

Nicht recht einsichtig ist, weiter, die Zitierweise bei Quellentexten, die offensichtlich nicht aus der ursprünglichen Quelle selber, sondern aus anderen Autoren oder Sammlungen übernommen sind, z. B. aus de conc. cath. des Nikolaus von Kues. Müßte hier nicht zunächst auf die Quelle selber verwiesen werden, und zwar nicht nur auf die Edition (z. B. Mansi), sondern auf den genauen Fundort im Quellentext (z. B. Konzil von Chalcedon, Sitzung soundso viel usw.), bevor der Autor genannt wird, aus dem Johannes von Ragusa das Zitat übernimmt? Geradezu irreführend sind an einigen Stellen die Anführungszeichen. Der Benutzer der Edition wird hier zur Annahme verleitet, es handle sich um ein wörtliches Zitat, obwohl dies tatsächlich gar nicht der Fall ist (vgl. S. 275 quapropter ... gradus). S. 275 fragt man sich, ob im Original tatsächlich *divinicus* zu lesen ist. PL 143,770 und de conc. cath., Ausg. Kallen 180 steht jedenfalls *dominicus*. Auf S. 276, Anm. 5 ist der Verweis selber unzutreffend: statt auf Isidor, *Hisp.*, *Etym.* 20,6,16; PL 82,243 ist natürlich auf die Pseudoisidorischen Dekretalen, Ausg. Hinschius 258/9 zu verweisen. S. 249 muß es statt *causa causa*, und S. 240 statt *Judaerum* wohl *Judaeorum* heißen. Wünschenswert wäre auch die Einführung einer Zeilenzählung gewesen, sie würde den Benutzern die Zitation erheblich erleichtert haben. Die Einleitung ist wohl absichtlich relativ kurz gehalten. Es wird lediglich das Notwendigste über Leben und Werk des Autors, den unmittelbaren historischen Kontext des *Tractatus* und die Datierung des Werkes (auf der Grundlage einer bis dato unveröffentlichten Arbeit von A. Krchňák) mitgeteilt. So bleibt die eigentliche Einordnung des Traktats in die Geschichte der Ekklesiologie noch zu leisten. Dazu gehörte u. a. der genauere Vergleich mit dem im Umfeld von *Unam sanctam* entstandenen Kirchentraktaten eines Jakobus von Viterbo, Augustinus Triumphus usw., mit dem ekklesiologischen Schrifttum der böhmischen Gegenreformatoren, der übrigen ekklesiologischen Literatur aus der Zeit der Reformkonzilien von Konstanz bis Basel. Daß die Herausgeber auch die Edition des *Tractatus de auctoritate conciliorum et modo celebrationis eorum* planen, ist nach dem vorliegenden verdienstvollen Beginn der neuen Reihe der „Croatica Christiana – Fontes“ sehr zu begrüßen!

H. J. SIEBEN S. J.

ARENDDT, HANS PETER, *Bußsakrament und Einzelbeichte. Die tridentinischen Lebraussagen über das Sündenbekenntnis und ihre Verbindlichkeit für die Reform des Bußsakramentes* (Freiburger theologische Studien 121). Freiburg/Basel/Wien: Herder 1981. 615 S.

Die neuere Diskussion um eine Sakramentalität der gemeinsamen Bußgottesdienste führte immer wieder zum Bußdekret des Trienter Konzils zurück, in welchem die Einzelbeichte als integratives Element des Bußsakraments und als Voraussetzung der Absolution nach „göttlichem Recht“ definiert ist. Mit diesem Hinweis kann jedoch die Frage noch nicht als erledigt angesehen werden. Denn die moderne Dogmenhermeneutik interpretiert lehramtliche Entscheidungen, indem sie den Kerngehalt absetzt von ihren geschichtlichen Bedingtheiten, von der Aussageabsicht und von den veränderten Verstehenshorizonten.

So haben die neueren bußgeschichtlichen Forschungen das Bewußtsein von einer großen Variationsbreite in der Gestaltung der Buße geschärft. Die wiederentdeckte sozial-ekklesiale Dimension von Sünde und Rekonkiliation verändert die heilsindividualistische Sicht der Sakramente im neuzeitlichen Christentum. Die ökumenische Öffnung führt aus der anti-reformatorischen Akzentuierung heraus und bezieht auch die unterschiedliche Bußpraxis der Ostkirchen in die dogmatische Bestimmung dieses Sakramentes mit ein. Die pastorale, liturgische und rechtliche Reform der Buße nach dem II. Vatikan. Konzil verändert die Koordinaten einer mehrhundertjährigen Praxis der abendländischen Kirche.

Innerhalb dieses Problemfeldes, das der Vf. vorliegender Studie im 1. Abschnitt kurz umreißt (1–32), geht es um den einen entscheidenden Punkt der exakten Interpretation der verbindlichen Entscheidung des Tridentinums über das „sakramentale Bekenntnis“, die gegenwärtig noch kontrovers diskutiert wird. In einer umfangreichen historisch-kritischen Analyse, die auch die Mühe äußerster Sorgfalt im Detail



nicht scheut – der Anmerkungsteil weist allein 200 S. auf (353–550) –, entwickelt A. den äußeren Verlauf des Konzils, den inneren Gang der Debatten, sowie den exegetischen, dogmengeschichtlichen, kontroverstheologischen, systematischen (skotistische und thomistische Schule der Bußlehre) und terminologischen Bewußtseinsstand der Theologen und Bischöfe. Hier zeigt sich dann der Angelpunkt des Bußdekretes, das in seiner Sinnspitze auf can. 6 (DS 1706) mit can. 9 (DS 1709) ausgeht, „der die geforderte Beichte in ihrem Wesen als unaufgebbare Stiftung Christi charakterisiert.“ (129). A. bezieht die Debatten der Bologneser Tagung mit ein und berücksichtigt für eine maßgebliche Interpretation die entsprechenden Parallelen in den Dekreten über Erbünde, Rechtfertigung und Eucharistie. Die Gesamtaussage ist unmittelbar geprägt von der Abwehr reformatorischer Einwände gegen Wesenszüge und konkrete Formen der kirchlichen Buße. Bei Unterschieden im einzelnen kritisierten die Reformatoren von der neuen Rechtfertigungslehre her die Buße unter dem Aspekt des tröstenden und vergebenden Wortes des Evangeliums, an das sich der Sünder im Glauben halten darf. Demgegenüber erscheinen als Gewissenslast und werkhafter Leistungsdruck die vom Dekret „*Omnis utriusque*“ des IV. Laterankonzils geforderte Vollständigkeit des Sündenbekenntnisses, das Bußwerk, die heilsnotwendige (geheime) Beichte vor dem Priester nach göttlichem Recht, das Verständnis der Buße als Gericht über den Sünder, wodurch die Absolution als reine Verkündigung des Evangeliums der Vergebung in die Hand des Menschen gelangen könnte. Natürlich stellt sich hier auch die Frage nach der Schriftbegründung und nach Ort und Gewicht des Traditionsargumentes. – Die von der Reformation vorbestimmte Diskussion auf dem Konzil, die A. sorgfältig erhebt und im 2. Abs. (33–200) unter dem Gesichtspunkt der Verteidigung der Einzelbeichte zusammenfaßt, läßt sich hier natürlich nicht nachzeichnen. Der Blick richtet sich auf den 3. Abs. (201–295), in dem die vier zentralen Kennzeichen des sakramentalen Bekenntnisses hervorgehoben werden. Einmal sieht das Konzil dieses Bekenntnis als notwendig an nach göttlichem Recht, d. h., es kommt von Christus her, insofern es in der Logik der Stiftung dieses Sakramentes liegt. Neben dem öffentlichen ist auch das geheime (private) Bekenntnis als legitime Form eingeschlossen. Zum andern hängt die Beichte mit dem Charakter der Buße als geistlichem Gericht und hoheitlichem Akt der Kirche zusammen. Zum dritten präzisiert das Konzil die Forderung nach der Vollständigkeit der zu bekennenden Sünden. Der Sünder bringt seinen Ernst zum Ausdruck, mit der Sünde zu brechen und seine persönliche Verantwortung zu übernehmen, was nichts zu tun hat mit einer skrupelhaften Gewissensqualerei, in der sich der Christ nicht mehr ganz vertrauensvoll der Gnade Gottes anheimgibt. Zuletzt bekräftigt das Konzil die kirchliche Gewohnheit und Vorschrift, in der Regel vor der Kommunion die sakramentale Buße zu vollziehen.

A. bezieht in seine Interpretation den weiteren Rest von *ius divinum* und *Anathema* auf dem Konzil gegenüber moderner Verwendung mit ein. Bei einer differenzierten Interpretation von can. 6 (195) und unter der Berücksichtigung, daß die Grenzen von göttlichem und kirchlichem Recht notwendig fließend sind (212, 227, 231), kommt er zum Schluß: Die Konzilsväter halten am sakramentalen Bekenntnis als substantiellem Bestandteil des Sakramentes fest. Die konkrete Gestalt ist liturgisch und pastoral variabel. Bei der Rede vom *actus iudicialis* bleibt die Analogie zum profanen Gerichtsverfahren begrenzt. Sie ist mehr im dogmatischen als im kanonistischen Sinn zu verstehen, wobei das *iudicium spirituale* auf das principale Analogat des Gerichtes im Kreuz und im Endgericht über alle Sünde zu beziehen ist. Der medizinelle Aspekt wird nicht vergessen, wenn auch nicht immer genügend zur Geltung gebracht. Immerhin kommt ein Rest der ekklesialen und inkarnatorischen Struktur der Vergebung zum Ausdruck, obgleich das ekklesiologische Defizit bedenklich stimmen muß (234, 252, 255), und ein mangelndes Interesse an der pastoralen und liturgischen Seite zu beklagen ist. Im ganzen läßt die positiv-historisch ausgerichtete Konzeption eine spekulative Durchdringung vermissen (160). Diesen Mangel des Bußdekretes findet man allerdings auch in den gegenwärtigen Vorschlägen, Thesen und Gestaltungen nicht überwunden, die der Vf. im 4. Abs. vorstellt (296–330). – Eine Durchsicht scheint wohl nur möglich, wenn sich die Bußtheologie an der altkirchlichen Exkommunika-



tionsbuße prinzipiell orientiert. Das Wesen dieses Sakramentes wird deutlich als grundlegende Wiederversöhnung des Sünders mit der heiligen Gemeinde, worin sich die übernatürliche Gottesgemeinschaft erneuert, die in der Taufgnade gegeben ist und durch eine schwere Verfehlung gegen die Gottes- und Nächstenliebe suspendiert war. Hier fragt sich, ob bei der Beichte ausschließlich läßlicher Sünden tatsächlich von der Buße als Sakrament zu reden ist. Innerhalb der vielfältigen Formen der Vergebung alltäglicher Sünden (Evangelium, Gebet, Eucharistie ...) wird dann aber auch die Bedeutung und der Wert der Bußgottesdienste nicht von der Frage abhängen, ob sie sakramental oder vorsakramental sind. Der Vf. lehnt aufgrund seiner Interpretation des Tridentinums eine gleichrangige Alternative von Bußgottesdienst mit allgemeinem Bekenntnis und Einzelbeichte ab. – Dennoch könnte, wo die Kirche dies festlegt, das Vergebungswort im Bußgottesdienst auf ein allgemeines, gemeinsames Bekenntnis hin sakramentale Relevanz erhalten. Denn innerhalb der Grundform der sakramentalen Wiederversöhnung, die nur zwischen Todsünder und heiliger Gemeinde geschieht, bleibt auch nach Trient eine große Variationsbreite. Daß die Einzelbeichte sachlich Voraussetzung der Absolution ist, heißt nicht, daß sie ihr auch zeitlich vorausgehen muß. In den Generalabsolutionen geschieht die sakramentale Versöhnung mit der Kirche und mit Gott vor der sakramentalen Beichte, wie auch der in der vollkommenen Reue zum Bußsakrament kommende Christ in der Todsünde schon ein Gerechtfertigter ist. – Den geistlichen Mitvollzug des Bußgottesdienstes in Reue, Willen zur Selbstanklage und Wiedergutmachung, der die ekklesiale Dimension der Buße und das Bewußtsein vom Abgrund der Sünde vertieft, kann der Vf. daher als ein konkretes votum sacramenti ins Auge fassen, wo aus physischen oder moralischen Gründen der Weg zur Einzelbeichte vorerst nicht möglich erscheint (327). – Ob man hier vom Sakrament reden soll, zu dem ja das Zeichen gehört, oder von der Vermittlung der Gnade des Sakraments, die nicht im jeden Fall ans Sakrament gebunden ist, bleibt allerdings noch zu fragen.

A. hat mit seiner sorgfältigen und umsichtigen Arbeit wichtige Orientierungsdaten für den künftigen Umgang mit dem Trienter Bußdekret und seinen Aussagen zum sakramentalen Bekenntnis gesetzt. Ein umfangreiches Literaturverzeichnis neuerer Arbeiten zum Thema Bußgottesdienst und Beichte beschließt den Band (551–592).

G. L. MÜLLER

SCHLEIERMACHER, FRIEDRICH DANIEL ERNST, *Christliche Sittenlehre*. Einleitung (Wintersemester 1826/27) nach größtenteils unveröffentlichten Hörernachschriften herausgegeben und eingeleitet von *Hermann Peiter*. Mit einem Nachwort von *Martin Honecker*. Stuttgart/Berlin/Köln/Mainz: Kohlhammer 1983. 149 S.

Das Interesse an dieser „Einleitung“ besteht wohl in den grundsätzlichen Erklärungen Schleiermachers (i. f. Sch.) über eine christliche Morallehre. Sie widerlegen klar die überkommene Einschätzung dieses Denkers als eines Kulturtheologen oder gar Vertreters des deutschen Idealismus. Gleich zu Beginn seiner Ausführungen statuiert er: „Die christliche Sittenlehre steht in einem sehr genauen Zusammenhang mit der christlichen Glaubenslehre ...“ (3). Er akzeptiert zwar die geschichtliche Herausbildung einer von der Dogmatik geschiedenen Morallehre, setzt sich aber entschieden einer Auflösung ihres Zusammenhanges entgegen, weil sie zu einer rationalistischen Darstellung führt: „Seit der Trennung beider hat man immer mehr gesucht, die christliche Sittenlehre mit der rationalen zu vereinen, wodurch ihr ganzes Verhältnis zur Dogmatik ein ganz andres geworden ist. Die gereicht aber der Sache zum großen Nachteil, und sehn wir auf den Zweck aller theologischen Disziplinen, so ist es durchaus notwendig, diesen Weg wieder zu verlassen ...“ (4). Nach Sch. müssen alle theologischen Disziplinen eben im „christlichen Prinzip“ gründen, d. h. im Heilsereignis Jesu Christi, dessen geistiger Wirkraum die Kirche ist. Deshalb hebt Sch. mit Nachdruck hervor: „Die christliche Sittenlehre kann nichts andres enthalten als eine Beschreibung derjenigen Formen des Handelns, die aus dem christlichen Prinzip sich seiner Natur nach entwickeln, sie ist immer nur in der christlichen Kirche und für dieselbe“ (9). – „Die Idee der christlichen Kirche muß das die ganze Darstellung Lei-