

Endziel und Endzeit im Gesellschaftsdenken des Nikolaus von Kues

Von G. Heinz-Mohr, Loccum

Über die teleologische Naturerklärung hinaus, mit der Anaxagoras aus der geordneten Bewegung des Weltalls auf eine vernünftige, zwecktätige Ursache geschlossen hatte, hat sich Sokrates im Rahmen des Vorsehungsglaubens seines Volkes und in Beziehung auf die Stellung des Menschen zur Überzeugung von der Weisheit und Zweckmäßigkeit der Welteinrichtung bekannt. Für Platon werden die Ideen zur Ursache und zum Zweck des Geschehens, und die Idee des Guten, die alle anderen überragt, schließlich als Weltvernunft, als Gottheit, absoluter sittlicher Weltzweck, während folgerichtig der Staat alle Einzelkräfte zum Ziel des Ganzen, der Gerechtigkeit, zusammenfaßt. Da alles Unvollkommene zur Vollkommenheit strebt, alles Werden um des Seins willen existiert, gewinnt unter den vier aristotelischen Grundprinzipien der Zweck besondere Bedeutung. Der in den Dingen ruhende Zweck stellt ihre Ursache dar und bestimmt ihr Wesen. Bei aller Kritik an der platonischen Ideenlehre gibt Aristoteles doch dem höchsten Prinzip die Prädikate der platonischen Idee des Guten. Der erste Bewegter ist, selbst unbewegt, die reine Zweckursache. In ihm finden Leben, Bewegung und Ordnung jeglicher Art ihr Ziel. Ziel des menschlichen Handelns aber ist die mit höchster ethischer Strenge gefaßte Glückseligkeit (Eudämonie). Die Neuplatoniker erkennen die Welt als Emanation Gottes, mit stetig abnehmender Vollkommenheit in unendlicher Stufenfolge bis zur Materie absteigend. Ziel der Einzelseele muß es sein, aus der Verhaftung in der Körperlichkeit durch Erkenntnis und Handeln wieder aufwärts zu steigen und sich damit aus der Vielfalt zur Ursprungseinheit zurückzubewegen.

Hatte also das griechische teleologische Denken in der Hauptsache der Zweckmäßigkeit der Natur und der Aufgabe des Menschen darin gegolten, so fügte das Christentum die Teleologie der Geschichte hinzu. Der Mensch rückt als Zweck der Schöpfung und Erlösung in den Mittelpunkt des Universums, sein Heil wird zum Inhalt des göttlichen Weltplans, zum Maßstab aller endlichen Dinge. Diesem Ziel dient vor allem die Kirche, ist aber auch jede andere soziologische Größe eingefügt. Das grandiose Drama der Weltgeschichte, das Augustinus in „De civitate Dei“ entwirft, ist für alle Zeiten ein Meister- und Musterstück teleologischer Schau. Den gewaltigen Kampf zwischen Glauben und Unglauben entscheidet das Weltgericht. Das Ziel der Glaubenden ist im ewigen Leben, ewigen Frieden, in der Anschauung Gottes erreicht. Aus einem ursprünglich schroffen Dualismus der kirchlichen und staatlichen Zwecke wird mit der fortschreitenden Durchdringung weltlicher Bereiche und Gestaltungen

durch christliche Teleologie ein großer, auf das ewige Ziel ausgerichteter Organismus. Die Kirche führt auf diesem Wege; nach ihrer Weisung erfüllt das *sacrum imperium* seine geistlichen Aufgaben. Der Kaiser ist *advocatus ecclesiae* und *custos orthodoxae fidei*. Alle hierarchischen Stufen ergänzen einander und bauen sich zweckhaft auf.

Wenn Thomas von Aquino wie Aristoteles und Augustinus die Glückseligkeit an den Gipfel der Ethik stellt, so ist darunter keine im Endlichen vollendete Größe verstanden. Alle immanenten Zwecke sind von einem transzendenten *finis ultimus* überhöht. Die Eudämonie wird als *beatitudo* gekennzeichnet und besteht letztlich im Besitze und der Erkenntnis Gottes¹⁾. „Wie für die spekulative Vernunft nichts unerschütterlich feststeht, es sei denn durch Zurückführung auf erste, unbeweisbare Prinzipien, so steht für die praktische Vernunft nichts unerschütterlich fest, es sei denn durch Hinordnung auf ein letztes Ziel“²⁾. Hiermit erhält nicht nur der einzelne Mensch, sondern auch die soziale Ordnung die Richtung des Strebens, während die *lex aeterna* als Weltregierungsplan Gottes die Normen liefert³⁾. Jede höhere Stufe ist das Ziel der unteren und führt sie weiter; jede dient, indem sie sich zur Vollendung bringt, dem Weg des Ganzen, und so wird Gott immer deutlicher repräsentiert.⁴⁾ „In dem Maße, in dem alle Dinge an Gottes *similitudo* teilhaben, erreichen sie ihr letztes Ziel.“⁵⁾ Der mittelalterliche *ordo* an sich ist statisch und in seinen Ständen und Seinsformen fest gefügt. „Aber als Ganzes ist der Seins-*ordo* von einer Dynamik beseelt. Jegliches Wesen in ihm ist ein zu sich selbst, zu seinem ‚*bonum*‘, seiner ihm bestimmten Seinsvollkommenheit, zielvoll sich bewegendes und einbefangen in solcher Bewegung in die große Bewegtheit des *ordo* zum Ordner hin.“⁶⁾ Der Gedanke des *Telos* ist also die Grundidee der thomistischen *ordo*-Auffassung; das Material dazu stammt von Aristoteles, die einbauende Verarbeitung von Augustinus.

Augustinisch ist auch — um aus dem Chor der mittelalterlichen Stimmen noch eine vernehmen zu lassen — das Wissen Dantes um das leidenschaftliche Streben der Seele nach oben, nach der Vereinigung mit Gott. „Und wie das Feuer sich zur Höh bewegt,/Weil seiner Form nach es dorthin zu steigen/Erzeugt ward, wo's zumeist dem Stoff nach dauert;/Also gerät dann die gefangne Seele/In des Begehrens geistige Bewegung,/Nie ruhnd, bis ihr Genuß gab das Geliebte.“⁷⁾ Alle menschlichen Gemeinschaften weisen ebenso über sich hin-

1) De reg. pr. I, 14; S. Th. I, II, q. 3, a. 8; vgl. S. c. gent. III, 25. Vgl. auch Nikolaus von Kues, Predigt über Luk. 7, 47 „Remittuntur“, zitiert unten Anm. 12, und Predigt über Matth. 5, 8 „Beati mundo corde“, 1. 11. 1432/38. Vat. lat. 1244 fol. 15 vb—20 ra. Koch-Verz. Nr. 12. Op. Par. fol. 30 v. Op. Bas. 392—393: „In eterna patria da nobis salutare tuum, ut te deum verum videre valeamus.“

2) S. Th. I, II, q. 90, a. 2 (Übers. Hessen).

3) Vgl. dazu auch Bonaventura, II. Sent. d. 44, a. 2, q. 2; De perf. evang. q. 4, a. 1.

4) S. c. gent. III, 21: „Unumquodque tendens in suam perfectionem, tendit in divinam similitudinem.“

5) Vgl. Etienne Gilson, Thomisme, 4. éd. (Paris 1942) 481. Über das thomistische System der Zwecke vgl. Robert Linhardt, Sozialprinzipien des hl. Thomas v. Aquin (Freiburg 1932) 72. Zu den gleichen Gedankengängen bei Dante vgl. Bernard Landry, L'idée de chrétienté chez les scolastiques du XIII^e siècle (Paris 1929) 180 ff.

6) Theodor Steinbüchel, Christliches Mittelalter (Leipzig 1935) 115 f.

7) Purgat. XVIII, 28 ff. (Übers. Philalethes).

aus, die Kirche, indem sie allein ihre geistlichen Pflichten erfüllt, das Imperium, indem es für Ordnung und Frieden sorgt und in seinem kaiserlichen Haupt die göttliche Einheit repräsentiert.⁸⁾

In diesen Bezügen geistiger Entwicklung steht Nikolaus von Kues (1401—1464), der große christliche Denker des ausgehenden Mittelalters und Begründer der neueren Philosophie, mit seiner Welt- und Gesellschaftsbeachtung.

Auch er sieht die Stufenreihe der innerweltlichen Ordnungen zweckhaft ausgerichtet und auf dem Wege über die Kirche, die die Erlösungsgnade verwaltet, mit einem transzendenten Ziel verbunden. Dieses Ziel ist Gott. Die Aufgabe besonders der kirchlichen Obrigkeit und ihrer administrativ-exekutiven Ordnung bleibt es, „cum maiori pace perducendi omnes homines ad finem suum, scilicet deum, ob quem finem finaliter omnis potestas et iurisdictio, et statuta humana per media proportionata tempori et loco tendere debent.“⁹⁾ Das trifft aber nicht nur für die Ordnung des sacerdotium zu. Die Konkordanz von Geistlichem und Weltlichem in der respublica christiana gilt dem zeitlichen und ewigen Heil der Gläubigen. Die einträchtige aedificatio ecclesiae ist Teilziel und Weg dazu. Der Kaiser hat eine letztlich wahrhaft religiöse Stellung, das sacrum imperium wird im Grunde nur von seiner religiösen Aufgabe getragen. Zu diesem Ziel muß daher das Priestertum den Weg weisen.¹⁰⁾ Nicht ohne tiefe Absicht ruft Nikolaus das Zeugnis der Geschichte auf, um dem Kaiser seine Rechte und Pflichten klarzumachen.¹¹⁾ Darum schließt die „Concordantia catholica“ (1433) mit dem leidenschaftlichen Aufruf an den Kaiser, sich der Bedeutung und Zweckhaftigkeit seines hohen Amtes Gott und der Kirche gegenüber bewußt zu werden und Sorge zu tragen, „ut sit via ad pacem ecclesiae et ad aeternam claritatem.“

Weg und Ziel der Menschen, die dies Heil erreichen wollen, ist Christus, „Ecclesia catholica per fidem unionis ad Christum constituitur. quoniam sine fide impossibile est illa desideratam aeternam gloriam appraehendere deum videre et dominum Jhesum salvatorem.“¹²⁾ „Christus igitur usque in finem seculi caput ecclesie manens per pastores adducit oves, ut sub uno pastore omnes ad unum ovile seu ecclesiam, ubi est securitas, perducantur.“¹³⁾ Läßt sich die

⁸⁾ De mon. III, 15; I, 9; vgl. I, II f.

⁹⁾ De conc. cath. II, 13.

¹⁰⁾ De conc. cath. III, 41: „Si omnis ordinatio imperialis ad finem per viam rectam tendere debet: et deus finis est, et Christus via: oportet imperium a sacerdotio lumen semitis suis requirere.“

¹¹⁾ In einer Kirche, im Aachener Münster, steht der Thronszitz Karls des Großen, ein bleibendes Symbol des sacrum imperium auf deutschem Boden. Über diese Symbolik vgl. die schönen Ausführungen von Theodor Haecker, Vergil, Vater des Abendlandes (Leipzig 1935).

¹²⁾ De conc. cath. I, 3. Vgl. Predigt über Luk. 7, 47 „Remittuntur“, 22. 7. 1432/38. Vat. lat. 1244 fol. 39 vb—44 vb. Koch - Verz. Nr. 9 Op. Par. fol. 33 v. 36 r. Op. Bas. 398—403. Schluß: „Ad quam beatitudinem et fruicionem perducatur nos verus deus et homo Christus Ihesus.“

¹³⁾ Predigt über 1. Petr. 2, 25 „Eratis liquando“, Bruneck, 11. 4. 1456. Vat. lat. 1245 fol. 153 ra—154 rb. Koch - Verz. Nr. 228. In der Wiedergabe Op. Par. fol. 133 v—134 r u. Op. Bas. 581 fehlt die Stelle.

Christologie durchweg als tragenden Grund der Gesellschaftsidee des Cusanus — nicht nur für den institutionellen Kirchenbegriff, sondern auch auf dem Gebiet der mannigfaltigen Ausprägungen von Recht und Staat — erweisen, so gipfelt dieser Erweis notwendig in der Verbindung von Christologie und Teleologie. Es ist die tiefe Überzeugung des Cusanus: „Omnia creata propter Christum et ad eum sunt.“¹⁴⁾

Diese in der Jugend gewonnene Einsicht bleibt bestehen und verfestigt sich mit der zunehmenden Formung seines philosophisch-theologischen Weltbildes immer mehr. Gott ist in dieser ausschließend theozentrischen Auffassung Ursprung, Mitte und Ende aller Dinge. „Et quia principium est eternum, ante omnia; quia medium, est in quo omnia; et quia fines, est ad quem omnia,“ heißt es in einer Predigt von 1440.¹⁵⁾ Oder, ein Jahr später: „Man bedenke wohl, daß Gott um seiner selbst willen alles geschaffen hat, auf daß alle Kreatur ihr bestes Endziel habe. Zuletzt aber schuf Gott den Menschen, damit in ihm gleichsam die Ergänzung und Vollendung der Geschöpfe bestehe; die Vollendung des Menschen aber ist in Gott. So ist also alle Kreatur durch den Menschen zu Gott hin gerichtet.“¹⁶⁾ Diese Ergänzung und Vollendung aber kann nur durch Christus erreicht werden. „Sunt igitur omnia in fine in Deo per Christum. Nam nisi Deus assumpsisset humanam naturam, cum illa sit in se ut medium alias complicans, totum universum nec perfectum, — ymo nec esset.“¹⁷⁾ „Der Mensch, der das Endziel aller Dinge, ihr Ruhepunkt und ihr Sabbat sein soll, kann aber nur dann das oberste Geschöpf sein, das alle Wesen in ihrer Vollkommenheit in sich begreift, wenn menschliches Wesen eine Person Gottes ist, in welchem allein Ruhe ist, weil er das Ziel allen Verlangens bildet. Darum mußte Gott Mensch werden, damit auf diese Weise alles zur Vollendung gelangte.“¹⁸⁾

Die entscheidende Bedeutung, die Christus als „Inbegriff allen wahren Menschentums, Gipfel der Menschlichkeit und das Höchste im Universum“¹⁹⁾, als Copula des Alls, als Mittler zwischen Gott und Welt und darum als Mittel zum

¹⁴⁾ De conc. cath. I, 3. Dieser Nachweis der christologisch-teleologischen Haltung ergibt das volle Gegenteil der von Rudolf S c h u l t z (Die Staatsphilosophie des N. v. Kues [Meisenheim 1948] 49) behaupteten „eudämonistisch-utilitaristischen Grundeinstellung“ des Cusanus, zu der allerdings auch der anschließend (S. 50) von Schultz notierte „Puritanismus“ nicht recht passen will.

¹⁵⁾ Predigt „Dies sanctificatus“, Trier, 25. 12. 1440. K o c h - Verz. Nr. 16. Cus.-Texte I, 1, S. 16. Vgl. Predigt über Matth. 2, 2 „Ubi est“, Brixen, 6. 1. 1456. Vat. lat. 1245 fol. 134 va—137 ra. K o c h - Verz. Nr. 213. Op. Par. fol. 127 v—128 v. Op. Bas. 569—571. Cus.-Texte I, 2/5, S. 88, 92, 102; De quaer. Deum, fol. 198 v: „Igitur omne Theos, qui est principium effluxus, medium, in quo movemur, et finis refluxus.“ Dazu de coni. II, 7: „Descendit itaque unitas absoluta in intellectualem infinitatem, intellectualis in rationalem ac rationalis unitas in sensibilem infinitatem; unitas vero sensibilis ascendit in rationalem infinitatem; unitas rationalis in intellectualem infinitatem, unitas intellectualis in absolutam, superdivinam unitatem.“

¹⁶⁾ Predigt über Joh. 1, 14 „Verbum caro factum“, wahrsch. Trier, 25. 12. 1440. Vat. lat. 1244 fol. 36 vb—39 vb. K o c h - Verz. Nr. 19. Op. Par. fol. 11 v—15 r. Op. Bas. 358—364.

¹⁷⁾ Predigt „Dies sanctificatus“ a.a.O. S. 30.

¹⁸⁾ Ebenda, S. 32 (Übers. Klibansky). Vgl. Ernst H o f f m a n n, Das Universum des N. v. C., Cus.-Studien I (Heidelberg 1930) 25: „Christus ist das Medium, durch welches allein Gott für jeglichen das Endziel sein kann.“

¹⁹⁾ H o f f m a n n, a.a.O. S. 34.

Verstehens des Sinns der Welt, d. h. Gottes, besitzt,²⁰⁾ erfüllt alle Werke des Cusanus. „Vides . . . nullam perfectam religionem homines ad ultimum desideratissimum pacis finem ducentem esse, quae Christum non amplectitur mediatorem et salvatorem.“ Er ist und bleibt „fons vitae animarum finisque earum.“²¹⁾ In der „Cribratio Alkoran“ (1461) heißt es: „Christus ist alles das, was in allen Menschen der gegenwärtigen und zukünftigen Zeit wahrer- und gerechterweise gelobt wird. Daher ist er das schöne Urbild aller, er, in dem alle Menschen Ruhe finden und gesegnet werden.“²²⁾ Die Einheit mit ihm ist das Ziel all der verschiedenen religiösen Wege. Er ist das — bewußt oder unbewußt — erstrebte Telos aller Religionen. Darin gipfelt „De pace fidei“ (1453). Besonders die Schrift „De visione Dei“ (1453) ist erfüllt von hymnischem Lobpreis Christi, des „finis universi“, der „vollbringenden Vollendung“.²³⁾ „Alle ruhen in jenem Geiste als in der äußerst erreichbaren Vollendung des Abbildseins zu Gott, wenn sie diesem Bilde ähnlich geworden und irgendeinen Grad der Vollendung erreicht haben.“ Nichts anderes als persönlichstes Bekenntnis kann diese Gedankengänge des Erfahrenen und Gereiften abschließen: „Ich eile dem Ziele zu.“²⁴⁾

Ein Christ steht immer angesichts des Eschaton, der Endzeit seines Lebens, der Endzeit der Welt.

Dennoch heben sich die Wogen eschatologischer Erwartung zu bestimmten Zeiten besonders hoch. Huizinga hat diese Gesamtstimmung im „Herbst des Mittelalters“ anschaulich geschildert. Es ist nun interessant, daß die Entwicklung des cusanischen Denkens in dieser Beziehung nicht völlig parallel mit der allgemeinen Bewegung läuft.

Nikolaus teilt zwar anfangs den konziliaren Optimismus der Baseler Konzilsväter, die noch unter dem Eindruck der glücklichen Konstanzer Lösung aus den Nöten des Schismas stehen. Wenn er nicht an eine mögliche Besserung glaubte, würde er wohl nicht so detaillierte Reformvorschläge für Kirche und Reich machen, nicht so große Hoffnungen an ihre Durchführung knüpfen. Aber mitten in seinen gründlichen historischen und kanonischen Erwägungen überfällt ihn das untrügliche Gefühl, daß ein Zeitalter zu Ende geht, daß alles, was geschieht und geschehen kann, mehr Flickwerk als wirkliche Erneuerung ist. Es scheint, daß vor allem der Eindruck der Parteiungen auf dem Konzil ihn in dieser Ansicht bestärkt hat. Der Umfang der notwendigen Reformen überwältigt ihn derart, daß er ernsthaft die Frage stellt, ob nicht d a s E n d e d e r Z e i t e n gekommen sei. Auch die apokalyptische Geschichtsschau Augustins, zu der er sich mehrfach bekennt,²⁵⁾ mag ihn im Zusammenhang mit seinem intensiven Studium der Kirchenväter²⁶⁾ dazu gedrängt haben, einen Vergleich seines Zeitalters mit jenem des Umbruchs der alten Welt anzustellen.

²⁰⁾ De vis. Dei, c. 19: „der Vermittler schlechthin“.

²¹⁾ De docta ign. III, 8. Vgl. De conc. cath. II, 34.

²²⁾ I, 20 (Übers. Naumann). Vgl. II, 17.

²³⁾ De vis. Dei c. 21 u. 25.

²⁴⁾ De vis. Dei c. 25 (Übers. Bohnenstädt).

²⁵⁾ Z. B. De conc. cath. I, 3.

²⁶⁾ Er erwähnt De conc. cath. I, 12 gerade in Bezug auf eschatologische Erwägungen Cyprian, Laktanz, Hieronymus und Augustin.

Er erwähnt seinen — leider bis heute unauffindbaren — „*Libellus inquisitionis veri et boni*“, in welchem er sich ebenfalls mit diesen Fragen beschäftigt hat.

Die Anzeichen des bevorstehenden Weltendes scheinen ihm nicht nur nach dem Ablauf der augustinischen 600 Jahre-Frist, sondern mehr noch aufgrund der erreichten Ausbreitung des christlichen Glaubens, der Erschütterung und Auflösung des Imperiums und der Zerfallerscheinungen innerhalb der Kirche gegeben: „*discretus et sagax non multum temporis superesse arguit*“²⁷⁾. Der endzeitliche Eingriff der göttlichen Allmacht würde die nahe und glückliche Lösung aller Wirrnisse bedeuten. „*O deus, si hoc nostro tempore levare possemus capita nostra, et videre appropinquantem redemptionem nostram: quia videmus ecclesiam nunquam ad eum casum devenisse in quo nunc est: vellet deus in sacra synode Basiliensi electos suos esse congregatos, et in tanta adversitate et perplexitate in nubibus ibi congregatis ostendere adventum maiestatis suae.*“²⁸⁾ Daß dieser Ruf kein Ruf der Verzweiflung, sondern des Glaubens ist, geht aus der oft wiederholten Überzeugung hervor, daß der Glaube und damit die entscheidende Tatsache der Kirche gemäß der Verheißung Christi bis zum Ende der Zeiten dauern werde.²⁹⁾ Für den Glauben ist es außerdem auch selbstverständlich, daß Zeit und Stunde dieses Endereignisses in Gottes Hand liegen.³⁰⁾

Mit dieser Einsicht scheint die Tatsache in Widerspruch zu stehen, daß Nikolaus selbst im Jahre 1446 auf die Bitte eines Priesters hin eine kleine Schrift verfaßt, die das Ende der Welt berechnen zu können meint, die „*Coniectura de ultimis diebus*“. In seltsamer Zahlenspielererei teilt Cusanus — der mit solchen Berechnungen in seiner Zeit übrigens nicht allein steht³¹⁾ — den Verlauf der Kirchengeschichte in Siebenerperioden ein. Nach 7×7 Jahren bildet jeweils ein Jubeljahr den Abschluß. Diese Abschnitte von 50 Jahren entsprechen nun jeder einem Lebensjahr Christi.³²⁾ Die gegenwärtige Periode der Reinigung der Kirche durch Reform und Bußpredigt verläuft analog dem 29. Lebensjahr Christi, in welchem Johannes in der Wüste taufte = reinigte.

²⁷⁾ De conc. cath. I, 12.

²⁸⁾ De conc. cath. I, 12.

²⁹⁾ Z. B. De conc. cath. I, 14.

³⁰⁾ De conc. cath. I, 12.

³¹⁾ Bekanntlich hat auch Pierre d'Ailly, der Inspirator vieler konziliarer Ideen des Cusanus, 1414 eine „*Concordantia astronomiae cum historica veritate*“ geschrieben, in der er das umwälzende Ereignis der großen französischen Revolution ungefähr für 1789 voraussagt. Ein Zeitgenosse des Cusanus, Jakob von Jüterbog (* 1465), verfaßte mit seinem „*De septem ecclesia statibus opusculum*“ (ed. Walch, Monim. med. aevi, II, 2, S. 23—66) eine Prophetie über kirchengeschichtliche Epochen, begleitet von heftigen Reformforderungen.

³²⁾ Sechs Jahre vorher, am Neujahrstage 1440, hatte Cusanus bereits in einer Trierer Predigt die These von der Analogie einer Periode von 50 normalen Jahren mit einem Lebensjahr Jesu aufgestellt und daraus auch die Zeiträume der Kindheit, der Verborgenheit, des öffentlichen Auftretens, des Verfolgungsleidens und des schließlichen Triumphes gefolgert: „*Deinde sequetur ultima persecutio crucifixionis, deinde resurrectio, et ascensio corporis mystici ad vitam aeternam.*“ (Predigt über Ps. 88 (89), 16 f. „*Domine, in lumine vultus tui*“, Trier, 1. 1. 1440, Cus.-Texte I, 6, S. 179 ff. Koch - Verz. Nr. 17). Bemerkenswert auch hier der Einschnitt des Jahres 1450. — Zu der starken und häufigen Beziehung des Cusanus auf die Lebensjahre Christi vgl. auch sein Globusspiel (Sieger ist, wer zuerst die Zahl der Lebensjahre Christi erreicht hat) und die Stiftung des Hospitals zu Kues für 33 alte Männer.

Folgen wird die 30. Periode, in der, gemäß dem Beginn des öffentlichen Auftretens Jesu und seiner Wundertaten, mit zunehmender Ausbreitung des christlichen Glaubens zu rechnen sein wird. Schließlich führt das Vorbild der Passion und des Todes Christi die Kirche in Verfolgung, Not und Abfall, bis nach 1700 und vor 1734 die Periode der Auferstehung, der endgültigen Reinigung und Erwartung des himmlischen Bräutigams zum Gericht anbrechen wird. Das genaue Datum des Endes allerdings kann niemand bestimmen.

Wichtig an dieser Schrift, über deren — in seinem Sinne — konjekturalen Charakter der Verfasser selbst nicht im Zweifel war, ist die Erkenntnis, daß sie zu einer Zeit, in der die apokalyptische Stimmung gerade größere Kreise zu erfassen begann und sich in düsteren Prophezeiungen und leidenschaftlichen Ausbrüchen äußerte, einen erstaunlichen Optimismus vertritt, erstaunlich deshalb, weil die Zustände in Kirche und Reich gewiß nicht besser geworden sind. Noch ist das Schisma nicht endgültig beseitigt, das Konkordat nicht abgeschlossen. Das große Erlebnis des Jubeljahres liegt noch in der Zukunft. Aufgrund der früheren Annahme einer Abfassung dieser Schrift im Jahre 1452 hätte man vielleicht darauf schließen können, daß Nikolaus von dem Augenblick an, in dem er selbst der Kurie angehörte, alles von oben herab und in bester Verfassung sah, was er früher, von unten herauf, leidenschaftlich kritisiert hatte. Aber dieser Schluß, der sich nach der jetzigen Datierung ohnehin verbietet, wäre durchaus an seinem Charakter vorbeigegangen. Seine sehr ernsthaften Predigten, die scharfen reformatorischen Maßnahmen während der Legationsreise und schließlich der späte Reformentwurf beweisen deutlich, daß er über die wahren Zustände und ihre Verbesserungsbedürftigkeit nie im Unklaren ist. Ich glaube auch nicht, daß das wesentliche Motiv seines Optimismus in der enthusiastischen Feststellung einer Zeitwende zu erblicken ist, mit der sich der Humanismus — besonders italienischer Prägung — über die Weltuntergangsstimmung erhebt, obwohl sich Nikolaus der Neuheit seiner philosophischen Ergebnisse durchaus bewußt ist. Zu denken gibt, daß er die Zeit der Reformkonzilien als Periode der Reinigung und Besserung ansieht.

Es wirken wohl mehrere Faktoren zusammen. Das Gefühl, mit sich selbst im Reinen zu sein, eine feste, abgerundete, theologisch und philosophisch gesicherte Weltanschauung zu besitzen, die mit ihren äußeren Konsequenzen in Kirchenpolitik und Amtsführung konform bleibt,³³⁾ das Bewußtsein, selber und nicht wenig zur Besserung beitragen zu können, und der sich aus so manchen verheißungsvollen Anfängen eröffnende Weg lassen Nikolaus trotz seiner klaren Erkenntnis der Gegenwart hoffnungsvoll in die Zukunft schauen.

Der tiefste Grund seines Optimismus aber liegt in seinem Glauben. Es kann gerade bei der „Coniectura de ultimis diebus“ nicht nachdrücklich genug auf die Verbindung zur *C h r i s t o l o g i e* hingewiesen werden. Die Bedeutung der Auferstehung Christi, die Nikolaus außer in den Predigten in „De docta ignorantia“, „De visione Dei“, „De pace fidei“, „Cribratio Alkoran“ nachdrücklich hervorhebt, läßt es nicht zu, die Kirchengeschichte mit Karfreitagsstim-

³³⁾ Gewisse Baseler Unbehaglichkeiten und Diskrepanzen sind aus der Vielheit in die Einheit eingegangen.

mung abzuschließen. Wie Christus triumphiert hat, wird auch seine Kirche triumphieren, wird auch die Welt, insofern sie seine Welt ist, den Weg zu Gott gehen.

Das Stichwort des cusanischen Optimismus ist die durch Christus gesicherte endgültige, hier konjekturale, dort im letzten und höchsten Grade vollendete (eschatos) Einheit. „Wenn auch die Einheit der Kirche nicht in dem Grade durchaus einheitlich zu sein scheint wie die ursprüngliche erste und einfachste göttliche Einheit der Naturen, in der es Anders- und Verschiedensein nicht gibt, so wird sie dennoch von Christus in die göttliche Einheit, aus der sie entspringt, aufgenommen.“ Garantie zuversichtlicher Eschatologie ist das volle trinitarische Wirken Gottes. „Die absolute Einigung ist der Heilige Geist . . . Wie gezeigt wurde, fällt die kirchliche Einheit zusammen mit der grundlegenden Einheit; im Geiste Jesu, im Heiligen Geiste ist also die Einigung der Triumphierenden vollzogen. . . . Nach deren Herrlichkeit streben wir in heißem Verlangen und beten demütigen Herzens zum Vater, daß er sie durch seinen Sohn, unsern Herrn Christus, und in ihm durch den Heiligen Geist uns in unermesslicher Güte schenken möge, damit wir ewig uns an dem freuen mögen, der in Ewigkeit gepriesen sei.“³⁴⁾

Es sei noch kurz darauf hingewiesen, daß das Wissen um das Eschaton, wie jede christlich ausgerichtete Zeit, so auch das ganze Mittelalter charakterisiert. Das *mysterium iniquitatis* läßt keinen im immanenten Aufgabenbereich der Welt zur Ruhe kommen, macht alles Irdische zur vorletzten Größe. Das *Telos* liegt außerhalb, aber die Brücke ist geschlagen. Der *rex pacificus*, den das Mittelalter seit und mit Augustinus erwartet, erweist die eschatologische Grundlage auch des Reichsgedankens.³⁵⁾ In dieser eschatologischen Geschichtsbetrachtung zeigen sich ebenfalls viele verwandte Züge bei Nikolaus und Dante.³⁶⁾ Unter den Spannungen, die beide in ihre Weltanschauung einbauen, nimmt die eschatologische einen weiten Raum ein. Es ist bezeichnend, daß sie in Ockhams Kirchenbegriff fehlt. Eine Geschichtsmetaphysik kennt dieser daher nicht.³⁷⁾ Eine Dynamik kommt nicht zur Wirkung. Aber auch das andere Extrem, die sektiererisch-pneumatische Gesellschaftsutopie der Franziskaner-spiritualen, die in der Spannung erstarrt, ist bei Cusanus vermieden. Er weiß um das lebendige, nie endgültige, immer neu der Gnade bedürftige Dasein des *homo viator* in der *humana viatrix ecclesia*.

³⁴⁾ De docta ign. III, 12, Schluß. (Übers. Schmid). Vgl. das schöne Wort Eckharts: „Daß Gott uns helfe von einem Leben, das geteilet ist, in ein Leben, das vereinet ist“ (zit. nach Wilhelm, Meister Eckhart, Ebenhausen 1941, S. 213).

³⁵⁾ Vgl. Wilhelm Dyckmans, Das mittelalterliche Gemeinschaftsdenken (Paderborn 1937) 102.

³⁶⁾ Vgl. zu Dantes Eschatologie z. B. Hans Meyer, Geschichte der abendl. Weltanschauung, III (Würzburg 1948) 243.

³⁷⁾ Vgl. Hans Köhler, Der Kirchenbegriff bei Wilhelm von Occam (Diss. Leipzig, Würzburg 1937) 47 u. 86.