

griffen, wie die dem Buch beigegebene Dokumentation (speziell der Papstbriefe) erfreulich zeigt. Ob es aber auch schon alle Pfarrer und Kapläne mit ihrem oft je eigenen und subjektiven Begriff von „Konzil“ erfaßt haben, wage ich zu bezweifeln. Es ist längst nicht alles vom Konzil oder von der Einleitung des Neuen Meßbuches gedeckt, was an der Basis oft genug geschieht. Ob wir lernbereit sind?

Wien Johannes H. Emminghaus

LOTTER FRIEDRICH, *Severinus von Noricum. Legende und historische Wirklichkeit.* (Monographien zur Geschichte des Mittelalters, hg. v. K. Bosl, Bd. 12) (VIII u. 328). Hiersemann, Stuttgart 1976. Ln. DM 130.—.

Die wichtigsten Ergebnisse dieses Buches hat Vf. schon früher in Form von Einzelaufsätzen vorgelegt. Seine Thesen fanden teils Anerkennung (H. Koller, G. Winkler), teils heftige Ablehnung (F. Prinz, R. Noll). Diese Zusammenfassung (Habilitationsschrift) bot Gelegenheit zur Auseinandersetzung mit der Kritik und zur nochmaligen Überprüfung des Materials.

Unter Anwendung der von der Bibelwissenschaft entwickelten formgeschichtlichen Methode vermag L. vielfach überzeugend aufzuzeigen, wie in der von Eugippius (nach L. kein direkter Schüler des Heiligen) verfaßten „Vita Severini“ tatsächliche Geschehnisse typologisch stilisiert wurden. Bei Beobachtung dieser Vorgangsweise wird es möglich, zu den historischen Ereignissen mit Sicherheit oder Wahrscheinlichkeit vorzudringen. So erfahren wir außerordentlich viel über unsere engere Heimat, über die damalige politische Situation der Provinz, die Rolle der Bischöfe beim Grenzschutz, die Funktion der Klöster, die Kult- und Kulturrentinuität usw. Ein noch bedeutsameres Ergebnis ist das erzielte neue Bild des hl. Severin. L. macht auf eine zweite Quelle aufmerksam, die „Vita Antonii“ des Ennodius, die ebenfalls einige Aussagen über Severin enthält. Vor L. hatte schon M. Büdinger (1878) auf dieses Werk hingewiesen und (was L. offenbar übersehen hat) A. Crammer (Heiliges Passau, München-Passau 1782, 45 f.). Die Identifizierung L.s überzeugt. Bedenken möchte ich jedoch gegen den Versuch anmelden, den von Ennodius genannten Geburtsort des Heiligen, nämlich „Valeria“, als Korruptele von „Lavria(co)“ zu erklären (232 A. 193). Ennodius bezeichnet Severin als „illustris vir“ und gibt ihm damit einen Titel, der um diese Zeit für die höchsten Reichs- und Hofämter reserviert war. Aufgrund dieses Sachverhalts hält es L. nicht für zu gewagt, für den bei Apollinaris Sidonius für das Jahr 461 erwähnten Konsul Flavius Severinus eine Personengleichheit mit unserem Heiligen anzunehmen. Dieser Schluß ist nicht zwingend, findet jedoch in dem von A. Chastagnol völlig unabhängig von L.s

Forschungen errechneten Todesjahr des Konsuls (zwischen 481 und 490) eine gewisse Stütze, starb doch der Heilige am 8. Jänner 482. Bekanntlich konfrontiert uns auch die „Vita Severini“ immer wieder mit einem hochpolitisch tätigen Severin, was in merkwürdigem Gegensatz zu seinem Mönchsstand steht. Das ist auch bisherigen Forschern aufgefallen (E. K. Winter, St. Severin zwischen Ost und West, Klosterneuburg 1958, bezeichnete ihn als „Interrex und Volkstriibun“). Die Thesen L.s würden den „homo politicus“ hinlänglich erklären. Das erste Kommen Severins nach Noricum, das Eugippius bald nach dem Tode Attilas († 453) ansetzt, wäre nach L. in politischer Funktion erfolgt, zum militärischen Schutz der Randprovinz. Nach seiner Konversion und Hinwendung zum Mönchtum wäre er erneut hierher gekommen, um der durch die Germanen bedrängten romanischen Bevölkerung in ihrer Not beizustehen. Von dieser Periode handelt die „Vita Severini“, und in dieser Zeit wuchs der Heilige – besonders nach der Absetzung des weströmischen Kaisers Romulus Augustulus (476) – hinein in die Rolle des „Interrex“ (L. verwendet dieses Wort nicht), wobei er immer noch von seiner ehemaligen Stellung zehrten konnte. Nach dem teilweisen Abzug der Romanen (488), bei dem sie die Reliquien des 6 Jahre zuvor verstorbenen Severin mitnahmen, wurde seinen Mönchen für ihr Kloster ein Grundstück in Castellum Lucullanum (Neapel), dem Ruhesitz des abgesetzten Romulus, angewiesen. Auch dieser Umstand wirft ein bezeichnendes Licht auf den Rang des Severin und dürfte die Identifizierung von Konsul und Heiligem als nicht völlig abwegig erscheinen lassen (248).

Daß die Vita den Auszug der Romanen nach dem Muster des biblischen Exodus gestaltet hat, entspricht dem Gesetz der typologischen Stilisierung. Der Einwand von E. M. Ruprechtsberger (Jb. ÖÖ. Mus. Ver. 121/I, 1976, 330), daß ja die Vita selbst den Abzugsbefehl erwähnt (c. 44, 5), verfehlt den Kern der Sache, zeigt doch L. in anderem Zusammenhang oftmals auf, daß die Vita bei aller hagiologischen Verfremdung die tatsächlichen historischen Ereignisse noch erkennen läßt.

Selbst wenn die Ergebnisse L.s der Kritik nicht in allen Einzelheiten standhalten sollten, darf man sein Werk als eine der wichtigsten Studien für die Frühzeit des Christentums in unserer Heimat ansehen. Liest man die „Vita Severini“ im Lichte dieses Buches, wird jedenfalls vieles plausibel, was bisher bei der Lektüre Unbehagen auslöste.

Linz Rudolf Zinnhobler

SENESTREY IGNATIUS VON, *Wie es zur Definition der päpstlichen Unfehlbarkeit kam.* Tagebuch vom 1. Vatikanischen Konzil, hg. u. kommentiert von Klaus Schatz (Frankfurter Theol. Studien, Bd. 24). (162.) Knecht, Frankfurt/M. 1977. Kart. lam. DM 29.—.

Mit dieser Edition des Tagebuchs des Regensburger Bischofs I. v. Senestrey vom Vaticanum I ist ein lang gehegter Wunsch in Erfüllung gegangen. Zwar hat man auch bisher um die Agitationen Senestreys — meist in enger Zusammenarbeit mit H. E. Manning, dem Erzbischof von Westminster — gewußt; durch die jetzige Ausgabe werden einerseits viele zusätzliche belegende Details bekannt, andererseits treten die intensiven Bemühungen Senestreys in Richtung auf eine möglichst weit gefaßte Definition der päpstlichen Unfehlbarkeit noch plastischer hervor. „In gewisser Weise ist das Unfehlbarkeitsdogma der persönliche Sieg Senestreys und Mannings“ (29). Freilich: den beiden galt praktisch jede doktrinäre Äußerung eines Papstes als „unfehlbare Lehre“. Daß das Konzil in seiner Gesamtheit keinen so exzessiven Unfehlbarkeitsbegriff vertreten hat und das Dogma auch von der Gesamtkirche nicht im Sinne Senestreys rezipiert wurde, läßt das Wirken des Hl. Geistes ahnen.

Man schuldet dem Hg. Dank für die Erschließung dieser Quelle ersten Ranges, für die gediegene Einleitung und die umfangreiche Kommentierung. Aufgrund des hervorragenden Anteils von F. Soares Gomes an der Vorbereitung der Ausgabe wäre es allerdings ein Akt der Vornehmheit gewesen, auf dem Titelblatt auch dessen Namen zu nennen.

NEUNER PETER, *Religion zwischen Kirche und Mystik*. Friedrich von Hügel und der Modernismus. (158.) Knecht, Frankfurt/M. 1976. Kart. lam. DM 19.80.

Gewisse Parallelerscheinungen zwischen der Kirche unserer Tage mit der der Jahrhundertwende mögen ein Grund dafür sein, daß die Modernismusforschung allmählich in Schwung gerät. Erst vor kurzem konnten wir einen zum Thema erschienenen, von E. Weinzierl betreuten Sammelband rezensieren (ThPQ 122/1974, 296). Soeben kam das eingehende Werk über den Modernismus in Deutschland von N. Trippen, mit dem Titel „Theologie und Lehramt im Konflikt“ (Herder, Freiburg 1977) heraus. Das kleine Buch von P. Neuner befaßt sich mit einer der zentralen Gestalten des englischen Modernismus, mit dem einem rheinischen Adelsgeschlecht entstammenden und in seinem Denken zeitlebens dem deutschen Geist verpflichteten Baron Friedrich von Hügel (1852 bis 1925). Die Studie ist weniger eine der üblichen Biographien als vielmehr ein Versuch, die Denkstrukturen des bedeutenden Gelehrten sowie seine Beziehungen zu Männern wie Newman, Loisy oder Tyrrell darzustellen. Die Modernismuskrisis — wie die Krisen in der kath. Kirche überhaupt — sah von Hügel vor allem in der menschlichen Tendenz begründet, einzelne in sich wichtige und zueinander in Spannung stehende Elemente der Kirche zu verabsolutieren. Von

Hügel nennt deren drei: Institution, Mystik und Wissenschaft, jeweils repräsentiert durch den Priester, den Propheten und den Professor (vgl. bes. 91—104). Seiner Auffassung nach war die damalige Amtskirche auf dem besten Wege, die Institution zum allein seligmachenden Element der Kirche zu machen. Von Hügel selbst versuchte möglichst allen drei Komponenten Rechnung zu tragen, was ihm von seinen Freunden gelegentlich den Vorwurf der Feigheit einbrachte. Von Rom aus begegnete man ihm zwar mit Skepsis, heftigere Konflikte blieben ihm jedoch erspart.

Leider wird das ansprechende Büchlein durch unangenehme Druck- (z. B. scandalum pussilorum oder coeteris paribus) und Sachfehler (Ernst Commer war kein Innsbrucker Theologe) etwas beeinträchtigt. Im übrigen aber kann es als nützliche Einführung in die Beschäftigung mit dem Modernismus im allgemeinen und mit dem Werk Friedrich von Hügels im besonderen dienen.

Linz

Rudolf Zinnhöbler

## F U N D A M E N T A L T H E O L O G I E

SCHÜTZ CHRISTIAN, *Verborgenheit Gottes*. Martin Bubers Werk — Eine Gesamtdarstellung. (493.) Benziger, Einsiedeln 1975. Kart. lam. sfr 45.—.

Die Verborgenheit Gottes ist eine Erfahrung des heutigen Menschen, die seine ganze Existenz prägt. M. Buber hat sich mit diesem Problem ein Leben lang auseinandersetzt und versucht, eine existentielle Antwort darauf zu geben. Der Dogmatikprofessor in Passau gibt hier eine Gesamtdarstellung des Werkes von M. Buber, beginnend mit dem Frühwerk, über die Jahre der „Klärung“ hinführend zum Entwurf und Durchdenken des „dialogischen Prinzips“. Eine kritische Auseinandersetzung vom Standpunkt des christlichen Fundamentaltheologen beschließt das Buch.

Sch. untersucht zunächst die Eigenart des Denkens dieses „Grenzängers zwischen Philosophie und Theologie“, dem es eigentlich um die Vermittlung von Glaubenserfahrung geht. Er spürt schon im Frühwerk, das von vielerlei Einflüssen bewegt ist, die „kryptoreligiösen Motive“ auf. Das Religiöse wird freilich hier noch als Ausnahme begriffen, als ekstatische Erfahrung des „ganz Anderen“. Das Studium des Chassidismus, mit dem sich Buber weitgehend identifiziert, führt in eine andere Richtung: zur Entdeckung der Religiosität des Alltags, die „das Unbedingte im Stoff der Erde ausformen will“. Damit ist bereits der Durchbruch zur Erkenntnis des dialogischen Prinzips vorbereitet. Nun geht es Buber um eine Ontologie der Begegnung. Sein wird als In-Beziehung-Sein begriffen. Konstituierendes Prinzip der Begegnung ist weder das Ich, noch das Du allein, vielmehr das „Zwischenmenschliche“, kurz auch das „Zwischen“ genannt. Dem