

Interessanter-, aber wie sich zeigt, begründeterweise werden die Aussagen eröffnet mit der Frage nach der Philosophie, die nicht nur das Kapitel des Konzils über die Offenbarung, sondern dogmatische Aussagen überhaupt bestimmt und die daher bei der Interpretation solcher Texte festgestellt werden muß. Das ist in unserem Fall um so notwendiger, als die Hinkehr der Konzilsdenkweise und -sprache zur Heiligen Schrift leicht gegensätzlich zu einem philosophischen Denken betrachtet werden kann. Ein weiteres Kapitel stellt Offenbarung als Begegnung zwischen Gott und Mensch dar und in diesem Zusammenhang auch die nicht ganz leichte Frage nach dem Verhältnis von Wort und Tat im Offenbarungsgeschehen. Schließlich wird das Verhältnis von Offenbarung und Geschichte und in dem Zusammenhang auch die Frage nach dem Verhältnis von Weltgeschichte und Heilsgeschichte behandelt. Das 4. Kap. handelt von Jesus Christus als der Offenbarung des Vaters, von seinem Tod und seiner Auferstehung als Vollendung der Offenbarung und von der Frage nach der Sendung des Geistes als des Vollenders der Offenbarung.

Das Thema Glaube wird im Ganzen des Buches nur relativ kurz besprochen und findet wohl nicht ganz die Beachtung, die ihm gerade auch von der Genesis des Artikels 5 beim Konzil her entsprochen hätte.

Als letztes wird noch das Thema Offenbarung und Lehre, veranlaßt durch den im Ganzen des ersten Kapitels der Konstitution ein wenig fremdartig anmutenden Artikel 6, besprochen. Dabei werden einige in der heutigen Diskussion einigermaßen erhebliche Fragestellungen erörtert.

Der Wert des Buches liegt nicht nur in der aus ihm zu gewinnenden Kenntnis des Offenbarungsverständnisses des Zweiten Vatikanischen Konzils, sondern, um es noch einmal zu sagen, in der Zusammenschau der komplexen Wirklichkeit und Sinnfülle des Geschehens Offenbarung überhaupt.

O. Semmelroth, S. J.

Schwarz, Reinhard, *Vorgeschichte der reformatorischen Bußtheologie* (Arbeiten zur Kirchengeschichte, 41). 8^o (X u. 349 S.) Berlin 1968, de Gruyter. 46.- DM.

Der Verf. vorliegender Studie ist Mitarbeiter an der „historisch kommentierenden Neuausgabe der 1. Psalmenvorlesung Luthers“. Dabei ergab sich die Notwendigkeit, eine „zusammenfassende geschichtliche Deutung“ des Begriffes iudicium (mit iudicare, iudex) in dieser Vorlesung zu erarbeiten. „Der Sache nach bedeutet Luthers Auffassung vom iudicium ein eigentümliches, nicht auf das Bußsakrament konzentriertes Verständnis der Buße, in welcher der Mensch in seiner eigenen Gegenwart durch das Gericht Gottes hindurchgeht“ (3). Sch. fragt nach dem historischen Hintergrund der Anschauungen des jungen Luther über das Bußgericht, „obwohl der Einzelvergleich mit der exegetischen Tradition zeigt, daß Luther von ihr weitgehend unbeeinflusst ist bei seiner Auslegung der Begriffe iudicium und iudicare“ (4). Die Untersuchung beschränkt sich auf diejenigen Personen oder Personenkreise, mit deren Werken oder Ansichten Luther sicher oder wahrscheinlicherweise bekannt geworden ist. Dazu gehören Augustin, Gregor d. Gr., Bernhard v. Clairvaux, Wilhelm v. Paris aus der Zeit „vor der großen Schulbildung der scholastischen Theologie im 13. Jahrhundert“ (4). Für die spätmittelalterliche Theologie wird der Einfluß der franziskanischen und der spätfraziskanischen (ockhamistischen) Schulrichtung und der monastisch-mystischen Theologie und der *Devotio moderna* untersucht. Luther bleibt bei alledem nicht Eklektiker. „Sein originaler Geist schuf aus allem etwas unverwechselbar Neues...“ (14). Sch. will damit nicht eine umfassende Vorgeschichte der vorreformatorischen Bußtheologie schreiben; dafür müßte die ganze vor der Reformation liegende Geschichte der Buße „sowohl des Wortes von der Buße als auch des Bußsakramentes“ (14 f.) untersucht werden. In der 1. Psalmenvorlesung hat jedoch das Bußsakrament keine besondere theologische Bedeutung.

In dem glänzend geschriebenen 1. Kap. wird Augustin behandelt (16–58). Diese Seiten gehören zum Besten, was über die Buße bei Augustin geschrieben ist, wenn auch nicht alle Aspekte dabei zur Sprache kommen können. Augustins homiletisch-exegetische Bußtheologie geht nicht vom Wort iudicium aus, sondern vom Wort *confessio* (*confiteri*), und zwar in der Spannung von *confessio peccatorum* – *confessio laudis* (Sündenbekenntnis und Gotteslob). Sie entspricht der Spannungsweise augustianischen Seinsverständnisses, das Gut und Böse in einer Gesamtschau umgreift. Der Gerichtsgedanke taucht am stärksten in dem wohl unechten, aber der Einflußsphäre

Augustins entstammenden Sermo 351 auf. Zu der bei Augustin vermißten Idee „Buße als Vorwegnahme des Strafgerichtes Gottes“ oder des Endgerichtes (vgl. 31. 36) könnte man verweisen auf *Tertullian*, Apolog. 39, 4–6, wo die Kirchenbuße als *summum futuri iudicii praeiudicium* hingestellt wird. Zu diesem Begriff vgl. auch De pud. 1, 1 u. 10. Es wäre zu fragen, ob Luther diese Formel Tertullians gekannt hat, oder ob Augustin sie kennt. Das Bild von der Wunde und dem Arzt, das Augustin im Zusammenhang mit dem Bekenntnis des Sünders gebraucht (vgl. 42 f.), hat seinen Ort bei Tertullian, De paenit. X., und in z. T. wörtlicher Anlehnung bei *Pacian*, Parainesis ad paenit. IX u. X (PL 13, 1086–1088; vgl. L. R. Fernández, San Paciano. Obras [Barcelona 1958] 150–152).

Das 2. Kap. behandelt die Bußanschauung *Gregors d. Gr.* (59–82). Sch. hebt die gegenüber Augustin eingetretene Wandlung hervor: 1. die Betonung der Buße als Gemütszustand, der sich 2. in Weinen und Wehklagen auswirkt. „Es ist die sentimentale, weinerliche Buße des unglücklichen Bewußtseins“ (66); 3. die Strenge der Buße als eines Strafprozesses gegen die Sünde; 4. Genauigkeit als Kennzeichen des Bußgerichts wie des Endgerichts; 5. Mahnung zum Aufspüren der Sünde; 6. Vorwegnahme des Endgerichts. Hier wird man wieder an die obenerwähnte Formel Tertullians erinnert, die aber in den Belegen des Verf.s (66, Anm. 30) nicht auftaucht. Interessant ist, daß bei Gregor schon die Unterscheidung von „Reue aus Furcht“ und von „Reue aus Liebe“ vorkommt (78 f. u. 143) – ein Ansatz, den die scholastische Theologie mühsam wieder entdecken mußte, um das Problem „Reue und Rechtfertigung“ zu lösen. Bedeutsam ist, daß sich in diesem Zusammenhang bei Gregor die Frage von der Gewißheit der Vergebung findet (vgl. PL 75, 685 s.).

Im 3. Kap. wird die Bußanschauung *Bernhards von Clairvaux* besprochen (83–104). Der historische Abstand von den Vätern und der alten Kirche wird fühlbar. „In der Konzeption eines *ordo salutis* und in der Denkform der Begriffreihen unterscheidet sich Bernhard schon im allgemeinen von Augustin und Gregor . . . Die konzentrischen Kreise der subjektiven Heilserfahrung überlagern sich mit den konzentrischen Kreisen der geistlichen Lebensstände der Weltchristen, Novizen, Mönche und Prälaten“ (89 f.). Im Vergleich zu Gregor enthält Bernhards Bußerziehung entschieden positive Akzente, die vor allem aus der Versenkung in die Mysterien des Lebens Jesu kommen (93). „An die Stelle des peinigenden Schmerzes der Reue tritt bei der *devotio* eine erhebende, vom heiligen Geist geweckte Stimmung dankbarer Hingabe an Gott. So führt die *devotio* weit über die *compunctio* hinaus“ (94). Vgl. auch den Unterschied zwischen der subjektiven Haltung des Novizen und der des Mönchs (98). Doch auch Bernhard fordert vom Mönch „eine peinliche Selbsterforschung“ (102).

Bei *Wilhelm von Auvergne* (4. Kap. [105–124]) geht der Begriff des *iudicium* zusammen mit paulinischen Begriffen. Bemerkenswert ist in diesem Abschnitt das Problem „Gnade und Freiheit“ in der Bußgesinnung des Menschen, ferner das Verhältnis von subjektiver Buße und kirchlichem Bußinstitut. Wilhelm, der auch apologetische Tendenzen verrät, hat verschiedene Ideen der Überlieferung zusammengefaßt, „um sie mit dem kirchlichen Bewußtsein des Hochmittelalters zu durchdringen. Die Wahrheiten der sittlichen Vernunft und die Notwendigkeit des kirchlichen Handelns sollen miteinander vereinbart werden“ (124).

Über *Gabriel Biels* Lehre von der Buße (5. Kap. [135–137]) und mit der Bußmeditation in der *Devotio moderna* (6. Kap. [139–149]) und der Bußlehre des *Johannes von Staupitz* (7. Kap. [150–159]) werden wir unmittelbar an die Zeit Luthers herangeführt. *G. Biel* hat in der Geschichte der Bußlehre einen festen Platz durch die Unterscheidung der Reue nach Motiven. Verf. stellt sie mit großer Klarheit dar. Zum mindesten mißverständlich ist aber die Übersetzung von „*timor servilis*“ mit „unfreie Furcht“ (128. 132). Ist diese Übersetzung schon durch Luthers Beurteilung des *timor servilis* beeinflusst? Die Qualifizierung des *timor servilis* kommt jedenfalls nicht aus dem Gegensatz von Freiheit und Unfreiheit, sondern von dem Gegensatz zwischen Knechts- und Sohnesgesinnung. Auch aus der ausgezeichneten Schilderung des Reueprozesses nach Gabriel Biel ergibt sich kein Anlaß zu dieser Übersetzung (vgl. 132–137).

Bedeutsam für das Verständnis Luthers ist das 8. Kap. (160–166) mit der Analyse des „Monastischen Selbstverständnisses“, wie es in Erfurt z. Z. Luthers durch *Johannes von Palz* interpretiert wurde. Dieser betonte alte mönchische Motive (Mönchsstand = *status verae poenitentiae*; vgl. die syrische Literatur mit ihrer Gleichsetzung von

tristis = monachus, tristitia = vita monastica). Die Buße wird als „Satisfaktionsleistung“ verstanden (ieiunium, eleemosyna, oratio); dieser Ausdruck darf nicht von der Problematik der Satisfaktionslehre Anselms her verstanden werden, sondern unter Voraussetzung der mittelalterlichen Bußdisziplin und ihrer Unterscheidung und Zuordnung von contritio, confessio und satisfactio. Die satisfactio erhält ihren Akzent von der mönchischen Situation und der darin übernommenen Disziplin (161).

Das ausführliche Kapitel des Werkes beschäftigt sich nun mit Luther selbst (Kap. 9 [167–288]). Sein Bußverständnis nach der 1. Psalmenvorlesung wird erfasst mit den beiden Begriffen: „Bußgericht“ und „Bußbewegung“, d. h. die Bewegung, in die der Glaubende durch die Buße gerät. Luthers Exegese kreist um die Wortgruppe ‚iudicium‘ oder um Wortgruppen wie contero, compungo, confiteor und „die verschiedensten klagenden, wünschenden und beschreibenden Aussagen der Psalmen, in die Luther mit seiner exegetischen Methode den Bußgedanken hineinbringen konnte“ (167). Sch. liest an der Wortwahl Luthers, der den Begriff compunctio dem der contritio vorzieht, ab, daß dieser sich mehr auf den Bahnen der patristisch-monastischen Theologie als auf denen der Scholastik bewegt. Besonders wichtig ist hier (in der Deutung der Bußbewegung) die Exegese von Pss 4, 5 und 76. Es ist unmöglich, den reichen Inhalt dieses Kapitels wiederzugeben. Wichtig ist jedenfalls zu erkennen, in welche seelische Spannung Luther versetzt werden mußte, wenn er seine Analyse der Bußaffektion, wie sie Sch. S. 280–282 eindrucksvoll zusammenfaßt, zur tatsächlichen Grundbefindlichkeit mönchischen Lebens machte. Mußte nicht ein Ausbruch erfolgen?

Das 10. Kap. (289–298) gibt einen Rückblick, in dem Sch. feststellt, daß das mittelalterliche Bußverständnis viel eher in *Gregor d. Gr.* als in Augustin seine Quelle hatte. Die Genialität Augustins und seiner Bußtheologie, die den Bußwille einer lebendigen Kirche deutete und lenkte, war auf eine Zeit des Verfalls, die Zeit Gregors, nicht mehr voll applizierbar. Die Beobachtung, daß die handlichere Theologie der geistigen Schüler Augustins viel einflußreicher für das Mittelalter wurde als die Theologie des Meisters selber, läßt sich auch sonst machen. Gregor ist dabei ein besonderer Transformator höherer geistiger Spannung in niedrigere. Man könnte gerade für die Bußtheologie hinweisen auf das Gefälle, das sich in der Deutung der Lazarus-Perikope (Jo 11) zwischen Augustin und Gregor findet. Während Augustin (vgl. Sch. 50 f.) dem Handeln der Kirche an dem von Christus schon aus dem Grabe gerufenen „Lazarus“ (= dem Sünder) noch die Lösung des reatus culpae zuschreibt, sieht Gregor etwa in Hom. 26 (PL 76, 1199–1201) in dem Losbinden des „Lazarus“ nur die Lösung der poena. Der Weg zu einem Auseinanderfallen von personaler und sakramentaler Buße, das dem Mittelalter noch schwer zu schaffen machte, war beschritten. Für Luther war aber entscheidender die Akzentsetzung, die in der Bußgesinnung durch Gregor gesetzt wurde. „Die starke Tendenz zur Innerlichkeit, zur Introversion der Selbstverurteilung ist in Gregors Bußtheologie ein Reflex des monastischen Einflusses nicht nur auf den Mönchspapst selber, vielmehr auch auf das allgemeine Bußverständnis seiner Zeit. Mit der Auflösung der öffentlichen Kirchenbuße zog die innerseelische Buße immer mehr die Aufmerksamkeit auf sich“ (291). Sofern noch echt sakramentales Denken herrschte, brauchte keine Gefahr der Verlagerung des Bußverständnisses ins rein Subjektive gegeben zu sein. Aber – wenn auch nicht einfachhin das Sakramentsverständnis als solches –, so war doch der Nexus zwischen sakramentaler und personaler Buße schon von Gregor ab für die theologische Reflexion auf längere Zeit hin geschwächt. Luther lenkte gewiß wieder zu Augustin zurück, dies aber doch unter dem Eindruck der mittelalterlichen, speziell der monastischen Tradition. Darum das Übergewicht, das jetzt auf ‚iudicium‘, nicht auf ‚confessio‘ ruht (298). Gewiß wird man hier darauf hinweisen müssen, daß Luther Erbe einer schon verengten monastischen Tradition war.

Im letzten Kap. (299–323) deutet Verf. an, wie die in der „Vorgeschichte“ angelegten Ansätze der reformatorischen Bußtheologie in Luther selbst (die fides selbst wird „zu einem umfassenden Selbstverständnis der Buße“) teils erhalten teils weitergeführt werden, wie bei Melancthon die Dinge auseinanderzufallen drohen und Besorgnisse erwecken, die Luther noch nicht kannte (312), wie Calvin zwar noch in seinen späteren Jahren „Gedanken der traditionellen affektiven Bußtheologie übernimmt, ohne sie seinem eigenen reformatorischen Grundverständnis der Buße wirklich bruchlos einzugliedern“ (321), aber schließlich durch anhaltende Beschäftigung mit der altkirch-

lichen Theologie und Bußpraxis... immer mehr Anleihen bei der alten Bußtheologie macht (323).

Den ausgezeichneten Analysen, die durch kurze Indices ergänzt werden, kann man für alle einzelnen Epochen der Entwicklung uneingeschränkt zustimmen. Eine Gesamtdarstellung der Vorgeschichte des reformatorischen Bußverständnisses müßte sich freilich eingehend mit dem Problem des Verhältnisses von personaler und sakramentaler Buße auseinandersetzen. Thomas hätte hier eine besondere Schlüsselstellung, um eine mögliche Synthese aufzuzeigen, während die spätfraziskanische Bußtheologie die Geleise mehr auseinanderlaufen ließ und Luther keine Hilfe bot, um zu einer Verbindung von personaler und sakramentaler Buße zu kommen. Für den weiteren theologischen Hintergrund wäre mit Nutzen zurückzugreifen auf die Studie von R. Weier, *Das Thema vom verborgenen Gott von Nikolaus von Kues zu Martin Luther* (Münster/Westf. 1967). Für die alte monastische Lehre von der *compunctio* ist grundlegend: I. *Hausherr*, *Penthos. La doctrine de la compunction dans l'Orient Chrétien* (Rom 1944). Zu fragen wäre noch, welche Rolle in der geistigen Verknüpfung von Buße und Endgericht für Luther die römische Liturgie des Montags nach dem 1. Sonntag in Quadragesima hatte (mit liturgischer Darstellung des „Endgerichts“ bei der Büßeraustreibung). Vgl. J. A. *Jungmann*, *Die lateinischen Bußriten in ihrer geschichtlichen Entwicklung* (Innsbruck 1932) 48–51.

A. Grillmeier, S. J.

Steinmüller, Wilhelm, *Evangelische Rechtsstheologie. Zweireichelehre – Christokratie – Gnadenrecht* (Forschungen zur kirchlichen Rechtsgeschichte und zum Kirchenrecht, 8). Gr. 8^o (XXIV u. 946 S.) Köln–Graz 1968, Böhlau. 98.—DM.

In diesem im Jahre 1966 von der Juristischen Fakultät der Universität München als Habilitationsschrift angenommenen und mit Unterstützung der Deutschen Forschungsgemeinschaft gedruckten umfangreichen Werk gibt der Verf. eine vorzügliche Darstellung der Bemühungen um eine theologische Fundierung des Kirchenrechtes im Bereich der evangelischen Kirche in Deutschland während der vergangenen fünfzig Jahre. Er geht dabei davon aus, daß die evangelische Rechtsstheologie heute soweit ausgereift sei, daß es an der Zeit sei, mit ihrer dogmatischen und systematischen Gesamtbearbeitung zu beginnen (6). Da ein Konsensus auf diesem Gebiet bisher „noch in keiner Weise erzielt“ wurde (vgl. S. *Grundmann*, Art. Kirchenrecht, in: *Evangelisches Staatslexikon* [Stuttgart 1966] Sp. 967), konnte der Verf. die Lage, in der sich die evangelische Kirchenrechtswissenschaft gegenwärtig befindet, nur am Beispiel der verschiedenen Auffassungen und Lehren zur Darstellung bringen, die auf diesem Gebiet vertreten werden. In rigoroser Beschränkung, wie er bemerkt, wählte er deshalb drei bedeutende, für die Hauptrichtungen der evangelischen Rechtsstheologie charakteristische Entwürfe aus, deren Gesamtsystem er von den jeweiligen theologischen, anthropologischen, philosophischen, soziologischen, juristischen und sonstigen Ansätzen und Vorentscheidungen her mit großer Sorgfalt entwickelt. Alle drei Entwürfe stammen von Juristen, und zwar von Kirchenrechtlern. Ihr jeweiliger Ansatz ist in Fragestellung, Methode und Inhalt so verschieden, daß es oft schwierig ist, die Gemeinsamkeiten dieser Systeme zu entdecken (13). Sie stimmen jedoch sämtlich darin überein, daß sie sich um eine theologische Begründung des Kirchenrechtes bemühen.

Dem Verf. geht es in seiner breit angelegten Darstellung auch darum, zu zeigen, daß die These *Rudolph Sohms* „Das Kirchenrecht steht mit dem Wesen der Kirche im Widerspruch“ (Kirchenrecht, Bd. 1 [München–Leipzig 1892; Neudruck 1923] 700), die im Bereich der evangelischen Kirche lange Zeit nahezu unwidersprochen angenommen wurde, heute überholt ist, zwar nicht in ihrem historischen und systematischen Ansatz, wohl aber im rechtswissenschaftlichen Ergebnis (5). Die Überwindung Sohms könne als das eigentliche Ergebnis des Kirchenkampfes bezeichnet werden. Sie sei das Verdienst einer Reihe von Juristen und Theologen, die aus den Erfahrungen der schweren Jahre nach 1933 im Kirchenkampf, in der innerkirchlichen Auseinandersetzung mit den Deutschen Christen und in der Abwehr der Eingriffe des Staates die rechtstheoretischen Konsequenzen gezogen haben. Sowohl die Deutschen Christen wie der NS-Staat seien im wesentlichen auf dem Boden der traditionellen Rechts- und Kirchenrechtslehre gestanden, die den „äußeren“ Rechtsbereich der Kirche von