

Kleine Schriften der Cusanus-Gesellschaft

Herausgegeben im Institut für Cusanus-Forschung zu Trier

Heft 18

**Das Verhältnis von
Ortskirche und Universalkirche
in der Ekklesiologie des Nikolaus von Kues**

Von Hubert Vallet



Paulinus

Kleine Schriften der Cusanus-Gesellschaft

Herausgegeben im Institut für Cusanus-Forschung zu Trier

Heft 18

**Das Verhältnis von
Ortskirche und Universalkirche in der
Ekklesiologie des Nikolaus von Kues**

Von Hubert Vallet

Paulinus

Die Deutsche Bibliothek – CIP-Einheitsaufnahme

Die Deutsche Bibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische Daten sind im Internet unter <http://dnb.ddb.de> abrufbar.

1. Auflage 2008

Alle Rechte vorbehalten

© Cusanus-Institut Trier

ISBN 978-3-7902-1070-5

E-Mail: media@paulinus.de

www.paulinus.de

Satz: Alfred Kaiser
Satzsystem: TUSTEP, entwickelt und programmiert am Zentrum für Datenverarbeitung, Abteilung Literarische und Dokumentarische Datenverarbeitung, der Universität Tübingen
Druck: Druck und Medienservice Franz-Josef Weyand, Newel-Butzweiler

Das Verhältnis von Ortskirche und Universalkirche in der Ekklesiologie des Nikolaus von Kues¹

Ein theologischer Disput, der vor nicht langer Zeit zwischen zwei deutschen Kurienkardinälen stattfand, kann in unser Thema einführen und dessen Aktualität aufzeigen. Bei ihrer Diskussion, die viele Probleme zum Gegenstand hatte, ging es um das Verhältnis von Ortskirchen, das heißt den Diözesen und ihrem Bischof, und der Universalkirche, das heißt der über die ganze Erde verbreiteten Gesamtkirche, und zwar aus theologischer Sicht.² Zusammenfassend lassen sich ihre Positionen so wiedergeben: für einen der Debattierenden, Kardinal Walter Kasper, findet sich die Kirche vor allem und in ihrer Fülle an einem bestimmten Ort verwirklicht, nämlich in der Diözese, in der jeder Christ gänzlich sein kirchliches Leben nährt oder dies zumindest tun könnte. Für ihn kommt der Ortskirche dementsprechend Vorrang vor der Universalkirche zu, denn letztere kann nur in der *Communio* aller Ortskirchen bestehen. Für den zweiten Gesprächspartner, der damals noch Kardinal Joseph Ratzinger hieß, hat jedoch die Universalkirche Vorrang vor den Ortskirchen, denn die *Communio* der Kirchen – *Communio*, auf die auch er seine Argumentation stützt – ist kein Element, das der Kirchlichkeit einer jeden Ortskirche hinzugefügt würde: sie ist ihr konstituierendes Element und ist auch nur Wirklichkeit aufgrund der *Communio* der Bischöfe untereinander und mit dem römischen Nachfolger Petri, mit anderen Worten: aufgrund von Elementen, die zur Universalkirche gehören, jenseits einer jeden Ortskirche. – Vorrang also der Universalkirche oder der Ortskirche?

¹ Dieser Artikel greift Forschungsergebnisse meiner Doktorarbeit auf, die den Titel *L'Église comme concordance. Églises particulières et Église universelle dans la construction ekkésiologique de Nicolas de Cues* trägt und die ich am 2. Februar 2007 am Institut Catholique in Paris verteidigte. Die Doktorarbeit (877 Seiten) ist noch nicht veröffentlicht worden. Für die Übersetzung des vorliegenden Beitrages ins Deutsche danke ich Maria Linnig.

² Zu dieser Diskussion seien hier einige sich ergänzende Beispiele theologischer Untersuchungen angeführt: M. VIDAL, *Églises locales et Église universelle. Enjeux et problématique d'un débat actuel*, in: *L'Église à la croisée des chemins*. FS für J. Rigal, hg. v. P. Debergé (Paris 2002) 125–137. K. McDONNELL, *The Ratzinger/Kasper debate: The universal Church and local churches*. *Theological Studies* 63 (2002) 227–250. J. KOMONCHAK, *A propos de la priorité de l'Église universelle. Analyse et questions*, in: *Nouveaux apprentissages pour l'Église*. FS für Hervé Legrand, hg. v. G. Routhier u. L. Villemin (Paris 2006) 245–268.

Es ist legitim, diese Frage Nikolaus von Kues zu stellen, der ebenfalls Deutscher war und im Dienst der römischen Kurie stand; er hatte den Kardinalspurpur fünfeinhalb Jahrhunderte zuvor erhalten, zu einer Zeit, in der deutsche Kardinäle eine große Seltenheit waren. Legitim ist es auch deshalb, weil auch er zu seiner Zeit an einigen ekklesiologischen Wortgefechten teilgenommen hatte, bei denen es im Allgemeinen viel stürmischer zugeht als in dem eben erwähnten Disput. Jedes Mal, wenn er Probleme, auf die er stieß, zu lösen hatte, achtete er darauf, Abstand zu den Fragen zu gewinnen und mit Weitblick an sie heranzugehen; auf diese Weise gelang es ihm, grundsätzliche Betrachtungen über seine Gesamtaufassung von der Kirche, ihrem Wesen und ihrer Sendung anzustellen. Vom Partikulären ausgehend kommt er zum Allgemeinen, um das Partikuläre dann durch das Allgemeine zu erhellen. Er ist ein wahrer Ekklesiologe, der sich auf außergewöhnliche historische Kenntnisse, vor allem des ersten Jahrtausends, stützen kann. In den letzten Jahren haben ihm Historiker wie Theologen besonderen Feinsinn für die Ortskirche bescheinigt.³ Hinzukommt, dass seine aktiven kirchlichen Amtstätigkeiten sich immer im Dienste von bestimmten Ortskirchen vollzogen, so zum Beispiel in Trier, Brixen oder Rom, oder auch im Dienste von Teilkirchen, Zusammenschlüssen von Ortskirchen, wie zum Beispiel während seiner großen Legation in den deutschen Landen. Nikolaus von Kues ist also auf theoretischer wie auf praktischer Ebene gewappnet, um auf unsere Eingangsfrage bezüglich des Verhältnisses von Ortskirche und Universalkirche eine Antwort geben zu können.

Um seine Antwort klar herauszuschälen zu können, müssen zunächst die fünf chronologischen Etappen in Erinnerung gerufen werden, die den Rahmen seines kirchlichen Lebens abstecken. Dabei wird die Frage zu stellen sein, wie sie jeweils den Akzent auf das Lokale oder das Universale legen (I). So ist es möglich, nach einer ersten Lektüre die

³ Z. B. G. ALBERIGO, *Chiesa conciliare. Identità e significato del conciliarismo*: Testi e ricerche di Scienze religiose 19 (Brescia 1981) 306–307. 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 en Coimbra y Salamanca los días 5 a 9 de noviembre de 2001, hg. v. M. Á. Gómez u. J. M. André (Salamanca, 2002) II, 89. C. LÜCKING-MICHEL, *Konkordanz und Konsens. Zur Gesellschaftstheorie in der Schrift »De concordantia catholica« des Nikolaus von Kues*. Bonner dogmatische Studien 16 (Würzburg 1994) 214.

Wende, die die cusanische Ekklesiologie um das Jahr 1437 nahm, zu bestätigen. In einem zweiten Teil wird der Versuch unternommen werden, im Hinblick auf unsere Fragestellung die cusanische Ekklesiologie der Jahre 1432–1437 zu charakterisieren, um zu zeigen, dass diese Wende eintrat, ohne dass damit eine Abweichung von der Priorität, die der Autor der universalen Ekklesiologie gewährte, verbunden wäre (II). Sodann werden in einem dritten Teil einige Beobachtungen bezüglich der wichtigsten Konzepte des Cusanus zur Sprache kommen, die sowohl vor als auch nach 1437 immer auf eine universale Ekklesiologie hinauslaufen (III). Allgemeine ekklesiologische Bemerkungen, zu denen Cusanus uns führt, werden den Abschluss dieses Beitrags bilden (IV).

I. Chronologie seines Lebensweges

Das Leben des Nikolaus von Kues im Dienst der Kirche lässt sich ziemlich einfach in fünf Etappen unterteilen. Es ist möglich, in einer jeden Prioritäten, oder zumindest ekklesiologische, lokale oder universale Schwerpunkte – je nach Fall – auszumachen.

1. Die erste Etappe, von 1432 bis 1437, ist geprägt von der aktiven Teilnahme des Cusanus am Konzil zu Basel. Im Hinblick auf unsere Fragestellung ist zu bemerken, dass seine Teilnahme am Konzil direkt im Leben einer Ortskirche, in diesem Falle der Trierer, begründet liegt: In Trier stritten zwei Anwärter um den Bischofssitz; einer von ihnen, Ulrich von Manderscheid – der Kandidat für das Bischofsamt, den Rom ablehnte – schickte Nikolaus nach Basel, damit dieser seine Sache verteidige. In seiner ganzen Verteidigungsrede *Avisamentum quod offertur sacris deputacionibus*⁴ setzt Cusanus das Wohl der Ortskirche, das den Vorrang vor persönlichen Interessen haben muss, an die erste Stelle:

Gemäß der rechten göttlichen Ordnung der Dinge sollten die Diener dem Wohl einer Kirche verschrieben sein und nicht die Kirche den Machthabern untertänig sein, um eine bestimmte Person zu begünstigen. Das positive Recht wird heutzutage verraten, um Personen, und nicht den Kirchen, Vorteile zu verschaffen. . . Zugleich gibt man der Sorge um den individuellen Nutzen den Vorzug vor dem der Kirchen, wie man auch den Regeln,

⁴ Vom 19. April 1434. AC I/1: N. 219.

mit denen man Personen zufrieden stellt, den Vorrang gibt vor den anderen göttlichen Regeln, die für die Kirchen Sorge tragen.⁵

Ein Jahr nach seiner Ankunft zum Konzil, nimmt unser Autor an den Debatten mit den Hussiten teil, deren Entscheidungen – lokaler Art – die Gesamtorganisation der Reichskirche betreffen.⁶ In der Einführung des Briefes, den er ihnen schreibt, kommt er auf das zentrale Problem zu sprechen, nämlich die Tatsache, dass die Böhmen sich von der Universalkirche absondern – dadurch, dass sie gegen die Gesamtkirche eine örtliche Tradition geltend machen:

Ihr Böhmen, unter dem Deckmantel der Religion habt ihr euch vom übrigen Leib der Kirche getrennt, und dies durch eine gewisse Besonderheit, die den Ritus der heiligsten göttlichen Eucharistie betrifft, und ihr habt dafür den Bruch des Friedens und der Einheit in Kauf genommen. Euer Handeln steht im Gegensatz zu dem, was ihr predigt.⁷

Nach cusanischem Verständnis können und dürfen der lokale sowie der universale Akzent nicht im Gegensatz zueinander stehen.

Zudem denkt unser Autor in zwei Abhandlungen dieses Zeitabschnitts, in *De maioritate auctoritatis conciliorum supra auctoritatem papae*⁸ und in *De auctoritate praesidendi in concilio generali*⁹ über die Grundlagen der Autorität und des Vorsitzes eines Konzils nach; darin hebt er die Notwendigkeit einer Kirchenleitung, die den Konsens eines Konzils stärker berücksichtigt als den bloßen Willen des Papstes, deutlich hervor.

⁵ Ebd. Z. 7–13.

⁶ Darstellungen des Kontextes sind zu finden in: H. HALLAUER, *Das Glaubensgespräch mit den Hussiten*, in: MFCG 9 (1971) 53–75. R. BENDEL, *Nikolaus Cusanus Kirchenverständnis in der Auseinandersetzung mit den Böhmen*, in: Europäische Kulturzeitschrift Sudetenland (Böhmen, Mähren, Schlesien) 39 (1997) 314–336. W. A. EULER, *Die Bedeutung des Nikolaus von Kues für die Ökumene*, in: Im Himmel Anker werfen. Vermutungen über die Kirche der Zukunft. Festschrift für Bischof Joachim Vobbe, hrsg. von A. Berlis – M. Ring (Bonn 2007) 302–314. Die theologischen Kontroversen haben untersucht: P. DE VOOGHT, *La confrontation des thèses hussites et romaines au concile de Bâle (janvier-avril 1433)*, in: RThAM 37 (1970) 97–137, 254–291. R. WEIER, *Christliche Existenz und Kirchlichkeit als Kernproblem in den Briefen des Cusanus an die Hussiten*, in: MFCG 13 (1978) 264–278. G. CHRISTIANSON, *Cusanus, Concord, and Conflict*, in: Nicholas of Cusa. A medieval Thinker for the Modern Age, hg. v. K. Yamaki (Richmond 2002) 206–219 (hier 211).

⁷ *De usu communionis*, hg. v. H. G. Senger u. E. Nottelman: h XV/1, N. 2, Z. 1–4 (In Vorbereitung; erscheint voraussichtlich 2009).

⁸ Zu den Begleitumständen dieses Textes und seiner zeitgenössischen Herausgabe siehe: E. MEUTHEN, CT II (Heidelberg 1977) 6–87.

⁹ Einführung, lateinischer Text und deutsche Übersetzung in: G. KALLEN, CT I (Heidelberg 1935).

Zwischen diesen beiden Abhandlungen schließlich präsentiert er den Konzilsvätern sein berühmtes Werk *De concordantia catholica*¹⁰ auf dessen Ekklesiologie wir noch zu sprechen kommen. Das Vorwort des Werkes gibt die Vorgehensweise an: nach Darlegung des Kontextes, nämlich der »in Basel verhandelten Fragen«, und Erläuterung der Methode – die hauptsächlich auf alte Texte zurückgreift – kündigt er einen dreiteiligen Plan an:

Um die katholische Konkordanz behandeln zu können, halte ich es für notwendig, die Vereinigung des Volkes der Gläubigen, die katholische Kirche genannt wird, zu untersuchen, wie auch die vereinten Teile dieser Kirche, das heißt ihre Seele und ihren Leib. Deshalb werden wir zunächst das Ganze in seiner Zusammensetzung, das heißt die Kirche selber, in Augenschein nehmen; dann ihre Seele, das heißt das heiligste Priestertum; und schließlich ihren Leib, das heißt das Heilige Reich.¹¹

Unter dem Gesichtspunkt der Konkordanz handelt so Buch I von der Vereinigung Kirche, Buch II von seiner priesterlichen Seele und Buch III vom kirchlichen Leib der Gläubigen, dem Reich.

Man kann zu Recht das Jahr 1437 als eine wichtige Übergangsstelle im Leben des Cusanus betrachten, denn am 7. Mai 1437 besiegelten die Mehrheit und die Minderheit des Konzils von Basel sozusagen ihre Spaltung, als es um die Frage der Ortswahl für das nachfolgende Konzil der Einheit mit den Griechen ging.¹² Der interne Bruch ist erklärt. Cusanus, der sich schon seit mehreren Monaten der Minorität zurechnet, wird dazu bestimmt, zunächst der Delegation anzugehören, die Papst

¹⁰ Aus der umfangreichen Bibliographie sei hier genannt: G. HEINZ-MOHR, *Unitas Christiana. Studien zur Gesellschaftsidee des Nikolaus von Kues* (Trier 1958). P. E. SIGMUND, *Nicholas of Cusa and Medieval Political Thought* (Cambridge [Mass.] 1963). M. WATANABE, *The political ideas of Nicholas of Cusa with special reference to his De concordantia catholica* (Genève 1963). W. KRÄMER, *Konsens und Rezeption. Verfassungsprinzipien der Kirche im Basler Konziliarismus*. BGPhThMA N. F. Bd. 19 (Münster 1980) 265–277. G. ALBERIGO, wie Anm. 3, 300–334. H. J. SIEBEN, *Der Konzilstraktat des Nikolaus von Kues De concordantia catholica*, in: AHC 14 (1982) 171–226. J. PELIKAN, *La tradition chrétienne. Histoire du développement de la doctrine. Tome IV. La réforme de l'Église et du dogme 1300–1700* (Paris 1994) (engl. Original: Chicago 1984) 97–108. H. G. SENGER, *Allumfassende Eintracht*, in: Ders., *Ludus sapientiae. Studien zum Werk und zur Wirkungsgeschichte des Nikolaus von Kues* (Leiden-Boston-Köln 2002) 19–42.

¹¹ *De conc. cath.* Praefatio: h²XIV/1, N. 3, Z. 1–6.

¹² Meiner Meinung nach stellt die Feststellung der Spaltung, die von beiden Parteien mit vielen Worten und mit einem Te Deum zelebriert wird, das Ende des Konzils dar, das somit offiziell darauf verzichtet, eine Haltung des Konsenses einzunehmen.

Eugen IV. das Dekret der Minderheitspartei überbringen soll, dann der Gesandtschaft, die im Namen des römischen Pontifex und dieser kleinen Partei des Konzils die orientalischen Repräsentanten holen und zum Konzil zu Ferrara begleiten wird, das kurz danach nach Florenz verlegt wird.¹³ Ab diesem Zeitpunkt wird die Treue des Nikolaus von Kues zum römischen Pontifex nie mehr wanken und alle cusanischen Missionen werden den Stempel dieser Zugehörigkeit tragen. Der universale Akzent seiner Ekklesiologie wird sogleich sichtbar, wie wir nun aufzeigen werden, anhand der vier Folgeetappen seiner Biografie.

2. Die zweite Etappe, von 1438 bis 1448, führt Cusanus von Reichsversammlung zu Reichsversammlung, mit dem Auftrag, die deutschen Fürsten dazu zu bewegen, sich von der anderen noch verbleibenden Partei von Basel zu lösen und sich ohne Einschränkungen Eugen IV. anzuschließen. Aus dieser Zeit sind uns viele schriftliche Zeugnisse des Cusanus erhalten: Briefe, Verteidigungsreden, Predigten oder Redenotizen. Die ekklesiologische Qualität mancher Texte ist unbestreitbar: so zum Beispiel die der Predigt XXI *Intrantes domum*,¹⁴ die des Briefes an ein Kartäuserkloster,¹⁵ an Thomas Ebendorfer¹⁶ und an Rodrigo von Arevalo,¹⁷ sowie die des *Dialogus contra errorem Amedistarum*.¹⁸ Unser Autor argumentiert meistens ausgehend vom Zusammenschluss der ganzen Kirche; so prangert er einerseits den Bruch der Einheit, den die Amedisten (ein Spottname, den er den Wählern des Gegenpapstes Amadeus von Savoyen gibt) herbeigeführt haben, an und lobt im Gegensatz dazu auf der anderen Seite Papst Eugen, mit Erfolg für die Erhaltung und sogar das Wachstum der Einheit gewirkt zu haben. Über die versammelten Fürsten wendet er sich an die deutsche Kirche, einem Komplex von Ortskirchen, um sie anzuflehen, doch ihre Verbindung mit dem römischen Nachfolger Petri zu erklären, so dass die Einheit der Uni-

¹³ Entsprechende Hinweise zu diesen Gesandtschaften sind zu finden in: AC I/1, N. 294–296 und AC I/2, N. 297–334.

¹⁴ *Sermo XXI*: h XVI.

¹⁵ Texte in AC I/2: N. 468.

¹⁶ Texte in AC I/2: N. 481.

¹⁷ *Epistula ad Rodericum Sancium de Arevalo*, h XV/2, S. 1–16.

¹⁸ E. MEUTHEN, *Nikolaus von Kues: Dialogus concludens Amedistarum errorem ex gestis et doctrina concilii Basiliensis*, in: MFCG 8 (1970) 11–114, lateinischer Text: 78–114.

versalkirche nicht zerbricht. Die Kurfürsten werden gebeten, »die Unentschlossenheit ihres Geistes aufzugeben. Mögen sie trotz allem, was in Basel behauptet worden war, erklären, dass sie wie zuvor dem Apostolischen Stuhl und Seiner Heiligkeit gehorsam bleiben, wie es beständigen und treuen Fürsten geziemt.«¹⁹ Eine solche Entscheidung ist notwendig »für die Ehre Gottes, das Heil der Seelen, die Einheit der Kirche und die Bewahrung der Ehre dieser berühmten Nation . . .«²⁰ Die Gedankenführung ist charakteristisch für eine Ekklesiologie universaler Ausrichtung, für die der Papst der Garant der Einheit der ganzen Kirche ist. Hier wird der Pontifex nicht als Bischof der Ortskirche von Rom vorgestellt, sondern als universaler Hirte, der die Verantwortung für die ganze Kirche trägt.²¹

3. Nach diesen Bemühungen ein Jahrzehnt hindurch – Bemühungen, die belohnt wurden – wird Nikolaus von Kues zum Kardinal und zum Bischof von Brixen ernannt, aber zunächst wird er als Legat für den ganzen deutschsprachigen Raum entsandt, um dort anlässlich des Jubeljahres 1450 für die Reform zu werben.²² Diese dritte Etappe, von 1451 bis 1452, ist die der großen Legation des Cusanus. Wie man weiß, entsprachen die Ergebnisse nicht dem, was der päpstliche Legat sich erhofft hatte. Sobald der Kardinal wieder weitergezogen war – und manchmal sogar schon, wenn er noch da war, wie zum Beispiel in Lüttich – regten sich hier und da Widerstände gegen die Reform.²³ Wie

¹⁹ Nikolaus von Kues, *Summa dictorum*. Schriftliche Zusammenfassung seiner Rede im Frankfurter Rathaus vom 21. bis 23. Juni 1442. AC I/2: N. 520, Z. 242–245: . . . ut tollant de medio animorum suspensionem et in obediencia, in qua erant quo ad apostolicam sedem et s^{tem} suam, ut decet constantes fideles principes, se remanere declarent, hiis non obstantibus, que Basilee presumpta sunt.

²⁰ Ebd. Z. 246–247: . . . pro dei honore, salute animarum, ecclesie unitate ac inclite huius nationis honoris conservacione. . .

²¹ In dieser Zeit fand mit der Fertigstellung des Werks *De docta ignorantia* auch der philosophische Höhenflug des Cusanus statt. Das letzte Kapitel dieses Werkes handelt von der Kirche, während *De coniecturis* – aus derselben Zeit – über dieses Thema schweigt.

²² Siehe dazu J. KOCH, *Nikolaus von Cues und seine Umwelt*. Untersuchungen zu CT IV/1 (1948) 45–78. E. MEUTHEN, *Die deutsche Legationsreise des Nikolaus von Kues 1451/1452*, in: *Lebenslehren und Weltentwürfe im Übergang vom Mittelalter zur Neuzeit*, hg. v. H. Boockmann, in: AAWG 179 (1989) 421–499. B. A. PAVLAC, *Reform*, in: *Introducing Nicholas of Cusa. A Guide to a Renaissance Man*, hg. v. C. M. Bellitto, T. M. Izbicki, G. Christianson (New-York-Mahwah 2004) 71–83.

²³ Siehe dazu: W. A. EULER, *La réforme de l'Église chez Nicolas de Cues*, in: *La prédication et l'Église chez Eckhart et Nicolas de Cues*, hg. v. M.-A. Vannier (Paris 2008) 227–241.

ist jedoch die Gesandtschaft selber ekklesiologisch zu beurteilen? Obwohl sie ganz auf den Dienst an den Ortskirchen und auf deren Wohl ausgerichtet war, war diese Gesandtschaft doch etwas, was aus Rom kam und dann wieder nach Rom abzog. Rom wollte mittels seines Legaten die lokalen kirchlichen Kräfte stimulieren. Sicher, überall wurden Diözesansynoden einberufen, die Abstellung von örtlichen Missständen betrieben und die Heiligkeit in den Blick genommen – dies alles jedoch auf Betreiben und unter der Kontrolle Roms. Rom nahm auf diese Weise die Verantwortung wahr, die es sich der ganzen Kirche gegenüber zugestand. Der reformerische Eifer des Legaten erntete, nebenbei bemerkt, die besten Ergebnisse bei gewissen Ordensgemeinschaften, so bei den Benediktinern oder den Kartäusern, deren außerdiözesane Herkunft und Struktur im Allgemeinen besser mit einer universalen Ekklesiologie harmonisieren.

4. Eine andere mühselige Aufgabe erwartete Cusanus bei seiner Rückkehr von der großen Legation, als er seinen Bischofssitz in Brixen, in Südtirol, einnahm.²⁴ So begann ab 1452 die vierte Etappe, ein Abschnitt, der diesmal ausschließlich den Dienst in einer Diözese betraf, wenn auch daran erinnert werden muss, dass Cusanus vom Papst auf diesen Bischofssitz berufen worden war – gegen den völligen Widerstand des örtlichen Kapitels. Auch dort blieben Nikolaus von Kues die wohlbekannten Schwierigkeiten, Spannungen und Obstruktionen nicht erspart. Sie gingen hauptsächlich vom örtlichen Adel aus, angeführt vom Herzog von Tirol, der sich weigerte, auf seine sämtlichen lokalen Privilegien zu verzichten. Der Kampf zwischen ihm und Cusanus war sehr hart. Nikolaus von Kues wurde bedroht und auf Anweisung des Herzogs hin sogar gefangen genommen, so dass er gezwungen war, sich Unterstützung aus Rom, von Seiten seines Freundes, Papst Pius II., zu erbitten, der schließlich die Exkommunikation über den gegnerischen Herzog aussprach. Da Nikolaus von Rom ernannt worden war, wurde er auch von Rom geschützt und letztlich von Rom dazu bewegt, sich aus einer

²⁴ Bezüglich dieses Lebensabschnitts des Cusanus siehe besonders die zahlreichen Studien von H. J. Hallauer, von denen viele gesammelt sind in: H. J. HALLAUER, *Nikolaus von Kues. Bischof von Brixen. 1450–1464*. Hg. v. E. Meuthen, J. Gelmi unter Mitarbeit von A. Kaiser: Veröffentlichungen der Hofburg Brixen 1 (Bozen 2002). Siehe auch B. A. PAVLAC (wie Anm. 22) 84–97.

Diözese zurückzuziehen, an deren Spitze er sich nicht behaupten konnte. Während dieser kräftezehrenden Jahre in Brixen schrieb Cusanus – bis auf *De pace fidei* im Jahre 1453, nach dem Fall Konstantinopels – keine weitere Abhandlung über die Kirche. In diesem einen Werk versucht er mithilfe eines imaginären himmlischen Konzils zu zeigen, dass die Unterschiedlichkeit der Religionen keinen fundamentalen Konflikt hervorbringen dürfte, da die christliche Religion alle anderen enthält, ob es ihnen bewusst ist oder nicht. Die Kirche ist hier nicht nur eine universale, sondern auch eine himmlische; dies rückt die Abhandlung eher in die Nähe von Essais über die Eschatologie als in die Nähe solcher über die Ekklesiologie.

5. Man könnte den wichtigen Abschnitt, der die Jahre 1458–1459 umfasst, als fünfte Etappe bezeichnen. In dieser Zeit wurde Cusanus, der sich klugerweise nach Rom zurückgezogen hatte, zum Generalvikar ernannt und mit den weltlichen Geschäften betraut. Auch dort setzte er sich im Dienst einer Ortskirche, nämlich der römischen, ein. Er berief eine Diözesansynode im Jahre 1459 ein, arbeitete einen Vorschlag für eine Generalreform der Kirche aus,²⁵ die zunächst die römische Kurie – den Papst und die Kardinäle an erster Stelle –, das heißt die wesentlichen Organe der Universalkirche, betraf. Pius II. wird nicht weiter auf den Elan des Cusanus eingehen, dessen Vorschlag klar zeigte, dass das Wohl der ganzen Kirche (*reformatio in membris*) zunächst eine Gesundung an der römischen Spitze (*reformatio in capite*) erforderte.

Fazit der cusanischen Biographie im Hinblick auf die vorliegende Untersuchung

Am Ende dieses chronologischen Durchgangs muss man wohl feststellen, dass Cusanus in der ersten Etappe (1432–1437) so manchen Akzent auf die lokalen Realitäten der Kirche setzt, er dann aber durchgängig einen universalen römischen Standpunkt vertritt. In der Tat tritt er ab

²⁵ *Reformatio generalis*. h XV/2, S. 17–57. E. ISERLOH, *Reform der Kirche bei Nikolaus von Kues*, in: MFCG 4 (1964) 54–73. B. A. PAVLAC (wie Anm. 22) 97–102. M. WATANABE, T. M. IZBICKI, *Nicholas of Cusa. A General Reform of the Church*, in: Nicholas of Cusa on Christ and the Church. Essays in Memory of Chandler McCuskey Brooks for the American Cusanus Society, hg. v. G. Christianson et T. M. Izbicki (Leiden-New-York-Köln 1996) 175–202.

1437, das heißt während der letzten vier Etappen, die vier Fünftel seines öffentlichen Lebens ausmachen, ständig als entschlossener Akteur einer römischen Initiative im Dienste der ganzen Kirche in Erscheinung, sowohl inmitten kaiserlicher Instanzen (in den Reichstagen), als auch in einem ganzen Sprachraum (den deutschen Landen), in einer Diözese (Brixen) wie auch in Rom. Diener einer Universalkirche, die von Rom aus geleitet wird – das ist fortan sein Profil.

Im Hinblick auf unser ekklesiologisches Interesse – die Stellung der Ortskirchen – hätte man eine erste Hypothese aufstellen können: da der Cusanus der Abfassungszeit von *De concordantia catholica* als jemand angesehen wird, dem die Ortskirchen überaus wichtig sind, sein ganzes späteres Leben jedoch in einem universalisierenden und römischen Licht erscheint und zudem das Jahr 1437 einhellig als Wendepunkt in der cusanischen Entwicklung angesehen wird, kann man sich die Frage stellen, ob nicht dieser Wendepunkt den Übergang von einer Ekklesiologie, die dem lokalen Aspekt den Vorrang einräumt, hin zu einer Ekklesiologie, die dem universalen Aspekt den ersten Platz zuordnet, bedeutet, vielleicht sogar den Übergang von einer Communio-Ekklesiologie hin zu einer universalen Ekklesiologie.

Die aufmerksame Lektüre der Texte, die vor 1437 entstanden sind, führt uns jedoch zu einer anderen Antwort, denn schon in dieser Zeit wurde der Universalkirche der Vorrang gegeben.²⁶ Um dies aufzeigen zu können, müssen wir nachfolgend den ekklesiologischen Inhalt dieser ersten Schriften näher untersuchen.

II. Die Ortskirche und die Universalkirche in der cusanischen Ekklesiologie von 1432–1437

Um die grundlegenden Positionen der cusanischen Ekklesiologie dieses Zeitabschnitts besser zu verstehen, können wir uns zunächst an den Grobplan seines Werks *De concordantia catholica*, ein dreigliedriges Gerüst,

²⁶ Die cusanische Betonung der Universalkirche wird, nebenbei bemerkt, besonders hervorgehoben in einem neueren Werk von X. TILLETTE, *L'Église des philosophes, de Nicolas de Cuse à Gabriel Marcel* (Paris 2006) 25–40 (S. 32, über die Kirche: »L'universalité est son critère«. . . »L'Église est coextensive à l'univers entier«).

anlehnen, das sich durch andere cusanische Texte der gleichen Epoche bestätigt findet; es vermittelt das, was gemäß unserem Autor »wesentlich« zur Kirche gehört und durch eine universale Ekklesiologie gestützt ist.

Einleitend ist bereits angedeutet worden, wie Cusanus sein Hauptwerk über die katholische Konkordanz strukturiert. Im I. Buch beginnt Cusanus, nachdem er die Einheit der himmlischen und der irdischen Kirche in der trinitarischen Konkordanz verortet hat,²⁷ ab dem VI. Kapitel die Untersuchung der streitenden Kirche, die ihn bis zum Buchende beschäftigen wird. Seiner Ansicht nach sind die sichtbare Kirche, die noch auf Erden wandelt, und die himmlische Kirche ein und dieselbe. Die irdische Kirche ist ein Abglanz der himmlischen und ihr wesentliches Charakteristikum liegt darin, dass sie sich aus der Vereinigung dreier Elemente zusammensetzt: den Sakramenten, dem Priestertum und den Gläubigen.²⁸ Diese entscheidende Trias, die er nach eigenen Worten vom christlichen Orient, besonders von Gregor von Nazianz, übernommen hat, ist durchgängig bei Cusanus anzutreffen. Man findet sie in seinem Werk *De usu communionis* von 1433²⁹ oder auch in *De auctoritate praesidendi* von 1434, und zwar in folgender Weise:

Man muss in der Kirche drei Elemente sehen, die immer bleiben und die so wesentliche Teile der Kirche sind, dass diese ohne sie nicht existieren kann und auch nicht existieren wird, nämlich die Sakramente, das Priestertum und das Volk. Diese drei Wirklichkeiten, wie auch der Geist, die Seele und der Leib, sind konstitutiv für den einen Leib, der die Kirche ist.³⁰

So wie Nikolaus von Kues die drei Elemente verwendet, erklären diese schon allein die universale Grundlage seiner Ekklesiologie. Eine nähere Untersuchung dieser Elemente ist nun also sinnvoll.

1. Die Sakramente

Die Sakramentenlehre des Nikolaus von Kues zeigt sehr klar auf, dass er den universalen Zügen den Vorrang in seiner Ekklesiologie gibt, sowohl

²⁷ Siehe besonders: *De conc. cath.* I, 1: h²XIV/1, N. 4–8.

²⁸ Vgl. *De conc. cath.* I, 6: h²XIV/1, N. 32, Z. 4–13.

²⁹ *De usu communionis*: h XV/1, N. 39, Z. 4–5: . . . pars vero militans ex trinitate est sacramento ut spiritu, sacerdotio ut anima et fidelibus ut corpore.

³⁰ CT I, S. 14, Z. 16–20.

in der allgemeinen Sakramentenlehre (a) wie auch in seinen Hervorhebungen bezüglich der Wirkungen der Sakramente (b), oder auch in seinen Überlegungen bezüglich ihrer Spendung in Konfliktfällen (c).

(a) Zum ersten ist zu sagen, dass Nikolaus von Kues die Sakramente deshalb an die erste Stelle der wesentlichen und dreigliedrigen Struktur der Kirche setzt, weil er die streitende Kirche immer der himmlischen Kirche unterordnet. So wie Gott in der himmlischen Kirche die unendliche *Konkordanz* ist, um die sich die Engel und die Seligen bewegen, so haben auch die Sakramente, die ihm in der pilgernden Kirche entsprechen, keine andere Existenzberechtigung als den ganzen Leib zu durchdringen. Die Sakramente sind generell also die göttlichen Gaben, die das Priestertum aufgrund seiner Sendung inmitten der irdischen Kirche für die Gesamtheit der Gläubigen austeilten soll. Die Unterordnung der pilgernden Kirche unter die triumphierende Kirche lässt für eine lokale Verwirklichung der Universalkirche keinen Platz; die Sakramente werden ausschließlich unter dem Gesichtspunkt des Ganzen – zunächst des himmlischen, dann des irdischen – gedacht. Eine solche Unterordnung bietet im Übrigen das Kriterium, das es erlaubt, die Sakramente hierarchisch zu organisieren:

Da (die Sakramente) letztlich auf Christus hinzielen, besitzen sie eine heilige Konkordanz-Ordnung, bis hin zum höchsten, dem Sakrament der Eucharistie, wie auch jegliche Ordnung in der triumphierenden Kirche gemäß einer wunderbaren Konkordanz auf Christus hinzielt, der das Haupt ist, dank dessen der ganze himmlische Hofstaat ewig in Gott ruht.³¹

Da die Sakramente unsere Vereinigung mit Christus wirken und da diese Vereinigung mit Christus, die wir Kirche nennen, erst in der triumphierenden Kirche vollkommen und ewig ist, ist das Sakrament, das für die Menschen auf der Pilgerschaft diese Vereinigung wirkt, das höchste Sakrament, denn es bezeichnet genau, was Kirche ist. Die Eucharistie ist die Vereinigung mit Christus wie auch die Kirche die Vereinigung mit Christus ist. Die Eucharistie ist so das Sakrament der Sakramente, denn sie bedeutet die Verwirklichung der höchsten Vereinigung, und dies schon hier auf Erden,³² unabhängig von jeder lokalen Struktur.

³¹ *De conc. cath.* I, 6: h²XIV/1, N. 33, Z. 6–10.

³² Ebd. Z. 10–12: Sic in hoc sacramentum illius unici capitis Christi alia omnia sacramenta ut in fine quiescunt, cum sit sacramentum sacramentorum.

(b) Auf diese Weise werden wir zweitens an die zweifache zentrale Wirkung der ersten Sakramente – Taufe und Eucharistie – erinnert, nämlich die Zugehörigkeit zu Christus im Glauben und die Eingliederung in die Kirche. In der Darstellung des Cusanus führt jedes dieser Elemente von selbst zu einer universalen Sicht der Kirche. In der Tat ist Christus einerseits das Haupt der ganzen Kirche, und ihm anzuhängen sprengt jeden besonderen Rahmen, andererseits ist die Eingliederung in Christus eine Wirklichkeit, die über jede Beschränkung hinausgeht. So lenkt weder die Tauftheologie noch die eucharistische Theologie des Cusanus den Blick auf eine lokale Zugehörigkeit. Deshalb bleibt für Überlegungen bezüglich der Auswirkungen der Feier der Taufe und der Eucharistie auf der pfarrlichen oder diözesanen Ebene kein Platz. Die örtliche Gemeinde, in der das Sakrament gefeiert wird, spielt keine entscheidende Rolle; sie wird nicht einmal erwähnt. Es ist im Gegenteil die Universalkirche, die einzige Braut, die dem Bräutigam eine Vielzahl von Kindern gebiert und diese nährt. Auf diese Weise sind die Wiedergeburt durch die Taufe wie auch die eucharistische Nahrung nur auf universalem Niveau verortet.³³ Es ist klar, dass die »Universalkirche« hier nicht als Vernunftwesen, als abstraktes Konzept, zu verstehen ist, sondern dass sie für Cusanus ganz leibhaftig die Gesamtheit der Erlösten von gestern und von heute ist. Um es in cusanischer Sprache zu sagen: sie ist die Vielzahl der erwählten Glieder der streitenden Kirche aller Zeiten sowie der triumphierenden Kirche.

³³ Nikolaus von Kues lässt seine Überlegungen über die Eucharistie häufig auf der Heiligen Schrift fußen. Es ist auffällig, dass jedes Mal der biblische Grundlagentext die Kirche mit der Eucharistie in Verbindung bringt. Die Eucharistie wird in diesen Texten als Lebensspeise verheißen, während die Kirche als Kontext und Nutznießer des Mahles erscheint. Drei überzeugende Beispiele seien hierzu genannt: das der Weisheit (*De conc. cath.* I, 3), das des Lammes (*Sermo XII*: h XVI, N. 30) und das des Brotes (*Sermo XXIII*: h XVI, N. 23 und *Sermo XXIV*: h XVI, N. 29). Wenn Cusanus so traditionelle biblische Themen wie die drei vorliegenden behandelt, dann tut er es, indem er die Kirche und die Eucharistie an Christus festmacht, der durch diese Motive dargestellt wird. Die Kirche ist der paradisiische Garten, in dem alle auf Erden wie im Himmel sich von der ewigen Weisheit nähren. Sie ist die heilige Versammlung, in der – in der Eintracht – das eine Lamm verzehrt wird. Sie ist die Vielzahl derer, die um das lebendige Brot bitten und es erhalten. Jedesmal wird die Kirche, die von der Eucharistie gestärkt wird, in ihrer Gänze betrachtet. Der biblische Blick des Cusanus auf die Eucharistie, besonders auf ihre jüdische Wurzel und ihre himmlische Erfüllung, führt diesen folglich zu einer universalen Sichtweise der Kirche, die durch die Eucharistie aufgebaut wird.

Dieser universale Aspekt erlaubt es nicht, der Sakramentenlehre des Nikolaus von Kues, insbesondere der eucharistischen, vorzuwerfen, ihr Herzstück zu verfehlen – das, wie er sagt, im Wachstum der Liebe besteht, im Glauben an den gestorbenen und auferstandenen Christus, der in der Kirche gefeiert wird. Er beschränkt seinen Gesichtskreis jedoch nicht auf diese oder jene Gemeinschaft, als ob sie etwas anderes feiern würde als die gesamte Kirche. In seinem Werk *De usu communionis* kommt er ständig auf diese Akzentuierung zurück: ein Sakrament, das die Einheit und die Liebe wirkt, kann nur in der Einheit und in der Liebe alle seine Früchte tragen. Aus diesem eucharistischen und ekklesiologischen Axiom leitet sich der berühmte Vorwurf an die Hussiten ab:

Da dieses höchste Festmahl das Sakrament der Einheit des Leibes Christi ist, und dies nicht nur im Sakrament des Altares, sondern auch im Band des Friedens, wie auch Augustinus es in *De ostensione ecclesiae*, seinem Werk für die Donatisten, versteht – es ist in der Tat das Geheimnis der Vereinigung des Hauptes mit den Gliedern Christi, wie derselbe Autor es bezüglich des Sakramentes der Gläubigen am Ostermontag sagt –, so könnt ihr nicht auf geziemende Weise das Sakrament der Einheit verehren, wenn ihr euch seiner für eine schismatische Trennung bedient. Ihr bewahrt nicht den rechten Glauben an das Sakrament, wenn ihr glaubt, aus Ihm leben zu können, gleichzeitig aber vom Leib Christi getrennt seid. Christus, das Haupt der Kirche, ist nämlich das Leben, das nur die vereinten Glieder belebt.³⁴

Die Entscheidung der Böhmen verletzt die Wahrheit der Eucharistie, weil sie, zunächst, die Universalkirche zerreißt:

Ihr habt die Wahl getroffen, euch lieber von der Kirche zu trennen als darauf zu verzichten, diesen Ritus wieder herzustellen. Indem ihr so gehandelt habt, in der Überzeugung, dass ihr mehr Nutzen davon habt, aus dem Kelch zu trinken – jedoch in der Trennung – als nur das Osterlamm zu essen – jedoch in der Einheit und im Frieden – habt ihr falsch geurteilt. Es ist in der Tat keineswegs von Nutzen, aus dem Kelch des Herrn, Kelch der Einheit und des Friedens, zu Trennungszwecken zu trinken, und er kann nicht das Leben außerhalb der Kirche, die der Leib Christi ist, einem Glied spenden, das sich vom Leib losgesagt hat.³⁵

Die Gabe der Eucharistie kann nur in der Einheit mit der ganzen Kirche empfangen werden.

(c) Dies führt uns direkt zu einem dritten Punkt, an dem der sakramentale Universalismus des Cusanus zutage tritt. Wie analysiert er die Feier

³⁴ *De usu communionis*. h XV/1, N. 2, Z. 4–13.

³⁵ Ebd. N. 10, Z. 6–12.

und die Früchte der Sakramente in Konfliktfällen, ja sogar im Falle von Spaltungen? Dies war für ihn keine schulmäßige Hypothese, sondern entsprach einer konkreten Situation, wie die Position der Hussiten es zeigte. Er erklärt ihnen zunächst, dass die Universalkirche allein, die über den ganzen Erdkreis verbreitet ist, ermächtigt ist, über die Richtigkeit der Art und Weise, wie ein Sakrament gefeiert wird, zu befinden. Es ist notwendig, ihr als Ordnerin der Sakramente zu gehorchen. Sie hat die Sendung, eine Praxis aufzunehmen und jene andere zu verwerfen. Die ganze Kirche ist Richterin darüber; die ganze Kirche kann die zwingende Notwendigkeit einer eventuellen Anpassung an Orte und Zeiten erkennen. Sie allein kann die Entscheidung darüber fällen, und nicht der sehr begrenzte Teil, den die Böhmen darstellen.³⁶ Hinzukommt, dass Nikolaus von Kues eine augustinische Linie verfolgt, wenn er über die Früchte eines von einem schlechten, ja sogar häretischen Geistlichen gefeierten Sakramentes nachdenkt:

Der schlechte Geistliche bewirkt keinen Schaden, denn der Heilige Geist wirkt durch den Prälaten, der vorsteht, und selbst durch den fiktiven Geistlichen; derjenige, der fiktiv in der Kirche ist, wenn er das Evangelium predigt, wenn er weihet und tauft, wirkt derart, dass durch diesen Dienst das Heil nicht weniger von dem erworben wird, der es würdig empfängt, denn es ist nicht der Mensch, sondern Christus, der durch den Dienst des Menschen handelt, mittels des Wirkens des Heiligen Geistes . . . Man sieht also ganz klar, dass hinsichtlich des Heils der Glieder der Kirche diejenigen, die nur fiktiv im Heer sind, einen wirksamen Dienst ausüben.³⁷

Hier ist festzuhalten, dass Cusanus, um die Wirklichkeit des von einem schlechten Geistlichen gefeierten Sakramentes zu begründen, dieses – über den Geistlichen hinausgehend – als Handeln Gottes selber darstellt, ohne die Kirche direkt dafür verantwortlich zu machen. Gegebenenfalls verteidigt Cusanus schließlich die heilsame Maßnahme der Exkommunikation.³⁸ Die Maßnahme der Exkommunikation gehört zur

³⁶ Dies macht einen großen Teil der Beweisführung in *De usu communionis* aus. In diesem Sinne sind auch mehrere Abschnitte in *De concordantia catholica* zu verstehen, die dieser Frage nachgehen. Z. B. *De conc. cath.* II, 26: h²XIV/2, N. 212, Z. 1–4: Sufficit scire apud sacerdotium hic congregatum liberam potestatem esse ordinandi commissam distributivam curam in laudem dei et populi salutem, ordinationibus et consuetudinibus variis non obstantibus.

³⁷ *De conc. cath.* I, 5: h²XIV/1, N. 28, Z. 6–17. Vgl. AUGUSTINUS, *Contra Parmenianum*, II, XI, 24.

³⁸ Siehe z. B. *De usu communionis*: h XV/1, N. 25, N. 28, N. 32, N. 45; *De maiori aucto-*

pastoralen Sendung der Kirche – jeden zum Heil zu führen –, sogar jenseits des sakramentalen Lebens. Sie kann auf lokaler Ebene ergriffen werden, theoretisch jedoch ist sie eine überörtliche Maßnahme, in dem Maße, in dem der aus einer Ortskirche ausgeschlossene Schuldige in keiner anderen aufgenommen werden kann. Sie erhält also ihren vollen Sinn erst im Hinblick auf die pilgernde Gesamtheit des Leibes Christi, das heißt der ganzen streitenden Kirche. Der Vorgang der Exkommunikation zeigt auf negative Weise, wie sehr das sakramentale Leben den Einzelnen als Glied des Ganzen, das die Universalkirche ist, betrifft.

Manche Elemente, die die Initiationssakramente betreffen, sind also in den cusanischen Schriften der ersten Jahre zu finden; sie plädieren alle für die Universalkirche. Es ist jedoch unbestreitbar, dass der größte Raum in den Texten dieses Corpus dem Priestertum eingeräumt wird; dies erklärt sich aus der Natur der Debatten zur Zeit des Cusanus. Das ist der Grund, warum er dem Priestertum das ganze II. Buch von *De concordantia catholica* widmet, einen wesentlichen Teil von *De maiori auctoritate* und von *De auctoritate praesidendi* sowie einen langen Exkurs in *De usu communionis*.³⁹ Wie stellt Cusanus das Priestertum dar?

2. Das Priestertum

In der Dreiheit, die Nikolaus von Kues als für die Kirche wesentlich erachtet, nimmt das Priestertum die Zwischenstellung zwischen den Sakramenten und den Gläubigen ein, etwa wie auch die Seele die Mittlerin zwischen dem Geist und dem Leib ist.⁴⁰ Im Rahmen dieses Artikels ist

ritatis. CT II, N. 12; *De conc. cath.*: h²XIV/2, N. 98, N. 102, N. 108, N. 116, N. 124, N. 151, N. 165, N. 172, N. 196, N. 210, N. 242.

³⁹ *De usu communionis*. h XV/1, N. 39–47.

⁴⁰ Ebd. N. 40, Z. 1–5: . . . sacramentum ordinis in ipsa ecclesia est de prioribus sacramentis, quoniam per ipsum sacerdotium constituitur et per sacerdotium alia sacramenta conficiuntur et ministrantur. Sacerdotium vero est ut anima, quae inter spiritum et corpus est vivificans et gubernans ipsum corpus per influentiam spiritus. Die Zwischenstellung des Priestertums als Mittler, wie auch gleichzeitig die himmlischen und anthropologischen Perspektiven, werden hervorgehoben im Schlusskapitel von *De concordantia catholica*: *De conc. cath.* III, 41: h XIV/3, N. 580, Z. 2–5: Deus enim spiritus est, qui per medium sacramentorum, quorum ministri sunt domini sacerdotes, tamquam per animas corpori, id est fideli populo, gratiose coniungitur, ut homo sit in deo. Bezüglich der Bedeutung des Priestertums als »Seele« siehe: K. REINHARDT, *Die Repräsentanz Christi und der Christgläubigen im kirchlichen Amt*, in: MFCG 21 (1994) 186–188.

es nicht möglich, die cusanische Theologie des Priestertums erschöpfend zu behandeln. Ich beschränke mich auf zwei Thesen, die die aufgeworfene Fragestellung gut erhellen können.

(a) *Erste These*: Wenn Nikolaus von Kues vom Priestertum spricht, hat er vor allem das im Blick, was wir heute »Bischofskollegium« nennen.

Wenn Cusanus auch von der Größe des Bandes zwischen einem jeden Bischof und seiner Gemeinde handelt⁴¹ und den Bischof als Hirten betrachtet, der in der direkten Nachfolge der Apostel gemäß der Erwählung Christi steht, der vom Heiligen Geist eingesetzt worden ist, der Mittler zum Wohle der Gemeinde und zum Heile eines jeden ihrer Glieder ist und der seine pastorale Ermächtigung nicht vom Papst erhalten hat, so zieht er doch meistens den Episkopat in seiner Gesamtheit in Betracht und unterstreicht den Wert seiner Versammlung als solcher, losgelöst von jeder Gemeinde. Die Seelenfunktion, die er dem Priestertum zuschrieb, ließ dies bereits vermuten: das Priestertum als ein Ganzes genommen ist es, was ihn interessiert: *totum sacerdotium est ut anima una in corpore uno fidelium*.⁴² In dieser Sichtweise spricht er auch von *de ipsa ecclesia sacerdotali, quae est ut anima una totius ecclesiae*.⁴³ Christus sichert dieser priesterlichen Kirche, die immer Bestand haben wird, seine Gegenwart zu;⁴⁴ er überträgt ihr, das heißt der Bischofsversammlung, Macht und Vollmacht, ihre Sendung auszuüben: *ipsum sacerdotium*,

⁴¹ Er beschreibt sodann das Band entweder als gegenseitige Inklusion (vgl. z. B. *De usu communionis*: h XV/1, N. 24, Z. 8–12: uti Cyprianus dicit ecclesiam esse in episcopo et episcopum in ecclesia, ita et hic primatus amplectitur ecclesiam, sine qua non est et ob quam est; ecclesia amplectitur principem, sine quo una non est, nec bene persistere potest absque scissura in unitate) oder er vergleicht es mit der Ehe (vgl. *De conc. cath.* II, 18: h ²XIV/2, N. 164, Z. 1–10) oder aber er zieht die Einheit von Seele und Leib heran (wie Anm. 40; siehe auch *De usu communionis*: h XV/1, N. 40, Z. 4–14; *De conc. cath.* I, 6: h ²XIV/1, N. 34, Z. 4–21; *De conc. cath.* III, 41: h XIV/3, N. 580).

⁴² *De conc. cath.* I, 6: h ²XIV/1, N. 34, Z. 11–12. Vgl. ebd. N. 47, Z. 7. Siehe auch am Ende des Buches: *De conc. cath.* III, 41: h XIV/3, N. 583, Z. 1–2: sacerdotium est ut anima una, quae est tota in toto et qualibet parte. . .

⁴³ *De conc. cath.* II, 18: h ²XIV/2, N. 156, Z. 12–13.

⁴⁴ Siehe *De auctoritate praesidentis*: CT I, S. 10, Z. 9–13: Et Christus dicit: Vobiscum sum omni tempore. Dicit: Vobiscum. Non hoc de omnibus particulariter dixit, cum quibus non semper fuit, quando ab eo per peccatum recesserunt. Nec dixit de ipsis tantum, qui non fuerint in omni tempore hic mansuri, sed de ipsa ecclesia sacerdotali qua semper durabit.

*habens hanc Christi regitavam legationem, constituit unum corpus mysticum, et hoc corpus habet unum episcopatum et unam cathedram.*⁴⁵ Diese Kollegialität kommt natürlich dann am adäquatesten zum Ausdruck, wenn die Bischöfe in einem Konzil versammelt sind und jede Entscheidung einmütig fällen. Die ganze Konzilstheologie des Cusanus ruht auf der universalen Autorität des versammelten Episkopats. Die Konzilien beziehen ihre Kraft, um die ganze Kirche leiten zu können, aus der Einmütigkeit des Bischofskollegium, dessen Einheit das Wirken des Heiligen Geistes garantiert.

Nikolaus von Kues will nichts Neues bringen, indem er dies sagt, sondern im Gegenteil die normale Ordnung der Dinge wiederherstellen. Wenn er so das Priestertum als ein Ganzes darstellt, zeigt er sich als treuer Erbe der Tradition des ersten Jahrtausends. Die westlichen wie auch die orientalischen Zeugen, auf die er sich stützt, um den Episkopat zu behandeln, vermitteln ihm einen starken kollegialen Akzent, aus dem er folgert, dass die bischöfliche Gesamtheit den Vorrang vor dem Bischof als Individuum hat. Gregor von Nazianz, Optatus von Mileve, der Pseudo-Dionysius – alle sind sie in der cusanischen Relektüre Verteidiger einer universalen bischöflichen Einheit, die den Teilkirchen vorausgeht. Besonders muss hier Cyprian von Karthago erwähnt werden – hat man Cusanus nicht den *Cyprianus redivivus* genannt?⁴⁶ Wenn diese Benennung auch richtig sein mag, so müssen die Gründe, die dafür geltend gemacht werden, doch ausführlicher dargelegt werden. Cusanus verfolgt und erläutert Cyprians Vorgehensweise, die nicht unzweideutig ist,⁴⁷ aber er stützt sich keineswegs darauf, um die örtliche Bedeutung der Kirchen hervorzuheben. Im Gegenteil, dank des Kirchenvaters Cyprian und dank dessen Sorge um die kollegiale Einheit der Bischöfe führt Cusanus die Ekklesiologie weiter bis hin zur universalen Ebene und integriert sie in eine pyramidale Sichtweise. Zum Beispiel um die Einheit des Episkopats zu begründen, greift er auf den *Canon Novatianus*

⁴⁵ Ebd. S. 16, Z. 23–25. Vgl. unter vielen anderen Beispielen: *De conc. cath.* II, 18: h²XIV/2, N. 156, Z. 16–19: ipsum sacerdotium actu vel virtualiter congregatum utitur supra tota ecclesia et omnibus membris eius, de quorum numero papa est, sua legatione, quam a Christo habet, totam ecclesiam pascendi.

⁴⁶ F. HEILER, *Die katholische Kirche des Ostens und Westens. Bd. II, Die römisch-katholische Kirche. 1. Teil, Altkirchliche Autonomie und päpstliche Zentralismus* (München 1941) 299.

⁴⁷ Siehe z. B. N. AFANASSIEFF, *L'Église qui préside dans l'amour*, in: *La primauté de Pierre dans l'Église orthodoxe* (Neuchâtel 1960) 7–64 (besonders 12–18).

zurück, der einen Ausschnitt aus dem Brief Cyprians an Antonianus zitiert,⁴⁸ und fügt ein weiteres cyprianisches Zitat hinzu – das vom Einschluss des Hirten und der Herde –,⁴⁹ um schließlich zu folgender Erklärung zu gelangen:

Der heilige Cyprian spricht hier von der Wahrheit des Episkopats und er sagt, dass das Volk im Episkopat ist, denn das ganze Priestertum ist wie eine einzige Seele, die dank des Gehorsams und des Konsenses der Gläubigen, und vor allem dank des Auftrags Christi, die Macht zu leiten und zu beleben innehat.⁵⁰

Er behandelt wohl die Einheit des Episkopats, aber da, wo Cyprian von der Vielzahl der unter sich geeinten Bischöfe spricht, gelangt Cusanus dahin, den Episkopat als ein Ganzes zu betrachten, als eine ununterschiedene Gesamtheit, die als solche in den Blick genommen werden muss – ohne die Elemente, die sie konstituieren, in Augenschein zu nehmen.

Seine Auffassung von der apostolischen Sukzession geht in die gleiche Richtung. Seiner Ansicht nach folgen die Bischöfe auf die Apostel, ohne dass es notwendig sei, zu präzisieren, um welchen Ort es sich handele, das heißt ohne dass der apostolische Ursprung aller Kirchen – um gesichert zu sein – der namentlichen Kenntnis ihres Gründers bedürfe. Er distanziert sich von den lokalen Verwurzelungen, gleich ob vergangen oder gegenwärtig, denn sein Ziel ist es, eine Gleichheit unter allen Bischöfen aufzuzeigen – unabhängig von konkreten Orten.⁵¹ Er führt die apostolische Sukzession bis auf den großen Pontifex selber, Christus, zurück, denn kraft seines Geistes werden die Sakramente ge-

⁴⁸ CYPRIANUS, *Brief 55 Ad Antonianum*, XXIV, 2, zitiert in C. 7, q. 1, c. 6 *Novatianus* § *Item episcopatus*. Dieser Kanon wird ebenfalls herangezogen in *De conc. cath.* II, 13: h²XIV/2, N. 116, Z. 1–3, um die Einheit des Episkopats im Allgemeinen zu begründen.

⁴⁹ CYPRIANUS, *Brief 66 Ad Florentium (Paupanium)*, VIII, 3. Bezüglich des engen theologischen Zusammenhangs bei Cusanus zwischen Bischof und Ortskirche siehe T. PRÜGL, *Successores apostolorum. Zur Theologie des Bischofsamtes im Basler Konziliarismus*, in: *Für euch Bischof – mit euch Christ. Festschrift für Friedrich Kardinal Wetter*, hg. v. M. Weitlauf u. P. Neuner (St. Ottilien 1998) 211, sowie Fußnote 60, wo der Autor in der Beziehung zwischen dem Bischof und der Ortskirche bei Nikolaus von Kues keinen theologischen, sondern vielmehr einen juristischen Zusammenhang – etwa wie im Zunftwesen – erblickt.

⁵⁰ *De auctoritate praesidentis*: CT I, S. 18, Z. 11–15.

⁵¹ Infolgedessen spricht er auch schon in *De concordantia catholica* von der Sukzession Petri – nicht, weil die Überlegungen notwendigerweise auf Rom hin ausgerichtet sein müssten, sondern weil seiner Meinung nach alle Bischöfe in dieser Sukzession inbegriffen sind.

feiert. Das Priestertum hat den Auftrag, diese an die Gläubigen weiterzugeben. Auf diese Weise ist das Priestertum zwingend an die sakramentale Quelle gebunden:

Man erkennt folglich, dass das Priestertum selber notwendigerweise an eine fortlaufende Sukzession gebunden werden muss bis hin zum ersten Hohenpriester, nämlich Christus; denn wenn eine solche Fortführung an einer Stelle unterbrochen worden wäre, dann wäre es nicht mehr das Priestertum Christi und dann wäre auch nicht er derjenige, der die nachfolgenden Bischöfe geweiht hätte, da in der Tat niemand hätte geben können, was er nicht hatte.⁵²

Ein weiteres Mal wird die Sukzession hier auf die Versammlung der Bischöfe als ein Ganzes genommen bezogen; Nikolaus von Kues spricht vom Priestertum in seiner Ganzheit und nicht von den Bischöfen. Jede Kirche ist verbunden mit dem Stuhl Petri, und dank dieses Stuhls »ist die Kirche mittels der Nachfolger – eingeschlossen der schlechten Nachfolger – an Christus, das Haupt, gebunden . . .«.⁵³ Alle Bischöfe sind, in ihrer Gesamtheit genommen, die Nachfolger aller Apostel, ebenfalls in ihrer Gesamtheit genommen.

Nikolaus von Kues entwirft keine sakramentale Theologie des Priestertums, sondern er betont dessen ursprüngliche Einheit (die göttliche Konkordanz), die diachrone Einheit (die apostolische Sukzession) und die synchrone Einheit (das Kollegium). Er macht aus dem Priestertum ein Ganzes, das im Dienst der Universalkirche steht und dank der Sakramente in der Dreifaltigkeit verwurzelt ist. Cusanus spricht vom Ganzen des Priestertums in seiner Gesamtheit, das mit der Gesamtheit der Gläubigen vereint ist. Diese Vereinigung ist in der Tat nicht lokal zu verstehen; sie fällt in den Bereich einer universalen Ekklesiologie. Bei Cusanus hat die diözesane Teilkirche keine echte eigenständige Existenz; sie lebt im Schatten der Universalkirche und tritt weder als deren Abbild noch als deren Ausdruck oder deren Verwirklichung in Erscheinung.

⁵² *De usu communionis*. h XV/1, N. 40, Z. 14–20.

⁵³ Ebd. N. 12, Z. 22–23. Der Satzbau ist schwerfällig, der Sinn ist jedoch eindeutig vonseiten des Cusanus: *Et pro infallibili regula salutis nostrae Christus hanc tradidit ecclesiae potestatem et auctoritatem, ut, cum in unitate cum ipsa persistimus, quae cathedrae Petri adhaeret, per quam per successores etiam malorum Christo capiti alligatur, errare a via salutis non possimus, etiam si in ipsa ecclesia alius sic, alius sic vadat*, Ebd. Z. 21–26.

(b) *Zweite These*: Der hierarchischen Ungleichheit unter den Bischöfen entspricht eine verschachtelte pyramidale Struktur der Kirche, in der die Metropolitanprovinz einen vorrangigen Platz einnimmt.

Cusanus macht einen deutlichen Unterschied zwischen der Amtsgewalt der Bischöfe einerseits, die er auch als Jurisdiktion, Frucht und Bedingung ihrer vom Herrn anvertrauten Sendung zu binden und zu lösen, beschreibt, und der Ausübung dieser Gewalt andererseits, die er mit *administratio*⁵⁴ bezeichnet. Die Macht zu binden und zu lösen, die bei allen dieselbe ist, stellt den Kern dar, der eine Einheit in seine Auffassung vom Priestertum bringt. Sie schließt das sakramentale Register ein und geht über dieses hinaus. Diese Gleichheit in der Gewalt vermeidet zudem jegliche Gefahr, die Amtsgewalt der Diözesanbischöfe vom Papst, von einem Patriarchen oder von einem Metropolitan abzuleiten. Bezüglich der Leitung sind die Glieder des Priestertums hingegen ungleich und in diesem Sinne ist der römische Pontifex der größte von allen. Es fallen in den Kompetenzbereich der Leitung: vor allem der wirksame Dienst an der Einheit der Kirche, an deren höchster Stelle der Vorsitzende, der die Leitung ausübt, steht, aber auch die pastorale Aufgabe, die daraus resultiert, wenn auch letztere ihren Ursprung in der Amtsgewalt hat, die allen gemein ist.

Die unterschiedlichen Ebenen der Leitung haben alle den Aufbau der Kirche zum Ziel. Mit anderen Worten: mit dem Ziel des Friedens und der Einheit der Kirche,

hinzielend auf eine gute Leitung des priesterlichen Leibes, um das Schisma zu beseitigen, sind die Bischöfe den Priestern vorangestellt, die Erzbischöfe den Bischöfen und die Patriarchen den Erzbischöfen, wie auch Petrus den anderen Aposteln vorangestellt worden war, damit es eine Einheit gibt aufgrund der wunderbaren Verbindung mehrerer durch einen einzigen und damit schließlich durch die passenden Mittel die Einheit herbeigeführt werde in einem einzigen.⁵⁵

⁵⁴ Weitere Ausführungen über die *administratio* finden sich in *De conc. cath.* II, 13: h²XIV/2, N. 116–117, *De conc. cath.* II, 18: h²XIV/2, N. 161–162, *De auctoritate praesidentis*: CT I, S. 20 u. 24.

⁵⁵ *De auctoritate praesidentis*: CT I, S. 18, Z. 20–25. Die Regel gilt für die Kirchen, denn sie gilt für deren Vorsteher: *sunt superintendentes super quemlibet constituti, sicut episcopi super sacerdotes, et archiepiscopi super episcopos, et papa super archiepiscopos*, Ebd. S. 22, Z. 3–5.

Die hierarchischen Unterscheidungen sollen also dem Wohle der Kirchen dienen und sicherstellen, dass jede bestens versorgt ist.⁵⁶ Welches auch die unantastbare individuelle Verantwortung sei, die jedem Bischof von Christus übertragen wurde, um seine Herde zu weiden, er übt sie nur in Einheit mit den anderen Bischöfen aus, gemäß einer »hierarchischen Konkordanz«.⁵⁷

Das ganze cusanische Corpus hebt eine Ebene hervor, auf der diese gemeinsame Verantwortung sehr stark zutage tritt: die Ebene der Provinz. Die kirchliche Wirklichkeit, bei der Cusanus mit Abstand am häufigsten stehen bleibt, ist die der Metropolitanprovinz.⁵⁸ Dabei handelt es sich in besonderem Maße um den Metropolitanen und seine Suffraganbischöfe, die sich versammeln, um gemeinsam die Kirche der Provinz zu beleben, um über kirchliche Angelegenheiten, die dort aufgetaucht sind, zu sprechen, um Unstimmigkeiten auszuräumen und alle Entscheidungen zu fällen, die für einen guten Lauf der Dinge in den Kirchen erforderlich sind. Der Metropolitan erscheint so als Element, das sich außerhalb der Diözesankirche befindet, das es aber der Diözesankirche ermöglicht, ganz ihren Platz in der Katholizität der Kirche einzunehmen. Dem Metropolitan fällt dementsprechend eine wesentliche ekklesiologische Rolle zu, deren Gleichgewicht immer wieder der Prüfung unterzogen werden muss.⁵⁹ Die langen Reformtexte des 4. Konzils von Konstantinopel, die Cusanus zitiert, betreffen hauptsächlich die Me-

⁵⁶ Dies ist auch ein Motiv seines Plädoyers zugunsten Ulrichs von Manderscheid, ein Motiv, das er schon in der Einleitung nennt, vgl. *Avisamentum*: AC I/1, N. 219, Z. 5–13.

⁵⁷ *De conc. cath.* II, 15: h²XIV/2, N. 135, Z. 8–9.

⁵⁸ Zum Beispiel allein schon im II. Buch von *De concordantia catholica* (h²XIV/2): N. 96, 103, 104, 107, 125, 132, 158, 166, 184, 194, 197, 201, 206, 215.

⁵⁹ Vgl. P. L'HUILLIER, *Collégialité et primauté. Réflexions d'un Orthodoxe sur les problèmes historiques*, in: *La collégialité épiscopale. Histoire et théologie: Unam Sanctam* 52, hg. v. Y. Congar (Paris 1965) 331–344, wo der Autor zeigt, dass die Kanones sorgfältig unterscheiden zwischen der Jurisdiktionsgewalt, die *exousia* genannt wird und dem Ortsbischof in seinem Wirkkreis zukommt, und der Primatsfunktion (des Metropolitanbischofs), die mit *phrontis* umschrieben wird. Der Metropolitan »ne possède pas un pouvoir proprement dit sur ses suffragants. . . le métropolitain est un lien de communion. . . ainsi le droit ecclésiastique conçoit-il la fonction du primat, dans le cadre du district métropolitain, comme un rôle de coordination et de supervision et non pas de domination«, *Ibid.* 334. Siehe dazu auch J. ZIZIOULAS (métropolitain Jean de PERGAME), der die Rolle der Metropolitanen herausstellt, in: *L'institution synodale. Problèmes historiques, ecclésiologiques et canoniques*, in: *Istina* 7 (2002) 14–44.

tropoliten,⁶⁰ die ihre Suffraganen besuchen und ihnen helfen sollen, ohne sie zu bedrängen,⁶¹ die bereitstehen sollen, um die Patriarchen aufzusuchen und an den Konzilien teilzunehmen.⁶² Als Ausleger des 34. apostolischen Kanons, als Kenner der Konzilien von Karthago und von Toledo sowie als Leser der Werke von Hinkmar von Reims erkennt Cusanus der kirchlichen Provinz und ihrem Haupt, dem Metropoliten, eine führende Rolle in der Organisation und im Leben der Kirche zu. Die Einheit der Bischöfe ist so auf ideale Weise auf der Ebene der Provinz verwirklicht; die Dreifaltigkeit wird verherrlicht, wenn die Entscheidungen dort in der Eintracht zwischen dem Metropoliten und den unterschiedlichen Bischöfen gefällt werden.⁶³ Gesetzt den Fall, eine Diözesankirche existierte außerhalb der ganzen Kirche, so könnte diese nach cusanischer Vorstellung ihre Kirchlichkeit nicht innerhalb der ganzen Kirche leben.

Das Ineinandergreifen der Kirchen geht aus einem zweifachen Ursprung hervor, der historisch begründet ist und den Cusanus sehr wohl ausgemacht hat. Wie wir gesehen haben, ist es einerseits die Frucht seiner Art und Weise, das Bischofskollegium zu betrachten, deren Glieder sowohl gleich sind, was die Amtsgewalt betrifft, als auch unterschieden, was die Leitung angeht. Andererseits jedoch leitet es sich auch von den Leitungsstrukturen des Reichs ab und geht eben durch diese Strukturen bis auf das entfernteste, nicht erst christliche, sondern auch schon heidnische Altertum zurück. Dies wirft bereits Licht auf die cusanische Auffassung des dritten Elements in dieser Dreiheit, die für die Kirche wesentlich ist: die Gläubigen.

⁶⁰ Z. B. *De conc. cath.* II, 29: h²XIV/2, N. 221–222.

⁶¹ Ebd. II, 30: h²XIV/2, N. 225, cf. Conc. VIII Constant. Regulae c. 19 (Mansi 16/172ff).

⁶² Ebd. II, 28: h²XIV/2, N. 217, cf. Conc. VIII Constant. Regula 17 (Mansi 16/170ff).

⁶³ Ebd. II, 10: h²XIV/2, N 104, Z. 6–11: licet metropolitanus habeat curam et sollicitudinem provinciae, tamen statuta generalia totam provinciam respicientia edere nequit, sed oportet quod constituat, id est cum aliis suffraganeis statuatur, quoniam in hac concordia gaudet altissimus et gloriatur in membris suis, ut uno ore concorditer glorificetur trinitas in ecclesia.

3. Die Gläubigen

a) Allgemeine Bemerkungen

Die Überlegungen, die Nikolaus von Kues über die Laien anstellt, sind teilweise bedingt durch den historischen Kontext, der sie inspiriert, oder zumindest geprägt hat. Die Vorstellungen seiner Umgebung sind dieselben, die bei den Theologen des Konzils von Basel anzutreffen sind, und ganz allgemein in der Konzilsbewegung der damaligen Zeit. Diesbezüglich ist die Meinung, die Yves Congar vor einigen Jahrzehnten äußerte, kaum angefochten worden: »Die Konzilstheorien des ausgehenden 14. und des 15. Jahrhunderts waren den Laien zunächst nicht sehr gewogen: Die Urheber dieser Theorien waren Kleriker, Kirchenmänner und Gelehrte; die Theorien liefen auf eine Theorie der Macht des Klerikerstandes hinaus, und dies mehr oder weniger auf Kosten des Papstes.«⁶⁴ Etwa zwanzig Jahre später bekräftigte er selber nochmals diese Meinung: (*Der Konziliarismus*) »war eine Klerikerbewegung: Der Laienstand in der Kirche kam darin nicht vor.«⁶⁵ Die jüngeren Historiker sehen dies auch so. Meuthen betont zum Beispiel, dass die Auffassung der Baseler Konzilsväter bezüglich der Laien nicht mit der Revolution der Hussiten zu vergleichen ist, mit der sie sich angeblich befassten;⁶⁶ das Konzil von Basel war alles andere als eine Volksbewegung. J. Stieber merkt zudem an, dass die Baseler Konzilsväter in ihrer Auffassung vom Konzil den Laien nicht nur eine äußerst geringe Rolle zukommen ließen, sondern auch in ihrer Haltung gegenüber den Fürsten sehr schlecht beraten waren, und dies gerade zu dem Zeitpunkt, zu dem es geboten gewesen wäre, sie für ihr Anliegen zu gewinnen; in dieser Hinsicht wird sich Eugen IV. als besserer Diplomat erweisen.⁶⁷ Mitten in diesem trübseligen Bild wird Nikolaus von Kues – ohne eine herausragende Ausnahme zu sein – sich doch wenigstens etwas abhe-

⁶⁴ Y. CONGAR, *Jalons pour une théologie du laïcät*: Unam Sanctam 23 (Paris 1953) 62.

⁶⁵ Ders., *Bulletin d'ecclésiologie*: RSPTh 54 (1970) 96.

⁶⁶ E. MEUTHEN, *Das Basler Konzil in römisch-katholischer Sicht*, in: Kirchengeschichte in Ökumenischer Perspektive. Vorträge und Berichte einer int. ökum. Tagung vom 12.–17. Okt. 1981, hg. v. L. Vischer, *Theologische Zeitschrift* 38 (1982) 304–305 (Basel war keineswegs eine *Volksbewegung*, sondern stand einer jeglichen Form von *Laienkirche* feindlich gegenüber).

⁶⁷ In einem mündlichen Beitrag von J. Stieber, nach dem Referat von K. Reinhardt, aufgezeichnet in: MFCG 21 (1994) 208–209.

ben. Wenn man auch zugeben muss, dass seine Auffassung vom Laienstand nicht herausragend und manchmal sogar recht zweideutig war,⁶⁸ so räumt Meuthen doch wenigstens ein, dass eine solche überhaupt existierte und über die Jahre hinweg durchgehalten wurde.⁶⁹ Ausgehend von einigen Stellungnahmen des Cusanus bezüglich der Laien, kann also der Versuch unternommen werden, die Ekklesiologie, die dahintersteht, zu beleuchten.

Gemäß dem Grobplan von *De concordantia catholica* befinden sich die Laien hinter den Sakramenten und dem Priestertum an dritter und letzter Stelle. Die Sakramente stehen für den göttlichen Geist, der das Priestertum erleuchtet; dieses hat die Rolle der Seele inne; die Gläubigen sind der Leib, der nur erleuchtet und gereinigt wird und der, gemäß diesem typischen hierarchischen Abstieg, nach ihm niemanden mehr zu erleuchten oder zu läutern hat. Der Laienstand hat nicht nur den letzten Platz inne, sondern wird auch nur in Bezug auf das Priestertum definiert, dessen Sendung es ist, das Volk zum Heil zu führen. Man kann demgegenüber zwar das priesterliche Amt als Dienst verstehen, auf den die Laien Anspruch hätten, aber die Komplementarität fällt bei Cusanus äußerst unsymmetrisch aus! Dementsprechend sind die Laien in *De concordantia catholica* durchgängig diejenigen, die von ihrem Hirten genährt werden, die auf ihn hören und ihm gehorchen, die von ihm die Sakramente empfangen. Cusanus lässt nachdrücklich dem Priestertum jegliche Freiheit, die Sakramente zu spenden; allen Laien hingegen befiehlt er, sie zu empfangen, wie sie ihnen dargeboten werden. Desgleichen müssen die Gläubigen sich auch die Predigten und die von den Priestern weitergegebene Lehre anhören;⁷⁰ sie haben meistens eine gänzlich pas-

⁶⁸ E. MEUTHEN, *Nikolaus von Kues und die deutsche Kirche am Vorabend der Reformation*, in: MFCG 21 (1994) 39–85 (hier S. 72–74 u. 79–80).

⁶⁹ E. MEUTHEN, *Nikolaus von Kues und der Laie in der Kirche*, in: Historisches Jahrbuch 81 (1962) 101–122. Abgesehen von diesem Artikel und einem Beitrag von Heinz-Mohr (G. HEINZ-MOHR, *Nikolaus von Kues und der Laie in der Kirche*, in: MFCG 4 [1964] 296–322), sowie einigen Seiten aus der Feder des Letzteren in seiner großen Monographie (DERS., *Unitas Christiana. Studien zur Gesellschaftsidee des Nikolaus von Kues* [Trier 1958] 38–42), hat sich keine systematische Studie mit der cusanischen Theologie des Laienstandes beschäftigt, was ein Zeichen für deren Spärlichkeit ist.

⁷⁰ Wie Heinz-Mohr im oben zitierten Artikel betonte, könnte die festgestellte Begeisterung für die cusanischen Homilien vermuten lassen, dass das Volk im Ganzen gebildet war. Eine Gesamtdarstellung der cusanischen Predigtätigkeit findet sich in: L. HUNDERS-

sive Rolle zu spielen⁷¹ und stellen die Materie dar, aus der die Form – eine priesterliche – durch göttliche Macht herausgehoben wird.⁷² Die Ausbeute ist gering.

b) Die Universalität des Laienstandes

Eine bedeutende ekklesiologische Konsequenz resultiert nichtsdestotrotz aus der strikten Unterordnung unter das Priestertum, in die Nikolaus von Kues die Gläubigen einordnet. Der kirchliche Leib der Gläubigen ist in der Tat ebenfalls, und parallel zur sichtbaren Einheit der priesterlichen Seele, wesenhaft ein geeinter Leib. Die Kirche, insofern sie in der Welt ist, erscheint gewiss als eine Gesamtheit von Individuen, aber dieses Ganze ist ein universaler Organismus, der von einer einzigen priesterlichen Seele belebt wird. So gesehen stimmt es, dass die Einheit der streitenden Kirche sichtbar ist. Als guter Historiker des ersten Jahrtausends gibt Cusanus dem Kaiser, was diesem in den ersten Jahrhunderten der Kirche gehörte und er räumt ein, dass die Einheit des Leibes der Gläubigen dank seines einzigen Hauptes deutlich in Erscheinung tritt: dank des Kaisers. Die Gläubigen bilden in seinen Augen ganz klar den kaiserlichen Leib. Genauerhin wird der Leib der Gläubigen in der Ekklesiologie von *De concordantia catholica* mit dem Deutschen Reich gleichgesetzt. Das ist auch der Grund, warum auf das II. Buch von *De*

MARCK, *Preaching*, in: *Introducing Nicholas of Cusa*. . . (wie Anm. 22) 232–269. Vgl. auch die Einführung von H. SCHWAETZER, K. REINHARDT, *Nikolaus von Kues: Predigten im Jahreslauf* (Münster, Aschendorff 2001) sowie M.-A. ARIS, *Zur Soziologie der Sermones-Rezipienten*, in: *Die Sermones des Nikolaus von Kues. Merkmale und ihre Stellung innerhalb der mittelalterlichen Predigtkultur. Akten des Symposions in Trier vom 21. bis 23. Oktober 2004*, hg. v. K. Kremer u. K. Reinhardt: MFCG 30 (2005) 93–115.

⁷¹ Wir sind weit entfernt von der Apostolatssendung, die Maria Magdalena am Ostertag erhielt und in der ihr aufgetragen wurde, die Auferstehung den Aposteln zu verkünden: »O dulce apostolicum mandatum! Mandavit mihi Dominus, ut nuntia rem apostolis«, *Sermo XII*: h XVI, N. 23, Z. 10–11.

⁷² Vgl. *De conc. cath.* II, 19: h ²XIV/2, N. 167, Z. 9–21 und *De usu communionis*: h XV/1, N. 24, Z. 15–21. Zudem geht Nikolaus von Kues grundsätzlich nicht gerade zartfühlend mit der Masse um: . . . ibi discretio et prudentia et auctoritas merito ponderari debet, ne fatuorum iudicium, quorum infinitus est numerus, numero vota sapientum vincat, *De conc. cath.* II, 16: h ²XIV/2, N. 138, Z. 24–28. Nichts steht der wahren Freiheit, der Weisheit und der Fähigkeit einiger Wenigen zur Leitung mehr entgegen, als die Dummheit einer großen Menge (vgl. auch Ebd. III, Prooemium: h XIV/3, N. 272–275).

concordantia catholica, das dem im Konzil geeinten Priestertum gewidmet war, nachfolgend das III. Buch das Kaiserreich behandelt.

Das ganze Streben (dieses III. Buches) hat zum Ziel, die Macht unseres Heiligen Reiches, das sich bei den Deutschen findet und das ewig dauern soll, bekannt zu machen, wie auch die Konkordanz, durch die dieses sich mit der Seele, dem heiligen Priestertum, vereint, um katholisch leben zu können.⁷³

Nach Auffassung von Nikolaus von Kues befindet sich das Deutsche Reich seit den Ottonen in der rechtmäßigen Nachfolge des christlichen Reiches des Konstantin und des Basilios, und die Harmonie, in der dieses mit dem Priestertum lebt, oder leben sollte, birgt einen engen Parallelismus zwischen dem, was zum Funktionieren des Reiches gehört und dem, was zum bischöflichen Priestertum gehört. Die Kirche ist ein Ganzes, wie auch das Reich ein Ganzes, potentiell Universales, ist. Die Berufung der Laien ist es, dieses Ganze zu bilden; die cusanische Sichtweise des Laienstandes ist an eine universale Ekklesiologie gebunden.

Nebenbei ist zu bemerken, dass die Rolle des Kaisers hinsichtlich des Lebens der ganzen Institution Kirche zur Zeit der Abfassung von *De concordantia catholica* gemäß dem cusanischen Gleichgewicht weder mit der Rolle des römischen Pontifex noch mit dem des Allgemeinen Konzils konkurriert, da die beiden letzteren nur zum geistlichen Teil der Kirche, zu deren Seele, gehören,⁷⁴ während der Kaiser über den aus den Laien zusammengesetzten Leib herrscht. Somit ermöglicht die nachdrückliche Unterscheidung, die Cusanus zwischen der Seele und dem Leib macht, es diesem zumindest theoretisch, sich Auseinandersetzungen zwischen Imperium und Sacerdotium zu ersparen. Er geht der Frage nach einer einzigen sichtbaren Mitte der Einheit aus dem Weg, die ihn vielleicht dazu gezwungen hätte, zwischen dem Kaiser, dem Papst und den Konzilien Kompromisse einzugehen.⁷⁵ Ein jedes, Leib und

⁷³ *De conc. cath.*, Indices: h²XIV/1, R. 12, Z. 12–16.

⁷⁴ Die Einheit der priesterlichen Seele rührt sowohl von den beiden sichtbaren kirchlichen Größen her – dem Konzil und dem Papst – als auch von ihrer wechselseitigen Komplementarität, bei der jedoch die Superiorität des Konzils hervortritt.

⁷⁵ »Quand l'Église a, par la paix constantinienne, accédé librement au plan d'une vie œcuménique, la question s'est posée de savoir quelle serait, en elle, l'autorité œcuménique. Il existait déjà, à Rome, une réponse très ferme: l'autorité sacerdotale héritée de l'apôtre Pierre. Une autre réponse vint de Constantinople: l'autorité du monarque en qui se reflète ici-bas celle de la monarchie divine«, Y. CONGAR, *De la communion des Églises à une ecclési-*

Seele, das heißt Reich und Priestertum, entwickelt seine eigene Einheit – vorausgesetzt, beide institutionelle Komponenten leben in gutem Einvernehmen miteinander. Für Cusanus löst sich das Problem der Einheit der Kirche also auf universaler Ebene, im Leib der Gläubigen einerseits und in der Seele des Priestertums andererseits. Die Verbindung des Leibes und der Seele bildet eine dritte Dynamik: die Konkordanz, die den Titel und das Programm für sein ekklesiologisches Hauptwerk liefert.

Indem Cusanus versucht, mithilfe eines solchen Verständnisses von Konkordanz über die Konflikte hinauszugehen, in denen sich Imperium und Sacerdotium – zum Beispiel im Rahmen des Investiturstreites – gegenüberstanden, schafft er eine Möglichkeit, auf einen vereinfachenden und zerstörerischen Gegensatz zu verzichten wie ihn die Säkularisierung der Kirche im abendländischen Mittelalter mit allen ihren Exzessen mit sich brachte.⁷⁶ So findet man in seinem Denken die ganze Kraft dessen, was etymologisch zum Begriff »Konkordanz« gehört: das Kommunizieren der Herzen, die Eintracht, die Symphonie, in denen sich im idealen Fall die weltlichen und die geistlichen Mächte im einen Dienst am Heil aller Gläubigen zusammenfinden.⁷⁷

ologie de l'Église universelle, in: *L'Épiscopat et l'Église universelle*, hg. v. Y. Congar et B.-D. Dupuy: Unam Sanctam 39 (Paris 1962) 254. Zu vergleichen mit der Untersuchung und der Fragestellung Meyendorffs bezüglich des 5. und 6. Jahrhunderts: »Le système impérial montrait tous les jours ses imperfections, mais il n'avait aucun équivalent pratique susceptible de le remplacer, au moins en Orient. Un tel équivalent prit forme toutefois dans l'Occident latin«, J. MEYENDORFF, *Unité de l'Empire et divisions des chrétiens. L'Église de 450 à 680* (frz. Übersetzung Paris 1993) 312, und der allgemeinen Schlussfolgerung, S. 395–400. O. CLÉMENT stellt in *Le pape, le concile et l'empereur au temps des sept conciles œcuméniques*, in: *La primauté romaine dans la communion des Églises* (Comité mixte catholique-orthodoxe en France): Documents des Églises (Paris 1991) 27–45, seinerseits kurz die drei möglichen Unionszentren dar und ist der Ansicht, dass sie getrennt voneinander niemals genügten.

⁷⁶ Für L. Bouyer ist Nikolaus von Kues einer der seltenen Autoren des ausgehenden Mittelalters – vielleicht sogar der einzige –, der einem solchen zu sehr vereinfachenden und immer in Gegensätzen denkenden Schematismus nicht erlegen war. Vgl. L. BOUYER, *L'Église de Dieu, Corps du Christ et Temple de l'Esprit* (Paris 1970) 57–62.

⁷⁷ Bezüglich einer rechten Symphonie der Gewalten siehe: Y. CONGAR, *L'ecclésiologie du haut Moyen-Age. De saint Grégoire le Grand à la désunion entre Byzance et Rome* (Paris 1968) 286–292; H. DE LUBAC, *Méditation sur l'Église*. Œuvres complètes VIII (Paris 2003, 1953) 139–173 (5. Kapitel).

Das heilige Priestertum kommt zum Reich hinzu wie auch die Seele, die die wahre Quelle des Lebens ist, zum Leib hinzukommt . . . Deshalb muss man – die Seele in Frieden – jegliche rebellierende Unruhe zur Eintracht und zu einer immerwährenden Ruhe zurückführen, denn, wie bereits gesagt, ist diese ganze Kirche aus einem Leib und einer Seele zusammengesetzt; der göttliche Geist wohnt in ihr und inspiriert sie dank der Eintracht, so dass die eine Kirche aller Christgläubigen, die vom göttlichen Geist aus der Seele, die der Klerus ist, und dem Leib der Gläubigen gewirkt ist, einträchtig fortbesteht.⁷⁸

Die Konkordanz ist ein Schlüsselbegriff der cusanischen Ekklesiologie, die sogar das Wesen der Kirche charakterisiert, insofern sie auch eine soziale Größe ist, aber – das ist nochmals zu sagen – das Konzept der Konkordanz kann nur angewandt werden, wenn der Leib der Gläubigen eine eigene weltliche Einheit aufzeigt, das heißt: wenn die Laien dank ihres kaiserlichen Hauptes geeint sind und sie so ein soziales Ganzes bilden.

Seiner allgemeinen Ausrichtung entsprechend führt *De concordantia catholica* viele Beispiele an für die enge Verbindung von Politik und Kirche. So wie die priesterliche Seele untrennbar mit dem Leib der Gläubigen vereint ist, so hat auch meistens alles, was das kirchliche Leben prägt, ein entsprechendes Pendant in der weltlichen Organisation. Folglich zwingt der Parallelismus, der inmitten der einen Kirche zwischen den kirchlichen und den weltlichen, das heißt den kaiserlichen, Elementen hergestellt wird, auch ständig dazu, dem Universalsten die größte Bedeutung beizumessen, denn von da erhält das Reich, also auch die Kirche, seine unverzichtbare Einheit. Da die Kirche die Frucht der Konkordanz zwischen dem Reich und dem Priestertum ist, ist ihr nicht weniger als dem Reich die Einzigartigkeit und die Universalität zueigen. Das ist auch der Grund, warum Cusanus, wenn er von den Christen spricht, meistens alle Gläubigen im Blick hat, da er um die größte, am wenigsten partikuläre, Weite besorgt ist.

Daraus muss also geschlossen werden, dass sein Umgang mit den theologischen Akten, die beim Konzil von Basel auf der Tagesordnung standen, die katholische Ausdehnung im Blick hat und ihn nur sehr wenig dazu bewegt, das Leben der christlichen Gemeinschaften in ihrer lokalen Ausprägung in Betracht zu ziehen. Ob es nun um den Vorrang der allgemeinen Konzilien über den Papst geht, um die Wahl dessen, der

⁷⁸ *De conc. cath.* III, 41: h XIV/3, N. 580, Z. 1–11.

einem Konzil vorsteht oder um den an die Hussiten erteilten Aufruf zur Einheit, jedes Mal ist seine Perspektive auf Universalität bedacht. Wenn auch die Laien in seinen Überlegungen vorkommen und ihnen insbesondere eine gewisse Teilnahme an den Konzilien zugestanden wird,⁷⁹ so ändert dies nichts daran, dass er den ekklesiologischen Vorrang der weitesten Ebene zukommen lässt. Dieser Vorrang wird wohlgemerkt nach 1437 nicht in Frage gestellt, wenn auch ab diesem Zeitpunkt die Rolle des Konzils wie auch die des Kaisers im Dienst an der Einheit in den Hintergrund treten. Es ist möglich, diese Kontinuität nachzuweisen durch eine zweite Untersuchung zur cusanischen Ekklesiologie, die über die Zäsur von 1437 hinausgeht und im Folgenden unternommen wird.

III. Die universale Bedeutung dreier bedeutender ekklesiologischer Konzepte bei Cusanus

Der Kontinuität der cusanischen Ekklesiologie ist leicht auf die Spur zu kommen, wenn man etwas genauer die cusanische Verwendung dreier theologischer Schlüsselbegriffe untersucht – eine Verwendung, die alle heutigen Kommentatoren gutheißen: die Repräsentation, der Konsens und die Rezeption. Da diese Konzepte zunächst in der Kirche des ersten Jahrtausends sehr lebendig waren und das Mittelalter sie nochmals bekräftigte durch sein Nachdenken über das Zunftwesen, kommt es häufig vor, dass sie mit einer Ekklesiologie in Verbindung gebracht werden, die der Gemeinschaft der Partikularkirchen untereinander den Vorrang gibt, und so auf das Leben der Ortskirchen angewandt werden. Wie werden sie repräsentiert? Stehen sie miteinander in Einklang und wachsen sie so mittels des Konsenses? Laden sie sich gegenseitig ein? usw. Wenn man die Verwendung dieser Konzepte bei Cusanus untersucht, stellt man fest, dass sie ganz im Gegenteil zu einer unbestreitbaren

⁷⁹ Er gesteht ihnen manchmal eine Expertenrolle zu: *si saltem valentes et intelligentes forent*: *De conc. cath.* II, 16: h²XIV/2, N. 138, Z. 23–24. Er weiß sie ebenfalls aktiv bei manchen Diskussionen, in denen es um den Glauben geht, z. B. ebd. N. 138–139 u. 195. Cusanus steht in der Tradition der Beispiele des ersten Jahrtausends, wenn er sagt, dass die Laien hingegen nicht zu erscheinen haben, wenn kirchliche Prozesse auf der Tagesordnung stehen: *De conc. cath.* III: h XIV/3, N. 358, 439, 444.

Aufwertung der Universalkirche führen. Im Rahmen dieser Studie ist es nicht möglich, die cusanische Theologie der Repräsentation, des Konsenses oder der Rezeption in ihrer Gänze darzulegen. Ziel dieser Studie kann es höchstens sein, ekklesiologische Perspektiven aufzuzeigen, die die konstante Vorliebe des Cusanus für das Universale illustrieren und erklären. Dazu sollen nun einige Überlegungen des Cusanus angeführt werden, die sich auf das Konzilsleben der Kirche stützen, ein Leben, mit dem dieser als Historiker vertraut war und an dem er selber aktiv teilgenommen hatte während seiner Jahre in Basel.

1. Die Repräsentation

Die Überlegungen zur Repräsentation, einschließlich derer in der gegenwärtigen Ekklesiologie,⁸⁰ sind untrennbar mit der Rezeption der Konzilien von Konstanz und Basel verbunden.⁸¹ Der Wortlaut wie auch die Wirklichkeit der Repräsentation finden sich in der Tat im Herzen des Dekrets *Haec Sancta*, dessen Auslegung weniger als drei Jahrzehnte nach seiner Verkündung einen offiziellen Zankapfel zwischen den Anhängern von Eugen IV. und der Baseler Versammlung darstellte. Auch die Arbeiten über Nikolaus von Kues haben zur Wiederentdeckung der Repräsentation beigetragen.⁸² Cusanus hat diesen Begriff in der Tat in seine

⁸⁰ Siehe dazu das Nachschlagewerk von H. HOFMANN, *Repräsentation. Studien zur Wort- und Begriffsgeschichte von der Antike bis ins 19. Jahrhundert*. Schriften zur Verfassungsgeschichte 22 (Berlin 1974).

⁸¹ Zwei Studien geben den Stand der Forschung dazu wieder: J. HELMRATH, *Das Basler Konzil 1431–1449. Forschungsstand und Probleme*. Kölner historische Abhandlungen 32 (Köln-Wien 1987) 454–456; E. MEUTHEN, *Das Basler Konzil als Forschungsproblem der europäischen Geschichte* (Opladen 1985) 18–25.

⁸² In den 1970-er-Jahren waren dies neben den wichtigen Ausführungen von H. HOFMANN, a.a.O. 286–321; R. HAUBST, *Der Leitgedanke der repraesentatio in der cusanischen Ekklesiologie*, in: MFCG 9 (1971) 140–159, wiederaufgelegt in: DERS., *Die Grundzüge der cusanischen Ekklesiologie*, in: Streifzüge in die cusanische Theologie: BCG, Sonderbeitrag zur Theologie des Nikolaus von Kues (Münster 1991) 527–551; DERS., *Wort und Leitidee der »repraesentatio« bei Nikolaus von Kues*, in: Der Begriff der Repraesentatio im Mittelalter. Stellvertretung, Symbol, Zeichen, Bild, hg. v. A. Zimmermann: Miscellanea Mediaevalia VIII (Berlin-New-York 1971) 139–162, wieder veröffentlicht in: Streifzüge. . . (wie oben) 501–526; W. KRÄMER, *Konsens und Rezeption*. . . (wie Anm. 10) 326–337; DERS., *Die ekklesiologische Auseinandersetzung und die wahre Repräsentation auf dem Basler Konzil*, in: Der Begriff der Repraesentatio im Mittelalter (wie oben) 202–237. Außerdem stellte das Thema der Repräsentation bei Nikolaus von Kues eine der drei Hauptlinien beim Symposium dar, das

Theologie eingeflochten, sowohl vor als auch nach 1437.⁸³ Die bei weitem häufigste Verwendung der Repräsentation findet sich bei Cusanus dort, wo die repräsentierte Größe nur ein einziges Individuum ist. Repräsentanten des Papstes, eines Bischofs, des Kaisers, eines Fürsten oder jeglichen anderen Würdenträgers – alle diese Beispiele sind äußerst häufig, besonders in *De concordantia catholica*, aber die Begriffsverwendung trägt in diesen Fällen nichts zu der vorliegenden Studie über die Grundlagen der Ekklesiologie bei.⁸⁴ Drei Anmerkungen können hier jedoch von Nutzen sein. Zunächst werde ich darlegen, wie die Kirche repräsentiert werden kann (a), anschließend einen kurzen Halt bei der cusanischen Auslegung des Dekrets *Haec Sancta* machen (b), um dann zu dem Schluss zu kommen, dass Cusanus nach 1437 das Konzil von Basel im Namen der universalen Repräsentation disqualifiziert.

a) Wer repräsentiert die Kirche? Der ganzen Tradition der Kirche entsprechend, besonders in der Linie Cyprians, sieht Nikolaus von Kues im Bischof den legitimen und dauerhaften Repräsentanten der diözesanen

vom 22. bis zum 24. April 1993 in Trier stattfand. Die Akten dieses Symposions sind veröffentlicht in: *Nikolaus von Kues. Kirche und Res publica christiana. Konkordanz, Repräsentanz und Konsens*, hg. v. K. Kremer u. K. Reinhardt: MFCG 21 (1994), siehe dort besonders den Artikel von K. REINHARDT, *Die Repräsentanz Christi und der Christgläubigen im kirchlichen Amt* 183–202 (sowie die Diskussion 202–210), der manche Perspektiven der Repräsentation bei Cusanus christologisch neu zentriert.

⁸³ Das Verb *repraesentare* findet sich 26 mal in *De concordantia catholica* (allein 17 mal in Buch II); hinzuzuzählen ist das 14-malige Vorkommen von Wörtern der gleichen Wortfamilie, *repraesentatio* und *repraesentative* (allein 10 in Buch II). Die anderen Schriften aus der gleichen Zeit wie *De concordantia catholica* benützen zusammengerechnet 9 mal das Verb *repraesentare* und viermal verwandte Wörter (fast ausschließlich in *De auctoritate praesidentis*). Insgesamt also 53 Vorkommen in den Jahren 1433–1434. In den auf die Baseler Zeit des Cusanus folgenden Schriften treten die Wörter derselben Wortwurzel wie *repraesentare* noch häufiger auf: 79 mal in den Jahren 1439–1442 (darunter die größte Anzahl im *Dialogus* und in seiner in Frankfurt gehaltenen Rede).

⁸⁴ Ein anderer, weniger häufiger Gebrauch, der unsere Fragestellung aber auch nicht mehr berührt, ist der des Verbs *figurare*. Die Wörter der Wortfamilie *figurare* treten in *De concordantia catholica* genauso häufig auf wie die der Wortfamilie *repraesentare*, nämlich 41 mal, davon 13 mal in Buch I und 22 mal in Buch II. Nikolaus von Kues bezeichnet damit eine repräsentierte Wirklichkeit, die weder ein menschliches Individuum noch eine menschliche Gemeinschaft meint, und er drückt so aus, dass sie symbolisch gegenwärtig gesetzt wird. So kommt es zum Beispiel, dass alle Geschöpfe die Dreifaltigkeit repräsentieren, da sie in sich ihr Bild tragen. Vgl. *De conc. cath.* I, 2, 3, 14: h²XIV/1, N. 11, 14, 58, und *De conc. cath.* II, 18: h²XIV/2, N. 157–158. Vgl. auch *De usu communionis*: h XV/1, N. 6, in Bezug auf die sakramentale Repräsentation.

Partikularkirche.⁸⁵ Ein anderer Hinweis auf Cyprian vervollständigt den Gebrauch der kirchlichen Repräsentation:

Wer auch immer vorsteht, er empfängt den Rang seines Vorsitzes dem Ort entsprechend, an dem er vorsteht, und gemäß den Gesetzen oder Privilegien dieses Ortes; und derjenige, der so der ganzen Kirche vorsteht, stellt die mit ihm verbundene Kirche dar, denn nach Cyprian ist sie in ihrem Haupt.⁸⁶

Somit ist dasselbe Repräsentationsprinzip nicht mehr nur auf die Diözesankirche anzuwenden, sondern auf die ganze Kirche auszudehnen, auf eine jede Kirche gemäß ihrer Bedeutung, bis hin zur Universalkirche. Dieser Gedankengang wird vom Grobplan von *De concordantia catholica* erhellt, der, wie bereits weiter oben angedeutet, das Priestertum mit der einen Seele des Leibes vergleicht, der wiederum die Gesamtheit der Christen darstellt, das heißt – zumindest potentiell – des Reiches. Wie die Seele vom Leib nicht zu trennen ist, so ist auch die priesterliche Hierarchie nicht von der weltlichen Hierarchie zu trennen. Folglich wird die – gestufte – Repräsentation durch die Bischöfe (Bischof, Metropolit, Patriarch) an der jeweiligen Bedeutung der Sitze bemessen. Am Ende der Reihe findet sich das höchste Glied, das römische Haupt, das eine repräsentative Funktion für die ganze Kirche empfängt. Die cusanische Logik der Repräsentation geleitet ihn bis zur Universalkirche.

Eine analoge Staffelung charakterisiert die Repräsentation der Kirche durch die Konzilien, die die von Cusanus bevorzugten repräsentativen Größen sind. Ihre Repräsentativität steigt entsprechend den Bischöfen, die sich dort versammeln, denn *cuiuslibet collectionis auctoritas extendit se per omnes in ipsa collectione repraesentativa in potentia existente*.⁸⁷ Mit anderen Worten: den Mitgliedern entsprechend, die sie hat, *synodus repraesentat secundum suam qualitatem aut provinciam aut regnum aut universalem ecclesiam*.⁸⁸ In

⁸⁵ Zum Beispiel – und ganz eindeutig – in *De conc. cath.* I, 6: h²XIV/1, N. 37, Z. 1–6, 16–17: Unde tales ita uniti cum pastore ecclesiam constituunt, ut eleganter scribit Cyprianus ad Florentium et Pupianum, cuius pars habetur 7 q. 1 *Scire debes*. »Illi, iniquens, sunt ecclesia: plebs sacerdoti adunata et pastori suo adhaerens. Unde scire debes episcopum esse in ecclesia et ecclesiam in episcopo. Et si quis cum episcopo non sit, in ecclesia non est«. . . Et haec est radix una propositi nostri, quod ecclesia est in episcopo per unionem.

⁸⁶ *De conc. cath.* I, 15: h²XIV/1, N. 60, Z. 4–7.

⁸⁷ *De conc. cath.* II, 15: h²XIV/2, N. 132, Z. 10–11.

⁸⁸ *De conc. cath.* II, 11: h²XIV/2, N. 106, Z. 2–3. Hier ist die Ebene zwischen der Provinz und der Universalkirche nicht das Patriarchat, sondern das Reich!

diesem Punkt wird sich die cusanische Position nicht ändern; man findet sie genauso wieder in den Jahren 1441⁸⁹ oder 1442.⁹⁰ Dieser Repräsentationsmodus bringt per se ein repräsentatives, überdiözesanes Konzilsleben mit sich, bis hin zur universalen Ebene.⁹¹ Es ist in der Tat die Frage der Repräsentation der Universalkirche, der Nikolaus von Kues vor allem seine Aufmerksamkeit schenkt, nach dem Beispiel anderer Theologen jener Zeit. Nach Ansicht des Cusanus kann die Repräsentation der Universalkirche entweder in einer Person gewährleistet werden, durch den Apostel Petrus⁹² oder, mittels präzisierender Erläuterungen, durch den römischen Pontifex,⁹³ oder aber auf kollektive Weise,

⁸⁹ Z. B. *Dialogus* (wie Anm. 18), N. 10, Z. 17–21: Vera autem Basiliensis synodus intellexit synodum debere censi representare ecclesiam, quando in loco et tempore instituto tales persone concurrunt, que representant ecclesiam in capite et membris, ita quod ille persone ibi sint, quibus ecclesia, quam ibi debet synodus representare, obedire teneatur.

⁹⁰ Z. B. *Summa dictionum*: AC I/2, N. 520, Z. 683–685. Oportet igitur, quod persone, que consensum cum subscriptione prebent, sint tales, quod ecclesiam ipsam, cuius hoc est concilium, representent; scilicet si est concilium provinciale, interesse debent persone provinciam representantes.

⁹¹ Hinzuzufügen wäre hier ein Punkt, der Cusanus vertraut ist: Während sich bei den Provinzkonzilien für gewöhnlich alle Bischöfe der Provinz versammeln, nehmen an den Patriarchatskonzilien hingegen niemals alle Bischöfe des Patriarchats teil. Dies ist noch weniger der Fall bei den allgemeinen Vollkonzilien für die Bischöfe der ganzen Kirche. Die Versammlungen setzen sich nur aus Vertretern zusammen, deren Zahl im Übrigen sehr schwankt. Cusanus weiß, dass bei solchen Synoden niemals alle Bischöfe zugegen sind. Vgl. *De maiori auctoritate*: CT II, N. 4, 6, 10; *De conc. cath.* II: h²XIV/2, N. 88, 90, 96, 201; *De conc. cath.* III: h XIV/3, N. 385–386, N. 420–421; *Dialogus* (wie Anm. 18) N. 12; *Summa dictionum*: AC I/2, N. 520, Z. 683–699.

⁹² Zur Abfassungszeit von *De concordantia catholica* baut Cusanus seine Ekklesiologie auf der Dreifaltigkeit auf – im Vertrauen darauf, dass eine Aussöhnung zwischen Papst und Konzil noch möglich ist – und eine solche war theoretisch auch nicht unmöglich – (*De conc. cath.* I, 1–6: h²XIV/1, N. 4–39), aber auch auf der Person des Petrus (*De conc. cath.* I, 11–17: h²XIV/1, N. 50–68). Das ganze, grundlegende Buch I hindurch ist kein einziges Mal die Rede davon, dass der römische Pontifex der Repräsentant der Universalkirche sei. Der Apostel Petrus ist deren Bild oder Repräsentant, vgl. ebd. N. 51, 52, 56, im Gegensatz zu den Hinweisen von R. HAUBST, *Katholischer Ökumenismus – Ökumenische Kirche*, in: TThZ 78 (1969) 129–149; Wiederveröffentlichung in DERS., *Streifzüge in die cusanische Theologie*: BCG (wie Anm. 82) 479–500 (besonders S. 496 Anm. 87, u. S. 497 Anm. 92).

⁹³ Vgl. in *De conc. cath.* II, 18: h²XIV/2, N. 156, 158, 163, wie auch in der Parallelstelle in *De auctoritate praesidentis*: CT I, S. 28. Die klarste Stellungnahme findet man in *De conc. cath.* II, 18: h²XIV/2, N. 156, Z. 19–24: Verum quia universale concilium est congregatio sive ecclesia de membris universae catholicae ecclesiae congregata et representat ex hoc universam ecclesiam, tunc considerandum est, quod Romanus pontifex in eo, quod sum-

durch ein allgemeines Konzil. Cusanus bevorzugt die Repräsentation durch ein Konzil. Selbst, wenn er dem Papst eine Repräsentation der Universalkirche zugesteht, so unterlässt er es nicht, darzulegen, dass er dem allgemeinen Konzil den Vorzug gibt, vorausgesetzt dass es ein echtes ist:

Wenngleich das in einer Synode versammelte Priestertum nicht die ganze Kirche ausmacht und obgleich der Papst die ganze Kirche repräsentiert, wie das Konzil das Priestertum, so ist dennoch die Repräsentation des Konzils wahrer als die des Papstes, denn die des Papstes kommt von weit her, die des Konzils liegt ganz nahe.⁹⁴

Die Repräsentation durch das allgemeine Konzil hat die Oberhand in der cusanischen Gedankenwelt der Jahre 1432–1434, weil es besser die Universalität der Kirche wiedergibt.

b) In dieser Perspektive tritt die Bedeutung der Auslegung des Dekrets *Haec Sancta* zutage, in dem das Konzil von Konstanz feierlich verkündet hatte, dass es die Universalkirche repräsentiert. Das Werk *De concordantia catholica* ist weniger als zwanzig Jahre danach verfasst worden und sein II. Buch ist ganz der Frage der Repräsentation der Universalkirche gewidmet. Sich die Frage nach der Repräsentation der Universalkirche zu stellen, bis hin zur Wortwahl, verrät jedoch eindeutig, dass es sich um eine Ekklesiologie universalen Typs handelt. Insofern der Cusanus der Jahre 1432–1434 diese der Alternative Konzil oder Papst vorgängige Fragestellung aufgreift, zeigt er seine klare Vorliebe für eine Ekklesiologie, die der Universalkirche das größte Gewicht beimisst. In der Folge wird er auch weiterhin niemals weder das Dekret *Haec Sancta* noch dessen Aussage bezüglich der Repräsentation der Universalkirche durch ein allgemeines Konzil angreifen, vorausgesetzt dass die Aussage richtig ausgelegt wird, das heißt innerhalb der Tradition der Kirche.⁹⁵ Selbst als

mus pontifex, etiam habet figuratam et representativam personam unius universae ecclesiae.

⁹⁴ *De auctoritate praesidentis*: CT I, S. 28, Z. 11–15. Diese Präferenz in Bezug auf die Repräsentation der Universalkirche ist bei Cusanus durchgängig: Sie ist einem wahren allgemeinen Konzil garantiert, einer Vollversammlung, der »in der Tat oder potenziell« alle Bischöfe des Erdkreises beiwohnen. Erklärungen dazu finden sich in Fülle in *De concordantia catholica*; siehe zum Beispiel N. 75, 125, 145, 148, etc.

⁹⁵ Vgl. die achte Frage der Kartäuser: AC I/2, N. 468, Z. 100–101: Nonne ait concilium Constanciense universalia concilia esse supra papam in tribus (casibus)? Und die Antwort des Cusanus, ebd. Z. 101–103 u. 113–114: Quamvis possent multa dici contra hoc, tamen

er sich von denen, die nach 1437 in Basel geblieben waren, getrennt hatte, hielt er weiterhin sowohl an der Tradition des ersten Jahrtausends als auch am Dekret von Konstanz fest. So zeichnet er im Jahre 1441 für seinen *Dialogus contra errorem Amedistarum ex gestis et doctrina concilii Basiliensis* verantwortlich, ein Titel, der die ganze Reichweite aufzeigt: Das Konzil von Basel wird nicht angezweifelt und folglich noch weniger das Konzil von Konstanz, sondern die abweichende Auslegung, die die Amedisten vornehmen, das heißt diejenigen, die durch die Wahl von Amadeus von Savoyen im Hinblick auf das höchste Hirtenamt der Kirche das zumuten, wovon das Konzil von Konstanz sie befreit hatte: ein Schisma.

Paragraf 13 des *Dialogus* fasst meisterhaft das Wesentliche des cusanischen Denkens in Bezug auf die Repräsentation zusammen. Der Schüler stellt sich dort die Frage, ob es dem Konzil zusteht, Repräsentant der streitenden Kirche zu sein, »während es in Konstanz einzig und allein die Obedienz Johannes gegenüber gab.«⁹⁶ Die Antwort des Meisters Cusanus offenbart seine gewöhnliche ekklesiologische Auffassung: ekklesiologisch richtig ist, was zur Einheit führt. In seiner Darlegung macht Cusanus keineswegs den Versuch, die Aussage von *Haec Sancta* totzuschweigen oder abzuschwächen. Ganz im Gegenteil. Während sich andere vor oder nach ihm darum bemühten, die Bedeutung der Repräsentation beim Konzil von Konstanz herunterzuspielen, indem sie sagten, die Gesamtheit der Kirche sei weit davon entfernt, dort repräsentiert zu sein, unterstreicht er hingegen die Genauigkeit der Dekretformel, denn das Dekret hatte die Einigung im Blick und ermöglichte diese in der Tat.

Diese Synode hat sich diese Bestellung (zur Repräsentation der streitenden Kirche) aufgrund ihrer Absicht, die Union herbeizuführen, zugesprochen . . . Sie wurde also nicht unter der Obedienz einem Einzigem gegenüber einberufen, sondern in ihrer Eigenschaft als Repräsentant nicht einer einzigen Obedienz, sondern aller Obedienzen, und somit der Universalkirche; sie sah ihren Platz nicht unter einem der drei Rivalen, sondern direkt unter Christus, von dem sie schrieb, dass er die Gewalt hinsichtlich aller Dinge, die zur Union führen könnten, inne hat.⁹⁷

admitto illud et dico, quod hoc verum est, quando concilium representat universalem milita(n)tem ecclesiam. . . Et ideo cautissime ponit illa verba: »concilium universale universalem militantem ecclesiam representans.«

⁹⁶ *Dialogus* (wie Anm. 18) N. 13, Z. 3–4.

⁹⁷ Ebd. Z. 6–8 u. 10–13.

Einige Zeilen weiter fasst er – fast auf triviale Weise – die Rechtmäßigkeit der Bestellung folgendermaßen zusammen: *et quia ad finem, ut alias obedientias attraherent, hunc titulum representationis universalis ecclesie premiserunt.*⁹⁸ Das angestrebte Ziel rechtfertigt diese Nominierung zur Repräsentation: nämlich die Union, durchgängiges Prinzip der cusanischen Ekklesiologie. Unter den gegebenen Umständen ist all das gut, was wirklich der Einheit der Kirche förderlich ist, aber es kann nur gemäß der effektiv unter diesen speziellen Umständen verwirklichten Einheit für gut erklärt werden. Der Begriff der Repräsentation ist in diesem Sinne zu interpretieren, das heißt im Hinblick auf die eine und geeinte Kirche.

c) Als Nikolaus von Kues sich im Laufe der nachfolgenden Jahre von den radikalsten Konziliaristen distanzierte, stand von neuem das Problem der Repräsentation im Mittelpunkt der Diskussion. Nach Meinung der Baseler Theoretiker schien es notwendig, das Konstanzer Dekret aus dem historischen Zusammenhang, der es hervorgebracht hatte – drei päpstliche Parteien, die unversöhnlich nebeneinander standen – zu lösen und eine dogmatische Wahrheit daraus zu machen. Dies bedeutete, eine Ekklesiologie juristisch festzuschreiben, die aber auf ganz andere Weise universalisierend war als es Cusanus verstand! Es gibt in der Kirchengeschichte wenige Beispiele von einem so entschiedenen Willen, die Teilkirchen aus dem Blickfeld der Ekklesiologie herauszunehmen und nur noch der Universalkirche Platz darin zu gewähren, wie ihn der Konziliarismus an den Tag legte.

Ohne diesem Exzess nachzugeben, hielt Cusanus an seiner Auslegung der Repräsentation fest und bezeichnete nachfolgend die der Baseler Versammlung als unseriös, imaginär, falsch oder schlecht. »Es stimmt also nicht, dass es genügt, ein Konzil gemäß den Richtlinien einzuberufen, damit dieses dann die Universalkirche repräsentiert und die Gewalt direkt von Christus empfängt; es ist außerdem erforderlich, dass es sich bei einem solchen Konzil um eine echte Repräsentation der Katholischen Kirche handelt, damit man es als Konzil der Katholischen Kirche betrachten kann, sowie dass es ordnungsgemäß verläuft. Wie du siehst, fallen auf diese Weise Konzil und Repräsentation zusammen, so dass wir sagen können, dass es ein wahres Konzil dort gibt, wo wir eine

⁹⁸ Ebd. Z. 18–19.

echte Repräsentation erkennen – angenommen, dass der Ablauf recht vonstatten geht, wenn der Beschluss in der Eintracht gefasst wird; und so sagen wir, dass es sich nicht um ein wahres Konzil dort handelt, wo eine echte Repräsentation fehlt.«⁹⁹ Die Repräsentativität einer Konzilsversammlung ist keine beständige, mathematische Gegebenheit, die ein für allemal feststellbar wäre.¹⁰⁰ Haben nicht alle Häretiker seit den Anfängen des Christentums im Übrigen immer erklärt, das Kirchesein oder die Repräsentation der Kirche für sich zu beanspruchen?¹⁰¹

Im Hinblick auf die Repräsentation kritisiert Cusanus heftig die Baseler, in der Vorbereitung sowie dann auch in der Feier eines Einigungskonzils mit den Griechen zu versagen. Selbst nach der – im Westen allgemein anerkannten – Hypothese, nach der die Griechen keineswegs katholisch sind, müsste darauf hingearbeitet werden, deren Kommen zu erleichtern und es nicht schwieriger zu machen. Da die Konzilsauffassung der Griechen die Teilnahme des römischen Pontifex zumindest als Patriarch beinhaltet, war ein von den Griechen und vom Papst anerkannter Unionsort natürlich wünschenswert. Folglich wären die Baseler Konzilsväter, gleich denen des Konzils von Konstanz, vor dem Konzil legal nur dann berechtigt gewesen, zu sagen, dass sie die Universalkirche repräsentieren, wenn sie sich wirklich mit allen Mitteln darum bemüht hätten, auf die Griechen zuzugehen, das heißt, wenn sie einen Unionsort gewählt hätten, der den Patriarchen und dem Kaiser entsprochen hätte. Im Übrigen wäre die Baseler Position genauso unhaltbar gewesen – und dies ebenfalls im Namen der Repräsentation –, wenn die Griechen als katholisch angesehen worden wären:

⁹⁹ Ebd. N. 10, Z. 6–13. Dies zeigt, wie wichtig ihm die Repräsentation ist – vorausgesetzt sie ist eine authentische. Siehe auch seine Nebenbemerkung in einem Brief an Kardinal Cesarini, in AC I/2, N. 482, Z. 72–74: Et declarata representatione feci omnes contentos, ut non credant representationem militantis ecclesie esse apud paucos presumptuosos contradicente apostolica sede et regibus orbis.

¹⁰⁰ Vgl. A. VAGEDES, *Das Konzil über dem Papst? Die Stellungnahmen des Nikolaus von Kues und des Panormitanus zum Streit zwischen dem Konzil von Basel und Eugen IV.*: Paderborner Theologische Studien 11 (Paderborn usw. 1981), 1. Bd, S. 68: Die »representatio ecclesiae«, von der man die Konzilsvollmacht ableitete, ist keine apriorische Eigenschaft, sondern bleibt an überprüfbare Kriterien gebunden.

¹⁰¹ Vgl. den *Brief an ein Kartäuserkloster*: AC I/2, N. 468, Z. 21–22: Omnium enim hereticorum pro colore sue falsitatis nomen ecclesia est refugium, ut se dicant aut ecclesiam facere vel illam representare. Siehe auch *Dialogus* (wie Anm. 18) N. 37.

Wenn wir der Ansicht gewesen wären, dass die Griechen katholisch sind, und so von vorneherein beschlossen hätten, uns nicht mit ihnen zusammenzufinden, dann hätten wir zu Unrecht gesagt, dass das Konzil von Basel die ganze Kirche repräsentiert, da es ja nur die westliche Kirche repräsentiert hätte.¹⁰²

Nach der Unterzeichnung der Einheit mit den Griechen schließlich ist die Analyse der kirchlichen Situation noch einfacher: *Ita et post Gregorum reductionem, non potuit universam ecclesiam representare, eciamsi concilium fuisset.*¹⁰³ Sowohl vor als auch nach 1439 disqualifiziert die cusanische Auffassung von der Repräsentation die Baseler Versammlung, weil letztere Cusanus sehr unfähig dazu erscheint, auf die Einheit der Universalkirche hinzuwirken. Eine gewisse lokale Repräsentation ist nicht ausreichend.

2. Der Konsens

Der Vorrang, den Cusanus dem Universalen gewährt, tritt in seiner Verwendung des kirchlichen Konsenses, der für ihn ein Kriterium der Autorität ist, genauso klar zutage.

In seinem Werk *De concordantia catholica* beruft er sich auf den universalen Konsens, um darzulegen, dass die Autorität des Konzils größer ist als die des Papstes: »Wir ehren den Papst in rechter Weise, wenn wir die Behauptung, dass der Papst nicht der Universalbischof, sondern der Erste über den anderen ist, verteidigen und somit die Kraft der heiligen Konzilien nicht am Papst, sondern am universalen Konsens festmachen, denn es ist die Wahrheit, die wir verteidigen, und wir erweisen jedem die Ehre, die ihm gebührt.«¹⁰⁴ Cusanus hält auch in der Folge an seiner Aussage fest:

¹⁰² *Summa dictorum*, in AC I/2, N. 520, Z. 401–404.

¹⁰³ Ebd. Z. 404–405. Siehe auch ebd. Z. 397–398: *postremo dico, quod Grecis reductis qualitercumque non potuit Basilee concilium esse universalem militantem ecclesiam representans.*

¹⁰⁴ *De conc. cath.* II, 13: h²XIV/2, N. 126, Z. 1–5. In Bezug auf den Kaiser hat Cusanus einen entsprechend parallelen Gedankengang. Er stellt die Superiorität der Synodalmacht über der kaiserlichen Macht heraus und bewegt sich auch hier zugunsten des Konzilskonsenses auf der universalen Ebene. Vgl. *De conc. cath.* III, 18: h XIV/3, N. 418, Z. 1–6: *Firmitas autem iudicii et omnium, quae ita aguntur in concilio per quoscumque, ex consensu tantum synodica dependet iuxta superius praemissa. Quare, et si aliquando sententiasse iudices tales leguntur, ex consensu et synodica commissione vigor sententiae dependebat et non ex imperiali commissione, cuius auctoritas synodum universalem non praecellit.*

Die Kraft aller Konzilien hängt vom Konsens ab. Wenn folglich die ganze Kirche mit denen einverstanden ist, die es (das Konzil) abhalten und wenn sie es annimmt, wer zweifelt dann noch daran, dass es sich um eine Entscheidung der ganzen Kirche handelt – dank ihres Konsenses und ihrer Annahme?¹⁰⁵

Für Cusanus ist der universale Konsens der, den die als ein Ganzes, als die Gesamtheit der Gläubigen betrachtete Universalkirche, zum Ausdruck bringt. Nach 1437 – diesmal um die Legitimität von Ferrara-Florenz gegen die Baseler Versammlung zu verteidigen – wird wiederum der Konsens der Universalkirche zugunsten des von Eugen IV. einberufenen Konzils zitiert. In ähnlicher Form des Weiteren als es darum ging, die gegen Eugen IV. gerichteten Attacken zurückzudrängen und die Vorgehensweisen der Amedisten gegen ihn in Misskredit zu bringen. In dem Maße, in dem der Konsens ihm als unumgängliche Wirklichkeit erscheint, um Konflikte lösen zu können, sobald ein Konflikt ein Allgemeines Konzil betrifft, fordert er Entschlossenheit, gestützt auf den Konsens der Universalkirche, der letztlich die Unfehlbarkeit garantiert.

Auch bei Konflikten, bei denen es nicht direkt um Personen geht, sondern wenn die Konzilien über die wesentlichsten kirchlichen Wirklichkeiten debattieren, ist der Konsens der Universalkirche genauso erforderlich. Besonders das Heil, der Glaube und die Kanones, kirchliche Schätze ohnegleichen,¹⁰⁶ stehen unter dem Schutz des Konsenses der ganzen Kirche. Er allein kann und soll ohne Zögern von den Gläubigen, die sich nach dem Heil ausstrecken, befolgt werden:

Wenn das allgemeine Konzil . . . , das den Regeln entsprechend und auf legitime Weise einberufen wurde und das alle diejenigen versammelt, die dazu berufen wurden, das auf die freieste Weise abgehalten und, wie es sich gehört, mit einem gemeinsamen Konsens aller Teilnehmer beschlossen wird, [wenn ein solches Konzil] ein Urteil verkündet in Dingen, die das Heil der Gläubigen berühren, so lesen wir niemals, dass es sich geirrt hat, da es die ganze Katholische Kirche direkt repräsentiert und mittels des Einvernehmens der Delegierten und der Vorsteher den Konsens aller Gläubigen zum Ausdruck bringt.¹⁰⁷

¹⁰⁵ *Brief an ein Kartäuserkloster*: AC I/2, N. 468, Z. 47–49. Siehe auch *Dialogus* (wie Anm. 18), N. 11, Z. 21–23: . . . sicuti videmus multa particularia concilia, que nullam habebant ligandi potestatem in ecclesia universali, per consensum ecclesie universalis robur suum extendisse secundum magnitudinem consensus.

¹⁰⁶ Vgl. *De conc. cath.* II, 21: h²XIV/2, N. 191, Z. 25–26: . . . res ecclesiae, inter quas maxime sacros canones esse credo. . .

¹⁰⁷ *De conc. cath.* II, 34: h²XIV/2, N. 248, Z. 16–21. Ebenso in *Summa dictorum*: AC I/2, N. 520, Z. 599–601: . . . certum est multa concilia errasse; sed concilia universalem ecclesie consensum habentia in hiis, que sunt de necessitate salutis, non errant.

Einzig der Konsens der Universalkirche bezeugt die Echtheit der Glaubenswahrheit.¹⁰⁸ Er allein begründet die Geltung der Kanones, einschließlich derer, die zum Beispiel gegen die Repräsentanten der römischen Patriarchatskirche gerichtet sind, deren Vorsteher in gewichtigen Dingen nur mit Zustimmung seines Klerus, der Kardinäle (und nicht seines Volkes), tätig werden kann: *Tollere autem canones universalium conciliorum absque consensu universalis concilii credo papam cum cardinalibus non posse.*¹⁰⁹

Das ist auch der Grund, warum das Fehlen eines universalen Konsenses die Teilnehmer an der Baseler Versammlung nach 1437 in Misskredit bringt. Es ist bereits angedeutet worden: der nach Ansicht von Nikolaus von Kues unverzeihliche Baseler Irrtum bestand darin, dass nicht alles ins Werk gesetzt wurde, um die Griechen zu einem Unionskonzil herbeizuholen. Dieser Starrsinn führte eine zweite Katastrophe herbei: die Spaltung von 1437, und schließlich eine dritte: die Wahl des Gegenpapstes Amadeus von Savoyen, die begleitet war von unglaublichen Verfahren gegen Eugen IV. In diesem Kontext bedient sich Cusanus gerne des Konsenses. So wie er sich schon für die Repräsentation eingesetzt hat, zeigt er auch hier, dass die Universalität der Maßstab des wahren Konsenses ist. Dementsprechend betont Cusanus, dass den in Basel verbliebenen Konzilsteilnehmern aufgrund des Fehlens eines solchen Konsenses jegliche Legitimität abzuspochen ist. In folgenden Worten ist die Disqualifizierung eindeutig: sie gehen *universalis ecclesie consensu eis deficiente* vor.¹¹⁰ Die Missbilligung, die Cusanus ausspricht, ist seiner Ansicht nach einhellig und das ist es auch, was ihren Wert ausmacht:

... die italienische Nation, die Könige, die Fürsten und die über den Erdkreis verbreitete Kirche haben den Baslern gegenüber Einspruch erhoben ...¹¹¹

¹⁰⁸ *Brief an Thomas Ebendorfer*: AC I/2, N. 481, Z. 213–216, um nur ein Beispiel nach 1437 zu nennen: ... ad diffinicionem fidei Romani pontificis fidelis consensus intervenire debet etiam in concilio. Quare illa diffinicio amplius est absque dubio, quia concilium universam militantem ecclesiam representans, scilicet caput et membra, per omnium consensum illa fecit.

¹⁰⁹ *De conc. cath.* II, 21: h²XIV/2, N. 193, Z. 4–6.

¹¹⁰ *Summa dictorum*: AC I/2, N. 520, Z. 428. Vgl. auch ebd. Z. 651–682.

¹¹¹ *Brief an einen Gesandten des deutschen Königs*: AC I/2, N. 408, Z. 30–32.

Die Amedisten versuchten wohl, den kirchlichen Konsens zu ihren Gunsten zu wenden, jedoch vergeblich; schließlich verloren sie daran das Interesse und befanden, dass ihre Baseler Versammlung, »die sich aus einigen wenigen zusammensetzt, jetzt immer noch die Autorität einer allgemeinen Synode besitzt, ob nun der Konsens der Kirche mit dem übereinstimmt, was dort beschlossen wird oder nicht«. ¹¹² Kurz: die Baseler können nicht nur keinen Konsens zu ihren Gunsten verzeichnen, sondern sie verachten zudem den Konsens der Universalkirche.

Es ist schließlich noch anzumerken, dass Nikolaus von Kues wenige Jahre vor dem Bruch, als er sich noch zu den Baselern zählte, bereits einen sehr ähnlichen Gedankengang anstellte, der ebenfalls auf dem Konsensgedanken fußte. Im Jahre 1433 führte Cusanus in der Tat in seinem Werk *De usu communionis* den Hussiten gegenüber diesen Begriff ins Feld, um seine Darlegung zu untermauern. Dabei war es sein Ziel, die Ablehnung der gesamten Kirche, die Meinungsverschiedenheit der ganzen Kirche zu unterstreichen. So spricht er den Hussiten das Recht ab, *non consentiente catholica ecclesia* ¹¹³ die Kommunion unter beiderlei Gestalten wiedereinführen zu können; wenn alle hingegen die Kommunion *ecclesiae uniti per eius consensum* ¹¹⁴ empfangen, dann würden sie jedwede Gnade empfangen, welches auch die liturgische Modalität sei.

Diese kurzen Bemerkungen zeigen alle, dass das Konzept des Konsenses bei Nikolaus von Kues, ipso facto eine universelle Bedeutung hat – so ist es wirksam; auf die Zustimmung der Universalkirche ohne Zwischenglied kommt es an. Cusanus verlagert den Gebrauch des Konsenses ganz von der örtlichen Ebene weg und dehnt ihn ohne Einschränkung auf die Universalkirche aus, auf die Gesamtheit ihres Episkopats und den römischen Pontifex. ¹¹⁵

¹¹² *Dialogus* (wie Anm. 18): N. 9, Z. 4–5.

¹¹³ *De usu communionis*: h XV/1, N. 30, Z. 2–3.

¹¹⁴ *De usu communionis*: h XV/1, N. 32, Z. 22. Der Gedankengang wird noch in Nummer 33 weitergeführt.

¹¹⁵ Damit weiche ich teilweise von Alberigos Auffassung ab, der schreibt: »Cusano proponeva un'ecclesiologia di comunione con una intensa impostazione cristologica, tendente a un coinvolgimento di tutti i fedeli mediante il consenso e solidamente fondata su base locale«, G. ALBERIGO, *La chiesa nella storia*: Biblioteca di cultura religiosa 51 (Brescia 1988) 306. Bezüglich der christologischen Grundlagen, der Vermittlung durch den Konsens und der örtlichen Verwurzelung stimme ich ihm zu. Cusanus nähert sich hingegen an keiner Stelle der *Communio-Ekklesiologie* an, so wie sie heute verstanden wird; zudem muss

3) Die Rezeption

Die Rezeption, eine ekklesiologische Wirklichkeit, die in der zeitgenössischen Theologie oft hervorgehoben wird,¹¹⁶ nimmt auch einen besonderen Platz bei Nikolaus von Kues ein. Ich gehe hier auf sie nur anhand einiger Beispiele ein, die ebenfalls dem Konzilsverständnis des Cusanus entnommen sind.

a) Die Nicht-Rezeption des Konzils von Basel nach 1437

Auf sehr ähnliche Weise wie es bereits für die Konzepte der Repräsentation und des Konsenses gezeigt wurde, ist hier zu bemerken, dass Cusanus auch im Festhalten an der kirchlichen Rezeption ein Hilfsmittel findet, um die Baseler Autorität zu untergraben. Nach 1437 erkennt er im Namen der universalen Rezeption, das heißt aufgrund deren Ablehnung durch die Amedisten, die Versammlung von Basel nicht mehr an: diese hat sich so sehr gewandelt, dass sie nicht mehr wiederzuerkennen ist, folglich hält er sie nicht für rechtens. Es war noch nicht lange her, dass er sie überaus gelobt hatte. So manche Zeilen aus seinem Werk *De concordantia catholica* heben eindeutig, fast schon auf beschwörende Weise, die Wirkkraft des Heiligen Geistes in dieser Versammlung hervor.¹¹⁷ In einer späteren Relektüre wird er seine damalige Einschätzung nicht widerrufen, auch nicht unter dem Blickwinkel der Rezeption. Cusanus bleibt davon überzeugt, dass das Baseler Konzil in seinen ersten Jahren die notwendige universale Rezeption besaß:

gesagt werden, dass, wenn auch die Verwurzelung des Konsenses eine örtliche ist, dessen Anwendung aber universalen Charakter hat. Um diese Anwendung geht es Cusanus immer wieder.

¹¹⁶ Zur Theologie der Rezeption seien hier einige Titel genannt: A. GRILLMEIER, *Konzil und Rezeption. Methodische Bemerkungen zu einem Thema der ökumenischen Diskussion der Gegenwart*, in: ThPh 45 (1970) 321–352. Y. CONGAR, *La »réception« comme réalité ecclésiologique*, in: RSPPhTh 56 (1972) 369–403. Wieder veröffentlicht in: DERS., *Église et papauté. Regards historiques: Cogitatio Fidei* 184 (Paris 1994) 229–266. W. KRÄMER, *Konsens und Rezeption* (wie Anm. 10) 349–361 (Viele Rezensenten dieses Buches haben angemerkt, dass trotz des Buchtitels der Rezeption nur wenig Raum zugestanden wird). J.-M. TILLARD, *Église d'Églises. L'Éclésiologie de communion: Cogitatio Fidei* 143 (Paris 1987) 155–181. G. ROUTHIER, *La réception d'un concile: Cogitatio Fidei* 174 (Paris 1993).

¹¹⁷ Siehe zum Beispiel in *De conc. cath.* II, 20: h²XIV/2, N. 182–184.

Gemäß der universalen Tradition werden die Allgemeinen Konzilien dank des universalen Konsensus gefeiert und anerkannt, wie auch das Konzil von Basel es damals definierte

...¹¹⁸

Die nachfolgende Haltung der Baseler jedoch, besonders die Wahl von Felix V., beraubte sie der Rezeption durch die Universalkirche.¹¹⁹ Es kam so weit, dass ihnen der Name »Konzil« aberkannt wurde: »Unsere Fürsten und die ganze Kirche – die Amadeus nicht anerkannte – stellten sich weiterhin nicht mehr die Frage, ob es noch ein Konzil von Basel gebe.«¹²⁰ Da die Versammlung von Basel nicht mehr als rechtens anerkannt wurde, war sie weiterhin auch kein Konzil mehr.

Drei Aspekte können angeführt werden, unter denen die Versammlung von Basel nicht anerkannt wurde. Das von den Baselern ausgesprochene Urteil gegen Eugen wurde nicht anerkannt. In seinem Brief an Jakob von Trier, einen Kurfürsten also, erinnert Cusanus an die Haltung der fürstlichen Herren: sie nahmen (*acceptarunt*) zwar die Dekrete vom 26. März 1439 an (Mainzer Akzeption¹²¹), aber sie erkannten nicht (*repperunt*) die gegen den Heiligen Vater gerichteten Absetzungsdekrete an.¹²² Zudem wurden die Baseler Vorgehensweisen selber

¹¹⁸ *Summa dictionum*: AC I/2, N. 520, Z. 652–654.

¹¹⁹ Meuthen zeigt auf, welche Züge die Selbstgefälligkeit der Baseler in jener Zeit annahm, die sich gar nicht darum bemühten, »rezipiert« zu werden und die die Kirche als ein Ganzes ansahen, dessen ermächtigte Sprecher sie zu sein glaubten, vgl. E. MEUTHEN, *Das Basler Konzil in römisch-katholischer Sicht*, in: Kirchengeschichte in Ökumenischer Perspektive. Vorträge und Berichte einer int. ökum. Tagung vom 12.–17. Okt. 1981, hg. v. L. Vischer, Theologische Zeitschrift 38 (1982) 305. Sieben stimmt Meuthen (mit Helmraht, aber gegen Krämer) zu, um die These einer Wiederentdeckung des Rezeptionskonzeptes in Basel anzufechten: »Denn hier ist mit Rezeption nichts anderes als gehorsame Unterwerfung gemeint«, H. J. SIEBEN, *Vom Apostelkonzil zum Ersten Vatikanum. Studien zur Geschichte der Konzilsidee* (Paderborn 1996) 230.

¹²⁰ *Summa dictionum*: AC I/2, N. 520, Z. 274–276.

¹²¹ Bezüglich des durch die *acceptatio* ermöglichten Rezeptionsprozesses siehe E. MEUTHEN, ebd. 294–296; M. WATANABE, *Nicholas of Cusa, the Council of Florence and the Acceptatio of Mainz (1439)*, in: *The Divine Life, Light and Love: Euntes in mundum universum. In honour of Petro B. T. Bilaniuk*, hg. v. R. Pillinger u. E. Renhart (Graz 1992) 137–147. Wiederveröffentlichung in DERS., *Concord and Reform. Nicholas of Cusa and Legal and Political Thought in the Fifteenth Century*, Beiträge zusammengestellt von T. M. Izbicki et G. Christianson (Aldershot usw. 2001) 103–115 (hier 111–112).

¹²² Vgl. den *Brief an Eb. Jakob von Trier*: AC I/2, N. 469, Z. 70–76. Vgl. auch *Summa dictionum*: AC I/2, N. 520, Z. 250–252. Einige Tage später erinnert Cusanus an die vormalige Haltung seines Gegners, des Panormitanus, der sich einer Verurteilung des Papstes widersetzt hatte; et modo omnes nationes illis protestacionibus adherent, quia depositionem d. n.

nicht anerkannt: »Für einen jeden Richter gilt, dass seine Macht zu richten entsprechend verliehen worden sein muss. Aber da die Baseler sagen, dass diese Macht dem Allgemeinen Konzil zugesprochen worden ist, liegt es auch an ihnen, dies zu beweisen, denn es ist weder allgemein bekannt noch von der ganzen Kirche anerkannt noch in der Praxis als erwiesen festgestellt worden, dass eine Synode einmal aufgrund ihrer synodalen Autorität über einen einzigen und unzweifelhaften Pontifex geurteilt hätte, der sich nicht frei dem Urteil unterworfen hätte.«¹²³ Letztendlich wurde die Auslegung des Konzils von Konstanz, die die späte Baseler Versammlung vorgenommen hatte, nicht anerkannt. Um es in einem Satz zu sagen: Cusanus legt der Baseler Relektüre des Konzils von Konstanz zur Last, dessen Dekrete aus dem historischen Kontext zu reißen, der sie hervorgebracht hatte, und zu einer ruinösen akontextuellen Dogmatisierung zu schreiten. Er lädt die Baseler hingegen ein, das Dekret von Konstanz im Lichte der kirchlichen Tradition zu lesen und daraus nicht ein neues, von der Angst oder der Aggressivität plötzlich diktiertem Dogma zu machen. Besonders in seinem Werk *Dialogus* drängt er sie zu einer nicht-ideologischen Neu-Rezeption des Dekrets *Haec Sancta*.¹²⁴ Kurz: keines der Baseler Manöver, die auf ein Schisma hinausliefen, wurde anerkannt. »Unsere Fürsten haben sowohl gemeinsam als auch einzeln beteuert, sie wären niemals mit einem Vorgehen einverstanden, aus dem ein Schisma entstehen könnte. Deshalb erkannten sie die Dekrete, die das Schisma begründen könnten, nicht an und versprachen nicht, an diesen festzuhalten.«¹²⁵ Die Nicht-Anerkennung zeigt sich, so Cusanus, auf unterschiedliche Weisen, aber der Akteur der Nicht-Anerkennung war ein einziger: die ganze Kirche, mittels aller Fürsten und Nationen.

non recipiunt, *Duplik auf die Replik der Gesandten des Basler Konzils*: AC I/2, N. 526, Z. 116–117.

¹²³ *Summa dictorum*. AC I/2, N. 520, Z. 463–467.

¹²⁴ Eine Analyse der Rezeption von *Haec Sancta* bei Nikolaus von Kues findet sich in: H. HÜRTE, *Die Konstanzer Dekrete »Haec Sancta« und »Frequens« in ihrer Bedeutung für Ekklesiologie und Kirchenpolitik des Nikolaus von Kues*, in: *Das Konzil von Konstanz. Beiträge zu seiner Geschichte und Theologie*, hg. v. A. Franzen u. W. Müller (Fribourg usw. 1964) 381–396. Siehe auch E. MEUTHEN, ebd. 291–294.

¹²⁵ *Duplik auf die Replik der Gesandten des Basler Konzils*: AC I/2, N. 526, Z. 146–149.

b) Der Begriff der Rezeption, angewandt auf andere Konzilien

Es gab bereits vor der Nicht-Anerkennung der Baseler Versammlung Präzedenzfälle. Cusanus verweist regelmäßig darauf. So erwähnt er die Verwerfung des bilderfeindlichen Konzils von Hieria folgendermaßen: »Was für eine Bedeutung und was für eine Universalität hat schon eine Synode, die von den Vorstehern der anderen Kirchen nicht anerkannt wird, die im Gegenteil von diesen verurteilt wird?«¹²⁶ Ohne Rezeption kein Konzil! Cusanus zitiert häufig zwei andere Beispiele: Rimini und die II. Versammlung von Ephesus. In Bezug auf Rimini (359) ist es für Cusanus eindeutig klar: *multos defectus habuit illud conciliabulum*,¹²⁷ und er zeigt mehrmals diesen oder jenen seiner Mängel auf. Eine einzige positive Eigenschaft wird ihm zugestanden: die hohe Zahl seiner Teilnehmer: 330 Bischöfe.¹²⁸ Aber die große Teilnehmerzahl reicht eben nicht aus, um die Rechtmäßigkeit eines Konzils zu gewährleisten: »Selbst wenn man annehmen darf, dass eine große Zahl von Bischöfen sich weniger irrt, so hat man dennoch beim Konzil von Rimini das Gegenteil erlebt. Die große Zahl sagt also noch nichts über die Unfehlbarkeit aus, aufgrund derer der erste Sitz sich unterwerfen müsste; ganz im Gegenteil: wenn man bis zum heutigen Tag dieses Prinzip befolgt hätte, wäre der Glaube schon seit langem untergegangen.«¹²⁹ Unter den Kriterien, die in Rimini nicht erfüllt wurden, taucht eines bei Cusanus auf, das auch bei einer formal ordnungsgemäßen Versammlung niemals ausreichend erfüllt werden kann: Die Beschlüsse dieser Versammlung waren nicht verbindlich,¹³⁰ sie wurden nach dem Konzil nicht anerkannt.¹³¹ Denn nach Rimini haben weder der Bischof von Rom noch die anderen Bischöfe ihre Zustimmung zu solchen Entscheidungen gegeben.¹³² Die

¹²⁶ *Summa dictorum*: AC I/2, N. 520, Z. 751–752.

¹²⁷ *De conc. cath.* II, 5: h²XIV/2, N. 82, Z. 42.

¹²⁸ Ebd. Z. 6. J. KOCH, *Briefwechsel des Nikolaus von Cues*: CT IV (Heidelberg 1944) 48, Anm. 4, denkt sogar, dass der Text von *De concordantia catholica* die Zahl 830 nannte – was den an König Albert gesandten Brief (AC I/2, N. 408, Z. 47–48) bestätigen würde, der dieselbe Zahl erwähnt.

¹²⁹ *Dialogus* (wie Anm. 18), N. 28, Z. 2–5.

¹³⁰ *De conc. cath.* II, 5: h²XIV/2, N. 82, Z. 7–8: non invenitur stabile fuisse in concluso.

¹³¹ Ein Kriterium, das man in Verbindung mit der Qualität des Ausgangs (exitus) sehen muss, *Brief an einen Gesandten des deutschen Königs*: AC I/2, N. 408, Z. 42–45.

¹³² *De conc. cath.* II, 5: h²XIV/2, N. 82, Z. 35–41 zitiert Papst Damasus, der an seine Brüder

Rezeption eines Allgemeinen Konzils bindet nämlich auch den Bischof von Rom. Das ist der Grund, warum Cusanus bereits in *De concordantia catholica* ohne große Originalität in Erinnerung ruft, dass Papst Leo das Konzil von Ephesus aus dem Jahre 449 nicht anerkannte, denn man hatte dort einen in Bezug auf den katholischen Glauben irrigen Lehrsatz verkündet, obwohl die apostolischen Legaten ihre Ablehnung bekundeten. Leo schrieb daraufhin dem Kaiser Theodosius, »dass der Apostolische Stuhl niemals diese Entscheidungen anerkennen würde«. ¹³³ Dieses Konzil wurde von der Universalkirche nicht anerkannt.

c) Die Rezeption der Synode von Sardika

Ein anderes Konzil des ersten Jahrtausends beschäftigte Nikolaus von Kues häufig: die Synode von Sardika (343). Der Fall der Synode von Sardika hat Nikolaus von Kues offensichtlich in den Bann geschlagen; er gehört im Übrigen zu den wenigen Autoren des Mittelalters, die darauf Bezug nahmen. Wegen seiner außergewöhnlichen Eigenart, aber auch weil die Synode von Sardika nur mithilfe des Rezeptionskonzepts verständlich wird, ist es angemessen, dass hier näher untersucht wird, was Cusanus darüber sagt. ¹³⁴ Wenn man von manchem Hin und Her absieht, steht es außer Zweifel, dass Cusanus die Beschlüsse von Sardika im Wesentlichen anerkannt hat. Er hat sie sich um so leichter zu eigen gemacht als sie seiner eigenen Wachsamkeit, die päpstlichen Aufgaben inmitten der Kirche ins Gleichgewicht zu bringen, zuvorzukommen schienen. Wie die Synode von Sardika, so lehnt auch er es ab, dass der römische Pontifex sich in die Angelegenheiten, die in die Kompetenz

im Bischofsamt in Illyrien schrieb. Der Gedankengang taucht wieder auf in *De conc. cath.* II, 15: h ²XIV/2, N. 136, Z. 11–14.

¹³³ Durchgängige Sichtweise des Cusanus bezüglich des II. Konzils von Ephesus: vgl. *De conc. cath.* II, 3 : h ²XIV/2, N. 76, Z. 20–46 ; *Dialogus* (wie Anm. 18) N. 10, Z. 1–5 ; *Brief an einen Gesandten des deutschen Königs*: AC I/2, N. 408, Z. 49; *Brief an ein Kartäuserkloster*: AC I/2, N. 468, Z. 79–80. *Summa dictorum*: AC I/2, N. 520, Z. 306–308.

¹³⁴ Cusanus analysiert die Synode von Sardika und ihre Rezeption in: *De maiori auctoritate* (wie Anm. 8) N. 12, Z. 6–17 u. N. 13, Z. 2–4; *De conc. cath.* II: h ²XIV/2, N. 121, 133–135, 169, 181, 201, 203, 205–207; *De auctoritate praesidentis*: CT I, S. 22, Z. 11–13; *Summa dictorum*: AC I/2, N. 520, Z. 508–509. Zwei andere Stellen nehmen – aus anderen Gründen – darauf Bezug: *De conc. cath.* II, 26: h ²XIV/2, N. 210–211 und *De usu communionis*: h XV/1, N. 6.

der Bischöfe fallen, einmischet. Seiner Ansicht nach hätte man niemals dem römischen Pontifex die maßlosen Entgleisungen seiner Zeit durchgehen lassen, wenn man auf die Haltung der Väter der afrikanischen Synode, an der der heilige Augustinus teilgenommen hatte, geachtet hätte; man muss von den Übertreibungen der nachfolgenden Zeit absehen.¹³⁵

Die cusanische Anerkennung der Synode von Sardika weist nichtsdestotrotz zwei charakteristische Akzentuierungen auf. Einerseits verortet Cusanus die Rezeption im 5. Jahrhundert¹³⁶ im Rahmen der üblichen synodalen Abläufe, wie er sie auch durchgehend in seinem Werk *De concordantia catholica* beschreibt, wo er mit dem Konkreten beginnt und dann zum Universalen kommt.¹³⁷ Bischöfe können an Provinzversammlungen appellieren und man muss, je nach Fall, die Sache dem Patriarchat unterbreiten. Cusanus erwähnt dann die Synode von Sardika, die die letzte Etappe in diesem Prozess beschreibt:

Es ist im Übrigen beim Konzil von Sardika in Erinnerung an Petrus entschieden worden, dass die von erzbischöflichen Synoden ausgesprochenen Urteile dem Apostolischen Stuhl vorgelegt werden können.¹³⁸

Im selben Abschnitt werden sodann die regelmäßigen synodalen Treffen auf der Ebene der Provinz oder des Patriarchates in Erinnerung gerufen. Der Inhalt der Synode von Sardika ist somit nach Ansicht des Cusanus in die normale Abfolge der synodalen Versammlungen in einem jeden Patriarchat einzuordnen. Cusanus erläutert deren Anwendung:

¹³⁵ Vgl. *De conc. cath.* II, 13: h²XIV/2, N. 121.

¹³⁶ Es handelt sich um die Affäre des afrikanischen Priesters Apiarius, der in Afrika exkommuniziert, dann wieder in die Gemeinschaft der Päpste Zosimus und Bonifatius aufgenommen wurde, anschließend von neuem in Afrika ausgeschlossen und von Papst Cölestin wiederaufgenommen wurde.

¹³⁷ Die cusanische Resonanz auf die Rezeption der Synode von Sardika beim IV. Konzil von Konstantinopel liefert dafür ein weiteres Beispiel. Metrophanes spricht von der Entscheidung des Zosimus, die »von der Synode getroffen« worden war (*De conc. cath.* II, 15: h²XIV/2, N. 134, Z. 9–10), das heißt von der örtlichen römischen Synode, und stellt so die Entscheidung des Apostolischen Stuhls als die erste Etappe einer Abfolge von immer weiter gefassten synodalen Versammlungen dar.

¹³⁸ *De auctoritate praesidentis*: CT I, S. 22, Z. 11–13. Ebd. Z. 17–19: Et sic ad unitatem unius patriarchalis sedis omnia deferebantur, que sub patriarchatu erant.

Wenn gesagt wird, dass der Apostolische Stuhl selber – ohne Synode – diejenigen rehabilitieren kann, die bei einer Synode zu Unrecht verurteilt wurden, dann ist das wahr, außer wenn es sich um eine Allgemeine Synode der Universalkirche handelt.¹³⁹

Die Synode von Sardika legt vernünftige Modalitäten zwischen einem Partikularkonzil und dem Papst fest, über ihnen jedoch steht das Allgemeine Konzil.

In der Tat besagt die zweite Akzentuierung, die Cusanus in Bezug auf die Synode von Sardika vornimmt, dass alles von den Allgemeinen Konzilien herkommen muss. Er kennt den Brief der Synode von Sardika gut, wie es sein zusammenfassendes Urteil bezeugt; er beurteilt den Kanon als ganz bemerkenswert,

denn dieser Text zeigt, ausgehend von einer synodalen Verfügung, um die Erinnerung an den heiligen Petrus in Ehren zu halten, dass dem römischen Pontifex in seinem Urteil nur gemäß der hier überlieferten Form ein Übergewicht über die Partikularkonzilien zukommt, nämlich dass der Papst das Urteil eines Konzils selber bestätigen, es aber nur mittels einer neuen Synode verwerfen kann. So zeigt dieser Abschnitt, dass die päpstliche Verwaltung sehr vom positiven Recht und vom synodalen Konsens abhängt.¹⁴⁰

Für Cusanus liegt der Reichtum des Textes darin, dass er vom synodalen Konsens spricht; er ist es, der eine jede Entscheidung rechtskräftig macht, und sei es eine päpstliche Entscheidung. Je höher die betreffende Konzilsebene liegt, desto zwingender sind auch die Kanones des Konzils. Durch die Art und Weise, wie das Konzil von Nizäa die Diskussionen zwischen den Päpsten und den Afrikanern aus der Zeit des Aparius wiedergibt, liefert Nizäa folglich den einzigen Schlüssel zur Lösung, denn alle Protagonisten berufen sich darauf als einen unüberbietbaren Maßstab. Wie oft ruft uns Cusanus in Erinnerung, dass Zosimus nur einen Wunsch hatte: die Dekrete der heiligen Väter zu achten!¹⁴¹ »Was dem römischen Pontifex im Altertum verwehrt war, ist also eindeutig begründet: Er

¹³⁹ *De conc. cath.* II, 15: h²XIV/2, N. 133, Z. 14–16. Bestätigung in der nachfolgenden Nummer: *Quare absque synodo universalis ecclesiae de diffinitis omnium synodorum inferiorum (sedes apostolica) cognoscit*, Ebd. N. 134, Z. 3–5.

¹⁴⁰ Ebd. N. 135, Z. 27–32. Zu Recht von Prof. Legrand zitierter Text: H. LEGRAND, *Breve note sur le synode de Sardique et sur sa réception: Rome instance d'appel ou de cassation?*, in: *La primauté romaine dans la communion des Églises* (Paris 1991) 54.

¹⁴¹ Die Autorität des Kanons *Contra statuta* (C. 25, q. 1, c. 7) wird Zosimus zugeschrieben, zitiert in: *De maiori auctoritatis*: CT II, N. 12, Z. 6–11; *De auctoritatis praesidendi*: CT I, S. 26, Z. 14–16; *De conc. cath.* II, 20: h²XIV/2, N. 169, Z. 14–17, immer in der Absicht, den Dekreten von Nizäa einen absoluten Respekt zu zollen.

konnte nicht – sozusagen von Rechts wegen – den Entscheidungen der Konzilien zuwiderhandeln.«¹⁴² Der Papst rechnete irrtümlicherweise die Kanones von Sardika dem Konzil von Nizäa zu und argumentierte, indem er sich auf diese Texte stützte, von denen er glaubte, sie entstammten dem Konzil von Nizäa. So stellte er sich als dem Konzil von Nizäa gegenüber vollkommen gehorsam dar. Er »beanspruchte« aber »nicht, aus eigener Macht zu handeln, als er sagte, dass er nicht absolut gehalten wäre, diesen Dekreten Gehorsam zu leisten, sondern er sagte, dass die Texte von Nizäa andere seien.«¹⁴³ Als Antwort darauf »leistete das Konzil von Afrika Cölestin in dem Maße Widerstand, als dieser gegen einen Kanon des Konzils von Nizäa angehen wollte. Cölestin sagte nicht, dass er eine solche Gewalt besäße, sondern führte einen Kanon des Konzils von Nizäa zu seinen Gunsten ins Feld . . .«¹⁴⁴ Am Ende des Austauschs zwischen beiden Instanzen, »lehnte Karthago es ab, dass man wegen seines Urteils an den Papst appellierte und erklärte, dass sein eigenes Urteil endgültig sei gemäß der Entscheidung des Konzils von Nizäa . . .«¹⁴⁵

Im Gedankengang des Cusanus kommt es letztlich darauf an, dass den Kanones der Allgemeinen Konzilien – beginnend beim ersten von ihnen: dem Konzil von Nizäa – Folge geleistet wird. Die »Rezeption« der Kanones von Nizäa ist imperativ, kompromisslos, denn sie schöpfen ihren Wert und ihre Bindegewalt aus sich selber.¹⁴⁶ Dank dieser Kanones ist für die ganze Kirche gesorgt. Mit anderen Worten: Nikolaus von Kues rezipiert die Beschlüsse von Sardika, indem er sie – im Namen der Universalgewalt der Kanones – von den Partikularkirchen losgelöst liest. Er befasst sich nicht mit den Beziehungen zwischen der Kirche in Rom und der Kirche in Alexandrien zur Zeit des Athanasius und des Papstes Julius, noch mit den Beziehungen zwischen Rom und

¹⁴² *De maiori auctoritate*. CT II, N. 12, Z. 18–20.

¹⁴³ Ebd. Z. 15–16.

¹⁴⁴ *De conc. cath.* II, 20: h²XIV/2, N. 181, Z. 15–17.

¹⁴⁵ *De conc. cath.* II, 24: h²XIV/2, N. 201, Z. 20–22.

¹⁴⁶ Congar erinnert daran, dass die ersten sieben Konzilien aus einer ähnlichen Sichtweise heraus ihre Entscheidungen nicht in Frage gestellt, sondern eher gehorsam aufgenommen sehen wollten und dass sie sich aufgrund ihrer eigenen Autorität durchsetzen wollten – notfalls auch mit Unterstützung des Kaisers; »l'idée d'une réception par l'Église universelle est, historiquement, une fiction«, Y. CONGAR, *Conclusion*, in: *Le concile et les conciles. Contribution à l'histoire de la vie conciliaire de l'Église* (Paris-Chevetogne 1960) 289.

der Kirche in Afrika zur Zeit des Apiarius oder der Kirche in Konstantinopel zur Zeit des Photios. Nein, er erblickt in den Dekreten der Synode von Sardika eine ausgezeichnete Illustration der Tatsache, dass einzig die universalen Kanones, die rezipiert werden müssen, in der Lage sind, das Leben der Universalkirche zu leiten. Von Natur aus bliebe eine Rezeption, die auf lokaler Ebene stehenbliebe, in der Schwebelage, solange sie nicht die universale Anerkennung erhalte.

Nach Untersuchung des cusanischen Gebrauchs der drei ekklesiologischen Schlüsselkonzepte, der Repräsentation, des Konsenses und der Rezeption, ist es nun möglich, eine zweifache Schlussfolgerung zu ziehen. Einerseits kennt Cusanus diese Konzepte sehr gut und er gebraucht sie in der Tat auch sehr häufig, sowohl vor als auch nach 1437. Andererseits ist er weit davon entfernt, ihnen lokale Bedeutung beizumessen – was Grundlagen für eine um die diözesane Partikularkirche kreisende Ekklesiologie hätte liefern können –, sondern er dehnt diese Konzepte sowohl vor als auch nach 1437 immer wieder auf die Ebene der Universalkirche aus und zeigt so ganz offensichtlich, wo seine ekklesiologische Präferenz liegt.

IV. Ekklesiologischer Ausblick

Der universale Akzent der cusanischen Ekklesiologie ist unbestreitbar vorhanden, und dies schon zu Zeiten seines Werks *De concordantia catholica*. Diese Feststellung kann nun mit drei konstanten Charakteristika des Theologen Cusanus in Beziehung gesetzt werden, so dass allgemeine Schlussfolgerungen daraus gezogen werden können, die das Verhältnis von Universalkirche und Ortskirchen zu erhellen vermögen.

1. Nikolaus von Kues ist ein Historiker, denn für ihn ist es eine theologische Notwendigkeit, die Ekklesiologie in der gelebten Geschichte der Kirche zu verwurzeln. Das ist auch der Grund, warum die Quellen, aus denen er schöpft, außerordentlich vielfältig sind. Er stützt sich auf sie, weil er ein treuer Erbe der ekklesiologischen Traditionen sein möchte, die jene vermitteln: die, die er vom ersten Jahrtausend empfängt – im Besonderen die Konzilien und die Väter –, wie auch die, die

seine eigene kanonische Ausbildung ihm, in der direkten Linie des beginnenden zweiten Jahrtausends diesmal, vermittelt hat. Beide Ekklesiologien, die er trotz ihrer großen Unterschiede zu vereinen suchte, haben bei ihm dementsprechend eine Theologie der Kirche genährt, in der das Universale den Vorrang hat, sowohl im Plan Gottes als auch in der geschichtlichen Entfaltung und der sozialen Ausdehnung. Wir kommen nicht umhin, uns bei der Beschäftigung mit Cusanus mit diesen Ekklesiologien der Vergangenheit zu beschäftigen und zu betonen, dass diese ebenfalls von starken universalen, nicht-päpstlichen, Tendenzen geprägt waren. So gab es eine universale Ekklesiologie kaiserlicher Prägung, auf die das Konzilsverhalten des ersten Jahrtausends zurückzuführen ist; der Konziliarismus des ausgehenden Mittelalters war seinerseits Ausdruck einer anderen universalen Ekklesiologie, der zufolge eine praktisch repräsentative Versammlung die Autorität über die ganze Kirche besaß. Man kann sagen, dass der Historiker Cusanus zum Zeitpunkt von *De concordantia catholica* noch beiden Modellen sein Vertrauen schenkt; nach 1437 jedoch hält er nur noch an einem dritten Modell fest, in dem fortan der römische Pontifex die wirksame Rolle im Dienste der Einheit der ganzen Kirche zu spielen hat. Für den Historiker Cusanus bietet die Geschichte drei Modelle universaler Ekklesiologie, von denen ihm aber einzig das des römischen Pontifex den Erfordernissen der neueren Zeit angemessen zu sein scheint.

Wenn man die Problematik bis zum Ende des 20. Jahrhunderts verfolgt, könnte man sich eine zweifache Frage stellen. Zum einen: Hat nicht aufgrund des kaiserlichen Anspruchs, die wirksame und symbolische zentrale Stelle für die Einheit in der Universalkirche zu sein, die Lehre vom universalen Primat des römischen Pontifex eine Stärkung erfahren? In diesem Fall hat das I. Vatikanische Konzil das letzte lehramtliche Wort zu dieser historischen Entwicklung gesagt. Zum zweiten: Hat nicht gerade ein extremer Konziliarismus, gemäß dem es keinen Unterschied macht, ob die Glieder eines Konzils Bischöfe sind oder nicht, und für den die Gegenwart des Papstes auch nicht unerlässlich ist, das Heranreifen einer Bewegung veranlasst, die sich besonders mit der Lehre beschäftigte und deren lehramtliche und theologische Aussagen im II. Vatikanischen Konzil einen Ausdruck fanden, als dieses die »Kollegialität« der Bischöfe behandelte und der Gesamtheit der Bischöfe, die

um den ersten unter ihnen, den römischen Pontifex, versammelt sind, die Fülle der höchsten und der ordentlichen Gewalt zuerkannet? Bestätigen das I. beziehungsweise das II. Vatikanum nicht gewissermaßen die Rezeption der universalisierenden Sichtweisen der kaiserlichen Kirche der ersten Jahrhunderte einerseits und des westlichen Konziliarismus des Mittelalters andererseits, wenn sie auf beide mit einer bischöflichen Sichtweise »der rein-ekkesialen Organisation der Gesamtkirche«¹⁴⁷ reagieren: mit dem römischen Pontifex auf der einen Seite und dem Bischofskollegium, zu dem auch dessen Haupt gehört, andererseits?

2. Nikolaus von Kues ist ein Reformers, der Interesse am konkreten kirchlichen Leben zeigt. Inmitten der Institution Kirche, in der das Bischofsamt seiner Ansicht nach im Besitz der Fülle des Weihesakramentes ist, bringt er aber lieber die Metropolen und deren Provinzen als die »einfachen« Bischöfe zur Sprache. Wenn auch seine Schwäche in Bezug auf die Sakramentenlehre und sein Hang zum Ausgleich diesen Punkt teilweise erklären, so nötigt er uns doch, über den theologischen Status dieser Teilkirchen – der Provinzen – nachzudenken, zumal auf der Ebene der Provinz die effektive Einheit der diözesanen Ortskirchen zustande kommt.¹⁴⁸ Auf der Ebene der Provinz werden die Delegierten für die Synoden der Patriarchate und die universalen Synoden ausgewählt – so hatten die alten Konzile auch nie die Absicht, alle Bischöfe zu versammeln; auf den Provinzkonzilien wurde nach Lösungen für Konflikte jeglicher Art gesucht und schwerwiegende oder auch nicht schwerwiegende Entscheidungen getroffen, die das Leben der Provinz betreffen, einschließlich der Entscheidungen in Sachen Glaubensfragen und Glaubensverkündigung.

Diese Feststellung bringt ihr eigenes Licht mit sich, um das sakramentale Wesen der Kirche theologisch in den Blick nehmen zu können. Wenn man sich an eine streng eucharistische Ekklesiologie hält, dann muss man nämlich jeglichen Vorrang der feiernden Gemeinde erteilen,

¹⁴⁷ Dies ist der Titel des sehr erhellenden Paragraphen, in dem sich M. Vidal mit der Frage nach der Stellung der Kirche von Rom seit der Konstantinischen Wende befasst: M. VIDAL, *L'Église, Peuple de Dieu dans l'histoire des hommes* (Paris 1975) 126–135.

¹⁴⁸ Siehe dazu L. VILLEMEN, *Les provinces ecclésiastiques et la théologie de l'Église*, in: Nouveaux apprentissages pour l'Église. Mélanges en l'honneur de Hervé Legrand, hg. v. G. Routhier u. L. Villemén (Paris 2006) 185–204.

das heißt grob gesprochen: der Pfarrei. Aber lediglich auf der Ebene der Diözese, der der Bischof vorsteht, erscheint die Apostolizität der Eucharistiefeyer – dank der Fülle des Weihesakramentes, das aufgrund dieser Tatsache sowohl die Kirche als auch die Eucharistie strukturiert. Die Ebene der Provinz wird ihrerseits natürlich nicht durch ein anderes Sakrament definiert – das der Weihe genügt –, aber sie gibt der bischöflichen Kollegialität ein Gesicht mit all dem, was sie an konkreter pastoraler Fürsorge erfordert.

In einer universalen Ekklesiologie werden die priesterliche Kollegialität und die Gemeinschaft der Ortskirchen zunächst auf der Ebene der Provinz gelebt.

3. Nikolaus von Kues ist ein Theologe der Einheit, der zutiefst an den kirchlichen Ereignissen seiner Zeit beteiligt ist. Diese zeugen jedoch alle von Spannungen, ja sogar – tatsächlich oder potentiell – von Spaltungen, die das Verhältnis zwischen dem Lokalen und dem Universalen ins Spiel bringen. Wir können zwei ortsgebundene Beispiele festhalten: das Schisma der Trierer Kirche und die Konfrontation mit den Hussiten.

Cusanus wurde wegen des Schismas der Trierer Kirche im Jahre 1432 zum Konzil von Basel entsandt.¹⁴⁹ Er kam dorthin, um die Ansprüche eines der beiden Kandidaten auf den Bischofsstuhl zu verteidigen; es muss allerdings daran erinnert werden, dass der ursprüngliche Grund des aufgetretenen Konflikts nicht die Ernennung eines Bischofs durch den Papst war – eine Ernennung, die der Wahl der Trierer Ortskirche entgegenstand. Die Ernennung eines dritten Mannes durch den Papst fand im Gegenteil deshalb statt, weil nach dem Votum des Kapitels ein interner Konflikt in dieser Kirche aufgetreten war, der auf lokaler Ebene, nämlich in Trier, das Erzbistum und Sitz eines Kurfürsten war, offensichtlich nicht mehr gelöst werden konnte. So musste man die zuständige Autorität höherer Instanz, den Papst und dann das Konzil zu Basel, anrufen, was die Debatte auf die Ebene der Universalkirche verlagerte. Eine letzte Berufung, die man bei einer universalen Instanz

¹⁴⁹ Nähere Einzelheiten dazu in: E. MEUTHEN, *Das Trierer Schisma von 1430 auf dem Basler Konzil. Zur Lebensgeschichte des Nikolaus von Kues*. BCG I (Münster 1964); vgl. auch M. WATANABE, *The episcopal election of 1430 in Trier and Nicholas of Cusa*, in: *Church History* 39 (1970) 298–316.

einlegt, sei es das Konzil oder der Papst, bedeutet, dass es die Möglichkeit geben muss, auf eine Art und Weise, die für eine Ekklesiologie universaler Prägung charakteristisch ist, einen wirkungsvollen Regulator inmitten der Gesamtkirche einzuschalten, um aus einem Stillstand auf lokaler Ebene herauszukommen.

Ein zweites Beispiel liefern uns die Spannungen mit den Nachfolgern von Johannes Hus in Böhmen, der am 7. Juli 1415 auf Beschluss des Konzils zu Konstanz lebendig verbrannt worden war. Ihre Forderungen, unter anderem die Notwendigkeit, unter beiderlei Gestalten zu kommunizieren, waren von den anderen Provinzen verworfen worden. Als im Frühjahr des Jahres 1433 die Debatten in Basel begannen, unterstrich Cusanus, wie auch die anderen Redner in Basel, sogleich die Einheit der ganzen Kirche und hob im Besonderen die Rolle der römischen Kirche hervor, um wirksam die Einheit des Ganzen zu gewährleisten. Bei einer Beschränkung auf die Ebene der Ortskirche wäre der Konflikt mit den Böhmen ausweglos gewesen, wie es auch ein Jahrtausend zuvor bei dem Konflikt der Fall war, den Augustinus im Streit gegen die Donatisten zu lösen hatte. In seiner Abhandlung *De usu communionis* stützt sich Nikolaus von Kues ständig auf die Argumente des Bischofs von Hippo und ruft wie dieser die wahre Katholische Kirche an, die über die ganze Erde verbreitet ist. Schismen, bei denen eine ganze Teilkirche vom Spaltungsprozess betroffen ist, können nicht zur Ruhe kommen, wenn sie sich an eine Ekklesiologie halten, die der Ortskirche den Vorrang einräumt.

Die Untersuchung dieser beiden Konflikte, in die Cusanus direkt involviert war, zeigt also, dass die Lösung mancher schwerer Krisen den Rückgriff auf eine universale symbolische UND wirkungsvolle Instanz zwingend erfordert.

Ich habe versucht, zu zeigen, wie sehr das Universale in der Ekklesiologie des Nikolaus von Kues die Oberhand über das Lokale hat, und dies einschließlich der Zeit vor 1437: die katholische Konkordanz bezeichnet nicht die Gemeinschaft der Kirchen. Wie ist jedoch abschließend die cusanische Ekklesiologie zu charakterisieren? Ich würde sie »symphonisch« nennen – was die etymologische Verwandtschaft von Konkordanz und Symphonie erlaubt. In der Tat will seine Ekklesiologie trotz der unbestreitbaren Dissonanzen, zum Beispiel in der Sakramen-

tenlehre, eine symphonische sein, denn auf glänzende Weise arbeitet sie darauf hin, die Ekklesiologien der vergangenen Jahrhunderte nicht im Hintergrund zu lassen oder zu verschweigen, und sie bemüht sich darum, sie durch eine Integrationsarbeit, die die Umstände der Zeit erfordern, miteinander in Einklang zu bringen. Aber eben weil dieses Bemühen um Einverleibung geschichtlich bedingt ist, muss es sich so lange fortsetzen, wie die Kirche unterwegs ist; in diesem Sinne kann die Symphonie immer nur unvollendet bleiben und man muss von der Ekklesiologie sagen, was auch von der Kirche selber gesagt wird: sie ist *semper reformanda*.

Aus der Reihe »Kleine Schriften der Cusanus-Gesellschaft« (Paulinus Verlag) sind folgende Hefte verfügbar:

- Heft 9** Hallauer, Hermann: Die Schlacht im Enneberg. Neue Quellen zur moralischen Wertung des Nikolaus von Kues. 1969, 42 S., 2,50 €
- Heft 10** Reichert, Franz Rudolf: Prediger der Erneuerung und der Versöhnung. 1977, 16 S., 1,90 €
- Heft 11** Haubst, Rudolf: Über Nikolaus von Kues als Seelsorger. Drei Predigten vor Cusanus-Festakademien. 1977, 16 S., 1,90 €
- Heft 14** Euler, Walter Andreas: Cusanus und die Reform der Kirche heute. 1994, 20 S., 5,00 €
- Heft 15** Dahm, Albert: Imago foedata – Imago purgata. Die Erlösung durch Jesus Christus als Wiederherstellung des Bildes Gottes im Menschen in der Sicht des Nikolaus von Kues. 2002, 20 S., 4,00 €
- Heft 16** Inthorn, Julia und Reder, Michael: Philosophie und Mathematik bei Cusanus. Eine Verhältnisbestimmung von dialektischem und binärem Denken. 2005, 30 S., 6,50 €
- Heft 17** Euler, Walter Andreas: Papst Benedikt XVI., Kaiser Manuel II. und Kardinal Nikolaus von Kues. Das Verhältnis von Glaube und Vernunft und die christliche Sicht des Islams. 2007, 39 S., 7,80 €

Die Reihe »Trierer Cusanus Lecture« (Paulinus Verlag)

- Heft 1** Meuthen, Erich: Nikolaus von Kues. Profil einer geschichtlichen Persönlichkeit. 1994 (3. Auflage 2007), 24 S., 6,00 €
- Heft 2** Colomer, Eusebio: Nikolaus von Kues († 1464) und Ramon Llull († 1316). Ihre Begegnung mit den nichtchristlichen Religionen. 1995, 20 S., 5,00 €
- Heft 3** Hopkins, Jasper: Glaube und Vernunft im Denken des Nikolaus von Kues. Prolegomena zu einem Umriß seiner Auffassung. 1996 (2. Auflage 2008), 27 S., 6,00 €
- Heft 4** Beierwaltes, Werner: Der verborgene Gott. Cusanus und Dionysius. 1997 (2. Auflage 2008), 31 S., 7,50 €
- Heft 5** Bormann, Karl: Nikolaus von Kues: »Der Mensch als zweiter Gott«. 1999, 16 S., 4,50 €
- Heft 6** Hallauer, Hermann J.: Nikolaus von Kues als Bischof und Landesfürst in Brixen. 2000, 35 S., 5,00 €
- Heft 7** Steinruck, Josef: Das Ringen um die Reform der Kirche in der ersten Hälfte des 15. Jahrhunderts. 2001, 24 S., 5,00 €
- Heft 9** Álvarez-Gómez, Mariano: Über die Bedingungen des Friedens im Glauben bei Johannes von Segovia und Nikolaus von Kues. 2003, 28 S., 5,00 €
- Heft 11** Dupré, Wilhelm: Weg und Wege der Wahrheit. Zur Bedeutung der Wahrheitsfrage bei Nikolaus von Kues. 2005, 84 S., 13,70 €
- Heft 12** André, João Maria: Nikolaus von Kues und die Kraft des Wortes. 2006, 43 S., 9,80 €
- Heft 13** Nagel, Fritz: Nicolaus Cusanus – mathematicus theologus. Unendlichkeitsgedanken und Infinitesimalmathematik. 2007, 23 S., 6,00 €
- Heft 14** Haas, Alois Maria: »...das Letzte unserer Sehnsüchte erlangen.« Nikolaus von Kues als Mystiker. 2008, 68 S., 9,80 €