

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

ihrem „eigentlichen“ geistlichen Kern isoliert und ihn damit trotz vielfachen Bestreitens letztlich doch dem Staat und damit der „Welt“ ausgeliefert habe (6). Es sei vor allem dem mutigen und beispielhaften Handeln der Bekenntnissynoden des Jahres 1934 zu danken, daß diese alte Konzeption des Kirchenrechts zugunsten einer radikalen Neubesinnung auf das Wesen des Rechts aufgegeben worden sei.

Die Frucht dieser Neubesinnung erblickt St. in der modernen evangelischen Rechts-theologie. Unter der Erschütterung des Kirchenkampfes habe sich innerhalb kürzester Frist ein Umschwung vollzogen, der in der Wissenschaftsgeschichte nur wenige Parallelen habe. Von der völligen Leugnung eines echten Kirchenrechts – oder wenigstens vom theoretischen und praktischen Rechtspositivismus – habe er zu einer Fülle verschiedenartiger rechtstheologischer Ansätze geführt, die durch Gedankenreichtum und Tiefe die Not jener Jahre fruchtbar gemacht haben (6).

1. Von dem Münchener Ordinarius für Öffentliches Recht und bekannten lutherischen Rechtshistoriker *Johannes Heckel* (1889–1963) stammt der mit der Überschrift „Zweireichelehre“ versehene erste große Entwurf einer evangelischen Rechts-theologie, die in dieser Untersuchung nachgezeichnet wird (17–237). Die geistige Bewältigung dieses Abschnittes bedeutet für den Leser vor allem deshalb eine mühevolle Aufgabe, weil J. Heckel sich in seinem umfangreichen literarischen Schaffen das Ziel gesetzt hat, aus den zahllosen, nicht immer systematisierbaren dialektischen und häufig nicht in juristischem Sinne verstandenen Aussagen Luthers über Kirche, Staat, Recht, Kirchenregiment, Obrigkeit, Bürger und Christ, in abstrahierender und projektiver Methode ein Gebäude zu errichten, das zwar eine großartige systematische Leistung darstellt, dem aber auch „eine gewisse scheinbare und echte Widersprüchlichkeit im Detail“ (23) nicht abzusprechen ist. Luthers Lehre über die Zwei Reiche, die J. Heckel in ihrer ursprünglichen Reinheit nach den Vorstellungen des Reformators darstellen wollte, wird dem Leser hier gewissermaßen durch ein doppeltes Prisma gebrochen reflektiert: das Lebenswerk des Rechtshistorikers und -systematikers J. Heckel wird vom Verf. einer erneuten systematisierenden und komprimierenden Behandlung unterzogen. Kein Wunder, daß sich in diesem Teil der Darstellung auch nicht mehr eine Spur jener unsystematischen und plastischen Ursprünglichkeit findet, die die Äußerungen Luthers kennzeichnet.

Die Zweireichelehre enthält den Schlüssel für die Kirchen-, Staats- und Rechtslehre Luthers (37). Sie ist nur verständlich auf dem Hintergrund der lutherischen Erbsünden- und Rechtfertigungslehre. Das bereits auf Augustinus zurückgehende Denkmodell der Zweireichelehre wird von Luther nach dem gewandelten Verstehenshorizont des Spätmittelalters dualistisch, personalistisch und eschatologisch verstanden: dem Reich der Christen unter ihrem Haupt Christus steht die Gemeinschaft der Nichtchristen unter der Hauptschaft Satans, das Satansreich, gegenüber (37). Sie bilden zwei corpora mystica oder Geschlechter, Stände, Völker oder, im Sinne Augustins, civitates (38). Im Gegensatz zur herrschenden Auffassung kommt J. Heckel zu dem Ergebnis, daß der Christ nach der Lehre Luthers zwar „simul iustus et peccator“ sei, aber nicht zugleich „Bürger zweier Reiche“ sein könne (53).

Mit der Zweireichelehre ist die Lehre Luthers von den zwei „Regimenten“ nicht voll in Einklang zu bringen. Danach lenkt Gott das Reich Christi mit dem „innerlichen“, im Herzen der Gläubigen „verborgenen“ geistlichen Regiment, dem einzig die Bürger des Christusreiches unterstehen. Hier herrscht Gott durch Christus und das Evangelium, d. h. durch Wort und Sakrament und durch die Einsetzung des Predigtamtes (45). Im Gegensatz dazu beherrscht Gott das Weltreich mit dem „weltlichen Regiment“, mit dem er die cives diaboli für ihre Sünde straft und sie zugleich für seine Gnade erhält. Im Weltreich herrscht Gott durch das „Gesetz“ über die Böcke und zwingt sie mit dem weltlichen Schwert zur Gemeinverträglichkeit. Dafür hat Gott als Mittel und Werkzeug seines Handelns das „Amt“ der „Obrigkeit“ eingesetzt (47).

Die theologische Rechtslehre J. Heckels steht in direktem Zusammenhang mit der Lehre von den zwei Reichen. Sie bildet mit ihr eine innere Einheit. Jedes der beiden Reiche hat sein eigenes Recht und seine eigene Gerechtigkeit (68). Das Reich Christi lebt nach dem „geistlichen“ Recht oder „göttlichen Naturgesetz“, das Reich der Welt nach dem „weltlichen“ oder „menschlichen Naturrecht“. Zwischen ihnen gibt es keine Rechtsgemeinschaft (69). Das geistliche Recht ist spiritualistisch und innerlich; es gehört dem Gnadenbereich an. Im Gegensatz dazu bildet das weltliche Recht die lex

exterior (72). Das *geistliche Recht* oder die *lex spiritualis charitatis* ist das durch Christus wiederhergestellte göttliche Naturgesetz des Urstandes; es ist die *lex Christi des regnum Christi* (74). Das göttliche Naturgesetz und die *lex Christi* sind wesens- und inhaltsgleich (82). Die *lex charitatis* drängt den *civis Christi*, aktiv am Weltregiment mitzuarbeiten. Aus dem geistlichen Rechtstitel der Liebe zum ungläubigen Bruder tut er sein Bestes, um die Welt vor Vernichtung durch den Teufel zu schützen. Der Christ ist deshalb zum politischen Engagement verpflichtet. „Politische Abstinenz“ stellt infolgedessen „Ketzeri“ dar (88). Von diesem Ansatz her gelangt J. Heckel zu dem für die lutherische Staatslehre ebenso überraschenden wie im Grunde folgerichtigen Ergebnis, daß der Christ eine geistige und leibliche, passive und aktive *Widerstandspflicht* – nicht nur ein Widerstandsrecht – gegen diejenigen *cives diaboli* habe, die sich gegen das weltliche Regiment Gottes empören und das Amt der Obrigkeit mißachten, um das weltliche Recht zu pervertieren und das Reich Gottes zu bekämpfen (90).

Dieses göttliche, geistliche Gesetz ist in der Interpretation St.s „juristisches Gesetz und Recht im eminenten, aber *analogen* Sinn“ (96). „Recht“ ist damit nicht nur das von Menschen geschaffene Recht, sondern vor allem auch das von Gott gesetzte Recht. Der der Gnadenordnung angehörenden *lex charitatis spiritualis*, dem göttlichen Naturgesetz, gegenüber steht eine zweite Art göttlichen Rechts, nach St. ein „großer Fund“, den J. Heckel bei Luther entdeckt hat, nämlich das *ius divinum positivum*, das institutionelle Recht, die Stiftung der Institution Kirche und Ehe im Paradies (96). Der Institution des Staates bedurfte es nach Luther im Urstand bekanntlich nicht, weil die beiden Gemeinschaftsformen der Kirche und der Ehe den Menschen bereits in seiner Totalität erfassen (99). Der Staat ist daher nach der Lehre Luthers erst eine Folge der Erbsünde.

Dem Recht des Reiches Christi (*lex spiritualis* und *ius divinum positivum*) steht gegenüber das *Recht der Welt* (*lex saeculi*), das weltliche Naturrecht, das durch infralapsarische Auslegung des „natürlichen“ Menschen aus dem göttlichen Naturgesetz entspringt (101). Es ist enthalten in der goldenen Regel und im Dekalog.

Ist bereits die Zuordnung der zwei Reiche zu den beiden Regimenten vielfachen und einander widersprechenden Deutungen ausgesetzt, so begegnet die Ekklesiologie Luthers, und hier vor allem das Verhältnis der einen Kirche Christi zu den zwei Reichen, seit jeher besonderen Verständnisschwierigkeiten (126). Das Hauptproblem liegt darin, daß die universelle geistliche Kirche nach Luther unsichtbar und nur Gott und seinen Gläubigen bekannt ist (157.173). Sichtbar sind nur die einzelnen rechtlich verfaßten Teilkirchen, die *ecclesiae particulares* (141). Die ökumenisch bedeutsame Frage, ob die allgemeine Kirche prinzipiell oder nur aus zeitlichen Gründen einer rechtlichen Organisation entbehrt, stellt J. Heckel bedauerlicherweise nicht (142). Der Kirche gegenüber steht das Reich der Welt, die *politia*. Die ihrerseits unter dem göttlichen Recht steht. Sie wird regiert durch die Obrigkeit, die ein Werkzeug des göttlichen Zornes über die Sünde ist, zugleich aber auch des göttlichen Erbarmens, und Gewalt über Leben und Tod hat (164).

Als wichtigste Konsequenzen des aus der Zweireichelehre abgeleiteten Staatsbegriffs ergeben sich nach der Interpretation J. Heckels folgende Feststellungen: a) Es gibt *keinen „christlichen Staat“* (*politia christiana*), da man Kirche und Staat nicht unter eine Organisation zwingen kann; es gibt ferner *keine „respublica christiana“*, da die Vermischung der beiden Reiche dem Wesen des Reiches Christi widerstreitet; b) es gibt *keine „christliche Obrigkeit“*, vielmehr lediglich Christen im weltlichen Amt; c) es gibt *kein landesherrliches Kirchenregiment*. Das weltliche Regiment hat keine geistliche Aufgabe und kann deshalb der Kirche nichts vorschreiben. Der Staat steht tief unter der Kirche; d) der *Christ ist kein civis politiae*. Er ist vom weltlichen Recht exempt, nimmt aber gleichwohl ex *charitate spirituali* die juristische Staatsbürgerschaft an, achtet das weltliche Recht und arbeitet am Staate mit; e) die *Idee der mittelalterlichen Einheit von Staat und Kirche ist damit aufgegeben*. An ihre Stelle tritt die Spannung von „Kirche und Staat“. Es bleibt lediglich der alte Kerngedanke der *respublica christiana* erhalten: die Verpflichtung des Christen zum Engagement in der Öffentlichkeit auf Grund des neuen Rechtstitels der *lex charitatis spiritualis* (168 f.).

Diese Folgerungen Luthers aus seiner Zweireichelehre seien jedoch für die Zeitgenossen Luthers „so unerhört“ gewesen, daß sie eilends die *respublica christiana* als

„Lieblingsidee“ der mittelalterlichen Publizistik, Staatslehre und Theologie wiederhergestellt haben (168). Man wird allerdings hier die Frage stellen müssen, ob J. Heckel nicht die vielschichtigen und vieldeutigen und häufig jeder juristischen Struktur entbehrenden Aussagen Luthers zum Thema Staat – Kirche – Obrigkeit nicht in großer Einseitigkeit aus der Not der Kirchenverfolgung der NS-Zeit und aus der heutigen Sicht des Staat-Kirche-Verhältnisses heraus interpretiert hat. Bereits zu Lebzeiten Luthers verlief die Entwicklung im Widerspruch zu dieser Lehre. Ob der Unterschied zwischen der Lehre Luthers und der Konzeption Melancthons, der der christlichen Obrigkeit bekanntlich die ‚custodia utriusque tabulae‘ vindizierte, wirklich so groß war, wie J. Heckel und offensichtlich auch der Verf. meinen, hätte deutlicher und überzeugender dargetan werden müssen (vgl. z. B. J. Heckel, *Cura religionis – Ius in sacra – Ius circa sacra*, in: Festschrift *Ulrich Stutz*, Kirchenrechtliche Abhandlungen, Heft 117/118 [Stuttgart 1938; Neudruck – Sonderausgabe – Darmstadt 1962] 229 ff.).

Was das Kirchenrecht angeht, so lebt die geistliche unsichtbare Kirche, die *ecclesia universalis*, ausschließlich nach göttlichem Recht (178). Dieses „heteronome“ göttliche Recht ist seinem Wesen nach nichts anderes als die Ausstrahlung des geistlichen Kirchenregimentes Christi auf die *ecclesia universalis* (188). Das *ius humanum ecclesiasticum* dagegen, das „autonome“ Kirchenrecht, ist nicht Werkstück des Heiligen Geistes und kein „geistliches“ Recht, sondern ganz und gar nichtiges Menschenwerk und „Bettelwerk“, Geschöpf des Menschen und armseliges Gefäß der Gnade (185). Das autonome Kirchenrecht muß sich an der *lex divina* und am *ius positivum divinum* ausrichten und darf sein Vorbild nicht am *ius humanum terreni mundi* sehen, da dieses bestenfalls ein *infralapsarisches* und veräußerlichtes Zerrbild des göttlichen Rechts darstelle.

Die Darstellung der Rechtstheologie Luthers durch J. Heckel bedeutet eine große juristische und theologische Leistung. Sie war wohl nur zu erbringen durch eine „Übersystematisierung“ (210) der Äußerungen des ganz und gar unsystematischen Luther. Mit Recht betont St., daß man die systematischen Probleme, die die Ekklesiologie Luthers offen und unbeantwortet lasse, „zumindest nicht alle“ dem Rechtshistoriker J. Heckel anlasten dürfe (216). Die Kardinalfrage, die Heckel unbeantwortet läßt, bezieht sich auf die nähere Bestimmung des „menschlichen Kirchenrechts“ im Rahmen der *ecclesia universalis*. Die Lehre von der unsichtbaren Kirche ist das größte „Ärgernis“ an der lutherischen und Heckelschen Rechtstheologie. Es ist schlechthin unverständlich, daß die *ecclesia universalis* kein Kirchenrecht kennen soll, sondern nur die Teilkirchen mit der einzigen Ausnahme des Rechts des allgemeinen Konzils. Aber auch die Frage nach der konkreten Form der rechtlichen Verfaßtheit der Teilkirchen sowohl nach göttlichem wie nach menschlichem Recht bleibt unbeantwortet. Einen großen Fortschritt bedeutet zweifellos die Ablehnung der These, daß der Staat die alleinige Quelle des Rechts sei und die Betonung der Eigenständigkeit und Eigengeartetheit des Kirchenrechts (217). St. selber zweifelt offensichtlich am realistischen Charakter der Rechtstheologie J. Heckels, wenn er schreibt, die Lebensfähigkeit der großen Rechtslehre Luthers bzw. Heckels werde wohl davon abhängen, ob es ihr gelinge, das mittelalterliche Kleid abzustreifen (237).

Im Vergleich zu der breiten Darstellung der Zweireichelehre J. Heckels erfährt das rechtstheologische Schaffen des leider allzufrüh verstorbenen Kirchenrechtlers *Siegfried Grundmann* (1916–1967), des Nachfolgers J. Heckels auf dessen Münchener Lehrstuhl, im Rahmen dieses Werkes eine wohl zu knappe Behandlung (238–256). Das Werk Grundmanns kennzeichnet St. mit dem vierfachen Motto „*Modernisierung, Aktualisierung, Ökumenisierung und Entspiritualisierung*“ der Rechtstheologie J. Heckels (238). Unter Abkehr von dessen radikaler Spiritualisierung des Kirchenrechtsbegriffs betont Grundmann nachdrücklich die von J. Heckel vernachlässigte inkarnatorische Struktur der Kirche, verwirft die Spaltung in unsichtbare und sichtbare Kirche und vertritt in erklärtem Gegensatz zu Sohm die Zuordnung von Wort und Sakrament zur *ecclesia spiritualis* und damit deren Sichtbarkeit (240). Die organische Überwindung des landeskirchlich rechtlichen Partikularismus wird für Grundmann zum Hauptproblem der Kirchenrechtslehre (244). Er bekennt sich, wenn auch mit gebotener Vorsicht, zu der Auffassung, daß es eine institutionelle Möglichkeit zur Lehrentscheidung in den lutherischen Kirchen geben müsse. Er entwickelte ferner Ansätze für ein Kirchenrecht der ökumenischen Kirche im Sinne der *ecclesia univer-*

salis und betont, daß das *ius divinum* das „ökumenische Rechtsminimum“ für die Aufnahme der Gemeinschaft mit einer anderen Kirche bedeute. In allem übrigen herrsche Freiheit (249).

2. Kann das Rechtsdenken J. Heckels nur verstanden werden auf dem Hintergrund der lutherischen Anthropologie und Zweireichelehre, so ist der zweite große Entwurf einer Rechtstheologie, den St. zur Darstellung bringt, das rechtstheologische System des Freiburger Strafrechtlers, Rechtsphilosophen und -historikers *Erik Wolf* (geb. 1902), der als prominentes Mitglied der Bekennenden Kirche in der geistigen Auseinandersetzung mit dem NS-Staat auch zum „Rechtstheologen von hohen Graden“ wurde, nur zu begreifen von seinem rechtsphilosophischen Werdegang her, der maßgeblich vom Neukantianismus südwestdeutscher Richtung und von der phänomenologischen Schule E. Husserls, der Existentialphilosophie M. Heideggers und der „verstehenden“ Soziologie geprägt ist (257–453). Aus jener langjährigen intensiven Beschäftigung mit der Philosophie erklärt sich bei E. Wolf das „real-dialektische“ Denken in Spannungen und Konflikten, deren Widerstreit legitimer Ausdruck der Wahrheitssuche ist (264). Aus dieser philosophischen Schulung resultiert auch der Methodenpluralismus E. Wolfs, die im Ergebnis so fruchtbare Erkenntnis, daß die Wirklichkeit und damit auch die Kirche nur als paradoxe Ordnung erfaßt und begriffen werden kann. Die Paradoxie des Gegenstandes muß auch in der Methode berücksichtigt werden und verlangt, daß verschiedene Methoden (die rechtshistorische, -soziologische und -theologische) dialektisch zusammenschaut werden müssen.

Mit der dialektischen Formel „*Christusherrschaft und Bruderschaft*“ definiert E. Wolf die Kirche. Ihr vertikales Prinzip ist das Handeln Gottes, ihr horizontales die Beziehung zwischen den Menschen. Die „christliche Existenz als Kirche“ umfaßt „alle Paradoxien gläubiger Existenz“. Sie ist die Koexistenz des *simul peccator et iustus* (336), von Sünde und Erlösung, von Kirche und Welt (344), die „paradoxe und dynamische Dialektik von anbrechender Gottesherrschaft und sündiger Menschlichkeit“ (338). Die vertikale Ordnung der Christokratie ist der innere Grund der Eigenständigkeit der Kirche (331). Aus der Vertikale der Christokratie erwächst die Horizontale der Bruderschaft in der Kirche (332). Die „ökumenische Kirche“ ist bei Wolf die „im Ursprung eine, in der Gegenwart zerspaltene, in der endgültigen Zukunft geeinte Kirche“ (339). Die existentielle Kirche birgt in sich die Dialektik von Christokratie und Bruderschaft noch vor jeder Lehre darüber (344). Wolf vertritt mit Entschiedenheit die Wesensverschiedenheit und Eigengeartetheit des Kirchenrechts gegenüber dem weltlichen Recht und betont, daß das Kirchenrecht weder durch staatliche Rechtsetzung noch rechtsphilosophisch, noch naturrechtlich, sondern nur theologisch begründet werden kann (348). Das Kirchenrecht ist bei ihm nicht eine Funktion des Kirchenbegriffs, sondern eine „Funktion christlicher Existenz“ (350). Der Kirche als göttlicher Stiftung und menschlicher Gemeinschaft muß ihre Ordnung entsprechen. Das „Kreuz“ aus Christokratie und daraus erwachsender Bruderschaft wird zum obersten Verfassungsgrundsatz der Kirche und zur eigentlichen und einzigen Form christlicher Existenz.

Die paradoxe Ordnung des Kirchenrechts besteht darin, daß es geistlich und weltlich zugleich ist. Diese antinomische, d. h. besonders „scharfe“ Dialektik besagt eine reale, wenn auch nicht rationalisierbare Einheit (354). Einerseits trägt das Kirchenrecht alle Charakteristika des weltlichen Rechts, denn es steht „in der Welt unter den natürlich-vernünftigen Gesetzmäßigkeiten des Daseins“ (355), andererseits ist es ein von biblischer Weisung begründetes und begrenztes Recht (356). Die „biblische Weisung“ als in Christus geformter „Rechtswille Gottes“ beider Testamente ist Norm und Grenze allen kirchlichen und auch staatlichen Rechts.

Mit Entschiedenheit wendet sich E. Wolf, darin mit S. Grundmann übereinstimmend, gegen die *spiritualistische Trennung von sichtbarer und unsichtbarer Kirche*. Die pseudoevidenten „steril gewordenen Begriffsgegensätze“ und falschen Alternativen, die die Diskussion um das Kirchenrecht seit Jahrhunderten vergiften, wirft er über Bord. Dazu rechnet er neben der Trennung von sichtbarer und unsichtbarer Kirche vor allem die Antithetik von Geist- und Rechtskirche, Wesens- und empirischer Kirche, von Kirche als Institution und Ereignis (357 f.). Da die Kirche aus dem Gottesdienst lebt und Wort und Sakrament den Inbegriff der Stiftung Jesu bezeichnen, will Wolf auch den verpflichtenden Ursprung des Kirchenrechts aus der gottesdienstlichen Mitte der Kirche, d. h. aus Taufe, Verkündigung und Abendmahl ableiten (369). Wolf

bringt eine Erfahrung des Kampfes der Bekennenden Kirche gegen den NS-Staat zum Ausdruck, wenn er erklärt, daß Kirchenrecht immer auch „bekenndendes Kirchenrecht“ sein müsse und eine Scheidung der äußeren Ordnung vom Bekenntnis nicht möglich sei (381). Das Kirchenrecht ist bekennendes Recht in der dialektischen Einheit von historischem Bekenntnis und aktuellem Bekennen gottesdienstlicher Verkündigung (386). Aus der Tatsache, daß bekennendes Kirchenrecht immer auch bekenntnisbegrenztes Recht ist, folgt, daß es auch Lehrzuchtrecht geben muß, das nicht nur formale, sondern auch materiale Kriterien kennt (389). Auch Recht und Liebe sind dialektisch aufeinander bezogen. Liebe ohne Recht ist ungeordnete Liebe, Recht ohne Liebe ist liebloses, d. h. ungerechtes Recht. Liebe und Recht gehören existentiell zusammen, sie fordern und ergänzen einander. Sie sind „gegenläufig“: Liebe macht das Recht zum Recht und Recht ordnet die Liebe zum *ordo caritatis* (409).

St. hat das rechtstheologische System E. Wolfs mit großer Akribie in dessen bewundernswerter Geschlossenheit und Folgerichtigkeit nachgezeichnet. Er verdient aber auch Zustimmung, wenn er auf die „offenen Fragen“ hinweist, die sich aus der dialektischen Methode Wolfs ergeben. Allzuoft werde dabei nicht gesagt, wo die Grenzen der Dialektik liegen (440), wo diese also unanwendbar werde. Ferner weist er mit Recht darauf hin, daß in den Äußerungen Wolfs die fundamentale Frage, welche philosophischen materialen Vorentscheidungen die dem theologischen Geheimnis als Denkform angemessene „apophatische Dialektik“ (431) enthalte, nicht beantwortet werde. Entscheidend für das Rechtsdenken E. Wolfs ist die „biblische Weisung“, die Norm und Grenze des Kirchenrechts ist. Aber gerade hier erhebt sich die schwierige Frage, welches Schriftverständnis im Einzelfall zugrunde gelegt und welche „Weisung“ der Schrift im Hinblick auf die konkrete Rechtsgestalt der Kirche und ihrer Ämter entnommen werden soll.

3. Der dritte und letzte Entwurf einer theologischen Rechtslehre, der in diesem Werk enthalten ist und nahezu dessen gesamten 2. Band füllt (457–787), stammt von dem Heidelberger Stiftsrat *Hans Dombois* (geb. 1907). St. hat diesen Teil seiner Darstellung im Anschluß an den Titel des Hauptwerkes von Dombois mit der Überschrift „*Gnadenrecht*“ versehen (vgl. *Hans Dombois, Das Recht der Gnade. Ökumenisches Kirchenrecht I* [Forschungen und Berichte der Evangelischen Studiengemeinschaft, hrsg. von G. Howe, 20] Witten/Ruhr 1961: Luther-Verlag, 1064 S.).

Ebenso wie die rechtstheologische Konzeption J. Heckels und E. Wolfs können auch die Untersuchungen H. Dombois' im Rahmen dieser Rezension nur in wenigen Andeutungen wiedergegeben werden. Verleiht dem Werk E. Wolfs die dialektische Denkform das charakteristische methodische Gepräge, so ist es bei H. Dombois ein vielfältiges Geflecht von Beziehungen, eine „zirkuläre Denkform“, die St. mit dem Ausdruck „relationales Begriffsgefüge“ (457) bezeichnet. Methodisch verbindet Dombois vor allem drei Grundelemente zu einer eindrucksvollen Synthese: die Institutionenlehre, ferner die auch von K. Barth und Erik Wolf vertretene Auffassung, daß Kirchenrecht immer auch liturgisches und bekennendes Recht ist, und schließlich den Zentralbegriff des „geistlichen“ oder „gottesdienstlichen“ Handelns. Dombois bejaht in seiner Anthropologie den lutherischen Grundansatz, der in der Formel *simul peccator et iustus* enthalten ist. Er betrachtet diese Formel allerdings nur als unzulänglichen Ausdruck der Christuswirklichkeit, die zugleich gemeinschaftsbezogen ist (477). Die zentralen rechtsanthropologischen Grundbegriffe bei Dombois lauten: *Relation, Existenz, Person, Struktur, Geschichtlichkeit*. Der konkrete Mensch lebt in vielfältigen Bezügen, die von seiner Existenz unablässig sind. Die Relationalität des Menschen wird dabei stets verstanden als die in ihren drei Grundbezügen zu Gott, zum Mitmenschen und zur dinglichen Sache verfaßte („strukturierte“), in geschichtlicher Verantwortung existierende Person (487). Die geschichtliche Dimension erhält im Denken Dombois' eine überragende Bedeutung. Nur die Strukturen selbst, die Grundrelationen und damit die Grundprobleme, gelten kategorial und sind „durchhaltende“ Elemente in der Geschichte. Die verschiedenen Lösungen dagegen sind variabel und unterliegen der freien „Gestaltung“ (531). Bestimmend für die Denkform ist bei Dombois ein Denken in Komplementärbegriffen, Grenzwerten und impliziten Definitionen, das von der Nichtobjektivierbarkeit bestimmter Sachverhalte ausgeht. Die theologische Legitimation dieser spezifischen Form dialektischen Denkens glaubt Dombois in der christologischen Formel von Chalkedon zu finden, die anthropologische Legitimation erblickt er in seiner Relationenlehre (536). Mit dieser Methode

dialektischer Umschreibung mittels Komplementärbegriffen, die mit einer bewußten Ablehnung des „kausalen, funktionalen und begrifflichen“ Denkens im Sinne der von Dombois wiederholt sehr zu Unrecht angegriffenen „Scholastik“ einhergeht, kommt er, worauf auch St. hinweist, niemals zu eindeutigen, sondern stets nur zu mehrdeutigen, dialektischen Aussagen (557).

Besonderes Gewicht legt Dombois in der Begründung seiner rechtstheologischen Konzeption auf die Bedeutung der *Institutionen*, in denen sich die menschliche Existenz verwirklicht. Zu den vier Hauptinstitutionen zählt er die Ehe, die politische Institution, die Sachherrschaft (Eigentum) und schließlich die Kirche (564). Gott bedient sich der Institutionalität nicht weniger als der Logos der Sprache: In Christus hat er die menschliche Institutionalität auf sich genommen (569). Anders als bei Luther sind die Institutionen im Wesen des Menschen verankert, sie sind ebenso supra- wie infralapsarisch (570), sie sind unverfügbar und besitzen daher eine rechtliche Dimension (574). Die Institutionen dürfen nicht als starre, statische und unveränderliche Größen gedacht werden, sie bilden vielmehr im Sinne der Integrationslehre Rudolf Smends einen dauernden „Vorgang“ (608 ff.). Das gilt auch von der Institution Kirche. Auch sie weist eine institutionelle Doppelstruktur auf im Sinne von *institutio* und *status* (599). Die Kirche ist damit immer zugleich Institution und Ereignis (607. 610).

Auf der Basis seines Denkens in Komplementärbegriffen und Grenzwerten verbindet Dombois unter Berufung auf die christologische Formel von Chalkedon den theologischen Begriff der Gnade, die er mit der Heilsgerechtigkeit identifiziert, mit der im Anspruchsdenken wurzelnden normativen „juristischen Gerechtigkeit“ (620) zum „Rechtsbegriff der Gnade“ als supplementärer Einheit von Gnaden- und Gerechtigkeitsrecht (633 ff.). Hier zeigt sich aber auch eine Schwäche der Konzeption Dombois': die Gnade ist ein in ihrem ganzen Umfang rechtliches Geschehen und rechtlicher Interpretation zugänglich nur dann, wenn sie als „Recht sui generis“ (636), eben in einem anderen als dem allgemein akzeptierten Sinne verstanden wird. Weltliches und geistliches Recht sind nach Dombois zwar verschieden in Subjekt, Gegenstand und Wirkung, aber „gleich“ in Struktur und Vorgang, und damit im Begriff des Rechts (653). Dombois glaubt diese Auffassung im altkirchlichen Rechtsverständnis verwirklicht zu sehen. Erst im 12. Jahrhundert, im Zeitalter der Scholastik, die er offenbar nur unter negativen und abwertenden Vorzeichen sieht, habe der spiritualistisch-rationale Neukatholizismus seinen Anfang genommen (berechtigte Bedenken gegen diese verkürzte Sichtweise der Scholastik erhebt U. Scheuner: Hans Dombois, Das Recht der Gnade, in: Zeitschrift für evangelisches Kirchenrecht, 10 [1963/1964] 67). Damals sei die Trennung der Kanonistik von der Theologie erfolgt und habe sich die Ausnahmslosigkeit der Norm durchzusetzen begonnen.

Es ist zweifellos ein großes Verdienst Dombois', das Recht als „Vorgang“ und personale Relation sowie die Geschichtlichkeit des Rechts und die Wandelbarkeit der Institutionen im Sinne R. Smends stark akzentuiert zu haben. Es bleibt aber für den Juristen nach wie vor die Kernfrage nach dem Unterschied zwischen Gnadenrecht und „juristischem“ Recht, zwischen Gnadenrecht und Kanonistik und – angesichts des dialektischen Charakters des Gnadenrechts – das Problem der Möglichkeit eindeutiger, konkreter, normativer Bestimmungen. Zutreffend weist St. darauf hin, daß Dombois das gesamte Gebiet des Staats- und Verwaltungsrechts, einen sehr großen und in ständiger Expansion befindlichen Rechtsbereich, mit keinem Wort erwähnt (680, Ziff. 6).

Die gnadenhafte und gabenrechtliche Struktur allen Rechts, die Dombois am allgemeinen Rechtsbegriff entwickelt hat, realisiert sich im Vollsinn im Kirchenrecht, das historisch grundgelegt ist in dem vierfachen Auftrag Christi an die Kirche im Missions- und Taufbefehl, im Wiederholungsauftrag und der Schlüsselgewaltübertragung (696). Die bereits durch den „historischen Jesus“ geschehene Übertragung der Schlüsselgewalt versteht Dombois als Auftrag zur Sündenvergebung, ohne sie jedoch auch einer eingehenden institutionellen rechtlichen Interpretation zu unterziehen (698). In Übereinstimmung mit Erik Wolf versteht Dombois das Kirchenrecht nicht bloß als Funktion des Kirchenbegriffs. Es entfaltet sich vielmehr notwendig aus dem gottesdienstlichen Vollzug der Kirche in Wort und Sakrament.

Der Gottesdienst ist die Quelle und das „Formalprinzip des Kirchenrechts“ und Garant seiner Eigenständigkeit. Löst sich das Kirchenrecht von Wort und Sakrament,

also vom Gottesdienst, so sinkt es zur bloßen Ordnungstechnik herab und degeneriert zur bloßen Funktion der Kirche (723).

Entsprechend seinem Institutions- und Geschichtsverständnis sieht Dombois auch die Kirche als „Vorgang“ und Ereignis. Der Vorgang der Weitergabe Christi und seines Geistes in der Geschichte macht das Kirchenrecht aus (729). In Übereinstimmung mit K. Barth qualifiziert er das Kirchenrecht als liturgisches und bekennendes Recht, das in der rechtlich strukturierten Wortverkündung (742) und den gleichfalls eine Rechtsstruktur aufweisenden Sakramenten seinen Ausdruck findet (761). Die Taufe ist dabei die Grundlage des Kirchenrechts überhaupt, das Abendmahl seine Mitte und die Schlüsselgewalt seine Grenze (772). Sein ausgeprägtes dialektisches Denken ermöglicht es Dombois, das „evangelische Anliegen des Vorgangs von Taufe und Abendmahl mit dem katholischen der Siebenzahl“ zu verbinden (766).

Die rechtstheologische Konzeption H. Dombois' erweist sich im Ergebnis, trotz aller berechtigten Einwände, die dagegen vorgebracht werden können, als ein in hohem Maße verdienstvoller großangelegter Versuch, das Problem der Geschichtlichkeit des *ius divinum* auf völlig neuen Wegen dadurch zu lösen, daß er ein doketistisch spiritualisiertes Gottesrecht ebenso wie ein legalistisch mißverständenes durch ein „chalkedonensisches“, d. h. dialektisch begriffenes Recht heilsgeschichtlicher Strukturen zu überwinden sucht (so St., 786). Dadurch, daß er einerseits die geistliche Natur des Kirchenrechts unterstreicht und andererseits nachdrücklich auf dessen Realisierung in vorgegebenen, aber stetiger Wandlung unterliegenden Strukturen und Institutionen hinweist, kann seine Denkform und Methode einen wertvollen Beitrag dafür leisten, die Kirchenrechtsdiskussion der Gegenwart von festgefahrenen Positionen zu lösen und ihr Wege zu weisen, die leichter zu gemeinsamen ökumenischen Erkenntnissen führen.

St.'s Werk, dessen für eine Habilitationsschrift exzeptioneller Umfang auch viele fachlich qualifizierte Interessenten von einer eingehenden Lektüre abschrecken dürfte, verdient aufs Ganze hohe Anerkennung sowohl wegen der zuverlässigen, abgewogenen und wohlformulierten Darstellung als auch ganz besonders wegen der erstaunlichen Fülle der in den Fußnoten angeführten Literaturstellen und Verweise. Der Wert dieser Darstellung beruht nicht zuletzt darin, daß der Benutzer dieser beiden Bände mit Leichtigkeit in die Lage versetzt wird, an Hand des Apparates die Stellen im literarischen Schaffen J. Heckels, E. Wolfs und H. Dombois' zu finden, in denen ein bestimmter gesuchter Gegenstand behandelt wird. Insofern kommt der Darstellung St. auch als „Fundgrube“ für die in diesen Bänden behandelten Materien bleibende Bedeutung zu. Die Akribie, mit der die Literaturangaben sowie die detaillierten Personen- und Sachregister (870-945) gearbeitet sind, verdient Bewunderung. In der Kritik der von ihm dargestellten Entwürfe ist der Verf. betont maßvoll und zurückhaltend. Deutlicher hätte er wohl an manchen Stellen das Unbefriedigende an den von ihm dargestellten rechtstheologischen Konzeptionen aufzeigen sollen, das nach der Meinung des Rez. vor allem darin besteht, daß eine Reihe entscheidender Probleme dialektisch aufgelöst wird, während das Recht eindeutige Aussagen verlangt.

J. Listl, S. J.

Mühlenberg, Ekkehard, *Apollinaris von Laodicea* (Forschungen zur Kirchen- und Dogmengeschichte, 23). Gr. 8^o (257 S.) Göttingen 1969, Vandenhoeck & Ruprecht. 29.80 DM.

Es liegt in der Natur der Sache, daß der Dogmengeschichtler mit dem Raster „Negation“ die von der Alten Kirche verurteilten Theologen aus seiner Kartei hervorzieht. Was diese Männer positiv affirmiert, warum also diese oder jene Lehre für sie ein *articulus stantis et cadentis ecclesiae* werden mußte, ist verständlicherweise nicht überliefert. Seit 1500 Jahren erscheint so Apollinaris von Laodicea nur noch als der Theologe, der die menschliche Vernunft Jesu Christi gezeugnet hat, als nichts mehr. Warum er das tat, um den Preis der Kirchengemeinschaft tat, daran rätselt die Dogmengeschichte seit langem. M. hat in diesem seinem zweiten Buch eine kühne Antwort auf diese Frage versucht: die Leugnung der menschlichen Vernunft Christi ist die Konsequenz einer Christologie, die „die christliche Antwort auf die (aristotelisch-platonische) Frage nach der Möglichkeit der heilbringenden Gotteserkenntnis“ ist (24). Man sieht, M. geht wie in seinem ersten Buch über Gregor von Nyssa Unendlichkeitsbegriff von der fruchtbaren Hypothese aus, daß die „Entste-