

nung vertreten, daß der Gedanke der «korporativen Person» mit der christlichen Sakramentsauffassung als solcher zusammenhängt. Wie das «Gedenken» des Todes und der Auferstehung Jesu dem Untertauchen und dem Mahle einen spezifisch

christlichen Charakter gibt, so weist der Zusammenhang mit der korporativen Christus-Person in anderer Weise auf die spezifisch christliche Dimension des Taufbades und des gemeinsamen Mahles hin.

¹ Vgl. P. Neuenzeit, *Biblische Ansätze zum urchristlichen Sakramentsverständnis*: H. Fries, *Wort und Sakrament* (München 1966) 88–96.

² N. A. Dahl, *Anamnesis*: *Studia Theologica* 1 (1948) 69–95; W. Marxsen, *Repräsentation im Abendmahl?*: *Monatsschrift für Pastoraltheologie* 41 (1952) 69–78; M. Noth, *Die Vergegenwärtigung des Alten Testaments in der Verkündigung*: *Evangelische Theologie* 12 (1952/53) 6–17; C. L. Kessler, *The Memory Motif in the God-Man Relationship of the Old Testament* (Evanston 1956); H. Groß, *Zur Wurzel *zkr**: *Biblische Zeitschrift* 4 (1960) 227–237; P. A. H. De Boer, *Gedenken und Gedächtnis in der Welt des Alten Testaments*: Franz Delitzsch-Vorlesungen 1960 (Stuttgart 1962); B. S. Childs, *Memory and Tradition in Israel = Studies in Biblical Theology* 37 (London 1962); W. Schottroff, «Gedenken» im alten Orient und im Alten Testament = *Wissenschaftliche Monographien zum Alten und Neuen Testament* 15 (Neukirchen-Vluyn 1964).

³ aaO. 11.

⁴ ebd.

⁵ z. B. M. Thurian, *L'Eucharistie, mémorial du Seigneur* (Neuchâtel 1959); deutsch: *Eucharistie. Einheit am Tisch des Herrn?* (Mainz und Stuttgart).

⁶ Vgl. J. Jeremias, *Die Abendmahlsworte Jesu* (Göttingen 31960) 229–246; W. C. van Unnik, *Kanttekeningen bij een nieuwe verklaring van de anamnese-woorden*: *Nederlands Theologisch Tijdschrift* 4 (1949–50) 369–377; H. Kosmala, «Das tut zu meinem Gedächtnis»: *Novum Testamentum* 4 (1960) 81–94.

⁷ H. Wheeler Robinson, *The Hebrew Conception of Corporate Personality*: *Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft/Bei-*

heft 66 (1936) 49–61; J. de Fraine, *Adam et son lignage*: *Museum Lesianum/Section Biblique* 2 (1959).

⁸ aaO. 18: «1. L'horizon de la personnalité corporative dépasse le moment présent, pour s'étendre également au passé et à l'avenir; 2. Il s'agit d'une conception éminemment réaliste, qui transcende la personification purement littéraire ou idéalisante, en faisant du groupe en question une entité réelle, entièrement actualisée dans chacun de ses membres; 3. La notion est extrêmement 'fluide', en ce sens que l'esprit humain passe des transitions rapides, parfois à peine marquées, de l'aspect individuel au collectif, ou du collectif à l'individuel; 4. Enfin l'idée 'corporative' persiste même après une phase nouvelle, exaltant l'individu.»

⁹ aaO. 43–112.

¹⁰ aaO. 113–192.

¹¹ aaO. 193–217.

¹² aaO. 202–217.

Übersetzt von Dr. Heinrich A. Mertens

BAS VAN IERSEL

Geboren am 27. September 1924 in Heerlen (Niederlande), Montfortaner, 1950 zum Priester geweiht. Er studierte in Nimwegen und Löwen und doktorierte 1961 in Theologie. Er ist Lehrbeauftragter für die synoptischen Evangelien in Nimwegen, leitet die Zeitschrift: *Heilig Land* und veröffentlichte 1961: «Der Sohn» in den synoptischen Jesusworten.

Yves Congar Die Idee der sacramenta maiora

I. DER BEFUND DER TRADITION

In der theologischen Tradition finden sich ausgezeichnete Stützen für die Idee, daß einige Sakramente von größerer Bedeutung sind als die anderen, nämlich das der Taufe und das der Eucharistie. Ignatius von Antiochien, Justinus, Irenaeus – Zeugen aus der Martyrerzeit – sagen, sie seien Glaube und Liebe.¹ Augustinus weiß zu berichten, die Karthager bezeichneten die Taufe als «Heil» und die Eucharistie als «Leben».² Er selbst schreibt in seiner im Mittelalter viel zitierten, berühmten Antwort an Januarius: «(Christus) hat die Gemeinschaft seines neuen Volkes durch Sakramente zusammen-

geschlossen, die der Zahl nach nur wenige, in der Praxis leicht zu vollziehen und von einem sehr klaren Bedeutungsgehalt sind, so die Taufe, die durch die Anrufung der Dreieinigkeit gespendet wird, die Kommunion mit seinem Leib und Blut, und einige andere, wie sie in den kanonischen Schriften angegeben sind.»³ Im 11. Jahrhundert fügt Petrus Damianus noch das Sakrament der Weihe hinzu und spricht von den «drei bedeutenderen Sakramenten»,⁴ während ein anderer «Gregorianer» wenig später schreibt: «Die heilige und allgemeine Mutter Kirche... empfängt mehrere Sakramente. Doch nur wenige davon, nämlich zwei, sind vom Herrn selbst gegeben, und einige sind von den Aposteln eingesetzt.»⁵ Es sind die, welche der Herr in aller Form zu feiern befohlen hat. Das Mittelalter war, was die Einsetzung der Sakramente anbetrifft, weniger anspruchsvoll als wir. Es ließ ohne weitere Schwierigkeiten eine nur mittelbare göttliche Einsetzung gelten.⁶ Die kurz vor 1140 geschriebene *Summa Sententiarum* bezeichnet die Taufe und das Altarssakrament als die *sacramenta principalia*, die Hauptsakramente.⁷ Hugo von Sankt-Viktor

hat eine Abhandlung hinterlassen, in der er die drei Sakramente der christlichen Initiation – Taufe, Firmung, Eucharistie – besonders hervorhebt. Er steht damit durchaus auf dem Boden der Tradition. Kurze Zeit vor ihm begegnen wir der gleichen Auffassung, zum Beispiel bei Rupert von Deutz,⁸ und ein wenig später bei Hugo von Rouen, der hinzufügt: «Sie bilden die Stadt Gottes.»⁹ Hugo von Sankt-Viktor spricht von ihnen als «bestimmten Sakramenten, auf denen das Heil in besonderer Weise beruht und in denen es in besonderer Weise empfangen wird», um dann fortzufahren: «... wie das Wasser der Taufe und der Empfang von Leib und Blut Christi.»¹⁰

Thomas von Aquin faßte dieses Traditionsgut in einem wohl ausgewogenen Bild zusammen, das die verschiedenen Aspekte der Wahrheit zur Geltung kommen läßt. Allgemein war man der Anschauung, die Sakramente, welche die Kirche konstituieren, seien dargestellt durch Wasser und Blut, die aus der Seitenwunde Christi am Kreuz hervorströmten, und es seien Taufe und Eucharistie, «die bedeutendsten Sakramente». Thomas greift dieses Thema auf, um zu zeigen, daß die Sakramente ihre Kraft aus dem Leiden Christi gewinnen.¹¹ An anderer Stelle aber, wo er nachweisen will, daß nach dem Ende der leiblichen Gegenwart des Herrn auf Erden Priester eingesetzt werden müssen, um den Gläubigen die Sakramente zu spenden, geht er von der Einsetzung der Taufe und Eucharistie – «welche die sacramenta principalia sind» – durch Christus aus.¹² Tatsächlich ließe sich die Stufenfolge oder die hierarchische Ordnung, in die man die Sakramente stellen könnte, unter verschiedenen Gesichtspunkten konzipieren. «In der Ordnung der Notwendigkeit» ist die Taufe das wichtigste Sakrament, doch könnte man sagen, «in der Ordnung der Vollkommenheit» sei es das Sakrament der Weihe; ganz gewiß aber ist es die Eucharistie unter dem Gesichtspunkt dessen, was das Sakrament zeichenhaft bedeutet und enthält.¹³

Das Konzil von Trient fußt auf dieser theologischen Tradition, aus der wir eben einige Zeugen genannt haben, und verurteilt die Behauptung, alle sieben Sakramente seien in jeder Hinsicht gleich.¹⁴ Auf der Versammlung der Theologen im 29. Januar 1547 waren zwei Meinungen erkennbar geworden. Die einen sagten, man könne diese Behauptung nicht verurteilen, ohne einige nähere Erklärungen hinzuzufügen. Die anderen vertraten den Standpunkt, sie sei in sich irrig und falsch und bereits von verschiedenen «Autoritäten» verur-

teilt.¹⁵ Und diese Meinung hat sich offenbar durchgesetzt.

Die modernen Theologen haben die Idee von derartigen Hauptsakramenten schon weitgehend angenommen, entweder unter Berufung auf die traditionelle Erklärung des aus der Seite des Gekreuzigten hervorströmenden Wassers und Blutes,¹⁶ oder unter Bezugnahme auf den Kanon des Konzils von Trient.¹⁷

2. GRÜNDE FÜR EINE HIERARCHISCHE ORDNUNG DER SAKRAMENTE

Solche Gründe können von Christus, der Quelle der Sakramente, oder von der Wirkung der Sakramente in den Gläubigen und in der Kirche her abgeleitet werden.

a) *Von der Quelle der Sakramente her*

Ganz offenbar genießen Taufe und Eucharistie einen besonderen Vorrang, da ihre Einsetzung und Praxis einer durch die Schrift bestätigten formalen Willensäußerung Christi entsprechen. Der Herr selbst hat ihre Materie und Form, ja in den Grundzügen sogar den Ritus ihres Vollzuges bestimmt. Ohne sie selbst im eigentlichen Sinne gespendet zu haben, hat er unmittelbar ihre Elemente geheiligt – sei es durch seine eigene Taufe (Mt 3, 13–17; Mk 1, 9–11; Lk 3, 21–22) – sei, es indem er das Paschamahl mit den Aposteln genoß¹⁸ und in dieses Mahl das neue Zeichen von Brot und Wein einfügte (Mt 26, 26–28; Mk 14, 22–24; Lk 22, 19–20; 1 Kor 11, 23–25). Die beiden Sakramente haben auf diese Weise eine Sonderstellung unter dem Gesichtspunkt der Einsetzung durch den Herrn: Diese Einsetzung ist unmittelbarer, ausdrücklicher und formeller als die der übrigen Sakramente.

Vielleicht aber auch, weil ihre Beziehung zu der Tat, durch die Christus uns das Heil erworben hat, substantieller ist. Natürlich beziehen sich alle Sakramente auf das Pascha des Herrn, seinen Tod und seine Auferstehung,¹⁹ und zwar alle in gleicher Weise und absolut, soweit es sich um die Quelle und ihre Wirksamkeit handelt, aber in mehr partieller Form, was ihren Inhalt und die Wirksamkeit ihres Zeichens anbetrifft, das heißt unter einem gewissen Aspekt oder in einer weniger direkten Form bei den fünf übrigen. Die Taufe und Eucharistie dagegen sind schon in ihrer sakramentalen Struktur die wirksamen Zeichen des Pascha: vgl. Röm 6, 1–11; Kol 2, 11–13 – was die Taufe anbetrifft;

Mt 26, 26–28; Lk 22, 19–20; 1 Kor 11, 23–26 – was die Eucharistie angeht. Nun ist aber das Pascha des Herrn das Herz seines Werkes für uns. In ihm hat Christus in wirksamer Weise unser Sündersein und unsere Verurteilung auf sich genommen: und eben dadurch macht er sich im Pascha effektiv zu unserem Haupt, unserem Vertreter vor Gott. Durch sein Pascha – das in untrennbarer Weise Tod und Auferstehung-Verherrlichung bedeutet – wird Christus für die Menschheit Quelle neuen endzeitlichen Lebens. Dazu mußte er unserem Fleische nach sterben und dem Geiste nach auferstehen: vgl. Röm 1, 2–4; 4, 23–25; Gal 2, 19–21; 3, 26–29; 1 Kor 15, 45–53; 1 Petr 3, 18; 4, 1–2 und 6. Am Kreuz wird Christus unser neuer Adam und damit effektiv Haupt und Mittler des versöhnten Lebens der Kinder Gottes. Wir müssen uns also Jesus Christus in seinem Pascha beigesellen und gleich machen. Daher verwendet Paulus auch die berühmten Verben mit dem Präfix *syn*, die er geschaffen hat, um unsere Verbindung mit den verschiedenen Momenten des Paschas Christi zum Ausdruck zu bringen. Er sagt: «gekreuzigt mit...; im Tode, im Begräbnis, in der Auferstehung, im Sitzen zur Rechten Gottes im Himmel, in der Herrlichkeit... beigesellt»; er sagt nicht: «der Darstellung im Tempel, seinem verborgenen Leben in Nazareth... beigesellt». Natürlich sind wir auch dies, aber nicht in derselben Weise und auf derselben Ebene.

Es ist offenbar, daß die Sakramente, die durch ihre zeichenhafte Bedeutung und damit durch ihren eigentümlichen Gehalt sich unmittelbar und im vollsten Sinne auf das Pascha Christi beziehen, dessen Wirklichkeit sie irgendwie «erneuern», in dem sakramentalen Organismus einen besonderen und hervorragenden Platz einnehmen.

b) Von der sakramentalen Wirkung her

Daher erinnern auch mehrere der oben zitierten Aussagen an das johanneische Symbol des aus Christi Seite strömenden Wassers und Blutes. Erster Zeuge für dieses Motiv ist unseres Wissens Tertullian. Für die Folgezeit aber ließen sich rascher die christlichen Autoren aus Ost und West aufzählen, bei denen das Thema nicht anklingt, als die, bei denen es zu finden ist.²⁰ Fast immer tritt es in Verbindung mit dem Thema: Christus als neuer Adam auf, der sich mit der Kirche als der neuen Eva verbindet, die aus der Seite des schlafenden Christus hervorgeht.²¹ Das veranlaßt uns zur Betrachtung des besonderen Verhältnisses zur Kirche,

das die Taufe und Eucharistie den übrigen Sakramenten gegenüber haben.

Diese beiden Sakramente müssen als *praecipua*, *principalia*, *potiora* (bedeutender, hauptsächlich, höheren Ranges) bezeichnet werden, auch aufgrund der Stellung, die sie im Aufbau der Kirche haben. Das zeigt sich bereits gestalthaft oder vorbildhaft auf der Ebene des Alten Bundes. Die Gemeinde Israels in der Wüste ist für Paulus das Vorbild der Kirche, des neuen Israels Gottes: «Unsere Väter... gingen alle durch das Meer hindurch. Sie wurden alle auf Moses in der Wolke und im Meer getauft; alle aßen die gleiche geistliche Speise, und alle tranken den gleichen geistigen Trank; sie tranken nämlich aus einem geistigen Felsen, der sie begleitete, der Fels aber war Christus» (1 Kor 10, 1–4).²² Weil er an die christliche Taufe und die christliche Eucharistie denkt, erblickt Paulus im Roten Meer und in der Wolke, im Manna und im Wasser aus dem Felsen ein Vorbild dafür. Er sieht darin Sakramente der Einheit, die aus einer Vielheit das Volk Gottes bilden. Ebenso sind die Christen zu einem einzigen Leib getauft (vgl. 1 Kor 12, 13; Gal 3, 27) und bilden nur einen Leib (Christi), weil sie das eine und gleiche Brot essen (1 Kor 10, 17).

Paulus spricht beide Male im Bilde des Leibes und der Eingliederung in den Leib. Wenn man jedoch betrachtet, daß die Taufe der Tradition und Wirklichkeit nach «das Sakrament des Glaubens» ist, daß die Eucharistie – nicht die Taufe – den Namen «Leib Christi» trägt, daß sie das Mysterium Christi selbst enthält und nicht allein seine Kraft und Auswirkung, und daß sie offenbar in einem engeren Verhältnis als die Taufe zum Leib des Herrn steht, wird man zweifellos bereit sein, in der Taufe das Sakrament zu erblicken, das die Menschen zur Kirche, das heißt zum neuen Gottesvolk, macht, und in der Eucharistie das Sakrament, das vollends aus diesem Volke, dieser «Gemeinde der Gläubigen», den Leib Christi macht. In diesem Sinne äußern sich auch die Dogmatische Konstitution *Lumen Gentium* (Nr. 17) und das Dekret *Presbyterorum Ordinis* (Nr. 2 und 5) des Zweiten Vatikanum.

Das Konzil hat aber auch die Bezeichnung der Kirche als «universales Sakrament des Heiles»²³ bestätigt. Hier liegt, zusammen mit der Idee des Volkes Gottes, eine der kostbarsten ekklesiologischen Errungenschaften des Zweiten Vatikanums. Das Thema war in der katholischen Theologie bereits seit etwa zehn Jahren entwickelt worden.²⁴ Es aktualisiert offensichtlich die klassischen Aussagen

der Sakramentenlehre, greift sie aber in heilsgeschichtlicher Perspektive wieder auf, wie sie Paulus im Epheserbrief unter der Bezeichnung Plan Gottes und «Mysterium» entwickelt. Aus dieser Perspektive betrachtet, erhält der Sakramentsbegriff eine dynamische Bedeutung, er wird zur Welt und ihrer Geschichte in Beziehung gesetzt. Das ist die konkrete, historische Form, die der Heilsplan Gottes in der Welt annimmt: das Zeichen und Werkzeug der Verwirklichung des göttlichen Beschlusses, gnadenhaft in die Menschheit und in seine Schöpfung einzugreifen, um ihren Weg darin münden zu lassen, wozu er sie von Anfang an bestimmt hatte: die Freiheit der Kinder Gottes (vgl. Röm 8, 18–30). Die Kirche ist in der Welt das Zeichen und Werkzeug (*Lumen gentium*, Nr. 1) dieser in unwiderruflicher Weise beschlossenen Erneuerung der Welt, die durch die Menschwerdung des Wortes Gottes in der irdischen Geschichte grundgelegt ist (aaO. Nr. 48, 3). Sie ist dies zugleich als Gesamtheit der Heilmittel («Heilsanstalt») und als Volk Gottes, das unter alle Völker gemischt ist, seine Existenz aber aus einem positiven, gnadenhaften, übernatürlichen göttlichen Akt herleitet.

Alle einzelnen Sakramente der Siebenzahl gehören zur Errichtung dieses Zeichens. Doch ganz offenbar nehmen unter ihnen die Taufe, da sie das Volk Gottes konstituiert, und die Eucharistie, da sie die Einheit und Gemeinschaft der Christen in Jesus Christus schafft und ausdrückt, eine grundlegende Stellung ein. Die übrigen Sakramente machen die Menschen christusförmig und heiligen sie in bestimmten Situationen: der Situation der Sünde, der Krankheit, der ehelichen Gemeinschaft, des geistlichen Dienstes. Taufe (Firmung) und Eucharistie aber konstituieren den Menschen rein und einfach in seinem Christsein. Sie legen den Grund.

Doch unter dem Gesichtspunkt des Aufbaues der Kirche als wirksames Zeichen des göttlichen Heilsplanes nimmt auch das Sakrament der Weihe zusammen mit ihnen einen Sonderplatz von entscheidender Bedeutung ein. Es dient zur Errichtung der Struktur des Gottesvolkes, indem es in sichtbarer Form Christus darstellt in seiner Eigenschaft als Haupt und Heiligmacher. Die Kirche tritt inmitten der Welt nicht allein als Gemeinschaft der Gotteskinder und der Erlösten auf, sondern in vollem Umfang als Zeichen und Werkzeug des erlösenden und die Eigenschaft der Gotteskindschaft mitteilenden Christus. Vom Standpunkt der Kirche als Sakrament des Heiles aus gesehen,

sind daher die Hauptsakramente die Taufe (vollendet in der Firmung), das Sakrament der Weihe und die Eucharistie.

Es ist zweifellos von der Sache her wie auch pädagogisch voll und ganz gerechtfertigt, daß es einen theologischen Traktat *De sacramentis in genere* (Die Lehre von den Sakramenten im allgemeinen) gibt. Weniger glücklich dürfte es jedoch sein, daß man diesen Traktat vor die Behandlung der Einzelsakramente stellt. Dadurch besteht die Gefahr, die gemeinsamen Eigenschaften der Sakramente univok aufzufassen und auf diese Weise einen starren Rahmen zu konstruieren, der sich von vornherein um die Untersuchung der konkreten Realitäten der Einzelsakramente legt. Tatsächlich aber entsprechen die Einzelsakramente dem allgemeinen Sakramentsbegriff in analoger Weise. Es wäre daher richtiger, zuerst jedes einzelne von ihnen seiner ursprünglichen Eigenart entsprechend zu behandeln und erst nachträglich die Frage zu stellen, was sie alle gemeinsam haben. Auf jeden Fall aber ist es interessant, daß historisch gesehen die Taufe und Eucharistie als Ausgangspunkt und Modell für den im 12. Jahrhundert entstandenen Traktat *De sacramentis in genere* gedient haben. Diese Tatsache bestätigt, daß Taufe und Eucharistie den Charakter von Haupt- oder Grundsakramenten haben.

3. DIE ÖKUMENISCHE BEDEUTUNG DIESER ÜBERLEGUNGEN

Die eben vorgetragenen Gedankengänge gehören zu dem gemeinsamen Bestand der Lehre der Christenheit in Ost und West. Die östliche Theologie ist bekanntlich ganz wesentlich eine Theologie der Vergöttlichung des Menschen. Die Mittel zu dieser Vergöttlichung bilden die Sakramente. Auch in diesem Zusammenhang haben die griechischen Väter stets der Taufe und Eucharistie eine Vorzugstellung eingeräumt.²⁵ Ja Maximus, der Bekenner, handelt in seiner *Mystagogia* in spezieller Weise nur von Taufe und Eucharistie,²⁶ und Nicolas Cabasilas behandelt nur die drei Sakramente der christlichen Initiation.²⁷ Die modernen griechisch-orthodoxen Theologen bemerken ausdrücklich, daß uns nur für die Taufe und die Eucharistie die Einsetzung durch den Herrn unmittelbar berichtet ist. Sie qualifizieren daher diese beiden als Hauptsakramente und haben den anglikanischen Standpunkt in dieser Frage als annehmbar erklärt.²⁸

Der anglikanische Standpunkt, der bekanntlich im 25. der 39 Artikel formuliert ist, lautet: «Zwei

Sakramente sind im Evangelium von Christus unserem Herrn selbst eingesetzt: die Taufe und das Herrenmahl. Die fünf übrigen, die man für gewöhnlich (vulgo) auch Sakrament nennt, nämlich (...), sind nicht als Sakramente dem Evangelium entsprechend zu betrachten. Denn sie stammen entweder aus einer schlechten Imitation der Apostel oder stellen Lebenssituationen dar, die zwar von der Schrift hervorgehoben werden, aber nicht denselben Sakramentalcharakter haben wie Taufe und Herrenmahl, weil sie nicht einem sichtbaren Zeichen oder einer Zeremonie entsprechen, die vom Herrn eingesetzt ist.»

Der anglikanische Standpunkt ist unbestreitbar von dem der lutherischen Reformation beeinflusst. Luther hatte zwei von Christus selbst eingesetzte Sakramente genannt.²⁹ Tatsächlich aber hatten er und nach ihm die Augsburger Konfession immer im Anschluß an die Lehre über Taufe und Herrenmahl eine Darstellung über die Beichte gegeben.³⁰ In welchem Maße sprach man ihr den sakramentalen Charakter ab? Von katholischer Seite gedrängt, sieben Sakramente anzuerkennen, berief sich Melanchthon in der Apologie der Augsburger Konfession auf die Ungenauigkeit und das Schwanken der alten Theologie in dieser Frage.³¹ Man konnte nur die Riten als wirkliche Sakramente bezeichnen, für die die göttliche Einsetzung bestätigt war. Unter diesen Umständen zählte er die Taufe, das Herrenmahl und die Absolution oder das Bußsakrament dazu, nicht jedoch – ohne indessen ihren Nutzen zu leugnen – die Firmung und die Krankenölung; für die Weihe ließ er die Bezeichnung Sakrament nur gelten, soweit sie sich auf den Dienst des Wortes bezog, und auch für die Ehe nur mit vielen Vorbehalten.

Calvin ließ zwar auch für die Handauflegung, durch welche die Diener der Kirche und die Pastoren in ihr Amt eingesetzt wurden, die Bezeichnung «Sakrament» gelten, spricht aber im übrigen konsequenter als Melanchthon von nur zwei Sakramenten, wobei er sich streng an das Kriterium der von der Schrift ausdrücklich bestätigten göttlichen Einsetzung hält.³² Klar unterscheidet er von ihnen die «fünf übrigen Zeremonien»³³ und verweist sie auf «einen geringeren Platz».³³

Wir sind uns wohl bewußt, daß die Erneuerung der traditionellen Idee der Hauptsakramente in unserer Theologie und damit letztlich und endlich auch in der Katechese, die Gefahr mit sich bringen kann, die protestantische Leugnung der spezifisch sakramentalen Qualität der anderen Sakramente zu begünstigen. Wir haben gesehen, daß diese Leug-

nung nicht absolut ist; sie beschränkt sich auf die unmittelbare und ausdrückliche Einsetzung durch Christus. Doch verbirgt sich hinter all dem die Frage nach der apostolischen Tradition, nach ihrer Realität und ihrer eigenen normativen Bedeutung. Alle in Gang befindlichen Diskussionen zwischen den Kirchen der Reformation und uns zeigen hier starke Verbindungslinien und einen engen Zusammenhang. Selbstverständlich müssen wir den Aussagen einer in Ost und West gleichen Tradition über die Sakramente und ihre Zahl, die aus der ungeteilten Kirche des ersten Jahrtausends stammt, treu bleiben. Doch hindert uns dies keineswegs, die Idee der Hauptsakramente zu achten, aufgrund eben derselben Tradition. Wenn wir das tun und zwar im Sinne der Tradition, werden wir einen fruchtbaren ökumenischen Dialog über die Frage der Sakramente erleichtern.

Dies ist nicht der einzige Fall, in dem die Wahrheit uns ebenso wie das Anliegen des ökumenischen «riavvicinamento» (um einen Ausdruck Johannes' XXIII. zu verwenden) auffordern, in Realitäten, die unter einem gleichen Namen zusammengefaßt und weder heterogen noch äquivok, aber ebensowenig univok sind, eine hierarchische Ordnung anzuerkennen. Es gibt Konzile von besonderer Wichtigkeit, selbst unter denen, denen wir den Titel «ökumenisch» beilegen.³⁴ Es gibt die fünf Großen Patriarchate der alten Tradition. Die Kirche verehrt zwar 25 «Kirchenlehrer», doch gibt es je vier griechische und lateinische Kirchenlehrer, die nach einer festen Tradition größer sind als die übrigen. Ebenso sagt das Konzilsdekret *Unitatis redintegratio* (Nr. 11), daß zwischen den Wahrheiten, die zu glauben und den Lehren, die zu verkünden sind, eine hierarchische Rangordnung besteht. Dieser Punkt ist so wichtig, daß er eine eigene, ausführliche Behandlung verdienen würde. Auch er ist im übrigen durchaus traditionsgemäß.³⁵ Wir meinen zusammen mit mehreren Konzilsvätern und mehreren Beobachtern, daß diese Aussage des Dekretes über den Ökumenismus zu den allerwichtigsten gehört, die das Konzil gemacht hat.

Betrachtet man nur den formalen oder juristischen Aspekt der Dinge, so ist ein Dogma dem anderen, ein «ökumenisches» Konzil dem anderen und ein Sakrament dem anderen gleich. Wenn man dagegen den Inhalt der Dinge, ihre Stellung im Heilsorganismus der Kirche und der *sacra doctrina* betrachtet, muß man anerkennen, daß es Hauptdogmen, Große «Ökumenische» Konzile und Hauptsakramente gibt.

¹ Ignatius, Rom VII, 3; Justinus in einer von Irenäus (adv. Haer. IV, 6, 2: PG 7, 987 C) zitierten, gegen Marcion gerichteten Stelle; Irenäus, Adv. Haer. IV, 26, 5; 33, 9; V, 18, 2: PG 7, 1056 A, 1078 AB, 1173 A. Vgl. P. Nautin, Je crois à l'Esprit-Saint dans la Sainte Eglise pour la Résurrection de la chair (Paris 1947) 49 und 50, Anm. 2.

² De peccat. merit. et remis. I, 24, 34: PL 44, 128.

³ Epist. 54, 1: PL 33, 200; vgl. De doctr. christ. III, 9: PL 34, 71: von Calvin herangezogene Texte, Inst. chr. IV, 19, 3.

⁴ Liber gratissimus (gegen die Simonie), c. 9 (Libelli de Lite, t. I, 27).

⁵ Libellus de sacramentis (nicht vor 1089): Muratori, Antiquitates italicæ III (Mailand 1740) 599; oder PL 150, 857.

⁶ Siehe H. Baril, La doctrine de S. Bonaventure sur l'institution des sacrements (Montréal 1954) zusammen mit dem wichtigen Bericht von P. G. Tavard: Rev. des Ét. august. 1 (1955) 196–197; V. Fagliolo, L'istituzione del sacramento del matrimonio nella dottrina di S. Bonaventura: Antonianum 33 (1958) 241–262. Siehe auch für die theologische Frage D. van den Eynde, De modo institutionis sacramentorum aaO. 27 (1952) 3–10. Man vergleiche den Standpunkt des Alexander von Hales, vgl. dazu J. Bittremieux, L'institution des sacrements d'après Alex. d'Halès: EThL (1932) 234–251; Fr. Scholz, Die Lehre von der Einsetzung der Sakramente nach Alex. von Hales (Breslau 1940) (bleibt jedoch hinsichtlich der literarischen Zuweisungen zu überprüfen).

⁷ PL 176, 139 A.

⁸ De victoria Verbi Dei, III, c. 11–13: PL 169, 1471f; er bemüht sich nachzuweisen, daß diese Sakramente sich unmittelbar vom Tode Christi am Kreuz herleiten.

⁹ Contra haereticos, lib. I, c. 5: PL 192, 1260.

¹⁰ De sacramentis, lib. I, pars 9, c. 7: PL 176, 327 A.

¹¹ S.Th. II, q. 62, a. 5, wo er schließt: «in cuius signum de latere Christi pendentis in cruce fluxerunt aqua et sanguis, quorum unum pertinet ad baptismum, aliud ad Eucharistiam, quae sunt potissima sacramenta. – Zum Zeichen dessen strömten aus der Seite des am Kreuze hängenden Christus Wasser und Blut, wovon das eine zur Taufe gehört, das andere zur Eucharistie, den beiden hauptsächlichsten Sakramenten.»

¹² Contra gentiles IV, 72.

¹³ S.Th. III, q. 65, a. 3, c und ad 4. Vgl. zum Thema dieser besonderen Würde der Eucharistie q. 73, a. 3.

¹⁴ Sess. VII. 3. März 1547, c. 3 (D 846 = 1603). Diese Kanones waren der Generalkongregation vom 26. Februar vorgelegt worden: Concilium Tridentinum, t. V/2. Acta, hrsg. Görresgesellschaft, 984, 1. 8–9.

¹⁵ Conc. Trid. aaO. 865, 1. 38f. Die hier erwähnten «Autoritäten» waren: das berühmte Decretale Innocenz' III. Quam Marthae (Decretales III, tit. XLI, c. 6: Friedberg II, 638) «aliquibus enim videtur quod, quum de latere Christi duo praecipua fluxerint sacramenta, redemptionis in sanguine ac regenerationis in aqua... – Einigen scheint es nämlich, daß da aus der Seite Christi vor allem die zwei Sakramente hervorströmten, das der Erlösung im Blut und der Wiedergeburt im Wasser...»; ein dem hl. Ambrosius zugeschriebener, Gratian De Consecr. c. 99 D IV entnommener Text, demzufolge die Taufe «omnia gratis condonat – alles ungeschuldet schenkt» (Friedberg I, 1393); eine Stelle aus dem Brief des Papstes Melchias an die spanischen Bischöfe, ebenfalls aus Gratian, De consecr. c. 3 DV (col. 1413) entnommen, wonach die Taufe und die Handauflegung zwei große und untrennbare Sakramente sind, wobei die zweite, die durch höhere Diener, nämlich die Bischöfe, vollzogen wird, Gegenstand einer größeren Verehrung sein muß (!) und schließlich ein Text von Dionysius (Hier. eccl., 1: PG 3, 425), der zweifellos Thomas von Aquin entlehnt ist (III, q. 65, a. 3, sed c) und die Eucharistie als das absolute Sakrament der Vollendung darstellt.

Dazu sei ferner bemerkt, daß auf der Generalkongregation vom 10. Februar 1547 Bischof Bracius Martellus von Fiesole gesagt hat: «inter quae cum baptismatis sacramentum omnium sacramentorum obtineat principatum... – Da unter allen Sakramenten das Taufsakrament den ersten Rang einnimmt...» (aaO. 912, 1. 4).

¹⁶ So Nicolas Cœffeteau, Pro S. Monarchia Ecclesiae Romanae (Paris 1633) discussio cap. primi (in Rocaberti, Bibl. Max. Pontif. XVII, 23). Kardinal Mazella, De Ecclesia, (1880) 354; van Noort, De Ecclesia Christi (1913³) 7.

¹⁷ So Ch. Journet, L'Eglise du Verbe incarné II (Paris 1951) 669–670, unter Berufung auf den schließlichen Primat der Eucharistie.

¹⁸ Lk 22, 15–16; siehe den Kommentar von Bossuet, Méditations sur l'Evangile. La Cène, 1ère partie, XVIII^e jour.

¹⁹ Thomas von Aquin, S.Th. III, q. 49, a. 1; q. 62, a. 5, ad 1 und 2; Const. dogm. Lumen gentium, Nr. 7, 2. Vgl. oben, Nr. 8.

²⁰ Eine gelehrte und anregende Darstellung des Themas in S. Tromp, De nativitate Ecclesiae ex corde Iesu in cruce: Gregorianum 13 (1932) 489–527. Siehe besonders S. Augustinus, In Ioan. Ev. tr. XV, 8: PL 35, 1517; ferner seinen Zeitgenossen Quodvultdeus: «Percussus est latus eius, ut Evangelium loquitur, et statim manavit sanguis et aqua, quae sunt Ecclesiae gemina sacramenta – Wie das Evangelium berichtet, ist seine Seite durchbohrt worden, und sogleich strömten Blut und Wasser hervor, die die Zwillings sakramente der Kirche bilden», De Symb. ad Catech. 15: PL 40, 645; vgl. S. Joannes Chrysostomus, In Ev. Ioan, hom. 85, 3: PG 59, 463; Theophylactus, In Ioan. c. 19. PG 124, 281. Doch könnte man die Anzahl der Belegstellen noch ungeheuer erweitern. Es handelt sich um eine traditionelle Interpretation; ein Exeget wie F. M. Braun erblickt im Blut und Wasser nicht Eucharistie und Taufe, sondern das Leiden und den Geist (vgl. RThom 1949, 17f).

²¹ Zahllose Texte. Anschauliche Darstellungen: vgl. E. Guldán, Eva und Maria (1966); für die Kirche als Braut und Königin, die das Blut und Wasser in einem Kelch auffängt, A. Oepke, Das neue Gottesvolk... (Gütersloh 1950) 307–310.

²² Vgl. L. Cerfaux, La théologie de l'Eglise suivant saint Paul = Unam Sanctam 10 (Paris 1942) 76–77, 192–193, 219 Anm. 1.

²³ Siehe Lumen gentium, Nr. 48; vgl. Nr. 1, 8 und – implizite – Nr. 17.

²⁴ O. Semmelroth, Die Kirche als Ursakrament (Frankfurt 1953); K. Rahner, Kirche und Sakramente (Freiburg 1960); E. Schillebeeckx, Christus, Sakrament der Gottbegegnung (Mainz 1960). Siehe G. Barana (Hrsg.), De Ecclesia II (Freiburg 1966) die Untersuchungen von B. Rigaux, Th. Strotmann, P. Smulders sowie auch H. Schlier, Die Zeit der Kirche (Freiburg 21958) Studien XII und XX; A. de Bovis, L'Eglise et son mystère = je sais, je crois (Paris 1961); M.–J. le Guillou, Le Christ et l'Eglise. Théologie du mystère. (Paris 1963); A. Winkhofer, Über die Kirche (Frankfurt 1963).

²⁵ Siehe Gregor von Nyssa, In Cant. 1: PG 44, 776 C; Contra Eunomium 3: PG 45, 609 A ff; De oratione domin. 5: PG 44, 1177 D ff und 7, 1277 B ff.

²⁶ PG 91, 657–717; S. Massimo Confessore. La Mistagogia ed altri Scritti, R. Cantarella (Hrsg.) (Florenz 1931).

²⁷ Nicolas Cabasilas, De vita in Christo: PG 150, 493–725. Siehe M. Lot-Borodine, La grâce déifiante des sacrements d'après Nicolas Cabasilas: RSPTh 25 (1936) 299–330; über die gesamte östliche Tradition zu diesem Thema, ders., Initiation à la mystique sacramentaire de l'Orient: aaO. 24 (1935) 664–675.

²⁸ Siehe F. Gavin. Some aspects of Contemporary Greek Orthodox Thought (London 1923, fototechnische Reproduktion 1930) 274 bis 275 (Einsetzung) und 260 (Hauptsakramente). Siehe auch Androsouts, The validity of English Orders 58. Die gemischte orthodox-anglikanische Kommission, von der dieser Bericht im Jahre 1932 veröffentlicht worden ist, hat dieselbe Erklärung wieder aufgenommen: «Wir anerkennen, daß die zwei der sieben Sakramente, nämlich die Taufe und die heilige Eucharistie (die erste insofern sie uns in die Kirche hineinführt, die zweite insofern sie uns mit Christus vereinigt) unter den übrigen einen hervorragenden Rang haben. Doch glauben wir nicht, daß die übrigen fünf als Sakramente von sekundärer Bedeutung sind...»: Report of the Joint doctrinal Commission appointed by the Oecumenical Patriarch and the Archbishop of Canterbury for consultation on the point of agreement and difference between the Anglican and the Eastern Orthodox Churches (London 1932) 14 (im englischen Text) und 15 (im griechischen Text).

²⁹ Grand Catéchisme (1529) 4. Teil. Lateinischer Text: «Superest ut de duobus quoque sacramentis ab ipso Christo institutis disseramus.»

³⁰ Der Grand Catéchisme in der Reihenfolge: Taufe, Altarsakrament, Beichte, der Petit Catéchisme (1529) in der Reihenfolge: Taufe, Beichte, Altarsakrament; die Augsburger Konfession (1530) in der Reihenfolge: Taufe (a. 9), Herrenmahl (a. 10), Beichte (a. 11).

³¹ Apologie, art. XIII: Die Bekenntnisschriften der evangelisch-lutherischen Kirche (Göttingen 1956) 291f.

³² Institution chrétienne IV, 14, 20 und 22; 18, 20.

³³ aaO. IV, 19.

³⁴ Siehe unsere Untersuchung *La primauté des quatre premiers conciles œcuméniques...: Le concile et les conciles* (Paris 1960) 75 bis 109.

³⁵ Zitieren wir nur dieses eine Zeugnis, weil es dem in unserem Artikel behandelten Thema besonders nahekommt («sacramentum» wird hier im Sinne von «geoffenbartes Mysterium» verstanden): Rhabanus Maurus, In Epist. ad Ephes., c. 5: «Et quia non omnia aequalia sacramenta sunt, sed est aliud sacramentum maius et aliud minus, propterea et nunc dicit: Sacramentum hoc magnum est... – Und weil nicht alle gleiche Sakramente sind, sondern das eine ein größeres, das

andere ein geringeres, daher sagt er nun: Dieses Sakrament ist groß...» PL 112, 461 C.

Übersetzt von Karlhermann Bergner

YVES CONGAR

Geboren am 13. April 1904 in Sedan (Frankreich), Dominikaner, 1930 zum Priester geweiht. Er studierte am Institut Catholique in Paris und an der Theologischen Fakultät Saulchoir, ist Lektor und Magister der Theologie, Professor für Fundamentaltheologie und Ekklesiologie in Saulchoir und veröffentlichte unter anderem ein zweibändiges Werk über die Tradition.

Bernard Bro

Der Mensch und die Sakramente

Anthropologische Infrastruktur der christlichen Sakramente

DAS DRAMA DER INTEGRATION

Gleich welchen breiten oder schmalen Weg man verfolgt, um dem Menschen oder den Bildern näherzukommen, die er sich heute von sich selbst macht, immer trifft man auf ein Integrationsproblem. Das Problem der Probleme gipfelt für den lebendigen Menschen darin: Er ist aus sich selbst nicht alles, was er sein kann; er hängt von etwas anderem ab, das er in größerem oder geringerem Umfang besitzt und das unerlässlich ist für seine Vollendung. «Je mehr sich nun das, was er *hat*, vermehrt und differenziert, desto stärker muß in ihm das Prinzip *sein*, das alles dieses wechselhafte Haben belebt und beseelt. Das ist eine Frage, bei der es um Leben und Tod geht. Ein Mißerfolg hat im besten Falle ein unglückliches Leben zur Folge, möglicherweise aber auch den absoluten Tod.»¹

Was aber kann nun im Leben des Menschen stark genug sein, um als Pol zu dienen, der durch seine Anziehungskraft fähig ist, die verschiedenen zu seiner Existenz zusammenwirkenden Elemente zu einer Einheit zu machen? Und das in einer Form, welche die Verschiedenheit dieser Elemente, ihre Spannungsverhältnisse untereinander und ihre Dialektik berücksichtigt und doch eine lebendige, einheitliche und dynamische Ordnung ermöglicht,

die auf ein Hinausschreiten über sich selbst hin geöffnet ist.

Mit anderen Worten: Der Mensch kann unmöglich übersehen, daß er in einer erschreckenden Bruchstückhaftigkeit lebt, daß er niemals mehr als ein Teil seiner selbst ist. «Wir sind nie mehr als ein Bruchteil unseres Seins: Im tiefsten Kern unseres Wesens tragen wir eine Wunde, die uns hindert, eins zu sein. Dieser Bann, dessen Ursprung wir nicht kennen – zweifellos weil er unser Ursprung *ist* –, tut sich uns kund durch die großen Bilder der auf den Tod zulaufenden Zeit und des für immer verlorenen Paradieses.»² Auf der anderen Seite kann der Mensch sich nicht der Notwendigkeit entziehen, aus seiner Existenz eine Einheit zu bilden.

Doch wie diese Einheit schaffen? In der Antwort auf diese Frage spielt sich das grundlegende Drama jedes Menschen ab: das Drama der Integration.

Tatsächlich existiert für den Menschen die Einheit nur auf der Ebene des Unbewußten, das allein die Gesamtheit der Ereignisse seiner Existenz umfaßt. Doch handelt es sich dabei um eine Integration und eine Einheit, die sich unterhalb der Ebene seiner Freiheit erstreckt, und der er allzuleicht zum Opfer fallen kann. Daher versucht jeder, sich eine Einheit beizulegen durch das Wort, die Sprache, die Rede und alle die Selbst-Schematisierungen, die ihm ein mehr oder minder neu zusammengesetztes Bild seiner Existenz gewähren. Doch besteht dabei immer die Gefahr, daß diese Schaffung der Einheit eines Tages mehr oder weniger künstlich und als willkürliches Ergebnis äußerer Einflüsse erscheint. Der Mensch hat sich zurückgewonnen, findet sich aber nicht mehr sich selbst gegenüber, sondern einer Maske, einer «persona.» Er hat, so gut wie er konnte, mit seinen auseinanderfallenden, in ein System gebrachten Seinsbruchstücken gespielt, unter denen eine größere oder geringere Anzahl von Hemmungen am Werk war. «Ein Mensch ist die Summe