

– erteilt in der Auseinandersetzung mit den Donatisten –, das zu Rom gefällte Urteil doch auf einem allgemeinem Konzil (plenarium ecclesiae universae concilium) überprüfen zu lassen (3 f.). B. kommentiert: „Im Verlauf der letzten 1500 Jahre hat man oft auf die beiden einprägsamen und doch mehrdeutigen Zitate von Augustinus zurückgegriffen, um daraus entweder Argumente für den Jurisdiktionsprimat Roms oder aber einen Beleg für die Lehre, das Konzil stehe über dem Papst, zu gewinnen. Immer wieder stand in der kirchlichen Verfassungsgeschichte die Frage im Vordergrund, ob die Entscheidungen Roms als unanfechtbar anzunehmen seien, oder ob nicht doch eine Appellation an ein Konzil zulässig sei: Dahinter wird das latente Spannungsverhältnis zwischen hierarchischem und synodalem Kirchenverständnis sichtbar“ (4). B.s Arbeit besticht bereits in diesem Teil durch einen reich ausgestatteten Quellenapparat. Grundsätzliche Überlegungen zur Rolle des Rechts in der Kirche werden angestellt. B. verweist auf L. Buissons Studie zu „Potestas und Caritas. Die päpstliche Gewalt im Spätmittelalter“ (1958), welche die Aufmerksamkeit auf „die wiederholten Versuche der Kanonisten . . ., die Handhabung der Primatialgewalt an bestimmte sittliche Maßstäbe zu binden“, lenkte. B. fährt fort: „Als Stellvertreter Christi ist der Papst nach diesen Lehren verpflichtet, sein Handeln am Beispiel des Herrn auszurichten, sich also dem Liebesgesetz des Evangeliums zu unterwerfen. Die Ausübung seiner Machtfülle ist ihm nur gestattet, wenn er sich den Maßstäben des Erlaubten, des Geziemenden und des Nützlichen unterordnet. Wird der Papst diesen Anforderungen nicht gerecht oder durchbricht er das kanonische Recht ohne einen gerechten oder vernünftigen Grund, so handelt er – mag der Rechtsakt als solcher auch für die Kirche verbindlich sein – sündhaft . . .“ (6). B.s Arbeit hat also nicht eine Geschichte der Anklage gegen den Papst wegen persönlicher Delikte oder eine Geschichte des Rechtes der Absetzbarkeit des Papstes zum Gegenstand. B. untersucht vielmehr die Rechtslage, wenn sich jemand aus einer konkreten Notlage heraus gegen eine päpstliche Entscheidung an das Konzil richtet. Da die Appellatio a papa ad futurum concilium im geschriebenen Kirchenrecht nicht vorgesehen ist, steht sie mit ihm, so B., in Widerspruch. Ist sie trotzdem zu rechtfertigen? Steht es dem ökumenischen Konzil zu, „als Richter über die Amsthaltung eines Papstes angerufen“ zu werden (12)? Ein Nebenthema kirchlicher Rechtsgeschichte? Keineswegs! Auf die hohe Zahl der Appellationen gegen päpstliche Entscheidungen und auf die „Qualität der Appellanten“ (Kaiser, Könige, Kardinäle, Bischöfe, Universitäten, Städte und Orden) weist B. hin (15 und im Hauptteil). Auf die nuancierte und höchst informationsreiche Ausbreitung der Geschichte und der kanonistischen Stellungnahmen kann und braucht hier nicht eingegangen zu werden. Immer wieder wurde die Berufung an ein Allgemeines Konzil erhoben und jeweils verteidigt bzw. verworfen. Auf S. 385 f. kommt B. zusammenfassend auf die vier Tendenzen zu sprechen, welche die Geschichte der Appellatio bestimmten: die Verrechtlichung der Kirche, die Angleichung des Papstamtes an die Monarchie, auf der anderen Seite die Entwicklung episkopalistischer Modelle und des Konziliarismus. B. schließt seine Darstellung, die Fundgrube und Orientierung zugleich ist, mit J. Ratzingers Worten (LThK, Konzilskommentar, Bd. 1 [1966] 356) zu dem Verbot der Konzilsappellation: „Es kann somit nur besagen, daß der Papst bei seinem Handeln keinem äußeren Tribunal untersteht, das als Appellationsinstanz gegen ihn auftreten könnte, wohl aber an den inneren Anspruch seines Amtes, der Offenbarung, der Kirche gebunden ist. Dieser innere Anspruch seines Amtes schließt aber auch eine moralische Bindung an die Stimme der Gesamtkirche ohne Zweifel mit ein“ (395). Eine höchst wertvolle Studie ist B. zu verdanken, die zugleich Maßstäbe für die Behandlung kirchenrechtlicher Institutionen setzt!

N. BRIESKORN S. J.

EBELING, GERHARD, *Lutherstudien Band III. Begriffsuntersuchungen – Textinterpretationen – Wirkungsgeschichtliches*. Tübingen: Mohr 1985. XVII/608 S.

„Luthers Theologie so zu erforschen, daß deren eigene Bewegung mitreißt hin zum Herzen der Theologie überhaupt“ (VI), macht die Einheit der hier gesammelten, großenteils im Zusammenhang mit dem Luther-Gedenkjahr entstandenen Untersuchungen aus. Voran stehen Beiträge zur Unterscheidung von Leben und Lehre, von

Theologie und Moral, von Glaube und Liebe sowie zu den Grundworten Sünde und Gewissen. Darauf folgen als Mitte Arbeiten, die zentrale Luther-Texte zur Christologie, zum Glauben und zur Rechtfertigung analysieren. Den dritten Teil bilden Studien zur Wirkungsgeschichte Luthers, die Luther selbst gegen spätere Lutherbilder zur Geltung bringen und ihn so aus seiner eigenen Wirkungsgeschichte befreien wollen. Hier geht es insbesondere um die *Confessio Augustana*, um Luther und Schleiermacher und – der ausführlichste Teil des ganzen Buchs (428–573) – um eine kritische Auseinandersetzung mit der Beziehung Karl Barths zu Luther.

I. „Luther hat immer wieder eingeschärft, rechtes Unterscheiden mache zum wahren Theologen“ (34). Er hält die Theologie letztlich zu einer einzigen Grundunterscheidung an, der Unterscheidung zweier Weisen des Umgangs Gottes mit dem Sünder. „Gesetz und Evangelium, fleischliche und geistliche Gerechtigkeit, Werk und Glaube, weltliches Reich und Reich Gottes sowie ähnliche Polaritäten sind nur Modifikationen der einen Fundamentalunterscheidung“ (35). Eine solche Theologie „ist nicht eine Theorie, die in die Praxis umzusetzen, durch Handeln zu verwirklichen ist. Sie wacht vielmehr über dem Wort, ohne welches das Leben ungewiß und dunkel ist“ (40). Der Quellgrund dieser Theologie war die „betende Aneignung der Psalmen im Licht paulinischer Theologie“, die Luther seiner klösterlichen Zeit verdankte (48). Sein daraus erwachsender Kampf gegen die Moralisierung des Christlichen beruht auf der Einsicht, daß allein die Glaubensgewißheit das Handeln „von dem nie zum Ziel gelangenden Streben moralischer Selbstvergewisserung“ befreien kann (59). Nach Luther liegt das Sündersein des Menschen seinem Sünde-Tun voraus (88); die sogenannten Tatsünden sind in Wirklichkeit Früchte seiner Sünde. Wo diese Sündenfolgen mit dem Wesen der Sünde verwechselt werden, wird der Sündenbegriff „moralistisch und kasuistisch oder gar sexistisch verfälscht“ (91). Das Insistieren auf der Grundsünde mag dem Menschenbild Luthers „den Anschein des Pessimistischen und Hoffnungslosen“ geben; aber gerade dies ist die „Voraussetzung einer Freiheit und Gewißheit, wie sie dem Menschen sonst unmöglich zuzusprechen wäre“ (102). Indem die christliche Verkündigung den Menschen auf seine Sünde anspricht und von ihr freispricht, handelt sie nicht selbst politisch, wird aber dadurch zum Politikum, daß sie in eine „notwendige Distanz zum Politischen versetzt“ (106). Deshalb folgt für Luther auch das gute Gewissen nicht auf das gute Werk, sondern muß diesem vorausgehen und den rechten Umgang mit dem guten Werk ermöglichen (114). Die Gewissensunterweisung hat ihr Kriterium daran, daß sie „– da niemand zum Glauben und zur Liebe gezwungen werden kann –, die Gewissen nicht durch Indoktrinierung vergewaltigen darf, sondern sie in Freiheit versetzen soll, in ethischen Fragen also dem andern nie die Verantwortung abnehmen darf, sondern ihn zu deren Übernahme instand setzen und urteilsfähig machen soll“ (122). – Der Titel des Aufsatzes „Einfalt des Glaubens und Vielfalt der Liebe“ faßt einprägsam zusammen, wie die Kreativität und Situationsbezogenheit der Liebe ihre Wurzel in der grundeinfachen Geborgenheit des Herzens in Gott hat. Glaube und Liebe entsprechen den Relationen des Menschen zu Gott und zum Mitmenschen (135). Allerdings ist die Meinung, das Christentum sei im Grunde auf Liebe reduzierbar, zum „weitestverbreiteten Surrogat des Credo“ geworden (147); in Wirklichkeit ist man nur aufgrund geglaubter, empfangener Liebe zu wahrer Selbstlosigkeit fähig. Für den Christen, der ein politisches Amt wahrnimmt, bedeuten Glaube und Liebe, „daß er sein Amt, möglichst gut und sachgemäß ausübt, etwa dank innerer Freiheit von Selbstsucht oder dank der Besonnenheit und Geduld im Gebrauch der ihm verfügbaren Mittel oder dank unerschrockener Festigkeit gegenüber Widerständen.“ „Keineswegs jedoch kann der Christ Glaube und Liebe auf die Weise in sein Amt einbringen, daß er notwendige Funktionen seines Amtes außer Kraft setzt, also z. B. als Polizist meint, um des Gebotes der Feindesliebe willen auf Gewaltanwendung verzichten zu müssen.“ (152)

II. Luthers einziger Versuch einer systematischen Gesamtdarstellung des Christlichen findet sich in seiner Schrift „Von der Freiheit eines Christenmenschen“, die E. unter dem Titel „Die königlich-priesterliche Freiheit“ interpretiert. Christus Priester und König, darin drückt sich die wesenhafte Zweifalt von Gottes- und Weltbezug aus. Das Sein Christi will jedoch als „kommunikatives Sein“ verstanden werden: Er macht zu

Priestern und Königen (170). Seine Einzigartigkeit besteht in der unumkehrbaren Bewegungsrichtung von ihm zu den Glaubenden (174). – An Luthers Auslegung von Gal 3,6 orientiert sich eine kleine Monographie zum Thema „fides occidit rationem“. Diesen Satz interpretiert E. zusammen mit der gleich paradoxen Aussage Luthers „fides creatrix divinitatis“. Nach Luther ist die Vernunft innerhalb ihrer eigenen Kompetenz Gottes höchste Gabe (214). Luthers „Schmähungen“ der ratio gelten nicht dieser in ihrem rechten Gebrauch, sondern allein der zur Selbstrechtfertigung des Menschen mißbrauchten ratio (217 f.). Indem Luther peccatum und ratio zusammenrückt, beseitigt er das Mißverständnis, als sei die Sünde nichts als sinnliche Konkupiszenz, die durch den geistigen Teil des Menschen, seine ratio, in Schach zu halten wäre. „Vielmehr wird der Mensch als animal rationale gerade in seiner differentia essentialis als Sünder verstanden.“ (219) – Weitere Textinterpretationen beziehen sich auf den Aufbau der dritten und vierten Thesenreihe Luthers über Röm 3,28 zur Rechtfertigung vor Gott und den Menschen sowie über Sündenblindheit und Sündenerkenntnis als Schlüssel zum Rechtfertigungsverständnis. „Die göttliche Welterhaltung geschieht nicht um einer sukzessiven Weltverbesserung willen. Denn aus dem Reich der Sünde entwickelt sich nicht dasjenige Reich, in dem keine Sünde ihr Unwesen treibt.“ Aber eben deshalb erhält Gott diese Welt, „um zu ihr sein Reich kommen zu lassen, das nicht von dieser Welt ist. Eben deshalb will Gott die pax publica, damit sein Friede, der alles Begreifen übersteigt, verkündet und verbreitet werden kann.“ (245) In seiner Welterhaltung übt Gott nicht nur gegenüber den Gottlosen die „Toleranz“, daß er ihre richtigen Werke irdisch belohnt; auch gegenüber den Glaubenden übt er die Toleranz, ihre bleibenden Sünden wie vergeben zu behandeln. Die Heiligen werden in gewisser Weise den impii gleichgestellt, nur daß ihr Sein nicht wie das der impii den Charakter einer zuständigen Natur hat (248). Das Versagen in der Sündenlehre, das in einer falschen Einschätzung der Erbsünde und der Verkennung dessen besteht, daß der Unglaube als Verstoß gegen das erste Gebot die Ursache aller Sünden ist, „wirkt sich korrumpierend – man möchte sagen wie die Erbsünde auf die ganze Natur des Menschen – auf die ganze Theologie aus“ (295). „Daß um der Größe der Rechtfertigung willen die Sünde großzumachen ist, darf nicht etwa dahin umschlagen, daß um der Größe der Rechtfertigung willen die Sünde zu einer erledigten Bagatelle wird“ (309). – Über Luthers Auffassung vom Menschen im Verhältnis zu denen von Scholastik und Renaissance schreibt E. unter dem Titel: „Das Leben – Fragment und Vollendung“. Luther hat sich nie des Aristoteles Auffassung von der Seele als der forma corporis auch nur beiläufig zu eigen gemacht. Dieser Bruch mit einer anthropologischen Selbstverständlichkeit seiner Zeit ist ohne Parallele und von umstürzender Bedeutung (326 f.). Für Luther ist der Mensch als ganz einschließlich seiner Vernunft pure Materie, und seine Form liegt in Gottes Handeln an ihm. Damit prägt Luther die klassischen Begriffe der Substanzmetaphysik in Sprachmittel für das Geschehen zwischen Gott und Kreatur um (328). Aber noch unmittelbarer als die Scholastik ist die Renaissance durch Luthers Aussage herausgefordert: „Die den Geist nicht haben, fliehen und wollen nicht Gottes Werke werden, sondern sich selbst formieren (WA 56; 376)“ (331).

III. Im dritten Teil zu Luthers Wirkungsgeschichte handelt E. zunächst von der Confessio Augustana einst und jetzt. Warum hieß dieser Text statt apologia schließlich confessio? Darin spricht sich ein neues Verständnis vom Wesen christlicher Lehre aus. Der heute geläufige Konfessionsbegriff für überhaupt alle Ausprägungen institutionellen Christentums entsteht erst im 19. Jh. und hat sich vom ursprünglichen Ereignis weit entfernt (346). E.s Diagnose des heutigen ökumenischen Gesprächs ist, daß weithin reduktionistisch nach harmonisierenden Kompromißformeln gesucht werde, ohne daß die Anfechtung unserer Zeit präsent sei (357). – Das Freiheitsverständnis ist ein Brennpunkt der neuzeitlichen Kontroverse mit Luther. Er versteht unter der libertas christiana nicht die restaurierte Willensfreiheit des Menschen, sondern dessen Befreitsein von sich selbst, das Versetztsein in Christus und das Ja zur schlechthinnigen Abhängigkeit von Gott (384). Nach Luther täte der Mensch besser daran, „die Ursache seiner Unfreiheit statt außerhalb seiner in sich selber zu erkennen und den Grund seiner Freiheit statt in sich außerhalb seiner“ (385). Das Gewissen wird nach ihm von den Werken befreit, non ut nulla fiant, sed ut in nulla confidat (WA 8; 606) (386). Daß Luther die

Freiheit zum zentralen theologischen Thema gemacht hat, hat umwälzende material-ethische Folgen: Der Vorrang religiöser Werke fällt dahin, und „der Christ ist zu allem frei, was jeweils notwendig ist“ (391). – Befreiung Luthers aus seiner Wirkungsgeschichte (aus dem nationalen, dem konfessionellen, dem aufklärerischen und dem politischen Lutherbild) kann nach E. nur heißen, ihn weiterhin, aber in wacher Selbstkritik, geschichtlich zur Geltung zu bringen (397). Auch eine perfektionistische Lutherforschung garantiert ohne verantwortliche Konfrontation mit der eigenen Zeit nicht das rechte Verstehen. Zum Beispiel sah Luther genauso wie das Schicksal der Juden das Schicksal der Deutschen sich am Evangelium entscheiden. Dies ist eine völlig andere Sicht als die, für die man seine gewiß zum Teil gräßlichen, nicht zu beschönigenden späten polemischen Schriften gegen die Juden in Anspruch genommen hat (399f.). – Zwischen Luther und Schleiermacher gibt es tiefe Gemeinsamkeiten vor allem in der der ratio des sündigen Menschen widerstrebenden Verwerfung des spekulierenden Aufschwungs zu Gott und dem Nein zum Spekulieren auf das eigene Werk. Schleiermacher führt insofern über Luther hinaus, als sachgemäße theologische Grammatik mehr an ontologischer Besinnung erfordert, als Luther selbst zum Gegenstand der Reflexion gemacht hat (412). Von Luther her sind dagegen vor allem kritische Anfragen an das Sündenverständnis von Schleiermacher zu stellen (416). Daß sich das Gottesbewußtsein in allen Lebenslagen mit stetiger Kräftigkeit geltend mache, ist das soteriologische Modell Schleiermachers; Luthers *theologia crucis* fügt sich darein nicht. Er versteht die Anfechtung als Gotteserfahrung. Für ihn besteht die Gegenwart Gottes als *absconditas sub contrario*. Sünde ist wesenhaft Todsünde, und das beginnende neue Leben darf keinesfalls als Grund der Rechtfertigung und des geglaubten ewigen Lebens gelten; dieser ist vielmehr allein der Gekreuzigte als das Wort des Lebens. Karl Barths zunehmende Kritik an Luther steht in einem inneren Zusammenhang mit seinem zwiespältigen Verhältnis zu Schleiermacher. Barths Abkehr von Luther korrespondiert seiner Annäherung an die problematische Tendenz Schleiermachers, Gesetz und Evangelium zu vermischen und dadurch dogmatisch wie ethisch der reformatorischen Fundamentalunterscheidung Abbruch zu tun (427). – In seiner Darstellung von Barths Verhältnis zu Luther geht E. zunächst chronologisch vor und erhebt den Befund. Barths erstes Werk „Der christliche Glaube und die Geschichte“ beruft sich auf Luther. Auch in der ersten Ausgabe des Römerbriefkommentars wird Luther fast mehr als Calvin zitiert, wobei aber die Nachweise der Fundorte völlig fehlen; sie stammen aus einem Erbauungsbuch von Chr. G. Eberle (438). In der Schrift „Ansatz und Absicht in Luthers Abendmahlslehre“ trifft man auf Kennzeichnungen Luthers, die wie ungewollte Selbstcharakterisierungen Barths wirken: Es seien „nicht die schlechtesten Theologen, die zum wirklichen *Nachdenken* der Gedanken *anderer* kein Organ hatten; Luther gehörte, soweit ich sehe, zu diesen ausgesprochenen Selbst-Denkern“ (a. a. O. 71) (444). In der „Christlichen Dogmatik im Entwurf“ grenzt sich Barth scharf gegen Luther ab, indem er jede Identität des gepredigten Wortes mit dem Wort Gottes bestreitet. Für Barth gerät man durch Luther „auf die schiefe Bahn“ einer Bewußtseins-theologie (453). In den Jahren 1927–1929 nimmt Barths Lutherkenntnis zu. In KD I, 1 finden sich 180 Lutherzitate, von denen kein einziges mit einer kritischen Bemerkung versehen wird. Das Beste, was Barth über Luther geschrieben hat, stehe in dieser Zeit in TEH 4 (1933) 8–12 (460). KD I, 2 enthält bei doppeltem Umfang ca. 90 Lutherzitate, davon 70 in der ersten Hälfte (461). In KD II, 1–2 gibt es fast keine Lutherzitate. Barth sieht nun durch Luthers Rede vom *deus revelatus* und *absconditus* die Verlässlichkeit der Offenbarung in schriftwidriger Weise gefährdet (477). Im Gegensatz zu Luthers Insistieren auf der Fundamentalunterscheidung erstrebe Barth „eine Einheit, in der die Differenz der darin vereinten Elemente aufgehoben ist“ (482). Deshalb stelle bei Barth der Begriff der Offenbarung den des Wortes in den Schatten (483). Der Tiefpunkt der Bezugnahme Barths auf Luther ist in KD III, 1–4 und dort vor allem auf den 780 Seiten von III, 2 erreicht. Wahrscheinlich habe er gemeint, in Sachen der Lehre vom Menschen bei Luther an der falschen Adresse zu sein; Luther war Barth der Anthropologisierung der Theologie verdächtig (484). In KD IV, 1 finden sich zum Thema Versöhnung wieder 42 Lutherzitate und in diesem Zusammenhang die wohl wichtigste Äußerung Barths zu Luthers Theologie (492). Nach Barths Urteil kommt in Luthers

Rechtfertigungslehre die Christologie zu kurz (499), während nach E. für Luther selbst Rechtfertigungslehre und Bekenntnis zu Christus ein einziger Artikel waren (508). In der Rechtfertigungslehre als dem *articulus stantis et cadentis ecclesiae* gehe es bei Luther nicht um die Bevorzugung eines Lehrstücks vor anderen, sondern um den Grundsinne überhaupt aller Glaubensaussagen. Karl Barth sieht in Luthers Lehre von der Idiomenkommunikation eine Infragestellung des unumkehrbaren Verhältnisses von Gott und Mensch (518). Im ganzen scheint es, daß zwischen Barth und Luther das Verhältnis von Wort und Glaube strittig ist (26). Für E. ist Barth in der unzulänglichen Alternative von „objektiv“ und „subjektiv“ steckengeblieben. Die beiden Kulminationspunkte barthscher Lutherrezeption liegen also am Beginn der Kirchlichen Dogmatik, gefolgt von Kritik, und in seiner Versöhnungslehre, wo Barth eher auf eine Klärung des Verhältnisses zu Luther verzichtet (532). An diese Erhebung des historischen Befundes schließt E. einen erneuten systematischen Durchgang anhand der Frage nach der Grunddifferenz an. Auch für Barth gelten die beiden Fundamentalunterscheidungen Schöpfer/Geschöpf und Glaube/Unglaube; aber letztere ist bei ihm so in die Christologie aufgenommen, daß sie letztlich aufgehoben ist (541 f.). Barths Denkweise läßt sich als „logisch-analogische Christozentrik“ bezeichnen, während man bei Luther eher von einer „antithetisch-forensischen Christologie“ sprechen müßte (543). Das von Barth geforderte Akzeptieren des *deus dixit* und das Ordnen und Darreichen des so Wahrgenommenen ist wohl nur solange möglich, als weder Autorität noch Evidenz zum Problem werden (548). E. wendet gegen Barths Verdächtigung der Theologie Luthers als Anthropologie ein: So richtig es ist, das *Prae* Gottes zu betonen, ist gerade damit der Mensch bereits vor Gott gestellt (549). Barths Kritik an Luthers Rede vom *deus absconditus* und *deus revelatus* ist wie ein Generalnenner seines Gegensatzes zu Luther (551). Indem Karl Barth Luthers Lehre vom Glauben so darstellt, als sei es die höchste Ehre der christlichen Wahrheit, um das christliche Individuum rotieren zu dürfen, bleibe er selbst im Bannkreis dessen, was er bekämpft (553), der Selbstrechtfertigung des Menschen. Als die Tat des Menschen (nicht wie bei Luther: Gottes Werk am Menschen) ist der Glaube bei Barth nur das den göttlichen Akt bestätigende Werk des Menschen (554), wenn auch damit kein Tätigwerden gegenüber Gott gemeint ist (555). Barth habe damit das Luther entlehnte *extra nos* zu der Abtrennung des fertigen, in sich stehenden Gotteswerkes umgebildet, zu dem sich der Mensch erkennend und bejahend verhält. Das, was bei Luther nach Barths Auffassung der Christozentrik zuwiderläuft, ist Folge einer andersartigen Christozentrik. Daß bei Luther der Glaubensbegriff das Lebenselement aller theologischen Aussagen anzeigt, entspricht nach E. durchaus der biblischen Denkweise und der Elementarsprache der Kirche (559). Für sich allein wäre das Sein vor Gott kein Trost, sondern unerträglich; erst im Glauben an Christus wird es zur ständigen Quelle des Trostes (560). Das Hauptziel, gegen das sich Barths Kritik richtet, ist Luthers Gesetzesverständnis. Für Barth ist das Gesetz die Form des Evangeliums, und das Evangelium ist der Inhalt des Gesetzes; dagegen bedeutet für Luther das Gesetz die Wirklichkeit des Menschen, den das Evangelium ansprechen will. Es widerspräche jedoch dem universalen Anspruch der christlichen Botschaft, eine vage und irrige, aber faktische und machtvolle Sünden- bzw. Gotteserfahrung außerhalb Christi zu leugnen (565). Das pauschale Ächten alles dessen, was Anlaß gibt, von natürlicher Gotteserkenntnis zu sprechen, droht die Christozentrik zu verfälschen (571).

Diese Auseinandersetzung E.s mit Barth läßt den Rez. zu der Auffassung kommen, daß bei Barth ähnlich wie weithin in der Scholastik undeutlich bleibt, was es für den Glaubensgegenstand inhaltlich ausmacht, daß er in seiner Wahrheit nur dem Glauben selbst als dem Erfülltsein vom Heiligen Geist zugänglich ist. Mit Luthers Lehre vom *deus absconditus* scheint mir gemeint zu sein, daß die geschöpfliche Wirklichkeit des Menschen, die als solche der Vernunft erfahrbar ist, bereits ganz und gar mit Gott zu tun hat, der aber selbst im unzugänglichen Licht bleibt. Gemeinschaft mit Gott ist nur dem Glauben zugänglich und besteht darin, daß Gottes Verhältnis zur Welt nicht an dieser sein Maß hat, sondern die ewige Liebe des Vaters zum Sohn ist, in welche die Welt hineingenommen ist. Nur wenn Gott der in allem Mächtige ist (*deus absconditus*), kann die Gemeinschaft mit ihm schlechthinige Gewißheit verleihen (*deus revela-*

tus). Also wird nicht der *deus revelatus* durch den *deus absconditus* relativiert, sondern der *deus absconditus* wird vom *deus revelatus* umfaßt. E.s Kritik an Barths Lutherkritik ist nach Auffassung des Rez. zuzustimmen.

P. KNAUER S. J.

WINKLER, GERHARD B., *Die nachtridentinischen Synoden im Reich*. Salzburger Provinzialkonzilien 1569, 1573, 1576. Wien, Köln, Graz: Böhlau 1988. 372 S.

Einmal mehr wird durch vorliegenden Band bestätigt, daß wohl kein anderer Gegenstand der Kirchengeschichte so geeignet ist, eine Art Querschnitt durch fast alle Fragen und Aspekte eines Zeitabschnitts zu geben, wie die Konziliengeschichte. Und daß es sich im vorliegenden Fall um Fragen und Aspekte von Bedeutung handelt, ergibt sich aus dem Zeitabschnitt, in dem die Konzilien stattfinden: die Zeit der beginnenden Gegenreformation, die den Katholizismus bis zum 2. Vatikanischen Konzil wesentlich geprägt hat. – Von den drei im Untertitel genannten Konzilien ist das entscheidende die Provinzialsynode von 1569; die „Bartholomaei-Synode“ von 1573 und die „Sebastiani-Synode“ von 1576 bestehen praktisch in der Zur-Kennntnisnahme der päpstlichen Bestätigung und in der Veröffentlichung der Akten der Synode von 1569. Um nicht mehr und nicht weniger geht es in der letztgenannten Provinzialsynode als um die Rezeption der Reformbestimmungen des Tridentinums. Das ist leicht gesagt und leicht geschrieben. Wie unendlich schwierig dieser Vorgang der Rezeption in Wirklichkeit war, erhellt freilich nicht schon aus der Analyse der Reformdekrete, sondern kann nur in einer umfassenden Geschichte des Konzils aufgezeigt werden. Das große Verdienst des Verf.s besteht nun darin, daß er sich nicht mit der Analyse der 200 Seiten *Constitutiones et decreta in Provinciali synodo Salisburgensi* (Concilia Salisburgensia, Ausg. F. Dalham, Wien 1788, 354–552) begnügt hat, sondern alle nur auffindbaren handschriftlichen Quellen mithinzieht (vgl. Archivbericht 11–19), um ein möglichst vollständiges Bild von der Vorbereitung, vom Verlauf und von der unmittelbaren Nachwirkung der Synode zu erstellen. Verf. liebt die Details und er teilt uns deswegen alles mit, was er auf seinen Streifzügen durch die verschiedensten Archive Süddeutschlands und Österreichs über die genannte Synode aufgestöbert hat. Das Ergebnis ist eine prächtige, farbige Geschichte des genannten Konzils, erzählt mit Spaß am Erzählen, mit Witz und Sinn für Humor. Der Erzähler vergißt nicht, daß er Historiker ist, auch urteilen und werten muß; so wird der Leser immer wieder daran erinnert, daß das Erzählte oft nur „schöner Schein“ (127, 153, 162, 255, 322, 346 usw.), daß die Wirklichkeit eine ganz andere ist, daß der Prediger z. B. nur einen bekannten Topos verwendet (308) usw. Öfter gibt es sarkastisch-bissige Bemerkungen wie die folgende, der Prediger habe „ein literarisches Kunstwerk produziert, das gedruckt die Jahrhunderte überdauerte. Wie er dadurch den Reformgedanken in seinen Zuhörern weckte, darüber schweigen die Quellen“ (308). Oder es heißt lakonisch nach der Schilderung einer rhetorischen Glanzeleistung: „Katholischer wäre es gewesen, in den konkreten Gegebenheiten des deutschen Episkopats Möglichkeiten evangeliengemäßer Amtsführung zu suchen“ (125). Was Verf. immer wieder notiert, ist der totale Widerspruch zwischen den Idealen, von denen auf der Synode die Rede ist, und der Wirklichkeit, ganz besonders natürlich in der Frage des priesterlichen Zölibats, der von der großen Mehrzahl der Priester nicht gelebt, aber von Trient wieder unbedingt gefordert wird. Ganz allgemein gilt von den Synodalen: „Die Teilnehmer dieser Synode erinnern noch in vielem an das Mittelalter, wie es Jan Huizinga geschildert hat: diese Menschen respektieren das Ideal und beugen sich zugleich – oft gar nicht widerwillig – der Wirklichkeit“ (138). Wiederholt kritisiert Verf., daß das Konzil die strukturellen Ursachen des Verfalls nicht erkannt hat (223) und daß es auch zu simple Vorstellungen von den Gründen der Kirchenspaltung hatte (222). Aber nicht nur Urteile und Wertungen zum Detail der erzählten Geschichte bietet der Verf., sondern auch zu den Konzilien als solchen: sie paßten eigentlich schon nicht mehr in die kirchengeschichtliche Landschaft, sind in der Form, in der zumindest die Synoden von 1569 und 1576 stattfinden, d. h. ohne Mitwirken der Landesfürsten, überholt, eben vom beginnenden Staatskirchentum. Und auch darin sind sie wohl nicht mehr auf der Höhe der Zeit, daß der Nuntius an ihren Beratungen nicht teilnimmt. Schließlich müssen sich die Bischöfe, um ihre Reformbe-