

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

Von Joseph Ternus S.J.

II. „Potestas a potestate traducitur sicut simile ex simili.“

(Suppl. q. 34 a. 4 c.)

Zur Wiederanknüpfung. Wie bei unseren früheren Darlegungen¹ so geht es auch jetzt um die Herausarbeitung spekulativer Grundlinien im System der Weihetheologie des hl. Thomas. Dort eingangs ist dargetan worden, warum es sorgfältiger Erhebungen aus vielfach verstreuten Ansätzen und eingehender Untersuchungen mittels Analyse, Vergleich und Synthese bedarf, um die entscheidenden Grundrißlinien mit einiger Sicherheit herauszustellen, die Thomas wohl einem Weihetraktat der Summa zugrundegelegt haben würde, wenn er ihn uns noch hätte schenken können. Es sei aber nochmals eigens betont, daß es sich bei unsern Untersuchungen nicht um ein Stück Geschichte der Theologie handeln soll, sondern um die Erarbeitung von Grundlinien eines spekulativen Systems der Theologie, das an überzeitlichem Rang und theologischer Autorität einzig dasteht.

Es mehren sich die Rufe nach spekulativer Aufarbeitung der seit Jahrzehnten rüstig fortgeschrittenen historischen Forschung zur positiven Weihetheologie. Es soll und kann sich ja nicht um unabhängige Arbeit getrennter Disziplinen handeln. Das wechselseitige Verhältnis steht unter wechselseitig ungleichem Primat, der von der Einheit der Theologie als Wissenschaft bestimmt wird. So unerläßlich für eine gesunde theologische Spekulation die Kenntnis der Historie ist — für eine wahre Geschichtswissenschaft des kirchlichen Lebens, Denkens und Handelns bedarf es geklärt und klärender spekulativer Theologie. Geboren aus dem Glauben und gebunden an das Wort und Ereignis der Fülle der Zeit und ihrer Überlieferung durch die Kirche, gibt die spekulative Theologie als Glaubenswissenschaft das theoretische Apriori an die Hand, mit dem es gilt, — ohne Anmaßung vor dem Offenbarungswillen und seiner bezeugten Geheimnisse — rein „äußerliche“ Feststellungen zu „innerlich“ verstandenen Tatsachen zu erheben, die in ihnen beschlossene „Theorie“ zu erfassen, sie damit erst in ihre

¹ Schol 7 (1932) 161 ff. 354 ff.

rechten Zusammenhänge zu rücken und zum Mutterboden für neue, fruchtbare Fragestellungen an die Geschichte und Tradition werden zu lassen.

Ein lehrreiches Doppelbeispiel, das schon die ältere Weihe-theologie viel beschäftigt hat und dessen weihetheologische Diskussion heute in ein neues Stadium getreten ist, mag zur Veranschaulichung des Gesagten und gleichzeitig zur Wiederanknüpfung an unsere frühere Untersuchung dienen.

Durch Bulle vom 9. April 1489 hat Papst Innozenz VIII. dem Abt von Citeaux und viere seiner nachgeordneten Abte in Tochtergründungen ein Privileg gegeben, das der Doctor Navarrus „exorbitant“ geheißen hat, weil es — dem Wortlaut zu glauben — an Nichtbischöfe die Vollmacht verlieh, den untergebenen Religiösen alle Weihen bis zum Diakonat einschließlich zu erteilen². Noch

² Vazquez, Morin, Berti u. a. ältere Theologen haben schon zu ihrer Zeit eingehende historisch-kritische Untersuchungen über die unstrittene Authentizität der Bulle angestellt, und sie waren dazu mehr in der Lage und dabei mehr mit Erfolg bedacht, als in der andern, damals in die Diskussion miteinbezogenen Frage nach der Weihegewalt der frühchristlichen Chorbischöfe. (Die Frage der chorbischöflichen Weihegewalt scheidet für uns heute aus, da der Nachweis erbracht ist, daß die Chorbischöfe wirkliche Bischöfe waren.) Die Authentiefrage der berufenen Bulle haben die erwähnten Theologen mit guter kritischer Verwendung direkter und indirekter Quellen und Kriterien zu lösen versucht. S. die näheren Belege etwa bei Berti, *De theol. disciplinis* lib. 36 cap. 13 n. 4. Man wußte auch darum, daß sich benediktinische Abte in Europa und franziskanische Obere in Indien der gleichen Vollmacht rühmten (s. bei Vazquez, *In 3 D. Thomae disp. 243 cap. 4 n. 38*). Die Authentie der Innozenzbulle steht heute — nach eingehenden Untersuchungen von de Langogne, Panhölzl, Tixeront u. a. — außer Frage. Siehe E. Hocedez S. J., *Une découverte théologique: Nouv-RevTh 51 (1924) 335*; M.-J. Gerlaud O. P., *Le ministre extraordinaire du sacrement de l'ordre: RevThom 36 (1931) 877 ff.* Vgl. Franz Diekamp, *Katholische Dogmatik III*⁶ (1932) 353. Auch die Lesart „*diaconatus*“ ist — trotz Vitoria und Gasparri — als gesichert hinzunehmen. Ein ernstes Problem gibt erst die Deutung des „*ordines conferre*“ auf. Noch heute halten Theologen wie Capello, Pesch-Deneffe u. a. an der Deutung fest, es handele sich nur um eine Exemptionsvollmacht zur selbstherrlichen Erteilung von Dimissorialien. Von theologischen Gründen abgesehen, lege sich das nahe durch den Sprachgebrauch, namentlich jener Zeit. Die älteren Theologen, die diese Deutung unterlegten, beriefen sich noch gerne auf Verhandlungen der Theologen auf dem Tridentinum und eine Auslassung in einer Bulle Clemens' VIII. (s. bei Berti a. a. O.). Hocedez (a. a. O. 335 Anm.) wie Gerlaud (a. a. O. 881 f.) verwerfen den genannten „Ausweg“, der ebenso beliebt wie bequem ist. Ähnlich Kardinal Lécipier, *De sacramento extremæ Unionis et sacramento Ordinis* (1928) 259 ff.; Fr. Diekamp a. a. O. Es sprechen in der Tat beachtenswerte Gründe dagegen und

„exorbitanter“ ist eine Bulle Bonifaz' IX. vom 1. Febr. 1400, die den Abten des Klosters St. Osyth (Augustinerchorherren) in England (Essex) sogar die Vollmacht der Weiheerteilung bis zum Presbyterat einschließlich ausdehnt³. Es gab immer schon Theologen und vor allem Kanonisten, die für die kühne These eintreten zu können glaubten: ein Priester könne, ohne Bischof zu sein, wenn er entsprechende außerordentliche iuris-divini-Vollmacht vom Papst habe, sogar die Presbyteratsweihe erteilen⁴.

Die gelegentlich von Durandus⁵ u. a. erwähnte, fälschlich mit der Autorität eines hl. Hieronymus gedeckte⁶, späterhin noch von Aureolus⁷ im Ernst vertretene Ansicht, jedem Priester als solchem wohne kraft sakramentalen Einsetzungsrechtes durch Christus schon Weihewalt inne, nur sei sie (ebenso wie die Firmgewalt) im

mahnen dazu, nebst wacher Forschung historischer Art nicht die Überprüfung der unterstellten dogmatischen Grundanschauung über Wesen, Quell und Spendung der Weihewalt zu unterlassen.

³ Der Text der Bulle ist von Egerton Beck nach den vatikanischen Regesten veröffentlicht in der *English Historical Review* 26 (1911) 125 f. Siehe bei F. Gillmann, *Zur Lehre der Scholastik vom Spender der Firmung und des Weihesakramentes* (1920) 137 Anm. 2; desgleichen die Wiedergabe bei Federico Fofi (*Scuola Cattolica* 1924) bzw. bei E. Hocedez (*NouvRevTh* [1924] 333 f.). Die Authentizität der Bevollmächtigungsbulle und ihres Wortlautes kann, wie Hocedez, Hugon, Puig de la Bellacasa, Gerlaud, Léciépier, Diekamp u. a. neuerdings ausdrücklich anerkennen, nicht in Zweifel gezogen werden. Beliebte ist auch hier wieder die bequeme Deutung von „ordines conferre“ als Dimissorialgewalt. Hocedez und Gerlaud, auch Léciépier und Diekamp lehnen sie aber als durchaus unwahrscheinlich ab. Van Noort-Verhaar (*De Sacramentis* II [1926] 163) gibt seinem „Non liquet“ die Wendung: „Circa Bullam Bonifacii IX iudicium theologorum adhuc maturescere debet.“ Der darin ausgesprochene Appell richtet sich offenbar nicht bloß an die geschichtliche Forschung, sondern hat auch spekulativ dogmatische Absicht, so wie Gerlaud es meint, wenn er sagt: „la pensée de S. Thomas, à notre sens, n'éclaircisse pas peu le problème posé par l'histoire“ (*RevThom* 36 [1931] 875).

⁴ Vazquez war keineswegs der erste und hat die Abwägung der Gründe pro et contra mit einem vorsichtigen „iudicium autem lectori relinquere visum est“ ohne eigenen Entscheid abgeschlossen (In 3 D. Thomae disp. 243 cap. 4 n. 44). „Quod sacerdos non Episcopus presbyteratum conferre valeat, tenuerunt Cardinalis Hostiensis, Innocentius IV., alique celebres canonistae laudati a Morino (Exercit. IV cap. 3.), necnon Guilelmus Antissiodorensis, Petrus Aureolus, Nicolaus de Orbellis, Ludovicus Meratius, alique bene multi, eo loco ab eodem Morino recensiti“ (Berti a. a. O. n. 3). Man darf die Verbreitung einer Ansicht nicht unterschätzen, die durch Handbücher, wie die des Panormitanus oder der *Summa Angelica* gewährleistet war. Vgl. zum Ganzen die sorgfältigen Untersuchungen und Einzelfeststellungen bei Gillmann (a. a. O.).

⁵ In 4 Sent. dist. 7 q. 4. — ⁶ Ebd. dist. 24 q. 5.

⁷ In 4 Sent. dist. 24 q. 1 a. 2.

einfachen Priester durch prohibitiven Vorbehalt der Kirche gebunden — diese Sentenz, sage ich, ist nicht bloß singulär, seit dem Tridentinum sogar schlechthin theologisch unerhört, sondern fußt obendrein auch auf der irrigen Anschauung, als ob eine aktive Potenz ohne weiteres ihre spezifische Natur fortpflanzen könne⁸. Die Erteilung von Weihe setzt, wie früher⁹ dargelegt, jenen „heilspolitischen Prinzipat“, jenes „Königspriestertum“ voraus, dem allein die Gewalt zusteht: *fundare ecclesiam, instituere cultum divinum, mancipare divinis obsequiis*. Andererseits ist es unrichtig, wenn Durandus u. a. gemeint haben, an Weihegewalt ständen Papst und Bischof einander gleich, bzw. das Plus an Gewalt betr. Weihevollmacht im Papst sei rein iurisdiktioneller Natur¹⁰. Hinwiederum bleibt der Abstand zwischen kommissarischer Erteilung außerordentlicher Weihevollmacht an Nichtbischöfe und der an das Einsetzungsrecht durch Christus gebundenen hierarchisch-monarchischen Akterteilung zu jener Weihevollmacht, die dem Bischof kraft Konsekration eignet, voll gewahrt¹¹.

So unhaltbar die schrankenlose These ist, die schon ein Alexander von Hales zurückweisen mußte: „*ex demandatione domini papae ordinatus potest conferre ordinem, quem habet*“¹² — so willkürlich bleibt, auf den Beweis gesehen, die Einschränkung der päpstlichen Mandatsvollmacht auf nichtsakramentale Weihegewalt¹³. Und bestimmt denkt der hl. Thomas nicht in dieser Linie¹⁴. Der wertvolle

⁸ S. die Ausführungen bei Capreolus, In 4 Sent. dist. 25 q. 1 a. 3 § 2.

⁹ Schol 7 (1932) 359 ff.

¹⁰ „*Papa non habet maiorem potestatem in collatione confirmationis vel ordinis quam quicumque episcopus, licet habeat maiorem potestatem in foro causarum*“ (Durandus, In 4 Sent. dist. 7 q. 4 n. 15). Dagegen unsere Ausführungen über die „*monarchia ordinis*“ Schol 7 (1932) 380 ff.

¹¹ Ebd., bes. S. 384 f. Es wäre, wie Durandus (In 4 Sent. dist. 24 q. 5 n. 5) mit Recht bemerkt, unstatthaft, auf die „*monarchia ordinis*“ das Prinzip der „*monarchia iurisdictionis*“ zu übertragen: „*Potestas, quae tota data est uni in suo fonte, non est in aliis nisi derivata et limitata pro illius voluntate*.“

¹² S. bei Alexander von Hales, Summa Theol. (Ven. 1575) p. 4 q. 9 membr. 5 a. 1 § 3.

¹³ Darum ist es nicht schlüssig, mit Durandus und vielen späteren Theologen zu sagen: *Minores* und *Subdiakon* brauchen keinen bischöflichen Konsekrator, also sind sie nicht Sakramente im strengen Sinn.

¹⁴ Seine Äußerung hierzu S. th. 3 q. 72 a. 11 ad 1 ist trotz der eingeschränkten Exemplifizierung sichtlich zurückhaltend und offen. Desgleichen sein Kommentator Cajetan (in loc. alleg.). Daran gemessen, ist der Cornutus bei Gonet u. a. gewiß nicht thomistisch: „*Si Summus Pontifex posset dare facultatem simpliciter sacerdoti conferendi maiores Ordines, vel ex potestate iurisdictionis id posset*“

Kanon der Selbstbezeugung der Kirche in ihrem Handeln hat seit Thomas mehr als eine damals kontroverse Frage entschieden¹⁵. In Anbetracht der Vereinzelung und kurzen Geltungsdauer der oben erwähnten Bonifazbulle liegt es nahe, an das Axiom zu erinnern: „Factum pontificium non facit fidei articulum.“ Aber selbst da ist es in Anbetracht der Materie und päpstlichen Sprache beim Erlaß und Widerruf schon stärksten Gegenbedenken ausgesetzt, wie Gerlaud bemerkt, vermag aber namentlich dem theologischen Geschichtswert der Innozenzbulle an die Zisterzienser nicht gerecht zu werden¹⁶. Der Achilles in den Argumenten der verneinenden These: „Der Papst tut's nicht, also kann er es nicht“, dürfte also mehr Stärke vorschützen als er hat. Andererseits hat es nicht an Verteidigern der verneinenden These gefehlt, die zugaben: Hat der Papst Kommissionsvollmacht an Nichtbischöfe, die sich auf Weihengewalt streng sakramentaler Natur erstreckt, so ist nicht einzusehen, warum er sie nicht auch bis hinauf zum Presbyterat einschließen haben sollte. Und der Jesuitentheologe Sylvester Maurus hält dafür: „Cum constet ex Bullis allatis posse simplicem sacerdotem ex commissione conferre subdiaconatum et diaconatum, videtur quod possit etiam conferre presbyteratum¹⁷.“

Damit ist zur Genüge ersichtlich gemacht, wie sehr es heute einer erneuten spekulativ-dogmatischen Orientierung an den Grundlinien der Weihetheologie des hl. Thomas und ihrer Konfrontierung mit jenen „chokierenden“ Tatsachen der Geschichte und geschichtlichen Ansichten bedarf. Der mehrfach erwähnte Dominikanertheologe Gerlaud hat eine Arbeit darüber in Aussicht gestellt, vor der ich einstweilen, wie billig ist, zurücktrete¹⁸. Ich freue mich, hier schon meine volle Übereinstimmung mit seiner entscheidenden Ansicht aussprechen zu können, die er in die Worte faßt: „Le docteur angélique enseigne, en effet, que dans ce sacrement, le ministre, dé-

vel ex potestate ordinis. Non ex potestate iurisdictionis, utpote quae non est ad actus qui immediate respiciunt corpus Christi in Eucharistia Neque ex potestate ordinis, utpote quae non est maior in Summo Pontifice, quam in aliis inferioribus episcopis“ (Gonet, Clypeus Theol. Thom., De ordine, Disp. III n. 5). Der probabilioristische Rechtfertigungsversuch der Innozenzbulle an die Zisterzienser (ebd. n. 13) dürfte von einer wahrhaft thomistischen Weihetheologie künftig ausgeschaltet bleiben.

¹⁵ S. die Beispiele bei Gerlaud (RevThom 36 [1931] 880), die leicht gemehrt werden könnten.

¹⁶ Ebd. 878 ff.

¹⁷ Opus theol. t. III lib. 13 q. 283. — S. die Belege bei Gerlaud (a. a. O. 876).

¹⁸ Meine früheren und die jetzt hier nachfolgenden Untersuchungen aber haben vor Erscheinen seines vorerwähnten Artikels bei der Schriftleitung dieser Zeitschrift fertig vorgelegen.

tenteur du pouvoir qu'il communique, est de quelque manière cause univoque dans la collation de ce pouvoir; son action revêt un certain caractère de causalité seconde principale, dépasse ainsi celle, uniquement instrumentale, du ministre des autres sacrements, et suffit, au titre de cause immédiate, à expliquer l'effet du sacrement¹⁹."

Die metaphysische Wesensbetrachtung der Weihe als Schlüssel der Untersuchungen über die physische Konstitution. Das Wesen der Weihegewalt ist letztlich von ihrem kultischen Zweck her bestimmt und bestimmt selbst wieder die Weise ihrer Übertragung. Hinwiederum gilt auch vom Wesen der Weihe — zunächst im Sinne ruhender Gewalt, sodann auch im Sinne konsekratorischer Übertragung — der allgemein metaphysische Satz: Das Wesen der Dinge ist durch ihre Wesensform bestimmt. Ihre Urbestimmung ist im metaphysischen Wesen als der sogenannten Wesensform gelegen. Sie ist zugleich die Vorbestimmung für das physische Wesen durch die physische Wesensform. Daraus ergibt sich die theoretische Abhängigkeit einer Untersuchung über Materie, Form und Spendeakt der Weihe von der Wesensbetrachtung der Weihe.

Die metaphysische Wesensform des Weihe sakramentes haben wir in unserer früheren Arbeit²⁰ mit dem hl. Thomas zunächst ganz allgemein unter der These gekennzeichnet: „Ordo potestatem principaliter importat“ (Suppl. q. 34 a. 2 ad 2). Konkret und sakramental-physisch gesprochen heißt das (und wieder nach Worten des hl. Thomas): „Ipse character est essentialiter et principaliter ipsum sacramentum ordinis“ (ebd. ad 1). Wie jeder sakramentale Charakter so hat auch der Weihecharakter die besondere sakramentale Natur eines „sacramentum et res“, wie die Schulsprache es ausdrückt, d. h. ist Zeichen und Wirkung in einem. Auch wenn, wie Thomas dafür hält, die Bischofsweihe keinen eigenen Charakter im sakramentalen Sinne mitgibt, so verleiht sie doch eine bleibende ruhende Gewalt, die zum sakramentalen Charakter der Weihe allerengsten Bezug hat und als Zeichen und Wirkung ganz analog steht zum Zwischenwirkungserfolg des „res et sacramentum“ im streng sakramentalen Sinne. Es ist in der früheren Arbeit dargelegt worden, wie Thomas das theologische Recht des Satzes begründet: „In promotione episcopi datur sibi potestas, quae perpetuo manet in eo, quamvis dici non

¹⁹ A. a. O. 883 f.

²⁰ Schol 7 (1932) 161 ff. 354 ff.

possit character, quia per eam non ordinatur homo directe ad Deum, sed ad corpus Christi mysticum; et tamen indelebiter manet, sicut character, quia per consecrationem datur“ (Suppl. q. 38 a. 2 ad 2).

Der besondere sakramentale Spendungssinn der Weihe. Ist demnach Weihe — nach ihrem bleibenden und hauptsächlichlichen Wesen betrachtet — Gewalt, die im Träger ruht, und ist die im Träger ruhende Gewalt real investiert im sogenannten Charakter (bzw. dem, was einem Charakter bei der bischöflichen Konsekration als „res et sacramentum“ entspricht²¹, so ergibt sich fast wie von selbst der weitere Satz aus der Weihetheologie des hl. Thomas: „Potestas a potestate traducitur sicut simile ex simili“ (Suppl. q. 34 a. 4 c). Es liegt darin das charakteristisch Eigentümliche der Weihespendung ausgesprochen — zum Unterschied vom Spendungssinn der anderen Sakramente. Bei den übrigen Sakramenten ist zwar auch eine „potestas“, eine Spende-gewalt, vorausgesetzt. Aber der Spendungssinn dieser Gewalt ist nicht der, wiederum Gewalt zu spenden^{21a}. Die allgemeine Taufspendegewalt, die bischöfliche Firmweihengewalt, die priesterliche Gewalt sakramentaler Lossprechung ist dienende Vollmacht in Christi Namen und Gewalt an Christi Statt, ein wirksames Zeichen mit unmittelbarer Gnadenwirkung zu setzen. „Alia sacramenta non ordinantur principaliter ad effectus similes potestati, per quam sacramenta dispensantur, sicut sacramentum ordinis“ (ebd. ad 1). Bei der Spendung der Weihe handelt es sich um eine eigentliche autoritative Übertragung von Gewalt aus dem Besitzstand des Spenders auf den Weieempfänger. Gewiß ist diese Übertragung nicht eine hauptursächliche in Kraft eigenständiger Autorität. Die autoritative Übertragung bei der Weihe ist eine sakramentale und läßt die autoritative Ursächlichkeit des Spenders der Gewalt nur als dienendes Werkzeug in der Hand Gottes und durch Vermittlung der Menschheit Jesu Christi zur sakramentalen Wirksamkeit gelangen. Immerhin steht die gewaltausteilende Wirksam-

²¹ Charakter im streng theologischen Sinne der Sakramentenlehre besagt mehr als „res et sacramentum“ (vgl. 3 q. 63 a. 6 ad 3). Auch der Ursprung aus der Weihespendung und der damit gegebene allgemeine Sinn „res et sacramentum = sacra potestas“ macht noch nicht das Arteigene des „character sacramentalis“ aus.

^{21a} S. die Kontroverse über die außergewöhnliche Firmspendung durch den einfachen Priester bei Joh. Brinktrine, Der einfache Priester als Spender der hl. Firmung (DivThom[Fr] 7 [1929] 301 ff.), bzw. De ministro confirmationis extraordinario (DivThom [Pi] 35 [1932] 507 ff.).

keit der Weihespendung auf gleicher ontischer Wirklichkeitsstufe wie die mitgeteilte Weihegewalt, oder — wie Thomas sagt —: „in hoc sacramento est quasi quaedam communicatio univoca“ (ebd.). Bei den anderen Sakramenten hingegen liegt die Entsprechung nicht zwischen dem zeichensetzenden Spender und dem Empfänger der Zeichenwirkung, sondern zwischen dem Empfänger von Zeichen samt Wirkung und dem im Zeichen wirksamen Christus.

Sein imperativerischer Ausdruck als Sonderausdruck inkorporierender Weihegnade. Schon in der Art der sakramentalen Zeichensetzung und -bedeutung tritt dieser Unterschied zutage: „In aliis sacramentis exprimitur aliquid ex parte divinae virtutis, cui effectus assimilatur; non autem in sacramento ordinis“ (ebd.). Die Form des Weihesakramentes will das Wesen, d. h. also die Übertragung der Gewalt, zum Ausdruck bringen. „Sicut enim forma rei naturalis dat ei speciem, ita forma sacramenti continere debet, quidquid pertinet ad speciem sacramenti“ (3 q. 72 a. 4 c). Kommt es im Weihesakrament vor allem auf Übertragung von Gewalt an, so ist der ihr gemäße Ausdruck imperativisch: Accipe potestatem! „Dicendum quod propter causam specialem hoc sacramentum prae ceteris per modum quendam imperativum exhibetur“ (Suppl. q. 34 a. 4 ad 2 add. Nicolai; vgl. Anm. 24). Wie immer die Gewalt je nach den einzelnen Weihestufen noch näher bezeichnet werden muß, immer bleibt der charakteristische Spendesinn in der Form erhalten. „Exprimitur traductio potestatis per imperativum modum“ (ebd. c). Das darf nicht dahin mißverstanden werden, als ob der generische Charakter aller Sakramente, gnadenwirksame Zeichen zu sein, in solcher Form nicht mehr zum Ausdruck käme. Es besteht ein innerer und sakramental wesentlicher Zusammenhang von allgemeiner und spezieller Sakramentsgnade, der ganz zu unrecht in einen rein additiven Zusammenhang abgeschwächt würde²².

Zu oberst steht über allen Sakramenten des Neuen Bundes der Satz: „Per sacramenta Novae Legis homo Christo incorporatur“ (3 q. 62 a. 1 c). Die Besonderung der Sakramente bezweckt besondere Weisen der Inkorporation. „Ordinantur sacramenta ad quosdam speciales effectus necessarios in vita christiana“ (ebd. a. 2 c). Vermitteln demnach alle Sakramente einsetzungsgemäß Übernatur — teilhabende Gottnatur

²² Die Enzyklika „Casti Connubii“ bietet in n. 40 und 116 f. dafür einen neuen wertvollen dogmatischen Beleg und Ansatz.

—, so ist bei den einzelnen Sakramenten der Inkorporationszweck näher determiniert und gewährleistet durch die aus der heiligmachenden Gnade übernatürlich entspringende besondere Sakramentsgnade. „*Gratia sacramentalis addit super gratiam communiter dictam, et super virtutes et dona, quoddam divinum auxilium ad consequendum sacramenti finem*“ (ebd.). Diesen besonderen sakramentalen Sinn hebt die imperativische Weiheform hervor, die im Sinne Christi, der Kirche und des Spenders selbst nur die sichtbare Verlautbarung sein will für den Willen Christi, der eigentlich und hauptwirksam den Imperativ spricht. So weit es sich also um die Wirkung des Sakramentes „*ex opere operato*“ handelt, gilt beim Wehesakrament so gut wie bei jedem anderen Sakrament der Satz von der sakramentalen Bewirkung überhaupt: „*Principalis causa efficiens gratiae est ipse Deus, ad quem comparatur humanitas Christi sicut instrumentum coniunctum, sacramentum autem sicut instrumentum separatum*“ (ebd. a. 5 c) — worin der andere Satz mitbeschlossen liegt: „*Minister se habet per modum instrumenti*.“ Die einmal „*ministerialiter*“ übertragene Gewalt kann der bischöfliche Spender darum auch nicht mehr nehmen — keine Weihe ist wiederholbar —, wenn er auch ihren Gebrauch jurisdiktionell hemmen kann. „*Episcopus non dat potestatem sacerdotalis ordinis propria virtute, sed instrumentaliter, sicut minister Dei, cuius effectus per hominem tolli non potest . . . , et ideo episcopus non potest hanc potestatem auferre, sicut nec ille qui baptizat, potest auferre characterem baptismalem*“ (3 q. 82 a. 8 ad 2).

Der Vorrang des Spenders im sakramentalen Bild der Weihe als Gewaltübertragung. Es ist also das Besondere und ganz Eigenartige des Wehesakramentes, daß der Spender der Weihe nicht bloß die Gewalt zur autoritativen Setzung des sakramentalen Zeichens hat, sondern die in Kraft des Zeichens gesetzte Gewalt in sich trägt und von sich aus — wenn auch nur dienstursächlich — überträgt. „*Quamvis in episcopo, qui est minister huius sacramenti, non sit auctoritas respectu collationis huius sacramenti, tamen habet aliquam potestatem respectu potestatis ordinis, quae confertur per ipsum, in quantum a sua potestate derivatur*“ (Suppl. q. 34 a. 4 ad 2). Gerade wegen dieser Eigenart im Vollzug des Sakramentes der Weihe, der in Gewaltübertragung unter sichtbaren Zeichen besteht, erstehen der spekulativen Theologie jene Fragen, was denn an der „*potestas ordinandi*“ die Übertragbarkeit ausmache: ob die „*similitudo potestatis*“ (Gleichartigkeit) oder die „*propinquitas*“ (Nächststufigkeit) oder die „*completio potestatis*“ (der Vollbesitz hierarchischer Gewalt). Die Antwort ist.

nicht strittig: „Ad communicandum alteri quod quis habet, non exigitur solum propinquitas, sed completio potestatis“ (Suppl. q. 38 a. 1 ad 5). Der Bischof ist allein im Besitzstand der Urfülle, weshalb die Gewalten sämtlicher Weihestufen in ihm ihren Ursprung haben: „Potestas ministrorum est in episcopo sicut in origine“ (Suppl. q. 40 a. 7 ad 3)²³.

Thomas wird nicht müde, immer wieder diesen Kerngedanken seiner Weihetheologie herauszustellen, der wie kein anderer die Eigenart dieses Sakramentes ins Licht zu stellen geeignet ist. „Quod in sacramento confertur, in aliis sacramentis derivatur tantum a Deo, non a ministro, qui sacramentum dispensat; sed illud quod in hoc sacramento traditur, scilicet spiritualis potestas, derivatur etiam ab eo, qui sacramentum dat, sicut potestas imperfecta a perfecta“ (Suppl. q. 34 a. 5 c). Die sakramentale Spendeinheit „Gott, Christi Menschheit, Christi Stellvertreter, sakramentales Zeichen“ erfährt im Fall der Weihe, verglichen mit den anderen Sakramenten, insofern eine Art Umzentrierung, als der sichtbare Spender der Weihe gegenüber dem sichtbaren Zeichenvorgang ein wesentliches Plus an Wirksamkeit am Sakrament gewinnt. „Efficacia aliorum sacramentorum principaliter consistit in materia, quae virtutem divinam significat et continet ex sanctificatione per ministerium adhibita; sed efficacia huius sacramenti principaliter residet penes eum, qui sacramentum dispensat“ (ebd.).

Thomas bestimmt auch des näheren das Verhältnis, in dem bei der Weihe der sakramentale Zeichenvorgang und der Übertragungsakt zueinander stehen. Der Zeichenvorgang, als jener Teil am Sakrament, der das innere Geschehen sichtbar kundgeben soll, muß jedenfalls die Gewaltübertragung symbolisieren, nicht nur in vager Kundgabe, sondern in eindeutig ausgesprochener Form. Wäre die Handauflegung der Zeichenträger für die sakramentale Weihe, so müßte die Eindeutigkeit der zu bezeichnenden Gewalt, die das Sakrament übertragen soll, in begleitenden Worten oder Riten klar herausgestellt werden, wie es denn auch von den Vertretern dieser Ansicht an Hand des Weiheformulars — näherhin der Weihepräfation — pflegt aufgezeigt zu werden. Für Thomas hat, wie weiter unten darzulegen bleibt, die Handauflegung eine zwar notwendige, aber doch nur disponierende Wirkung für die eigentliche sakramentale Gewaltübertragung. Der Übertragungsakt ge-

²³ Über die Spendegewalt niederer Weihnen, die auch einem Nichtbischof zukommen kann, s. die Darlegungen in der früheren Arbeit (a. a. O. 378 ff.).

schieht unter dem Zeichen der „porrectio instrumentorum“. Der Zeichenwert des dargereichten Instrumentars setzt aber an sich ideell die entsprechende Gewalt schon voraus, denn es handelt sich um Instrumente nicht der Übertragung, sondern des Gebrauchs. Sie bestimmen also in ihrem Zeichenwert das Ziel, dem die zu übertragende Gewalt dienen soll. „Usus potestatis est effectus potestatis in genere causae efficientis, . . . sed est quodammodo causa in genere causae finalis“ (Suppl. q. 34 a. 4 ad 3). Thomas leitet gerade aus dieser Zeichenfunktion der bei der Weihe überreichten Instrumente rückschließend eine Bestätigung seiner These ab. „Efficacia huius sacramenti principaliter residet penes eum, qui sacramentum dispensat. Materia autem adhibetur magis ad determinandum potestatem, quae traditur particulariter ab habente eam complete, quam ad potestatem causandam; quod patet ex hoc, quod materia competit usui potestatis“ (ebd. a. 5 c).

Das Sakrament der Weihe heilsökonomisch gesehen. Ein bei Thomas immer wiederkehrender Gedanke — Erbgut in allen Schulen — sagt, daß die heilsökonomische Bedeutung der Sakramente die ist, uns in Christus einzugliedern. Ihre Heilskraft kommt aus dem physischen Leibe Christi, dem Organ seiner Gottheit: „Virtus salutifera derivatur a divinitate Christi per eius humanitatem in ipsa sacramenta“ (3 q. 62 a. 5 c). Näherhin ist es der Opferleib Christi, der die Sakramente speist: „Manifestum est, quod sacramenta Ecclesiae specialiter habent virtutem ex passione Christi, cuius virtus quodammodo nobis copulatur per susceptionem sacramentorum“ (ebd.). Uns in diesen Erlöserleib Christi in geheimnisvoller, aber reeller Weise mitaufzunehmen, darauf zielt die Heilswirkung der Sakramente Christi ab. Für sündige Menschen bedeutet das zunächst Begnadung im Sinne von Entsündigung und gleichzeitig übernatürlicher Erhebung durch Teilnahme an der Sohnschaft und dem Sohnesleben Christi, sodann aber Kultgemeinschaft mit Christus, dem Hohenpriester des Neuen Bundes. „Gratia sacramentalis ad duo praecipue ordinari videtur: videlicet ad tollendos defectus praeteritorum peccatorum, in quantum transeunt actu et remanent reatu; et iterum ad perficiendum animam in his, quae pertinent ad cultum Dei secundum religionem christianae vitae“ (ebd.). Gerade deswegen haben ja auch alle Sakramente eine wesensmäßige Hinordnung auf die Eucharistie als das Ziel und die Krone aller Sakramente. Die eucharistische Einigung vollzieht eben im vollsten Sinne die Opferpriestergemeinschaft mit Christus, von dem alle Sakramente ihre Kult- und Gnadenwirkung haben. „Christus per suam passionem initiavit ritum christianae religionis,

offerens seipsum oblationem et hostiam Deo, ut dicitur Ephes. 5" (ebd.). Den Eintritt in die Kultgemeinschaft mit Christus vermitteln die Sakramente nicht auf gleiche Weise. Der Buße und ihrem Epilog, der Letzten Ölung, kommt diese Bedeutung nur im indirekten Sinne einer Wiederherstellung und Bereitstellung zu. Auch die Ehe als Sakrament der irdischen Gemehlschaft ist vom Priestertum Christi nur mitgesegnet. „Dicendum quod per omnia sacramenta fit homo particeps sacerdotii Christi, utpote percipiens aliquem effectum eius; non tamen per omnia sacramenta aliquis deputatur ad agendum aliquid vel recipiendum, quod pertineat ad cultum sacerdotii Christi“ (3 q. 63 a. 6 ad 1). Diejenigen Sakramente, die in erster Intention in die Kultgemeinschaft mit Christus eingliedern, sind — wenn wir vom Sonderfall der Eucharistie absehen („per hoc sacramentum non ordinatur homo ad aliquid ulterius agendum vel recipiendum in sacramentis, cum potius sit finis et consummatio omnium sacramentorum“, sagt Thomas ebd. c) — jene drei Sakramente, die der Seele des Empfängers ein besonderes Christuspriesterzeichen einprägen: Taufe, Firmung und Weihe. Das Zeichen der Christuskultgemeinschaft aus Taufe, Firmung und Weihe hat aber als „Wirkung und Zeichen“ so wesentliche Unterschiede, wie der Sinn der drei Sakramente wesensverschieden ist. Der Firmcharakter steht dem Taufcharakter insofern nahe, als die Firmung sich zur Taufe verhält wie beim Menschen die Reife zur Geburt. Die Firmung ruft Mannen Christi auf den Plan vor die Feinde des Namens Christi. Gab die Taufe nur die unterste und allgemeinste Stufe der Gliedschaft in Christus, so hebt die Firmung ihren geweihten Ritter aus der Menge heraus und gibt ihm damit eine Art erhöhter Rangstellung — eine Eigenart des Firmsakramentes, die Firmung und Weihe sakrament einander näher rückt, ohne indes den tiefgreifenden Unterschied verkennen zu lassen. „Per ordinem et confirmationem deputantur fideles Christi ad aliqua specialia officia, quod pertinet ad officium principis; et ideo tradere huiusmodi sacramenta pertinet ad solum episcopum, qui est quasi princeps in Ecclesia“ (3 q. 65 a. 3 ad 2).

Der Ordo als aktive Kultgewalt. Die Forderung der natürlichen Subjekteignung zu allgemeinem kultischem Prinzipat. Aktivgewalt für die hieratische Kultgemeinschaft unter Christus, dem Haupt und Hohenpriester, gibt einzig und allein der „Ordo“. „Illa sacramenta dantur ad effectus aliquos percipiendos, sed hoc sacramentum datur principaliter ad actus aliquos agendos“ (Suppl. q. 37 a. 1 ad 1). Das ist auch der tiefere Grund, weshalb es gerade von der Weihe in ganz ein-

zigartiger Weise bei Thomas heißt: „ipse character est essentialiter et principaliter ipsum sacramentum“ (Suppl. q. 34 a. 2 ad 1). Vom Ordo — und ihm allein — gilt eben der Wesenssatz: „Ordo potestatem principaliter importat“ (ebd. ad 2) und der weitere Satz von der spendenden Übertragung: „Alia sacramenta non ordinantur principaliter ad effectus similes potestati, per quam sacramenta dispensantur, sicut hoc sacramentum“ (ebd. a. 4 ad 1). Dazu gehört dann — als Korrelat — der Satz vom Weiheempfang: „Ad alia sacramenta velut passive quodammodo se habet suscipiens, quia recipit ea propter proprium statum perficiendum tantum; sed ad hoc sacramentum se habet quodammodo active, quia illud suscipit propter hierarchicas functiones in Ecclesia exercendas“ (ebd. ad 4)²⁴. Gerade weil die Weihespendung — ihrem formalen Sinnausdruck nach — Gewalt überträgt und den Übertrag imperativisch zum Ausdruck bringt, haben in älteren Zeiten Theologen gemeint, zum gültigen Empfang der Weihe jeder Stufe sei der aktuelle Vernunftgebrauch gefordert. „Quidam dicunt, quod ad omnes ordines requiritur usus rationis de necessitate sacramenti; sed eorum dictum ratione vel auctoritate non confirmatur“ (Suppl. q. 39 a. 2 c). Wir können heute aus verstärktem Autoritätsbeweis heraus beifügen: „auctoritate Ecclesiae dissentientis infirmatur“.

Weihe spendet aktive Kultgewalt und begründet damit „ordo“ im aktiven Sinne eines hierarchischen Prinzipates. Von seiner Weihe her ruht Würde und Gewalt auf dem Hierarchen. „Potestas proprie nominat potentiam activam cum aliqua praeeminentia“ (Suppl. q. 34 a. 2 ad 3). Der Übertragungsakt der Weihe bringt es mit sich, daß Spender und Empfänger in der ganz persönlichen Weise dieses Aktes einander gegenüber treten. Nicht als ob der Spender des Weihesakramentes nicht auch bei diesem Sakrament ganz zurückzutreten hätte hinter der Hauptursächlichkeit Christi, des eigentlichen Spenders der Gnaden und Gewalten. Gewiß bleibt der Weihespendende Bischof im sakramentalen Akt nur das Organ, das Christus, dem Hohenpriester, völlig hingegeben ist. Christus vollzieht hauptursächlich den Weiheakt. Im sichtbaren Vollzug seines Stellvertreters offenbart sich aber die

²⁴ Zur Textkritik dieses letzten Satzes ist mit Sylvius (In Suppl. q. 34 a. 4) zu bemerken: „Responsio ad quartum est praetermissa, etiam in MSS exemplaribus Commentarii ad 4 Sententiarum.“ Es hat sich aber allgemein die Ergänzung des Dominikaners Johannes Nicolai, des Herausgebers der Pariser Ausgabe von 1660, als die wohl sinnigste eingebürgert.

ganz persönliche Art, wie Christus, der Hohepriester, seinen Erwählten salbt und an seinem Priestertum hierarchischen Anteil nehmen läßt. Diese ganz persönliche Art bringen Spender und Ritus in sinnfälligster Weise zum Ausdruck (vgl. Suppl. q. 34 a. 5 c). Es wird noch im einzelnen darzulegen sein, wie diese persönliche Weise sich unterscheidet von der doch auch recht persönlich gehaltenen Art im Vollzug des Buß- und des Ehesakramentes.

Weihe ist wesentlich Übertragung von Würde und Gewalt. Es muß also in der Natur des Weihezeichens gelegen sein, diese Emporhebung in hierarchisch leitende Stellung über die andern zum Ausdruck zu bringen. Diese hierarchische Stellung ist nicht eine Hoheit und Majestät in volkferner Distanz, sondern Hoheit am Altar, an dem der Hierarch vor dem Volk und an dem Volk in unmittelbarer Berührungsnähe seines Amtes zu walten hat. Es ist ohne weiteres vom Takt der Natur her spürbar, daß eine solche hierarchische Heraushebung nicht ohne deutlich vernehmbaren Protest der Natur an einem Weihe vollzogen werden kann. Weil das Sakrament der Weihe Gewalt überträgt und diese Übertragung von Gewalt sinnfällig zum Ausdruck bringt, muß auch der Empfänger der Gewalt geeignet sein und im sinnfälligen Vollzug des Sakramentes geeignet erscheinen, hierarchische Überordnung und Gewalt über andere zu empfangen. „Cum igitur in sexu femineo non possit significari aliqua eminentia gradus, quia mulier statum subiectionis habet, ideo non potest ordinis sacramentum suscipere“ (Suppl. q. 39 a. 1 c)²⁵.

Der Symbolismus des sakramentalen Weihezeichens im allgemeinen. Die besondere Sinnbildfunktion des dinglichen Elementes. Die einmal gegebene Gewalt wird sich immer von neuem im Gebrauch kundgeben. Aber auch bei der ursprünglichen Übertragung in der Weihe muß der Gebrauch schon vorangezeigt gewesen sein, damit die zu übertragende Gewalt sakramental eindeutig gekennzeichnet sei. Es gilt ja wie eine Art Erkenntnisgesetz: „Potestas per usum innotescit, quia potentiae notificantur per actus“ (Suppl. q. 34 a. 4 c). Sinn der imperativischen Form des Weihesakramentes ist, die besondere Art hierarchischer Gewalt im Zeichen kundzugeben und mitzuteilen. „Ideo in forma ordinis exprimitur usus ordinis per actum, qui imperatur, et exprimitur traductio potestatis per imperativum modum“ (ebd.).

²⁵ Auf das Kapitel „Frau und Hierarchie“ wird im Zusammenhang mit einer mehr allgemeinen Erörterung über „Frau und Kirche“ später eingehender zurückzukommen sein.

Ganz besonders deutlich tritt vor allem bei der sakramentalen Zeichenmaterie der Wesenssatz vom Weihesakrament in Erscheinung: „Hoc sacramentum principaliter consistit in potestate tradita“ (ebd.). Bei Betrachtung der Form des Weihesakramentes hätte man von einer gewissen Verwandtschaft mit den Sakramenten der Buße und der Ehe sprechen können. Tritt doch auch im judiziellen Verfahren des Bußsakramentes wie im Jawortaustausch der sakramentspendenden Eheleute eine ganz persönliche Akthaltung von Spender zu Empfänger hervor. In Anbetracht der sakramentalen Materie scheidet sich aber das Weihesakrament sehr auffällig vom Bußgericht und Ehesakrament, die kein dingliches Element als Materie kennen. Gewiß läßt, wie Thomas eigens hervorhebt, der Name „Ordo“ für das Weihesakrament kein dingliches Zeichenelement erkennen, wie etwa der Name Taufe oder hl. Ölung, — im Ritus der Weihe fehlt der dingliche Bestandteil nicht (ebd. a. 3 ad 1).

Es besteht aber ein nicht unbeträchtlicher, im Wesen des Weihesakramentes begründeter Unterschied zwischen der sakramentalen Funktion des dinglichen Elementes bei der Weihespendung und der sakramentalen Funktion, die dem materiellen oder quasi-materiellen Bestandteil bei den übrigen Sakramenten zukommt. Der Unterschied kann kaum klarer und prägnanter zum Ausdruck gebracht werden, als es Thomas an der oben schon angezogenen Stelle getan hat, wo er sagt: „Efficacia aliorum sacramentorum principaliter consistit in materia, quae virtutem divinam significat et continet ex sanctificatione per ministerium adhibita; sed efficacia huius sacramenti principaliter residet penes eum, qui sacramentum dispensat. Materia autem adhibetur magis ad determinandum potestatem, quae traditur particulariter ab habente eam complete, quam ad potestatem causandam: quod patet ex hoc, quod materia competit usui potestatis“ (Suppl. q. 34 a. 5 c).

Diese Grundauffassung des weihesakramentalen Ritus nach Spender, Spendesinn und Spendezeichen ist offenbar in der Schultheologie von heute zu sehr in den Hintergrund getreten, wenn nicht gar vielfach in Vergessenheit geraten. Ihre erneute Beachtung vermöchte wohl der für alle fast leidig gewordenen Frage nach den physischen Wesensfaktoren der Weihe mehr Tiefe zu geben.

Der sakramentale Sinn der bischöflichen Weihehandlung als Doppelakt: praeparare et tradere. Der feine theologische Sinn des hl. Thomas wittert hier wieder eine der geheimnisvollen Anpassungen der übernatürlichen Heilsökonomie an die dem Menschen vertraute Weise des Naturgeschehens. Gerade

in der Sakramententheologie kommt Thomas immer wieder auf den Leitsatz zurück: „Vita spiritualis vitae corporali conformatur“ (3 q. 73 a. 1 c). Den ganzen Septenat der Sakramente charakterisiert er auf der Folie dieses Grundgedankens (vgl. 3 q. 65 a. 1). Dann aber ist es berechtigt, den Weg der theologischen Induktion — selbstverständlich immer unter Führung der positiven Glaubenslehre — zu beschreiten. „Quia sensibilia et corporalia gerunt spiritualium et intelligibilium similitudinem, ex his, quae in vita corporali aguntur, percipere possumus, quid in spirituali vita speciale existat“ (3 q. 72 a. 1 c).

Beobachtet man Natur bei ihrem Wirken oder auch das erfolgreiche Wirken menschlicher Kunst bei naturgerechtem Einwirken auf Natur, so bestätigt sich als durchgehende Erfahrung: „Etiam in naturalibus ab eodem agente fit materia in ultima dispositione ad formam et accipit formam“ (Suppl. q. 37 a. 4 ad 1)²⁶. Ein analoges Gesetz beherrscht, wie Thomas ebendort ausführt, die Weise und Wirkung der zu spendenden Sakramente überhaupt: „Dicendum, quod duplex est praeparatio suscipientium sacramentum; quaedam remota, et haec per ministros efficitur; quaedam proxima, qua statim efficiuntur idonei ad sacramentorum susceptionem, et haec pertinet ad sacerdotes; quia etiam in naturalibus ab eodem agente fit materia in ultima dispositione ad formam et recipit formam“ (ebd.). Dort hatte Thomas die Folgerung aus diesem übernatürlichen Heilsgesetz hergeleitet: „Ideo omnium sacramentorum, quae sunt instituta principaliter ad purgationem peccatorum, est minister proprius sacerdos, scil. baptismi, poenitentiae et extremae unctionis“ (ebd.). Es bliebe eigens noch die Folgerung zu erörtern in betreff der Eucharistie, Weihe und Ehe. Für die Weihe führt hier in unserem Zusammenhang Thomas die Folgerung durch.

Unter ausdrücklicher Berufung auf dieses Analogiegesetz („eiusdem est formam aliquam inducere et materiam de proximo praeparare ad formam“) teilt Thomas die wesentlichen Bestandstücke der bischöflichen Weihehandlung unter den

²⁶ Dem widerspricht in keiner Weise der von Thomas in ganz anderem Zusammenhang gebrachte Satz: „praeparatio materiae pertinet ad inferiores artifices, superior dat formam“ (3 q. 72 a. 11 c). Die ganz andere Sinnrichtung erschließt der vorausgehende Schlüsselsatz, der das Bild von einem Brief im Auge hat, den der Schreiber fertigt, der Herr aber unterfertigt und siegelt. „In quolibet opere ultima consummatio supremae arti aut virtuti reservatur . . . , et epistola, quae a notario scribitur, a domino signatur“ (ebd.).

zweifachen sakramentalen Sinn auf: „*praeparare et tradere*“. Er fordert aber offenbar die „*actio praeparatoria*“ kraft Institution, d. h. so wie die „*ultima dispositio*“ in der Natur kraft Naturgesetz den Eintritt der Form bedingt. „*Unde episcopus in collatione ordinum duo facit: praeparat enim ordinandos ad ordinis susceptionem et ordinis potestatem tradit*“ (Suppl. q. 37 a. 5 c). Die vorbereitende Weihehandlung kann wesensmäßig unerlässlich sein — unerlässlich, wie die Disposition der Materie für Eignung zum Formempfang sein kann —, und doch kann ihre nähere rituelle Gestaltung weitgehende Mannigfalt und Abwandlung unter der Hand der Kirche zulassen. So hat ja auch z. B. die Kirche die ursprüngliche und vielartige Einheit und Einzigkeit des diakonalen Dienst-Ordo in die Mehrheit von „*ministri*“ aufgeteilt. „*Erant omnes praedictae potestates, sed implicite, in una diaconi potestate. Sed postea ampliatus est cultus divinus, et Ecclesia, quod implicite habebat in uno ordine, explicite tradidit in diversis*“ (Suppl. q. 37 a. 2 ad 2). Diese Erweiterung der Stufenzahl der Hierarchie wäre eine weitere Ausgliederung unbeschadet der potestativen Einheit des Ordo gewesen²⁷. „*Distinctio ordinis non est totius integralis in partes, neque totius universalis, sed totius potestativi, cuius haec est natura, quod totum secundum completam rationem est in uno, in aliis autem est aliqua participatio ipsius*“ (ebd. a. 1 ad 2). Die niedere Gewalt ist jeweils in der höheren befaßt „*sicut sensus in intellectu et ducatus in regno*“ (Suppl. q. 35 a. 5 c). Thomas wußte eben sehr wohl, wie allein hieraus schon zu ersehen ist, um eine stattgehabte Entwicklung der Ordinationsriten bis in ihre zentralsten Bestandteile hinein. Er rechnet sichtlich mit geschehenen Wandlungen und möglichen Abänderungen jenes vollentwickelten Weiheritus, wie ihn das Pontifikale seiner Zeit — so man davon sprechen will — vorschrieb. So unbefangen er die „*actio praeparatoria*“ aus dieser vollentwickelten Form in seine Darstellung herübernimmt, er weiß darum doch sehr wohl, daß eine Kürzung sowohl wie eine Erweiterung grundsätzlich möglich ist. Daß aber immer an der bischöflichen Weihehandlung eine Doppelaktion — wenigstens virtuell — unterscheidbar bleiben werde, deren eine als „*praeparare*“, deren andere als „*tradere*“ zu bezeichnen wäre, daran zweifelt Thomas offenbar nicht. So und nur so ist die Darlegung im Suppl. q. 37 a. 5 c über die „*actio materiam de proximo ad formam praeparativa*“ und die „*actio formam inductiva*“ zu verstehen,

²⁷ S. die Anmerkung Schol 7 (1932) 381.

wobei immer im Auge behalten werden muß, was Thomas Suppl. q. 34 a. 5 c so nachdrücklich betont hat (s. oben S. 175). Der Bischof im Vollbesitz der Weihegewalten ist Quell der sakramental zu übertragenden Gewalt. „Potestas ordinis non accipitur a materia, sed a ministro“ (ebd. ad 3). Wie Licht sich an Licht entzündet, so pflanzt sich hier in diesem Sakrament Gewalt fort. Der rituell wahrnehmbare Vorgang zeigt eine „quasi quaedam communicatio univoca“ an, oder, wie Thomas bei der Erklärung der Wesensform des Weihesakramentes sagt: „Potestas a potestate traducitur sicut simile ex simili“ (Suppl. q. 34 a. 4 c et ad 1).

Zentrale Gewalt und zentraler Ritus. Die „ultima dispositio materiae“, die nach Thomas dem Spender der Weihe vorbehalten bleiben muß, hat in Hinsicht auf die zu übertragende Gewalt zu geschehen und empfängt von daher ihre Soseinsbestimmung, gemäß dem allgemeingültigen Satz: „Materia propter formam.“ Die zu übertragende Gewalt gibt sich aus der Gebrauchsbestimmung kund, die als wesentliche Mitbezeichnung in den Ritus der Weihe miteingehen muß. „Potestas per usum innotescit, quia potentiae notificantur per actus“ (Suppl. q. 34 a. 4 c; vgl. q. 17 a. 2 c). Der Symbolismus der Weihe muß aber — wegen seiner praktisch wirksamen Bedeutung — das ganze Wesen der hier und jetzt zu erteilenden Weihe zum Ausdruck bringen, d. h. den Inbegriff der an ihrem Gebrauch kundgegebenen Gewalten. „Sicut forma rei naturalis dat ei speciem, ita forma sacramenti continere debet quicquid pertinet ad speciem sacramenti“ (3 q. 72 a. 4 c). Wenn ein Ordo mehrere Gewalten unter sich begreift, so werden diese kein loses Aggregat darstellen. Stehen sie doch alle im hierarchischen Dienste der einen „acies ordinata“, des Christusleibes Kirche. Es wird also der zentrale Akt unter ihnen irgendwie die Mehrheit beherrschen und zur Einheit verbinden. Diese Kerngewalt wird also auch im Symbol des Spenderitus den symbolischen Vorrang haben und die Radizierung des Charakters bezeichnen. So steht also z. B. im Herzen aller priesterlichen Gewalten die Opferwandlungsgewalt: „Principalis actus sacerdotis est consecrare corpus et sanguinem Christi“ (Suppl. q. 37 a. 5 c). Will ich also wissen, unter welchem Zeichen die eigentliche Übertragung der priesterlichen Gewalt und somit die Einprägung des unauslöschbaren Priestercharakters stattfindet, dann antwortet Thomas in konsequenter Überzeugung: „Quia principalis actus sacerdotis est consecrare corpus et sanguinem Christi, ideo in ipsa datione calicis sub forma verborum determinata character sacerdotalis imprimitur“ (ebd.)

Das zentrale Ding-Sinnbild im Weiheritus. Sein „stellvertretender Ersatz“ bei der Diakonenweihe. Sosehr also Thomas den entscheidenden Ritus der spezifischen Gewaltübertragung in die Überreichung der Instrumente setzt und nicht — wie so vielfach geschieht — in die Handauflegung, ebensosehr lehnt er es ab, in den sakramentalen Symbolritus die Überreichung der für die Weihestufe amtseigenen Gewänder miteinzubeziehen. Es waren nicht historisch-dogmatische Bedenken, die Thomas abhielten. Die Bindung der Kirche an die unversehrt zu bewahrende Substanz der Sakramente hat Thomas ja nicht dahin ausgedeutet, daß die Kirche den spezifischen Weiheritus nicht eigenmächtig bestimmen und abändern könne. Für Thomas war vielmehr ein anderer Grund maßgebend: der Mangel einer charakteristischen Zeichenbedeutung. Thomas wußte wohl um die den einzelnen Gewandstücken beigelegte symbolische Bedeutung. Er hat selbst in einem eigenen langen Artikel schönste Gedanken darüber zusammengestellt und liebevoll ausgeführt (Suppl. q. 40 a. 7). Er vermochte aber keine geeignete Symbolik für das Sakrament darin zu finden. „*Vestis sacerdotalis non significat potestatem sacerdoti datam, sed idoneitatem, quae in eo requiritur ad actum potestatis exsequendum. Et ideo nec sacerdoti nec alicui alii imprimitur character in alicuius vestis datione*“ (Suppl. q. 37 a. 5 ad 4).

Nun kann es sein — und tatsächlich ist das, wie Thomas ausführt, beim Diakonat der Fall —, daß sich der vornehmste Akt, zu dem in der Weihe die Gewalt erteilt wird, gegen eine symbolische Darstellung im Weiheritus überhaupt sträubt. Von den beiden Amtsgewalten, die für den Diakon „*de munere speciali et ordinario*“ sind, bezeichnet das Weiheformular als die eine das „*esse ministros et cooperatores corporis et sanguinis Domini*“ und als die andere das „*ore annuntiare Evangelium*“²⁸. Den Prinzipat beansprucht entschieden der diakonale Dienst am Altare, dem eine gewisse Unmittelbarkeit

²⁸ Die Vorankündigung des Pontificale Romanum: „*Diaconum oportet ministrare ad altare, baptizare et praedicare*“, weicht nur scheinbar davon ab. Die Kirche lehnt dazu gewiß den hl. Thomas nicht als Interpreten ab, der im neugeschriebenen Teil der Summa (3 q. 67 a. 1 c) erklärt: „*Dicuntur diacones quasi ministri, quia videlicet ad diacones non pertinet aliquod sacramentum principaliter et quasi ex proprio officio praebere, sed ministerium adhibere aliis maioribus in sacramentorum exhibitione. Et sic ad diaconem non pertinet, quasi ex proprio officio tradere sacramentum baptismi, sed in collatione huius sacramenti et aliorum assistere et ministrare maioribus.*“ Vgl. auch CIC 741 845 u. ö.

zu Christi Leib und Blut eignet. „Duplex ministerium circa oblationes est necessarium: unum ex parte populi, et hoc est subdiaconi, qui accipit oblationes a populo et altari imponit vel offert diacono; aliud ex parte sacerdotis, et hoc diaconi est, qui oblationem ministrat ipsi sacerdoti — et in hoc est actus principalis utriusque ordinis et propter hoc ordo diaconi est superior“ (Suppl. q. 37 a. 4 ad 3). Verwalter der heiligen Geheimnisse des Altares ist er nicht, aber auch nicht bloßer Verwalter der heiligen Gefäße und nichtkonsekrierten Opfergaben. „Potestas diaconi est media inter potestatem subdiaconi et sacerdotis. Sacerdos enim directe habet potestatem super corpus Christi, subdiaconus autem super vasa tantum; sed diaconus super corpus in vase contentum“ (ebd. a. 5 ad 5). Wenn nun dem Subdiakon die leeren Konsekrationsgefäße im Weiheritus als Instrumentar seines Dienstes übergeben werden, wenn dieselben Gefäße mitsamt den nichtkonsekrierten Opfergaben dem zu weihenden Priester überreicht werden als Symbol der ihm übertragenen Gewalt, so ergab sich wirklich und erstlich die Schwierigkeit, den mittleren Weihegrad durch entsprechende Symbolisierung an dem gleichen Instrumentar so zu kennzeichnen, daß die Übertragung mittlerer Gewalten zwischen Priester und Subdiakon zum geeigneten, eindeutigen und geziemenden Ausdruck käme. So tritt denn eine vikariierende Symbolgestaltung in ihr Recht, die zur Voraussetzung hat, daß jede Weihe öffentliches Gepräge hat, d. h. für die Kirche und im Antlitz der Kirche samt Volk gegeben wird. Es hat also auch das Beisein der Kirche, die um ihre Ämter weiß, mitzusprechen bei der Frage, inwieweit ein Weiheritus die „species“ der Weihe noch verständlich zum Ausdruck bringt. Der Diakon ist aber dem um den Altar gescharten Volk gerade als Herold des Evangeliums besonders vertraut. Hier bot sich die Lösung. Diaconi „non est tangere corpus Christi, sed portare corpus in patena et dispensare sanguinem cum calice. Et ideo eius potestas ad actum principalem non potuit exprimi nec per dationem vasis tantum, nec per dationem materiae, sed exprimitur potestas eius ad actum secundarium, in hoc quod datur ei liber Evangeliorum; et in hac potestate intelligitur alia, et ideo in ipsa libri datione imprimatur character“ (ebd.). Wenn hier die Berührung von Christi eucharistischem Leib ausdrücklich der Priesterhand vorbehalten wird, so darf man nicht dem hl. Thomas entgegen wollen (was ihm gewiß nicht unbekannt war), daß ja auch die ausspendende Hand des Diakons den eucharistischen Leib des Herrn von Amtes wegen berühre, wenn er die heiligen Gestalten austeilt. Er könnte an sich den Leib

des Herrn zur Speisung darreichen, ohne die konsekrierten Brote zu berühren; also ist die Berührung nicht im Vollzugsakt seiner Gewalt wesensmäßig mitbeschlossen. Und wenn in der urchristlichen Zeit die Gläubigen den Leib des Herrn mit eigener Hand zum Munde führten, so ist das ein weiterer Beweis, daß es sich hier gar nicht um die „Berührung“ handelt, von der im Zusammenhang mit der konsekratorischen Tätigkeit des Priesters die Rede ist. Darum werden auch nur die Hände des Priesters, nicht jene des Diakons, geschweige denn eines niederen Altardiener, gesalbt. „*Unctione ordinandi ad aliquod sacramentum tractandum consecrantur; et ideo unctio solis sacerdotibus fit, qui propriis manibus corpus Christi tangunt; sicut etiam calix inungitur, qui continet sanguinem, et patena, quae continet corpus*“ (Suppl. q. 37 a. 5 c).

Weihesegnung, Handauflegung und Salbung als gestufte Einheit des Bereitungsritus. Ist die Salbung, dort wo sie stattfindet, trotz ihrer intim nahen Hinordnung auf die konsekratorische Wesensgewalt des Priestertums, nicht Übertragungsritus, sondern Bereitungsritus letzter Stufe, so trifft nach Thomas noch um so mehr bei der vorgängigen Handauflegung zu, daß sie nicht Übertragungs-, sondern Bereitungsritus sei. Der Handauflegung eignet schon nicht mehr die spezifische Zeichenpotenz auf den mit Vorzug so benannten spezifischen priesterlichen Akt der Konsekration. Sie ist darum auch dem Priestertum mit dem Diakonat als Weiheritus gemeinsam und ihre Zeichenbedeutung und Wirkung wird von Thomas dahin bestimmt: „*Per manus impositionem datur plenitudo gratiae, per quam ad magna officia sunt idonei. Et ideo solis diaconis et sacerdotibus fit manus impositio, quia eis competit dispensatio sacramentorum, quamvis uni sicut principali, et alteri sicut ministro.*“ Es liegt dieser Konvenienzbeurteilung des hl. Thomas gewiß nicht das Bestreben zugrunde, a priori die Handauflegung in eindeutige Beziehung zu Diakonen- und Priesterweihe setzen zu wollen. Aber gegeben die Tatsache, daß sie von der Kirche nur zu diesen beiden Weiheriten verwendet wird, darf mit Recht der institutionelle Sinn erschlossen werden: „*Solis diaconis et sacerdotibus fit manus impositio, quia eis competit dispensatio sacramentorum.*“ Angesichts der eindrucksvollen Zeremonie der schweigenden Handauflegung bei der Priesterweihe schreibt Thomas seine Theologie vom Sinn und Zweck dieses urchristlichen Ritus nieder: „*In impositione manuum non datur character sacerdotalis ordinis, sed gratia, secundum quam ad exsequendum ordinem sint idonei. Et quia indigent amplissima gratia, ideo*

sacerdotes manus cum episcopo imponunt eis, qui in sacerdotibus promoventur, sed diaconis solus episcopus“ (Suppl. q. 38 a. 1 ad 1).

In der dogmatischen Theologie des Weiheritus, wie sie vor Thomas wohl kaum von jemand so klar und bestimmt vortragen worden ist, stellt die Handauflegung nicht die Übertragung der Weihegewalten, sondern die Zurüstung für deren nachfolgenden Empfang dar. Steht sie auch formell noch außerhalb des eigentlichen Sakramentes, so hat sie doch insofern allerinnersten Bezug zu ihm, als sie nicht eine irgendwelche Zubereitung, sondern die Disponierung letzter Instanz darstellt, die dem Spender der Weihe vorbehalten bleibt — gemäß dem Grundsatz: „Eiusdem est formam aliquam inducere et materiam de proximo praeparare ad formam“ (Suppl. q. 37 a. 5 c).

Zum Bereitungsritus zählen nach Thomas auch die Gebete samt der bei den obersten Weihungen üblichen Präfation. Die Theologie des hl. Thomas faßt diesen Teil des Weiheritus unter dem Titel „benedictio“ zusammen. Es kam ihm offenbar nicht in den Sinn, etwa in der feierlichen Weihepräfation die sakramentale Form zur Handauflegung zu suchen. Die Segnung vor der Weihe, wie sie — bei den höchsten Weihungen — mit den eingeschalteten Anrufungen und Segnungen in der Allerheiligenlitanei beginnt und in der Weihepräfation gipfelt, steht für Thomas wegen des unmittelbar sakramentalen Zusammenhanges über jeder anderen Art Personenweihe. „Non omnis benedictio, quae hominibus adhibetur, vel consecratio est sacramentum, quia et monachi et abbates benedicuntur, et tamen illae benedictiones non sunt sacramenta“ (Suppl. q. 34 a. 3 ad 3). Der liturgisch so stark ausgeprägte Unterschied in der Feierlichkeit der Weiheseignung bei niederen und höheren Weihungen offenbart gewiß auch für Thomas schon entscheidende Unterschiede in der hierarchischen Bedeutung dieser Weihungen; aber was an Unterschieden damit gekennzeichnet ist, verbleibt im Rahmen der vorbereitenden Segnung oder Konsekration. Ordinandi „per benedictionem divinis obsequiis mancipantur, et ideo benedictio omnibus datur“ (Suppl. q. 37 a. 5 c).

Der sakramentale Sinn der Instructio. Weiheseignung, Handauflegung und Salbung stellen zusammen eine in sich gestufte Einheit von Bereitungsritus aus der Hand des Weihespenders dar. Voraus geht ihnen — als Eröffnung der ganzen Weihehandlung — die „instructio“. Auch sie ist wieder durch die besondere Eigenart des Weihesakramentes bedingt. Soll Weihe Gewalt übertragen, so ist es nicht bloß geziemend, sondern bis zu

einem gewissen Grade gefordert, daß der Spender der Gewalt den Empfänger über Sinn und Gebrauch der Gewalt unterrichte. Wie immer eine solche Instruktion schon vor der bischöflichen Unterweisung am Weihetag gewährleistet sein mag, dem Sinn nach gehört sie in die letzte Zurüstung zur Weiheübertragung hinein, die dem Bischof als Pflicht zur Beruhigung seines Gewissens obliegt und, irgendwie ausgesprochen, wohl auch in den Ordinationsritus mitaufgenommen sein muß. Inwieweit eine implizite Ausdrucksweise genügen würde, darüber findet sich bei Thomas keine Andeutung. Es lohnt sich ja auch kaum eine Untersuchung darüber angesichts der peinlichen Sorgfalt der Kirche, den althergebrachten Weiheritus unverehrt in Übung zu erhalten.

Widerspricht sich aber der hl. Thomas dann nicht selbst, wenn er einerseits die „*instructio de officio suscipiendo*“ als integrierenden Bestandteil in den bischöflichen Spenderitus der zubereitenden Stufe mitaufnimmt, andererseits aber ausdrücklich die Weihe von getauften Kindern oder Erwachsenen, die entweder überhaupt noch nie zum Gebrauch ihrer Vernunft gelangt sind oder den Vernunftgebrauch verloren haben, als gültig anerkennt, sofern in der Zeit des Vernunftgebrauchs keine grundsätzliche Ablehnung stattgefunden hat und sofern es sich nicht um den Sonderfall des Episkopats handelt? Die hierarchische Gewalt, wie sie von einem Bischof über den Christusleib der Kirche übernommen werden soll, mutet ihm ja die Stellung eines Christusbräutigams zur Kirche der Gottesbraut zu. Das aber bedeutet nicht bloß Übernahme hoher Rechte und hehrer Gewalten, sondern zugleich auch erhebener Pflichten und schwerster Verantwortung. Diese geistige Gemahlschaft an Christi Statt mit der Kirche, die durch den Bischofsring versinnbildet wird („*Per anulum sacramenta fidei significantur, qua Ecclesia desponsatur Christo; episcopi enim sunt Ecclesiae sponsi loco Christi*“; Suppl. q. 40 a. 7 c) kann, wie Thomas glaubt annehmen zu müssen, nicht ohne freien persönlichen Entschluß übernommen werden. Es liegt auch nach Thomas nicht im Wesen des Ordo als solchen, daß die freie Zustimmung zur Übernahme (in Fällen der Unmündigkeit z. B.) zur Gültigkeit der Übertragung erfordert wäre. „*In receptione ordinis non requiritur aliquis actus ex parte recipientis, quod patet ex hoc, quod nullus actus ex parte eorum exprimitur in eorum consecratione*“ (Suppl. q. 39 a. 2 ad 2). Aber der Episkopat — als hierarchisches Amt über allen Stufen der Weihe und als ihr gemeinsamer Quell — hat diese Bedingung ganz eigener Art: „*Ad episcopatum, ubi in corpus mysticum accipitur potestas, requiritur actus suscipientis curam*

pastoralem; et ideo est etiam de necessitate consecrationis episcopalis quod usum rationis habeat“ (ebd. c). Es hängt mit seiner Lehre von den Ständen der Vollkommenheit zusammen, daß Thomas gerade den Episkopat und die Ordensprofeß — beide natürlich in wesentlich anderer Ordnung — als geistige Ehe (spirituale matrimonium) auffaßt und unter diesem Bild tiefer zu verstehen sucht. Um der Verpflichtung willen, die der bräutliche Schwur der Ordensprofeß wie die Gemahlschaft des Episkopats auferlegt, bedarf es dort wie hier eines klar bewußten Willens zu dem, was gelobt wird. Und unter den Weihen steht hierin der Episkopat einzig da. „Quidam dicunt, quod ad omnes ordines requiritur usus rationis de necessitate sacramenti, sed eorum dictum ratione vel auctoritate non confirmatur“ (ebd.).

Scheint es dann aber nicht ungereimt, mit Thomas einen eigenen Bereitungsritus zu postulieren, der „de necessitate sacramenti“ gefordert sein soll und der obendrein nicht bloß Segensweihe, Handauflegung und Salbung, sondern auch eine „instructio de proprio officio“ in sich begreifen müsse? — Darauf ist zunächst zu erwidern, daß dem Ritus der „instructio“, der eine Tätigkeit des ordinierenden Bischofs darstellt und sakramentale Symbolbedeutung hat, nicht wesensnotwendig eine aktuelle Aufmerksamkeit, ja auch nicht einmal eine aktfähige Intelligenz seitens des Ordinanden zugeordnet sein muß. Sodann wäre darauf hinzuweisen, was aber hier nicht weiter ausgeführt werden soll, daß Priestertum, wenn auch nicht Priestertum schlechthin, so doch das liturgische Priestertum auf jeder, auch der rein natürlichen Religionsstufe, öffentlich-sozialen Charakter trägt, — gemäß der Priestertheologie im Hebräerbrief: „Omnis pontifex ex hominibus assumptus pro hominibus constituitur in his, quae sunt ad Deum“ (Hebr 5, 1). Erst recht aber gilt vom neutestamentlichen Priestertum der Kirche: „Actus aliqui immediate ad Deum ordinantur dupliciter: uno modo ex parte unius personae tantum, sicut facere orationes singulares, 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). — Weihe als Übertragung hierarchischer Gewalt setzt auf seiten des Empfängers gewisse natürliche und übernatürliche Bedingungen voraus, die in beiden Bereichen wiederum entweder solche des gültigen oder solche des erlaubten und geziemenden Empfangs sein können. Die Gültigkeitsbedingungen kön-

nen gefordert sein entweder von seiten des Sakramentes oder von seiten der Weihe zum Hierarchen überhaupt oder von seiten der besonderen hierarchischen Gewalt. So stellt z. B. jedes Sakrament die Gültigkeitsbedingung auf seiten des Empfängers, daß er die wohltätige Wirkung des Sakramentes nicht ablehne und persönlich oder von der stellvertretenden Kirche her den Wunsch zum Empfang in sich trage. So stellt der Prinzipat, der jedem Ordo innewohnt, die Gültigkeitsbedingung der Natureignung zum sozialen Prinzipat kraft Mannesgeschlechtes. So stellt der Episkopat die besondere Gültigkeitsbedingung, daß der erwählte Bräutigam der Kirche sein Ja zur mystischen Ehe gebe und sich an ihre Pflichten binde.

Der Weihecharakter als eigentümlich potestativer Charakter. Sein organisch-sakramentaler Zusammenhang mit dem Tauf- und Firmcharakter. Die geordnete Heilsökonomie der Sakramente bindet die Weihe an ihren bestimmten Ort in der Reihenfolge des Empfangs. Vor allem sind es die drei Sakramente der besonderen Anteilnahme am Priestertum Christi — die Taufe, Firmung und Weihe —, die institutionsgemäß an eine solche Reihenfolge binden, sei es zur Wahrung der Gültigkeit (wie es die Abhängigkeit der Weihe von stattgehabter Taufe meint), sei es zur Wahrung der allein gezielten Folge (wie es die Abhängigkeit der Weihe von stattgehabter Firmung oder das uralte Verbot der Weihe „per saltum“ postuliert).

Vor gültigem Empfang einer Weihestufe muß die Taufe in Christus hinein vollzogen sein. Das Taufsakrament steht ja in Pfortenstellung zum Gnadenleben der Sakramente überhaupt, wie Thomas sagt, und die Bulle Eugens IV. (*Exsultate Deo*) geradezu mit seinen Worten: „*Vitae spiritualis ianua est; per ipsum enim membra Christi ac de corpore efficimur Ecclesiae*“ (Denz. 696; vgl. 3 q. 63 a. 6 c; q. 73 a. 3 u. ö.). Fragt man nach dem tieferen Grund, so ist er mit dem Hinweis auf die positive Anordnung Gottes nicht erschöpfend angegeben. Es genügt auch nicht zu sagen, daß erst einmal das übernatürliche Lebensprinzip in der Seele des Weiheempfängers grundgelegt sein müsse. Diese Bedingung könnte an sich erfüllt sein, auch ohne daß real die Taufe an ihm vollzogen worden wäre. Und hinwiederum: wo real und gültig die Taufe gespendet worden ist, könnte doch die letzte und volle Wirkung, die Gnadenwirkung übernatürlicher Belebung, hintangehalten worden sein. Die erste Wirkung — das, was „*res et sacramentum*“ ist — wäre erfolgt, der Taufcharakter wäre verliehen und die Bedingung zum gültigen Empfang der Weihe damit gegeben. Inwiefern ist es nun gerade der Taufcharakter, der am Weihe-

empfänger die entscheidende übernatürliche Disposition darstellt zum gültigen Empfang der Weihe? Wiederum ist die letzte und volle Antwort vom Wesen des potestativen Weisakramentes aus zu geben. Alle niederen Weihestufen sind hingeordnet auf das Priestertum. Das Priestertum ist wesensmäßig hingeordnet auf das eucharistische Opfer, ist Teilhabe und sichtbare Stellvertretung des einen Opferpriestertums Christi. Das „*ex hominibus assumptus et pro hominibus constitutus*“ gilt hier also in dem besonderen Sinne, daß aus der Reihe derer, die in Christus zur Kultgemeinschaft mit ihm aufgenommen sind, einige zu besonderer Weihe berufen und zur stellvertretenden Kultpriesterschaft für Christus über die Christusgemeinde gestellt werden. Gewiß könnte einer zunächst meinen: es brauche derjenige nicht vorgängig und passiv die Wirkung einer Gewalt an sich zu erfahren, der mit einem Male selbst zum Träger ihres aktiven Gebrauchs bestellt werde. Und so scheinen doch die Dinge hier zu liegen: „*Ad agentes in sacramentis pertinet sacramentum ordinis, quia per hoc sacramentum deputantur homines ad sacramenta aliis tradenda; sed ad recipientes pertinet sacramentum baptismi, per quod homo accipit potestatem recipiendi alia Ecclesiae sacramenta*“ (3 q. 63 a. 6 c). Der Einwand ist metaphysischer Natur. Er will sich selbstverständlich nicht über die Tatsache der positiven Heilsanordnung Gottes hinwegsetzen, die für sich allein die Tatsächlichkeitsfrage entscheidet. Es handelt sich vielmehr um das durchaus zu achtende Bestreben, vom bloßen Glauben zum Glaubensverstehen vorzudringen: *fides quaerens intellectum*. Thomas weiß den Wert eines solchen Einwandes zu schätzen. Zur metaphysischen Frage, die hier aufgeworfen ist, gibt er den klaren metaphysischen Bescheid: „*In eo, qui habet potentiam activam a se, potentia activa non praesupponit passivam; sed in eo, qui habet potentiam activam ab altero, praeexigitur ad potentiam activam potentia passiva, quae recipere possit potentiam activam*“ (Suppl. q. 35 a. 3 ad 1). Aber damit ist immer noch nicht der ganze und eigentümliche Zusammenhang herausgehoben, der Tauf- und Weihecharakter miteinander verbindet. Ein Vergleich mit dem Firmcharakter führt weiter.

Die Firmung ist eine Art Vollendung der „Taufe aus dem Wasser und dem Hl. Geiste“. „*Sic se habet confirmatio ad baptismum, sicut augmentum ad generationem*“ (3 q. 72 a. 6 c), „*quia est quoddam spirituale augmentum de esse imperfecto ad esse perfectum*“ (ebd. a. 11 ad 2). Und doch ist dieses zweite Sakrament nicht einfach eine gradlinige Fortführung des in der Taufe begonnenen sakramentalen Gnadenwerkes, so

wie etwa die fortgesetzte Speisung mit dem eucharistischen Brot der Seele ein Wachstum verleiht, das wesensmäßig in derselben Linie der Entwicklung wie die vorhergehende liegt. Es wird darum auch nicht etwa in der Firmung eine Vollendung des Taufcharakters gegeben, sondern ein wesensmäßig neuer Firmcharakter eingeprägt. „In baptismo accipit homo potestatem ad ea agenda, quae ad propriam pertinent salutem, prout secundum se ipsum vivit; sed in confirmatione accipit potestatem ad agendum ea, quae pertinent ad pugnam spirituales contra hostes fidei“ (3 q. 72 a. 5 c). Die sakramentale Einreihung des Firmlings ist eine wesensverschiedene von derjenigen des Täuflings: „licet baptizatus sit effectus membrum Ecclesiae, nondum tamen est adscriptus militiae christianae“ (ebd. a. 10 ad 2). Allen Sakramenten wohnt die Bestimmung und Eignung inne, Bezeugungen unseres Glaubens vor der Welt zu sein. Von der Taufe zur Firmung aber waltet der charakteristische Unterschied im Bekenntnisberuf: „baptizatus accipit potestatem spirituales ad protestandum fidem per susceptionem aliorum sacramentorum, confirmatus accipit potestatem publice fidem Christi verbis profitendi, quasi ex officio“ (ebd. a. 5 ad 2).

Der Taufe eignet also die sondersakramentale Bestimmung, durch Einpflanzung in Christus generell die Zuwendbarkeit der übrigen Sakramente zu gewährleisten. Der Firmung hingegen kommt eine derartige spezifische Bestimmung und Wirkung durchaus nicht zu. Es ist nur schicklich und dem Einsetzungssinn der Sakramente mehr entsprechend, daß nebst dem Taufcharakter auch der Firmcharakter die Seele dessen schmücke, der im Weihesakrament hierarchischen Grad und Charakter empfangen soll. „De congruitate requiritur omnis perfectio, per quam aliquis reddatur idoneus ad executionem ordinis; et unum de istis est, ut sit confirmatus“ (Suppl. q. 35 a. 4 c). So sehr nun aber Firmweihe und Firmcharakter ihren Träger auf Posten an der Öffentlichkeit weisen, daß er sich „ex officio“ einsetze für Bekenntnis, Schutz und Verbreitung des christlichen Glaubens — für all das, was die Päpste des 20. Jahrhunderts als Laienaufgabe der „katholischen Aktion“ bezeichnet haben —, er ist damit noch nicht auf Führerplatz gestellt, hat keine hierarchische Stufe und Gewalt inne. „Hoc sacramentum [confirmationis] 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).

Auch die niedere Weihe investiert nach Thomas ihre besondere Gewalt in einem potestativen Charakter. Die Hierarchie der Weihen hat man bald mit einem Organismus, bald mit einer Stufenleiter verglichen. Das Stufenbild vor allem ist seit den ältesten Zeiten in Gebrauch gewesen. „Ordines sunt quidam gradus“, sagt Thomas allenthalben, und das Tridentinum bedient sich des gleichen Sprossenbildes, wenn es sagt: „Per ordines velut per gradus quosdam in sacerdotium tenditur“ (sess. 23 can. 2; Denz. 962). So drängt sich wie von selbst die theologische Frage auf, ob der Charakter einer höheren Weihe nicht den Charakter einer niederen Weihe zur Voraussetzung haben müsse. Alle Stufen der Weihe, mit alleiniger Ausnahme des Episkopates, sind ja nach Thomas Sakramente im strengen Sinne des Wortes und geben sakramentalen Charakter mit. Der Grund für diese These, die bekanntlich heute nur mehr eine Minorität für sich hat, ist nicht etwa historische Unkenntnis vom Wechsel der Stufenzahl und Art der niederen Weihen in früheren Jahrhunderten gewesen. Thomas weiß z. B. sehr wohl, daß man gelegentlich den Psalmistat unter die Weihen gerechnet hat (vgl. Suppl. q. 37 a. 2 ad 5). Und es geschieht gerade im Angesicht der Geschichte kirchlicher Weihepraxis, daß Thomas von einer Ausgliederung der ursprünglich in dem einen diakonalen Ordo implizierten Ämter und Gewalten spricht (vgl. ebd. ad 2). Und doch klingt seine Sprache so merkwürdig unbeugsam, wo er sagt: „Alii dixerunt, quod in sacris ordinibus imprimitur character, non autem in minoribus. Sed hoc nihil est“ (Suppl. q. 35 a. 2 c). Es gab zu Thomas' Zeiten sogar solche, die nur dem Priestertum eigentlichen sakramentalen Weihecharakter zuerkennen wollten. Immer ist es der gleiche Grund der entschiedenen Ablehnung dieser minimisierenden Sentenzen, den Thomas anführt. Er beruft sich nicht etwa auf das Wesen des Sakramentes als eines von Christus eingesetzten und zeichenwirksamen Gnadenmittels. Er beruft sich vielmehr — und das kennzeichnet wieder seine ganze Weihetheologie, wie wir sie herauszustellen uns bemühen — auf den potestativen Charakter des Weihesakramentes, dessen eigentliches Wesen, wie früher dargelegt, in der Weihengewalt des Charakters besteht.

Auf den ersten Blick möchte es befremden, daß Thomas dem Einwand gegenüber, es könnte vielleicht der Presbyterat allein mit dem Christuszeichen des sakramentalen Charakters geschmückt sein, nur die apodiktisch-lakonische Antwort und seltsame Begründung bringt: „Hoc non est verum, quia actum diaconi nullus potest exercere licite nisi diaconus“ (ebd.).

Der tiefere Sinn dieser Antwort enthüllt sich aber sofort bei der Umschreibung in die Folge: „Et ita patet, quod diaconus habet aliquam specialem potestatem in dispensatione sacramentorum, quam alii non habent“ (ebd.). Der Diakon hat kraft Weihe eine ihm eigene Gewalt geistiger Natur, die hingeordnet ist auf die sakramentale Kultgemeinschaft. Es heißt aber nur den Namen für die Sache setzen, wenn die dem Diakon kraft Weihe und zu bleibendem Besitz erteilte reale Kultgewalt, — die ihn zu Christi Priestertum nicht bloß hingeordnet, sondern real befähigt — Charakter im sakramentalen Sinne genannt wird. Dieses reale weiheamtliche Miteingesetztsein in Christi Priestertum hebt den Hierarchen vom Volk der einfachen Gläubigen ab. „Per quemlibet ordinem aliquis constituitur supra plebem in aliquo gradu potestatis ordinatae ad sacramentorum dispensationem. Unde cum character sit signum distinctivum ab aliis, oportet quod in omnibus character imprimatur“ (ebd.). Nur so erscheint es für Thomas auch innerlich verständlich, warum die Weihegewalt der niederen Ordines unwiderruflich und unzerstörbar dem Empfänger verbleibt und darum auch keine von den niederen Weihen jemals wiederholt wird. „Quantumcumque homo ad laicatum se transferat, semper tamen manet in eo character, quod patet ex hoc, quod si ad clericatum revertatur, non iterum ordinem, quem habuerat, suscipit“ (ebd. ad 2)²⁹.

Das Stufenprinzip der Weihen untereinander sakramentaltheologisch betrachtet. Dem Gradualprinzip, das den Weihestufen von Hause aus innewohnt, entspricht der alte christliche Brauch, die Weihen nur in ihrer natürlichen Stufenfolge zu erteilen³⁰. Eine Weihe „per saltum“ ist immer als eine Verkehrung der rechten Ordnung angesehen worden und seit alters unter kanonische Strafen gestellt gewesen. Mißständen wie übertriebenen Forderungen gegenüber haben die Päpste an dem Grundsatz festgehalten: Wo eine Weihe erteilt worden ist mit Überspringung eines niederen Weihegrades, da wird die Weihe — weil gültig — nicht wiederholt, wohl aber zur Erfüllung der kanonischen Vorschrift die unterlassene Weihe nachgeholt. Maßgebend dabei ist der theologische

²⁹ Es ist zu begrüßen, daß man im Zeitalter der liturgischen Erneuerung auch in Volkes- und Priesterkreisen den Weihegehalt der „minores“ wieder mehr zu würdigen lernt.

³⁰ Überdies hat es die Lage der Kirche nach dem Säkularisierungsprozeß der Neuzeit ratsam erscheinen lassen, kanonisch zu bestimmen: „Prima tonsura et ordines illis tantum conferendi sunt, qui propositum habeant ascendendi ad presbyteratum“ (CIC 973 § 1).

Lehrsatz: „Inferior potestas comprehenditur in superiori virtute, sicut sensus in intellectu et ducatus in regno“ (Suppl. q. 35 a. 5 c). Zum Satz vom Stufencharakter der Weihen bemerkt darum der hl. Thomas erläuternd: „Ordines non sunt gradus, qui occurrant in actione una vel in uno motu, ut oporteat ad ultimum per primum devenire, sed sunt sicut gradus in diversis rebus constituti, sicut est gradus inter hominem et angelum . . ., gradus inter caput et omnia membra corporis“ (ebd. ad 2). Es handelt sich also um stufenverteilte Betätigung und Wirksamkeit von einer Mitte und Höhe aus — dem Priestertum, das alle hierarchische Gewalt der dienenden Weihegrade virtuell in sich beschließt. Es bedarf demnach für gültigen Empfang priesterlicher Weihegewalten nicht eines Durchganges durch die Weihegrade niederer Stufe, gleichsam als ob von dort her erst eine erforderliche Ausstattung an Würde und Gewalt mitzubringen wäre.

In den Zeiten frühmittelalterlicher Auseinandersetzungen zwischen der schismatisierenden Kirche des Ostens und der Mutterkirche Roms spielte in den Augen der Orientalen gelegentlich auch jenes „Ärgernis“ der abendländischen Kirche eine große Rolle, daß man es gewagt habe, entgegen allem Herkommen und sakramentalem Recht, einen Diakon mit Überspringung des Presbyterats zum Bischof zu konsekrieren. Rom hat es nicht unterlassen, sich von diesem ungerechten Vorwurf reinzuwaschen. In der Tat würde auch Thomas hierin nicht bloß einen Verstoß gegen kanonische Bestimmungen sehen, sondern die Gültigkeit einer solchen Bischofskonsekration schlechthin anzweifeln oder verneinen. Die Bischofsweihe gibt ja nach seiner Überzeugung keine Gewalt über Christi realen Leib in der Eucharistie, darum auch keinen sakramentalen Charakter. Wie könnte einer aber Bischof sein im weihesakramentalen Sinne eines Spenders der Weihe, also auch der Priesterweihe, auf die ja alle sakramentalen Weihen innerlich hingeordnet sind, wenn er selber keine Konsekrationsgewalt über Christi realen eucharistischen Leib hat? Weihe kann doch nur Gewalt übertragen, die der Weihespenders selber quellhaft und autoritativ in sich trägt. „Potestas a potestate traducitur sicut simile ex simili“³¹. Vom Sonder-

³¹ Bis zur Stunde hat die Kirche die Kontroverse der Theologen, die um den sakramentalen Charakter des Episkopates und die damit verbundene Frage nach der Abhängigkeit gültiger Bischofsweihe von vorausgegangener Priesterweihe schwebt, nicht entscheiden wollen. Das und nicht mehr besagt es, wenn die Erklärung Leos XIII. über die anglikanischen Weihen keinen Ge-

fall des Episkopats abgesehen, setzt also die höhere Weihe die niedrigere zur Gültigkeit nicht voraus. Die sakramentale Weihewegung ist im Charakter real investiert. Es muß also auch verneint werden, daß die Verleihung des höheren Charakters an die Gegenwart des niederen Weihecharakters gebunden sei. Somit ergibt sich der auf den ersten Blick etwas befremdende, ungleiche Sachverhalt von sakramentalen Weihungen untereinander und jeder sakramentalen Weihe ihrerseits mit dem Taufcharakter, den Thomas gleich in die richtige theologische Perspektive rückt, wenn er sagt: „Dicendum quod magis conveniunt ordines ad invicem secundum similitudinem speciei, quam ordo cum baptismo; sed secundum proportionem potentiae ad actum magis convenit baptismus cum ordine quam ordo cum ordine, quia per baptismum acquirit homo potentiam passivam recipiendi ordines, non autem per ordinem inferiorum datur potentia passive recipiendi maiores ordines“ (Suppl. q. 35 a. 5 ad 1).

Taufcharakter und Weihecharakter in ihrer letzten kult-theologischen Bedeutung und Zuordnung. Daß die Konsekration in der Weihe die Konsekration der Taufe so absolut unerläßlich voraussetzt, könnte man zunächst einfach darin begründet sehen wollen, daß die Taufe eben das Sakrament der Wiedergeburt in Christus ist, mit dem unser Leben und Wirken in Christus erst beginnen kann. „Per generationem homo incipit esse et vivere, et loco huius in spirituali vita est baptismus, qui est spiritualis regeneratio“ (3 q. 65 a. 1 c). Thomas weiß um das vergängliche und um das bleibende Moment in der Taufe. Nur flüchtig währt das äußere Zeichen; die innere Wirkung des Charakters und der rechtfertigenden Gnade bleiben; die Gnade verlierbar, unverlierbar der Charakter. Auf dieses Prinzip des Taufcharakters wendet Thomas gelegentlich die Definition des Areopagiten an: „Dionysius baptismum definit per ordinem ad alia sacramenta, dicens, quod est quoddam principium sanctissimorum mandatorum sacrae actionis ad eorum susceptivam opportunitatem formans nostros animales habitus“ (3 q. 66 a. 1 ad 1). Aber trotzdem: der Zusammenhang von Ordo und Taufcharakter ist für Thomas wesentlich enger und wesenseigentümlicher. Er betrifft nicht

brauch von dieser Frage macht. Die liturgischen Dokumente und geschichtlichen Tatsachen, die angeblich der Sentenz des hl. Thomas — und sie hat ja den Beifall wohl der Mehrzahl der Theologen — recht unbequem sein sollen, werde ich eigens noch zu behandeln haben. Hier mag es beim rein Spekulativen sein Bewenden haben.

übernatürliches Leben und heiligmachende Gnade schlechthin, sondern vor allem den Weihenden Charakter, wie er nur dreien unter den Sakramenten eigen ist: „Per omnia sacramenta sanctificatur homo, propter hoc quod sanctitas importat munditiam a peccato, quod fit per gratiam; sed specialiter per quaedam sacramenta, quae characterem imprimunt, homo sanctificatur quadam consecratione, utpote deputatus ad divinum cultum“ (3 q. 63 a. 6 ad 2). Es ist oben schon des näheren dargelegt worden, wie nach dem hl. Thomas die charaktereinprägenden Sakramente den Christen in besonderer Weise am Priestertum Christi teilnehmen lassen: „Per omnia sacramenta fit homo particeps sacerdotii Christi utpote percipiens aliquem effectum eius; non tamen per omnia sacramenta aliquis deputatur ad agendum aliquid vel recipiendum quod pertineat ad cultum sacerdotii Christi; quod quidem exigitur ad hoc, quod sacramentum characterem imprimat“ (ebd. ad 1). Der eingeprägte Charakter zeichnet den Christen mit einem geheimnisvollen Zeichen, das für ein kundiges und sehendes Auge des Geistes Erkennungs- und Unterscheidungszeichen ist: Erkennungszeichen der Mitpriesterschaft mit Christus, Unterscheidungszeichen von christusfremden oder christusfeindlichen Kulte außerhalb der Kirche Christi (vgl. ebd. ad 3). „Manifestum est, quod character sacramentalis specialiter est character Christi, cuius sacerdotio configurantur fideles secundum sacramentales characteres, qui nihil aliud sunt, quam quaedam participationes sacerdotii Christi ab ipso Christo derivatae“ (ebd. a. 3 c).

Jeder öffentliche Kult unter einem Priester, erst recht aber der „cultus Dei secundum ritum christianae religionis“, von dem Thomas hier spricht, sieht eine hierarchische Scheidung von „agentes“ und „recipientes“ vor: „Agentes sunt ministri Ecclesiae, ad quos pertinet ordinis sacramentum; recipientes autem sunt illi, qui ad sacramentum accedunt“ (3 q. 65 a. 1 ad 3). Der öffentliche Kult der Gottesverehrung vollzieht sich durch den Priester, d. h. den Mittler, in einer kultischen Bewegung der hieratischen Gemeinschaft hin zu Gott und in einer begnadenden Herablassung Gottes zu den am Fuße des Altares harrenden Gläubigen. Die hierarchische Gliederung steht im Dienste dieser hieratischen Kultgemeinschaft: „Divinus cultus consistit vel in recipiendo aliqua divina vel in tradendo aliis“ (3 q. 63 a. 2 c). Der Kult mit seinem Opfer und Priestertum setzt aber eine sichtbare Gemeinschaft voraus — gemäß dem Augustinuswort: „In nullum nomen religionis, seu verum seu falsum, coagulari homines possunt, nisi aliquo signaculorum vel sacramentorum visibilium con-

sortio colligentur³².“ Die Einheit dieser Gemeinschaft ist gesetzt in Christus: „Totus ritus christianae religionis derivatur a sacerdotio Christi“, lautet eine der grundlegenden Thesen in der Weihetheologie des hl. Thomas. Im Priestertum Christi das Motiv der Inkarnation schlechthin zu sehen, geht nicht an. Das Erlösungswerk Christi unter die Idee des Priestertums Christi zusammenzufassen, hat sein gutes theologisches Recht³³. Unser Heilsschicksal ist an Christus, den Erlöserpriester, ganz anheimgelassen. Er ist für uns gesetzt zum Haupt, in dem wir uns vom Fall wieder erheben können. Sein Gehorsamsopfer hebt sühnend die Schuld von uns, die vom ersten Stammvater auf uns lastet. Für die Menschheit hebt mit Christus ein neuer Daseinsbeginn an. Erlöst werden wir sein in dem Maße, als wir eingegangen sind in diese neue Gliedschaft mit Christus. „Satisfactio Christi habet effectum in nobis, in quantum incorporamur ei ut membra capiti“ (3 q. 49 a. 3 ad 3).

Thomas macht mit der paulinischen Theologie von dieser Glied-Haupt-Gemeinschaft mit Christus dem Erlöserpriester voll Ernst in seiner Opfertheorie und Priestertheologie. Schon die Opferleibbetrachtung an Christus dem Gekreuzigten schreckt vor dem überaus starken Vergleich nicht zurück: „Quia Christus est caput nostrum, per passionem suam, quam ex caritate et oboedientia sustinuit, liberavit nos tamquam membra sua a peccatis, quasi per pretium suae passionis, sicut si homo per aliquod opus meritorium, quod manu exereret, redimeret se a peccato, quod pedibus commisisset“ (3 q. 49 a. 1 c). In diesem Selbstopfer Christi sind wir erlöst auf die Bedingung, daß uns die Frucht der Erlösung durch den Glauben und die Sakramente zugewendet werden. Beachtenswerterweise spricht Thomas in Anbetracht der unentbehrlichen Glied-Haupt-Einheit von einer „copulatio“, „continuatio“. „Virtus passionis Christi copulatur nobis per fidem et sacramenta, differenter tamen; nam continuatio, quae est per fidem, fit per actum animae; continuatio autem, quae est per sacramenta, fit per usum exteriorum rerum“ (3 q. 62 a. 6 c). Mit diesem priesterlichen Urakt des Neuen Bundes nimmt der christliche Kult seinen stiftungsgemäßen Anfang. „Per suam passionem initiavit ritum christianae religionis“ (ebd. a. 5 c). Sein Priestertum übertrug er zur sichtbaren Stellvertretung an Menschen, die Frucht seines Erlösungsofers an die Zei-

³² Contra Faustum lib. 19 cap. 11 (ML 42,355).

³³ S. dazu neuestens: Ch.-D. Héris O. P., Le mystère du Christ (La pensée thomiste II) Paris (o. J.).

chen sichtbarer Riten, beides in Mitgift an seine Braut, die Kirche. „Christus est fons totius sacerdotii“ (3 q. 22 a. 4 c). Ihm ist Priestertum eigen ohne beifallenden Beruf und ohne im Siegel erst anvertraute Gewalt. „In Christo non est character, sed tota sacerdotii plenitudo“ (3 q. 63 a. 6 c; vgl. 3 q. 22 a. 4 c). Er ist gesalbt mit der Gottheit selbst. „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). Alles Priestertum kann fürder nur mehr Teilhabe sein an Christi ewigwährendem Hochpriestertum, kann nur stellvertretend sein zur sichtbaren Darstellung im Symbol von Ritus und Person, wie es dem „cultus praesentis Ecclesiae“ (3 q. 63 a. 3 ad 3) entspricht. Das Gesetz des Neuen Bundes, unter dem wir stehen, ist durchgängig das Gesetz Christi für Pilger im Glauben. Dem Glauben hinwiederum sind — im Gegensatz zur Schau — die Sakramente angepaßt, auf denen der ganze christliche Kult steht. „Sacramenta proportionantur fidei“ (3 q. 80 a. 2 ad 2), entsprechend dem Gesetz der Heilszeiten: „Status Novae Legis medius est inter statum Veteris Legis, cuius figurae implentur in Nova Lege, et inter statum gloriae, in qua omnis nude et perfecte manifestabitur veritas; et ideo tunc nulla erunt sacramenta; nunc autem, quamdiu per speculum et in aenigmate cognoscimus, oportet nos per sensibilia signa in spiritualia devenire, quod pertinet ad rationem sacramentorum“ (3 q. 61 a. 4 ad 1; vgl. Ps-Dionysius, De eccles. hierarch. cap. 5).

Die eucharistische Mitte als kultgliederndes Prinzip. Im Mittelpunkt des ganzen christlichen sakramentalen Heilskultes steht die Eucharistie. Es ist eben der Kultakt, die „actio“ schlechthin. „Per modum actionis pertinet ad divinum cultum Eucharistia, in qua principaliter divinus cultus consistit, in quantum est Ecclesiae sacrificium“ (3 q. 63 a. 6 c). Alle übrigen Sakramente sind irgendwie auf sie hingeordnet und empfangen von ihrem Opferquell her ihre Kraft. Um diese eucharistische Kultmitte schart sich die Kirche, gegliedert nach Hierarchie und Volk. Die Hierarchie und das ihr anvertraute Geheimnis bringt sichtbar die Einheit zum Ausdruck, die alle unter dem einen Haupte Christus, der Priester und Opfer zugleich ist, zusammenfaßt.

Die eucharistische Opfergemeinschaft mit Christus — zugleich eine Mahlgemeinschaft — ist sakramental in der dreifachen Bedeutung aller Sakramente: „rememorativum eius quod praecessit, scilicet passionis Christi; et demonstrativum eius quod in nobis efficitur per Christi passionem, scilicet gratiae; et prognosticum i. e. praenuntiativum futurae gloriae“

(3 q. 60 a. 3 c). Keinem der Sakramente wohnt ein solcher Grad von Gemeinschaft der in Christus Inkorporierten inne wie der Eucharistie. „Hunc cibum et potum societatem vult intelligi corporis et membrorum suorum, quod est sancta Ecclesia in praedestinatis et vocatis et iustificatis et glorificatis sanctis et fidelibus eius. Quorum primum iam factum est, i. e. praedestinatio; secundum et tertium factum est et fit et fiet, i. e. vocatio et iustificatio; quartum vero nunc in spe est, in re autem futurum est, i. e. glorificatio. Huius rei sacramentum, i. e. unitatis corporis et sanguinis Christi, alicubi cotidie, alicubi certis intervallis dierum in dominica mensa praeparatur et de mensa dominica sumitur“ (Aug., In Io Tract. 26 n. 15; ML 35, 1614). Das Zeichen der Vorherbestimmung ist, wie Paulus im 8. Kapitel des Römerbriefes ausdrücklich feststellt, das Zeichen der Konformität mit Christus: „Quos praescivit, et praedestinavit conformes fieri imaginis Filii sui, ut sit ipse primogenitus in multis fratribus“ (Röm 8, 29). Das sind die Gezeichneten des Herrn, von denen in der Geheimen Offenbarung gesagt wird, daß sie in Kraft des Zeichens von dem allgemeinen Untergang bewahrt bleiben sollen (vgl. Apc 7, 3). „Character distinguitur aliquis ab alio per comparisonem ad aliquem finem, in quem ordinatur, qui characterem accipit, sicut dictum est de characterem militari, quo in ordine ad pugnam distinguitur miles regis a milite hostis. Et similiter character fidelium est, quo distinguuntur fideles Christi a servis diaboli vel in ordine ad vitam aeternam vel in ordine ad cultum praesentis Ecclesiae, quorum primum fit per caritatem et gratiam, secundum autem fit per characterem sacramentalem“ (3 q. 63 a. 3 ad 3).

Die Kultgewalt des Charakters als sakramentale Sinnbildung des Priestertums Christi. Auch in der Lehre von der Gnade und den Sakramenten bleibt Thomas dem obersten Grundsatz seiner theologischen Methode treu, der fordert, daß von „signa et res“, von Erlösung, Christus, Kirche — samt allem, was darin beschlossen liegt — der Theologe nur handle „secundum ordinem ad Deum“ (1 q. 1 a. 7 c). Ganz hoch in Gott läßt er darum seine Opfer- und Priestertheologie beginnen und münden. Gnade und Sakrament, Opfergemeinschaft und Priestertum stehen für ihn zunächst aus der zeitlosen Ewigkeit her als urbildliche Idee im Prädestinationsplan der göttlichen Heilsleitung (vgl. 1 q. 23 a. 2 c). Im Wege der ausgeführten Wirklichkeit treten sie ein in das zeitunterstellte Werk der Berufung (vocatio), Rechtfertigung (iustificatio) und Erhöhung (glorificatio). Hier ist es, wo sich Gnade und Sakrament — Sakrament als Spende eines unauslöschlichen

Zeichens — im Wirkungsberuf voneinander scheiden. „Fideles Christi ad praemium quidem futurae gloriae deputantur signaculo praedestinationis divinae; sed ad actus convenientes praesenti Ecclesiae deputantur quodam spirituali signaculo eis insignito, quod character nuncupatur“ (3 q. 63 a. 1 ad 1; vgl. a. 3 c). Die innere Einheit ist nach einheitlichem Heilsplan dennoch gewahrt, insofern es beidemale derselbe Erlöserchristus ist, dessen Bild wir gleichgestaltet werden, wie es das vom Apostel verkündete Heilsgesetz der Prädestination verlangt. Läßt uns die Kindschaftsgnade teilnehmen an der Gottnatur der Sohnschaft in Christus, so gibt uns der die Gnade sakramental anzeigende und wirkende Charakter teil an Christi Priesteramt. Die im sakramentalen Charakter niedergelegte Gewalt ist ja Kultgewalt: „Character importat quandam potentiam spiritualem ordinatam ad ea, quae sunt divini cultus“ (ebd. a. 2 c). Diese Kultgewalt ist in der Seele niedergelegt nicht als verselbständigte, sondern bleibt sinn- und wirkungsgebunden an ihre Quelle, die Priestergewalt Christi (ebd. a. 3 c). Neben der immanenten Zeichenbedeutung und Wirksamkeit an Gnade, kommt dem sakramentalen Charakter wesentlich die transzendente Zeichenbedeutung auf Christus zu, und nur in Kraft dieser Hinordnung auf den Hohenpriester Christus kommt ihm, bzw. dem Träger, sakramentale Kultgewalt zu. „Qui deputantur ad cultum christianum, cuius auctor est Christus, characterem accipiunt, quo Christo configurantur“ (ebd. ad 2). Die höchste kultische Autorität kommt Christus zu, weil er erstens Stifter, Priester und Opfer zugleich in diesem Kult ist, zweitens weil er zwar nur als Mensch Mittler und Kultpriester sein kann, aber zugleich Mensch ist und Gott, also zugleich Mittler und der, welcher die Vermittlung zu akzeptieren hat. Das ist die einzigartige Bedeutung des Kultes im Neuen Bunde. Ehedem im Alten Bunde war der Hohepriester nur ein sterblicher, gebrechlicher Mensch; im Neuen Bunde aber ist uns der Sohn selber als Priester gegeben, von dem das Schwurwort spricht: „Du bist Priester für ewig nach Weise des Melchisedech“ (vgl. Hebr 7, 28).

Die hieratisch-instrumentale, hierarchisch-soziale Verbundenheit von Volk und Priester im einen Hohenpriester. An dieser Priesterautorität Christi gibt der sakramentale Charakter instrumental-wirksamen Anteil. „Character est in anima sicut quaedam virtus instrumentalis“ (3 q. 63 a. 5 ad 1). Er ist wie ein Strahl des Priestertums Christi, der bleibend in der Seele leuchtet. Richtiger noch wäre es, zu sagen: Er ist eine bleibende Leuchtkraft in der Seele, die beim Durchgang der sakramentalen Priestersonne Christi strahlt. „Character non

proprie est in genere vel specie, sed reducitur ad secundam speciem qualitatis“ [scil. potentiam] (3 q. 63 a. 2 c; vgl. ebd. ad 2). An sich betrachtet ist die Seinsweise des Charakters weniger vollkommen als die der Gnade, die in der Seele ruht. Und doch hat der Charakter wieder vor der verlierbaren Gnade das voraus, daß er um des Priestertums Christi willen, für das er gegeben ist, unzerstörbar bleibt. „Character indelebiter inest animae, non propter sui perfectionem, sed propter perfectionem sacerdotii Christi, a quo derivatur character, sicut quaedam instrumentalis virtus“ (ebd. a. 5 ad 1). Thomas kann sich gar nicht genug tun, den kultischen Sinn, Zweck und instrumentalen Gebrauch am sakramentalen Charakter hervorzuheben.

Diejenigen Sakramente, die Charakter verleihen und als solche zur Anteilnahme an Christi Priestertum befähigen, sind darum allesamt Weihesakramente, wenn auch nicht in dem ganz spezifischen Sinne des hierarchischen Priesterweihesakramentes. Thomas legt Wert auf den Hinweis: „Specialiter per quaedam sacramenta, quae characterem imprimunt, homo sanctificatur quadam consecratione, utpote deputatus ad divinum cultum“ (3 q. 63 a. 6 ad 2). Dieser Kult, wie ihn der in der Kirche fortlebende Christuspriester durch die Glieder der Kirche vollzieht, hat die Scheidung in Mittler und Volk, in Spender und Empfänger der heiligen Geheimnisse zur Voraussetzung (ebd. a. 2 c). Deshalb die hierarchische Gliederung in der Kirche: „Ordines Ecclesiae respiciunt participationem sacramentorum et communicationem“ (Suppl. q. 34 a. 1 ad 3). Es wäre kein Vorzug, wenn ein Glied der Kirche gottunmittelbar sein, eines Mittlers für Kult und Gnade entraten könnte. Denn die Mittlerschaft der Kirche will ja keine andere sein als die Mittlerschaft des Christuspriesters. Die Kirche spricht mit Paulus: „Sic nos existimet homo ut ministros Christi et dispensatores mysteriorum Dei“ (1 Kor 4, 1). Spender und Empfänger stehen sich nur in dieser Vermittlung der Kirche, die keine andere ist als die Christi selber, gegenüber. „Ille, qui ad sacramenta accedit, suscipit sacramentum a ministro Ecclesiae, non in quantum est talis persona, sed in quantum est Ecclesiae minister“ (3 q. 64 a. 6 ad 2).

Es bedarf aber, wie der hl. Thomas mehrfach hervorhebt, nicht bloß der Ausspender der Geheimnisse einer Autorisation von Christus her, für die ihm der besondere Weihecharakter gegeben ist, sondern auch die Empfänger müssen zur Teilnahme am Kult seinem Opfer, seinem Mahle, seinen Sakramenten — durch eine eigene kultische Berufung ausge-

zeichnet, gleichsam obödiäntial erhoben sein. Geben und Empfangen im kultischen Leib der Kirche steht in einem gemeinsamen Lebenskreis, der Christus ist. „Posuit ordinem in Ecclesia, ut quidam aliis sacramenta traderent, suo modo Deo in hoc assimilati quasi Deo cooperantes; sicut et in corpore naturali quaedam membra aliis influunt“ (Suppl. q. 34 a. 1 c). Verleiht Charakter im sakramentalen Sinn Kultgemeinschaft unter dem Priestertum Christi, so bedürfen Spender und Empfänger Berufung und Befähigung durch ein Christus-priesterzeichen. „Ad utrumque horum requiritur quaedam potentia; nam ad tradendum aliquid aliis requiritur quaedam 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). Der unterste Grad in dieser Kultgemeinschaft mit Christus verleiht Anteilnahme an dem höchsten Priestertum. Das macht den einfachen Gläubigen zum Glied im heiligen Stamm des königlichen Priestergeschlechtes (vgl. 1 Petr 2, 9), zum lebendigen Stein im vergeistigten Tempel eines heiligen Priestertums, wo geistige Opfer dargebracht werden, die Gott gerne annimmt durch den Mittler Jesus Christus (vgl. 1 Petr 2, 5).

Die thomistische „Disputa“ der Sakramente und das Sakrament der Weihe. — Zusammenfassender Überblick. Alle Sakramente sind irgendwie auf den Kult Gottes hingebunden, aber nicht alle in gleich unmittelbarer Weise. Im Zentrum stehen die streng kultischen Sakramente, die das Kultzeichen der Christuspriesterschaft in die Seele einzeichnen. Ihre Mitte stellt der eucharistische Altar dar. Es ist eine Art „Disputa“ der Sakramente, die uns Thomas an einer klassischen Stelle seiner Sakramententheologie gezeichnet hat:

„Pertinet autem aliquod sacramentum ad divinum cultum tripliciter: uno modo per modum ipsius actionis; alio modo per modum agentis; tertio modo per modum recipientis. Per modum quidem ipsius actionis pertinet ad divinum cultum Eucharistia, in qua principaliter divinus cultus consistit, in quantum est Ecclesiae sacrificium, et per hoc idem sacramentum non imprimitur homini character, quia per hoc sacramentum non ordinatur homo ad aliquid ulterius agendum vel recipiendum in sacramentis, cum potius sit finis et consummatio omnium sacramentorum, ut Dionysius dicit, cap. 3 Eccl. Hierar.; continet tamen in seipso Christum, in quo non est character, sed tota sacerdotii plenitudo. Sed ad agentes in sacramentis pertinet sacramentum ordinis, quia per hoc sacramentum deputantur homines ad sacramenta aliis tradenda. Sed ad recipientes pertinet sacramentum baptismi, per quod homo accipit potestatem recipiendi alia Ecclesiae sacramenta; unde baptismus dicitur esse

ianua omnium sacramentorum. Ad idem etiam ordinatur quodammodo confirmatio. Et ideo per haec tria sacramenta character imprimitur, scilicet baptismum, confirmationem et ordinem“ (3 q. 63 a. 6 c).

Die eucharistische Zentrierung gilt für die Sakramente allgemein und gilt für die sakramentalen Weihen noch ganz besonders. Der Eucharistie am nächsten steht das Priestertum, dessen sakramentaler Charakter darum überhaupt nicht übertroffen werden kann, wie der hl. Thomas selbst angesichts des Episkopats betont. Die sakramentalen Mittelglieder zwischen dem Pfortensakrament der Taufe und dem Presbyterat, also vor allem die Firmung und die Weihen niederer Stufe, sind für die Gültigkeit der Weihe nicht gefordert und lassen damit die besondere sakramentale kultische Bedeutung des Taufcharakters hervortreten. Die Taufe vermittelt nur schlichte Mitgliedschaft im erwählten Volke Gottes, ohne jede Besonderung und hierarchische Aussonderung: „Per baptismum aggregatur homo congregationi fidelium“ (3 q. 70 a. 1 c). Sie vollzieht den Übergang aus dem Reich der Sünde und des Todes in das Reich des Lebens in Christo, und vollzieht ihn in der geheimnisvollen Symbolik des Taufsakramentes, die der hl. Paulus uns mit dem Hinweis erschließt: Wir sind durch die Taufe mit Christus ins Grab gestiegen, um zu neuem Leben mit ihm zu erstehen (vgl. Röm 6, 4). Es war unser Hinein in den Tod Christi, der ein Sühnetod, ein Erlösersterben, ein Opferpriesterakt, ein Selbstopfer Christi — des Hauptes der Menschheit und Hohenpriesters des Neuen Bundes — war. Es ist der Sinn der Taufe, uns in diesen Christus geheimnisvollerweise als Glied seines Leibes lebendig einzufügen. Die Väter werden nicht müde, uns das zu versichern. Und für Thomas ist es der Eckstein seiner Tauftheologie: „Ad hoc datur baptismus, ut aliquis, per ipsum regeneratus, incorporetur Christo, factus membrum ipsius“ (3 q. 68 a. 1 c; vgl. q. 69 per totam). In Christus eingegliedert, hat der Gläubige Gemeinschaft mit der Kirche, die der Leib Christi ist, damit Zutritt zu ihren Sakramenten und das Recht auf das höchste aller Sakramente, die Eucharistie. „Per baptismum aliquis fit particeps ecclesiasticae unitatis, unde et accipit ius accedendi ad mensam Domini“ (3 q. 67 a. 2 c). Altchristliche Denkmäler einer Arkandisziplin lassen uns heute noch in etwa das beglückende Hochgefühl nachempfinden, das damals die Christen aus diesem Recht auf die Eucharistie schöpften. Diesem Höhepunkt des Christenlebens in der eucharistischen Gemeinschaft — durch Christus mit Gott und untereinander — gelten die von Thomas so gern wiederholten

Worte eines Augustin: „O sacramentum pietatis, o signum unitatis, o vinculum caritatis! Qui vult vivere, habet ubi vivat, habet unde vivat. Accedat, credat, incorporetur, ut vivificetur“ (In Io tract. 26 n. 13; ML 35, 1613).

Für den Wiedergeborenen beginnt ein neues Leben, das durch die eucharistische Gottspeise bewahrt und gesteigert wird. Die Entelechie dieses sakramental verborgenen Lebens in uns ist auf die unmittelbare Anschauung Gottes im Jenseits angelegt, „Euer Leben ist ein verborgenes mit Christus in Gott“ (Kol 3, 3). Die Taufe hat uns in Tod und Auferstehung mit Christus hineingeführt. An der Auferstehungsglorie hat sie uns keinen Anteil gegeben. Daß Christus in Glorie lebt, wir hingegen noch der Glorie entbehren, obwohl wir mit Christus an seinem Leben Anteil haben, leitet der hl. Thomas aus dem Unterschied von Priestertum und Menschtum in Christus ab. Vorab steht der Satz über Christi eigenes Verhältnis zur Frucht seines Priesteramtes. Christus kann nur mit Priesterhand spenden, kann aber nicht aus Priesterhand empfangen. Sinn des priesterlichen Wirkens ist, zwischen Volk und Gott zu vermitteln. „Ille autem indiget medio ad Deum, qui per se ipsum accedere ad Deum non potest; et talis sacerdotio subiicitur, effectum sacerdotii participans“ (3 q. 22 a. 4 c). Also kann es für Christus gar nicht in Frage kommen, daß er sich unter sein eigenes Priestertum stellt. Es ist, wenn man einen Vergleich des hl. Thomas von der nur leuchtenden, nicht erleuchteten Sonne so wiedergeben will, von einem „actus purus sacerdotii“ bei Christus zu sprechen. Christi Leiden und Sterben war nun sein höchster priesterlicher Akt, in dem er mit seinem eigenen Blute ins Heiligtum eingegangen ist und ewigwährende Erlösung fand (vgl. Hebr 9, 12). Aus seinem Leiden und Sterben ging seine glorreiche Auferstehung hervor. Stand sie auch Christus als Verdienst zu, Wirkung seines hohenpriesterlichen Opfers konnte sie für ihn nicht sein. „Proprius effectus sacerdotii est id, quod sequitur ex ipso sacrificio. Christus autem consecutus est per suam passionem (gloriam resurrectionis), non quasi ex vi sacrificii, quod offertur per modum satisfactionis, sed ex ipsa devotione, qua secundum caritatem passionem humiliter sustinuit“ (3 q. 22 a. 4 ad 2).

Die Eingliederung in Christus durch die Taufe gibt nicht bloß verborgene Lebensgemeinschaft mit Christus — „a capite Christo in omnia membra eius gratiae et virtutis plenitudo derivatur“ (3 q. 69 a. 4 c) —, sie hat auch eine ganz eigene sakramentale Kraft, kultisch zu disponieren. Gibt sie auch keine Aktivgewalt, die den Getauften vor anderen Gliedern

Christi auszeichnen würde, so gibt sie doch ein ganz eigenes Siegel, den Taufcharakter, mit, dem eine einzigartige Bedeutung in Hinsicht der anderen Sakramente zukommt. „In baptismo datur quaedam potentia spiritualis ad recipiendum, et ita quodammodo passiva“ (Suppl. q. 34 a. 2 ad 3). Die Eigenart dieser im Taufcharakter — auch ohne Gnade — niedergelegten kultischen Gewalt erhellt ohne weiteres im Vergleich mit der Firmwirkung, die in gewisser Weise doch die Taufwirkung zu ergänzen hat. „Per characterem baptismalem fit homo susceptivus sacramenti confirmationis, non autem per sacramentum confirmationis fit susceptivus sacramenti ordinis“ (Suppl. q. 35 a. 4 ad 1).

Wie die Sakramente allgemein, so ist auch die Taufe in ihrer ganz eigenen Weise auf die Eucharistie hingeordnet — damit aber auch indirekt auf das Priestertum und die zu ihm führenden Weihestufen. Dem allgemeinen Priestertum kraft Taufsiegels fehlt noch jedes Opfer ohne das besondere Priestertum der sakramentalen Weihe. Und scharf sich das allgemeine Priestergeschlecht mit dem hierarchischen Priester um den Opferaltar, so bleibt er allein der opfernde Priester und es das Opferpriestervolk. Liegen die kultischen Weihekräfte im Charakter beschlossen, so muß sich dieser Wesensunterschied von hierarchischem und allgemeinem Priestertum in der kultischen Weihekraft der beiden Sakramente — Taufe einerseits, Weihesakrament andererseits — schon deutlich im sakramentalen Zeichensinn kundtun. Thomas hat nicht unterlassen, diesen Unterschied theologisch herauszuheben und daran noch einmal die besondere potestative Bedeutung des Weihesakramentes zur Darstellung zu bringen.

Es war zur Zeit des hl. Thomas durch das Schulbuch der Sentenzen gebräuchlich geworden, den Ordo zu definieren als ein „signaculum Ecclesiae, quo spiritualis potestas traditur ordinato“ (vgl. Sent. lib. 4 dist. 24 cap. 13). Eine Definition, die sich nicht als eindeutig erwies, wäre keine Definition. Nun liegt aber hier der Einwand nahe, den Thomas sich macht: „In baptismo etiam quaedam spiritualis datur potestas accedendi ad sacramenta; et iterum est quoddam signaculum, cum sit sacramentum; ergo haec definitio convenit baptismo“ (Suppl. q. 34 a. 2 obi. 3). Zur Erledigung dieses Einwurfs weist er auf zwei bedeutsame Unterschiede hin, die zwischen Taufpriestergewalt und Weihepriestergewalt scheiden. Der erste Unterschied betont den passiven Charakter der durch Taufe verliehenen Gewalt gegenüber dem aktiven Charakter der durch Weihe übertragenen Gewalt. „In baptismo datur quaedam potentia spiritualis ad recipiendum, et ita quodam-

modo passiva. Potestas autem proprie nominat potentiam activam cum aliqua prae eminentia“ (ebd. ad 3). Der zweite Unterschied betrifft das Sinnganze der beiden Sakramente überhaupt. Im Zweck, im Symbolgebrauch, in der ganzen Weise der Spendung erweisen sie sich als grundverschieden. „Quamvis in baptismo conferatur aliqua spiritualis potestas recipiendi alia sacramenta, ratione cuius characterem imprimit; non tamen hic est principalis effectus eius, sed ablutio interior, propter quam baptismus fieret, etiam priori causa non existente. Sed ordo potestatem principaliter importat“ (ebd. ad 2). Gewiß hat die Taufe eine eigene Weihefunktion. Als Weihesakrament verleiht sie ihren eigenen Charakter. Charakter im sakramentalen Sinne ist ja immer eine Weihung: „Character importat quandam potentiam spiritualement ordinatam ad ea, quae sunt divini cultus“ (3 q. 63 a. 2 c). Die Taufweihe gibt den Täufling dem dreifaltigen Gott als konsekriert zu eigen. Diese Konsekration, für die der Charakter Zeugnis ablegt, kann nie wieder zurückgenommen werden. Damit ist der Täufling auch der Kultgemeinschaft mit Christus verpflichtet. Der Taufcharakter gibt ihm seinen Gliedanteil an der Priesterschaft mit Christus. „Character sacramentalis specialiter est character Christi, cuius sacerdotio configurantur fideles secundum sacramentales characteres, qui nihil aliud sunt quam quaedam participationes sacerdotii Christi ab ipso Christo derivatae“ (ebd. a. 3 c). So wesentlich nun diese Weihefunktion der Taufe auch eigen ist, ihr Wesensgehalt erschöpft sich nicht darin. Nimm der Taufe alles, was sie als Weihesakrament zu geben vermag, so behält sie immer noch ihren ganz eigenen sakramentalen Sinn und Zweck darin, daß sie von Schuld wäscht und Heil wirkt. Hingegen: nimm dem Sakrament der Weihe seine Funktion der Gewaltübertragung, so ist die Weihe überhaupt jeglichen Sinnes entleert. Eine Weihe ohne Charakter und Gewalt wäre ein völlig wesenloser Schein, ja hätte nicht einmal mehr den Schein von Sinn. „Hoc enim sacramentum principaliter consistit in potestate tradita“ (Suppl. q. 34 a. 4 c).