

Papstes vornehmlich auf dem Hintergrund der spätmittelalterlichen konziliaristischen Kontroversen, die er selbst für theologisch bereits überwunden hält. Daß sein Widersacher inzwischen jenseits der alten Schulstreitigkeiten argumentiert und eine neue Auffassung von der Kirche und ihren Ämtern im Entstehen begriffen ist, die sich der Formeln von einst höchstens noch äußerlich bedient, ist ihm offensichtlich nicht bewußt geworden. Tatsächlich war die Entwicklung über die alte Fragestellung nach dem Verhältnis von Papst und Konzil längst hinausgegangen“ (145–146). Tolosani ist schließlich der erste Dominikaner, der sich Albert Pigges neue Lehre, „daß bisher noch kein Papst Häretiker geworden sei und daß auch in Zukunft keiner Irrelehrer werden könne, weil Christus dem Petrusnachfolger sein Gebet zugesagt habe“ (171), rückhaltlos zu eigen macht.

Ein Thema bleibt bei den Vertretern der papalen Ekklesiologie so gut wie ausgespart, das anderswo zur gleichen Zeit von allen Dächern schallte, das der Reform der Kirche. Um seine Studie abzurunden, läßt Vf. zwei Stimmen zu Wort kommen, die ausnahmsweise sich zu diesem Thema der Reform äußern: noch einmal Cajetan und Aegidius von Viterbo. Beider Reden auf dem 5. Laterankonzil über die Reform der Kirche sind Gegenstand der Analysen des 3. Kap. (116–126). Im Ziel sind sich dabei die beiden Redner einig, in der Argumentation gehen sie verschiedene Wege: „Während der Augustinergeneral seine These von den Konzilien als den klassischen Heilmitteln gegen Glaubens- und Sittenverfall überwiegend anhand historischer Beispiele begründet, schlägt Cajetan einen seinem systematischen Denken gemäßerem Weg ein, indem er mittels des biblischen Bildes der vom Himmel gestiegenen Stadt Jerusalem ihr Wesen und ihre Verfassung ableitet, um sie mit der gegenwärtigen Situation zu konfrontieren“ (123). Der verdienstvollen Studie ist als Appendix die kritische Stellungnahme des Vallumbrosanermönchs Angelo da Fondi zu Cajetans oben genanntem Werk beigegeben (Contra Generalem Ordinis Praedicatorum supponentem Papam misteriali[!] concilii potestati, 181–185).
H. J. SIEBEN S. J.

KATHOLISCHE THEOLOGEN DER REFORMATIONENZEIT 2/3. Hrsg. *Erwin Iserlob* (Katholisches Leben und Kirchenreform im Zeitalter der Glaubensspaltung 45/46). Münster: Aschendorff 1985/86. 136/102 S.

Das erste Bändchen mit Kurzbiographien von „Katholischen Theologen der Reformationszeit“, die alle mehr oder weniger Kontroverstheologen sind, haben wir in dieser Zschr. 61 (1986) 270, vorgestellt und dabei das Notwendige zur Einführung gesagt. Daß die beiden folgenden Bändchen in so rascher Folge erscheinen konnten, ist sehr zu begrüßen. Nr. 2 behandelt folgende „Katholische Theologen der Reformationszeit“: Jacobus Latomus (ca. 1475–1544) (*Jos. E. Vercruysee*), Bartholomäus von Usingen OESA (ca. 1464–1532) (*Remigius Bäumer*), Hieronymus Dungersheim (1465–1540) (*Theobald Freudenberger*), John Fisher (1469–1583) (*Remigius Bäumer*), Thomas Morus (1477/78–1535) (*Hubertus Schulte Herbrüggen*), Jodocus Clichtoveus (1472–1543) (*Peter Fabisch*), Friedrich Nausea (ca. 1490–1552) (*Remigius Bäumer*), Ambrosius Catharinus OP (1484–1553) (*Ulrich Horst*), Girolamo Seripando OESA (1492–1563) (*Klaus Ganzer*), Michael Helding (1506–1561) (*Heribert Smolinsky*). – Nr. 3 setzt die Reihe fort mit den Portraits folgender Theologen: Konrad Wimpina (1460–1531) (*Remigius Bäumer*), Thomas Murner (1475–1537) (*Erwin Iserlob*), Johannes Driedo (ca. 1480–1535) (*Peter Fabisch*), Johannes Mensing (gest. 1547) (*Vinzenz Pfnür*), Berthold von Chiemsee (1465–1543) (*Ernst Walter Zeeden*), Melchior Cano (1509–1560) (*Ulrich Horst*), Petrus Canisius (1521–1597) (*Karlheinz Diez*).
H. J. SIEBEN S. J.

THE GALILEO AFFAIR: A MEETING OF FAITH AND SCIENCE. Proceedings of the Cracow Conference 24 to 27 May 1984. Edited by G. V. Coyne S.J., M. Heller, and J. Życiński. Città del Vaticano: Specola Vaticana 1985. 179 S.

Die Frage des rechten Verhältnisses von Naturwissenschaft und Glaube scheint man in jeder Zeit neu diskutieren zu müssen. Der klassische Fall aber ist der von Galileo Galilei (1564–1642), der hier mit neuem historischem Material vorgetragen wird. Das

Buch gibt die Referate eines Kongresses von Naturwissenschaftlern, Historikern, Philosophen und Theologen wieder, der im Mai 1984 in Krakau stattfand. Die Referate sind in drei Kapitel eingeteilt: I. Die Geschichte des Galilei-Falles (15–111), II. Galilei und die Geschichte der Naturwissenschaften (112–151) und III. Der kulturelle Niederschlag des Galilei-Falles (153–174). In einigen abschließenden Bemerkungen faßt *Coyne* die Ergebnisse des Kongresses zusammen (177–179). Die Referate tragen insgesamt viel zu einer Klärung nicht nur der geschichtlichen Zusammenhänge und der Hintergründe, sondern auch grundsätzlich zum Verhältnis von Naturwissenschaft und christlichem Glauben bei. So weist der Beitrag von *W. A. Wallace* „Galileis Begriff von Naturwissenschaft“ (15–41) in sorgfältiger historischer Analyse von Galileis frühen Manuskripten und deren Abhängigkeit von anderen, dem großen Mathematiker und Physiker vorliegenden Texten – sowohl dessen Originalität als auch seine Abhängigkeit von dem Wissen seiner Zeit nach. So bestanden u. a. enge Beziehungen zu den Jesuiten am Römischen Kolleg und zu der Methode des Aristoteles, wie sie im 17. Jh. vorgetragen wurde. Zugleich aber ist Galilei große Eigenständigkeit im Entwurf von Experimenten und in seiner Methode zuzuschreiben. So war es Galilei klar, daß das kopernikanische System auch nach damaligem naturwissenschaftlichen Standard nicht streng bewiesen war und deshalb seine Unterwerfung beim Prozeß von 1633 keine Heuchelei darstellte. Aus der Schwäche und Mangelhaftigkeit naturwissenschaftlicher Argumentation heraus wird verständlich, (wie *Dietz Moss* durch eine sorgfältige Textanalyse von Galileis Brief an die Fürstin Christina und aus dessen Buch „Dialog über die beiden hauptsächlichsten Weltsysteme: das ptolemäische und das kopernikanische“ aufzeigt), daß Galilei mindestens ebensoviel rhetorisch als rational-argumentativ vorangeht. Galilei und seine Zeitgenossen suchten nach einer Möglichkeit, die jährliche Parallaxe zu messen, von der sie einen größeren Wert annahmen, da sie keine Ahnung von den tatsächlichen immensen Entfernungen der Sterne hatten. So zeigt das Referat von *J. Casanovas* „Das Problem der jährlichen Parallaxe zu Galileis Zeit“, wie die Berechnungen von Kepler, Galilei und anderen Zeitgenossen z. T. beträchtlich differierten und daß auch hier Galilei seine eigenen Ergebnisse mehr auf rhetorische Weise verteidigte. In *O. Pedersens* Beitrag über „Die Religion Galileis“ wird deutlich, daß man sorgfältig zwischen Galileis Rolle als Kämpfer im Konflikt zwischen Naturwissenschaft und den Autoritäten des Glaubens der damaligen Zeit einerseits und seiner persönlichen Religiosität andererseits unterscheiden müsse. Insoweit das Zeugnis von Galileis Briefen und persönliche Aussagen von Zeitgenossen es zulassen, scheint Galilei durch den Streit mit den Vertretern der Kirche keineswegs in seinem persönlichen Glauben erschüttert zu sein. Das offenbaren die guten Beziehungen zu Kardinal R. Bellarmin bis zu dessen Tod im Jahre 1621. Darauf weist auch das freundschaftliche Verhältnis zu Castelli, der in einem Brief an Galilei ihm über seine Bemühungen beim *Sacrum Officium* für seine Freilassung mitteilt und ihm versichert, daß er täglich in der Messe für ihn bete. Hier ist Pedersen allerdings ein Fehler unterlaufen, wenn er daraus folgert, daß Castelli für Galilei täglich die Messe lese (99/100). Galileis Stellungnahmen als Naturwissenschaftler und Glaubender haben selbstverständlich starke Wurzeln in der Tradition. Die Referate von *M. Heller*, *M. Lubanski* und *J. M. Zyciński* machen aber auch deutlich, wo seine Originalität in methodologischen Fragen und mathematischen und physikalischen Problemen liegt. Galileis wirkliche Größe bestand demnach weniger in den Erkenntnissen von unserem Sonnensystem, sondern in der Vereinigung der Methoden von Astronomie, Mathematik und Physik. Nach *P. Feyerabend* und *F. M. Hetzler* stand Galilei im Spannungsfeld von zwei Kulturen, der naturwissenschaftlich neu aufbrechenden und der alten des Glaubens. Er ist gleichsam ein Mythos geworden für die Auseinandersetzung zwischen Naturwissenschaft und Glauben. Sicher lag es auch an der z. T. aggressiven Haltung Galileis, daß der Prozeß von 1633 zu seiner Verurteilung führte. Man muß aber auch *G. V. Coyne* zustimmen, daß der Prozeß sicher anders ausgegangen wäre, hätte Bellarmin noch gelebt. Wer ist der Sieger dieses Konfliktes? Vielleicht damals schon Galilei, der sich alt und krank zu einer 20 Schritt entfernten einfachen Kapelle zur Messe tragen ließ. In den letzten Beiträgen häufen sich die Druckfehler, auf S. 143 sind sogar 5 Zeilen hintereinander doppelt gedruckt, auf S. 178/179 läuft

oben auf der Seite über dem Text noch die Angabe des Titels und Autors des davorstehenden Beitrages weiter usw. R. KOLTERMANN S. J.

MÜLLER-GOLDKUHLE, PETER, *Die Theologie der Sünde in der Dogmatik des 19. Jahrhunderts* (Beiträge zur neueren Geschichte der katholischen Theologie 19). Essen: Ludgerus 1978. 327 S.

Angesichts der gegenwärtigen Schwierigkeiten mit dem Sündenverständnis rückt M. das Sündenverständnis in der deutschsprachigen katholischen Dogmatik des 19. Jahrhunderts in den Blickpunkt, weil es damals zu theologischen Neuaufbrüchen kam und weil dort die Wurzeln für die heutigen Entwicklungen liegen. In seiner Periodisierung hält er sich „trotz sachlicher Bedenken“ (6) an Scheffczyk und beginnt nach hamartologisch unfruchtbaren Präludien der „Aufklärungstheologie“ (Galura, Oberthür, Brenner) und des „Semirationalismus“ (Hermes, Günther) mit der unter „Theologie der Romantik“ rubrizierten Tübinger Schule, deren Neuaufbruch in der Sündentheologie an Anton Staudenmaier aufgezeigt wird, der nicht nur die Einheit der Sündenlehre heraushebt, sondern auch induktiv beim „Bewußtsein der Sünde“ einsetzt. Die Strömung der „Neuscholastik“ kommt in ihrem durchaus untypischen Vertreter Matthias Joseph Scheeben zur Sprache, zu dessen historischer Leistung die Wiedergewinnung eines systematischen hamartologischen Traktats in der Dogmatik gehört. Als Exponent des „Reformkatholizismus“ schließlich wird Herman Schell vorgestellt, dessen Sündenlehre schon Hans Rotter (ZkTh 89 [1967] 249–293 und 385–432) untersucht hatte. Von ihrem Schwerpunkt her ist die Arbeit an einer geduldrigen Vergewisserung der Sündenlehre bei Staudinger, Scheeben und Schell orientiert, während andere Theologen nur am Rande genannt werden. Zwar werden Verbindungslinien gezogen, doch ist die Untersuchung nicht vergleichend. Die detaillierte Darstellung bezieht auch den geistesgeschichtlichen Kontext ein, bleibt jedoch zurückhaltend in der systematischen Durchdringung. Das Kontrastbild eines wohl kaum belegbaren „Christentums ohne Sündenbegriff“ (3, 237), dessen Kronzeuge Teilhard de Chardin sein soll, bleibt zu schematisch als daß es diagnostischen Wert haben könnte. Es kann kein Zweifel daran bestehen, daß die Theologie des 19. Jahrhunderts, insbesondere die Tübinger Schule, über die knappen Bemerkungen des Verf. hinaus (238–240) wichtige und noch unausgewertete Impulse auch für das nachfolgende Jahrhundert bereithält; die Hirscher-Renaissance ist nur ein Indiz dafür. Auch wenn mit dieser Arbeit und der begriffsgeschichtlichen Studie von Otto Mochti über das Sündenverständnis in der Moraltheologie der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts (Das Wesen der Sünde, Regensburg 1981) zwei einander ergänzende Teiluntersuchungen zur Hamartologie des vergangenen Jahrhunderts vorliegen, bleibt noch viel zu tun. Eine künftige Gesamtdarstellung des Sündenverständnisses müßte – anders als die beiden Veröffentlichungen – sowohl Dogmatik als auch Moraltheologie im Blick haben und über die geisteswissenschaftliche Vernetzung hinaus auch die sozialgeschichtliche Dimension ins Auge fassen, d. h. konkret die Frage, inwieweit die soziale Situation Europas im 19. Jahrhundert als Problematik auch die Sündenlehre bestimmte und von ihr bearbeitet wurde.

M. SIEVERNICH S. J.

WÖRTHER, MATTHIAS, *G. K. Chesterton – Das unterhaltsame Dogma. Begriffe des Glaubens als Entdeckungskategorien* (Europäische Hochschulschriften, Reihe XXIII: Theologie 242). Frankfurt – Bern: Peter Lang 1984. 336 S.

„... eine unerwartete kleine Vorschule für Hegelleser – ist Chesterton, einer der gescheiterten Männer, die je gelebt haben“ (E. Bloch, Subjekt-Objekt). In dieser Würzburger theologischen Dissertation soll GKC nicht als Einführung in Hegel, sondern als Vorbild gewinnender Glaubensverkündung dargestellt werden. Der Durchblick durch die Forschungsliteratur (hierzulande recht dürftig) ergibt, daß die Biographien einen „angemessenen Begriff der Existenz des Glaubens“ bei ihm vermissen lassen, während die Untersuchungen seiner glaubensphilosophischen Auffassungen an der umgekehrten Schwäche leiden (38). Außerhalb der Fachbemühung dürfte – anders als in den 30er