

Diese Frage bleibt hier unbeantwortet. – Der Autor meint weiter, daß die Interpretation von „Haec sancta“ als bloßes Notstandsrecht (im Falle des Papa haereticus, des Papstschismas 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

dem Christusereignis von der Inkarnation bis ins eschatologische Reich hinein eignet, als eine denkerisch weiter zu entfaltende Implikation des auch schon im Neuen Testament bezeugten Glaubens und deshalb als auch für das Leben und die Spiritualität des heutigen Christen in dieser Welt richtungweisend darzutun“ (VII).

Haubst weist darauf hin, daß eine „Christologie von unten“ (neben der dominierenden „Christologie von oben“) erst in den letzten Jahrzehnten akzentuiert wird. Karl Rahner hat 1954 (Schriften zur Theol. I, 183, 187) bereits einen wichtigen Ansatz geliefert. Nun hat aber Cusanus (vor allem in den drei ersten Kap. des III. Buchs „De docta ignorantia“) die Gedanken Rahners „schon ein halbes Jahrtausend zuvor antizipiert und sogar schon inhaltlich und methodisch überboten“. Noch bedeutsamer erscheint Haubst die Affinität zwischen Nik. v. Kues und dem Christusbild bzw. „der Kulmination des Universums in Christus und der Vollendung des Alls durch ihn, wie sie Teilhard de Chardin aus der Sicht seines evolutiven Weltbildes extrapolierend entwirft“ (VIII). Der Verf. des vorliegenden Buches deckt nun eine erstaunliche Fülle von Konvergenzen und gedanklichen Übereinstimmungen zwischen Cusanus und Teilhard auf. Haubst umschreibt das Anliegen des Buches sehr treffend: „Demgemäß ist es auch das Hauptziel der großangelegten Untersuchung von Schneider, den Sinn der von Cusanus und Teilhard in ‚kosmischen‘ Perspektiven dargestellten, einzigartigen menschlichen ‚Größe‘ Christi nicht etwa nur als eine besondere Heilswirksamkeit Gottes ‚durch ihn‘ verständlich zu machen, sondern näherhin dadurch, daß sich das Schöpfer- und Heilswirken Gottes im Hinblick auf die Vollendung aller Menschen im Menschsein Jesu durch Inkarnation und Auferstehung zu einer solchen maximalen Fülle und Vollendung verwirklicht hat, die jede irdisch-menschliche Abgrenzung sprengt und kraft deren Jesus auch als Mensch jedem Menschen so nahe ist, daß ein jeder auch ‚in ihm‘ sein Heil erlangen kann“ (IX). Methodisch stellt Haubst abschließend fest: „An vielen Punkten wird Teilhard mit Hilfe kusanischen Denkens theologisch eindeutiger interpretiert, während umgekehrt manches kompakte Dictum des Cusanus in der genetischen Sicht Teilhards eine weiterführende Aktualisierung erfährt“ (X).

Der Verf. beginnt sein Buch mit Vorbemerkungen (1–16) vor allem zum Vergleich Teilhard-Cusanus und stellt fest, daß beide ein integrales Weltbild vertreten. Dennoch ist der Ansatz des Denkens bei beiden verschieden: „Bei Teilhard ist es die integrativ aus den Daten naturwissenschaftlicher Empirie herausgelesene Phänomenologie, bei Cusanus die metaphysisch-transzendente Spekulation. Dieser Eigenart des verschiedenen Ausgangspunktes und der unterschiedlichen Grundstruktur im Denken des Teilhard wie des Cusanus müssen wir uns ständig bewußt bleiben. Dadurch werden wir der Versuchung entgehen, über dem Gemeinsamen und Verwandten das Unterscheidende und Trennende zu übersehen. Auch werden wir so leichter der in der Natur einer vergleichenden Gegenüberstellung lauernenden, permanenten Gefahr zu entrinnen vermögen, den einen Denker nur im Horizont des anderen zu interpretieren und umgekehrt“ (2). Schließlich gibt Sch. noch die Gründe an, die zur Dreiteilung seiner Untersuchung geführt haben. Im 1. Teil wird auf die „kosmische“ Größe und Funktion Christi in der Sicht des Teilhard de Chardin und des Nikolaus Cusanus im Gesamtkontext ihres jeweiligen weltbildhaften Entwurfs näher eingegangen. Dabei wird die Sehweise beider Schritt für Schritt miteinander verglichen und sie gleichzeitig zu den einschlägigen Aussagen des Neuen Testaments in Beziehung gesetzt. Im 2. Teil, der von der Erlöser- und Heilstätigkeit Jesu Christi handelt, wird der Frage nachgegangen, wie Teilhard und Cusanus im Einklang mit dem Neuen Testament die Heilsbedeutung des Todes und der Auferstehung Jesu sowie sein fortgesetztes Heilswirken in der Kirche und der gesamten Menschheit verstehen. Im 3. Teil wird sodann das Verhältnis der beiden Aussagereihen im 1. und 2. Teil näher zu bestimmen versucht. Seine wichtigen Vorbemerkungen schließt Sch. ab mit dem interessanten Versuch, aus der Kritik, mit der Cusanus wie Teilhard zu Lebzeiten und posthum überschüttet wurden, einen Einstieg zu finden, „von dem aus uns das vergleichbar Gemeinsame des Ansatzes ihres Denkens wie auch das Unterscheidende in einer eingehenden Analyse deutlich werden kann“ (6).

Der 1. Teil (Die „kosmische“ Größe und Funktion Christi in der Sicht des Nikolaus v. Kues und des Teilhard de Chardin) wird in vier Abschnitte aufgeteilt, die wir hier nur in Abkürzungen wiedergeben können. Der 1. Abschnitt bringt die philosophisch-theologischen Grundzüge der Entwürfe, zuerst bei Teilhard (wobei besonders Omega

als zentral herausgestellt wird), sodann Ähnlichkeit der Kritik am Gottesbild des Teilhard und des Cusanus und schließlich Grundgedanken des Entwurfes bei Nikolaus Cusanus im Horizont des Denkens von Teilhard und das Evolutionsproblem. Als sehr interessant möchte ich hervorheben, daß vom cusanischen Schöpfungsbegriff her eine stufenweise Evolution der Arten nicht nur ohne Widerspruch möglich ist, sondern angesichts des sich ohnehin die ganze Weltzeit hindurch sukzessiv verwirklichenden einen göttlichen Weltplanes auch als höchst sinnvoll erkennbar wird (64 f.). „In der schwerpunktmäßigen Akzentuierung seiner Auslegung geht es Cusanus darum zu verdeutlichen, daß ‚im Menschen die gesamte Aufwärtsentwicklung des Kosmos kulminiert, daß der Mensch aber durch Christus in Gott zur Vollendung und Ruhe kommt‘ (Haubst). In dieser zeitlich gestreckten, finalen Hinordnung der naturgeschichtlichen Entfaltung auf den Menschen und durch den Menschen hindurch auf Christus hin wird die cusanische Nähe zur Teilhardschen Anthropologie und Christologie sichtbar. Teilhards stufenweiser Aufstieg über die Anthropogenese zur Christogenese und zur schließlichen Theogenese scheint in der cusanischen Auslegung des Schöpfungsberichtes als auf den Menschen hinzielende, zeitlich gestreckte Entfaltung eine vorausahnende Parallele gefunden zu haben. Die evolutive Wertigkeit der Zeit als seinsrelevant und heilsrelevant bei Teilhard findet damit auch bei Cusanus mutatis mutandis eine Entsprechung“ (65). Sehr bedeutungsvoll scheint mir auch, was der Verfasser über die Überschreitbarkeit der metaphysischen Wesensgrenzen schreibt (67–77). Der 2. Abschnitt („Personale Anthropozentrik in evolutiver Sicht“) verfolgt die Frage nach der Eigenart des Personalismus bei Teilhard und Cusanus, wobei vor allem nach dem Bezug des Personalen zum Universalen, des einzelnen zum Allgemeinen gefragt wird. Bei einem Vergleich der Personologie bei Cusanus und Teilhard stellt sich die Person dar als „copula universi“ und „complexio oppositorum“ von Individualität und Universalität.

Der umfangreiche 3. Abschnitt (des 1. Teils) bringt einen Vergleich der Christologien (110–260). Hier werden die brisanten Themen von der „kosmischen Natur“ Christi, der physischen Wirksamkeit Christi und der kosmischen Funktion Christi nach dem Befund der Hl. Schrift in seltener Klarheit und Tiefe und mit einem selten gewordenen inneren Verständnis für Teilhards eigentliches Anliegen behandelt. Nach einer eingehenden Darstellung der Christologie des Cusanus (Christus als maximum contractum et absolutum und concretissimum universale; Christus als Fülle der Zeit, als Vollendung und Ziel des Universums) und einem Vergleich der beiden Weltformeln gibt Sch. eine an dieser Stelle sehr erwünschte Zusammenfassung (238–261), indem er 1. nochmals Recht und Anliegen einer kosmischen Christologie, 2. die Christologie als zentrierende Mitte der Weltanschauung Teilhards darlegt und 3. die Struktur des beiderseitigen Entwurfes einer Christologie „von unten“ hervorhebt. Der 4. Abschnitt des 1. Teils bringt gleichsam als Ergänzung, „um nicht die freiwillige, verdienstvolle Tat seines erlösenden Sühneleidens am Kreuz propter nostram salutem aus den Augen zu verlieren“ (261), die kosmische Funktion Christi nach dem Befund der Hl. Schrift (261–321). Als abschließende Feststellung kann gelten: „Wenngleich wir uns mit allem Nachdruck bewußt sein müssen, daß die an unserer Stelle Christus zugeeigneten Gottesprädikate im Sinne strengster Transzendenz zu verstehen sind und ein evolutives Weltbild im Sinne Teilhards der Hl. Schrift fremd ist, so gilt es doch zu bedenken, daß die Gottesprädikate dem Christus incarnatus, wenngleich dem Erhöhten, zugeeignet sind, wodurch sich eine Vermittlung ergibt . . . Ohne den Texten Gewalt anzutun, durfte sich somit unseres Erachtens Teilhard mit gutem Grund auf unsere Bezugsstelle als Schriftfundament für seinen kosmogenetischen und christozentrischen Entwurf stützen“ (321).

Es schließt sich der 2. Teil des Buches an, der von dem „Erlöser- und Heilswirken Jesu Christi aus der Sicht Teilhards im Vergleich zu Cusanus“ handelt (325–484). Zuerst erörtert der Verf. Probleme der Theologia crucis (Kreuz und Erlösung). Man wirft Teilhard ja vor, daß er dem Aspekt des erlösenden Leidenstodes zugunsten einer Überbetonung der göttlichen Herrscherstellung Christi und deren kosmischer Funktion vernachlässigt habe. Sch. stellt berechtigterweise auch die Gegenfrage, „ob die maßgeblichen Richtungen der abendländischen Theologie unter der Autorität von Augustinus, Anselm und Thomas v. Aquin (oder von Luther und Calvin bei den Protestanten) über der zu Recht sehr starken Betonung der soteriologischen Schlüsselrolle des Leidenstodes Christi die kosmische Dimension der Inkarnation, die Teilhard so nachdrücklich betont und die auch in der Theologie der Ostkirche entscheidender zu ihrem

Recht kommt, nicht verkürzt oder zuweilen vielleicht sogar vernachlässigt haben“ (325). Auf den Spuren des Duns Scotus sieht Teilhard in der Vergöttlichung des Menschen den tiefsten Grund der Inkarnation – aber damit wird für Teilhard die Erlösung nicht zweitrangig. Schon 1917 vertritt er in einer seiner Kriegsschriften (*Écrits du temps de la guerre*, 195; deutsch: *Frühe Schriften*, 213) eine christologisch-soteriologische Synthese. G. Martelet kommt in einer eingehenden Erörterung der scotistischen und thomistischen Position zu dem gleichen Urteil (326). Schellenbaum verweist jedoch in seiner gründlichen Arbeit über die teilhardsche Christologie („*Le Christ dans l'énergétique Teilhardienne*“, Paris 1971, 334) darauf, daß Teilhard, der immer von der faktischen Heilsordnung ausgeht und dem deshalb die hypothetisch-irreale Frage der Scotisten („was wäre, wenn . . .“) fremd ist, nicht der Scotistenschule zugerechnet werden darf. Im Gegenteil: Teilhard hat die Horizonte beider Schulen miteinander verknüpft und sie dabei überwunden. Auch Cusanus hat grundsätzlich wegen seiner Haltung der „*docta ignorantia*“ für keine der beiden Positionen sich entschieden. Auch er gibt dem Primat Christi vor aller Schöpfung „ein beherrschendes Übergewicht“ (327); aber er hat dennoch die Frage, ob Christus auch Mensch geworden wäre, wenn Adam nicht gesündigt hätte, „gemieden wie der Seemann das Felsenriff“. Cusanus lehrt darum im Einklang mit Thomas eine intentionale Priorität der Vorherbestimmung Christi in dem einen und einzigen Vorsehungsakt, dem alles Vergangene und Zukünftige zugleich gegenwärtig ist. Bei Thomas heißt es: „*Quia praeordinavit incarnationem Christi, simul cum hoc praeordinavit ut esset causa nostrae salutis*“ (S. th. III q 24 a 3–4; bes. a 4 ad 3). Der wichtige 4. Punkt (im 1. Abschnitt) behandelt das viel diskutierte Thema: Die Rolle der Freiheit in einem evolutiven Weltbild und die Möglichkeit der Sünde (336–345). In diesem Zusammenhang diskutiert der Verf. das Problem des Bösen und der Sünde, vor allem die Grundaspekte von Teilhards Erbsündelehre und die Eigenart seiner Kreuzesauffassung und Erlösungslehre. Eine kritische Stellungnahme und Würdigung (369 ff.) beschließen den 1. Abschnitt (des 2. Teiles).

Der 2. Abschnitt (374–398) bringt das für Teilhard wichtige Thema „Auferstehung“ und ihre universelle, kosmische Tragweite bei Cusanus, der kurze 3. Abschnitt den Begriff Neuschöpfung als positive Fassung des Inhalts von Erlösung, der 4. Abschnitt (412–445) entfaltet schließlich das Thema des „Mystischen Leibes“ als Raum der Heilswirksamkeit Christi nach Teilhard. Der Verf. führt die Gedanken Teilhards über den mystischen Leib Christi auf vier Akzentuierungen zurück: „1. Es ist der Leib als Leibperson des Jesus von Nazareth; 2. hic et nunc bildet er ein personales Zentrum für die Menschheit und die materielle Welt. 3. Die personalen und organischen Aspekte des Leibes Christi im Lichte der Analogie des Verhältnisses Christus-Menschheit und Menschheit-Universum. 4. Dieses personale Zentrum ist ein physisches Zentrum“ (412). Eine Zusammenfassung der diesbezüglichen Darlegungen gibt der Verf. (441–446). Der 5. und 6. Abschnitt erörtert schließlich die eucharistische Gegenwart Jesu, den Begriff des Übernatürlichen und der Gnade bei Teilhard de Chardin.

Der abschließende 3. Teil des Buches untersucht die Ermöglichung des universalen Heilswirkens Christi. Das Thema wird zuerst von der Hl. Schrift her entfaltet. Es folgt dann der Erweis der „kosmischen Größe“ Christi als Ermöglichung seiner universalen Heilswirksamkeit zuerst bei Cusanus und dann bei Teilhard. Zusammenfassende Erwägungen (513 ff.) beschließen das bedeutungsvolle Werk. Sch. geht hier von Reinhold Schneiders Schwierigkeiten („*Winter in Wien*“ 1964) aus, der angesichts der Undurchschaubarkeit des Makrokosmos und seiner unübersehbaren Dimensionen versucht, „die Rolle Christi auf die eines religiösen Sokrates der menschlichen Geschichte zu reduzieren“ (513). Sch. antwortet darauf: „Indem Reinhold Schneider resignierter Christi Person und Werk nur mehr in fast völliger Beziehungslosigkeit zur schier grenzenlosen Unermeßlichkeit des Kosmos erkennen zu können glaubt, optiert er unterschwerlich für die Alternativposition, vor deren fatalen Konsequenzen Blondel und Teilhard beschwörend warnen.“

A. Haas S. J.

Schilson, Arno, *Lessings Christentum* (Kleine Vandenhoeck-Reihe 1463). Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1980. 110 S.

Kann man den vor 200 Jahren verstorbenen großen Aufklärer Gotthold Ephraim Lessing einen Christen nennen? Die Beurteilung des Verfassers des „Nathan“ und Her-