

Zur Lehre von der Kirche als Sakrament

Beobachtungen aus der Theologie des 19. und 20. Jahrhunderts

Von Matthäus B e r n a r d s, Köln

Der Konzilstext

An mehreren Stellen hat das Zweite Vatikanische Konzil die Kirche als Sakrament bezeichnet. In der Reihenfolge der Verabschiedung aufgezählt handelt es sich um die Konstitution über die hl. Liturgie *Sacrosanctum Concilium* vom 4. 12. 1963, um die dogmatische Konstitution über die Kirche *Lumen gentium* vom 21. 11. 1964 sowie um das Dekret über die Missionstätigkeit der Kirche *Ad Gentes divinitus* und die Pastoralkonstitution über die Kirche in der Welt von heute *Gaudium et spes*, die beide das Datum des 7. 12. 1965 tragen und im wesentlichen der Kirchenkonstitution (n. 48) folgen. Während jedoch bei der Pastoralkonstitution (n. 45) der amtliche Text einen wörtlichen Rückgriff vermerkt, bringt das Missionsdekret nur einmal einen derartigen Hinweis (n. 1). Dagegen fehlt bei der Aussage des Missionsdekretes, daß Jesus vor der Aufnahme in den Himmel seine Kirche als Sakrament des Heils gegründet habe (*ut sacramentum salutis fundavit*: n. 5), gegenüber der Kirchenkonstitution und der früheren Erwähnung im gleichen Dekret das kennzeichnende Beiwort *universalis* (»Christus hat durch seinen Geist . . . die Kirche zum allumfassenden Heilssakrament gemacht« – *Ecclesiam ut universale salutis sacramentum constituit*: n. 48). Eine ähnliche Wendung bringt das Dekret über den Ökumenismus *Unitatis redintegratio* vom 21. 11. 1964, wenn es die Kirche als das allgemeine Hilfsmittel des Heils (*Ecclesiam, quae generale auxilium salutis est*: n. 3) beschreibt. Doch die Gleichung Kirche = Sakrament ist in dem auf die Wiederherstellung der Einheit zielenden Ökumenismusdekret weder hier noch sonst herangezogen, obwohl die Liturgiekonstitution mit den Worten Cyprians von Karthago die Kirche gerade als Sakrament der Einheit (*unitatis sacramentum*: n. 26) würdigt. Auf denselben Kirchenvater beruft sich die Kirchenkonstitution, wenn sie die Sammlung und Stiftung der Kirche mit der Absicht Gottes begründet, ein für alle und jeden sichtbares Sakrament der heilbringenden Einheit zu schaffen (*ut sit universis et singulis sacramentum visibile huius salutiferae unitatis*: n. 9). Noch auffälliger als hier wird der Begriff Sakrament gleich zu Beginn von *Lumen gentium* benutzt: Die Kirche ist in Christus gleichsam das Sakrament, d. h. Zeichen und Werkzeug für die innigste Vereinigung mit Gott wie für die Einheit der ganzen Menschheit (*in Christo veluti sacramentum seu signum et instrumentum intimae cum Deo unionis totiusque generis humani unitatis*: n. 1). Der theologischen Klärung dient schließlich die letzte Verwendung des Ausdrucks *sacramentum*, wenn die Liturgiekonstitution mit einem Zitat aus der abgeschafften Karsamstagsliturgie daran erinnert, daß *totius Ecclesiae mirabile sacramentum* seinen Ursprung am Kreuz hat (n. 5).

Die Vorkommen in der Liturgiekonstitution und in den beiden Texten von 1965 sind Zitate und können deshalb in der weiteren Betrachtung zurücktreten. In einem Fall (Liturgiekonstitution n. 5) mißt nicht einmal die offizielle deutsche Übersetzung dem Ausdruck genügend Gewicht zu und wählt die keineswegs das Charakteristische treffende Wiedergabe »Geheimnis«¹⁾. Dagegen besitzt die Stel-

¹⁾ Auf das Versehen macht aufmerksam E. J. L e n g e l i n g, *Die Konstitution des zweiten Vatikanischen Konzils über die hl. Liturgie*. Lateinisch-deutscher Text mit einem Kommentar (Lebendiger Gottesdienst, 5/6), Münster 1964, 98*; vgl. 15.

lungnahme von *Lumen gentium* zum Problem der Sakramentalität der Kirche besonderen Wert.

Bei der Würdigung des Zweiten Vatikanums findet sie denn auch immer wieder Aufmerksamkeit. Neben den Sammelwerken von G. Baraúna OFM und Joh. Chr. Hampe oder den Kommentaren²⁾ seien die Ausführungen von Jos. Ratzinger, K. Rahner SJ, H. Mühlen, Fr. Ricken SJ, Joh. Betz, O. Semmelroth SJ, J. Alfaro SJ und H. Urs von Balthasar hervorgehoben³⁾. Welche Bedeutung die konziliare Sicht der Kirche für eine neue Darstellung der Sakramentenlehre gewinnen kann, versucht Al. Winckhofer zu klären⁴⁾. Das ökumenische Echo ist nicht einheitlich. Einflußreiche nichtkatholische Sachkenner wie der Schweizer Reformierte Heinr. Ott und der nordamerikanische Lutheraner George A. Lindbeck erblicken in der Gleichsetzung von Kirche und Sakrament neue Möglichkeiten für das Gespräch zwischen den Konfessionen; andere, darunter der Deutsche Evangelische Missionsrat, nehmen den entgegengesetzten Standpunkt ein: die Auffassung sei unbiblich und begründe die herkömmliche katholische Überordnung der Sakramente über das Wort⁵⁾. In Kreisen der Orthodoxie läßt sich neuerdings ebenfalls der Titel Sakrament für die Kirche beobachten⁶⁾. In der katholischen Öffentlichkeit ist der Sprachgebrauch schnell bekannt geworden; mitunter begegnet hier freilich eine Deutung, die doch wohl zuviel aus dem Ausdruck herausliest⁷⁾.

²⁾ G. Baraúna (Hrsg.), *De Ecclesia. Beiträge zur Konstitution »Über die Kirche«*. Deutsche Ausgabe, besorgt von O. Semmelroth, J. G. Gerhartz und H. Vorgrimler, Freiburg/Frankfurt a. M. 1966, I 143 (A. Grillmeier), 172 ff, 181 (Oleg. González Hernández), 289–312 (P. Smulders), 420–452 (J. L. Witte); II 20 (M. Löhrer), 388 f. (R. Schulte); Joh. Chr. Hampe, *Die Autorität der Freiheit I*, München 1967, 299 ff (H. Mühlen); *Lexikon für Theologie und Kirche: Das Zweite Vatikanische Konzil, Konstitutionen, Dekrete und Erklärungen*, lateinisch und deutsch, Kommentare I (im folgenden zit. LThK Erg. 1), Freiburg 1966, 157, 180 (A. Grillmeier), 317 (O. Semmelroth); Gér. Philips, *L'église et son mystère au II^e Concile du Vatican I*, Paris 1967, 72 ff.

³⁾ J. Ratzinger, *Das Konzil auf dem Weg*. Rückblick auf die zweite Sitzungsperiode, Köln 1964, 31; K. Rahner, *Konziliare Lehre der Kirche und künftige Wirklichkeit christlichen Lebens*: Schriften zur Theologie VI, Einsiedeln 1965, 483, 497, im Wiederabdruck bei Hampe, *Autorität I*, 346 f, 358; ders., *Das neue Bild der Kirche*: Schriften zur Theologie VIII, Einsiedeln 1967, 337–349; ders., *Über die Gegenwart Christi in der Diasporagemeinde*, ebd. 418; H. Mühlen, *Das Verhältnis zwischen Inkarnation und Kirche in den Aussagen des Vaticanum II*, in: *Theologie und Glaube* 55 (1965) 171; ders., *Die Kirche als die geschichtliche Erscheinung des übergeschichtlichen Geistes Christi*, ebd. 270, 272–278, 288; Fr. Ricken, *Ecclesia . . . universale salutis sacramentum*, in: *Scholastik* 40 (1965) 370 f, 376–379, 388; Joh. Betz, *Die Theologie und das Zweite Vatikanische Konzil*, in: *Trierer theol. Zeitschrift* 75 (1966) 102; O. Semmelroth, *Die pastoralen Konsequenzen aus der Sakramentalität der Kirche*, in: L. Scheffczyk, W. Dettloff, R. Heinzmann (Hrsg.), *Wahrheit und Verkündigung* (M. Schmaus zum 70. Geburtstag), München 1967, 1489–1505; J. Alfaro, *Das Geheimnis Christi im Geheimnis der Kirche nach dem zweiten Vatikanischen Konzil*, in: Rem. Bäumer, H. Dolch (Hrsg.), *Volk Gottes* (Festgabe für J. Höfer), Freiburg 1967, 528–534, ferner 520, 524 f; H. Urs von Balthasar, *Spiritus Creator* (Skizzen zur Theologie 3), Einsiedeln 1967, 218 f.

⁴⁾ Al. Winckhofer, *Kirche in den Sakramenten*, Frankfurt a. M. 1968, 13 ff, 26.

⁵⁾ Joh. Chr. Hampe, *Ende der Gegenreformation? Das Konzil – Dokumente und Deutung*, Stuttgart/Mainz 1964, 166 f.; Baraúna, *De Ecclesia* II, 557 (H. Ott); Hampe, *Autorität I*, 367 (G. A. Lindbeck); mein Referat: *Die Stellungnahme des Deutschen Evangelischen Missionsrates*, in: *Evang. Missionszeitschr.* 24 (1967) 37.

⁶⁾ *Der Christliche Osten* 23 (1968) 42 (Vortrag des orthodoxen Metropoliten Emilianos Timiádis von Kalabrien am 22. III. 1968 in Wien).

⁷⁾ U. a. D. A. Seeber, *Das zweite Vaticanum – Konzil des Übergangs* (Herderbücherei, 260/261), Freiburg 1966, 116, 390.

Die Konzilsverhandlungen

Das Konzil selbst hat sich die Formulierung nicht leicht gemacht. Die Sprechweise wirkt beinahe zögernd und bietet in ihrer Vorsicht (*veluti*) fast mehr einen Vergleich als eine Beschreibung. Solche Zurückhaltung ist der Niederschlag konziliarer Verhandlungen. Wenn auch über die entsprechenden Beratungen bloß versprengte und manchmal ein wenig widersprüchliche Nachrichten vorliegen, so erlauben sie doch eine Zusammenfassung und damit ein – gewiß nur vorläufig gültiges – Bild vom langsamen Reifen des Textes und den darin wirksamen theologischen Überlegungen.

Nachdem während der Debatte der ersten Sitzungsperiode 1962 mehrfach auf den Geheimnischarakter der Kirche hingewiesen worden war, führte die Neufassung der Kirchenkonstitution aus dem Jahre 1963 die Gleichung Kirche = Sakrament an zwei Stellen ein (nn. 1 und 9); die Berücksichtigung des Motivs in dem Entwurf, der zur Hauptsache von dem Löwener Dogmatiker Gér. Philips stammte, ging nach dem Urteil des Belgiers Ch. Moeller auf den Einfluß deutscher Theologen zurück⁸⁾. K. Rahn er zufolge gab es keine Kämpfe um den Ausdruck, wenn der Text seiner Ansicht nach durch manche Eingriffe auch an Klarheit einbüßte; A. Grillmeier SJ berichtete dagegen, daß der Einbau nur »mit einigen Schwierigkeiten« möglich war⁹⁾. Wirklich¹⁰⁾ hatte es schon in der Theologischen Kommission Widerstand gegeben. In der Konzilsaula machte Kardinal Ern. Ruffini (Palermo) Bedenken geltend: Der Name Sakrament für die Kirche wäre ungebräuchlich, im Hinblick auf die herkömmliche Zählung von sieben Sakramenten geeignet, die Gläubigen zu verwirren, und, weil langer Erläuterungen bedürftig, kaum vereinbar mit der pastoralen Absicht des Konzils; ferner erinnerte Ruffini daran, daß der Gedanke häufig und mit einseitiger Zuspitzung von dem Modernisten G. Tyrrell benutzt worden war. Während zwei weitere Redner Ruffini unterstützten, trat Kardinal J. Frings (Köln) im Namen der deutschen und der skandinavischen Konzilsväter für den Begriff ein; er brächte gleicherweise die sichtbare wie die unsichtbare Seite der Kirche, ihren rechtlichen wie ihren charismatischen Aufbau und zudem ihren missionarischen Charakter glücklich zum Ausdruck und würde erlauben, die verschiedenen Bezeichnungen der Kirche gleichsam zu vereinigen. Die Absicht war, gegenüber dem mehr abstrakt-

⁸⁾ G. Philips, *Die Geschichte der dogmatischen Konstitution*: LThK Erg. 1, 140, 142; Ch. Moeller, *Die Entstehung der Konstitution, ideengeschichtlich betrachtet*: Baraúna, De Ecclesia I, 76, 82. Der Name von Philips laut Herderkorrespondenz 18 (1963/64) 91; W. Seibel-L. Dorn, *Tagebuch des Konzils*. Die Arbeit der Zweiten Session, Nürnberg 1964, 25.

⁹⁾ K. Rahn er, *Konziliare Lehre*: Schriften zur Theologie VI, 482 f; H am p e, *Autorität* I, 346; vgl. auch Frankfurter Allgemeine Zeitung 7. X. 1963 (J. Schmitz v an V or st) (Sonderdruck: Das Konzil – Zweite Session, 26); G r i l l m e i e r, in: Baraúna, De Ecclesia I, 143.

¹⁰⁾ Das Folgende nach: Herderkorrespondenz 18 (1963/64) 88, 95 ff.; Seibel-Dorn 16 f., 22; Xavier R y n n e, *Briefe aus dem Vatikan*, Köln 1964, 78 f, 86, 102; L e n g e l i n g, *Konstitution* 60; E. Schillebeeckx, *Die Signatur des zweiten Vatikanums*, Freiburg 1965, 123 f.; LThK Erg. 1, 157 (Grillmeier); Ch. Moeller, *Entstehung*, in: Baraúna, De Ecclesia I, 76 f., (die hier zitierte Rede von Erzbischof Florit aus La Croix 7. XII. 1962 war mir nicht zugänglich), 82 f; P. Smulders, *Die Kirche als Sakrament des Heils*, in: Baraúna, De Ecclesia I, 289 Anm. 1; B. Kloppenburg, *Abstimmungen und letzte Änderungen der Konstitution*, in: Baraúna, De Ecclesia I, 108, 126. Die Rede von Bischof Guano ist in der Herderkorrespondenz 18 (1963/64) 87 nur erwähnt; ein Auszug bei M. von Galli-Bernh. Moosbrugger, *Das Konzil – von Johannes XXIII zu Paul VI*. Chronik der zweiten Sessio. Zweiter Bild- und Textbericht, Mainz 1964, 33. Zu dem Votum von Kardinal Frings vgl. u. a. Seibel-Dorn 17; Seiber, *Das zweite Vaticanum* 116; ferner Frankfurter Allgemeine Zeitung 2. X. 1963 (Sonderdruck: Das Konzil. Zweite Session, 20).

unverbindlichen Wort »Geheimnis« das Ereignishafte und das Vollzugsmoment mehr zu betonen. Dem Kölner Erzbischof pflichteten Kardinal Jos. E. Ritter (St. Louis) und Erzbischof Ch. de Provence (Aix-en-Provence), ferner für eine größere Zahl von Konzilsvätern die Erzbischöfe Ant. Grauls (Kitega/Burundi) und Gilb. Ramantoina (Fianarantsoa/Madagaskar) sowie Bischof J. van Dodewaard (Haarlem) bei. Ob die Kardinäle Giac. Lercaro (Bologna) und Val. Gracias (Bombay) sowie Erzbischof Adr. Djajasepoetra (Djakarta) die Wendung ebenfalls aufgenommen oder aber vermieden haben, ist bei der augenblicklichen Quellenlage nicht mit Sicherheit auszumachen. Einen Ausgleichversuch unternahm Bischof Em. Guano (Livorno); einerseits rühmte er Kraft und Schönheit der neuen Ausdrucksweise und wollte sie um des hier bemerkbaren gottesdienstlichen Aspektes der Kirche willen beibehalten wissen; andererseits gestand er die Gefahr der Doppelsinnigkeit zu und schlug vor, sich auf eine bestimmte Interpretation zu einigen: Durch und mit Christus ist die Kirche in sich selbst und durch ihre Gegenwart in der Welt wie auch durch ihr ganzes Leben ein Sakrament, d. h. ein wirksames Zeichen, zugleich Zeichen und Werkzeug, sei es der Erlösung und Heiligung, welche Christus durch sie den Menschen mitteilt, sei es der Herrlichkeit, welche Christus durch sie dem Vater zurückgibt. Ähnlich äußerte sich am Schluß der Debatte nicht als Sprecher der Theologischen Kommission, sondern für seine Person der irische Kurienkardinal M. Brown e zugunsten der Formel; auf die Kirche bezogen, müßte *sacramentum* als *sacramentum amoris Christi erga totum genus humanum* verstanden werden. Entsprechend stellte sich in der Relatio die Kommission auf den Standpunkt, die Bezeichnung Sakrament für die Kirche sollte stehen bleiben, *quia traditionale est et doctrinam aptam et abundantem exprimit*. Im Konzilsplenum war das Kräfteverhältnis so, daß lediglich dreimal der Ausdruck abgelehnt wurde, während hinter den sieben sicher positiven Voten etwa 130 Stimmen standen.

Nach dem einhelligen Zeugnis der deutschsprachigen Berichte soll sich Kardinal Frings bei seiner Rede am 30. September 1963 des genaueren Begriffs »Ursakrament« bedient haben. Leider ist nirgends gesagt, welches lateinische Wort der Redner gebraucht hat. Darum wird nicht klar, ob der Kölner Erzbischof wirklich über den Wortlaut des Entwurfes (wie auch des endgültigen Textes), der mit *sacramentum* auskommt, hinausgegangen ist, oder ob lediglich die Berichterstattung eine Formulierung verwendet, die sich im Deutschen durchgesetzt hat, im Lateinischen jedoch eines Äquivalents entbehrt und auch vom Sprecher nicht benutzt worden ist. Eben diese Unklarheit trägt die Schuld an einem offensichtlichen Widerspruch in den Nachrichten: Die einen erwecken den Anschein, als ob ein neuer Begriff hätte eingeführt werden sollen, und glauben mit E. Schillebeeckx OP, einen Gegensatz zwischen dem Entwurf und dem Sprachrohr der Nachkriegstheologie, dem intervenierenden Kardinal, entdecken zu können; die anderen versichern ausdrücklich, die Vorlage hätte den Ausdruck bereits enthalten. Immerhin fällt auf, daß bei dem dritten Vorkommen des Begriffs (n. 48) die Fassung *universale salutis sacramentum* gewählt ist. Da dieser Abschnitt erst im Oktober 1964 hinzugekommen ist, erscheint eine Nachwirkung der Intervention denkbar; der Zusatz *universalis* gewänne dann den zweifachen Sinn: sowohl dem Anliegen der Rede von 1963 Rechnung zu tragen als auch eine gewisse Absicherung gegen Mißverständnisse zu versuchen.

Die Absicht zu korrigieren wird um so wahrscheinlicher, als Kardinal Frings tatsächlich den strittigen Ausdruck »Ursakrament« gebraucht hat. Nachdem er die

Beschreibung der Kirche durch eine Vielzahl von biblischen Bildern gelobt hatte, führte der Kölner Erzbischof aus:

»*Optandum forsán, uti variae hae imagines arctius inter se conjungantur conceptu sacramenti fundamentalis (germanice »Ursakrament«), qui in omnibus his imaginibus verificatur et tam elementum visibile quam invisibile, tam iuridicum quam mysteriosum Ecclesiae exprimit*«¹¹⁾.

Das Wort »Ursakrament« war also in der Tat gefallen. Erfolg hatte die Anregung nicht; der verabschiedete Text verzichtete auf die Wendung, die nicht nur inhaltlich problematisch, sondern auch schwierig zu übersetzen war.

Abgesehen von der erwähnten Partie zu Beginn des 7. Kapitels (n. 48) unterscheidet sich der endgültige Wortlaut der Konstitution, soweit die Sakramentalität der Kirche in Frage steht, nur geringfügig von dem Entwurf aus 1963. Wenn es jetzt heißt: »*Cum autem Ecclesia sit in Christo veluti sacramentum seu signum et instrumentum intimae cum Deo unionis totiusque generis humani unitatis*« (n. 1), so ist die Vorlage: »*Cum vero Ecclesia sit in Christo signum et instrumentum seu veluti sacramentum intimae totius generis humani unitatis eiusque cum Deo unionis*« in ihrem Vokabelbestand erhalten geblieben, aber sachlich und sprachlich zweifellos verbessert worden. Noch unbedeutender ist, wenn man von dem Wechsel im Standort absieht, die Änderung am Anfang von Kapitel 2 (n. 9); die ursprüngliche Gestalt *ut sit pro univērsis et singulis sacramentum visibile huius salutiferae unitatis* ist ausschließlich um die Präposition *pro* ärmer geworden. Geopfert hat man allerdings die früher kurz vorher stehende abstrakt gehaltene Zweckangabe der Kirche: »*ut . . . toti . . . humano generi firmissimum esset unitatis principium*«¹²⁾. Bemerkenswerter als diese im Grunde nur redaktionellen Eingriffe erscheinen andere Korrekturen. So sind fortgefallen zwei zunächst für den Abschlußparagraphen des 1. Kapitels (n. 8) vorgesehene Anspielungen; vor dem Zitate aus 1 Tim 3, 5 sollte statt *in perpetuum ut* stehen *in salutis sacramentum*, und in den ersten Zeilen des nächsten Absatzes war beabsichtigt, die Kirche mit einer biblischen Wendung anzudeuten: »*Ut sacramentum Christi Ecclesia est signum in nationibus levatum*«. Infolge der Umstellung eines ganzen Blockes nach Kapitel 2 fehlt jetzt bei den Darlegungen über Sendung und Auftrag des Sohnes (n. 3) eine Würdigung der Kirche als Werkzeug und Sakrament; nur das Auftauchen des Motivs in Grillmeiers Kommentar zu dem Abschnitt¹³⁾ erinnert noch an den geistigen Plan.

Um über die Lehre des Konzils ein abschließendes Urteil zu gewinnen, kann man der Frage nicht ausweichen, inwieweit die neue Schilderung der Kirche als Sakrament sich mit der zentralen Aussage des Zweiten Vatikanums von der Kirche als Gottesvolk verträgt. Decken sich beide Sehweisen, ergänzen sie sich oder schränken sie sich wechselseitig ein? Ehe man beginnt, den Gedanken von der Sakramentalität der Kirche als providentielles Gegengewicht gegen eine Überbetonung des Gottesvolkmotivs zu betrachten, gilt es, die Tragweite der neuen Idee zu prüfen. Dazu – also im Interesse einer Vertiefung in die Sache, nicht im Sinne überflüssigen Historisierens – ist es unerläßlich, die Konzilstexte in die theologische Entwicklung einzuordnen. Statt bei dem konziliengeschichtlich wichtigen Vorgang

¹¹⁾ Auch an dieser Stelle sei Kardinal Frings für die Angabe und die Erlaubnis zur Veröffentlichung der Passage sowie Regens Dr. L u t h e für die Vermittlung aufrichtig gedankt.

¹²⁾ J. L. Witte, *Die Kirche, »sacramentum unitatis« für die ganze Welt*, in: Baraúna, *De Ecclesia* I, 423.

¹³⁾ Grillmeier, in: *LThK Erg.* 1, 160.

der Suche nach einem passenden Ausdruck anzuhalten, stellt sich die Aufgabe, den Faden weiter zurückzuverfolgen.

Stand der Forschung

Wer die Kirche als Sakrament verstehen will, hat manche Möglichkeiten zur Verfügung. Er kann *sacramentum* als Wiedergabe des griechischen Wortes *mysterion* nehmen und die *Ecclesia* als Geheimnis des göttlichen Heilswirkens betrachten; er kann aber »Sakrament« auch enger fassen und die Kirche mit P i u s XII. in dem Rundschreiben *Mystici corporis* (1943) und mit Papst P a u l VI. bei der Eröffnungsansprache zum 2. Sitzungsabschnitt des Konzils (1963) als Heilswerkzeug (*instrumentum salutis*) ansprechen oder in ihr eine allgemeine Heilshilfe (*generale auxilium salutis*) sehen – das Konzil selbst hat, wie oben erwähnt, im Ökumenismusdekret (n. 3) sich so geholfen und sich damit einer Formulierung des Hl. Offiziums aus dem Jahre 1949 gegen L. F e e n a y SJ wörtlich angeschlossen¹⁴). Weitere Ansatzpunkte bieten die Bilder der Hl. Schrift. Der Fragenbereich ist kaum überschaubar, jedenfalls ohne umfangreiche Vorstudien nicht zu erhellen. Um schrittweise vorzugehen, sei hier ein Teilproblem in Angriff genommen: Wie kommt es zu dem Ausdruck »Die Kirche ist Sakrament«? Untersucht werden sollen also Begriff und Formel – die Sache hingegen nur insoweit, als sie in der Wendung eine bestimmte terminologische Ausprägung erfährt. Auch der unterschiedliche theologische Kontext kann, wenn überhaupt, nur andeutungsweise zur Sprache kommen.

Die Antwort mag von einem aufschlußreichen Gegensatz ausgehen. Der Bescheid der *Relatio quia traditionale est* und der Vorwurf von Kardinal R u f f i n i, die Bezeichnung sei nicht üblich, stellen die beiden Gegenpositionen dar. Die amtlichen Anmerkungen zum Konzilstext weisen auf eine Stelle bei Cyprian und auf eine durch die Reform der Osterliturgie außer Gebrauch gesetzte Oration des Römischen Missale hin. Die beiden in den Quellenhinweisen zur Liturgiekonstitution vermerkten Enzykliken L e o s XIII. *Divinum illud* (1897) bzw. P i u s' XII. *Mystici corporis* (1943) helfen insofern nicht weiter, als Leo XIII. zwar von einem *sacramentum novum* spricht, aber damit eindeutig in erster Linie die Taufe und nicht die Kirche meint, während Pius XII. nur das Wort *instrumentum* verwendet. Genauere Auskunft geben die Erklärer¹⁵). Sie erinnern einmal an die patristische Bedeutung von *sacramentum* als Wiedergabe von *mysterion* und berufen sich auf den liturgischen oder wie G. P h i l i p s auf den biblischen Sprachgebrauch; zum andern verweisen sie auf eine neuzeitliche Sprechweise, für die O. S e m m e l r o t h SJ, ferner H. d e L u b a c SJ und K. R a h n e r SJ als Kronzeugen benannt werden, die aber nach A. G r i l l m e i e r bis in den Anfang des 20. Jahrhunderts zurückreicht. P. S m u l d e r s SJ, der verhältnismäßig ausführlich zur

¹⁴) Acta Apost. Sedis 35 (1943) 207: wie die menschliche Natur Christi *aptum divinitatis instrumentum* ist, so hat Christus die Kirche gestiftet, *ut . . . validum evaderet incarnati Verbi instrumentum nunquam utique defuturum*. Acta Apost. Sedis 55 (1963) 854–855: *ut fermentum vivificum et instrumentum salutis eiusdem humanae consortionis* (Denzinger-Schönmetzer, n. 3870).

¹⁵) Konstitution des II. Vatikanischen Konzils »Über die hl. Liturgie«, hrsg. u. erl. von S. K. Landersdorfer, Jos. A. Jungmann u. Joh. Wagner, in: Liturg. Jahrbuch 14 (1964) 94; Acta Leonis XIII, tom. XVII, Romae 1898, 133; Acta Apost. Sedis 35 (1943) 207; H. M ü h l e n., *Die Kirche als die geschichtliche Erscheinung*, in: Theologie und Glaube 55 (1965) 270; LThK Erg. 1, 142 (P h i l i p s), 157 (G r i l l m e i e r); Baraúna, *De Ecclesia* I, 82 f., (M o e l l e r), 143 (G r i l l m e i e r), 289 ff. (S m u l d e r s), 445 (W i t t e); Hampe, *Autorität* I, 299 (M ü h l e n.); P h i l i p s, *L'église* I, 72 ff.

Quellenfrage Stellung nimmt, spürt die Formel bereits im 19. Jahrhundert bei M. J. Scheeben und J. H. Oswald auf und läßt dann »nach einigen Jahrzehnten des Stillschweigens« mit 1939 die Neuentdeckung des Titels vor sich gehen. Der einzige bisher bekannt gewordene Autor, der zwischen dem 5. und dem 19. Jahrhundert den Ausdruck verwendet, ist der französische Dogmenhistoriker Louis de Thomassin († 1695), auf den P. Nordhues bzw. H. Mühlén aufmerksam gemacht haben.

Das Ergebnis der Durchsicht ist erstaunlich. Aus der Liturgie sind weitere Stellen nicht beigebracht worden¹⁶⁾. In der Patristik ist die ausdrückliche Bezeichnung der Kirche als Sakrament selten – hier wird Smulders mindestens für den lateinischen Raum gegen andere Recht behalten; dennoch wäre eine Spezialuntersuchung zu wünschen. Die restlichen Belege aus der heute allein zu besprechenden katholischen Theologie¹⁷⁾ entstammen durchweg dem letzten Jahrzehnt vor dem Zweiten Vatikanum. Werden neben den in den Kommentaren erwähnten Notizen bei F. Holböck (1962) und W. Beinert (1964) auch die Hinweise aus der früheren Literatur, besonders von N. Schiffers (1956) und U. Valeske (1962), benutzt¹⁸⁾, so erhält man eine nicht unbeträchtliche Zahl von Namen. Es gilt, diese Zeugnisse zu ordnen und auf etwaige Querverbindungen zu überprüfen, ferner zuzusehen, ob Scheeben und Oswald Einzelgänger gewesen sind oder ob die Kette ergänzt und über beide hinaus in frühere Zeiten verlängert werden kann. Herausstellen wird sich u. a., daß der Ausdruck bereits in dem Lustrum vor Ausbruch des Zweiten Weltkrieges, aber auch in der Mitte des 19. Jahrhunderts eine gewisse Beliebtheit besitzt und daß sein Auftauchen ein rundes Menschenalter früher datiert werden muß.

Am Vorabend des Zweiten Vatikanischen Konzils

Das Verdienst, dem Gedanken und Ausdruck zum Durchbruch verholfen zu haben, gebührt O. Semmelroth SJ. Sein 1953 erschienenes Buch »Die Kirche als Ursakrament« ist mehrmals neu aufgelegt worden (zuletzt ³1963) und wird immer wieder als Standardwerk herangezogen. Bei manchem anderen Anlaß bekräftigte der Frankfurter Dogmatiker seine Auffassung¹⁹⁾. Im gleichen Jahr 1953,

¹⁶⁾ Cypr. Vagaggini, *Theologie der Liturgie*. Ins Deutsche übertragen und bearbeitet von Aug. Berz, Einsiedeln 1959, zitiert lediglich 27 die in der Liturgiekonstitution erwähnte Oration aus der Osternacht; 53 wird die Kirche als allgemeines Sakrament aus dem Ursakrament Christus abgeleitet, ohne daß ein liturgischer Beleg geboten würde; 342–348 ist zwar der Begriff Mysterium (ab 345 *sacramentum*) als Mittelpunkt der theologisch-liturgischen Ausführungen der Kirchenväter behandelt, aber die Formel nicht verwendet. Hingewiesen sei noch auf das Graduale der Kirchweihmesse im römischen Missale, wo der Ausdruck auf den Kirchenraum bezogen ist: *locus iste a Deo factus est inaeestimabile sacramentum*; zur alten Überlieferung des Textes u. a.: PL 78, 688 B.

¹⁷⁾ Einige Belege aus der nichtkatholischen Theologie bei W. Beinert, *Um das dritte Kirchenattribut* (Koinonia, 5), Essen 1964, 353 Anm. 147. Ein anglikanischer Zeuge von 1930 bei N. Schiffers, *Die Einheit der Kirche nach J. H. Newman*, Düsseldorf 1956, 205 Anm. 67.

¹⁸⁾ Schiffers, *Einheit* 204 f.; U. Valeske, *Votum ecclesiae*, München 1962, 143; F. Holböck, *Das Mysterium der Kirche in dogmatischer Sicht*, in: F. Holböck, Th. Sartory (Hrsg.), *Mysterium Kirche in der Sicht der theol. Disziplinen*, Salzburg 1962, I, 231 f., 248; Beinert, *Um das dritte Kirchenattribut*, 352 Anm. 147.

¹⁹⁾ O. Semmelroth, *Die Kirche als Ursakrament*, Frankfurt a. M. 1953; ders., *Die Kirche als »sichtbare Gestalt der unsichtbaren Gnade«*, in: Scholastik 28 (1953) 23–39; ders., *Um die Einheit des Kirchenbegriffes*, in: J. Feiner, J. Trütsch, Fr. Böckle (Hrsg.), *Fragen der Theologie heute*, Einsiedeln 1957, 326–334; ders., *Personalismus und Sakramentalismus*, in: J. Auer, H. Volk (Hrsg.), *Theologie in Geschichte und Gegenwart* (M. Schmaus zum 60. Geburtstag), München 1957, 203; ders., *Ursakrament*, in: LThK 10 (1965) 568 f.

in dem Semmelroth seine Überlegungen veröffentlichte, brachte denselben Plan, die Kirche Sakrament zu nennen, der Dominikaner Heinr. St ir n i m a n n vor, der wenig später (1957) sein Einverständnis mit Semmelroth zu erkennen gab. Aus dem Dominikanerorden kam ebenfalls Edw. H. S c h i l l e b e e c k x, der sich bald danach (1959) Semmelroth anschloß²⁰). Ihre Zustimmung erklärten weiterhin R. G r o s c h e und G. H o f f m a n n (beide 1956), Al. W i n k l h o f e r (1959) sowie in Frankreich A. d e B o v i s (1961)²¹). Aus den nächsten Jahren seien unter Verzicht auf referierende Literatur²²) H. M ü h l e n (1964) und W. K a s p e r (1965) angeführt. Kurz vor beiden (1963) hatte der Dominikaner Pius K ü n z l e ausführlich Stellung genommen: Den Begriff »Ursakrament« und seine Anwendung auf den Gottmenschen bzw. die Menschheit Christi begrüßte er als neuen und glücklichen Ausdruck für eine uralte Erkenntnis; er fand gegen die Übertragung des Titels »Ursakrament« auf die Kirche nichts einzuwenden, entdeckte in ihr vielmehr »prächtige Möglichkeiten« zu besserer Veranschaulichung. Bedenken brachte er jedoch vor gegen die Art und Weise, wie Schillebeeckx und andere die neue Sicht auswerteten²³).

Wenn Semmelroth auch den Siegeszug der Idee von der Kirche als Sakrament in Gang setzte, so rührten doch weder die Überlegungen noch ihre Formulierung ausschließlich von ihm. Übereinstimmend erklärten gerade Rezensenten aus Semmelroths eigenem Orden (Al. S t e n z e l SJ, H. Z e l l e r SJ), es ginge nicht um eine neue Sache, sondern um eine Wiedergewinnung²⁴). Beide waren vielleicht mehr im Recht als sie ahnten. Jedenfalls hatte schon einige Jahre vorher K. R a h n e r SJ eben diese Auffassung vertreten. Wenn ihm anfangs (1947) die Kirche bloß »gewissermaßen das Ursakrament« zu sein schien, so nannte er sie später (1955) »wirklich das Ursakrament«; dann aber wechselte er zu den Ausdrücken »Wurzel-« (1952, 1955), »Gesamt-« (1954), »Grundsakrament« (1966) oder nach

²⁰) H. St ir n i m a n n, *Die Kirche und der Geist Christi*, in: Divus Thomas 31 (Fr 1953) 16, vgl. 11, 14; E. St ir n i m a n n, *La chiesa nella problematica presente*, in: Problemi e orientamenti di teologia dommatica, Milano 1957, I, 160; Edw. H. S c h i l l e b e e c k x, *De Christusontmoeting als Sacrament van de Godsontmoeting*, Antwerpen/Bilthoven 1959, 13, 15, 29, 34, 37, 89, 157, – deutsch: *Christus Sakrament der Gottbegegnung*, Mainz 1960, 17, 23, 57 f., 63, 120, 205.

²¹) Rob. G r o s c h e, *Das Zeichen unter den Völkern*, in: Kölner Pastoralblatt 8 (1956) 215, 217, – wiederabgedruckt in: Et intra et extra, Düsseldorf 1958, 93, 96; G. H o f f m a n n, *Die Kontroverse um den Kirchenbegriff*, in: Trierer theol. Zeitschrift 65 (1956) 174–182; Al. W i n k l h o f e r, *Kirche und Sakramente*, ebd. 68 (1959) 68, 83; d e r s., *Über die Kirche*, Frankfurt/M. 1963, 171, 181, 186 f., vgl. 183; d e r s., *Kirche in den Sakramenten* 13 ff., 26, 39, 284, 291 f.; A. d e B o v i s, *L'église et son mystère*, Paris 1961, 68–83, – deutsch: *Die Kirche als Sakrament (Der Christ in der Welt, VII/1)*, Aschaffenburg 1962, 80, 85–88.

²²) Stan. J a k i, *Les tendances nouvelles de l'ecclésiologie* (Bibliotheca Academiae cath. Hungaricae, Sect. phil.-theol. 3), Romae 1957, 247; P. N o r d h u e s, *Der Kirchenbegriff des Louis de Thomassin* (Erfurter theol. Studien, 4), Leipzig 1958, 62, 163 f., 166, 170 ff.; d e r s., *Bemerkungen zum Kirchenbegriff des Louis de Thomassin*, in: Bäumer-Doldh, Volk Gottes 419, 421 f.; Bernh. C a s p e r, *Die Einheit aller Wirklichkeit*. Friedrich Pilgram und seine theol. Philosophie, Freiburg 1961, 210; Ad. H e u s e r, *Die Erlösungslehre in der kath. deutschen Dogmatik von P. B. Zimmer bis M. Schmaus*, Essen 1963, 96, vgl. 211. Ferner die in Anm. 18 aufgeführten Werke. Jos. P r i t z, *Zur Lehre Ant. Günthers von der Kirche*, in: Dienst an der Lehre (Wiener Beiträge zur Theologie, 10), Wien 1965, 275–335.

²³) H. M ü h l e n, *Una mystica persona*, München 1964, 19, 357. W. K a s p e r, *Der ekklesiologische Charakter der nichtkatholischen Kirchen*, in: Theol. Quartalschr. 145 (1965) 57 Anm. 75. P. K ü n z l e, *Sakramente und Ursakramente*, in: Freiburger Zeitschr. für Philosophie und Theologie 10 (1963) 428–444, bes. 431.

²⁴) Al. S t e n z e l, in: Scholastik 29 (1954) 591; H. Z e l l e r, in: Zeitschr. für kath. Theologie 76 (1954) 94, 98 f.

französischer Ökumenie mit dem Vaticanum II »Sakrament des Heiles der Welt« (1965), hielt daneln freilich den Begriff »Ursakrament« fest (1960)²⁵).

Rahner war nicht der einzige, der mit dem Ausdruck »Ursakrament« zögerte. Mehrfach schlossen sich Autoren der Lehre von der sakramentalen Struktur und dem Zeichencharakter der Kirche ohne Einschränkung an, verzichteten aber auf die Bezeichnung der Kirche als Ursakrament oder auch nur als Sakrament, u. a. P. S m u l d e r s SJ (1956), Bonif. W i l l e m s OP (1958), Franc. A. S u l l i v a n SJ (1962) und J. L. W i t t e SJ (1964). Zu denen, die sich gegen die vorgeschlagene Form der Analogisierung sträubten und der glatten Gleichsetzung eine Umschreibung vorzogen, gehörten H. V o l k (1962) und J. B r i n k t r i n e (1964); die Kirche ist für Brinktrine dem Sakrament verwandt, hat für Volk »den Rang und Charakter eines Sakraments«²⁶). Andere suchten mit K. Rahner nach einem besseren Titel: Cypr. V a g a g g i n i OSB (1957) entschied sich für »allgemeines Sakrament«, J. B e t z (1958) für »Rahmensakrament«, J. F e i n e r (1964) für »Großsakrament«, W. B e i n e r t (1964) für »Ganzsakrament«, A. G r i l l m e i e r SJ für »Vollsakrament«. Wieder andere begnügten sich mit dem einfachen »Sakrament« oder dem lateinischen *sacramentum*, wie u. a. H. U r s v o n B a l t h a s a r (1961) bzw. Bernh. S t o e c k l e OSB (1962). Selbst mancher, der dem Ausdruck »Ursakrament« zustimmte, schaute nach einer Parallele aus, so wählten Al. W i n k l h o f e r (1959, 1963) »Universalsakrament« und mit K. R a h n e r »Wurzelsakrament«, A. d e B o v i s »Sakrament im Vollsinn«²⁷).

²⁵) K. R a h n e r, *Die Gliedschaft in der Kirche nach der Lehre der Enzyklika Pius' XII »Mystici Corporis Christi«*, in: Zeitschr. für kath. Theologie 69 (1947) 179; wiederabgedruckt mit einem Hinweis auf das inzwischen erschienene Buch von Semmelroth in: Schriften zur Theologie II, Einsiedeln 1955, 80; d e r s., *Über den Versuch eines Aufrisses einer Dogmatik*: Schriften zur Theologie I, Einsiedeln 1954, 41 f.; d e r s., *Kirche und Sakramente*, in: Geist und Leben 28 (1955) 437, 440, – neubearbeitet unter demselben Titel (Quaestiones disputatae, 10), Freiburg 1960, 17, 22, 37, 43; d e r s., *Wort und Eucharistie*: Schriften zur Theologie IV, Einsiedeln 1960, 337, 339 f., 344 (Erstveröffentlichung ebenfalls 1960); d e r s., *Sakramententheologie*: LThK 9 (1964) 241; d e r s., *Konziliare Lehre der Kirche und künftige Wirklichkeit christlichen Lebens*, in: Der Seelsorger 35 (1965) 230 f., 240, wieder abgedruckt in: Schriften zur Theologie VI, 482 f., 497; d e r s., *Das neue Bild der Kirche*, in: Geist und Leben 39 (1966) 12, 13, 19, wiederabgedruckt in: Schriften zur Theologie VIII, 339, 341, 348; d e r s., *Über die Gegenwart Christi in der Diasporagemeinde*, in: Lebendiges Zeugnis 1966, Heft 2–4, 40, wiederholt in: Schriften zur Theologie VIII, 418. Der bei S c h i f f e r s 205 Anm. 62 bzw. S e m m e l r o t h, *Ursakrament*, 1955, 238 Anm. 35 genannte *De poenitentia tractatus historico-dogmaticus R a h n e r s* (Innsbruck 1952, 411 bzw. 1955, 685) war mir nur aus diesen Zitaten bekannt.

²⁶) P. S m u l d e r s, *Sacramenten en kerk*, in: Bijdragen 17 (1956) 391–418; d e r s., *Die sakramental-kirchliche Struktur der christlichen Gnade*, ebd. 18 (1957) 333–341. Der erstgenannte Aufsatz lateinisch: *Sacramenta et Ecclesia*, in: Periodica de re morali canonica liturgica 48 (1959) 3–53; B. W i l l e m s, *Der sakramentale Kirchenbegriff*, in: Freiburger Zeitschr. für Philosophie und Theologie 5 (1958) 274–296; Franc. A. S u l l i v a n, *De unitate ecclesiae*, in: Gregorianum 43 (1962) 520 ff.; J. L. W i t t e, *Zu den vier Wesenszügen der Kirche*, in: Gott in Welt (Festgabe für K. Rahner) II, Freiburg 1964, 436 f.; H. V o l k, *Das sakramentale Element in der Kirchengliedschaft*, in: O. Schilling, H. Zimmermann (Hrsg.), *Unio christianorum* (Festschrift für Erzbisch. L. Jäger), Paderborn 1962, 349, wiederabgedruckt in: Gesammelte Schriften 2, Mainz 1966, 135; J. B r i n k t r i n e, *Die Lehre von der Kirche*, Paderborn 1964, 20.

²⁷) Für die Stellen bei V a g a g g i n i siehe Anm. 16; die italienische Ausgabe *Il senso teologico della liturgia. Saggio di liturgia teologica generale* (Theologica, 17), Roma 1957; J. F e i n e r, *Kirche und Heilsgeschichte*, in: Gott in Welt II, 344 (ebd. ferner *sacramentum mundi*); B e i n e r t 351–369; Baraúna, *De Ecclesia* I, 143 (Al. G r i l l m e i e r); H. U r s v o n B a l t h a s a r, *Sponsa verbi* (Skizzen zur Theologie, 2), Einsiedeln 1961, 162; Bernh. S t o e c k l e, »*Gratia supponit naturam*« (Studia Anselmiana, 49), Romae 1962, 377. Die adjektivische Form »universalsakramentaler Charakter« bei W i t t e, *Wesenszüge*, in: Gott in Welt II, 436 f. J. B e t z, *Wort und Sakrament*, in: Th. Filthaut u. J. A. Jungmann (Hrsg.), *Verkündigung und Glaube* (Festgabe für F. X. Arnold), Freiburg 1958, 94.

Die Gründe für die Ablehnung des Begriffs Ursakrament hielten sich meist im Dunkeln. Die Diskussion wurde vielmehr durchgängig nicht offen, mit klarem Austausch der Argumente, sondern verdeckt, allein durch stillschweigend vorgenommenes Ausweichen auf andere Formulierungen, geführt. Eine Rolle spielte sicher die Überlegung, daß der Ausdruck Ursakrament der Menschheit Christi vorbehalten bleiben müßte –, was V a g a g g i n i, Ad. H o f f m a n n OP (1956) und W i l l e m s meinten, sprachen J. B e t z und später M. D. K o s t e r OP offen aus (1965). Ähnlich dachten M. P r e m m (1954) und die Laacher Schule (1960); bei Premm wurde die Kirche »selbst ein großes Sakrament«, während sie in Maria Laach als »mystische Erweiterung« des Ursakramentes erschien²⁸). Zu belegen ist der gleiche Sprachgebrauch in der Zeit vor Semmelroth u. a. bei C. F e c k e s (1949), während H. U r s v o n B a l t h a s a r (1952) in Abwandlung eines Gedankens von Odo Casel OSB und anderen die »bräutliche Verbindung zwischen Christus und der Kirche« als Ursakrament verstanden wissen will. Gerade umgekehrt braucht neuerdings (1968) Al. W i n k l h o f e r die termini; für ihn ist Christus das Universal- und die Kirche das Ursakrament. Einen Mittelweg strebte der niederländische Dominikaner S c h i l l e b e e c k x an, wenn er sowohl Christus als auch der Kirche den Namen Ursakrament (*caesacrament*) zuerkannte, die Kirche aber dann als »Ursakrament in dieser Welt«, als irdisches Sakrament des himmlischen Christus, wertete.

War bei diesen Bedenken die Vorordnung der Kirche Ausgangspunkt der Kritik, so setzte andere nicht minder lautlose Polemik am Sakramentsbegriff an. Der Ausdruck »Ursakrament« schien ungeeignet, weil er die Bedeutung des Wortes Gottes für die Kirche nicht zur Geltung brachte. Das – wie sich zeigen wird – aus einer früheren Phase der Erörterung stammende Argument beeindruckte zwar nicht K. R a h n e r, der bei dem von ihm angenommenen Verhältnis zwischen verkündigendem und sakramentalem Wort weiter von »Ursakrament« reden konnte und redete, wohl aber M. S c h m a u s und bewog ihn, in seiner Dogmatik wie Christus, so auch die Kirche als »Urwort und Ursakrament« anzusprechen. Später trug Schmaus auch den Einwänden gegen die Vorsilbe »Ur-« Rechnung und bezeichnete im Gegensatz zu Christus, dem »Urwort und Ursakrament«, die Kirche als »Universalwort und Universalsakrament«. Diese, wie ausdrücklich betont wurde, um der Klarheit willen erforderliche Unterscheidung fand folgerichtig Eingang in die Sakramentenlehre. Dort hieß es zuletzt (1964) genauer: Weil die Kirche Christus als »Urwort und Ursakrament« repräsentiert, »kann man sie selbst ›Wort und Sakrament‹ nennen«; besser sei es freilich, sie als »Universalwort und Universalsakrament« oder auch »Grundwort und Grundsakrament« anzusprechen. Wo der Zusammenhang freilich kein Mißverständnis befürchten ließ, blieb Schmaus in abgekürzter Sprechweise nicht bloß bei den Ausdrücken »Universalsakrament«, »großes Sakrament« oder *sacramentum vicarium*, sondern sogar, wenn auch in Anführungszeichen oder unter den Vorbehalten »in abgeleiteter

²⁸) V a g a g g i n i, *Theologie* 53; W i l l e m s, *Kirchenbegriff*, in: *Freiburger Zeitschr. für Philosophie und Theologie* 5 (1958) 278; Die deutsche Thomasausgabe 28, Heidelberg 1956, 454 f. (Ad. H o f f m a n n); M. D. K o s t e r, *Zum Leitbild von der Kirche auf dem II. Vatikanischen Konzil*, in: *Theol. Quartalschr.* 145 (1965) 28; M. P r e m m, *Katholische Glaubenskunde* III/1, Wien 1954, 18; Cyr. v. K o r v i n - K r a s i n s k i, *Christus praesens bei Thomas von Aquin und den griechischen Kirchenvätern*, in: B. Neunheuser (Hrsg.), *Opfer Christi und Opfer der Kirche*, Düsseldorf 1960, 117.

Weise« oder »in sekundärer bzw. stellvertretender Weise«, bei dem Titel »Ursakrament«²⁹⁾.

Das Sakramentsverständnis, das mit der neuen Sicht gegeben war, lieferte schließlich auch den Anlaß, daß aus der heimlichen Ablehnung offener Widerspruch wurde. Wenn Al. Spindeler sich (1963) gegen den Ausdruck »Ursakrament« wandte, so geschah es, weil er genau wie im selben Jahre P. Künzle die von K. Rahner versuchte Ableitung der einzelnen Sakramente aus dem Ursakrament Kirche ablehnte; außerdem sah er – vorsichtig formuliert – die Lehre vom *opus operatum* durch die neue Auffassung nicht gerade verdeutlicht. Einige Jahre früher (1956) hatte der Paderborner Dogmatiker Joh. Brinktrine ebenfalls die Priorität der Einzelsakramente vor der Kirche verteidigt und andeutungsweise ähnliche Überlegungen gegen Semmelroth ins Feld geführt; er verzichtete jedoch – zweifellos im Andenken an seinen Vorgänger J. H. Oswald (1845–1875) – darauf, die Verwendung des Ausdrucks »Sakrament« im weiteren Sinne zu beanstanden. Auch für M. Schmaus (1964) und – allerdings vielleicht unter dem Einfluß des Vaticanum II – Al. Winklhofer (1968) begründete die von Rahner und Semmelroth abweichende Bestimmung des Verhältnisses »Kirche – Sakramente« keine Verwerfung des Ausdrucks »Sakrament«³⁰⁾.

Rahner war nicht der einzige, der bereits vor Semmelroth den Ausdruck »Sakrament« heranzog. Schon 1949 sprach der Franziskaner Thadd. Soiron von dem »Sakrament der Menschheit«; bald nachher führte der Benediktiner V. Warnach (1951) die Wortbildung »Ganzsakrament« ein, der er, nachdem man in der breiteren theologischen Öffentlichkeit begonnen hatte, von »Ursakrament« zu reden, auch weiter treubleib (1956); Beifall ertotete er u. a. von seiten Beinerts³¹⁾.

Außerhalb des deutschen Sprachgebietes hatte sich inzwischen eine ähnliche Entwicklung angebahnt. In der französischen theologischen Literatur, die in mehr als einem Fall durch Übersetzung über ihre Heimat hinaus ausstrahlte und in Deutschland ebenfalls bekannt wurde, gab es 1953 und früher den einen oder anderen Schriftsteller mit verwandten Formulierungen. Der Jesuit Henri de Lubac gebrauchte im gleichen Jahre wie Semmelroth (1953) in seiner »Betrachtung über die Kirche« gleich dreimal den Namen »Sakrament Jesu Christi«. Der Dominikaner Y. Congar griff mehrfach die aus der scholastischen Systematik bekannte Unter-

²⁹⁾ C. Feckes, *Die Kirche als Herrenleib*, Köln 1949, 33, vgl. 54; H. Urs von Balthasar, *Schleifung der Bastionen* (Christ heute, II/9), Einsiedeln 1952, 51 (die erste Auflage dieser Schrift war mir nicht zugänglich und auch bibliographisch nicht nachweisbar); dazu O. Casel, *Das christliche Kultmysterium*, Regensburg 1932, 50 (1960, 45): die Verbindung Christus-Kirche ist das Urmysterium; ähnlich ders., *Mysterium der Ekklesia*, Mainz 1961, 361 (zum Datum der 1941 gehaltenen Ansprache 426); Al. Winklhofer, *Kirche in den Sakramenten* 291; M. Schmaus, *Katholische Dogmatik*, München II/2 (1963) 346, 354, 474; III/1 (3-51958) 742, 794; IV/1 (51957) 461, 515, 669; IV/1 (1964) 4 f., 582, 701, 762. Der Satz aus IV/1⁶ 762 (1966) steht schon in der ersten Ausgabe der Sakramentenlehre III/2 (1941) 446. Sonst vgl. für die früheren Auflagen Anm. 37.

³⁰⁾ J. Brinktrine, in: *Theologie und Glaube* 46 (1956) 148; P. Künzle, *Sakramente und Ursakramente*, in: *Freiburger Zeitschr. für Philosophie und Theologie* 10 (1963) 441 ff. (weitere Kritik an Rahner ebd. 434–440); Al. Spindeler, *Kirche und Sakramente*, in: *Theologie und Glaube* 53 (1963) 1–15 (bes. 3 f., 12, 15); M. Schmaus, *Katholische Dogmatik* IV/1, München 1964, 701; Al. Winklhofer, *Kirche in den Sakramenten*, 13 f., 291 f.

³¹⁾ Thadd. Soiron, *Der sakramentale Mensch*, Freiburg 1949, 4–11; V. Warnach, *Agape. Die Liebe als Grundmotiv der neutestamentlichen Theologie*, Düsseldorf 1951, 562; ders., *Kirche und Kosmos*, in: Hil. Emonds (Hrsg.), *Enkainia*, Düsseldorf 1956, 202; Beinert 351, 357–361, 363, 366, 368, 475, 479, 523, 533, 544, 565, 567.

scheidung zwischen *sacramentum* und *res sacramenti* bei der Behandlung ekklesiologischer Probleme auf (1952, 1957), stieß freilich auf manche Bedenken. Im übrigen ließ Congar es nicht mit der Feststellung *l'Église est essentiellement sacramentelle* bewenden, sondern stellte schon zeitig (1941) in seinen *Esquisses* fest: »Elle est le grand et universel sacrement de l'unique médiation du Christ«; in späteren Jahren (1959) benutzte er, wenn auch mehr beiläufig, die auch anderwärts (P. Charles SJ, 1960) auftauchende Bezeichnung »Sakrament des Heils für die Welt«³²). Erst nach den »Skizzen« Congars erschien das einflußreiche Werk des belgischen Jesuiten E. Mersch *La Théologie du Corps mystique*; zu den schon 1940 fertiggestellten Partien rechnet der Abschnitt, in dem nicht allein die sakramentale Struktur der Kirche gezeigt, sondern sie selbst *sacrement continué* genannt wird. Ebenfalls bis in die Kriegszeit (1942) reichen die posthum veröffentlichten Konferenzen eines anderen Kriegsopters aus dem gleichen Orden, des jungen Franzosen Yves de Montcheuil, zurück; dort ist die Kirche »gewissermaßen das Sakrament Christi«. 1945 beschrieb Stan. Tysszkiewicz SJ die Kirche als sichtbare Form der unsichtbaren Gnade; sie ist, sagte er, eine Vorkriegsstudie von E. Mersch zitierend, *comme un vaste sacrement au large sens du mot*. Mit der Wertung der Kirche als *sacrement majeur* setzte sich einige Zeit nach dem Kriege (1949) J. Gribomont OSB auseinander; er erinnerte daran, daß man im Hinblick auf die neuzeitliche Verwendung des Wortes die Kirche bloß im analogen Sinne »Sakrament« nennen könnte, und wandte auch dem hier versuchten Rückgriff auf den sakramententheologischen Gegensatz von *res* und *sacramentum* seine Aufmerksamkeit zu. Ähnliche Einwände brachte einige Zeit später (1958) der Sulpizianer B. Fraigneau – Julien vor: Von »Sakrament« kann nur in weiterem Sinne die Rede sein; die Aufgaben des Lehr- und des Königsamtes sind nicht eigentlich sakramentaler Art, sondern dienen lediglich mittelbar der Heiligung; die Bezeichnung »Sakrament« für die Kirche bedeutet eine einseitige Akzentsetzung und Bevorzugung des priesterlichen Amtes der Kirchen³³). Fraigneau-

³²) H. de Lubac, *Méditation sur l'église* (Théologie, 27), Paris 1953, 175, 181, 185 (deutsche Übersetzung: *Betrachtung über die Kirche*, Graz 1954, 137, 142, 145); Y. Congar, *Esquisses du mystère de l'église* (Foi vivante, 18), Paris 1966, 46 (die erste Auflage Paris 1941 [Unam sanctam, 8] war mir nicht zugänglich), ferner 32, 37, 121; ders., *Ecclesia ab Abel*, in: M. Reding (Hrsg.), *Abhandlungen über Theologie und Kirche* (Festschrift für K. Adam), Düsseldorf 1951, 98 f.; ders., *Jalons pour une théologie du laïc* (Unam sanctam, 23), Paris 1953, 148–154 (in der deutschen Übersetzung: *Der Laie*, Stuttgart o. J. [1957] 172–180); ders., *Außer der Kirche kein Heil*, Essen 1961, 30 (die französische Ausgabe *Vaste monde, ma paroisse*, Paris 1959, konnte ich nicht einsehen). Für die früheren Arbeiten Congars siehe Anm. 39. Zur Kritik u. a. F. MalMBERG, *Ein Leib – ein Geist*, Freiburg 1960, 99–102 (die niederländische Ausgabe 1958); Willems, *Der sakramentale Kirchenbegriff*, in: *Freiburger Zeitschr. für Philosophie und Theologie* 5 (1958) 283 Anm. 19; zu dem ganzen Problem die in der folgenden Anmerkung erwähnte Studie von J. Gribomont 352 ff.; weiter Beinert 362, 370, 380, 567; Terrien, *Die gegenwärtige theologische Arbeit in Frankreich*, in: *Dokumente* 5 (1949) 530, erwähnt nur Congars Auffassung von der wesenhaften Sakramentalität der Kirche, ohne auf den Titel selbst einzugehen, während A. H. Maltha, *Die neue Theologie*, München 1960, 139, nicht zu erkennen gibt, ob er bei dem Gebrauch des Ausdrucks zustimmt, referiert oder tadelt (die flämische Ausgabe Brügge 1958). Ferner P. Charles, *L'église sacrement du monde* (Museum Lessianum, sect. théol. 55), Paris 1960 (die Bezeichnung findet sich lediglich in der Überschrift, nicht aber im Text des Buches, das posthum veröffentlichte Ansprachen des 1954 verstorbenen Missiologen P. Charles enthält; dagegen braucht J. Masson in seinem 1958 geschriebenen Vorwort die Wendung: *L'église qui est le Christ, le Sacrement de Son Amour sur tout le créé*).

³³) Em. Mersch, *La théologie du corps mystique* II (Museum Lessianum, sect. théol. 39), Paris/Bruxelles o. J. [1954], 277–293, bes. 281 f. (zu der Datierung des Kapitels I [Museum Lessianum, sect. théol. 38], 1954, XXXV, XLII – die beiden ersten Auflagen von 1943 und 1946

Julien war bei seiner Beschäftigung mit Scheeben auf die Wendung gestoßen und hatte seinen Einspruch gegen den längst verstorbenen Deutschen Oswald gerichtet; Gribomont dagegen benannte als Kronzeugen für die neue Sprechweise neben Congar und Mersch Henri de Lubac, auf den sich auch Montcheuil gestützt hatte, sodann Anselm Stolz und Scheeben. Die Verbindung mit einer anderen Phase des Streitgesprächs war damit hergestellt.

Die dreißiger Jahre

Wie die letzten Jahre vor dem Zweiten Vatikanum so spielt nicht weniger die Epoche unmittelbar vor dem zweiten Weltkrieg in der Geschichte des neuen Begriffs eine hervorstechende, bisher allerdings ein wenig übersehene Rolle. Der Anfang ist genau angebbar. Zu Beginn des Jahres 1934 traten – offensichtlich gänzlich unabhängig voneinander – gleichzeitig zwei Sprecher dafür ein, die Kirche »Sakrament« zu nennen: der Beurer Benediktiner Herm. Keller und der Kölner Dogmatiker C. Feckes. Während Keller keine Schwierigkeit darin entdeckte, von der Kirche als »Sakrament« zu reden, bezeichnete Feckes sie als »das große christliche Sakrament«, »das Übersakrament« und die Weiterführung des Ursakramentes, das für ihn die Menschheit Christi war³⁴). Feckes stützte sich auf Commer und Oswald, namentlich aber auf seinen Vorgänger M. J. Scheeben. Scheebens Ausführungen über die Sakramentalität der Kirche machte sich im folgenden Jahre (1935) Anselm Stolz OSB zu eigen: »Die Kirche (ist) das eine große Mysterium und Sakrament, in dem sich das von Christus erstmals gebrachte Heil die Jahrhunderte hindurch an der Menschheit verwirklicht«. In seiner Dogmatik kam Stolz einige Zeit später (1939) auf die Sitte der alten Kirche zu sprechen, die Kirche »Sakrament« zu nennen; weil dabei jedoch nicht der heutige Sakramentsbegriff zugrunde gelegt würde, *nobis huiusmodi expressio minus familiaris*. Unleugbar war Stolz bei der jüngeren Stellungnahme etwas reservierter als anfangs; hing es damit zusammen, daß in der Zwischenzeit der Ausdruck manche Zustimmung gefunden hatte? Jedenfalls gebrauchten ihn noch 1935 J. Ternus SJ, dann 1936 O. Bauhofer, J. Tyciak und der Bonner Dogmatiker J. P. Junglas, 1937 G. Feuerer und R. Graber, 1938 Hugo Rahner SJ, 1939 J. Beumer SJ, endlich bald nachher Odo Casel OSB³⁵),

waren mir nicht zugänglich); Y. de Montcheuil, *Aspects de l'église* (Unam sanctam, 18), Paris 1949, 37 (in der deutschen Übersetzung *Kirche und Wagnis des Glaubens*, Freiburg 1957, 40 – zu Montcheuil vgl. unten Anm. 41); Stan. Tyszkiewicz, *La sainteté de l'église christoconforme*, Rome 1945, 189; J. Gribomont, *Du sacrement de l'église et de ses réalisations imparfaites*, in: *Irénikon* 22 (1949) 345–367, bes. 351–354, 365; B. Fraigneau-Julien, *L'église et caractère sacramentel selon M.-J. Scheeben*, Paris-Bruges 1958, 204.

³⁴) Herm. Keller, *Die Kirche als Kultgemeinschaft*, in *Benediktin. Monatschrift* 16 (1934) 34, vgl. 33; C. Feckes, *Das Mysterium der hl. Kirche*, Paderborn 1934, 123, vgl. 93, 96, 113; (²1935) 141 f., vgl. 95, 99 f., 126; (³1951) 144 f., vgl. 100, 104 f., 130 (zur Abhängigkeit von Scheeben siehe das Vorwort). – Die Studie von Keller erschien im 1. Heft der Zeitschrift; das Buch von Feckes trägt Copyright von 1933 und Imprimatur vom 16. XI. 1933, ist also sicher Anfang 1934 herausgekommen.

³⁵) Jos. Ternus, *Vom Gemeinschaftsglauben der Kirche*, in: *Scholastik* 10 (1935) 24, vgl. 2; Ans. Stolz, *M. J. Scheeben und das Mysterium der Kirche*, in: *Der kath. Gedanke* 8 (1935) 117; ders., *Manuale theologiae dogmaticae 7 De ecclesia*, Friburgi 1939, 14 (vgl. 15 f.); O. Bauhofer, *Die hl. katholische Kirche, Gemeinschaft der Heiligen*, in: R. Grosche (Hrsg.), *Ich glaube. Eine Auslegung des Apostol. Glaubensbekenntnisses*, Paderborn 1936, 179; Jul. Tyciak, *Christus und die Kirche*, Regensburg o. J. (1936) 141; J. P. Junglas, *Die Lehre der Kirche*, Bonn 1936, 177; G. Feuerer, *Unsere Kirche im Kommen*, Freiburg i. B. 1937, 83; R. Graber, *Christus in seinen Sakramenten*, München o. J. (1937), 9; H. Rahner, *Eine Theologie der Ver-*

freilich mit aufschlußreichen Nuancen: Für Ternus war die Kirche »ein großes Sakrament, die Perennierung des sichtbaren Sakraments der Inkarnation«, für Bauhofer »gewissermaßen das Sakrament der Sakramente«, für Tyciak »ein fortwährendes Sakrament«, für Junglas »das große, allgemeine Sakrament, das uns die Wahrheit und die Gnade Christi vermittelt«, für Feuerer »das große Sakrament der Menschheit«, für Hugo Rahner »die Zusammenfassung aller Mysterien, das große Sacramentum, das sichtbare Zeichen«. Graber sprach vom »Sakrament« der Ekklesia, und Casel begnügte sich – Vorläufer des Zweiten Vatikanums – mit den Worten der Karsamstagsoration »*mirabile sacramentum*«. Offer fiel das Stichwort »Ursakrament«, bei Feckes so gut wie bei Bauhofer und Tyciak; aber niemals wurde es auf die Kirche bezogen, stets war Christus bzw. seine Menschheit gemeint. Andere, die sich damals zu demselben Sprachgebrauch bekannten, wie u. a. Leo v o n R u d l o f f OSB, die deutsche Thomasausgabe (1935) oder Joh. P i n s k (1938), dachten weder daran, unter dem Wort »Ursakrament« die Kirche zu verstehen noch überhaupt ihr den Titel »Sakrament« zuzubilligen. Im übrigen war der Sinn des Ausdrucks »Ursakrament« noch strittig; so verstand unter dem Wort J. B r i n k t r i n e (1934) die Taufe, O d o C a s e l (1928) hingegen das Letzte Abendmahl³⁶). Erst gegen Ende des fraglichen Zeitabschnitts begann man die Kirche als »Ursakrament« zu denken – Beumer allerdings, dem sie »gleichsam das Ursakrament unserer Heiligung« bedeutete, war nicht der erste, bei dem die Gewohnheit nachweisbar wurde.

Die Aufnahme des neuen Motivs in der theologischen Öffentlichkeit war geteilt. Neben dem Beifall gab es lautlose Ablehnung; man nahm von der Anregung keine Kenntnis, so etwa der Benediktiner Damasus W i n z e n (1935) und die beiden Paderborner B r i n k t r i n e (1936) und P. S i m o n (1938), für den die Kirche »ein sichtbares Zeichen einer nicht sichtbaren Wirklichkeit« oder »sakramentale Wirklichkeit« war. Man wird kaum leugnen können, daß der Ausdruck hier bewußt vermieden ist. Zu dem Schweigen gesellte sich unverhohlene Kritik. G. S ö h n g e n (1937) wandte gegen den, wie er erklärte, neuerdings hier und da beliebten Ausdruck »Kirche als Ursakrament« ein, durch ihn würde die Kirche einseitig als Kultgemeinschaft beschrieben, ihre Eigenart als Kirche des Sakramentes und des Wortes träte nicht hervor. Der Angriff war unbestimmt gehalten; bei Keller, von dessen Aufsatz sich Söhngens wenige Seiten vorher distanziert hatte, gab es das Wort nicht. Söhngens Einwand machte Eindruck. Die Wirkung war nicht bloß bei J. A. J u n g m a n n SJ (1939), der schon früher (1936) zwar Feckes beigepflichtet, aber gerade die umstrittene Wendung nicht akzeptiert hatte, sondern vor allem bei M. S c h m a u s zu beobachten. Die Formel Söhngens von der Kirche als Kirche des Sakraments und des Wortes wurde sozusagen einer der tragenden Pfeiler der Ekklesiologie und selbst der Christologie in der Dogmatik von Schmaus. Gewiß hieß es noch in der ersten Auflage der Lehre von der Kirche

kündigung, Freiburg i. B. 1939, 131 (die erste Auflage, *Theologie der Zeit* 1938, war mir nicht erreichbar); J. B e u m e r, *Apologetik oder Dogmatik der Kirche*, in: *Theologie und Glaube* 31 (1939) 387, dazu 388, 390; O. C a s e l, *Das christliche Kultmysterium*, Regensburg 1960, 196 (das Datum der erst in der 4. Auflage zugefügten Ansprache 203).

³⁶) Leo v. Rudloff, *Kleine Laiendogmatik*, Regensburg 3-41935, 130 (121954, 113). Die deutsche Thomasausgabe 29, Salzburg 1935, 5, vgl. 10 (Dam. Winzen); J. P i n s k, *Die sakramentale Welt* (Ecclesia orans, 21), Freiburg i. B. 1938, 4, vgl. 3, 31, 34; J. B r i n k t r i n e, *Von der Struktur und dem Wesen der Kirche*, in: *Theologie und Glaube* 26 (1934) 21; O. C a s e l, *Mysterium des Kreuzes*, Paderborn 1954, 64 (das Datum der nach Casels Tod herausgegebenen Ansprache 279).

(1940): »Das große Sakrament, das der menschgewordene Gottessohn ist, weitet sich aus zu dem Sakrament, das die Kirche ist«; aber im gleichen Band wurde schon unter Berufung auf Söhngens die Antithese von Sakrament und Wort als konstitutives Moment für das Selbstverständnis der Kirche dargestellt. Im folgenden Jahre kam es anders: Wie Christus »das Urwort und das Ursakrament« ist, so kann man ebenfalls die Kirche als »Urwort und Ursakrament« bezeichnen. Der Satz bewahrte von der ersten (1941) bis zur jüngsten Auflage der Lehre von den Sakramenten (1964) unverändert seine Gestalt. In dieser durch Söhngens Argument modifizierten Fassung drang die Gleichung »Kirche = Sakrament« schließlich bis in die Erlösungslehre desselben Autors vor, in der noch 1941 Christus selbst, nicht aber die Kirche als »das eine, große Sakrament« hingestellt worden war³⁷⁾. Nicht feststellen läßt sich, ob das Bedenken Söhngens oder andere Überlegungen zur Geltung kamen, als sowohl T y c i a k (1938, 1940) wie selbst F e c k e s (1949) in späteren Veröffentlichungen auf den Ausdruck verzichteten³⁸⁾.

Keine Spur von Söhngens Korrektur begegnet dagegen in der gleichzeitigen französischen Diskussion. Man war zeitig auf das Buch von Feckes aufmerksam geworden, und C o n g a r hatte noch im Erscheinungsjahre 1934 über das neue Bild der Kirche, wenn auch vorsichtig, berichtet: »*Elle est comme le sacrement de l'unique médiation du Christ qui continue par elle l'action de son sacerdoce*«. 1937 schloß er sich jedoch dem Anglikaner Thom. Al. L a c e y (1930) an und würdigte mit diesem, der sich seinerseits auf Cyprian berief, die Kirche als »ein großes Sakrament«. Ohne den analogen Gebrauch des Wortes Sakrament zu verschweigen, betonte er, daß neben der Theologie der Kirchenväter auch die Fachsprache der Scholastik, genauer die Unterscheidung von *res* und *sacramentum*, eine derartige Sicht der Kirche erlaubte³⁹⁾. Mehrfach griff Congar auf die Idee zurück und markierte dadurch eine der Nahtstellen, an der die Kontinuität der Diskussion in der Zeit vor und nach dem zweiten Weltkrieg zutage trat. Weitere Berührungspunkte lieferte die andere große Schule der französischen Theologie. Yves de M o n t c h e u i l und Stan. T y s z k i e w i c z, die während des Krieges bzw. bei Kriegsschluß die Formel von der »Kirche als Sakrament« gebrauchten, waren kurz vor dem Ausbruch der Feindseligkeiten Mitarbeiter an der Möhlerfestschrift von 1939 gewesen, und eben dort hatte in der Einleitung P. C h a i l l e t SJ die Kirche als »Sakrament Jesu Christi« wie Jesus Christus selbst als »Sakrament Gottes« hingestellt. Die Formulierung sollte ein Zitat sein, und in der Tat stand sie im

³⁷⁾ Dam. Winzen, *Kirche als Mysterium*, in: Liturg. Leben 1 (1935) 149–157; J. Brinktrine, *Was ist die Kirche?*, in: Theologie und Glaube 28 (1936) 190–196; P. Simon, *Kirche und Symbol*, in: Liturg. Leben 5 (1938) 1, 8; ders., *Das Menschliche in der Kirche Christi*, Freiburg 1936, kennt den Ausdruck ebenfalls nicht; G. Söhngen, *Symbol und Wirklichkeit im Kultmysterium* (Grenzfragen zwischen Theologie und Philosophie, 4), Bonn 1937, 19; J. A. Jungmann, *Die Frohbotschaft und unsere Glaubensverkündigung*, Regensburg 1936, 140, vgl. 156; ders., *Die liturgische Feier*, Regensburg 1939, 12; M. Schmaus, *Katholische Dogmatik* III/1, München 1940, 2, vgl. 86; III/2, München 1–2/1941, 446 (wörtlich gleich IV/1, 5/1967, 669; 1964, 762), vgl. 2, 17 (entspr. IV/1, 53; jedoch 1964, 3 nur sinngemäß); II, 2/1941, 401, vgl. 402, 468, 476. Für die späteren Auflagen s. o. Anm. 29.

³⁸⁾ J. Tyciak, *Die Mysterien Christi*, Paderborn o. J. (1940) 2, 152; C. Feckes, *Die Kirche als Herrenleib*, Köln 1949, 33, 54. Auch bei J. Tyciak, *Erlöste Schöpfung*, Regensburg 1938, fehlt der Ausdruck.

³⁹⁾ Y. Congar, in: *Revue des sciences philosophiques et théologiques* 28 (1934) 680 f., wiederabgedruckt *Sainte Eglise* (Unam sanctam, 41), Paris 1963, 474; ders., *Chrétien desunis. Principes d'un »oecuménisme« catholique* (Unam sanctam, 1), Paris 1937 (unveränderter Neudruck 1966), 108, vgl. 105 (die Stellen aus der englischen Übersetzung siehe Schiffers, *Einheit* 205 Anm. 62). Für die späteren Arbeiten Congars s. o. Anm. 32.

Vorjahr bei Lubac; von dort gelangte sie übrigens dank Lubacs späterem Buch bis zu Semmelroth⁴⁰). Wieder ein Jahr früher (1937) hatte auch Mersch, als er die Idee vom *Corpus Christi mysticum* auf ihre Konsequenzen durchdachte, sich des weiteren Wortsinnes erinnert und der Kirche den Namen eines »umfassenden Sakramentes« (*un vaste sacrement*) zuerkannt⁴¹). Beide, Mersch wie Lubac, nahmen später den Ausdruck wieder auf und machten damit auch ihrerseits die Fortdauer des Gesprächs sichtbar.

Aufs Ganze gesehen darf die Zahl der Zeugen nicht täuschen. Es handelte sich immer bloß um Einzelfälle und Wegbereiter. Trotz einer gewissen Verbreitung kann man nicht sagen, daß sich der Ausdruck seit 1934 allgemein durchgesetzt hätte; das geschah vielmehr erst zwanzig Jahre später. Auf der anderen Seite sind die Autoren von 1934 bis 1939 keineswegs die ersten, bei denen die Bezeichnung der Kirche als »Sakrament« begegnet.

Das erste Drittel des 20. Jahrhunderts

In einigen Fällen war es die Beschäftigung mit der Ekklesiologie der Kirchenväter, die zur Formulierung der gleichen Erkenntnis führte, so nicht nur 1930 in England bei Lacey, sondern auch 1933 in Deutschland bei Jos. R. Geiselmanna. Wenn dieser an die patristische »Idee von der Kirche als dem *sacramentum* schlechthin« erinnerte, »von dem die einzelnen Sakramente nur die konkreten Formen« wären, in denen sich der Hl. Geist auswirkte, so war sein Gewährsmann der protestantische Rechtshistoriker Rud. Sohm, der 1918 der Vorstellung näher nachgegangen war. Kurz vor Geiselmann (1927) machte Jos. R. Rauff auf dieselbe Beobachtung bei Jos. Schwane aufmerksam. Nicht unter Berufung auf das christliche Altertum, sondern veranlaßt durch die theologische Spekulation äußerten sich 1917 in Frankreich der Dominikaner A. D. Sertillanges und 1925 der deutsche Jesuit Herm. Dieckmann, den Rauff ebenfalls kannte, ähnlich. Hatte Sertillanges behauptet: »*L'Église est sacrement . . . de même que son Christ, chef, Tête du corps mystique organisé, est sacrement, étant l'expression de Dieu en tant que donné à l'homme*«, so meinte Dieckmann: »*Ipsa Ecclesia magnum quoddam sacramentum vocata est, cui nimirum ab auctore gratiae media gratiae concredita sunt*«. Wie nahe sich systematische und historische Sicht berührten, verriet der beiden gemeinsame Blick auf Christus; war er für Sohm das »Ursakra-

⁴⁰) Der bei Lubac in der französischen Ausgabe folgende, in der deutschen Übersetzung etwas früher angebrachte Hinweis auf Möhlers *Brief an die Gräfin Stolberg* führt nicht weiter, muß vielmehr auf einem Irrtum fußen; der Gedanke, daß die Kirche Christus gegenwärtig macht, findet sich nicht in dem angegebenen Brief vom 24. VI. 1834, sondern in dem *Schreiben an O. v. Lassaulx-Elberfeld* vom Mai 1834, das in der Ausgabe von Lösch dem Brief an die Gräfin Stolberg vorangeht. Dort erscheint die Kirche zweimal als Stellvertreterin Christi: St. Lösch, *J. A. Möhler, I. Gesammelte Aktenstücke und Briefe*, München 1928, 285, 287. Zum Weiterwirken der Formel Lubac, *Méditation* 175 (deutsche Übersetzung 137); Semmelroth, *Ursakrament* 1955, 39.

⁴¹) P. Chaillet, *Introduction*, in: *L'église est une. Hommage à Möhler*, Paris 1939, 15 (ebd. 234–254; Y. de Montcheuil, *La liberté et la diversité dans l'unité*; 270–294; St. Tyszkiewicz, *La théologie moehlienne de l'unité et les théologiens pravoslaves*); deutsche Ausgabe H. Tüchle (Hrsg.), *Die eine Kirche. Zum Gedenken J. A. Möhlers*, Paderborn 1939 (die Stelle bei Chaillet 12 f.; Montcheuil 258–282; Tyszkiewicz 302–331 – für Montcheuil vgl. Anm. 33); Em. Mersch, *Morale et corps mystique* (Museum Lessianum, sect. théol. 34), Bruges 1937, 64 (*1955, 66); H. de Lubac, *Catholicisme. Les aspects sociaux du dogme* (Unam sanctam, 3), Paris 1947, 50 (die erste Aufl. von 1938 war mir nicht zugänglich); deutsche Übersetzung: *Katholizismus als Gemeinschaft*, Einsiedeln 1943, 68.

ment«, so für Sertillanges »*le sacrement par excellence, le sacrement premier*«. Schließlich trat der Ausdruck noch 1923 bei Friedr. Heiler auf⁴²⁾.

In seinem Falle war es eine Bezugnahme nicht auf die alte Theologie, sondern auf die vorhergehende Generation. Heiler zitierte den englischen Modernisten G. Tyrrell, dessen Buch »*Christianity at the crossroads*« posthum 1909 erschienen war. Der – übrigens beiläufige – Gebrauch der Wendung durch einen der Wortführer des Modernismus kam mehr als ein halbes Jahrhundert später auf dem Zweiten Vatikanum zur Sprache und sollte damals einen Einwand gegen die Berücksichtigung im Konzilstext abgeben. Mag auch die Sorge, es hier mit einem typisch modernistischen ekklesiologischen Gedanken zu tun zu haben, unbegründet sein, so bleibt doch zu untersuchen, ob nicht schon die bloße Tatsache eines Vorkommens bei Tyrrell abschreckend gewirkt hat. Auffallen muß nämlich, daß in dem großen, von G. Esser und J. Masbach herausgegebenen Sammelband »*Religion – Christentum – Kirche*« (1911–1913) zwar im Inhaltsverzeichnis die Bezeichnung der Kirche als »Sakrament« registriert ist, an der angegebenen Stelle der Verfasser des Artikels, Stan. v. Dunin-Borkowski SJ, jedoch nur erklärt, daß »die Idee von der Kirche als dem Leibe Christi identisch ist mit der Lehre von der dinglichen Wirksamkeit der Sakramente, dem *opus operatum*«, und damit deutlich Anschluß an seine Vorgänger sucht, den Ausdruck selbst aber vermeidet.

Im gleichen Jahr, in dem die Schrift des anglo-irischen Exjesuiten herauskam, mußte der aus dem Schellstreit bekannte Wiener Neuscholastiker Ernst Commer sich zur Wehr setzen gegen die Behauptung, ein achttes Sakrament eingeführt zu haben. Commer berief sich auf Scheeben, Oswald, Gloßner und Morgott, um zu rechtfertigen, was er 1904 geschrieben hatte: »Die Kirche ist zwar nicht ein besonderes Sakrament unter den 7 in ihr hinterlegten Sakramenten; aber sie ist Sakrament im großen, ein ›Übersakrament‹, nämlich ein sinnlich wahrnehmbares Zeichen, d. h. sichtbare Gemeinschaft mit Christus, welche das bewirkt, was sie bezeichnet, nämlich die Hervorbringung der Gnade in den Seelen der Menschen. So ist sie ein Sakrament im allerhöchsten Sinne . . . Als einziges, ausschließliches und vollkommenstes Organ der sich der Welt mitteilenden und in ihr versenkenden [= verschenkenden?] Gottheit ist die Kirche dann wieder das ›Übersakrament‹, Organ der hl. Dreieinigkeit, für die Erlösung der Menschheit . . . Sie ist selbst das große, vom göttlichen Erlöser gewirkte objektive Erlösungswerk der gefallenen Menschheit, das *opus operatum*, das eine große Sakrament als sichtbar-sinnliches Zeichen für die Erlösungsgnade, welches aber nicht bloß ein Sinnbild ist, sondern selbst dasjenige wirkt, was vom Sichtbaren als solchem nur angedeutet wird«. Commer, der selbst, wie gesagt, Rückhalt bei angesehenen Dogmatikern des 19. Jahrhunderts suchte, lieferte seinerseits Feckes Deckung, als dieser 1934 den fast vergessenen Sprachgebrauch neu belebte; seine Stellungnahme blieb auch nicht unbemerkt, als man daran ging, die Geschichte des Topos aufzuhellen (Valeske, Holböck, Beinert). Herman Schell, dem Commer Angriff galt, konnte sich, anders als sein Widersacher, nicht dazu entschließen, den Sakramentsbegriff

⁴²⁾ Jos. Rup Geiselman, *Die Abendmahlslehre an der Wende der christlichen Spätantike zum Frühmittelalter*, München 1933, 243 f.; Rud. Sohm, *Das altkatholische Kirchenrecht und das Dekret Gratians*, in: Festschrift der Leipziger Juristenfakultät für Ad. Wach, Leipzig 1918 (auch Neudruck Darmstadt 1967), 83, vgl. 81; Jos. Ranft, *Die Stellung der Lehre von der Kirche im dogmatischen System*, Aschaffenburg 1927, 134, 138; A.-D. Sertillanges, *L'église* II, Paris 1917, 1 f. (vgl. I, Paris 1917, 235); Herm. Dieckmann, *De Ecclesia* I, Friburgi Brig. 1925, 2; Friedr. Heiler, *Der Katholizismus. Seine Idee und seine Erscheinung*, München 1923, 624.

auf die Kirche anzuwenden; für ihn war die Menschheit Jesu »gewissermaßen das große Sakrament unserer Heiligung . . . gewissermaßen das lebendige Sakrament«, die Kirche hingegen höchstens »die sakramentale Heilsanstalt« oder »diejenige Form, welche die dem Menschengeschlecht als solchem zugewandte Gnade annimmt«. Auch der Dillinger Dogmatiker Thom. Specht war 1908 nicht bereit, Commer zu folgen; seine Wortwahl läßt schwerlich einen Zweifel, daß er das Wort Sakrament mit Absicht vermeidet: »Die Kirche ist selbst das eine allgemeine Gnadenmittel . . . besondere Gnadenmittel sind die Sakramente, Sakramentalien, das Gebet«⁴³).

Das 19. Jahrhundert

Wie Commer unterstrich, war der Gedanke, die Kirche als »Sakrament« anzusehen, dem 19. Jahrhundert nicht fremd. Patrologische Studien bewogen sowohl Engländer als auch Deutsche die Kirche als »*sacramentum unitatis*« zu schildern; genannt seien J. H. Newman, der Tübinger Dogmatiker P. Schanz (1891) und der Breslauer Liturgiker Ferd. Probst (1872). Über Frankreich und Italien fehlen Spezialuntersuchungen. Die bei den deutschen Autoren auffallende, merkwürdige Ballung um das 7. Jahrzehnt erklärt sich zu einem guten Teil aus der Zugehörigkeit zur selben theologischen Richtung.

Der jüngste Sprecher (1874) war wieder ein strenger Vertreter der neuscholastischen Schule, der zeitweise in Rußland lehrende Oberpfälzer Mich. Gloßner, dem Commer weit über die Gegnerschaft gegenüber Schell hinaus verbunden war⁴⁴). Als Gloßner die Kirche »als Organ des Erlösers, das *opus operatum* mit Vorzug, das eine große Sakrament« ansprach, fühlte er irgendwie das Bedürfnis sich zu verteidigen und machte darauf auf die gleiche Redeweise Hettingers aufmerksam; daß in zwei von ihm ebenfalls eingesehenen Schriften – Scheebens »Mysterien des Christentums« und Pilgrams »Physiologie der Kirche« – der Ausdruck genau so stand, erwähnte er nicht. Die Äußerung des Würzburger Apologeten rührte aus dem Jahre 1867, blieb aber in den späteren Auflagen unangetastet und dürfte auf die Weitergabe der Wendung an das 20. Jahrhundert nicht ohne Einfluß gewesen sein. Nachdem Hettinger zunächst die Menschheit Christi als »das große universale Sakrament der Welt« bezeichnet hatte, fuhr er fort: »So ist denn die Kirche in Christus und durch ihn die Spenderin des Heils, das eine

⁴³) G. Tyrrell, *Das Christentum am Scheideweg*, München/Basel 1959, 182 f. (das englische Original: *Christianity at the cross-roads*, London 1909, war mir nicht zugänglich; in der französischen Übersetzung: *Le christianisme à la croisée des chemins*, Paris 1911, 327 – zur Ekklesiologie Tyrrells J. Rivière, *Le modernisme dans l'église*, Paris 1929, 395 f.; ders., Tyrrell in: *Dictionnaire de Théologie cath.* XV/2 [1950] 2019 f.); St. v. Dunin-Borkowski, *Die Kirche als Stiftung Jesu*, in: G. Esser, J. Mausbach (Hrsg.), *Religion, Christentum, Kirche II*, Kempten 1913, 419; dazu Register (von Dr. Bertrams) III, Kempten 1912, 414; E. Commer, *Die Kirche in ihrem Wesen und Leben dargestellt*. I, Vom Wesen der Kirche, Wien 1940, 76 f., 112; ders., *Die jüngste Phase des Schellstreites*, Wien 1909, 67 ff. (über das Verhältnis zu Gloßner 88 ff.); H. Schell, *Das Wirken des dreieinigen Gottes*, Mainz 1885, 567, 561; ders., *Christus*, Mainz 1903, 228; ders., *Katholische Dogmatik I*, Paderborn 1889, 23 (vgl. dazu ebd. III/1, Paderborn 1892, 288, 385, 394); Th. Specht, *Lehrbuch der Dogmatik II*, Regensburg 1908, 132.

⁴⁴) Für das Vorkommen bei Newman: Schiffers 204 f., 230 (sächlich ferner 224, 258); F. Probst, *Sakramente und Sakramentalien in den drei ersten christlichen Jahrhunderten*, Tübingen 1872, 2; P. Schanz, *Der Begriff des Sakramentes bei den Vätern*, in: *Theol. Quartalschr.* 73 (1891) 548 (zu Schanz vgl. weiter Anm. 46); M. Gloßner, *Lehrbuch der katholischen Dogmatik nach den Grundsätzen des hl. Thomas I*, Regensburg 1874, 35 f. (die Bezugnahmen auf Scheebens und Pilgram 15 ff.; über Commer Stellung zu Gloßner: Commer, *Die jüngste Phase* 88 ff., ferner M. D. Koster, *Ekklesiologie im Werden*, Paderborn 1940, 166 Anm. 20).

große, universale Sakrament, in der das Sichtbare nicht bloß Bild und Symbol, sondern die Wohnung und das Werkzeug des unsichtbaren Christus ist«. Wenige Jahre vorher (1864) nannte der Münsteraner Dogmatiker Ant. Berlage die Kirche mit denselben Worten »das eine große Sakrament, das eine große Gnadenmittel«, während er in den Einzelsakramenten »nur die besonderen Ausflüsse und Abbildungen des einen Sakraments« sah. Als im gleichen Jahre der durch seine dogmengeschichtlichen Arbeiten bekannte spätere Münchener Professor Jos. Bach das Verhältnis der Sakramente zueinander untersuchte, begründete er ihre wechselseitige Ergänzung und Vollendung mit dem Zweck, »die verschiedenen Beziehungsweisen, in welchen« Menschheit und Einzelmensch »zu dem Einen großen Sakramente der Kirche stehen«, darzustellen. Die wiederholt aufgefallene (Commer, Feckes, Smulders) Stellungnahme des Kölner Neuscholastikers M. J. Scheeben, dem die Kirche »zu einem großen Sakramente« wurde, datierte ein Jahr später (1865), kann aber nicht von Bach oder Berlage abhängig sein, weil der Ausdruck bereits 1862 in jenen Aufsätzen der Mainzer Zeitschrift »Der Katholik« auftritt, die Scheeben überarbeitet und in Buchform unter dem Titel »Die Mysterien des Christentums« veröffentlicht hat. Ebenfalls 1862 meinte der Dogmenhistoriker J. Schwane, wie Berlage in Münster tätig, »daß die Kirche das eine Sakrament im allgemeinen genannt werden kann«. Das charakteristische und die Einzigkeit hervorhebende Beiwort, das sich von Commer über Gloßner und Hettlinger bis zu Berlage verfolgen läßt, hat bei Schwane an Akzent verloren und wird fast aufgegeben bei dem Autor, der mehrfach als der früheste Kronzeuge der ganzen Betrachtungsweise erwähnt wird. Er beschrieb die Kirche »als das allgemeine Mittel der Heiligung, als die Heiligungsanstalt«, meinte »die Kirche in ihrer sichtbaren Erscheinungsform, welche durch den unsichtbar wirkenden hl. Geist getragen wird«, und es schien ihm daher »sofort ersichtlich«, daß sie »nicht so fast ein als vielmehr das christliche Sakrament zu nennen sei«. Der Braunsberger Dogmatiker J. H. Oswald hat diese Sätze nicht erst für die 5. Auflage seiner Sakramentenlehre aus dem Jahre 1894, auf die man meist zurückgeht (u. a. Commer, Feckes, Semmelroth, Beinert), sondern, wie Smulders recht vermutet, schon rund 40 Jahre früher, während seiner Paderborner Wirksamkeit für die erste Auflage (1856) niedergeschrieben. An Oswald orientierte sich gerade für die hier anstehenden Probleme Scheeben. Faigneau-Julien, der nach einem Hinweis von H. J. Brosch der Abhängigkeit Scheebens von Oswald nachging, beleuchtete wohl Oswalds, aber nicht Scheebens Gebrauch der Gleichung Kirche = Sakrament, ging somit an einem bemerkenswert zusätzlichen Zusammenklang vorüber. Es kann sich allerdings lediglich um eine Sachentsprechung und nicht um eine wörtliche Übernahme handeln; denn das entscheidende Adjektiv »groß« fehlt bei Oswald. Es tritt jedoch ein Jahr früher (1855) bei Joh. Ev. Kuhn auf: Die sichtbare Kirche »ist nach der Inkarnation des göttlichen Logos das zweite große *mysterion*, gleichsam das allgemeine Sakrament, das sich sofort in viele einzelne zergliedert«. Daß der fragliche Aufsatz des Tübinger Dogmatikers nicht zitiert ist, begründet bei Scheebens Arbeitsweise keinen Einwand; vielmehr legt manche auffällige Parallele im weiteren Kontext und namentlich das Lob, das der Kölner sowohl in seinem Briefwechsel noch kurz zuvor (1860) als auch in der Gotteslehre der »Mysterien« Kuhn spendet, eine Anlehnung nahe⁴⁵).

⁴⁵) Frz. Hettlinger, *Apologie des Christentums* II/2, Freiburg i. B. 1867, 96 f.; d a s s., II/2⁸ (hrsg. v. E. Müller), 1900, 99 f.; Ant. Berlage, *Katholische Dogmatik* VII, Die dogmatische Lehre von den Sacramenten und letzten Dingen, Münster 1864, 6; Jos. Bach, *Die Sieben-*

Unbestreitbar war in den beiden Jahrzehnten zwischen 1855 und 1874 die Bezeichnung der Kirche als Sakrament nicht Sondergut einer bestimmten theologischen Partei, sondern sie begegnete in den verschiedensten Lagern: Kuhn, Berlage und Probst vertraten die Tübinger Schule, während Scheeben, Schwane, Hettinger und Gloßner die neuscholastische Richtung repräsentierten. Dennoch war sie keineswegs in der deutschen Theologie allgemein angenommen. Fast aus allen Dezennien lassen sich Gegenstimmen vernehmen. 1855 schilderte der Bonner Moralist Konrad Martin, nachmals Bischof von Paderborn, die Kirche als »die Mutter aller Gläubigen, die Lehrerin aller Völker, die Erschließerin aller Gnadenschätze, die Trägerin aller geistlichen Gewalten«. Über ein Dutzend Jahre nach Martin griff im März 1870 einer der führenden Neuscholastiker, der Mainzer Domdekan J. B. Heinrich, als er für Bischof v. Ketteler einen Entwurf *De ecclesia* anfertigte, den Gedanken nicht auf, sondern war mit der Feststellung zufrieden, daß bei der Kirche sichtbare und unsichtbare, menschliche und göttliche Seite so wenig getrennt werden könnten »als in dem lebendigen Menschen die Seele vom Leibe, als in Christus die Gottheit von der Menschheit, als im Sakramente die Gnade vom äußeren Zeichen«. Denselben Vergleich brachte im folgenden Jahrzehnt (1880) der spätere Kölner Erzbischof Hubert Th. Simar, damals noch Professor in Bonn: »Die innere und die äußere Seite der Kirche bedingen sich wechselseitig ähnlich wie in den hl. Sakramenten die Gnade und das äußere Zeichen«. Warum Simar der Kirche den Titel »Sakrament« verweigerte, gab er in seinem Sakramententraktat zu verstehen: »Im weiteren Sinne fällt auch die Lehre der Kirche unter den Begriff der übernatürlichen Gnadenmittel, sofern sie eine Bedingung und Ursache des Glaubens und damit zugleich der Teilnahme an den Gnaden der Erlösung ist. Sie vermittelt demnach diese Gnaden nur indirekt; hingegen sind die hl. Sakramente . . . an sich und unmittelbar (werkzeugliche) Ursachen der Gnade«. Es war also das gleiche Argument, das nach einem halben Jahrhundert Söhngen in der Sprache seiner Epoche ebenfalls vorbrachte. Nicht einmal innerhalb ein und derselben Schule gelang es, zu einer einheitlichen Regelung zu kommen, wie sich nicht allein bei den Neuscholastikern, sondern auch in Tübingen zeigte. Schanz nämlich begnügte sich – freilich einige Jahrzehnte nachher (1891) – damit, an katholische Dogmatiklehrer zu erinnern, »welche die Kirche als ein großes Sakrament bezeichnen« und berief sich zum Beweis ausschließlich auf Kuhn. Waren die anderen damals vergessen? Schanz kannte Cyprians »*sacramentum unitatis*«, dennoch übernahm er diese Redeweise nicht.

zahl der Sacramente, Regensburg 1864, 63; M. J. Scheeben, *Die übernatürlichen Geheimnisse des Christentums*. Das Geheimniß der Kirche und ihrer Sacramente, in: *Der Katholik* 42/1 (1862) 532 (Zur Datierung ist 528 Anm. 1 zu berücksichtigen, wonach der Artikel schon einige Monate der Redaktion vorlag, ehe er in Heft 5 erschien; der vorhergehende Aufsatz stand in Heft 1); ders., *Die Mysterien des Christentums* (bearbeitet von A. Rademacher), Freiburg i. B. ¹1912, 479; d a s s., (hrsg. v. J. Höfer – Gesammelte Schriften, 2), Freiburg i. B. 1958, 461 (für die Verfasserschaft an den anonym erschienen Artikeln im »Katholik« ¹1912, V [Neuausgabe 1958, XI]; die Zitate aus Kuhn ¹1912, 21, 38, 106, 109 [Neuausgabe 1958, 25, 41, 101, 103, 605]; lobend über Kuhn M. J. Scheeben, *Briefe nach Rom*, hrsg. v. H. Schauf u. A. Eröß, Freiburg i. B. 1939, 67; für die Abhängigkeit Scheebens von Oswald Fraigneau-Julien 13, 201, 206–211, 229 f. 243–246); J. H. Oswald, *Die dogmatische Lehre von den hl. Sacramenten der katholischen Kirche* I, Münster ¹1856, 10 (=1870, 10; ⁵1894, 12); dazu Fraigneau-Julien 204, 207; [J. Ev.] Kuhn, *Zur Lehre von dem Worte Gottes und den Sacramenten*, in: *Theol. Quartalschr.* 37 (1855) 7; J. Schwane, *Dogmengeschichte* I, Dogmengeschichte der vornizänischen Zeit, Freiburg i. B. ¹1862, 553 (in der 2. Aufl. von 1892 ist 399 der Zusatz »im allgemeinen« gestrichen).

Zwischen dem eindeutigen Ja und der unbedingten Absage bezogen andere eine vermittelnde Stellung. Sie waren, bewogen z. T. durch den biblischen Befund, durchaus geneigt, den Begriff Sakrament nicht auf die sieben Einzelsakramente einzuengen, weigerten sich aber, der Kirche den Titel eines Sakraments zuzuerkennen und hielten an einer mehr funktionalen Sicht fest. Für den Freisinger Moraltheologen Magnus Jocham (1852/53) etwa war nach Eph 5,32 »das große Geheimnis, das Sakrament aller Sakramente« nicht die Kirche, vielmehr »die Einigung des Gottmenschen mit der aus ihm entstammten Kirche«; »Inbegriff aller Sakramente« bedeutete Jocham die Einigung zwischen Christus und der Kirche. Obwohl er die Mittleraufgabe der Kirche deutlich erkannte (»Durch die Kirche wird die Erlösungsgnade . . . jedem Einzelnen mitgeteilt«), verharrte er bei der vorsichtigen Fassung, die Zeichen und Beweis für die Einigung mit Christus in der Einigung mit der Gottesgemeinde erblickte. Dieselbe Zurückhaltung übten gegen Ende des Jahrhunderts zwei maßgebende Neuscholastiker, in Rom Kardinal J. B. Franzelin SJ (1887) und in Eichstätt Franz von Paula Morgott (1886). Franzelin nannte den Gottmenschen nach 1 Tim 3, 16 »*magnum pietatis sacramentum*« und würdigte ihn als »*fundamentum, origo et exemplar omnium sacramentorum*«; es war kaum anders als im Sinne eines betonten Nein zu verstehen, wenn er der »*actualis unio cum Ecclesia*« den Namen »*necessarium medium salutis aeternae*« beilegte. Etwas abweichend war Morgotts Position. Er schilderte in seiner einflußreichen Studie über die thomistische Lehre vom Spender der Sakramente die einzelnen Sakramente als »zeiträumliche Ausdehnung und daher auch Abbilder« eines einzigen großen Sakramentes; aber dieses große Sakrament war eben auch für ihn nicht die Kirche, sondern die Menschwerdung. Ähnlich hatte schon ein wenig früher ein westfälischer Seelsorger, der Briloner Gymnasiallehrer Bened. Mette, in seiner »Populärliturgik« die Erlösung selbst ein großes Sakrament, die verschiedenen Sakramente bloß deren Ausströmungen genannt.

Die Diskussion scheint, wie später, so ebenfalls im 19. Jahrhundert nicht *expres- sis verbis* geführt worden zu sein. Immerhin gab es nicht allein stillschweigende Ablehnung, sondern ebenso stummen Beifall. So fügte etwa Frz. Friedhoff, als er 1871 die zweite Auflage seiner Dogmatik herausgab, in den Text über die Sakramente aus der Erstausgabe von 1855 einen neuen Satz ein: »In diesem Sinne kann man sagen, daß die Kirche selbst das größte, wichtigste und umfassendste Sakrament, das Sakrament schlechthin, ist«. Wieweit die Bemerkung im Vorwort von 1871, mit der er seinen Ausgangspunkt für die vorige Auflage markieren wollte (»Klee und Dieringer wurden von einer gewissen Seite nicht gewünscht«), etwas über die geänderte Formulierung gerade im vorliegenden Falle verrät, muß offen bleiben.

Tatsache ist jedenfalls, daß ein anderer Autor der gleichen Epoche, der rheinische Laientheologe Friedr. Pilgram, als er die Kirche Sakrament sein ließ (1860), sich auf Heinr. Klee stützte und ihn wortgetreu wiedergab⁴⁶). Für Klee, der in

⁴⁶) K. Martin, *Die Wissenschaft von den göttlichen Dingen*, Mainz 1855, 442; wörtlich ²1857, 442. Für Heinrichs Entwurf: L. Lenhart, *Der von Domdekan Heinrich für Ketteler verfaßte Dekretenentwurf De Ecclesia catholica*, in: *Archiv für mittelh. Kirchengeschichte* 5 (1953) 330–343, das Zitat 334; wiederabgedruckt ders., *Bischof Ketteler III*, Mainz 1968, 90–119, die zit. Stelle 98; H. Th. Simar, *Lehrbuch der Dogmatik* §§ 127, 4 und 141, Freiburg i. B. 1880, 572, 650; ²1887, 573, 650 f.; ⁴1899, 672, 763; P. Schanz, *Die Kirche und die Sakramente*, in: *Theol. Quartalschr.* 73 (1891) 6; zu Schanz vgl. ferner Anm. 44; M. Jocham, *Moraltheologie II*, Sulzbach 1853, 21, 49; I, Sulzbach 1852, 398 f.; J. B. Franzelin, *Theses de ecclesia*

Bonn lehrte, als er seine Dogmatik veröffentlichte (1835), war die Kirche »ein großes Sakrament und ein *Complexus* aller Sakramente«. Diesem gegenüber wurden die »Sakramente im besonderen und eigentlichen Sinne« als »besondere Weisen und Mittel der Mitteilung und Aneignung« der vielfältigen Gnade Christi begriffen. In dem »System der katholischen Dogmatik«, das Klee 1831 herausbrachte, hatte er um ein Geringes anders formuliert: »In der Kirche, welche als Heiligungsanstalt selbst ein großes, allgemeines, allumfassendes, immer fortwirkendes Heiligungsmittel ist, finden sich die von Christo, die Heiligung wie anzuzeigen, also zu bewirken, besonders eingesetzten Heiligungsmittel (*sacramenta*)«, die er als »Abbilder des vom Vater uns herabgespendeten Sakraments der Sakramente, des menschengewordenen Eingeborenen«, wertete. Die Frage, welche Absicht hinter der Wortwahl steht, dürfte leicht zu beantworten sein; die ausdrückliche Zufügung des lateinischen Ausdrucks zerstreut jeden Zweifel, daß hier weder Ersatz noch Umschreibung beabsichtigt, sondern eine Übersetzung bezweckt ist. Ad. Heuser wies 1963 auf Klees jüngere Stellungnahme hin; bald nachher stellte Jos. Pritz fest, daß der Wiener Theologe Anton Günther zur gleichen Zeit den Begriff gebrauchte. 1834, also ein Jahr vor Klee, bezeichnete Günther formell die Kirche als Sakrament. Nachdem er 1830 einerseits die »Kirche als fortgesetzte Heilsanstalt in Christi«, als »die nach den Elementen der Doppelnatur des Erlösers fortgesetzte und bestehende Erlösungsanstalt«, andererseits Christus als »das eine Sakrament« gewürdigt und 1832 dies wiederholt hatte, war es nur folgerichtig, wenn Günther schließlich 1834 den Gottmenschen als »*opus operatum* von Seite Gottes« und als »Sakrament der gesamten Menschheit« und sogleich danach »die Kirche selber als Sakrament« darstellte. Fünf Jahre früher, in der »Vorschule zur spekulativen Theologie«, hatte er zwar nicht genau von der Kirche, aber immerhin von der Stiftung Christi als Sakrament gesprochen. Gewiß verstand er unter dieser Stiftung »Priestertum und Hierarchie«; da in beiden jedoch, von ihm als Idee und Verwirklichung unterschieden, sich die in Zeit und Raum »fortgesetzte Würde des Weltheilandes als des Menschensohnes« repräsentierte, war von hier kein weiter Schritt zu der nur so einleuchtenden Überordnung des Weisakramentes über die anderen Sakramente und seiner Qualifizierung als »Mutter aller anderen Sakramente«, wie sie für Günther charakteristisch war, aber ebenso wenig zu der Anwendung des Sakramentsbegriffes auf die Kirche. Daß zwischen Klee und Günther ein literarischer Zusammenhang besteht, ist bei der Verklammerung des Motivs mit der sich fortschreitend entfaltenden schriftstellerischen Tätigkeit beider Autoren nicht eben wahrscheinlich, ja bei der früh einsetzenden Polemik psychologisch geradezu unmöglich. Es wäre sonst kaum begreiflich, daß Günthers Freund und Mitarbeiter J. H. P a b s t in demselben Buch (1835), in dem er Klee angriff, nicht nur Christus als den menschengewordenen Logos »Sakrament«, »das eine Grundsakrament«, »Sakrament der Menschheit« oder entsprechend der Sprechweise seines Meisters »Sakrament des Geschlechtes« (nämlich des Menschengeschlechtes), sondern auch die Kirche »das vollkommen in die Erschei-

Christi, Romae 1887, 326, 425; Frz. v. P. M o r g o t t, *Der Spender der hl. Sacramente nach der Lehre des hl. Thomas*, Freiburg i. B. 1886, 25 (zur Bedeutung der Studie: L. O t t, *Prof. Frz. von Paula Morgott als Lehrer und Gelehrter*, in: 400 Jahre Collegium Willibaldinum Eichstätt, Eichstätt 1964, 244 f.); Ben. M e t t e, *Katholische Populärliturgik*, Regensburg 1874, 78. Frz. F r i e d h o f f, *Katholische Dogmatik* II, Münster ¹1855, 406; ²1871, 807, vgl. III; Fr. P i l g r a m, *Physiologie der Kirche* (Deutsche Klassiker der kath. Theologie aus neuerer Zeit, 3), Mainz 1931, 200, 204, 451; B. C a s p e r, *Einheit aller Wirklichkeit* (1961) 210 (ebd. 208 Anm. 317 zu dem Einfluß von Klee auf Pilgram).

nung getretene, in das Geschlecht über- und eingegangene, zur konkretesten Gestaltung und fertigen organischen Gliederung gelangte Sakrament« oder gar »das Sakrament aller Sakramente« nennen könnte; nach Pabst bricht und gliedert sich das eine Sakrament in die 7 verschiedenen einzelnen Sakramente, die dann »faktische Offenbarungsweisen des einen faktischen (positiven) Sakraments« werden⁴⁷⁾. Bei Klee und Günther bleibt also allein übrig, die gleiche Parallelität anzunehmen, wie sie genau ein Jahrhundert später bei Feckes und Keller oder vielleicht auch anderwärts das eine und andere Mal in der wechselreichen Geschichte des Ausdrucks auftritt.

Um den Ursprung – historisch und spekulativ

Zu prüfen ist, ob beide wirklich die ersten Vertreter des Gedankens sind. Hettingers Hinweis auf Franz von Baader, der ja durchaus in Frage käme, führt jedenfalls nicht weiter. Viel früher wird man freilich nicht zu suchen brauchen. Denn es spricht einiges dafür, daß während der Auseinandersetzung mit einer rationalistischen und soziologisch-naturalistischen Sicht, wie sie nach der Konsolidierung der äußeren Verhältnisse an den Lehrstätten bald allgemein einsetzte, das Bestreben, an der Kirche mit Nachdruck das übernatürlich-gnadenhafte Moment herauszustreichen, immer deutlicher zutage trat und zu dem Einfall führte, die Kirche als Organ der Heilsmittelung, eben als Sakrament, zu beschreiben. Im Zeitalter des Deutschen Idealismus, als die Sorge der Philosophie dem Wechselbezug von Absolutem und Relativem galt, die Romantik den Organismusgedanken förderte, Vorstellungen wie Ur- und Vorbild, Manifestation, Verleiblichung u. a. keineswegs bloß – um wenigstens zwei Namen aus München zu erwähnen – bei Franz von Baader und Schelling immer wiederkehrten, und die Kategorie der Ur- und Vorbildlichkeit etwa bei Fr. Schleiermacher auf den Entwurf des Kirchenbildes bestimmenden Einfluß gewann, mochten zwei Wege zu dem Vorschlag führen, die Kirche als Sakrament zu deuten: Sakramententheologie und ekklesiologische Reflexion. Es reizte sicherlich, die sieben einzelnen Sakramente aus einer vorgeordneten Ureinheit abzuleiten, und diese war dann eben das eine große Sakrament Kirche als Summe und Inbegriff der Heilsveranstaltungen Gottes durch Jesus Chri-

⁴⁷⁾ H. Klee, *System der katholischen Dogmatik*, Bonn 1831, 342 f.; d. e. r. s., *Katholische Dogmatik* III, Mainz 1835, 81 (Ausgabe in einem Bande 1861, 619); zur Würdigung Klees als Dogmatiker H. Schrörs, *Geschichte der kath.-theol. Fakultät zu Bonn 1818–1831* (Veröffentlichungen des Hist. Vereins für den Niederrhein, 3), Köln 1922, 211–219; Heuser, *Erlösungslehre* 96 (die Seitenzahlen bei Heuser beziehen sich auf die 4. Auflage der Dogmatik, nicht auf Klees »System der kath. Dogmatik« von 1831); Joh. Auer, *Heinr. Klee*, in: 150 Jahre Rhein. Friedrich-Wilhelms-Universität zu Bonn 1818–1968. Bonner Gelehrte. Beiträge zur Geschichte der Wissenschaften in Bonn. Kath. Theologie, Bonn 1968, 37 (die ebd. 38 genannten, bisher nicht publizierten Studien von Feilzer 1954 und Ulacia 1968 waren mir nicht zugänglich); Ant. Günther, *Vorschule zur spekulativen Theologie des positiven Christenthums* II, Wien 1829, 327, 329, 333; d. e. r. s., *Peregrins Gastmahl*, Wien 1830, 329, 362, 381; d. e. r. s., *Süd- und Nordlichter am Horizonte spekulativer Theologie*, Wien 1832, 250; d. e. r. s., *Der letzte Symboliker*, Wien 1834, 217 f.; Pritz, *Lehre Ant. Günthers* 275, 280, 288, 307, 312, 323 ff., 327, 329 Anm. 5 u. 24, 333 Anm. 184, 335 Anm. 288, 292 u. 301; J. H. Pabst, *Adam und Christus*, Wien 1835, 87 f., 91 f., 104, 183, 194; gegen Klee 225–232; für Pabsts Stellung zu Günther P. Wenzel, *Das wissenschaftliche Anliegen des Güntherianismus* (Beiträge zur neueren Geschichte der kath. Theologie, 1), Essen 1961, 48 f. Das Werk von Pabst ist die Buchausgabe des Aufsatzes »Zur Theorie der Ehe«, den Pabst bemerkenswerterweise in dem Organ der rheinischen Hermesianer, und zwar bereits von 1834 an, veröffentlichte; die Bezeichnung Grundsakrament findet sich erst in einem Einschub, den das Buch von 1835 bringt; bis auf diesen Einschub unterscheiden sich Aufsatz und Buch nicht, vgl. Zeitschrift für Philosophie und kath. Theologie, Köln, Heft 12 (1834) 152–155, 157, 164 f.; 14 (1835) 81 f.; 15 (1835) 43, 46, 49, 54, 57, 64 (gegen Klee Heft 14, 49–58).

stus; außerdem ließ sich an Joh. Adam Möhlers Versuche, die Kirche gleichsam als *complexio oppositorum* von Göttlichem und Menschlichem, Sichtbarem und Unsichtbarem zu sehen, anknüpfen und sie mittels des Rückgriffs auf das Modell Sakrament, den exemplarischen Fall der Bindung von Gnade an Kreatur sowie der Abhängigkeit des Innen und Außen voneinander, einer Lösung näherzubringen. Um der weitgespannten, für die Abgrenzung zwischen Kirche und Staat bedeutsamen rechtlichen Folgen willen beschäftigten seit der Ära des Josephinismus – und verstärkt seit der Säkularisation – die Kanonistik lebhaft Kontroversen um ein zureichendes Kirchenverständnis; wieweit die im Kirchenrecht (ebenso wie in der Dogmatik) sich allmählich durchsetzende Abkehr von einer rein innerlichen, das Äußerliche vernachlässigenden Bestimmung der Kirche dazu beigetragen hat, vom Sakramentsbegriff her eine Antwort zu entwickeln, sei dahingestellt⁴⁸⁾. Gegenüber einer Deutung der Kirche als *schola*, »in qua . . . in religione instituatamur iuvenimurque« im Sinne des Würzburger Aufklärungstheologen Frz. O b e r t h ü r (1799), als »Bündnis, das sich zunächst anschließt an den sichtbar gewordenen Gottessohn«, und als Organon des Wortes Gottes oder als Gottes »lebendiges Orakel« nach Fr. S c h l e g e l (1804/05) bzw. J. Mich. S a i l e r (1817)⁴⁹⁾ kam damit sicher eine echte Vertiefung zustande.

Der Preis freilich, mit dem der Fortschritt erkaufte wurde, war unzweifelhaft eine gewisse Einseitigkeit. Die Gleichsetzung mit dem Sakrament traf ja nur zu, solange man an Herkunft und Gestalt der Kirche sich hielt, dagegen nicht mehr, sobald es um ihren Auftrag und Dienst ging. Bei Günther trat diese Einengung auf einen Teil- und Sonderaspekt in der Überschätzung des *sacramentum ordinis* offen ans Licht; bei Klee bewirkte die Abwehr der (wie ihm scheinen mußte) intellektualistischen und Predigt und Lehre Jesu zu stark hervorhebenden Erlösungslehre seines Bonner Antipoden Georg Hermes die Verlagerung des Schweregewichts.

Möglicherweise lag in der von Zeitgenossen und Mitwelt unschwer durchschaubaren Blickverengung der Grund für den auffälligen Sachverhalt, daß es zwanzig

⁴⁸⁾ Fr. X. v. B a a d e r, *Über die sichtbare und unsichtbare Kirche*, Gesammelte Schriften 7, Leipzig 1854 (Neudruck Aalen 1963) 209–222; d e r s., *Vorlesungen über speculative Dogmatik*, 3. Heft 15, Gesammelte Schriften 8, Leipzig 1855 (Aalen 1963) 367 f.; vgl. auch Gesammelte Schriften 10, Leipzig 1855 (Aalen 1963) 125 f., 325 f.; 13, Leipzig 1855 (Aalen 1963) 130; 15, Leipzig 1855 (Aalen 1963), 429. Für Schelling u. a. H. F u h r m a n s, *Schellings Philosophie der Weltalter*, Düsseldorf 1954, 263, 306, 355, 386, 411, 418, 446, 452. Zu Schleiermachers Ekklesiologie neuerdings L. L a m b i n e t, *Das Wesen des kath.-protestantischen Gegensatzes*, Einsiedeln 1946, 61–76; H. S a m s o n, *Die Kirche als Grundbegriff der theologischen Ethik Schleiermachers*, Zollikon 1958; K. M. B e c k m a n n, *Der Begriff der Häresie bei Schleiermacher* (Forschungen zur Geschichte und Lehre des Protestantismus, X/16), München 1959; d e r s., *Unitas ecclesiae*, Gütersloh 1967, 37–65. Über Möhlers Anschauung und ihren Wandel: J. R. G e i s e l m a n n, *Der Wandel des Kirchenbewußtseins und der Kirchlichkeit in der Theologie J. A. Möhlers*, in: J. Daniélou, H. Vorgrimler (Hrsg.), *Sentire ecclesiam*, Freiburg i. B. 1961, 531–675; d e r s., *Die katholische Tübinger Schule. Ihre theologische Eigenart*, Freiburg 1964, 328; P. W. S c h e e l e, *Einheit und Glaube*, München/Paderborn 1964, 91, 94, 276 f. Für die Entwicklung innerhalb der Kanonistik: E. P l a ß m a n n, *Staatskirchenrechtliche Grundgedanken der deutschen Kanonisten an der Wende vom 18. zum 19. Jahrhundert* (Freiburger theol. Studien, 88), Freiburg i. B. 1968, 60, 101, 117, 154 (für die entgegengesetzte Ansicht 80, 84, u. ö.).

⁴⁹⁾ Fr. O b e r t h ü r, *Idea biblica ecclesiae Dei* II, Salzburg 1799, 4 f.; Aug. R e a t z, *Reformversuche in der katholischen Dogmatik Deutschlands zu Beginn des 19. Jahrhunderts* (Theol. Diss. Freiburg i. B., Teildruck), Mainz 1917, 85 Anm. 18; Mich. S a i l e r, *Handbuch der christlichen Moral* III, München ¹1817, 74 (Wien ²1818, 46); Fr. S c h l e g e l, *Die Entwicklung der Philosophie*, Buch 7, in: *Philosophische Vorlesungen 2* (Kritische Friedrich-Schlegel-Ausgabe, 13), Paderborn 1964, 47, 49.

Jahre dauerte, ehe mit Kuhn die schnell wachsende Welle von Zustimmung ausgelöst wurde. Nur der Freiburger Frz. Ant. Staudenmaier, der zur Tübinger Schule rechnete, machte eine Ausnahme. Für ihn gab es nach seiner wiederholten Aussage nur ein großes Sakrament, »wie auch die Gnade nur eine ist«. »Wie aber die göttliche Gnade sich teilt nach den verschiedenen Bedürfnissen der Menschen und des menschlichen Geschlechtes, so teilt sich auch das Eine große Sakrament in mehrere Sakramente«. Doch wenn für Staudenmaier 1834 und 1838 dieses eine Sakrament keineswegs die Kirche, sondern »die göttliche Weihe und Heiligung des Lebens der Menschheit« war, so änderte er seinen Standpunkt, als er 1840 die »Enzyklopädie der theologischen Wissenschaften« erheblich überarbeitet neu herausbrachte. Jetzt sieht er die Kirche dem Sakrament so gegenübergestellt, »daß sie das Bewußtsein um das Sakrament als einen Teil ihres eigenen Selbstbewußtseins ansehen muß«. Noch klarer heißt es im folgenden: »Da die Kirche . . . den Begriff des Sakraments als einen Teil ihres Selbstbegriffs erkennt, so ist auch die Idee des Sakraments eines mit der Idee des Christentums überhaupt, welches in der Kirche sich verwirklicht«. Hier war offensichtlich die in der Einschränkung auf einen Teil des Selbstbegriffs anfangs spürbare Reserve vollends preisgegeben. Wenn Staudenmaier 1840 in manchen Punkten gegen Günther selbständiger auftritt als bei der ersten Ausgabe seiner Schrift (1834), so erhebt sich die Frage, ob hinsichtlich der Sakramentalität der Kirche nicht vielleicht insofern der umgekehrte Fall vorliegt, als mit dem Selbstbewußtsein gerade einer jener Schlüsselbegriffe ins Spiel kommt, der für Günther (allerdings nicht ausschließlich für ihn) typisch ist.

Außer bei Staudenmaier fehlt in der Zeit zwischen Klee und Kuhn jeder Gebrauch des Titels Sakrament für die Kirche, ohne daß sich im einzelnen entscheiden läßt, ob es sich um Absicht oder Konsequenz eines anderen Denkansatzes handelt. Ein treffendes Beispiel für die Ungewißheit liefert ein anderer Dogmatiker, der genau wie Staudenmaier im 4. und 5. Jahrzehnt mit seinen Schriften Ansehen erwirbt: Franz X. Dieringer, seit 1843 an Klees Stelle in Bonn. Auch für ihn war Günther wenigstens zeitweise von Bedeutung, obgleich er sein Lob für die »tiefsinnige Spekulation« des Wiener Denkers »über den Zusammenhang des Menschengeschlechts und der einzelnen Menschen mit dem 1. und 2. Adam« später zurückzog. Gewiß nahm Dieringer nicht Anstand (1841), die Kirche »gewissermaßen als die Behausung Gottes unter den Menschen« zu charakterisieren, doch wenn er – wohl gegen Hermes – betonte, daß die Erlösung sich nicht auf die Lehre beschränkte, sondern gleichfalls die Mitteilung der Gnade umfaßte und infolgedessen bei der Kirche Lehr- und Priesteramt akzentuiert unterschied, konnte er kaum Klees und Günthers Beispiel sich anschließen und die Kirche Sakrament nennen⁵⁰).

Schuld daran, daß zunächst um die Bezeichnung Ruhe herrschte, könnte nicht zuletzt in dem Umstand liegen, daß in dem aufflammenden Streit Parteigänger beider Seiten den Ausdruck verwendet hatten. Wie um die Mitte des Jahrhunderts

⁵⁰) Frz. Ant. Staudenmaier, *Encyklopädie der theol. Wissenschaften* I, Mainz ¹1834, 433 (§ 751); ²1840, 767 (§ 1121), 769 (§§ 1123 f.); ders., *Der Geist des Christentums* II, Mainz ¹1835, 481; ²1838, 677; ⁴1847, 716 f. Zur Ekklesiologie Staudenmaiers P. Hünermann, *Trinitarische Anthropologie bei Frz. Ant. Staudenmaier* (Symposion, 10), Freiburg i. B. 1962, 24, 68 ff., 156–160; über das Verhältnis zu Günther: Hünermann 19 Anm. 3, 34, 44 f., 51 Anm. 79, bzgl. der größeren Selbständigkeit 1840 bes. 38, 109. Über Günthers Selbstbewußtseinstheorie u. a. Wenzel, *Güntherianismus* 154–158, 163–167; Th. Schäfer, *Die erkenntnistheoretische Kontroverse Kleutgen-Günther*, Paderborn 1961, 32, 35, 135, 147, 152–159, 175, 177; Frz. X. Dieringer, *System der göttlichen Thaten des Christentums* II, Mainz ¹1841, 416, 454, 343 Anm. 1 (²1857, 609, 637; 554 fehlt das Lob auf Günther).

weder Tübinger noch Neuscholastiker sich die Verwendung gegenseitig vorwerfen konnten, ohne Gesinnungsgenossen zu desavouieren, so war es genau bereits zwei Jahrzehnte vorher der Fall. Weder dort, wo man von seiten der Hermesianer und der Anhänger Günthers gegen den Kirchenbegriff von Klee und Berlage Sturm lief, wie es u. a. der Breslauer J. B. B a l t z e r 1839/40 tat, noch beim Kampf gegen Günther spielte das Motiv eine Rolle. Als J. M. J a n s e n, ein junger Kaplan aus dem Kölner Vorort Deutz, 1837/38 Klee scharf angriff, tadelte er ausschließlich die – in der Tat wenig glücklich formulierten – Folgerungen, die Klee aus der Bezeichnung der Kirche als Sakrament zog, mit keinem Wort aber die Titulatur selbst. Der Vorgang wiederholte sich im Süden. Joh. Nep. O i s c h i n g e r, der von Baader und Schelling herkam, bei Klee studiert hatte und heftig gegen das System Günthers zu Felde zog, ließ bei allen Einwänden, die er hinsichtlich der Lehrstücke von der Kirche und den Sakramenten gegen den Wiener Theologen erhob (1852), die Qualifizierung der Kirche als Sakrament unbeanstandet; ausdrücklich zitierte er sogar die Stellen aus dem »Letzten Symboliker«, wo Günther (1834) Christus als »Sakrament der gesamten Menschheit« und die Kirche als »*opus operatum* des Gottmenschen« hinstellte, protestierte aber mit keiner Silbe. Schwang hier vielleicht eine leise Erinnerung an seinen Lehrer Möhler mit, der ähnlich die Inkarnation als das »Sakrament der Sakramente« angesprochen hatte?⁵¹⁾

Vergleicht man das früheste Auftauchen der Formel von der Kirche als Sakrament im 19. Jahrhundert – wie es einstweilen scheint, bei Klee und Günther – mit dem bisherigen Endpunkt der Entwicklung, der behutsamen und gegen Mißverständnisse abgesicherten Aufnahme in einen konziliaren Text, so zeigt sich, was bei dogmengeschichtlicher Erhellung stets ans Licht kommt: Auf dem langen beschwerlichen Weg über 130 Jahre hin ist nichts umsonst gewesen, weder der Einsatz für den Ausdruck, noch Bedenken und Ablehnung. Beides war unerlässlich, um die nüchtern-vorsichtige Fassung des Vatikanum II hervorzubringen.

⁵¹⁾ J. B. B a l t z e r, *Beiträge zur Vermittlung eines richtigen Urtheils über Katholizismus und Protestantismus* I, Breslau 1839, 111 ff.; II, ebd. 1840, 32; J. N. O i s c h i n g e r, *Die Günthersche Philosophie*, Schaffhausen 1852, 385–402 (die Zitate 385, 389); J. M. J a n s e n, *Signatur der modernen katholischen Dogmatik* II, Trier 1838, 133 (zu seiner Würdigung S c h r ö r s, *Kath.-theol. Fakultät* 216–219); Joh. Ad. M ö h l e r, *Patrologie* I, hrsg. v. F. X. Reithmayr, Regensburg 1840, 150; daß die Bezeichnung Sakrament für die Kirche bei Möhler nicht begegnet, hat schon Beinert 352 Anm. 147 festgestellt.