

Pelagius, In defensione trium capitulorum: ed. R. Devreesse, Rom 1932, 2-6). Hier stellt sich die Frage, ob H. zum Gegner des Konzils von Chalcedon und des Tomus Leonis geworden ist, worauf weiter unten eingegangen werden soll.

Nach dieser reichhaltigen Einführung folgen Text und Übersetzung der 15 Homilien, jeweils wieder mit Einleitungen, worin die Theologie, exegetische Methode, hs. Überlieferung, Authentizität usw. nach allen nur möglichen Gesichtspunkten behandelt sind. Ein zweifacher Apparat gibt genaueste Auskunft über Schriftstellen, Lesarten usw. und bringt erläuternde Einzelbemerkungen. Die Bedeutung dieser vorbildlichen Erschließung der schon bekannten, bzw. der erstmals zugänglich gemachten Texte liegt zunächst einmal darin, daß das kerygmatisch-liturgische Leben der Kirche und ihres Glaubens sichtbar gemacht werden kann für eine Zeit, da der Blick der Dogmenhistoriker allzu schnell von den Kontroversen eingefangen wird, die mehr und mehr eine technische Sprache erfordern. Mehrfach weist Aub. daraufhin, daß H. eine pastoral-untechnische Sprache spricht, die z. T. noch stark an das zweite Jahrhundert erinnert (etwa Melito von Sardes). Was H. verkündet, darf als kerygmatischer Hintergrund auch für die Zeit angesehen werden, die sich zwischen 431 und 451 auf einen engeren Kreis christologischer Fragen beschränkt hat.

Uns interessiert besonders die Frage, ob H. schließlich zum Gegner des Konzils von Chalcedon geworden ist (siehe oben). Was ist zur Zuverlässigkeit des Berichts des Pelagius, In def. trium cap., ed. Devreesse p. 2, 24-3, 2, zu sagen? Welche Fakten werden erwähnt?

a) Eutyches flieht vor dem „examen“ des Konzils von Chalcedon, gemeint ist wohl eine Untersuchung und Verurteilung durch die Synode; die Flucht führt ihn nach Jerusalem; dort habe ihn Hesychius gerne (libenter) aufgenommen. Wann kann eine solche Flucht angesetzt werden? Da diese Frage später in einem eigenen kleinen Beitrag behandelt werden soll, so sei einstweilen nur soviel gesagt, daß bei einer genauen Überprüfung der Quellenangaben zur Chronologie des Eutyches dafür nur geringe Chancen bleiben.

b) Bezüglich der Abfassung von Büchern gegen Chalcedon und gegen den Tomus Leos an Flavian durch Hesychius (Pelagius, In Def. trium cap. 2: Devreesse, p. 2, 27-3, 2) ist Aub. sicher im Recht, wenn er darunter andere Schriften als die Kirchengeschichte des H. versteht. Wenn die eben angesprochene Mitteilung über die Flucht des Eutyches nach Jerusalem als zuverlässig angenommen werden dürfte, so wäre dies auch ein Präjudiz für die Zuverlässigkeit der zweiten Mitteilung. Doch hat Aub. hier gewichtige Gegenargumente: aa) Weder Pelagius noch irgendwelche Florilegien haben auch nur das geringste Fragment davon erhalten; bb) Cyrill von Scythopolis, der so auf chalcedonische Orthodoxie bedachte Schreiber der Vita Euthymii, hat an H. nichts auszusetzen, hat vielmehr lobende Worte für ihn (*E. Schwartz*, Kyrillos von Skythopolis [Leipzig 1939] p. 26, 20; 27, 1-2, wo freilich noch Passarion miteingeschlossen ist; vgl. Aubineau, p. LXXIV-LXXV). Von der „Schändlichkeit der Lehre im Tomos“, von der Juvenal vor der Abreise zum Konzil von 451 zu allen Priestern und Mönchen von Jerusalem sprach (Zacharias Rhetor, Hist. Eccl. III, 3: Ahrens-Krüger 11), ist H. gewiß überzeugt gewesen. Zur Entscheidung der Frage der Abfassung der genannten Schriften und der Chalcedonfeindlichkeit des H., die von den Homilien her keine Stütze hat, möchte Aub. neue Funde abwarten oder fordern. Ihm, dem so erfolgreichen Hss-Forscher und Editor, möchte man alles Glück dazu wünschen. A. Grillmeier, S. J.

Vorgrimler, Herbert, *Buße und Krankensalbung* (Handbuch der Dogmengeschichte IV/3). Gr. 8° (234 S.) Freiburg-Basel-Wien 1978, Herder.

Das Sakrament der Buße ist zweifellos in eine schwere Krise geraten. Wo für Begriffe wie Sünde, Reue, Buße, Versöhnung und Gnade der reale Erfahrungsgrund im geistlichen Leben fehlt, da muß dieses Sakrament zu einer „lästigen“ Pflicht werden. Die Krise läßt sich jedoch nicht auf den Bereich dieses Sakraments eingrenzen. Vielmehr offenbart sich gerade in diesem „herausfordernden“ Gottesdienst die tiefere Krise der Gottesbeziehung des modernen Christen im Zeitalter des „entschwundenen Gottes“. Erst wenn sich der Gläubige wieder in die ganze Dra-

matik eines letzten „Entweder-Oder“ der Gottbegegnung in Gnade oder Sünde, in Liebe oder Haß hineinziehen läßt, wie sie sich hier unausweichlich zuspitzt, kann die Erneuerung der Buße zur Versöhnung mit dem wieder „nahegekommenen Gott“ führen.

In dieser glaubensgeschichtlich kritischen Situation kann eine dogmenhistorische Forschungsarbeit zur notwendigen Voraussetzung einer Wiederbelebung dieses Sakramentes in der kirchlichen Praxis werden. Der Verf. zieht im vorliegenden Band die Summe seiner bußgeschichtlichen Forschungen. Dieser Faszikel HDG IV/3 stellt eine völlige Neubearbeitung des von B. Poschmann in 1. Aufl. 1951 besorgten und seit 1963 vergriffenen Hefes dar. Was V. neben Poschmann ganz besonders Karl Rahner verdankt, kommt nicht nur in der Widmung zum Ausdruck. Er beruft sich auf Rahners Arbeiten zur frühen Bußgeschichte, die sich in dessen „Schriften zur Theologie“, Bd. XI, in einem bislang nur hektographierten Traktat „De paenitentia“ und in Kurzfassung als Artikel in „Sacramentum Mundi“, Bd. I Sp. 655–679, finden. Eine kürzere Fassung seines Werkes bietet der Verf. innerhalb einer systematischen Abhandlung in „Mysterium salutis“, Bd. V, 409–440 und in „Handbuch theologischer Grundbegriffe“, Bd. I, 209–213. – In einer klaren und übersichtlichen Gliederung des umfangreichen Materials, das sich in einer Rez. nur ganz begrenzt wiedergeben läßt, befaßt sich V. in 6 Kapiteln mit der bewegten Geschichte der Buße. Das 7. Kap. gilt dem Ablaß (203–214), während im letzten Kap. (215–234) die Forschungsergebnisse zur Krankensalbung vorgestellt werden. V. übernimmt dabei die Anordnung von Poschmann, ist sich aber der nichtadäquaten Behandlung beider Sakramente bewußt, was er jedoch mit dem Zwang zur räumlichen Begrenzung begründet.

Bevor nun die Ergebnisse der Arbeit in ihren großen Zügen beleuchtet werden, ist mit dem Verf. auf die entscheidende Bedeutung der jeweiligen Ekklesiologie für Verständnis und Praxis des Bußsakramentes hinzuweisen. Die in den 20er Jahren dieses Jh. entwickelte These B. Xibertas (und seines Lehrers M. de la Taille) „reconciliatio cum Ecclesia est res et sacramentum sacramenti paenitentiae“ (195) dient V. zusammen mit B. Poschmann und K. Rahner als „Schlüssel für das Verständnis der ganzen altkirchlichen Bußgeschichte“ (196). Daß hier die Akte des Pönitenten einen konstitutiven Bestandteil des Sakramentes bilden, weist auf den zutiefst personalen Aspekt des sakramentalen Geschehens. Und im umfassenden Dialog der Person mit Gott ist zugleich jede Privatisierung und Individualisierung überwunden, weil die Rekonziliation des Sünders mit der Kirche, dem umfassenden Sakrament der Gottbegegnung, nicht nur kirchenrechtliches Beiwerk ist, sondern zur sakramental-gnadenhaften Innenseite christlichen Seins vor Gott gehört, was in der Trennung und Wiederzulassung zur Eucharistie zum greifbaren Ausdruck kommt. Die sog. Exkommunikationsbuße des Altertums war so konkrete Folge des Glaubens an die heilsrelevante Zugehörigkeit zur Kirche. Rahner unterscheidet dabei zwischen einer realen Exkommunikation mit einer Distanzierung des Sünders von der Kirche durch sich selbst oder eine Erklärung der Kirche und einer liturgischen Exkommunikation mit einer Versetzung des reuigen Sünders in den Büsserstand als Anfang des Bußverfahrens.

Im 1. Kap. (3–27) wird innerhalb der biblischen Begründung der enge Zusammenhang von Gott und Kirche in einer tiefen theologisch-ekklesiologischen Sicht von Sünde und Gnade sichtbar. Buße steht in einem übergreifenden Zusammenhang des allgemeinen und in Christus eschatologischen Heilswillens Gottes, wie er in der Kirche als Leib Christi gesellschaftlich und geschichtlich in Erscheinung tritt. Im Rückgriff auf verschiedene Bannverfahren im Judentum kennt das NT, wie an den klassischen Stellen (Mt 16, 18 ff.; Mt 18, 18; Joh 20, 19–23) deutlich wird, gestufte Formen der Reaktion der Kirche gegenüber der Sünde in ihr, die Beteiligung der ganzen Gemeinde und der Amtsträger durch Distanzierung, Fürbitte und volle Wiederaufnahme der Sünder in die Kirche. Ohne daß ein genaues Kriterium der Unterscheidung von schweren und läßlichen Sünden angegeben wird, kennt das NT eine gewisse Unterscheidung von Sünden, die das in der Taufe geschenkte Pneuma verwirken und solchen Sünden, die sich als ein bloßes Fehlen der „Früchte des Glaubens und der Liebe“ bestimmen lassen, (vgl. Tugend- und Lasterkataloge). Das NT stellt keine systematischen Reflexionen an über das Verhältnis der Einmaligkeit von Sündenvergebung und Geistbegabung in der Taufe zu den später not-

wendig werdenden Vergebenen für den in Sünde gefallenen Gläubigen. Dies hatte erhebliche Konsequenzen für die folgende Bußgeschichte. Die damit zusammenhängenden Fragen nach „unvergebaren Sünden“ (z. B. Sünde wider den Hl. Geist) und nach der „Unmöglichkeit einer zweiten Bekehrung“ (vgl. bes. Hebr 12, 16 ff. u. ö.) sind jedoch nicht im Sinne einer definitiv-dogmatischen Erklärung beantwortet, sondern sind als ethisch-spirituelle Appell zu verstehen aus dem unbedingten Ernst von Umkehr, Reue und Vergebung auf dem Hintergrund des noch nicht geklärten Zusammenhangs von Einzigkeit und Einmaligkeit der Sündenvergebung im Opfertod Jesu, wie sie fundamental in der Taufe zugeeignet wird und den notwendigen neuen Vergebenen des eigentlich undenkbareren Versagens des Getauften. Zusammenfassend für das NT erkennt V. im ganzen das Schema der Distanzierung der Gemeinde vom Sünder mit Konsequenzen für ihn „im Himmel“ und der Wiederversöhnung mit ihm aufgrund dessen innerer Umkehr (als subjektiver Buße) und eines Aktes der Aufnahme in die heilige Kirche. – „Im Grunde liegen damit schon im NT alle jene Elemente vor, die später als Konstitutiven des kirchlich geschaffenen Begriffs „Sakrament“ gelten und das Bußsakrament bilden.“ (27)

Im 2. Kap. (28–92) behandelt der Verf. die reiche Entwicklung der Bußpraxis und die fortschreitende theologische Reflexion in der Patristik bis gegen Ende des 6. Jh. Diese Zeit ist gekennzeichnet durch Entfaltung und fortschreitenden Ausbau des kirchlichen Bußverfahrens. Großen Einfluß gewann im Westen der „Hirt des Hermas“ mit seiner unter dem Aspekt der Naherwartung stehenden Feststellung einer nur einmaligen Bußmöglichkeit nach der Taufe, was aber keine dogmatische, sondern eine den möglichen Laxismus abwehrende ethisch-disziplinäre Entscheidung darstellt. Die aus diesen Gründen mancherorts verweigerte Rekonziliation ist von den „Bußhäresien“ des Montanismus und des Novatianismus zu unterscheiden. Gegen sie kann die Alte Kirche zu einer Klärung der grundsätzlichen Vergebbarkeit aller Sünden durch die Kirche und einer grundsätzlichen Wiederholbarkeit der Rekonziliation als Erneuerung der Taufgnade, die durch schwere Sünde verloren war. Sonderformen entwickelten sich als Kleriker-, Häretikerbuße, in der Beteiligung eines Märtyrers oder Charismatikers am Bußverfahren. – Die Härte der Bußleistungen führte zu einer Verlagerung der Buße ans Lebendige. Somit war der Verfall der kanonischen Buße vorgezeichnet. Den Weg zur heutigen Form der Buße, der „Beichte“, zeigt V. im 3. Kap. (93–113). Kennzeichen der neuen „irisch-angelsächsischen Bußform“ war nicht das private Bekenntnis im Vergleich zu bisher öffentlichen. Es bestand in der nicht nur grundsätzlichen, sondern jetzt faktischen Wiederholbarkeit der Buße und der Zugangsmöglichkeit für alle Christen. Elemente der Öffentlichkeit traten zurück: Fürbitte der Beteiligung der Gemeinde, Versetzung in den Buißerstand; im Vorenthalten der Eucharistie blieb Öffentlichkeit erhalten. Das Bekenntnis vor dem Priester erfolgte geheim. Wegen der besonderen Art der Zumessung der Bußleistung nach den *libri paenitentiales* hieß diese Buße auch „Tarifbuße“. Um das Jahr 1000 war mit der Zusammenlegung von *confessio* und sofortiger *absolutio* des reuigen Sünders und anschließender *satisfactio* die heutige Form erreicht. Trotz theoretischer Koexistenz von öffentlicher und geheimer Buße blieben Versuche der Neubelebung der alten Buße erfolglos.

Im 4. Kap. (114–153) zeichnet V. den Weg der Systematisierung und begrifflichen Präzisierung in der scholastischen Theologie bis hin zu Trient. Gegenstände der Auseinandersetzung waren vor allem die Sakramentalität der Buße, die Vollmacht der Kirche (*clavis ecclesiae*), das Verhältnis des richterlichen und des medizinellen Aspekts, die genauere Unterscheidung von schweren und läßlichen Sünden, die genauere Wirkung der Absolution. Ursprünglich war Vergebung des *reatus culpae* durch die von Gott gewirkte *paenitentia interior* (*contritio*) gedacht, die durch die Absolution „deklariert“ wurde. In der dispositiven (*Bonaventura*) und mehr noch in der effizient-kausalen Wirkung (Thomas von Aq.) war ein Hineinwirken des Sakraments in den Bereich göttlicher Gnade gesichert. Thomas v. Aq. wendet das hylemorphistische Materie-Form-Schema konsequent auf das Bußsakrament an und kann so die Einheit von personalem und sakramentalem Geschehen und den inkarnatorisch-kirchlichen Charakter der Gnade zum Ausdruck bringen. Duns Scotus löst diese Einheit wieder auf, indem er das Sakrament auf die Absolution beschränkt. Von erheblicher Auswirkung war die Differenz in der Reuelehre um den Satz „*ex attrito fit contritus*“. Während Thomas den Buißer aufgrund

der *contritio* in der Regel schon gerechtfertigt zum Sakrament kommen sieht, trennt Duns Scotus die Rechtfertigung in zwei Wege, einmal den schwierigen nichtsakramentalen durch *contritio* und den leichteren, sakramentalen, in dem das Sakrament den *atritus* zu einem *contritus* macht.

Im 5. Kap. (154–186) stellt V. die Antwort Trients auf die Infragestellung des Bußsakraments durch die Reformatoren dar. Hier unterscheidet er sich von Poschmann, indem er die Bußlehre Luthers, Melancthons und Calvins von deren eigenen Voraussetzungen her positiv darlegt auf dem Hintergrund der neuen Rechtfertigungslehre und des Einflusses der (Fehl-)entwicklung in der spätmittelalterlichen Ekklesiologie. Trient bietet in seinem Bußdekret im wesentlichen eine Zusammenfassung der bisherigen (vor allem scholastischen) Lehrentwicklung und der geltenden „*praxis ecclesiae*“. V. interpretiert die wichtigen *canones* 6 u. 7 dieses Dekrets im Sinn einer eigentlichen dogmatischen Definition. Die *confessio sacramentalis* (offen bleibt *c. publica od. secreta*) als notwendiger Bestandteil des Sakraments und die Beichtpflicht aller subjektiv schweren Sünden sind *ius divinum*, und zwar *ius divinum* im heutigen Sinn des Begriffs, wie es sich aus der sorgfältigen Erforschung der Konzilsakten (z. B. K.-J. Becker) eindeutig ergibt. – Die Definition des richterlichen Charakters ist nicht von einem technisch-juristischen Sinn her zu verstehen, sondern auf eine Vergegenwärtigung des sakramentalen Gnadengerichtes Gottes im Kreuz Jesu hin offen (vgl. später Mysterientheologie).

Im 6. Kap. (187–202) leitet V. vom Tridentinum zum II. Vatikanum über. Die heftigen Auseinandersetzungen um die kirchliche Reuelehre (Bajus, Jansenismus, Quesnel, Attritionismus-Contritionismus) führten über eine mühsame Balance zwischen Rigorismus und Laxismus hinaus nicht weiter. Ebensovienig konnte die Aufklärung trotz einiger wertvoller praktischer Ansätze wegen einer verflachten Christologie und Gnadentheologie Neues bringen. Erst die Neuentdeckung der ekklesialen und personalen Dimension der Buße (Xiberta, Poschmann, Rahner) brachte entscheidende Fortschritte. Die These von der „*pax cum ecclesia*“ fand Eingang in lehramtliche Erklärungen des II. Vatikanums und nachkonziliare Dokumente. Gegenwärtig ist die Sakramentalität der Bußandacht mit allgemeinem Bekenntnis unter den Theologen umstritten. Unter Beachtung Trients (*actus iudicialis*, Beichtpflicht im Einzelbekenntnis) kommt V. zur Meinung, daß Bußgottesdienste mit allgemeinem Bekenntnis nicht nur für lässliche, sondern auch für (zweifelhafte) schwere Sünden, wenn auch mit Vorsatz zur Einzelbeichte, in Betracht kommen. Eine solche sakramentale Bußandacht hätte sakramentalen Charakter, sie geschähe wohl unerlaubt aber nicht ungültig. Der „*Ordo paenitentiae*“ (2. 12. 1973) kennt eine liturgisch reiche Ausformung des Bußsakraments, die Möglichkeiten für eine Generalabsolution sind ausgeweitet. Ansonsten gelten Bußgottesdienste nur als Vorbereitung auf die sakramentale Buße. Warum die Bezeichnung von Generalabsolution außerhalb der konzidierten Fälle in den „*Normae pastorales*“ der Glaubenskongregation (16. 6. 1972) als „schwerer Mißbrauch“ nur auf deren Unerlaubtheit schließen läßt, scheint dem Rez. nicht ohne weiteres einsichtig. Hier müßte man auch auf explizite Aussagen zurückgreifen können.

Im 7. Kap. gibt V. als Anhang an das Bußsakrament eine Übersicht über Entwicklung und Ursprung des Ablasses im 11. Jh. Die Entstehung aus dem Redemptions- und Kommutationssystem (Straferlaß und -übernahme in fürbittender Weise) führte in der Hochscholastik zur theologischen Begründung in der Theorie von den *merita Christi et sanctorum*. Dem Papst steht in richterlicher Verfügungsgewalt Nachlaß von zeitlichen Sündenstrafen (auch bei den Seelen im Fegfeuer) zu. Gegenüber den schweren Mißbräuchen im Spätmittelalter und der reformatorischen Kritik am Ablass stellte Trient Recht und Nutzen fest. Leo X. hatte schon im Dekret „*Cum postquam*“ den Ablass begründet mit der *potestas clavium* und dem *thesaurus ecclesiae*. Tilgung der Sündenschuld geschieht durch das Bußsakrament, Nachlaß zeitlicher Sündenstrafen für Lebende *per modum absolutionis*, für Verstorbene *per modum suffragii*. Im 20. Jh. versuchten Poschmann und Rahner auf der Grundlage der Ablassforschung von N. Paulus eine vertiefte theologisch-ekkleziologische Begründung. Das fürbittende Gebet der Kirche für den Sünder kann als autoritatives und amtliches Gebet der Erhöhung gewiß sein. In der apostolischen Konstitution „*Indulgentiarum Doctrina*“ (1. 1. 1967) nimmt Paul VI. neuere theologische Ansätze auf, betont aber mehr als die Fürbitte der Kirche den hoheit-

lichen Charakter der Ablassverleihung. Ablässe zu gewinnen oder nicht, wird in die Freiheit des Christen gestellt.

Im letzten Kap. behandelt V. die Krankensalbung, die er in den weiten biblischen Zusammenhang der theologisch-anthropologischen Bedeutung der Krankheit hineinstellt als Manifestation von Sünde, Todverfallenheit und Gottesferne. Ihre Überwindung geschieht in der Ankunft des Reiches Gottes als einer auch die Leiblichkeit des Menschen umgreifenden Heilung. Die klassische Stelle Jak 5, 13–16 spricht nicht von einer medizinischen Anwendung von Öl, sondern von einer Symbolhandlung mit einer geistlichen Wirkung bei Gott vornehmlich im Sinn der Rettung und Aufrichtung des Kranken, und soweit notwendig, auch der Sündenvergebung. Unter den als Spendern genannten Presbytern sind wohl die Gemeindevorsteher gemeint. Bis zum 8./9. Jh. wird eine Salbung der Kranken trotz weiter Verbreitung nur spärlich bezeugt. Im wichtigen Brief „Si instituta ecclesiastica“ Innozenz' I. (416) werden neben dem Bischof auch Priester und sogar Laien als Spender genannt. Die Weihe des Krankenöls war jedoch ausschließlich dem Bischof vorbehalten. Poschmann (S. 131) unterscheidet hier noch eine priesterliche von einer durch Laien vorgenommenen Salbung. V. lehnt diese Unterscheidung ab und kommt zum Schluß, daß Nicht-Priester als mögliche Spender heute (!) in Frage kommen. Hier müßte aber beachtet werden, daß bis zur karolingischen Reform wohl die Weiheepiklese durch den Bischof die Sakramentalität ausmachte und erst von da an der Akt (!) der Spendung hervortrat. Seit dieser Zeit gibt es dann strenge Verbote einer Salbung durch Laien (vgl. J. Betz, Art. Krankensalbung: HThG I, 860). Das wichtige Gratianische Dekret überliefert für das Mittelalter den Brief Innozenz' I. allerdings ohne die Stelle von der Salbung durch Laien. Das Mittelalter brachte in der Scholastik eine Klärung und Systematisierung der Überlieferung. Es traten Züge der Eschatologisierung und Spiritualisierung hervor, die dieses Sakrament immer mehr als eine Art „Todesweihe“ (sacr. exuentium, extrema unctio) erscheinen ließen. Sündenvergebung erschien als Hauptwirkung. Gegen die Reformation, die von einer bloß charismatischen Gabe der Krankenheilung sprach, die nun nicht mehr gegeben sei, sicherte Trient die bisherige Praxis und theologische Entwicklung (Sakramentalität, Heilsbedeutung „praesertim“ für Sterbende, aber auch zur Aufrichtung des Kranken). Daß der Priester als „proprius minister“ genannt wird, deutet V. nur als Schutz der bisherigen Regelung. Die liturgiegeschichtliche Forschung im 20. Jh. brachte eine Umorientierung zum Kranken, nicht mehr vorwiegend zum Sterbenden, wie es im Wechsel der Bezeichnung von „Letzte Ölung“ zu Krankensalbung zum Ausdruck kommt. Im „Ordo unctionis infirmorum“ (30. 11. 1972) findet diese Entwicklung ihren vorläufigen Abschluß mit einigen Änderungen in der Praxis der Spendung des Sakraments.

Die vorliegende Neubearbeitung von „Buße und Krankensalbung“ im HDG bietet einen ausreichenden Überblick über die dogmengeschichtliche Forschung bis in die neueste Zeit. V. ist es überdies gelungen, die Fülle des historischen Stoffes so zügig und anregend darzustellen, daß sein Buch zur spannenden Lektüre wird. V. ist nicht nur ein Standardwerk der Bußgeschichte geglückt. Er hat auch gezeigt, wie faszinierend die Auseinandersetzung mit der Theologie und ihrer Geschichte sein kann.

G. L. Müller

Podskalsky, Gerhard, *Theologie und Philosophie in Byzanz* (Byzantinisches Archiv Heft 15). Gr. 8° (XI, 268 S.) München 1977, C. H. Beck.

Dieses Buch behandelt den Streit um die theologische Methodik in der spätbyzantinischen Geistesgeschichte (14./15. Jh.). Nach einer kurzen Eingrenzung des Themas sowie einer Übersicht über die bisherige Forschung (1–15) behandelt der Autor in vier Schritten die systematischen Grundlagen des Konflikts (16–87): erstens, die Begriffe ‚Philosophie‘, ‚Theologie‘, wobei er vor allem den grundlegenden Unterschied zwischen erkenntnisbetontem Hellenismus (κοσμική, ἔξω φιλοσοφία) und dem Selbstverständnis des christlichen Heilshandelns betont (ἡμετέρα, ἔσω φιλοσοφία); zweitens, die Stellung des Mönchtums zur weltlichen Bildung, wobei die Abwehr der ἔξωθεν φιλοσοφία nicht die rhetorisch orientierte ἐγκύκλιος παιδεία für jene Mönche ausschließt, die damit zufrieden waren, die Aussagen der