Zeitschrift: Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie = Revue philosophique et théologique de Fribourg = Rivista filosofica e teologica di Friburgo = Review of philosophy and theology of Fribourg

Band: 10 (1963)

Heft: 4

Artikel: Sakramente und Ursakramente

Autor: Künzle, Pius

DOI: https://doi.org/10.5169/seals-761534

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften auf E-Periodica. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen sowie auf Social Media-Kanälen oder Webseiten ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Mehr erfahren

Conditions d'utilisation

L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. La reproduction d'images dans des publications imprimées ou en ligne ainsi que sur des canaux de médias sociaux ou des sites web n'est autorisée qu'avec l'accord préalable des détenteurs des droits. En savoir plus

Terms of use

The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. Publishing images in print and online publications, as well as on social media channels or websites, is only permitted with the prior consent of the rights holders. Find out more

Download PDF: 05.07.2025

ETH-Bibliothek Zürich, E-Periodica, https://www.e-periodica.ch

PIUS KÜNZLE OP

Sakramente und Ursakramente

Auf diesen gemeinsamen Nenner lassen sich die jüngsten Beiträge von *K. Rahner* [1] und *E. H. Schillebeeckx* [2] zur Erneuerung der Sakramententheologie zurückführen. Wie schon die Titel erkennen lassen, unterscheiden sich beide Werke in ihrer vordergründigen Zielsetzung. Doch sind beide einig in der Überzeugung, die Sakramentenlehre lasse sich bereichern und vertiefen, wenn man Christus und die Kirche, als Ursakramente gefaßt, zum Ausgangspunkt nehme. So mag es gerechtfertigt sein, beide Publikationen, in denen man übrigens frappante Parallelen thematischer und terminologischer Art vermerkt, zusammen zu besprechen.

R. beabsichtigt, die beiden Begriffe Kirche und Sakramente gegenseitig zu beleuchten, um aus der Reflexion über die Sakramente ein tieferes Verständnis des Wesens der Kirche zu erlangen und umgekehrt. Sch. reagiert gegen eine zu versachlichte Auffassung der Lehre vom sakramentalen Leben, wie sie in den Handbüchern vorherrschend geworden ist. Achtet man mehr auf den Unterschied zwischen der Besonderheit menschlicher Existenz und dem bloßen « Vorhandensein » der Naturdinge, wird man die Ursache-Folge-Wirkung der Sakramente nicht so verstehen, daß die sakramentale Gnade « uns gleichsam automatisch-passiv 'angetan' werde » (13), sondern im Gesamtzusammenhang von Religion und Sakramentalität die Sakramente als « die spezifisch-menschliche und christliche Weise der Gottbegegnung » (16) auffassen. Jeder Kenner der theologischen Summe des hl. Thomas erinnert sich, wie eng verbunden dort Religion und Sakramente gesehen werden. Einerseits ist es selbstverständlich, daß die Sakramente in hervorragender Weise zu den äußerlich sichtbaren Akten der Gottesverehrung gehören [3], anderseits wird im Sakramententraktat, ganz besonders in der Abhandlung über den Charakter [4], in einem fort die wesentlich kultische Bedeutung der Sakramente betont. Sie setzen den Kult fort, der im Leiden Christi seinen

[1] K. RAHNER : *Kirche und Sakramente* (Quaestiones disputatae, 10.) – Freiburg i. Br. 1960. 104 S. [Fortan mit R. angeführt].

[2] E. H. SCHILLEBEECKX : *Christus – Sakrament der Gottbegegnung.* – Mainz 1960. 225 S. [In der Folge mit Sch. bezeichnet]. In diesem Buch gibt der Autor in Kürze manche seiner Auffassungen wieder, die er in seinem großen Werk : De sacramentele heilseconomie, I, Antwerpen-Bilthoven 1952, ausführlich begründet hat.

[3] II-II 89, Prolog.

[4] III 63.

Anfang nahm [5]. Und an diesem Kult ist der Empfänger des Sakramentes mitbeteiligt. Kein Zweifel, daß dieser wesentliche Aspekt von einem zu einseitigen Nachdruck auf das Wirken ex opere operato in der nachtridentinischen Theologie verdrängt worden ist.

Der gemeinsame Ansatzpunkt, Christus und die Kirche als Ursakramente, wird von R. kurz skizziert, von Sch. in je einem eigenen Kapitel dargelegt. Das 1. Kap. (Sch. 17-56) handelt über das Ursakrament, das Christus ist. « *Sakrament* bedeutet ... eine göttliche Heilsgabe in einer äußerlich wahrnehmbaren und durch eine äußerlich wahrnehmbare, greifbare Gestalt, die diese Gabe anschaulich macht : eine Heilsgabe in historischer Sichtbarkeit. ... Wenn daher die menschliche Liebe und all die menschlichen Taten Jesu göttliche Heilskraft besitzen, dann umfaßt die menschliche Formgebung dieser Heilskraft naturgemäß einen Aspekt anschaulicher Sichtbarwerdung dieses Heiles, mit andern Worten : Sakramentalität. Der Mensch Jesus als *persönliche* irdische Erscheinung der göttlichen Erlösungsgnade ist *das* Sakrament : Ursakrament, denn nach dem Willen des Vaters sollte dieser Mensch, der Sohn Gottes selbst, in seiner Menschheit der *einzige* Zugang zur Wirklichkeit des Heiles sein » (Sch. 24 f.). In den Lebenstaten Jesu schenkt uns Gott zugleich die konkrete Gestalt der Religiosität in ihrer herabsteigenden (erlösend-heiligenden) und aufsteigenden (kultischen) Bewegung. « Der Mensch Jesus ist *persönlich* ein Dialog mit Gott dem Vater : die höchste Realisierung und deshalb die *Norm* und *Quelle* jeder Gottbegegnung » (Sch. 28). Alle diese Lebenstaten des leidenden und verherrlichten Mittlers werden sodann im Anschluß an die neuere Bibeltheologie als *ein* Christusmysterium gezeigt, dem Auferstehung, Himmelfahrt und Geistsendung ebenso wesentlich zugehören wie Leiden und Tod (Sch. 29-35). Es hätte leicht nachgewiesen werden können, daß der hl. Thomas, im Unterschied zu späteren Auslegern, die gleiche ganzheitliche Auffassung vom Erlösungsmysterium vertrat. Dieses Erlösungsmysterium ist nach Sch. des weitern eine Offenbarung und Darstellung der innertrinitarischen Beziehungen auf der Ebene der menschlichen Lebensform (Sch. 35-46).

Ist Christus das Ursakrament, und bleibt die Gnadengabe auf Grund des Heilsplanes an die persönliche Begegnung mit ihm geknüpft, so ist die Notwendigkeit einer irdischen Weiterführung des verherrlichten Ursakramentes gegeben, nachdem Jesu Leiblichkeit als unmittelbares Kommunikationsmittel aus unserm irdischen Leben verschwunden ist (Sch. 50-56). In der eschatologisch geladenen Zwischenzeit von Christi Erlösungstat bis zum endgültigen Zusammensein mit dem Herrn macht Christus seine aktive Gnadengegenwart unter uns sichtbar und greifbar, indem er sozusagen seine « himmlische Leiblichkeit auf Erden fortsetzt in sichtbaren Erscheinungsformen, die unter uns die Funktion seiner himmlischen Leiblichkeit erfüllen. Eben das sind die *Sakramente*, die irdische Fortsetzung des 'Leibes des Herrn'. Konkret ist dies die Kirche » (Sch. 51).

Von hier führt das 2. Kap. über die Kirche weiter (Sch. 57-95). In seinem verherrlichten Leib « ist Christus selbst die eschatologische Heilsgemeinschaft

[5] III 62, 3c.

oder die Kirche. In sich selbst ist der verherrlichte Christus 'Haupt und Glieder' zugleich. Die irdische Kirche ist die Erscheinung dieser Heilswirklichkeit auf der Ebene der historischen Sichtbarkeit ». Sie ist mithin « das irdische Zeichen der triumphierenden Erlösungsgnade Christi » (Sch. 57). Ganz ähnlich ist dasselbe bei Rahner gesagt. « Christus ist die geschichtliche Realpräsenz des eschatologisch siegreich gewordenen Erbarmens Gottes ». Und dementsprechend : « Die Kirche ist nun die Fortsetzung, das Gegenwärtigbleiben dieser eschatologischen Realpräsenz des siegreichen und endgültig in die Welt eingestifteten Gnadenwillens Gottes in Christus. Die Kirche ist das Anwesendbleiben jenes sakramentalen Urwortes endgültiger Gnade, das Christus in der Welt ist, das Gesagte bewirkend, indem es im Zeichen gesagt wird. Als solches Bleiben Christi in der Welt ist die Kirche wirklich das Ursakrament, der Ursprungspunkt der Sakramente im eigentlichen Sinn des Wortes. Von Christus her hat die Kirche schon in sich eine sakramentale Struktur » (R. 13, 17).

Beide Autoren betonen, die Kirche sei nicht bloß ein Heilsmittel. « Sie ist das Heil Christi selbst, nämlich die leibliche Gestalt dieses Heiles ... insofern es in dieser Welt erscheint. So ist sie, in Quasi-Identität, der ,Leib des Herrn' » (Sch. 58). Ähnlich Rahner : « Als Volk Gottes und als rechtlich-gesellschaftlich organisiertes Volk Gottes ist die Kirche aber nicht nur Heilsanstalt, sondern die Fortsetzung, die bleibende Gegenwart der heilsgeschichtlichen Aufgabe und Funktion Christi, seine Gegenwärtigkeit in der Geschichte, sein Leben, eben Kirche im eigentlichen und vollen Sinn » (R. 13). Sch. legt noch eigens dar, daß die Kirche als sakramentaler Christus, wie Christus, auf eine mystische Weise selbst « Haupt und Glieder » ist, und wie die Sichtbarwerdung der Erlösungsgnade sich in der Kirche auf zweifache Weise, durch Amt und Charisma vollzieht (Sch. 59-62).

Bevor wir dazu übergehen, jeden Autor gesondert zu beobachten, wie er hernach den Begriff des Ursakramentes auswertet, sei über diesen Begriff selber eine kurze Überlegung angestellt. Der durch ihn ausgedrückte Sachverhalt hat sich der theologischen Reflexion nicht erst in neuerer Zeit aufgedrängt. Allbekannt sind die Worte des hl. Thomas : « (Sacramenta) possunt considerari ex parte causae sanctificantis, quae est Verbum incarnatum ; cui sacramentum quodammodo conformatur in hoc, quod rei sensibili verbum adhibetur, sicut in mysterio incarnationis carni sensibili est Verbum Dei unitum »[6]. Diese Gemeinsamkeit kommt dann auch terminologisch zur Geltung, indem die Menschheit Christi und das Sakrament als *instrumentum divinitatis coniunctum* bzw. *separatum* betrachtet werden. Dadurch war es möglich, eine sehr innige Einheit zwischen der Person des Erlösers und seinem auf Erden vollbrachten Werk einerseits und dem in der Kirche und ihren Sakramenten vom himmlischen Christus durch alle Räume und Zeiten gegenwärtig- und fortgesetzten Werk anderseits zu erreichen. Zwar war es umso leichter, als die damalige Theologie das Wesen der Kirche im gnadenhaften Einfluß des Hauptes auf seine Glieder erblickte. Dennoch war das

[6] III 60, 6c. Vgl. IV C. G. 56, 2. Arg. : Secundo, quia instrumenta ...

Sichtbare, Amtliche, Institutionelle nicht ganz außeracht gelassen. Es wurde in Gegenüberstellung zum unsichtbaren Haupt, im Zusammenhang mit dem sakramentalen Charakter, dem Weihesakrament, usw. erwähnt.

Schwieriger wurde jedoch das Problem, nachdem sich aus der Abwehrstellung der Gegenreformation ein eigener, sozusagen nur um die Sichtbarkeit und hierarchische Gliederung der Kirche besorgter Traktat De Ecclesia ausgebildet hatte. Ein bleibendes Verdienst muß darum J. A. Möhler zuerkannt werden, in dieser Situation nach « organischer Einheit » gerufen zu haben. Wie im menschgewordenen Gottessohn Göttliches und Menschliches wohl zu unterscheiden, aber doch auch Beides zur Einheit verbunden ist, so wird er auch in ungeteilter Ganzheit in der Kirche fortgesetzt. Auch in der Kirche wechseln die beiden Seiten ihre Prädikate, wobei das Menschliche das *Organ* und die Erscheinung des Göttlichen ist [7].

Unter den Autoren, die unter dem weitreichenden Einfluß Möhlers in der sakramentalen Grundstruktur des Christentums einen fruchtbaren Ansatzpunkt für die organische Verbindung des Sichtbaren und Unsichtbaren erblicken, müssen wir *M. J. Scheeben* nennen. Er führt auch in der Terminologie einen Schritt weiter. In seinem Werk « Die Mysterien des Christentums » nennt er den Gottmenschen, aufgrund der Vulgata-Übersetzung von I Tim. 3, 16, « das große Sakrament », um gleich darauf zu zeigen, daß im Anschluß an die Inkarnation und die Eucharistie auch die Kirche zu einem großen Sakrament wird, « weil sie, äußerlich sichtbar ..., in ihrem Innern das Mysterium einer wunderbaren Vereinigung mit dem menschgewordenen und in ihrem Schoß wohnenden Christus und mit dem sie befruchtenden und leitenden Heiligen Geist verbirgt. » [8]

Es muß dann gar nicht wundern, sondern höchst natürlich anmuten, daß bei dem in den Fußstapfen Scheebens gehenden *C. Feckes* Christus ausdrücklich Ursakrament genannt wird [9]. Die Kirche nennt er noch mit Scheeben « das große christliche Sakrament », oder nach dem Beispiel E. Commers « das Übersakrament » [10]. Zur Kirche als Ursakrament ist dadurch der Schritt schon gleichsam vollzogen.

Diese wenigen Hinweise dürften genügen, um zu zeigen, daß der Begriff des Ursakramentes und seine Anwendung zunächst auf die Menschheit Christi nur ein neuer und glücklicher Ausdruck für eine uralte Erkenntnis ist. Seine Übertragung auf die Kirche ist nahegelegt durch die Tatsache, daß der mystische Leib von seinem Haupte her eine sakramentale Struktur hat. So enthält er zugleich prächtige Möglichkeiten, das Sichtbare und Unsichtbare der Kirche, deren apologetische und dogmatische Betrachtung in einem ausgewogenen Traktat zu vereinigen und diesem Traktat selbst im

[7] J. A. Möhler : Symbolik, I c. 5 § 36, Mainz 1843[6], 333.

[8] M. J. Scheeben : Die Mysterien des Christentums, VII § 81, Freiburg i. Br. 1941, 461.

[9] C. Feckes : Das Mysterium der heiligen Kirche. Ihr Sein und Wirken im Organismus der Übernatur, Paderborn 1935[2], 51-57 u. öfters.

[10] E. Commer : Die Kirche in ihrem Leben und Wesen dargestellt, I. Vom Wesen der Kirche, Wien 1904, 76, bei Feckes a. a. O. 141 f.

System der Theologie den richtigen Platz anzuweisen. Ein ungünstiges Vorurteil ist also nicht gerechtfertigt.

Nur wird es um der Klarheit willen notwendig sein, wie bei jeder Analogie, deutlich herauszustellen, worin die Ähnlichkeit und die noch größere Unähnlichkeit liegt, sowohl zwischen Sakrament und Ursakrament, als auch in der Applikation des Ursakraments-Begriffes auf Christus und die Kirche. Zwar ist bei Sch. und R. durchaus erkenntlich, daß sie, wie R. betont (21 f.), die Kirche nicht Ursakrament nennen in einer vagen Übertragung des gewöhnlichen Sakramentsbegriffes, sondern ihn von der Christologie her « gewonnen » haben. Aber nachdem er einmal gewonnen ist, wird er gleichwohl so gehandhabt, daß ständig auf ihn übertragen wird, was sonst von der Zeichenfunktion und Wirksamkeit der Sakramente gesagt wird, sodaß eben die Divergenzen in der Sakramentenlehre auch in der Deutung der Ursakramente wieder auftreten. Wie hat Thomas doch sorgfältig auseinandergehalten, was dem Instrument, der potestas excellentiae Christi, was endlich der Hauptursache zukommt !

*

Wie schon eingangs vermerkt wurde, nehmen beide Autoren den Begriff des Ursakraments für verschiedene Vorhaben in Dienst.

Für Sch. geht es entsprechend seinem Anliegen darum, die Sakramente als Fortsetzung des Ursakramentes der Gottbegegnung darzustellen. Auch bei dieser Fortsetzung muß sowohl die absteigende als die aufsteigende Bewegung des Erlösungsmysteriums gesehen werden, m. a. W. nicht nur das *opus operatum*, sondern auch das *opus operantis*, dieses aber nicht als individualistische, sondern als kirchlich-gemeinschaftliche Tätigkeit ; denn der fortlebende, in den Sakramenten weiterwirkende Christus ist die Kirche. Das 2. Kap. hat darum einen notwendigen 2. Teil über « Die Sakramente als kirchliche Mysterienfeier der Lebensmysterien Christi » (65-95). Und gleich stellt sich die Frage, in welch besonderer Weise das himmlische Gnadenmysterium in den Sakramenten gegenwärtig sei. Gegen Casel macht Sch. mit Recht geltend, daß ein historisches Geschehen als solches wegen der absoluten Unumkehrbarkeit der Zeit nicht nochmals gegenwärtig gesetzt werden kann, auch von Gott nicht, auch nicht mysterienhaft. Trotzdem glaubt er, die historischen Heilstaten Christi zu ewig-aktuellen erklären zu können. Das Moment ihrer Perennität soll darin liegen, daß diese Taten nicht nur menschliche, sondern göttliche waren : « Die *eigentliche* Grundlage sehen wir somit formal in der *göttlichen Personalisierung* der menschlichen Taten Jesu, so daß die Dauer sowohl den geistigen als auch den leiblichen Aspekt des Kreuzesopfers betrifft : der Akt des Kreuzesopfers selbst ist in seiner leiblich-geistigen Weise bleibend in Christus gegenwärtig » (Sch. 69, Anm. 14). Damit wäre aber eine wesentliche Bedingung menschlichen Handelns aufgehoben und trotz bester Intention setzt sich Sch. selber dem Vorwurf aus, den er gegen Casel erhebt, « den Realismus der Geschichtlichkeit des wirklichen Menschseins Jesu (zu) leugnen ». Der Vorwurf ist freilich paradox. Denn bezweckt wird mit dieser These gerade das volle Ernstmachen mit der fort-

dauernden Mittlerrolle des Menschen Jesus. Sie führt jenen Grundgedanken weiter, der für den Erweis, daß Christus ein Ursakrament sei, bedeutungsvoll war, daß nämlich « jeder zwischenmenschliche Verkehr oder der Umgang von Menschen miteinander in der Leiblichkeit und durch die Leiblichkeit verläuft ... Durch den Leib und im Leibe entsteht die Offenheit eines Menschen nach außen und stellt ein Mensch sich für seinen Mitmenschen gegenwärtig » (25). Dies gilt nicht nur vom irdischen, sondern nach der Auferstehung ebenso vom himmlischen Christus. Auch hier soll das Menschliche gerade nicht verflüchtigt werden. « Die verherrlichte Leiblichkeit gibt ja der Seele Christi die Offenheit nach außen, so daß Er uns als Mensch wirklich beeinflussen kann » (53). Diese himmlische Leiblichkeit, die in den Sakramenten ihre sichtbare Erscheinungsform erhält, ist im Grunde synonym mit der Heilstätigkeit des verherrlichten, für uns fürsprechenden und in den Sakramenten gnadenspendenden Christus, ist doch im Abschnitt über die Notwendigkeit einer irdischen Weiterführung des verherrlichten Ursakramentes abwechslungsweise bald von himmlischer Leiblichkeit, bald von Heilstätigkeit die Rede (50-56). Die himmlische Heilstätigkeit soll aber zugleich numerisch die gleiche Tätigkeit wie die im irdischen Leib vollzogene sein, damit einleuchte, « daß die persönliche Tätigkeit des himmlischen Christus, als sein ewig-aktuelles heiligendes Kultmysterium, uns alle, wer und wo wir auch sein mögen, über seine himmlische Leiblichkeit unmittelbar erreichen und beeinflussen kann » (69 f.). Man sieht also, welche Rolle im ganzen Zusammenhang die These von der göttlichen Perennisierung der menschlichen Taten Christi zu übernehmen hat.

Vergegenwärtigt man sich, wie der hl. Thomas immer wieder betont, die Sakramente hätten ihre Wirksamkeit aus der Kraft des Leidens Christi, welches selber heilbringend war *ex virtute divinitatis*, so hat man deutlich den Eindruck einer Akzentverschiebung. Sch. sagt sogar ausdrücklich, « daß die Sakramente als 'Vermittlung' zwischen Christus und uns nicht so sehr unmittelbar zwischen das historisch-vergangene Kreuzesopfer und unsere Situation im zwanzigsten Jahrhundert gestellt werden müssen als vielmehr zwischen den jetzt lebenden Christus und unsere irdische Menschenwelt » (72). Von der These der ewig-aktuellen Heilstat Christi hängt dann natürlich auch die Erklärung der Wirkweise der Sakramente ab (84-91). Zu rühmen ist hier, daß die Intention des Ministers in ihrer ganzen Bedeutung für die dynamische Einheit zwischen der himmlischen Heilstätigkeit Christi und dem sakramentalen Geschehen namhaft gemacht wird. Aber eine gewisse Verschwommenheit, eine nicht genügend formelle Ausdrucksweise, beeinträchtigt auch hier, wie im großen und ganzen dieses 2. Kap. die Freude an den schönen Gedanken. Diese müßten bei einer Preisgabe der unseres Erachtens unmöglichen These von der ewig-aktuellen Gegenwart der Heilsmysterien nicht geopfert werden. Diese Mysterien sind gewiß *ein* Mysterium, *eine* Heilstätigkeit, aber eine vergangene und von der jetzigen Tätigkeit des verherrlichten Christus numerisch verschiedene. Aber sie wird durch die jetzige Heilstätigkeit Christi in den Sakramenten fortgesetzt und bildet mit dieser sie prolongierenden Tätigkeit eine Einheit, insofern sie als erste Phase auf die zweite hingeordnet ist, um mit dieser zusammen die ganze, von Anfang an inten-

dierte, *eine* Tätigkeit zu bilden. Die Einheit der beiden Tätigkeiten wurzelt einerseits in der *figuralis repraesentatio* der vergangenen Tätigkeit im Sakrament, anderseits in Christus, der, einer und derselbe, seine ein für allemal und für alle vollzogene Heilstätigkeit in den Sakramenten fortsetzt, um damit die einzelnen Menschen zu erreichen [11].

Dankbare Anerkennung verdient der Autor für das 3. Kap. Es erklärt die vier allgemeinen Grundvoraussetzungen für ein gültiges Sakrament : ihre zweigliedrige liturgische Struktur (Materie und Form), Intention des Spenders und des Empfängers, und schließlich Einsetzung durch Christus. Die Ausdeutung des sakramentalen Hylemorphismus, wie sie hier geboten wird, erlaubt zu bestimmen, daß das Wesen eines Sakramentes « in der *sichtbar werdenden* Bedeutung » liegt. Diese Lösung sollte Allgemeingut werden. Sie hat keinerlei Schwierigkeiten gegenüber den historisch nun einmal feststehenden Divergenzen zwischen östlichem und westlichem Ritus und innerhalb des letztern im Lauf der Jahrhunderte. Man spürt hier deutlich, daß die positiven Daten ernsthaft studiert wurden. Sie begründen die spekulative Lösung, werden ihr nicht geopfert.

Die restlichen Kapitel entwickeln (4.) die volle Wirklichkeit des Wesens der Sakramente : ihre Fruchtbarkeit ; (5.) die kirchliche Christusbegegnung als Sakrament der Gottbegegnung : die Wirkungen des Sakramentes ; (6.) die sakramentalen Christusbegegnungen als die Höhepunkte in der Kirchlichkeit des christlichen Lebens ; (7.) die sakramentale Mystik. Sie sind reich an tiefen Gedanken. Es wäre zu wünschen, daß sie durch die Predigt den Weg ins Volk finden. Die Seelsorger finden hier manche wertvolle Anregung, um den Wunsch des II. Vaticanums zu verwirklichen, den Gläubigen das Verständnis der christlichen Mysterienfeier zu erschließen.

*

K. Rahners Ausführungen gliedern sich, wie angedeutet wurde, in zwei Teile. Aus dem ersten haben wir bereits den Begriff des Ursakramentes als Ausgangspunkt der ganzen Reflexion erwähnt. Für die Sakramente im engen Sinn ergibt sich daraus zunächst, daß sie die wesentlichen Grundvollzüge der Kirche selbst sind (21). In einem weitern Abschnitt soll gezeigt werden, wie sich vom Ursakrament der Kirche her ein tieferer Einblick in die Grundeigentümlichkeiten der Sakramente ergibt. Die wichtigsten Hinweise beziehen sich auf das « opus operatum », auf die Wirkweise der Sakramente und ihre Einsetzung durch Christus.

Bezüglich des « opus operatum » bemerkt R. sehr richtig, die vom Konzil von Trient gelehrte Notwendigkeit einer « Disposition » zum fruchtbaren Empfang eines Sakramentes seitens eines Erwachsenen rücke « das Sakrament in seiner konkreten Wirklichkeit genauso wie das 'opus operantis' in eine Dimension der Heilsunsicherheit, der Fraglichkeit seiner faktischen

[11] Diese Erklärung ergibt sich bei J.-H. Nicolas OP : Réactualisation des mystères rédempteurs dans et par les sacrements, RT 58 (1958) 20-54, aufgrund einer Vergleichung des Erlösungs- und Sakramententraktates des hl. Thomas. Vgl. besonders 49-52.

Wirkung » (23). Es *weiß* also einer beim Sakrament nicht besser als bei seinem bloß « subjektiven » glaubenden Tun, ob es ihn wirklich der Gnade Gottes teilhaftig gemacht hat. « Das aber ist doch ein unbestreitbarer Sachverhalt, der in der vulgären Auffassung der Sakramente durch das, was man sich beim opus operatum durchschnittlich denkt, verdeckt wird » (24). Nun, bezüglich des Sachverhaltes sind wir ganz einverstanden. Was das « durchschnittlich » betrifft, scheinen die nachfolgenden Zeilen an die Situation zu erinnern, die sich aus der skotistischen Unterscheidung eines schwierigeren und leichteren Weges zur Rechtfertigung ergeben hat. In diesem Falle : ebenfalls einverstanden. Nur halten wir dann wegen der von Thomas als unmöglich bewiesenen Trennung des Bußsakramentes von der Tugend der Buße sowie der echten Reue vom votum sacramenti das nachfolgende Beispiel einer Buße « im Kämmerlein » für weniger gut gewählt.

Auf jeden Fall aber trifft zu, daß der Unterschied zwischen opus operantis und opus operatum « eben nicht so radikal ist, wie ihn sich oft eine Vulgärtheologie denkt » (26), weil auch dem echten Gebet um die Gnade des Heils diese Gnade absolut sicher zugesagt ist. Wie unterscheiden sie sich also ? « Im ersten Fall ist das *Zeichen* (nämlich das Gebet, die Reue usw., das also, was der einzelne Mensch als solcher 'privat' tut), an das Gott seine Gnade geknüpft hat, *selbst* innerlich bedroht, nämlich in der Möglichkeit, von sich aus ungültig zu werden, des Charakters, die Greifbarkeit der Gnadenzusage Gottes zu sein, von sich selbst her beraubt zu werden. Im zweiten Fall hat das Zeichen eine unwiderrufliche, eschatologische Gültigkeit ; von sich aus ist es das Zeichen des von Gott her reuelos und ewig gesetzten Bundes Gottes mit den Menschen, ein Zeichen, das an dieser Ewigkeit und Reuelosigkeit des Heilswillens Gottes so partizipiert, daß es selber nie diese Eigentümlichkeit, solche Greifbarkeit des Ja Gottes zum Menschen zu sein, verlieren kann » (26). Zwar kann sich der Mensch « dem Wort Gottes versagen und das Wort Gottes über sich stehen lassen. Aber seit Christus, und erst seit ihm, kann er nicht mehr verhindern, daß dieses Wort ihm zugesprochen bleibt, daß es ihn ruft und nicht zurückgenommen wird und daß dieses ihn fordernde Gnadenwort ohne Reue in dem sakramentalen Zeichen da ist, unlöslich mit ihm verbunden » (26).

Derselbe Unterschied wird von R. noch an der Gegenüberstellung der alt- und neutestamentlichen Sakramente verdeutlicht. Die ersteren sind, wie der alte Bund überhaupt, « von sich selbst her vergänglich, vorläufig » usw., während der neue Bund « derjenige der Sichtbarkeit derjenigen Gnade Gottes ist, die endgültig ist, die als eschatologischer Sieg Gottes über die innere Bedrohtheit alles (auch von Gott gestifteten) Menschlichen unaufhebbar ist » ; darum sind seine Gnadenzeichen « immer und unaufhebbar Zusagen der Gnade durch Gott ... sie bleiben das gültige und gültig geäußerte Angebot des Heiles durch Gott. Sie sind wirklich opus operatum. Das können sie nur sein, wo diese Zeichen als Zeichen der Kirche *als* solcher gesetzt sind, wo sie letzte, radikale Vollzüge des ewigen Bundes sind, in denen dieser selbst sein ganzes Wesen aktualisiert » (29). Ein Gebet hat, « weil in sich entleerbar von dem durch es an sich ausgedrückten Inhalt und weil nicht Selbstvollzug der Kirche als solcher, diese Eigentümlichkeit nicht an sich » (29).

Diese Überlegungen sind bestimmt sehr wertvoll. Man muß aber doch den grundsätzlichen Unterschied zwischen vorläufigem und endgültigem Bund einerseits und zwischen privater und kirchlicher Setzung des Gnadenzeichens anderseits wahren. Dann leuchtet aber nicht ein, daß das echte Gebet um das zum Heil Notwendige – und nur um dieses handelt es sich laut Übereinkunft des Autors – bedroht sein soll, von innen, von sich selbst her aufzuhören, gültig geäußertes Angebot des Heiles zu sein. Der Mensch wird doch nicht verhindern können, daß ihm das Wort Jesu von der Gebetserhörung (Mt. 7, 7 f., Jo. 14, 13 f.) zugesprochen bleibt. Anderseits kann man auch nochmals weiterfragen : Warum ist ein Gebet kein radikaler Selbstvollzug des ewigen Bundes, darin sein ganzes Wesen aktualisiert wird, während ein Sakrament ein solcher ist und deshalb opus operatum ist ? Doch darum, weil das Sakrament ein von Christus selbst vollzogenes opus ist, in welchem sein bundstiftendes Mysterium in zeitlicher und räumlicher Prolongation fortgesetzt wird. Das Mittun des Empfängers kann dann ebensogut wie opus operantis auch opus cooperantis genannt werden. Beim Gebet kann aber, wenngleich schon der Anstoß dazu eine von Christus verdiente Gnade ist, nicht von einer durch Christus vorgenommenen Neuaktuierung des Erlösungsmysteriums gesprochen werden ; diese geschieht nur im Sakrament. Und darin liegt der Grund, warum die Sakramente *ex vi sua* gnadenwirkend sind. Deshalb können wir R. nicht beipflichten, dieses *ex vi sua* besage nicht mehr als : Gnadenwirkung weder aufgrund der Würdigkeit des Spenders noch des Empfängers (30). Es ist durchaus eine *positive* Erklärung.

Ihr positiver Sinn jedoch ist solidarisch mit einer bestimmten Anschauung von der Wirkweise der Sakramente, die R. nicht akzeptiert. Und damit kommen wir zum 2. Hauptpunkt dieses Abschnittes. R. verwirft alle bisher vorgebrachten namhaften Erklärungen der Wirkweise der Sakramente: moralische, intentionale und « physische » Kausalität. Allen dreien wirft er als gemeinsamen Grundfehler vor, daß sie Gott, sakramentales Zeichen und Gnade « als drei von vornherein eindeutig unterschiedene Größen von fast sachhafter Art » auffassen (32). Unvermeidlich geraten sie in Schwierigkeiten, weil « stillschweigend das Schema einer transeunten effizienten Kausalität zugrunde gelegt wird » (34).

Nun wäre es sehr verwunderlich, wenn die genannten drei Größen durch Jahrhunderte hindurch nur so « von vornherein » und nicht aus zwingenden Gründen unterschieden worden wären. Durch das Sakrament wird ja der Mensch tatsächlich innerlich erneuert : *nova creatura*. Diese durchaus reale Veränderung kann nicht anders als durch die göttliche Tätigkeit, die sich des Sakramentes bedient, erklärt werden. Notwendigerweise muß daher die im Menschen resultierende neue Wirklichkeit mit einer transitiven göttlichen Tätigkeit in Zusammenhang gebracht werden. Bestimmt ist eine andere « res » Gott, die Hauptursache der Gnade, eine andere die res sacramenti, die Wirkung, die geschaffene Gnade. Ohne effizient-transeunte Kausalität geht es nicht.

Nun nimmt in der Auffassung der « physischen » Wirkweise der Sakramente das Sakrament selber teil an dieser effizient-transeunten Kausalität. Dieser Lehre wird insbesondere vorgeworfen, sie müsse « den Zeichen-Cha-

rakter der Sakramente am meisten in den Hintergrund schieben » ; auch könne sie nicht « verständlich machen, wieso gerade ein *Symbol* das ‚physische' Instrument einer übernatürlichen Gnade zu sein vermöge » (33).

Hier genügt es nicht, zu antworten, es sei schon x-mal erklärt worden, in welchem Sinne der Ausdruck « physisch » in diesem Zusammenhange zu verstehen sei, und man müsse eben, ähnlich wie bei der « physischen » Erlösungstheorie der griechischen Väter, gewillt sein, ihn so zu verstehen, wie er gemeint ist, nicht anders. Wie das vorhin besprochene Buch von Sch. zeigt, ist R. nicht der einzige, der ein berechtigtes Mißbehagen gegen eine zu versachlichte Auffassung vom Wesen des Sakramentes empfindet. Eine zu univoke Handhabung des Hylemorphismus hatte zur leidigen Folge, daß die « Substanz » der Sakramente gleichsam ein Ding wurde, während sein Wesen doch in der sichtbar werdenden Bedeutung liegt, und das Sakrament eine Handlung ist, die nicht ohne den Handelnden aufgefaßt werden kann. Nach der Lehre des Konzils von Florenz kommt ja denn auch das Sakrament nicht nur durch Materie und Form, sondern überdies durch die Intention des Ministers, zu tun, was die Kirche tut, zustande [12].

In dieser Intention liegt nun eine spirituelle Realität vor, die als konstitutiver Teil der sakramentalen Handlung sehr wohl geeignet ist, ein im richtigen Sinne verstandenes « physisches » Instrument übernatürlicher Gnade zu werden. Der allmächtige göttliche Akt des imperiums bewegt und erhebt Christi menschlichen Akt des imperiums, welcher den Akt des imperiums des Spenders, der seine Intention ausführt, bewegt und erhebt. Da dessen innerer Akt sich im äußern verwirklicht und sich ausdrückt, ist die ganze sakramentale Handlung zugleich von Christus und dem Spender verursacht und instrumentale Ursache jener Gnade, die der Ritus bezeichnet [13].

Um den oben erwähnten « Grundfehler » zu vermeiden, und um den Zeichen-Charakter in den Vordergrund zu holen, geht R. einen ganz andern Weg. Er sucht die Lösung im Begriff der reinen Symbol-Ursächlichkeit, die dem Sakrament *als* Zeichen zukommt. Was ist damit gemeint ? « Unter 'wesentlichem Symbol' (oder innerem Realsymbol) ist hier jene raumzeitliche, geschichtliche Erscheinung und Greifbarkeit verstanden, in der sich ein Wesen, in Erscheinung tretend, anzeigt und, sich anzeigend, gegenwärtig setzt, indem es diese von sich real verschiedene Erscheinung bildet. Bei den 'wesentlichen Symbolen' ist das Zeichen als 'Erscheinung' ein inneres Moment am Erscheinenden und sich selbst Vollziehenden, wenn es auch vom Erscheinenden real verschieden ist. Es ist eben zu unterscheiden zwischen dem Erscheinenden, insofern es erscheint und so die Erscheinung – der Ausdruck – zu ihm selbst gehört, und dem Erscheinenden, insofern es von seiner Erscheinung verschieden ist » (34 f.).

[12] Denzinger 695.

[13] J.-H. Nicolas OP : La causalité des sacrements, RT 62 (1962) 517-570, legt überzeugend dar, wie sich auf diese Art (563) die erwähnte Schwierigkeit löst. Aber auch die mehr üblichen, von R. kurz erwähnten Einwände, die so vielen Theologen die « physische » Kausalität als unhaltbar erscheinen lassen, erledigen sich, wenn die Sakramente als Handlungen, nicht als Dinge gesehen werden, und die Intention des Spenders in ihrer vollen Bedeutung gewürdigt wird.

In dieser Theorie soll, um das vorwegzunehmen, das von den andern Auffassungen übersehene « urtümlich Menschliche in den Sakramenten als heiligen Riten » salviert sein, nämlich die immer und überall feststellbare Überzeugung des Menschen, « daß in Gestus, Ritus und Spiel das Gemeinte und Angedeutete tatsächlich anwest, gerade deswegen, weil es 'dar-gestellt' wird » (33). Nun kann man zwar mit R. durchaus einverstanden sein, man solle sich die « sacramenta legis naturae » für eine sinnvolle Apologetik der christlichen Sakramente zunutze machen (28), und es trotzdem für gefährlich bzw. unmöglich halten, die Wirkweise der einzigartigen Sakramente des neuen Bundes anhand der Überzeugung einer Menschheit zu erklären, die ihrem Sehnen nach Gott in Mysterienfeiern Ausdruck gab, der aber Gott nicht so nahe war, wie er uns nahe ist.

Doch kehren wir zur Ursächlichkeit des « wesentlichen Symbols » in sich zurück. Statt um « ein Verhältnis transeunter Effizienz (von Symbol zum Symbolisierten) » handelt es sich « um ein inneres und wechselseitiges ursächliches Verhältnis : das Sich-Zeigende setzt sich in seinem eigenen Wesen und Da-sein, *indem* es sich in seiner (von ihm verschiedenen) Erscheinung zeigt. » Als Beispiel wird das Verhältnis von Seele und Leib angeführt : « der Leib als Erscheinung der Seele, durch den und in dem die Seele ihr eigenes Wesen vollzieht. Das Zeichen ist also Ursache des Bezeichneten, indem es die Weise ist, in der das Bezeichnete sich selbst erwirkt. »

Dieses Beispiel wird zu Unrecht angeführt, bzw. falsch interpretiert. Ontologisch ist die Seele forma corporis, also im Leib ihr Wesen vollziehend, bevor (nicht zeitlich, aber der Natur nach) der Leib diesen Vollzug symbolisiert. Dasselbe gilt für das vorausgehende Beispiel : Der Geist als Substanz Geist konstituiert sich nicht dadurch, daß er die von ihm real verschiedene Erkenntnisfähigkeit aus sich heraus setzt, sondern er setzt sie, weil er als derartige Natur, der eine solche Setzung als proprium eignet, konstituiert ist.

Es kommt aber auf diese Beispiele gar nicht an. Ausschlaggebend ist, daß ein Symbol das Symbolisierte niemals real, sondern nur intentional, nirgends außer in der Erkenntnisfähigkeit gegenwärtig setzen kann. Eine solch intentionale Gegenwart genügt freilich für die in den heidnischen Mysterien sich äußernde *subjektive* Erlebnismystik [14], worin die urtümlich menschliche Überzeugung zum Ausdruck kommt, das im Ritus Angedeutete ereigne sich, sei es Wiedergeburt, Unsterblichkeit, Gottangleichung, oder was immer. Sie genügt aber nicht für die reale Gegenwärtigsetzung des christlichen Heilsmysteriums im Sakrament. Und dennoch entspricht auch das christliche Sakrament jener urtümlich menschlichen Überzeugung, daß das im Ritus Angedeutete anwesend sei. Jedoch nicht durch die Zeichenfunktion allein, sondern durch die Wirksamkeit, die es von Jesus Christus hat, der in diesem Sakrament und durch es tätig ist. Das Axiom « significando causant » will nicht sagen, Zeichenfunktion und Kausalität seien ein und dasselbe, oder es gebe hier nur die Kausalität, die dem Zeichen als solchem zukomme, son-

[14] Vgl. K. Prümm : Religionsgeschichtliches Handbuch für den Raum der altchristlichen Umwelt, Freiburg i. Br. 1943, 295-340.

dern, daß durch die Setzung des Zeichens seine Wirkkraft in Funktion tritt, um das Bezeichnete zu bewirken [15].

Der Umstand, daß bei der Setzung des Zeichens die Initiative vom Spender ausgeht, leistet der irrigen Auffassung, durch die Sakramente nehme der Mensch magischerweise die Gnade in Gewalt, keinen Vorschub. Denn voraus liegt ja die absolut freie Initiative Gottes, dem Menschen ganz allgemein durch diese Mittel Gnade zu schenken, und diesen einzelnen Menschen dazu zu bewegen, sich der darin angebotenen Gnade zu eröffnen, sie in dieser Begegnung mit Gott zu empfangen.

R. verweist schließlich noch darauf, daß seine Erklärung der Wirkweise der Sakramente nur gilt, « wenn die Kirche als ganze wirklich die untrennbar mit der Gnade verbundene Größe ist. Nur dann ist ihr Akt, wo er ihr absoluter Wesensvollzug (d. h. der Kirche als der Gegenwärtigkeit der Gnade) ist, wesentlich und unwiderruflich Erscheinung der Gnade, so daß die Erscheinung das Erscheinende notwendig anwesend sein läßt » (36 f.).

Auch dieser Rückgriff hilft nicht. Denn sowohl die Kirche als Christus haben als Ursakramente nach R. die gleiche Art von Kausalität wie das Sakrament, die des Zeichens. Die effiziente Kausalität der Menschheit Christi, die Thomas dem « Heilsorgan der Gottheit » im Anschluß an eine starke Tradition der griechischen Väter zuerkannte, und zwar vorerst aus der Notwendigkeit, die Heilsursächlichkeit der Auferstehung Christi, die nicht mehr auf dem Verdienst beruhen kann, festzuhalten, kommt dem « inneren Realsymbol » nicht zu. Dies bedeutet eine Verarmung des Begriffes *Ursakrament*.

Gleichzeitig führt der von R. beschrittene Weg, die Wirkkraft des Sakramentes auf seine Zeichenfunktion zu reduzieren, dazu, die Kausalität des Sakramentes nur noch im uneigentlichen Sinne gelten zu lassen. Die Sakramente sind nur noch die Gelegenheit, bei der Gott Gnade spendet, bestenfalls eine conditio sine qua non. R. gibt dies selber zu : « Diese (von R. entwickelte) Art der Ursächlichkeit 'genügt' in unserer Frage. Denn alle Theologen erklären, daß man der kirchlichen Lehre, die Sakramente seien Ursache der Gnade, genüge (weil mehr nicht definiert ist und selbst die Lehre, die Sakramente seien nur 'conditiones' der Gnadenvermittlung, nie kirchlich verworfen worden ist), wenn man daran festhält, *bei* (Hervorh. d. Rez.) der Sakramentenspendung werde 'wegen' des sakramentalen Zeichens Gnade gegeben. Das aber trifft in unserer Deutung durchaus zu » (37).

Das ist ein schwaches Argument. Wenn auch die kirchlichen Definitionen verschiedene Meinungen gewähren lassen, sind deswegen noch nicht alle gleichermaßen geeignet, das tatsächlich Definierte befriedigend zu erläutern. Gerade die Ansicht, die Sakramente seien bloß Gelegenheit oder unerläßliche Bedingung der Gnadenverleihung, ist eines aus mehreren Beispielen theologischer Deutungen, die sich ohne das Zutun des Lehramtes von

[15] Vgl. A.-M. Roguet OP : Les sacrements, in : S. Thomas d'Aquin, Somme théologique, 3a, Questions 60-65 (Editions de la Revue des Jeunes) Paris-Tournai-Rome 1951², 331-346. Ebenda, 314-321, wird klar gezeigt, daß und wie sich Zeichen und Symbol unterscheiden, dieser Unterschied aber nicht das Verhältnis zur Kausalität berührt.

selbst erledigt haben. Von Trient an wurde diese Theorie gänzlich fallen gelassen. Schon darin zeigt sich, daß eben nicht alle Theologen der Auffassung waren, diese Art von « Ursächlichkeit » genüge dem Dogma. Die gegenteilige Ansicht wird auch offen ausgesprochen. Melchior Cano z. B. schreibt : « ... iuxta hanc quidem expositionem dicta sanctorum aut Conciliorum aut Sacrae etiam Scripturae non salvantur, ut facile videre licet, si loca ipsa conferamus. »[16] Manch aufmerksamer Leser wird sich auch fragen, warum ein Autor, der sich sonst mit den Kirchenvätern vertraut zeigt und (mit Recht) eine Ansicht über die Inkarnation u. a. auch deswegen ablehnt, weil sie der « physischen » Erlösungstheorie der griechischen Väter nicht gerecht wird (vgl. R. 13 f.), hier nun eine Theorie vertritt, die den Realismus der Väter gegen sich hat ?

Das dritte der wichtigeren Probleme, die vom Ansatz bei der Kirche als Ursakrament aus eine schätzenswerte Aufhellung erfahren soll, ist das der Einsetzung der Sakramente durch Christus. Bekanntlich sind Einsetzungsworte Christi nur für drei Sakramente schriftlich überliefert : für Taufe, Eucharistie und Buße. Aber wenn der Auferstandene, der durch 40 Tage hindurch den Aposteln erschienen ist und zu ihnen vom Reiche Gottes sprach, warum nicht eben von den übrigen vier Sakramenten ? So leicht darf man es sich nicht machen. R. hält es sogar für aussichtslos, eine dem historischen Jesus « zumutbare » Redeweise ausfindig zu machen, in der er den Aposteln hätte klar machen können, daß so bekannte Vorgänge wie Eheschließung und Amtsübertragung gnadenwirkende Zeichen seien. Auch ist es « historisch gänzlich undenkbar, daß uns bei wichtigen Dingen und in solchen, die *als* glaubensverbindlich und *als* von den Aposteln überkommen gelehrt wurden – man beachte diese Klauseln –, in der Literatur aus den ersten vier Jahrhunderten etwas fehlt, obwohl es einmal ausdrücklich vorhanden gewesen war » (41 f.). Angesichts dieser Sachlage schlägt R. vor, es sei anzunehmen, die Einsetzung jener vier Sakramente sei implizit durch die explizite Stiftung der Kirche als Ursakrament erfolgt (38, 45).

Es würde zu weit führen, wollten wir bezüglich eines jeden der vier betreffenden Sakramente zusammenfassen, wie sich nach R. ihre Sakramentalität erkennen lasse, indem von der Kirche als Ursakrament und vom opus operatum als radikalem Selbstvollzug dieser Kirche ausgegangen wird. Betreffs Ordo und Ehe wird übrigens die Antwort auf diese Frage auf den zweiten Teil verspart.

Dem Autor muß auf jeden Fall dankbar anerkannt werden, das Problem in seiner ganzen Schärfe aufgezeigt zu haben, auch wenn man da und dort eine Übertreibung annehmen möchte. Läßt sich wirklich so schwer eine dem historischen Jesus « zumutbare » Redeweise ersinnen, aus der die vom Heiligen Geist erleuchteten und in alle Wahrheit eingeführten Apostel schließlich erkannt hätten, im Gottesvolk des Neuen Bundes seien besagte Riten gnadenspendend ? War es leichter, solches aus der Natur der Kirche als Ur-

[16] Melchior Cano : Relectio de sacramentis in genere, pars IV. Opera, Romae 1890, vol. III, 250 n. 46.

sakrament, die ihr Wesen in diesen Riten radikal selbstvollzieht, zu erkennen zu geben ? Was über das Verhältnis von Taufe und Firmung oder auch über den Zeugniswert der Pastoralbriefe für die Weihegnade gesagt wird, kann nicht den Anspruch erheben, sicherer zu sein als weitergehende Interpretationen. Die übliche Argumentation, ein von den Aposteln laut Apg. vollzogener Ritus der Gnadenspendung, weise auf eine betreffende, ausdrückliche Anordnung des Herrn, des allein möglichen Stifters eines Sakramentes zurück, soll sich als unrichtig ergeben « aus der hier vorgeschlagenen Möglichkeit einer Stiftung eines Sakramentes durch Christus » (45). Aber eine vorgeschlagene Möglichkeit ist doch kein Gegenbeweis. Ist es anderseits wirklich historisch gänzlich undenkbar, daß ein entsprechendes Wort des Herrn in die Schrift statt explizit bloß implizit eingegangen wäre, eben nicht als Anordnung, sondern als deren Ausführung ?

Trotz alledem hat der von R. gemachte Vorschlag etwas Bestrickendes an sich. Bei näherem Zusehen aber bringt er über das Verhältnis von Kirche und Sakramente eine Auffassung zum Ausdruck, die der Sicht der klassischen Theologie diametral entgegen steht. Die in der expliziten Stiftung der Kirche erfolgte implizite Einsetzung der Sakramente beruht auf der Annahme, die Kirche sei der ontologische Grund, der eigentliche Ursprungspunkt der Sakramente (vgl. R. 17, 85). Für die klassische Theologie verhält es sich umgekehrt. Die Sakramente sind für die Kirche konstitutiv, durch sie wird die Kirche gebildet, ihre Einsetzung ist ein kirchenstiftender Akt. Wie Eva aus der Seite Adams gebildet wird, so die Kirche aus der geöffneten Seite Christi. Das herausfließende Blut und Wasser sind die Sakramente. Im Anschluß an diesen Gedanken der Väter sieht Thomas die Kirche durch die Sakramente gestiftet und in ihnen gründend, nicht weniger als durch den Glauben bzw. in ihm. Die Apostel und ihre Nachfolger können ebensowenig andere Sakramente stiften, oder gestiftete abschaffen, wie einen andern Glauben überliefern oder eine andere Kirche stiften [17].

Dennoch halten wir den Gegensatz zwischen dieser Sicht der Dinge und Rahners Vorschlag nicht für unüberbrückbar. Zunächst einmal ist die klassische Auffassung nicht auf eine ausdrückliche Erklärung Jesu bezüglich jedes einzelnen Sakramentes angewiesen. Es genügt, wenn die Intention Christi, einen Ritus mit einer Gnadengabe zu verbinden, erkannt werden kann. Das wird aber nicht nur durch eine ausdrückliche Erklärung möglich, sondern auch durch eine « vielsagende » Geste. In diese Richtung weisen die Erklärungen der Väter über die Einsetzung der Taufe anläßlich Jesu eigener Taufe im Jordan (nicht erst durch den Taufbefehl) und über die Heiligung der Ehe durch Christi Zugegensein bei der Hochzeit von Kana. Wo aber weder Worte noch Gesten diese Intention erkennen lassen, führt der von R. beschrittene Weg zum Ziel. Wenn nach dem Autor aus dem, was Jesus ge-

[17] In Sent. IV d. 17 q. 3 a. 1 qla 5 c. ; III 64 a. 2 ad 3m. Diese und weitere Stellen machen zugleich deutlich, daß Thomas nicht die Schuld trägt, wenn « im durchschnittlichen Bewußtsein der Gläubigen und wohl auch der Theologen » die Beziehung zwischen Kirche und Sakramenten nur darin gründet, « daß die Kirche die Vollmacht hat, die Sakramente zu spenden », wie R. eingangs (9) feststellt.

samthaft von der Heiligkeit und Sendung der Kirche, von den Ansprüchen des Amtes an seine Träger, von der Geistesgabe, die allen zuteil werden soll, usw. gesagt hat und überliefert ist, geschlossen werden kann, daß die betreffenden Riten gnadenspendend und also Sakramente sein müssen, wird man auch sagen dürfen, es lasse sich daraus erkennen, daß Christus eine solche Verknüpfung von Ritus und Gnadenverleihung gewollt habe, um gerade dadurch die Kirche zu verwirklichen [18].

Im zweiten Teil wird gezeigt, wie die Sakramente als Selbstvollzüge der Kirche das Wesensverständnis der Kirche ermöglichen, wenn der ekklesiologische Aspekt eines jeden einzelnen aufgezeigt wird. Die hier entwickelten Gedanken sind sehr wertvoll und empfehlenswert. Eine Einschränkung ist für den Abschnitt über die Taufe zu machen.

Nach R. ist das « sacramentum et res » der Taufe das Eingegliedertsein in die Kirche. Zwar ist es üblich geworden, den « sakramentalen Charakter » als deren « sacramentum et res » zu betrachten. Die beiden Erklärungen sollen einander nicht widersprechen, vorausgesetzt, man frage, was dieses der Seele eingeprägte « signum spirituale et indelebile » (D 852) sei und es nicht willkürlich mystifiziere.

Sodann ist es für die Blickrichtung des Autors gleichgültig, ob man den Charakter einfach identifiziere mit der « durch ein sakramental geschichtliches Vorkommnis geschehende(n) Beanspruchtheit des Getauften durch die Kirche Christi », also mit dieser bleibenden Beziehung, oder ihn als ontologische Zuständlichkeit der Seele, also als etwas Absolutes, worauf jene Relation gründet, auffasse. Denn, wenn man erklären wolle, worin diese « physische Qualität » ihren Sinn und ihre Aufgabe habe, könne man doch nicht, ohne willkürlich des Ursprungs der Lehre vom Taufcharakter zu vergessen, etwas anderes angeben, als diese bleibende Beanspruchtheit. Nur dieses soziale Dauerfaktum weise jene Sichtbarkeit auf, die einem Zeichen eignen müsse. Die Lehre des hl. Thomas vom Wesen des Charakters brauche dem nicht zu widersprechen. Es sei nur zu fragen, *warum* der Charakter eine Teilnahme am Priestertum Christi sei, und zu antworten : Sie komme dem Menschen zu, insofern er Glied der Kirche ist und auf sie hingeordnet bleibt.

Wir wollen niemanden mit dem Nachweis ermüden, daß nach Thomas das Taufsiegel dasjenige ist, durch das man dem Volke Gottes zugezählt, bzw. Christus angegliedert wird [19], daß der Getaufte, weil das Siegel untilgbar ist, auf immer in einer bestimmten Weise in der Kirche bleibt und diese immer über ihn urteilen kann [20]. Daß er aber anderseits auch für den Kult

[18] Auch Sch. spricht von einer fundamentalen Einsetzung der sieben Sakramente als in der Stiftung der sakramentalen Kirche mitenthalten (Sch. 119-121), fügt aber hinzu, « daß wir ... vom Wesen der die Kirche konstituierenden und die Kirche aufbauenden Funktion der Sakramente unmittelbar auf das Vorhandensein einer zumindest implizit-konfusen Willensbekundung Christi bezüglich der sieben Sakramente schließen können » (123).

[19] In Sent. IV d. 8 q. 2 a. 3 qula. 3 ad 1m ; III 70 4c.

[20] In Sent. IV d. 8 q. 2 a. 3 qula. 3 ad 1m. Vgl. hierzu den vorzüglichen Aufsatz von M. D. Koster OP : Von den Grundlagen der Kirchengliedschaft, in : NO 4 (1950) 206-219.

des Gottesvolkes abgeordnet und geweiht wird [21], dadurch also am Priestertum Christi teilnimmt [22], und zwar nicht auf die gleiche Art wie durch die heiligmachende Gnade [23]. Das soziale Dauerfaktum ist in dieser Lehre über den Charakter ohne irgendwelche Mystifikation ausgedrückt. Auch wurde darüber nachgedacht, in welchem Sinne ein unsichtbares Siegel « Zeichen » genannt werden könne [24]. Anderseits ist (nicht nur) nach Thomas eine reale Beziehung ohne reales Fundament metaphysisch unmöglich. Deshalb kann der Charakter nicht mit der Beziehung des Getauften zur Kirche identisch sein, sondern nur etwas Absolutes, worauf die Relation gründet [25]. Dieses Argument ist immer wieder gegen die von Durandus und (wenigstens hypothetisch) von Skotus vorgebrachte Meinung ins Feld geführt worden, sodaß es nicht wenig erstaunt, wenn abermals versucht wird, den Charakter als Relation auszugeben.

Abschließend sei nicht nur wegen *dieser* Veröffentlichung Rahners, aber *bei* dieser Gelegenheit noch eine allgemeine Bemerkung erlaubt. Theologen die kritischen Blickes auf unbefriedigende Lösungen aufmerksam machen und bessere suchen, sind dringend notwendig. R. ist zum Glück nicht der einzige, der sich darum bemüht. Aber er wird vielleicht nicht immer richtig verstanden. Wenn da z. B. nacheinander die « traditionelle » oder « landläufige » oder « Schul- »Theologie kritisiert wird, ohne daß erklärt wird, ob auch die großen Meister, von denen schließlich doch alle leben, oder nur die Epigonen gemeint seien, kommen Leser, die sich in der Theologiegeschichte weniger auskennen als der Autor, zu der irrigen Meinung, es sei nirgends mehr Verlaß auf das Bisherige. Dieser sehr realen Gefahr, bzw. diesem Übel kann vorgebeugt werden, wenn erklärt wird, wann, wo, warum die Sicht sich verengte, ein Teilaspekt verabsolutiert wurde, ein Gleichgewicht verloren ging, die Beziehung einer Wahrheit zu andern Wahrheiten nicht mehr gesehen wurde. Wo didaktische Erfordernisse gezwungen haben, das Eine nach dem Andern zu sagen, soll nicht der Eindruck erweckt werden, es sei der innere Zusammenhang überhaupt nicht gesehen worden, z. B. zwischen Menschwerdung und Erlösung. Wenn Theologie, wie jede Wissenschaft, angewiesen ist, nicht nur auf die Zusammenarbeit der Hochtalentierten einer Generation, sondern auch und ebensosehr auf die überragenden Genies früherer Zeiten, macht sich ein Autor auch verdient, wenn er klaren Auges zurückgreift auf frühere, in der Zwischenzeit nicht allseits beachtete Erkenntnisse. Das darf dann aber auch gesagt werden. Ein Beispiel für das hier Gemeinte bietet sich bei R. auf S. 16. Da lesen wir : « Die Theologie muß in der Gnadenlehre nicht nur sagen (was alle Schulen tun), daß Gott in seiner wirksamen Gnade über das freie Ja des Menschen (es nicht aufhebend, sondern es selbst konsti-

[21] In Sent. IV d. 4 q. 1 a. 4 qula. 2 (mancipatio) ; I-II 102 5 c, III 63 5 c., 63 6 ad 2m, III 66 9c. (consecratio) ; III 63 1 ad 1m, III 63 2c. (deputatio ad actus convenientes praesenti ecclesiae).

[22] III 63 3.

[23] III 63 3 ad 3m, III 63 5 ad 1m, III 63 6 ad 1m.

[24] III 60 4 ad 1, III 63 1 ad 2m, vgl. in Sent. IV d. 4 q. 1 a. 2 qula. 2 ad 2m.

[25] III 63 2 ad 3m.

tuierend) zu seinem Heil verfügen *kann*, sondern sie müßte auch, will sie der Schrift gerecht werden, sagen, was sie meist zu sagen vergißt : daß Gott diese wirksame Gnade für das Ganze der Geschichte und ihr eines Ende (das als Endresultat der Menschheitsgeschichte als *einer* Sinneinheit aufgefaßt werden kann) auch wirklich zugesagt *hat*. Wenn wir sagen : Christus hat uns am Kreuz die 'Gnade Gottes' ohne Widerspruch und ohne Reue verdient, dann darf diese Gnade nicht nur verstanden werden als eine *Möglichkeit*, das Heil zu wirken, als ein bloßes Angebot, die Vergebung zu erlangen und Werke des ewigen Lebens zu tun, sondern diese Gnade ist (immer auf das Ganze der Welt- und Menschheitsgeschichte gesehen) eine Gnade, die bewirkt, daß das Angebot auch wirklich angenommen wird, eine Gnade, die ihre Annahme selbst bewirkt, weil alles ja Gnade ist : die Möglichkeit und auch die Verwirklichung der Möglichkeit, das Können und das Tun, das Wort Gottes und die Antwort des Menschen. »

Wenn wir vom nachfolgenden Satz absehen, der auf den « Öffentlichkeitscharakter » dieser Gnade besonders aufmerksam macht, dann ist doch klar, daß mit der Wirkgnade, die auch die Annahme der Gnade selber bewirkt, und die Gott wirklich zugesagt hat, genau das vorgetragen wird, was Thomas und seine Schule eh und je nachdrücklich gelehrt haben. Warum also diese undeutliche Wendung, « die Theologie » (nun nicht mehr in verschiedene Schulen unterschieden) vergesse « meist » dies zu sagen ?

Es geht durchaus nicht um Thomaskult, es geht darum, daß gerade in einer Zeit des Umbruchs die Substanz des Erbgutes von der studierenden Jugend klar erkannt werde.