

kehr; die Möglichkeit des kirchlichen Gesetzes, rein innere Akte zu gebieten; gültige Absolution der läßlichen Sünden durch jedweden gültig geweihten Priester, auch wenn er keine Jurisdiktion hat u. a.) als Autorität in Anspruch genommen wird (vgl. XXXV), dann darf darüber nicht vergessen werden, daß der Spanier keine Kasuistik treiben, sondern eine Grundlegung des Kirchenrechts liefern wollte. Diese versucht er in einer gewissen Gegenüberstellung zwischen Kirche und Staat. Man vgl. in diesem Zusammenhang die Kap. 8 bis 10 des *Tractatus de legibus*! Zwar vertritt Suárez noch die Lehre von der *potestas indirecta Ecclesiae in rem publicam* – die Lehre von der Kirche als *societas perfecta* ist noch nicht da –, aber die Lehre von der indirekten Gewalt reichert er mit dem folgenden Grundgedanken an: Wie der Staat so braucht auch die Kirche ein Recht. Die Kanonisten – vor allem die Vertreter des *Jus publicum* – werden im 18. Jh. diesen Grundgedanken zum Fundament ihrer Überlegungen machen: Wie der Staat so ist auch die Kirche eine *societas perfecta*. Und deshalb braucht auch die Kirche – wie der Staat – ein Recht. Als Schlagwort: *Ubi societas, ibi ius!* Eine solche Lehre war nicht eigentlich falsch, aber einseitig. Die Rechtfertigung des Kirchenrechts war theologisch unzureichend, weil sie hauptsächlich aus der theoretischen Konfrontation mit dem Staat und nicht aus der Kirche selbst entsprang. Das Zweite Vatikanische Konzil (vgl. etwa LG art. 8) und vor allem Papst Paul VI. haben diese Einseitigkeit erkannt und überwunden. Insofern ist auch Suárez ein Stück weit veraltet. Aber damit sind wir schon beim dritten und letzten Beitrag der Einleitung: *J. Manzanares*, *El Libro IV „De legibus“ en perspectiva actual (LVII–LXXXVII)*. In diesem Abschnitt werden moderne Probleme und Fragen an Suárez herangetragen, in der Hoffnung, ein wenig Licht zu bekommen. Manzanares stellt vier Fragen. Die erste geht nach dem Verpflichtungsbereich der Kirchengesetze, die zweite nach dem Ursprung der Jurisdiktionsvollmacht, die dritte nach der Jurisdiktion der Laien und die vierte nach dem Verhältnis von *forum internum* und *forum externum*. Es kann hier nicht darum gehen, diese Fragen im einzelnen zu verhandeln. Auch nicht darum, den Beitrag von Suárez zur Lösung dieser Fragen herauszustellen. Es soll hier genügen, die Zusammenfassung von Manzanares wiederzugeben. Für ihn bleibt Suárez ein Meister: „por la claridad y hondura de sus planteamientos, por su agudeza en detectar los problemas, por su sorprendente erudición y su rigor metodológico, por el mismo respeto con el que trata aún a aquellos a quienes rebate“ (LXXXVII).

R. Sebott S. J.

Finkenzeller, Josef, *Die Lehre von den Sakramenten im allgemeinen. Von der Schrift bis zur Scholastik* (Handbuch der Dogmengeschichte IV, Fasz. 1 a). Freiburg/Basel/Wien: Herder 1980. VII/225 S.

Eine eigene Lehre „de sacramentis in genere“ bildete sich erst in der Frühscholastik aus. Daß es sich dabei nicht um eine überflüssige Systematisierung handelte, zeigte sich spätestens in der Reformation, wobei die Reduktion der Zahl der Sakramente auf 2 bzw. 3 einen anderen Sakramentsbegriff anzeigt. Hier ist durchaus eine sachliche Entscheidung zu erkennen in der Frage, ob die fraglichen kirchlichen Riten Heilszeichen sind, die die Rechtfertigungsgnade bewirken, vermehren oder wiederbringen (vgl. Konzil v. Trient, DS 1600) und die in unterschiedlicher Weise für die Kirche und den einzelnen Gläubigen heilsnotwendig sind. Der Vf. legt nun in zwei großen Kap. die Anfänge der allgemeinen Sakramentenlehre in der Frühscholastik und deren volle Ausbildung in der Hochscholastik dar. Um ein inneres Verständnis für die Genese des normativen Sakramentsbegriffes zu ermöglichen, läßt er drei Kap. vorausgehen, in denen es zunächst um eine begriffliche Klärung von *μυστήριον* und *sacramentum* und die biblischen Grundelemente geht; als nächste Station behandelt er die maßgeblichen Beiträge des hl. Augustinus, um dann die in die Vorscholastik mündende augustianische Tradition ins Auge zu fassen.

Im 1. Kap. (4–37) verfolgt F. die etymologische Ableitung und die semasiologische Entwicklung von *μυστήριον* in den griechischen und hellenistisch-orientalischen Kultmysterien und der Philosophie (seit Plato), um dann den Gebrauch in LXX und der spätjüdischen Apokalyptik zu untersuchen. Ursprünglich dem kultischen Bereich zugeordnet bezeichnen die Mysterien eine Einweihung und Einbeziehung des Mysten in die göttliche Sphäre (bei vegetativen Gottheiten in das Wechselspiel des Sterbens und Auferstehens der Natur als der großen Gottheit). In der Philosophie wandeln sich die Mysterien eher in eine Geheimlehre, die einen Überstieg aus der Erscheinungswelt in die

eigentliche Wahrheit ermöglicht, welche in der Gnosis, die wahre Erlösung und Vergöttlichung ausmacht. Die LXX nennt die Liturgie niemals  $\mu\sigma\tau\eta\rho\iota\omicron\nu$ , sondern nimmt diesen Terminus eher in der profanen Wendung als „Geheimnis“ und im religiösen Sinn als „Heilsplan Gottes mit den Menschen“. Die maßgebliche Übernahme bei Paulus zielt in singularischer Verwendung auf die eschatologische Enthüllung des Gottesgeheimnisses im Christusereignis, vermittelt durch die Heilsbotschaft des Evangeliums im Wort und Heilszeichen (Taufe, Eucharistie, Handauflegung, Salbung, die jedoch nicht unter dem Begriff *mysterium* od. *sacramentum* zusammengefaßt werden). Bei den apostolischen Vätern wirkt die paulinische Verwendung weiter, während bei den Apologeten (bes. Justin) bei aller Abgrenzung von der Gnosis und den Mysterienkulten sich die Bedeutung auf eine Vergegenwärtigung des geschichtlichen Heilswirkens Christi im Gottesdienst der Kirche hin öffnet. Ohne den lehrhaften Sinn (als Glaubensgeheimnis der Trinität, Inkarnation, Opfertod am Kreuz, so bei Clemens v. Alex.) zu verlieren, nennen die *mysteria* bei Athanasius Eucharistie, Taufe und Ehe. Große Bedeutung im Wechselspiel von dogmatischem und liturgischem Gebrauch erlangt bei Johannes Chrysostomos die symbolische Auslegung der Öffnung der Seite Jesu und das Hervortreten von Blut und Wasser (vgl. Joh 19, 34), die als Taufe und Eucharistie in ihrer empirischen Gegebenheit in die übernatürliche Gnadenwirklichkeit Gottes hinführen und zugleich die christliche Lebensantwort herausfordern. Letztere Akzentsetzung kommt vor allem im lateinischen Äquivalent beim einflußreichen Tertullian zur Geltung, der im Zusammenhang der afrikanischen Bibelübersetzung  $\mu\sigma\tau\eta\rho\iota\omicron\nu$  durch *sacramentum* wiedergibt. In genauer Kenntnis der Etymologie und der profanen Verwendung (im Militärwesen und in der Rechtspflege) kennt er *sacramentum* im heilsgeschichtlichen Sinn als Symbol, Allegorie, Heilsveranstaltung, Glaubensinhalt und vor allem zur Benennung von Taufe, Eucharistie und Ehe (im Hinblick auf Eph 5, 32). Für die spätere Entwicklung entscheidend ist sein Urbild-Abbild-Denken. Die Phänomene von Brot und Wein weisen als *figurae et imagines* auf die tiefere, übersinnliche, intelligible Wirklichkeit der *veritas*.

Das 2. Kap. (38–61) gibt die wichtige Position Augustins wieder, der *sacramentum* in weitester Bedeutung kennt (Glaubensgeheimnisse, aber auch biblische Erzählungen und Gleichnisse), besonders aber das *sacramentum divinitatis* et *humanitatis* Christi, doch ebenso in einem präzisierten Sinne bestimmte kirchliche Riten, die er als *signa sacra* faßt im Bezug zu den *res signatae*. Dabei verbindet sich die neuplatonische *signum*-Idee mit der eschatologischen Dimension des neutestamentlichen  $\sigma\mu\epsilon\iota\omicron\nu$ . Sakramente sind nicht nur Ausdruck der Gottesverehrung in der sichtbaren Religionsgemeinschaft und der leibgeistigen Natur des Menschen angemessene Formen der Heilungsvermittlung, sondern sie sind Zeichen, die aufgrund einer *similitudo* die Erlösung Christi nicht nur symbolisieren, sondern objektiv bewirken. Dabei verbindet sich das Wort, aus dem Glauben der *ecclesia catholica* gesprochen, mit dem *elementum* zum *signum efficax*. Die Beziehung zwischen dem *signum sacrum* und der *res sacramenti* ist keineswegs nur *memorativ* und *symbolisch* zu sehen. Wegen der sakramentalen Bindung der Gottheit an die Menschheit Christi enthalten und bewirken die Sakramente, was sie bezeichnen: *Christus totus caput et corpus*. Zum sakramentalen Charakter unterscheidet F. bei Augustin die begriffliche Verwendung und den sachlichen Beitrag. Charakter *sacramentalis* bezeichnet nicht im Sinne des Trienter Konzils ein „Prägemal der Seele“, sondern den rituell richtigen Taufvollzug mit der trinitarischen Spendeformel, also ein äußeres Prägemal zur Identifikation des Getauften als Christen wegen der Unwiederholbarkeit der Taufe. Doch bedingt dies wegen der wirksamen Zeichenhaftigkeit des Sakramentes eine unverlierbare Einbeziehung ins Erlösungswerk Christi als *consecratio*, *sanctitas* oder einfach *baptismus*, *ordinatio*. Die enge Verbindung zwischen Christus und der Kirche führt zu einer folgenreichen Bestimmung des Zusammenhangs von Amt und Heiligkeit. Die montanistischen Tertullianisten banden die sakramentale Vollmacht an die *viri spirituales* und verwarfen das Amtspriestertum, während Cyprian und die Donatisten jegliches sakramentales Wirken nur vom Amtsträger her erklären können und somit ein pneumatisches Amt fordern müssen. Augustinus weiß dagegen von der lebensspendenden *ecclesia mater* als der eigentlichen Trägerin sakramentaler Wirksamkeit. Die *communio sanctorum* als sichtbarer Heilsorganismus trägt die Heilstätigkeit im Sakrament, deren Ausübung an das *sacramentum ordinis* gebunden ist. Der Amtsträger handelt in *persona ecclesiae*, durch die Christus sein Heilswerk vergegenwärtigt. So kann er feststellen: Nicht die Person (des Spenders oder Empfängers) heiligt das Sakrament, sondern Christus als *caput corporis ecclesiae*

heilig im Sakrament die Person. Der Priester ist nicht *causa gratiae*, sondern wirkt *solo ministerio*.

Im 3. Kap. (62–77) arbeitet F. die Probleme heraus, die sich mit dem Übergang von der mediterran-römischen Kultur zum germanisch-gallischen Raum mit den entsprechenden Denkformen ergaben. Dominierend bleibt der augustinische Einfluß in der Formel *signum rei sacrae* bzw. *invisibilis gratiae visibilis forma*, ohne daß beim „dinglichen“ Denken immer die Spannung des patristischen Urbild-Abbild-Denkens durchgehalten wird. Bei Berengar wird das augustinische Realsymbol zum „bloßen Symbol“ entwertet. Eine erste definitionsartige Bestimmung des Sakraments legt Isidor v. Sevilla vor: Sakramente zeigen und bewirken nicht nur das unsichtbare Gnadenwirken Gottes, sondern – eine bemerkenswerte Verschiebung – sie verhüllen es auch geheimnisvoll („*secretus*“). Von einer Zählung der Sakramente kann auch hier noch nicht gesprochen werden. Augustins Meinung, es gebe im NT nur wenig Sakramente, steht jedoch nun die Vorstellung von einer größtmöglichen Zahl entgegen. Meist orientiert man sich an symbolischen Zahlen: 3, 4, 9, 12. Eigentümlicherweise tritt gerade die Sieben-Zahl nicht auf. Folgenreich sollte sich die Frage auswirken, ob beim Ordo ein oder sieben Sakramente zu zählen sind; der Episkopat fehlt dabei. Taufe und Eucharistie treten als *sacramenta praecipua* hervor. In der Lehre vom sakramentalen Charakter folgt man weitgehend Augustin. P. Radbertus nennt die Menschheit Christi Charakter (nach Hebr. 1,3), weil die Gottheit sichtbar geworden sei. Eine explizite Charakterlehre ist nicht zu finden, die Sache selbst jedoch ist unter anderer Terminologie greifbar.

Im 4. Kap. (78–125) gibt der Vf. einen komprimierten Einblick in die Problemwicklung der Frühscholastik, die sich von der traditionellen Theologie unterscheidet durch eine bewußt wissenschaftliche Methodik, den Willen zur exakten Begriffsbildung und die differenziert-systematische Behandlung der Fragen. Dies führt zu Versuchen einer Definition von Sakrament im strikten Sinn, wobei im Rahmen des *signum*-Verständnisses (*elementum* und *verbum*) schon synonym *materia* und *forma* auftreten, die noch nicht hylemorphismisch verstanden werden. Eine wichtige Position nahmen der einflußreiche Petrus Lombardus und der gedankenreichere Hugo von St. Viktor ein, dieser versteht in „*De sacramentis christianae fidei*“ unter einem eigentlichen Sakrament dies: ein „*corporale vel materiale elementum foris sensibiliter propositum ex similitudine repraesentans et ex institutione significans et ex sanctificatione continens aliquam invisibilem et spiritualem gratiam*“ (PL 176, 317 D–318 B). Die *similitudo* weist in die schöpfungsgemäße Bezeichnung der Welt und ihrer Elemente hinein, die *institutio* auf Christus. Die im „*continere*“ inaugurierte Gefäßtheorie will die objektive Wirksamkeit der Gnade ausdrücken, weshalb sich die Sakramente von bloßen Symbolen unterscheiden. Die von Hugo beeinflusste „*Summa sententiarum*“ kann die *efficacia sacramenti* mit einem „*conferre gratiam*“ wiedergeben und zugleich das *elementum* nicht nur in einem *corporale signum*, sondern auch in *facta et dicta* sehen. Weiterführend spricht der Lombarde vom Sakrament als *foma gratiae* „*ut ipsius imaginem gerat et causa existat*“. Auch wird die *substantia* von der *sollemnitatis sacramenti* unterschieden. Eine große Rolle spielt die Frage nach den Sakramenten in den Perioden der Heilsgeschichte, ihre gnadentheologische und anthropologische Bedeutung (*humiliatio, eruditio, exercitatio*), ihr Unterschied von den atl. Heilszeichen. Die Einsetzung der Sakramente versteht Hugo nicht im historistischen Sinne, sondern als Erhebung der in sich schon symbolfähigen Schöpfung durch Christus in die höhere Erlösungsordnung. Zur Klärung der Kausalität der Sakramente findet das Begriffspaar *opus operatum* und *opus operans* Anwendung, das zuerst jedoch im christologischen Kontext auftaucht. Über den Versuch einer inneren Zuordnung der Sakramente unter verschiedenen Gesichtspunkten bilden sich die Vorstellungen der *sacramenta principalia* als unmittelbare Vorstufe zur endgültigen Feststellung der 7-Zahl, wodurch endgültig Sakramente von den Sakramentalien unterschieden werden (Petrus Lombardus, *Sententiae divinitatis*, Magister Simon, Stephan von Tournai, *Summa Parisiensis*, Johannes von Faenza, Sicard von Cremona, Hugguccio).

Im 5. Kap. (126–225) stellt der Vf. die Hochscholastik als Summe der bisherigen Entwicklung dar im Übergang zur Reformation in der Spätscholastik. Die großen Theologen des 13. Jhs. bieten keine abschließende Sakramentsdefinition, sondern kommentieren, ergänzen und korrigieren die Sätze des Lombarden und Hugos v. St. Viktor, wobei die Ursächlichkeit der Sakramente für die Übermittlung der Rechtfertigungsgnade hervortritt bei gelegentlicher Zurückhaltung gegenüber der Gefäß-

theorie. Von den Grundintentionen der augustinischen Fassung des Sakraments als *signum gratiae* entfernen sich manche Spätscholastiker, die die *res sensibilis* nur noch occasionalistisch mit einem willkürlichen Entschluß Gottes an die reale Heilsordnung gebunden sehen. Weitere Schritte in der Entfaltung kommen zur Anwendung von *materia* und *forma* als des Bestimmbaren und des Bestimmenden im aristotelischen Sinn (Hugo v. St. Cher) und zur Anwendung auf die 7 Sakramente, zur Erklärung der Konvenienz der Sakramente wegen der Inkarnation und der leib-seelischen Verfassung des Menschen und zur Prägestkraft des Wortes im sakramentalen Zeichen. Zur bekannten Unterscheidung von *sacramentum tantum* und *res sacramenti* tritt als Mittleres das „*res et sacramentum*“ bei Taufe, Firmung und Weihe als *character* und bei den übrigen Sakramenten als *ornatus animae* aufgefaßt. Duns Scotus trägt die Differenzierung *materia remota* und *proxima* bei. Nachdem seit der Mitte des 12. Jh. die 7-Zahl feststand, galt es nun, deren Kongruenz aufzuzeigen. Neben den Versuchen, die Sakramente als Heilmittel gegen die 7 Wurzelsünden zu sehen oder den 7 Tugenden zuzuordnen, bzw. die ersten 5 dem Einzelheil und die beiden letzten dem Gemeinwohl entsprechen zu lassen, ragt die inkarnatorisch-anthropologische Sicht des Thomas v. Aq. hervor mit ihrer Analogie des geistlichen Lebens zum natürlichen Leben. Daß die 7-Zahl nicht „festgelegt“ ist oder symbolischen Zahlenspekulationen entspringt, sondern die große Tradition nur reflex zum Ausdruck bringt, zeigt sich bei der widerspruchsfreien Übernahme in den orthodoxen, nestorianischen und monophysitischen Kirchen des Ostens seit dem 12. Jh. (bei teilweise verschiedener Zuordnung und bei der Wertung der Mönchsweihe). Auf jeden Fall wird die reformatorische Zweizahl als willkürliche Neuordnung empfunden.

F. hat nicht nur eine imponierende Leistung im Zusammenfassen der fast unüberschaubaren Einzelforschung vorgelegt, sondern auch für künftige Urteile über die allgemeine Sakramentenlehre maßgebliche Richtpunkte gesetzt. G. L. Müller

Finkenzeller, Josef, *Die Lehre von den Sakramenten im allgemeinen. Von der Reformation bis zur Gegenwart* (Handbuch der Dogmengeschichte IV, Fasz. 1b). Freiburg/Basel/Wien: Herder 1981. 160 S.

In Fortsetzung des 1980 erschienenen 1. Teils seiner Geschichte der allgemeinen Sakramententheologie wendet sich der Vf. nun der noch verbliebenen Zeit von der Reformation bis zu den Neuansätzen der Gegenwart zu. In 3 Kap.n konzentrieren sich die Schwerpunkte, die sich in diesem Zeitraum abzeichnen: 1. Die Krise der Reformation und die katholische Abwehr mit dem Trienter Konzil; 2. Die nachtridentinische Scholastik in ihrer kontroverstheologischen Fixierung; 3. Versuche einer umfassenden Neuorientierung im letzten und in diesem Jahrhundert.

Das 1. Kap. (1–67) beginnt selbstverständlich mit Luther, dessen Sakramentsauffassung nicht wie in herkömmlichen katholischen Darstellungen in ihren rein dogmatischen Lehrgegensätzen begriffen wird (Zahl, Verhältnis von Wort-Sakrament-Glaube). Erst wenn die Grundentscheidungen der neuen Theologie als einer augustinisch inspirierten Theologie des Wortes und des Kreuzes (Humilitas-Theologie) deutlich werden, lassen sich Entfernung und Nähe zur hoch- und spätscholastischen Sakramentenlehre ausmachen. Die Rechtfertigungserfahrung Luthers kennt quasi ein „Pascha-Mysterium im Wort“, so daß sich in der Korrelation „Wort-Glaube“ der Austausch der Heilswirksamkeit und der Erlösungsgaben und der Gesinnung des gekreuzigten und auferstandenen Herrn vollzieht. Die in diesem Rahmen gelesenen Sakramente, die vom Wort her verstanden jedoch keineswegs auf verbale Strukturen reduziert werden, sind als Zusammenfügung von *promissio in verbum* und sichtbarem *elementum* zu begreifen in Parallele zur hypostatischen Union der Gottheit mit der Menschheit Jesu. Luther führt sie theologisch am augustinischen Motiv *sacramentum-exemplum* durch. Sakramente stehen nun in einem engen Konnex zum Glauben, sie wollen ihm Gewißheit schenken, ohne im bloßen Vollzug an sich heilswirkend zu sein. Denn die Kritik am „*opus operatum*“ kommt nicht daher, daß Luther in ihr einen Ausdruck für den Primat des Handelns Gottes sieht, sondern weil er hier eine Auflösung der personalen Korrelation und des geistlichen Austauschs in „*verbum promissionis* und *fides fiducialis*“ zu erkennen vermeint. Freilich ist gegenüber dem Schwärmertum daran festzuhalten, daß nicht der Glaube das Sakrament macht, sondern die *institutio Christi*, womit Luther sachlich wieder beim „*opus operatum*“ steht, wie es in der Hoch-