

soteriologische Bedeutung bei Hesychius hat, so hebt sich doch deren allgemein christliche Behandlung deutlich ab von der mönchisch-paradigmatischen Bedeutung, die sie in der syrischen Überlieferung um Philoxenus von Mabbog bekommt (vgl. die Einführung 656 u. den Text §§ 15–17, S. 684–690 mit den Ergebnissen einer Studie des Rez.: „Die Taufe Christi und die Taufe der Christen. Zur Tauftheologie des Philoxenus von M. und ihrer Bedeutung für die christliche Spiritualität“ (im Druck, vorbereitet für die Fs. P. Smulders, Assen 1981). Nach Ausweis des Index scripturasticus des Editors fehlt für Mt 3,11c die für die Syrer (mit Syr^{sin}) typische Umstellung von der Taufe „mit Heiligem Geist und mit Feuer“ zu „mit Feuer und Heiligem Geist“. Dies alles könnte mit dazu beitragen, die Zuweisung des Editors zu bestätigen.

Einen interessanten Komplex macht der Editor sichtbar mit der Einführung zu Hom. XVIII, „In Lazarum et in ramos palmarum“ (715–777) (BHG 2230; CPG 3580 u. 6594), einer Homilie, die unter dem Namen des Titus von Bostra, aber auch z. T. dem des Hesychius ging (vgl. PG 18, 1264–1277). Sie wird nun definitiv Hesychius abgesprochen. J. Kirchmeyer, DSP 7 col. 402, hätte sie gerne Hesychius zugesprochen, wenn nicht die christologisch-diphysitische Formel in PG 18, 1269A Bedenken erregt hätte. Daß sie anstößig sein konnte, zeigt eine georgische Übersetzung, die hier Korrekturen angebracht hat (M. van Esbroeck; BHG 2230; CPG II,3500). Trotz dieser Entdeckung der georgischen Übersetzung ergibt sich noch keine konkrete Spur für den wahren Verfasser. In diesem Zusammenhang seien die kritischen und grundsätzlichen Bemerkungen des Editors bzgl. der Aufstellung von „Stemmata“ für die Überlieferung homiletischer Texte hervorgehoben. Sie haben ihre besonderen Verlockungen in bezug auf Veränderungen und Vermischungen (vgl. 744 f.).

Ein weiteres umfangreiches Thema wird mit den Homilien XIX u. XX: „In S. Longinum centurionem“ (BHG 988 u. 990; CPG II, NN. 6589 u. 6590) angeschnitten. Für die erstere haben wir nun eine editio critica (817–844), für die zweite die editio princeps et critica (872–900). Während die Bollandisten für XIX nur eine einzige Hs benützt hatten, kann nun die neue Ausgabe 9 Mss zugrundelegen. Beide Homilien sind insofern von besonderer Bedeutung, als man bei der „Demontage“ des Vorgehens des Verf.s zeigen kann, „comment, en partant de données historiques très ténues, on arrive à composer une Passion de martyr conforme aux règles du genre“ (779).

Schließlich verweisen wir auf ein letztes originelles Stück, auf Homilie XXI, „In S. Lucam“ (Einführung 902–935; kritische Edition mit Übersetzung 936–950). Wahrscheinlich handelt es sich um die älteste griechisch-überkommene Homilie auf den dritten Evangelisten. Die methodisch weit ausgreifende Untersuchung des damit angesprochenen hagiographisch-homiletischen Themas hat den Editor zu einer bedeutsamen Bereicherung des „Dossier Luc“ geführt, das die Forschung nicht mehr übersehen darf.

Der Bd. II schließt ab mit Corrigenda et Addenda zum Bd. I (951–953) und auch zu II (953–955), wo auf weitere Literatur und den Fortschritt der Forschung hingewiesen wird. Beide Bände stellen ein Meisterwerk dar, das die Gestalt des Hesychius sowohl biographisch als auch homiletisch in geklärter und bereicherter Weise sichtbar werden läßt. Das ganze Werk ist auch ein einziger Anruf an die Dogmenhistoriker und Erforscher der Lehr-, Pastoral- und Liturgiegeschichte, an den Homilien der Väter nicht vorüberzugehen. Mehr als in gelehrten Traktaten, die vielfach heute das Mißtrauen, nicht so sehr der Forscher als oberflächlicher Kritiker der griechischen Vergangenheit der Lehrgeschichte hervorrufen, verraten diese Texte – vor allem, wenn zusammengekommen mit der liturgischen Überlieferung! – den lebendigen Blutkreislauf kirchlichen Lebens. Umso dankbarer ist man für so vorzügliche, durch ganz wertvolle Einleitungen erschlossene Editionen.

A. Grillmeier S. J.

Krämer, Werner, *Konsens und Rezeption. Verfassungsprinzipien der Kirche im Basler Konziliarismus* (Beitr. z. Geschichte der Philosophie und Theologie des Mittelalters NF 19). Münster: Aschendorff 1980. VIII/477 S.

Das Konzil von Konstanz und sein „Konziliarismus“ hat seit Mitte der 60er Jahre (besonders durch das Zusammenfallen seines 550jährigen Jubiläums mit dem 2. Vatikanum) eine intensive Neubehandlung und Aufwertung erfahren. Das gleiche kann man nicht für das Basler Konzil sagen. Meist diente es als negative („radikal-konziliarische“) Folie für den inzwischen als „traditionell“ rehabilitierten Konstanzer Konziliarismus. Dazu trug besonders bei, daß die Schriften der meisten Basler Konziliaristen

bisher nicht gedruckt waren; daher wurde meist die Darstellung ihrer Thesen durch die Gegner, besonders Papst Eugen IV., unkritisch übernommen. Es ist das Verdienst dieser Arbeit, zum erstenmal eine systematische Darstellung des Basler Konziliarismus zu liefern, die die üblichen Vorurteile (ekklesiologischer Parlamentarismus, revolutionärer oder radikal-demokratischer Kirchenbegriff, Abhängigkeit von Marsilius v. Padua und Wilhelm v. Ockam) eindeutig widerlegt. Außer dem immer wieder behandelten Nikolaus v. Kues und dem Konzilspräsidenten Cesarini gewinnen dabei als wichtigste Autoren vor allem Johannes v. Ragusa (182–206) und Johannes v. Segovia (207–55) an Profil. Das Studium der ungedruckten Handschriften stellt sie und andere Autoren in anderem Lichte dar als sie bisher gesehen wurden.

Wichtigstes Ergebnis ist dabei: Im Gegensatz zur monarchischen Caput-Corpus-Ekklesiologie der Papalisten, in welcher der Papst einziger Träger der obersten Gewalt ist und alle kirchliche Vollmacht von ihm ausgeht, vertreten die Basler eine Communio-Ekklesiologie, die die Kirche vor allem als (im Konzil repräsentierte) Korporation sieht. Der Papst ist dabei Repräsentant der Kirche; er steht über allen einzelnen Gläubigen, jedoch nicht über der Kirche und daher auch nicht über dem Konzil (so Joh. v. Ragusa: 189 f., 331). Die Kirche hat als ganze die Verheißung des Geistes, dessen entscheidendes Zeichen der Konsens ist (Nik. v. Kues: „Ibi Deus, ubi simplex sine pravitata consensus“, 343). Die Autorität des Konzils gründet auf dem im Konzilskonsens repräsentierten Konsens der universalen Kirche (338 f.); der Konsens der Untergebenen in der „electio“ ist auch Grundlage kirchlicher Jurisdiktion (342 f.), wodurch auch der Kampf um die Bischofswahlen (statt päpstlicher Ernennung) einen ekklesiologischen Stellenwert erhält. – Wieweit vertreten die Basler auch nach einem Konzilsdekret noch eine Freiheit der Rezeption? Gelten für sie dogmatische Konzilsdekrete „ex sese“ oder „ex consensu Ecclesiae“? Tatsächlich wird in der zweiten kirchenpolitischen Phase nach dem Bruch mit Eugen IV. nur auf dem unbedingten Gehorsam insistiert. Vorher scheint die Haltung nicht ganz klar zu sein. Joh. v. Segovia vertritt eine unmittelbare Verpflichtung der Konzilsdekrete, aber nicht aus der übergeordneten Jurisdiktion des Konzils, sondern aus dem im Konzil bloß ausgedrückten Konsens der Gesamtkirche (344, 354 f.). – Zeitgeschichtliches soziologisches Modell ist dabei das Universitas-Modell der jüngeren Ordensgemeinschaften, der Domkapitel, Städte und Universitäten sowie der parlamentarischen Ständevertretungen in den Großstaaten (237 f., 327, 361); nicht vernachlässigt werden darf dabei jedoch der Rückgriff auf die Alte Kirche und ihre Verfassungswirklichkeit.

Die Basler Ekklesiologie grenzt sich sowohl ab von einer Verabsolutierung des Amtes, das sich nicht mehr als an die Gesamtkirche rückgebunden und von ihr getragen versteht, wie auch gegen den Anti-Institutionalismus der Hussiten (69–124, 318 f.); gegen letzteren verteidigt sie die Kirche als Institution, sichtbare Struktur und in dieser Eigenschaft als ganze unfehlbar. Die Amtsträger sind keineswegs nur Repräsentanten des Volkes, sondern auch Christi: ihr Amt besteht in einer *wechselseitigen* Repräsentation (des Volkes vor Gott und Christi vor dem Volk: 327). Von einem Einfluß der demokratisierenden und spiritualistischen Kirchenideen eines Marsilius v. Padua und Wilhelm v. Ockam, wie sie Eugen IV. den Baslern vorwarf, kann in Wirklichkeit keine Rede sein: Der Autor beweist, daß ihre zentralen Gedanken von den wichtigsten Basler Konziliaristen zurückgewiesen wurden (166–81). Ebenso wenig kann man von einem „nominalistischen“ Kirchenbegriff reden (321 f.). Wie sich in der Diskussion über die Nichtigkeits-Erklärung päpstlicher Reservationen zeigte, wurden die papalistischen Gegenargumente (vor allem der Epikie-Gedanke) durchaus berücksichtigt; gerade im Reformdekret von 1433 ist „verantwortungsvoller und nicht etwa ein radikaler Geist am Werke“ (64).

Wie wurde in Basel das Konstanzer Dekret „Haec sancta“ verstanden? Die Frage, ob man dieses Dekret als Kirchengesetz oder als Dogma betrachtete, ist nach dem Autor eine wenig hilfreiche Fragestellung. Es berührte vielmehr (ebenso wie „Freuens“) den *status generalis Ecclesiae* und nicht bloß das positive Recht; seine Verletzung durch den Papst war Häresie (im Sinne des weiteren Begriffs von „fides“ und „haeresis“), bzw. ein revolutionärer, die geltende Kirchenverfassung umstoßender Akt und rechtfertigte auch schon vor „Sacrosancta“ den Prozeß gegen den Papst (133–35; vgl. 139 f., 202 f., 244–46). Warum war dann aber eine ausdrückliche Definition der „drei Wahrheiten“ in „Sacrosancta“ nötig, bevor man Eugen IV. den Prozeß machte?

Diese Frage bleibt hier unbeantwortet. – Der Autor meint weiter, daß die Interpretation von „Haec sancta“ als bloßes Notstandsrecht (im Falle des Papa haereticus, des Papschismas etc.) sich erst nach Auseinanderbrechen des Konzils bei Johannes v. Palomar finde (307 f.: „offensichtliche Geburt der später so berühmten Notstandstheorie“). Und doch bringt er selbst einen Text Torquemadas aus der „Quaestio de decreto irritanti“ von 1433, der diese Position schon vertritt (310).

Einige Fragen bleiben in dieser Arbeit, die zweifellos eine wirkliche Lücke in der Forschung füllt und zu den wichtigsten kirchengeschichtlichen Neuerscheinungen gezählt werden kann, offen. Eine Auseinandersetzung mit der These, daß hier (freilich schon längst vorher, aber in Basel endgültig zum Durchbruch gelangend) ein profanes korporationsrechtliches Modell auf die Kirche übertragen wurde (so zuletzt bei W. Brandmüller, *Sacrosancta Synodus universalem Ecclesiam repraesentans*, in: *Synodale Strukturen der Kirche*, Donauwörth 1977, 93–112), wäre hier nötig. Mit der Darstellung der Wende des Nikolaus v. Kues und ihrer Erklärung aus politischem Denken (Hinwendung zum Papsttum als realen Machtfaktor, welcher imstande war, die Einheit der Kirche zu gewährleisten: 281 f.) werden keineswegs alle einverstanden sein.

Der Autor verhehlt nicht seine Sympathie mit der Basler Ekklesiologie. Zu einem Gesamturteil über den damaligen Konziliarismus müßten freilich noch einige andere Fragen beantwortet werden. Die selbstverständliche Gleichsetzung von Gesamtkirche und Konzil (190 f., 200, 328), die (ganz im Gegensatz zu der Rolle des Papstes als Repräsentanten der Kirche) kaum mehr eine Differenz zuläßt, müßte hier doch stärker kritisch hinterfragt werden. Damit zusammen hängt das Problem der praktischen Durchführbarkeit von „Frequens“ und der Konzilsmüdigkeit des Episkopats, das hier nur kurz einmal gestreift und von Joh v. Segovia mit einer Handbewegung abgetan wird (250). Stand nicht dadurch schon der Anspruch auf Repräsentation der allgemeinen Kirche in flagrantem Widerspruch zur Wirklichkeit? Zeigte nicht auch die Entwicklung, daß in der Polarisierung mit innerer Notwendigkeit das Papsttum siegen mußte, weil es alleine auf die Dauer die Funktion eines handlungsfähigen Einheitszentrums übernehmen konnte? Bei einem geschichtlichen Gesamtbild sind diese Aspekte wohl auch zu berücksichtigen.

Kl. Schatz S. J.

Schneider, Stefan, *Die „kosmische“ Größe Christi als Ermöglichung seiner universalen Heilswirksamkeit – anhand des kosmogenetischen Entwurfs Teilhard de Chardins und der Christologie des Nikolaus von Kues* (Buchreihe der Cusanus-Gesellschaft VIII). Münster: Aschendorff 1979. XXXIII/544 S.

Im Vorwort stellt der Verf. sein Werk als durch Kürzung überarbeitete Dissertation (Mainz 1977) vor. Die Thematik stammt von R. Haubst, dem hervorragenden Cusanusexperten. Literaturhinweise und Einblick in die noch unveröffentlichten Tagebücher Teilhards verdankt Sch. dem bekannten Teilhard-Experten P. Christian d'Armagac S. J. (Chantilly). Die vorliegende Arbeit erhielt den Preis der Johannes-Gutenberg-Universität Mainz.

In dem sehr bemerkenswerten Geleitwort (von R. Haubst) erfahren wir, daß Sch. schon zu Beginn seiner Arbeit „mit einer gründlichen Kenntnis des ganzen bis dahin gedruckten Schrifttums von und über Pierre Teilhard de Chardin gerüstet“ war, sich aber zugleich für Nikolaus von Kues und dessen Christologie interessierte. „Weil mir in der umgekehrten Blickrichtung schon einiges von der überraschenden Komplementarität zwischen dem christlichen Evolutionismus Teilhards und der dynamischen Seinsauffassung von Cusanus aufgegangen war, betrachtete ich es gleich schon als Glücksfall, daß der Vergleich Cusanus – Teilhard nun auch aus einer genuinen Kenntnis der sich zunehmend klärenden Teilhard-Forschung mit Konzentration auf den Sektor der Christologie angegangen wurde. Methodisch setzt der Verf. des nun vorliegenden Werkes von Abschnitt zu Abschnitt jeweils mit dem Vergleich der beiden Autoren ein. Ohne voreilig zu schematisieren, eruiert er das beiden Gemeinsame. Dabei geht es ihm weder darum, Teilhard etwa in die gleiche Wirkungsgeschichte einzuordnen wie Cusanus, noch bleibt er, nur historisch vergleichend und damit relativierend, bei einer bloßen Statistik äußerer Übereinstimmungen oder Divergenzen stehen. Er verfolgt vielmehr zentral und systematisch das theologische Ziel, mit Hilfe der anthropologischen sowie kosmischen Perspektiven und Reflexionen beider die universale Spannweite, die