

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 Prägekraft 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 Neuierung 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-

scholastik verstanden wurde. – F. weist zu Recht darauf hin, daß der Reichtum Luthers nicht ausgeschöpft wird, wenn man ihn auf traditionelle Schemata festlegt: Sakrament als bloßes Gewißheitsmittel, im Grunde unentbehrlicher Anhang an das Wortgeschehen. – Einen Einschnitt und eine erste lehrhafte Standortbestimmung der Reformation stellen die lutherischen Bekenntnisschriften von 1530 dar. Ein allgemeiner Sakramentsbegriff fehlt, weshalb die Bestimmung ihrer Zahl schwankend bleibt. In Abgrenzung von thomistischen, skotitischen und spiritualistischen Theologumena kommt es jedoch zu einer Quasi-Definition, wonach zum Sakrament das *mandatum Dei* gehört wie die *promissio* der Heilsgabe, das an ein Element gebundene Wort und der es aufnehmende Glaube. Obwohl die als Werkgerechtigkeit mißverständene Formel „*ex opere operato*“ scharf abgelehnt wird, kennen die Bekenntnisschriften doch eine objektive Wirksamkeit, die nicht vom Glauben des Empfängers (und des Spenders) in Abhängigkeit zu bringen ist, ohne den Glauben jedoch nicht ankommt. – Im Unterschied zur lutherischen Reformation kennt Calvin eine klare Definition, wonach „die Sakramente Zeichen sind, durch die Gott in uns handelt, indem er unseren Glauben kräftigt und seine Verheißung besiegelt und gewiß macht“ (26). Bei aller Anlehnung an Augustinus entfernt sich Calvin doch von der patristischen Denkform, indem er das sakramentale Zeichen (*elementum corporeum et visibile*) und die *res signata* (*res caelestis*) radikal voneinander abhebt. Innerhalb einer scharfen Worttheologie gerät das Sakrament in der Folgezeit ins Abseits, da es als bloßes *appendix* verbi erscheint. Seine Konvenienz wird anthropologisch mit der Sinnenverhaftetheit des Menschen begründet, die Notwendigkeit lediglich mit dem positiven Gebot Gottes. Im Gegensatz zu Zwinglis reinem Symbolismus (bloßes Bekenntnis- und Erinnerungszeichen) hält Calvin an einer objektiven Wirksamkeit fest, die er jedoch vom scholastischen Objektivismus abgrenzt. Durch die Mittel der Evangeliumspredigt und der beiden Sakramente schlägt der Hl. Geist die Brücke zwischen Christus und uns. In der Vielzahl reformierter Bekenntnisschriften spiegeln sich die unterschiedlichen Akzentuierungen calvinischer und zwinglianischer Theologie. Als Spezialthema begegnet das Verhältnis der Sakramente des Alten (Beschneidung und Paschamah) und des Neuen Bundes zueinander, deren prinzipieller Unterschied kaum deutlich zu machen ist. – Dem reformatorischen Umbruch stellt das Tridentinum keine geschlossene Sakramentenlehre entgegen. Bewußt beschränkt sich das Konzil auf eine Sicherung der katholischen Tradition bei Zurückhaltung gegenüber scholastischer Fachterminologie (*Materie, Form, Spender*). Ohne eine explizite Sakramentsdefinition stellt es die 7-Zahl, die objektive Wirksamkeit, die wesentliche Differenz von alt- und neutl.n Sakramenten heraus wie ebenso die Heilsnotwendigkeit der Sakramente für den Empfang der Rechtfertigungsgnade. Die These, der Glaube allein genüge, wird abgewiesen, die nähere Bestimmung des *Topos* „Einsetzung durch Christus“ bleibt offen. Die Existenz des sakramentalen Charakters und die Bindung der Intention des Sakramentenspenders an den von der Kirche mit dem Sakrament verbundenen Sinn wird betont, ohne scholastische Schulmeinungen zu entscheiden.

Im 2. Kap. (68–132) geht es um die nachtridentinische Scholastik, die durch die Themenvorgabe des Konzils kontroverstheologisch bestimmt ist, wobei die Fragen nach der Einsetzung durch Christus (mittelbar/ unmittelbar, in *specie/ in genere/ in individuo*), das Verhältnis von Predigt, Glaube und Sakrament behandelt werden wie auch die Probleme der Wirkweise (physisch, instrumental, moralisch oder intentional nach L. Billot, gest. 1931). Einen breiten Raum nimmt auch die Diskussion um die zur Gültigkeit notwendige Form der Intention des Sakramentenspenders ein. Der Vf. läßt zu dieser für die nachtridentinische Theologie bis zur Neuscholastik typischen Problemorientierung aus den verschiedenen Schulen die hervorragenden Theologen zu Wort kommen: Für die Jesuitenschule R. Bellarmin und Fr. Suárez, für die Thomistenschule J. B. Gonet und V. L. Gotti und für die Skotistenschule Cl. Frassen. – Überraschend kurz geraten ist schließlich das letzte Kap. (133–160), worin die großen Ansätze einer allgemeinen Sakramentenlehre im 19. und 20. Jh. in den Blick kommen, wofür wohl Platzgründe verantwortlich sind wie ebenso die Möglichkeit, sich gerade in dieser Thematik anderwärts leicht zu informieren. Die Tübinger Schuler bricht in ihren Vertretern J. A. Möhler, J. Ev. Kuhn und P. Schanz die nachtridentinische Enge der Problemstellung auf und fragt nach den umfassenden inneren Zusammenhängen zwischen Rechtfertigung und Sakrament, nach der Vergegenwärtigung des Heilswerkes Christi, der Beziehung zwischen Ekklesiologie und der Sakramentenlehre, nach den anthropologischen Bezügen der Sakramente in der Geist-Leib-Struktur und den sozia-

len Bedingungen menschlichen Lebens. Auf diesem Weg der Darstellung christologischer und ekklesiologischer Zusammenhänge (Kirche als Sakrament Christi, wodurch Christus als Haupt seine Gnade dem Leib der Kirche mitteilt) gehen auch J. H. Oswald und M. J. Scheeben mit zukunftsweisenden Perspektiven. Die Sakramententheologie im 20. Jh. steht im Zeichen der liturgischen Bewegung und der ökumenischen Begegnung. Richtungsweisend ist die Mysterientheologie Odo Casels. Das II. Vatikanische Konzil greift die große Tradition von der Kirche als Grundsakrament des Heils der Welt in der geschichtlichen Vermittlung des vom Ursakrament Christus gewirkten Heils wieder auf (vgl. schon L. Thomassin, gest. 1695). Neu diskutiert wird im katholischen Bereich das Verhältnis von Wort und Sakrament, wobei eine neue Worttheologie das Wort in das Gnadengeschehen hineinzieht über ein bloßes seelsorgerlich-vorbereitendes Mittel hinaus. Eine Orientierung an personalen Kategorien entspricht der ökumenischen Begegnung und der Herausforderung durch die zeitgenössische Philosophie. – Die moderne historische Fragestellung macht eine Neuformulierung des systematischen Topos „Einsetzung durch Jesus Christus“ erforderlich, die K. Rahner nicht so sehr in explizit historisch-kritisch verifizierbaren ipsisima verba Jesu gegeben sieht, sondern wieder mehr im Anschluß an die Hochscholastik als Willen Gottes zu den Heilmitteln, die mit dem Willen Jesu zur Kirche als dem Grundsakrament mitgegeben ist als notwendiger Akt, der sich auf den Einzelnen hin in den Einzelsakramenten spezifisch und definitiv zusagt.

Mit diesem Band liegt nun eine zusammenhängende Darstellung über Entwicklung, Problematik, Möglichkeiten und Grenzen einer allgemeinen Sakramententheologie vor, die lange als notwendig empfunden wurde und deren spannend-informative Aufbereitung zu einem eindringlichen Studium einlädt. G. L. Müller

Wrege, Hans-Theo, *Wirkungsgeschichte des Evangeliums*. Erfahrungen, Perspektiven, Möglichkeiten. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1981. 290 S.

Angesichts des ambitiösen Titels hat der Rez. diese Veröffentlichung des Kieler Dozenten für NT zunächst mit einiger Skepsis durchgesehen: Wrege geht es um den anspruchsvollen Versuch, jene Einwirkungen zu rekonstruieren, die zur Ausbildung der ntl. Texte führten, und jene Impulse zu verfolgen, die vom NT ausgehend in bestimmten Situationen der Theologie- und Kirchengeschichte, in „strukturanalogen“ Situationen, immer wieder wirksam wurden. In diesen Linien entwickelt W. Ansatz und Status einer Wirkungsgeschichte des Evangeliums in enger Verklammerung mit der formgeschichtlichen Methode. Wirkungsgeschichte ist „eine in die Geschichte der Kirche verlängerte Formgeschichte. Sie fragt nach den wissenssoziologischen Zusammenhängen zwischen den theologischen Texten und Impulsen und ihren (kirchen)soziologischen Voraussetzungen und Folgen“ (16).

Nach dem Exposé zur Terminologie und Methode seines Theoriekonzepts (11–31) sondiert W. zunächst einige Faktoren, die für die Entstehungszeit der ntl. Schriften definitorisch waren (33–49). Schwerpunktmäßig bezieht er sich hierbei auf die Grundlinien der jesuanischen (Evv.) und paulinischen Verkündigung sowie auf die Querverbindungen zwischen den ntl. Texten und Themen und ihrer praktisch-theologischen Konkretion in der frühen Kirche (z. B. eschatologische Erwartung, Weltverhältnis, Gemeindeorganisation). Wie diese biblischen Impulse erneut zur Geltung kommen, wenn sie auf verwandte geschichtliche Erfahrungen treffen, wird sodann an der Biographie und dem Oeuvre des Ignatius v. Antiochien, Montanus, Markion und Augustinus nachgezeichnet (49–86). – Den Zusammenhang zwischen dem biographischen „Sitz im Leben“ eines theologischen Ansatzes und dessen öffentlichem ‚Wirkungsgrad‘ untersucht W. anschließend an der Genese der Rechtfertigungslehre und des politischen Engagements M. Luthers (87–119). Inwiefern sich die bei Luther letztlich pessimistische Strukturanalogie zwischen geistlicher und politischer Erfahrung wandelt, wenn sein Verständnis von Gesetz und Evangelium in den emanzipatorischen Horizont der Aufklärung übersetzt wird, ist Leitfrage einer Auseinandersetzung mit H. S. Reimarus' Favourisierung des zivil-politischen Gebrauchs des Gesetzes (119–128) und R. Williams, der, am Anfang der nordamerikanischen Verfassung stehend, versuchte, genuin lutherische Impulse („Zwei-Reiche-Lehre“) zur Geltung zu bringen (128–135). – Im raschen Durchgang durch markante Stationen der europäischen Geistesgeschichte werden dann auf engem Raum Wurzeln, Leitideen und Reichweite u. a. der Mystik (141–151)