

her geltend gemacht werden, herausheben. Ein grundlegender Fehler W.s liegt schon in dem Zurückschrauben der Botschaft Jesu auf die spätjüdische Apokalyptik. Wenn auch anzuerkennen ist, daß durch A. Schweitzer der Messiasbegriff eine neue Bedeutung für die protestantische ntl Wissenschaft erhalten hat, so wird er bei Schweitzer und W. doch nur als eine „Radikalisierung der eschatologisch-apokalyptischen Vorstellung des Henochbuches“ verstanden (18—41). Die Eschatologie von H noch und IV Esdras ist einseitig vom Gerichtsgedanken her bestimmt. Jesu Verkündigung aber ist „Frohbotschaft“, und sein Tod bringt das „Heil“. Darum kann weder Schweitzer noch W. das Neue in Jesu Person und Sendung aufzeigen. Sie sehen in der „Naherwartung“ der kosmischen Katastrophe das einzig Ursprüngliche im Christentum. Sowohl Jesu eigene Auffassung von seinem Tod als auch die Deutung desselben durch Paulus verraten einen anderen dogmatischen Gehalt, als ihn W. ihnen gibt. Jesus ist nach W. keinen „Sühnetod“ gestorben. Jesu Sterben sollte vielmehr nach Mt 11, 12 die Weltendkatastrophe herbeizwingen. Darin bestehe seine Heilsbedeutung. Damit wird der enge Rahmen der spätjüdischen Eschatologie um die Evangelien und die Paulusbriege gelegt. Im Prot. Weg (153 ff.) gibt W. freilich zu, daß die Idee des Sühnetodes bei Paulus vorhanden sei; darin begründe er auch seine Lehre von der Gesetzesfreiheit. Die gewonnene Erkenntnis wird jedoch nicht ausgenützt. Sie würde aber bedeuten, daß der Ansatzpunkt bei W. falsch ist (42 bis 79). Mit Recht kritisiert Fl. auch W.s Ausdeutung der ältesten Christologie als „Engelschristologie“ (Christus sei ein Engelwesen) (60—71) und seine Sakramentenlehre (71—79). Fl. zeigt mit W. Michaelis und J. Barbel, daß es sich bei der Engelschristologie um relativ spät und selten vertretene Sonderlehren handle, die im NT nicht nachgewiesen und „von der Kirche von Anfang an unmißverständlich abgelehnt worden sind“ (71). Berechtigt ist auch der Hinweis darauf, daß die biblische Sakramentenlehre schon den Zusammenhang von Taufe und Eucharistie mit dem „Tode“ Jesu enthalte und somit keine Umdeutung erfolgt sei, sondern nur die ursprüngliche Auffassung bewahrt worden wäre. Fl. läßt noch eine Reihe von anderen Motiven aufklingen, die in der konsequent eschatologischen Monotonie W.s nicht zur Geltung kommen können, so besonders das für das NT so charakteristische Heils- und Gnadenmotiv (82 ff.; 121—150). Überhaupt sind die Beziehungen zu Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft des göttlichen Heils im NT von anderen Punkten her zu bestimmen und vielfältiger, als W. herausarbeitet. Was das Judentum noch von der Zukunft erwartete, wird in Christi Tod und Auferstehung schon als gegenwärtig geglaubt (79). Mit dem Wissen um das Gegenwärtigsein des Heils ist das Warten auf den wiederkommenden Herrn verbunden. Von W.s Prinzipien aus läßt sich die ntl Theologie der Geschichte nicht nach allen Dimensionen hin ausbauen.

Damit kann W. auch nicht die christliche Geschichte als solche erklären. Wie schon sein Offenbarungsbegriff vor Christus haltmacht und damit ohne die ntl Fülle bleibt (135/46), so beherrscht das Negative, Zerfall, Krisis, Vacuum, Widerspruch die ganze Entwicklung des Christentums. Der Ansatz der christlichen Mission bleibt unbegreiflich. Das „Abfallsprinzip“ der alten liberalen DG, das sie seit Gottfried Arnolds Kirchen- und Ketzerhistorie beherrscht (Frankfurt 1699), ist bei W. konsequent — nun auch die Entwicklung des Protestantismus selbst miteinbegreifend — durchgeführt. Damit wird aber das Christentum völlig unbegreiflich.

A. Grillmeier S. J.

Grotz, J., *Die Entwicklung des Bußstufenwesens in der vornizänischen Kirche*. gr. 8<sup>o</sup> (XXII u. 490 S.) Freiburg 1955, Herder. 29.40 DM.

Die zweifellos sehr bedeutende Arbeit ist eine Dissertation an der Theol. Fakultät Tübingen unter der Leitung von J. R. Geiselman. Das wesentlichste Ergebnis ist die deutliche Abhebung der Exkommunikation von bzw. in der frühchristlichen Buße. Damit ist der seit langem bestehende Streit um die öffentliche Buße und die „Privatbuße“ ein gutes Stück aufgehellt worden. Dogmatisch bedeutsam ist aber, daß auch der seit Xiberta und Poschmann vertretenen Auffassung, die sakramentale Buße bringe zunächst die Verbindung mit der Kirche und dann durch sie auch die Wiederversöhnung mit Gott, eine starke Gegeninstanz entstanden ist. Vom histori-

schen Standpunkt aus gesehen, ist durch die stärkere Ablösung der Exkommunikation von der Exomologese als dem eigentlichen Mittelpunkt der sakramentalen Buße der Vollzug des Bußweges deutlicher in seinen einzelnen Stadien sichtbar geworden. Es gibt bestimmt keine Bußgeschichte bisher, die so klar den verschlungenen und bis jetzt so dunklen Weg, der den Sünder zur Pax führt, herausstellt.

Ein solches neues Ergebnis war nur zu erzielen, wenn in geduldiger Arbeit ein Überblick über die Buße der ersten drei Jahrhunderte geboten wurde. Denn allein auf diese Weise ließ es sich ermöglichen, vom Grundsätzlichen her die Bußgestaltung neu darzustellen. Das aber bot die große Schwierigkeit, daß viele hundert Fragen, die sehr umstritten sind, behandelt werden mußten, auch wenn sie nur am Rand der Grundfrage lagen. Es sei das dornige Problem der Interpretation des Pastor Hermae, dem der 1. Teil auf 70 Seiten gewidmet ist — oder die Bußlehre Tertullians und Cyprians genannt, ganz zu schweigen von der so schwierigen des Origenes. Daher kann es nicht die Aufgabe der Besprechung sein, auf diese Probleme und ihre Lösung im einzelnen einzugehen. Sie erforderte wohl ein noch weit größeres Buch, als es das von G. ist. Das kann nur die Aufgabe der Einzelforschung sein — nun im Blick auf das neu gezeichnete Grundbild. Die manchmal etwas herbe Art des Buches würde bestimmt etwa B. Poschmann auf den Plan gerufen haben, und von seiner tiefen Kenntnis der frühen Bußgeschichte wäre wohl eine nicht leichtzunehmende und daher sehr fruchtbare Auseinandersetzung zu erwarten gewesen, auf die wir nun leider durch seinen Tod verzichten müssen.

Aber das *Grundergebnis* des neuen Buches in seinen *wesentlichen* Zügen wäre dadurch wohl nicht umgestoßen worden. Sowohl Poschmann wie noch mehr P. Galtier haben bereits vorher deutlich gesehen, daß die „Exkommunikationsbuße“, also die „öffentliche Buße“ in ihrem Sinn, nicht einfachhin „Ausschluß aus der Kirche“ war, sondern nur eine „partielle“ Trennung. Dennoch ist diese Trennung von der Kirche, systematisch gesehen, nach der bisherigen Auffassung so stark, daß deren Aufhebung in das Sakramentale hineinwächst und bei Poschmann auch dessen Grundelemente ausmacht. So schreibt Poschmann etwa im Schlußwort seiner „Poenitentia secunda“: „Diese Wiederaufnahme bedeutet nun eine wirkliche Vergebung der Sünde, allerdings eine Vergebung, die die Kirche zunächst von sich aus gewährt . . . Wie die Exkommunikation eine kirchliche Strafe ist . . ., so ist die Rekonkiliation an sich die Aufhebung dieser kirchlichen Strafe und damit die kirchliche, aber nicht unmittelbar auch die göttliche Verzeihung.“

Hier greift das Buch von G. umgestaltend ein. Exkommunikation ist nicht das Wesentliche der altkirchlichen Buße. Das ist die *Exomologese* im engeren Sinn, die ihren Grundcharakter als Mittelpunkt des Bußgeschehens auch dann noch behält, als sich im Laufe des 3. Jahrhunderts die Exkommunikation immer stärker in das Bußgeschehen selbst einschaltet. Denn nach G. hat „Exkommunikation“ etwa bei *Pastor Hermae* noch nichts mit der Buße als solcher zu tun. Exkommuniziert sind bei ihm die Apostaten und rückfällig Gewordenen, die wirklich außerhalb der Kirche selbst in der Buße stehen, die sie ablehnen und verweigern. Auch bei *Klemens von Alexandrien* ist das innerkirchliche „Binden“ noch ganz auf die eigentliche Kirchenbuße beschränkt, in der die Büßer „gerichtliche Klagen und Sühnstufen“ über sich ergehen lassen müssen. Exkommuniziert, also ausgeschlossen, aber wird nur jener, der wie bei *Pastor Hermae* die dreifache *Correptio* nicht beachtet. Nur ist nun dieser Ausschluß bei *Klemens* nicht mehr unwiderruflich. *Origenes* zeigt einen weiteren Schritt der Entwicklung: Exkommunikation wird nun auch verhängt — vorläufig — bei bestimmten schweren, „unheilbaren“ Sünden, unabhängig von der evtl. vorhandenen Bußgesinnung. Die Priester beurteilen als Seelenhirten, ob der Fall dazu vor den Bischof gebracht werden muß oder ob sie selber unmittelbar losprechen können. Es scheint, daß der Exkommunizierte damals auch die Predigt nicht hören durfte, sondern privat mit den Glaubensbewerbern unterrichtet wurde. Erst nachher begann dann die eigentliche Kirchenbuße. Immerhin wird hier die Exkommunikation, trotz aller Trennung, eine Vorstufe zur Kirchenbuße.

Sehr interessant zu lesen sind die Darlegungen über die weitere Entwicklung bei Tertullian und Cyprian, wenn auch gerade hier mancherlei Fragen in den Grenzbezirken bleiben. Für den katholischen *Tertullian* erscheint nach G. die *Exomologese*

gese im Vorraum der Kirche (also nicht außerhalb der Gemeinschaft). Sie hat eine ähnliche Stellung wie der Platz in der Nähe des Turmes bei Pastor Hermae. Exkommunikation aber ist für bestimmte Sünder und Sünden bestimmt; in ihr wartet man erst auf die Bußzulassung. Das geschieht schon mit Rücksicht auf die treuen Gemeindemitglieder. Etwas anders ist nach G. die Auffassung beim montanistischen Tertullian. Bei ihm werden die schweren Sünden („*graviora*“ im Gegensatz zu den „*modica*“) untergeteilt in vergebbare und unvergebbare Sünden. Doch auch die Sünder der letzten Klasse blieben irgendwie — so deutet G. — der Kirche des Montanismus verbunden, da es in ihm noch eine schwerere Art des Ausschlusses gab, etwa bei Bestialität. Hier scheint also allein die volle Scheidung eingetreten zu sein. „Exkommunikation“ hat also im Montanismus nur „private“ Sinndeutung und wird damit — ähnlich wie bei Origenes — eine gewisse Bußform, wenn auch ohne kirchliche Vergebungsmöglichkeit. G. meint, daß dadurch der Montanismus starken Einfluß auf die weitere Bußentwicklung der Kirche genommen habe, wenn von nun an die Exkommunikation als der Weg zur Sündenvergebung immer positiver gesehen wurde und sogar immer stärker eigentliche kirchliche Bußstufe ward: Vorbereitung zur Exomologese und zur Pax. Abgesehen davon, daß dieser Unterschied zwischen dem katholischen und montanistischen Tertullian eine sehr umstrittene Frage ist, liegt doch wohl der Grund hierfür m. E. mehr in der Gesamtentwicklung der Kirche als in dem immer mehr sich verbreitenden Gläubigenkreis, in der die Exkommunikation relativ öfter verlangt und auferlegt wurde; damit mußte sich die christliche Sorge immer stärker mit den Exkommunizierten beschäftigen. Wir sehen, auch nach G., diese Entwicklung sich ja bereits vorher bei Klemens und Origenes anbahnen. Bei Pastor Hermae dürfte sie noch nicht so deutlich erscheinen, da er zu sehr eschatologisch denkt und das baldige Ende erwartet. Es ist gerade hier sehr schade, daß G. nicht auch die Heilige Schrift und die Briefe der Apostel in seine Untersuchung aufgenommen hat. So muß er seine Sinndeutung mit der sehr einseitigen und umstrittenen Lehre des Pastor Hermae beginnen. P. Galtier hatte hier bereits einen guten Anfang gemacht, wenn er zudem die frühe jüdische Bußpraxis, die natürlich der frühchristlichen im Disziplinären manches geben konnte, mit in seine Untersuchung hineinnahm (vgl. Schol 28 [1953] 241 ff.).

Bei Cyprian ist die Ausbildung noch mehr fortgeschritten. Der Exkommunikationsteil der Gesamtbuße übernimmt bereits zahlreiche Übungen, die bei Tertullian noch zur Exomologese im Vorraum der Kirche gehörten. Er wird daher immer stärker mit dem Bußinstitut in engeren Sinn verbunden, wobei aber die alte Exomologese deutlich ihre Zentralstellung mit der abschließenden Pax behält. Vielleicht dürfen diese Büsser der Exomologese nun bereits bis zum Schluß des Gottesdienstes bleiben und erhalten dann den Büssersegens, deren letzter sie zur Eucharistie zulassen wird. Das Hineinwachsen der Exkommunikationsstufe läßt also auf der anderen Seite die Stufe der Exomologese voll innerhalb der „*communio*“ der Gläubigen sich noch stärker entwickeln. Ob freilich der Grund für die Beibehaltung der Zeit der Exomologese trotz der Verlegung der schwierigen äußeren Bußübungen der früheren Exomologese in die Exkommunikationszeit bei Cyprian darin so stark gelegen hat, weil er vor der „*communio*“ während der Exomologese sehen wollte, ob Gott wirklich die Sünde verzeihe, erscheint mir bei der cyprianischen Betonung der Lösegewalt nach Mt 16 und 18 sehr zweifelhaft. Die sakramentale Bedeutung der Schlüsselgewalt ist für Cyprian zu stark, wenn sie natürlich für ihn als stellvertretende Nachlassungsgewalt auch an Gottes Willen gebunden ist. Der Grund der Exomologesestufe nach der Exkommunikationsstufe wird also für Cyprian, wie für die spätere Kirche, darin gelegen sein, daß es ihm darauf ankam, den Sünder nun auch noch innerhalb der stärkeren „*communio*“ des Gottesdienstes für die Pax vorzubereiten.

Wichtig für den späteren Übergang ist die Form der *Didaskalie*. Auf der einen Seite ist das biblische „Binden“ im Gegensatz zu Klemens bereits ein Binden zur Exkommunikation. Diese gehört also schon positiv zur Gesamtbuße. Dennoch ist die Trennung noch deutlich. Damit ist der Übergang zur *ostkirchlichen Praxis* gegeben. Hier entspricht der westlichen Stufe der Exomologese die der „Niederfallenden“, während die Exkommunikation des Westens im Osten aufgespaltet ist

in die Stufe der Weinenden, die sich zunächst ganz von der Kirche entfernt hatten, und die der Hörenden, die in echtem Bußwillen zu ihr kamen und zunächst bis zur Predigt bleiben durften. Letzte Bußstufe war die der Mitstehenden, die nur noch nicht zur Eucharistie zugelassen waren. Im Westen fallen also Niederfallende und Mitstehende vielleicht schon seit Cyprian zusammen.

Dieser Überblick dürfte zeigen, wie das eigentliche Zentrum der sakramentalen Buße sich nicht in der Exkommunikation, auch nicht in der mit der Buße verbundenen, lag, sondern in der Exomologese bzw. in der ihr in der Ostkirche entsprechenden Stufe der Niederfallenden und Stehenden. Es mag dazu noch mehr Übergänge und auch Verschiedenheiten in den einzelnen Gegenden gegeben haben, als aus der etwas zu einheitlichen, weil zu stark von Grundlinien aus gesehenen Darstellung von G. hervorgeht, obschon er selbst bereits mehrmals darauf hinweist. Es mag auch sein, daß etwa die Häufigkeit der bloßen Exomologese etwas scharf vom Verf. betont wird. Das Grundergebnis aber, daß der eigentliche Kern der Buße keine Exkommunikationsbuße war, dürfte erbracht sein. Damit ist zugleich ein Weg geöffnet, der Kontroverse über die ‚Privatbuße‘ in einer Lösung näher zu kommen. Denn die Exomologesestufe, in die man ja auch bei vielen Sünden eintreten konnte ohne die Exkommunikationsstufe, kannte kein öffentliches Bekenntnis und auch keine öffentliche dreifache *Correptio*. Sie ist das, was Augustinus später ‚*correptio secreta*‘ nannte. In diese Bußstufe konnte also der Sünder leicht eintreten, und sie erfüllt das Wesen dessen, was z. B. Galtier ‚Privatbuße‘ nennt. Sie hat wohl meist mehrmals übernommen werden können und nicht die kanonistischen Folgen der vollen Exkommunikationsbuße gehabt. Aber, und hier liegt der große Unterschied der neuen Untersuchung zur Frage der ‚Privatbuße‘: die Exomologesebuße war eigentliche Bußstufe und daher ein Teil, wenn auch allein übernehmbarer Teil, der *Gesamtbuße*. Insofern ist die Bezeichnung ‚Privatbuße‘ zu sehr von unserer heutigen Sicht aus gestellt. Sie macht diese Buße zu sehr zu einer eigenständigen Bußart. Man sollte also auf diesen neuen Begriff verzichten und von Exomologesestufe sprechen oder, weil der Ausdruck „Bußstufe“ doch mehr für die östliche Praxis paßt, von Exomologesebuße. In ihr war es schon in der Frühzeit möglich, ja das Gewöhnliche, ohne Exkommunikation und den mit ihr verbundenen stark auffälligen äußeren Bußwerken, wie der ‚*correptio publica*‘, zur Pax zu kommen, die, wie gesagt, bei der letzten Handauflegung nach vielen vorausgehenden gegeben wurde. Durch dieses Ergebnis ist auch der Begriff der ‚*communio*‘ weiter geklärt worden. ‚*Communio*‘ mußte in einer Zeit, wo die Exkommunizierten noch nicht eigentliche Bußstufe war, die Zulassung der bisher Exkommunizierten zur Buße bedeuten; später war sie die Zulassung zur Eucharistie, da der Exkommunizierte ja bereits stärker als eigentlicher Büsser zur Gemeinde gehörte. Diese verschiedenen Bedeutungen waren auf dem Konzil von *Elvira* noch lebendig.

So hat das Buch vielerlei Fragen einer grundsätzlichen Lösung nähergebracht. Die Einzelforschung wird sich nun auf dieser neuen Grundlage mit den Einzelheiten zu beschäftigen haben. Einen Anfang dazu hat kürzlich bereits K. Rabner in den langen Anmerkungen seines Artikels zur Bußlehre des Pastor Hermae gemacht: ZKathTh 77 (1956) 385 ff.

H. Weisweiler S. J.

Bernhard von Clairvaux. *Der wissenschaftlich-theologische Ertrag des Jubiläumsjahres 1953.*

ohd - I. *Saint Bernard Théologien*. Actes du Congrès de Dijon, 15.—19. Septembre 1953 (Anal. S. Ordinis Cist., 9 [1953] 3—4). gr. 8° (334 S.) Rom 1953, Curia Generalis S. O. Cist. 25.—DM.

oot - II. *S. Bernardo*. Pubblicazione commemorativa nell' VIII Centenario della sua morte (Pubbl. dell'Univ. Catt. del S. Cuore, N. S., 46). 8° (X u. 197 S.) Mailand (1954), Vita e Pensiero. 1000.—L. x Ka 501x 1° 8° 46 Bl. Akka

ohd - III. *Bernhard von Clairvaux. Mönch und Mystiker*. Intern. Bernhardkongress Mainz 1953, hrsg. u. eingel. von J. Lortz (Veröff. des Inst. für Europäische Geschichte Mainz, 6). 8° (LVI u. 245 S.) Wiesbaden 1955, Steiner. 20.80 DM.