

Dogmatische Untersuchungen zur Theologie des hl. Thomas über das Sakrament der Weihe.

Von Joseph Ternus S. J.

I. „Ordo potestatem principaliter importat.“

(Suppl. q. 34 a. 2 ad 2.)

Anlaß, Ziel und Weg der Untersuchung. Zum Ausgangspunkt unserer Untersuchung nehmen wir eine markante Stelle aus der thomistischen Weihetheologie, die wohl alle auf den ersten Blick einmal befremdet, von manchen sogar dauernd als fremdartig empfunden wird. Die Stelle regt in besonderer und lohnendster Weise zum Nachdenken und Neudurchdenken wichtigster Leitgedanken aus der thomistischen Weihetheologie an.

Es steht im Supplement zur theologischen Summe, q. 34 a. 2 ad 1, der merkwürdige Satz: „... relinquitur, quod ipse character interior sit essentialiter et principaliter ipsum sacramentum ordinis.“ Das Supplement gibt die Lehre des hl. Thomas aus dem Frühwerk zu den Sentenzen wieder. So bedauernswert es ist, daß Thomas die Summa nicht selbst hat vollenden können, so dankenswert ist es, daß sein bevorzugter Schüler und Freund Reginald von Piperno uns aus dem Sentenzenwerk eine leidliche Ergänzung redigiert hat. Reginalds Arbeit hat sich immer als eine ungemein verlässliche erwiesen. Immerhin zwingt eine so frappante Stelle wie die unsere jeden Theologen, die Urstelle einzusehen und im Zusammenhang nachzuprüfen. Der Satz, der unsere besondere Aufmerksamkeit erregt hat, steht im 4. Buch des Sentenzenkommentars, dist. 24 q. 1 a. 1 sol. 2 ad 2.

Der Zusammenhang der Stelle ist eine Erörterung über die Richtigkeit und Zweckmäßigkeit der Weihedefinition, wie sie vom Sentenzenmeister aufgestellt und seitdem in der Schule üblich geworden war. „Videtur“ — so insinuiert nun die zweite Unterfrage im Kommentar des hl. Thomas — „quod inconvenienter ordo in littera definiatur, ubi dicitur: ‚Ordo est signaculum quoddam Ecclesiae per quod spiritualis pote-

stas traditur ordinato¹. Pars enim non debet poni genus totius. Sed character, qui per signaculum exponitur in consequenti definitione², est pars ordinis, quia dividitur contra id, quod est res tantum vel sacramentum tantum, cum sit res et sacramentum. Ergo signaculum non debet poni quasi genus ordinis.“ Reginald, der Supplementator, hat diese Stelle in der 34. quaestio unter dem 2. Artikel („Utrum convenienter ordo . . . definiatur“) als erstes Gegenbedenken hingestellt: „Videtur quod inconvenienter ordo a Magistro . . . definiatur.“

Thomas schickt seiner speziellen Lösung des Bedenkens eine mehr allgemeine Betrachtung zur Schuldefinition des Lombarden voraus. Reginald hat diese kurze Betrachtung zum *corpus articuli* genommen: „Dicendum, quod definitio, quam Magister de ordine ponit, convenit ordini, secundum quod est Ecclesiae sacramentum; et ideo duo ponit: signum exterius, ibi: *signaculum quoddam* etc., i. e. signum quoddam; et effectum interiorem, ibi: *quo spiritualis potestas* etc.“ Anschließend daran bringt Thomas die spezielle Lösung des erst erhobenen Einwandes: „Ad primum ergo dicendum . . .“. Schon die vorausgeschickte Bemerkung im *corpus articuli* hatte erkennen lassen, daß er es durchaus nicht für ausgemacht gelten lassen will, als habe der Sentenzenmeister unter *signaculum* nicht das *sacramentum tantum* verstanden wissen wollen, sondern das, was man — mit Augustinus und der Schultheologie — *res et sacramentum* nennt, also den Weihecharakter. Thomas glaubt, bei Wort und Sinn des Lombarden zunächst treuer zu bleiben, wenn er *signaculum quoddam* für gleichbedeutend mit *signum quoddam* nimmt. Dann aber kann an der Stelle sehr gut und sogar näherliegend das einfache Nur-Zeichen des sichtbar sakramentalen Vorganges gemeint sein.

Ja, diese Auffassung — so meint der hl. Thomas — ver-

¹ Vollständiger lautet der Text beim Sentenzenmeister selber: „Si autem quaeritur, quid sit, quod hic vocatur ordo, sane dici potest: signaculum quoddam esse, id est sacrum quiddam, quo spiritualis potestas traditur ordinato et officium“ (Sent. lib. 4 dist. 24 cap. 13).

² Gemeint ist die im anschließenden Satz enthaltene Definition: „Character igitur spiritualis, ubi fit promotio potestatis, ordo vel gradus vocatur.“

meidet es nicht nur, in den Text des Lombarden etwas hineinzugetragen, was nicht darin liegt, sie scheint auch durch die nachfolgende Erklärung gefordert zu werden, wo *character spiritualis* — was doch offenbar für *signaculum* dort stehen soll — durch den Beisatz erläutert wird: „ubi fit promotio“. So gibt er denn die Antwort auf den eingangs erhobenen Einwand: „Ad primum ergo dicendum quod *signaculum* non ponitur hic pro caractere interiori, sed pro eo, quod exterius geritur, quod est signum interioris potestatis et causa; et sic etiam sumitur *character* in alia definitione.“ Mit dieser anderen Definition ist — wie vorhin schon angemerkt — der Nachsatz beim Lombarden gemeint, den er der erst gegebenen Definition nachschickt: „Character igitur spiritualis, ubi fit promotio potestatis, ordo vel gradus vocatur.“

Immerhin will der hl. Thomas die Lösung der aufgeworfenen Frage nicht von der rein materiellen Wortinterpretation abhängig sein lassen. Sollte also — so meint er — die von ihm angenommene Deutung „*signaculum* = *signum exterius*“ falsch, die von ihm mißbilligte Deutung „*signaculum* = *character interior*“ richtig sein, so glaubt er auch darin keine ernstliche Schwierigkeit sehen zu müssen. „Si tamen pro interiore caractere sumeretur, non esset inconveniens, quia divisio sacramenti in illa tria non est in partes integrales proprie loquendo; quia illud, quod est res tantum, non est de essentia sacramenti; quod est etiam sacramentum tantum, transit; et sacramentum manere dicitur. Unde relinquitur, quod ipse character interior sit essentialiter et principaliter ipsum sacramentum ordinis.“

Die Definition will das Wesen der Weihe erfassen und ausdrücken. Die Wirkung rein als solche gehört in die Wesensbestimmung nicht mit herein. Wesentlich aber und konstitutiv für das Sakrament ist das, was *sacramentum* schlechthin und allein oder, was *sacramentum et res*, d. h. noch Sakramentszeichen, aber auch schon Sakramentswirkung zugleich und in einem ist. Jenes ist der äußere Vorgang bei Spendung der Weihe, dieses ist der Weihecharakter, der vom sichtbaren und sinnbildlichen Ritus als eingprägtes Bild und Siegel der Gewalt geheimnisvoll und bleibend in der Seele leuchtet.

Ist nun der sakramentale Charakter sakramentale Wirkung und sakramentales Wahrzeichen zugleich — eben darum *res et sacramentum* genannt —, ist es dann berechtigt, in dieses innere Charakterzeichen das eigentliche Wesen des Sakramentes zu verlegen? Gibt nicht auch die Taufe und die Firmung eine sakramentale Prägung bleibender Art, ohne daß es jemandem beifiele, das Wesen der Taufe oder der Firmung, die beide ja auch *signacula Ecclesiae* sind, etwa nicht in den sichtbaren Vorgang des Taufens und Firmens hineinzuverlegen, sondern in das von innen her in der Seele leuchtende Taufbild bzw. den Firmcharakter. Das Bedenken ist zu nahe liegend, als daß es Thomas nicht ebenso unmittelbar gespürt haben müßte wie wir. Man sage darum auch nicht, Thomas würde den fraglichen Satz, den er in seiner Frühzeit niedergeschrieben habe, ausdrücklich oder stillschweigend fallen gelassen haben, wenn er die Theologie des Weihesakramentes noch einmal für die *Summa theologica* geschrieben hätte. Es läßt sich der Nachweis erbringen — und durch unsere Untersuchung soll er miterbracht werden —, daß der strittige Satz seinen Platz behauptet und gar nicht abtreten kann in der Struktur der ganzen Sakramententheologie des hl. Thomas, so wie er sie nicht bloß in seinem Frühwerk, sondern auch später an entscheidenden Stellen, selbst in den neugeschriebenen Teilen des reifen Summawerkes, niedergelegt hat.

Gewiß, jeder Theologe geht unzählige Male an dem Todesmal des Heiligen in der *Summa theologica* vorbei und stimmt in die Klage einer alten Handschrift ein, die vor der „*Quaestio de partibus poenitentiae in specie*“ die wehmütigen Worte niedergeschrieben hat: „*Hic moritur Thomas, Ecclesiae lumen, orbis decus, Theologorum gemma*“³. Es bleibt für den Theologen immer ein empfindlicher Verlust, daß die wichtigen Fragen der allgemeinen und individuellen Eschatologie und aus der Lehre von den Sakramenten vor allem die Theologie der Ehe und der Weihe nicht mehr durch die Retraktation und klar-straftige Formung für das Handbuch der Theologen, die *Summa*, hindurchgegangen sind. Für den Traktat *De peccato* z. B. könnten wir den Verlust eher verschmerzen, denn zwischen dem ersten und zweiten Teil der *Summa* hat Thomas die *Quaestiones de malo*, also eine sehr

³ Aus einer Handschrift der Kapitelsbibliothek Toledo (Cod. ms. 19/13), mitgeteilt von M. Grabmann, Einführung in die *Summa theologiae* des hl. Thomas (2. Aufl., Freiburg 1928, S. 178).

ausführliche, tiefe, klare und reife Monographie geschrieben, die uns den ausführlichen Traktat *De peccato*, wie ihn die *Prima Secundae* bringt, nicht allzusehr würde vermissen lassen. Für die Theologie der Weihe sind wir aber nicht in so günstiger Lage. Es bedarf sorgfältiger Erhebungen und Untersuchungen — mittels Analyse, Vergleich und Synthese —, um die entscheidenden Grundlinien der spekulativen Weihetheologie unseres „gemeinsamen Lehrers“ aus vielfach verstreuten Partien seines Früh- und Spätschrifttums herauszuarbeiten. Man kann nicht gerade sagen, daß die neuere Kompendienliteratur zum Sakramententraktat dieser Aufgabe gebührend gerecht geworden sei. In den Monographien aber herrscht die positive Theologie vor. Selbst die überaus schätzenswerte neueste monographische Darstellung aus der Feder A. Michels, der über 200 Spalten umfassende Artikel *Ordre* im *DictThCath*, läßt erkennen, daß fortan wieder einmal nottut, die tragenden spekulativen Ideen aus dem Hintergrund hervorzuholen, in den sie durch die gewiß dankenswerten Untersuchungen der positiven Theologie vergangener Epoche abgedrängt worden waren⁴. Die Vertiefung in Thomas kann sich auch hier wieder als Jungbrunnen der spekulativen Theologie erweisen.

Die hier vorgelegte Untersuchungsreihe hat sich zum Ziel gesetzt, die Weihetheologie des hl. Thomas aus ihren systematischen Grundgedanken heraus zur Darstellung zu bringen. Daß ein System in der Weihetheologie des hl. Thomas angelegt und erkennbar sei, wird als Anregung zur Arbeit unterstellt, im Verlauf der Untersuchung als richtig dargetan. Als erstes Teilziel wird angestrebt, entscheidende Grundgedanken in der Weihetheologie des hl. Thomas herauszuarbeiten. Das weitere Teilziel verfolgt die systembildende Auswirkung jener Grundgedanken. Zur Erreichung des Gesamtzieles wird sodann obendrein aufgezeigt, inwiefern eine einheitliche Gesamtkonzeption in der Weihetheologie des hl. Thomas in Erscheinung tritt. Daß beim Gang der Untersuchung immer wieder auf die gesamte theologische Sakramentenlehre des hl. Thomas Bezug genommen werden muß, versteht sich von selbst.

Die Leitziele, wie sie hier angekündigt sind, bilden eine Einheit, die es nicht ratsam erscheinen läßt, die Teilziele getrennt durchzuführen. So steht denn von vornherein zu erwarten, daß bald das eine, bald das andere den Gang der Untersuchung stärker oder auch allein bestimmen wird.

⁴ Dann dürfte sich auch das für die moderne Theologie nicht sehr schmeichelhafte Urteil Michels wohl in etwa ändern, das bei Besprechung der neuesten Epoche der Weihetheologie einleitend meint: „À part le progrès apporté par les résultats de l'histoire et de la théologie positive dans la façon de concevoir l'essence, c'est-à-dire la forme et la matière du sacrement de l'ordre, on peut dire que, depuis le concile de Trente, la théologie de l'ordre est sans histoire mouvementée“ (a. a. O. 11, 1378).

Das angestrebte Ziel schreibt den Weg vor. Eine sorgfältige und ausgiebige Erhebung der einschlägigen Gedanken aus Thomas ist erstes Erfordernis. Das Supplement ist als wichtigster Fundort am stärksten herangezogen. Es geschah mit Rücksicht auf den Leser, wenn statt des Originaltextes des Sentenzenkommentars das Supplement zitiert wird. Nur zu groß ist ja leider immer noch die Zahl derjenigen Theologen, ja sogar Lehrer der Theologie, denen der Sentenzenkommentar nur schwer zugänglich ist^{4a}. Der kritisch zuverlässige Wert des Supplements rechtfertigt in unserem Falle die Anpassung, ohne allerdings den Forscher von der Nachprüfung an der Urquelle zu entbinden. Wo auch für Zwecke des Lesers geboten schien, den Vergleich mit dem Sentenzenwerk vorzulegen, ist es geschehen.

Unsere Untersuchung will nicht geschichtlich aufgefaßt werden. Sie will nicht lehrhistorisch und noch weniger literarhistorisch sein. Sie bleibe hinter unerläßlichen Forderungen zurück. Man nehme ihre Aufgabe vielmehr als eine spekulativ-systematische — im Sinne der „disputatio magistralis in scholis“, von der Thomas sagt: „est ad instruendum auditores, ut inducantur ad intellectum veritatis, quam intendit; et tunc oportet rationibus inniti investigantibus veritatis radicem et facientibus scire, quomodo sit verum, quod dicitur“ (Quodl. IV a. 18 c). Andererseits will die Untersuchungsfolge die Lehre des hl. Thomas zur Darstellung bringen, jenes Thomas, der als gemeinsamer Lehrer und Führer lebendig und aktuell zu uns spricht. Die Schultheologie von heute hat ein erneutes, lebhaftes, spekulatives und systematisches Interesse daran, ein synthetisches Bild der Weihetheologie des hl. Thomas zu gewinnen. Eine „Quaestio disputata de ordine“ hat Thomas uns leider nicht geschenkt. Die paar Kapitel der Summa contra gentes und die kurze Darstellung in dem Werkchen De articulis fidei et Ecclesiae sacramentis können nicht entfernt als Ersatz gelten für das, was aus der Tertia mit dem Supplement mit gelegentlichen Ergänzungen aus der Secunda zu erheben ist. Es geschieht darum mit Bedacht, daß wir in das herauszuarbeitende Systembild möglichst viel auch die eigenen Worte des hl. Thomas miteinfügen.

Wo Thomas definitivisch das Wesen des Weihesakramentes zu erfassen sucht, steht am ehesten zu erwarten, daß sich ein Weg auftut mitten ins Herz der thomistischen Weihetheologie. Und dort ist es, wo uns — zunächst überraschenderweise — die Sätze begegnen: „Character interior est essentialiter et principaliter ipsum sacramentum ordinis. . . Ordo potestatem principaliter importat“ (Suppl. q. 34 a. 2 ad 1; ad 2). Sie sind für die erste Untersuchung unser Leitgedanke.

^{4a} Dank gebührt P. Mandonnet, daß er unlängst durch eine Neuausgabe bei Lethielleux (Paris 1929) dem fühlbarsten Mangel abgeholfen hat.

Das Wesen der Weihe als Gewalt. — Die Stellung des Ordo im Organismus der Sakramente. Die Siebenzahl der christlichen Sakramente im besonderen und strengen Sinne des Wortes war von jeher im Erbbesitz der Offenbarungslehren enthalten, ist aber erst allmählich und spät — wie es scheint, erst im 12. Jahrhundert — formell klar ins Lehrbewußtsein der Kirche getreten⁵. Aber auch nach der betont eindeutigen Herausstellung jener sieben kultischen Heilsriten, die allein Sakramente im strengen Sinne heißen dürfen, hat man doch nie unterlassen, über dem gemeinsamen Grundwesen dieser Sakramente die charakteristischen Unterschiede, die unterschiedlichen Beziehungen zueinander, die Verwandtschaft nach Gruppen, das Stufenverhältnis und die Gliedständigkeit der einzelnen Sakramente an der gegliederten Einheit — dem „Organismus“ — der Sakramente hervorzuheben. Der heilige Thomas hat darüber schon sehr ausführliche Betrachtungen angestellt in der q. 65 des dritten Teiles seiner Summe, wo er vom Septenat der Sakramente und der in ihm waltenden Sinnordnung — der „ratio ordinis sacramentorum“ — handelt.

Die Stellung des Ordo unter den Sakramenten bestimmt der hl. Thomas hier wie anderswo — und so wie allgemein üblich — zunächst dadurch, daß er die Weihe mit der Ehe zusammen als Heilsgeheimnisse der Gemeinschaft als solcher faßt („*quae ordinantur ad multitudinis perfectionem*“; a. a. O. a. 2 c). Neben dem anderen Standessakrament, der Ehe, beansprucht aber der Ordo den unbedingten Vorrang wegen seiner durch und durch geistlichen Bestimmung und Fruchtbarkeit. Von der Ehe hingegen gilt: „*habet aliquid spiritualitatis . . . [sed] minimum habet de spiritualitate*“ (ebd. a. 2 ad 1). Die geistliche Führer- und Vaterschaft, zu der das Weihesakrament beruft und befähigt, meint Vorrang und Mitteilung aus Fülle und Vollendung heraus: „*Et ideo priora sunt sacramenta, quibus aliquis in seipso perficitur, quam sacramentum ordinis, in quo aliquis constituitur perfectior aliorum*“ (ebd. a. 2 ad 2).

⁵ Vgl. darüber etwa B. Geyer, Die Siebenzahl der Sakramente in ihrer historischen Entwicklung (ThGl 10 [1918] 325—348) und Dhanis, Quelques anciennes formules septénaires des sacrements (RevHistEccl 26 [1930] 574 ff. mit mehreren Fortsetzungen).

Sieht man zunächst einmal von der Eucharistie ab, so gilt nach Thomas der Wertsatz: „potissimum sacramentorum in via perfectionis [est] sacramentum ordinis“ (ebd. a. 3 c). Zieht man sodann das Sakrament der Eucharistie mit in Betracht, so tritt vor diesem Sakrament, das Ziel und Krone aller Sakramente ist („finis et consummatio omnium sacramentorum, ut Dionysius dicit“; 3 q. 63 a. 6 c), auch die Würde und Vollkommenheit des Ordo in die zweite Linie. „Perfectio quantum ad consecutionem finis pertinet ad Eucharistiam“ (ebd. a. 1 ad 3).

Weihe und Eucharistie. Es ist theologischer Leitgedanke erster Ordnung und ein Lieblingsgedanke des hl. Thomas, des Sängers der Eucharistie, wenn er fast unzählige Male von der Eucharistie als der Mitte und Höhe aller Sakramente überhaupt spricht. „Per sanctificationes enim omnium sacramentorum fit praeparatio ad suscipiendam vel consecrandam Eucharistiam“ (3 q. 73 a. 3 c; cf. 3 q. 65 a. 3). Sie gibt dem Leben des Christen die hienieden erreichbare Vollendung schlechthin: „Eucharistia est quasi consummatio spiritualis vitae“ (3 q. 73 a. 3 c). Geben auch alle Sakramente Gnade und damit habituelle Liebe, die Eucharistie entzündet zur Liebe kraft ganz eigentümlicher Gnade und Bestimmung: „Res huius sacramenti est caritas non solum quantum ad habitum, sed etiam quantum ad actum, qui excitatur in hoc sacramento“ (3 q. 79 a. 4 c). Die Eucharistie ist das „sacramentum caritatis“ schlechthin (3 q. 73 a. 3 ad 3). Die Liebe aber ist das „Band der Vollkommenheit“ (Col. 3, 14) und so hat das Sakrament der christlichen Liebe die irdische Vollendung und Reife zum Ziel: „Per hoc sacramentum augetur gratia et perficitur spiritualis vita ad hoc, quod homo in seipso perfectus existat per coniunctionem ad Deum“ (3 q. 79 a. 1 ad 1). Sie ist im Wege des Glaubens die unmittelbare Vorstufe zum Gottesgenuß des Schauens: „Sumptio Christi sub hoc sacramento ordinatur, sicut ad finem, ad fruitionem patriae“ (3 q. 80 a. 2 ad 1). Ja, ohne dieses Sakrament gibt es überhaupt keinen Anteil am Gnadenleben und somit auch keinen Anteil an der Frucht der Gnade, dem ewigen Leben. „Dicendum, quod . . . nec aliquis habet gratiam ante suscep-

tionem huius sacramenti, nisi ex aliquali voto ipsius, vel per seipsum, sicut adulti, vel voto Ecclesiae, sicut parvuli“ (3 q. 79 a. 1 ad 1) ⁶.

Weihe und Gemeinschaft der Gläubigen in Christus. Das Weihesakrament ist in erster Linie Weihe für das Opfersakrament und den Spendedienst der Sakramente überhaupt. Weihe, Opfer und Sakrament wollen dabei, ihrer Einsetzung gemäß, immer in ihrer innern organischen Verbundenheit im Christusleib der Kirche gesehen sein. Nur aus diesem Zusammenhang heraus kann das Wesen der Weihe und ihrer Gewalten vollrichtig verstanden werden.

Es ist im Grunde ein und dieselbe Zielbestimmung des Sakramentes der Eucharistie, wenn Thomas die *res* der eucharistischen Vereinigung bald als *caritas* — so z. B. in q. 79 a. 4 c — bald als *unitas corporis mystici* — so z. B. in q. 73 a. 3 c — bestimmt. Unter den eucharistischen Gestalten ist der physische Leib Christi als Brot für uns gesinnbildet und real zugleich enthalten als „*res significata et contenta*“, während der geheimnisvolle Leib Christi in den Gläubigen mitversinnbildet ist, aber nicht schon enthalten. „*Duplex est res huius sacramenti: una quidem quae est significata et contenta, scilicet ipse Christus; alia autem est significata et non contenta, scilicet corpus Christi mysticum, quod est societas sanctorum. Quicumque hoc sacramentum sumit, ex hoc ipso significat se esse Christo unitum et membris eius incorporatum*“ (3 q. 80 a. 4 c). Die Eucharistie als Sakrament der Vereinigung ist wie kein anderes damit zugleich auch das Sakrament der Einheit der Gläubigen untereinander in Christus und damit wieder der Einheit der Kirche, als des Leibes Christi. „*Dicendum quod Eucharistia est sacramentum unitatis ecclesiasticae, quae attenditur secundum hoc, quod multi sunt unum in Christo*“ (3 q. 82 a. 2 ad 3). Ist Christus das Haupt der Kirche, „von dem aus der ganze Leib zu-

⁶ An der Deutung dieses Thomastextes scheiden sich die Wege von O. Lutz einerseits und E. Springer S. J. andererseits. Siehe jüngstens die Abhandlung von Springer in *DivThom* (Fr) 9 (1931) 203 ff. und den scharf ablehnenden Artikel von Otto Lutz (Speyer) in *ZKathTh* 55 (1931) 438 ff.; hinwiederum Springer in *ThGl* 24 (1932) 93 ff. Ich gedenke, anderen Orts näher darauf einzugehen.

sammengefügt und zusammengehalten wird gemäß Dienst, Kraft und Maß eines jeglichen Gliedes, damit sich Wachstum und Aufbau des Leibes vollziehe in der Liebe“ (Eph 4, 16), so kann man die Eucharistie geradezu als das Herz in diesem geheimnisvollen Leib bezeichnen. Es ist ein urchristlicher Gedanke, dem aber vielleicht niemand so beredten Ausdruck gegeben hat wie Augustinus, von dem wieder Thomas die begeisterten Worte entlehnt: „O sacramentum pietatis, o signum unitatis, o vinculum caritatis!“ Das reale Motiv ist die Offenbarung des göttlichen Heilsplanes in uns, wie er sich durch den sakramentalen Schleier der Eucharistie hindurch enthüllt. „Consideratur effectus huius sacramenti ex speciebus, in quibus hoc traditur sacramentum. Unde et Augustinus ⁷ dicit: ‚Dominus noster corpus et sanguinem suum in eis rebus commendavit, quae ad unum aliquod rediguntur ex multis; namque aliud (scil. panis) ex multis granis in unum constat; aliud (scil. vinum) ex multis racemis confluit‘“ (3 q. 79 a. 1 c).

Gerade weil Thomas so besonnen über die sakramentale Verbundenheit von Individuum und Gemeinschaft spricht — man lese nur etwa 3 q. 79 a. 7 —, verdient der von ihm mehrfach ausgeführte Gedanke besondere Beachtung, der das Axiom „sacramenta propter hominem“ durch das andere überhöht „sacramenta pro Ecclesia“. Die Kirche trägt nicht bloß die Verwaltung der Sakramente, sie erntet auch die Frucht der Sakramente, besonders die Frucht der eucharistischen Einheit mit Christus: „Unitas corporis mystici est fructus corporis veri percepti“ (3 q. 82 a. 9 ad 2). Nicht bloß der Spender ist intentionsmäßig mit der Kirche und durch die Kirche mit Christus geeint, nein, auch der Empfänger; wie es vielleicht am schönsten von Thomas dort zum Ausdruck gebracht worden ist, wo er von der Taufe der unmündigen Kinder spricht: „Ex hoc ipso quod pueri baptizantur, ordinantur per Ecclesiam ad Eucharistiam, et sic, sicut ex fide Ecclesiae credunt, sic ex intentione Ecclesiae desiderant Eucharistiam et per consequens recipiunt rem ipsius“ (3 q. 73 a. 3 c). Das sind keine schmückenden Gedanken ohne klare verlässliche Grundlage; es sind zwingende Gedanken aus der dogmatischen Prämisse, die wohl niemand bestreiten dürfte: „Res sacramenti [Eucharistiae] est unitas corporis mystici, sine qua non potest esse salus; nulli enim patet aditus salutis extra Ecclesiam“ (ebd.).

Das Individuum geht für Thomas aber in keiner Weise in der Ge-

⁷ In Io tract. 26 n. 17 (ML 35, 1614).

meinschaft auf wie das Glied im Organismus. Thomas wahrt allenthalben die Eigenständigkeit des Personindividuum und gibt seine Rechte und seine Würde an keinen überindividuellen Verband, sei es der Natur oder der Übernatur, preis. Ganz nüchtern heißt es bei ihm, wo er von der Zweckbestimmung der Sakramente spricht: „Ordinantur sacramenta Ecclesiae ad duo, scil. ad perficiendum hominem in his, quae pertinent ad cultum Dei secundum religionem christianae vitae, et etiam in remedium contra defectum peccati“ (3 q. 65 a. 1 c). Und es ist ihm nicht bloß ein Schema der für uns übersichtlichsten Ordnung, sondern ein objektives Vorzugsgesetz der Heilsökonomie, wenn er an anderer Stelle die „ratio ordinis sacramentorum“ unter das Prinzip stellt: „Sicut unum est prius quam multitudo, ita sacramenta, quae ordinantur ad perfectionem unius personae, naturaliter praecedunt ea, quae ordinantur ad perfectionem multitudinis“ (3 q. 65 a. 2 c). So gilt denn auch vom sozial bedingten Sakrament der Weihe: „Ordo [ordinatur] contra dissolutionem multitudinis“ (3 q. 65 a. 1 c).

Bei der Zweckbestimmung der Sakramente geht Thomas immer wieder von der *vita spiritualis* des einzelnen Menschen aus. „Vita spiritualis conformitatem aliquam habet ad vitam corporalem, sicut et cetera corporalia similitudinem quandam spiritualium habent. In vita autem corporali dupliciter aliquis perficitur: uno modo quantum ad personam propriam; alio modo per respectum ad totam communitatem societatis, in qua vivit“ (3 q. 65 a. 1 c). Die im einzelnen von Thomas noch weiter durchgeführte Parallele läßt zur Genüge erkennen, daß auch im Bereich der Übernatur dem Individuum seine Eigenständigkeit in Dingen des letzten Zieles in Gott und der zu jenem Ziel führenden Heilsgüter gewahrt sein will. Für den Theologen Thomas kommt nur Gott als die über dem Menschen stehende subsistierende Einheit in Frage, in die wir Menschen durch Christus, den Menschen, einzugehen berufen sind. Selbst der Gottmensch als Mensch kann dem Menschen nur Mittler sein hinan zu Gott. Die Kirche aber samt ihrem Kult und Priestertum hat an diesem Mittleramt nur teil und nicht einmal den ganzen vollen Teil, den ihr Christus kraft göttlicher Einsetzungsvollmacht hätte geben können. „Christus non ex invidia praetermisit potestatem excellentiae ministris communicare, sed propter fidelium utilitatem, ne in homine spem ponerent“ (3 q. 64 a. 4 ad 1). Weder die Kirche noch die Sakramente sind in sich selbst und für sich selbst ruhende Güter, sondern von Christus dem Erlöser auf Gotteskult und Menschenheil angelegte Institutionen.

Die Sakramente, die nach ihrem primären Einsetzungssinn auf das Heil des Individuum gerichtet sind, ordnen sich nunmehr in der Weise einander unter, daß die Buße und ihr Epilog, die Letzte Ölung, als Sakramente zweiter Ordnung den drei großen erster Ordnung — Taufe, Firmung, Eucharistie — nachgeordnet sind, da Buße und Krankenölung nur wiederherstellenden Charakter haben: „ordinantur ad vitam

christianam non per se, sed quasi per accidens, scil. in remedium supervenientis defectus“ (3 q. 65 a. 3 c). Taufe und Firmung sind sakramentale Weiheriten und Bekenntnisakte („protestationes fidei“, wie der hl. Thomas mit der Schultradition sagt), die in der Eucharistie ihre Zielerfüllung finden: „Sacramentum baptismi ordinatur ad Eucharistiae receptionem, in quo etiam perficitur aliquis per confirmationem, ut non vereatur se subtrahere a tali sacramento“ (ebd.). Das Bekenntnis des Glaubens in der Taufe öffnet dem Christusjünger den Zugang zur Eucharistie. Die Firmung überträgt ihm mit dem Amt des Glaubensstreters — „accipit enim potestatem publice fidem Christi verbis profitendi, quasi ex officio“ (3 q. 72 a. 5 ad 2) — die ritterliche Ehrenwache für die Eucharistie, das Geheimnis seines Glaubens und seiner Kraft. Thomas verschmäht es nicht, selbst letzte leise Verknüpfungen noch zwischen Firmung und Eucharistie aufzudecken. „Sacramentum Eucharistiae, quo homo in se ipso confirmatur, pertinet ad cor . . . ; sed sacramentum confirmationis requiritur in signum fortitudinis ad alios, et ideo exhibetur in fronte“ (3 q. 72 a. 9 ad 2). Er findet selbst den Tag der jährlichen Chrisamweihe am Gründonnerstag so freundlich von der Vorsehung gefügt (3 q. 72 a. 12 ad 3).

Das Christus-Priester-Bild des Weihecharakters im Unterschied zum Christuscharakter aus Taufe und Firmung. Taufe und Firmung geben wie das Weihesakrament ein bleibendes Christus-Priester-Bild, den sogenannten Charakter, der Seele mit. Die Firmung hat darüber hinaus als Sakrament der Ritterweihe — „apud Deum femineus etiam militat sexus“, sagt der hl. Thomas (3 q. 72 a. 8 ad 3) mit dem hl. Chrysostomus — noch die besondere Verwandtschaft mit dem Weihesakrament, daß es auch den einfachen Gläubigen schon mit einer gehobenen Stellung und besonderen Verantwortung betraut. Die Firmung ist eine Art sakramentaler Mannbarkeitserklärung. „Homo, cum ad perfectam aetatem pervenerit, incipit iam communicare actiones suas ad alios; antea vero quasi singulariter sibi ipsi vivit“ (3 q. 72 a. 2 c). Christus und seine Kirche vertrauen ihm gewissermaßen ihre Sache vor der Öffentlichkeit an. „Ordo et confirmatio habent quandam excellentiam ratione ministerii“ (3 q. 65 a. 3 ad 4). Und doch begründet die Firmung — zum Unterschied vom Weihesakrament — keinen Standesvorrang im hierarchischen Sinne. „Hoc sacramentum datur ad quandam excellentiam, non quidem unius hominis ad alium, sicut sacramentum ordinis, sed hominis ad seipsum, sicut idem, perfectus vir existens, habet

excellentiam ad se puerum“ (3 q. 72 a. 8 ad 1). Wie später zu zeigen sein wird, hat sogar die Taufe vor der Firmung den engeren Bezug zum Weihesakrament voraus, nicht bloß im Sinne einer mehr, ja absolut und allein unerläßlichen Voraussetzung, sondern auch im Sinne einer mehr wesensverwandten kultischen Weiheintention. Immer aber bleibt das allgemeine Priestertum der Gläubigen in Kraft des Christus-Priester-Bildes vom Tauf- und Firmsakrament her von wesensungleicher Art, gemessen am hierarchischen Priestertum kraft des Weihesakramentes. „Laicus iustus unitus est Christo . . . per fidem et caritatem, non autem per sacramentalem potestatem“ (3 q. 82 a. 1 ad 2). Abgesehen davon, daß nur dem Geweihten und Gesalbten die Gewalten über Christi eucharistischen und mystischen Leib gegeben sind, bleibt auch die Mittlerschaft von Volk zu Gott dem besonderen Weihepriestertum vorbehalten. Der Gläubige wird kraft allgemeiner Teilnahme am Priestertum Christi (durch Taufe und Firmung) nicht unmittelbar zu Gott — wie ein Priester — von Amtes wegen und an Volkes statt hingeordnet. „Dicendum quod actus aliqui immediate ad Deum ordinantur dupliciter: uno modo ex parte unius personae tantum, sicut facere orationes singulares et vovere et huiusmodi; et talis actus competit cuilibet baptizato. Alio modo ex parte totius Ecclesiae; et sic solus sacerdos habet actus immediate ad Deum ordinatos; quia ipse solus potest gerere personam totius Ecclesiae, qui consecrat Eucharistiam, quae est sacramentum universalis Ecclesiae“ (Suppl. q. 37 a. 4 ad 2).

Das Mittlertum Christi und seines sichtbaren Stellvertreters.

Das dem Priester vorbehaltene Mittlertum bezieht sich sowohl auf den stellvertretenden Gang bei Opfer, Sühne, Gebet u. dgl. hin zu Gott wie auf den Segen und Gnade bringenden Wiederkomm von Gott her: „Sacerdos constituitur medius inter Deum et populum; unde sicut ad eum pertinet dona populi Deo offerre, ita ad eum pertinet dona sanctificata divinitus populo tradere“ (3 q. 82 a. 3 c). Der Priester ist kraft Weihe Priester für das Volk vor Gott im Namen Christi und seiner Kirche. Ganz allgemein aber gilt der Grundsatz: „Quicumque aliquid agit in persona alterius,

oportet hoc fieri per potestatem ab illo concessam“ (3 q. 82 a. 1 c). Da nun der Priester in erster Linie Mittler ist zwischen Gott und seinem Volk, würde ihm wenig nutzen, das Vertrauen und die Sendung des Volkes zu haben, wenn er Gott nicht genehm wäre. „Solus Christus est perfectus Dei et hominum mediator, in quantum per suam mortem humanum genus Deo reconciliavit. . . . Nihil tamen prohibet aliquos alios secundum quid dici mediatores inter Deum et homines, prout scilicet cooperantur ad unionem hominum cum Deo dispositive vel ministerialiter“ (3 q. 26 a. 1 c). In der Offenbarungsreligion aber hat Gott seinen besonderen Willen kundgetan, welches Priestertum und welchen Priester er haben wolle. Guttheißung von Volkes Seiten kann dann nicht mehr erst benötigt sein. Es gilt das restlose Berufungsgesetz zum Priestertum: „Nemo sumit sibi honorem, sed qui vocatur a Deo tamquam Aaron“ (Hebr 5, 4). Bund, Opfer und Priestertum gehören zusammen. „Translato enim sacerdotio, necesse est, ut et legis translatio fiat“ (Hebr 7, 12). Der Neue Bund hat sein ganz eigenes Opfer und Opfergesetz. Er muß auch sein eigenes Priestertum haben, ja hätte es selbst dann haben müssen, wenn nach Gottes Anordnung das aaronitische Priestertum zur Übernahme dieses Neubundespriestertums berufen und eingesetzt worden wäre. Tatsächlich hat Christus, der Hohepriester des Neuen Bundes, auch nicht einmal der Personengleichheit nach die aaronitische Priesterlinie beibehalten wollen: „Noluit Christus nasci de stirpe figuralium sacerdotum, ut ostenderetur non esse omnino idem sacerdotium, sed differre sicut verum a figurali“ (3 q. 22 a. 1 ad 2).

Auch der Neue Bund sollte nach Gottes Anordnung und Christi Einsetzung ein durch die Zeiten fortlebendes und sich vererbendes Priestertum haben, so zwar, daß dennoch Christus immer der eigentliche und hauptursächlich wirkende Priester bleibt und alles Menschenpriestertum nur seine sichtbare Stellvertretung übernimmt. „Ipse Christus est verus sacerdos, qui se obtulit in ara crucis et cuius virtute corpus eius in altari quotidie consecratur; et tamen quia corporaliter non cum omnibus fidelibus praesentialiter erat futurus, elegit ministros, per quos praedicta fidelibus dispensaret“ (Contra

gent. 4, 76). Wenn auch das alttestamentliche Priestertum in Diensten Christi, des kommenden Hohenpriesters und wahren Opferlammes, stand, es hatte doch nicht entfernt die unmittelbar darstellende Funktion des neutestamentlichen Priestertums in der Kirche Christi: „Christus est fons totius sacerdotii. Nam sacerdos legalis erat figura ipsius; sacerdos autem Novae Legis in persona ipsius operatur“ (3 q. 22 a. 4 c). Aus diesem Bewußtsein heraus kann jeder Priester im Neuen Bund das paulinische Wort ganz streng auf sich anwenden: „Existimet nos homo ut ministros Christi et dispensatores mysteriorum Dei“ (1 Cor 4, 1). Nach Thomas gilt das sogar irgendwie von jedem *ministerium* in der Kirche: „Unusquisque minister Ecclesiae, quantum ad aliquid, gerit typum Christi“ (Suppl. q. 40 a. 4 ad 3). Er will ja nicht aus eigenem, sondern *ex officio* handeln. „Minister comparatur ad dominum sicut instrumentum ad principale agens; sicut enim instrumentum movetur ab agente ad aliquid efficiendum, sic minister movetur imperio domini ad aliquid exsequendum“ (Contra gent. 4, 74). Die Weise des Zu-Dienst- und -Händenseins ist allerdings wieder mannigfach verschieden. Sie scheidet vor allem Sakrament und sakramentale Riten; sie scheidet auch die Stufen der Hierarchie. Die hierarchische Unterordnung ist von Christus her, als dem Haupt dieser hierarchischen Ordnung, gesetzt und bemessen. „Ille est superior, qui secundum maiorem perfectionem Christum repraesentat“ (ebd.).

Priestertum und Opfer des Neuen Bundes. Die Darstellung des unsichtbaren Priestertums Christi im sichtbaren Priestertum seiner Kirche hat teil an der besonderen Art des Priestertums, wie es Christus als dem Gottmenschen eigen ist — im scharfen Gegensatz zu jeder rein menschlichen Mittlerschaft, wie sie dem Priestertum an sich eigen ist. „Licet Christus non fuerit sacerdos secundum quod Deus, sed secundum quod homo, unus tamen et idem fuit sacerdos et Deus“ (3 q. 22 a. 3 ad 1). Durch die Annahme der Menschenatur ist er geworden „wie einer aus uns“. Seine priesterlichen Akte aber sind personeigen und personwert, also göttliche Akte unendlichen Wohlgefallens. Die Menschheit ist

ihm das Mittel, das Werkzeug, das lebendig mit ihm verbundene, lebendig und bewußt-geistig wirksame, wie ein Diener sich willig hingebende Werkzeug.

Vom Werkzeug der stellvertretenden sichtbaren Darstellung aber gilt gleichfalls: „*Minister est sicut instrumentum animatum*“ (Contra gent. 4, 77). Das im Opfervermächtnis des Neuen Bundes miteingesetzte Priestertum sichtbarer Stellvertretung Christi ist eine Ableitung und Übertragung des Werkmitteldienstes, wie ihn die Menschennatur in Christus leistet. „*Potest enim instrumentum coniunctum, quanto fuerit fortius, tanto magis virtutem suam instrumento separato tribuere, sicut manus baculo*“ (3 q. 64 a. 4 c). Es besteht also die Hinordnung, wie des Priestertums auf Opfer überhaupt, so des neutestamentlichen Priestertums auf das eine Opfer Christi, dessen Priester und Opfer er selber immer bleibt, jenes Kreuzesopfers, von dem die sakramentale Erneuerung nur die inhaltsgleiche, weiseverschiedene Wiedergabe ist („*sola offerendi ratione diversa*“, wie das Tridentinum sagt). Daß Christus sich zum eucharistischen Opfervollzug eines sichtbaren Stellvertreters bedient, macht die eigentliche Größe des Priestertums aus, und was sonst dem Priester im Neuen Bunde noch an Gewalten zusteht, es steht im Dienste dieser Kerngewalt über Christi physischen Leib in der Eucharistie. So wie ferner das Priestertum auf Grund seiner eucharistischen Gewalt in die anderen Sakramente, die letztlich der Eucharistie dienen, hineinreicht, so ist hinwiederum auch alle Anteilhabe der niederen Weihestufen am Priestertum von dessen eucharistischem Dienst her zweckbestimmt. „*Distinctio ordinum est accipienda secundum relationem ad Eucharistiam*“ (Suppl. q. 37 a. 2 c). Ja auch das nicht-hierarchische, sogenannte „allgemeine Priestertum“ der einfachen Gläubigen, die in Christi Leib durch die Taufe inkorporiert und mit Christi Priesterzeichen gesiegelt sind, ist Mitgift aus Christi Priestertum. Die Eucharistie ist das Ziel aller Ämter, Gewalten und Sakramente in der Kirche. „*Per sacramentum Eucharistiae non deputatur homo ad aliquod officium, sed magis hoc sacramentum est finis omnium officiorum*“ (3 q. 65 a. 3 ad 2). Christus hat sich, wie der Apostel sagt

(1 Petr 2, 9 f.), ein „Nicht-Volk“ zu eigen gemacht als sein „ausgewähltes Geschlecht“, sein „königliches Priestervolk“, seinen „heiligen Stamm“, sein „zu eigen erworbenes Volk“. Immer aber bleibt es Volk und als solches dem hierarchischen Priestertum zugeordnet als dem Mittler für Kult und Gnade. Und immer bleibt auch das allgemeine Priestertum des Volkes so wie das besondere Priestertum des Hierarchen nur werkdienstliches Mittel im priesterlichen Vollzugsakt Christi, des einen Hauptes aller ⁸.

Der Priester als beseeltes Werkzeug Christi. Das Priestertum Christi leuchtet auf, wenn auch — wie weiter unten näher darzulegen bleibt — in wesensverschiedener Art, im Tauf-, Firm- und Weihecharakter. „Character sacramentalis est quaedam participatio sacerdotii Christi in fidelibus eius, ut scilicet, sicut Christus habet plenam spiritualis sacerdotii potestatem, ita fideles eius ei configurentur in hoc, quod participant aliquam spiritualem potestatem respectu sacramentorum et eorum, quae pertinent ad divinum cultum“ (3 q. 63 a. 5 c). Charakter im sakramentalen Sinne — selber unter Zeichen gewirkt — ist wesensmäßig ein Zeichen in doppeltem Sinne. Zunächst stellt der Charakter ein bleibendes immanent wirksames Zeichen dar für die letzte Auswirkung des Sakramentes, d. h. die sakramentale Gnade. Darüber hinaus ist er aber auch ein transzendentes Zeichen der Gestaltsrepräsentanz auf Christus hin, oder richtiger gesagt, von Christus her. Er ist das Zeichen der Kultgemeinschaft mit und unter dem Hohenpriester Christus. „Dupliciter potest aliquid characteri attribui: uno modo secundum rationem sacramenti, et hoc modo est signum invisibilis gratiae, quae in sacramento confertur; alio modo secundum characteris rationem, et hoc modo est signum configurativum alicui princi-

⁸ Der echte Sinn der Kirche erhellt aus folgender Verurteilung eines Satzes aus der Synode von Pistoja: „Doctrina, quae proponit Ecclesiam considerandam velut unum corpus mysticum coagmentatum capite et fidelibus, qui sunt eius membra per unionem ineffabilem, qua mirabiliter evadimus cum ipso unus solus sacerdos, una sola victima, unus solus adorator perfectus Dei Patris in spiritu et veritate; intellecta hoc sensu, ut ad corpus Ecclesiae non pertineant nisi fideles, qui sunt perfecti adoratores in spiritu et veritate — haeretica“ (Denz. 1515).

pali, apud quem residet auctoritas eius, ad quod aliquis [per characterem] deputatur“ (3 q. 63 a. 3 ad 2). Die übernatürliche Kultgemeinschaft mit Christus ist an die Kultweihe geknüpft, d. h. an das bleibende Christuszeichen in der Seele, den Charakter. „Divinus cultus consistit vel in recipiendo aliqua divina vel in tradendo aliis. Ad utrumque autem horum requiritur quaedam potentia: nam ad tradendum aliquid aliis requiritur potentia activa; ad recipiendum autem requiritur potentia passiva. Et ideo character importat quandam potentiam spiritualem ordinatam ad ea, quae sunt divini cultus“ (3 q. 63 a. 2 c). Die sakramentale Kultweihe und Potenz, wie sie im Charakter ihr bleibendes Reale und Unterpfand hat, stellt dem Hohenpriester Christus lebendige Diener bereit, deren ganze Diensttätigkeit nichts anderes sein kann und darf, als sich willfährig herzugeben zum Dienst sichtbarer Zeichen für das, was Christus, der Hohepriester, wirken und sichtbar ausdrücken will. „Habere sacramenti characterem competit ministris Dei; minister autem habet se per modum instrumenti“ (ebd.).

Sowohl der verliehene Charakter wie der durch ihn Kultweihegewalt tragende Diener Christi hat in Hinsicht der von Christus zu vollziehenden Kulthandlung nur instrumentalen Einfluß: „Character, qui est interior quorundam sacramentorum effectus, est virtus instrumentalis, quae manat a principali agente, quod est Deus. . . . Homo potest operari ad interiorem effectum sacramenti, in quantum operatur per modum ministri; nam eadem ratio est ministri et instrumenti; utriusque enim actio exterius adhibetur, sed sortitur effectum interiorem ex virtute principalis agentis, quod est Deus“ (3 q. 64 a. 1 c). Und doch besteht wieder ein wesentlicher Unterschied zwischen dem Sachzeichendienst des Charakters und Sinngebungsdienst einer das Sakrament lebendig mitvollziehenden Person: „Instrumentum inanimatum non habet aliquam intentionem respectu effectus; sed loco intentionis est motus, quo movetur a principali agente. Sed instrumentum animatum, sicut est minister, non solum movetur, sed etiam quodammodo movet seipsum, in quantum sua voluntate movet membra ad operandum; et ideo requiritur eius intentio,

qua se subiiciat principali agenti, ut scilicet intendat facere, quod facit Christus et Ecclesia“ (3 q. 64 a. 8 ad 1).

Daß beim Personinstrument jene Intention erfordert ist, hingegen Christusgemeinschaft der Gnade, der Liebe, ja sogar des Glaubens fehlen kann, kennzeichnet so recht seine werkzeugliche Mitwirkung sichtbarer Stellvertretung beim sakramentalen Akt, wie ihn hauptsächlich Christus, und nur er, vollzieht. Von hier aus stellt sich das Dogma von der Tauglichkeit des Sakramentenspenders unabhängig von Gnadenstand und Tugend in der spekulativen Begründung so dar: „Quia minister in sacramentis instrumentaliter operatur, non agit in virtute propria, sed in virtute Christi. Sicut autem pertinet ad propriam virtutem hominis caritas, ita et fides“ (3 q. 64 a. 9 c). Nicht der charismatische Besitzstand des Spenders geht in das Sakrament mit ein, wohl aber seine dienstwillige Sinnggebung an dem sakramentalen Ritus gemäß der ihn beseelenden Intention Christi und seiner Kirche. „Quando aliquid se habet ad multa, oportet, quod per aliquid determinetur ad unum, si illud effici debeat. Ea vero, quae in sacramentis aguntur, possunt diversimode agi, sicut ablutio aquae, quae fit in baptismo, potest ordinari et ad munditiam corporalem et ad sanitatem corporalem et ad ludum et ad multa alia huiusmodi; et ideo oportet, quod determinetur ad unum, id est ad sacramentalem effectum per intentionem abluentis; et haec intentio exprimitur per verba, quae in sacramentis dicuntur“ (3 q. 64 a. 8 c). Es bleibt aber auch diese Sinn-Ein-Deutung immer nur ein dienstleistender Akt in Kraft und Namen Christi, aus dessen souveräner Einsetzungsgewalt allein die Sinnggebung mit sakramentaler Wirkkraft generell hervorgehen und autoritativ *hic et nunc* appliziert werden kann. „Dicendum, quod res sensibiles aptitudinem quandam habent ad significandum spirituales effectus ex sui natura; sed ista aptitudo determinatur ad specialem significationem ex institutione divina“ (3 q. 64 a. 2 ad 2).

An Christi Statt in der Kirche für die Kirche. Hierarch und Laie begegnen sich demnach in der Christusgemeinschaft der Kirche, in der dem Hierarchen sichtbare Stellvertretung für Christus obliegt. „Ille, qui ad sacramenta accedit, suscipit quidem sacramentum a ministro Ecclesiae, non in quantum est talis persona, sed in quantum est Ecclesiae minister“ (3 q. 64 a. 6 ad 2). Was der Diener der Kirche am Gläubigen vollzieht, wenn er ihm die sakramentalen Geheimnisse spendet, muß Christi ureigenster Akt im sichtbaren Dienstvollzug seines ermächtigten Dieners bleiben: „Hoc facit Christus sua potestate per eos sicut per quaedam instrumenta. Et ideo effectus consequitur in suscipientibus sacramenta non secun-

dum similitudinem ministrorum, sed secundum configurationem ad Christum“ (3 q. 64 a. 5 ad 1).

Was vom hierarchischen Dienst allgemein, das gilt vom hierarchischen Priestertum noch ganz im besonderen. Priestertum ist wesensmäßig Mittlerschaft. „Proprium officium sacerdotis est esse mediatorem inter Deum et populum, in quantum scilicet divina populo tradit; . . . et iterum, in quantum preces populi Deo offert et pro eorum peccatis Deo aequaliter satisfacit“ (3 q. 22 a. 1 c). Es ist oben schon mit Worten des hl. Thomas wiedergegeben worden, daß Christus, und nur er allein, Mensch und Gott vollkommen verbinden kann; alles rein menschliche Priestertum kann nur disponierend und dienend mitbeteiligt sein. Das gilt vom alt- und neutestamentlichen Priestertum, aber mit dem himmelhohen Abstand: „Prophetae et sacerdotes Veteris Legis dicti sunt mediatores inter Deum et homines dispositive et ministerialiter, in quantum scilicet praenuntiabant et praefigurabant verum et perfectum Dei et hominum mediatorem; sacerdotes vero Novae Legis possunt dici mediatores Dei et hominum, in quantum sunt ministri veri mediatoris, vice ipsius salutaria sacramenta hominibus exhibentes“ (3 q. 26 a. 1 ad 1). Oder noch voller und schärfer ausgedrückt: „Sacerdos legalis erat figura ipsius [Christi], sacerdos autem Novae Legis in persona ipsius operatur“ (3 q. 22 a. 4 c).

Die Priestergewalt der sakramentalen und der nicht-sakramentalen Christusdarstellung. Dieses „an Christi Statt“ bezieht sich auf den physischen Christus, wie er in der Kirche und mit der Kirche lebt. Selbst vom Priestertum in seiner höchsten hierarchischen Vollendung, vom Episkopat, gilt dieses „an Christi Statt“ der Kirche gegenüber, die Leib Christi, Braut Christi ist. „Sacerdos repraesentat Christum in hoc, quod per semetipsum aliquod ministerium implevit; sed episcopus in hoc, quod alios ministros instituit et Ecclesiam fundavit. Unde ad episcopum pertinet mancipare aliquid divinis officiis, quasi cultum divinum ad similitudinem Christi statuens. Et propter hoc etiam episcopus specialiter sponsus dicitur Ecclesiae, sicut et Christus“ (Suppl. q. 40 a. 4 ad 3). Die hierarchischen Unterschiede sind konsequenterweise auch

Unterschiede der Christusrepräsentanz in der Kirche für die Kirche, gemäß dem Kanon: „Ille est superior, qui secundum maiorem perfectionem Christum repraesentat“ (ebd.). Aber auch dem letzten hierarchischen Diener in der Kirche ist noch irgendwie „christophore“ Würde eigen: „gerit typum Christi“ (ebd.). Nach Thomas offenbart sich hierin ein Gesetz der Analogie: So wie alle irdische Vollkommenheit ihr vollkommenstes Urbild in Gott hat, so hat auch ein jedes kirchliche Amt seine vorgezeichnete Fülle an Würde und Gewalt in Christus („sicut omnium rerum naturalium perfectiones praeexistunt exemplariter in Deo, ita Christus fuit exemplar omnium officiorum ecclesiasticorum“ [ebd.]). Vom untersten bis zum obersten Rang in der kirchlichen Hierarchie stehen alle Dignitäre unter der „excellens dignitas et potestas Christi“, als die zerteilte Vielfalt des immer Einen, der sich in ihnen darstellt: Christus, der Hohepriester des Neuen Bundes.

Die hierarchische Heraushebung der „Diener der Kirche“ aus der Mitte der einfachen Gläubigen und die — kraft Weihe — in ihnen aufleuchtende Christusrepräsentanz hebt das eigenständige Personhandeln des Hierarchen nicht auf. Nur im besonderen Falle der Sakramentenspendung geht ihr personal eigenständiges Selbstwollen und -wirken ein und auf im werkzeuglichen Dienst bei der sakramentalen Hervorbringung der Gnade. Sind die Sakramente des Neuen Bundes nicht bloße Zeichen, sondern wirkliche Ursachen der Gnade, so ist auch die äußere sichtbare Handlung des Sakramentenspenders nicht bloß Bedingung, unter der Gott das innere Gnadengeschehen wirkt, sondern wahrhaft Ursache. Ursache im hauptursächlichen Sinne kann sie aus naheliegenden Gründen nicht sein: „Hoc modo non potest causare gratiam nisi Deus, quia gratia nihil est aliud quam quaedam participata similitudo divinae naturae, secundum illud 2 Petri 1, 4: ‚Magna nobis et pretiosa promissa donavit, ut divinae simus consortes naturae‘“ (3 q. 62 a. 1 c). Also ist die sichtbare Handlung des Sakramentenspenders zwar wirkliche und wirkende Ursache, aber Ursache nur in dem untergeordneten Sinne einer werkzeuglichen Mithilfe. Immer gilt: Christus est, qui baptizat — und so bei allen Sakramenten. Der spende-

rische Akt des Menschen und das Spendezeichen am Element haben in der Hinsicht nichts voreinander voraus: „Res inanimatae non operantur ad interiorem effectum nisi instrumentaliter . . . ; et similiter homines non operantur ad sacramentorum effectum nisi per modum ministerii“ (3 q. 64 a. 1 ad 3).

Die spezifische Wirkung, um die es geht, die innere Gnadenausgießung, ist Lebensspendung aus dem innergöttlichen Lebensquell. Zu dieser Mitteilung von Gottnatur kann selbst das Leiden Christi, dem doch alle Frucht der Sakramente entspringt, nur dienend mitwirken: „Virtus salutifera derivatur a divinitate Christi per eius humanitatem in ipsa sacramenta“ (3 q. 62 a. 5 c). Gott könnte die Wirkung setzen ohne jede dienstliche Beihilfe. Er will aber aus Güte der Mitteilung und Weisheit der Versinnbildlichung geschöpfliche Ursachen an seinem Gottesgnadenwirken mitwirken lassen. Dazu bedarf es einer übernatürlichen Erhebung erster Ordnung, die in geschöpfliche Tätigkeit die vorübergehende Wallung göttlicher Wirksamkeit hineinträgt. „Instrumentum enim . . . non operatur, nisi in quantum est motum a principali agente, quod per se operatur; et ideo virtus principalis agentis habet permanens et completum esse in natura; virtus autem instrumentalis habet esse transiens ex uno in aliud et incompletum, sicut et motus est actus imperfectus ab agente in patiens“ (3 q. 62 a. 4 c). Die instrumentale Ursache sinkt damit nicht auf die Passivität der Materialursache herab. Sie ist zugleich mehr und weniger als Materialursache: weniger, weil nicht einmal der Gattung und der Potenz nach eindeutig der Wirkung zugeordnet; mehr, weil im Gegensatz zur rein passiven Materialursache wirklich aktiv, nicht trotz und neben der in ihr wirkenden höheren Ursache, sondern weil und sofern sie in Dienst genommen ist von der Hauptursache. Hier hat die Metaphysik das Wort: „Instrumentum habet duas actiones, unam instrumentalem, secundum quam operatur non in virtute propria, sed in virtute principalis agentis; aliam autem habet propriam, quae competit sibi secundum propriam formam; sicut securi competit scindere ratione suae acuitatis, facere autem lectum, in quantum est instrumentum artis. Non autem perficit instrumentalem actionem nisi exercendo propriam actionem; scindendo enim facit lectum“ (3 q. 62 a. 1 ad 2).

Auf den sakramentalen Vorgang und den sichtbar spende-rischen Akt des Dieners angewandt, ergibt sich daraus folgender Doppelverhalt: Die sakramentale Handlung nach ihrer sichtbaren Seite ist sowohl Wirkung wie Zeichen wie werk-zeugliche Dienstursache zugleich. Sie ist — in ihrer Weise — Wirkung, sofern sie der Hauptursache ihr sakramentales Sein verdankt. Sie ist Ursache im echten, wenn auch werk-zeuglichen Sinne, kraft deren die Wirkung zustande kommt.

Sie ist Zeichen gemäß der in positiver Einsetzung in sie hineingelegten sakramentalen Bedeutung. Gerade weil es sich um die Versinnbildlichung eines unsichtbaren Vorganges in wahrnehmbaren Zeichen handelt, bedurfte es der Inanspruchnahme einer geeigneten sinnbildlichen Werkzeugursache.

Die spekulative Begründung, die Thomas dafür gibt, sucht die Mystik der Sakramente uns zu erschließen. „Causa principalis non proprie potest dici *signum* effectus, licet occulti, etiamsi ipsa sit sensibilis et manifesta; sed causa instrumentalis, si sit manifesta, potest dici signum effectus occulti, eo quod non solum est causa, sed quodammodo effectus, in quantum movetur a principali agente“ (3 q. 62 a. 1 ad 1). Die Disproportion von sinntragendem Element und sinnbedeutender Form steht nicht im Wege, so wenig im Wege steht, daß ein Hauch und Schall Träger ist von geistigem Wort: „Nihil prohibet in corpore esse virtutem spiritualement instrumentalem, in quantum scilicet potest moveri ab aliqua substantia spirituali ad aliquem effectum spiritualement inducendum; sicut etiam in ipsa voce sensibili est quaedam vis spiritualis ad excitandum intellectum hominis, in quantum procedit a conceptione mentis“ (3 q. 62 a. 4 ad 1).

Vom Sakrament der Weihe und der Eucharistie her offenbart sich die Erhabenheit eines in göttliche Wirksamkeit aufgenommenen *Werkzeuges* Mensch am deutlichsten in jener priesterlichen Funktion, die das Priestertum überhaupt am reinsten und tiefsten zur Entfaltung seiner Gewalten kommen läßt — im Opfer der heiligen Messe. Dort ist der Priester mensch zunächst physisch: Träger seines personeigenen Lebens; moralisch gesehen: Repräsentant der kirchlichen Gesamtperson; endlich sakramental und nach Weise des dienenden Werkzeuges: sichtbarer Stellvertreter Christi, des eigentlichen und alleinigen Opferpriesters. „In missa duo est considerare: scilicet ipsum sacramentum, quod est principale, et orationes, quae . . . fiunt pro vivis et mortuis . . . Oratio etiam, quae fit in missa, potest considerari dupliciter: uno modo, in quantum habet efficaciam ex devotione sacerdotis orantis . . ., alio modo, in quantum oratio in missa profertur a sacerdote in persona totius Ecclesiae, cuius sacerdos est minister“ (3 q. 82 a. 6 c). Zu der extrasakramentalen Leibsinnbildung Christi im Christuspriester der heiligen Messe tritt im eucharistisch sakramentalen Wandlungs-Opferakt eine Christusrepräsentanz streng sakramentaler Art: „Sacerdos in

missa — in orationibus quidem loquitur in persona Ecclesiae, in cuius unitate consistit; sed in consecratione sacramenti loquitur in persona Christi, cuius vicem in hoc gerit per ordinis potestatem“ (3 q. 82 a. 7 ad 3). Die Stellvertretung Christi durch den sichtbaren Vollzieher und Spender der Sakramente hat eine untere Wesensgrenze, die bei keinem Sakrament unterschritten wird. Innerhalb dieses Bereiches aber hat sie Wesensstufen, deren eucharistische Thomas dahin umschreibt: „Hoc sacramentum tantae est dignitatis, quod non conficitur nisi in persona Christi“ (3 q. 82 a. 1 c).

Der Unterschied in der Stellvertretung Christi durch seinen irdischen Hierarchen, wie er den Leib Christi darstellt im nichtsakramentalen Teil der Messe, hingegen Christi Person ur selbst darzustellen hat im eucharistischen Wandlungs-Opferakt, tritt besonders klar vor Augen im Fall des von der Kirche abgetrennten Priesters. Im Priester, der von der Kirche durch Häresie, Schisma oder sonstigen Bann losgetrennt ist, bleibt mit dem sakramentalen Priestercharakter die Person-Christi-Gewalt bestehen, während durch den Bannspruch der Kirche das vom Leib getrennte, mit dem Christussiegel der Priesterschaft gezeichnete Glied überhaupt nicht mehr mit dem Christusleib der Kirche lebt, geschweige denn für ihn stellvertretend und vermittelnd vor Gott hintreten könnte. Verbleibt solchem Priester auch die sakramentale Konsekrationsgewalt, sie ist verurteilt, totes Pfund zu bleiben: „sunt per sententiam Ecclesiae executione consecrandi privati“ (3 q. 82 a. 9 c). Das Priesteramt der Auserwählung leuchtet nach wie vor in strahlender Christuspracht, strahlt aber keinen Segen mehr aus, sondern läßt in seinem unfruchtbaren Glanz nur den unheilvollen Fluch erkennen, der den Priester mit der leeren, befleckten Hand getroffen hat. Ein Priestertum ohne Eucharistie hat seine Wesensbestimmung verfehlt. Die Eucharistie aber ist das Sakrament der kirchlichen Einheit, das Sakrament des physischen und mystischen Leibes Christi. „Eucharistia est sacramentum unitatis ecclesiasticae, quae attenditur secundum hoc, quod multi sunt unum in Christo“ (3 q. 82 a. 2 ad 3). Aus diesem Zusammenhang ist der von der Kirche getrennte Priester herausgehoben. Der von seiner Kirche verworfene Priester steht ohne Volk da, für das er Priester sein könnte; ja ist selbst nicht einmal mehr imstande, mit priesterlichem Opfer innerlich geeint zu sein. „Si sacerdos ab unitate Ecclesiae praecisus missam celebret, quia potestatem ordinis non amittit, consecrat verum corpus et sanguinem Christi; sed quia est ab Ecclesiae unitate separatus, orationes eius efficaciam non habent“ (3 q. 82 a. 7 ad 3).

Die innere Einheit der priesterlichen Gewalten. Es wäre aber unrecht, aus dem getrennten Schicksal der priesterlichen

Gewalten schließen zu wollen, es sei die Stellvertretung des Priesters für den Leib Christi oder die Kirche einerseits und die Stellvertretung Christi in Person bei der Konsekration anderseits nur äußerlich im hierarchischen Priester beisammen. Die Gewalten sind nicht bloß im Träger vereint, sondern auch untereinander bestimmungsgemäß geordnet, wenn auch nicht unter wechselseitig gleiches Schicksal gestellt. „Ex parte totius Ecclesiae... solus sacerdos habet actus immediate ad Deum ordinatos, quia ipse solus potest gerere personam totius Ecclesiae, qui consecrat Eucharistiam, quae est sacramentum universalis Ecclesiae“ (Suppl. q. 37 a. 4 ad 2). Thomas hat der Frage, nach welchem Prinzip sich die Mehrheit priesterlicher Gewalten zu einer Einheit ordnet, oft behandelt. Immer geht er aus von der beherrschenden Zieleinheit der Eucharistie, die nicht nur die Sakramente, sondern auch die Weihestufen und innerhalb einer Weihestufe die Mehrheit der Gewalten ordnet. „Distinctio ordinum est accipienda secundum relationem ad Eucharistiam, quia potestas ordinis aut est ad consecrationem Eucharistiae ipsius aut ad aliquod ministerium ordinandum ad hoc“ (Suppl. q. 37 a. 2 c). Die Nähe zur Eucharistie ordnet auch die Mehrheit der Amtsgewalten innerhalb ein und desselben Weihegrades: „Cum conservatio, quae fit in ordinis sacramento, ordinatur ad sacramentum Eucharistiae, ... ille est principalis actus uniuscuiusque ordinis, secundum quem magis proxime ordinatur ad Eucharistiae sacramentum“ (Suppl. q. 37 a. 4 c).

Die Vielheit der priesterlichen Akte und Gewalten kann zunächst unter der gebietlichen Zweiheit zusammengefaßt werden: „Sacerdos habet duos actus: principalem, scilicet consecrare verum corpus Christi, et secundarium, scilicet praeparare populum Dei ad susceptionem huius sacramenti“ (Suppl. q. 40 a. 4 c). Die Gewalt über Christi sakramentalen Leib ist ranghöher und in sich selbständiger als die in ihrem Dienst stehende Gewalt über den mystischen Leib Christi oder die Glieder der Kirche. Die dem Priester als Priester übertragene Kirchengewalt ist — wie der Fall der sakramentalen Lossprechung deutlich macht — einerseits innerlich abhängig von der sakramentalen Weihegewalt, die in erster Intention

Konsekrationsgewalt ist, anderseits wesensabhängig von einer durch den Bischof erst mitzuteilenden Jurisdiktionsgewalt. „Quantum ad primum actum [supra corpus Christi verum] potestas sacerdotis non dependet ab aliqua superiori potestate nisi divina; sed quantum ad secundum [supra corpus Christi mysticum] dependet ab aliqua superiore potestate et humana. Omnis enim potestas, quae non potest exire in actum nisi praesuppositis quibusdam ordinationibus, dependet ab illa potestate, quae illas ordinationes facit. Sacerdos autem non potest absolvere et ligare, nisi praesupposita praelationis iurisdictione, qua sibi subdantur illi, quos absolvit; potest autem consecrare quamlibet materiam a Christo determinatam“ (Suppl. q. 40 a. 4 c).

(Fortsetzung folgt.)