

Jetter, W., *Die Taufe beim jungen Luther* (Beiträge zur historischen Theologie, 18). gr. 8^o (X u. 372 S.) Tübingen 1954, Mohr. 38.20 DM.

Der Untertitel „Eine Untersuchung über das Werden der reformatorischen Sakraments- und Taufanschauung“ weist die Bedeutsamkeit dieser Studie aus: Es geht nicht nur um den immer dankenswerten Aufweis, daß die reformatorische Lehre auch beim jungen Luther vor dem Bruch schon eine Entwicklung hatte (nur so ist das bestürzende Tempo in der Entfaltung seiner Sakramentslehre nachher zu erklären) — es geht mehr noch darum, daß von diesem Gesetz des Antretens her, das in mühsamer Auseinandersetzung mit dem Traditionellen abgeklärt wurde, entscheidende Lichter auf die fertigen Positionen fallen, die u. U. in deren thetischer Verfestigung nicht mehr so nuanciert abgelesen werden können. Eine einer solchen Arbeit immanente Gefährdung bleibt natürlich immer, daß man aus einzelnen Texten zu leicht herausliest, was man vom Ende her finden zu müssen meint. Ein Blick in die reiche Literatur auch über den jungen Luther zeigt, daß man sich nicht schwer tut, für eine einzelne Exegese einen gewichtigen Autor mit anderer Auffassung zu finden. Aber im ganzen ist die Auslegung in ihrer hellhörigen Sorgfalt und Einfühlsamkeit überzeugend. Es werden jeweils Sakramentsanschauung im allgemeinen und Taufauffassung im besondern des jungen Luther, der die Sentenzen kommentiert (136—174), und des „Collector Psalterii“ (175—254) geprüft. Ein Schlußteil (255—343) versucht die Einzelfäden systematisch zum tragenden Gewebe zu verflechten.

Die Ergebnisse können nur angedeutet werden. Bedeutsam ist die Sparsamkeit, mit der der junge Luther Aussagen über die Sakramente macht. So wenig man unterschätzen dürfen wird, daß die theologische Tradition, weitgehend durch den Nominalismus gefärbt, an Luther herangetreten ist: weder der Nominalismus mit seiner stark herausgestrichenen Positivität der Sakramente und ihrer Konkomitanz zum rechtfertigenden Glauben noch die Begegnung mit der im gewissen Sinn sakramentsindifferenten Mystik, noch devotio moderna oder Humanismus waren auslösend. Die Auseinandersetzung mit der herkömmlichen Sakramentsauffassung ist nicht von außen angestoßen, sie entspringt nicht einer Antikirchlichkeit, sie ist überhaupt nicht thematisch, sie fällt gewissermaßen an. Die Abwertung der Sakramente ist die Kehrseite der Aufwertung des „Sakraments“ des Wortes als Korrelat zum existentiellen Glauben; sie geht Hand in Hand mit einer neuen Sünden- und Gnadenlehre, für deren Aufbau der „angefochtene Glaube“ ein wichtiger Mittelbegriff ist. Daß die Rechtfertigung „sola fide“ erfolgt, wird dem jungen Luther immer mehr zum Besitz; die Vorordnung des Wortes vor das Sakrament ist dann nur folgerichtig, und das läßt dann für das Sakrament auch nur die Kraft des göttlichen Paktes, d. h. der Verheißung. In der erhellenden Exemplifizierung durch die Taufe folgt die Studie dann Luther, der seine meisten Aussagen über solche „allgemeine Sakramentenlehre“ anläßlich dieses Sakramentes machte. Erstaunlich, wie früh Luthers Interesse faktisch nur um Taufe und Eucharistie kreist. Sehr einsichtig, daß die Taufe für ihn Stein des Anstoßes wurde. Er sah sie nämlich in der einseitigen Verklammerung mit der Erbsünde: einmal verabreichte Medizin, punktförmig gesetzt ohne existentielle Bedeutung für das weitere Christenleben. Demgegenüber ging es ihm um eine Taufe, die ihre Bedeutung gewinnt aus dem steten Gebrauch, zur je neuen Befreiung des Gewissens zum Glauben.

Für die 108 Seiten lange Einleitung „Die Entwicklung der Tauflehre von Augustin bis Gabriel Biel“ wäre das Lob freilich beträchtlich einzuschränken. Sie enthält so viele Schiefheiten, wie sie auch ein objektiv sein wollender Darsteller kaum wird vermeiden können, wenn er die Tradition unter dem Blickpunkt reformatorischer Thesen verhält (wie es sich so ungemein offenherzig zeigt etwa in der Feststellung, daß „Augustin auf dem halben Weg zur Reformation stehen blieb“ (11), derselbe Augustin, dem später (58) noch einmal bedauernd bestätigt wird, daß auch er den in der Kirche lange herangereiften Typ katholischer Sakramentslehre nicht entscheidend umzuprägen vermocht habe!). Das sei an der Darstellung der Lehre Thomas' und auch hier nur an einigen Stichproben kurz beleuchtet. Daß man einem Thomas nachsichtig lächelnd „profunde Erkenntnis“ zugestehen zu dürfen glaubt (70 Anm. 3), mag noch hingehen; denn schließlich war bei Thomas die Erinnerung daran, daß man tatsächlich eine Zeitlang unter dreimaliger Wiederholung der trinitarischen Formel

taufen zu müssen meinte, eben noch lebendiger . . . Ein Kopfschütteln bleibt einem nicht erspart, wenn man liest (61): „Das ‚mehr‘ der sakramentalen Gnade bedeutet in Wirklichkeit ein streng exklusives ‚allein‘: allein in den Sakramenten . . . gewinnt der Mensch Anteil am schuldtilgenden Erlösungswerk Christi.“ Denn: theoretisch ist es denkbar, daß man außersakramental „mit dem donum habituale gratiae ausgestattet wird und daß dieses die gegenwärtigen und zukünftigen Sünden meistert. Aber was geschieht dann mit der Schuld der vergangenen Sünden?“ (ebd.) Warum werden selbst ganze Linien verzeichnet? So etwa, wenn man behauptet (59 Anm. 5), daß Thomas den Zeichenbegriff zu einem ganz äußerlichen Element degradiert habe (zugunsten angeblich eines apersonal-mechanischen Kausalitätsbegriffes). Dabei ist in Wirklichkeit doch nicht zu verkennen, daß gerade der Thomas der Summe — in einiger Absetzung vom Sententiar Thomas — den Zeichenbegriff ganz entscheidend zum Oberbegriff gemacht hat; daß er die Gnadenursächlichkeit aus der Definition herausgenommen hat, weil ihm klar war, daß signum und causa sich in „genera primo diversa“ befinden. Um das nicht zu verdecken, müßte man freilich damit beginnen, das berühmte „signum rei sacrae in quantum sanctificans homines“ eindeutig zu übersetzen. „Heilschaffende Zeichenhandlung“ kann irreführend sein, weil daraus nicht erhellt, daß das „in quantum“ auf die „res sacra“, auf das significatum also, geht — „signum rei sacrae sacramentis“ sagt nämlich Thomas an anderer Stelle (58 Anm. 4). Man müßte dann auf die Stellen hören, aus denen hervorgeht, daß für Thomas signum *practicum* nicht gleich signum *efficax* (gratiae) ist, denn es besagt als solches nur: (kultische) Verleiblichung eines inneren Geschehens, als welches er für die Sakramente des AT wie für die des NT angibt „*protestatio fidei*“! Es geht schlechthin nicht an, zu sagen (62), daß die „alttestamentlichen Sakramente per fidem, die neutestamentlichen per se gnadenwirksam werden“. Und wenn man spürt, daß die einschlägigen Thomasstellen sich schwer auf diese Linie einengen lassen wollen, ist dann eine Auskunft (62 Anm. 5): „Man braucht nicht lange zu fragen, wo bei dem hier vorliegenden Nebeneinander von *fides* und *opus* . . . der eigentliche Schwerpunkt liegt“? Braucht man das wirklich nicht? Ähnliches gilt von der Verzeichnung der character-Lehre. Da wird geredet von einem Anknüpfungspunkt für die Gnade, den Gott sich da selber im Menschen schafft (63) — und im Hintergrund steht: damit ist doch das Urteil über diese völlig überflüssige Erfindung scholastischer Theologie gesprochen! Da wird geredet von der Aporie einer angeblich neutralen Wirkung, die doch im Ernst nicht als etwas bloß Neutrales angesprochen werden könne (78). Wenn man darauf hinweist, daß ein katholischer Theologe ja gar nicht unter jeder Rücksicht vom Charakter als etwas Neutralem reden wird, so wahr eine Grundwirkung des Sakraments die *consecratio* ist — wenn man darauf hinweist, daß der Charakter per prius seinen theologischen Ort in der kultdienenden Kirche hat, zu ihrem Aufbau und ihrer Strukturierung, nicht aber zuerst auf der Linie der Begnadung des Einzelnen: dann sei zwar zugestanden, daß die Anstößigkeit nur verschoben wird, wenn so eine angeblich „mit ihren Mysterien exklusiv über das Heil verfügende Kirche“ (72) auf den Plan tritt. Aber das ist kein Grund, die Lehre Thomas' (und der Kirche) schief darzustellen. Denn der Satz: „Würde aber Luther nicht dasselbe ohne den Charakterbegriff und besser als Thomas . . . sagen“ (78), ist müßig, denn die beiden dürften schwerlich über „dasselbe“ reden! Auch ohne Verzeichnung bleibt für Luther des Abweichenden genug. — Das sind einige Bemerkungen zur Einleitung, die einen Bruchteil des Werkes ausmacht. Die außerordentlichen Qualitäten des Hauptteiles der Arbeit sollen dadurch nicht herabgemindert werden.

A. Stenzel S. J.

Joannis Duns Scoti O. Fr. Min. *Opera omnia studio et cura Commissionis Scoticisticae ad fidem codicum. t. III: Ordinatio, liber primus, distinctio tertia.* 4^o (428 S.), Civitas Vaticana 1954.

Balić, C., O. F. M., *Circa positiones fundamentales J. Duns Scoti:* Ant 28 (1953) X
261—308.

Das große, ebenso mühevoll wie erfolgreiche Unternehmen einer kritischen Neuausgabe der Werke des Duns Scotus schreitet rüstig voran. Es liegt schon der 3. Band der *Ordinatio*, wie heute das *Opus Oxoniense* genannt wird, mit der *Distinctio tertia* vor. Ein Lob des Werkes, der Arbeitsmethode, die vor keiner Schwierigkeit