. Und ich glaube, Sie haben auch »selbstbewußte Erkenntnis« gesagt. Dazu habe ich zwei Fragen: Erstens eine praktische: Wo steht das? Ich möchte das gerne nachlesen. Zweitens möchte ich doch ganz gerne wissen, was unter dieser selbstbewußten Erkenntnis zu verstehen ist, – vor allem im Unterschied zu anderen Formen des Selbstverhaltens, die bei Cusanus ja immer wieder vorkommen und thematisiert werden.

SENGER: Nein, das kann ich leider nicht; denn ich habe nicht mehr darüber gefunden. Es wird ganz einfach und schlicht gesagt, sie erfreuen sich dieses Zustandes. Und Nikolaus sattelt noch drauf, daß die Auferstandenen um diesen Zustand wissen.<sup>4</sup> Und ich interpretiere das als Selbstbewußtsein. Natürlich ist das eine analoge Redeweise, weil es ja schon ein nicht mehr weltliches, sondern ein überweltliches Wissen ist. Von dieser Wissensform wissen wir nicht viel zu sagen; deswegen ist wahrscheinlich auch die Redeweise des Nikolaus so kurz. Ich kann die Linie nicht weiter ausziehen und muß sie in dieser Kürze stehen lassen.

WOLF: In der Schrift *Consolatio philosophiae* des Boethius spielen die Begriffe *tempus*, *aeternitas*, *perpetuitas* eine große Rolle. Ewigkeit wird dort bestimmt als *interminabilis vitae tota simul ac perfecta possessio*. Inwieweit ist Cusanus damit vertraut?

KREMER: Cusanus kannte das Werk *Consolatio philosophiae* des Boethius. Es ist enthalten in der Kueser Handschrift Nr. 191.

SAKAMOTO: In Japan haben wir sehr viele Religionen, von denen die meisten irgendwie an die Unsterblichkeit und ein ewiges Leben nach dem Tode glauben. Aber die Japaner haben große Schwierigkeiten mit der Lehre von der Auferstehung der Toten. Ähnlich wie die heidnischen Hörer dies bei der Areopagrede des Apostels Paulus schon hatten. Könnten Sie, Herr Senger, uns Japanern einen manuduktorischen Weg zur Annäherung an dieses Geheimnis der Auferstehung von den Toten zeigen?

SENGER: Entweder müßte jemand auf dem Hauptplatz in Tokyo das nachzuvollziehen versuchen, was Paulus seinerzeit in seiner Rede auf dem Areopag zu Athen getan hat. Oder man könnte auf den Versuch verweisen, den Nikolaus in seiner Schrift *Vom Frieden im Glauben* bei dem Syrer gemacht hat: Fast jede Religion hält daran fest, daß die

<sup>4</sup> S. oben, Anm. 53 u. 54.

sterbliche Menschennatur eines jeden Menschen nach dem zeitlichen Tod zu immerwährendem Leben auferstehen wird. Dieser Glaube setzt aber die Einung der menschlichen Natur mit der göttlichen voraus, welche sich vorgängig in einem Menschen, nämlich in Jesus Christus, ereignet haben muß. In ihm wird die menschliche Natur, die eine ist, und durch die alle Menschen Menschen sind, der göttlichen und unsterblichen geeint, damit so alle Menschen, die derselben Natur sind, die Auferstehung der Toten erlangen.

RITTER: Ich habe auch Schwierigkeiten mit dem Maß der Zeit. Ich würde schon sagen, daß die Maßeinheiten der Zeit vom Menschen geschaffen sind. Aber das Maß der Zeit?

SENGER: Ich hoffe, es nicht gesagt zu haben. Ich sage es nicht. Herr Kremer vertritt hier eine andere Auffassung.