

Zeitschrift: Internationale kirchliche Zeitschrift : neue Folge der Revue internationale de théologie
Band: 6 (1916)
Heft: 1

Artikel: Das Hauptstück : "De Sacramentis in genere"
Autor: Rinkel, A.
DOI: <https://doi.org/10.5169/seals-403877>

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. [Siehe Rechtliche Hinweise.](#)

Conditions d'utilisation

L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. [Voir Informations légales.](#)

Terms of use

The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. [See Legal notice.](#)

Download PDF: 13.03.2025

ETH-Bibliothek Zürich, E-Periodica, <https://www.e-periodica.ch>

Das Hauptstück: „De Sacramentis in genere“.¹⁾

„Zu uns komme dein Reich!“ — Diese Bitte des Vaters unsers soll sich an jedem, der Christi Namen trägt, erfüllen, damit von jedem Jesu Wort gilt: „Das Reich Gottes ist in euch!“ (Luk. 17, 21).

Was ist das Reich Gottes? Was muss zu uns kommen und in uns sein? „Reich Gottes“ ist ein vielumfassender Ausdruck. Reich Gottes, das Königreich der Himmel, ist zunächst die Gemeinschaft aller in Christo Gläubigen, die Gemeinschaft des Lebens und der Liebe, deren Seele Christus, der Leib, dessen Haupt Christus ist. Weiter aber ist das Reich Gottes besonders alles, was die Gemeinschaft zu einem Leib macht, dessen Haupt und Seele Christus ist. Reich Gottes in diesem Sinne ist alles, was Gott durch Christus den Menschen zu geben hat; es ist die Fülle von Heil und Seligkeit, welche Christus geoffenbart hat und — schenkt. Das verstand der Herr mit den Worten: „Das Reich Gottes ist in euch!“ und: „Suchet zuerst das Reich

¹⁾ Dieser Aufsatz ist vor kurzem unter dem Titel: *De Zeven Sacramenten. I. Inleidende Gedachten*, vom Verein Oud-Katholiek Ondersteuningsfonds als Nr. 10 ihrer Broschürenreihe herausgegeben worden. Wir möchten ihn hier in stellenweise abgeänderter Form einem weiteren, zugleich spezielleren Leserkreise zugänglich machen.

Ausdrücklich bemerken wir, dass wir in manchen Teilen von dem öfters angeführten Aufsatz des Prof. Dr. J. Langen: *Die neutestamentlichen Keime der katholischen Lehre von dem Priestertum und den Sakramenten* („Revue Intern. de Théol.“ 1896, Nr. 13, S. 71—94) ausgegangen sind. Auch die Arbeit des Prof. Dr. Reusch („Revue Intern. de Théol.“ 1893, Nr. 2, S. 181 ff.) hat uns manchen Baustein geliefert. Indem wir hoffen, den alten auch einige neue Gesichtspunkte zugefügt zu haben, möchten wir unsere Arbeit gewissermassen als eine Ausarbeitung und Folgerung des Aufsatzes Langen betrachtet sehen.

Gottes“ (Matth. 6, 33). Ist dieses Reich Gottes nicht ein Phantom? Hat Christus etwas zu geben? Kann er es geben? Diese Fragen können hier nicht eingehend beantwortet werden. Unsere Glaubensüberzeugung verneint die erste Frage, die beiden andern bejaht sie.

Die Entscheidung für Jesus den genialen Menschen oder für Christus den Sohn Gottes ist in letzter Instanz Glaubenssache. Damit ist auch die Würdigung und Beurteilung Christi und seines Werkes von Grund aus verschieden. Wo man in dem Nazarener nichts mehr als den Bekämpfer des engherzigen Religionsbegriffes des Pharisäismus, den Sittenlehrer ohnegleichen erblickt, da sind Reich Gottes und Kirche leere Begriffe, inhaltlose Gedanken, und wird höchstens ein „Jesuismus“ als positiver Besitz gerettet. Wer aber auf Grund des Neuen Testamentes zur Überzeugung gelangt ist, dieser Jesus sei der von Gott verheissene Erlöser, gekommen, um die Sünde der Welt hinwegzunehmen, um die aus der Sünde geborenen Übel der Menschheit zu heilen und den durch die Sünde zwischen Gott und Menschen gewirkten Bruch auszugleichen, der kann das Kommen eines Gottesreiches ohne poetischen Gedankensprung erhoffen und verkünden. Bei einer solchen Anschauungsweise ist das Reich Gottes kein Phantom. Hier ist viel, hier ist alles zu geben. Ein solcher Erlöser hat Macht, zu geben, nicht nur für einmal, sondern für ewig.

So wie das Kommen des Reiches ein Eintreten des Übernatürlichen ins Natürliche in sich schliesst (ein in die Herzen auf Erden Hinabkommen des Himmels), so lässt sich auch die von Christus geoffenbarte Fülle des Heils und der Seligkeit in ein objektives und subjektives Moment zerlegen. Wird das durch den Sohn Gottes auf Erden vollzogene Werk — die Erlösung der Menschheit — als die objektive Seite betrachtet, so muss der Inhalt dieser objektiven Erlösungstatsache zum subjektiven Besitz des einzelnen Menschenkindes werden. Mit der subjektiven Aneignung des in dem objektiven Erlösungstod Christi gebotenen Heiles kommt das Reich Gottes zu dem Menschen und tritt das Übernatürliche in das Natürliche ein. Weil nun aber diese subjektive Verwirklichung der Erlösung für das Heil jedes einzelnen unbedingt notwendig ist, wird sie zugleich in für jeden erkennbaren, sinnlich wahrnehmbaren Ereignissen

vor sich gehen müssen. Damit ist die Notwendigkeit von Kirche und Sakrament gegeben.

Während Jesu Tod eine bloss historische Tatsache ist, ist die in seinem Tod zum Abschluss kommende Erlösung der Menschheit eine wirkende Tatsache, ein fortdauerndes Geschehen. Hätte Jesu Tod keinen Erlösungscharakter, so wäre Jesus nur ein Vorbild, auf welches von den Predigern in aller Zukunft zur Nachfolge, zur Anregung, mit dem Finger hingewiesen werden könnte. Nun aber ist Jesu Tod die Bedingung seines Erlösungswerkes geworden, und ist dieses zwar der Bedingung nach, nicht aber der Anwendung nach vollzogen. Findet doch die Anwendung in jedem neugeborenen Menschenkind einen neuen Boden zur Bearbeitung, — die Früchte reifen fortwährend. Die Anwendung bedingt die Notwendigkeit einer Gemeinschaft, welche von allen an ihr Beteiligten gebildet wird; einer Gemeinschaft, innerhalb welcher im allgemeinen diese Anwendung erworben wird; der Gemeinschaft, in welche jeder aufgenommen wird, der an der Anwendung teil hat: der Kirche.

Das fortwährende Reifen der Früchte bedingt wiederum die Notwendigkeit von Mitteln, durch welche jeder sie geniessen kann und durch sinnliche Wahrnehmung auch überzeugt wird, dass er sie geniesst; von Mitteln, durch welche die Früchte des Erlösungswerkes jedem neuen Menschenkind auf untrüglich wahrnehmbare Weise dargeboten werden: die Sakramente.

Während Jesu Tod eine natürliche ist, ist sein Erlösungswerk eine über die Grenzen des Natürlichen hinausreichende übernatürliche, eine mystische Tatsache. Soll nun aber das objektive Erlösungswerk, der übernatürliche Inhalt des Reiches Gottes, subjektiver Besitz des Menschen werden und so ins Natürliche treten, so muss es im Kleide des Natürlichen erscheinen, damit es dem Natürlichen erkennbar wird. Hiermit ist Begriff und Wesen der Kirche und Sakramente gegeben.

Die Kirche muss als die Gemeinschaft, in welcher das Erlösungswerk angeeignet wird, ein sichtbares, natürliches, irdisches Institut sein, aber mit einem übernatürlichen, geistigen Charakter; ein Leib der Vergänglichkeit, dessen Herz im Himmel pulsiert; ein Organismus irdischer Organe, in welchem ewiges himmlisches Leben sich auswirkt. Die Sakramente als Mittel, welche die übernatürlichen Früchte des mystischen Erlösungswerkes den Gläubigen vermitteln sollen, sich wiederholende,

sinnlich wahrnehmbare Ereignisse sein, die aber eine himmlische Handlung, ein übernatürliches Geschehen umhüllen: Symbole also mit reellem Inhalt; irdische Hüllen himmlischer Gnade und Seligkeit; menschliches Tun mit göttlicher Frucht.

Wir verbinden hier die Begriffe Kirche und Sakrament, weil dieser jenes bedarf. Es fehlt jedoch zwischen beiden noch ein Glied, welches nach unserer Meinung zwar in dem Begriff von der Kirche enthalten ist, aber zum klaren Verständnis noch besonders genannt werden muss. Wenn man die Kirche als die Gemeinschaft betrachtet, in welcher Heil und Seligkeit vermittelt werden, und die Sakramente als die Mittel, welche Heil und Seligkeit dem einzelnen geben, so muss es notwendig Organe geben, welche im Namen der Kirche vollbringen, was Recht und Pflicht der Kirche ist, Organe, welche als Diener des Ganzen das, was Besitz der Kirche ist, vermitteln. Hiermit ist die Notwendigkeit eines Priestertums¹⁾ gegeben.

Das Priestertum soll als das Institut, welches an der Stelle des Ganzen dem einzelnen dient, das Leitorgan sein, durch welches das beseelte Leben des Hauptes nach den zu beseelenden Teilen des Leibes hinübergetragen wird, der persönliche Diener des unpersönlichen Ganzen; aber . . . der Diener, der handelt auf Befehl, im Auftrag, kraft einer Vollmacht, nicht aus eigener Kraft und eigenem Können; keine Mittlerschaft, ohne welche der einzelne sich Christo nicht nähern, sich sein Heil und seine Seligkeit nicht erwerben kann, sondern das menschliche Institut im göttlichen Gebäude der Kirche, das auf Befehl des Herrn der Kirche die sichtbaren Mittel vollzieht, das menschliche Tun verrichtet, um die übernatürlichen Früchte in sichtbarer und greifbarer Gewissheit dem irdischen Kinde Gottes zu bringen. Dies ist Begriff und Wesen des Priestertums.

Es wäre nun zweckmässig, darzulegen, dass Notwendigkeit, Begriff und Wesen von Kirche, Priestertum und Sakrament im Neuen Testamente begründet seien, namentlich in den Worten und Handlungen Jesu. Dies würde zu weit führen. Hier sollen nur einige allgemeine Gedanken festgelegt werden. Das Neue Testament gibt als Sammlung von Gelegenheitsschriften

¹⁾ Vgl. die Ausführungen im Schlussartikel.

weder in der von den Evangelisten überlieferten Lehre Christi, noch in den Schriften der Apostel vollständige Anweisungen über die Einrichtung der Kirche, die Einsetzung und Aufrechterhaltung eines Priestertums und die Spendung der Sakramente. Es bietet kein abgeschlossenes System, sondern nur Bausteine, aus denen sich ein solches konstruieren lässt. Diese in gewissem Sinne „Insuffizienz“ zu nennende Lückenhaftigkeit des Neuen Testaments lässt sich wie folgt erklären. Weil Christus zunächst als Messias seiner jüdischen Zeitgenossen auftrat, bewegte er sich in ihrem Gedankenkreise, bediente er sich ihrer Ausdrücke und Vorstellungen. Darum galten seine Einrichtungen zunächst unmittelbar der Gegenwart, in welcher er sich bewegte, ohne dass er dabei eine weitere Entwicklung seiner „Gemeinde“ als die der unmittelbarsten Zukunft nach seiner Himmelfahrt in Betracht zog. „Darum ist“ — mit den Worten Langens — „kein Irrtum verhängnisvoller, als das Neue Testament gleichsam apriorisch und dogmatisch wie ein direkt für die Gegenwart geschriebenes Schulbuch erklären zu wollen. Es will historisch aus dem Judentum seiner Zeit verstanden sein¹⁾.“ Das gilt insbesondere für kirchliche Einrichtungen. Während ja doch die Lehre auf immer unabänderlich bleibt, konnte das mit den Formen, in die sich das kirchliche Leben kleidet, durchaus nicht der Fall sein. Die Zeit der Entstehung konnte unmöglich dieselben Formen haben wie die des späteren Wachstums. Freilich, „den Gärungszustand erster Bildung einer grossen Gemeinschaft festhalten wollen für immer, hiesse, sie vernichten“²⁾. Deshalb musste sich in der nachapostolischen Zeit notwendig allmählich eine kirchliche und liturgische Einrichtung bilden, welche verschieden nach Ländern und Zeiten einen für die Zukunft einigermaßen dauerhaften Charakter erhielt. Aber Entwicklung und Wachstum rufen auch die vergleichende und sichtende Kritik hervor. Sie fragt: Sind die nachapostolischen und späteren kirchlichen und liturgischen Einrichtungen auch logische Folgen dessen, was nur rudimentär und in Prinzip, in Geist und Leben im Neuen Testamente festgelegt ist? Bietet der Fluss, was die Quelle er-

¹⁾ „Revue Intern. de Théol.“ 1896, Nr. 13. Prof. Dr. J. Langen: Die neutestamentlichen Keime usw., S. 72.

²⁾ A. a. O., S. 72.

warten lässt? Ehrt der Baum seinen Boden? Lobt die Frucht den Stamm?

Es lässt sich diesen Fragen gegenüber folgender gewissermassen idealistische Standpunkt Langens verteidigen: „Wenn der organische Ausbau der christlichen Kirche von dem nachapostolischen Zeitalter an nichts als eine Abirrung von dem Ursprünglichen war, so ist damit das Ursprüngliche selbst gerichtet, und das echte Christentum als eine rasch vorüberziehende Idylle, als ein schöner Traum zu betrachten, der für die Wirklichkeit des Lebens keine Bedeutung hat. Der Glaube an die Göttlichkeit der christlichen Religion verlangt gebieterisch, eine trotz vielfacher menschlicher Abirrungen göttlich geleitete, den jeweiligen Verhältnissen entsprechende Entwicklung der Kirche anzunehmen¹⁾.“ Diese Auffassung wird sich zwar im grossen und ganzen — cum grano salis — als richtig erweisen. Doch bedarf sie bestimmte Einschränkungen. Mit diesen ist sie als Ausgangspunkt der Kritik zulässig. Wird sie aber dogmatisch verteidigt in der Absicht, jede Kritik im voraus zu entkräften, so ist sie unbedingt abzulehnen. In keinem der beiden Fälle aber hat der Standpunkt etwas Bestimmtes, bietet er eine definitive Norm. Deshalb bleibt die wichtige kritische Frage: Ist mit der Vertretung des Standpunktes von Langen jede Entwicklung gerechtfertigt, alles Wachstum als normal und organisch richtig anzusehen, sind alle Einrichtungen als gut und ungefälscht anzunehmen? Ist darum jeder Tropfen in dem Fluss rein, jeder aus dem Stamm emporgewachsene Spross edel, jede am Baume gereifte Frucht gut und unversehrt? — Wir antworten: Keineswegs! Wer weiss nicht, dass viel irdischer Irrtum die himmlische Wahrheit verfinstert, viel menschlicher Dünkel sich in das Institut göttlichen Heils und göttlicher Seligkeit hineingeschlichen hat?

Wir machen dazu folgenden Vorbehalt: Wachstum, Entwicklung ist notwendig, unentbehrlich, denn das Ursprüngliche ist oft nur Keim und Anfang, Quell und Boden; deshalb ist kein Wachstum, keine Entwicklung an sich abzulehnen, zu verurteilen, zu verleugnen; allein, alles Wachstum, alle Entwicklung soll auf Keim und Prinzip geprüft werden. „An der Frucht erkennt man den Baum“ (Matth. 12, 33). Umgekehrt aber auch:

¹⁾ A. a. O., S. 74.

nach der klaren Quelle wird das trübe Wasser gerichtet, am guten Baum wird die faule Frucht verleugnet.

Wir schliessen aus diesen Erwägungen: Notwendigkeit, Begriff und Wesen der Dinge sollen sich auf dem festen Fundamente des Neuen Testamentes gründen. Wurzeln sie in anderem Boden, so sind sie verurteilt. Ruhen sie dagegen auf dieser unabänderlichen Basis, so trage das äusserliche Kleid frei die Spuren von Zeit, Ort und Verhältnis.

Nachdem wir die Notwendigkeit, den Begriff und das Wesen der Sakramente¹⁾ ins Auge gefasst haben, lenken wir unsere Aufmerksamkeit auf das Wort „Sakrament“ selbst und auf das in der Kirche mit diesem Ausdruck Bezeichnete²⁾. Das Wort „Sakrament“ findet sich in dem Sinn, in welchem wir es kennen, nirgends im Neuen Testamente. Das später auch für unser „Sakrament“ benutzte griechische Wort wird zwar manchmal angewendet, nicht aber in der jetzt gebräuchlichen Bedeutung. Es ist das griechische *μυστήριον*, in der Vulgata bald mit „mysterium“, bald mit „sacramentum“ übersetzt. Man findet es u. a. in Mt. 13, 11 (die Geheimnisse — *mysteria* — des Himmelreiches, vgl. Mk. 4, 11), 1. Kor. 2, 7 (wir reden Gottes Weisheit im Geheimnis — in *mysterio*), 1. Kor. 4, 1 (Verwalter der Geheimnisse Gottes — *mysteriorum Dei*), 1. Kor. 13, 2 (und wenn ich alle Geheimnisse — *mysteria omnia* — weiss), 1. Kor. 14, 2 (im Geiste redet er Geheimnisse — *mysteria*), 1. Kor. 15, 51 (Siehe ich sage euch ein Geheimnis — *mysterium*), Eph. 1, 9 (da er uns kund tat das Geheimnis seines Willens — *sacramentum voluntatis suae*), Eph. 3, 3. 4. 9 (dass mir nach einer Offenbarung kund getan worden ist das Geheimnis — *τὸ μυστήριον*, *sacramentum* — wie ich vorhin in Kürze geschrieben habe, wonach ihr, wenn ihr es leset, meinen Einblick in das Geheimnis Christi — *ἐν τῷ μυστηρίῳ τοῦ Χρ.*, in *mysterio Christi* — erkennen könnet . . . Mir ist diese Gnade verliehen, ins Licht zu stellen, welches sei die Veranstaltung des von Urzeiten her in Gott dem Schöpfer des Alls verborgenen Geheimnisses — *οὐκ ονομαζόμενον τὸ μυστήριον*,

¹⁾ Man wird aus unsern Ausführungen geschlossen haben, dass wir unter dem Wort Sakrament „Gnaden- oder Heilmittel“ verstehen in dem Sinn, in welchem es heute als technischer Ausdruck Geltung hat.

²⁾ Vgl. namentlich Prof. Dr. Fr. H. Reusch: Die Siebenzahl der Sakramente, „Revue Intern. de Théol.“ 1893, Nr. 2, S. 181 ff.

quae sit dispensatio sacramenti), Eph. 5, 32 (Dieses Geheimnis ist gross — sacramentum hoc magnum est), Kol. 1, 26. 27 (. . . das Geheimnis — τὸ μυστήριον, mysterium —, das verborgen gewesen von Urzeiten und von den Generationen her, nun aber geoffenbart ist seinen Heiligen, denen Gott kund tun wollte, welches sei der Reichtum der Herrlichkeit dieses Geheimnisses — μυστηρίον, sacramenti — unter den Heiden, nämlich Christus unter euch . . .), 1. Tim. 3, 16 (Und anerkannt gross ist das Geheimnis der Gottseligkeit — pietatis sacramentum —, das offenbart worden im Fleische . . .), Apok. 1, 20 (das Geheimnis der sieben Sterne — sacramentum septem stellarum), Apok. 17, 7 (das Geheimnis des Weibes und des Tieres — sacramentum mulieris et bestiae). *Μυστήριον*, mysterium, sacramentum, hat dort die allgemeine Bedeutung: Geheimnis, geheimnisvoller Ratschluss Gottes, geheimnisvolle Lehre¹⁾. — Das lateinische Wort „sacramentum“ wird also im Neuen Testament immer in einem andern Sinn gebraucht, als wir es tun.

Besonders bemerkenswert²⁾ ist, dass das Wort „sacramentum“ in der Bedeutung von „Verborgenheit, Geheimnis“ sich noch im „Missale Romanum“ vorfindet, lange also nachdem die offizielle Kirchenlehre das Wort ausschliesslich der bekannten Siebenzahl zuerkannt hatte. Wir nennen als schlagendes Beispiel die *Secreta* des Festes Annuntiationis Mariae (25. März): „In mentibus nostris, quaesumus Domine, verae fidei sacramenta confirma“³⁾. Ebenso „Paschale sacramentum“ in der *Oratio feriae VI post Pascha*⁴⁾, welches nicht auf die Taufe, sondern auf Christi Versöhnungstod und Erlösungswerk im allgemeinen geht. Dagegen bezieht sich der Ausdruck „quos

¹⁾ In der holländischen Übersetzung von Andreas van der Schuur wird es übersetzt als: verborgenheden, geheim, geheimenissen.

²⁾ Unseres Wissens hat bis jetzt Niemand darauf aufmerksam gemacht.

³⁾ Holl. Messbuch, S. 430: Maria Boodschap: „Wij bidden, Heer, bevestig in ons verstand de geheimen van het ware geloof.“ In der Fortsetzung des Gebetes werden dann aber keine Sakramente, sondern Glaubensartikel genannt, nämlich: „ut, qui conceptum de virgine Deum verum et hominem confitemur, per eius salutiferae resurrectionis potentiam ad aeternam mereamur pervenire laetitiam“.

⁴⁾ „. . . Deus, qui Paschale sacramentum in reconciliationis humanae foedere contulisti, da mentibus nostris, ut quod professione celebramus, imitemur effectum.“

sacramentis Paschalibus satiasti“¹⁾ ganz richtig auf die Eucharistie, was das holländische Messbuch (S. 255) mit „Paaschgeheimen“ übersetzt. So wird auch „sacramentum“ in der Oratio feriae III post Pascha²⁾ mit „de genade van het geheim“ übersetzt (holl. Messb., S. 260), obgleich hier schwerlich etwas anderes als die Taufgnade gemeint sein kann. — Auf diese Beispiele beschränken wir uns.

Auch von den Kirchenvätern werden *μυστήριον* und sacramentum in der Bedeutung von Geheimnis gebraucht. So redet z. B. Augustinus von dem „sacramentum passionis et resurrectionis eius“, „das Geheimnis“ also — nicht das Sakrament — „seines Leidens und seiner Auferstehung“³⁾.

Eph. 5, 32 wird von der ehelichen Verbindung zwischen Mann und Weib gesagt: „Dieses Geheimnis (*μυστήριον*, sacramentum) ist gross; ich aber sage es in bezug auf Christus und die Kirche.“ Paulus hat Gen. 2, 24 zitiert: „Deshalb wird der Mann Vater und Mutter verlassen und seinem Weibe anhangen, und es werden die zwei Ein Fleisch sein.“ Er will also sagen: Dieses Wort bezieht sich zwar dem Buchstaben nach auf die Verbindung zwischen Mann und Weib, metaphorisch aber enthält es ein Abbild der Verbindung zwischen Christus und der Kirche. — „Sakrament“ heisst also hier: Type, Symbol, Abbild. Auch in dieser Bedeutung finden wir „sacramentum“ bei den Kirchenvätern⁴⁾.

Bei den alten Römern bezeichnet „sacramentum“ dasjenige, wodurch man sich selbst oder einen andern zu etwas verpflichtet. Sie gebrauchten das Wort als juridischen Ausdruck: die in einem Zivilprozess von beiden prozessierenden Parteien deponierte Geldsumme, welche die unterliegende Partei einbüsste, daher auch „Wette“; ferner als militärischen Ausdruck: die Militärpflicht, zumal der Kriegseid, Soldateneid, und daher im allgemeinen „Eid“. So redet Tertullianus vom „divinum

¹⁾ Postcommunio Dom. Resurr.: „Spiritus nobis, Domine, tuae charitatis infunde, ut quos sacramentis Paschalibus satiasti, tua facias pietate concordēs.“

²⁾ „Deus qui Ecclesiam tuam novo semper foetu multiplicas, concede famulis tuis, ut sacramentum vivendo teneant, quod fide perceperunt.“

³⁾ Aug., Sermo 231, 2. Ebenso Clem. Alex., Strom. 7, 1. 4; Iren. 2, 41 (28). 1; Tertull., Apol. 19; Cypr., Test. ad Quir. adv. Jud. praef.; Hilar. in Ps. 2, 3.

⁴⁾ Tertull., c. Marc. 5, 1; Aug., Ep. 138, 7. 8, Ep. 98, 9.

sacramentum“ (göttlichen Eid) im Gegensatz zum „humanum sacramentum“ (menschlichen Eid), indem er dann mit dem ersten meint: die Verpflichtung, welche der Christ als Streiter Gottes bei der Taufe übernimmt¹⁾. Wir begegnen in der alten Kirche auch dem Ausdruck „sacramentum interrogare“, was heisst: einen (bei seiner Taufe) sein „Glaubensbekenntnis“ hersagen lassen²⁾.

Als Augustinus von den „bona“ der Ehe spricht, nennt er dabei auch „sacramentum“, mit welchem Wort er die „Unauflöslichkeit“ meint³⁾. An einer andern Stelle⁴⁾ nennt er die „Unwiderruflichkeit“ (character indelebilis) der Priesterweihe „sacramentum ordinationis“. Taufe und Ordination — sagt er⁵⁾ — dürfen nicht wiederholt werden, denn jede ist ein „sacramentum“, welches durch eine bestimmte „Konsekration“ dem Menschen gegeben wird („utrumque enim sacramentum est, et quadam consecratione utrumque homini datur, illud cum baptizatur, istud cum ordinatur, ideoque in Catholica utrumque non licet iterari“). Augenscheinlich wird hier „sacramentum“ genannt, was später den Namen „character indelebilis“ erhielt, indem das, was wir die sakramentale Handlung, das „Sakrament“ nennen, hier „consecratio“ heisst.

Seit Tertullianus wurde das Wort „sacramentum“ auch in der Bedeutung von symbolischer Akt, gottesdienstlicher, liturgischer Akt oder Gebrauch angewendet. In diesem Sinne werden Taufe, Abendmahl, Handauflegung (Firmung) öfters „Sakramente“ genannt; aber auch allerlei andere Handlungen. Tertullianus redet von den „lavacri sacramenta“, d. h. den Taufzeremonien⁶⁾. Alles also, was einen symbolischen Sinn hat, wurde „Sakrament“ genannt. So sagt Cyprianus: „Die Christen in Rom weichen hinsichtlich der Feier des Osterfestes und vieler anderer Kultusgebräuche von den Orientalen ab“ (circa celebrandos dies Paschae et circa multa alia divinae rei sacramenta)⁷⁾.

¹⁾ Tertull., de corona mil. 11, de idolat. 19; Cypr., Ep. 74, 8.

²⁾ Conc. v. Carthago von 256 (Op. Cypr.).

³⁾ Aug., de Genes. ad lit. 9, 7, c. Jul. 5, 12. 46, de nupt. et concup. 21, 23, de bono coniug. 24, 32.

⁴⁾ de bono coniug. 24, 32.

⁵⁾ c. ep. Parm. 2, 13. 28.

⁶⁾ Tertull., de virg. vel. 2.

⁷⁾ Cypr., Ep. 75, 6.

Viele Handlungen und Gebräuche, die wir jetzt „sacramentalia“ nennen — Akte, die im äusserlichen Ritus den „Sakramenten“ gleichen, nicht aber von Christus angeordnete gnadenwirkende Mittel sind —, wurden in älterer Zeit „sacramenta“ genannt. So z. B. die Weihen der niederen Kleriker, die Weihe des Abtes, die Salbung des Fürsten, die Investitur der Bischöfe mit Stab und Ring, die Weihe der Kirchen und Glocken, die Fusswaschung, die Leichenfeierlichkeiten usw. Dies zwar erst im 11. und 12. Jahrhundert. Schon früher aber, bei mehreren Kirchenvätern, wurden selbst geweihte Gegenstände und Ingredienzen „sacramenta“ genannt, so das Taufwasser, das Chrisma und das Salz.

Taufe und Abendmahl — dies letztere meistens Eucharistie genannt — werden von den Kirchenvätern oft zusammen als „Sakramente“ bezeichnet, mitunter daneben die Firmung. Dies findet seine Erklärung in der bekannten Tatsache, dass diese drei gleich nacheinander den Katechumenen gespendet wurden. Wenn daher Cyrillus von Jerusalem in seinen fünf Katechismuspredigten seinen Schülern von den „Sakramenten“ spricht, behandelt er nur Taufe, Firmung und Eucharistie.

— Als unbestreitbare Tatsache ist festzustellen, dass in der Literatur des ersten christlichen Jahrtausends sich keine einzige Stelle nachweisen lässt, an der sieben „Sakramente“ nebeneinander aufgezählt werden — ebensowenig also die sieben von uns jetzt „Sakramente“ genannten Handlungen —, oder an welcher gesagt wird, es gebe deren nicht mehr und nicht weniger als sieben. —

Petrus Damianus († 1072) zählt einmal zwölf „Sakramente“ auf, unter welchen die Eucharistie fehlt (!), dagegen die Salbung des Königs, Weihe der Kirche, Mönche, Eremiten u. a. mitinbegriffen ist. An einer anderen Stelle nennt er Taufe, Eucharistie und Weihe der Kleriker „die drei vorzüglichsten Sakramente“ (*tria praecipua sacramenta*). Anderswo erwähnt er allerdings sieben „Sakramente“, nämlich „die Menschwerdung des Herrn, die Geburt, das Leiden, die Auferstehung, die Himmelfahrt, das Gericht und das Königreich“. — Hildebertus von Tours († 1134) nennt neun, an einer anderen Stelle rechnet er noch die Fusswaschung dazu. — Bernardus von Clairvaux († 1153) zählt zehn auf, die Ehe fehlt, angeführt werden aber die Fusswaschung, die Investitur der Kanonici, Äbte und Bi-

schöfe. — Hugo von St. Victor († 1141) unterscheidet drei Arten von „Sakramenten“: 1. Sakramente des Heils (*sacr. salutis*): Taufe, Eucharistie und Firmung; 2. Sakramente, die dem liturgischen Leben angehören (*sacr. exercitationis*): *a*) Sachen (*res*): Weihwasser, Asche, gesegnete Palmzweige und Kerzen, *b*) Handlungen (*actiones*): das Kreuzzeichen, das Aushauchen bei der Teufelsbannung, die Ausbreitung der Hände, die Kniebeugung, *c*) Worte (*verba*): die Anrufung der Trinität; 3. Sakramente, die zum „Dienst“ gehören (*sacr. administrationis*): Priesterweihe, Weihe der Gefässe, Kleider und dergl.

Erst in der 2. Hälfte des 12. Jahrhunderts sprechen die Schriftsteller von einer Siebenzahl. Unter ihnen ist Petrus Lombardus († 1160) der erste, der sieben „Sakramente“ in der jetzt üblichen Reihenfolge aufzählt. Er behandelt sie ausführlich und nennt sie „Sakramente des neuen Gesetzes“ (*sacr. novae legis*). Von Petrus Lombardus an ist die Siebenzahl allmählich in der Theologie zur Anerkennung gekommen, obwohl spätere Schriftsteller noch den älteren mittelalterlichen Sprachgebrauch beibehalten¹⁾. In einem „Erlass an die Bulgaren“ von 1204 nennt Papst Innocentius III. gerade die bei der Konsekration der Kirche, der Altäre und des Kelches stattfindende Salbung „*unctionis sacramentum*“.

Petrus Lombardus begründet die Siebenzahl nicht. Die ihm folgenden scholastischen Theologen versuchen dies zwar, berufen sich aber nicht auf Schrift und Tradition — was freilich in der Scholastik nicht üblich ist —, sondern sie stützen sich auf Analogien, z. B. die sieben Gaben des hl. Geistes, die sieben Tugenden, die sieben Hauptsünden, die sieben Weltalter und dergl.²⁾. Wahrlich eine sonderbare Art der Beweisführung. Wenn Bonaventura diese Siebenzahlparallele umständlich erörtert, klingt seine Folgerung merkwürdig: „*Hinc est quod necesse est septem esse sacramenta*“³⁾. — Thomas von Aquin zeigt, wie die „sieben Sakramente“ dem Entwicklungsgang der menschlichen Bedürfnisse vollkommen entsprechen. Seiner Spur sind viele gefolgt, z. B. der bekannte katholische Theologe Möhler.

¹⁾ Man denke z. B. an den oben nachgewiesenen Gebrauch des Wortes „*sacramentum*“ im *Missale Romanum*.

²⁾ Vgl. „*Revue Intern. de Theologie*“ 1895, Nr. 12, S. 740 f.

³⁾ *Brevil.*, p. 6, c. 3.

Selbst Goethe wandelt auf diesen Spuren¹⁾. Es ist gleichfalls eine Beweisführung, welche dem Anschein nach sehr schlagend ist, jedoch bloss symbolischen, keineswegs wissenschaftlichen Wert hat. Man kann die Notwendigkeit der „Sakramente“ nachweisen, nicht aber die Notwendigkeit der Siebenzahl. Das letztere ist eine Tatsache, welche wissenschaftlich konstatiert werden muss.

Viele Theologen führen folgenden Beweis. Es lässt sich einzeln nachweisen, dass alle sieben „wahrhaft Sakramente“ sind (*vere esse sacramenta*); nun wird zwar erst seit dem 12. Jahrhundert die Siebenzahl erwähnt, aber es leuchtet doch ein, dass sie nicht erst damals entstanden ist, denn auch die morgenländische Kirche kennt „die sieben Sakramente“ und wird sie selbstverständlich nicht nach der Trennung von der abendländischen angenommen haben. Man findet sie selbst bei den morgenländischen Sekten, wie den Nestorianern, Kopten, Armeniern u. a., die sich schon im 5. Jahrhundert von der Kirche getrennt haben. Darauf ist zu sagen, Johannes von Damaskus († um 754), der grosse Kirchenvater des Orients, auf den doch die griechisch-russische Kirche sozusagen schwört, kenne nur zwei „Sakramente“, Taufe und Abendmahl. Auch später ist vor dem Bruch mit der abendländischen Kirche keine Spur von der Siebenzahl zu finden. Es ist eine erwiesene Tatsache, dass die Siebenzahl unter dem Einfluss der abendländischen Theologie in der morgenländischen Kirche Ansehen gefunden hat²⁾. Noch lange nachher hielten viele Schriftsteller im Orient an den „Sakramenten der Mönchs- und Altarweihe“ fest. Die Sakramentenlehre der morgenländischen Sekten bedarf gewiss noch einer genaueren Untersuchung, bevor man erklären kann, sie kenne bereits vor der Trennung die Siebenzahl „in optima forma“.

A. RINKEL.

¹⁾ Nach Goethe (Werke XI, S. 284 ff., Stuttgart 1866) besitzt der Protestantismus zu wenig Sakramente. Die Siebenzahl des Katholizismus stellt nämlich einen gerade abgerundeten „geistigen Zusammenhang“ (S. 287) mit dem menschlichen Leben und dessen Bedürfnissen von der Wiege bis zum Grabe dar.

²⁾ Vgl. Prof. Dr. J. Langen in der „Revue Intern. de Théologie“ 1895, Nr. 12, S. 739 ff., „Zur griechischen Sakramentenlehre“.