

(CSEL 3/2, S. 632); Ep. 57,4: «pace accepta receperit spiritum Patris» (CSEL 3/2, S. 653).

<sup>12</sup> Vgl. K. Delhaye, *Ecclesia Mater* chez les Pères des trois premiers siècles (Paris 1964) 241; F. Bussini, *L'intervention de l'assemblée des fidèles au moment de la réconciliation des pénitents, d'après les trois «postulations» d'un archidiacre romain du V-VIe siècle: Rev.Sc.Rel.* 41 (1967) 28-38.

<sup>13</sup> Vgl. K. Rahner, *Das Sakrament der Buße als Wiederversöhnung mit der Kirche: Schriften zur Theologie VIII* (Einsiedeln 1968) 447-471 (Kirchenväter: 459-463).

<sup>14</sup> Vgl. J. M. R. Tillard, *L'eucharistie pâque de l'église* (Paris 1964) 117-155; C. Vogel, *aaO.* 47-50.

<sup>15</sup> Vgl. L. Ligier, *Pénitence et Eucharistie en Orient: théologie sur une interférence de prières et de rites Orient.*: Chr. Periodica 29 (1963) 5-78; A. Raes, *Un rite pénitentiel avant la Communion dans les liturgies syriennes: L'Orient syrien* 10 (1965) 107-122.

<sup>16</sup> Vgl. C. Vogel, *Le pécheur et la pénitence au moyen-âge* (Paris 1969) 10-11 und 223-230, worin einige nichtchristliche Dokumente verzeichnet sind.

<sup>17</sup> Vgl. R. Lemieux, *Pénitence et communauté: Communauté chrétienne* 8/45-46 (Mai-août 1969) 265-272.

<sup>18</sup> Vgl. W. Kasper, *Beichte außerhalb des Beichtstuhls?: Concilium* 3 (4/1967) 282-286.

<sup>19</sup> *Vaticanum II, Const. dogmatica «Lumen gentium»* n. 8 c: «sancta simul et semper purificanda, paenitentiam et renovationem continuo prosequitur». Vgl. auch die Pastoralkonstitution «Gaudium et spes», n. 43 f.

Übersetzt von Dr. August Berz

JOSÉ RAMOS-REGIDOR

geboren am 10. Oktober 1930 in Banos Montemayor (Spanien), Salesianer, 1959 zum Priester geweiht. Er studierte an der Universität Salamanca und am Athenäum Salesianum in Turin, ist Lizentiat der Philosophie und Doktor der Theologie sowie Professor für Dogmatik und Systematische Theologie am Athenäum Salesianum in Rom. Er veröffentlichte u. a.: *Signo y poder. A propósito de la exégesis patristica de Jn 2,1-11* (Rom 1966).

Harry McSorley

Der zum Bußsakrament  
erforderte Glaube nach  
der Auffassung Luthers  
und des Tridentinums

Der nicht abreißende Dialog zwischen Christen, denen es um die Wiederherstellung der kirchlichen Einheit zu tun ist, kommt nicht um das Thema des Bußsakraments herum. Diese Diskussion wird selbstverständlich die Haltung der Reformatoren zu diesem Sakrament von neuem überdenken müssen. Was die Lehre Luthers betrifft, so liegt bereits eine Schrift von Laurentius Klein<sup>1</sup> vor, die in ökumenischem Geist in das Thema einführt. Klein zeigt auf, welchen Wert Luther und die lutherischen Konfessionen auf das Bußsakrament gelegt haben, hebt aber gleichzeitig hervor, welche Schwierigkeiten es bietet, Luthers Lehre über dieses Sakrament mit der Überlieferung der vor-reformatorischen Kirche in Einklang zu bringen. Ist die Buße ein Sakrament im Vollsinn? Versteht Luther die Rolle, die der Amtsdieners in diesem Sakrament spielt, richtig? Kann der Amtspriester in irgendeinem Sinn Sünden «binden»? Das Werk Kleins ist nützlich, aber sowohl seine Deutung und kritische Einschätzung Luthers als auch seine Darstellung der römisch-katholischen Position,

auf die in den letzten zehn Jahren viel neues Licht gefallen ist, wäre in mehreren entscheidenden Punkten zu ergänzen und zu überprüfen.

Eine neuere, vom römisch-katholischen Autor J. Wicks verfaßte Schrift über Luther<sup>2</sup> hat das Werk Kleins nicht benutzt, aber eine neue Salve gegen Luthers Lehre über die Buße abgefeuert. Nach Wicks «stellte sich erstmals im Jahre 1518 das Problem einer deutlichen und ernstlichen dogmatischen Divergenz zwischen Luther und der katholischen Überlieferung. Anlässlich seiner Vorlesung über den Hebräerbrief und seiner Erklärung und Verteidigung der siebten These über den Ablass machte Luther einen neuen Vorstoß in die Sakramententheologie. Wir wollen den Standort des klugen und gewissenhaften Kardinals Cajetan beziehen, der die bis dahin veröffentlichten Schriften Luthers sorgfältig studierte, bevor er mit diesem im Oktober 1518 zu Augsburg zusammentraf. Cajetans Hauptvorwurf richtete sich gegen Luthers Auffassung über die Frage, welche Art des Glaubens zum fruchtbaren Empfang des Bußsakraments erfordert sei. . . Der entscheidende Punkt, über den Cajetan und Luther disputierten, war nicht. . . die Notwendigkeit des Glaubens zum fruchtbaren Empfang des Sakraments. In Frage stand eher die Art des Glaubens, die Luther zur Sündenvergebung in der Beicht für notwendig hielt. In seiner im November 1518 verfaßten Darlegung seiner Auffassung nannte Luther sie *fides de effectu praesenti* (Glaube an die tatsächlich vorhandene Wirkung)».<sup>3</sup>

Der vorliegende Aufsatz will dartun, daß Luthers Auffassung über die Art des zum fruchtbaren Empfang des Bußsakraments erforderlichen Glau-

bens nicht «eine deutliche und ernstliche dogmatische Divergenz» von der katholischen Überlieferung darstellt, sondern eine Ansicht ist, die im wesentlichen am Konzil von Trient von mehreren Bischöfen verteidigt wurde. Dies war einer der Hauptgründe, weshalb das Tridentinum davon absah, einfach die Zensur zu wiederholen, die im sehr vieldeutigen päpstlichen Dokument von 1520, in der Bulle «Exsurge Domine» gegen die Lehre Luthers über die Art des zum Empfang des Bußsakraments notwendigen Glaubens ausgesprochen worden war.<sup>4</sup>

### I. Der mittelalterliche Hintergrund

Bevor wir die Position Luthers und die gegen sie erfolgte Reaktion des Tridentinums darstellen, sind drei wichtige Bemerkungen anzubringen über den entfernten und unmittelbaren theologischen Kontext der Lehre Luthers über die zum effektiven Empfang des Bußsakraments erfordernde Gnade.

1. Bei der enormen Verschiedenheit der scholastischen Darlegungen über das Bußsakrament und bei der Spärlichkeit von lehramtlichen Entscheidungen ist es zum vornherein unwahrscheinlich, daß Luthers Ansicht über die Art des zur Fruchtbarkeit des Sakraments benötigten Glaubens wirklich «eine deutliche und ernstliche dogmatische Divergenz» von der katholischen Überlieferung darstellt. Selbst die nominalistische Bußlehre blieb innerhalb der Grenzen der Rechtgläubigkeit, «da über die strittigen Punkte, einschließlich der Wirkung der Absolution, keine lehramtliche Entscheidung vorlag».<sup>5</sup>

2. Obwohl wir die Talente, die Klugheit und Gewissenhaftigkeit Cajetans keineswegs in Abrede stellen wollen, ist es doch etwas gefährlich, bei der Bewertung der Lehre Luthers den Standpunkt eines Mannes einzunehmen, dessen eigene Theologie der Art der Reue, die zum Bußsakrament erfordert ist, zu Trient selbst als mangelhaft befunden wurde. Obwohl A. Michel behauptet, Cajetan sei am Vorabend des Konzils von Trient «der beste Interpret des thomistischen und katholischen Denkens» gewesen, gibt er zu, daß Cajetan in mehreren Punkten der Sakramententheologie neue Richtungen eingeschlagen und mit Thomas von Aquin gebrochen hat.<sup>6</sup>

Ferner ist die Feststellung, daß der entscheidende Punkt, über den Luther und Cajetan zu Augsburg disputierten, oder daß Cajetans Hauptvorwurf gegen Luther dessen Auffassung über die

Art des Glaubens war, der zum fruchtbaren Empfang des Bußsakraments notwendig ist, noch lange kein Beweis dafür, daß Luthers Auffassung eine «deutliche und ernstliche dogmatische Divergenz» in sich schloß.

3. Um zu beweisen, daß Luthers Ansicht wirklich eine «deutliche und ernstliche dogmatische Divergenz» darstellt, müßte man dartun: a) daß trotz ihrer Meinungsverschiedenheiten über sehr viele Fragen, die das Bußsakrament betreffen, die scholastischen Theologen des Mittelalters praktisch einmütig der Auffassung gewesen seien, daß der zum fruchtbaren Empfang des Sakraments erfordernde Glaube auf keinen Fall Luthers Ansicht in sich schließe oder sich mit ihr vereinbaren lasse; b) daß eine klare biblische Lehre oder eine deutliche Glaubenserklärung eines Konzils oder Papstes vorgelegen sei, der die Lehre Luthers eindeutig widersprochen hätte.

### II. Die Auffassung Luthers

Wicks hebt mit Recht hervor, daß die Kontroverse zwischen Cajetan und Luther sich nicht um die Notwendigkeit des Glaubens zum fruchtbaren Empfang des Bußsakraments drehte, sondern um die *Art* des Glaubens, die von Luther als notwendig erachtet wurde. In seinen Vorlesungen über den Hebräerbrief (1517) betonte Luther unter Berufung auf den hl. Bernhard von Clairvaux: «Keiner empfängt die Gnade, weil er absolviert wird..., sondern weil er glaubt, daß er durch diese Absolution... die Gnade erhält».<sup>7</sup> Ferner genügt es nicht, zu glauben, daß Gott meine Sünden vergeben *kann*; ich muß mit aller Gewißheit glauben, daß meine Sünden vergeben *sind*.<sup>8</sup>

Bei der Erläuterung der siebten seiner fünfundneunzig Ablaßthesen lehrt Luther 1518, wenn der Pönitent den Priester um die Absolution ersuche, müsse er, um zum wahren Herzensfrieden zu gelangen, einen festen Glauben an die Verheißung Christi haben: «Was immer ihr auf Erden löst, wird auch im Himmel gelöst sein». Falls der Pönitent an diesem Wort zweifle, d. h. nicht vertrauensvoll an es glaube, werde er «nie innern Frieden verspüren..., selbst wenn ihm millionenmal verziehen würde».<sup>9</sup> «Der allgemeinen Regel nach», fährt Luther fort, «sind wir der Vergebung der Schuld nicht sicher, außer durch das Urteil des Priesters, und nicht einmal durch ihn, außer du glaubst an Christus, der versprochen hat: <Was immer ihr lösen werdet...>».<sup>10</sup> Römisch-katholische Christen, die in der Ära vor dem Zweiten Vatikanum daran gewöhnt worden waren, daß

man zu ihnen sagte: «Gott kann deine Sünden zwar unmittelbar verzeihen, aber du bist erst dann sicher, daß sie vergeben sind, wenn du zur Beicht gehst», werden Luthers Aussage über die vertrauensvolle Gewißheit, die man auf die sakramentale Absolution setzen müsse, für gar nicht so revolutionär halten.<sup>11</sup> Sie kommt ihnen gar nicht als «der Beginn der Reformation und als das oft gesuchte «Reformationselement» in der Theologie Luthers» vor.<sup>12</sup> Ist Luthers Behauptung, zum fruchtbaren Empfang des Bußsakraments müsse man mit Gewißheit an «die tatsächlich vorhandene Wirkung» des Sakraments glauben, nicht lediglich ein «neuer Vorstoß» in die Sakramenten-theologie, sondern auch eine «deutliche und ernstliche dogmatische Divergenz»?<sup>13</sup>

Bevor wir uns der offiziellen Antwort der Kirche auf Luthers Lehre zuwenden, müssen wir uns noch drei wichtige Dinge merken. Erstens war Luther förmlich erstaunt, daß Cajetan den Glaubensbegriff, den er in seiner Darlegung der siebten Ablassthese vertreten hatte, überhaupt angreifen konnte.<sup>14</sup> Er dachte, diese Lehre werde so allgemein angenommen, daß niemand sie überhaupt in Frage stellen würde. Daraus ist zu schließen, daß wenigstens in diesem Punkt Luther sich keineswegs bewußt war, mit der katholischen Überlieferung gebrochen zu haben.

Zweitens betrachtete Luther seine Lehre über die Art des Glaubens, die zum fruchtbaren Empfang des Sakraments erfordert ist, als überlieferungsgemäß, weil sie von mehreren Stellen des Neuen Testaments sowie durch das Zeugnis des hl. Augustinus und des hl. Bernhard gestützt wird.

In den «Resolutiones» und den «Acta Augustana» von 1518 sowie in «Grund und Ursach aller Artikel» von 1521 beruft sich Luther für seine These mehr als ein dutzendmal auf neutestamentliche Texte. Obwohl P. Hacker<sup>15</sup> die Exegese Luthers in einigen Punkten mit Recht kritisiert, so läßt seine eigene Deutung der Texte viel zu wünschen übrig. Auf jeden Fall entkräftet sie nicht – wie er es annimmt – die biblische Argumentation Luthers. Daß Luther den hl. Bernhard anführt<sup>16</sup>, ist ein weiterer Hinweis darauf, daß er sich nicht bewußt war, in diesem Punkt von der katholischen Überlieferung abzuweichen. Selbst wenn Wicks recht hat mit seiner Behauptung, daß Luthers Deutung Augustins und Bernhards «sich anzweifeln läßt» (S. 378), so ist das noch kein Beweis dafür, daß Luthers Interpretation eine deutliche und ernstliche Divergenz von ihnen und von der sonstigen Überlieferung darstellt.

Drittens ist zu bemerken, daß Luther, ob zu Recht oder zu Unrecht, Cajetan in dem Sinn verstanden hatte: es «sei jeder Empfänger ungewiß, ob er die Gnade erlange oder nicht».<sup>17</sup> Falls dies wirklich die Auffassung Cajetans war – wir haben dies hier nicht zu entscheiden –, dann ist es Cajetan und nicht Luther, der mit der Überlieferung der Kirche gebrochen hat. Und es würde nicht Luthers sondern Cajetans Auffassung der Lehre des Tridentinums widersprechen.

Luthers Position läßt sich am besten mit seinen eigenen Worten wiedergeben. Er sagt, «daß der, welcher das Sakrament begehrt, notwendig glauben muß, er werde die Gnade erlangen, und nicht daran zweifeln, sondern in fester Zuversicht vertrauen; sonst empfängt er es sich selbst zum Gericht».<sup>18</sup> Warum ist es Luther so sehr daran gelegen, diese These aufzustellen und zu vertreten? Diese Frage beantwortet er uns in seinem 1521 veröffentlichten Buch «Grund und Ursach aller Artikel», worin er behauptet, er nehme lediglich den Glaubensartikel ernst, worin alle Christen bekennen: «Ich glaube... an den Nachlaß der Sünden». Was hat es für einen Sinn, fragt Luther, wenn der Pönitent zwar durch den Priester den göttlichen Richterspruch hört «Ich spreche dich los», aber nicht vorausgesetzt wird, daß er an diese göttliche Zusage glaubt? Falls wir nicht behaupten, wir müßten daran glauben, daß unsere Sünden vergeben sind, wenn wir die Lossprechungsworte hören, sagen wir implizit, der Priester und Christus, auf dessen Zusage die Absolution gründet, seien Lügner.<sup>19</sup> Luther intendiert nicht mehr als diese völlig überlieferungsgemäße Auffassung, daß es des vertrauensvollen Glaubens an die Verheißung Christi bedarf, er werde durch den sakramentalen Dienst seiner Priester die Sünden vergeben.

### III. Die Lehre des Tridentinums über Glauben und Sakrament

Die Bulle «Exsurge Domine», an deren Abfassung Cajetan mitbeteiligt war, zensurierte Luthers Lehre: «Niemand sind die Sünden nachgelassen, der nicht bei der Nachlassung durch den Priester glaubt, daß sie ihm nachgelassen werden. Vielmehr würden die Sünden bleiben, wenn er nicht an ihre Nachlassung glaubte. Denn die Nachlassung der Sünden und die Schenkung der Gnade genügen nicht, sondern man muß glauben, daß die Nachlassung erfolgt sei».<sup>20</sup> Wir möchten es bei der oben angebrachten Bemerkung über «Exsurge Domine» bewenden lassen.<sup>21</sup> Wie aber ver-

hält es sich mit dem Konzil von Trient? Betrachtete es Luthers Lehre über die Art des Glaubens, die zum fruchtbaren Empfang des Bußsakraments erfordert ist, als eine deutliche, ernstliche dogmatische Divergenz?

Wenn das Tridentinum in seinem 6. Kapitel über das Bußsakrament lehrt: «Der Büßende darf sich nicht zuviel auf seinen eigenen Glauben zu gute tun, so daß er sich etwa wirklich und vor Gott aufgrund seines eigenen Glaubens allein losgesprochen glaubt», so ist damit Luthers Lehre keineswegs zurückgewiesen.<sup>22</sup> Nach unsern bisherigen Feststellungen dürfte es klar sein, daß Luther nicht der Meinung war, es bedürfe der Absolution durch den Priester nicht. Man darf ihm diese Meinung nicht zuschreiben, obwohl er sich oft auf den damals geläufigen Spruch berief: «Nicht das Sakrament, sondern der Glaube an das Sakrament rechtfertigt.» Der Glaube an das *Sakrament*, nicht der Glaube für sich genommen ist es, der rechtfertigt, wenigstens in diesem Zusammenhang.<sup>23</sup>

Luthers Ansicht wird auch nicht zurückgewiesen durch den zweiten Teil des Kanons 4 über die Buße, worin das Konzil es ablehnt, «den Glauben..., daß einem die Sünden durch Christus vergeben seien», als «Teil» des Sakraments anzuerkennen. «Teil» wird hier im scholastischen Sinn verwendet als Bezeichnung für ein spezifisches Element des Sakraments. Wie aus den Interventionen von Theologen und Bischöfen erhellt, wurde dieser Glaube als Grundlage und Voraussetzung für die Buße und alle Sakramente betrachtet.<sup>24</sup>

Das Tridentinum setzte sich mit Luthers These über die zum wirksamen Empfang des Sakraments erforderliche Art des Glaubens nicht in seiner Bußlehre von 1551, sondern in seiner Lehre über die Sakramente im allgemeinen von 1547 auseinander. Am 17. Januar 1547 wurde der Generalkongregation eine Liste von vierzehn «Irrtümern von Häretikern» zur Beurteilung vorgelegt. In Art. 5 dieses Verzeichnisses hieß es: «Nicht die Sakramente geben die Gnade oder die Vergebung der Sünden, sondern allein der Glaube an das Sakrament».<sup>25</sup> Art. 7 lautete ähnlich: «Die Sakramente geben nur denjenigen Gnade, die glauben, daß ihre Sünden vergeben sind».<sup>26</sup> Art. 5 und 7 wurden schließlich in das eingebracht, was später in seiner Schlußform zum Kanon 8 über die Sakramente im allgemeinen wurde.<sup>27</sup>

Während der Diskussion über Art. 5 machte Kardinal Seripando unter Berufung auf den hl.

Augustinus darauf aufmerksam, daß die Taufe unwirksam ist, wenn der Glaube fehlt. Deshalb werde die «Vergebung der Sünden nicht nur dem Glauben zugeschrieben, sondern dem Sakrament und dem Glauben» – eine Ansicht, die mit der Lehre Luthers vollkommen übereinstimmt.<sup>28</sup>

Auch Art. 7 wurde von den Theologen geprüft und einige von ihnen waren der Auffassung, daß er häretisch sei<sup>29</sup> oder daß er durch das Dekret über die Rechtfertigung<sup>30</sup> und in «Exsurge Domine»<sup>31</sup> bereits verurteilt sei, während andere die Meinung vertraten, der Artikel sei falsch, aber nicht häretisch;<sup>32</sup> er solle nicht ohne Qualifikation zurückgewiesen werden;<sup>33</sup> er solle nur «im Sinn Luthers» zensuriert werden,<sup>34</sup> oder er sei überhaupt nicht häretisch.<sup>35</sup> Daß die theologischen Ansichten zu Trient geteilt waren, sollte ein genügender Hinweis darauf sein, daß vor dem Tridentinum kein Lehrentscheid der Kirche über diese Frage vorlag.

Während der Generalkongregation sagten wenigstens sieben Konzilsväter, der 7. Artikel solle nicht verurteilt werden ohne nähere Erläuterung, da er auch in einem richtigen Sinn verstanden werden könne.<sup>36</sup> Andere, darunter ein Sprecher der verschiedenen Benediktineräbte, die anwesend waren, vertraten die Meinung, daß der Artikel überhaupt nicht verurteilt werden sollte.<sup>37</sup>

H. Jedin hat dargetan, daß diese Bischöfe nicht bloß die Notwendigkeit des Glaubens im allgemeinen betonten, sondern den Glauben, daß das Sakrament bei seinem Empfang Gnade bewirke.<sup>38</sup>

Diese Ansicht, die mit der Meinung Luthers vollständig übereinstimmt, wurde zu Trient nicht verurteilt.

Die Intervention des Kardinals Seripando war dafür bezeichnend. Dieser betonte, der Artikel lasse sich in einem doppelten Sinn interpretieren: Erstens in dem Sinn, daß die Gnade durch das Sakrament nur denen gegeben wird, die glauben, daß ihre Sünden im Sakrament vergeben werden. Wenn er so verstanden werde, dürfe der Artikel nicht verurteilt werden, denn Augustinus habe gesagt: «Denjenigen, die nicht glauben, daß ihre Sünden vergeben sind, sind sie nicht vergeben».<sup>39</sup>

Zweitens lasse sich der Artikel in dem Sinn deuten, daß die Gnade durch den Glauben allein erlangt wird, abgesehen von jeder sakramentalen Handlung. Dieser Sinn des Artikels sollte nach Ansicht Seripandos verurteilt werden, der Sinn, wie ihn die Häretiker vertreten: Nicht das Sakrament, sondern der Glaube an das Sakrament rechtfertigt.<sup>40</sup> Die Darlegung Seripandos ist ausge-

zeichnet außer in einem Punkte: Er schreibt den «Häretikern» eine Auffassung zu, die wenigstens Luther nicht vertrat. Wenn Seripando vorschlug, den Artikel wie folgt abzuändern: «Die Gnade wird keineswegs durch das Sakrament vermittelt, sondern allein durch den Glauben...», so faßte er ihn in einem Sinn, der Luther nicht zugeschrieben werden kann.<sup>41</sup>

Gerade vor der vorletzten Formulierung der Kanones über die Sakramente im allgemeinen vertraten einige Konzilsväter die Meinung, daß Artikel 7 nicht ohne nähere Erklärung verurteilt werden sollte, «da es für die Empfänger der Sakramente notwendig sei, zu glauben, daß ihre Sünden durch diese vergeben werden, insbesondere im Fall der Taufe und Buße...»<sup>42</sup> Dies ist im wesentlichen die gleiche Art des Glaubens, wie Luther sie lehrte.

Im Licht der genannten Anregung wurde der Artikel neugefaßt: «Wenn jemand sagt, die Gnade werde nicht durch das Wirken der Sakramente verliehen, sondern allein der Glaube an die göttliche Verheißung genüge zur Erlangung der Gnade, so sei er im Banne».<sup>43</sup>

Die Schlußversion des Kanons bestimmt: «Wer sagt, durch die Sakramente des Neuen Bundes werde die Gnade nicht kraft des vollzogenen Ritus («ex opere operato») mitgeteilt, sondern zur Erlangung der Gnade reiche der bloße Glaube an die göttliche Verheißung hin, der sei ausgeschlossen».<sup>44</sup> Hier ist zu bemerken, daß der viel mißverständene und oft geschmähte Ausdruck «ex opere operato» im letzten Moment in den Kanon eingefügt wurde, ohne daß eine eigentliche Diskussion über seinen Sinn vorangegangen

wäre. Der Ausdruck wurde von den scholastischen Theologen einfach zur Verdeutlichung dafür gebraucht, daß die Gültigkeit und Wirksamkeit eines Sakraments von Gott und nicht vom Tun des Menschen abhängt, auch wenn es dabei der Glaubensantwort des Menschen bedarf. Manche römisch-katholische Theologen sind heute zur Einsicht gelangt, daß in Luthers «Großem Katechismus» und in andern Lehräußerungen der Luthेरischen Konfessionen im wesentlichen das vorliegt, was die Tridentinische Lehre, daß die Sakramente ex opere operato wirken, besagt.<sup>45</sup>

Aufgrund unserer Ausführungen über die Lehre Luthers sowie über die Diskussionen auf dem Tridentinum und die verwickelte Entwicklung des Artikels 7 zu Kanon 8 über die Sakramente im allgemeinen dürften drei Dinge klar sein:

Erstens, daß das Konzil von Trient an einer Wirksamkeit der Sakramente festhielt, die nicht abgesehen vom Glauben zustandekommt, sondern in Verbindung mit dem vertrauenden Glauben an die mit ihnen zusammenhängenden Verheißungen. Zweitens, daß die zurückgewiesene Auffassung, die den Glauben und das Sakrament voneinander trennt, nicht die Lehre Luthers war. Drittens, daß mehrere hervorragende Bischöfe und Theologen – ohne daß sie verurteilt wurden – zu Trient im Grunde die gleiche Auffassung über die Art des zum fruchtbaren Empfang des Bußsakraments erfordernden Glaubens vertraten wie Luther: nämlich daß die Empfänger des Sakraments fest daran glauben müssen, daß ihre Sünden vergeben sind, wenn sie die Lossprechungsworte hören.

<sup>1</sup> L. Klein, *Evangelisch-Lutherische Beichte* (Paderborn 1961).  
<sup>2</sup> J. Wicks, *Man Yearning for Grace* (Washington-Cleveland 1968).

<sup>3</sup> Ebd. 13.

<sup>4</sup> Zu dieser Ambiguität vgl. meine Untersuchung: *Luthers Lehre vom unfreien Willen* (München 1967).

<sup>5</sup> B. Poschmann, *Buße und letzte Ölung* = Bd. IV, Fasz. 3 von M. Schmaus, J. R. Geiselman, H. Rahner (Hrsg.), *Handbuch der Dogmengeschichte* (Freiburg i. Br. 1951) 102 f.

<sup>6</sup> A. Michel, *Pénitence: Dict. Théol. Cath.* 12, 1016–1019, 1084.

<sup>7</sup> Weimarer Ausgabe (= W.A.) 57/III, 169 f, 24.

<sup>8</sup> W.A. 57/III, 169, 15.

<sup>9</sup> W.A. I, 541.

<sup>10</sup> Ebd. P. Hacker, *Das Ich im Glauben bei Martin Luther* (Graz 1966) 80 – der eine ähnliche Auffassung vertritt wie Wicks – unterläßt eine wichtige Unterscheidung, wenn er Luther die Ansicht zuschreibt, jemand erhalte die Sündenvergebung nur deswegen, weil er fest daran glaube, daß die Sünden vergeben würden. In Übereinstimmung mit der Scholastik sagt Luther ausdrücklich, daß die Sündenvergebung stattfinden kann, bevor wir einen Priester um die Absolution ersuchen.

<sup>11</sup> Nicht weniger als seine Zeitgenossen oder als die scholastischen Theologen vor ihm schätzte Luther den Gedanken, daß die unmittel-

bare Wirkung des Bußsakramentes die Versöhnung mit der Kirche ist. Vgl. Poschmann aaO. 111.

<sup>12</sup> Wicks aaO. 257.

<sup>13</sup> W.A. 2, 14, 25 und 15, 7.

<sup>14</sup> W.A. 2, 7.

<sup>15</sup> aaO.

<sup>16</sup> W.A. 2, 15. Der hl. Bernhard wurde zum gleichen Zweck auch angeführt in den Vorlesungen über den Hebräerbrief von 1517: W.A. 57/III, 169, 23; vgl. Wicks aaO. 212.

<sup>17</sup> W.A. 2, 7.

<sup>18</sup> W.A. 2, 13.

<sup>19</sup> W.A. 7, 371–373.

<sup>20</sup> Denz. 1460.

<sup>21</sup> Oben, Anm. 4.

<sup>22</sup> Sessio XIV (1551); Denz. 1685.

<sup>23</sup> V. Vajta, *De la participation au salut: sacrement et foi: Irenikon* 38 (1965) 153–157 hat dies bereits hervorgehoben in seiner Kritik an L. Vilette, *Foi et Sacrement* (1959).

<sup>24</sup> Vgl. *Concilium Tridentinum Diariorum...*, Ed. Societas Goeresiana (Freiburg <sup>2</sup>1964) tom. 7, 253, 36 f; 255, 14; 272, 4; 275, 15; 293, 29 f und bsd. 308, 17.

<sup>25</sup> Conc. Trid. 5, 836, 5 f. Alle folgenden Belegstellen stammen aus diesem Band 5. Deshalb werden bloß Seite und Zeile vermerkt.

<sup>26</sup> 836,14.<sup>27</sup> Denz. 1608.<sup>28</sup> 962,10 f.<sup>29</sup> 850,22; 853,23; 854,7; 855,26; 861,40; 862,8 f.<sup>30</sup> 848,14 f; 849,33 f; 852,31; 854,7; 855,26; 860,6 f; 862,8 f.  
Zur tridentinischen Lehre von der Rechtfertigungsgewißheit vgl.  
H. Küng, *Rechtfertigung* (Einsiedeln 1957) 246 ff.<sup>31</sup> 851,13 und 19.<sup>32</sup> Dies wäre eine theologische, aber keine dogmatische Divergenz: 849,47; 852,15; 860,31 f.<sup>33</sup> 846,16 f; 856,35.<sup>34</sup> 849,7 f; 850,33. Es wird indes nicht gesagt, welches die Auffassung Luthers ist!<sup>35</sup> 845,5 ff und 33 f.<sup>36</sup> 903,11; 924,15 ff; 927,25 f und 35 f; 931,11; 933,4 f und 24 f und insbesondere 971,6 ff.<sup>37</sup> 925,1; 936,12 ff und 24 ff.<sup>38</sup> Vgl. H. Jedin, *Geschichte des Konzils von Trient II* (Freiburg 1957) 325.<sup>39</sup> 962,13-16; vgl. *De doct. christ.* I, 18: PL 34,25.<sup>40</sup> 962,16-19.<sup>41</sup> 962,20 f.<sup>42</sup> 971,6-8.<sup>43</sup> 984,21 f.<sup>44</sup> 995,25 f; Denz. 1685.<sup>45</sup> Vgl. *Lutherans and Catholics in Dialogue, III: The Eucharist as Sacrifice* (Washington D.C. 1968) 193, Anm. 23.

Übersetzt von Dr. August Betz

HARRY McSORLEY

geboren am 20. Dezember 1931 in Philadelphia, Paullist, 1960 zum Priester geweiht. Er studierte an der Bucknell University, am St. Paul's College von Washington und an den Universitäten Heidelberg und Tübingen, ist Master of Arts und Doktor der Theologie, Professor für ökumenische Theologie und Ekklesiologie am St. Paul's College in Washington. Er veröffentlichte u. a.: *Luthers Lehre vom unfreien Willen* (München 1967).

Carl Peter

## Das vollständige Sündenbekenntnis als Forderung des Konzils von Trient

Die Art und Weise, wie man verschiedene Zusammenhänge, die innerhalb der Welt bestehen, zu systematisieren sucht, hängt stark davon ab, wie man die Welt als ganze sieht. Dies gilt auch dann, wenn Christen zu bestimmen suchen, ob und wie weit in den Forderungen, die sich innerhalb des menschlichen Universums geltend machen, der Wille Gottes zutage tritt. Der Geschichtswissenschaftler darf dies nicht außer acht lassen, wenn er auf Normen stößt, die zu einer Zeit formuliert wurden, deren Weltanschauung sich von der heutigen beträchtlich unterscheidet. Ein deutliches Beispiel dafür ist das Konzil von Trient in der heutigen Forschung. Nur wer einen richtigen Blick für die bestehenden hermeneutischen Schwierigkeiten hat, darf sich der Hoffnung hingeben, die Bestrebungen des Tridentinums zu einer Erneuerung der Kirche im 16. Jahrhundert zu verstehen.

Die aktiven Teilnehmer an den Konzilssitzungen waren sich kaum der Tatsache bewußt, daß man am Anfang einer Umwälzung der Wissenschaft stand. Diesbezüglich hat wohl zwischen ihnen und vielen führenden Köpfen der Reformation kein allzu großer Unterschied bestanden. Hier

wollen wir uns aber auf die Folgen beschränken, die sich für die römisch-katholische Kirche daraus ergaben.

Da man am alten Weltbild festhielt, betrachtete man die Natur im Menschen und rund um den Menschen nicht als Feld, auf dem der Mensch herrschen kann, sondern eher als etwas, in das man sich zu fügen hat. Man sah sie als etwas einfach Hinzunehmendes an und dachte weniger an die Möglichkeit, sie seinen Plänen entsprechend zu verändern. Der Mensch schien nur wenig imstande, sein Wesen und seine Außenwelt tiefgreifend zu verändern, und er glaubte oft, es bleibe ihm nichts anderes übrig, als sich mit den Tatsachen abzufinden. Zwar mag die Natur der Veränderung unterliegen, doch selbst der Zyklus des Werdens und Vergehens besteht in einer bloßen zeitlichen Abfolge, wobei zwischen Voraussetzungen und Folgen im Grunde eine Ähnlichkeit vorliegt. Wer ein solches Weltbild hatte, konnte auf seine Lage verschieden reagieren. Er konnte verzweifelt rebellieren oder sich still mit den Verhältnissen abfinden. Er konnte auch nach Mitteln und Wegen suchen, um den Wirkungsbereich seines erfinderischen Einsatzes zu erweitern. Er mochte auch manche Beschränkungen, die ihm von innen und von außen her auferlegt waren, als Winke der Vorsehung auffassen, welches Maß der Freiheit er in seinem Leben beanspruchen, aber nicht überschreiten dürfe. Sehr oft war dies die Haltung von Gläubigen, deren Glaube sie in den bestehenden Institutionen und nicht bloß in den positiven Geboten und Verboten, die sich im Gesetz des Evangeliums finden, den Willen Gottes erblicken ließen. Die Dimensionen, die Natur und Gnade in diesem Universum