Zeitschrift: Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie = Revue philosophique et théologique de Fribourg = Rivista filosofica e teologica di Friburgo = Review of philosophy and theology of Fribourg

Band: 21 (1974)

Heft: 1-2

Artikel: Die "forma ecclesiae" im christlichen Humanismus unter besonderer Berücksichtigung des Nikolaus Cusanus

Autor: Alberigo, Giuseppe

DOI: https://doi.org/10.5169/seals-760458

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften auf E-Periodica. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen sowie auf Social Media-Kanälen oder Webseiten ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Mehr erfahren

Conditions d'utilisation

L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. La reproduction d'images dans des publications imprimées ou en ligne ainsi que sur des canaux de médias sociaux ou des sites web n'est autorisée qu'avec l'accord préalable des détenteurs des droits. En savoir plus

Terms of use

The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. Publishing images in print and online publications, as well as on social media channels or websites, is only permitted with the prior consent of the rights holders. Find out more

Download PDF: 01.07.2025

ETH-Bibliothek Zürich, E-Periodica, https://www.e-periodica.ch

Giuseppe Alberigo

Die «forma ecclesiae» im christlichen Humanismus unter besonderer Berücksichtigung des Nikolaus Cusanus*

Zwischen dem Ende des 14. und dem Ende des 15. Jahrhunderts erlebte das westliche Europa Augenblicke eines besonders fruchtbaren geistigen Geschehens. Die unter dem Namen «Christenheit» bekannte traditionelle Ordnung geriet Ende des 14. Jahrhunderts ins Zwielicht, was sich auch in einer gleichzeitigen politischen Krise manifestierte. Die wichtigsten Zentren wurden davon ergriffen: von der Krone Englands bis zu jener Frankreichs, von der angeschlagenen kaiserlichen Macht bis zum römischen Papsttum, das in drei konkurrierende Obedienzen zerfiel. Dieses einmalige Zusammentreffen von Ereignissen, die gewöhnlich in geschichtlich und geographisch weit auseinanderliegenden Räumen geschehen, trug nicht wenig zum spontanen und überraschenden Aufbrechen neuer Energien bei. Eine seit Jahrhunderten herrschende Weltanschauung wurde durch neue Ideen und Tendenzen abgelöst.

Während des genannten Zeitraumes traten besonders drei Generationen hervor. Die erste, gegen Ende des 14. Jahrhunderts bereits erwachsene Generation erlebte die erste und vielleicht erregendste Phase der Krise. Ihr gehörten Männer an wie Coluccio Salutati, Heinrich von Langenstein, Gerard Groot und Konrad von Gelnhausen. Sie versuchten, die große mittelalterliche Gesellschaft zu reformieren, deren Söhne sie waren und deren Unzulänglichkeit und Untergang sie wahrnahmen. Die Krise der öffentlichen Macht hatte eine Lockerung der gesellschaftlichen Kontrolle über die Welt der Ideen zur Folge. Und

* Aus dem Italienischen übersetzt.

eben dadurch wurden kühne und neue Vorschläge möglich, die nun mit einer vorher unvorstellbaren Durchschlagskraft und Direktheit vorgetragen wurden.

Um 1410 wuchs eine andere Generation heran. Von der ersten unterschied sie sich insofern, als sie die der europäischen Krise vorangegangene Zeit nicht erlebt hatte. Statt dessen kam sie nun in den Genuß des freiheitlichen Klimas, das durch diese Krise erst ermöglicht worden war. Dietrich von Niem, Pierre d'Ailly, Francesco Zabarella, Jean Gerson und Nicolas de Clémanges konnten Ideen entwickeln und gemeinsame politische Aktionen unternehmen, die für die führenden Persönlichkeiten der Christenheit bisher geradezu unvorstellbar gewesen waren. Viele ihrer Thesen waren schon von Marsilius von Padua und John Wycliff vorweggenommen worden. Doch die gesellschaftliche und praktische Wirkung dieser Männer war eng begrenzt geblieben. Jetzt aber war die Formulierung eines Textes wie des Dekrets «Haec sancta» möglich, das 1415 auf dem Konzil von Konstanz angenommen wurde. Mit diesem Dekret wurde das Schisma aufgrund zweier außerordentlich kühner Sätze überwunden: nämlich, daß das die katholische Kirche repräsentierende Konzil seine Macht unmittelbar von Christus habe und daß die Kirche ihrem Wesen nach die universitas fidelium sei.

Gerade die Überwindung des Schismas bezeichnete das Ende der langen vacatio der öffentlichen Mächte in Europa. Obwohl diese mittlere Generation vielleicht Neuerungen beabsichtigte und sich jedenfalls umstürzend neuer Methoden bediente, hat sie im wesentlichen nur eine Restauration erreicht. Tatsächlich scheint das Europa von 1430 genau die 1380 herrschende Ordnung wiederhergestellt zu haben. In Wahrheit trifft das aber nur auf den äußeren Aspekt des institutionellen Systems zu. Das wirkliche Leben ging einem rapiden Veränderungsprozeß entgegen. Vor allem änderten sich die Ausgangspunkte und die Ideen.

Die Idee der Freiheit und der Erneuerung, die Ende des 14. Jahrhunderts Rechtsanspruch erworben hatte, erwies sich nun von außergewöhnlicher Vitalität und historischer Durchschlagskraft. Der Zwischenraum, der die restaurierte Ordnung der Institutionen von dem am meisten fortgeschrittenen europäischen Bewußtseinszustand trennte, schien von einer von allen gutgeheißenen Instanz ausgefüllt werden zu können. Im bürgerlichen, politischen und kirchlichen Bereich, in der volkstümlichen Predigt und in den gelehrten Traktaten wie an den Höfen der weltlichen und geistlichen Fürsten gab es nur eine Parole:

Reform. Die historische Forschung hat gezeigt, welch verschiedene und kontrastierende Reformvorstellungen in Europa herrschten, mindestens seit 1418, als das Konzil von Konstanz endete und seine Unzulänglichkeit offenbar wurde.

Erst die letzte der drei Generationen, die diese Jahrzehnte markierten, übernahm, nach 1435 herangereift, die Verantwortung. Männer wie Äneas Sylvius Piccolomini, Juan de Torquemada, Lorenzo Valla, Marsilio Ficino und Nicola de Tudeschi, der Panormitanus genannt, sahen sich dieser Spannung zwischen institutioneller Restauration und Reform in allen Lebensbereichen ausgesetzt. Unter ihnen war auch Nikolaus von Kues. Sie alle sind zu Beginn des 15. Jahrhunderts geboren, d. h. sie haben die dramatische Krise zu Ende des 14. Jahrhunderts nicht mehr erlebt. Ebensowenig hatten sie Teil an dem erregenden Unternehmen jener Generation, die Entscheidendes zur Überwindung der Krise beitrug in der später zerstörten Hoffnung auf eine Erneuerung. Diese dritte Generation ist nicht zufällig durch eine gesteigerte Anzahl erregender «Parteiwechsel» gekennzeichnet. Durch sie nahm der Humanismus endgültig Gestalt an, nämlich als etwas Schöpferisches, Unumstößliches, als eine andere Form, menschliche Erfahrung auszuschöpfen und zu leben.

In dem Maße, wie diese Männer jeweils in die entscheidenden Ereignisse jener Jahre verwickelt waren, nahmen sie Stellung zur Problematik der Reform. Für viele von ihnen geschah das im geistigen und kulturellen Bereich ohne irgendwelche Bindungen an kirchliche Probleme. Denn bei den Humanisten dominierte das Bedürfnis, den Sinn für die historische Entwicklung wiederzugewinnen durch die Werte der klassischen Tradition [1].

Dieses Anliegen verfolgten sie mit großem kulturellem Bewußtsein ebenso wie mit philologischer Strenge. So stark waren diese ihre Interessen, daß viele Humanisten dazu verführt wurden, um die Mitte des 15. Jahrhunderts die politische Restauration gleichgültig und unbefangen hinzunehmen, um dafür in den Genuß eines ihnen wohlwollenden Mäzenatentums zu gelangen. Die Auspizien einer Rückkehr zu einem mythischen Goldenen Zeitalter fanden in diesem Klima breite Zustim-

[1] Repräsentativ scheint mir diesbezüglich die Einstellung von Lorenzo Valla. Trotz seiner lebhaften und beißenden Kritik an der kirchlichen und religiösen Dekadenz zeigt er kein Interesse für die Erörterungen über die Reform der Kirche. Die beiden neuen Monographien von M. Fois und S. I. Camporeale sind leider, was die Motive dieser Haltung betrifft, unbefriedigend.

mung [2]. Und viele konnten sich sogar der Illusion hingeben, Beschützer derartiger Vorstellungen zu sein. Zwar wurde die ursprüngliche Reinheit der Kirche wiederholt zitiert, aber immer eher als literarischer Topos oder als Ausgangspunkt für antiklerikale Kritik und Polemik. Von wirklichen Vorstellungen über eine Reform der Kirche konnte dagegen nicht die Rede sein.

Anderseits muß auch derjenige, der ehrlich dem kirchlichen Leben verbunden ist, zugeben, daß die Fähigkeit der kirchlichen Institutionen, dem reformatorischen Druck zunächst zu widerstehen, dann darauf zu reagieren und ihn schließlich in die Randbezirke kirchlichen Lebens zu verweisen, unerhört wirksam war. So bildeten Enttäuschung, Lieblosigkeit und Groll, die sich in diesen Jahrzehnten anhäuften, vielleicht die einzige «Vor-Reformation», von der man gerechterweise sprechen kann. Es ist bekannt, wie trotz allem, ja eben gerade deswegen immer mehr Schriften eine Reform forderten und Vorschläge zu deren Verwirklichung machten. Der in Ton und Bedeutung schillernde Ruf nach einer «ecclesiae primitivae forma» hielt an. Aber jene Instanz, die ihre historische Gelegenheit versäumt hat, kann dadurch nicht freigesprochen werden [3].

[2] Vgl. hierzu aus der neueren Literatur besonders: D. B. Durand: Tradition and Innovation in 15th Century Italy. Journal of History of Ideas 4 (1943) 1–20; W. von Leyden: Antiquity and Authority: a Paradox in the Renaissance Theory of History. Journal of History of Ideas 19 (1958) 473–492; E. H. Gombrich: Renaissance and Golden Age. Journal of the Warburg and C. Institutes 24 (1961) 306–309; Ch. T. Davis: Il buon tempo antico. In: Florentine Studies. Politics and Society in Renaissance Florence. Ed. N. Rubinstein. London 1968, 45–69; H. Levin: The Myth of the Golden Age in the Renaissance. London 1969; G. Boas: Essays on Primitivism and related Ideas in the Middle Ages. New York 1966[2] (= Baltimore 1938[1]).

[3] In den letzten 15 Jahren hat man sehr aufmerksam gefragt, was der Ruf nach der «ecclesiae primitivae forma» in den verschiedenen Perioden der christlichen Geschichte und vor allem im Mittelalter bedeutete. Vgl. M. Ditsche: Die Ecclesia primitiva im Kirchenbild des Hohen und Späten Mittelalters. Unveröffentl. Dissertation. Bonn 1958; G. Miccoli: Ecclesiae primitivae forma. Studi Medievali, III f., 1 (1960) 470–498; (erweiterte Neuveröffentlichung in: Chiesa Gregoriana, Firenze 1966, 225–299); E. F. Rice: The Humanist Idea of Christian Antiquity: Lefebvre d'Etaples and his Circle. Studies in Renaissance 9 (1962) 126–160; M. Ditsche: Das «Richtscheit der apostolischen Kirche» beim Leipziger Religionsgespräch von 1539. Reformata Reformanda. Festgabe H. Jedin, I. Münster 1965, 466–475; R. Konrad: Das himmlische und irdische Jersusalem im mittelalterlichen Denken. Speculum historiale. Festschrift J. Spörl. München 1965, 523–540; P. Stockmeier: Die Alte Kirche. Leitbild der Erneuerung. Trier Theologische Quartalschrift 146 (1966) 385–408; G. Leff: The apostolic Ideal in later medieval Ecclesiology. Journal of theological Studies 18 (1967) 58–82;

Nikolaus von Kues nahm mehr als dreißig Jahre lang Anteil an diesem europäischen Geschehen: von den Anfängen des Konzils zu Basel, als er 1433 die Schrift «De concordantia catholica» verfaßte, über die große Reform-Gesandtschaft von 1451/52 nach Deutschland im Auftrag Nikolaus' V. bis zu den letzten, von 1459–1464 in Rom verbrachten Jahren an der Seite Pius' II., des alten Freundes Äneas Sylvius. Der Cusanus hat einen großen Teil seiner Schriften dem Problem des Verfalls der Kirche und ihrer Reform gewidmet, wie andererseits auch dem Verfall des Kaisertums und dessen Reform. Es ist daher nur legitim, nach den Kriterien einer in seinen Werken so häufig verwendeten Terminologie zu fragen: *deformatio, reformatio, conformatio* und *forma*.

Der Cusanus weist eindringlich und wiederholt auf Bedeutung und Beispiel der Alten hin. Bekanntlich ist die «Concordantia catholica» aus einer reichhaltigen Dokumentation aus den Werken der Kirchenväter und den alten Konzilsbeschlüssen entstanden. Mehr noch, der Cusanus hatte sich nicht damit begnügt, diese Dokumentation anhand der mittelalterlichen Anthologien, allen voran der «Concordia discordantium canonum» von Gratian kennen zu lernen. Vielmehr hatte er die vollständigen Werke analysiert, die er mit der Geduld des echten Humanisten gesucht und wiedergefunden hatte [4]. Zweifellos hielt er eine profunde, direkt aus den Quellen stammende Kenntnis der kirchlichen Überlieferung für unerläßlich. Fest steht, daß er später reichlich Gebrauch davon machte, um die Notwendigkeit der Reform zu beweisen. Es ist daher nützlich, die Aufmerksamkeit auf die Funktion zu lenken, die der Cusanus dieser Dokumentation über die Vergangenheit der Kirche beimaß, und diese in Zusammenhang mit der Dringlichkeit und den Kriterien der Reform zu sehen. Zu diesem Zweck empfiehlt es sich, die von ihm verwendeten Termini «antiquus» und «modernus» zu untersuchen.

G. Olsen: The idea of the Ecclesia primitiva in the Writings of the twelfth century Canonists. Traditio 25 (1969) 61–89; P. Stockmeier: Causa Reformationis und Alte Kirche. Zum Geschichtsverständnis der Reformbewegungen. Von Konstanz nach Trient. Hrsg. von R. Bäumer. München 1972, 1–13; vgl. auch die weiter unten genannten grundlegenden Arbeiten von G. B. Ladner.

[4] «De concordantia catholica» (= CC) zitiere ich nach der kritischen Ausgabe von G. Kallen und A. Berger (= Bd. xiv der Opera omnia, Ed. Heidelberger Akad. der Wiss., Hamburg 1964–1968). Die Kriterien, die Nikolaus von Kues bei der Redaktion befolgt, werden von ihm im Vorwort (§§ 2 u. 3) dargelegt. Die gute Analyse von A. Posch: Die «Concordantia Catholica» des Nikolaus von Cusa (Paderborn 1930) läßt ermessen, wie seither die Studien über den Cusanus fortgeschritten sind.

Gleich zu Beginn seiner «Concordantia catholica» bestätigt der Cusanus voller Freude, daß sich die allgemeine Atmosphäre in den letzten Jahren, d. h. also seit dem Anfang des 15. Jahrhunderts, geändert habe. Tatsächlich, so fährt er fort, «erforschen jetzt die gelehrtesten Geister alle alten, die freien Künste und die Naturwissenschaft betreffenden Werke», während noch vor wenigen Jahren die alten Autoren «vergessen waren; sei es eben wegen ihres Alters oder wegen der bestehenden Unterschiede zwischen der Mentalität der Modernen, die ihre kläglichen Tage gerade beschließen, und jener Mentalität der an Weisheit so reichen Alten» [5]. Mit wenigen, schneidend polemischen Hieben nimmt der Cusanus unmißverständlich Stellung gegen die «Modernen» zugunsten der «Alten» [6]. Die Bedeutung dieser Polemik ist bekannt. Die Modernen werden darin beschuldigt, die antike Weisheit inkonsequenter- und verhängnisvollerweise aufgegeben zu haben. In diesem Zusammenhang wird die große Anklage gegen das Mittelalter laut, das für die Humanisten den Wert der klassischen Kultur verloren, für die Mönche die Durchsichtigkeit der Glaubensbeziehung getrübt und – für den Cusanus wie für viele andere – die Entartung der Kirche und des Kaisertums eingeleitet habe.

Die Mechanik dieses Verfalls der Kirche wird vom Cusanus folgendermaßen beschrieben: «Si sciverimus, quae cuique membro ex antiquorum regulis conveniunt, videbimus, unde corpus ecclesiae deformatum exsistit. Non enim deformatum foret, nisi excessus et abusus intervenisset» [7]. Die Dekadenz ist demnach die Summe der Ausschreitungen und Mißbräuche, die trotz der antiken Normen und gegen sie eingeführt wurden. Aber was bedeutet für den Cusanus «antiquus»? Zweifellos das Verhalten der Apostel, aber zugleich und daneben auch die Konzilsbeschlüsse, und schließlich die Schriften vieler Kirchenväter und Päpste, selbst solch relativ später wie die des VIII. Allgemeinen Konzils gegen Photius und jene Leos IX. [8].

In einem «Libellus inquisitionis veri et boni», das leider verloren gegangen ist, von dem der Autor jedoch selbst im ersten Teil der «Concordantia catholica» berichtet, hatte der Cusanus die Schlußfolgerung gezogen, daß die Kirche niemals den Punkt erreicht hatte, an dem sie

[5] CC § 2, 5–6 und 1, 5–9.

[6] Weitere kritische Winke gegen die «Modernen» in CC: 86, 15; 119, 1 und 177, 17.

[7] CC § 214, 12–15.

[8] CC § 189, 38.

sich jetzt befand [9]. Vor allem für bestimmte Argumente sind ihm die antiken Normen besonders wichtig, weshalb er sie mit großem Nachdruck wiederaufgreift. So bestätigt er: «Est ad memoriam reducendum quod in principio ecclesiae fuit unus tantum episcopatus generalis absque distinctione dioecesum per orbem diffusus» [10]. An anderer Stelle sagt er, daß alle Apostel, was das Apostolat betrifft, gleich waren [11] und daß die geistliche Kraft aller Bischöfe ebenfalls die gleiche ist [12]. Ferner weist er darauf hin, mit welcher Sorgfalt die Alten die Kanones beachteten [13]. Er hofft, daß das Konzil von Basel das «ius antiquum» [14] wiederherstellen werde, besonders auch die «antiqua patrum decreta» [15], die das Feiern der Synoden zur Pflicht machten.

Was fehlt, ist jedoch eine strenge Abgrenzung der «antiquitas ecclesiae» [16]. Nicht nur das: im Brief an Arevalo von 1442 spielt er ausdrücklich auf die «ecclesia primitiva» an und spricht positiv über ihre Entwicklung (explicatio) [17]. Der Schluß scheint daher erlaubt, daß in diesem Punkt für den Cusanus die ganze Tradition, die jüngsten Jahrhunderte inbegriffen, alt ist und daß er den ältesten Zeiten und der chronologisch und geographisch definierten Urkirche kein besonderes Privileg, geschweige denn exemplarischen Wert beimißt. Ebenfalls interessant ist die Feststellung, daß in seinem so überaus reichen und vielfältigen literarischen Werk die Berufung auf die Urkirche fehlt. Weder in den ausgesprochen theologischen Schriften noch in denen vermischten Inhalts noch in den pastoralen wird ausführlicher auf sie Bezug genommen. Ich kenne nur zwei Stellen, wo der Cusanus den Ausdruck «ecclesia primitiva» benutzt [18]. Auch die Berichte der Apostel-

[9] CC § 54, 11–12.
[10] CC § 116, 1–3.
[11] CC § 251, 1–2.
[12] CC § 257, 4–6.
[13] CC § 172, 21.
[14] CC § 191, 2 und 266, 10–11.
[15] CC § 195, 10.
[16] «Antiquus» wird auch gebraucht in CC § 121, 1; 132, 13; 166, 17; 209, 16; 507, 9. In einer analogen Bedeutung kommt auch 'vetus' vor: § 177, 16.
[17] Cusanus-Texte II. Traktate 1. De auctoritate praesidendi in concilio generali. Ed. G. Kallen, Heidelberg 1935. S. 110, 19–20.
[18] Die erste ist die in Anm. 17 genannte; die zweite kommt in jenem Entwurf einer Reformbulle (Ed. Ehses S. 291, 12) vor, auf den wir weiter unten noch zu sprechen kommen. Es sei noch daran erinnert, daß zu Beginn des § 116 von CC mit analoger Bedeutung der Ausdruck «in principio ecclesiae» erscheint. Eine genaue und definitive Bestandesaufnahme wird natürlich erst möglich sein, wenn eine Konkordanz der Texte der Opera omnia vorliegen wird. Mit einer gewissen Häufig-

geschichte, die sich auf die Urgemeinde beziehen (2,42–47 und 4,32–35), werden in seinen Schriften weder je verwendet noch ernsthaft diskutiert [19]. Daher scheint es mir schwierig, beim Cusanus eine Sehnsucht nach den Ursprüngen oder wenigstens eine besondere Bedeutung der Urkirche für die gegenwärtige Kirche und deren Reform zu erkennen.

Bezeichnenderweise ganz andere Ansichten hat er hinsichtlich der Reform des Kaisertums. Auch dieses ist, wie die Kirche, im Niedergang begriffen. Ja, «es ist von einer tödlichen Krankheit befallen, der, wenn man ihr nicht sofort mit einem Gegengift kommt, unweigerlich der Tod folgen wird». Das Kaisertum hat blühende Zeiten erlebt, schreibt der Cusanus im dritten Teil der «Concordantia» [20], und im Vergleich dazu wird nun der gegenwärtige Verfall gesehen. Noch einmal drückt er seine Gewißheit aus, daß «in dieser Situation (des Kaisertums) keine bessere Methode existiert, als die Restauration der alten, schon bekannten und erprobten Systeme, zu denen man nun mittels einer Reform des Kaisertums zurückkehren muß» [21]. Also soll die Reform des Kaisertums im wesentlichen in einer Rückkehr zur anfänglichen Reinheit bestehen. Doch ist der Cusanus realistisch genug, um sich nicht der Illusion hinzugeben, daß man einfach «auf die ersten höchsten Kaiser der antiken Welt zurückgehen kann: das Reformwerk wird das Kaisertum nicht in einem solch ursprünglichen Zustand wiederherstellen können» [22].

Hieraus ergibt sich deutlich, daß sein Urteil über den Niedergang der Kirche ebenso radikal ist wie sein Urteil über den des Imperiums. Aber der Cusanus meint, daß sich die Reform des Kaisertums auf dessen antike Ursprünge stützen müsse, wenn er auch zugibt, daß es schwierig sein werde, hierbei zu voll befriedigenden Ergebnissen zu kommen. Optimistischer hingegen ist er hinsichtlich der Reform der Kirche. Als Ausgangspunkt dafür denkt er aber nicht an irgendeinen Moment der Kirchengeschichte, nicht einmal an deren Anfänge. Wenn auch die antiken Normen oder jedenfalls die der Vergangenheit nicht Kriterium

keit gebraucht der Cusanus «primitivitas» (CC § 64, 15; 146, 3–4; 147, 1; 258, 2 und 473, 9), aber immer mit der Bedeutung von Oberhoheit, Primat, in einem qualitativen und nicht chronologischen Sinn.

[19] Mir ist einzig ein Zitat von Apg 4,32 bekannt, das 1434 in der Studie «De auctoritate praesidendi in concilio generali» (S. 24, 14–17) vorkommt, aber mit dem Zweck, zugunsten der Einmütigkeit in den Konzilsbeschlüssen zu argumentieren.

[20] CC § 507, 3–5 und 482, 4–5.

[21] CC § 507, 8–10.

[22] CC § 483, 3–6; cf. § 510, 2–3.

und Modell für die re-formatio der Kirche sein können, so unterläßt der Cusanus es doch nicht, dieses Problem anzupacken: er stellt es ausdrücklich, und zwar gleich am Anfang seiner «Concordantia catholica». So schreibt der Cusanus, er habe dieses Werk verfaßt, um damit zu betonen: «Oportet reductionem (ecclesiae) in statum, per quem uniri triumphanti possit in patria, quam hic figurat» [23]. Das heißt, die Reform soll es der streitenden Kirche ermöglichen, sich am Ende der Zeiten mit der triumphierenden zu vereinigen. Reformziel und eschatologischer Endzustand der Kirche, d. h. das «Reich Gottes», sind also identisch. In diesem Zusammenhang fügt der Cusanus im gleichen Werk hinzu, daß es einen entscheidenden Bezugspunkt gibt, um alle im Raum der Kirche entstehenden Probleme zu lösen: die «verba Christi». Tatsächlich war ja das, was Christus den Aposteln gesagt hat, für die ganze Kirche bestimmt; nicht nur für die apostolische Kirche, sondern auch für die aller folgenden Zeiten [24]. Außerdem hat Christus selbst erklärt, er werde bis ans Ende aller Zeiten bei den Nachfolgern der Apostel bleiben, weshalb «illud corpus fidelium in quo Christus habitabit, christiforme ecclesia catholica dicitur» [25]. Im Hinblick auf Christus kennt die Kirchengeschichte weder besonders entscheidende Augenblicke – es sei denn das eschatologische Ende – noch bevorzugte Situationen, auf die man zurückgreifen könnte.

Im weiteren Verlauf der «Concordantia catholica», vor allem im zweiten Buch, entwickelt der Cusanus eine ganze Reihe von Reformvorschlägen. Dabei besteht er auf der Notwendigkeit, die für die kirchliche Gewalt bezeichnenden Mißbräuche zu beseitigen. Besonders hier sei eine «digressio a forma per patres nobis tradita» [26] entstanden, die die de-formatio der Kirche verursacht habe. Passende und geeignete Mittel für die Reform der historischen Situation ergäben sich, wenn sich die Reform an der «vera forma» der verschiedenen Stufen der kirchlichen Hierarchie inspiriere [27], wobei besonders die von den Allgemeinen Konzilien festgesetzten Normen berücksichtigt werden sollen [28]. Der Cusanus bezieht sich also, nebst der Darlegung der allgemeinen

[23] CC § 4, zusätzliche Anmerkung in Apparat.

[24] CC § 50, 2–7 und 51, 1–2: «... verba Christi ad apostolos trahi debent ad ecclesiam».

[25] CC § 247, 14–15.

[26] CC § 208, 3–5.

[27] CC § 208, 6–8.

[28] CC § 213, 10.

Kriterien einer durch die «forma Christi» verfaßten Reform [29], auf konkrete Einzelfakten, die in der Vergangenheit die Konformität der Kirche begünstigt hatten.

An diesem Punkt und anhand der gesammelten Daten ist es möglich, die zentrale Textstelle dieser meiner Forschungsarbeit näher zu prüfen: das Projekt der allgemeinen Reform-Bulle, die der Cusanus 1459 im Auftrag Pius' II. verfaßt hat, und zwar im Rahmen der von diesem eingesetzten vorbereitenden Kommission für die Reform der Kirche. Bekanntlich ist der Text von Düx und Ehses herausgegeben [30] und kürzlich von Haubst und vor allem auch von Iserloh analysiert worden [31]. Für den Kontext dieser Schrift genügt es, daran zu erinnern, daß diese in des Cusanus' letzten Jahren entstanden ist, zu einer Zeit also, da seine doktrinäre Entwicklung schon ihr Ende erreicht hat. Seine Reformerfahrungen in Deutschland erwiesen sich als unfruchtbar, da die Macht des römischen Papsttums wieder deutlich zugenommen hatte und die realen Aussichten einer Reform gleich Null waren [32]. Paradoxerweise gelangten die Führer der dem Konzil von Konstanz folgenden Generation gerade in diesem Moment auf den Gipfel kirchlicher Macht. Besonders dem Cusanus konnte es nicht entgehen, welche völlig andere Bedeutung es gehabt hätte, das Problem der Reform unter dem Gesichtspunkt einer einmütigen Bewegung aufzugreifen, die ihren Höhepunkt im Konzil erlebte statt vom Standpunkt des Papsttums aus, das eine Reform anregen sollte, deren erstes und wichtigstes Objekt es selbst

[29] Der Cusanus wendet wiederholt noch eine andere von ihm geschätzte Formel auf Christus an: «complicatio omnium virtutum». Sie kommt in verschiedenen Predigten vor, wie P. Gaia (Opere religiose di Nicolò Cusano, Torino 1971, 711 [16]) gezeigt hat. Es handelt sich dabei um einen von Origenes und dem Pseudo-Dionysius übernommenen Ausdruck, der die totalisierende Natur Christi in bezug auf die einzelnen, konkreten Tugenden oder Formen unterstreichen soll.

[30] J. M. Düx: Nikolaus von Cusa. II. Regensburg 1847, 451–466; St. Ehses: Der Reformentwurf des Kardinals Nikolaus Cusanus. Historisches Jahrbuch 32 (1911) 274–297; cf. R. Haubst: Studien zu Nikolaus von Kues und Johannes Wenck aus Handschriften der Vatikanischen Bibliothek. Münster 1955, 9–11.

[31] R. Haubst: Der Reformentwurf Pius' des Zweiten. Römische Quartalschrift 49 (1954) 188–242; E. Iserloh: Reform der Kirche bei Nikolaus von Kues. Wiesbaden 1965. Früher schon publiziert in: Mitteilungen und Forschungsbeiträge der Cusanus-Gesellschaft 4 (1954) 54–73.

[32] Vgl. hierzu den deutschen Reformantrag, der 1438 in Ferrara zirkulierte und der gut die Inaktualität der Reforminstanzen in den Kreisen des Unionskonzils bezeugt: H. Dannenbaur: Ein deutscher Reformantrag vom Konzil zu Ferrara 1438. Historisches Jahrbuch 70 (1951) 106–114; und die Arbeit von R. Celier: L'idée de réforme à la cour pontificale du concile de Bâle au concile de Latran. Revue des questions historiques 86 (1909) 418–435.

war. In Wirklichkeit mußte demjenigen, der wiederholt bekräftigt hatte, daß der Niedergang der Kirche durch kirchlichen Machtmißbrauch verursacht worden sei, eine «päpstliche Reform» nicht wenig paradox und widersprüchlich erscheinen. In diesem Kontext verfaßte der Cusanus den Entwurf einer Reformbulle, der Aufmerksamkeit verdient. Er begann nämlich mit einem ausführlichen und umfassenden Teil über die Doktrin, der mehr als ein Viertel des gesamten Textes ausmacht. Und auch da, wo der Cusanus zu den praktischen Normen der Verwirklichung der Reform übergeht, wird seine Anstrengung klar, diese praktischen Normen mit den theoretischen Voraussetzungen in Übereinstimmung zu bringen. Damit will ich nicht behaupten, daß des Cusanus' Entwurf frei von Schwächen und Widersprüchen sei. Vielmehr geht es mir darum, nachzuweisen, daß der deutsche Prälat den ausdrücklichen Versuch unternahm, auf höherer Ebene die theologischen Kriterien der Reform zu fixieren. Der politische Mißerfolg dieses Versuchs war vollständig. Und das trotz der begrifflichen Klarheit und Großzügigkeit, die diese Schrift inspirierten. Nicht nur, daß Pius II. diese Reform, an deren Vorbereitung der Cusanus mitgewirkt hatte, nicht zum Zuge kommen ließ; auch der offizielle Entwurf der Bulle mißachtete völlig die vom Cusanus eingehaltene Linie. Das ergibt sich klar aus dem 1954 von Haubst edierten Text. Sämtliche theologischen Darlegungen aus des Cusanus' Entwurf fehlen. Nicht einmal in der Abhandlung der kanonischen Anordnungen, die doch verschiedene technische Vorschläge von ihm aufnimmt, findet sich eine Spur davon [33].

Die in dem Entwurf zur Reformbulle entwickelten theologischen Prinzipien zeigen den Zusammenhang dieser Reform mit der Erlösungslehre [34]. Das erklärt ihre im wesentlichen christologische und erst in zweiter Linie ekklesiologische Natur. Bevor der Cusanus die Kirche behandelt, zeichnet er die wesentlichen Züge des Vaters als des Erlösers. Dabei ist der Kulminationspunkt eben die Aussendung des Wortes, von dem er sagt: «Elegit de mundo discipulos et aedificavit ecclesiam ex sibi fidelibus» [35]. In dem Maße, wie die Kirche die Doktrin und den

[33] Man findet keine Spur mehr vom beständigen Verweis des Cusanus auf die «forma Christi». An einem einzigen Punkt bleibt eine Erinnerung daran übrig, doch in ihrer Bedeutung ist sie völlig entkräftet. Es ist nämlich der Papst, der, 1 Petr 5, 3 zitierend, sich als «forma der Herde» qualifiziert (Haubst 205).

[34] S. 281, 3–4. Ich zitiere den Text des Entwurfs der Bulle nach der Ausgabe von Ehses mit den entsprechenden Seiten- und Zeilenangaben.

[35] Ehses, S. 282, 36–37.

Geist Christi lebt und entwickelt, stellt sich kein Problem des Glaubens. Auch gibt es keine anderen Formen als die vom Haupt Christi und dann von seinen heiligen Aposteln und deren Nachfolgern empfangenen [36]. Der Cusanus kehrt also zur schon in der «Concordantia catholica» dargelegten «Christusgleichheit» zurück. Sie ist das Ziel und das Kriterium jeder kirchlichen Reform. Die Christen müssen demnach alle «christiformes» werden, d. h. die «forma Christi» annehmen, ebenso wie Christus «induit formam Dei» [37]. Die Bedeutung dieser Stellungnahme besteht darin, daß die Kirche als ganze diese «imitatio Christi» versuchen soll, während sie gewöhnlich – und ganz besonders im 15. Jahrhundert – dem einzelnen Christen empfohlen wurde [38]. Ausdrücklich beruft sich der Cusanus auf 1 Kor 4,16 und 11,1 über die Nachfolge Christi und bekräftigt, daß die Gestalt Christi nur durch Nachfolge [39] zu erreichen sei. All das wird im Kontext eines Diskurses über

[36] Ehses, S. 283, 13–14.

[37] Diese Perspektive erscheint schon in der Homilie «In principio erat verbum», in der es heißt: «Stabit propositum tuum, Deus, quo praedestinasti conformes fieri imagini filii tui» (Ed. Haubst, II § 19,31–33); und weiter: «Veritas enim cogitavit hominem salvandum, misericordia praedestinatorum, ut conformis fieret imagini filii Dei» (II § 20,5–7). Analog heißt es ein Jahr später, 1431, in der Homilie «Ibant magi»: «Et ex sanctitatis forma, quam induit, cognoscetur tunc Deus facie ad faciem. Ad quam visionem stella duce perducat nos illuminator gentium, Jesus Christus» (ibid. § 30,16–19). Vgl. auch die Homilie «Dies sanctificatus», Ed. Hofmann-Klibansky, S. 32,24–28; den Traktat «De filiatione Dei» (1445), Ed. P. Wilpert, Vol. IV/1 der Opera Omnia II (§ 58,8–10); die Homilie «Tu es Petrus» (1453), Ed. Gaia, S. 711; die Homilie «Verbum caro factum est» (1454), Ed. J. Koch, in: Cusanus-Texte 1. Predigten 2/5. Heidelberg 1937 S. 76, 14–16; die Homilie «Loquimini ad petram» (1457), Ed. J. Koch, ibid., S. 134,4–7; De possest, S. 274,13–14; in dieser zuletzt genannten Arbeit heißt es auch: «Diffunditur enim spiritus Christi per christiformem. Et est spiritus charitatis ... nec mundus ipsum capere potest, sed christiformis qui mundum transiliit» (ibid. S. 268,15–18).

[38] Dies betrifft vor allem die «Imitatio Christi» (II/12, 62; III/54, 22) und einen großen Teil der Spiritualen und Mystiker, die sie vorbereitet oder sich von ihr inspiriert haben. Es ist übrigens interessant, daß in verschiedenen Briefen von Gerhard Groote neben frommen Erwägungen über die «Ursprünge der Kirche» (Ed. W. Mulder, Antwerpiae 1933: ep. 9, SS. 23, 25, 26; ep. 41, S. 168; ep. 45, SS. 177 u. 179) auch gesprochen wird von der «renovatio mentis» (ep. 2, S. 3), von der Reform der Seele «christiformiter et deiformiter» (ep. 39, S. 157), von der «configuratio Christi in opere et effectu» (ep. 62, SS. 238 u. 240), und endlich von den religiösen Orden als «imagines conformes vitae Christi et apostolorum» (De paupertate, Ed. W. Moll, in: Studiën en Bijdragen op't gebied der Historische Theologie 3 (1871) 440). Gerade weil die religiösen Orden einer solchen Natur untreu sind, werden sie von Groote streng kritisiert, und zwar vom Modell einer nicht nur individuellen, sondern auch gemeinschaftlichen Nachfolge Christi her.

[39] Ehses, S. 283,24–29: «... cum una sit humanitatis natura, Christi capitis nostri et nostra, quae in ipso solo formam Dei induit, non est possibile, hominem

die Kirche und zur Erklärung der Kriterien ihrer Reform ausgeführt.

So wird immer deutlicher, daß das Wort «forma» und der ihm entsprechende Begriff eine entscheidende Rolle spielen [40]. De-formatio et Re-formatio sind nur zwei Momente – ein negatives und ein positives – einer dialektischen Con-formatio. Diese aber hat als Modell und Ziel die «forma Christi» [41]. Nach Ansicht des Cusanus zeigen sämtliche offenbarten Schriften tatsächlich nichts anderes als «Christum formam virtutum et vitae immortalis ac felicitatis aeternae» [42]. Die Conformatio mit Christus beginnt mit der Taufe, d. h. mit der Zugehörigkeit zur Kirche [43]. Die Ganzheit der Gestalt Christi aber «solum in regno Dei ad quod tendimus reperitur» [44]. Diese theologischen Sätze sollen die Kirchenreform führen und leiten. Als erster muß sich daher der Papst christusgleich machen, wenn er die Reform der Kirche einleiten will [45]. Dann aber muß das ganze Reformwerk darin bestehen, «reformandos as formam primam reducere» [46]. Das bedeutet für alle Christen die «forma» der Taufe, für diejenigen aber, die besondere

ad regnum immortalitatis aliter posse pertingere, nisi ipsius Christi Domini formam induat.»

[40] Schon die Herausgeber einiger Werke des Cusanus haben sich kurz aufgehalten über die Frequenz und den Nachdruck, mit denen er das Substantiv «forma» braucht. Vgl. E. Hoffmann – R. Klibansky: De docta ignorantia II/8 und III/11 (S. 85 und 155, A. 21); R. Klibansky – H. Bascour: De pace fidei, S. 31 und 79. Diese Vorliebe haben besonders beachtet: P. Schmitt: Das Urbild in der Philosophie des Nikolaus de Cusa. Eranos-Jahrbuch 17 (1950) 291–321; und R. Haubst: Das Bild des Einen und Dreieinen Gottes in der Welt nach Nikolaus von Kues. Trier 1952, 99–144. Allerdings durchdringt auch Haubst nicht genügend die Funktion dieses Begriffes im Aufbau der kusanischen Theologie und ignoriert geradezu seine ekklesiologische Anwendung. Diese Lücke stellt man auch in der Monographie von Haubst über die Christologie des Cusanus (1956) fest. Vgl. auch M. Alvarez-Gomez: Die verborgene Gegenwart des Unendlichen bei Nikolaus von Kues. München und Salzburg 1968, 200–209.

[41] Dieser Dialektik ist der ganze § 208 des CC gewidmet. Sie wird mit besonderer Klarheit wieder aufgegriffen im Brief an Nicolò Albergati aus dem Jahre 1463, in dem der Cusanus bekräftigt, daß «nostra autem intellectualis natura, cum se Dei vivam imaginem intelligat, potestatem habet continue clarior et Deo conformati fieri, licet, cum sit imago, numquam fiat exemplar aut creator». Ed. G. von Bredow. In: Cusanus-Texte IV. Briefwechsel des Nikolaus von Kues. 3. Heidelberg 1955, S. 28, 16–18. Auf derselben Seite (28, 24–29) betont er, daß «sicut igitur intellectualis natura nostra per conformitatem exemplaris deiformiorem se facere potest, ita etiam difformitatem difformior erit».

[42] Ehses, S. 284, 22–24.

[43] Ehses, S. 285, 14.

[44] Ehses, S. 285, 16.

[45] Ehses, S. 284, 1–3; cf. S. 292, 5.

[46] Ehses, S. 286, 31.

Aufgaben haben (Priester, Mönche usw.) die Form, die sich aus dem Ursprung des kirchlichen Auftrags selbst ergibt, nämlich die aus der Etymologie abgeleitete Form: «Monachus» und daher «isoliert»; Sacerdos» und deshalb nicht «profan»; «Curatus» und deshalb «Sorge tragend» usw. [47].

Interessant ist es, die vielfältigen philosophischen und theologischen Komponenten dieser Stellungnahme zu betrachten. Wie ich bereits bemerkt habe, ist eine neutestamentliche und besonders johanneische und paulinische Komponente deutlich erkennbar. Der Cusanus findet sie und nimmt sie wieder auf mittels einer zweifachen philosophischen und theologischen Reflexion: einer augustinischen und einer platonischen. Man halte sich auch vor Augen, daß diese Faktoren sehr oft durch andere Überlegungen wirksam werden; so wenn der Cusanus sich mit Johannes von Salisbury, Robert Grosseteste, Dietrich von Chartres, Raimund Lull und Eckhart auseinandersetzt [48]. In jedem Fall liefern Plato und Augustinus die wesentlichen Elemente. Es sind die Elemente einer Kosmologie, derzufolge das Universum entsprechend dem Modell der göttlichen Ideen organisiert und die Gott und Welt verbindende Beziehung die Ähnlichkeit (figura, imago) ist. In diese Beziehung fügt sich das Wort ein. Es ist das einzige vollkommene Bild des Vaters und daher «forma omnium quae sunt» [49]. Sehr häufig bezeichnet der Cusanus Gott als «forma formarum», entsprechend einer platonischen Formel, die er aufgriff, hauptsächlich durch Vermittlung von Grosseteste und seiner Schrift «De unica forma omnium» [50]. Selbst im Text seiner Predigten finden sich kaum veränderte Wiederholungen der gleichen Formulierung. So wenn er bestätigt: «Manifestum est Deo magis convenire unitatem, que est entitas absoluta seu essendi forma,

[47] Ehses, S. 287, 22–24: «Quisque etiam iuxta ethymologiam nominis sui et eius causam canonice vivat. Diffinitur enim vita cuiuslibet in nominis eius diffinitione.»

[48] Zur Abhängigkeit von Llull vgl. E. Colomer: Nikolaus von Kues und Raimund Llull. Berlin 1961, 104–113, 145–151. Zur Abhängigkeit von Eckhart vgl. H. Wackerzapp: Der Einfluß Meister Eckharts auf die ersten philosophischen Schriften des Nikolaus von Kues (1440–1450). Münster 1962, 79–80.

[49] Augustinus: De vera religione. xxxvi, 66. Ed. I. Martin. Opera IV/1 = Corpus Christianorum XXXII. Turnholti 1962, S. 231, 24.

[50] Robert Grosseteste: De unica forma omnium. Ed. L. Baur. (Die philosophischen Werke des Robert Grosseteste, Bischof von Lincoln. Zum erstenmal vollständig in kritischer Ausgabe.) Münster 1912, 109–111. Der Verweis auf diese Quelle findet sich direkt und explizit im Text des Sermo I: «In principio erat Verbum» (1530). Ed. R. Haubst. Vol. xvi/i der Opera Omnia (Hamburgi 1970), II (§ 13, 2–4).

per quam omnia id sunt, quod sunt ...» [51]; oder noch einmal: «Considera quomodo Verbum est omnis ars, forma ac ratio ...» [52] Der Cusanus ist sich dessen bewußt, daß er einen philosophischen Begriff verwendet. So schreibt er in «De dato patris lumine»: «Aiunt philosophi formam esse, quae dat esse rei» [53]. Und gerade von dieser Definition ausgehend, fügt er hinzu: «Deus igitur est universalis essendi forma, quia dat omnibus esse ...», deswegen «forma cuiuslibet est descensus a forma universali...» [54]. Die ursprüngliche Form ist unendlich, absolut einfach und deshalb von allen formbaren Formen unausschöpfbar [55]. Und im übrigen «omnia sunt formaliter in ipso, qui omnia format, ut formata in tantum sint, in quantum sunt suo conceptui conformia» [56]. Die Beziehung zwischen nicht geformter und geformter Form ist also für den Cusanus durch die Konformität bezeichnet, d. h. die Treue und Genauigkeit des Bildes. Allerdings kann das geformte Bild niemals besser sein als die «forma formarum» [57]. Deshalb erscheinen Konformität und Nicht-Konformität als sich ergänzende Kriterien der Beziehung zwischen Gott und den formae formatae.

Übrigens verbindet auch die Sprache der Bibel gern und wiederholt analoge Ausdrücke mit der Person Gottes, wenn auch das Alte Testament mehr von Gott als dem Subjekt des Gestaltens spricht, in der jedoch synonymen Bedeutung von «erschaffen» [58]. Wenigstens

[51] «Dies sanctificatus» (Weihnachten 1440). In: Cusanus-Texte I. Predigten 1. Ed. E. Hoffmann–R. Klibansky. Heidelberg 1929, S. 14, 10–13.

[52] Ibidem, S. 26, 9–10.

[53] «De dato Patris lumine» (1445–46). Ed. P. Wilpert. Vol. IV/1 der Opera Omnia (Hamburgi 1959) II (§ 98,2). Zum platonischen Einfluß auf den Cusanus vgl.: J. Hirschberger: Das Platon-Bild bei Nikolaus von Kues. In: Nicolò Cusano agli inizi del mondo moderno. Firenze 1970, 113–135.

[54] Ibidem II (§ 98, 5–17).

[55] «Idiota de sapientia» (1450). Ed. L. Baur. Vol. V der Opera Omnia. Hamburgi 1937, I (S. 20, 9–12). Im gleichen Werk sagt der Cusanus: «Admiranda est illa forma, cujus infinitatem simplicissimam omnes formabiles formae nequeunt explicare» (S. 21, 10–11). Auch in «De docta ignorantia» hatte er geschrieben: «Quis ista intelligere posset, quomodo omnia illius unicae infinitae formae sunt imago ...? Quoniam ipsa forma infinita non est nisi finite recepta.» II, 2 (S. 68, 14–18). In «De pace fidei» endlich bekräftigt er: «Ille enim a quo sunt omnia in se complectitur omnia, et est omnia in omnibus, quia formator omnium; ergo forma formarum. Forma autem formarum complicat in se omnes formas formabiles». XI (§ 29, 2–5).

[56] «De beryllo» (1458). Ed. L. Baur in Vol. XI/1 der Opera Omnia. Hamburg 1940, XVIII (S. 21, 1–2).

[57] «De possest» (1460). Ed. G. Santinello. Bologna 1965, S. 250, 8–9.

[58] Gen 2,7; Ijob 31, 15; 33, 6; Ps 89, 2; 94, 5; 103, 26; 138, 5 und 16; Eccl

für den Cusanus war der Abstand nicht unüberwindbar. So zeigte er in einer Predigt, nach der erneuten Definition Gottes als «forma formarum, forma absoluta seu essentia, quae dat formis esse», daß auch Moses Gott Schöpfer des Himmels und der Erde nannte, [59] wobei sich die beiden Bedeutungen von Schöpfer und Gestalter sowohl sprachlich als auch ihrem Wesen nach decken. Vor allem Paulus benutzt oft und mit sehr ausgeprägter Bedeutung τύπος und μορφή, Begriffe, die die Vulgata mit «forma» übersetzt [60]. Es ist nicht zu bezweifeln und allgemein bekannt, daß diese Anwendung ein entscheidendes Verbindungsglied darstellt, sowohl was die Übernahme solcher platonischer Schlüsselwörter durch das Christentum betrifft als auch deren Umformung in der christlichen Offenbarung entsprechende Begriffe. So ist es interessant, daß für Paulus forma, formare, reformare und conformare in erster Linie Christus entsprechen (Röm 8,29; Gal 4,19; Phil 2,6–7; 3,21) in Analogie zu Psalm 44,3 und zum Propheten Jesaja (52,14). Übrigens sind auch für Nikolaus von Kues gerade die Gestalt und die Funktion Christi wesentlich. So fühlt er sich veranlaßt, seine eigene Konzeption von der platonischen abzuheben. Die Behauptung der Platoniker, daß das Wort weniger sei als Gott, wird daher von ihm im Traktat «De docta ignorantia» zurückgewiesen [61]. Gerade hierin wird seine Abhängigkeit von Paulus und Augustinus erkennbar. Denn auch für diese ist Christus das Abbild Gottes und zur gleichen Zeit der «Typ», dem ähnlich zu sein jeder Mensch aufgerufen ist. Und noch einmal ist es Augustinus, der auf den Spuren von Paulus (Röm 12,2) klar unterscheidet zwischen der Rückkehr zu einem ursprünglichen, paradiesischen Zustand (Goldenes Zeitalter) und der Teilnahme an dem authentischen Abbild Gottes, d. h. einer Teilnahme an Christus, dem zweiten Adam [62]. Wie schon Ladner [63] bemerkt hat, besteht die ursprüngliche christliche

38, 33; Jes 27, 11; 43, 7, 10, 21; 44, 2, 8, 10, 21, 24; 45, 7, 18; 49, 5; Jer 1, 5; Am 4, 13; 2 Makk 7, 23.

[59] Sermo 213: «Ubi est qui natus est rex Iudeorum»? (Epiphanie 1456). Ed. J. Koch, Cusanus-Texte I. Predigten 2/5. Heidelberg 1937, § 17 (S. 100, 24–102, 2).

[60] 1 Thess 1,7; Gal 4,19; Röm 5,14; 8,29; 12,2; Phil 2,6–7; 3,17 und 21; 2 Tim 1,13; cf. auch 1 Petr 5,3.

[61] «De docta ignorantia» (1440). Ed. E. Hoffmann – R. Klibansky, Vol. I der Opera Omnia. Lipsiae 1932, II/9 (S. 95,17–23).

[62] Ich verweise für dies alles auf E. Gilson: Introduction à l'étude de St Augustin (Paris 1949), besonders auf Kap. III: Les vestiges de Dieu; und auf R. Gillet: Temps et exemplarisme chez St Augustin. Augustinus Magister. II. Paris 1955, 933–941.

[63] Ich beziehe mich besonders auf: Die mittelalterliche Reform-Idee und

Reform für Augustinus nicht darin, den Menschen in seinen Naturzustand zurückzuführen, sondern ihn unter die Bedingungen des Sohnes Gottes zu stellen [64].

Diese Gedankengänge nimmt Nikolaus von Kues auf. So schreibt er in der «Cribratio Alchoran»: «Hec forma que est facies omnium gentium est perfectio perfectorum. Christus igitur est per quem perfecti iudicantur et eius forma est illa que solum immortali vite apta est» [65]. Die Nachfolge, durch die der Mensch Christus gleich wird, verwirklicht sich im Glauben, der aus der Liebe entsteht [66]. All das betrifft die persönliche Beziehung. Jedoch in der «Conjectura de ultimis diebus» von 1446 wendet der Cusanus dieses Schema ausdrücklich auch auf die Kirche an. Wenn die Kirche der Leib Christi ist, dann muß sie ihm auf seiner Pilger- und Himmelfahrt folgen. Deswegen «praecessit Christus ut exemplar, sequitur ecclesia ut imago veritatis» [67]. In diesem Zusammenhang fügt der Cusanus hinzu, daß man, um den Weg der Kirche genau zu begreifen, sich notwendigerweise an ihr Vorbild, an Christus halten müsse [68].

Neben Elementen platonischen und biblisch-augustinischen Ursprungs finden sich auch humanistische. Die philologisch beharrliche Hervorhebung der Alten – und zwar nicht nur der Christen, sondern auch der Klassik – wird ausdrücklich als ein Wert dargestellt. Dabei handelt es sich nicht um eine mechanische, sondern um eine bewußt gewählte und noch immer fruchtbare Abhängigkeit. Der Cusanus scheint

ihr Verhältnis zur Idee der Renaissance. Mitteilungen des Österreichischen Instituts für Geschichtsforschung 60 (1952) 31–59: und auf: St. Augustine's Conception of the Reformation of Man to the Image of God. Augustinus Magister, II, Paris 1955, 867–878. – Beide Arbeiten auch in: The Idea of Reform. Its Impact on Christian Thought and Action in the Age of the Fathers. Cambridge/Mass. 1959.

[64] Dieser Sinn von «re-formatio» ist bedeutungsvoll in der liturgischen Tradition, wie es P. De Puniet in Intus reformari (Ephemerides Liturgicae 52 [1938] 125–140) gezeigt hat, indem er vor allem die gemeinsame Formel für einige der wichtigeren Sakramentare unterstrich: «Deus qui humanae substantiae dignitatem mirabiliter condidisti et mirabilius reformasti.»

[65] «Cribratio Alchoran» (1461). Ed. P. Wilpert: Nikolaus von Kues. Werke. Berlin 1967, I 19 (S. 460 § 80).

[66] «De Possest». Ed. Santinello, 270, 5–7; cf. «De docta ignorantia», III 11 (S. 155,21).

[67] «Coniectura de ultimis diebus» (1446). Ed. P. Wilpert Vol. IV/I der Opera Omnia. Hamburgi 1959, § 124,15–16.

[68] Ibidem § 126,1–2: «Unde cum ad veritatem exemplarem inspicere necesse sit, Christi peregrinationem in ecclesia explicari recte coniectamus.»

daraus vor allem den Sinn der Geschichte als einer dynamischen und bedeutungsvollen Aufeinanderfolge von Ereignissen ableiten zu wollen. Das beweist seine Historisierung des Konziliarismus, mit dem die «Concordantia catholica» beginnt [69], ferner der folgende Abschnitt über die Anhänger Papst Eugens IV. und schließlich eine strenge Ablehnung der Zuverlässigkeit der Konstantinischen Schenkung [70] – um nur einige Beispiele zu nennen. Dieses humanistische Empfinden und der vielfältige Kontakt mit Gelehrten aus ganz Europa ermöglichten es dem Cusanus, viele Werte spontan zu erkennen, die die einschneidenden Ereignisse des 16. Jahrhunderts dann endgültig hervorbringen – allerdings nur um den Preis künstlicher Gegensätze und kühner Exklusivitäten. Es ist interessant zu beobachten, wie der Kardinal noch wenige Monate vor seinem Tod anläßlich einer spirituellen Predigt für die Mönche des Monte Oliveto noch einmal bekräftigt, daß «jeder gemäß seinem eigenen Namen beurteilt werden wird, d. h. gemäß dem Namen seiner Aufgabe ..., der Christ also entsprechend seiner Konformität mit Christus» [71]. Im weiteren Verlauf dieser Predigt erfolgt der Hinweis auf Cicero als Quelle und auctoritas dieses Prinzips. Tatsächlich hatte dieser in «De Officiis» hervorgehoben, welche Bedeutung die Etymologie der Wörter als Kriterium der sich auf sie beziehenden Begriffe hat [72]. Des Cusanus' Einstellung zur Reform erweist sich so von der Klassik inspiriert.

Wie ich schon betont habe, erfolgte der vom Cusanus für die Kirche ausgearbeitete Reformvorschlag in einem ganz bestimmten historischen Moment. Ich möchte jetzt die Bedingungen untersuchen, die diese Verbindung auf die theologische Ausrichtung ausgeübt haben kann, die er der Problematik der Reform gab. Ein völlig befriedigendes Bild

[69] CC § 2.

[70] CC § 294–296.

[71] Cusanus-Texte IV. Briefwechsel des Nikolaus von Kues 3. Das Vermächtnis des Nikolaus von Kues. Hrsg. von G. von Bredow. Heidelberg 1955, S. 15, 35–38. Es handelt sich um die Homilie vom 5. Juli 1463 anläßlich der Einkleidung eines Mönches.

[72] Ibidem S. 15, 39–16, 3. Der Text der Predigt lautet: «... omnes sui nominis significatum debent imitari et sui officii vocabulum et ejus vim exsequi et in factis suis habere ex eo proficiendi studium, iuxta illud Ciceronis in primo Officiorum libro sic dicentis: 'Omnis enim quae de aliqua re suscipitur institutio debet a ratione et definitione proficisci'». – Ein so expliziter Text findet sich weder in «De Officiis» noch andernorts bei Cicero. Das 7. Kapitel des 1. Buches von «De Officiis» bringt aber einen Aufruf, die Stoiker nachzuahmen: «Qui studiose exquirunt unde verba sint ducta» (§ 23). Mit großem Nachdruck kehrt der Cusanus im ganzen Rest seines Entwurfs der Reformbulle auf die Bedeutung der Etymologie zurück.

scheint mir noch nicht möglich. Denn die Schwierigkeit, die Bedeutung richtig zu beurteilen, die z. B. die Reihe von Ereignissen im Zusammenhang mit der östlichen orthodoxen Kirche gehabt haben kann, ist noch zu groß. Bekanntlich begab sich der Cusanus tatsächlich 1437 mit einer päpstlichen Gesandtschaft nach Konstantinopel mit dem Auftrag, über ein Unions-Konzil zu verhandeln. Anschließend fuhr er fort, der ostkirchlichen Tradition große Aufmerksamkeit zu schenken. Und auch er erlitt das Trauma des Scheiterns dieser Union und des Falls von Konstantinopel. Man kann jedenfalls behaupten, daß der Cusanus aus diesen Erfahrungen und aus einer parallellaufenden Anregung durch Pseudo-Dionysius [73] Stützen für seine Lieblingskonzeption gefunden hat: nämlich für eine der Christologie verbundene und ihr untergeordnete Ekklesiologie, die gleichzeitig das eschatologische Endziel im Blickpunkt hat. Sicherer ist es auf jeden Fall, eine direkte Verbindung der vom Cusanus eingenommenen Position zur Kirchenreform mit zwei großen Ereignissen der sechziger Jahre des 15. Jahrhunderts festzustellen: Ich meine die Konsolidierung des Papsttums und die Vorherrschaft des Humanismus. Einerseits brachte das deutliche Wiedererstarken des römischen Papsttums tatsächlich nicht wenige Probleme in bezug auf die Reform, auch für denjenigen, der wie der große rheinländische Prälat mit dazu beigetragen hatte. Wirklich zeichnet sich das Konzept einer auch theologisch vom Papst beherrschten Kirche ab, der Vikar Christi, Monarch der Kirche und Quelle jeglicher Autorität ist. Juan de Torquemadas Veröffentlichung der «Summa de ecclesia» in den Jahren 1448/49 ermöglichte die völlige Würdigung einer solchen Orientierung. Gegenüber dieser Entwicklungslinie hätte der Ruf nach einer Rückkehr zur Urkirche nur einen sehr schwachen Widerstand und eine sehr bescheidene Alternative bedeutet. Ohne Schwierigkeit überwand Torquemada ein derartiges Modell, indem er die These von den verschiedenen aufeinanderfolgenden Zeitaltern im Leben der Kirche entwickelte [74]. Die Behauptung scheint daher wichtig, daß der Cusanus in der Christus-Konformität auch das geeignetste Kriterium für die kirchliche Situation gesehen hat, um ein überpäpstliches Prinzip christologischer Natur herzustellen.

[73] Cf. L. Baur: Nicolaus Cusanus und Ps. Dionysius im Lichte der Zitate und Randbemerkungen des Cusanus. Cusanus-Texte III. Marginalien 1. Heidelberg 1941.

[74] Ioannes de Turrecremata: «Summa de Ecclesia». Venetiis 1561, l. I c. xxii.

Anderseits brachte die allgemeine Befürwortung des Humanismus neben vielen positiven Beiträgen auch ein neues Gefühl für die Natur mit sich. Daraus konnte eine Bedrohung des metahistorischen Charakters des Christentums entstehen, die Tendenz zu seiner radikalen Historisierung, die sich, vielleicht unbewußt, sowohl in der Sehnsucht nach einem mythischen Goldenen Zeitalter der Menschheit als auch in einem Ruf nach der ursprünglichen Reinheit der Kirche ausdrückte [75]. Das Verweisen auf die «forma Christi» verhinderte jeden potentiellen Naturalismus und schloß eine Wahl der Kirche zwischen ihrem gegenwärtigen Niedergang und einem ursprünglichen, mythischen Zustand aus. Damit stellte sie sich eben in dem Augenblick, da die Menschheit in eine besonders dynamische Phase ihrer Geschichte eintrat, an den Rand der historischen Entwicklung [76].

[75] In dieser Perspektive liegt zu Beginn des 15. Jahrhunderts z. B. eine Seite des bekannten Traktates «De ruina et reparacione ecclesiae» des Franzosen Nikolaus von Clémanges (Ed. A. Coville, Paris 1936): «Felix erat hiis incolis mundus, plene urbes et agri populis, quos nulla aut rara lues absumebat, plena armentis stabula, pecora fetibus, pomis arbores, sata frugibus quia et celi temperies terram suo inflexu ad apta queque germina fecundabat ... Vivebant diu homines, prospera valetudine fruebantur. Nulla erat domi seditio, nulla foris metus, pacata omnia tuta et tranquilla. Vigebant in hominibus illius seculi caritas, innocentia, fides, pietas, iustitia, sincera amicicia, rara fraus aut calumpnia proximo fiebat, quoniam in sancta via et salubri doctrina pastorum totius boni exempla suo gregi emulanda relucebant ...» (S. 114–115). Es folgt dann die schwermütige Klage über die Dekadenz.

[76] Der «Evangelismus», der vor allem im lateinischen Europa des 16. Jahrhunderts blühte, zog es vor, den Akzent auf die Rückkehr zum Evangelium zu legen. Diese Rückkehr sollte das Mittel sein, um wieder eine unmittelbare Beziehung zu Christus zu finden. Diese Einstellung, häufig auch in Verbindung gebracht mit dem Cusanus (cf. H. Heller: Nicholas of Cusa and Early French Evangelism, Archiv für Reformationsgeschichte 63 [1972] 6–21), findet ihre kohärentesten Formulierungen bei Erasmus und Faber Stapulensis. Für diese Strömung wird die Rückkehr zur Urkirche oder zu deren wie auch immer verstandenen Vorbildlichkeit zweitrangig, wenn sie nicht geradezu bestritten wird. Letzteres tat Erasmus in seiner «Epistola in Pseudevangelicos» aus dem Jahre 1529 (Ed. Lydius 10, 1706, 1573–1590), in der die These von der progressiven Dekadenz der Kirche abgelehnt und gefolgert wird, daß «cum ecclesia, quemadmodum res caeterae mortalium omnes, habeat rudimenta, progressum et summam, nunc subito illam ad primordia revocare, nihilo sit absurdius quam virum adultum ad cunas et infantiam velle retrahere» (1585 E). Die zentrale Beziehung geht zu Christus, «exemplum nostrum, in quo uno omnes insunt beate vivendi rationes: hunc sine exceptione licebit imitari» (Erasmus: «Enchiridion militis christiani». [1499], VII/6). Im Vergleich zu diesen Einstellungen erscheint von den Spannungen der Zeit unglaublich weit entfernt eine Schrift des Aegidius von Viterbo, die vor kurzem von J. W. O'Malley ediert wurde (Fulfillment of the Christian Golden Age under Pope Julius II: Text of a Discourse of Giles of Viterbo. 1507, Traditio 25 [1969]

Als Schlußfolgerung ergibt sich also, daß Nikolaus von Kues die «forma Christi» nicht nur dem einzelnen Christen als Ziel bestimmt, sondern der Kirche als solcher. Er erörtert nicht den gewöhnlichen Hinweis auf die «ecclesiae primitivae forma». Er übergeht und ersetzt ihn vielmehr [77]. Denn für ihn sind die beiden Ausdrücke durchaus nicht auswechselbar und auch nicht literarische Varianten des gleichen Begriffs, wie es Iserloh in seiner Schrift von 1964 zu behaupten scheint [78]. Im Gegenteil impliziert und setzt der Vorschlag, die «forma Christi» nachzuahmen, eine umfassende kosmologische, theologische und historische Kenntnis von des Cusanus ganzem Leben und Werk voraus. Und erst in dieser Beleuchtung kann auch seine Ekklesiologie von der «re-formatio ecclesiae ad formam Christi» betrachtet werden. Sie stand ihm schon 1433 im oben erwähnten Vorwort seiner «Concordantia» vor Augen. Es ist nützlich, sich in diesem Zusammenhang daran zu erinnern. Tatsächlich hielt es der junge rheinländische Gelehrte schon damals für «nötig, daß sich die Kirche durch die Reform der triumphierenden anpaßt und verbindet, deren Abbild sie heute ist» [79]. Fünfund-

265–338). Als der Ordensgeneral der Augustiner beauftragt wurde, die Ankunft der Portugiesen in Indien und die damit eröffneten Möglichkeiten der Evangelisation zu feiern, ließ er sich in das damals in Rom verbreitete Gefühl des Triumphalismus verwickeln und gestaltete die Feierlichkeit aus einer humanistisch-christlichen, betont optimistischen Sicht, gestützt auf die Vorstellung des Goldenen Zeitalters. Dieses Goldene Zeitalter hat seinen Höhepunkt in der christlichen Epoche und öffnet sich, dank des portugiesischen Erfolges, einer weiteren Phase der Verwirklichung. Überraschend ist hierbei, neben dem Schweigen über die gerade sehr schwere Dekadenz der Kirche, der Gebrauch des Begriffes des Goldenen Zeitalters, und dies nicht etwa retrospektiv, sondern zur Verherrlichung der gegenwärtigen Geschichte und ihrer Aussichten.

[77] Man muß sich auch fragen, wie weit die politischen Umstände den Cusanus dazu führten, dem Modell der Urkirche keine besondere Aufmerksamkeit zu widmen. Tatsächlich verstand er Kirche und Staat von ihrer Wechselbeziehung her, wie das Schema von CC belegt. Gerade dieses, für einen Deutschen charakteristische Verständnis von Interdependenz mag auch der Grund gewesen sein für sein geringes Interesse an der Verfassung der Urkirche, die so verschieden war vom geschichtlich-politischen Kontext, in dem die Kirche des 15. Jahrhunderts lebte. Eine radikale Reform der Kirche nach dem historischen Modell der Urkirche hätte gewiß katastrophale Folgen für das damalige politisch-kirchliche System gehabt. So kann man sich vielmehr fragen, in welchem Maße auch die situationsbedingte Konditionierung den Cusanus zur Auffassung brachte, eine Rückkehr der Kirche zu so andersartigen Formen wie jenen der Urkirche sei undenkbar. – Vgl. hierzu M. Watanabe: The political Ideas of Nicholas of Cusa with special Reference to his «De concordantia catholica». Genève 1963, 134–144.

[78] Reform der Kirche bei Nikolaus von Kues, 13.

[79] CC 4, var.

zwanzig Jahre später tauchen alle wesentlichen Elemente dieses Konzepts wieder auf. Durch die Reform soll sich die Kirche dem eschatologischen Endziel angleichen. Eine entscheidendere Rolle als das Modell der Urkirche spielt hierbei ihre Bestimmung in bezug auf das Reich Gottes. Unter diesem Blickpunkt schrieb der Cusanus der Reform einen geradezu heilsgeschichtlichen Wert zu, weshalb er auch deren Dringlichkeit und absolute Notwendigkeit hervorhob. Nur im Maße ihrer Christus-Konformität ist die Kirche Ort der Erlösung. Diese Konformität ist ihrer Natur immanent, auch wenn sie sich erst am Ende der Zeiten – mit der Königsherrschaft Gottes – verwirklichen wird. Tatsächlich bestätigt der Cusanus im gleichen Entwurf zur Reformbulle, daß die Reform im Wiederaufnehmen der «forma(m) innocentiae, quam in lavacro Christi recepimus» bestehen soll, d. h. unter der Bedingung der Taufe. Mehr noch, die endgültige Lösung wird sich erst dann ergeben, «quando Christus in gloria Dei patris apparuerit, similes ei erimus, eiusdem scilicet formae, quae solum in regno Dei, ad quod tendimus, reperitur» [80]. Also ist Christus – als Gestalt der Kirche – nicht nur Jesus von Nazareth, sondern vor allem der wiederkehrende, siegreiche Christus. Damit ging das Reform-Gespräch über die engen Grenzen eines retrospektiven Modells, wie es die ursprüngliche Kirche ist, hinaus, eines Modells, das inzwischen von allen als unwiederholbar beurteilt wurde, wenngleich niemand darauf verzichtete, es stets zu zitieren. Für einige hatte diese Konfrontation mit der Urkirche vor allem eine polemische Funktion, nämlich das Ziel, die gegenwärtige Dekadenz zu zeigen. Für andere dagegen handelte es sich mehr um einen sehnsüchtigen Ruf, der ohne irgendwelche konkreten Inhalte ins Mythische versank. Für wieder andere schließlich konnte die Kirchenreform nur ein moralisches und vernünftiges Ziel haben: im Sinne eines klugen Empirismus, nicht gebunden an theologische Kriterien und noch weniger an das Beispiel der apostolischen Kirche.

Der Cusanus dagegen tritt aus dieser innerkirchlichen Thematik heraus. Er schlägt eine direkte Verbindung zwischen Christus und Kirche vor; eine Verbindung des Vorbilds und der Nachfolge, die von den mittelalterlichen Tendenzen, die Christologie in eine Ekklesiologie umzuwandeln, ebensoweit entfernt ist wie von den neueren Bestrebungen, die aus der Ekklesiologie ein von der Theologie unabhängiges Kapitel machen wollen. Die Grenzen und Schwächen einer solchen Position

[80] Ehses, S. 285, 14–16.

sollen damit nicht ignoriert werden. Sie hängen vor allem von ihrer äußerst konzisen Darlegung ab, gerade bei diesem Autor, der ein so besonders umfangreiches Werk hinterlassen hat. Eben dieses verhindert aber auch eine befriedigende Vertiefung in die Folgerungen, die der Cusanus selbst hätte daraus ziehen können. Der zweite Teil des Entwurfs der Reformbulle, der sich mit der Auswirkung befaßt, verbietet eine solche Analyse nahezu völlig [81]. Dieser Teil ist tatsächlich sehr schematisch, denn der Cusanus hatte keine eigene Schrift, sondern einen Entwurf für die päpstliche Bulle abzufassen, und er akzeptiert die einem solchen Entwurf eigenen Grenzen. Im übrigen kann die Verbindung, die wiederholt zwischen den beiden Teilen des Entwurfs hergestellt wird, den Eindruck zunichte machen, daß die vom Cusanus ausgeführte theologische Analyse zu einer ecclesia spiritualis führen könnte. Seiner Meinung nach ist die Kirchenreform nicht nur – und jedenfalls nicht vorwiegend – ein moralisches Problem. Sie hat vielmehr deutlich institutionelle und administrative Züge. Die Anstrengung, dieses Kirchliche und Institutionelle mit der Nachfolge Christi, mit der «Christusgleichheit» zu identifizieren, bleibt jedoch der heikelste und schwächste Punkt des Vorschlages.

So ist z. B. offensichtlich, daß im Rahmen der institutionellen Konsequenzen einer betont christologischen Anlage die Beziehung Christus-Papst das Entscheidende ist. Gerade im Zusammenhang mit der Gestalt des Papstes und seiner Funktion innerhalb der Kirche hatte der Cusanus seine eigene Stellungnahme entwickelt, und zwar während des Übergangs vom Basler Konzil zu Papst Eugen IV. Deshalb sollte ein Brief von 1442 an Rodrigo Sanchez de Arevalo nicht überraschen. In diesem wird die Parallele zwischen der Macht Christi, dem unsichtbaren Haupt der Kirche, und der Macht Petri, dem sichtbaren Haupt, betont [82]. Je nachdem, ob er in Petrus die Eigenschaft des «representans ecclesiae» hervorhebt – wie er es in «De concordantia catholica» tut [83] – oder statt dessen seine Funktion als Repräsentant des Wortes, d. h.

[81] Er wurde untersucht sowohl von Haubst, im Vergleich mit der definitiven Redaktion der Bulle, wie auch von Iserloh.

[82] Ed. G. Kallen: Cusanus-Texte II. Traktate. Heidelberg 1935, S. 108, 12 f. und 109, 10 f.

[83] CC 77, 26–27: «Potestas ligandi et solvendi Petro figuram ecclesiae gerenti tradita est»; CC § 156, 22–24: «... considerandum est, quod Romanus pontifex in eo, quod summus pontifex, etiam habet figuratam et repraesentativam personam unius universae ecclesiae.» So auch in CC § 157, 31–42 und 249, 16–20.

Christi, betont – wie es der Cusanus an anderem Ort tut [84] –, immer kehrt sich die kirchliche Oikonomia um; d. h. die Autorität Christi wird der Hierarchie entweder durch die Kirche [85] oder durch den Papst [86] vermittelt.

Kehrt man jedoch zum allgemeinen Reform-Entwurf zurück, dann erscheinen diese Schwankungen sehr gemäßigt. Tatsächlich will der Cusanus, daß der Papst feierlich erkläre: «Da wir den Aposteln gefolgt sind, damit durch unsere Nachahmung andere zur forma Christi geführt werden, müssen wir als erste von allen Christus gleichförmig werden» [87]. Zugleich mit der «reformatio in capite et in membris» schlägt der Cusanus also dem Papst vor, mit der Reform bei sich selbst anzufangen, wodurch er zugibt, daß die eigene de-formatio und die absolute Verpflichtung, sich auf Christus zu beziehen, beim Papst beginnt [88]. Dennoch findet sich in einem folgenden Abschnitt des gleichen Textes der Ausdruck: «Nos qui vicariatum Christi *super* suam ecclesiam militantem tenemus...», worauf jedoch eingeräumt wird, daß Bezeichnungen wie diese mehr Christus als dem Papst zukommen [89] und daß der Papst von den zur Reform Beauftragten beurteilt werden muß, da auch er anfällig und sündhaft ist und es daher möglich ist, daß sich in ihm etwas findet, «quod non aedificat, sed scandalizat ecclesiam» [90]. Im Hinblick auf das päpstliche Amt bedeutet Christus-Konformität also für den Cusanus das Wirken an der «aedificatio ecclesiae». Aus dem Text wird nicht ersichtlich, welche Sanktionen gegen einen Papst ergriffen werden

[84] Im Brief an Arevalo wird versichert, daß: «Quando enim varietatem potestatum, ordinum et praelationum in unitate fidei in ecclesia esse cospicimus, illa omnem varietatem ordinatissimam atque decoram in Petro complicatam originaliter conspicientes, ad coniecturas de Petri admirabili potentia et virtute erigimur, et plenitudinem omnium possibilium in ecclesia pro eius conservatione et directione unicam Petri appraehendimus potestatem.» (Ed. Kallen, S. 108–109). Noch radikaler klingt ein Abschnitt aus dem Sermo 284, der 1457 bei Feierlichkeiten zu Ehren des hl. Petrus und Paulus in Innsbruck vorgetragen wurde. Hier erscheint die Symmetrie der Gewalten Christi und des Petrus geometrisch perfekt. (Der Abschnitt ist zitiert aus dem Manuskript in: Opere religiose di Nicolò Cusano. A cura di P. Gaia. Torino 1971. S. 603, A. 14.)

[85] In dieser Hinsicht finden sich in «De concordantia catholica» besonders explizite Aussagen in § 115, 6–7; § 116, 10 und 31–33; § 126 und § 257, 13–14.

[86] Deutsche Reichstagsakten unter Kaiser Friedrich III. Zweite Abt. 1441–1442. Hrsg. von H. Herre – L. Quidde. 16 Göttingen 1957, 421, 23–24 und 423, 26–27.

[87] Ehses, S. 284, 1–3.

[88] Cf. Ehses, S. 286, 1–4.

[89] Ehses, S. 291, 21–22 und 33.

[90] Ehses, S. 292, 4–5, 12 und 14–16.

müßten, der der Kirche ein Ärgernis ist. Doch wissen wir, daß sich der Urteilsspruch zur Absetzung Johannes' XXIII. in Konstanz gerade auf die Anklage stützte, daß er für die Kirche ein Ärgernis sei [91].

Alles in allem betrachtet, beweist des Cusanus zentrale Erklärung, die er dem Papst vorschlägt, die Kohärenz seiner Argumentation. Der Papst soll bekräftigen: «Nos igitur, qui cunctos christianos reformare cupimus, utique aliam nullam possumus eis formam, quam imitentur, proponere quam Christi ... Illa est lex viva et forma perfecta, in qua fit iudicium vitae et mortis aeternae» [92]. Erst nachdem der Papst diesen Satz unterschrieben hätte, würde die öffentliche Meinung vielleicht das Bewußtsein von dem unüberwindlichen Abstand wiedergewonnen haben, der zwischen dem Bischof von Rom und Christus besteht. Nach dem Cusanus gebührt Christus allein die Bezeichnung «lex viva», die jedoch prorömische Kanonisten und Theologen des Mittelalters – unter Berufung auf eine alte justinianische Formel [93] – immer mehr auf den Papst anzuwenden beliebten.

Eine Gegenüberstellung zweier analoger Dokumente – des «Tractatus de reformationibus romanae curie», der unter gleichen Umständen von Domenico de Domenichi verfaßt wurde [94], und des Traktates «De remediis afflictae ecclesiae militantis», die der Spanier Sanchez de

[91] «Conciliorum Oecumenicorum Decreta». Ed. Istituto per le scienze religiose. Bologna 1973³, S. 417,30. Über die Möglichkeit, daß ein allgemeines Konzil den Papst aus anderen Motiven als dem der Häresie absetzt, vgl. CC § 161,4–6 und «De auctoritate praesidendi» ... S. 28,2–3.

[92] Ehses, S. 285,7–10.

[93] Nov. CV 2,4: «... deus leges (imperatori) subjecit, legem animatam eum mittens hominibus ...» Diese von den Juristen aus Bologna wieder in den Okzident eingeführte Kompetenz, wurde zu Beginn des 13. Jahrhunderts vom englischen Kanonisten Alanus auf den Papst übertragen; vom Papst als «lex animata in terris» schreibt dann geläufig Johannes Andreae.

[94] Ich konsultierte den Text des Tractatus, der von September bis Oktober 1458 aufgrund der ersten gedruckten Ausgabe verfaßt wurde. (Brescia 1495; Biblioteca Casanatense di Roma: inc. 1643). De Domenichi beginnt mit einer Schilderung des Eifers Pius' II., nach dessen Verständnis die Reform der Kurie Beispiel und «forma» für die allgemeine Reform der Kirche sein sollte (f. 9). Der Tractatus entfaltet dann 23 Considerationes, für deren Zusammenfassung ich auf die Studie von H. Jedin verweise (Studien über Domenico de Domenichi [1416–1478]. Akademie der Wissenschaften und der Literatur, Abhandlungen der Geistes- und Sozialwissenschaftlichen Kl. 1957/5. Wiesbaden 1958, S. 74–76). In der ersten consideratio kommt ein Hinweis vor auf den «status illud suum primitivum» (f. a III) der Kirche. Trotz eines wehmütigen Vorzeichens liegt jede Absicht fern, daraus ein Kriterium für die Reform zu gewinnen. Die ganze Ausrichtung von de Domenichi zielte übrigens auf eine Erneuerung durch die Versittlichung der Menschen und die Stärkung der Autorität des Papstes (vgl. Jedin, a.a.O., 185–186).

Arevalo im Jahre 1469 konzipierte [95] – könnte den wesentlichen Unterschied und die Originalität des Standpunktes des Cusanus zeigen. Zwar ist es wahr, daß einige seiner Behauptungen schon 1449 vom Kartäuser Jakob von Jüterbog in der Schrift «De septem statibus ecclesiae» vorweggenommen wurden [96]. Es fehlt jener aber die Vollkommenheit und die Klarheit des Cusanus. Ebenso aufschlußreich wäre ein Vergleich mit dem 1513 von den Kamaldulensern Paolo Giustiniani und Pietro Quirini verfaßten «Libellus ad Leonem X» [97]. Auch dieser Libellus ist ein Vorschlag für eine umfassende und geistliche Reform der Kirche, doch sieht er seiner Anlage nach von dem laut gewordenen Ruf nach der Rückkehr zur Urkirche ab, wie übrigens auch von jedem anderen konkreten theologischen Kriterium. Trotz seiner deutlicher umrissenen und moderneren Vorschläge scheint dem Libellus jedoch – im Vergleich

[95] Diese Arbeit AREVALOS ist nicht ediert. Ich konsultierte deren zuverlässigste Manuskripte: den Cod. Z. L. XC der Biblioteca Marciana di Venezia und den Cod. Gadd. 80 der Biblioteca Laurenziana di Firenze. Der Text besteht aus zwei Teilen: der erste widmet sich der antikonziliaren Polemik, der zweite den Problemen der Reform.

[96] Der Text wurde ediert von GOLDAST in: Monarchia s. Romani imperii. II. Graz 1960, 1567–1575. Die Schrift handelt von sieben Epochen der Kirche. Die erste ist die der apostolischen Kirche; die letzte die der Kirche des Lammes. JÜTERBOG bezieht sich wiederholt auf die Reinheit der Urkirche (1567, 29–30; 1569, 55–58; 1570, 47–49). Er hat aber einen sehr tiefen Sinn für die geschichtliche Entwicklung, die er derart pessimistisch beurteilt, daß er den historischen Moment der Menschheit für katastrophal hält und sogar ernste Zweifel darüber äußert, ob sich die Kirche selbst noch reformieren könnte (1569, 17–44). Nach diesem Kartäuser kann der deformatio der Kirche, deren Ursache hauptsächlich beim Papst liegt (1571, 2–3), dann entgegengetreten werden, wenn die Aussicht besteht, die «decolaratio statuum et personarum tam secularium quam spiritualium» zu überwinden, damit diese «ad rectam formam perducantur» (1574, 17–19). Dieser Leitgedanke von der richtigen und tadellosen Form, zu der alle Vorherbestimmten dereinst von Gott geführt werden (1574, 60–61), läßt Motive widerhallen, die der Cusanus weit zufriedenstellender vertieft hat, indem er sie nicht nur für die einzelnen Christen, sondern auch für die Kirche zur Anwendung brachte. Zu Jüterbog vgl. L. MEIER: Die Werke des Erfurter Kartäusers Jakob von Jüterbog in ihrer handschriftlichen Überlieferung. Münster 1955.

[97] Ich verweise auf die einzige Ausgabe von B. MITTARELLI und A. COSTADONI im IX. Bd. der Annales Camaldulenses (Venetiis 1773 – Farnborough 1970, 612–719). Der Ruf nach dem Modell der Urkirche kommt nur selten und fragmentarisch vor und bezieht sich auf eine sehr lange Periode (Coll. 75, 87, 121). Mit einer gewissen Häufigkeit wird über Bräuche, Gesetze und «antike» Autoren (81, 83, 84, 118) im Rahmen der Anklage gegen die gegenwärtige Dekadenz berichtet. Anderswo gibt man der Hoffnung Ausdruck, daß die ganze Kirche (5) oder das Priestertum (108) oder die religiösen Orden zur ursprünglichen Lauterkeit zurückkehren werden. Geht man aber zu konkreten Reformvorschlägen über, so scheinen diese ganz unabhängig davon formuliert zu sein.

mit dem Text des Cusanus – gerade die Identifikation mit einer theologischen Doktrin zu fehlen, die fähig wäre, das in Aussicht genommene Reformwerk organisch zu leiten.

Gewiß, der Standpunkt des Cusanus kann die Tatenlosigkeit der Kirche im 15. Jahrhundert nicht überwinden. Jedoch ist er als interessanter Vorschlag für ein globales Kriterium der Kirchenreform noch immer aktuell: theologisch reicher als der Ruf nach der Urkirche; historisch besser an eine zur Zukunft hin orientierte Menschheit angepaßt; und ekklesiologisch fähiger, die Ängste einer in sich selbst abgekapselten Kirche zu überwinden.