

Landgraf, A. M., *Dogmengeschichte der Frühscholastik. 3. Teil: Die Lehre von den Sakramenten. Bd. 1 u. 2.* gr. 8<sup>o</sup> (359 u. 331 S.) Regensburg 1954/55, Pustet. je 25.50 DM, geb. je 29.50 DM; in Subskription je 22.50 bzw. 25.50 DM.

Vom großen Lebenswerk des Bamberger Weihbischofs L. sind die früheren Bde. in dieser Zeitschrift eingehend angezeigt worden (vgl. Schol 27 [1952] 424 ff.; 28 [1953] 310 f.; 29 [1954] 307 f.; 30 [1955] 303 ff.). Diesmal sei der Doppelband des 3. Teiles über ausgewählte Kapitel der Sakramentenlehre nicht in einer etwas trockenen Aufzählung der einzelnen Kapitel und ihrer wichtigsten Ergebnisse besprochen. Es ist eingehendes Quellenstudium, in dem L. seine Forschungen vorlegt und bei einer sich so innerlich entwickelnden Zeit, wie es das 12. Jahrhundert als suchender Übergang von der Patristik zur Scholastik ist, auch vorlegen mußte, um den einzelnen Linien genau nachzugehen, ohne in eine falsche Systematik zu verfallen. Das bringt für den Referenten die Schwierigkeit, in stark gekürzter Form auf die vielen Einzellinien hinweisen zu müssen, dabei die Grundzüge aber nicht zu verwischen — eine Schwierigkeit, die in der aus ihrer Natur weniger systematischen Sakramentenlehre doppelt groß ist. Daher sei diesmal ein anderer Weg gewählt und eines der Grundprobleme dieses Teiles herausgegriffen, das sich durch eine Reihe von Einzelkapiteln wie von selbst hindurchzieht. So läßt sich die aktuelle Bedeutung dieser neuen Quellenforschung konkreter und besser zeigen. Man kann so auch die überaus sorgfältige Arbeit von L. für unsere heutige Theologie besser und eher würdigen. Es sei daher die heute im Vordergrund des Interesses stehende Frage nach dem Verhältnis von *Sakrament und Glaube* herausgegriffen.

Sie wird bereits im 1. Kap. des Buches über die *Gnadenökonomie des Alten Bundes* recht akut (I 19—60). Wie in der gesamten Frühscholastik, so stehen auch hier im Beginn der aufgeworfenen Problematik Schriftstellen, die sich zu widersprechen scheinen und so zum echten Eindringen in ihren eigentlichen Sinn drängen. Hier sind es vor allem Paulustexte wie *Ex operibus legis non iustificatur omnis homo* (Röm 3,20) bzw. *Non auditores sed factores legis iustificantur*, um zwei Stellen zu nennen, die bereits Richard von St. Viktor einander gegenüberstellt (20). Daß es im AB eine Gerechtigkeit gab, wird vor allem aus Hebr 11 dargetan: *Fide vocatur Abraham*. Aber warum das Gesetz in sich nicht rechtfertigte, war Gegenstand der Spekulation. Die früheste Lösung kam aus einer psychologischen Betrachtung des Gesetzes als Gesetzes der Furcht im Anschluß an Röm 8,15: *Non enim accepistis spiritum servitutis*: eine Deutung, die vor allem Abaelard, aber auch noch der Lombarde kannte. Scharf widerspricht dem Richard von St. Viktor: Gesetz wie Evangelium geben nur die Lehre; ihre Erfüllung aber ist Gnade Gottes, der sie in beiden Gesetzen als Geist der Liebe und der Furcht gibt. Damit ist auch ein anderes Axiom angegriffen, das z. B. der Lombarde vertrat, nach dem das Gesetz wohl die Hand, nicht aber den Willen zurückhalte. Die allgemeine Entwicklung der nun einsetzenden Versuche geht spekulativ zu einer beide Textreihen der Heiligen Schrift besser vereinigenden Lösung, damit der Hiatus vermieden werde. Sehr verbreitet war so die Ansicht, daß die Liebe zwar auch im AB vorhanden war, aber jene Menschen innerlich bereits zum NB der Liebe gehörten. Es klang also hier die Idee der gemeinsamen Erlösungsordnung deutlich an. Andere wollen als *opera legis*, die nicht rechtfertigten, nur die äußeren Werke gelten lassen. Wichtig ist auch die damit zusammenhängende Unterscheidung zwischen bloßem Buchstabengehorsam und geistigem Gehorsam geworden, der allein rechtfertigt. Allgemeingut bei allen diesen Lösungen blieb auf Grund der Heiligen Schrift, daß die Last des AB schwerer zu tragen war als die des Neuen. Man nennt als Gründe dafür die Menge der Strafen und Vorschriften, vor allem aber die durch die reichere Gnade gegebene leichtere Gesetzeserfüllung im NB durch die Liebe. Wichtig ist auch die Lösung Roberts von Melun, nach der das Evangelium erst in voller Fülle den Glauben predigt und alles, was zum rechtfertigenden Glauben gehört. So schreibt auch Richard von St. Viktor: *Ex his aperte cognoscitur, quoniam homo iustificatur per fidem scl. non per legem. Iustitia enim Dei per fidem Jesu Christi*. Viel schwieriger erschien die Lösung für die bloßen *opera ceremonialia* als solche im Gegensatz zu den *opera moralia* des AB. Der Lombarde nimmt hier an, daß sie nicht rechtfertigten, weil sie nicht dazu

eingesetzt waren. Doch ging man auch hier bald weiter, wenn man zwischen Opfergabe, die nicht verdienstlich war, und Opfertat aus Glaube und Liebe unterschied, also eine Unterscheidung, für die später die Terminologie des nicht rechtfertigenden *opus operatum* und des rechtfertigenden *opus operans* des AB angewandt wurde (vgl. zur Entwicklung dieser Terminologie I 145—147). Man sieht also, wie es der Glaube und die aus ihm entspringende Liebe ist, die den Hiatus zwischen dem *opus legis* und der Rechtfertigung überspannt — ein Glaube, der übrigens, wie L. für das ganze Jahrhundert einmal sehr gut ausführt, eine *fides dogmatica* und keine bloße *fides fiducialis* ist.

Eine besondere Disputation hat hier die Wirkung der *Beschneidung* (I 61—108) ausgelöst, die auch unserer konkreten Frage wieder näher nachgeht. L. behandelt sie an Hand der fünf Lösungen, über die Thomas v. Aquin berichtete. Man kann aus unseren obigen Darlegungen wohl verstehen, daß eine Bedastelle, die der Beschneidung die gleichen Wirkungen wie der Taufe zuschrieb, zu vielen Überlegungen und dadurch auch zur Vertiefung der Lehre von Glauben und Sakrament Gelegenheit bot. Abaelard hat, wenn man von den Predigten absieht, auf diese Gleichheit gedrängt und die Nichtzulassung zum Himmel bei der Beschneidung nur äußerlich dadurch begründet, daß das Leiden Christi noch nicht stattgefunden habe. Im Gegensatz dazu gibt der Lombarde zwar das negative Element des Sündennachlasses für die Beschneidung zu, leugnet aber das Schenken der helfenden Gnade und den Besitz bzw. die Vermehrung der Tugenden. Begründet wird diese Unterscheidung durch das Beispiel Abrahams, der bereits durch den Glauben gerechtfertigt war und für den die Beschneidung lediglich Zeichencharakter hatte. Daneben steht eine zweite Gruppe, die eine Gnadenvermittlung zwar annimmt, aber nur hinsichtlich der schuldentilgenden Wirkung, nicht hinsichtlich der positiven Auswirkungen. Diese letzteren sind der Taufe vorbehalten, damit sie der Schrift entsprechend als das höhere Sakrament erscheint. Wilhelm von Auxerre ist der berühmteste Vertreter dieser Ansicht. Eine dritte Linie geht von Petrus von Poitiers aus mit der Unterscheidung, daß die Gnade zwar ‚in‘ der Beschneidung gegeben werde, aber nicht ‚aus‘ (ex) ihr. Dies wird von Stephan Langton näher dahin erklärt, daß die Beschneidung nicht Wirkursache ist, sondern bloße Materie, Gelegenheit (*occasio*) und *signaculum* der Gerechtigkeit, die selber aus dem Glauben stammt oder, wie man auch sagte, aus reiner Freigebigkeit Gottes bei Gelegenheit der Beschneidung gegeben werde. Im 13. Jahrhundert entwickelt sich noch eine weitere Theorie aus einigen Vorläufern der Frühscholastik: Es wird zwar auch die positive Gnade gegeben, aber nicht in so großem Maße wie bei der Taufe. So spricht bereits Petrus Cantor davon, daß in der Taufe eine Schwächung der Begierlichkeit geschenkt werde, „*quod circumcisio non conferebat*“. Es ist im Grunde die Sentenz des hl. Thomas im Sentenzenkommentar. Aber man findet im 13. Jahrhundert auch bereits Vorgänger der Ansicht des Heiligen in der Summa: In der Beschneidung wird auch die Gnade geschenkt, aber nicht auf Grund des Leidens Christi, deren Instrument die Taufe ist, sondern auf Grund des *Glaubens* an dieses Leiden, dessen Zeichen die Beschneidung ist im Anschluß an Röm 4: *Abraham accepit signum circumcisionis signaculum iustitiae fidei*. Hier sind also die früheren Andeutungen, daß der Glaube in der Beschneidung rechtfertige, enger mit ihr selbst als *signaculum fidei passionis* verbunden. So ist auch die Wirksamkeit für jene gesichert, die noch nicht selber glauben können. L. macht gut auf die Vorläufer aufmerksam (I 105 f.), die bereits, wie etwa Alexander von Hales im Sentenzenkommentar, wenigstens den Glauben der Kirche als das Verbindungsglied für die Rechtfertigung der Kinder anführen. Thomas geht also mutig noch einen Schritt weiter, indem er als Ergebnis des langen Ringens das *signaculum fidei* in der Beschneidung selbst sieht.

Damit steht er zugleich in der Entwicklung, welche die Problematik von *Kinder-taufe und Glaube* für die Taufe selber gegangen war. Auch hier waren Schrifttexte die Grundlage der ersten Überlegungen: der Lehr- und Taufauftrag Mt 28, 19 und noch deutlicher die Parallelstelle bei Mark 16,16: *Qui crediderit et baptizatus fuerit, salvus erit*. Kein Wunder, wenn seit den Kirchenvätern die Frage gestellt wurde, wie das bei den unmündigen Kindern der Fall sei. Neben der Lösung einer Dispens im Fall der Unmöglichkeit war die im 12. Jahrhundert am

meisten verbreitete Fröhansicht die des stellvertretenden Glaubens der Eltern, der Paten bzw. der Kirche. Man berief sich hier vor allem auf Augustinus. Langsam aber bereitete sich eine innerlichere Lösung auch hier vor. Wiederum steht der Lombarde hier am Anfang einer neuen, freilich auch diesmal noch einer Entwicklung bedürftigen Linie. Wie die ganze fröhscholastische Rechtfertigungslehre die paulinische *iustificatio ex fide* ist, so wird nun auch das Problem von der Glaubensvorbereitung auf die Taufe *in* diese selbst als Glaubens*iustificatio* hineinverlegt. Die Kinder empfangen in ihr den Glauben ‚in munere‘, wenn auch noch nicht ‚in usu‘. Dadurch werden die Kinder also im Glaubenshabitus, den sie erhalten, ‚Gläubige‘. Es brauchte freilich fast ein halbes Jahrhundert, bis sich diese Lehre vom Habitus gegen eine oft zitierte Sentenz des hl. Augustinus: *credere non potest nisi volens*, ganz durchsetzen konnte. Aber Wilhelm von Auxerre konnte bereits vom Glauben sagen, daß er es sei, der uns in der Taufe reinigt — freilich mit dem für diese Zeit selbstverständlichen Zusatz: *non per solam fidem*. Man muß den Tod Christi dazunehmen: *per fidem delet et per mortem Christi, ad cuius similitudinem (baptismus) fit*. Gerade bei den Franziskanern konnte L. dies Hervortreten des Glaubens als sakramentale Wirkung feststellen. Sie fragen sich auch, warum gerade der Glaube bei der Taufe so wesentlich sei. Man wies vor allem neben dem Grund, daß es sich bei diesem Sakrament um die *Initiatio* in den Glauben handle, auf die *incorporatio in corpus Christi mysticum* hin. Es ist interessant, zu sehen, wie teilweise sogar dieser Glaube als Wirkung der Taufe den Glauben als notwendige Disposition etwas in den Hintergrund treten ließ. Nie aber konnte sich eine Meinung durchsetzen, wonach der Glaube allein ohne Sakrament genüge: „Trotz aller Betonung der Notwendigkeit des Glaubens erlagen aber nur wenige Theologen der Gefahr, die Bedeutung des Glaubens auf Kosten des physischen Empfanges der Taufe zu übertreiben (I 345; vgl. dazu auch das Kapitel: *Das sacramentum in voto*: I 210—253).

In die Art und Weise, wie der Glaubenshabitus innerhalb des Sakramentes wirkt, führt dann die Frage näher ein: *Die Wirkung der Taufe im fictus und im contritus* (II 87—181) und die weitere nach dem *notwendigen Grad der contritio* (II 244—176). L. sieht nämlich mit Recht den Begriff des ‚fictus‘ im 12. Jahrhundert im Fehlen des rechten Glaubens und der rechten Reue. Es gab eine Reihe von Theologen, die beim Aufhören dieser Fictio die ganze Sündentilgung dem nunmehrigen echten Glaubensakt und der Reue zuschrieben. Bald wuchs aber die andere Gruppe immer stärker an, welche die vollständige Nachlassung von Sünde und Strafe für die vor der Taufe begangenen Fehler beim Weichen der Fictio der Taufe selbst zuschrieben. Denn nach Petrus Cantor hat auch in diesem Fall die Taufe ihre Wirkung aus dem Blut und dem Glauben an das Leiden Christi behalten. Dabei ist auch hier eine innere Weiterentwicklung, die beides verbindet, wieder von großer Bedeutung. Die Taufe gibt auch dem fictus nach einer Ansicht eine innere „*aptitudo salvationis*“ in der *virtus poenitentiae*, und wenn man nur mit einer attritio hinzutritt, wird sie in der Taufe zur *contritio* — ähnlich wie beim sakramentalen Vollzug des Bußsakramentes. Man sieht also deutlich, wie hier das sakramentale *Wirken* sich auch innerlich im sakramentalen Vollzug selber zeigt. Die sakramentale Heiligung ist kein mechanischer oder physischer Prozeß, sondern eine aus mehreren Stufen sich vollziehende Heiligung der Seele, in der die eingegossenen Habitus, vor allem des Glaubens, ihre Wirksamkeit für die Heiligung der Seele haben — ähnlich wie im allgemeinen Heiligungsprozeß, für den L. gut die folgende Reihenfolge festgestellt hat: *infusio gratiae* — *motus liberi arbitrii* — *contritio* — *peccati remissio*. Daß hier unter den durch die Gnade angeregten Akten vor allem die Grundtugend des Glaubens, verbunden mit der Liebe, zu verstehen ist, hat kurz nach der Fröhscholastik, um hier etwas über die von L. behandelte Zeit hinauszugehen und neben den Franziskanern auch einen weiteren Dominikaner zu zitieren, Albert der Große klassisch in seinem Sentenzenkommentar für diese innere Taufwirkung formuliert, wenn er auf die Frage, warum ein materielles Element geistige Wirkungen hervorbringen könne, antwortet: *In sacramento non est elementum tantum, sed sanctificatio coniuncta, cuius virtus per fidem pertingit in anima* (dist. 1 art. 5).

Hier ist ganz offenbar nicht von der vorhergehenden Disposition, sondern von der im sakramentalen Tun geschenkten inneren Seelendisposition (*cuius virtus*) gesprochen, die so stark ist, daß sie dann durch den Glaubenshabitus die Seele zur Heiligung führt. Es bleibt dabei — auch wenn im Erwachsenen natürlich der Akt aus dem *habitus infusus* folgt — alles sakramental, weil alles in der Kraft des Sakramentes gründet. Nur so versteht man ja auch das Axiom der Bußlehre, daß aus dem *attritus* der *contritus* wird und es so kraft des sakramentalen Bußgeschehens zur Sündennachlassung kommt. Daher haben die Untersuchungen von L. ganz anregende aktuelle Bedeutung für eine tiefe Erfassung der *lebendigen* sakramentalen Mysterienwirkung in der Seele gerade durch die Auflockerung in die einzelnen Komponenten.

Vielleicht ist es noch angebracht, auf einige Einzelfragen, die sonst noch von L. in diesen beiden Bänden behandelt sind, kurz hinzuweisen. Man findet noch eine ausgezeichnete Untersuchung zur schwierigen Terminologie des Jahrhunderts: über Materie und Form, Intention, über die *potestas auctoritatis, ministerii, excellentiae*. Über die Taufe handelt ferner ein Kapitel von ihrer Definition und über die Zugehörigkeit des *Baptizo te* zur Taufform. Die Lehre von der Heilsnotwendigkeit der Eucharistie und über die Konsekrationsgewalt des von der Kirche getrennten Priesters schließt sich an. Das Werk endet mit einer Darstellung der Lehre vom Episkopat als *ordo*.

Auf den inzwischen erschienenen 4. Doppelband über die Sündenlehre werden wir noch zurückkommen.

H. Weisweiler S. J.