

DAS KIRCHENBILD IN DEN SERMONES DES
NIKOLAUS VON KUES.
|| HILFE AUCH FÜR HEUTE?

Von Martin Thurner, München

Professor Ulrich Horst
zum 75. Geburtstag

Einleitung: Die Kirchenthematik in Wirken und Werk des Cusanus

Das Thema »Kirche« zieht sich wie ein roter Faden durch das Leben und Wirken des Nikolaus von Kues. Für ihn, der es zweimal ablehnte, die Gelehrtenlaufbahn als Universitätsprofessor einzuschlagen, stand die Kirche stets im Mittelpunkt seiner öffentlichen Tätigkeiten, beginnend mit seinem Studium der Kanonistik in Padua über seine Zeit auf dem Basler Konzil, die große Legationsreise in deutschen Landen, den konfliktreichen Brixner Episkopat bis hin zu den späten Reformversuchen als Kurienkardinal in Rom.

Lenkt man den Blick von der Biographie auf das Werk des Cusanus, so scheint sich dieser Eindruck aber nicht auf den ersten Blick zu bestätigen. Schwerpunkt ist das Thema »Kirche« lediglich in der ersten der großen theoretischen Schriften, nämlich der *Concordantia catholica* (1433), die aber von Cusanus ausdrücklich nicht in die abschließende Sammlung seiner Schriften aufgenommen wurde.¹ Ein eigenes Kapitel ist der Kirche dann

¹ Hans Gerhard Senger zufolge kann diese Nichtaufnahme »wohl kaum anders denn als Distanzierung [sc. von der dort vertretenen konziliaren Ekklesiologie, M. Th.] gedeutet werden«. Vgl. H. G. SENGER, *Der koinzidentelle Kirchenbegriff des Nikolaus von Kues*, in: *Coincidencia de Opuestos y Concordia. Los Caminos del Pensamiento en Nicolás de Cusa. Actas del Congreso Internacional celebrado en Coimbra y Salamanca los días 5 a 9 de noviembre de 2001*, Sociedad Castellano-Leonesa de Filosofía (Salamanca 2002) 85–106, hier: 97. In diesem Aufsatz ist auch die wichtigste Sekundärliteratur zum allgemeinen Kirchenverständnis des Cusanus verzeichnet. Zusätzlich sei noch erwähnt, weil darin auch auf die Predigten verwiesen wird: TH. M. IZBICKI, *The Church*, in: Ch. M. Bellitto u. a. (Hg.), *Introducing Nicholas of Cusa. A Guide to a Renaissance Man* (New York 2004) 130–140.

nur mehr in der *Docta ignorantia* (III, 12) gewidmet, und zwar am Schluss des Werkes, wobei die Schlussstellung dieses immerhin umfangreichsten Kapitels der gesamten Schrift verschiedene Interpretationen zulässt: Entweder stellt die dort entworfene Vision der Kirche die Vollendung des Gedankengebäudes der *Docta ignorantia* dar, auf die der Gedankengang von vorneherein angelegt ist,² oder die abschließenden Ausführungen über die Kirche sind dem Gesamtwerk eher lose angehängt und folgen nicht zwangsläufig aus dem bereits vorher Gesagten.³ Von *De coniecturis* an tritt die Kirchenthematik in den großen Schriften auffällig in den Hintergrund, wenn sie nicht völlig fehlt. Selbst in Werken wie *De pace fidei* oder *De visione dei*, die dem Dialog des gläubigen Christen mit den anderen Religionen und mit Gott gewidmet sind, spielt die Kirche keine erwähnenswerte Rolle. Wer sich über das theoretische Kirchenbild informieren wollte, das für das kirchenpolitische Wirken des Cusanus nach *De docta ignorantia* maßgeblich war, war bisher weitgehend auf kleinere Gelegenheitschriften verwiesen, wie den *Dialogus concludens Amedistarum errores* von 1441, den Brief vom 20. Mai 1442 an Rodrigo Sánchez de Arévalo oder die *Reformatio generalis* von 1459.

Mit dem Abschluss der Edition der Sermones des Cusanus kann sich diese Quellenlage nun grundlegend ändern. Das Predigtwerk enthält Aussagen zur Kirchenthematik aus so gut wie allen Lebensphasen des Cusanus, wobei sich die gedanklich intensivsten Positionen in den Predigten des Jahrzehnts bis zum Abschluss der *Docta ignorantia* und in den Brixner Predigten finden.⁴

² So der Interpretationsversuch von M. THURNER, *Gott als das offenbare Geheimnis nach Nikolaus von Kues* [= Veröffentlichungen des Grabmann-Institutes, Neue Folge, Bd. 45] (Berlin 2001) 453–458. Vgl. auch DERS., *Kirche als »congregatio multorum in uno« nach Nikolaus von Kues. Versuch einer transzendentalphilosophischen Deduktion*, in: M. Weillauff und P. Neuner (Hg.), *Für euch Bischof, mit euch Christ*. Festschrift für Friedrich Kardinal Wetter zum siebzigsten Geburtstag (St. Ottilien 1998) 485–510. Siehe dort auch die Hinweise auf andere Bezugnahmen auf das Kirchenkapitel der *Docta ignorantia* in der Sekundärliteratur.

³ So die von erwägenswerten Argumenten (z. T. auch mit Bezug auf die Textgenese) gestützte Position von SENGER, *Der koinzidentelle Kirchenbegriff* (wie Anm. 1) 95–97.

⁴ Die Bedeutung des Predigtcorpus als Quelle für die Ekklesiologie des Cusanus in der Zeit als Kardinal und Bischof wird bereits hervorgehoben bei H. PAETZOLD, *Die Lehre des Nikolaus Cusanus von der Kirche auf Grund seiner Predigten* (Breslau 1938) [= Teildruck einer bei Josef Koch entstandenen Dissertation]. Allerdings beschränkt sich Paetzold

I Entwicklungsgeschichtliche Schwerpunkte des Kirchenbildes in den Sermones

Wenngleich die Themen in den Predigttexten von den liturgischen Anlässen und den auszulegenden Schriftlesungen wesentlich mitbestimmt werden, setzt Cusanus innerhalb dieses Rahmens Schwerpunkte, in denen sein origineller Denkansatz und dessen Entwicklung deutlich hervortreten. Biographisch und thematisch lassen sich zwanglos drei aufeinander folgende Phasen unterscheiden: Vom Beginn seiner Predigtstätigkeit 1430 bis zur Zeit des Abschlusses der *Docta ignorantia* um 1440 steht eine heilsgeschichtliche Sicht der Kirche im Vordergrund, in die aber auf charakteristisch cusanische Weise die Gesamtheit der intellektbegabten Menschheit integriert wird. Mit der Zeit der großen kirchenpolitischen Missionen des Cusanus auf den Reichstagen, der deutschen Legationsreise und dem Brixner Episkopat tritt der Glaubensprimat des Petrus in den Mittelpunkt des ekklesiologischen Interesses. Und ab den späten Brixner Predigten wendet sich Cusanus verstärkt einer Sicht der kirchlichen Wirklichkeit zu, die von der paulinischen Rede vom *corpus Christi mysticum* geprägt ist. Diese drei entwicklungsgeschichtlichen Schwerpunkte gilt es nun im Folgenden nachzuzeichnen.

I. 1 Heilsgeschichte und Intellektwirklichkeit

Im Kirchenbild des ersten Predigtjahrzehnts von 1430 bis 1440,⁵ also bis zum Abschluss der *Docta ignorantia*, gelingt es Cusanus, gedanklich zwei Dimensionen miteinander zu verbinden, die man gemeinhin voneinander trennt oder gar einander entgegensetzt, nämlich die heilsgeschichtliche

auf die »Lehre von der Vollgewalt des Papstes« aus den Brixner Predigten, »weil sie für den von Cusanus endgültig vertretenen Kirchenbegriff entscheidend ist« (36). Abgesehen davon, dass es in den betreffenden Predigttexten nicht primär um die Vollgewalt des Papstes, sondern um den Glauben des Petrus geht, kommen Entwicklung und Vielfalt der ekklesiologischen Vorstellungen der Sermones dabei zu kurz. Nichtsdestoweniger kommt Paetzolds Arbeit das Verdienst zu, in einer Zeit lange vor dem Abschluss der Edition zentrale Gedankenschwerpunkte der Predigten aus den Handschriften zugänglich gemacht zu haben.

⁵ Vgl. dazu auch: W. KNOCH, *Ekklesiologische Aspekte in den frühen Predigten des Nikolaus von Kues*, in: K. Reinhardt und H. Schwaetzer (Hg.), *Nikolaus von Kues als Prediger* [= Philosophie interdisziplinär 11] (Regensburg 2004) 29–44.

und die metaphysisch-geistphilosophische Sichtweise. Bereits in seiner ersten Predigt *In principio erat Verbum* vom Weihnachtstag 1430 bezieht sich Cusanus auf das Gott seinem Volk gegenüber zugesagte geschichtliche Heilsversprechen: »Es sprach die Wahrheit: »Herr, der du nicht lügen kannst, denn über dich hinaus gibt es nichts Wahreres. Erwinnere dich, auf dass der Eid erfüllt werde, den du Abraham gegenüber geschworen hast: In deinem Samen seien alle Völker gesegnet.«⁶ Im Unterschied dazu enthält die umfangreiche Dreikönigspredigt *Intrantes domum* von 1439/1440 eine Definition der Kirche, in deren Zentrum die geistphilosophische Begrifflichkeit steht: »*Ecclesia est unio rationabilium spirituum ad caput suum Christum.*« – »Die Kirche ist die Einung der vernunfthaften Geister auf ihr Haupt Christus hin.«⁷ Die Reflexionen auf die Kirche in den Predigten des dazwischen liegenden Jahrzehnts lassen sich als der Versuch interpretieren, diese beiden Positionen der Sicht auf die Kirche, nämlich die heilsgeschichtliche und die philosophische, miteinander zu vermitteln.

Die heilsgeschichtliche Dimension der Kirche kommt zur Sprache, weil sie Cusanus in diesem Jahrzehnt fast ausschließlich in Predigten zum Dreikönigstag oder zum Fest Mariä Himmelfahrt zum Thema macht. Indem er die Ereignisse, Schriftlesungen und liturgischen Texte dieser Feste – wie er selbst sagt – *in mystico sensu*,⁸ also im allegorischen Sinn auf die Kirche bezieht, kann er darin den geschichtlichen Weg der Kirche diesseits und jenseits unserer Weltzeit präfiguriert sehen. Während ihm Dreikönig als Fest des Anfangs der Kirche gilt, deutet er die Aufnahme Mariens in den Himmel als Bild für deren eschatologische Vollendung.

Bereits in *Sermo II Ibant magi* von 1431 sagt der Prediger am Beginn, das Dreikönigsfest sei »im eigentlichen Sinn das Fest der Kirche, denn in den drei Weisen ist sie aus dem Heidentum zu Christus geführt worden, in der Taufe ihm durch Heirat verbunden und im Wunder aus ihrer geschmacklosen Wässrigkeit in den köstlichsten Geschmack ihres Bräutigams und in die Berausung seiner Liebe verwandelt worden.«⁹ Auch in dieser Freude über die Geburt der Kirche aus ihrer wundervollen Hochzeit mit dem

⁶ *Sermo I*: h XVI, N. 19, Z. 15–19.

⁷ *Sermo XXI*: h XVI, N. 2, Z. 9–11.

⁸ *Sermo XIV*: h XVI, N. 1, Z. 13.

⁹ *Sermo II*: h XVI, N. 1, Z. 6–11.

Gottessohn vergisst es Cusanus nicht, dass der Kirche mit dem Gang durch Zeit und Geschichte auch viel Drangsal und Prüfungen bevorstehen, denn »man muss wissen, wie von Anfang an die Missgeburt der Kirche der Boshaften (*ecclesia malignantium*) stets mit den Erwählten und der Kirche der Vorherbestimmten (*ecclesia praedestinatorum*) einherläuft.«¹⁰

Wie in der *Concordantia catholica* betrachtet Nikolaus auch in den frühen Predigten die Kirche unter der Perspektive ihrer (heils)geschichtlichen Gestalten, von der streitenden über die »schlafende« (im Purgatorium zu reinigende) bis zur triumphierenden Kirche.¹¹ Während in der großen Konzilsschrift die *ecclesia militans* und ihre hierarchische Struktur im Mittelpunkt steht, betrachtet Cusanus in den in ihrem Umkreis entstandenen Predigten die Kirche überwiegend im Vorausblick auf ihre eschatologische Vollendung als *ecclesia triumphans*. Dies hat seinen Grund mit darin, dass er vor allem in den Predigten zu Mariä Himmelfahrt 1431 und 1432 über die Kirche spricht, indem er die Festlesung von der apokalyptischen Frau aus *Offb* 12, 1 in bildreicher allegorischer Ausdeutung auf die Kirche bezieht: Die Sonne, von der die apokalyptische Frau umkleidet ist, setzt er mit Christus, der Sonne der Gerechtigkeit, gleich, die im von der Liebe geformten Glauben und in der Zier aller spirituellen Charismen glänzt. Der Mond zu ihren Füßen ist Bild für die wandelbare Welt und die Besiegung der irdischen Versuchungen. Die zwölf Sterne, von denen ihr Haupt umkränzt ist, symbolisieren die zwölf Apostel.¹² In seine mariologisch motivierte Vision der endzeitlichen Kirche, die in ihrer Kraft auf Olivier Messiaens Orgelstück *Apparition de l'église éternelle* (von 1932) vorausweist, integriert Cusanus zahlreiche biblische und spiritualitätsgeschichtliche Bezüge. Auf dem Hintergrund der Vorstellung von Maria als der neuen Eva spricht er davon, dass die Kirche ebenso vom Blut und Wasser aus der Seite des gekreuzigten Christus abstammt, wie Eva aus der Seite des schlafenden Adam geformt wurde.¹³ Die heilige Mutter

¹⁰ Ebd. N. 26, Z. 30–32.

¹¹ Vgl. *De conc. cath.* I, 5: h²XIV/1, N. 30, Z. 9. Dieselbe Dreigliederung *ecclesia militans, dormiens, triumphans* auch in: *Sermo X*: h XVI, N. 18, Z. 3–10. Zum Ursprung dieser seit dem 12. Jh. gängigen Terminologie: Y. CONGAR, *Die Lehre von der Kirche. Von Augustinus bis zum abendländischen Schisma* [= Handbuch der Dogmengeschichte III, 3c] (Freiburg-Basel-Wien 1971) 103.

¹² *Sermo VIII*: h XVI, N. 32, Z. 1–9. Vgl. auch *Sermo XV*: h XVI, N. 4, Z. 1–13.

¹³ *Sermo XIII*: h XVI, N. 2, Z. 5–11.

Kirche ist wie die Arche Noah, die alles Leben erhält.¹⁴ Schließlich identifiziert er die Kirche noch mit der schönsten aller Frauen aus dem alttestamentlichen Hohenlied (*Cant.* 6, 9), die »da hervorglänzt wie die Morgenröte, schön wie die Sonne, klar wie der Mond, furchterregend wie Kriegsscharen.«¹⁵ Die eschatologische Perspektive führt bei Cusanus aber keineswegs dazu, dass er darüber die gegenwärtige Situation der Kirche in seiner Zeit vergisst. Im Gegenteil: Der Blick auf die vollendete Endzeitgestalt der Kirche öffnet ihm vielmehr den kritischen Horizont, im Lichte dessen er die gegenwärtigen Mängel im Zustand der Kirche sehen und mit dem Imperativ zur Besserung anprangern kann. Apokalyptische Vision wird so zur Gegenwartskritik. Die Befindlichkeit der Kirche in dieser Zeit sei – »welch ein Schmerz!« – so tief wie der Mond unter den Füßen der apokalyptischen Frau, nämlich auf dem niedersten Grad. Damit wir der Kirche in diesem Zustand dienen und sie reformieren können, müssen wir uns auf dem Weg der Gebote fortbewegen und den machtbewahrenden Schlüssel der Kirche nicht verstoßen.¹⁶ Die ekklesiologische Eschatologie ist so für den Prediger zugleich die Grundlage für die breite Entfaltung einer gegenwartsbezogenen Ethik. Die Vision der triumphierenden Kirche wird für die Predigthörer zum Appell und zur Motivation für den beschwerlichen Aufstieg über die Stufen der Tugenden *versus montem Sion* zu den *ostia civitatis Jerusalem*.¹⁷

Während in den ekklesiologisch relevanten Marienpredigten die für Cusanus sonst auch in den Sermones charakteristische philosophische Terminologie und spekulative Gedankenführung zugunsten einer biblisch orientierten Bildallegorese auffällig zurücktritt, bietet ihm die Dreikönigsthematik reichlich Gelegenheit dazu, die *philosophisch-spekulative* Dimension seines Kirchenverständnisses zu entfalten. Bereits in der Epiphaniepredigt von 1433 (–36?) lässt Nikolaus die intellektphilosophische in die heilsgeschichtliche Perspektive einfließen. Der Besuch der drei Magier beim Christuskind wird als Bild dafür gedeutet, wie wir Heiden aus der Ferne durch ein göttliches Licht (*lumine divino*) zum Erlöser geführt werden und damit die Kirche entsteht. Was Cusanus unter diesem gött-

¹⁴ Ebd. Z. 13f.

¹⁵ *Sermo* XV: h XVI, N. 5, Z. 1 – N. 6, Z. 13.

¹⁶ *Sermo* XIII: h XVI, N. 5, Z. 1 – N. 7, Z. 3.

¹⁷ *Sermo* VIII: h XVI, N. 32, Z. 1 – N. 42, Z. 30.

lichen Licht näherhin versteht, wird in der darauf folgenden Aussage deutlich, wonach es alle seine Intellektgeister sind (*omnes intellectuales eius spiritus*), die Gott als überirdischen König anbeten. Das göttliche Licht, welches die Heiden in die über die alttestamentlichen Propheten bis hin zu Christus sukzessive ansteigende Offenbarungsbewegung der Kirche einführt, ist also die natürliche Intellektbegabung.¹⁸

Welcher innere Zusammenhang zwischen allgemeinmenschlicher Intellektbegabung und dem heilsgeschichtlichen Werden der Kirche besteht, wird in der umfangreichen Dreikönigspredigt *Intrantes domum* von 1439 oder eher 1440 expliziert. Bei diesem *Sermo* (XXI) handelt es sich nicht nur um einen der längsten Texte über die Kirche, sondern wohl auch um den spekulativsten ekklesiologischen Passus innerhalb des Predigtcorpus. Gleich zu Beginn stellt Cusanus den Bezug des Festevangeliums zur Kirche her, indem er das Haus, das die Magier betraten, mit der streitenden und triumphierenden Kirche gleichsetzt. Auch die traditionelle Bestimmung der Kirche als *congregatio fidelium*¹⁹ bezieht er auf das Dreikönigsereignis, indem er feststellt, dass es der Glaube war, der die drei Magier das Gotteskind finden ließ. In der Art, wie Nikolaus dann aber den für die kirchliche Gemeinschaft konstitutiven Glauben näher bestimmt, betritt er fast unmerklich die intellektphilosophische Dimension. Der Glaube erscheint ihm als die Weise, wie wir im Zustand unserer gegenwärtigen Endlichkeit die Wahrheit erfassen, nämlich nicht unmittelbar, sondern »in Spiegelbild und Rätselgleichnis.«²⁰ Dieses Pauluszitat (1 Kor 13, 12) kommt auch an zahlreichen anderen Stellen in den cusanischen Werken²¹ vor; Nikolaus charakterisiert damit stets die *allgemeine* Wesensnatur menschlicher Erkenntnis, und zwar unabhängig davon, ob sie im Raum des konkreten christlichen Glaubens oder der konkreten katholischen Kirche stattfindet. Es handelt sich dabei um eine bildhafte Umschreibung seines Erkenntniskonzeptes der *docta ignorantia*.

¹⁸ *Sermo* XVIII: h XVI, N. 1, Z. 4 – N. 3, Z. 12.

¹⁹ Siehe den Nachweis der Traditionsbezüge im kritischen Apparat zu h XVI, N. 2, Z. 2–3.

²⁰ *Sermo* XXI: h XVI, N. 2, Z. 6–7: *veritas non apprehenditur nisi in speculo et in aenigmatibus*.

²¹ Vgl. z. B. *De beryllis*: h ²XI/1, N. 15, Z. 1f. Parallelstellen und Quellenbelege sind angeführt in der *Adnotatio* 4 der kritischen Ausgabe von *De beryllis* (h ²XI/1, 101f).

Cusanus identifiziert hier also offensichtlich den kirchlichen Glauben mit der allgemeinmenschlichen Erkenntnisnatur. Dies geht dann auch eindeutig daraus hervor, dass er im Fortgang des Gedankens die kirchliche Gemeinschaft ausdrücklich als die »Einung der vernunfthaften Geister auf ihr Haupt Christus hin« definiert.²² Die Herausgeber der kritischen Predigtedition verweisen in diesem Zusammenhang auf eine ähnlich lautende Aussage in Bonaventuras *Collationes in Hexaëmeron*.²³ Der Vergleich mit der Kirchendefinition Bonaventuras eignet sich aber besonders dafür, die spezifische Eigenart des cusanischen Kirchenverständnisses herauszuarbeiten: Wenn Bonaventura die Kirche als *unio rationalium* bestimmt, so versieht er diese Definition mit einer Einschränkung, die auch für das gängige Verständnis der Kirche in Tradition und Gegenwart charakteristisch ist. Die Kirche ist eine Gemeinschaft vernunftbegabter Wesen, aber nur derjenigen Gruppe unter diesen, die das göttliche Gesetz bewusst befolgen und dies auch in der liturgischen Praxis des gottesdienstlichen Kultes konkret zum Ausdruck bringen. Diese Einschränkung fehlt bei Cusanus charakteristischerweise. Doch wie kann Nikolaus damit behaupten, dass im Grunde *alle* Vernunftwesen zur Kirche gehören, weil sie im Glauben an Christus als ihr Haupt subsistieren?

Die systematische Verbindung zwischen Intellektbegründung und kirchlichem Glauben expliziert Cusanus in einem Textzusammenhang, der in unmittelbarer zeitlicher Nähe zur Dreikönigspredigt *Intrantes domum* entstanden ist, nämlich in den letzten beiden Kapiteln des dritten Buches von *De docta ignorantia*, die mit *Mysteria fidei* (III, 11) und *De ecclesia* (III, 12) überschrieben sind. Nikolaus definiert hier den Glauben als »Ursprung des Erkennens« (*initium intellectus*) und begründet dies mit dem Verweis darauf, dass »in jeder Wissensdisziplin erste Prinzipien vorausgesetzt werden, die allein durch den Glauben (*sola fide*) angenommen werden.«²⁴

²² *Sermo XXI*: h XVI, N. 2, Z. 9–11: *Quare ecclesia est unio rationabilium spirituum ad caput suum Christum*. Vgl. auch *De conc. cath.* I, 1: h ²XIV/1, N. 8, Z. 3–4: [ecclesia] per concordantiam creaturarum omnium rationabilium ad eum unum [Christum] et inter se plurium constituitur secundum varias graduationes.

²³ *Coll.* 1, n. 2 (5, 329b): *Ecclesiae loquendum est, quae quidem est unio rationalium concorditer et uniformiter viventium per concordem et uniformem observantiam divinae legis, per concordem et uniformem cohaerentiam divinae pacis, per concordem et uniformem consonantiam divinae laudis*.

²⁴ Vgl. *De docta ign.* III, 11: h I, S. 151, Z. 26 – S. 152, Z. 9 [N. 244]. Dazu: M. THURNER,

Da die intellektbegründende Wahrheit in ihrer Selbstevidenz zwar in jedem Erkenntnisvollzug vorausgesetzt wird, vom Menschen in seiner Endlichkeit aber weder selbst hervorgebracht noch begriffen werden kann, ist jeder Vernunftvollzug im Grunde genommen ein Glaubensvollzug und der natürliche Erkenntnisprozess somit *explicatio fidei*, Ausfaltung des Glaubens. Als Gemeinschaft der Glaubenden ist die Kirche somit in einem tieferen Sinn mit der Einheit aller denkenden Menschen identisch. Sie ist jene »maximale Einung«, die Cusanus im abschließenden Kirchenkapitel der *Docta ignorantia* in Gestalt der *ecclesia triumphans* als Vollendung der Wahrheitsschau des Intellekts beschreibt.²⁵

Im Fortgang der Dreikönigspredigt von 1439/40 vertieft Cusanus die intellektphilosophische Begründung der Kirche, indem er sie in eine schöpfungstheologische Reflexion einfügt. Ein »jedes Geschöpf«, also nicht nur die getauften Glieder der sichtbaren Kirche, bezieht sich in seinem »Glauben« gehorsam auf Gott als die »unfehlbare Weisheit«, also als Ursprung seines intellektuellen Wahrheitsvollzuges. Für diese Ausrichtung aller Menschen auf die unbegreifliche und daher nur im Glauben anzunehmende göttliche Wahrheit gibt der Prediger nun einen Begründungszusammenhang an, den er an zahlreichen anderen Stellen seiner Werke (vor allem auch in den Sermones)²⁶ ausführlicher darlegt: Gott hat alles um seiner selbst willen geschaffen und dies trifft in besonderer

»Der Glaube ist der Ursprung des Denkens«. *Philosophie als Weg der Gottsuche nach Nikolaus von Kues*, in: A. J. Bucher (Hg.), *Welche Philosophie braucht die Theologie?* [= Eichstätter Studien NF XLVII] (Regensburg 2001) 33–53 und das Kapitel »Das offenbarungsphilosophische Glaubensverständnis« in M. THURNER, *Gott als das offenbare Geheimnis* (wie Anm. 2) 220–300 sowie U. ROTH, *Suchende Vernunft. Der Glaubensbegriff des Nicolaus Cusanus* [= Beiträge zur Geschichte der Philosophie und Theologie des Mittelalters, Neue Folge, Bd. 55] (Münster 2000).

²⁵ Vgl. dazu das Kapitel »Die *ecclesia aeternaliter triumphantium* als Vision der idealen Vollendung menschlicher Intellektnatur« in M. THURNER, *Gott als das offenbare Geheimnis* (wie Anm. 2) 453–458. Vgl. auch DERS., *Kirche* (wie Anm. 2) 485–510 und H. G. SENGER, *Der koinzidentelle Kirchenbegriff* (wie Anm. 1) 85–106. Im Hinblick auf die Genese des ekklesiologischen Konzeptes in den Predigten im Jahrzehnt vor dem Abschluss der *Docta ignorantia* wird deutlich, dass die Verbindung von Heilsgeschichte und Intellektbegründung, die Cusanus im abschließenden Kirchenkapitel der Schrift vornimmt, das zusammenfassende Ergebnis einer langjährigen konsequenten Gedankenentwicklung ist, die sich aus dem philosophischen Grundkonzept der *docta ignorantia* sowie der diesem vorausgehenden cusanischen Glaubensreflexion gleichermaßen ergibt.

²⁶ Dazu: M. THURNER, *Gott als das offenbare Geheimnis* (wie Anm. 2) 27–48.

Weise auf die Geistnatur des Menschen zu. Denn die »ewige Weisheit« selbst fand ihre Freude daran, in der Mitte des Menschen zu leben und erbaute sich das vernunftbegabte Geschöpf als Haus. Im Bezug des endlichen Intellekts zur Weisheit Gottes kann der Mensch daher auch die Erfüllung seiner affektiven Bedürfnisse finden. Das eucharistische Mahl von Brot und Wein im kirchlichen Gottesdienst sieht Cusanus als den Ort, wo »das vernunftbegabte Geschöpf, indem es der schöpferischen Weisheit selbst anhängt, die Erquickung jener überhimmlischen Weisheit verkosten kann.«²⁷ Die Kirche besteht so für Nikolaus in der Einheit von intellektuellem Gehorsam und affektiver Liebe, durch die alle *rationales spiritus* mit Christus und durch ihn mit Gott dem Vater eins sind.

Dass die Glaubensgemeinschaft der Kirche von Cusanus als ein allgemeinmenschliches Begründungsmoment für den Intellektvollzug verstanden wird, zeigt sich nicht zuletzt an der Weise, wie er den Weg des Menschen zum kirchlichen Glauben näher bestimmt. Die Tugendübungen, die er im *Sermo Intrans domum* seinen Hörern für den Eintritt in das Haus der Kirche nahe legt, entsprechen weitgehend den ethischen Forderungen, die in der (neu)platonischen Tradition für die Vervollkommnung des Intellekts aufgestellt worden sind, nämlich Unterwerfung des Leibes unter die Geistseele und selbstreflexive Verinnerlichung durch Abwendung von der Außenwelt.²⁸

Im Kontext seiner intellektphilosophischen Begründung der Kirche wird die heilsgeschichtliche Dimension von Cusanus aber keineswegs vergessen oder vernachlässigt. Die Verbindung seines Kirchenverständnisses mit der Selbstreflexion des Intellekts hat vielmehr zur Folge, dass er in seiner Geistphilosophie ein prozesshaftes Moment in den Vordergrund stellt. Die menschliche Geistnatur wird vom Prediger vorwiegend im Hinblick auf Ursprung, Werden und Ziel ihrer Verwirklichung betrachtet, die er als den Weg von der zeitlichen *ecclesia militans* zur ewigen *ecclesia triumphans* deutet.²⁹ Dass die Kirche in ihrer intellektbegründenden Universalität nicht auf ihre ausdrücklich-konkrete geschichtliche Manifes-

²⁷ *Sermo XXI*: h XVI, N. 3, Z. 6–13.

²⁸ Vgl. Ebd. N. 15, Z. 1–5: *Oportet ergo volentem in ecclesia esse intra se ipsum intrare et »fidem« in humilitate »servare.« Secundo oportet, quod subiciat corpus animae, ut sensus sit sub ratione, et hoc fit, si intraverit intra se per cognitionem sui ipsius.* Vgl. auch N. 16, Z. 12–16; N. 21, Z. 10–16.

²⁹ Ebd. N. 3, Z. 17 – N. 5, Z. 19.

tation einzuschränken ist, sondern in ihrem Werden im Grunde die gesamte Menschheitsgeschichte umfasst, macht Cusanus deutlich, indem er nicht nur die alttestamentliche, sondern auch die heidnisch-antike Vorgeschichte in seine heilsgeschichtliche Schau mit einbezieht: Da alle Menschen in ihrem natürlichen Intellektvollzug die Offenbarkeit der göttlichen Wahrheit voraussetzen, gab es bereits bei den Heiden eine wenn auch sehr verborgene Erscheinung Christi. Deshalb konnten sie auch durch ihre Vernunft die Ankunft des Erlösers voraussagen. So gehören für Cusanus bereits Messalha, Albumasar, die Sibyllen und die Platoniker in die (Vor-)Geschichte der Kirche.³⁰ Das geschichtliche Werden der Kirche zeigt sich so als zunehmende Offenbarkeit des göttlichen Ursprungs jener Wahrheit, die jeder Intellekt voraussetzt. Diesen Prozess der zunehmenden Selbstbewusstheit des Geistes versteht Cusanus als den Übergang vom *lumen naturale* zum *lumen gratiae*.³¹ Die *ecclesia aeternaliter triumphantium* wird so als jener (End-)Zustand begreifbar, in welchem jeder Intellekt jenseits der Einschränkung durch Raum und Zeit den Gott der liebenden Selbstmitteilung des christlichen Glaubens ausdrücklich als den Grund seines Selbstvollzuges erkannt hat und beglückt »von Angesicht zu Angesicht« schauen kann.³² Durch die intellektphilosophische Begründung der Kirche im *Sermo XXI* wird die heilsgeschichtliche Betrachtung der früheren Predigten also keineswegs aufgehoben. Cusanus schafft sich damit vielmehr die Möglichkeit, die Heilsgeschichte in einer Weise zu universalisieren, dass sie sich nun vom (heidnischen) Beginn der Menschheit über die biblische Offenbarungsgeschichte bis hin zur eschatologischen Vollendung jenseits unserer Weltzeit erstreckt.

Die Dreikönigspredigt *Intrantes domum* erweist sich nicht zuletzt darin als eine Art umfassender ekklesiologischer Traktat, dass Cusanus hier auch über die konkrete juristische Ordnung der Kirche spricht.³³ Der eschatologisch-spekulative Schwerpunkt seiner Betrachtung lässt die zeitliche Wirklichkeit der Kirche keineswegs in Vergessenheit geraten. Er bestimmt vielmehr die Weise, wie die Organisationsform der kirchlichen

³⁰ Ebd. N. 19, Z. 1–7.

³¹ Ebd. N. 20, Z. 4–7: Quo modo »apparitio Christi« in lumine naturali antiquorum multum obscura fuit, in lumine gratiae multum remota et semper clarior usque in Johannem Baptistam.

³² Vgl. ebd. N. 2, Z. 8f.

³³ Ebd. N. 6, Z. 1 – N. 9, Z. 20.

Gemeinschaft konzipiert wird. Die Ordnung der zeitlichen, streitenden Kirche folgt dem Vorbild der ewigen, triumphierenden Kirche, wie Cusanus im Anschluss an Dionysius Areopagita feststellt. Wie es beim Menschen eine Stufung von Geist, Seele und Leib gibt und wie der Staat vom Kaiser bis zum Bauern gegliedert ist, so gibt es auch in der Kirche eine Hierarchie von Sakrament, Priesterschaft und gläubigem Volk. Innerhalb des Priestertums käme man notwendigerweise zu einem Pontifex Maximus, der auf Erden jene Macht des höchsten Hierarchen und des höchsten Ministers hat, die in der himmlischen Hierarchie dem höchsten Engel zukommt. Der *Cathedra Petri* ist die Verheißung der Wahrheit gegeben. Nur jener, der dem Apostolischen Stuhl anhängt, ist zur Kirche zu zählen und hat teil an der Macht zu binden und zu lösen. Der Bezug des Gläubigen zu Christus erscheint bei Cusanus als hierarchisch vermittelt: Durch den Pfarrer sind die einfachen Gläubigen im Bischof, durch die Bischöfe im Papst, durch den Papst in Petrus und durch Petrus, den Grundstein der Kirche, in Christus. Sieben Jahre nach der Abfassung seines Konzilstraktates von der *Concordantia catholica* und drei Jahre nach seinem Wechsel von der konziliaren zur papalen Partei deutet Cusanus hier eine auf den Petrusprimat zentrierte Ekklesiologie an, deren theologische Begründung der Schwerpunkt der Brixner Predigten zum Thema Kirche wird.

I. 2 Der Glaubensprimat des Petrus

In den späten Vierziger- und Fünfzigerjahren, also in der Zeit der Tätigkeit des Nikolaus als päpstlicher Legat, Kardinal und Bischof von Brixen, bildet sich ein neuer Schwerpunkt in der Ekklesiologie der Predigten heraus. Thematisch tritt der Primat des Petrus (und seines päpstlichen Nachfolgers) in den Mittelpunkt.³⁴ Methodisch besteht zu den früheren

³⁴ Aus den Predigttexten selbst wird als einer der Gründe für diese Akzentverschiebung hin zur Petruskirche deutlich, dass Cusanus selbst seine Befugnisse als Legat (und später als Bischof) von der päpstlichen Autorität herleitete. Die papale Ekklesiologie dient somit zur Legitimation seines eigenen kirchenreformatorischen Tuns. Vgl. den auf der Legationsreise in Magdeburg gehaltenen *Sermo LXXXIX*: h XVII, N. 1, Z. 10 – N. 3, Z. 16: Grundthema der Predigt ist die Delegation von Legationen und deren Begründung: Christus ist der Legat von Gott-Vater selbst. Christus setzt sein Werk durch die Apostel als seine Legaten fort. Der *apostolus apostolorum* aber ist der *apostolicus*

Kirchenpredigten aber Kontinuität: Cusanus geht jeweils von einer offenbarungstheologischen Argumentation aus, stellt diese dann in eine die ganze Menschheitsgeschichte umfassende (heils-)geschichtliche Perspektive und begründet sie schließlich spekulativ-intellektphilosophisch. Der gesamte Gedankengang ist so von jener Tendenz zu Universalisierung und Verinnerlichung bestimmt, die für die intellektphilosophischen Argumente insgesamt kennzeichnend ist. Denn Nikolaus baut seine petrinisch zentrierte Ekklesiologie vor allem auf einer Theorie des Glaubensvollzuges auf, also in der Reflexion auf eine Wirklichkeit, die primär im Inneren des Menschen ihren Ort hat.³⁵

pontifex; er ist *Christi supremus vicarius*, *Christi primus imitator* und »wahrer Nachfolger des Apostelfürsten Petrus in Wort und Tat«. Das Haus des Petrus, in welches Jesus dem Evangelium gemäß kam, um dessen kranke Schwiegermutter zu heilen, ist nach Cusanus eine Allegorie für die Kirche, in der Petrus das Haupt ist. Die zu heilende Frau steht symbolisch für die zu reformierende Ortskirche in der *universalis Petri ecclesia*. Diese Auslegung bezieht der Prediger Cusanus sodann auf seine eigene konkrete kirchenreformatorische Mission. In der Kirche von Magdeburg will er als Legat Petri und Christi diese heilsame Wirksamkeit entfalten: *Haec est causa adventus mei, ut in me vestro sacro conventui intersit Petrus pro hac cura vobiscum a Christo impetranda Jesu stante super istam ecclesiam respiciente ad omnem curam se ultro offerente*. Vgl. auch die parallele Bemerkung zur päpstlichen Legitimation seines Brixner Episkopates in *Sermo CXCVI*: h XVIII, N. 1, Z. 13 – N. 2, Z. 7.

³⁵ Als Übergang zu den großen Predigten über den Petrusglauben aus den Fünfzigerjahren kann die Kirchweihpredigt *Sermo LXIX* gelesen werden. Von einer heilsgeschichtlichen Sichtweise der Kirche, wie sie für die Predigten der Dreißigerjahre kennzeichnend ist, gelangt Cusanus hier zu einer Begründung der Kirchengliedschaft aus einer innerlichen Gotteskindschaft der Christen im Glauben: Bereits in Abrahams zwei Söhnen, von denen einer der unfreie Sohn der Sklavin war, der andere der freie Sohn Sarahs, zeigt sich die geschichtliche Aufeinanderfolge von Synagoge und Kirche, die im irdischen und himmlischen Jerusalem symbolisiert sind (vgl. h XVII, N. 7, Z. 1–20). Die (Heils-)Geschichte der Kirche vollzieht sich zwischen Schöpfung und Vollendung, denn in der Verbindung zwischen Adam und Eva ist die endzeitliche Bestimmung der Kirche als Braut Christi vorgezeichnet (N. 8, Z. 12 – N. 10, Z. 5). Die Heilsgeschichte wird von Cusanus sodann auf den inneren Gottesbezug des Menschen konzentriert: Wie Maria die leibliche Mutter des Menschensohnes Christus ist, so ist die Kirche unser aller Mutter, auf dass wir Söhne Gottes werden. Wie die Empfängnis Jesu, so geschieht auch die Zeugung der spirituellen Gotteskinder durch den Heiligen Geist. Als Vollzug, durch welchen unser Geist im Schoß der Kirche empfangen wird, bestimmt Cusanus schließlich den *Glauben*. Der inwendige Glaubensakt macht uns zu Gliedern im einen (mystischen) Leib Christi (N. 19, Z. 1 – N. 22, Z. 8). Sowohl die Kirchengliedschaft des Einzelnen wie auch die kirchliche Gemeinschaft in ihrer Ge-

Seine im Glaubensprimat des Petrus begründete Ekklesiologie entfaltet Cusanus in sechs zum Teil umfangreichen Predigtentwürfen zu Mt 16, 13–20, die im Zeitraum zwischen 1451 und 1457 entstanden sind, also zur Schriftstelle, die für die Legitimation des päpstlichen Primates zentral ist: »Du bist Petrus, und auf diesen Felsen will ich meine Kirche bauen, und die Pforten der Hölle sollen sie nicht überwältigen. Ich will dir die Schlüssel des Himmelreichs geben: Alles, was du auf Erden binden wirst, soll auch im Himmel gebunden sein, und alles, was du auf Erden lösen wirst, soll auch im Himmel gelöst sein.«³⁶ In seiner Auslegung stellt Cusanus jenes Moment in den Mittelpunkt, das nach der Schriftaussage für Christus selbst der Grund dafür war, Petrus diese Verheißung zu geben, nämlich das Glaubens-Bekenntnis Petri zur Gottessohnschaft Jesu Christi.

Nach *Sermo XCVI Quodcumque solveris super terram, erit solutum et in caelis* beruht die Sonderstellung Petri in der Gemeinschaft der Christen darauf, dass er »als erster jenen Glauben bekannt hat, ohne den niemand gerettet werden kann«. Im Bekenntnis Petri, dass der Menschensohn Jesus der Sohn des lebendigen Gottes ist, ist der Glaube aller Christen eingefaltet. Das Bekenntnis des Petrus zur Gottessohnschaft Jesu ist die *complicatio fidei*. Da Jesus dem Bericht des Evangeliums zufolge alle danach fragte, für wen sie ihn hielten, antwortete Petrus im Namen aller. Daher gehört nur derjenige zu Christus, der in jener Einheit der Gläubigen ist, die der Glaube des Petrus einfaltet. In seinem Nachfolger auf seinem Stuhl lebt Petrus weiter. Die *cathedra Petri* ist durch den apostolischen Geist belebt und der Papst ist der Lehrer des Glaubens, der *magister fidei*.

Im zweiten Teil der ersten Petruspredigt integriert Cusanus seine bisher offenbarungstheologisch argumentierenden Aussagen zum Glau-

samtheit subsistieren somit in einer inneren, unsichtbar-spirituellen Wirklichkeit. Vgl. auch *Sermo XCII*: h XVII, N. 3, Z. 1–3: Et nota, quo modo Christus per fidem concipitur in Maria sic concipitur per fidem in ecclesia.

³⁶ *Sermo XCVI*; *Sermo CXXVI*; *Sermo CXLIV*; *Sermo CLX*; *Sermo CLXII*; *Sermo CCLXXXVII*. Zur Interpretation dieser Predigten vgl. auch: R. WEIER, *Der Glaube des Petrus. Ein Leitthema in der Ekklesiologie des Nikolaus von Kues*, in: Trierer Theologische Zeitschrift 110 (2001) 267–279. TH. M. IZBICKI, *An Ambivalent Papalism: Peter in the Sermons of Nicholas of Cusa*, in: J. Marino u. M. W. Schlitt (Hg.), *Perspectives on Early Modern and Modern Intellectual History*, Festschrift N. S. Struener (Rochester NY 2000) 49–65.

bensprimat des Petrus schließlich in eine erkenntnistheoretische Reflexion. Im Evangelium wird berichtet, dass die Jünger auf die Frage Jesu, für wen die Menschen ihn denn hielten, antworteten: »Einige für Johannes den Täufer, andere für Elias, andere wieder für Jeremias«. Diese Antworten bezeichnet Cusanus in der Terminologie seiner Erkenntnistheorie aus der Schrift *De coniecturis* als menschlich-konjunktural, denn es wird in ihnen von einer bereits bekannten Ähnlichkeit her (*ex aliqua nota similitudine*) argumentiert. Die Genauigkeit der Wahrheit selbst (*praecisio veritatis*) aber wird in den konjekturalen Mutmaßungen nicht berührt. Sie kann vom menschlichen Intellekt nicht selbsttätig hervorgebracht, sondern nur im Akt einer passiven *visio* empfangen werden. Als dieses überkonjekturale Wahrheitswissen bestimmt Cusanus nun den Offenbarungsglauben,³⁷ wie er im Bekenntnis des Petrus eingefaltet ist: »Deshalb stammt unser Glaube nicht aus dem Menschen, denn keine Konjektur reicht an ihn heran, sondern aus der Offenbarung des Vaters, wie unser Meister [sc. Jesus Christus] in seinen Worten zu Petrus bezeugt.« Der Glaube, der den Primat des Petrus (und seines päpstlichen Nachfolgers) begründet und auf dessen Bekenntnis die Festigkeit des Fundaments der Kirche (*soliditas fundamenti ecclesiae*) beruht, ist also jene absolute Wahrheit, die nur in der Selbstoffenbarung Gottes mitgeteilt und nicht auf menschliche Weise begriffen und ausgesagt werden kann.³⁸

In der Brixner Predigt CXXVI *Tu es Petrus* von 1453 stellt Cusanus das für die Kirche konstitutive Glaubensbekenntnis des Petrus in einen umfassenden religionsgeschichtlichen, anthropologischen und intellektphilosophischen Rahmen. Die »Kirche Christi ist aus den Juden und Heiden errichtet«, weil »in Jesus alles, worin die Juden und die Heiden ihre(n) Kult(ur)³⁹ und ihren Glauben gesetzt haben, zusammenläuft«. Da die

³⁷ Vgl. auch *Sermo XXXI*: h XVII, N. 1, Z. 12–18: »In diesem Leben können wir nicht zum Begreifen aufsteigen, außer durch den Glauben, wie Jesaja sagt: Wenn ihr nicht glaubt, werdet ihr nicht erkennen. Die Wahrheit wird nämlich nicht anders als durch den Glauben berührt. Der Glaube ist aber die geoffenbarte Wahrheit (*veritas revelata*), die in der Demut der Aufnahme empfangen wird, denn durch einen aus unseren Kräften hervorgebrachten Versuch wird sie nicht berührt.«

³⁸ Vgl. dazu auch den parallelen Gedankengang in *Sermo CLXII*: h XVIII/2, N. 2, Z. 17 – N. 5, Z. 26.

³⁹ Das hier verwendete Wort *cultura* wird von Cusanus noch im Sinne einer ursprünglichen Einheit von religiösem Kult und intellektueller Kultur verstanden; dazu:

Juden das Unsichtbare verehrten, die Heiden aber das Sichtbare, wird in Jesus Christus, der Gott und Mensch zugleich ist, »jeder Grund der Kultur der Juden und der Heiden gleichermaßen gefunden«. Aus diesem Grund ist Christus »die Wahrheit, die Vollkommenheit und die Erfüllung jeder wahren Kultur«. Die christliche Kirche wird so von Cusanus als Ziel der kulturgeschichtlichen und religiösen Entwicklung der Menschheit gedeutet. Diese ihre Bedeutung hat sie aufgrund ihres Glaubens an die hypostatische Union von Gott und Mensch in Jesus Christus. Da Petrus als erster diesen Glauben aus der Selbstoffenbarung Gottes empfangen und bekannt hat, kommt ihm in diesem (heils-)geschichtlichen Vollendungsgeschehen die Schlüsselstellung zu: »Die Kirche Christi ist aus Juden und Heiden errichtet. Sie ist erbaut durch den ersten Priester Petrus, der durch die Offenbarung des Vaters jenes Bekenntnis empfangen hat, in welchem das Fundament dieses Baues besteht, nämlich dass Christus der Sohn des lebendigen Gottes ist, in dem Sinne, dass in Christus die absolute göttliche Natur die kontrakte menschliche Natur in der Einheit des Zugrundeliegenden annahm, wie im Menschen die geistige Natur der sinnlichen vereinigt wird.«⁴⁰

Das in der *fides Petri* eingefaltete Bekenntnis zur Gottessohnschaft Jesu Christi wird im Fortgang der Predigt von Cusanus nicht nur als Vollendung der kulturgeschichtlichen Entwicklung der Menschheit gesehen, sondern auch als Erfüllung des Wesenszieles der menschlichen Natur insgesamt. Alle Menschen sehnen sich danach, »die Unsterblichkeit ihrer Natur und die Auferstehung von den Toten zu erlangen«. ⁴¹ Daher »glaubt jeder, ob er will oder nicht, an Christus. Denn Christus ist nichts anderes als die Einheit unserer Natur mit der unsterblichen Natur«. Erst in Christus erreicht die menschliche Natur und damit jeder Mensch die Unsterblichkeit. Die natürliche Wesenswirklichkeit aller Menschen ist so immer schon implizit auf Christus ausgerichtet.⁴²

Diese anthropologische Begründung der Kirche wird von Cusanus schließlich in einer intellektphilosophischen Argumentation vertieft:⁴³ In

M. THURNER, *Cultura agri intellectualis. Der gemeinsame Ursprung von Religion und Kultur nach Nikolaus von Kues*, in: Jahrbuch für Religionsphilosophie 3 (2004) 59–83.

⁴⁰ *Sermo CXXXVI*: h XVIII/1, N. 6, Z. 7–16.

⁴¹ Vgl. dazu: W. A. EULER, *Auferstehung und Unsterblichkeit als Frage der Grundlegung von Religion*, in: MFCG 23 (1996) 165–182.

⁴² Vgl. *Sermo CXXXVI*: h XVIII/1, N. 7, Z. 23–50.

Anlehnung an den Beginn der aristotelischen Metaphysik stellt Cusanus fest, dass »das, was jeder Intellekt anstrebt, die Wahrheit ist«. Die Unwissenheit kann aus dem Intellekt nur durch das Wort eines Lehrers entfernt werden. Und allein das Wort des Schöpfers oder Vaters hat die Macht, einen gänzlich Unwissenden augenblicklich in einen gänzlich Wissenden zu verwandeln. Dieses jeden Intellekt mit genussreichem Leben erfüllende Wahrheitswort ist der Gottessohn Jesus Christus. Der in der Offenbarung zugängliche Glaube wird so von Cusanus als Bedingung der Möglichkeit eines jeden natürlichen Intellektvollzuges begriffen. Von daher gehört jede intellektbegabte Natur, also jeder Mensch, zumindest implizit zu jenem Haus der kirchlichen Glaubensgemeinschaft, dessen Eckstein Christus ist. Und Petrus ist »jener Theologe, der uns die Kräfte jenes Steines öffnet«. Er hat die Schlüsselfunktion für die Mitteilung jener Wahrheit, die jeder Intellekt in seiner Wesensnatur voraussetzt und sucht.

In der Brixner Predigt CXLIV zu Petri Stuhlfest 1454 *Tibi dabo claves regni caelorum* werden die von Christus dem Petrus übergebenen Schlüssel ausdrücklich im erkenntnisbegründenden Sinn als *claves scientiae* begriffen. Das Himmelreich, das dem Evangelientext zufolge mit diesen Schlüsseln geöffnet werden soll, bestimmt Cusanus im philosophischen Sinne als die »Gotteserkenntnis«, in der der Intellekt seine Vollendung findet.⁴⁴ Das Glaubensbekenntnis des Petrus zur Gottessohnschaft Jesu erscheint in

⁴³ Zum Folgenden: *Sermo* CXXVI: h XVIII/1, N. 8, Z. 15 – N. 9, Z. 24. Vgl. den parallelen Gedankengang in der folgenden Petruspredigt *Sermo* CXLIV: h XVIII/2, N. 5, Z. 5–15: Naturaliter omnis homo scire desiderabat. [. . .] Apprehensio igitur veritatis et sapientiae, quae habitabat in sua plenitudine in Christo, est apprehensio vitae purae, quae est ipsum ultimum desiderium spiritus et id, quod amat in omni eo, quod amat. Nec est alia sapientia, quae vitam nobis possit dare immortalem, nisi illa, quae fuit menti Christi unita, neque ad illam pervenire possumus, nisi per Christum, qui est »magister unicus«, qui habet »verba vitae aeternae«.

⁴⁴ *Sermo* CXLIV: h XVIII/2, N. 8, Z. 1–3. – In *Sermo* CXCIII: h XVIII/5, N. 4, Z. 1 – N. 6, Z. 36 wird die primatale Bedeutung des Petrus für die universale Vollendung des intellektuellen Erkenntnis-Glaubens in einer allegorischen Deutung des Berichtes Lk 5, 2–3 von der Predigt Jesu im Fischerboot des Petrus herausgestellt: Das Schiff des Petrus, das Jesus in sich aufnimmt, ist die Kirche, denn der Glaube des Petrus an die Gottessohnschaft Jesu ist das sichere Schiff, das zum Leben führt. Das hohe Meer, auf welches das Schiff zum Fischen hinausfuhr, ist die Welt des antiken Rom. Die symbolisch für die Gläubigen stehenden großen Fische wurden dort nur gefangen, weil der Menschenfischer Petrus »das Schiff des Glaubens auf die Höhe der *intelligentia* geführt hat«.

diesem Kontext als Akt höchster theoretischer Erkenntnis (*cognitio*; Petrus ist *agnoscens*).

Die spekulative Identifikation des von Petrus bekannten Glaubens mit der intellektbegründenden Wahrheit prägt nun auch die Aussagen über den päpstlichen Primat: Christus ist der *pontifex pontificum*. Petrus wird auf singuläre Weise *commissarius et vicarius Christi* genannt, er ist der *commissarius commissariorum*, denn – so begründet Cusanus dies im Rückgriff auf ein Prinzip seiner Metaphysik – »in jeder Vielzahl einer Gattung wird einer gefunden, im welchem die Fülle im Hinblick auf alle vorhanden ist.«⁴⁵ Die »an Petrus von Christus delegierte *plenitudo auctoritatis* steigt nun zu allen *pontifices* und *sacerdotes* in der Kirche herab«, so dass »jeder, der die Schlüssel hat, sie in Petrus empfangen hat.« Da es nun nichts anderes als die absolute intellektbegründende Wahrheit selbst ist, die sich durch das göttliche Wort Petrus und seinen Nachfolgern anvertraut hat, ist die Wahrheit stets mit der *cathedra* des Papstes verbunden.⁴⁶ In seiner spekulativen Bestimmung der intellektbegründenden Wahrheit als Inhalt des (petrinischen) Glaubensbekenntnisses begründet Cusanus also den Wahrheitsanspruch des päpstlichen Lehramtes.

Im folgenden *Sermo* CLX zu *Tu es Petrus* steht der Primat des Petrus, die Binde- und Lösevollmacht seiner *cathedra* und die dementsprechende Position seines päpstlichen Nachfolgers im Mittelpunkt. Besonders die Einheit und Einzigkeit des *principatus Petri* werden von Cusanus wortreich und eindeutig betont. Wenn Nikolaus die ganze Kirche als *explicatio Petri* definiert und die Notwendigkeit feststellt, dass »jeder, der in der Kirche sein will, mit demjenigen vereint sein muss, der auf dem Stuhl des Petrus sitzt«,⁴⁷ so darf dabei nicht übersehen werden, welche Eigenschaft des Petrus als erster Grund für diese Primatsstellung benannt wird: Petrus ist der alle Ämter und Gewalten in sich einfaltende Grundstein der Kirche, weil er der *primus fidelis* ist. Mit dem Rekurs auf den Glauben Petri begründet Cusanus die äußere Vormachtstellung des Papstes also »intrin-

⁴⁵ *Sermo* CXLIV: h XVIII/2, N. 7, Z. 6–7.

⁴⁶ Ebd. N. 4, Z. 17f: Unde Veritas adhaeret cathedrae. – Die Betonung des Primates des Petrus in der Erkenntnis führt bei Cusanus aber nicht zu einer intellektualistischen Verengung seines Petrusbildes, denn stets wird betont, dass Petrus auch in *misericordia*, *caritas* und *amor* vollkommen war; vgl. ebd. N. 6, Z. 1–38 und *Sermo* CXCII: h XVIII/4, N. 9, Z. 17.

⁴⁷ *Sermo* CLX: h XVIII/2, N. 1, Z. 5 und N. 4, Z. 4–6.

sezistisch im Rekurs auf den inneren Glaubensvollzug des Apostels. Der Primat Petri bezieht sich also primär auf seine ursprüngliche Vermittlerrolle für den (Erkenntnis-)Glauben aller Menschen: »Petrus ist der erste Gläubige und der Fürst des Glaubens. So werden alle Christen, wie sie von Christus her Christen heißen, von Petrus her Gläubige oder Erkennende genannt.«⁴⁸

In der nächsten Petruspredigt CLXII *Tu es Christus* zeigt diese Verinnerlichung in der Begründung des päpstlichen Primates ihre entscheidende Konsequenz: Weil die Stellung des Petrus in seinem Glaubens-Bekenntnis zur Gottessohnschaft Jesu ihren Grund hat, kann nach Cusanus im Grunde »jeder, der bekennt, dass Christus der Sohn des lebendigen Gottes ist, Petrus genannt werden«. Im Hinblick auf den für das Wesen des Christ-Seins entscheidenden inneren Glauben an die Gottessohnschaft Jesu gibt es also zwischen Petrus und den anderen Gläubigen keine Differenz. Auch jemand, der formal nicht der katholischen Kirche angehört, kann aufgrund seines Glaubens Petrus gleichkommen. Diese fundamentale Gleichheit aller Christgläubigen über die Konfessionsgrenzen hinweg ist nach Cusanus der tiefere Grund für die universale Einheit aller in der Kirche Petri: »Der Glaube des Petrus ist der Glaube der Kirche. Jeder Gläubige ist in der auf Petrus gebauten Kirche.« Der einzige Unterschied zwischen Petrus und allen anderen Gläubigen besteht darin, dass dasjenige, »was die Kirche in der Ausfaltung hat, in Petrus eingefaltet und vorgängig gefunden wird.«⁴⁹ Durch seine intrinsezistische Begründung des Petrusprimates im Motiv des Glaubens erreicht Cusanus also eine Unmittelbarkeit des Petrusamtes im Inneren

⁴⁸ Ebd. N. 2, Z. 3–6.

⁴⁹ *Sermo* CLXII: h XVIII/2, N. 1, Z. 3–13: Quidquid habet ecclesia in explicatione, reperitur complicitate in Petro et prioriter. Vgl. auch *Sermo* CCLXXXVII: h XIX, N. 4, Z. 36–43: Petrus etiam capitur pro omni fideli; nam omnis fidelis non habet nisi fidem Petri. A Christo igitur christiani, a Petro fideles dicimus. In Petro est complicitatio omnium fidelium et omnis principatus et omnis potestas ligandi et solvendi. Wenn Cusanus im Anschluss an diese Aussage feststellt, dass »keiner selig sein kann, wenn er nicht unserem Patron Petrus folgt«, so wird am Kontext deutlich, wie Cusanus die Heilsnotwendigkeit der Gliedschaft in der petrinischen Kirche näherhin versteht. Sie bezieht sich im Grunde auf den von Petrus zuerst bekannten Glauben: Nur derjenige kann des Heiles teilhaftig werden, der den gleichen Glauben wie Petrus bekennt. Die Heilsnotwendigkeit der Kirchengliedschaft bedeutet also, dass nur derjenige, der an die Gottessohnschaft Jesu glaubt, selig werden kann.

eines jeden Gläubigen und damit eine Universalisierung der Kirche über die Konfessionsgrenzen hinweg.⁵⁰

I. 3 Der mystische Leib Christi

Im Hinblick auf die Tendenz zur Verinnerlichung und Universalisierung in der Begründung des Petrusprimates ist es kein Bruch in der Entwicklung, sondern nur konsequent, wenn Cusanus die Kirche ab den späten Brixner Predigten verstärkt als den mystischen, also unsichtbaren Leib Christi behandelt.⁵¹ Die paulinische Körpermetapher von 1 Kor 12, 12 dient dem Prediger dazu, die äußere Vielfalt, die innere Einheit und die hierarchische Struktur der Kirche zugleich deutlich zu machen. Bereits im *Sermo CCXXIII Haec est voluntas Dei, sanctificatio vestra* von 1456 vereinigt Cusanus diese drei Aspekte in einer Weise, die an die Konkordanzthematik seiner frühen Konzilsschrift wie an seine großen metaphysischen Spekulationen über eine in sich vielfältig strukturierte Einheit gleichermaßen erinnert: Jede Vielheit verbindet sich harmonisch zu einer Einheit, wie viele Stimmen eine Harmonie und viele Glieder einen Leib bilden. Dasjenige, was die Verbindung zustande bringt, ist der Geist (*spiritus*). Er vereinigt die Glieder in sich auf eine Weise, dass sie in ihrer Einheit einen gemeinsamen Leib bilden. Am Beispiel des melodischen Gesanges, der

⁵⁰ Zu einem vergleichbaren Ergebnis kommt auch TH. M. IZBICKI, wenn er in seiner Analyse der cusanischen Petruspredigten einen »ambivalenten Papalismus« konstatiert: »Not the Pope but Peter himself appears as the exemplar of the Church . . . The emphasis is not on Peter himself but on the action of the Father. [. . .] The emphasis fell on the enlightenment conferred by God, which feeds the intellect, not on the apostles themselves. [. . .] Peter, consequently, is not set apart. He is tied directly to all Christians through his profession of faith. [. . .] This is not a vision of ecclesiastical hierarchy passing a divine impetus down from above, such as was common in papalist writings. Instead, this was a vision of Peter linked intimately to all believers, not just to the leaders of the Church. In Neoplatonic terms, Peter became the exemplar of each of the faithful, intimately linked to their faith, their lives, and their local churches, not just to the universal Church. [. . .] Having established Peter as model for both prelate and believer, Cusanus brought a very different attitude to the reform of the curia and of the Church at large than that of his colleagues« (*An Ambivalent Papalism: Peter in the Sermons of Nicholas of Cusa*, cit., 49, 51, 54, 58).

⁵¹ Vgl. *Sermo CLXXV*: h XVIII/3, N. 4, Z. 3–5: Unde omnes veri christiani sunt membra unius corporis Christi mystici.

hohe, tiefe und mittlere Stimmen benötigt, macht der Prediger deutlich, dass eine Verschiedenheit der Glieder untereinander nicht etwa störend, sondern vielmehr notwendig ist. Denn nur vermittels jenes Verhältnisses, das zwischen Verschiedene fällt, können sie auf harmonische Weise vereinigt werden. Vom gemeinsamen Ganzen her erhält jedes unterschiedene Glied sein geordnetes Leben, das es wiederum in den Dienst des Ganzen stellt. Diese Analogie dient dem Prediger nun *ad intellectum ecclesiae, quae est corpus Christi mysticum*. Der Geist, der den kirchlichen Leib in seine Einheit fügt, ist der lebendigmachende Geist Christi. Er verlebendigt die Seele und durch Vermittlung der Seele den Leib. Da der Geist Christi in den verschiedenen Gliedern unterschiedlich partizipiert wird, begründet er ihre Verschiedenheit und ihre Einheit zugleich.⁵² Geist, Seele und Leib stehen für die hierarchischen Stufen im Gefüge der Kirche: Der Geist ist das göttliche Wort des Lebens, der Vernunftseele entspricht das *sacerdotium* und der Leib ist das gläubige Volk.⁵³

In den *Sermones* CCXXVI *Missus est Gabriel* und CCXXXIX *Effetal* aus demselben Jahr gelingt es Cusanus, seine späte Sicht der Kirche als hierarchisch gegliederte Viel-Einheit des mystischen Leibes Christi mit der mariologisch inspirierten Ekklesiologie seiner frühen Predigten zu verbinden. Anlass dazu bietet ihm die Leibmetaphorik selbst: Wie Maria

⁵² Vgl. den parallelen Gedankengang im späteren *Sermo* CCXXVI: h XIX/2, N. 3, Z. 5 – N. 4, Z. 5: *Sicut enim est anima una in homine, quae se expandit per totum corpus et aliter recipitur in qualibet parte corporis, sic spiritus sapientiae se expandit per rationalem animam ecclesiae, quam illuminat, per omnes partes, ut sic dicam, sed aliter et aliter recipitur. Unde spiritus Iesu, qui per verbum mittitur in animam ecclesiae, unit multas in unitatem vitae divinae, sicut anima unit multa membra corporis in unitatem vitae sensibilis, et extensio eius est unio.* Vgl. auch *Sermo* CCXXXVIII: h XIX/3, N. 11, Z. 1 – N. 12, Z. 32: Weil der Geist Jesu an alle gläubigen Glieder verschiedene spirituelle Gnadengaben verteilt und sie im Verteilen vereint, ist jedes Glied an seinem Ort und mit seiner Aufgabe zufrieden und jedes steht im Dienst aller, so dass es kein Schisma im (kirchlichen) Leib gibt. Darin, dass er die für die einzelnen Glieder wie für den ganzen Leib tödliche Spaltung verhindert, erweist sich der verlebendigende Geist Christi als Geist der Liebe (*caritas*). Weil die verschiedenen Glieder in sich weder Leben noch Bestand haben, »vereinigen sich alle Gläubigen, dass sie vermittelt durch die Kirche oder den mystischen Leib Christi am Lebensgeist Jesu teilhaben können.«

⁵³ *Sermo* CCXXIII: h XIX/2, N. 13, Z. 4 – N. 14, Z. 11. In *Sermo* CCXXVI: h XIX/2, N. 16, Z. 1–19 setzt Cusanus Christus als den verlebendigenden Geist mit dem Haupt des kirchlichen Leibes gleich. In Christus spricht der himmlische Vater, in den *rectores ecclesiae* hinwiederum Christus als *caput ecclesiae*.

die Mutter des sichtbaren Leibes Christi ist, so ist sie auch die spirituelle Mutter seines unsichtbaren, mystischen Leibes, welcher die Kirche ist. Jeder, der sich dem Leib der Kirche zugehörig glaubt, bekennt damit auch Maria als seine Mutter.⁵⁴

In seiner kerygmatischen Ausdeutung der paulinischen Leibmetaphorik kann Cusanus dann auch die intellektphilosophisch-spekulativen Begründungsmomente seiner Ekklesiologie integrieren. Dies gelingt ihm, indem er das Gleichnis von dem im göttlichen Weisheitswort subsistierenden kirchlichen Leib nun seinerseits als Bild für die philosophische Wesenskonstitution des Menschen deutet: Ebenso, wie die Seele des kirchlichen Leibes ihre Lebendigkeit vom göttlichen Wort Jesus Christus her empfängt, wird auch die *anima intellectiva* des Menschen durch die Teilhabe an der Erleuchtung durch das göttliche Weisheitswort verwirklicht, durch die Teilhabe am *spiritus Dei sapientiae, scientiae et intellectus*, der der *spiritus Iesu* ist.⁵⁵ Sowohl der menschliche wie der kirchliche Leib subsistieren im göttlichen Wahrheitswort Jesus Christus.

In der Peter-und-Pauls-Predigt CCLXXXVII von 1457 *Beatus es, Simon Bar Iona* reflektiert Cusanus schließlich noch die Funktion des Petrus innerhalb der als *corpus Christi mysticum* verstandenen Kirche. Das Bekenntniswort, auf welchem der Glaubensprimat des Petrus beruht, wird von Cusanus als »auf mystische Weise empfangen« bezeichnet. Damit wird auf dessen Herkunft aus der Offenbarung angespielt. Als erster Empfänger und Bekenner des mystischen Offenbarungswortes von der Gottessohnschaft Jesu hat Petrus im mystischen Leib der Kirche, die auf diesem Bekenntnis aufgebaut ist, die Funktion des Hauptes. Weil er der *rector* ist, der durch die Offenbarung des Wortes Gottes regiert, hat er die gesamte Macht des Leibes.⁵⁶ Die mystische Dimension, welche für die cusanische Begründung des (päpstlichen) Petrusprimates im verinnerlichten Glaubensbekenntnis bestimmend war, kommt hier ausdrücklich zum Tragen.

⁵⁴ *Sermo* CCXXXIX: h XIX/3, N. 26, Z. 11–16.

⁵⁵ *Sermo* CCXXXVIII: h XIX/3, N. 13, Z. 7–10.

⁵⁶ *Sermo* CCLXXXVII: h XIX, N. 4, Z. 16–30. – Von der *auctoritas papae* spricht Cusanus dann noch im späten römischen *Sermo* CCXC: h XIX, N. 17, Z. 1 – N. 18, Z. 11. Er benennt hier allerdings keine neuen Begründungsaspekte und die Gedankenführung fällt, was ihre spekulative Qualität betrifft, verglichen mit den Brixner Predigten zur selben Thematik deutlich ab und hat eher apodiktischen denn argumentativen Charakter.

II Hilfe auch für heute? Eine Rückbesinnung auf die Ekklesiologie der Cusanus-Predigten

Abschließend soll nun nach bleibend Relevantem in der Ekklesiologie der Cusanus-Predigten gefragt werden.⁵⁷ Dazu muss vorab geklärt werden, inwieweit im Kirchenbild der Sermones überhaupt ein gemeinsamer Grundgedanke vorhanden ist. Oder lösen sich in der mehr als dreißigjährigen Predigtstätigkeit des Cusanus nicht vielmehr grundsätzlich verschiedene ekklesiologische Konzepte gegenseitig ab? Letzteres, nämlich eine Entwicklungsgeschichte im Prinzipiellen, ließe sich eindeutig konstatieren, wenn man die Position der Predigten mit den Aussagen des Nikolaus über die Kirche in den großen theoretischen Schriften, allen voran der *Concordantia catholica*, vergliche: Während Cusanus in der frühen Konzilsschrift beispielsweise noch die Position vertritt, dass Petrus die Kirche in ihrer Einheit und Wahrheit nur *confusissime* vertritt und von daher im Gegensatz zum unfehlbaren Konzil fehlbar sei,⁵⁸ konzentriert er seit den Brixner Predigten die Wahrheits- und Machtfülle der Kirche wenn auch nicht in der Person so doch im Glauben Petri. Beschränkt man, wie in diesem Beitrag gefordert, den Blick aber auf das Predigtcorpus allein, so erscheint das Gesamtbild viel eindeutiger: Es bestehen zwar entwicklungsgeschichtliche Schwerpunkt- und Akzentverschiebungen in den Themen, die Methode und der diese bestimmende Grundgedanke bleiben aber dieselben.

Worin besteht nun dieser Grundgedanke und inwiefern artikuliert Cusanus dessen verschiedene Aspekte im Verlaufe seiner Predigtstätigkeit? Dazu die folgende These: *Allen ekklesiologischen Positionen in den Sermones scheint die Auffassung gemeinsam zu sein, dass die Kirchlichkeit ein allen Menschen über die Grenzen von Konfessionen und Religionen gemeinsames, also anthropologisches Grundfaktum ist, das in der inneren Begründungsstruktur der menschlichen Intellektnatur als solcher seinen Grund hat und sich (heils- und offenbarungs)ge-*

⁵⁷ Zur Frage nach der Aktualität der ekklesiologischen Vorstellungen des Cusanus im Allgemeinen: R. HAUBST, *Streifzüge in die cusanische Theologie* [= Buchreihe der Cusanus-Gesellschaft, Sonderbeitrag zur Theologie des Cusanus] (Münster 1991) 461–572, insbes. 492–500. L. KLEIN, *Nikolaus von Kues und das heutige Konzil* [= Kleine Schriften der Cusanus-Gesellschaft 1] (Trier 1963). W. A. EULER, *Cusanus und die Reform der Kirche heute* [= Kleine Schriften der Cusanus-Gesellschaft 14] (Trier 1994).

⁵⁸ Vgl. *De conc. cath.* II, 18: h²XIV/1, N. 158, Z. 1–2.

schichtlich in zunehmender Intensität zeigt. In dieser tragenden Grundposition scheint mir nun auch die bleibende Aktualität des Kirchenbildes der Cusanus-Predigten zu liegen. Dazu einige detaillierte Überlegungen.

In den spekulativ dichtesten Passagen setzt Cusanus in der Frage nach der Wesensbegründung der Kirche bei einer philosophischen Reflexion auf die menschliche Intellektnatur an. Dabei geht er von der klassischen Einsicht aus, dass der Mensch wesenhaft nach der Wahrheit sucht. Dann fragt er nach den Bedingungen, unter denen eine Erfüllung dieses allgemeinmenschlichen Wahrheitsstrebens möglich ist. Dabei setzt er bei den Wesensbestimmungen der gesuchten Wahrheit selbst an. Im überkonjunkturalen Intelligibilitätsgrad ihrer Selbstevidenz kann die Wahrheit vom Menschen weder begriffen noch hervorgebracht werden. Er kann sie nur in einem passiven Akt mystischer Schau als Geschenk empfangen, wenn die Wahrheit sich selbst mitteilt. Diese für die Wesensverwirklichung eines jeden Intellekts notwendige Selbstmitteilung der Wahrheit setzt Cusanus spekulativ mit der Selbstoffenbarung Gottes im Wahrheitswort Jesus Christus gleich. Der Vollzug, in welchem der Mensch die Wahrheit empfängt, entspricht demnach dem Glauben. Als Gemeinschaft der Glaubenden ist die Kirche somit in einem prinzipiell-universalen Sinn mit der Gesamtheit aller denkend die Wahrheit suchenden Menschen identisch.

Freilich ist diese Kirchlichkeit aller Intellektnaturen weder allen Menschen noch allen getauften Kirchengliedern als solche bewusst. Sie zeigt sich vielmehr erst in einer offenbarungstheologisch-spekulativen Reflexion, wie sie Cusanus in seinen Predigten vornimmt. Das ausdrückliche Bewusstsein dessen, dass jeder Mensch sein Wesen nur unter Annahme der Selbstoffenbarung Gottes verwirklichen kann, ist somit das Ergebnis eines geschichtlichen Prozesses. Diese geschichtliche Dimension sowohl der menschlichen Erkenntnisnatur wie auch der Offenbarkeit von Kirche thematisiert Cusanus in seinen Predigten ausführlich. Besonders das Dreikönigsgeschehen deutet er in dem Sinne, dass in der kirchlichen Gemeinschaft des Glaubens an Jesus als den Erlöser die Menschen aller Völker und Religionen das Ziel ihrer intellektuellen Suche erreichen. In den Brixner Predigten erscheint Petrus als der geschichtlich erste Mensch, der die Fülle des Wahrheitsempfangs in seinem Glaubensbekenntnis erkannt und für alle weiteren Generationen verbindlich ausgesprochen hat, nämlich die Gottessohnschaft Jesu Christi.⁵⁹ Der Petrus-

primat wird so in einer Funktion begründet, die er für die geschichtliche Verwirklichung der Intellektnatur eines jeden Menschen in unmittelbarer, »mystischer« Innerlichkeit hat.⁶⁰ Demgegenüber treten in den sogenannten Papstpredigten (wie im Predigtcorpus insgesamt) die Fragen nach der

⁵⁹ Wenn man die Aussagen über den Glauben Petri in den Brixner Predigten mit dem spekulativen Glaubensverständnis der Kapitel *Mysteria fidei* und *De ecclesia* in *De docta ignorantia* III, 11–12 vergleicht, so ist auffällig, dass Cusanus in der früheren Schrift die Maximität des Glaubens nicht einem Menschen zuspricht, sondern Jesus Christus selbst (vgl. h I, S. 157, Z. 20–25. Z. 9–14 [N. 254]). Im Hinblick auf Erkenntnis und Vermittlung der Glaubenswahrheit rückt Petrus also später gleichsam an die (System-) Stelle Christi. Ein Hauptpunkt der Kritik des Konziliaristen Johannes Wenck von Herrenberg bestand auch im Vorwurf, Cusanus würde den Papst »christifizieren«; vgl. R. HAUBST, *Studien zu Nikolaus von Kues und Johannes Wenck. Aus Handschriften der Vatikanischen Bibliothek* [= Beiträge zur Geschichte der Philosophie und Theologie des Mittelalters 38] (Münster 1955) 44f.

⁶⁰ Die Brixner Predigten zum Petrusprimat sind so von derselben Tendenz zu mystischer Verinnerlichung geprägt, wie die zeitgleich (1453) entstandene große mystische Schrift des Cusanus *De visione dei*. Gerade im Hinblick auf diese Parallelität ist aber auch das Fehlen der Kirchen- und Petrusthematik in dieser und weitgehend in allen theoretischen Schriften des Cusanus nach *De docta ignorantia* auffällig. Für die Frage nach der Bedeutung der Kirchenthematik im Denken des Cusanus ließe dies zwei unterschiedliche Schlussfolgerungen zu: Im Hinblick auf den Predigtbefund könnte man zum Ergebnis kommen, dass die Kirchenthematik für Cusanus sehr wohl wichtig war, auch wenn er in den großen Schriften nicht mehr *in concreto* davon spricht, da er ja in den Sermones ausführlich darauf eingeht. Umgekehrt könnte man aber auch den Schluss ziehen, dass die Kirche für Cusanus doch nicht ein so wichtiges Thema war, weil er es in bedeutenden Schriften wie etwa *De visione dei* oder selbst *De pace fidei* nicht ausdrücklich erwähnt, *obwohl* es ihm in seiner gleichzeitigen Predigtstätigkeit ständig präsent war. Der Verfasser dieses Beitrages neigt eher zur letzteren Auffassung. Wie ein Blick auf die Trinitätslehre oder die Christologie beweist, hielt es Cusanus offenbar nicht für ausreichend, Themen, die er für sein Nachdenken als zentral erachtete, *allein* in den Predigten zu behandeln, wie etwa die ausführlichen Passagen zu Trinität und Christologie in *De visione dei* und *De pace fidei* zeigen. Offenbar schien ihm die Kirche eine – verglichen mit den zentralen Inhalten des christlichen Glaubens – doch tendenziell eher äußerliche Bedeutung zu haben, als dass er sie in das innere Zentrum seiner in den theoretischen Schriften niedergelegten Spekulationen verinnerlicht hätte. Dieses Fehlen der Kirchenthematik in den großen Schriften der Reifezeit ist umso auffälliger und signifikanter, wenn man darüber hinaus bedenkt, wie zentral das Thema Kirche in der praktischen, reformatorischen und politischen Tätigkeit des Cusanus war. Doch auch innerhalb des Predigtcorpus nimmt die Kirchenthematik zwar einen breiten Raum ein, ihr wird aber längst nicht so viel Aufmerksamkeit geschenkt wie etwa der Christologie oder einer spirituell-spekulativen Anthropologie. So ist etwa das Fehlen des Bezuges

äußerlich-hierarchischen Macht- und Autoritätsstruktur der Kirche eher in den Hintergrund. Durch seine mystische Tiefe gewinnt das cusanische Kirchenverständnis eine universale, prinzipiell alle Menschen integrierende Weite. Die empirisch-konkrete, sichtbare Wirklichkeit der Kirche ist nur eine geringe Teilmenge der umfassenden Einheit ihres »mystischen Leibes«. ⁶¹

Die oberflächliche Differenz und tiefere Einheit zwischen sichtbarer und mystischer Kirche kann Cusanus schließlich theologisch begründen, indem er neben der Intellektwirklichkeit ein zweites wesenskonstitutives Merkmal des Menschen in die Ekklesiologie seiner Predigten integriert, nämlich die *Geschichtlichkeit*. Wenngleich sie in den frühen Predigten bis 1440 dominiert, hält sich die heilsgeschichtliche Betrachtungsweise der Kirche auch in den Brixner Predigten durch. Cusanus sieht die Kirche in ihren heilsgeschichtlichen Entwicklungsstufen zwischen *ecclesia militans* und *ecclesia triumphans*. Dadurch kann er es spekulativ begründen, warum die Kirche zwar auf mystische Weise in allen Menschen schon Wirklichkeit ist, diese Universalität aber zum jetzigen Zeitpunkt weder allen Menschen bewusst noch gar für alle sichtbar ist. Ihre wahren Wesensmerkmale wie Einheit, Heiligkeit und Universalität werden erst jenseits unserer Weltzeit in der eschatologischen Gestalt der *ecclesia triumphans* voll verwirklicht sein,

auf die Kirchen in vielen Pfingstpredigten auffällig, oder auch in Ansprachen, in denen es um die Hochzeit des Gottessohnes ging, ein ansonsten in der Predigtliteratur verbreiteter ekklesiologischer Topos. – Ein aufschlussreiches Detail im Vergleich zwischen der Position der Sermones und der zeitgleich entstandenen Opera zeigt sich, wenn man die Bedeutung des Petrus in den Brixner Predigten einerseits und in *De pace fidei* andererseits analysiert. Im Religionendialog der letzteren Schrift führt zwar Petrus den Dialog der christlichen Glaubenswahrheit, doch nur ein Drittel davon, nach dem göttlichen Wort selbst und vor Paulus, der als *doctor gentium* dann das Gespräch zu seinem Endziel führt. Die ausschließliche Primatsposition in der Glaubenswahrheit, welche in den Brixner Predigten Petrus zugeschrieben wird, findet also in der Brixner Schrift *De pace fidei* keine Entsprechung.

⁶¹ Im Brief vom 20. Mai 1442 an Rodrigo Sánchez de Arévalo (in: CT II/1: *De auctoritate praesidiendi in concilio generali*, hg.v. G. Kallen [Heidelberg 1935] 106–112; hier: 107, 25–27 und 34) versucht Cusanus diese Differenz zwischen sichtbarer und mystischer Wirklichkeit der Kirche durch die Einführung des Begriffes einer *ecclesia coniecturalis* zu erfassen. Da die Kirchengliedschaft primär in der mystischen Gegenwart der göttlichen Wahrheit im Inneren eines jeden intellektbegabten Menschen begründet ist, können die »Grenzen« der Kirche niemals »mathematisch«, sondern nur mutmaßlich bestimmt werden.

die in Maria präfiguriert ist. Für die gegenwärtige, petrinisch gestaltete Kirche gilt vielmehr der eschatologische Vorbehalt: Da ihre Wesensmerkmale noch nicht vollkommen verwirklicht sind, kann sie auch dort anfanghaft vorhanden sein, wo wir sie noch nicht vermuten, etwa bei den heidnischen Denkern oder in den nicht-christlichen Religionen.

Darin, dass Cusanus die Kirche intellektphilosophisch und (heils-)geschichtlich begründet und so in den philosophischen Wesensbestimmungen der allgemeinen Menschennatur verankert, liegt die bleibende Relevanz der Ekklesiologie seiner Predigten und damit auch ihre gegenwärtige Aktualität.

Appendix: Offene Fragen⁶²

Nach dem Vortrag der Grundthesen dieses Beitrages zur Ekklesiologie der Cusanus-Predigten beim Trierer Symposion stellte Hans Gerhard Senger in der Diskussion einige Anfragen, die eine wesentliche Problematik nicht nur meiner Ergebnisse, sondern einer angemessenen Hermeneutik für die Cusanus-Predigten insgesamt deutlich machten. Daher sei dieser wertvolle Diskussionsbeitrag hier rekapituliert und mit einer kurzen vorläufigen Stellungnahme versehen.

Bereits am Vortrag hatte Johannes Helmrath im Anschluss an das Referat zur Christologie der Predigten die Frage nach der Eigenart der Predigtaussagen im Verhältnis zu den christologischen Passagen aus den großen theoretischen Schriften des Cusanus gestellt: »Gibt es eine eigene Sermones-Theologie bei Cusanus?« An diese für das richtige Verständnis der Predigtaussagen entscheidende Frage knüpfte Senger an. Dabei nahm er eine Äußerung aus der Einleitung zu meinem Vortrag als Ausgangspunkt, in der ich die Auffassung vertreten hatte, dass die Predigten als Quelle für die ekklesiologischen Vorstellungen des Cusanus für jene Zeiträume verwertet werden können, in denen Cusanus ansonsten in seinen theoretischen Schriften nicht von der Kirche handelt (also im

⁶² Die auf Band aufgenommene Diskussion zum Referat Thurner ist infolge ihrer Überakustik nicht zu entziffern. Als ob H. Dr. Thurner so etwas im voraus geahnt hätte, hat er glücklicherweise als Appendix zu seinem Referat eine Antwort auf die ihm besonders wichtig erscheinende Anfrage von H. Dr. Senger zu geben versucht.

Prinzip für die gesamte Zeit nach der *Docta ignorantia*, wenn man von den oben teilweise erwähnten mehr oder weniger umfangreichen, ebenso situationsbedingt entstandenen Traktaten ekklesiologischen Inhalts absieht). Diese hermeneutische Wertung der Kirchenpredigten wurde von Senger mit dem Verweis darauf in Zweifel gezogen, dass Cusanus in den Predigten (wie im Prinzip auch in allen anderen Schriften) immer nur dann auf das Thema Kirche zu sprechen kommt, wenn er aufgrund einer konkreten, zeitgeschichtlich bedingten Situation dazu herausgefordert wird. Dementsprechend wären seine diesbezüglichen Aussagen situationsbedingt und eher als Antworten auf aktuelle Problemkonstellationen denn als unter dem Anspruch theoretischer Allgemeingültigkeit formulierte Wesensaussagen zu interpretieren. Im Hinblick auf diese Situationsbedingtheit der ekklesiologischen Aussagen schien Senger auch meine Rede von einer grundsätzlichen Kontinuität des Kirchenbildes in den Predigten (unter Ausklammerung der theoretischen Schriften wohlgemerkt!) problematisch. Wenn Cusanus in den Predigten jeweils auf konkrete zeitgeschichtliche Herausforderungen reagiert, so stellt sich die Frage, ob es statthaft ist, die Aussagen aus verschiedenen Predigtkontexten (wie in meinem Vortrag geschehen) so einander zuzuordnen, dass sie sich zum systematischen Ganzen eines aspektreich ausgearbeiteten ekklesiologischen Grundgedankens fügen.

Mit seinem Diskussionsbeitrag rührte Senger an Grundfragen, die ich mir als faszinierter – aber bisweilen auch irritierter! – Leser der Cusanus-Predigten häufig stelle, in denen ich aber noch zu keiner für mich befriedigenden Lösung gekommen bin. Wie soll der Interpret die Predigtaussagen im Verhältnis zu den theoretischen Schriften des Cusanus, aber auch im Verhältnis untereinander bewerten? Jedenfalls ist im Umgang mit diesen Texten der Umstand zu berücksichtigen, dass ihr Inhalt stets von vorgegebenen liturgischen Anlässen und auszulegenden Schriftlesungen mitbestimmt ist, häufig nicht zuletzt auch von historischen Ereignissen der Zeit. Im Hinblick darauf scheint es mir ein zu kurzer Schluss zu sein, vom Vorkommen einer Thematik oder eines Argumentationsganges in den Predigten gleich auf deren Bedeutung für das cusanische Denken insgesamt zu schließen. Wenn Nikolaus beispielsweise in einer Karfreitagspredigt von Kreuz und Erlösung spricht, so ist dies für mich noch kein hinlängliches Argument dafür, allein im Bezug darauf die Kritik an der staurologischen oder soteriologischen Unterbestimmt-

heit des cusanischen Denkens zurückzuweisen. Das Fehlen dieser Themen in Schriften (wie etwa *De visione dei*), wo kein äußerer Grund veranlasst, davon zu sprechen, scheint mir da schon schwerwiegender zu sein. Allerdings muss ebenso berücksichtigt werden, dass Cusanus in den Predigten in der Reflexion auf die anlassbedingt vorgegebenen Themen Gedankengänge von einer spekulativen Qualität entfaltet, die teilweise denen der großen theoretischen Schriften in nichts nachstehen. Derartige Passagen finden sich aber in den Predigten oft Seite an Seite mit langen Übernahmen aus sekundären Quellen oder auch eigenen ›Argumentationen‹, die eigentlich eines Cusanus nicht würdig sind. Von daher erweist sich die in der Cusanus-Literatur hin und wieder und zumeist unreflektiert geübte Praxis als hermeneutische Schiefelage, die Positionen der großen theoretischen Schriften von Predigtzitataten her zu interpretieren oder die Predigten gar im neuscholastischen Sinne als ›übernatürliche Offenbarungstheologie‹ über die als bloße ›philosophische Propädeutik‹ (miss-)verstandenen theoretischen Schriften zu stellen.

Im Hinblick auf diesen ambivalenten und problematischen Befund scheint mir die Entwicklung einer Hermeneutik für die Predigtaussagen (besonders im Verhältnis zu den großen theoretischen Schriften) ein dringendes Desiderat der Cusanus-Forschung zu sein, das erst in Ansätzen als solches angesprochen worden ist.⁶³ Erst auf der Grundlage derartiger Überlegungen ließe sich entscheiden, ob – im Sinne der Fragen Helmraths und Sengers – die Ekklesiologie(n?) der Cusanus-Predigten als für sein Denken insgesamt signifikant oder auch nur untereinander im Verhältnis einer Kontinuität und systematischen Kohärenz stehend betrachtet werden können.

⁶³ Vgl. z. B. U. ROTH, *Suchende Vernunft* (wie Anm. 24) 261–266. M.-A. ARIS, *Zur Soziologie der Sermones-Rezipienten*, in: MFCG 30 (Trier 2005) 93–116 (und die anderen dort angegebenen Beiträge desselben Autors zu den cusanischen Predigten). THURNER, *Gott als das offenbare Geheimnis* (wie Anm. 2) 432–434. M. THURNER, *Tradition und Reflexion. Die Heilige Schrift im Denken des Nikolaus von Kues*, in: R. Berndt (Hg.), »What is ›theology‹ in the Middle Ages?« Religious cultures of Europe (8th – 15th century) in the mirror of their self-conception. International conference of the International Society for the Study of Medieval Theology, Warszawa (Poland) 23.–26.6.2004 [= Buchreihe zu: Archa Verbi. Yearbook of the International Society for the Study of Medieval Theology] (im Erscheinen).