

## 1. Exegese. Geschichte der Exegese. Patristik

Studien zum Pentateuch. Walter Kornfeld zum 60. Geburtstag, hrsg. von Georg Braulik. Gr. 8° (272 S.) Wien-Freiburg-Basel 1977, Herder. In dieser Festgabe an seinen Wiener Kollegen hat B. zu einem bewußt eingeschränkten Thema eine Reihe bemerkenswerter Beiträge verschiedener Alttestamentler zusammengestellt. Im folgenden sollen die Hauptergebnisse und -thesen der 15 darin aufgenommenen Artikel kurz vorgestellt werden. E. Kutsch, Die Paradieserzählung Genesis 2-3 und ihr Verf. (9-24), geht erneut der Frage nach, inwieweit der Jahwist den Inhalt von Gen 2-3 selbst gestaltet und inwieweit er auf ihm vorgegebene Themen und Traditionen oder fest formulierte Erzählungen zurückgegriffen hat. Die ‚kleine Geographie‘ in 2, 10-14 sei wahrscheinlich eine spätere Zufügung (mit 2, 15 und vielleicht 2, 6). Der Jahwist habe wohl nur das Motiv ‚Lebensbaum‘ und die dazu gehörende Vertreibung übernommen („warum der Mensch nicht ewig lebt“). Während im AO das Motiv der ‚Lebenspflanze‘ und entsprechender Früchte auch sonst überliefert sei, fehle für den ‚Baum der Erkenntnis von Gut und Böse‘ jegliches Vergleichsmaterial: aus dessen wesentlicher Funktion für die Sündenfall-erzählung folgert K., der Jahwist habe ihn ‚erfunden‘, um so den Anfang der Sünde in der Welt erzählerisch darzustellen. Überhaupt haben nach K. dem Jahwisten in Gen 2-3 weder eine vorformulierte Schöpfungs- oder Sündenfall-/Paradies- noch eine Lebensbaumerzählung vorgelegen, vielmehr habe er mit Hilfe vorgegebener Motive (Lebenspflanze, Königsgarten u. ä.) und in bezeichnender Abänderung und Neukonzeption altorientalischer Texte über Welt- und Menschenschöpfung die Erzählung Gen 2-3 eigenständig gestaltet und als Theologe an den Anfang der ‚Weltgeschichte‘ die Sündhaftigkeit der Menschheit in ihren Ureltern gestellt – und damit das Thema der Sündenvergebung. – H. Gross, Glaube und Bund – Theologische Bemerkungen zu Genesis 15 (25-35), referiert zunächst die wichtigsten Arbeiten der jüngsten Zeit zu diesem Kapitel der Genesis und untersucht dann die theologische Aussageabsicht auf der Ebene der Redaktion. Die beiden Abschnitte des Kapitels gipfelten in v. 6 und v. 18: „Die gläubige Haltung des Partners ist in der Heilsordnung die unverzichtbare Basis für das Zustandekommen des Bundes und für seine bleibende Realität.“ Eid, Zuspruch und Anspruch, Verheißung und Gesetz u. ä. einseitige Vokabeln gäben das mit *berit* Gemeinte nicht adäquat wieder; die ebenfalls unzureichende Übersetzung mit „Bund“ werde dem Text noch am ehesten gerecht. – H. Cazelles, Rédactions et Traditions dans l'Exode (37-58), setzt mit diesem Artikel die bereits lange Reihe seiner Veröffentlichungen zu den Exodustexten fort. Die minuziöse literar- und überlieferungskritische Erörterung von C., die in bewundernswert vielseitiger Kenntnis die Literatur der letzten Jahre einbezieht, kann hier nur in ihren Schlußthesen wiedergegeben werden. In dem jetzt vorliegenden komplexen und vielschichtigen Text, der sich gegen eine Strukturanalyse sperre, glaubt C. bestimmte Überlieferungen und zugehörige Trägergruppen aussondern zu können: die Horeb- (Midian-)-Tradition M, wahrscheinlich der Rubeniten, sei am ältesten und mit Josua am benjaminitischen Heiligtum von Gilgal angekommen. Eine andere Tradition N(omadisch) über einen nicht näher lokalisierten Berg (in Seir) mit kanaanischnen Zügen wird von C. den Leviten zugeschrieben, die nach Gen 34 von Edom bis Lajisch verstreut gewesen seien. Der Elohist habe die Traditionen M und N so verbunden, daß er M die theologische Priorität zuteilte und von N soziologische Begriffe wie die „Ältesten“, das „Lager“ u. ä. übernahm. In Ziklag läßt C. dann von Anhängern Davids die Goschen-Tradition der Simeoniten, Keniterüberlieferungen aus Seir und Traditionen vom Berg Jahwes (3 Tage weit in die Wüste), der der „Sinai in Seir“ der al-

Ex.These

ten Kriegslieder sein könne, sammeln. Dieser davidische Sammlerkreis habe in Hebron die Überlieferung von der in Kadesch begrabenen Mirjam aufgenommen. Die Tradition vom „König von Ägypten“ schließlich gehe auf Erinnerungen an einen Aufenthalt zur Ramessidenzeit in Ägypten zurück, die vom Jahwisten nach Vorarbeiten von Schreibern am davidisch-salomonischen Hof in Jerusalem mit Anleihen aus der ägyptischen Literatur und aus Überlieferungen der Hykosoverteilung angereichert worden seien. – K. u. U. *Schubert*, Die Errettung des Mose aus den Wassern des Nil in der Kunst des spätantiken Judentums und das Weiterwirken dieses Motivs in der frühchristlichen und jüdisch-mittelalterlichen Kunst (59–68), zeigen anhand der Wandmalereien der Synagoge von Dura Europas und der Katakombe in der Via Latina in Rom sowie an Darstellungen in späteren jüdischen Handschriften des Pentateuchs und von Haggadot, daß die jüdische Kunst der Spätantike der frühchristlichen voranging, und einen wie „wesentlichen Beitrag die jüdische Ikonographie zur Entfaltung der christlichen Kunst geleistet hat.“

J. *Schreiner*, Exodus 12, 21–23 und das israelitische Pascha (69–90), kommt nach einem Blick auf die in der Forschungsgeschichte vorgebrachten Theorien zur Herkunft und Bedeutung des israelitischen Pascha und nach einer literarkritischen Analyse (Ex 12, 21–23 sei altes vorjahwistisches Material, das der „Jehowist“ Je in sein Werk aufgenommen habe) zu dem bemerkenswerten Ergebnis: der Text spreche von Häusern mit Türen, Türsturz und Türpfosten, von Zelten sei keine Rede, ebensowenig von einer Wanderung oder Aufbruchsituation. Es handle sich um einen Kulturlandbrauch, um einen Ritus, der von Seßhaften zum Schutz ihrer Häuser und Familien vollzogen wurde. Der in Ex 12, 23 genannte „Vernichter“ (*mašbit*) lasse sich von 2 Sam 24 her erhellen: die dort im Zusammenhang mit dem „Vernichterengel“ genannte Strafe der Pest verweise in den Bereich des Gottes Rešep, der als *mal'ak* zu einem Diener Jahwes und diesem untergeordnet werde. Das Pascharitual in Ex 12, 21–23 sei demnach ursprünglich wohl ein apotropäischer Ritus gegen den Pestdämon gewesen. Sch. legt dann Vermutungen vor, was Je durch die Heranziehung dieses alten Rituals seiner Zeit im 7. Jh. habe einschärfen wollen (Kerygma des Je). In einem Schlußabschnitt werden schließlich die Folgerungen für die Geschichte des Pascha-Festes gezogen, das es demnach so, wie es in Ex 12, 21–23 erzählt wird, vor Je in Israel nicht gegeben habe; vielmehr sei es nach 2 Kön 23 in dieser Weise zum erstenmal von König Joschija gefeiert worden; in Jos 5, 10 f. sei das Pascha in den Mazzotzusammenhang erst nachgetragen worden, und zwar nicht vor Je. Ebenso sei das Pascha in 2 Chr 29–31 in die Mazzotfeier des Hiskija erst vom Chronisten in Anlehnung an die Joschijareform eingearbeitet worden. Die nach Sch. von Je geleistete Verbindung von Pascha-Brauch und Mazzot-Essen mit dem Exodus in Ex 12 sei dann in der dtn Theologie aufgegriffen (Dtn 16) und zu einem ständig wiederholbaren Fest Israels als Gedächtnis des Exodus ausgestaltet worden. Dabei wurde aus dem apotropäischen Ritus, der als sakrale Schlachtung an den Ort verlegt werden mußte, „den Jahwe erwählen wird, um seinen Namen dort wohnen zu lassen“, ein Opfer, und durch die Verbindung mit Mazzot ein Mahl. Für P kann Schreiner dann eine bezeichnende Weiterentwicklung in der Exilssituation zeigen: Haus und Familie treten in den Mittelpunkt, der Bezug auf „ganz Israel“ wird hervorgehoben. Das Paschafest wird erinnerndes Zeichen der Hoffnung auf Befreiung. In der Chronik werden von deren Anliegen her weitere Änderungen erkennbar. Das im Judentum weiterlebende Fest hat durch die im christlichen Glauben erfolgte Neuinterpretation seinen grundlegenden theologischen Gehalt nicht verloren.

P. *Grelot*, Quatre cents trente ans (Exode 12, 34 [sic!]): A propos de la Chronologie sacerdotale du Pentateuque (91–98). (Die in der Festschrift leider nicht seltenen Druckfehler wirken hier einmal störend: S. 91 mit Anm. 1 steht dreimal, S. 98 zweimal, S. 5 einmal Ex 12, 34 für: Ex 12, 40 bzw. 12, 40 s; S. 57 muß es heißen Gen 34 anstelle von Ex 34). In Weiterführung seiner früheren Arbeiten zu diesem Thema geht G. den chronologischen Systematisierungsversuchen der frühjüdischen Literatur bezüglich des Aufenthaltes der „Israeliten in Ägypten“ (so TM Ex 12, 40 f.) bzw. der „Israeliten und ihrer Väter im Lande Kanaan und im Lande Ägypten“ (so Sam; LXX vertauschen die Reihenfolge zu Ägypten–Kanaan) nach. Dabei folgen von den aus der Kairoer Geniza und aus Qumran bekanntgewordenen

Texten das Aram. Test. Levi (diesem hierin folgend die Test 12 Patr), die Vision Amrams und das Test. Kehat nicht dem TM, sondern der Konzeption der LXX und Sam. Als Eigenart dieser levitischen Testamentenliteratur hebt G. deren Annahme eines 40jährigen Aufenthalts („Israels“) in Hebron hervor, wo die Jakobssöhne (ihre Testamente verfassen,) sterben und beerdigt werden; das wohl nur von Zahlenangaben der LXX ausgehende und diese harmonisierende System des jüdischen Historikers Demetrius (Ende 3. Jhd. v. Chr.; erhalten bei Eusebius) scheint diese levitische Tradition nicht zu kennen. Hinter der offensichtlich sekundären priesterlichen Systematisierung, die in Qumran aufbewahrt wurde, von der auch das Jubiläenbuch abhängt, vermutet G. im Blick auf Ez 4, 5 die Existenz einer auch dem TM vorausliegenden, nicht mehr selbständig erhaltenen Chronologie, nach der die 430 Jahre die Zeit bis zur Rückkehr nach Kanaan umfaßten, der Exodus also nach 390 Jahren erfolgte. – *N. Lohfink*, Die These vom „deuteronomischen“ Dekaloganfang – ein fragwürdiges Ergebnis atomistischer Sprachstatistik (99–109), weist in Auseinandersetzung mit einer wichtigen Annahme L. Perlitts und dessen zur Beweisführung verwendeter Methode überzeugend nach, daß der Dekaloganfang in Dtn 5 nicht „das ‚Konzentrat‘ einer innerdeuteronomischen Denk- und Sprachentwicklung darstellt. Er ist anderen wichtigen dt/dtr Texten vorgegeben und wird von ihnen paraphrasierend gedeutet.“ – *F. Dexinger*, Das Garizimgebot im Dekalog der Samaritaner (111–133), untersucht die samaritanische Interpolation im Dekalog nach Ex 20, 17 (Varianten einer Komposition aus Ex 13, 11a + Dtn 11, 29b; Dtn 27, 2b–3a; 27, 4–7; 11, 30 mit zwei Sinnspitzen: „Aufschreiben des Gesetzes“ und „Bau des Altares“) und zieht dazu außer TM und Sam die samaritanischen Dekaloginschriften (Synopsis von 11 Texten auf S. 112 f) und relevante Fragmente aus Qumran heran. Die Einführung sei vor der antisamaritanischen Korrektur in TM (Ebal statt Garizim; so auch der Hauptstrom der LXX–Hss.) erfolgt, wahrscheinlich in hasmonäischer Zeit. „Hier suchte eine religiöse Gruppe einen zentralen Artikel ihres Credos mit Offenbarungsautorität zu versehen.“ – *G. Sauer*, Israels Feste und ihr Verhältnis zum Jahweglauben (135–141), versucht zu einem Verständnis der Feste in Israel zu gelangen nicht über eine Betrachtung der Genese, sondern von den „Voraussetzungen des Jahweglaubens“ her und wie er sich „dieses oder jenes Festes bediente, um seinen ihm eigenen religiösen Gehalt zum Ausdruck zu bringen.“ – *N. Füglistler*, Sühne durch Blut – Zur Bedeutung von Leviticus 17, 11 (143–164), zeichnet den wahrscheinlich religionsgeschichtlichen Hintergrund der Reservierung des Blutes für Jahwe nach und die theologischen, Blut-Leben-Heil-Sühne verbindenden Vorstellungen der priesterlichen Kreise, in denen die Kult- und Reinheitsgesetze galten und gestaltet wurden. – *G. Braulik*, Gottesnähe und Gesetz – Zum Kerygma von Deuteronomium 4, 5–8 (165–195), legt eine sehr ansprechende ausführliche Exegese dieses theologisch tiefen exilischen Textes vor. – *W. Zimmerli*, Der „Prophet“ im Pentateuch (197–211), zeigt die Unterschiede und Eigengeprägtheit der *nabî*-Bezeichnung im Pentateuch: einerseits Abraham, der unter Gottes Hut stehende Gottesmann, der Fürbitter (wie später Mose und Samuel; Aufgabe der Kultpropheten?), der Seher, der göttliche Offenbarung empfängt; zum anderen die überragende Gestalt des Mose: an den verschiedenen Texten über ihn kann Zimmerli die theologische Auseinandersetzung der verschiedenen Schichten des Pentateuch mit der Prophetie verdeutlichen: Kriterien wahrer und falscher Propheten, Aufgabenzuweisung und Autorität, Geistbesitz und überordnende Abhebung des Mose. In der Bileamüberlieferung handle es sich im Unterschied zu den vorgenannten um die einzige genuine *Seher*überlieferung älterer Zeit im Pentateuch. Aber nirgends in diesem Kanonteil werde an der Deutung der großen Gestalten nach dem Bilde von Propheten die „volle Sprengkraft des ‚Prophetischen‘ voll erkennbar.“ – *J. Scharbert*, Ehe und Eheschließung in der Rechtssprache des Pentateuch und beim Chronisten (213–225), geht der Wort- und Satzsemantik der Lexeme für Ehe(-schließung) als Rechtsinstitution nach und kommt dabei zu interessanten Beobachtungen, z. B. über unterschiedlichen Sprachgebrauch in Esr/Neh und Chr. – *J. Gamberoni*, Das „Gesetz des Mose“ im Buch Tobias (227–242), fragt danach, inwieweit sich dieser und ähnliche Ausdrücke in dem späten Büchlein auf den Pentateuch beziehen. In Tob scheint „Gesetz“ nicht nur die im Pentateuch fixier-

ten Ordnungen zu umfassen, es bedeutet weniger genaue Norm, sondern wird eher als religiöse Überhöhung weisheitlicher Ethik verstanden. – H. Haag, Typologisches Verständnis des Pentateuch? (243–257): nach einer kritischen Durchsicht der Anwendung, Begründung und Abweisung der Typologie bei den Auslegern des AT plädiert H. schließlich dafür, das vorbelastete Wort ganz zu meiden, um Mißverständnissen vorzubeugen: „Die betreffenden Ereignisse sind im AT nicht von Gott gefügt worden, weil sie sich in Christus erfüllen *sollten* (wie die Typologie will), sondern sie *haben* sich in Christus erfüllt, weil sie im AT vorhanden waren und dort von Gott so gefügt worden sind.“ – Ein Register der Bibelstellen (259–271) und ein Anschriftenverzeichnis der Mitarbeiter (272) schließen diese den Jubilar wirklich ehrende Festschrift ab.  
H. Engel, S. J.

Merklein, Helmut, Das kirchliche Amt nach dem Epheserbrief (StANT 33). Gr. 8° (440 S.) München 1973, Kösel. – Außer diesem Buch gehören zur Arbeit von H. Merklein an Epheserbrief noch: *Derselbe*, Christus und die Kirche. Die theologische Grundstruktur des Epheserbriefes nach Eph 2, 11–18 (SBS 66; Stuttgart 1973) und *Ders.*, Zur Tradition und Komposition von Eph 2, 14–18, in: BZ (NF) 17 (1973) 79–102. – Es versteht sich von selbst, daß eine Untersuchung über das „kirchliche Amt“ vom Vorverständnis des Autors beeinflusst ist. Die bedeutenden exegetischen Untersuchungen der letzten Zeit über den Epheserbrief, die das „Amtsverständnis“ des Eph wenigstens streifen oder es mitbehandeln, legen davon Zeugnis ab. Man wird den Verf. dieses Buches nicht tadeln dürfen, daß er ein „katholisches“ Wissen um die Kirche als Institution und um die Dienste in der Kirche mitbringt. Zumal da die ökumenische Bemühung die Standpunkte vielfach annäherte, ist es nicht mehr notwendig, alle Begriffe – selbst wenn sie aus ursprünglich „scholastischer“ Ekklesiologie stammen und in „katholischer“ Kirchengeschichtsbeschreibung eine Rolle gespielt haben sollten – neu zu erklären und zu rechtfertigen. Es kann jeweils mit Verständigungsbereitschaft und -möglichkeit über Kirchen- und Sprachgrenzen hinweg gerechnet werden. So gesehen, ist diese Arbeit ein wertvoller Beitrag in der exegetischen und theologischen Diskussion heute.

Sie gliedert sich in drei Teile. Im ersten werden „Präliminarien“ behandelt (19 bis 54). Behutsam und sachgemäß schließt M. aufgrund vieler Argumente, daß der Verfasser aus der „ephesinischen Paulus-Schule“ stammte und die „apostolische Tradition in die Gegenwart hinein... interpretieren“ wollte, und zwar als ein Mann, „der ständig und gleichsam „offiziell“ am innergemeindlichen Verkündigungsprozeß beteiligt war“ (45). Die „literarische“ Beziehung zum Kol wird abgewogen dargestellt, so daß sowohl die engen Verknüpfungen, wie manches „Gefälle“ zwischen den beiden Briefen gut erklärt werden. Die religionsgeschichtliche Forschung wird besonders mit Rücksicht auf „gnostischen“ Hintergrund beachtet und jedenfalls der „gnostische Urmenschmythos“ ausgeschlossen. Mit der Annahme „vorgnostischer“ jüdisch-hellenistischer Einflüsse haben nach M. alle entsprechenden Tatbestände im Eph eine zureichende Erklärung. Aus dem „hellenistischen Judentum“ lassen sich die Bilder und die Strukturen der Vorstellungen ableiten. – In den übrigen beiden Teilen des Buches werden diese Ansätze aufgegriffen und öfter weiter entwickelt. Alle Belege und Überlegungen bleiben allerdings im Rahmen dessen, was bisher schon von Exegeten erarbeitet oder aus den Nachbarwissenschaften auf die Exegese angewendet wurde. Die Problematik um die Pseudonymität befindet sich mittlerweile in einem weiteren Entwicklungsstadium. Von hier werden die Erkenntnisse um die Verfasserschaft des Eph eher bestätigt. Gerade bezüglich der „Ämter“ müssen wohl die Studien über vergleichbare Gruppen, Gemeinden, Körperschaften im „hellenistischen“ Raum vertieft werden, um den Ursprung und die Art der frühkirchlichen Gemeindestrukturen zu erhellen. In der systematischen Theologie wird bereits seit längerem das aus der Umwelt, aus der Soziologie der jeweiligen Zeit, aus der „Schöpfung“ stammende Element in der konkreten Verfaßtheit der Kirche entschieden berücksichtigt und im theoretischen Entwurf dargestellt. Das „hellenistische Judentum“ erweist sich immer mehr als eine Art „Gummi-Formel“, an der die beiden Teile des Doppelausdrucks jeweils

noch erst in die genau geforderte Entsprechung gebracht werden müssen. – Im 2. Teil (57–231) bringt M. die eigentliche Textanalyse der für die „Ämter“ wichtigen Abschnitte des Eph, besonders Eph 4, 7–16; 2, 19–22; 3, 1–7. Jeweils wird auch die „Traditionsgeschichte“ im Rückblick auf andere paulinische Texte und auf Kol dargestellt. In Exkursen behandelt M. wichtige Begriffe und Vorstellungen. Auch wer anderer Auffassung über das Verhältnis zu Paulus und über den religionsgeschichtlichen Hintergrund ist, wird die ausgezeichnet informierte und abgewogene Exegese M.s anerkennen. Dasselbe gilt für die oben genannten Artikel. – Im 3. Teil (235–392) bringt M. seinen Entwurf einer möglichen Entstehungsgeschichte der Ämter mit Rücksicht auf Eph. Naturgemäß ist es außerordentlich schwierig, aufgrund der spärlichen Hinweise aus den Texten die Art und Funktion der Dienstleistungen zu bestimmen, die sicher in den Gemeinden damals und auch unter den Empfängern des Eph bestanden haben. Aber der Entwurf M.s stellt eine durchaus notwendige Korrektur zu vieler gewagter, um nicht zu sagen abenteuerlicher Rekonstruktionsversuche jener Jahrzehnte frühkirchlicher Entwicklung dar. Tatsächlich lassen die Prinzipien historischer Wahrscheinlichkeit nur sehr vorsichtige Schlüsse zu. M. unterscheidet sich sehr positiv von anderen Darstellungen, da er Argumente e silentio nur als negative Leitlinien verwendet. Er tut recht daran, die Weiterentwicklung, wie sie sich in wenig späteren Zeugnissen darstellt, als „Tradition“ zu sehen, die eine wenigstens grundsätzliche „Kontinuität“ voraussetzt. Trotz der positiven Grundeinstellung zur letztlich großkirchlichen Lösung, die seine Darstellung vielleicht manchmal ein wenig harmonisierend beeinflusst, liest sich die Hypothese M.s als durchaus probabler Vorschlag. Im „Rückblick und Ausblick“ (393–401) zeigt er noch einmal, daß er auch um die theologischen Bedingungen wie Folgerungen weiß.

F. Lentzen-Deis, S. J.

Feld, Helmut, Die Anfänge der modernen biblischen Hermeneutik in der spätmittelalterlichen Theologie (Institut für Europäische Geschichte, Mainz, Vorträge Nr. 66). Gr. 8° (106 S.) Wiesbaden 1977, Steiner. – In der Aufklärung des 18. Jh. sieht man in der Regel den Beginn der modernen Exegese der Bibel als eines historischen Dokumentes mit den Methoden der kritischen Philologie und der Geschichtswissenschaft. Doch hatte schon W. Dilthey diese Herausbildung der geschichtlichen Exegese wesentlich früher in der reformatorischen Auseinandersetzung von protestantischem Schriftprinzip und katholischer Lehre von der Tradition angesetzt. Der Verfasser meint, daß die Darlegungen der Reformatoren erst in ihrem vollen Gehalt verständlich werden, wenn man das Verhältnis von spätmittelalterlicher Schriftauslegung und überliefertem Bibeltext einbezieht. Erst daraus lassen sich neue Gesichtspunkte für ein Verständnis der reformatorischen Auslegungsprinzipien gewinnen, die als Vertiefung einer bereits angelegten exegetischen Forderung zu verstehen sind. Diese konnte deshalb radikaler ausgedrückt werden, weil das humanistische Denken inzwischen einen neuen Zugang zum biblischen Urtext eröffnet hatte. – Die mittelalterliche Vorgeschichte des reformatorischen ‚sola scriptura‘ läßt F. bei Franz von Assisi beginnen, den er als ‚Bahnbrecher‘ eines ‚modernen‘ exegetischen Denkens ansieht. Aus den wachsenden Konflikten um den eigentlichen Sinn der evangelischen Armutsforderung heraus stellt sich gegen Ende des 13. Jh. in aller Dringlichkeit die Frage nach dem Verhältnis von kirchlicher Institution und Heiliger Schrift. Wem kommt im Konfliktfall die höchste Autorität zu? Wer gibt die ‚authentische‘ Interpretation des Evangeliums? Eine wegweisende Rolle spielt in dieser Auseinandersetzung um die Einordnung von Kirche und Schrift der augustiniische Satz: ‚Ego vero evangelium non crederem nisi me catholicae ecclesiae commoveat auctoritas‘. Für F. ist die Geschichte der ‚modernen‘ Bibelhermeneutik innerhalb der spätmittelalterlichen Theologie mit einer Auslegungsgeschichte dieses Augustinerzitates gleichzusetzen. So zeigen sich an einigen herausragenden Vertretern (Marsilius von Padua, Ockham, Wyclif, Hus, Gerson, Biel, vor allem Wendelin Steinbach und John Major) Anfänge eines modernen Bewußtseins in der Behandlung der hermeneutischen Frage. In einzelnen Persönlichkeiten sowie in den von ihnen herrührenden Bewegungen zeigt sich ein deutlicher Konflikt zwischen dem Verständnis des Evangeliums und der Institution der mittelalterlichen Kirche.

F. Domínguez

Stegmüller, Friedrich, mit Reinhardt, Klaus, *Repertorium biblicum medii aevi*. Tomi VIII–IX: Supplementum. Gr. 8° (410–567 S.) Madrid 1976–77, Consejo Superior de Investigaciones Científicas. – Große Beachtung verdient die Fortsetzung des bekannten *Repertorium biblicum* (7 Bände, 1950–1961) des Freiburger Emeritus Friedrich Stegmüller. Dieses unentbehrliche Hilfsmittel enthält kurze bio-bibliographische Anmerkungen zu einzelnen mittelalterlichen Bibelkommentatoren, sowie ausführliche Beschreibungen ihrer Werke und vollständige Verzeichnisse der Handschriften und der gedruckten Editionen. Die vorliegenden Ergänzungsbände waren bereits von St. in Arbeit genommen, als eine schwere Krankheit (1968) die Fertigstellung verhinderte. So wurde die Herausgabe Prof. Reinhardt (Trier) übertragen. Die Ergänzungsbände enthalten zahlreiches Material zu den apokryphen Schriften des Alten und Neuen Testaments, sowie Addenda et corrigenda zu den einzelnen Bibelkommentatoren. Sehr wertvoll sind die Angaben zur Glossa ordinaria (Prothemata, glossa marginalis, glossa interlinearis). Im Druck sind zwei weitere Bände, die den Index initiorum umfassen sollen. Außerdem befinden sich weitere Indices in Planung (z. B. Index biblicus, index rerum, index chronologicus, index codicum). So hoffen wir, daß der Herausgeber diese monumentale Arbeit zu einer raschen Vollendung bringen möge. C. h. Lohr, S. J.

May, Gerhard, *Schöpfung aus dem Nichts. Die Entstehung der Lehre von der creatio ex nihilo* (AKS, 48). Gr. 8° (XII u. 196 S.) Berlin – New York 1978, de Gruyter. – Mit der Formel creatio ex nihilo bezeichnet man gemeinhin das spezifisch christliche Verständnis von der Entstehung der Welt. Vorliegende Untersuchung geht der Frage nach, wie die in dieser Formel sich kristallisierende Lehre von der Welterschöpfung in der Alten Kirche historisch entstanden ist. Der entscheidende Impuls hierzu kommt natürlich aus dem AT, vom Gottesbegriff der Bibel, aber als ontologische Aussage, als die die Formel gemeint ist, setzt sie eine gedankliche Alternative voraus, die im AT nicht gegeben ist. Das bedeutet methodisch: bloßes Vorkommen der Formel creatio ex nihilo ist noch kein Indiz für das Vorhandensein der Lehre! Der Verf. bestreitet dementsprechend zusammen mit anderen neueren Arbeiten, daß die früher als Belege für die fragliche Lehre angeführten Stellen aus dem Umkreis der Theologie des hellenistischen Judentums (2 Makk. 7, 28) oder des Urchristentums (Hermas 1, 6 u. 26, 1) zu ihren Gunsten angeführt werden dürfen. Die gedankliche Alternative für die Lehre von der creatio ex nihilo stellt erst das Weltbildungsmodell der griechischen Philosophie dar. Im Gegensatz zur philosophischen Kosmologie mit ihrer Annahme einer ewigen Materie ist die Lehre von der creatio ex nihilo entstanden. Ein weiterer Anlaß, ein indirekter zumindest, für die Entstehung der Lehre von der creatio ex nihilo war die Abwehr der Weltentstehungsvorstellungen bestimmter gnostischer Systeme. – M. unterteilt seine Studie in 5 Kap. Das erste untersucht „das Problem der Welterschöpfung im hellenistischen Judentum und im Urchristentum bis zur gnostischen Krise des 2. Jahrhunderts“. Man könnte dieses Kap. mit dem Stichwort „Noch nicht“ überschreiben. Die beiden folgenden Kap. befassen sich mit den Weltbildungsvorstellungen der Gnosis (Markion, Basilides, Valentin und ihre Schüler). Harnacks These, schon Markion habe die creatio ex nihilo, und zwar die der ‚oberen Welt‘ gelehrt, weist M. wegen der ungesicherten Quellenlage zurück. Er sieht vielmehr im Werk des Basilides „die früheste uns deutlich faßbare explizite Auseinandersetzung mit dem philosophischen Weltbildungsmodell in der Geschichte der christlichen Theologie“ (75) und mithin in diesem Gnostiker den ersten Vertreter der Lehre von der creatio ex nihilo. Obwohl die Valentinianer ein Gewordensein der Materie lehren, kommen sie für den Gedanken der creatio ex nihilo in diesem Zusammenhang nicht in Frage. – Das 4. Kap. („Christliche und platonische Kosmologie“) ist nicht-gnostischen christlichen Autoren gewidmet, großkirchlichen und häretischen, die alle noch nicht bis zur ausdrücklichen Lehre von der creatio ex nihilo vorgestoßen sind, mag auch der eine oder andere bis an die Schwelle dieser Lehre gelangt sein. Von besonderem Interesse ist hier vor allem die Position des Justinus, der eindeutig an der Vorstellung einer ewigen Materie

festhält, aus der Gott die Welt schafft. An ihm wird deutlich, „wie ungeheuer schwer es für ein von der philosophischen Tradition geprägtes Denken war, sich die biblische Schöpfungsvorstellung in ihrem vollen Gehalt anzudeuten“ (135). Noch stärker vom Platonismus abhängig zeigt sich ein anderer Apologet aus den 70er Jahren des zweiten Jhs., Athenagoras. „Die Materie wird als gegeben vorausgesetzt und nirgends wird nach ihrem Ursprung gefragt. Offensichtlich besitzt das platonische Weltbildungsschema für Athenagoras fraglose Gültigkeit“ (141). Eine äußerste Position in der Behauptung der Ewigkeit der Materie bezieht schließlich Hermogenes, gegen den zunächst Theophilus von Antiochien und dann Tertullian „die kirchliche Lehre von der creatio ex nihilo“ (5. Kap.) entwickeln. Der Sache nach hatte schon Tatian diese Lehre vertreten – er kennt zwar nicht die Formel creatio ex nihilo, stellt aber ausdrücklich den Satz auf, daß die Materie von Gott hervorgebracht sei –, ihr erster ausdrücklicher nichtgnostischer Vertreter ist aber erst Theophilus von Antiochien. Ihren Siegeszug in der Kirche tritt die Lehre dann vor allem durch den großen theologischen Entwurf des Irenäus an. Zusammen mit Theophilus hat Irenäus als „eigentlicher Begründer der kirchlichen Lehre von der creatio ex nihilo“ zu gelten.

Der Verf. legt in seiner Arbeit eine gut lesbare, sieht man von den relativ breiten und vielleicht nicht immer ganz zum Thema gehörenden Ausführungen über die Gnosis einmal ab, konzise Studie zur Entstehung der Lehre von der creatio ex nihilo vor. Sie zeichnet sich nicht so sehr durch die Neuheit der Einzelergebnisse aus – der Gang der Entwicklung darf doch als weitgehend bekannt vorausgesetzt werden – als vielmehr durch die überzeugende Gesamtdarstellung. Ausführlichere Quellenzitate hätten den praktischen Nutzen der Arbeit vielleicht noch etwas erhöht. – Eine jüngst erschienene Studie von A. Orbe, *San Ireneo y la creación de la materia*, in: Greg. 59 (1978) 71–127, bringt wertvolle Ergänzungen zu den Ausführungen des Autors über die Schöpfungslehre des Irenäus. Orbe beleuchtet in faszinierender Weise den Zusammenhang der beiden Mysterien, das der Erschaffung der Materie und das des Hervorgangs des Wortes aus dem Vater. „Göttliche Sohnschaft und Schöpfung sind antagonistische Aspekte des einen und selben Mysteriums“ (127). Der spanische Patrologe zeigt auch, wie nahe Irenäus im Grunde den tiefsten Intentionen der von ihm bekämpften Gnosis in seinen eigenen Anschauungen über die Welterschöpfung steht.

H.-J. Sieben, S. J.

Tigcheler, Jo, *Didyme l'aveugle et l'exégèse allégorique, Etude sémantique de quelques termes exégétiques importants de son commentaire sur Zacharie* (GCP, 6). 8° (196 S.) Nijmegen 1977, Dekker & Van de Vegt. – Man beginnt die Lektüre der aus dem Holländischen ins Französische übersetzten Dissertation nicht ohne Skepsis: wird es dem Autor gelingen, wesentlich Neues und Richtiges über Wolfgang A. Bienert hinaus zu sagen, der erst vor 5 Jahren praktisch zum gleichen Gegenstand 166 Seiten vorgelegt hatte? (Allegoria und Anagoge bei Didymus dem Blinden von Alexandrien, Berlin/New York 1972.) Auch Doutreleau hatte im Rahmen der Einleitung zu seiner Edition von „In Zachariam“ (SC 83) 1962 alles in allem das Thema mehr als nur gestreift. Die Skepsis schwindet zum großen Teil, wenn nicht ganz mit fortschreitender Lektüre. Es war in der Tat möglich – vor allem aufgrund eines ungewöhnlich methodischen Vorgehens – noch etwas mehr Licht in das bereits umgepflügte Feld zu bringen. – Der Hauptteil der Dissertation (52–151) besteht aus einer semantischen Analyse folgender 4 exegetischer Termini von „In Zachariam“ des Alexandriners: *πρὸς ἑτήν, καθ' ἱστορίαν, κατ' ἀναγωγὴν, κατ' ἀλληγορίαν*. In ständiger Auseinandersetzung mit seinen beiden Vorgängern ermittelt der Verf. für die genannten Termini folgenden Sinn: Eine Auslegung *πρὸς ἑτήν* bezeichnet eine Interpretation des Textes „auf der Ebene des Inhalts des Textes diesen für sich genommen“ (62). Eine Auslegung *πρὸς ἑτήν* ist zu unterscheiden von einer Interpretation *καθ' ἱστορίαν*, sie bezieht sich nicht auf den Text als solchen, sondern auf die „matérialité des faits“ (75/6). Beide Ausdrücke sind also keineswegs, wie Doutreleau angenommen hatte, synonym, und nicht einfach mit ‚Literalsinn‘ zu übersetzen. *κατ' ἀναγωγὴν* besagt, daß „ein Wort oder ein ganzer Passus eine Bedeutung hat, die über die historische oder materielle Be-

deutung hinausgeht...“ Der Terminus bezeichnet diese extensive Bedeutung selber (107). κατ' ἀλληγορίαν ist hingegen der terminus technicus für figürliche Rede-weise (131). κατ' ἀναγωγὴν und κατ' ἀλληγορίαν sind also klar zu unterscheiden: ersteres antwortet auf die Frage, ob ein Wort oder ein Satz einen figürlichen Sinn hat, letzteres auf die Frage, welche über den unmittelbaren Wortsinn hinausgehende Bedeutung ein Wort oder Satz besitzt (137). Aus der semantischen Analyse der vier genannten Termini ergibt sich die „hermeneutische Struktur“ der Exegese des Alexandriners (152–175). Die vier Termini entsprechen vier Fragen, die Didymus jeweils an den Text stellt: 1. Was besagt der Text auf der Ebene des Textes als solchem (πρὸς ἑρμηνείαν)? 2. Was hat sich tatsächlich ereignet (κατ' ἱστορίαν)? 3. Kann vorliegender Text im figürlichen Sinn verstanden werden (κατ' ἀλληγορίαν)? 4. Was sagt der Text in einem tieferen Verständnis (κατ' ἀναγωγὴν)? – Interessant sind die Ausführungen des Verf. über den Unterschied von exegetischer Methode („Struktur“ der vier Fragen) und theologischer Begründung (im wesentlichen Hinweis auf die Inspiration der Schrift). Die exegetische Methode steht und fällt nicht mit ihrer theologischen Begründung. Denkbar scheint in gewisser Weise auch eine Begründung, die von Überlegungen der modernen Hermeneutik ausgeht (Buber, Ricoeur, Rosenzweig usw.). – Zur präzisen Erfassung der exegetischen Methode des Didymus gehört schließlich ihre Einordnung in die altkirchliche Tradition (176 bis 185). Vor allem gegen Doutreleau betont T. die Eigenständigkeit des Alexandriners. Die fraglichen vier Termini haben bei ihm nicht einfach den traditionellen Sinn, und die in ihnen zum Ausdruck kommende *exegetische Methode* ist nicht einfach mit der alexandrinischen oder altkirchlichen *theologischen Konzeption* der Exegese gleichzusetzen. – Eingeleitet wird die mit ersaunlicher Akribie und methodischer Exaktheit durchgeführte Studie im wesentlichen durch ein umfangreiches Referat von De Lubacs Ausführungen über die altkirchliche allegorische Exegese (Histoire et Esprit und Exegèse médiévale) und seine Diskussion mit J. Daniélou, der schärfer zwischen Allegorie und Typologie unterscheidet. Unter den beigegebenen Indices begrüßt man vor allem den Index der griechischen und lateinischen Termini.

H. - J. Sieben, S. J.

Wieland, Wolfgang, Offenbarung bei Augustinus (Tüb. theol. Studien Bd.12). 8° (395 S.) Mainz 1978, Grünewald. – Der Titel vorliegender Arbeit ist in einem guten Sinne zweideutig. Er bezeichnet treffend das doppelte Anliegen des Verf.s, erstens eine historisch-philologische Untersuchung zum Wortgebrauch und zur Bedeutung von *revelatio* bei Augustinus vorzulegen, zweitens im Rahmen dieses Wortgebrauchs „das Analogon des heute mit Offenbarung Gemeinten bei Augustinus herauszuarbeiten“ (23). In der Tat ist der moderne Begriff Offenbarung (Inbegriff für das Ganze des Christentums) nicht deckungsgleich mit dem, was A. mit dem Wort *revelatio* bezeichnet; andererseits ist es sehr wohl möglich, im Denken A.s Kategorien aufzuzeigen, die – freilich unter Voraussetzung einer „gleitenden Analogie“ – in etwa das meinen, was der moderne Begriff Offenbarung besagt. – Den augustiniischen Offenbarungsbegriff darstellen, also das zweite Anliegen zu verwirklichen, bedeutet das nicht praktisch die gesamte Theologie des Kirchenvaters unter der Rücksicht der Heilsfrage abzuhandeln? Der Verf. vermeidet eine solche Ausuferung seiner Studie. Er bringt im Anschluß an die Analyse des Wortmaterials keinen selbständigen systematischen Teil, sondern geht innerhalb der semantischen Analyse des Wortes *revelatio* an geeigneter Stelle auf spezielle systematische Fragen näher ein. Die Semantik des Wortmaterials und nicht das Gesamt der augustiniischen Theologie gibt somit den Rahmen der Arbeit ab. Eine sehr glückliche Hand zeigt W. nicht nur in der näheren Eingrenzung seiner Studie, sondern auch in ihrer Disposition. Gerade wegen der Hineinnahme des „Systematischen“ in die Wortanalyse ist die Disposition derselben für den wissenschaftlichen Wert der Arbeit von ausschlaggebender Bedeutung. W. entscheidet sich für ein Einteilungsschema, das das augustiniische Denken selber zutiefst bestimmt und somit die Gefahr einer falschen Systematisierung bannt. Grundlegend ist für A. die Unterscheidung zwischen „Dinnen“ und „Draußen“. Offenbarung findet entsprechend statt im Drinnen und im Draußen des Menschen. Der

1. Teil der Arbeit steht somit unter dem Titel „Erkenntnis und Offenbarung“, der zweite unter der Überschrift „Geschichte und Offenbarung“. Genauso treffend wie diese Zweiteilung der Studie erscheint uns die weitere Gliederung der semantischen Analyse. Der Verf. unterscheidet zunächst im 1. Teil drei Bereiche, in denen Offenbarung, besser Offenbarungen, vorkommen: 1.) in der Bibel (konkret werden hier die prophetische Offenbarung und die Inspiration abgehandelt), 2.) in der Kirche (hier werden Visionen, Eingebungen, Offenbarungen behandelt), 3.) „auf dem Weg zwischen beiden“, d. h. zwischen Bibel und Kirche (hier geht es um biblische Hermeneutik, Predigt, Glauben und Verstehen). Eingeleitet wird die Analyse des Wortgebrauchs und des Begriffs Offenbarung in diesen drei Bereichen durch ein Kap., das der Verf. die „erkenntnistheoretischen Grundlagen“ nennt. Es geht hier um die Unterscheidung von zwei wesentlich verschiedenen Arten von Offenbarung, wesentlich verschieden, weil wesentlich verschiedenen Arten von Erkenntnis zugeordnet. Der visio spiritualis entspricht die „bildhafte“ Offenbarung, der visio intellectualis die „einsichthafte“. Der abschließende § dieses ersten Kap. bestimmt näherhin, welche Art von Offenbarung mit dem Topos vom Sprechen Gottes gemeint ist. Was ist also Offenbarung im ersten, dem gnoseologischen Sinne? Sie ist ein „akthafes göttliches Geschehen, in welchem dem einzelnen signifikative Bilder gezeigt werden und sie ist die Erschließung dieser Bilder“ (88). Eigens anzumerken ist, daß Offenbarung nicht die geoffenbarte Sache selber bezeichnet. Als solche ist z. B. die Bibel in der Konzeption des A. noch keine Offenbarung, zur Offenbarung wird sie erst durch und im Verständnis des einzelnen! Hier liegt u. a. ein entscheidender Unterschied des Augustinischen vom modernen Offenbarungsbegriff.

Offenbarung kommt nun bei A. nicht nur als gnoseologische Kategorie vor, sondern auch als geschichtstheologische. Hiervon handelt der 2. Teil der Studie. Auch hier hat W. die Analyse des Wortmaterials wieder überzeugend gegliedert: einem 1. Kap., das die geschichtstheologischen Grundlagen untersucht (Das Schema *occultatio-revelatio, dispensatio temporalis*, Altes und Neues Testament, „Die eine Religion im Fortgang der Zeiten“ [objektive Seite] und „Der christliche Glaube von Abel an“ [subjektive Seite]) folgt ein Kap., das die „Geschichte im Offenbarungsfortschritt“ behandelt. Hier geht es u. a. um die „Gehalte“ der äußeren Offenbarung (der neue Bund, die Gnade, die Gerechtigkeit Gottes usw.), jeweilige „Antizipationen“ und die „Vollendung“. In diesem 2. Teil bezeichnet Offenbarung nicht einfach eine Tätigkeit Gottes, wie das bei der gnoseologischen Kategorie der Fall war. Hier ist Offenbarung vielmehr ein Relationsbegriff. Er bezeichnet das Verhältnis zwischen dem gegenwärtigen, neutestamentlichen Wirken Gottes und seinem früheren, dem alttestamentlichen. „Die neutestamentliche Wirklichkeit ist die Offenbarung der alttestamentlichen Wirklichkeit“ (271). Offenbarung ist hier eine realhermeneutische Kategorie. – Das Wort Offenbarung ist bei A. kein zentraler theologischer Begriff, aber ein Terminus, der im Zusammenhang wichtiger Themen auftaucht. Alle diese Themen, sei es nun die augustiniische Erkenntnistheorie, die Geschichtstheologie, die biblische Inspiration, die religiöse Erfahrung, die biblische Hermeneutik, die kirchliche Predigt, Glauben und Verstehen des einzelnen Gläubigen, der christliche Universalismus einerseits und die Heilsexklusivität andererseits erfahren aufgrund der exakten Bestimmung des Wortes *revelatio* eine z. T. unerwartet neue Beleuchtung. Vorher nicht geahnte Zusammenhänge werden deutlich, entscheidende Unterschiede zwischen der augustinischen und modernen Konzeption der angedeuteten Sachverhalte treten andererseits zutage. Von besonderem Interesse fanden wir in diesem Zusammenhang auch, wie die Rolle Christi vom augustinischen Offenbarungsbegriff her beleuchtet wird (225–229). Davon ist auch im Schlußwort W.s die Rede. „Die Offenbarung der Wahrheit, zu der die Niedrigkeit Christi der Weg ist, ist zwar ein unmittelbar innerliches Gnadengeschehen, bleibt aber in diesem Leben doch immer an das Außen der Geschichte gebunden. Offenbarung geschieht in einer andauernden Dialektik zwischen außen und innen, Zeichen und Sache, Imagination und Illumination, sprachlichem Hören und sprachlosem Verstehen, zwischen biblisch-kirchlichem Glauben und ursprünglicher Einsicht, zwischen der Menschheit Christi und seiner Gottheit. Die Innerlichkeit des Gnadengeschehens bewahrt Augustinus vor einer Verdinglichung der Wahrheit und vor jedem Extrinsezismus. Die Gebundenheit der Offenbarung an das

Außen der Geschichte und an die Welt der Zeichen bewahrt ihn vor jedem, schwärmerischen Interiorismus und vor Geschichtslosigkeit. Weil Offenbarung der Wahrheit mit einer ontischen Heilung des Menschen einhergehen muß, deshalb geschieht Offenbarung allein im Raum der heilenden Niedrigkeit Christi, im Raum des demütigen Glaubens, innerhalb der Einheit und Liebe der Kirche... Augustins Offenbarungskonzept bewahrt in sich somit die spannungsvolle Einheit von gnadenhafter Freiheit und unauslotbarer Tiefe der Wahrheit einerseits und Bindung des Heils an eine konkrete Geschichte andererseits“ (377). – Alles in allem: eine wertvolle Studie. Klare Zielsetzung, überzeugender Aufbau, gründliche Text- und Literaturkenntnis, schließlich eine gewandte und präzise Sprache machen die Lektüre zu einem großen Gewinn.

H. - J. Sieben, S. J.

Kasch, Elisabeth, Das Liturgische Vokabular der frühen lateinischen Mönchsregeln (Regulae Benedicti Studia, Suppl., 1). 8° (XV u. 403 S.) Hildesheim 1974, Gerstenberg. – Das hier zu besprechende Buch war im Jahre 1966 unter dem Titel: „Die liturgische Sprache der frühen Ordensregeln“ als Dissertation der philosophischen Fakultät der Universität Wien vorgelegt worden. Mittlerweile hat sich nicht nur der Name der Verfasserin (sie hieß mit dem Mädchennamen Ludewig), sondern auch der Titel geändert. Der Inhalt und Aufbau hingegen ist unverändert geblieben. Das muß eigens festgestellt werden. Denn als Schülerin des Doktorvater vertretenen Position in der Kontroverse über die Beziehung der Benediktsregel zur Magisterregel zu eigen gemacht. Mit ihm ging sie von der Priorität der Benediktsregel aus. Mittlerweile hatte sich Hanslik der anderen Position geöffnet. Da nun die Verf. bei der Ausarbeitung ihrer These eindeutig von dem Bestreben geführt wurde, durch die vorgelegten semasiologischen Beobachtungen (auch) die damalige These ihres Doktorvaters zu stützen, wäre es idealer gewesen, wenn für die gedruckte Ausgabe der ganze Text hätte umgearbeitet werden können. Die Verf. ist sich dessen durchaus bewußt; deshalb weist sie im Vorwort (S. XIV f.) darauf hin und bittet um Verständnis dafür, daß sie für diese zeitraubende Umgießung einfach keine Zeit gefunden habe. Tatsächlich wäre es ein Unrecht, wollte man die Bedeutung dieses „Schönheitsfehlers“ allzusehr hochspielen. Einmal betrifft diese Ausstellung nur eine beschränkte Anzahl von Stellen. Vor allem aber ist die mit unendlichem Fleiß und unter umfassender Einbeziehung einer so großen Zahl von Quellen durchgeführte Untersuchung des liturgischen Vokabulars der frühen Mönchsregeln für die ganze Erforschung der Geschichte der Liturgie und des Mönchtums im Abendland von so hoher Wichtigkeit, daß es zu bedauern gewesen wäre, wenn die Veröffentlichung nochmals hinausgezögert oder gar endgültig abgesetzt worden wäre. – Wenn im Titel der Arbeit von „frühen lateinischen Mönchsregeln“ die Rede ist, dann ist dieser Begriff sehr weit zu fassen. Einbezogen sind nicht nur die eigentlichen Regelwerke (Augustinus, Aurelius, Casarius usw.), sondern auch die Institutiones des Johannes Cassian, das Itinerarium der Egeria, der Liber Diurnus Romanorum Pontificum u. ä. m. Desgleichen sind nicht nur die ursprünglich lateinisch verfaßten Regeln gemeint, sondern auch solche, deren Urgestalt einer anderen Sprache angehört – so die Regeln des Pachomius, des Basilios und des Macarius. Letzteres hat natürlich seine Konsequenzen. Wenn beispielsweise auf S. 280 zur Erklärung des Wortes „dominicum“ in der Pachomius-Regel (Praecepta 54 Boon 30 Z 2) mit einer gewissen Resignation gesagt wird, daß dem „Zusammenhang nach damit die Wohnung eines Priesters oder eine ähnliche Unterkunft gemeint sein könnte“, in der die Mönche unterwegs einkehren sollten, um nicht in das Haus der Angehörigen gehen zu müssen, dann hätte der Blick auf die griechische Fassung dieser Stelle (vgl. Excerpta Graeca 19 Boon 176 Z 4) zeigen können, daß ganz schlicht die „Kirche“ gemeint ist; übrigens hat C. Donahue, The AGAPE of the Hermits of Scete (StudMonast 1 [1959] 97–114) reiches Material gesammelt, das zeigt, daß in der Frühzeit des Mönchtums tatsächlich im Kirchenraum selbst, und nicht nur in angrenzenden Räumen bei best. Gelegenheiten gespeist und auch geschlafen wurde; erst gegen Ende des 4. Jhs hat sich die kirchliche Gesetzgebung gegen diesen Brauch gewandt. – Ein anderes Pro-

blem sei angedeutet: Das von der Verf. beigezogene Quellenmaterial gibt für die Bedeutungsgeschichte der einzelnen Begriffe nur dann zuverlässige Auskunft, wenn die Ursprungs- und Abhängigkeitsverhältnisse der einzelnen Zeugen geklärt ist. Das läßt sich aber von vielen der kleineren lateinischen Mönchsregeln nicht sagen.

Noch ein letztes ist zu bemerken. Es ist bekannt, daß gerade im Bereich der asketisch-mystischen Theologie die Beobachtung zu machen ist, daß das Phänomen einer großen Stetigkeit und Unveränderlichkeit der Terminologie mit einer verblüffenden Veränderlichkeit des darin Bezeichneten gekoppelt sein kann. Das hängt damit zusammen, daß geistliche Begriffe leicht zu Klischeés erstarren. Wer von den schlichten Zeugnissen der pachomianischen Spiritualität herkommend, sich an die Lektüre der Schriften Cassians macht, wird dafür manche Belege finden. Die Verf. ist sich dieser Eventualität durchaus bewußt; es sei nur auf die Darlegungen zu Begriffen wie „meditari, meditatio“ oder „legere, lectio“ verwiesen. Aber gerade hier wäre es außerordentlich hilfreich gewesen, wenn sie über die Fundorte in den einzelnen Quellenschriften hinaus auch auf die Zweitliteratur hätte hinweisen können. Übrigens hat auch E. von Severus seinerzeit auf diese Problematik hingewiesen; vgl. ArchLiturgWiss 15 (1973) 202. Der künftigen Forschung bleibt also noch ein weites Feld zu bestellen. Aber auch so, wie es vorliegt, bildet das Buch eine überaus schätzenswerte Hilfe für alle, die sich mit der Erforschung des frühen Mönchtums und der Geschichte der Liturgie beschäftigen. H. Bacht, S. J.

## 2. Kirchen- und Theologiegeschichte. Mittelalter

Gössmann, Elisabeth, *Antiqui und Moderni im Mittelalter. Eine geschichtliche Standortbestimmung* (VGL, 23). Gr. 8° (158 S.) München – Paderborn – Wien 1974, Schöningh. – Es gibt mannigfache Wege, auf denen man zur Frage nach Wert und Rang der „Antiqui“ bzw. „Moderni“ gelangen kann. Eigentlich ist sie mit jeder ernsthaften Beschäftigung mit der Tradition gegeben. Sie kann sich auch aus der Beschäftigung mit der Kirchen- und Theologiegeschichte heraus ergeben. Hatte nicht die frühe Christenheit vor der Notwendigkeit gestanden, sich durch Erweis ihres „Alters“ (noch über die ägyptischen Weisheitslehrer hinaus) gegen den Vorwurf zu wehren, eine bedeutungslose „Neuerung“ zu sein? Für die Verf. der vorliegenden Studie war die im Rahmen der mittelalterlichen Gotteserkenntnis übliche Entgegensetzung der „fides antiquorum – fides modernorum“ der erste Anstoß gewesen, sich gerade als Mediävistin mit dem Begriffspaar zu beschäftigen. Erst später war ihr am Thema der literarischen Tradition deutlich geworden, wie wichtig eine interdisziplinäre Behandlung der Probleme für eine adäquatere Beurteilung des Mittelalters und für die Mediävistik sein müsse. Eine „grundsätzliche Besinnung auf die Methode und den Fragehorizont der Mittelalter-Forschung“ kann gerade heute nützlich sein, wo „die positivistische Phase neoscholastischer Erforschung mittelalterlicher Philosophie- und Theologiegeschichte“ zu Ende gegangen ist (9). Schon E. R. Curtius hatte seinerzeit beklagt, „daß das Mittelalter ‚verteilt‘ sei unter eine kleine Zahl von Philologen, Philosophen und Historikern“, die untereinander zu wenig Kontakt hätten. Die umfassende Behandlung des Themas Antiqui/Moderni kann zu einer Koordinierung der vielfältigen Bemühungen um die wissenschaftlichen, literarischen, sozialen, politischen und religiösen Aspekte der Mediävistik führen. In diesem Sinn hat G. sich an ihr Thema gemacht, wobei sie sich vor allem auf die Arbeiten von W. Freund, J. Spörl und M. D. Chenu stützt (12). Von der breiten Streuung der Fragerichtungen zeugt bereits die Formulierung der sieben Kapitel: (1) Erste Ansätze zur Bildung eines Epochenbewußtseins mit Hilfe von ‚modernus‘: Cassiodor und Beda Venerabilis; (2) Historisch und heilsgeschichtlich orientiertes Schrifttum: Artikulierung des Gegenwartsbewußtseins mit Hilfe von ‚modernus‘ und ‚novus‘; (3) Die Wissenschaft der Wissenschaften: Gedämpftes Fortschrittsbewußtsein der ‚moderni‘ in der philosophia; (4) Die Autorität der literarisch-dichterischen antiquitas und die neuen Anschauungen in Grammatik und Poetik; (5) Theologisch orientiertes Schrifttum: Der alte und der neue Mensch – fides antiquorum, fides modernorum; (6) Der Zwei-Wege-Streit: Via antiqua und via moderna. Ein Beispiel für das Stagnieren von Begriff-

fen; (7) *Devotio moderna* als Selbstbezeichnung einer geistlichen Bewegung. – Aufschlußreich sind die Bemerkungen über die Herkunft der Bezeichnung „Mittelalter“, die dieses Zeitalter bekanntlich nicht sich selbst gegeben hat. „Als Fremdbezeichnung haftet diesem Wort immer noch ein Hauch seiner Herkunft an, nämlich der disqualifizierenden Einstufung als ‚dark age‘, auch wenn diese Auffassung längst überwunden ist.“ In Wirklichkeit haben die Menschen jener Zeit (als Dichter, Philosophen, Theologen usw.) sich selbst als „moderni“ empfunden, die „im letzten Zeitalter der Geschichte lebten und den *novissima tempora* nahe waren“ (21). Ein derartiges Modernitätsbewußtsein wird an Cassiodor und Beda spürbar. Cassiodor († nach 580) ist Vermittler antiker Bildung an die kommenden Jahrhunderte, vor allem durch seine „*Institutiones divinarum et saecularium litterarum*“. Bei ihm begegnet wiederholt das Wort ‚modernus‘, das nicht nur eine zeitliche, sondern auch eine wertmäßige Qualität ausdrückt (26), so wenn er in Fragen der Architektur den Grundsatz formuliert: „*moderna sine priorum imminutione erigere*“ (26), oder wenn er nur einem solchen Baumeister Lob spenden will, der „*antiquorum diligentissimus imitator, modernorum nobilissimus institutor*“ ist (ebd.). Beda († 735) wird von der Aachener Synode von 836 genannt: „*modernis temporibus doctor admirabilis*“. Beda respektiert die Alten, ohne den „Neuen“ ihren Eigenwert zu bestreiten. Er „fühlt sich in seinem Geschichtsbewußtsein als ein moderner Mensch; die Abhängigkeit von der Antike wirkt sich bei ihm nicht als Epigonenbewußtsein aus“ (30).

Die Frage nach dem Modernitätsbewußtsein der mittelalterlichen Menschen steht in Abhängigkeit von der Einschätzung des Fortschritts der Geschichte. Bald empfinden sie ihre Zeit gegenüber der vorherigen als Abfall, bald als Höhepunkt, bald als Zeit der sich anzeigenden Wiederkehr des „Goldenen Zeitalters“. Überall wird der Einfluß von Augustinus her spürbar, für den die von der Bibel her übernommene lineare Geschichtsauffassung mit ihrem Fortschrittsbewußtsein – wenigstens im religiösen Bereich – wesentlich ist (33). In diesem Zusammenhang macht G. vor allem auf die Studie von *Fr. Heer*, Die „Renaissance“-Ideologie im frühen Mittelalter (MIOG 57 [1949] 23–81) aufmerksam, die hinter ihrem „etwas verfremdeten Titel ... reiches Material über mittelalterliche Geschichtsauffassung bietet“ (34 Anm. 6). Hinter Augustinus wird die revolutionierende Erfahrung der Urkirche von der radikalen Neuheit von Welt und Zeit durch Christi Kommen sichtbar, über die seinerzeit *K. Prümmer* in seinem heute noch nicht überholten Buch „Christentum als Neuheitserlebnis“ (Freiburg 1939) gehandelt hatte. Augustinus hatte zur Kennzeichnung der Andersartigkeit der christlichen Ära das Wort „modernus“ noch nicht zur Hand; erst seit Cassiodor wird es geläufig, aber noch lange mit „novus“ ausgewechselt, wiewohl in „novus“ meist das inhaltliche und in „modernus“ das zeitliche Moment überwiegt (35). (Das Substantiv „modernitas“ ist noch jüngeren Datums, wohl aus dem 11. Jh., vgl. 38.) Wenn vom „tempus modernorum“ die Rede ist, dann ist keineswegs klar, wo der einzelne Autor die Umbruchstelle ansetzt. Für Petrus Damiani (1072) gibt es zweimal einen Bruch in der Zeitkontinuität: einmal am Ende der Antike und dann vor der unmittelbaren Gegenwart, deren Aufgabe es ist, die Antike wiederherzustellen. Wo „modernus“ als Epochenbezeichnung mit „novus“ gekoppelt auftritt, geht seine positive oder negative Färbung auf das letztere Wort über; beide Adjektive drücken dann entweder die kulturelle Hochstimmung oder den Kulturpessimismus aus.

Wie sehr im Mittelalter bei aller Gewißheit, der „neuen Zeit“ anzugehören, der Respekt vor der „antiquitas“ erhalten blieb, zeigt das Bemühen der monastischen Reformbestrebungen, aber auch sonstiger Reformen, sich als „Erneuerer des Alten“ zu gerieren. Auch die mittelalterlichen Literaten flüchten sich hinter den Topos von der bloßen Wiederholung des Alten (43). Bezeichnend sind die Worte des Hermann von Reichenau über seinen Musiktraktat: „*Qui haec legit, inventa priscorum relegit*“. Besonders lesenswert scheint mir das zu sein, was G. in diesem 2. Abschnitt ihrer Studie über „Weltreiche, Weltalter und Weltalterung“ vorlegt (47–62); wird hier doch die Verquickung des profanpolitischen Denkens mit den biblischen Zeitvorstellungen greifbar. – So wie sich in den historischen Schriften das Gegenwartsbewußtsein unterschiedlich artikuliert, so treffen wir auch bei den „Philoso-

phen“ gegenläufige Beurteilungen, wenn die „Alten“ und die „Neuen“ zusammenstoßen. Die einen rühmen sich, das Wissen, statt aus den Worten und Taten der Alten, aus sich selber zu schöpfen, während die anderen sich gegen eine unkritische, das zeitgenössische Denken herabsetzende Nachahmung der Alten wenden. Ein Johannes von Salisbury jedenfalls ist stolz darauf, etwas zum Fortschritt der eigenen Zeit geleistet zu haben und fühlt sich zugleich berechtigt, „unsolide Novitäten“ zu entlarven (75).

H. Bacht, S. J.

Smith III, Mahlon H., *And taking bread ... Cerularius and the Azyme Controversy of 1054* (ThH, 47). Kl. 8° (188 p.) Paris 1978, Beauchesne. – Die drei meistbehandelten Kontroversen in den Beziehungen zwischen der griechischen und lateinischen Kirche seit dem Schisma von 1054 sind das Filioque, die Primatsfrage und der Streit um die Verwendung von gesäuertem oder ungesäuertem (Azyma)Brot bei der Eucharistie. Dutzende von theologischen Kampfschriften auf beiden Seiten, deren Argumente sich je länger je mehr wiederholten, dienten weniger der sachlichen Klärung oder Annäherung als vielmehr der Verhärtung von Vorurteilen und der Entwertung theologischen Denkens. Die im Abendland und in Byzanz des Spätmittelalters spürbare Krise des Skeptizismus und Humanismus resultiert nicht zuletzt aus einer in Mißkredit geratenen, weil um sich selbst kreisenden Schul- und Kontroverstheologie. – Dennoch können die gegenseitigen Exkommunikationen des lateinischen Legaten Humbert und des griechischen Patriarchen Kerullarios samt ihrem jeweiligen Anhang, die am Beginn der nunmehr fast tausendjährigen Kirchenspaltung stehen, nicht verstanden werden, ohne die zeitgenössischen Streitfragen in ihrer damaligen Einstufung zu kennen und zu würdigen. Die vorliegende Studie möchte den unmittelbaren Ursachen dieser Ereignisse nachgehen, ohne sich auf die langfristigen Wurzeln der verschiedenen Entwicklung der Kirche in Ost und West einzulassen. Zu diesem Zweck prüft S. die wichtigsten Dokumente beider Seiten – im Anhang (173–183) werden sie nochmals eigens in ihrer Genealogie und Struktur analysiert – und stellt sie auch in den unumgänglichen Zusammenhang mit der alle Kontroversen überlagernden Primatsfrage; erst die westliche Auffassung vom universalen Jurisdiktionsprimat des Papstes ließ die an sich zweitrangige und sowohl von den Konzilien von Lyon (II) und Ferrara-Florenz als auch von einzelnen Autoren als solche betrachtete Ritenfrage der Azyma zu einem ökumenischen Kernproblem werden. – Dennoch liest man das Buch nicht mit dem Gewinn, den der Verf. in Aussicht stellt. Eine partielle Betrachtung eines im 11. Jh. hochgespielten Trennungsmotivs sekundärer Ordnung, unter Ausklammerung der übrigen Vorwürfe (zumindest deren Liste hätte einmal angeführt werden müssen), unter Weglassung der christlich-jüdischen Auseinandersetzungen seit den ersten Jahrhunderten der Kirchengeschichte (vgl. *J. Parisot, Azyme*, in: DThC I, 2 [Paris 1923], 2653–2664) und unter mangelnder Einordnung in die Geschichte der langsam wachsenden kulturellen Entfremdung muß notwendigerweise das historische Verständnis ebenso verdunkeln wie erhellen. Es kommt hinzu, daß der Autor die Kontroverse selbst auch nicht in ihrem vollen Umfang darstellt: so bleibt z. B. der wichtige Traktat des in Rußland amtierenden griechischen Erzbischofs Leon(tij) samt der entsprechend umfangreichen Sekundärliteratur unberücksichtigt, ebenso wie ein in Rußland erschienenes Standardwerk zur Azymenfrage (*M. Cel'cov, Polemika meödu grekami i latinjami po voprosu ob opresnokach v XI–XII vekach*, S. Peterburg 1879). Auch eine des längeren schon bekannte, fälschlich Theophylaktos von Achrida zugeschriebene Abhandlung aus der zweiten Hälfte des 13. Jh. hätte hinzugezogen werden müssen (vgl. *P. Gautier, Un second traité contre les Latins attribué à Théophylacte de Bulgarie*, in: *Theologia* 48 (1977), 546–569). Sehr störend wirken die zahllosen Druckfehler in den griechischen Titeln und Zitaten (11 f., 128 f., 130 f., 139). Auch sollte man die Kirchengeschichte des Eusebios von Kaisareia allmählich nicht mehr nach Mignes *Patrologia graeca* zitieren.

G. Podskalsky, S. J.

Beck, Hans-Georg, *Das byzantinische Jahrtausend*. Gr. 8° (382 S. und 8 Tafeln) München 1978, Beck'sche Verlagsbuchhandlung. – Byzanz ist in doppelter Weise im Gespräch: als beliebter Faktor der oft gepriesenen und beklagten All-

gemeinbildung – ein un- oder, besser gesagt, übergeschichtliches Apropos, um vorgefaste Meinungen zu belegen und zu erhärten; oder als Gegenstand teils bewundernder, teils kritisch-skeptischer Wißbegier – eine einmalige geschichtliche Entwicklung, deren geistige Dynamik zwar im Laufe des Jahrtausends allmählich erlahmt, ohne damit aber Einfluß und Reiz für Forscher und Liebhaber zu verlieren. Der nunmehr emeritierte Ordinarius für Byzantinistik an der Universität München hat sich zeitlebens für die zweite Sicht entschieden, wie es in seinem vorletzten Buchtitel („Ideen und Realitäten“) zum Ausdruck kommt. Das vorliegende Buch möchte dem Fachmann, der Arbeit und Veröffentlichungen des Autors verfolgt hat, eine (glanzvoll!) neuformulierte, gewiß subjektive Synthese der dortigen Fragestellungen und Einsichten bieten, zugleich aber jedem an Byzanz Interessierten einen bunten „Markt der Möglichkeiten“ ausbreiten, wie man das Phänomen auf den verschiedenen Gebieten neu entdecken und hinterfragen könnte; scholastisch gesprochen handelt es sich also (trotz des ungewöhnlichen und reichen Materials!) weniger um eine „Summa“ als um eine „quaestio disputata“. – Eine Einführung behandelt das hellenistische Erbe sowie das Problem der Epochenenteilung der byzantinischen Geschichte (11–32). Den ersten wichtigen Hauptteil bildet ein Kapitel über Staat und Verfassung (33–86), deren Institutionen nur in der Spannung zwischen Anspruch (Ideologie) und letztlich mehr republikanischer denn autokratischer Alltagspraxis zu verstehen sind. Sicher eine oströmische Besonderheit stellt die das Reich überlebende politische Orthodoxie (87–108) dar. Als weiterer Zentralfaktor folgt die Literatur (109–162), die auf sich überschneidende Genera, auf Relevanz und Aktualität, gesellschaftskritische Momente und ideologische Barrieren untersucht wird; Diglossie und Rhetorik sind dabei als durchgehende Verstehensinterpretamente unerlässlich. Die byzantinische Theologie (163–206) steht wesentlich in Proportion zu einigen Vorbedingungen ihres interdisziplinären Standorts, der die Art des „Studiums“ und der dogmatisch-polemischen Entfaltung bzw. Weitergabe bestimmt; zu einem gerechten Urteil darf die parallel laufende Mystik nicht übersehen werden. Mehr im Hinter- als im Vordergrund des politischen und religiösen Geschehens steht das Mönchtum (207–231), dessen Selbstverständnis und gesellschaftliche Funktion im Westen oft mißverstanden wurden. – Die letzten Kapitel wollen einige durchgehende, bisher vernachlässigte Perspektiven des byzantinischen Reiches hervorheben: Bemerkungen zur byzantinischen Gesellschaft (232–256); der Glaube der Byzantiner (257–289); die Dimension Geschichte (290–312). Einen integralen Bestandteil des Buches bilden die ausgewählten Texte (313–342), deren vielseitige Thematik Theorie und Wirklichkeit des staatlichen, kirchlichen und gesellschaftlichen Lebens im Detail veranschaulichen; wohl jeder Leser wird hier liebenswertes Neuland entdecken. Es folgen (knappe) Anmerkungen und bibliographische Hinweise, ein Abbildungs- und (kommentiertes) Namensverzeichnis sowie eine erläuternde Liste zu den *termini technici*.

Nur den Inhalt schlecht und recht zu resumieren, hieße aber, das Buch mangelhaft vorzustellen. Zwar stützt sich B. immer wieder auf die wegweisenden Ergebnisse der modernen Byzantinistik, aber seine besondere Vorliebe gilt der Verunsicherung eingespielter Klischees, wie z. B. von dem fehlenden Recht auf Widerstand und Revolution (58 f.), von der Armut der byzantinischen Literatur (109) oder von der (auch quantitativ) beherrschenden Stellung der Mönche (208–210). Dabei handelt es sich nicht um Profilsucht durch sekundäre, stimmungsmäßige Nuancierung, sondern um das echte Bemühen, fruchtbare Wege der Forschung zu erschließen, etwa im Zusammenspiel von literarischer und ontologisch-eschatologischer Deutung der Rhetorik (161 f.). Daß byzantinische Theologie nicht als ungebrochener Traditionalismus zu begreifen ist, wird neben den von B. genannten Beispielen (177 f.) schon in einigen Traktaten des Bilderstreites evident, als sich die Ikonenanhänger über die Wertung entgegenstehender Väterzeugnisse klar werden mußten (vgl. 184 f.); auch die mehr als ambivalente Ausrichtung des Palamismus (vgl. 202 f.) darf in diesem Zusammenhang nicht vergessen werden. Schließlich muß sich gerade der Theologe immer bewußt bleiben, daß der Glaube der Byzantiner keineswegs auf Dogmen und kirchenpolitische Positionen beschränkt war, sondern im Durchschnitt sich mindestens ebenso stark um Dämonen, Astrologie und Schicksalsfragen (Tyche) (263–272) drehte. – Es konnten hier nur einige Punkte stellvertretend und

vornehmlich aus der Theologie herausgegriffen werden. Der anregende, verhalten provokante Stil des Buches wendet sich an den anspruchsvollen Leser, wenngleich m. E. manche maniert klingende, fremdländische Einschübsel der unbefangenen Lesbarkeit eher abträglich sind. Von den verbliebenen Druckfehlern findet man nur zwei störende: S. 258, Z. 14 von oben: fehlende Zahl; S. 282, Z. 6 von unten: Synode von 1351 (statt 1451). – Im übrigen dürften sich jedoch die Freude am Mitgenießen und am Mitdenken die Waage halten. G. Podskalsky, S. J.

Schmidt, Tilmann, Alexander II. (1061–1073) und die römische Reformgruppe seiner Zeit (Päpste und Papsttum, 11). Gr. 8° (IX u. 262 S.) Stuttgart 1977, Hiersemann. – Weder eine Biographie noch eine Gesamtdarstellung des Pontifikats und der Zeit Alexanders II. will diese Monographie bieten; vielmehr bemüht sie sich um Klärung der Frage, inwiefern Anselm v. Baggio, als Papst Alexander II., eigenes Profil zukommt, oder ob er tatsächlich ganz im Schatten seines großen Nachfolgers, des Archidiacons Hildebrand, stand. – Bei allem beherrschenden Einfluß Hildebrands, der die früher mehr kollegial als Gruppe auftretenden Kardinäle jetzt stärker seiner Führung unterwarf und der zweifellos vielen Entscheidungen dieses Pontifikats seinen Stempel aufdrückte, steht doch Alexander II. dort, wo er seinen eigenen Weg findet oder durchsetzt, der konservativen Gruppe der Reformer, etwa einem Petrus Damiani, wesentlich näher. Dies ist wohl der wichtigste Ertrag dieser Monographie. Die Aussage gilt einmal für das persönliche Temperament. Der Kontrast zwischen der Härte Hildebrands und der „pietas“ und väterlichen Güte des Papstes Alexander wurde auch von Männern wie Wilhelm v. Chiusa und Petrus Damiani ganz deutlich erfaßt (208, 210). Es gilt aber auch für die kirchenpolitischen Anschauungen. „Übereinstimmung und Zusammenwirken der bestimmenden Mächte“ waren für Anselm prägend schon bei der Verleihung des Bistums Lucca 1056. „Als Reichsbischof in dem zur römischen Kirchenprovinz gehörenden Herrschaftsmittelpunkt der mächtigsten Fürsten Italiens residierend, war ihm die Eintracht der Mächte – Papsttum, Königtum, toskanisches Fürstentum – gleichsam lebensnotwendig. Dieser konservative Zug, die auf Bewahrung und Anerkennung der überkommenen Herrschaftsverhältnisse gerichtete Haltung wird sich bei ihm als Papst wiederfinden. Anselm-Alexander hatte eine vorgregorianische Anschauung von der rechten Ordnung in der Welt“ (67). – Dies gilt auch für die Papstwahl von 1061 und die kommenden, mit dem Schisma von Cadalus-Honorius II. zusammenhängenden Ereignisse. Man hat diese Vorgänge meist nur im Schatten des kommenden Konfliktes zwischen Papsttum und Kaisertum gesehen. Davon kann jedoch keine Rede sein: nicht ein kommender Konflikt stand im Blickpunkt der Papstwähler von 1061, sondern die Beseitigung konkreter kirchlicher Mißstände. Dabei wurde Anselm, wie auch Petrus Damiani andeutet, gerade als Brückenbauer zum deutschen Hof gewählt, um die unter dem Pontifikat des Vorgängers Nikolaus II. eingetretene Entfremdung zu überwinden (31, 82). Auch hinter dem Schisma des Cadalus steckt keine Richtung mit einem bestimmten kirchenpolitischen Ziel oder gar ein Komplott gegen das Reformpapsttum; es handelt sich vielmehr nur um eine Opposition aus sehr heterogenen Bestandteilen, welche, keineswegs zielbewußt, vielmehr nur sehr halbherzig von der deutschen Regierung unter der Kaiserinmutter Agnes unterstützt, wegen dieses Fehlens eines Programms und eines klaren Zieles in sich zusammenfallen mußte. In der Bereitschaft Alexanders II. jedoch, im Schisma sich vor dem König zu rechtfertigen, bzw. eine synodale Instanz als Schiedsrichter anzuerkennen, wird der tiefe Graben deutlich, der ihn von der Kirchenkonzeption Hildebrands scheidet (118, 211 f.). – Entsprechendes gilt von dem Verhältnis zu den Bischöfen. Machte sich Alexander schon im Gegensatz zu Hildebrand die Devise Damianis „rigorem iustitiae temperare“ zu eigen (183–85), so tendierte er – so in Chiusi, im Florentinischen Bischofsstreit und in S. Michele della Chiusa – in offener Diskrepanz zu dem Urteil seines Nachfolgers insbesondere zur Nachsicht gegenüber Bischöfen, welche die „antiqua consuetudo“ als Milderungsgrund für sich hatten (203 f., 207). „Alexander, in der adligen Führungsschicht des laikalen wie geistlichen Bereichs verwurzelt, fühlte sich auch als Papst seinen Bischofskollegen solidarisch verbunden und suchte ihre Stellung bei der Durchführung der Kirchenreform zu schonen

und so weit wie möglich gegen die von unten andrängenden Kräfte zu schützen“ (210). Gerade letzteres überrascht in einem Pontifikat, in welchem das Bündnis zwischen Papsttum und Pataria geschmiedet wurde, wobei freilich keineswegs er, sondern Hildebrand die treibende Kraft war (196).

Dies scheinen mir die wesentlichen Ergebnisse der Arbeit zu sein, insofern sie dazu beitragen, Gestalt und Pontifikat Alexanders II. im Kontext der geschichtlichen Entwicklung und der bestimmenden Kräfte der Zeit deutlicher zu sehen. Nicht alle Exkurse und Detailuntersuchungen freilich, die der Autor unternimmt, tragen zu dem formulierten Ziel der Darstellung bei. Die klare Linie wird dadurch nicht selten verwischt. Vielleicht wäre eine gewisse Straffung des Hauptteils und die Unterbringung mancher nur den Spezialisten interessierenden Fragen als Exkurse am Schluß angebracht gewesen. – Auf jeden Fall hat die Arbeit das Verdienst, deutlich gemacht zu haben, daß das Pontifikat dieses Papstes keineswegs nur als Anlauf und Vorbereitungszeit für Gregor VII. gesehen werden kann. Dabei wird auch klar, daß es Alexander II. nur in sehr beschränktem Maße gelingen konnte, seine Eigenständigkeit gegenüber der beherrschenden Führerpersönlichkeit Hildebrands zu wahren.

K. I. S c h a t z, S. J.

Sancti Doctoris Ecclesiae Alberti Magni Ordinis Fratrum Praedicatorum Episcopi Opera Omnia ad Fidem Codicum Manuscriptorum edenda Apparatu critico Notis Prolegomenis Indicibus instruenda curavit Institutum Alberti Magni Coloniense *Bernhardo Geyer* Praeside.

1. *Tomus XIV Pars I* Super Ethica Commentum et Quaestiones Libros Quinque Priores primum edidit *Wilhelmus Kübel*. In fol. (XIV et 389 p.) Monasterii/Westf. 1968, 1972 Aschendorff. – Obwohl nur der zweite Fasz. (p. 219–389) zur Rez. vorliegt, sei auch auf den ersten zurückgegriffen. W. Kübel geht in den Prolegomena zunächst auf Echtheit und Entstehungszeit dieses Werkes ein. Es steht in Konkurrenz zu einem Kommentar Alberts zur Nikomachischen Ethik, der in der Lyoner Ausgabe t. 4<sup>a</sup> und in der Pariser t. 7 ediert ist. Nach einer alten Überlieferung hat aber Albert zu Köln gelesen ‚librum ethicorum cum quaestionibus‘, und zwar zur Zeit, als Thomas von Aquin sein Schüler war, wovon Wilhelm von Tocco im Leben des Heiligen berichtet: ‚Posthac autem praedictus Magister Albertus cum librum Ethicorum cum quaestionibus legeret, Frater Thomas Magistri lecturam studioso collegit, et redegit in scriptis opus...‘ (V, v. 35–38). Cod. Vat. lat. 722 berichtet vom Anteil des hl. Thomas an diesem Werk: ‚Istae sunt quaestiones fratris Alberti ordinis predicatorum quas collegit frater thomas de aquino‘, wobei der Schreiber wohl von Wilhelm von Tocco abhängig ist (ibid., v. 55–58). Es ist wahrscheinlich, daß das nun edierte Werk identisch ist mit den von Thomas gesammelten und redigierten Vorlesungen. Welchen Anteil hat er daran? Leider ist hier die hs. Lage nicht so günstig wie bei dem Kommentar Alberts zu Ps.-Dionys, wovon in der Nat. Bibl. von Neapel ein Codex vorhanden ist, der diesen Kommentar enthält, und der wohl von Thomas selbst geschrieben, sicherlich aber von ihm benützt worden ist. In unserem Fall besteht geringere Klarheit. Sicher ist nur, daß dieser nun edierte Text in der Substanz von Albert ist; der Anteil des hl. Thomas an der Redaktion läßt sich nicht mehr bestimmen. Der Kommentar muß zwischen 1248 und 1252 geschrieben sein, zur Zeit also des Kölner Aufenthalts des hl. Thomas. Da Albert in diesen Jahren zuerst über Ps.-Dionys, *De divinis nominibus* gelesen hat, bleibt für den Ethik-Kommentar nur die Zeit etwa zwischen 1250 und 1252. Er war lange verschollen oder unerkannt, was selbst noch für M. Grabmann bez. des Cod. Vat. lat. 722 gilt. Erst A. Pelzer hat die Verhältnisse durchschaut und mehrere Hss entdeckt, worauf dann weitere Funde durch Grabmann, Käppeli, Meerseman hinzukamen. Der Titel war nicht leicht auszumachen, wie sich aus den Bemerkungen von *Fr. Pelster*, in: *Schol* 12 (1937) 124–125 (Rez. zu G. Meerseman, *Les manuscrits du cours inédit d'Albert le Grand...* in *RevNéoscol.* 38 [1935] 64–83) ergibt. K. entscheidet sich für ‚Super Ethica‘, ergänzt aber ‚commentum et quaestiones‘. Damit ist die Frage der Bezeichnung des Werkes mehr im Sinn von *Fr. Pelster* entschieden. Fünf Codices enthalten das ganze Werk, vier weitere nur Teile davon. Grundlagen der Edition (§ 4) sind die fünf p. VIII ss. zuerst genannten Mss; doch scheidet der Cod. J (Krakau) aus,

da heute kaum mehr leserlich; von den vier restlichen sind C (Cambridge) und V (Vat. lat. 722) entscheidend. Wo sie übereinstimmen, ist der Text ziemlich sicher; wo sie auseinandergehen, wird C vorgezogen; zweimal wird von V gegenüber C eine längere Textform gebracht, die K. übernimmt. Aus den Teil-Mss ist R (Vat. Chigi E. VII, 225) am meisten zu beachten, wie auch T (Troyes, Bibl. mun. 1236). Wegen der schlechten Überlieferung der meisten Werke Alberts, wovon auch dieses Opus keine Ausnahme macht, sieht sich K. manchmal gezwungen, gegen alle Codices den Text zu verbessern. Albert hat in diesem Kommentar mehrere lateinische Übersetzungen der Nikomachischen Ethik benutzt. Von Buch 4 ab übernimmt er die Übersetzung des Wilhelm von Moerbeke, während er in den drei ersten Büchern offensichtlich der Übersetzung des Robert Grosseteste folgt. K. bringt im 1. App. den aus drei Mss erhebbarer lat. Aristoteles-Text, ohne eine kritische Edition anzuzielen. Zur Bezeugung lateinischer Übersetzungen der Ethik vgl. nun *Ch. H. Lohr*, *Aristotelica Britannica*, in: *ThPh* 53 (1978) 79–101, bes. 82 f., 85, 88, 90 (Eton College Library 122 [XIII] 223 ff., Eustratius!; u. 129); 92 (2 x), 96, 98. Die Edition dieses Ethik-Kommentars war schon von G. Meersman angefangen worden, wurde durch K. Feckes fortgesetzt; doch hat K. praktisch die Arbeit von neuem begonnen und 1972 glücklich zu Ende geführt. Der dreifache (bzw. zweifache) Apparat zeugt von einer ungeheuren Arbeit, durch die das bisher unedierte Werk Alberts in glänzender Weise erschlossen ist. Darin sind jeweils auch die Verweise auf die schon früher edierten *Ethica* Alberts.

2. *Tomus XXV, Pars I, De Natura Boni primum editit* † *Ephrem Filthaut* O. P. In fol. (VII et 144 p.) Monasterii/Westf. 1974, Aschendorff. – Auch bei diesem Werk handelt es sich um eine Erstedition, wofür P. Simon die Prolegomena geschrieben hat. Danach (p. V) handelt es sich um das älteste Werk Alberts überhaupt, das (vor seinem Pariser Aufenthalt) 1242/3–1244 geschrieben ist. Dafür gibt es nur zwei Codices, die Fr. Pelster in der Bayerischen Staatsbibliothek in München aufgefunden hat (s. XIII; s. XV). Ein dritter Codex befand sich im 15. Jh. noch im Konvent der Dominikaner zu Wien, ist aber unterdessen verschollen. Das Werk ist sicher echt, obwohl die alten Kataloge der Werke Alberts davon schweigen, dies wohl aus dem Grund, weil es sich um ein ‚opus mutilum et incompletum‘ handelt. Sieben Traktate werden eingangs angekündigt; nur der erste ist ausgearbeitet; der zweite weist eine größere Lücke auf, die schon von den Schreibern der Mss vorgefunden wurde; die fünf weiteren fehlen überhaupt, was wohl darauf hinweist, daß Albert sie nie ausgeführt hat, was ihm auch bei anderen Opera passiert ist (P. Simon weist auf t. XXVI dieser Edition hin, p. IX). Inhaltlich entspricht der Text anderen Werken Alberts, besonders der *Summa de Bono*, die eine ähnliche Materie behandelt (ca. 1245–1246, während der Pariser Lehrtätigkeit geschrieben). So deutlich ist die Ähnlichkeit, daß diese *Summa* zur Textemendation oder zur Auffüllung von Lücken herangezogen werden konnte. Der Unterschied zwischen beiden Schriften besteht darin, daß die *Summa* schon in der Einteilung und in der Darlegung besser geraten, nach der Gattung der *Quaestiones disputatae* verfaßt ist, während unser Traktat als fortlaufende Abhandlung konzipiert war. Eine Besonderheit sind zudem die Ausführungen über die Jungfräulichkeit Mariens, die in solcher Ausführlichkeit sonst in den Werken Alberts nicht gegeben sind; sie umfassen die Hälfte des Werkes (hier p. 44–103). Vgl. p. V, Anm. 13 mit Hinweis auf die Arbeiten von A. Fries. Albert handelt über dieses Thema im Rahmen der Ausführungen über die *temperantia*. Simon weist auf die starke biblische Grundlage (mit allegorischer Methode) hin. Noch sind die Zitate aus Aristoteles selten, was eben ein Beweis für die frühe Abfassung des Werkes ist. Albert verwendet noch nicht die Übersetzung der ganzen Nikomachischen Ethik, die Robert von Grosseteste in den Jahren 1240–1249 gemacht hat. Er benützt sie erst in den Jahren 1250–1252 in seinen Erklärungen zu dieser Ethik (s. oben 1). Bis dahin gebraucht er ältere Teilerübersetzungen, wie Fr. Pelster nachgewiesen hat; damit ergibt sich auch, daß das Werk zwischen 1236 und 1243 in Regensburg geschrieben worden ist, was auch durch die Geschichte der Codices unterbaut wird. Grundlage der Edition sind Cod. lat. Mon. 9640, s. XIII., fol. 45r–fol. 140v; Cod. lat. Mon. 26831, s. XV., aus dem Konvent der Dominikaner zu Regensburg, der nach Pelster als der bessere Codex anzusehen ist. Die Edition

war von P. Amandus Möllenbroek begonnen worden, nach dessen Tod fortgesetzt durch P. Ephrem Filthaut, zu dessen Lebzeiten lediglich die Drucklegung, nicht aber die Korrekturen durchgeführt werden konnten, wofür nun P. Simon zeichnet.

3. *Tomus XVII, Pars I, De Unitate Intellectus* edidit *Alfonsus Hufnagel* (IX et 30 p.); *De XV Problematibus* edidit † *Bernhardus Geyer* (XIX–XXIII et p. 31–44); *Problemata Determinata* edidit *Jacobus Weisheipl* O. P. (XXVII–XXIX et p. 45–64); *De Fato* edidit *Paulus Simon* (XXXIII–XXXIX et p. 65–78) 1975. – Von den vier in diesem Band vereinigten Schriften ist nur die erste, *De unitate Intellectus*, in den beiden bisherigen Gesamtausgaben (Jammy; Borgnet) enthalten; editio princeps Venedig 1517. Die zwei folgenden Werke waren bisher in Sonderausgaben ediert: *De XV probl.* durch P. Mandonnet (1908) (allerdings in sehr ungenügender Weise), die *Problem. Det.* durch P. Weisheipl selbst (1960). Die Prolegomena zum ersten Werk schrieb für den erkrankten Editor P. Simon mit größter Sorgfalt. Die Überlieferung des Titels ist ‚satis incerta‘, wozu Albert selber beigetragen hat. Die Schrift ist gegen die Averroisten gerichtet und war vorbereitet durch die Disputation, die Albert in der Zeit von 1256–1257 vor Papst Alexander IV. (1254–1261) zu Anagni gehalten hat. Erst später wohl hat er die Argumente neu überarbeitet, und zwar nach der Abfassung von Buch III de anima und des Werkes de natura et origine animae, und von der intellectu et intelligibili und der metaphysica (1263). Da andererseits noch kein Hinweis auf den Liber de causis gegeben ist, den Albert vor 1271 geschrieben hat, so ergibt sich als Termin für die Abfassungszeit das Jahr 1263 oder kurz darauf. Das Thema in *De unitate intellectus* ist veranlaßt durch Averroes und andere arabische Kommentatoren des Aristoteles. Nach der Überzeugung Alberts kann man diese Lehre nicht mit theologischen Gründen widerlegen, sondern nur mit Argumenten aus Aristoteles selber. Darum ist Albert auch dessen sicher, daß seine Zeitgenossen, sofern sie auf dem Boden des Augustinismus standen, nicht zu dieser Auseinandersetzung befähigt waren (vgl. p. 3, vv. 57 ff.). Die Frage drängte, weil auch einzelne Pariser Doktoren der Artistenfakultät dem Averroismus zuneigten, worüber Albert zur Zeit der Abfassung von *De unitate intellectus* noch keine Informationen hatte; anders schon in der Schrift *De quindecim problematibus*. Albert läßt sich also auf die arabischen Aristoteliker ein, was ein folgenreicher Schritt für die ganze Entwicklung der Scholastik und für ihn selber war. Denn in dem Werk *De causis* et processu universitatis interpretiert er das Werk *De causis* in einer Weise, ‚ut doctrinis philosophorum Arabum quam maxime consentiret et sic terminos philosopho Christiano extremos attingeret‘ – eine sehr inhaltsschwere Feststellung (p. XI, vv. 37–39). Für die Neuausgabe wurde eine Kollation aller vh. Hss (s. XI–XIV) neu vorgenommen; Grundlage sind die sechs ältesten Codices (fünf s. XIII; einer s. XIII–XIV); bei Abweichungen voneinander wurden andere Codices und auch die Druckausgaben herangezogen. – Von † B. Geyer stammt die Edition von *De XV problematibus*. Darin gibt Albert Antwort auf die Anfrage eines Pariser Klerikers Aegidius, vielleicht Aeg. von Lessines, der die Widerlegung von 15 Artikeln erbat, welche damals von Magistri der Pariser Artistenfakultät vorgelegt worden waren. 13 Artikel wurden am 10. Dezember 1270 verurteilt, Art. 14 am 18. März 1277 durch Robert Kilwardby O. P., den Erzbischof von Canterbury. Darin wird Thomas von Aquin bekämpft (p. XX, mit Hinweis auf Quodl. II q. 1, a. 1, da 1269/70 geschrieben worden ist). G. bringt die dreizehn Artikel auf S. XIX, mit Hinweis auf den Katalog von 219 Artikeln, die am 7. März 1277 verurteilt wurden. Es handelt sich um Lehren, die in Paris besonders von Siger von Brabant vertreten worden sind. Die Fragen des Aegidius und die Antwort Alberts lassen noch keine Kenntnis des Pariser Standes der Fragen vermuten. Albert war ja weit weg von Paris und von verschiedenen Aufgaben bedrängt, und konnte sich so nur auf ganz unvollkommene Informationen, wenn überhaupt auf irgendwelche, stützen. Die Antwort ist außerdem schnell, ohne besondere Sorgfalt ausgearbeitet. Der Text ist darum schwer verständlich. Diese Schrift ist vor der Verurteilung der dreizehn Sätze von 1270 anzusetzen (gegen Van Steenberghen und Fr. Pelster). Wegen der Bedeutsamkeit der zeitgeschichtlichen Fragen hat Geyer diesem Werk alle Sorgfalt gewidmet. Damit ist erstmals eine allen kritischen Ansprüchen gerecht

werdende Edition geschaffen. Da nur wenige Hss (6) erhalten sind, nimmt G. an, daß Albert das Werk nur zum Gebrauch des Aegidius verfaßt hat. – Die Problemata determinata (Weisheipl) enthalten Antworten auf 43 heute völlig überholte Fragen, welche der Generalmagister des Dominikanerordens i. J. 1271 an Albert, an Thomas und Robert Kilwardby zur Beantwortung versandt hatte. Alle drei Responsa sind erhalten. Als letztes wurde das Gutachten Alberts gefunden, und zwar in London (1955) und ediert von I. A. Weisheipl O.P. (1960); eine weitere Hs fand sich in Klagenfurt. Die vorliegende Edition ist eine Adaption der Ausgabe Weisheipls von 1960, der nach Kollation des Klagenfurter Textes dem Albertus Magnus Institut die endgültige Herausgabe überlassen hat, für die P. Simon zeichnet. Albert, schon von Erblindung bedroht und mit schwierigen Verhandlungen in Köln betraut, hat nur widerwillig geantwortet und macht seinem Generalobern deutlich, daß es ihm darauf ankomme, „orationibus magis de cetero cupientes intendere quam questionibus curiosis respondere“. Wichtiger sei ihm, daß der Ordensgeneral „ordinem nostrum ... reducat ad primam conscientiae et religionis puritatem“ (p. 64, vv. 44–46.48). – Der t. XVII. p. 1 schließt ab mit der Schrift De fato, die hier zum erstenmal unter dem Namen Alberts ediert wird. 1923 schon hatte Fr. Pelster diesen Traktat Albert zugewiesen, was die Zustimmung der bedeutendsten Fachgenossen gefunden hat. Nun wird der Beweis allseitig durch P. Simon abgesichert, so daß kein Zweifel mehr an der Echtheit dieser Zuweisung bleibt. Albert weilte 1256 zu Anagni, um seinen Orden vor dem Papst gegen die Angriffe besonders des Guillelmus de S. Amore zu verteidigen, was auch gelang. Auf Bitten des Papstes und der Kardinäle blieb Albert noch in Anagni, um das Johannesevangelium und die Katholischen Briefe zu erklären. Aufgrund einer Nota des Cod. Chisianus E. IV, 109 meint P. Simon, sicherlich mit Recht, daß dies die Gelegenheit war, wo Albert auch über das Fatum diskutieren konnte, dies unter dem Eindruck der Auseinandersetzungen mit den arabischen Interpreten des Aristoteles, dem nach E. Gilson schon im 12. Jh. ein „astrologischer Determinismus“ zur Last gelegt wurde. De Fato wurde in einem Teil der Überlieferung auch Thomas zugeschrieben und mehrfach unter seinen Werken geführt. Nun ist volle Klärung erreicht. – Für den außerordentlich reichen Quellenapparat von P. Simon sei zu den Gregor- und Augustinuszitate noch auf die sehr interessante Auseinandersetzung Augustins mit dem Manichäer Faustus aufmerksam gemacht, worin es um die Bedeutung des Sterns der Magier und seine Bedeutung für den neugeborenen König der Juden geht, ähnlich wie es in der Gregorstelle p. 67 (13) angedeutet ist. Vgl. dazu Aug., C. Faustum, 1. II, 5: CSEL XXV, 260, wo von Augustin fatum (von fari, sprechen) und Verbum einander entgegengestellt werden, worauf Gregor nicht aufmerksam geworden ist.

4. *Tomus XXXVII Pars II Super Dionysii Mysticam Theologiam et Epistolas* edidit *Paulus Simon* (p. XXIV–XXX et p. 453–668) Monasterii/Westf. 1978, Aschendorff. – Der erste Teil dieses Tomus wurde vom Rez. schon vorgestellt in ThPh 47 (1972) 618–619. Die dort angegebenen Grunddaten der Edition von De divinis nominibus gelten zum großen Teil auch hier, besonders was den Cod. Neapolitanus (N), der als Autograph des hl. Thomas gilt (siehe oben 1), und sein Schicksal anbelangt. S. fügt hier nur noch hinzu, daß der verstümmelte N nicht mehr Kap. 5 der Mystica theologia enthält, daß ferner f. 137 ra–138 va einen Teil des Kommentars zum achten Brief des Dionysius, hier p. 519, v. 62–p. 527, v. 8, und auf f. 138 va–142 vb einen Teil des Kommentars zum neunten Brief, hier p. 528, v. 1–p. 544, v. 22, bieten; das Fragment dieses Cod N, das zu Saragossa aufbewahrt wird, bezeugt einzelne Stellen in den Kommentaren zum siebten und achten Brief. Außer N bezeugen noch weitere elf Codices den Kommentar zur Mystica theologia und weitere neun den Kommentar (oder Teile davon) zu den Briefen. Neun Codices enthalten beide Kommentare. Für die Edition hat S. auch die beiden ziemlich genau übereinstimmenden Gesamtausgaben der Werke Alberts, Jammy t. 13 (1651) und Borgnet, vol. 14 (1892) herangezogen. Es stellt sich heraus, daß die beiden Editoren solche Codices benützt haben, die den hier mit FLV bezeichneten entsprechen; sie sind sich sehr ähnlich, weichen häufig von N ab und weisen sich aus als „ceteris codicibus deteriores“! Grund genug, nun die Edition auf eine neue Grundlage zu stellen; diese kann für die ersten 4 Kap. der Mystica theologia nichts

anderes sein als N, obwohl die übrigen Codices, die wohl auf eine erste Abschrift von N zurückgehen, häufig dagegenstehen, „non quidem errore vel casu, sed intentione et industria ducti“. S. gibt über diese Feststellung p. XXVII–XXIX ausführlich Rechenschaft. Leider ist N für die Briefe des Dionysius sehr lückenhaft. Das Fragment von Saragossa konnte aber herangezogen werden für p. 519, v. 62–544, v. 22 (= Teile von ep. 8 u. 9) (XXIX). Albert legt beiden Kommentaren die Übersetzung des Johannes Sarracenus zugrunde; für ep. 11 ist im Pariser Dionysius-Corpus noch die Übersetzung des Johannes Scotus Erigena beigegeben. Für den Text der Übersetzung des Johannes Sarracenus greift S. auf griechische Codices zurück, worüber er p. XVIII gesprochen hat, und vergleicht damit die Dionysiaca und die Lyoner und Pariser Ausgabe. Zum Verständnis wichtig ist solches Vorgehen besonders bei ep. 4 (p. 488, vv. 69–70), wo die Übersetzung des Johannes Sarracenus nicht die Kraft des griechischen τὴν θεαυόρων ἐνέργειαν erreicht. S. weist zu diesem Ausdruck auf seine Angaben von p. 89, nota 72 zurück. Aus diesem Text ist ja die monenergetische Kontroverse und ihre Terminologie gespeist worden. Albert sieht diese Zusammenhänge nicht – eben weil die Übersetzung die Problematik verschleiert hat. –

Der Band schließt mit Indices ab, die an Reichtum und Genauigkeit nicht zu übertreffen sind; besonders für den außergewöhnlich reichen und detaillierten Index rerum et vocabulorum, p. 579–663, sei gedankt. Die hier gebotene kurze Analyse, v. a. der verschiedenen Prolegomena, kann dem hohen Rang der Edition in keiner Weise gerecht werden, sie mag aber zeigen, daß darin reiche philosophie-, theologie- und geistesgeschichtliche Gehalte geboten werden, abgesehen von den äußerst sorgfältigen Einführungen zur Technik der Edition selber.

A. Grillmeier, S. J.

Torrel, Jean-Pierre OP, *Théorie de la prophétie et philosophie de la connaissance aux environs de 1230. La contribution d'Hugues de Saint-Cher* (Ms. Douai 434, Question 481) (ESHDM, Fasc. 40). Gr. 8° (XL u. 284 p.) Leuven/Louvain 1977, Spicilegium Sacrum Lovaniense. – 1. B. Decker legte 1940 die Lehre der prophetischen Offenbarung von Wilhelm v. Auxerre bis zu Thomas v. Aquin dar, mußte dabei aber zwischen 1230 und 1250 (d. h. von Philipp d. Kanzler und Alexander v. Hales bis zu Albert d. Gr.) eine Lücke lassen, da ihm vor allem das Manuskript Douai 434 nicht zugänglich war (Decker 46; 44). Unter den 572 Quaestiones dieser Sammlung, worüber bereits Lottin, Glorieux und Doucet gearbeitet hatten (Einl. V–X), behandeln zwei Gruppen (nämlich Qq 130, 241, 490 und Qq 107–133, 481, 540), die Prophetie (vgl. DTA 23, 293 f. U. v. Balthasar). Nach der Behandlung der q 540 (T 119, 3; Antonianum XLIV, 1974) ediert T. nun den einzigen Text der q. 481 de prophetia, der wichtigsten beider Gruppen über die Prophetie, unter Auswertung von 24 unveröffentlichten Manuskripten und zahlreichen gedruckten Quellen (S. XXV–XXIX). Sie enthält die vier Artikel: Quid sit prophetia?, Quod sit videre in speculo?, De speciebus prophetiae?, De officio prophetarum? (T. 3–58; vgl. auch Decker 219 f.). – Dabei vermittelt T. uns einen Einblick in die Handhabung der quaestio disputata der Zeit zwischen 1230–36 – es handelt sich nicht um die wöchentlich abgehaltene q. ordinaria, sondern um eine Schulübung unter Leitung des Magisters, wobei opponens und respondens zur gestellten Frage Beiträge leisten (vgl. T. 3 nr. 1; 22, 23 u. ö., ferner 22), bevor die solutio des Magisters folgt. Der Aufbau des Artikels ist noch lebendiger als später in der klassischen Form bei Thomas, der erheblich gestrafft hat (Chenu, DTA 2. Erg.Bd. 1960, 99 ff.). – 2. Die literarische Analyse des Hauptteils ergibt zunächst eine starke Abhängigkeit der q. 481 von der Summa de bono Philipps d. Kanzlers und der Summa aurea Wilhelms v. Auxerre – 9/10 des Textes bestehen aus Zitaten (T. 281) –, läßt allerdings auch die Eigenständigkeit des Autors erkennen, den T. mit Doucet als Hugo von St. Cher (Ende des 12. Jhs.–1263; Professor in Paris von 1230 bis 1236; T. 90, 7) nachweisen kann durch Vergleich mit dessen Schrift- und Sentenzenkommentaren sowie durch Aufweis seines mosaikartigen Stils. Bei einem Vergleich mit den Zeitgenossen scheiden Guy d'Orchelles und Robert de Melun aus, die nichts zum Thema hinterlassen haben. M. Martin, Prévostin de Crémone und Simon de Tournai bleiben als Anreger möglich, liegen jedoch außerhalb der Zeitspanne dieser Arbeit. G. d'Auvergne, Pseudo-Langton und P. de Capoue lassen in

ihren Traktaten keine Beziehung zu Hugo erkennen, während A. v. Hales über Ph. d. Kanzler, ferner G. de Poitiers und E. Langton über G. d'Auxerre Hugo beeinflussen. – 3. Durch analytische und synthetische Betrachtungsweise wird in der 2. Hälfte des Hauptteils auf diesem soliden Grund die Lehre vom prophetischen Erkennen Hugos vor Beginn der Hochscholastik eingehend dargelegt. Hugo sagt: ‚prophetia est inspiratio vel revelatio‘ und nennt 5 Verwirklichungsarten. T. erläutert die Bedeutung von ‚spiritus‘ sowie ‚inspiratio‘ et ‚spiritus‘ „in quo“ bzw. „a quo“, desgleichen die ‚visio in speculo‘ begrifflich und in ihrer Verwendung bei Hugo. Er zeigt den beginnenden Einfluß von Aristoteles und Avicenna neben Augustin auf und arbeitet die Nachwirkung Hugos auf seine Zeitgenossen (Guéric de St. Quentin und den Traktat de prophetia d'Assise 186) bis hin zu Thomas heraus. Natürlich bleiben Augustinus, Gregor d. Gr. und die Glossa Grundlagen der Argumentation, natürlich beginnt der Einfluß des Aristoteles und der Araber – Thomas wird weitgehend in der Beantwortung der arabisch-jüdischen Argumente seine quaestiones de prophetia formen –, all das ist nichts Neues, wie T. sehr wohl weiß. Die Einzelheiten der behutsamen Veränderung von Denken und Erkennen durch die Klärung der Schriftworte, Bilder und Begriffe, hier im Kommentar ausführlich entfaltet, bleiben ein weiteres Ergebnis der Untersuchung, das hier allerdings in Einzelheiten nicht ausgebreitet werden kann. – 4. Der Wert der Arbeit besteht einerseits in der exakten historischen Erforschung, die Hugos quaestio de prophetia in die moderne Forschung hineinstellt, und andererseits in einem Einblick in die lebendige Schultradition des 2. Viertels des 13. Jhs. Fast meint man mitunter, Teilnehmer des Lehrgesprächs unter Hugos Leitung in Paris zu sein, zugleich erhält man Einblick in die frühe Dominikanerschule. 1221 hatten die Predigerbrüder ihr Haus St. Jacques erworben und waren Mitglieder der Universität geworden. Albert verfaßt hier 1240–48 die Kommentare zu ‚Physik‘ und ‚De Anima‘ des Stagiriten und unterrichtet 1245–48 Thomas v. Aquin. Über die Prophetie schreibt Albert vor und nach 1250, Thomas erst 1270/71 in der STh II-II q. 171–174 (Chenu 36 ff.; Decker 47). Damit ist ein Teil der Forschungslücke geschlossen. – Eine Grenze der Arbeit und der historischen Methode wird allerdings gerade wegen aller Akribie dort sichtbar, wo der indirekte Einfluß eines Autors nur noch andeutungsweise erschlossen, seinem geistigen Gehalt nach, so meinen wir, jedoch nicht mehr faßbar wird. Gerade im Blick auf Thomas, dessen Leistung auch in diesem kleinen Teilbereich durch die Erforschung seiner Vorgänger nur noch klarer hervortritt, wäre die systematische und spekulative Auswertung dieser Epoche, die U. v. Balthasar schon wünschte, interessant. Dies würde nicht zuletzt einen notwendigen Dienst für unsere moderne Fragestellung hinsichtlich Offenbarung, Schriftinspiration, Charismen und Prophetentum bedeuten, eine Fragestellung, deren Wurzeln und Lösungen auch im 13. Jh. zu suchen sind. Eine solche Arbeit ist nicht einfach, vielleicht noch nicht vollauf möglich. – Fünf Register schlüsseln die Untersuchung in dankenswerter Weise auf und erleichtern die Auswertung des Textes und seiner zahlreichen interessanten Anmerkungen.

C. Becker, S. J.

Der Traktat Heinrichs von Friemar über die Unterscheidung der Geister. Lateinisch-mittelhochdeutsche Textausgabe mit Untersuchungen. Bearb. von Robert G. Warnock u. Adolar Zumkeller OSA (Cass., 32). 8° (VIII u. 279 S.) Würzburg 1977, Augustinus-Verlag. – Zu allen Zeiten haben sich Christen die Frage gestellt, wie man bei den inneren Anregungen und Antrieben Gut und Böse, Echt und Unecht unterscheiden könnte. Schon das NT mahnt ja: „Glaubt nicht jedem Geist, sondern prüft die Geister, ob sie aus Gott sind!“ (1 Jo 4,1), und Paulus kennt sogar ein besonderes Charisma der „Unterscheidung der Geister“ (1 Kor 12, 10). Vor allem das späte Mittelalter bedurfte dieser Geistesgabe, denn die Mißstände in der sichtbaren Kirche hatten das Verlangen nach einer „Geistkirche“ geweckt und die Menschen geradezu süchtig nach Visionen, Prophezeiungen und Offenbarungen gemacht. Zwar hatten sich im Laufe der christlichen Geschichte schon viele Autoren mit der Frage der Unterscheidung der Geister befaßt, aber der erste, der im späten Mittelalter einen systematischen Traktat zu diesem Thema hinterlassen hat, war Heinrich von Friemar der Ältere, aus dem Orden der Augustiner-Eremiten, einer der angesehensten asketisch-mystischen Schriftsteller seiner

Zeit, der 1340 in Erfurt gestorben war. Seine Schrift „De quattuor instinctibus“ ist vermutlich im ersten Viertel des 14. Jh. in Erfurt entstanden. Daß sie einen großen Leserkreis fand, beweisen die über 150 lateinischen Hss aus ganz Europa und die über 30 frühen volkssprachlichen Übersetzungen, die noch erhalten sind. Es ist das Verdienst der beiden Herausgeber, diesen Text erstmalig in einer kritischen Edition veröffentlicht zu haben. (Drei andere mystische Traktate Heinrichs sind schon früher in der Reihe „Cassiciacum“ als Supplementbd. 6 erschienen.) Den lateinischen kritischen Text hat A. Zunkeller, Leiter des Augustinus-Instituts der Augustiner in Würzburg, erstellt, während R. G. Warnock, ein Germanist der Brown-University in Rhode-Island/USA, den mittelhochdeutschen Text herausgegeben hat.

Der 1. Teil des Werkes enthält Untersuchungen zur Textüberlieferung, und zwar zur lateinischen von A. Zunkeller (3–38), zur volkssprachlichen von R. G. Warnock (39–145). Der älteste lateinische Text ist ein Manuskript der Prager Universität von 1381. Insgesamt wurden 27 lateinische Hss geprüft, von denen 10 als Grundlage der Edition ausgewählt wurden. Auch die frühen Drucke wurden verglichen. Von den Übersetzungen wurden 35 Hss untersucht; das älteste datierte Manuskript stammt aus dem Jahre 1414. Nach der handschriftlichen Überlieferung lag der Schwerpunkt der Popularität im oberdeutschen Raum, wengleich es auch Übersetzungen aus den übrigen deutschen Gegenden gibt. Häufig scheinen die Übersetzungen für Frauenklöster gemacht worden zu sein. – Der 2. Teil des Werkes bringt dann die kritische Edition des lateinischen und des mittelhochdeutschen Textes (152–235). Heinrich von Friemar unterscheidet vier Arten von Eingebungen („instinctus“ – „Einsprüche“): den *instinctus divinus*, *angelicus*, *diabolicus*, *naturalis*. Der göttliche Geist wird z. B. daran erkannt, daß er zur Verähnlichung mit Christus führt, demütiger macht, im Innern stark macht und zur Tugend anspornt. Auch die Anregung seitens eines Engels läßt sich an vier Kriterien erkennen. Für die teuflischen Einflüsterungen nennt Heinrich insgesamt acht Merkmale, die den oben genannten genau entgegengesetzt sind. Dem *instinctus naturalis* gegenüber ist Heinrich außerordentlich zurückhaltend; er sieht darin vor allem das Negative und Gefährliche, verbunden mit einer verallgemeinernden Kritik an der Philosophie, was typisch ist für die spätmittelalterliche Augustinerschule. Ein Vorteil bei Heinrich ist – etwa im Vergleich mit Bernhards „Sermo 23 De Diversis“ – die Klarheit in der Klassifizierung der Kriterien. Dennoch sind die Kriterien noch nicht präzise genug; so wirft ihm Dionysius der Kartäuser († 1471) in seiner Schrift „De discretione et examinatione spirituum“ später vor, daß er die Anregungen seitens Gottes und des Engels nicht genügend auseinandergehalten und vor allem, daß er den *instinctus naturalis* zu negativ bewertet habe (aus thomistischer Sicht). Dabei muß man Heinrich von Friemar aber zugute halten, daß er der erste war, der eine genauere Klassifizierung versucht hat. Von den späteren Traktaten eines Pierre d'Ailly, Jean Gerson und Dionysius d. Kart. wird er, theologisch gesehen, gewiß übertroffen. – Der Anhang (237–279) enthält außer einer Bibliographie auch ein Handschriftenverzeichnis, ein Verzeichnis der im Traktat angeführten Stellen aus der Hl. Schrift und aus anderen Autoren, ein Namen- und Sachregister sowie ein Deutsch-Lateinisches Glossar.

Man wird den Herausgebern dankbar sein; nicht nur für die kritische Edition des Textes; auch die Untersuchung der handschriftlichen Überlieferung bringt manche interessante Ergebnisse, z. B. über die Frage des Verfassers, die Entstehungszeit, die Quellen, die Bedeutung und den Einfluß des Traktats, die Art und Weise der verschiedenen Übersetzungen, das Verhältnis der deutschen Fassungen zueinander und zum lateinischen Text, über den Leserkreis usw. Wer sich mit dem mittelalterlichen Geistesleben beschäftigt, ob aus theologischer, spiritueller, historischer oder germanistischer Sicht, wird das Erscheinen dieser Edition begrüßen.

G. Switek, S. J.

Laboa, Juan María, Rodrigo Sánchez de Arévalo, Alcaide de Sant' Angelo. Gr. 8° (433 S.) Madrid 1973, Fundación Universitaria Española. – Der Lebensweg Arévalos (1404–1470), insbesondere seine diplomatischen Aktivitäten an Höfen und Konzilien, sowie die Vielzahl seiner kanonistischen, theologischen, politischen, historischen, pädagogischen, literarischen und moralphilosophischen Schriften, sind inzwischen – dank der Arbeiten von Menéndez Pelayo, Toni, Trame,

Jedin u. a. – gründlich erforscht. Dennoch erfordert das umfangreiche Schriftgut dieses Autors, der, wie Sacchi meint, *inter hispanam nationem doctrina et eruditione prope unicus es(t)*, noch eingehendere Untersuchungen; außerdem gibt es einzelne Abschnitte seines Lebens, die einer genaueren Bearbeitung bedürfen. – Man weiß heute, daß Arévalo seit dem Basler Konzil, an welchem er als Bischof an der Seite Juan de Segovias teilnahm, eine enge Freundschaft mit mehreren Päpsten verband, darunter Nikolaus V., Calixtus III., Paul II., vor allem aber Pius II. Obwohl L. darüber hinaus bedeutende Informationen zum Lebensweg Arévalos gibt, gilt sein Hauptinteresse – wie aus dem Untertitel zu ersehen ist – der Tätigkeit des Spaniers als ‚castellano‘ der Engelsburg unter dem Pontifikat Pauls II. Insbesondere untersucht er – unter Heranziehung umfangreichen Archivmaterials – die sechsjährige Regierungs- und Verwaltungstätigkeit Arévalos auf dieser Burg. Große Aufmerksamkeit schenkt L. jedoch einer ‚Aufgabe‘, die Arévalo als Kastellan mit zu übernehmen hatte; die eines Oberaufsehers in den Kerkern des Papstes, in denen zu dieser Zeit die bedeutendsten humanistischen Denker Roms gefangengehalten wurden. So hatte man u. a. Pomponio Leto, Agostino Maffei und Bartholomeo Sacchi angeklagt, gegen die katholische Tradition sowie die Autorität des Papstes aufbegehrt zu haben. Aus der Gefangenschaft wandten sie sich in Briefen an ihren Kastellan Arévalo, der den Häftlingen mit väterlichen und lehrreichen Worten Trost zu spenden versuchte. L. wendet sich jedoch auch den Beziehungen Arévalos zu den sog. Fraticelli sowie einer Bewertung seiner Stellung innerhalb des humanistischen Denkens überhaupt zu. Eine umfangreiche Dokumentation des Archivmaterials sowie der Briefwechsel Arévalos mit den Gefangenen beschließen diese wichtige Monographie. – Der Verf. hat einen wichtigen Beitrag zur Klärung der Kulturgeschichte Spaniens geliefert. Wenn danach die Quellen des spanischen Humanismus nicht nur im einheimischen Denken zu suchen sind, sondern vor allem auch auf eine Tradition des lateinischen Humanismus‘ Italiens zurückgehen, so darf Arévalo als ein wichtiger Vermittler der einzelnen „Schulen“ angesehen werden.

F. Domínguez

Kreuzer, Georg, Die Honoriusfrage im Mittelalter und in der Neuzeit (Päpste und Papsttum, 8). Gr. 8° (VII u. 260 S.) Stuttgart 1975, Hiersemann. – Der Titel dieses Werkes verrät nicht, daß die ersten drei der fünf Kapitel, bzw. fast die Hälfte des Buches einer eingehenden Darstellung des Falles des Papstes Honorius I. (625–38) selbst gewidmet sind. Für die an diesem Fall später aufbrechenden dogmatischen Fragen ergibt sich hieraus: die Honoriusbriefe an den Patriarchen Sergios manifestieren den damaligen Tiefstand theologischer Bildung im Abendland. Gegenüber den theologischen Problemen der Griechen zieht sich Honorius auf einen gewissen naiven Biblizismus zurück und versucht die Belanglosigkeit der Kontroverse um ein oder zwei „Energien“ in Christus für den Glauben darzutun, vermeidet darum in der Sache selbst jede Entscheidung (56). Dabei wäre es unhistorisch, diese Briefe an der späteren Terminologie eines Maximus Confessor zu messen (57); sie wollen durch Rückzug auf einen „einfachen“ biblischen Glauben die weitere theologische Spekulation beschneiden und die Glaubenseinheit wiederherstellen. Das 3. Konzil v. Konstantinopel (680/81) hat Honorius eindeutig als Häretiker verurteilt, weil es „nach den Vorstellungen der damaligen Zeit die beiden Briefe dieses Papstes nur rein satzhaft nach Formulierungen zur Willen- und Energienfrage untersucht“ (93); diese Verurteilung wurde auch von Papst Leo II. voll und unabgeschwächt anerkannt (101).

Das 4. und 5. Kap. bieten dann einen Überblick über die Auseinandersetzung mit der Honoriusfrage bei mittelalterlichen und neuzeitlichen Autoren. Zunächst wurde die Verurteilung als Häretiker in Ost und West selbstverständlich weitertradiert; bald jedoch zeichnet sich im Westen eine Tendenz ab, die Honoriusfrage in Vergessenheit geraten zu lassen: schon von Anastasius dem Bibliothekar an wird Honorius nicht mehr als Papst bezeichnet (117), bzw. – so zuerst bei Beda und dann bei Humbert v. Silva Candida und anderen Autoren des 11. Jhs – in einem Kontext genannt, der an einen Patriarchen v. Konstantinopel oder Antiochien denken läßt (110, 120 f.); vom 12. Jh. an wird er in Darstellungen des 6. allgemeinen Konzils gar nicht mehr erwähnt. Erst im 15. Jh. taucht er (bei Nikolaus v.

Kues und Torquemada) wieder auf. In der Neuzeit wird dann die Einstellung zur Honoriusfrage geradezu zum Indiz für die Einstellung zum Papsttum und zur päpstlichen Unfehlbarkeit. Hierbei zeichnen sich verschiedene Linien ab. Besonders Dominikanertheologen wie Melchior Cano waren bereit, anzuerkennen, daß ein Papst als Privatperson Häretiker werden könne, und interpretierten in diesem Sinne den Honoriusfall (177 ff.); diese These verschwindet jedoch mehr und mehr seit dem 17. Jh. (184 f.). Größeren Anklang gewann die zuerst 1538 von dem niederländischen Kontroverstheologen Pigge aufgestellte Fälschungshypothese (137 ff.), die z. T. noch bis in unser Jahrhundert (so von Billot) als ernsthafteste Möglichkeit erwogen wurde (175). Daß Honorius als öffentlicher Lehrer der Kirche eine Häresie vertreten habe, wurde innerhalb der katholischen Kirche nur von Vertretern gallikanisch-episkopalistischer Richtungen angenommen. Auch auf dem 1. Vatikanum war die Honoriusfrage bekanntlich eine der am heißesten umkämpften Stellen. Man kann dem Autor hier wohl nur zustimmen, wenn er zu der Schlußfolgerung kommt: „Eine historische Sicht der Honoriusfrage blieb Fallibilisten wie Infallibilisten . . . letztlich versperrt, weil sie Fakten des 7. Jhs. anhand einer unhistorischen, dogmatischen Fragestellung beurteilten“ (225; vgl. 207 über Hefe). Nach dem 1. Vat. ließ das Interesse nach: eine „fallibilistische“ Behandlung war innerhalb der katholischen Kirche nicht mehr möglich, und der Fall fristete eine kümmerliche Weiterexistenz als Objektion in systematischen Handbüchern (225 f.).

Die Arbeit bietet eine zuverlässige und wertvolle Gesamtdarstellung der Behandlung dieses Falles im Laufe der Geschichte. Gegen einige Interpretationen möchte ich freilich vom historischen Standpunkt aus Bedenken anmelden. Der Autor meint, daß ein häretischer Papst wie Honorius nicht zu der papalistischen Doktrin seit dem 11. Jh., etwa zu den Thesen eines Humbert v. Silva Candida, eines Anselm v. Lucca und Deusdedit paßte (120, 124, 135); ja, er behauptet: „Hätte er (Humbert v. Silva Candida, der Honorius in einer Schrift gegen den Griechen Niketans Stethatos unter den Häretikern aufzählte) geahnt, um wen es sich dabei handelt, hätte er ihn sicher nicht genannt, vor allem nicht gegenüber den Griechen, denn gerade er hatte herausgestellt, daß kein römischer Bischof . . . geirrt habe“ (120). Bei ihm wie auch bei anderen Autoren seiner Zeit sei vielmehr, im Anschluß an Beda, Honorius zu einem Konstantinopolitaner oder Antiochener Patriarchen geworden. K. stützt sich hier auf den Beda-Text, Georgios v. Konstantinopel und Makarios v. Antiochien seien „cum suis sequacibus, simul et praecessoribus“, unter denen dann auch Honorius aufgezählt wird, verurteilt worden (110). Muß „praecessor“ hier jedoch unbedingt „Amtsvorgänger“ heißen, und liegt nicht im Zusammenhang mit „sequaces“ die parallele Interpretation „Vorläufer in der Häresie“ nahe? Aber wie dem auch immer sei: K. übersieht hier, daß ein „Papa haereticus“ durchaus mit dem Konzept eines Humbert v. Silva Candida und der anderen Gregorianer des 11. Jhs. vereinbar war; denn der auch von ihm (112, 134 f.) erwähnte Satz im Decretum Gratiani, der Papst könne nicht gerichtet werden, „nisi deprehendatur a fide devius“, stammt gerade in dieser Fassung von Humbert v. Silva Candida (vgl. H. Zimmermann, Papstabsetzungen des Mittelalters, 169 f., und die dort zitierten Autoren). Weder Humbert noch Anselm und Deusdedit (über letzteren ging die Formulierung Humberts ins Kirchenrecht ein) hätten darum aus prinzipiellen Gründen Schwierigkeiten mit der Honoriusfrage haben müssen. Im Unterschied zur Neuzeit kommt dem „Vergessen“ des Honoriusfalles im Mittelalter schon deshalb keine theologiegeschichtliche Bedeutung zu, weil man durchaus eine Reihe anderer „häretischer“ Päpste kannte (vgl. R. Bäumer: RQ 56 (1961), 202 f.). Hier wie auch an anderen Stellen müßte m. E. zu einer Behandlung der Honoriusfrage, die nicht nur die einzelnen Positionen referiert, sondern auch die jeweiligen Zusammenhänge zu der Lehrentwicklung darstellt, die innere Differenziertheit der Unfehlbarkeitslehre selbst im Laufe ihrer Geschichte stärker beachtet werden. Sie erscheint hier viel zu sehr als feststehende und eindeutig umrissene Größe. – K. schreibt, daß Bischof Hefe in der nach dem 1. Vat. erschienenen 2. Auflage seiner Konziliengeschichte „daran festhielt, daß die Honoriusbriefe ex-cathedra-Entscheidungen waren und ihr Inhalt faktisch häretisch war“ (213), womit er sich freilich, wollte er an der Definition des Konzils festhalten, in eine „aussichtslose Situation“ hineinmanövriert hätte. In Wirklichkeit

jedoch schiff Hefe, wenn auch nur um ein Haar, an dieser Klippe vorbei. Wie aus dem Text der 2. Auflage (Bd. III v. 1887, Vorwort S. IV, 152 ff., 173 ff.), aber auch aus dem Resümee bei K. (211–13) hervorgeht, behauptet Hefe eben jetzt nicht mehr, daß der Inhalt der Honoriusbriefe „faktisch häretisch“ war, sondern nur noch, daß ihre Ausdrucksweise „unglücklich“ und „mißverständlich“ war, bzw. daß sie der Häresie faktisch Vorschub leisteten. Kl. Schatz, S. J.

### 3. Kirchen- und Theologiegeschichte. Neuzeit

Sá, Artur Moreira de, *De Re Erasmiana – Aspectos do Erasmismo na Cultura Portuguesa do Século XVI*. 4° (371 pp.) Braga 1977, Publicações da Faculdade de Filosofia. – In typographisch angenehmer Form bietet sich hier eine kritische Edition von Manuskripten aus verschiedenen Archiven dar, die sowohl Kriterium für den Stand der Erasmusforschung im allgemeinen als auch für die tradierte Geistigkeit (Kultur) in Portugal heute ist. Als Frontispiz steht in dem broschiierten Band eingangs Hans Holbeins „Erasmus“ aus Longford Castle / Salisbury dem Titelblatt gegenüber, und im Blütenweiß zweier Seiten liest man die Widmung: „Zur Erinnerung an Marcel Bataillon.“ In portugiesischer, spanischer und lateinischer Sprache geht es um die Beziehungen E.s zu Portugal. In Schwarz-Weiß ist die Wiedergabe der fotografierten Illustrationen und Manuskripttexte recht gut gelungen. So spiegelt *De Re Erasmiana* editionstechnisch den Geist des erasmischen Humanum wider. – Der 1. Teil bringt die Dokumente und Gutachten, die im Juni bis August 1527 auf der von der Inquisition veranlaßten Versammlung von Bischöfen, Ordensoberen und Theologen von Periti aus Portugal vorgelegt wurden. Ihre Anwesenheit ist auf das Interesse des portugiesischen Königs *D. João III* zurückzuführen (7–21). Hierzu bringt der dokumentarische Anhang (25–137) die photographische Reproduktion und die paläographische Transkription zunächst der Sentenzen des Erasmus, um anschließend und methodisch entsprechend die Gutachten von Magister *D. Estêvão de Almeida*, Doctor *Pedro Margalho* und Doctor *Diogo de Gouveia* wiederzugeben. – Der 2. Teil trägt die Überschrift: *D. João III* und Erasmus (139–244) und enthält nach einer gediegenen kommentierenden Einführung die 1527 in Basel veröffentlichten „*Lucubraciones aliquot*“, die Widmung der Chrysostomi *Lucubraciones* von Erasmus an König *João III* (Reproduktion der Textseiten aus der 1. Aufl., ihre Transkription und die portugiesische Übersetzung der *Carta-Dedicatoria*). – Der 3. Teil umfaßt die im 16. Jh. in lateinischer und spanischer Sprache in Portugal herausgegebenen *Werke* des Erasmus (245–289), an deren Schluß der Anfang der Erasmus-Sentenzen reproduziert ist: Lisboa, 1554, BNL, Res. 2613 V, ff. 102 v–106 r. – Der 4. Teil enthält eine Aufstellung der in Portugal veröffentlichten Erasmus-Schriften, die im 16. Jh. auf den Index kamen oder auf den *Rol de Livros proibidos* standen (291–329). – Es folgen die *Conclusão*, *Addenda* (*Epitaphia in laudem Erasmi*) und die Bibliographie der Manuskripte und Druckschriften. Bei Durchsicht des Namenregisters drängt sich das Urteil auf: „perfekt!“. So bedarf es keiner weiteren Erläuterung oder Begründung dafür, daß auf diese wertvolle Edition, insbesondere der Texte von Valladolid, auf die im Dezember des gleichen Jahres das Erasmus-Urteil der Sorbonne in Paris folgte, hingewiesen wird.

F. O. Busch, S. J.

Ducke, Karl-Heinz, *Handeln zum Heil. Eine Untersuchung zur Morallehre Hadrians VI.* (ETHSt, 34). Gr. 8° (XIX u. 328 S.) Leipzig 1976, St. Benno-Verlag. – Der Verf. versteht seine Untersuchung als einen Beitrag zur Geschichte der Morallehre. Er wählt die Theologie H.s, weil dieser Papst an der Wende zur Neuzeit steht und seine Theologie bislang – mit Ausnahme der Arbeit von E. H. J. Reusens 1862 – keine größere Bearbeitung gefunden hat. – H. komme in seinen, vielfach praktischen Themen gewidmeten, Schriften immer wieder auf die Bedeutung von Gesetz und Gebot für das menschliche Handeln zu sprechen, schreibt der Verf., woraus dann notwendigerweise „die Frage nach der Freiheit des Handelns (folgt), die nur durch eine Untersuchung der Grundlagen menschlichen Handelns zu be-

antworten ist“ (S. 2). Schließlich sei nach dem Verhältnis sittlichen Handelns zum Ziel des Menschen zu fragen. Hier wird nicht eindeutig klar, ob D. diese Fragestellung aus H.s Schriften erhebt oder an sie heranträgt. – Die in vier Kapitel gegliederte Studie wird eingeleitet (I. Kap.) mit einem biographischen Überblick, der die bisher sicher bekannten Daten aus dem Leben H.s zusammenfaßt. Außerdem gibt der Verf. einen Überblick über die theologischen Schriften H.s, den er mit einer Ortsbestimmung der Moraltheologie im Gesamt seiner Theologie verbindet (S. 60–71). Das I. Kap. schließt mit einer kurzen Darstellung (71–73) von H.s wissenschaftlicher Methode. Der Verf. beurteilt sie insgesamt als der scholastischen Methode verbunden, allerdings wisse H. sich keiner mittelalterlichen theologischen Richtung exklusiv verpflichtet. – Der weitere Fortgang der Arbeit wird bestimmt von drei Schwerpunkten, die sich aus der o. g. Fragestellung ergeben: die Stellung H.s zum Gesetz (II. Kap.), die Frage nach den Grundlagen sittlichen Handelns (III. Kap.) und die Frage nach dem sittlichen Handeln als Handeln zum Heil (IV. Kap.). Den Ausgangspunkt der Untersuchungen des II. Kap. bildet die Frage „Was ist zu tun?“, hinter der „sich das Suchen des Menschen nach einer Existenzverwirklichung (verbirgt), die ihn sein zeitliches und ewiges Heil finden läßt“ (74). Die Antwort auf die so erfragte letzte Begründung der moralischen Ordnung in Gott läßt sich bei H. nur schwer erheben, weil eine systematische Gotteslehre bei ihm fehlt. An die Frage nach der Relevanz menschlicher Gesetze für das Handeln schließt D. eine Untersuchung zu H.s Theorie des Lehramtes an, besonders hinsichtlich der Grenzen seiner Vollmacht und Irrtumslosigkeit. – Da kein Gesetz den Menschen in seinem Handeln determiniert, dieses vielmehr der Gesetze wegen auf freier Entscheidung beruht, gilt es, das Handeln in seinen einzelnen Momenten genauer zu bestimmen (III. Kap.): in seinem intellektiven (Urteil des Gewissens, Überwindung des Zweifels, Grenze der Unwissenheit) und voluntativen Akt (Ordnung des Wollens, Verhältnis ratio: voluntas, Konsens). – Im abschließenden 3. Abschnitt nennt der Verf. die für H. die Gutheit sowohl des inneren wie äußeren Aktes qualifizierenden Bedingungen. Dazu sind bei ersterem die Qualität des Objekts der Handlung und seine Relation zum Wollen, bei letzterem die besonderen Umstände einer Handlung zu rechnen. – Anhand der Auffassung H.s vom Gebet wird schließlich im IV. Kap. sein Verständnis der Hinordnung menschlichen Handelns auf das Heil des Menschen erläutert: Dabei zeigt sich, daß H. des Menschen verdienstliches Handeln immer in Relation auf den Nächsten sieht. Infolgedessen ist H.s Sündenbegriff Gegenstand des 2. Abschnitts. Im Begriff der Sünde weiß der Verf. H. ganz eins mit der von Augustinus entwickelten und von den scholastischen Theologen übernommenen Lehre. Mit der die Studie abschließenden Darstellung von H.s Bußtheologie kann D. verdeutlichen, daß ähnlich sonstigem menschlichem Handeln auch der Akt der Buße ein komplexes Geschehen meint: als Handeln zum Heil ein menschliches und göttliches Wirken umfassendes Geschehen. –

Diese historisch-systematische Studie zeichnet sich durch minutiöse Arbeit an den Texten und eine gute Gliederung des Gedankenganges aus. Der Autor gibt dem Leser eine fundierte Einführung in die Moraltheologie dieses am Ausgang des MA stehenden Papstes. – Ein Sachverzeichnis oder Stellenregister hätte die Nützlichkeit der Arbeit wohl noch erhöht. – Die Druckfehler (z. B. S. XII Z. 8 u. 17 u. 24; S. XIII Z. 22 v. u.; S. 75 Z. 4; S. 84 Z. 2; S. 129 Z. 6 v. u.; S. 164 Z. 1 v. u.; S. 211 Z. 5 v. u. lies „der“) fallen kaum ins Gewicht.

R. Berndt, S. J.

De Orella y Unzue, José L., *Respuestas catolicas a las Centurias de Magdeburgo (1559–1588)* (Publicaciones de la Fundación Universitaria Española, Monografías, Nr. 23). Gr. 8° (637 S.) Madrid 1976, Fundación Universitaria Española. Seminario „Suarez“. – Von 1559–1574 erschienen in Basel die zehn Folio-Bände der Magdeburger Centurien, ein monumentales Kirchengeschichtswerk mit dem Titel: *Historia Ecclesiastica integram ecclesiae Christi ideam ... secundum singulas centurias perspicuo ordine complectens ... congesta per aliquot studiosos et pios viros in urbe Magdeburgica*. Der Organisator (nicht aber Verfasser) dieses Werkes war Matthias Flacius Illyricus (1520–1575). Wenn die Altgläubigen bisher gegenüber den Reformatoren betont hatten, für die Wahrheit ihrer Auffassung von Kirche und Glauben spreche die ungebrochene Tradition von Amt und Lehre seit

den Anfängen des Christentums bis in die Gegenwart, widerlegt Flacius diese Ansicht mit der Behauptung, Christus habe bereits Luthers Lehre vorgetragen, die Kirche sei von dieser ursprünglichen Wahrheit abgefallen, diese selbst aber sei durch die Jahrhunderte von mehr als siebentausend Zeugen weitergetragen worden und habe in der Gegenwart durch Luther ihre glanzvolle Erneuerung erfahren. Die Reformation sei also angesichts einer solchen Kontinuität keine unzulässige Neuerung. Da nun aber Flacius eine extreme (gnesiolutheranisch genannte) Auffassung von Luthers Lehre vertrat und diese zum Kernstück des Gesamtwerks machte, versteht man den geringen Einfluß der Centurien in der zeitgenössisch reformatorischen Welt der Intellektuellen. Der gewaltige Aufwand an kirchengeschichtlichem Material (auch neu entdeckten Quellen) schien vertan. Anders aber stand es mit dem Echo, das dem Werk in katholischen Kreisen widerfuhr. Die abschließende Antwort wurde ihm dogmatisch-kontrovertheologisch durch Robert Bellarmin, historisch-kritisch mit den Annalen des Caesar Baronius gegeben. Doch waren die dreißig Jahre zwischen dem Erscheinen des 1. Bandes der Centurien (1559) und der Drucklegung von Bellarmins Disputationes de controversiis (1586/93) sowie der *Annales ecclesiastici* des Baronius (1588/1607) eine Zeit vielfältigster Versuche, die Herausforderung des Flacius Illyricus aufzugreifen und ihr wissenschaftlich zu begegnen. Der historiographischen Aufarbeitung dieser Bemühungen dient das vorliegende Werk.

In der Einleitung deutet der Verf. die ungewöhnliche Weite des Feldes an, das untersucht werden muß. Unter den Pontifikaten Pius' IV., Pius' V. und Gregors XIII. gab es viele Kardinalskommissionen (Kongregationen hießen sie zumeist), die sich mit der deutschen Frage und insbesondere mit der wissenschaftlich-literarischen Beantwortung der Centurien beschäftigten. Schon seit dem Erscheinen ihres ersten Bandes bemühten sich einzelne Gelehrte in Spanien, Flandern, den Ländern des Reiches, in Frankreich und Italien darum, dem Gesamtentwurf oder einzelnen Problemen kritisch zu begegnen. Da ein Leitmotiv der Centurien die Herausstellung des Papsttums als des antichristlichen Verderbers der reinen Lehre war, konnte es nicht verwundern, wenn man von Rom aus versuchte, die vielen Einzelinitiativen zu koordinieren und dem imponierenden Gruppenwerk von Magdeburg durch ein entsprechendes Kollegium von Forschern und Verfassern zu entgegnen. Auch die Regierungen verschiedener Länder (Philipp II. in Spanien und in den Niederlanden, die bayerischen Herzöge und Erzherzog Ferdinand in Innsbruck) schalteten sich ein. Die Centurien waren zu einem Politikum geworden. Ein umfassendes Material zum Thema konnte der Verf. bereits gedruckten Werken und Korrespondenzen entnehmen, er mußte aber auch den ausgebreiteten handschriftlichen Beständen in den Archiven von Rom und Simancas, London und München u. a. nachgehen. Die Sekundärliteratur hat er aufmerksam zu Rate gezogen.

Die Kardinäle Otto Truchseß Waldburg von Augsburg und Stanislaus Hosius von Ermland, in Rom Amulio, Colonna, Commendone, Morone und Sirleto haben als Mitglieder der Kommissionen und eifrige Förderer bei Planung und Ausführung von Kontroversschriften die literarische Geschichte dieser dreißig Jahre mitbestimmt. Bekannt ist der Auftrag Pius' V. an die Gesellschaft Jesu, gegen die Centurien möglichst viele ihrer Gelehrten und Schriftsteller einzusetzen. Zu einer von Hieronymus Nadal und Petrus Canisius vorgesehenen Arbeitsgruppe im Stil der Magdeburger selbst ist es nicht gekommen. Canisius schrieb (24. 7. 67) an den Ordensgeneral Franz Borja: „Fast keiner der Unrigen ist auf dem Fachgebiet der Kirchengeschichte zu Hause (vel mediocriter versatus), wir haben kein Geld, keine Bibliotheken, und sind in Unterricht und Seelsorge überbelastet.“ Trotzdem haben Jesuiten wie Francisco Torres, Johannes Rhetius, Diego Ledesma, schließlich Robert Bellarmin wichtige Beiträge geleistet. Bekannt ist auch die in fast heroischer Gerksamhaltung übernommene Arbeit des Petrus Canisius (zwei Foliobände – *De corruptelis verbi Dei* – über Johannes den Täufer [1571] und Maria [1577], zwei weitere über Petrus und Paulus waren geplant). Nach Art der Magdeburger wurde es eine ungeheure Materialsammlung zu fast allen durch die Reformationstheologie angeschnittenen Problemen. Im ganzen aber apologetisch so unkritisch wie die Magdeburger selbst mit ihrer Polemik. Neben der Gesellschaft Jesu erhielt auch die Löwener Universität den amtlichen Auftrag, sich mit den Centurien wissenschaftlich

auseinanderzusetzen. Hier engagierten sich die Engländer Nikolaus Sanders und Alan Copus. Bei den Franziskanern schalteten sich Frater Luigi von Ara Coeli und Miguel de Medina ein. In Italien wurden vom Hl. Stuhl Hieronymus Muzi, Onofrio Panvini, Sixtus von Siena und Franziskus Joannetus persönlich beauftragt. Unter ihnen nimmt Panvini unbestritten den ersten Rang ein mit seinem Werk *De primatu Petri* (Verona 1589), das im Titel ausdrücklich versichert, es sei gegen die Verfasser der Centurien geschrieben worden. Gedruckt wurde nur sein erster Teil, die beiden anderen blieben Manuskript (im Vatikan und in der Münchener Staatsbibliothek).

Der Verf. hat sich bemüht, alle eben noch greifbaren Versuche, die Centurien zu widerlegen oder zu ersetzen, aufzuspüren. Er führt die [44] Autoren ein, schildert ihre wissenschaftliche Ausrüstung, analysiert ihre Werke (zumal jene, die nur handschriftlich erhalten blieben), untersucht ihren kritischen Wert und summiert schließlich das Ganze gleichsam als ebensovielen Vorarbeiten für die abschließenden Werke des Robert Bellarmin und des Caesar Baronius. Es konnte dabei kaum ausbleiben, daß sich bei der Darstellung des Verf. viele Überschneidungen ergaben und nicht wenige Wiederholungen (um von den ungezählten Druckfehlern zu schweigen). Eine straffere Linienführung (sei es chronologisch, sei es territorial) hätte dem Anliegen des Verf. besser gedient. – Im Anhang folgen die Listen der handschriftlichen und gedruckten Quellen, eine ausführliche Bibliographie der Sekundärliteratur, dazu werden auf S. 503–617 dankenswerterweise bisher ungedruckte Dokumente mitgeteilt (Dekrete, Protokolle, Briefe und das Werk des Andreas Fabritius von Lütich: *Dogmatica Religionis Historia*). Man kann dem Verf. zubilligen, daß er in der Tat für eine wichtige Periode der kirchlichen Historiographie neue Erkenntnisse vermittelt hat. Das gilt vor allem für seine Bewertung der historischen Methode, wie sie die Magdeburger entwickelten und anwandten (d. h. keine annalistische oder auf Personengeschichte bezogene Darstellung, sondern eine auf Sachthemen sich konzentrierende Sammlung von Geschichtsmaterial, deren Auswahl aber bestimmt wurde von dem polemischen Grundanliegen des Organisators). In der Auseinandersetzung mit dieser Methode und ihren Ergebnissen hat sich auch die sozusagen erzwungene kirchenhistorische Arbeit der katholischen Autoren als förderlich für die Entwicklung der Kirchengeschichte als Wissenschaft erwiesen.

H. Wolter, S. J.

Aegidius Albertinus, Hirnschleifer (Kritische Ausgabe), hrsg. von Lawrence S. Larsen (BLVS Bd. 299). 8° (XXI u. 390 S.) Stuttgart 1977, Hiersemann. – In der von Helmut de Boor und Richard Newald herausgegebenen Geschichte der deutschen Literatur hat Newald selbst in dem Band „Vom Späthumanismus zur Empfindsamkeit 1570–1750“ (München 1967) dem Verfasser des hier in kritischer Edition vorgelegten Werkes ein rühmendes Kapitel gewidmet (121–131). In der Tat nimmt Albertinus (1560–1620) in der frühen Epoche der vom Münchener Hof lebhaft geförderten Gegenreformation in mehrfacher Hinsicht eine bemerkenswerte Stelle ein. Der Hof- und Geistlicher Ratssekretär sowie Bibliothekar Herzog Maximilians I. hatte sich bereits verdient gemacht durch mehr als 50 Übersetzungen italienischer, französischer, lateinischer und vor allem spanischer Literatur, ehe er als Laie einige religiöse Werke selbständigen Bemühens herausgab. Unter diesen waren „Lucifers Königreich und Seelengejaidt“ sowie der hier vorliegende „Hirnschleifer“ die umfangreichsten und wirkungsvollsten Schriften. Beide vermitteln tridentinische Lehre und Frömmigkeit (Askese) in volkstümlicher Darstellung. Beim „Hirnschleifer“ erwies sich Albertinus angeregt von Andrea Alciati's „Emblemata“ (1531) und von Hieronymus Ruscellus und dessen Werk „Le imprese illustri“ (1580) und wählte so die damals sehr beliebte emblematische Stilform zu einem umfassenden Unterricht in der christlichen Moral, als Prediger mit der Feder sozusagen, da ihm als Laien damals die Kanzel verwehrt war. Die 55 Kap. des Buches werden eingeleitet jeweils mit Bildern, die wohl eine Überschrift, aber keine Devise tragen. Sie sind z. T. den damals gängigen Emblemen entnommen, teils aber recht eigenwillig und neu (Hand mit Auge, Pelikan und Eule, eine Äffin erdrückt in der Umarmung ihr Junges, Richter mit einem Szepter, dessen Spitze ein Auge ist, Narr mit der Sackpfeife, eine Jungfrau auf einem Grab stehend rauft sich die Haare, Esel von Affen verspottet, ein kleines brennendes Herz auf einem Berg-

gipfel, Sonne auf einem Wagen u. a. m.). Die Erklärung der Bilder führt den Autor dann im folgenden Prosatext zum Thema: Ermahnung zum christlichen Leben für die Stände der Kirche (Fürsten und Obrigkeit, Richter und Visitatoren, Eheleute und Jugend, Prälaten und Prediger, Ordensleute und Pfarrer). Besonders aufschlußreich ist das Kapitel über die Kirche (125–137), eine Art „*planctus ecclesiae*“ in moderner Fassung. Ein enzyklopädisches Denken und große Zitierfreudigkeit zeichnen das Werk aus, von dem man gesagt hat, es habe mit seiner eigenwilligen und plastischen Sprache (Albertinus wird mit Abraham a Sancta Clara verglichen) die oberdeutsche, besonders bayerische Literatursprache ungemein gefördert. Das Werk wurde bis 1758 immer wieder neu aufgelegt.

Die vorliegende Ausgabe beruht auf einer Dissertation von L. S. Larsen (A Critical Edition and an Appreciation of Aegidius Albertinus' Emblematic Work *Hirnschleiffer*). Sie wurde 1971 an der Universität von Texas in Austin vorgelegt. Die Edition folgt dem Münchener Erstdruck von 1618. Eine kurze Einleitung orientiert über Leben und Werk des Albertinus und fügt eine Liste der verschiedenen Drucke bei. Eine Liste der Quellen des Albertinus, ein Glossar und ein Literaturverzeichnis schließen die Edition ab. Gewidmet wurde der Hirnschleiffer nicht, wie das Inhaltsverzeichnis mitteilt, Herzog Maximilian I. von Bayern, sondern dem Domherrn von Salzburg und Passau, Wolf Wilhelm von Schrattenbach, Freiherrn zu Heggenberg und Osterwitz. Für die weitere Erforschung und Auswertung der Predigt- und Erbauungsliteratur der Gegenreformation (nach Richard Newald ein Desiderat) liegt mit dieser Edition ein willkommenes Hilfsmittel vor.

H. Wolter, S. J.

Reil Sebald, Kilian Stumpf 1655–1720. Ein Würzburger Jesuit am Kaiserhof zu Peking (MWAT, 33). 8° (XXXII u. 207 S.) Münster i. W. 1978, Aschendorff. – Längst nicht so bekannt wie Ricci, Schall v. Bell und Verbiest, die großen Gestalten der jesuitischen Chinamission des 17. Jhs., ist der Würzburger Jesuit Kilian Stumpf. Auch steht sein Leben unter der Tragik des Mißerfolges: in den kritischsten Jahren des Ritenstreites Visitator und damit weitgehend auf sich gestellter Oberer der chinesischen Jesuiten, dabei in ständigen Konflikten mit den Propaganda-Missionaren und dem Bischof Bernardino della Chiesa v. Peking, fiel er zum Schluß sowohl in Rom, wo seine „*Informatio pro veritate*“ verurteilt wurde, wie beim chinesischen Kaiser K'ang-hsi in Ungnade (182–84).

Diese hauptsächlich römische Quellen verwertende Monographie bietet nicht nur ein sehr lebendiges und interessantes Bild von Leben und Tätigkeit Stumpfs, sondern auch viele wertvolle Informationen über die Chinamission in der fraglichen Zeit von 1694–1720. Wie stark die nationalen Gegensätze unter den Jesuitenmissionaren waren, bezeugt u. a. das Mißtrauen der portugiesischen Patres in Peking, welche Stumpf anfangs, vielleicht aus Angst, er könne sich auf die Seite der französischen Jesuiten schlagen, nicht in die Hauptstadt kommen ließen (52 f.); es war dann Kaiser K'ang-hsi selbst, der ihn, angetan von dem Ruf seiner mathematischen Kenntnisse, ohne Konsultation der Ordensoberen nach Peking beorderte (56 f.). Eine schwierige und delikate Stellung hatte Stumpf in der Pei-t'ang, der Residenz der französischen Jesuiten, mit denen er zusammen wohnte, ohne ihre Prinzipien teilen zu können (84 f.). Interessant scheint mir, in welchem Maße diese „*Mathématiciens du roi*“ sich dazu verstiegen, die Prinzipien des Gallikanismus auf die Ordensverfassung zu übertragen (82). Es kam so weit, daß der Kaiser selbst wiederholt die streitenden Jesuiten zur Einigkeit mahnen mußte (83, 145 f.). – Sehr informativ sind die Mitteilungen über den Ritenstreit. So können die „*Acta Pekinensia*“ Stumpfs als beste Quelle über die Gesandtschaft des päpstlichen Legaten Tournon von 1705 bis 1707 gelten (120). Wenn aus ihnen etwas in krasser Weise in die Augen springt, dann ist es die unvorstellbare Taktlosigkeit dieses Prälaten, der z. B. dem Pater Tomè Pereira vorwerfen konnte, daß er „dreißig Jahre lang einem heidnischen Kaiser“ gedient habe (110), und es fertigbrachte, auf die Aufforderung des Kaisers hin, nun endlich zu sagen, was er ihm mitzuteilen habe, zu erwidern, er könne dies dem Kaiser nur persönlich anvertrauen, da diese Angelegenheit den Kaiser selbst und seine Familie betreffe (111). Dies ist um so tragischer, als Tournon selbst zunächst von K'ang-hsi in einer Weise empfangen wurde, wie kein ausländischer Gesandter vor ihm (104 f.). Auch wird in dieser

Veröffentlichung der Gewissenskonflikte vieler Jesuiten deutlich, nachdem die Apostolische Konstitution „Ex illa die“ (1715) klargemacht hatte, daß Rom auf dem Ritenverbot von 1704 bestand. Stumpf selbst ging mit dem Beispiel des Gehorsams voran, zeigte jedoch als Oberer Verständnis für diejenigen seiner Untergebenen, die aus Gewissensgründen glaubten, sich nicht der römischen Entscheidung beugen zu können (171). Mit flehenden Worten beschwor er sie, auszuhalten, „bis sich ein Ausweg zeige“, setzte jedoch inzwischen selber, freilich vergeblich, alle Hebel in Bewegung, um den Papst zu informieren und eine Revision des römischen Urteils zu erreichen (173 f.). – Skeptisch urteilte Stumpf, wie auch die meisten anderen Jesuiten, über die Versuche der französischen „Figuristen“, an der Spitze P. Bouvet, in dem Buche „I-ching“ (Buch der Wandlungen) in symbolischer Form die ganzen christlichen Heilsgeheimnisse angedeutet zu finden (162–64); er schreibt an den General, Bouvet wälze dieses Buch „seit mehr als 20 Jahren wie den Stein des Sisyphus“ vor sich her (160); er rede nur immer über seine großartigen Erkenntnisse, bringe jedoch nie etwas zustande (163 f.).

Der Autor hebt am Schluß hervor, daß gewiß auch Stumpf einseitig war (199). In der Ritenfrage verfocht er einen dezidierten Standpunkt, geehrte jedoch keineswegs zu den Scharfmachern. Im ganzen stellt er sich als ein Mann des Ausgleichs dar, der am ehesten fähig war, in schwieriger Zeit das Vertrauen beider Seiten zu gewinnen (199 f.). Erfolge konnte man damit freilich nicht sammeln. „Die Zeit ist über Kilian Stumpf hinweggegangen, und nur wenige kennen heute noch seinen Namen. Aber ohne Zweifel gehört er zu den großen Missionarsgestalten seiner Zeit“ (204).

Kl. Schatz, S. J.

Langner, Albrecht (Hrsg.), Säkularisation und Säkularisierung im 19. Jahrhundert (Beitr. z. Katholizismusforschung, Reihe B: Abhandl.). 8° (200 S.) München-Paderborn-Wien 1978, Schöningh. – Der vorliegende Band bringt Referate und Diskussionen eines Symposions, das vom Arbeitskreis „Der Katholizismus im 19. und 20. Jahrhundert“ im Oktober 1975 in Augsburg veranstaltet worden war. Angesichts des wachsenden Interesses, welches gerade das 19. Jh. in der geistesgeschichtlichen Rückbesinnung innerhalb wie außerhalb der Kirche findet, kann man ein solches Unternehmen und eine solche Veröffentlichung nur begrüßen. Der Band umfaßt vier Vorträge und einen Diskussionsbericht (vom Herausgeber), dazu eine Übersicht über die Primärliteratur zur Säkularisation von 1803 (von M. Brandl), die dem Buch eine zusätzliche Wichtigkeit verleiht. Teilnehmerliste und Personenregister der in den Beiträgen erwähnten Namen runden das Ganze ab. –

Den Auftakt der Vorträge bildet die Darstellung der Vorgänge in jenem schicksalsschweren Jahr 1803, in welchem der Reichsdeputationshauptschluß (RDH) entstand. Die Verfasserin, R. Freiin von Oer, legt zunächst die „politischen und rechtlichen Voraussetzungen der Säkularisation“ dar (9–15), die viel komplizierter waren, als man es sich gemeinhin vorstellt. Aber bereits im 18. Jh. war allenthalben in protestantischen und katholischen Ländern so viel säkularisiert worden, daß die einschlägigen Rechtsfragen den Juristen und Politikern kaum noch Probleme machten, und das Volk, ja selbst die Betroffenen, kaum noch Widerstand zeigten. Die Verf. weist darauf hin, daß die für eine adäquate Darstellung des Geschehens mit seinen Hintergründen und Konsequenzen notwendigen Voruntersuchungen noch sehr unzulänglich sind. Deshalb beschränkt sie sich auf Teilaspekte: Entstehung des RDH und seine Durchführung links des Rheins und – rechts des Rheins – in den bayerischen und preußischen Entschädigungslanden. Bedenkenswert ist die Unterschiedlichkeit des Vorgehens von seiten der einzelnen Regierungen. Nur recht andeutungshaft wird auf die Darstellung der Auswirkung des RDH eingegangen. Ein paar Einzelheiten: Im linksrheinischen Gebiet brachten die gleich einsetzenden Versteigerungen der konfiszierten Kirchengüter, zumindest anfänglich, „beträchtliche Erfolge“; die oft vorgetragene Meinung, das Kirchengut sei damals „verschleudert“ worden, ist somit zu differenzieren. Nach 1806 ließ das Interesse der Käufer nach. Die Käufer kamen meist aus der Schicht der mittleren bis begüterten Bauern und Pächter, auch aus dem bessergestellten Bürgertum der Städte. – In Bayern begann man schon vor dem RDH mit Maßnahmen gegen die Klöster. Das Vorgehen der katholischen „Säkularisierer“ in Bayern unterschied sich vor allem

durch seine Zielstrebigkeit von dem der revolutionären „Kollegen“ links des Rheins. Andererseits traf der Schlag die bayerische Geistlichkeit unvorbereiteter als die auf dem anderen Rheinufer, da Kurfürst Max Joseph noch im April 1802 verberichtet hatte, in Bayern werde „so etwas“ nicht passieren. Die größten Härten bei dem ganzen Vorgang trafen „vielfach die Arbeiter und Angestellten der Klöster und die bislang von den Aufträgen der Stifte lebenden Handwerker“ und Künstler (21). In Preußen ließ man sich Zeit. „Es fehlt dem preußischen Vorgehen jene Hast, die eine so besonders schroffe Note in die bayerischen Säkularisierungsmaßnahmen brachte“ (24). – In der Studie von *H.-W. Strätz*, *Die Säkularisation und ihre nächsten staatskirchenrechtlichen Folgen* (31–62), sei vor allem auf die Schlußfolgerungen verwiesen, da sie manche landläufige Vorstellungen korrigieren. Der RDH hat *keine* umwälzende Neuerung des staatskirchlichen Systems in Deutschland gebracht; vielmehr ist das nachfolgende Staatskirchenrecht nur die Entfaltung des längst zuvor entwickelten Grundmodells extremer Staatskirchenhoheit. Wohl bedeutet die Säkularisation für das Verhältnis zwischen Staat und Kirche insofern einen „epochalen Einschnitt“, als durch sie „das mittelalterliche Reichskonzept rechtskräftig aufgegeben wurde“. „Das alte Reich, das mit der Beseitigung der geistlichen Territorien eine ‚Kerninstitution‘ seiner Verfassung, das Nebeneinander von geistlicher und weltlicher Macht, aufgibt, gebiert damit das in den Territorien herangewachsene neue Staats-Kirchen-Verständnis, versetzt sich selbst aber den Todesstoß“ (62). Auf der anderen Seite entlastet die Säkularisation die Kirche von vielen weltlichen Aufgaben; vor allem „löst sie die Verflechtung mit dem in seiner Bedeutung absterbenden Adelstand“. Damit können die das 19. Jh. tragenden bürgerlichen Kräfte in der Kirche zur Entfaltung kommen. Die Säkularisierung bedeutet „die entscheidende Weichenstellung auf dem Weg zu dem freundlich neutralen und distanzierten Staat-Kirchen-Verhältnis“, das heute gültig ist und trotz allem gut funktioniert. – Aber die Dinge sind nicht nur unter dem juristischen Aspekt zu sehen. In seinem Beitrag über die „Auswirkungen der Säkularisation auf Bildungswesen, Geistesleben und Kunst im katholischen Deutschland“ (63–96) schlägt *H. Raab* andere Töne an: Er anerkennt durchaus manche heilsame Auswirkungen der Säkularisation, da sie „fruchtbare Impulse und Kräfte aus religiöser und kirchlicher Wurzel“ freisetzt. Aber dem steht anderes gegenüber: „Der Einfluß der Kirche auf das geistige, kulturelle und soziale Leben ist für lange Zeit geschwächt . . . und der katholische Volksteil auf Jahrzehnte zur Ohnmacht und Unbedeutendheit verurteilt.“ Mit dem protestantischen Historiker *S. Reicke* (RGG <sup>35</sup>, 1286) kommt er zu dem Urteil: „Die Tatsache, daß die Säkularisation letztlich einen segensreichen, geistig-religiösen Erneuerungsprozeß innerhalb der katholischen Kirche des 19. Jahrhunderts einleitet, wiegt jene kulturellen Verluste nicht auf“ (95). – Der einzige Beitrag zum Thema „Säkularisierung“ (was etwas ganz anderes ist als Säkularisation) stammt von *B. Casper*, der mittlerweile in Freiburg i. Br. den Lehrstuhl von *B. Welte* übernommen hat. Sein Thema lautet: „Die theologischen Studienpläne des späten 18. und frühen 19. Jahrhunderts im Lichte der Säkularisierungsproblematik“ (97–142). Zu Recht bedauert Casper die Tatsache, daß bislang zu wenig Untersuchungen darüber angestellt worden sind, wie die Ideen der Säkularisierung und Aufklärung in der theologischen Unterweisung des 18./19. Jhs. zum Tragen gekommen sind. Um dies zu erkennen, gilt es, die damals erstellten Studienpläne an den Universitäten und Hochschulen zu untersuchen. Der vorliegende Artikel soll ein erster Beitrag dazu sein, der auf Weiterführung und Differenzierung wartet (98). Nach einer etwas bemühenden, weil zu sehr mit französischen Formulierungen garnierten Reflexion über das Wesen von „Säkularisierung“ (welcher Durchschnittsleser weiß schon, was „une présence à la devanture d'un étalage“ und was eine soziologische „différentiation“ ist? [100]), werden zunächst die deutschen (101–107), dann die römischen Studienpläne namhaft gemacht und dann auf ihre Stellung zur Säkularisierungsproblematik untersucht.

Aus den Ergebnissen (138–142) seien zwei Punkte hervorgehoben. Positiv zu werten ist in diesen unter dem Einfluß der Aufklärung entstandenen Studienplänen „der Rückgang auf Geschichte und Überlieferung und damit die Entdeckung der Kirche als des hermeneutischen Prinzips der Theologie“. Vor allem in den deutschen Studienplänen wird das greifbar. Dagegen ist negativ zu werten das „immer

größere Ausfallen des philosophischen Denkens“ innerhalb der Theologie. Zu Recht verweist Casper auf die Aktualität dieser Beobachtung, da ja auch in den in diesen Jahren anstehenden Überlegungen zur theologischen Studienreform die Philosophie weithin auf der Strecke zu bleiben droht (139 f.). Schon vor 40 Jahren hatte B. Jansen SJ in einem Artikel in der Scholastik 11 (1936) 2 betont: „Der beste Beweis für den Abschluß dieser Säkularisation in weltanschaulichen Dingen ist das völlige Verschwinden der christlichen Philosophie.“ Sollte uns das nicht hellhörig machen? – Ein kleiner Hinweis: Zu dem auf S. 105 genannten Jansenisten Jean Opstraet wäre die umfangreiche Studie von A. Schuchart, *Der „Pastor Bonus“ des Joh. Opstraet* (Trier 1972) zu nennen gewesen. H. B a c h t, S. J.

Gleixner, Hans, Vladimir Solov'evs Konzeption vom Verhältnis zwischen Politik und Sittlichkeit. System einer sozialen und politischen Ethik (Regensburger Studien z. Theologie, 11). 8° (X u. 350 S.) Frankfurt-Bern-Las Vegas 1978, P. Lang. – Am Beispiel des im Westen wohl bekanntesten russischen Religionsphilosophen V. S. Solov'ev (1853–1900) will diese Dissertation Ansätze zum sozialetischen Denken in der russischen Orthodoxie aufzeigen. Dieses Ziel soll werkimmanent und ohne besondere geistesgeschichtliche Einordnung erreicht werden. Dabei ist sich der Verf. der Schwierigkeit bewußt, das ganzheitliche Denken Solov'evs auf einen Aspekt zu verengen (Vorwort). – So stellt er nach kurzer geschichtlicher Einleitung Grundlagen und Entwicklung der politischen Ethik dar, um im Hauptteil die ethische Sicht von Staat und Politik in vielen Einzelpunkten zu entfalten. Diese Untersuchung ist sorgfältig aus den Quellen erhoben und belegt. – Am Schluß der Lektüre drängen sich allerdings Fragen auf, was das innere und aktuelle Verständnis betrifft: a) Hätte nicht ein Kapitel zu Art, Umfang (bzw. Ausfall) und Stellenwert der Ethik/Moraltheologie im orthodoxen Denken und eine tiefere Begründung dieses Tatbestandes vorausgeschickt werden müssen? b) Läßt sich Solov'evs Denken heute noch sinnvoll vermitteln ohne den Versuch (wie leider nur selten spürbar: z. B. 136 f.) einer Übersetzung in zeitgemäße Fachterminologie? – Über dem Selbstzweck eines Einlesens und -arbeitens, das dem Verf. sicher reichen persönlichen Gewinn gebracht hat, sollte die Konfrontation mit dem erwartungsvollen und darum auch kritischen Leser nicht zu kurz kommen.

G. Podskalsky, S. J.

Neuner, Peter, Religiöse Erfahrung und geschichtliche Offenbarung. Friedrich von Hügel's Grundlegung der Theologie (BOT, Bd. 15). Gr. 8° (362 S.) München 1977, Schöningh. – Die Biographie des Barons Friedrich von Hügel, einer Schlüsselfigur des Modernismustreits um die Jahrhundertwende, bildet den ersten Teil der vorliegenden Dissertation. Durch seine biographische Skizze nimmt N. v. Hügel von vornherein aus jedwedem Verdacht, selbst Modernist gewesen zu sein, heraus. Insbesondere führt N. in v. Hügel's religionsphilosophische Arbeit ein, die dieser in der Auseinandersetzung mit der Neuscholastik, entlang idealistischer Philosophie und historisch-kritischer, exegetischer Wissenschaft entwickelt hat (56). Hügel's religionsphilosophisch fundiertes Gesamtkonzept von Theologie bildet ein seine vielfältigen Einzelabhandlungen umfassendes System (77), in das konstitutiv die damals aktuellsten wissenschaftlichen Erkenntnisse aus Erkenntnistheorie, Anthropologie und Religionstheologie aufgenommen sind. – Im zweiten Teil der Arbeit (79–357) wird das Hügelsche System unter dem Titel: „Der Weg der religiösen Erkenntnis“ detailliert analysiert. Dieser Weg ist dreigliedrig: 1. Erkenntnistheorie und Anthropologie, 2. Religionstheologisches, 3. Gotteserfahrung. Weder die erkenntnistheoretisch-anthropologischen noch die religionstheologischen Synthesen v. Hügel's sind so bahnbrechend, daß sie neben der präzisen Darstellung N.'s hier einer Wiederholung bedürften. Um aber spezifisch Hügelsches Denken vorzustellen, sei auf den dritten und eigentlichen Schwerpunkt seiner Studien eingegangen, auf den sich auch die beiden anderen philosophischen Teile ausrichten: die Gotteserfahrung. – Die Frage nach der Wirklichkeit, in die hinein Person sich auf dem Weg zur Heiligkeit transzendiert, die Frage nach dem Mehr-als-Menschlichen, auf das zeitlich-erkennendes Dasein und religiöse Praxis als kontingente verweisen, führt das Feld des Menschen vor die Wirklichkeit des Unendlichen. Um dessen Erfah-

nung geht es im dritten Wegelement der religiösen Erkenntnis: „Der Mensch vor der Wirklichkeit Gottes“ (242–345). Hügel geht davon aus, daß Transzendenz erfahrbar ist, nur insofern sie sich inkarniert, insofern sie Innerweltlichkeit zeitigt, insofern sie sich selbst erschließend offenbart (247). Gott ist in der Welt in zweifacher Weise gegenwärtig: allgemein im Innersten des Menschen und konkret im Heiligen. „Gott lebt nicht neben und außerhalb des Menschen, so daß der Weg zu Gott vom Menschen wegführen müßte; vielmehr ist er im Menschen selbst gegenwärtig, so daß der Weg zu Gott in den Menschen hineinführt“: einerseits zu einem vorläufigen (?) Pantheismus im Innersten des Menschen, andererseits erkennt der Mensch den sich in der Inkarnation offenbarenden Gott in der historischen Bemühung um den Heiligen. Gott ist gegenwärtig als das Unendliche, das ins Endliche erscheint, er ist „wie ein Ozean“, der „in eine endliche kleine Meeresbucht hineindrängt“, so daß „in der Endlichkeit das Gespür für die Unendlichkeit“ entsteht (318). In der Lehre von der Inkarnation stellt von Hügel die unbegrenzte Gegenwart Gottes in der Welt dar. Er führt diese Lehre in seiner Theorie von Natur und Übernatur derart weiter, daß es keine Natur ohne Übernatur und umgekehrt geben kann, sowie dahin, daß sich beide Wirklichkeiten zu einem unauflösbaren Ganzen gegenseitig durchdringen. Diese Durchdringung konkretisiert er sowohl für den Menschen in Hinsicht auf seine Fähigkeit zur Selbsttranszendenz als auch für Religion, die dann als übernatürlich bezeichnet werden kann, wenn sie das Unbedingte im Bedingten, die Transzendenz in der Immanenz darstellt (263). „Dies ist in umfassendster Weise im Christentum erfüllt, in dem in den historischen konkreten Taten und Worten Jesu, so wie sie die Synoptiker am ehesten ursprünglicher wiedergegeben, der unbedingte und absolute Anruf Gottes an den Menschen erfolgt. In der historischen Einmaligkeit Jesu wird die unbegrenzte und absolute Bedeutung Gottes deutlich“ (263).

Transzendenz in Immanenz, Unendliches im Endlichen, Gott in Welt ist erfahrbar als unbegrenzte Fülle (315). Ein dunkles, unklares, vages Gespür oder Gefühl vermittelt dem Erfahrenden in dessen Seele diese Wahrheit. Auf dem Weg der verstehenden Erkenntnis des Begrenzten und Kontingenten, der Phänomenwelt, springt das Unendliche in die Endlichkeiten erfahrende Anschauung. „Die Erfahrung des Unendlichen umschließt für v. Hügel vier Einzelaspekte: die Erfahrung eigener Endlichkeit, fremder Endlichkeit, ein Leid an der Endlichkeit, in dem die immer mitgegebene Unendlichkeit aufscheint. Diese Unendlichkeit bleibt im Dunklen und Unklaren; dennoch lassen sich einige inhaltliche Aspekte aussagen. Sie muß geprägt sein von einer *Andersheit* zum Menschen, weil sie nur im und als Kontrast erfahren wird. Unendlichkeit muß *geistig* sein, denn nur geistige Wirklichkeiten können sich gegenseitig durchdringen, während Körper einander ausschließen. Unendlichkeit wird weiterhin erfahren als unendliche Fülle und als Reichtum und damit (?) als *Person*“ (323/324). Hügel fundiert also Theologie, jegliche weitere Auslegung der Einzelerfahrungen des Menschen mit Gott, auf menschlich-mystischer Erfahrung *sowie* auf in Texten und im Bereich der Kirchengeschichte gewonnene religiöse Erfahrung (344).

Genau hier kommt die Schwachstelle Hügelscher Argumentation vor Augen: einerseits betont er entlang der Themen Inkarnation, Offenbarung und Christentum (s. o.) die Erscheinung des Unbedingten im Bedingten und macht diese an Jesus Christus, bzw. an der Geschichte diesem nachfolgender Heiliger und auch an Texten fest; andererseits wird aber die Gotteserfahrung nur undeutlich, in diffuser Bildlichkeit („Ozean“) als Erfahrung leerer Fülle beschrieben. Beides soll religiöse Erfahrung sein, wobei die erstere einen mehr interpersonalen Aspekt aufgreift, die zweite den persönlich-seelischen Aspekt betont. Die personal-inhaltliche (unserer Meinung nach eigentliche) Gotteserfahrung steht dabei irgendwie neben der Erfahrung leerer Fülle, neben der (unserer Meinung nach eigentlichen) Transzendenz-erfahrung. Eine Differenzierung bzw. eine Vermittlung beider Aspekte fehlt. In der christologischen, trinitarischen, ekklesiologischen und praktischen Auslegung der Beziehung des Menschen auf Jesus Christus allein könnte wohl eine vollständige Vermittlung beider Aspekte liegen. Jesus Christus müßte als der Vermittler, als der Verinhaltenlicher der ursprünglich leeren Fülle religiöser Erfahrung handlungsrelevant ausgedeutet werden. Leider geben die hierzu referierten Gedanken v. Hügels

nicht viel her, so daß es den Anschein hat, daß hier eine Grundlegung von Theologie außerhalb theologischer Gehalte vorgenommen wird, bzw. daß das inhaltliche-interpersonale Moment von Offenbarung gegenüber dem mystisch-persönlichen Moment zu kurz kommt. Dies wäre zwar auch eine, allerdings modernistische Lösung des Titelproblems, die jedoch nicht ganz in das übrige Bild Hügelschen kritisch-synthetischen Denkens paßt. Überdies schmälerte eine solche Lösung die Aktualität und Relevanz Hügelscher Grundlegung für Theologie ins Unbedeutende. Vielleicht hat N. diesen ganzen Zusammenhang nicht ganz glücklich bearbeitet? Darüber hinaus bleibt unklar, wie denn eigentlich religiöse Erfahrung gemacht werden kann, wie bzw. durch wen konkret das religiöse Subjekt in die Lage versetzt wird, Unendlichkeit in einer Weise gegenwärtig zu haben, daß überhaupt von einer Erfahrung geredet werden darf. Hätte eine kritische Befragung von seiten N.s hier wie oben nicht Verdeutlichung schaffen können? Wie auch immer. Die philologische Detailarbeit sowie ein systematisierender Abriss v. Hügelscher Grundgedanken ist jedenfalls gelungen, so daß das bisher noch nicht derartig umfassend bearbeitete Werk v. Hügels neu für aktualisierende Fachdiskussion zur Verfügung steht.

F. T. Gottwald

Neuner, Peter, Religion zwischen Kirche und Mystik. Friedrich von Hügel und der Modernismus. 8<sup>o</sup> (158 S.), Frankfurt 1977, Knecht. – Wer die Ergebnisse der gleichzeitig erschienenen Dissertation desselben Autors über das Denken und Leben einer Schlüsselfigur des sogenannten Modernismustreits in einer mehr biografischen, milieugeschichtlichen Art einsehen möchte, dem sei die vorliegende Studie empfohlen. Sie führt „mitten in die Modernismuskrise: sie ist geeignet, die Tendenzen und die Gefahren dieser Bewegung deutlich zu machen und gleichzeitig einen Einblick in die Art zu gewähren, wie die Auseinandersetzungen am Beginn unseres Jahrhunderts (im kirchlichen Bereich) geführt wurden“ (8). Unterdrückung von Theorie mit Mitteln legitimer Macht (Kirchenpolizei), Verabsolutierung des institutionellen Moments am Katholizismus, gewaltsame Disziplinierung von subjektivem Freiheitsbewußtsein bringt dieser Band plastisch vor Augen. Daß und wie institutionell verrechtlichte Kirche das Feld der Religion mit Monopolansprüchen okkupiert, dürfte nach der Lektüre der gut geschriebenen, manchmal etwas apologetisch geratenen Geschichte um Friedrich von Hügel verstehbar sein. Lösungen zu dem zugrunde liegenden Kernproblem der Spannung zwischen subjektiver Gotteserfahrung einerseits und institutioneller Verwaltung von (Aussagen über) Erfahrung andererseits werden nicht geboten.

F. T. Gottwald

Quervain, Paul Fredi de, Psychoanalyse und dialektische Theologie (Jahrbuch der Psychoanalyse, Beih. Nr. 3). 8<sup>o</sup> (94 S.) Bern 1978, Huber. – Die Denkweise der Psychoanalyse ist eng verknüpft mit ihrer therapeutischen Methode und mit ihrer Behandlungssituation. Das interdisziplinäre Gespräch mit der Psychoanalyse, das in letzter Zeit auf breiter Basis (z. B. in Theologie, Philosophie, Literaturwissenschaft usw.) in Gang gekommen ist, krankt häufig daran, daß es die analytische Praxissituation zu wenig zu reflektieren vermag. Um so erfreulicher, daß in der vorliegenden Studie ein Autor, der von Erfahrungen der psychoanalytisch-klinischen Arbeit geprägt ist, den Versuch unternimmt, ein Gespräch zwischen dialektischer Theologie und Psychoanalyse anzuregen, das nicht nur die theoretischen Grundlagen einer Klärung näherzubringen, sondern auch die wechselseitigen praktischen Rückwirkungen einer solchen Begegnung aufzuzeigen versucht. – Im spannungsreichen Gespräch zwischen Theologie und Psychoanalyse widerspiegeln sich, das ist eine zentrale These des Autors – die Probleme einer schwierigen Identitätsbildung der beiden Disziplinen: Karl Barth, Eduard Thurneysen und Paul Ricoeur auf theologischer Seite, Freuds Theorie und Arbeitsmethode sowie ihre Erweiterung und Spezifizierung durch Forscher wie Balint und Winnicott dienen de Quervain als Kristallisationspunkte für seine gleichwohl informative und anregende wie auch kritische Darstellung.

In der Sicht des Autors lassen sich die dialektische Theologie und die Psychoanalyse als zwei Bewegungen verstehen, die das geistige Selbstverständnis der zwanziger und dreißiger Jahre radikal in Frage stellten. Die dialektische Theologie

des jungen Karl Barth hatte soeben in der Rückbesinnung auf das „Wort Gottes“ Auftrag und Thema für ihre Predigt neu entdeckt und formuliert. Ihr fehlte aber ein Ansatzpunkt für das seelsorgerliche Gespräch, als sie mit der jungen psychotherapeutischen Bewegung der Psychoanalyse konfrontiert wurde. Eine Begegnung wird, wie de Quervain eindrücklich zeigt, erst auf Grund eines Reifungsprozesses der beiden Disziplinen möglich. Der Autor bezeichnet seine Arbeit als eine historische Darstellung der Spannungen, die es Psychoanalyse und Theologie ermöglicht haben, ihren Horizont so zu erweitern, daß eine Verständigungsbasis zwischen den Disziplinen möglich wurde. Erfreulich, daß de Quervain seine Analyse nicht in einen jener in letzter Zeit recht häufig anzutreffenden betulichen Harmonisierungsversuche einer „Synthese von Theologie und Tiefenpsychologie“ ausmünden läßt, sondern in eine Begegnung zweier Disziplinen mit unterschiedlichen Fundamenten, Betrachtungsweisen und Leitfragen. An dieser Stelle muß die Diskussion des Werkes von Paul Ricoeur genannt werden, dessen philosophische Auseinandersetzung mit Freud das Gespräch zwischen Theologie und Psychoanalyse neu belebt hat. Ricoeurs Freud-Verständnis kann allerdings nur sehr bedingt mit der Einstellung, die Barth und Thurneysen zur Psychoanalyse hatten, verglichen werden. Hatte Ricoeur bereits in seiner Arbeit über die „Symbolik des Bösen“ die Vorstellungen von Sünde und Schuld und Unreinheit einer eidetisch-phänomenologischen Analyse unterzogen, so wendet er sich in seinem Buch „Die Interpretation“ der Psychoanalyse zu, um die Ursprünge des Symbols verständlich werden zu lassen: während die Religionsphänomenologie die Symbole als „Erfahrungen des Heiligen“ begreift, sieht die Psychoanalyse in den Symbolen Entstellungen eines elementaren, dem Wunsch anhaftenden Sinnes. Der so entstehende „Gegensatz der Hermeneutiken“, der zu einem „Konflikt der Interpretationen“ führt, ist in mehreren Schritten auszutragen und mit einer reflexiven Philosophie zu vermitteln. – Auch Ricoeur hebt die eigenständige Identität von Religion und Psychoanalyse hervor: er untersucht die Psychoanalyse und die Religionsphänomenologie auf den für sie spezifisch eigenen Interpretationsbegriff. Die Frage „Was heißt interpretieren?“ erweist sich für Ricoeur als eine Leitfrage, deckt doch die Hermeneutik eine Existenzweise auf, „die sich durch und durch als ein Interpretiert-Sein (être-interprété) ausweist“. Die Psychoanalyse hat eine eigene Methode für die Interpretation von Träumen entwickelt, die Religionsphänomenologie deutet Mythen und Symbole. Ricoeurs Analysen der religiösen Symbolik des Menschen bilden einen ertragreichen Boden für eine Psychologie der Religion, weil er zeigt, daß auch die Religionsphänomenologie als eine besondere Hermeneutik das Ganze des Menschen umfaßt und einen Anspruch stellen kann, dieses Ganze in den Grenzen ihres besonderen Gesichtspunktes zu deuten. – Der Verf. weist in seiner Studie schließlich darauf hin, daß sich aus der Begegnung der Disziplinen einige Berührungspunkte ergaben, die im unmittelbar praktischen Arbeitsbereich Bedeutung erlangten: als Beispiel werden die Balint-Gruppen für Pfarrer genannt, in denen Empathie und Introspektion für unbewußte seelische Hintergründe im zwischenmenschlichen Bereich geschult werden.

W. A. Schelling

#### 4. Systematische Theologie

→ Figl, Johann, Atheismus als theologisches Problem. Modelle der Auseinandersetzung in der Theologie der Gegenwart (Tüb. theol. Studien, Bd. 9). Gr. 8° (288 S.) Mainz 1977, Grünewald. – F. hat sich mit seiner Arbeit die systematische Darstellung und Analyse „grundsätzliche(r) Formen der Behandlung des Atheismusproblems“ (266) zum Ziel gesetzt. Insofern also die Studie „einige der wichtigsten schon vorliegenden Lösungsvorschläge in ihren charakteristischen Grundzügen zu erfassen“ (11, vgl. auch 266) versucht, stellt sie einen willkommenen und notwendigen Beitrag zur Klärung der forschungsgeschichtlichen Situation innerhalb der deutschsprachigen Theologie dar. – In der Einleitung (11–30) geht F. ausführlich auf die methodologischen Probleme der Untersuchung ein. Die zu behandelnde theologische Literatur wird auf den Zeitraum zwischen 1960 und 1970 eingegrenzt, weil sich nach Meinung F.s gerade dieser Zeitraum „in Hinsicht auf die Aktualität der Gottesfrage als eine relativ geschlossene theologiegeschichtliche Einheit betrach-

ten“ (20) läßt. In der evangelischen Theologie setzt die Diskussion um die Gottes- und Atheismusfrage hauptsächlich mit dem Vortrag von H. Braun aus dem Jahre 1960 über „Die Problematik einer Theologie des Neuen Testaments“ (15) ein, katholischerseits entscheidend mit dem Zweiten Vatikanischen Konzil (17). Als Kriterien der Auswahl gelten „grundsätzliche und explizite Stellungnahmen“ (21–22) sowie „typische und repräsentative Formen der Auseinandersetzung“ (22–24). Wegen der recht unterschiedlichen Behandlungsweise des Atheismusproblems seitens der herangezogenen Autoren stellt sich die Frage nach den „durchgehenden Grundkonstanten“ (24). Die Lösung dieses Problems wird mit den beiden „hermeneutischen Leitkategorien“ ‚Interpretation‘ und ‚Argumentation‘ bewerkstelligt (24–25). F. erläutert das folgendermaßen: „Bei den einzelnen Stellungnahmen zum Atheismus sollte in einem ersten Schritt die Deutung, die Sichtweise, die Phänomenologie, kurz die Interpretation dessen, was in dem betreffenden theologischen Text unter Atheismus verstanden wird, erfaßt werden; in einem zweiten Gedankengang die Antwort, die Reaktion, die Entgegnung, die Gründe der Zurückweisung, kurz die Argumentation gegenüber dem auf diese oder jene Weise interpretierten Phänomen dargestellt werden“ (24). Keine Frage, daß bei den einzelnen Autoren zwischen beiden Kategorien ein dialektisches Verhältnis besteht! Die methodologischen Reflexionen werden mit der Frage nach dem „Realitätsbezug der theologischen Atheismus-Deutungen“ (25–27) abgeschlossen. Da es ja bei allen von F. analysierten Texten um die Deutung der *Wirklichkeit* des Atheismus geht, unterscheidet er zwischen zwei Kategorien von Urteilen: solchen, die den Atheismus als eine psychologische, soziologische, gesellschaftliche und politische, geistes- und kulturgeschichtliche Realität ansehen, und ausgesprochen theologischen Urteilen (25/26). Die vorgenommene Unterscheidung ist notwendig, wenn es bei den untersuchten Texten darum geht, „Kriterien für die Entscheidung über ihren Wahrheitsgehalt zu finden“ (26). – Die behandelten theologischen Deutungsmodelle werden nach einem einheitlichen Kriterium, nämlich dem jeweils zentralen Aspekt, „der für die Behandlung der Atheismusfrage in den einzelnen Entwürfen charakteristisch ist“ (27), systematisch geordnet. So wird der Atheismus zunächst als *Dialogpartner* (1. Tl., 31–81) in den Blick genommen. Danach werden untersucht die ‚Interpretation‘ des Atheismus als *geschichtliches Phänomen* (2. Tl., 82–132) und seine ‚Thematisierung‘ als Problem der *Anthropologie* (3. Tl., 133–207). Abschließend werden theologische Entwürfe dargestellt, die Theologie jenseits der Dichotomie von Theismus und Atheismus zu begründen versuchen (4. Tl., 208–265). –

(I) Die entscheidende Wende in der Einstellung der Kirche und der Theologie zum Problem des Atheismus, die am besten durch die klassisch gewordene Formel R. Garaudy's („Vom Bannfluch zum Dialog“) ausgedrückt werden kann, brachte das Zweite Vatikanische Konzil. Im Zusammenhang einer höchst aufschlußreichen Analyse der Entstehungsgeschichte des Konzilstextes über den Atheismus (Gaudium et Spes, Nr. 19–21) erläutert F., wie es zu dieser Wende kam und welche Konsequenzen sie nach sich zog. Die differenzierte Sichtweise des Konzils sowie seine Antwort bezüglich des neuzeitlichen Massenatheismus werden gut herausgestellt. Damit ist jene grundsätzliche Weise der Auseinandersetzung mit dem Atheismusproblem erreicht, die auch für die *genealogische* (2. Tl.), *anthropologische* (3. Tl.) und *theismuskritische* (4. Tl.) Argumentation gültig bleibt. Denn das Konzil ist der Auffassung, daß bei der Suche nach der Wahrheit die ‚dialogische‘ Weise der Auseinandersetzung am ehesten der ‚Würde des Menschen‘ entspricht (vgl. 79–81). – (II) Im Rahmen der genealogischen Argumentation werden dann jene theologischen Entwürfe behandelt, die den Atheismus als postchristliches Phänomen deuten. Der Atheismus kann dabei einmal als *Folgeerscheinung* eines säkularisierten christlichen Glaubens (so in den Entwürfen von F. Gogarten, J. B. Metz und W. Kern) oder zum andern als *Antwort* auf ein verzerrtes biblisches Gottesbild (wie in den Entwürfen von H. Mühlen und W. Dantine) begriffen werden. Grundsätzlich wird also hier der Atheismus als durch den christlichen Glauben ermöglicht angesehen (vgl. 117). – (III) Drei weitere Deutungsmodelle gehen auf je eigene Weise auf die von der neuzeitlichen Religionskritik (vor allem repräsentiert durch die Namen Nietzsche, Feuerbach, Marx) geforderte anthropologische Argumentationsweise ein. Der Entwurf W. Pannenberg's wird in der Mitte zwischen der Interpretation des

Atheismus als eines postchristlichen Phänomens und dem Versuch einer Begründung von Theologie jenseits des Streits von Theismus und Atheismus angesiedelt (134). Für ihn spielt sich die Auseinandersetzung mit dem Atheismus überhaupt nur im Horizont der Geschichte ab.

In sehr ausführlicher und sorgfältiger Weise wendet sich F. dann dem Entwurf einer „theologischen Theorie des Atheismus“ K. Rahners zu. Da die rahnerschen Lösungsvorschläge nur von einem adäquaten Verständnis seines Denkens her begriffen werden, macht das eine (im konkreten Fall vielleicht etwas zu ausführlich ausgefallene!) Einführung in seine Theologie notwendig. Auf den transzendental-philosophischen Nachweis der anthropologisch notwendigen Verwiesenheit des Menschen auf Gott folgt die Reflexion, wie innerhalb der (von Rahner skizzierten) ‚vier Grundmöglichkeiten‘ des Verhältnisses von Gott und Mensch „unschuldiger Atheismus“ denkbar ist. – Der Beitrag B. Weltes, der bewußt auf den Glauben hin bezogene (und am späten Heidegger orientierte) Philosophie betreibt, besteht in dem Versuch einer christlichen Deutung atheistischer Symbole. – (IV) Die sowohl anziehende, wie jedoch auch provozierende Eigenart der im letzten Teil der Untersuchung vorgestellten theologischen Modelle (H. Braun, D. Sölle und J. Moltmann) besteht in dem Versuch, durch den Verzicht auf den Theismus, was immer man auch darunter verstehen mag, gleichzeitig den Atheismus zu überwinden. Es geht hier u. a. um eine radikale Umkehrung der Säkularisierungsthese. Die von einem falschen Glaubensverständnis verhinderte Verweltlichung der Welt führte zur Entstehung des Atheismus. „Christus ist der einzige Grund für die Rede von Gott“ (208). Ob also jemand Atheist ist oder nicht, entscheidet sich dabei wohl letztlich an seiner Stellungnahme zur Person Jesu. – Die Untersuchung schließt ab mit einer Zusammenfassung (266–274) der herausgearbeiteten, typischen theologischen Argumentationsstrukturen. Beigefügt sind ein Verzeichnis der benutzten Literatur sowie ein Personenregister. Gewünscht hätte man sich noch ein Verzeichnis der wichtigsten Schlüsselbegriffe, was ein Arbeiten mit dem Buch sehr erleichtert hätte.

Kritisch wäre zu erwähnen, daß die zweifellos gelungene systematische Ordnung wenig Raum dem kritischen Vergleich der verschiedenen Modelle untereinander gewidmet hat. Zum ändern wurde leider auch nicht mehr die doch im Rahmen dieses Themas eigentlich interessante Frage gestellt und behandelt, welche kritischen Implikationen sich denn daraus für eine direkte Auseinandersetzung mit dem Atheismus selbst ergeben, wozu der Verfasser ja schließlich einen „Beitrag“ (vgl. Vorwort) leisten wollte. Endlich hätte man auch die wenigstens elementare Erarbeitung eines kritischen, theologischen Atheismusbegriffs erwarten dürfen. Denn es ist ja keineswegs so klar, ob die analysierten, theologischen Deutungsmodelle alle die gleiche Wirklichkeit anzielen bzw. – umgekehrt – alle gegenüber der gleichen Wirklichkeit anwendbar sind, auch wenn dafür stets die Bezeichnung ‚Atheismus‘ verwendet wird. Das Objekt ‚Atheismus‘ (vgl. 272) wird zwar auf verschiedene Weise theologisch rezipiert (das wird in der Untersuchung deutlich herausgearbeitet!), – aber kann man denn tatsächlich von einem in diesem Sinn *einheitlichen* ‚Objekt‘ sprechen? Trotz dieser kritischen Anmerkung zeichnet sich – aufs Ganze gesehen – die vorliegende Untersuchung durch eine verständliche Sprache, sorgfältige Analyse der ausgewählten Texte, eine vorbildlich klare und systematische Gliederung, ein ausgeprägt methodisches Bewußtsein, eine souveräne Behandlung der Thematik sowie durch ihre zurückhaltende und ausgewogene Kritik aus. Der Verf. hat sich konsequent auf die Darstellung beispielhafter theologischer Argumentationsmodelle bezüglich des Atheismusproblems beschränkt. Er konnte überzeugend nachweisen, daß sich bei der Rezeption atheistischer Argumentationsstrukturen bereits Interpretation zwar verschiedener, aber doch ausgesprochen theologischer Ansätze vollzieht (vgl. 272). Man kann F. ebenfalls bescheinigen, daß er mit den behandelten Autoren eine für die deutsche Theologie repräsentative Auswahl getroffen hat. Damit stellt die Studie ein unumgängliches Hilfsmittel zum Atheismusstudium in der Theologie dar. B. Groth

→ Schlier, Heinrich, Grundzüge einer paulinischen Theologie. 8<sup>o</sup> (223 S.) Freiburg 1978, Herder. – Am 26. Dezember 1978 ist der Verf. gestorben. Sein Leben und seine Arbeit waren stark von der Begegnung mit der Theologie des

Paulus bestimmt. Er hat mehrere umfangreiche und eindringliche Kommentare zu paulinischen Briefen verfaßt: Der Brief an die Galater (Göttingen 1949); Der Brief an die Epheser (Düsseldorf 1957); Der Apostel und seine Gemeinde. Auslegung des ersten Briefes an die Thessalonicher (Freiburg 1972); Der Römerbrief (Freiburg 1977). In zahlreichen Aufsätzen hat er Einzelthemen der paulinischen Theologie nachgestaltet. Zum Teil sind sie in seinen drei Aufsatzbänden: Die Zeit der Kirche (Freiburg 1955); Besinnung auf das Neue Testament (Freiburg 1964); Das Ende der Zeit (Freiburg 1971) zugänglich. – Die durch Jahrzehnte hin betriebene, immer schon von theologischen Fragestellungen geleitete Auslegung der paulinischen Briefe hat den Verf. schließlich an den Punkt geführt, wo er es wagen zu dürfen meinte, einen an der paulinischen Theologie ausgerichteten systematischen Entwurf der christlichen Theologie vorzulegen. Dieses Buch enthält dessen ersten Teil. Einen zweiten Teil, der vor allem ekklesiologischen Fragen gelten sollte, kündigte er noch in den letzten Sätzen des Buches an. Aber die Lebenskraft und -zeit hat nun nicht mehr ausgereicht, das angedeutete Vorhaben zu Ende zu führen. So bleiben die „Grundzüge einer paulinischen Theologie“ ein Fragment, freilich ein solches, das das Ganze – zumal wenn man sich an andere Schriften des Verf. erinnert – ahnen läßt. Daß dieser 1. Tl. immerhin erscheinen und Sch. den Reichtum seiner Einsichten noch einmal zusammenfassend ausbreiten konnte, sollte alle, die seinen Weg und sein Werk verfolgt haben, mit Dankbarkeit erfüllen. Das Buch enthält 5 Kap., deren Abfolge selbst bereits eine theologische Aussage enthält: Kap. I „Der Gott, der Gott ist“; Kap. II „Die Welt, wie sie vorkommt“; Kap. III „Die Erscheinung der Gerechtigkeit Gottes in Jesus Christus“; Kap. IV „Der Geist und das Evangelium“; Kap. V „Der Glaube“. Diesen Kapiteln sind einige „Vorüberlegungen“ vorgeschaltet. In ihnen gibt Sch. Rechenschaft über einige Grundlagen seiner Art und Weise, biblische Texte auszulegen. Und er „ortet“ in ihnen den Entwurf, den er nun vorlegt, indem er ihn in Beziehung setzt a) zu anderen Angeboten biblischer Theologie, b) zur überlieferten (neu-)scholastischen Theologie, c) zur gegenwärtigen geistigen Situation. – Zu a: Der heutige Theologe kann mit Paulus keinen „Dialog“ führen, sondern hat seine Schriften auszulegen und in die Gegenwart hinein zu übersetzen. Ein „Dialog“ ist nach Sch. vor allem darum nicht möglich, weil die Partner grundsätzlich ungleich sind: der eine Partner „nimmt die Autorität unmittelbarer Erleuchtung und Sendung durch Gott und die einer grundlegenden charismatischen Geistbegabung in Anspruch“ (11), der andere nicht. Außerdem hat er, was er zu sagen hatte, abschließend ausgesprochen. Er kann es nicht weiterführen. In dem, was er gesagt hat, ist die Wahrheit über Gott und die Welt beschlossen. All dies erkennt der Verf. an. Es ist ihm Ausgangspunkt seiner exegetischen und systematischen, d. h. theologischen Besinnung. – Zu b: Die (neu-)scholastische Theologie ist nach Sch. seit langem nicht mehr in der Lage, das heutige Selbstverständnis des Glaubens zum Ausdruck zu bringen. Sie bietet dem Katecheten und dem Prediger keine ausreichende Hilfe mehr. Das ist ein Symptom dafür, daß sie in Sackgassen hineingeraten ist. Es ist also nun nach anderen systematischen Entwürfen zu suchen. Der Verf. versteht sein Buch als einen Versuch eines solchen Entwurfs. – Zu c: Der gegenwärtige Verstehenshorizont erschwert das Verständnis der grundlegenden Aussagen des Glaubens. Die Aufrichtung einer Gegen-Eschatologie im weitverbreiteten Utopismus unserer Zeit ruft darüber hinaus vielfach einen Widerwillen gegen das Christliche, das grundsätzlich eschatologisch ausgerichtet ist, hervor. Schließlich ist der Sinn für das Wort und die Sprache ermüdet. So gilt es, die Aufgeschlossenheit für das Christliche neu zu wecken. Dies hat eine Dimension der gegenwärtigen systematischen Theologie zu sein. Und diesem Anliegen soll auch das vorliegende Buch Sch.s dienen.

Im I. Kapitel spricht der Verf. über den „Gott, der Gott ist“. Er ist der primäre Gegenstand der Theologie. Dieser Gott ist der nahe, der gebende, der eine, der transzendente, der offenbare, der allmächtige, der gerechte Gott. Jedem dieser Attribute ist ein Abschnitt zugeordnet. Sch. arbeitet heraus, daß Gott nah ist; das menschliche Leben spielt sich „vor“ ihm ab. Dem sich anbietenden Gott hat der Mensch in Dank und Lob, also jedenfalls in existentieller Weise zu antworten. Gott ist offenbar in Schöpfung und Geschichte. Als dieser Gott aber ist er doch nur dem zugänglich, der sich ihm existentiell öffnet. Dies zu wenig beachtet zu haben,

war der Fehler der „natürlichen Theologien“, die meinten, Gott im schlußfolgernden Beweisen von der Welt aus erschließen zu können. Dem, der sich Gott nicht existentiell, also im Lobpreis und in dankbarer Anerkennung öffnet, bleibt Gott verborgen. Dies ist allerdings die einzige Weise, wie man legitim von einem „deus absconditus“ sprechen kann. Die „Welt, wie sie vorkommt“ ist das „All“, aber auch die Menschenwelt. Diese aber ist dadurch geschichtlich bestimmt, daß in ihr die Sündenmacht herrscht. Diese Sündenmacht wird in den Einzelsünden der Menschen aktuell. In dieser Welt, in der die Sündenmacht herrscht, wird das Gesetz gegen seinen ursprünglichen Sinn zum Anlaß für die Sünde. In der Welt der Ungerechtigkeit und Selbstgerechtigkeit läßt Gott seine Gerechtigkeit erscheinen, indem er sich in Jesus von Nazaret, dem Gekreuzigten und Auferstandenen, offenbart. – Das III. Kap. bietet eine ganze Christologie in paulinischer Perspektive. Die Auferweckung Jesu – so wird dort betont – läßt den Kreuzestod Jesu ein alle Menschen aller Zeiten betreffendes Heilsereignis sein. Die Auferweckung wird als „Erhöhung“ Jesu ausgelegt, die Erscheinungen des Auferweckten als unmittelbare Selbsterschließung des erhöhten Herrn in die Geschichte hinein. So kann die in Jesu Leben und Sterben erschienene Gerechtigkeit Gottes fortan im Evangelium verkündet werden. „Der Geist und das Evangelium“, über die Sch. im IV. Kap. handelt, sind die Weisen, wie Gottes Gerechtigkeit in die Geschichte der Menschen hinein vermittelt werden. Sie dringt schließlich bis in die Existenz des Einzelnen vor, der sie im Glauben (vgl. Kap. V) aufgreift. – Die stichwortartige Zusammenfassung dieser fünf Kapitel vermag weder von dem Reichtum der Aussagen noch von der Ordnung der Gedankengänge noch von der Schönheit und Kräftigkeit der Sprache einen Eindruck zu vermitteln. Man kann nur hoffen, daß die neutestamentliche Wissenschaft an dem Buch nicht mit verächtlichem Blick vorbeigeht, weil es ihren wissenschaftlichen Standards nicht zu genügen scheint, und daß die systematische Theologie es nicht gedankenlos übersieht, weil es manchen Akzent anders setzt, als es gewöhnlich geschieht.

W. Löser, S. J.

Balthasar, Hans Urs von, Theodramatik, Bd. II: Die Personen des Spiels, Tl. 2: Die Personen in Christus. Gr. 8° (500 S.), Einsiedeln 1978, Johannes Verlag. – Das Buch ist der zweite der zwei insgesamt vorgesehenen Teilbände des Bandes II des Gesamtwerkes „Theodramatik“. Besprochen wurden bereits Band I „Prolegomena“: in dieser Zeitschrift 51 (1976) 138–140, und der 1. Tl. des II. Bandes „Der Mensch in Gott“: ebd. 53 (1978) 309–310. Der Gesamtband II trägt den Titel „Die Personen des Spiels“. Diese sind nun sämtlich eingeführt und vorläufig gekennzeichnet. Nachdem im 1. Teilband über Gott (= unendliche Freiheit) und Mensch (= endliche Freiheit) gehandelt und damit der Spielraum des Theodramas eröffnet worden war, stellt der Verf. im nun vorliegenden Teilband Jesus Christus und die „Personen in Christus“ vor. Als solche Personen kommen die Frau, Maria, die „Kirche aus Juden und Heiden“, die „Einzelnen“, die „Engel und Dämonen“ und schließlich der dreieine Gott als „Rollenträger“ ganz eigener Art ins Spiel. Der Verf. wird erst in den noch ausstehenden Bänden „Die Handlung“ (= Bd. III) und „Das Endspiel“ (= Bd. IV) das (Theo-)Drama nacherzählen, das in der alle Wirklichkeit umfassenden Geschichte sich ereignet. Schon jetzt drängt sich die Frage auf, ob es denn überhaupt einen innergeschichtlichen Standort gibt, von dem aus das Drama überschaut und dann nachgezeichnet werden kann. Beabsichtigt der Verf. eine Neuauflage des hegelschen Versuchs, das Ganze der Wirklichkeit auf den Begriff zu bringen? Er tut es nicht. Er weiß, daß dieser Versuch heute ebensowenig gelingen könnte wie damals. Der Abstand zum Unternehmen Hegels zeigt sich nicht zuletzt in der Anlage der „Theodramatik“. Der das Drama selbst schildernde Band (Bd. III) umgreift nicht alle theodramatischen Aussagen. Sie sind ihm vielmehr teilweise vor-, teilweise nachgeordnet. Nachgeordnet: Bd. IV wird sich auf das „Endspiel“ beziehen, dessen Inhalt – so wird man mutmaßen dürfen – das eschatologische Gericht über das Drama sein wird. Dieses Gericht aber wird Sache des dem Drama gegenüber frei und transzendent bleibenden Gottes sein. Vorgeordnet: die „Personen des Spiels“ gewinnen ihre konkreten Konturen zwar in ihrem Mitspiel im Theodrama. Darum können sie nicht eigentlich vorgängig zum Spiel – etwa im Sinne einer essentialistischen Anthropologie – charakterisiert werden. Dennoch sind die

„Personen“ nicht „Momente“ in einem übergreifenden Gesamtprozeß. Sie sind mit Freiheit begabt. Zwischen ihnen allen spielt ein echtes Drama. Aber eben dies macht es notwendig, sie einzuführen, bevor das Drama selbst nachgestaltet wird. Band II „Die Personen des Spiels“ verhält sich zum nächsten Band „Die Handlung“ (= Bd. III) wie der die Zusammenstellung der Spieler enthaltene Theaterzettel zum auf der Bühne abrollenden Theaterstück selbst. – Aber nicht nur die Anlage des Gesamtwerkes „Theodramatik“ ist ein Indiz dafür, daß der Verf. die „Personen des Spiels“ einer unerbittlichen Logik des Spielablaufs, die im übrigen eine Selbstaufhebung des dramatischen Charakters des Spiels bedeuten würde, nicht unterworfen sieht. Er gibt zu Beginn des vorliegenden Bandes (12–20) ausdrücklich Rechenschaft über die Vereinbarkeit der Einheit des ganzen Welttheaters in Christus einerseits und der Freiheit aller in ihm agierenden Personen andererseits.

Innerhalb des derart gesteckten Rahmens bietet v. B. eine Reihe von in sich geschlossenen und doch vielfach aufeinander verweisenden „Traktaten“: Christologie (21–238), Mariologie (260–330), Ekklesiologie (331–410), Anthropologie (411–424), Angelologie und Dämonologie (425–460) und schließlich eine kurzgefaßte Lehre vom Deus Trinitas (461–489). Der Verf. beabsichtigt nicht, diese Traktate ihrem ganzen traditionellen Umfang nach abzuschreiten. „Nur der *Umriß*, die *Skizze* der betreffenden Personen wird in diesem Theaterzettel geboten, nur so viel, daß ihre Stellung im Spiel absehbar wird“ (11). Dennoch ist das in diesen Traktaten ausgebreitete Material überwältigend reich, der Quantität, aber auch der Qualität nach. Es ist nicht im entferntesten möglich, hier einen Überblick über die einzelnen Inhalte des Bandes zu bieten. Lediglich auf zwei alle Traktate durchziehende Elemente sei eigens aufmerksam gemacht: die Motive der „Sendung“ und der „Inklusion der Personen in Christus“. Das Motiv „Sendung“: schon am Ende der „Prolegomena“ tauchte es kurz auf (604–606). Dort war die Frage gestellt worden: „Wer bin ich?“ Alle möglichen Antwortangebote der Wissenschaften waren vorgestellt und geprüft worden. Dabei zeigte sich, daß alle diese Antworten der Frage letztlich nicht gewachsen waren. Sie konnten lediglich sagen, *was der Mensch* ist, nicht aber, *wer ich* bin. Diese Frage – so ergab sich dort – findet ihre Antwort erst im Hinweis auf die „Rolle“, die je ich im Theodrama zu spielen habe. Diese Rolle aber wird je mir von Gott zugeteilt. „Rolle“ wandelt sich so zu „Sendung“. Die „Sendung“ macht den Einzelnen zur unverwechselbaren „Person“. Der vorliegende neue Band greift die Ansätze vom Ende der „Prolegomena“ auf und entfaltet sie in aller Breite. In den christologischen Texten ist „Sendung“ der beherrschende Begriff. Jesus unterscheidet sich von allen Menschen vor, neben und nach ihm dadurch, daß in ihm „Sendung“ und „Existenz“ zur vollen Deckung kommen. Dem „Gesendetsein“, das vorwiegend soteriologisch qualifiziert wird, entspricht bei Jesus ein entsprechendes „Sendungsbewußtsein“. Dies tritt in der mit Jesu eigener Geschichte verknüpften Naherwartung des Reiches Gottes zutage. Es gelingt dem Verf., nicht nur die heute allgemein rezipierten Ergebnisse der exegetischen Jesusforschung sowie die Grundaussagen der paulinischen und johanneischen Christologie, sondern auch die konziliaren Jesusauslegungen von Nikaia und Chalkedon auf Jesu Gesendetsein hin transparent werden zu lassen und von daher neu zu erschließen. Der christologische Ansatz, der so sichtbar wird, verdient in der gegenwärtigen theologischen Diskussion Beachtung. Denn diese steht nach wie vor vor der Aufgabe, die Befunde der Bibelexegese, die großen christologischen und trinitätstheologischen Dogmen und die gegenwartsrelevanten Systematisierungsversuche aufeinander zu öffnen. In den vorliegenden Texten ist ebendies auf eine originelle Weise versucht worden.

Der Verf. wendet viele Seiten auf, um durch theologiegeschichtliche Erläuterungen an seinen Vorschlag heranzuführen (vor allem 53–135). Diese Erläuterungen hätten prägnanter durchgeführt werden können. Zu oft begnügt sich der Verf. gerade hier nur mit Andeutungen. Nur wer die neuere Theologiegeschichte gut kennt, wird sie mitvollziehen können. – Die in den anderen „Traktaten“ vorgestellten „Personen“ sind ebenfalls durch die ihnen zugeteilten „Sendungen“ charakterisiert. Sie gehen freilich nicht – wie Jesus – in ihren „Sendungen“ auf. Die konkreten Gestalten dieser „Sendungen“ lassen sich in keinem Fall und in keiner Weise apriorisch umschreiben. Sie resultieren weitgehend aus der Form ihres Einbezogenenseins

in das einmalige Welttheater. – Die „Inklusion der Personen in Christus“ wird durch den ganzen Band hin häufig zur Sprache gebracht und stets als fundamentale Gegebenheit vorausgesetzt. Ausdrücklich befaßt sich der Verf. mit diesem Thema 211–238. Er nimmt mit all dem ein Motiv auf, das in der christlichen Theologiegeschichte in dieser oder jener Form immer wieder entfaltet wurde. Man denke an das paulinische und johanneische „ἐν Χριστῷ“, an die Ansätze der griechischen Logoschristologie und der „physischen Erlösungslehre“, schließlich an die Theologumena „Stellvertretung“, „Admirabile commercium“, „Schöpfungsmittlerschaft“. Jesu Sendung und Sendungsbewußtsein greifen auf das Ganze der Geschichte aus. Die universale Sendung Jesu ist der „Raum“, in den die menschlichen Geistsubjekte einrücken. So werden sie ihrerseits mit einer sie personalisierenden Sendung begabt und werden sie zu „Personen“, die ihren Part im „Theodrama“ zu spielen bekommen. – Der vorliegende Band ist kraftvoll und zügig geschrieben. Er bietet eine eindrucksvolle Menge an Stoff, ohne dabei an Einheit und Geschlossenheit zu verlieren. Er weist über sich hinaus auf die folgenden Bände, aber hat doch auch eine erhebliche Bedeutung in sich selbst. Diese erschließt sich freilich nur dem, der um den Ort und die Funktion des Teilbandes im Rahmen des Gesamtwerkes weiß.

W. Löser, S. J.

Seidel, W. (Hrsg.), Kirche aus lebendigen Steinen. Mit Beiträgen von H. U. v. Balthasar, Julius Kardinal Döpfner u. a. 8<sup>o</sup> (111 S.), Mainz 1975, Grünewald. – Im Jahr 1975 hat die Diözese Mainz die Tausendjahrfeier ihres Domes begangen. Von den vielen Ansprachen und Vorträgen, die damals gehalten wurden, hat der Herausgeber acht in diesem kostbaren und vorzüglich ausgestatteten Buch zusammengetragen. Dafür ist ihm aufrichtig zu danken. Bei aller Zufälligkeit des Anlasses enthalten alle Beiträge so viel Grundsätzliches und Beispielhaftes, daß sie überall und zu jeder Zeit gelesen und meditiert zu werden verdienen. Das gilt in besonderer Weise von dem ersten Beitrag, der Festpredigt, die H. U. von Balthasar im Dom selbst unter dem Thema „Haus des Gebetes“ gehalten hat. Ich kenne keine andere „Kirchweihpredigt“, die sich mit der seinigten an theologischer Tiefe, katholischer Weite und begeisternder Fülle messen könnte. Das darin eingebledete Marienlob (25–27) ist ein wirkliches Kleinod geistlicher Beredsamkeit, das in dieser Zeit der Kargheit und Kleinmütigkeit (was die Mariologie betrifft) aufhören und aufatmen läßt. Man sollte diese Seiten wieder und wieder nachdrucken und verbreiten! – Weniger hymnisch, dafür aber exegetisch anspruchsvoller ist der Beitrag von J. Ratzinger – damals noch nicht Kardinal –, der eine Auslegung des Bibelwortes vom „Tempel aus lebendigen Steinen“ (1 Petr 2, 5) bietet (30–48). Sodann hat der Kunsthistoriker (W. Nyssen) das Wort: Er öffnet dem Leser das Verständnis für den „Raumsinn romanischer Dome“, wobei der Mainzer Dom als Paradigma dient (49–67). Die tiefeschürfenden Interpretationen des Philosophen (J. Pieper) führen in das „Gedächtnis des Leibes“ und in die „erinnernde Kraft des Geschichtlich-Konkreten“ (68–83). Der Politiker (B. Vogel) stellt in seinem Vortrag „Kirche in der Welt“ im Blick auf den Dom die Frage nach der Glaubenskraft und dem Vertrauensmut seiner Erbauer (84–89). Die Predigten von Kardinal Döpfner, Erzbischof Schäußele und Kardinal Volk beschließen das Buch. Wahrhaftig, eine des Anlasses würdige Gedenkschrift!

H. Bacht, S. J.

Greshake, Gisbert / Lohfink, Gerhard (Hrsg.), Bittgebet – Testfall des Glaubens. Mit Beiträgen von Gisbert Greshake u. a. (Grünewald-Reihe). 8<sup>o</sup> (104 S.) Mainz 1978. – In jeder Epoche gibt es Themen der Theologie, in denen sich das, was dem christlichen Glauben wesentlich ist, verdichtet. In unserer Zeit scheint das Gebet ein solches Thema zu sein. Zwar wird das Gebet heute mehr in Frage gestellt als je zuvor. Man fragt nicht mehr nur, wie man beten solle, sondern auch, warum man überhaupt beten solle, wenn Gott doch nicht antwortet, nicht erhört, wenn es bei fortschreitender Technik vielfach auch ohne Gott geht, wenn Gebet als Rückfall in Magie, als Ersatzhandlung verdächtigt wird. Aber schon diese Fragen zeigen, daß es sich beim Gebet nicht nur um ein Randgebiet, sondern um einen Brennpunkt des Glaubens handelt, laufen doch hier alle Probleme der gegenwärtigen Glaubenskrisen zusammen. Man spricht deshalb vom Gebet als vom „Ernstfall des christlichen Glaubens“ (W. Kasper). Innerhalb des

Gebets vereinigt noch einmal das Bittgebet alle genannten Probleme; die Herausgeber nennen es deshalb zu Recht „Testfall des Glaubens“.

Der 1. Teil des Büchleins trägt die Überschrift: „Diskussion über das Bittgebet.“ Er geht zurück auf eine Diskussion zwischen A. Hertz, G. Lohfink und G. Greshake in der *TThG* 157 (1977) 7–42. Alle drei Beiträge sind aber gründlich überarbeitet worden. A. Hertz macht sich zum Anwalt derer, die Schwierigkeiten mit dem Gebet haben. Ausgehend von einem heute sehr umstrittenen Modellfall des Bittgebets, nämlich dem Gebet um den Sieg im Kriege, stellt er die Frage, welche Vorstellungen wir von Gott haben, wenn wir ihn um etwas bitten, was wir erbitten dürfen oder sollen, ob Gott unsere Bitten erfüllt. Auf dem Hintergrund dieser Fragen legt G. Lohfink die „Grundstrukturen des biblischen Bittgebets“ dar. Voraussetzung des Bittgebets im biblischen Sinn ist die Geschichtsmächtigkeit Gottes. Das Ergebnis seiner Ausführungen faßt er folgendermaßen zusammen: „Das Bittgebet ist unaufgebbar, denn es ist eines der elementarsten Ausdrücke für das dialogische Gegenüber zwischen Gott und Mensch und für die lebendige Geschichte zwischen beiden“ (S. 30). – G. Greshake entwickelt dann die „Grundlagen einer Theologie des Bittgebets“. Gott und Mensch dürfen nicht als konkurrierende Ursachen aufgefaßt werden, von denen sich die eine gegen die andere durchsetzen muß. „In dieser dialogischen Sicht der Geschichte bedeutet die Bitte an Gott eine Form geschöpflicher Ursächlichkeit, die sich dem zuvorkommenden Handeln Gottes verdankt, der dem Menschen neben sich Raum gewährt, sich vom Menschen ansprechen und ‚beeinflussen‘ läßt“ (42). Die Wirkung des Gebets besteht zunächst darin, daß es den Beter selbst ändert, dessen Notsituation im Glauben in einen neuen Horizont gestellt wird und der eine neue Sinn- und Aufstehungserfahrung macht. Aber ändert das Bittgebet auch den konkreten Gebetsgegenstand? G. meint, daß der Beter auch „mit einem punktuellen Eingreifen Gottes in die Individual- und Gesamtgeschichte“ rechnen dürfe (51 f.), wobei solche Gebetserhörungen allerdings sehr verborgen sein können und nur dem sichtbar sind, dessen Augen gerade im gläubigen Gebet für die Präsenz und das Wirken Gottes geschärft sind. Manchmal können sie aber auch den Charakter eines „Wunders“ im biblischen Sinn annehmen, d. h. des Wunderbaren, das alle Erwartungen durchbricht, worin Gottes Liebe zeichenhaft vom Ausdruck kommt. – In einem 2. Teil wird das Problem „Bittgebet und Eigengesetzlichkeit der Welt“ behandelt. H. Schaller versteht in seinem Beitrag „Das Bittgebet und der Lauf der Welt“ die Wirkung des Bittgebets zunächst in einer Bewußtseinsveränderung und dadurch auch in einer Situationsveränderung. Ein punktuelles Eingreifen Gottes lehnt er allerdings ab (60). Er sucht die Gebetserhöhung nicht so sehr im Einzelgeschehen, sondern in der Gesamtrichtung eines Lebensabschnittes; Erhöhung ist dort gegeben, wo der Sinn eines Ereignisses aufscheint. Hieran schließen sich „Thesen zum Wunderverständnis“ von Th. Pröpfer an, da das Problem des Wunders sachlich mit dem Bittgebet zu tun hat. – Ein 3. Teil mit der Überschrift „Zur Spiritualität des Bittgebets“ enthält einen Beitrag von H. Schaller: „Das Bittgebet – ein Testfall des Glaubens.“ Hier wird das Bittgebet als Ausdruck der Freundschaft mit Gott, als Einüben des Vertrauens in Gott, als Zeugnis der Freiheit in Gott dargestellt. – Wenn auch nicht versucht wurde, die Aussagen der verschiedenen Autoren zu harmonisieren, darf man für das Büchlein dankbar sein. Es wird deutlich, daß Bittgebet nicht Zeichen einer bloß traditionellen, unkritischen Denkweise ist, sondern daß es durchaus den Einwänden gegenüber zu verantworten ist. Allerdings wird die Sinnhaftigkeit des Gebets letztlich nicht demjenigen aufgehen, der in theoretischer Distanz zu ihm bleibt, sondern nur dem gläubigen Beter selbst.

G. Switek, S. J.

Steinmetz, Franz-Josef, Befreit aus Enge und Zwang. Jesu Moral für den Menschen. 8° (84 S.) Stuttgart 1974, Katholisches Bibelwerk. – Wer sich von dem in moraltheologischen Abhandlungen üblichen Philosophen- und Soziologendeutsch erholen will und das Interesse an der christlichen Moralverkündigung noch nicht verloren hat, dem sei dieses Büchlein warm empfohlen. Es ist in einer erfrischenden, an der Sprache der Bibel geschulten religiösen Alltagssprache geschrieben. Die drei kurzen Kapitel, die alle vom Geist evangelischer Einfachheit bestimmt sind, orientieren sich an den Themen der Hl. Schrift: Überwindung der

Gesetzlichkeit, Unterwegs zum Gesetz des Geistes, biblisch-ethische Grundforderungen. Leider werden diese letzteren (z. B. „Allen alles werden“, „Weinen als weine man nicht“) unter dem Modewort „dialektische Spannung“ behandelt – eine der wenigen sprachlichen Zugeständnisse. Im einzelnen würde sich der Moralthologe – ohne Grund entschuldigt sich der Verfasser, dieser nicht gerade mit Komplimenten überhäuftun Zufut nicht anzugehören – eine genauere Diskussion von Termini wie „Gesetz“, „Weisung“, „Gewissen“ u. a. wünschen. Dem, der das Buch in die Hand nimmt, um sich über die sittliche Botschaft der Schrift informieren zu lassen, geht allerdings nichts ab. Die christliche Lehre der Freiheit wird ihm unverfälscht dargeboten. Er wird erfahren, wie seinem eigenen Streben nach Emanzipation der Makel des Unlauteren und Unerlaubten, mit dem er in den Augen vieler Frommen behaftet ist, nach und nach genommen wird. Es bleibt ihm allerdings die wenig beneidenswerte Pflicht, die tröstliche Verkündigung in eine nicht selten schmerzliche Praxis zu übersetzen.

Ph. Schmitz, S. J.

Boelaars, H., et Tremblay, R. (Hrg.), In Libertatem Vocati Estis. Miscellanea Bernhard Häring expleto sexagesimo quinto aetatis anno a collegis et exalumnis in donum natalitium oblata (Studia moralia XV). Gr. 8° (798 S.) Roma 1977, Academia Alfonsiana. – Die umfangreiche, dem einflußreichen Moralthologen Bernhard Häring zum 65. Geburtstag gewidmete Sonderausgabe der *Studia moralia* läßt bereits in der äußeren Aufmachung viel von dem Stil und dem Werk des also Geehrten erkennen: die insgesamt 39 von seinen Kollegen und Schülern verfaßten Beiträge gewähren einen guten Einblick in den Umfang der Fragen, die den international bekannten Lehrer und Schriftsteller über 30 Jahre beschäftigt haben. Die Tatsache, daß viele der Beiträge in der Sprache ihres Verfassers belassen wurden, macht eindrucksvoll auf seinen vielsprachigen Freundes- und Wirkungskreis aufmerksam. Die Festschrift umfaßt vier Teile. Sie setzt ein mit grundsätzlichen und methodologischen Themen. Mögen die einzelnen Aufsätze auch von recht unterschiedlicher Bedeutung sein, so bieten sie insgesamt doch einen ausgezeichneten Einblick in die gegenwärtige Diskussion um die Fundamentelethik. Autoren wie Böckle, Congar, Endres, Goffi behandeln die Stichworte, welche diese Diskussion beherrschen; autonome Ethik, Christlichkeit einer Moralthologie, narrative Theologie. In diesem Abschnitt weiß vor allem ein Beitrag *J. M. Gustafsons* zu gefallen, der anhand der traditionellen Fragestellung von Gesetz und Evangelium die Vielschichtigkeit einer Frage nach dem christlichen Proprium des menschlichen Handelns und seiner Bewertung darlegt. – Der 2. Teil – so divergierend seine Themen auch sein mögen (*R. Koch*, Gotteserfahrung der Propheten; *F. X. Durrwell*, Vous avez été appelés . . . ; *H. Schürmann*, Die zwei unterschiedlichen Berufungen, *F. Chiovari*, *Discretio pastoralis*, u. a.) – deutet mit Schrift und Tradition eindrucksvoll auf die Quellen, aus denen sich das Werk Härings und der mit seinem Namen verbundene Aufbruch in der Moralthologie verbindet. – Der 3. Teil hat sich Elemente einer speziellen Ethik vorgenommen, die sich von Wahrheit und Lüge (*K. Peschke*), über Gewaltlosigkeit (*S. O. Riordan*), Gerechtigkeit (*E. Hamel*) bis hin zu den medizinischethischen Fragen (*R. A. McCormick*, *U. Elbach*) erstrecken, die einen großen Teil der jüngsten Tätigkeit Härings ausgemacht haben. – Der 4. und abschließende Teil ist mit „questiones pastorales“ (*F. Furger*, *M. Bordoni*, *P. Lippert*) überschrieben. Er verdeutlicht die Antriebe, die einen Mann wie den mit dieser Festschrift Geehrten motiviert haben, in Lehre und Schrift die Leistung hervorzubringen, die in der dem Band beigegebenen Bibliographie getreulich dokumentiert ist. – Eine nicht in jeder Hinsicht geschlossene Sammlung von Artikeln, aber ein würdiges und interessantes Zeugnis für einen engagierten Dienst in der Kirche.

Ph. Schmitz, S. J.

Mosiek, Ulrich, Verfassungsrecht der lateinischen Kirche. *Bd. I: Grundfragen; Bd. II: Struktur der Kirche im überdiözesanen Bereich; Bd. III: Der Bischof und die Teilkirche* (rombach hochschul paperback, 72. 88. 91). 8° (283, 200 u. 176 Seiten) Freiburg 1975, 1978, 1978, Rombach. – Einem Wunsch seiner Hörer entsprechend wollte der inzwischen schon heimgegangene Verf. seine verfassungsrechtlichen Vorlesungen in einem Lehrbuch zusammenfassen. Es ergaben sich drei beacht-

liche Bände. Vorweg sei bemerkt, daß das „Verfassungsrecht“ in der üblich gewordenen Bedeutung im deutschen Kirchenrecht verstanden wird als Zusammenfassung der materiellen Elemente der Kirchenverfassung vorwiegend aus dem personenrechtlichen Normenbereich. So wird das formelle Verfassungsrecht der „Lex Fundamentalis“ nur gelegentlich erwähnt und steht nicht zur Diskussion. – In „Grundfragen“ (Bd. I) teilt Verf. den Inhalt in sechs Kapitel auf: Kirche und Kirchengliederschaft; Weihe- und Hirtengewalt und ihre Funktion in der Kirche; das Kirchenamt; die kirchlichen Personenstände; die rechtliche Stellung der Laien in der Kirche; diejenige der Oberster. „Die Struktur der Kirche im überdiözesanen Bereich“ (Bd. II) umfaßt die oberste Kirchenleitung; die römische Kurie; besondere Stellvertretungsorgane des Papstes; die überdiözesanen Verfassungsorgane. Nach dem Tod des Verf. gab *H. Zapp* den III. Bd. heraus „Der Bischof und die Teilkirche“: das bischöfliche Amt; die mit dem Bischofsamt verbundenen diözesanen Dienste; das Pfarramt und seine Hilfsorgane. Institutionelle Sachbereiche sind in jedem Bd. in durchnummerierten Paragraphen zusammengefaßt (I §§ 1–26; II §§ 1–21; III §§ 1–16). Am Ende eines jeden Paragraphen finden sich entsprechende Literaturangaben; die Fußnoten sind kurz gefaßt. Je ein Verzeichnis konziliarer und sonstiger Texte steht in Bd. II und III. In das alphabetische Register von Bd. III sind die der beiden ersten Bde. nochmals eingegliedert. Dieser äußeren Eigenschaft entspricht ein gediegener Inhalt. Dessen systematische Anordnung ist weithin vom Geist konziliarer Erneuerung des Kirchenrechts bestimmt. Bewährte Elemente früherer Lehrbuchsystematik wurden jedoch nicht verschmäht. Die gesamte nachkonziliare Rechtslage des Verfassungsbereichs kommt zur Behandlung. Ein Kenner, in der Materie erfahren, entfaltet die bereits genannten Band- und Kapitelitel. Bleibendes und Neues wurde methodisch konsequent erfaßt. Als Beispiel sei § 22 in Bd. I hervorgehoben: „Der Laie als Jurisdiktionsträger“ (217–228). Die Darlegung der nachkonziliaren Rechtspraxis (226–228) folgt hier auf eine allgemeine Einführung in die Fragestellung (217–220) und die Beschreibung der bisherigen Bestimmungen des CIC (220–225). Verf. stellt fest, daß gegenwärtig Laien mit echten jurisdiktionellen Aufgaben betraut werden: „Ein männlicher Laie kann in Ehesachen Mitglied des Dreirichterkollegiums in erster und zweiter Instanz werden“ und ein solcher „Laie, der Mitglied eines Richterkollegiums ist, besitzt ganz sicher richterliche Leitungsgewalt und Jurisdiktion.“ Weiter, eine Ordensschwester wurde von ihrem zuständigen Erzbischof zum Koordinator für die Werke der Ordensfrauen seines Erzbistums ernannt; hinsichtlich ihrer Pflichten und Rechte ist sie dem Bischofsvikar gleichgestellt, mit anderen Worten: Diese Ordensschwester besitzt Jurisdiktion, die in der Jurisdiktionshierarchie verankert ist. Als Textverweisungen mag das genügen, so daß wir die conclusio zusammenfassend wiedergeben können: Es ist zu unterscheiden zwischen der mit der Weihegewalt (*ordo*) und ihren verschiedenen Abstufungen eng verbundenen Jurisdiktion, die *iuris divini* ist, und derjenigen Jurisdiktion, die auch Laien übertragen werden kann, weil sie nur auf kirchlichem Recht beruht. Letztere kann kraft besonderer Beauftragung „auch von Laien ausgeübt werden“ (227). Hier und allgemein bei Einzelfragen wird die Problemstellung in unkomplizierter Argumentation gelöst. Dabei werden die zahlreichen Quellen des geltenden Rechts ausgeschöpft. Es werden durchweg befriedigende Antworten geboten. – Im Hinblick auf die Erneuerung des Kirchenrechts sei noch verwiesen auf die Verzeichnisse der konziliaren Dokumente (I 18), der rechtserheblichen nachkonziliaren Texte (I 18–19) sowie auf dasjenige der (wichtigeren) vorkonziliaren und der einschlägigen nachkonziliaren Literatur (I 19–21). Die Veröffentlichung ist ein empfehlenswertes Handbuch zum Verfassungsrecht der Kirche. Rechtsdogmatik und Rechtspraxis können aus ihr Nutzen ziehen. Als Lehrbuch ist es ausgereift und zugleich das Vermächtnis des Meisters an seine Mitarbeiter und Schüler. Als Zusammenfassung des geltenden Personenrechts der Kirche umfaßt es ein Teilstück des kirchenrechtlichen Bogens von gestern zu morgen: Die drei Bde. des Verf. lenken die Aufmerksamkeit auf den Fortgang der gesetzgeberischen Bemühungen um einen zeitgemäßen *Codex Iuris Canonici*.

F. O. Busch, S. J.

Priemetshofer, Bruno, Ordensrecht auf der Grundlage der nachkonziliaren Rechtsentwicklung unter Berücksichtigung des staatlichen Rechts Österreichs,

der Bundesrepublik Deutschland und der Schweiz (rombach hochschul paperback, Nr. 89). 8° (399 S.) Freiburg 1978, Rombach. – Der Verf. stellte sich der Aufgabe, das geltende Ordensrecht der Kirche darzustellen und dabei subsidiäres Recht aus Österreich, Deutschland und der Schweiz nicht außer acht zu lassen. Vom Ordensrecht im Codex Iuris Canonici als Grundlage ausgehend wird in der vorliegenden Veröffentlichung insbesondere die neuere Rechtsentwicklung und Rechtslage dargestellt: Rechtsquellen und „Rechtssprache“ zum Ordenswesen; Errichtung und Aufhebung von Ordensgemeinschaften, ihrer Provinzen und Niederlassungen; die Leitung der Ordensgenossenschaften; der Eintritt in eine Ordensgemeinschaft und das Verlassen derselben; der Stand der evangelischen Räte bei Nichtreligiösen. Das Buch „soll den Ordensleitungen, aber auch allen jenen, die mit praktischen Fragen des Ordenslebens konfrontiert sind, Auskunft über die aktuelle Rechtslage“ geben. Diesem Ziel dienen ein zweiseitiges Abkürzungsverzeichnis am Anfang, sodann als willkommene Lese- und Studienhilfen ein umfangreiches Literaturverzeichnis, das alphabetische Sachregister und das Canones-Verzeichnis. – Eine Zusammenfassung aller einzeln in diesem Buch zur Sprache kommenden rechtlichen Neuregelungen würde selbst schon wieder ein Buch füllen. Aber die Änderungen lassen sich dank der Register schnell erkennen, auch ohne daß man die Ausführungen des Verf. mit „De religiosis ad normam CIC“ (Timotheus Schaefer, 31940) oder mit dem „Ordensrecht“ von H. Hanstein – O. Schäfer (21958; Neudruck 1970) umständlich vergleicht. Die konziliare Erneuerung des Ordensrechts ist bekanntlich noch nicht zum Abschluß gekommen. Auch die Zurückstellung des Entwurfs „Novi Canones de Institutis Vitae Consecratae“ bedeutet keinen Stillstand der neueren Entwicklung. Ungenaue Kompetenzabgrenzung im Exemptionsbereich (etwa bezüglich karitativer Institute, der Schulen und der sozialen Kommunikation) dürfte sich gewiß nicht für jeden Fall allgemeinverbindlich klären lassen, wie das Aggiornamento des Normativen andererseits auch nur Schritt für Schritt dem Druck des Faktischen entsprechen wird. Es ist anzunehmen, daß Verf. und Verlag bemüht sind, dem Fortgang der Entwicklung zu einem neuen CIC Rechnung zu tragen, indem sie in Neuauflagen neue administrative und legislative Normen berücksichtigen. Bis dahin empfiehlt sich dieses „Ordensrecht“ als Handbuch, das man immer wieder zu Rate ziehen darf, wenn in Orden und religiösen Genossenschaften einschlägige Rechts- und Verwaltungsfragen zur Entscheidung anstehen.

F. O. Busch, S. J.