

son des seine Stelle vertretenden Priesters wie auch besonders in den eucharistischen Gaben.»¹⁷ Die Funktion des Amtspriesters ist aber auch mit Bezug auf die Gemeinde relativ, insofern er im Dienst der Gemeinde das Opfer Christi in die sakramental sichtbare Gegenwart der feiernden Gemeinde versetzt. Er steht nicht nur der feiernden Gemeinde als ordnender Hirte und das Wort Gottes verkündender Prophet vor, sondern er steht auch inmit-

ten der Gemeinde als der sakramentale Repräsentant des opfernden Christus. Nicht nur die Sendung zum Dienst des Wortes stellt den Träger des geistlichen Amtes in die Aufgabe, «anstelle Christi des Amtes zu walten» (2 Kor 5,19), sondern die Weihe zum sakramentalen Priestertum bevollmächtigt ihn, in der Rolle Christi handelnd das Opfer des Herrn der Gemeinde zum Mitopfer zu präsentieren.

¹ J.J.Scheffmacher S. J., Licht in den Finsternissen. Controvers-Katechismus für Katholiken und Protestanten, enthaltend die Gegensätze der katholischen und protestantische Lehre. Neue Ausgabe, herausgegeben von einem Priester der Diözese Straßburg (Straßburg o. J.) 23 f; 131.

² 2. Vatikanisches Konzil, Dogm. Konstitution «Lumen gentium», Art. 1.

³ 2. Vatikanisches Konzil, Dogm. Konstitution «Lumen gentium», Art. 48; Art. 1 und 9; Dekret «Ad gentes», Art. 1 und 5; Pastoralkonstitution «Gaudium et spes», Art. 42 und 45.

⁴ Art. 11.

⁵ 2. Vatikanisches Konzil, Dogm. Konstitution «Lumen gentium», Art. 11.

⁶ 2. Vatikanisches Konzil, Dekret «Presbyterorum Ordinis», Art. 5.

⁷ ebd.

⁸ Konzil von Trient, 22. Sitzung, 1. Kapitel (DS 1740).

⁹ 2. Vatikanisches Konzil, Dogm. Konstitution «Lumen gentium», Art. 12.

¹⁰ DS 1771.

¹¹ 2. Vatikanisches Konzil, Dogm. Konstitution «Lumen gentium», Art. 10.

¹² ebd.

¹³ ebd.

¹⁴ 2. Vatikanisches Konzil, Dekret «Presbyterorum Ordinis», Art. 5.

¹⁵ 2. Vatikanisches Konzil, Dogm. Konstitution «Lumen gentium», Art. 28.

¹⁶ Pius XII., Enzyklika «Mediator Dei» (Ausg. Herder), Art. 68.

¹⁷ aaO. Art. 20.

OTTO SEMMELROTH

Geboren am 1. Dezember 1912 in Bitburg (Deutschland), Jesuit, 1939 zum Priester geweiht. Er studierte an den Ordenshochschulen Pullach und Valkenburg und in Bonn, doktorierte 1947 in Theologie, ist seit 1949 Dogmatikprofessor an der Philosophisch-Theologischen Hochschule St. Georgen (Frankfurt). Er veröffentlichte unter anderem: Die Kirche als Ursakrament (Frankfurt 1963), Das geistliche Amt (Frankfurt 1965).

Eliseo Ruffini

Der Charakter als konkrete Sichtbarkeit des Sakraments in Beziehung zur Kirche

I. ENTWICKLUNG UND GRENZEN DER ABENDLÄNDISCHEN THEOLOGIE DES CHARAKTERS

In der Frage nach dem sakramentalen Charakter ist die nachtridentinische Theologie gegenüber der des Mittelalters kaum erheblich weitergekommen. Im Bemühen, die von der Reformation in Frage gestellten Glaubenswahrheiten zu wahren, hat das Konzil von Trient definiert, daß drei Sakramente – die Taufe, die Firmung und die Priesterweihe –

einen unauslöschlichen Charakter verleihen.¹ Dieses Bemühen ist voll und ganz in die theologische Reflexion übergegangen. Das ist durchaus verständlich, viel weniger verständlich aber ist es, daß es sozusagen zum ausschließlichen Anliegen wurde. Der nachtridentinischen Theologie ging es vorwiegend darum, zu dokumentieren, wie die fragliche Lehre nicht nur im Brief «Maores» Innozenz' III.² und in der Lehre der scholastischen Theologie, sondern schon in den traditionellen Auffassungen und in den Glaubensüberzeugungen der christlichen Gemeinde der ersten Jahrhunderte wurzle. Abgesehen von jeder Überlegung über die methodologische Stichhaltigkeit einiger diesbezüglicher historischer Untersuchungen möchten wir hervorheben, daß man sich auf diese Weise viel mehr mit der Existenz als mit der Natur des Charakters befaßte. Aus der Erkenntnis heraus, daß zwischen den katholischen Theologen erhebliche Meinungsunterschiede über die Natur des Charakters vorliegen, hat das Konzil von Trient darauf verzichtet, hierüber mehr als das unbedingt Nötige zu sagen,³ und die theologischen Werke, die auf es folgten, haben nur die Thesen der großen Meister des drei-

zehnten Jahrhunderts wiederholt.⁴ Nun aber ist es bekannt – und aus dem Folgenden wird das noch besser erhellen –, daß seit der Aufgabe der Auffassung Augustins, die den Charakter mit dem Sakrament selbst identifizierte,⁵ sich in der scholastischen Theologie der Prozeß der Verinnerlichung des Charakters intensiviert. So kam es, daß die zeitgenössischen Theologen, uneinig in der Bestimmung der Natur des Charakters, aber einig in seiner Qualifizierung als «Zeichen» (sacramentum) und «Wirklichkeit» (res), ihre Thesen in Formulierungen entwickelten, die das hervorhoben, was aus dem Charakter mehr eine «res» als ein «sacramentum» macht. Selbstverständlich vergaß niemand, daß der Charakter ein Zeichen ist, aber durch das Insistieren auf seinem geistlichen Gehalt kam es schließlich dazu, daß man ihm das Charakteristikum der Sichtbarkeit nahm, ohne das man nicht mehr weiß, wie er ein Zeichen sein kann.⁶ Es wurde genau ausgemacht, wovon er Zeichen sei, und es wurde der Zusammenhang zwischen Charakter und Gnade hervorgehoben; um aber den Charakter nicht zu einer juristischen Entität eines Anspruchs auf Gnade zu reduzieren, ließ man es zu einem Problem werden, ihn adäquat von der Gnade zu unterscheiden.⁷ Viel weniger verspürte man das Bedürfnis, festzulegen, wofür er Zeichen sein soll und auf welche Weise er es sein könne, und zwar real, nicht nur in metaphorischem Sinne. Jemand verfiel sogar auf die unglückliche Idee, vom Charakter als von einem Zeichen für Gott und die Engel zu sprechen, indem er sich auf einige Väteraussagen berief, die er verwendete, ohne sie genauer zu prüfen. Andere, die vernünftiger dachten, sahen im Charakter ein Unterscheidungszeichen zwischen den Christen und den Nichtchristen oder zwischen den Christen selber, doch vergaß man zu bemerken, daß man, um dem Charakter diese Funktion zuteilen zu können, ihn als etwas Sichtbares, wenn auch nicht rein physisch Sichtbares auffassen müsse. Gerade von diesen Überlegungen her fühlt man das Bedürfnis, die Theologie der Natur des Charakters einer Überprüfung zu unterziehen. Es scheint unerlässlich, innerhalb gewisser Grenzen zu einer «Entmystifizierung» der für die abendländische Theologie typischen Auffassung des Charakters zu schreiben. Es geht darum, die Behauptung, wonach der Charakter eine Folge der Heiligung, ein Mittelding zwischen der Gnade und dem Sakrament ist, weniger zu akzentuieren, um ihm dafür um so ausdrücklicher seine Prärogative als Zeichen und seine authentische kirchliche Dimension zuzuerkennen.

Seit einiger Zeit gehen verschiedene Untersuchungen der Sakramententheologie dahin, den Charakter seinem Wesen nach als eine reale, von der Taufe, der Firmung, dem Weihesakrament verschieden determinierte Beziehung zur Kirche anzusehen,⁸ als eine Beziehung, die vor allem in der Zugehörigkeit zur Kirche besteht. Da aber die Kirche von Gott als sichtbare, hierarchische Heils- und Kultgemeinschaft konstituiert wurde, identifiziert man den Charakter auch mit einer besonderen Deputation zu einer sichtbaren heiligenden und kultischen Betätigung. Der Charakter wird somit als das verstanden, was für immer den sakramentalen Heilsakt sichtbar macht, durch den der Mensch, von Gott berufen, um seinem Volk anzugehören, nicht nur zu dessen Glied wird, sondern entsprechend der Deputation, die ihm in der Taufe, in der Firmung und im Weihesakrament verliehen wurde, das Gottesvolk selber konstituiert und hierarchisch strukturiert. Um diese Auffassung über die Natur des Charakters in ihrer eigentlichen Bedeutung zu verstehen und den Geist zu erfassen, der die heutige Theologie antreibt, diese Ansicht zu vertreten, wird es gut sein, die Wege zu untersuchen, auf denen man zu ihr gelangt. Es handelt sich dabei nicht um eine ungerechtfertigte Neuerungssucht, sondern um ein echtes Verlangen, einige traditionelle Gegebenheiten, die nicht bis zu ihren letzten Konsequenzen durchgedacht worden sind, gänzlich auszuwerten, um das Bedürfnis, die Überlegungen über die Natur des Charakters besser in das Ganze der Erkenntnisse einzugliedern, um die die heutige Sakramententheologie sich bereichert hat.

Zu dieser Neuüberprüfung haben folgende Faktoren am meisten angeregt: die Tatsache, daß der Charakter, zum Unterschied von den andern Wirkungen des Sakraments, selbst eine sakramentale Struktur hat; sodann die Tatsache, daß der Charakter, wenigstens nach der allgemeineren Auffassung, die an die Lehre des hl. Thomas anknüpft, als eine Teilnahme am Priestertum Christi verstanden wird; und schließlich ein tieferes Verständnis der kirchlichen Dimension der Sakramente.

a) Die sakramentale Struktur des Charakters

Nicht wenige Faktoren haben die Theologen des zwölften Jahrhunderts veranlaßt, im Charakter eine sakramentale Struktur wahrzunehmen. Auf alle Fälle erscheint uns wichtig, daß der ganzen diesbezüglichen scholastischen Reflexion die Fest-

stellung zugrunde liegt, daß der Taufritus vergeht, die Taufe aber besteht. Diese Beobachtung hat in entscheidender Weise dazu angetrieben, die Auffassung Augustins über den Charakter endgültig aufzugeben. Man sagte sich: Wenn der Charakter etwas Bleibendes ist, so läßt er sich nicht mit der Taufhandlung identifizieren, die ja vorübergeht. Man vergaß im Grunde, daß die Lehre Augustins, so unvollständig sie auch war, von einer klaren Schau der kirchlichen Dimension der Taufe ausging. Für den hl. Augustinus war die Taufe, die nicht bloß ein Ablutionsritus ist, vor allem der Akt der endgültigen Eingliederung in die Heilsgemeinschaft, und infolgedessen war der Charakter gewissermaßen die sichtbare Weiterführung des Taufritus selber. Für die Scholastiker hingegen war die Taufe vorwiegend ein Mittel zur Reinigung von der Erbsünde und zur subjektiven Heiligung, und der Charakter wurde zumeist als eine auf die Gnade disponierende oder nach ihr rufende Wirklichkeit verstanden,⁹ als eine Wirklichkeit, die ihren Zusammenhang mit dem Sakrament beibehält, aber nur so, wie eine Wirkung mit ihrer Ursache verbunden bleibt; als eine Wirklichkeit, die als «Zeichen und Realität» eine gewisse sakramentale Struktur beibehält, die aber im Grunde nicht mehr als eine Weiterführung der Taufe verstanden werden kann. Von daher entstand eine Theologie des Charakters, die die Funktion der Heiligung so sehr betonte, daß sie dem Charakter jegliche Sichtbarkeit absprach und ihm nur noch in rein formelhaften oder unzulänglichen Formulierungen die sakramentale Struktur zuerkannte. Darum berichtigt die heutige Theologie einige Perspektiven des theologischen Denkens von einst und sucht nicht nur einige zweifellos gültige Gedanken Augustins wieder zurückzugewinnen und weiterzuentwickeln, sondern auch einige Aussagen der scholastischen Theologie folgerichtig weiterzuführen und zu Ende zu denken.

b) Der Charakter und die Teilnahme am Priestertum Christi

Bekanntlich weist die Sakramententheologie des hl. Thomas gegenüber der seiner Zeitgenossen erhebliche Vorzüge auf. Unter anderem ist es sein Verdienst, den kultischen Aspekt des sakramentalen Tuns hervorgehoben zu haben. Wir können nicht ausmachen, inwieweit diese Auffassung bei der Bestimmung der Natur des Charakters auf den hl. Thomas eingewirkt hat; jedenfalls steht es mit seiner Sakramententheologie völlig in Einklang,

daß er ihn als eine Teilnahme am Priestertum Christi verstanden hat. Die Lehre des Aquinaten über den Charakter stellt gegenüber den damals allgemeiner verbreiteten Ansichten eine bemerkenswerte Wende dar, doch bleibt sie dem Gedanken treu, daß der Charakter «sacramentum et res» ist. Bedeutungsvoll aber ist, daß Thomas die sakramentale Struktur des Charakters nicht rein formell anerkennt. Im Gegenteil, obwohl seine Reflexion vom Weihesakrament ausgeht, worin die Teilnahme am Priestertum Christi am augenfälligsten ist, kann man sagen, daß sich sein Denken auf der Linie des hl. Augustinus bewegt. In einem Text seines Sentenzenkommentars wird der Charakter mit dem Weihesakrament selbst identifiziert. Aus dem gleichen Text läßt sich auch schließen, daß die Feststellung, die die scholastische Theologie bewogen hat, die These Augustins aufzugeben, den hl. Thomas zu den gleichen Aussagen veranlaßt, wie sie der Bischof von Hippo gemacht hatte.¹⁰ In der Summa theologiae macht das Denken des hl. Thomas einen abgetönten Eindruck und scheint der Substanz nach mit dem seiner Zeitgenossen übereinzustimmen: Er spricht vom Charakter als einer «res» gegenüber dem Sakrament, das ihn verleiht, und als einem «sacramentum» in bezug auf die Gnade; gleichzeitig aber definiert er den Charakter als eine Deputation zum Kult;¹¹ insofern dieser aber Deputation zum nicht subjektiven und privaten Kult ist, sondern zum Kult, der den weiterführt, den Christus der Priester ausgeübt hat und der im sichtbaren kultischen Tun der Kirche seine Verwirklichung findet, ist der Charakter ein sichtbares Zeichen einer sichtbaren Situation und Betätigung. Bekanntlich hat das spätere theologische Denken die Auffassung des hl. Thomas nie aus dem Auge verloren, sondern weiterhin mehr oder weniger vom Charakter als einer Teilnahme am Priestertum Christi gesprochen. Während aber die in der Welt der Reformation kursierenden Gedanken die Entfaltung der katholischen Theologie über das Priestertum der Gläubigen hemmten, machte die Theologie des Weihesakraments in ihrem Bemühen, den Priestercharakter von dem der Taufe und der Firmung zu unterscheiden, keine großen Anstrengungen, die Kenntnis der Natur des Charakters zu vertiefen. Am angelegentlichsten nahm sich zweifellos Scheeben dieses Themas an. Er stellt den Charakter als eine Gleichgestaltung mit Christus dar und sucht tiefer in seine Natur einzudringen, indem er die Parallele zieht: Im Christen verhält sich der Charakter zur Gnade, wie in Christus sich die

Gnade der hypostatischen Union zur habituellen Gnade verhält.¹² Über die Frage, ob sich das Denken des hl. Thomas mit dem Scheebens vereinbaren läßt, sind die Ansichten geteilt.¹³ Jedenfalls besteht unserer Meinung nach eine echte Möglichkeit des Ausgleichs nur dann, wenn man den Gedanken Scheebens zu der ausführlicheren und vollständigeren Aussage weiterentwickelt, daß die hierarchisch-kultische Organisation der Kirche im Charakter ihr Fundament findet. Wir begnügen uns mit dem Hinweis, daß die Identifizierung des Charakters mit der Teilnahme am Priestertum Christi sich nicht auf eine rein innere Weihe mit einer vorwiegend mystischen Funktion reduzieren läßt, da ja das Priestertum Christi ein sichtbares Faktum darstellt. Zudem: Wenn der neue Kult nicht etwas rein Persönliches und Innerliches ist, sondern eine Religion, eine Kult- und Opferordnung bildet, läßt sich der Charakter unmöglich als wahre priesterliche Würde und zugleich als eine persönliche, innere Wirklichkeit auffassen,¹⁴ sonst würde man das Priestertum der Gläubigen zu etwas rein Persönlichem und somit in eschatologischer Perspektive zu einer bloßen Metapher reduzieren. Das Priestertum der Gläubigen bloß in metaphorischem Sinn aufzufassen oder ihm den echten Wert abzusprechen, liefe aber darauf hinaus, den Charakter selber zu leugnen oder zu einer Metapher zu reduzieren,¹⁵ und es wäre noch viel schwieriger, an einem realen Unterschied zwischen dem sakramentalen Priestertum und dem der Gläubigen festzuhalten. Worin würde sich der Weihecharakter von dem der Taufe und der Firmung unterscheiden, wenn er nichts anderes wäre als etwas Heiligendes? Die Tatsache, daß er eine neue und tiefere Disposition auf die Gnade oder auf die Gleichgestaltung mit Christus ist? Doch dies genügt nicht zur Begründung eines hierarchischen Priestertums. Die Tatsache, daß man über neue Gewalten verfügt? Doch auch das muß, wenn man darin nicht einfach bloß eine neue juristische Situation sehen will, als eine tiefere Weise der Teilnahme am Mysterium der Kirche gedeutet werden und somit als ein sakramentales Faktum, welches das, was im Weihesakrament geschehen ist, auch sichtbar fixiert und weiterführt.

c) *Der Charakter und das Mysterium der Kirche*

Die heutige Theologie steht im Begriffe, die kirchliche Dimension der Sakramente immer gründlicher neu zu entdecken. Zwar wird nicht erst heute die Kirche als die Treuhänderin der Sakramente

anerkannt, aber der Zusammenhang zwischen der Kirche und den Sakramenten wird in der heutigen theologischen Reflexion viel tiefer begründet. Heute könnte kein Theologe mehr sich darauf beschränken, die Sakramente nur deswegen als Akte der Kirche anzusehen, weil sie in deren Bereich ihre Wirksamkeit ausüben, oder nur deshalb, weil es der Kirche zukommt, den rituellen Rahmen der Sakramente zu bestimmen. Ebenfalls unzulänglich wäre es, den Zusammenhang zwischen der Kirche und den Sakramenten nur im Faktum begründet zu sehen, daß diese eine weitere, gleichförmige Konkretisierung der Heilsökonomie darstellen, die im «Logos» und vor allem in «Christus» sich als eine inkarnierte und somit sakramentale Ökonomie offenbart und aktualisiert. In diesem Sinn ist der Zusammenhang zwischen der Kirche und den Sakramenten dem zwischen Christus und der Kirche und dem zwischen dem Logos und Christus analog. Was für diesen Zusammenhang als besonders spezifisch erscheint, ist dies, daß die Kirche sich im sakramentalen Tun ausdrückt, aufbaut und strukturiert, so daß man, nach einer einprägsamen Formulierung, von den Sakramenten als von dem Tun sprechen kann, worin die Kirche ihre Kinder erzeugt und zugleich selber erzeugt wird. Will man aber das Heilsereignis «Kirche» nicht auf eine rein geistliche Ebene beschränken, will man die Sichtbarkeit der Kirche nicht in rein juristischen und institutionellen Begriffen sichern, will man nicht die Kirche aus der Inkarnationsökonomie ausklammern, so wird man unter den sakramentalen Wirkungen etwas erblicken müssen, was eine sichtbare Kirche konstituiert und strukturiert und darum selber sichtbar ist. Aus offensichtlichen Gründen läßt sich diese Funktion nicht der Gnade zuschreiben, die ja unsichtbar ist, und noch weniger den Tugenden, die nicht das Kriterium für die hierarchische Struktur der Kirche sein können. Sollten die sakramentalen Wirkungen allein auf die Gnade und die Tugenden reduziert werden, so würde nicht nur dem sakramentalen Tun eine echt kirchliche Dimension genommen und ihm nur noch eine rein subjektive Funktion zuerkannt, sondern auch die Kirche würde einiger grundlegender Charakteristiken beraubt. Es ist der Charakter, der die Kirche als sichtbare, kultische und hierarchische Gemeinschaft konstituiert.¹⁶ Das träfe jedoch nicht zu, wenn man den Charakter als etwas verstände, das ausschließlich der Sphäre des Unsichtbaren angehört. Man könnte einwenden, daß man in diesem Bestreben, die Perspektive der traditionellen Theologie zu berichtigen, in den entgegen-

gesetzten Irrtum falle: Sah man früher im Charakter allzusehr die «res», so betrachtet man ihn nun allzusehr als «sacramentum». Schon zu Beginn des vierzehnten Jahrhunderts faßte Durandus de S. Porciano den Charakter als eine Beziehung zur Kirche auf und sah diese in der Tatsache begründet, daß der Getaufte, der Gefirmte, der zum Priester Geweihte zum Empfänger oder Vollzieher heiliger Handlungen gemacht worden ist.¹⁷ Diese Meinung wurde als verdächtig angesehen und einer Zensur würdig befunden.¹⁸ Und nicht zu Unrecht, da es sich für diesen Theologen des Mittelalters um eine rein logische Beziehung handelte. Wie innerhalb der organisierten menschlichen Gesellschaften einzelne Personen mit dieser oder jener Funktion betraut werden, ohne daß sich ihr Sein dabei ändert, so bringt nach Ansicht des Durandus der Charakter wohl eine Deputation, nicht aber eine Umgestaltung des Empfängers mit sich. In diesem Sinn läßt sich seine These schwer mit der Lehre von Trient vereinen, und um uns seine Ansicht begreiflich zu machen, müssen wir vielleicht bei Durandus eine sehr begrenzte Auffassung vom Mysterium der Kirche und eine vorwiegend juristische Deutung ihrer Sichtbarkeit voraussetzen. Doch der von uns skizzierte Begriff des Charakters hat ganz andere Perspektiven. Die heutige Theologie ist sich wohl bewußt, daß, wer berufen wird, der Kirche anzugehören, bereits vom Heilstun Gottes eingeholt ist, das den Menschen zutiefst umgestaltet; sie weiß: In der Kirche leben mit einer besonderen Deputation zum Vollzug der Heiligungsaufgabe und des Kults, wie das zur Heilsgemeinschaft gehört, ist ein Heilsfaktum, schon bevor es eine Teilnahme an den Gütern der Gemeinschaft ist.¹⁹ Wenn wir die Kirche wirklich als das nehmen, was sie ist, besteht keine Gefahr, den Charakter zu einer bloß logischen Beziehung zu reduzieren, sondern lassen sich die Unauslöschlichkeit des Charakters und seine unleugbare Beziehung zur Gnade besser aufzeigen. Der Heilsakt, worin Gott seine Kirche versammelt und konstituiert, ist ein endgültiger, unwiderruflicher Akt; Wesen und Struktur der Kirche sind nicht etwas, das im Grunde vom freien Willen des Menschen abhängen könnte. Wenn nun aber der Charakter die sichtbare Weiterführung des sakramentalen Heilsgestus ist, wodurch die Kirche ihr Leben erhält; wenn er von Wesen aus das ist, was den Menschen in eine bestimmte Beziehung zur Kirche bringt, indem er sie als sichtbare Heilsgemeinschaft hierarchisch strukturiert, dann ist er etwas Endgültiges und Unwiderrufliches. Ja, die Unvergänglichkeit des Charakters als

kirchliches Zeichen wird die Grundlage der Unvergänglichkeit der Kirche selbst sein.²⁰ Der Einzelmensch wird seine Verpflichtung als Christ ignorieren oder sogar verleugnen können, aber die fundamentale Beziehung zur Kirche, in die ihn Taufe, Firmung, Weihesakrament gebracht haben, wird für immer bleiben. Vergegenwärtigt man sich sodann, daß Gott seine Kirche vereint und konstituiert, um sie zum Sakrament seiner intimsten Begegnung mit dem Menschen zu machen, dann ergibt sich der logische Schluß, daß das Berufensein zur Teilnahme an der Kirche und zu ihrer Strukturierung auch ein Berufensein zur Teilnahme an den übernatürlichen Gütern ist, die in ihr kreisen. Die Gläubigen, die den Charakter empfangen haben, können sich zwar weigern, in diese enge Gütergemeinschaft einzutreten, aber dies bildet eine eigentliche Anomalie, die den Charakter daran hindert, im vollen Umfang ein kirchliches Zeichen zu sein.

Nach dem Gesagten würde es nicht des Interesses entbehren, darzutun, daß die einzige Möglichkeit, in der patristischen Literatur eine Spur der Lehre über den Charakter zu finden, nicht darin besteht, daß man dem mehr oder weniger häufigen Gebrauch des Begriffs «sphragis» (Siegel) nachspürt, sondern darin, daß man zum Beispiel den Reflexionen über die Beziehung zwischen Beschneidung und Taufe als den Zeichen einer immerdar gültigen Eingliederung in das Volk Gottes nachgeht.²¹ Wir ziehen es jedoch vor, auf einige theologische Probleme hinzuweisen, die mit dem Begriff des Charakters zusammenhängen.

III. DIE LEHRE ÜBER DEN CHARAKTER UND EINIGE THEOLOGISCHE PROBLEME

I. Die theologische Reflexion hat die übernatürlichen Gaben, die uns von Gott gewährt werden, zu bestimmen. Darüber hinaus hat sie aber von jeher auch zur Aufgabe, die Beziehungen zu untersuchen, welche die Wirklichkeiten, die den neuen Menschen bilden, zu einem organischen Ganzen verbinden. Von der Tatsache ausgehend, daß die Erhebung in die Übernatur ein neues Leben ist, haben die Traktate der übernatürlichen Anthropologie die Zusammenhänge zwischen der heiligmachenden und der sakramentalen Gnade, zwischen der Gnade und den Tugenden mit zureichender Klarheit bestimmen können. Nicht das gleiche läßt sich sagen von den Zusammenhängen zwischen dem Charakter und der Gnade, und zwar unseres

Erachtens eben darum, weil man den Charakter als eine selbständige übernatürliche Wirklichkeit verstand. Manchmal werden diese Zusammenhänge so eng zusammengerückt, daß es schwierig ist, die beiden Realitäten adäquat zu unterscheiden, während sie anderswo so weit auseinandergezogen werden, daß sie als bloß juristische und moralische Beziehungen erscheinen. Wenn man hingegen den Charakter so versteht, daß sein Träger umgestaltet und in eine andere Beziehung zur Kirche gebracht wird, in der er eine andere Seinsweise erhält, die für die Seinsweise des Volkes Gottes typisch ist, dann werden die Beziehungen zwischen dem Charakter und der Gnade in eine sakramentale Ordnung hineingestellt, die jede Verwischung und jede Abschwächung verhindert. Im Grunde liegt für die Beziehung zwischen dem Charakter und der Gnade die beste Analogie in der Kirche selbst vor als dem Sakrament Christi und seiner Heilsgabe.

2. Ein zweites Problem, das noch stärker erhellt werden kann, ist das der Hinordnung der drei charaktereinprägenden Sakramente auf die Eucharistie. Wie gesagt, hängt der Charakter mit drei Sakramenten, welche die Kirche als Kultgemeinschaft strukturieren, so sehr zusammen, daß er sie sichtbar weiterführt. Bekanntlich findet aber das kultische Tun der Kirche seinen Höhepunkt in der Eucharistie. Wenn alle Sakramente eine Hinordnung auf die Eucharistie besagen, so gilt dies infolgedessen besonders für die Taufe, die Firmung und das Weihesakrament. Sieht man nun aber im Charakter die sichtbare Weiterführung der drei Sakramente, die die Kirche strukturieren, so läßt sich nicht leugnen, daß es unlogisch ist, die Firmung nach der ersten Kommunion zu spenden, außer man wäre der Ansicht, daß die Firmung und der von ihr verliehene Charakter die Kirche nicht

der kultischen Ordnung nach strukturieren.²² Dies aber würde die Firmung auf eine Ebene stellen, die unverständlicherweise von der Taufe und der Priesterweihe verschieden wäre, und zudem hielte es dann schwer, auszumachen, wie die Firmung, wenigstens ihrem kultischen Aspekte nach, sich auf die Eucharistie hinordnen läßt. Zwar stellt die Kirche auch eine missionarische Gemeinschaft dar, und dies könnte genügen, die charakteristische Mission des Gefirmten im Apostolat zu bestimmen, doch diese Überlegung gilt auch für die Taufe und insbesondere für das Weihesakrament.

3. Damit sind wir zur Prüfung des Problems der Beziehung zwischen dem Charakter und dem Apostolat übergegangen. Unsere Auffassung vom Charakter sollte vor allem die Tatsache noch mehr erhellen, daß die apostolische Sendung der Laien nicht auf ein vom sakramentalen Charakter verschiedenes weiteres Mandat gegründet zu werden braucht. Um missionarisch zu sein, braucht die Kirche einfach das zu sein, was sie ist. Damit aber kann unseres Erachtens auch der Begriff des Apostolates geklärt werden. Daß wir das Apostolat nur als Apologie des Christentums oder als Proselytenmacherei verstanden, hat den christlichen missionarischen Geist zum Teil verfälscht und eine echt ökumenische Haltung behindert; vor allem aber hat es viele Christen ermächtigt, sich von jeder apostolischen Tätigkeit dispensiert zu halten. Das erste Apostolat, die erste Aufgabe aller Christen ist es, Zeugnis zu geben, die in die Zeit und die Lebensbedingungen, in der jeder, gleich welchen Alters, steht, inkarnierte «Frohbotschaft» zu sein. Dies ist das erste Apostolat der Kirche selbst, die, um es noch einmal zu sagen, das Sakrament Christi ist und zu sein hat, wie Christus das Sakrament Gottes ist.

¹ DS 1609.

² DS 781.

³ Concilium Tridentinum, ed. Görresgesellschaft V (Freiburg 1911) 858 ff.

⁴ Zur Theologie des Charakters im Mittelalter vgl. J. Galot, *La nature du caractère sacramental* (Louvain 1956).

⁵ N. M. Haring, *St. Augustine's Use of the Word Character: Medieval Studies* 14 (1952) 79–97.

⁶ Wie es scheint, ist Rolando di Cremona der erste gewesen, der ausdrücklich die Unsichtbarkeit des Charakters vertrat, aber seine Lehre wurde langsam vorbereitet von seinen Vorgängern. Vgl. J. Galot aaO. 80–85.

⁷ Wir beziehen uns insbesondere auf die Theorien, die den Charakter als «habitus» oder «ornatus sacer» qualifizierten.

⁸ Vgl. z. B. Ch. V. Heris, *Il mistero di Cristo* (Brescia 1945) 201 bis 230 = *Le mystère du Christ* (Paris 1928); J. Nélis, *Le caractère sacramental*. *Collect. Mechl.* 12 (1938) 240–250; H. Bouéssé, *Le Sauveur du monde* (= IV *L'Economie Sacramentaire*, Paris 1951) 277 bis 331; J. van Camp, *Mystère de l'Eglise et caractères sacramentels*:

Quest. Lit. Paroissiales 32 (1951); A. M. Roguet, *La théologie du caractère et l'incorporation à l'Eglise: Maison-Dieu* 32 (1952) 74 bis 89; E. Schillebeeckx, *De sacramentele heilseconomie* (Antwerpen 1952) 487–555; Christus, *Sakrament der Gottbegegnung* (Mainz 1960); K. Rahner, *Kirche und Sakramente = Quaestiones disputatae* 10 (Freiburg i. Br. 1963); J. Mulders, *Charakter, sakramentaler: Lex. Theol. u. Kirche* II, 1020–1024.

⁹ Über die Beziehung zwischen Taufe und Charakter in der mittelalterlichen Theologie vgl. A. Landgraf, *Die früh-scholastische Definition der Taufe: Gregorianum* 27 (1946) 200–219; 353–383.

¹⁰ «*Illud quod est res tantum non est de essentia sacramenti; quod etiam sacramentum tantum, transit; et sacramentum manere dicitur. Unde relinquatur quod character interior sit essentialiter et principaliter ipsum sacramentum ordinis*» (Sent. IV, Dist. 24, Quæst. I, quæst. 2, ad 1).

Der hl. Thomas spricht von «innerem» Charakter. Wenn aber der Charakter von Wesen aus das Weihesakrament ist, verlangt es die Logik, daß man das Adjektiv «innerer» nur so versteht, daß damit eine rein physische und außersakramentale Sichtbarkeit ausgeschlossen

wird. Die gleiche Überlegung gilt für die Aussage des Konzils von Trient, das den Charakter als «geistliches Zeichen» definiert.

¹¹ «Homo autem fidelis ad duo deputatur. Primo quidem et principaliter ad fruitionem gloriae. Et ad hoc insignitur signaculo gratiae... Secundo autem deputatur quisque fidelis ad recipiendum vel tradendum aliis ea quae pertinent ad cultum Dei. Et ad hoc proprie deputatur character sacramentalis» (S. Th. III, q. 63, a. 3, c). M. J. Scheeben, *Die Mysterien des Christentums* (Freiburg i. Br. 1941) 479 bis 488.

¹² Zu den verschiedenen Gesichtspunkten vgl. Ch. Journet, *L'Eglise du Verbe Incarné I* (Paris 21955) 122, Anm. 2; J. Calle, *Cuerpo místico de Cristo y carácter bautismal: Miscel. Comillas* 27 (1957) 145-214; F. Pancheri, *Il carattere sacramentale in una nuova prospettiva: Studia Patav.* 4 (1957) 459-472.

¹³ B. Fraigneau-Julien, *L'Eglise et le caractère sacramentel selon M. J. Scheeben* (Paris 1958).

¹⁴ Y. Congar, *Jalons pour une théologie du laïcat* (Paris 21954) 185-187.

¹⁵ P. Dabin, *Le sacerdoce royal des fidèles dans la tradition ancienne et moderne* (Paris 1950) 47.

¹⁶ H. Bouëssé aaO. 283.

¹⁷ In IV Sent., Lib. IV, Dist. 4, Quaest. 1.

¹⁸ De sacramentis in genere, thesis XIII, 1.

¹⁹ J. M. Tillard, *Principes sur une catéchèse sacramentaire vraie: Nouv. Rev. Théol.* 94 (1962) 1057.

²⁰ J. Mulders aaO. 1023. Wir haben uns nicht mit der Unauslöschlichkeit des Charakters im künftigen Leben beschäftigt, denn wenn der Charakter einer funktionalen Ökonomie angehört, so liegt kein eigentlicher Grund vor, daß er im künftigen Leben weiterbesteht außer in uneigentlicher Form.

²¹ Zu einer ausführlichen Information über dieses Thema verweisen wir auf J. Daniélou, *Bible et liturgie* (Paris 1951).

²² Deswegen erlauben wir uns, wenigstens teilweise die Ansicht von E. Schillebeeckx zu korrigieren, wonach wohl der normale Zeitpunkt für die Erstkommunion nach dem Empfang der Firmung liegt, aber es bestehe kein «liturgischer oder dogmatischer Grund, um den Getauften für liturgisch unfähig für die Kommunion oder die Eucharistiefeyer zu halten» (vgl. Christus, Sakrament der Gottbegegnung). Es geht nicht um dieses Problem, sondern vielmehr darum, auszumachen, wie die Firmung noch auf die Eucharistie hingeeordnet sein kann, wenn der, wenn auch seit langem bestehende Brauch, sie erst nach der ersten Kommunion zu spenden, nicht eine gänzliche Ausnahme bilden soll. Gewiß ist der Getaufte fähig, an der Eucharistie als am Lebensmahl, das Gott seinen Kindern spendet, teilzunehmen. Die Tatsache, daß die Kirche schon seit langem damit einverstanden ist, genügt, um dies zu legitimieren. Doch die Teilnahme des bloß Getauften an der Eucharistiefeyer kann nie die gleiche sein wie die des auch Gefirmten, sonst müßte man darauf verzichten, den Firmcharakter als eine Sendung anzusehen, welche die Kirche in ihrer Eigenschaft als Kultgemeinschaft charakterisiert. Wir erlauben uns, zu dieser Frage auf unsern Aufsatz zu verweisen: E. Ruffini, *L'età della Cresima nel pensiero teologico contemporaneo: Scuola Catt.* 95 (1967) 62 bis 79.

Übersetzt von Dr. August Berz

ELISEO RUFFINI

Geboren am 9. November 1924 in Ardenno (Italien), 1947 zum Priester geweiht. Er studierte am Priesterseminar in Como und an der Universität Mailand und doktorierte 1960 in Theologie. Er ist seit 1955 Dogmatikprofessor am Priesterseminar in Como und seit 1961 Professor für Sakramententheologie in Mailand.