

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-

tende und Beherrschende sein“ (23). Diese Betonung der Kirche ist neu. Sch. ist sich dessen auch bewußt: „Unsere ganze theologische Entwicklung in der letzten Zeit hat die Richtung genommen, daß diese Idee gar sehr zurückgetreten ist“ (ib.). Nur kirchlich denkende und fühlende Theologen sind somit imstande, eine christliche Sittenlehre zu entwerfen. Die innige Glaubenüberzeugung widerstreitet nicht der Wissenschaftlichkeit, im Gegenteil: „Diejenigen, die das vollkommene Bewußtsein haben von dem, was in der christlichen Kirche eigentlich das agens ist, können immer von hier aus die in der Kirche herrschenden Ansichten über das Rechte und Gute zusammenstellen und ihre Ansicht darüber mitteilen. Das ist ein innigeres und wissenschaftlicheres Verfahren ... Die Überzeugung, die eine vollkommen bewußte ist, bringt mit die wissenschaftliche Form hervor“ (8–9). Wie weit Sch. von einer alles auflösenden Harmonisierung in die Vernunft entfernt ist, beweist schließlich seine Forderung nach einer genuinen *protestantischen* Morallehre. „Eine christliche Sittenlehre ... kann nur protestantisch oder katholisch sein und durchaus nicht beides zusammen“ (11). Nicht eine polemische Voreingenommenheit liegt dieser Ansicht zugrunde. Sch. hält einfach dafür, daß jede der beiden Kirchen eine eigentümliche Ausgestaltung der einen Kirche Christi bilden. „Die gewöhnliche Vorstellung von diesem Verhältnis (sc. der prot. u. kath. Kirche) ist die, daß in der evangelischen Kirche der christliche Geist in einer reineren Gestalt sich manifestiert als in der katholischen ...“ Nach Schleiermacher liegt aber etwas anderes darin. Nicht daß der christliche Geist in der evangelischen Kirche auf absolute Weise näher gegeben sei und in der katholischen mit einigen Auszügen und Zusätzen, sondern indem Sch. sagt, „es kann bei uns zum Grunde gelegt werden der christliche Geist in dieser (sc. evang.) Modification“, so liegt darin, daß Sch. die katholische Kirche nicht durch Mißbräuche als verschieden erklärt, sondern als eine „eigentümliche Gestaltung“ (12). Trotz des einen authentischen christlichen Lebens in beiden Kirchen, sind sie für Sch. voneinander gewissermaßen durch eine je eigene, alles prägende Form unterschieden, die sich unausweichlich auch auf dem Gebiete der Sittenlehre auswirkt. Hinsichtlich der formalen Differenz in der Sittenlehre selbst äußert sich nun Sch. merkwürdigerweise folgendermaßen: „Im Protestantismus wissen wir nichts von einem Gehorsam gegen die Kirche, sondern diese ist der Ort unseres gemeinsamen Gehorsams gegen Christum selbst. Hieraus folgt von selbst, daß alles, was als Vorschrift aufgestellt werden soll für das christliche Leben, nur von Christo und aus der Schrift abgeleitet werden kann ... An die Stelle von dieser (sc. der Schrift) tritt in der katholischen Kirche überall bei den Laien der Gehorsam gegen die Kirche und das Berufen auf die kirchliche Autorität“ (35).

Diese ziemlich äußere Charakterisierung der katholischen Verhältnisse überrascht. Offenbar hielt sich Sch. an eine allzu sehr von der Kontroverstheologie beeinflusste Ansicht der Dinge. Tatsächlich findet sich im Verzeichnis seiner Bibliothek (*Tabulae Librorum e bibliotheca defuncti Schleiermacher, Berlin 1835*), von den patristischen Schriften abgesehen, kein namhaftes Werk katholischer Dogmatik. Vermutlich hat sich Sch. nie in die katholische Glaubenslehre vertieft. Auch war das fundamentale Werk J. B. Hirschers „System der christkatholischen Moral“ damals noch nicht erschienen. Wie dem auch sei, was Sch. über das protestantische Prinzip des sittlichen Handelns in dieser Einleitung ausführt, bildet keinerlei Gegensatz zur Lehre der katholischen Tradition, vielmehr stimmt es mit dieser überein. Zum Fundament der christlichen Sittenlehre erklärt er, „daß es hier zwei dogmatische Punkte gibt, auf welche alles zurückkommen muß, das ist die Lehre von Christo und die Lehre vom heiligen Geist. Die erste ist hier durchaus der eine Brennpunkt, weil durch die christliche Sittenlehre das Leben dargestellt werden soll, welches von Christo wiedergebracht ist und die Vereinigung des Lebens der Gläubigen mit Christo darstellen soll; aber ebenso ist die Lehre vom Heiligen Geist der andere Brennpunkt. Denn dieser ist die Kraft, woraus das christliche Leben hervorgeht“ (83). Auf keinen Fall also faßt Sch. das Wirken des Geistes als losgelöst vom Heilsgeschehen Christi auf, wenn er kurzerhand formuliert: „Das Prinzip aller christlichen Sittlichkeit, auf welchem alles beruht, was in der christlichen Sittenlehre darzustellen ist, ist nichts anderes als das $\piνευμα \acute{\alpha}γιον$ “ (47–48). Daher steht und fällt für ihn dieses Prinzip mit der Heilsoekonomie

des Neuen Testaments. „Im alten Testament war eben dieser Geist nicht“ (48). Geht er auch „einen realen Zusammenhang zwischen der alt- und neutestamentlichen Oekonomie“ zu, so hält er dennoch fest: „Aber keineswegs können wir deshalb behaupten, daß der göttliche Geist in der alttestamentlichen Oekonomie so gewesen sei wie in dem Neuen Testament, sonst hätte der Geist durch Christum nicht erst geschickt werden sollen“ (ib.). Eben dieselbe Norm allen christlichen Handelns lehrt nun auch Thomas von Aquin, wenn er vom Gesetz des Neuen Testaments spricht: „Prinzipiell (principaliter) ist das neue Gesetz die Gnade des Heiligen Geistes selbst, die den an Christus Glaubenden gegeben wird“ (S.th. I-II, q. 106, a. 1, corp.). Nicht ein äußeres Prinzip kirchlicher Autorität ist nach dem Aquinaten bestimmend für die christliche Lebensführung, sondern die gnadenhafte Wirkgegenwart des Heiligen Geistes im Gläubigen. „Die Gnade des Heiligen Geistes ist wie ein innerer, uns eingegossener Habitus, der, uns zum richtigen Handeln bewegend, bewirkt, daß wir frei vollziehen, was der Gnade entspricht, und vermeiden, was der Gnade widerstreitet“ (S.th. I-II, q. 108, a. 1, ad 2). Damit schließt Thomas freilich nicht äußere Vorschriften, eben auch solche der Autorität, im Neuen Bunde aus. Er unterordnet sie aber gänzlich dem Prinzip der Geistführung. Sie alle haben allein den Zweck, den Gläubigen für das Wirken des Geistes zu disponieren: „Dennoch enthält das neue Gesetz etwelches wie zur Gnade des Heiligen Geistes Zurüstendes (quaedam sicut dispositiva ad gratiam Sp. S.) und zum Gebrauch dieser Gnade Gehörendes, die gleichsam sekundär im neuen Gesetz sind; über sie gilt es, die Gläubigen Christi durch Wort und Schrift zu belehren, hinsichtlich dessen sowohl, was zu glauben, wie auch, was zu tun ist“ (S.th. I-II, q. 106, a. 1, corp.). Indessen besitzt alles Äußere als Sekundäres in der neuen Heilsoekonomie keine Heilskraft in sich, wie Thomas in der Folge (a. 2) erklärt: „Anderes (sc. als die Gnade des Hl. Geistes) gehört dem Gesetz des Evangeliums sekundär an, nämlich die Dokumente des Glaubens und die Gebote, die die menschlichen Affekte und Handlungen ordnen; und was sie betrifft, rechtfertigt das neue Gesetz nicht.“ Was nicht aus der unmittelbaren Wirkgegenwart des Geistes hervorgeht und in ihrem Lichte und ihrer Kraft vollzogen wird, ist somit kein authentisches christliches Handeln. In welchem Maße aber Sch. die katholische Tradition verkennt, geht aus seiner Aussage hervor: „In der katholischen Kirche gilt für jeden einzelnen als Regel nur der Gehorsam gegen die Kirche, und die Anwendung des allgemeinen Prinzips auf die katholische Kirche wird da anders sein. Es wird gesagt: um zu wissen, was Christo ähnlich ist, mußt du dich an das halten, was die katholische Kirche ausspricht. Die Anordnung wäre dann etwas bloß äußerliches. Man suchte geschilderte Rubriken, um die Vorschriften der Kirche darunterzustellen“ (86). Interessanterweise setzt er dieser vermeintlich katholischen Auffassung als spezifisch protestantische die folgende entgegen: „... daß wir uns den göttlichen Geist als den Menschen wirklich regierend denken und die Handlungen beschreiben, die im Leben entstehen können, wenn der göttliche Geist den Impuls gibt“ (87). Angesichts der grundsätzlichen Übereinstimmung Sch.s mit dem Aquinaten stellt sich somit die Frage, ob nicht sein theologisches Denken vielmehr eine Erneuerung der christlichen Tradition, ganz und gar gegen die rationalistischen Tendenzen seines Zeitalters, bedeutet als, wie der Hrsg. nahelegt, eine Wiederaufnahme reformatorischer Anliegen.

Zum Text selbst ist zu bemerken, daß er zweifellos gegenüber dem vom Schüler Sch.s, Ludwig Jonas, in den „Sämtlichen Werken“ herausgegebenen seine Vorteile besitzt. Nicht allein überarbeitete Jonas die entsprechenden Kollegnachschriften – Sch. gelang es nicht mehr, seine Christliche Sittenlehre zu verfassen –, er hielt sich namentlich an den weniger reifen Vortrag Sch.s vom WS 1822/23. H. Peiter hatte deshalb schon vor geraumer Zeit die kritische Ausgabe der Vorlesung des WS 1826/27 erstellt und sie leider nur in relativ wenigen Exemplaren, im Ormigverfahren gedruckt, veröffentlichten können. Die vorliegende „Einleitung“ ist lediglich ein Teildruck dieser Arbeit. Die Publikation der ganzen Ormig-Ausgabe Peiters bleibt somit ein dringender Wunsch, um so mehr, als ihr Text am Verbleichen ist. H. Peiter hat sich mit der kritischen Ausgabe der Glaubensausgabe bestens ausgewiesen. Dieselbe gründliche Arbeit findet sich auch in der „Einleitung“ vor. R. STALDER S.J.