

LUDWIG OTT

GRUNDRISS
DER KATHOLISCHEN
DOGMATIK

DR. BARBARA
HALLENSLEBEN

NEUNTE AUFLAGE
mit Literaturnachträgen

1978

HERDER
FREIBURG · BASEL · WIEN

DRITTER TEIL

Die Lehre von den Sakramenten

ERSTE ABTEILUNG

Die Lehre von den Sakramenten im allgemeinen

Literatur: J. H. Oswald, Die dogmatische Lehre von den hl. Sakramenten der katholischen Kirche, 2 Bde, M¹ 1894. P. Schanz, Die Lehre von den hl. Sakramenten der katholischen Kirche, Fr 1893. N. Gibr, Die hl. Sacramente der katholischen Kirche, 2 Bde, Fr ¹1918/1921. L. Billot, De Ecclesie sacramentis, 2 Bde, R I ¹1924, II ¹1930. P. Powrzał, La théologie sacramentaire, P ¹1910. H. Lennerz, De sacramentis Novæ Legis in genere, R ¹1950. J. B. Umberg, Systema Sacramentarium, In 1930. R. Graber, Christus in seinen heiligen Sakramenten, Mn ¹1940. E. Wälder, Quellen lebendigen Wassers, Fr 1953. A. v. Maltzew, Die Sakramente der orthodox-katholischen Kirche des Morgenlandes, B 1898. Th. Spätzl, Doctrina theologie Orientis separati de sacramentis in genere, R 1932. W. de Vries, Sakramentenlehre der koptischen Kirche, R 1932. W. de Vries, Sakramentenlehre bei den syrischen Monophysiten, R 1940. Derz., Sakramententheologie bei den Nestorianern, R 1947. F. Probst, Sakramente und Sakramentalien in den drei ersten christlichen Jahrhunderten, T 1872. J. Stiglmayr, Die Lehre von den Sakramenten und der Kirche nach Pa.-Dionysius, ZkTh 22 (1898) 246—303. H. Weisweiler, Maître Simon et son groupe De sacramentis. Textes inédits, In 1937 (Appendice: R. M. Martin, Pierre le Manseur, De sacramentis. Texte inédit). A. M. Landgraf, Dogmengeschichte der Frühcholastik-III. Teil: Die Lehre von den Sakramenten, 2 Bde, Re 1954/55. J. Strake, Die Sakramentenlehre des Wilhelm von Auxerre, Pa 1917. Fr. Gillmann, Zur Sakramentenlehre des Wilhelm von Auxerre, Wü 1918. K. Ziesché, Die Sakramentenlehre des Wilhelm von Auxerre, Wü 1918. J. Lechner, Die Sakramentenlehre des Richard von Mediavilla, Mn 1925. L. Hödl, Die Grundfragen der Sakramentenlehre nach Hervæus Natalis O.P. († 1323), Mn 1956. F. Cavallera, Le décret du Concile de Trente sur les sacraments en général, BLE 1914—1918. E. Doronzo, De sacramentis in genere, Mw 1946. G. Van Roo, De sacramentis in genere, R 1957. F. Ceuppens, De sacramentis (Theologia biblica V), To-R 1959. A. Winkelhofer, Kirche in den Sakramenten, Fr 1968.

ERSTES KAPITEL

Die Natur der Sakramente

§ 1. Der Begriff des Sakramentes

1. Worterklärung

„Sacramentum“ bedeutet seiner Etymologie nach soviel wie heiligende oder heilige Sache (res sacras oder res sacra). In der römischen Profanliteratur wird der Fahneneid und der Eid überhaupt sacramentum genannt. In der römischen Rechtssprache bedeutet sacramentum das im Tempel hinterlegte Pfand streitender Parteien.

In der Vulgata ist sacramentum die Wiedergabe des griechischen *μυστήριον*. Letzteres bezeichnet etwas Verborgenes, Geheimnisvolles (vgl. Tob 12, 7; Dn 2, 18; 4, 6), auf religiösem Gebiet die Geheimnisse Gottes (Weish 2, 22; 6, 24), insbesondere das Geheimnis der Erlösung durch Jesus Christus (Eph 1, 9; Kol 1, 26f). Ferner hat es die Bedeutung: Zeichen, Symbol, Typus eines hl. Geheimnisses (Eph 5, 32; die Ehe als Symbol der geheimnisvollen Verbindung Christi mit der Kirche; Apk 1, 20; 17, 7).

Die Väter bezeichnen mit dem Wort sacramentum im Anschluß an den Sprachgebrauch der Hl. Schrift die ganze christliche Religion als Inbegriff geheimnisvoller Lehren und Einrichtungen wie auch einzelne Lehren und Kulthandlungen des Christentums. Tertullian wendet das Wort sacramentum auf die Heilsvorstellung Gottes (sacramentum oikonomie), auf das in den Typen des Alten Testaments vorgebildete messianische Heil, auf den Glaubensinhalt, der sich auf die Ausführung des göttlichen Heilratschlusses bezieht (Judaicum sacramentum — Christianum sacramentum), auf einzelne Kultriten wie Taufe und Eucharistie (sacramentum aquæ, sacramentum eucharistie, sacramentum panis et calicis) und, von der klassischen Bedeutung Fahneneid ausgehend, auf das christliche Taufgelöbnis an. Der hl. Augustinus gibt, vom Gattungsbegriff Zeichen ausgehend, folgende Begriffsbestimmung: sacramentum, id est sacram signum (De civ. Dei X 5; in der Scholastik umgebildet zu signum rei sacre). Aus Texten Augustins wurden weitere Definitionen abgeleitet: signum ad res divinas pertinens (vgl. Ep. 138, 1, 7); invisibilis gratiæ visibilis forma (vgl. Ep. 105, 3, 12). Die Theologie der Frühcholastik (Hugo von St. Viktor † 1141, Petrus Lombardus † 1160) vervollständigte die augustinische Begriffsbestimmung, indem sie das Sakrament nicht bloß als Zeichen der Gnade, sondern zugleich als Ursache der Gnade bestimmte. Geschichtliche Berühmtheit erlangten folgende Sakramentsdefinitionen: Isidor von Sevilla, Eymol. VI 19, 40: Quæ sc. baptismus et chrisma, corpus et sanguis Domini ob id sacramenta dicuntur, quia sub regimento corporaliu reru virtus divina secretus saltem eorum sacramentorum operatur, unde et a secretis virtutibus vel a sacris sacramenta dicuntur. — Hugo von St. Viktor, De sacr. christ. fidei I 9, 2: Sacramentum est corporale vel materiale elementum foris sensibiliter propositione continens aliquam invisibilem et spiritalem gratiam. — Petrus Lombardus, Sent. IV 1, 4: Sacramentum proprie dicitur, quod ita signum est gratiæ Dei et invisibilis gratiæ forma, ut ipsius imaginem gerat et causa existat.

2. Sacherklärung

Das Sakrament des Neuen Bundes ist ein von Christus eingesetztes wirksames Gnadenzeichen.

Der Catechismus Romanus (II 1, 8) definiert das Sakrament als „eine sinnenfällige Sache, die auf Grund göttlicher Einsetzung die Kraft hat, die Heiligkeit und Gerechtigkeit (= die heiligmachende Gnade) sowohl zu bezeichnen als auch zu bewirken“: docendum erit rem esse sensibus subiectam, quæ ex Dei institutione sanctitatis et iustitiæ tum significatæ tum efficiendæ vim habet. Darnach gehören drei Momente zum Begriff des Sakramentes: a) ein äußeres, d. h. sinnlich wahrnehmbares

Zeichen der heiligmachenden Gnade; b) die Bewirkung der heiligmachenden Gnade; c) die Einsetzung durch Gott, näherhin den Gottmenschen Jesus Christus.

Das Konzil von Trient erwähnt nur die unvollständige, auf Augustin zurückgehende Definition: *Symbolum rei sacrae et invisibilis gratiae forma visibilis*. D 876.

Das Sakrament fällt unter die Gattung Zeichen. S. th. III 60, 1: *sacramentum ponitur in genere signi*. Zum Wesen des Zeichens gehört, daß es zur Erkenntnis eines anderen Dinges führt: *Signum est enim res praeter speciem, quam ingerit sensibus, aliud aliquid ex se faciens in cogitationem venire* (Augustinus, *De doctr. christ.* II 1, 1). Die Sakramente sind weder rein natürliche Zeichen, da eine natürliche Handlung nur auf Grund positiver Anordnung Gottes eine übernatürliche Wirkung bezeichnen kann, noch rein künstliche oder konventionelle Zeichen, da sie ihrer natürlichen Beschaffenheit nach geeignet sind, die innere Gnade zu veranschaulichen. Sie sind nicht bloß spekulative oder theoretische Zeichen, sondern wirksame oder praktische Zeichen, da sie die innere Heiligung nicht bloß andeuten, sondern auch bewirken. Sie weisen in die Vergangenheit, die Gegenwart und Zukunft, indem sie an das vergangene Leiden Christi erinnern, die gegenwärtige Gnade bezeichnen und die zukünftige Herrlichkeit andeuten (*signa rememorativa passionis Christi, signa demonstrativa praesentis gratiae, signa prognostica futurae gloriae*). Vgl. S. th. III 60, 3.

3. Der protestantische Sakramentsbegriff

Die Reformatoren sehen auf Grund ihrer Rechtfertigungslehre in den Sakramenten Unterpfänder der göttlichen Verheißung der Sündenvergebung und Mittel zur Weckung und Stärkung des Fiduzialglaubens, der allein rechtfertigt. Die Sakramente sind zunächst nicht Gnadenmittel, sondern Glaubensmittel und Kennzeichen des Glaubens. Vgl. *Confessio Aug.* Art. 13: *De usu Sacramentorum docent, quod sacramenta instituta sint, non modo ut sint notae professionis inter homines, sed magis ut sint signa et testimonia voluntatis Dei erga nos, ad excitandam et confirmandam fidem in his, qui ununtur, proposita*. Calvin, *Inst.* IV 14, 12: *quorum (sc. sacramentorum) unicum officium est, eius (sc. Dei) promissiones oculis nostris spectandas subicere, imo nobis earum esse pignora*. Die Sakramente haben sonach nur eine psychologische und symbolische Bedeutung. Das Konzil von Trient hat diese Lehre als Häresie zurückgewiesen. D 848f.

Die liberale protestantische Theologie der Gegenwart erklärt die christlichen Sakramente als Nachbildungen heidnischer Mysterienkulte. Der Modernismus leugnet die unmittelbare Einsetzung der Sakramente durch Christus und betrachtet sie als bloße Symbole, die zum religiösen Gefühl in ähnlicher Beziehung stehen wie die Worte zu den Ideen. Vgl. D 2039—41, 2089.

Literatur: H. v. Soden, *Μυστήριον und sacramentum* in den ersten zwei Jahrhunderten der Kirche, ZNW 12 (1911) 188—227. J. de Ghellinck, E. de Backer, J. Poukens, G. Lebacqz, *Pour l'histoire du mot „Sacramentum“*. I. Les Antécédents, Ln - P 1924. A. Kolping, *Sacramentum Tertullianum*. I. Teil: Untersuchungen über die Anfänge des christlichen Gebrauchs der Vokabel sacramentum, M 1948. J. Hübner, *Die Bedeutung des Wortes Sacra-*

§ 2. Die Bestandteile des sakramentalen Zeichens

mentum bei dem Kirchenvater Ambrosius, Fu 1928. C. Comwrier, „Sacramentum“ et „mysterium“ dans l'œuvre de S. Augustin, in: *Études augustiniennes*, P 1953, 161—332. J. de Ghellinck, *Un chapitre dans l'histoire de la définition des sacrements au XII^e siècle*, Mélanges Mandonnet II, P 1930, 79—96. D. Van den Eynde, *Les définitions des sacrements pendant la première période de la théologie scolastique (1050—1240)*, R-Ln 1950. E. Roth, *Sakrament nach Luther*, B 1952.

§ 2. Die Bestandteile des sakramentalen Zeichens

1. Materie und Form

Das äußere Zeichen der Sakramente ist aus zwei Wesenteilen, Ding und Wort, zusammengesetzt. Sent. fidei proxima.

Das Ding ist entweder eine körperliche Substanz (Wasser, Öl) oder eine sinnfällige Handlung (Buße, Ehe). Das Wort ist in der Regel das gesprochene Wort. Seit der ersten Hälfte des 12. Jh. wird das Wort, zunächst die Taufformel, häufig Form im Sinne von Formel (*forma verborum*) genannt. Seltener wird von der Mitte des 12. Jh. an (Petrus Lombardus) das körperliche Ding Materie genannt. Kurze Zeit darauf erscheinen beide Ausdrücke nebeneinander (Eckbert von Schönau, Glosse des Ps.-Petrus von Poitiers, Alanus von Lille, Petrus Cantor). Im hylomorphistischen Sinn der aristotelischen Philosophie gebraucht die beiden Ausdrücke erst Hugo von Saint-Cher (um 1230), der als erster bei jedem der sieben Sakramente Materie und Form unterscheidet. Das kirchliche Lehramt hat diesen Sprachgebrauch übernommen. Das Decretum pro Armenis des Unionskonzils von Florenz (1439) erklärt: *Hæc omnia sacramenta tribus perficiuntur, videlicet rebus tanquam materia, verbis tanquam forma, et personarum ministri conferentis sacramentum cum intentione faciendi, quod facit Ecclesia; quorum si aliquid desit, non perficitur sacramentum*. D 695; vgl. 895.

Die Materie wird unterschieden in *materia remota*, d. i. die körperliche Substanz als solche, z. B. Wasser, Öl, und *materia proxima*, d. i. die Anwendung der körperlichen Substanz, z. B. die Abwaschung und die Salbung.

Die Hl. Schrift hebt wenigstens für einzelne Sakramente die beiden Wesenteile des äußeren Zeichens klar hervor, z. B. Eph 5, 26 für die Taufe: „indem er sie (die Kirche) reinigte durch das Bad des Wassers im Wort“. Vgl. Mt 28, 19; Apg 8, 15ff; Mt 26, 26ff; Jak 5, 14; Apg 6, 6.

Die Tradition bezeugt, daß die Sakramente stets durch eine sinnfällige Handlung und begleitende Worte (Gebet) gespendet wurden. Augustin sagt im Hinblick auf die Taufe: „Nimm das Wort weg, was ist dann das Wasser anders als Wasser? Es tritt das Wort zum Element und es entsteht das Sakrament“ (In Ioan. tr. 80, 3; vgl. tr. 15, 4; Sermo Denis 6, 3). Vgl. S. th. III 60, 6.

2. Moralische Einheit beider

Die Ausdrücke Materie und Form werden in analoger Weise auf die Teile des sakramentalen Zeichens angewendet, insofern das Ding für sich allein etwas Unbestimmtes, das Wort aber das Bestimmende ist. Beide bilden miteinander jedoch

keine physische Einheit wie die Teile eines Körperwesens, sondern nur eine moralische Einheit. Deswegen brauchen sie auch nicht zeitlich genau zusammenzufallen; es genügt ein moralisches Zusammenfallen, d. h. sie müssen so miteinander verbunden sein, daß sie nach allgemeiner Schätzung ein einheitliches Zeichen ausmachen. Die Sakramente der Buße und Ehe gestatten auf Grund ihrer besonderen Eigenart sogar eine längere Trennung von Materie und Form.

3. Sacramentum — res sacramenti

Die scholastische Theologie nennt das äußere Zeichen sacramentum oder sacramentum tantum (significat et non significat), die innere Gnadewirkung res sacramenti (significat et non significat). Von diesen beiden unterscheidet sie als Mittleres res et sacramentum (significat et significat); das ist bei den Sakramenten der Taufe, der Firmung und der Weihe der sakramentale Charakter, bei der Eucharistie der wahre Leib und das wahre Blut Christi, bei der Buße die Wiederversöhnung mit der Kirche, bei der Krankensalbung (nach Suarez) „die innere Salbung“, d. i. die Aufrichtung der Seele, bei der Ehe das unauf lösliche Eheband. Vgl. S. th. III 66, 1, 73, 6; 84, 1 ad 3. Die Anfänge der genannten Unterscheidung gehen in die erste Hälfte des 12. Jh. zurück.

4. Angemessenheit sinnenfälliger Gnadenzeichen

Die Angemessenheit der Einsetzung sinnenfälliger Gnadenzeichen ist vor allem aus der Eigenart der sinnlich-geistigen Natur des Menschen zu begründen. Vgl. Hugo von St. Viktor, De sacr. christ. fidei I 9, 3; Triplici ex causa sacramenta instituta esse noscuntur: propter humiliationem, propter eruditionem, propter exercitationem. Vgl. S. th. III 61, 1; Cat. Rom. II 1, 9.

Literatur: A. Landgraf, Beiträge der Frühcholastik zur Terminologie der allgemeinen Sakramentlehre, DTh 29 (1951) 3—34. D. Van den Eynde, The Theory of the Composition of the Sacraments in Early Scholasticism (1125—1240), FS 11 (1951) 1—20, 117—144, 12 (1952) 1—26.

ZWEITES KAPITEL

Die Wirksamkeit und die Wirkungen der Sakramente

§ 3. Die objektive Wirksamkeit der Sakramente

1. Sakrament und Gnade

Die Sakramente des Neuen Bundes enthalten die Gnade, die sie bezeichnen, und verleihen sie denen, die kein Hindernis entgegensetzen. De fide.

Während die Reformatoren nur eine subjektive, psychologische Wirksamkeit der Sakramente anerkennen, insofern sie im Empfänger den

§ 3. Die objektive Wirksamkeit der Sakramente

Fiduzialglauben wecken und stärken, lehrt die katholische Kirche auch eine objektive, d. h. von der subjektiven Disposition des Empfängers und des Spenders unabhängige Wirksamkeit. Das Konzil von Trident erklärte gegenüber den Reformatoren: Si quis dixerit, sacramenta novae Legis non continere gratiam, quam significant, aut gratiam ipsam non ponentibus obicem non conferre, ... A. S. D 849; ähnlich D 695. Vgl. auch D 850: Si quis dixerit, non dari gratiam per huiusmodi sacramenta semper et omnibus, quantum est ex parte Dei, ... A. S. Daraus ergibt sich, daß die Sakramente unmittelbar, d. h. ohne Vermittlung des Fiduzialglaubens, die Gnade verleihen. Der Glaube ist zwar beim erwachsenen Empfänger eine unerlässliche Vorbedingung (condicio sine qua non) oder disponierende Ursache, nicht aber Wirkursache der Gnade. Die Sakramente hingegen sind Wirkursachen der Gnade, wenn auch nur werkzeugliche Ursachen. Vgl. D 799: Das Taufsakrament causa instrumentalis der Rechtfertigung.

Der von der Scholastik (seit Hugo von St. Viktor) und vom Konzil von Trident verwendete Ausdruck: „Die Sakramente enthalten die Gnade“ besagt, daß die Gnade so in den Sakramenten enthalten ist wie die Wirkung in der werkzeuglichen Ursache, also nicht formaliter (wie die Flüssigkeit im Gefäß), sondern virtualiter. Vgl. S. th. III 62, 3.

Die Hl. Schrift schreibt den Sakramenten eine wahre (werkzeugliche) Ursächlichkeit bezüglich der Gnade zu, wie besonders aus der Verwendung der Präpositionen „aus“ (ἐξ, ἐξ; ex) und „durch“ (διὰ; per) und des Dativus bzw. (im Lateinischen) Ablativus instrumenti deutlich zu ersehen ist. Jo 3, 5: „Wenn jemand nicht geboren wird aus dem Wasser und dem Geist (ἐξ ὕδατος καὶ πνεύματος), kann er nicht in das Reich Gottes eingehen.“ Tit 3, 5: „Er (Gott) hat uns gerettet durch das Bad der Wiedergeburt und Erneuerung des Hl. Geistes“ (διὰ λουτροῦ παλιγγενεσίας). Eph 5, 26: „indem er sie (die Kirche) reinigte durch das Bad des Wassers im Wort“ (τῷ λουτρῷ τοῦ ὕδατος). Vgl. Apg 8, 18; 2 Tim 1, 6; 1 Petr 3, 21.

Die Väter schreiben dem sakramentalen Zeichen unmittelbar die Reinigung und Heiligung der Seele zu. Sie heben besonders die reinigende und heiligende Kraft des Taufwassers hervor und vergleichen die Wirksamkeit des Taufwassers, das die Wiedergeburt bewirkt, mit der Fruchtbarkeit des Mutterschoßes, insbesondere des jungfräulichen Mutterschoßes Mariens (Johannes Chrysostomus, In Ioan. hom. 26, 1; Leo der Große, Sermo 24, 3; 25, 5; vgl. das Gebet bei der Segnung des Taufwassers). Die bis in die urchristliche Zeit zurückreichende Übung der Kindertaufe „zur Vergebung der Sünden“ ist ein sicherer Beweis dafür, daß man sich die Wirksamkeit der Taufe unabhängig von der persönlichen Tätigkeit des Taufpfandes dachte.

2. Wirksamkeit ex opere operato

Die Sakramente wirken ex opere operato. De fide.

Zur Bezeichnung der objektiven Wirksamkeit wurde von der scholastischen Theologie die Formel geprägt: *Sacramenta operantur ex opere operato*, d. h. die Sakramente wirken kraft der vollzogenen sakramentalen Handlung. Das Konzil von Trient hat die von den Reformatoren stark bekämpfte Ausdrucksweise sanktioniert: *Si quis dixerit, per ipsa novae Legis sacramenta ex opere operato non conferri gratiam, . . . A. S. D 851.*

Die Anfänge der scholastischen Terminologie gehen in die zweite Hälfte des 12. Jh. zurück. Man unterschied, hauptsächlich in der Schule der Porretaner, zunächst in der Lehre vom Verdienst und in der Frage der moralischen Werrung der Kreuzigung Christi das *opus operans*, d. i. das subjektive Tun, und das *opus operatum*, d. i. die objektive Tat. Von da aus wurde die Unterscheidung in die Sakramentenlehre übernommen und auf die Wirksamkeit der Sakramente angewendet (Pseudo-Poitiers-Glosse, Petrus von Poitiers, Summe des Cod. Bamberg. Patr. 136).

Unter *opus operatum* versteht man den gültigen Vollzug der sakramentalen Handlung zum Unterschied vom *opus operantis*, d. i. der subjektiven Disposition des Empfängers. Die Formel „*ex opere operato*“ besagt negativ, daß die sakramentale Gnade nicht auf Grund der subjektiven Tätigkeit des Empfängers oder des Spenders verliehen wird, und positiv, daß die sakramentale Gnade durch das gültig gesetzte sakramentale Zeichen verursacht wird. Geschichtlich falsch ist die Deutung Möhlers: *ex opere operato = ex opere a Christo operato* (Symbolik § 28); denn der scholastische Terminus will nicht die Quelle (*causa meritoria*) der sakramentalen Gnade, sondern die Art und Weise des sakramentalen Gnadenwirkens angeben.

Gegenüber häufigen Entstellungen und Vorwürfen (vgl. Melanchthons Apologia Confessionis Art. 13) ist zu betonen, daß die katholische Lehre von der Wirksamkeit der Sakramente *ex opere operato* keineswegs im Sinne einer mechanischen oder magischen Wirksamkeit gedeutet werden darf. Das *opus operantis* wird nicht ausgeschlossen, sondern für den erwachsenen Empfänger ausdrücklich gefordert: *non ponentibus obicem* (D 849). Die subjektive Disposition des Empfängers ist jedoch nicht Ursache der Gnade, sondern nur eine unerlässliche Vorbedingung der Gnadenmitteilung (*causa dispositiva*, nicht *causa efficiens*). Von dem Grad der subjektiven Disposition hängt sogar das Maß der *ex opere operato* bewirkten Gnade ab. D 799: *secundum propriam cuiusque dispositionem et cooperationem*.

Literatur: C. v. Schützler, Die Lehre von der Wirksamkeit der Sakramente *ex opere operato*, Mn 1860. P. V. Kornyjski, S. Augustini de efficacia sacramentorum doctrina contra Donatistas, R 1953. H. Weisweiler, Die Wirksamkeit der Sakramente nach Hugo von St. Viktor, Fr 1932. A. Landgraf, Die Einführung des Begriffs paires *opus operans* und *operatum* in die Theologie, DTh 29 (1951) 211—223. D. Iturriz, La definición del Concilio de Trento sobre la causalidad de los Sacramentos, Ma 1951.

§ 4. Die Wirkungsweise der Sakramente

Alle katholischen Theologen lehren, daß die Sakramente nicht bloß Bedingungen oder Gelegenheiten der Gnadenmitteilung, sondern wahre Ursachen (*causae instrumentales*) der Gnade sind. In der näheren Erklärung, wie die Sakramente die Gnade *ex opere operato* verursachen, gehen sie jedoch auseinander. Die Thomisten fassen die Ursächlichkeit der Sakramente als eine physische, die Skotisten und viele Theologen der Gesellschaft Jesu als eine moralische auf. Zu diesen beiden Theorien hat L. Billot S.J. († 1931) die Theorie von der intentionalen Wirkungsweise hinzugefügt. Das Konzil von Trient hat über die Art und Weise der sakramentalen Verursachung der Gnade nichts entschieden. Die Lehrentscheidungen richten sich ausschließlich gegen die Reformatoren.

1. Physische Wirkungsweise

Die Sakramente wirken physisch, wenn sie durch eine ihnen innewohnende, von Gott empfangene Kraft die Gnade, welche sie bezeichnen, verursachen. Gott als *causa principalis* der Gnade bedient sich des sakramentalen Zeichens als eines physischen Werkzeuges, um mittels desselben die sakramentale Gnade in der Seele des Empfängers hervorzubringen. Gott gibt die Gnade mittelbar durch das Sakrament.

2. Moralische Wirkungsweise

Die Sakramente wirken moralisch, wenn sie durch eine ihnen auf Grund der Einsetzung durch Christus eigentümliche objektive Würde Gott bewegen, die Gnade zu verleihen. Gott gibt, sobald das sakramentale Zeichen gültig vollzogen ist, unmittelbar die Gnade, weil er sich durch die Einsetzung der Sakramente wie durch einen Vertrag dazu verpflichtet hat (so die älteren Skotisten) oder weil die sakramentalen Zeichen eine impetratorische Kraft besitzen wie die Fürbitte Christi, da sie in gewissem Sinne Handlungen Christi sind. Gott gibt die Gnade unmittelbar wegen des Sakramentes.

3. Intentionale Wirkungsweise

Die Theorie Billots greift auf die Ansicht älterer Scholastiker (Alexander von Hales, Albert d. Gr., Thomas im Sentenzenkommentar) zurück, wonach die Sakramente die Gnade nicht *perfective*, sondern nur *dispositive* bewirken, indem sie nicht die Gnade selbst, sondern nur eine reale Disposition auf die Gnade, den sakramentalen Charakter bzw. den sog. „Seelenschmuck“ (*ornatus animae*), hervorbringen. Während aber diese Theologen den Sakramenten eine physische Ursächlichkeit hinsichtlich der genannten Disposition zuerkennen, spricht ihnen Billot eine *intentionale* Ursächlichkeit zu, d. h. sie haben die Kraft, eine geistige Vorstellung zu bezeichnen und mitzuteilen. Nach Billot verursachen die Sakramente die Gnade *intentionaliter dispositive*, indem sie der Seele des Empfängers einen *titulus exigitivus gratiae*, d. h. einen Anspruch auf die Gnade verleihen. Der durch das Sakrament bewirkte Anspruch auf die Gnade hat die unmittelbare Eingießung der Gnade durch Gott unfehlbar zur Folge, wenn kein Hindernis entgegensteht bzw. sobald das Hindernis beseitigt wird.

Würdigung

Die Theorie Billots widerspricht dem Grundsatz: Die Sakramente bewirken, was sie bezeichnen, nämlich die Gnade. Nach der Lehre der Kirche (D 849 ff) ist die Gnade selbst die eigentliche Wirkung der Sakramente.

Die Lehre von der moralischen Wirkungsweise bietet zwar dem Verständnis die geringsten Schwierigkeiten, wird aber dem Begriff der Instrumentalursache (D 799), der in den Äußerungen der Heiligen Schrift und der Tradition sehr stark zur Geltung kommt, nicht gerecht.

Am besten dürfte der Lehre der Kirche, der Heiligen Schrift und der Väter die vom hl. Thomas von Aquin in der S. th. III 62 vertretene Lehre von der physischen Wirkungsweise entsprechen.

Einwände gegen die physische Wirkungsweise

a) Räumliche Entfernung des Spenders und Empfängers. Die physische Wirkungsweise ist nicht so zu verstehen, daß das sakramentale Zeichen den Empfänger physisch berühren müsse, um die sakramentale Gnade verursachen zu können. Eine physische Berührung ist nur dann notwendig, wenn die dem sakramentalen Zeichen eigene Funktion des Bezeichnens eine solche verlangt, wie z. B. die Abwaschung und die Salbung. Die sakramentale Losprechung und die Konsensklärung beim Abschluß der Ehe verlangen keine physische Einwirkung der gesprochenen Worte auf den Empfänger.

b) Zeitliche Abfolge der sakramentalen Handlung. Die Gnadenwirkung tritt ein, sobald die eigene Tätigkeit des sakramentalen Zeichens, die in dem Bezeichnen der Gnade besteht, vollendet ist. In diesem Augenblick wird die von Gott dem Sakrament mitgeteilte werkzeugliche Kraft wirksam, die in der Seele des Empfängers die Gnade hervorbringt. So ist zwar die Verursachung der Gnade an den letzten Augenblick der sakramentalen Handlung geknüpft; der vorausgehende Teil derselben ist aber dennoch nicht bedeutungslos, da zur Funktion des Bezeichnens die ganze Handlung erforderlich ist. Die eigene Tätigkeit des Bezeichnens und die instrumentale Tätigkeit der Gnadenspendung verbinden sich miteinander zu einer einheitlichen sakramentalen Handlung. Vgl. S. th. III 62, 1 ad 2.

c) Wiederaufleben. Das Wiederaufleben der gültig, aber unwürdig empfungenen Sakramente ist bei den Sakramenten der Taufe, der Firmung und des Ordo so zu denken, daß der sakramentale Charakter der physische Träger der von Gott verliehenen gnadenwirkenden Kraft ist. Bei den Sakramenten der Letzten Ölung und der Ehe übernimmt diese Aufgabe der Taufcharakter. — Manche Theologen nehmen für den Ausnahmefall des Wiederauflebens die moralische Wirkungsweise an, wenigstens bezüglich der nichtcharakterisierenden Sakramente.

Literatur: G. Reinhold, Die Sireifrage über die physische oder moralische Wirksamkeit der Sakramente, St-W 1899. W. Lampen, De causalitate sacramentorum iuxta scholam Franciscanam, Bo 1931. H.-D. Simonin - G. Meersseman, De sacramentorum efficientia apud theologos Ord. Præd. Fasc. I: 1229—1276, R 1936. M. Gierens, De causalitate sacramentorum seu de modo explicandi efficientiam sacramentorum Novæ Legistextus scholasticorum principaliorum, R 1935. Zur Lehre Stephan Langtons und Hugos von St. Cher vgl. D. Van den Eynde, FS 11 (1951) [141]—[155]; zur Lehre Alberts d. Gr. vgl. H. Weisweiler, Studia Albertina, Mr 1952, 400—419.

§ 5. Die Wirkungen der Sakramente

1. Die sakramentale Gnade

a) Heiligmachende Gnade

Alle Sakramente des Neuen Bundes verleihen dem Empfänger die heiligmachende Gnade. De fide.

Das Konzil von Trient lehrt: per quæ (sc. sacramenta Ecclesie) omnis vera iustitia (= gratia sanctificans) vel incipit vel cepta augetur vel amissa reparatur. D 843 a; vgl. 849—851.

Die Hl. Schrift gibt teils direkt, teils indirekt die Gnade als Wirkung der Sakramente an. Nach 2 Tim 1, 6 ist die Wirkung der Handauflegung des Apostels „die Gnade Gottes“. Andere Stellen bezeichnen die Wirkung sakramentaler Riten als Wiedergeburt (Jo 3, 5; Tit 3, 5), Reinigung (Eph 5, 26), Sündenvergebung (Jo 20, 23; Jak 5, 15), Mitteilung des Hl. Geistes (Apg 8, 17), Verleihung des ewigen Lebens (Jo 6, 55 [G 54]). Alle diese Wirkungen sind untrennbar von der Verleihung der heiligmachenden Gnade.

Diejenigen Sakramente, welche per se, d. h. ihrer Zweckbestimmung entsprechend, die heiligmachende Gnade erstmals verleihen bzw. die verlorene heiligmachende Gnade wiederherstellen (gratia prima), werden Sakramente der Toten (sacramenta mortuorum) genannt (Taufe, Buße). Diejenigen Sakramente, welche per se die schon vorhandene Gnade vermehren (gratia secunda), werden Sakramente der Lebendigen (sacramenta vivorum) genannt.

Es ist theologisch sicher, daß die Sakramente der Toten per accidens, d. h. unter besonderen Umständen, nämlich wenn der Empfänger bereits im Stande der Gnade ist, die gratia secunda verleihen. Im Hinblick auf das tridentinische Dogma, daß die Sakramente die Gnade denen verleihen, die kein Hindernis entgegensetzen (D 849 f), ist es sehr wahrscheinlich, daß die Sakramente der Lebendigen per accidens, nämlich wenn ein Todsünder im guten Glauben, von schwerer Sünde frei zu sein, und mit unvollkommener Reue das Sakrament empfängt, die gratia prima verleihen. Vgl. S. th. III 72, 7 ad 2; III 79, 3. Mit der heiligmachenden Gnade werden immer auch die göttlichen und sittlichen Tugenden und die Gaben des Hl. Geistes verliehen. Siehe Gnadenlehre § 21.

b) Spezifische Sakramentsgnade

Jedes einzelne Sakrament verleiht eine spezifische Sakramentsgnade. Sent. communis.

Da es verschiedene Sakramente mit verschiedenen Zwecken gibt (vgl. D 846, 695) und da die Verschiedenheit der sakramentalen Zeichen auch auf eine Verschiedenheit der Gnadenwirkung hindeutet, so ist anzunehmen, daß jedes einzelne Sakrament seinem besonderen Zweck entsprechend eine besondere oder spezifische Sakramentsgnade verleiht (gratia sacramentalis im engeren Sinn).

Die sakramentale Gnade und die außersakramentale oder gewöhnliche Gnade unterscheiden sich nicht bloß gedanklich voneinander nach dem Zweck, für den sie verliehen werden, aber auch nicht so wie zwei verschiedene Habitus (Capreolus), da die Annahme einer besonderen sakramentalen Gnadenausstattung neben der außersakramentalen Gnadenausstattung in der Offenbarung nicht begründet ist. Nach der Lehre des hl. Thomas ist die sakramentale Gnade ihrem Wesen nach dieselbe Gnade wie die außersakramentale, doch fügt sie zu dieser „eine gewisse göttliche Hilfe“ zur Erreichung des besonderen Zweckes des Sakramentes hinzu: *gratia sacramentalis addit super gratiam communiter dictam et super virtutes et dona quoddam divinum auxilium ad consequendum sacramenti finem* (S. th. III 62, 2). Sajatjan, Suarez u. a. verstehen unter dieser göttlichen Hilfe eine aktuelle Gnadenhilfe bzw. das Anrecht auf aktuelle Gnaden. Andere Thomisten, wie Johannes a S. Thoma, verstehen den Ausdruck des hl. Thomas wohl richtiger von einem habituellen göttlichen Beistand, den sie näher als inneren Modus bestimmen, durch den die heiligmachende Gnade eine innere Vervollkommnung in der Richtung auf den besonderen Zweck des Sakramentes hin erfährt.

Allgemein lehren die Theologen der Gegenwart, daß mit der sakramentalen Gnade das Anrecht auf die zur Erreichung des Sakramentszweckes nach Zeit und Umständen erforderlichen aktuellen Gnaden verbunden ist. Pius XI. erklärte bezüglich des Ehesakramentes: „Es verleiht ihnen (den Ehekontrahenten) endlich das Anrecht auf eine aktuelle Gnadenhilfe, die sie so oft empfangen werden, als sie deren zur Erfüllung ihrer Standspflichten bedürfen.“ D 2237.

c) Maß der sakramentalen Gnade

Obwohl Gott in der Austeilung der Gnade absolut frei ist, so nehmen die Theologen doch fast allgemein an, daß jedes einzelne Sakrament von sich aus allen Empfängern das gleiche Maß an Gnade verleiht. Der verschiedene Grad der subjektiven Disposition hat jedoch bei den Erwachsenen auch ein verschiedenes Maß der *ex opere operato* gewirkten Gnade zur Folge. D 799. Die Kirche hat darum von jeher großen Wert auf eine gute Vorbereitung auf den Empfang der Sakramente gelegt. Vgl. die altchristliche Katechumenatpraxis. S. th. III 69, 8.

2. Der sakramentale Charakter

a) Wirklichkeit des sakramentalen Charakters

Drei Sakramente, die Taufe, die Firmung und der Ordo, prägen der Seele einen Charakter, d. h. ein unauslöschliches geistiges Merkmal ein und können deswegen nicht wiederholt werden. De fide.

Das Konzil von Trient erklärte gegenüber den Reformatoren, die nach dem Vorgang Wiclifs den sakramentalen Charakter leugneten: *Si quis dixerit, in tribus sacramentis, baptismo scilicet, confirmatione et ordine, non imprimi characterem in anima, hoc est signum quoddam spirituale et indelebile, unde ea iterari non possunt, A. S. D 852; vgl. D 411, 695.* Die Hl. Schrift enthält nur Andeutungen des sakramentalen Charakters, wenn sie von einem Siegel spricht, das Gott den Gläubigen aufdrückt, oder von einem Besiegeltwerden mit dem Hl. Geist. 2 Kor 1, 21f: „Der aber, der uns mit euch befestigt auf Christus hin und uns gesalbt

hat, ist Gott, der uns auch besiegelt hat und das Angeld des Geistes in unsere Herzen gegeben hat.“ Eph 1, 13: „In ihm (Christus) seid ihr auch, nachdem ihr den Glauben angenommen habt, besiegelt worden mit dem verheißenen Hl. Geist.“ Eph 4, 30: „Betrübet nicht Gottes Hl. Geist, mit dem ihr für den Tag der Erlösung besiegelt wurdet!“ Die Besiegelung durch den Hl. Geist, die eine Wirkung der Taufe ist, wird in diesen Texten noch nicht von der Ausstattung mit der Gnade unterschieden.

Die Väter lehren, daß bei der Taufe ein göttliches Siegel aufgeprägt wird, und nennen darum die Taufe selbst Siegel oder Besiegelung (*σφραγίς, sigillum, signaculum, obsignatio*). Cyrill von Jerusalem nennt die Taufe „ein heiliges unverbrüchliches Siegel“ (*σφραγίς ὄψα ἀκατάλυτος*; Procat. 16). Der hl. Augustin, der zuerst das Wort *character* verwendet (Ep. 98, 5; De bapt. VI 1, 1 u. ö.), begründet gegenüber den Donatisten die Unwiederholbarkeit der Taufe und der Weihe aus dem Charakter, der unabhängig von der Gnade verliehen wird und auch durch die Todsünde nicht verloren wird. Bei Augustin treten alle wesentlichen Merkmale des sakramentalen Charakters hervor: a) die Verschiedenheit und Trennbarkeit von der Gnade (*consecratio* zum Unterschied von der *sanctificatio* oder *vite æternæ participatio*; Ep. 98, 5; De bapt. V 24, 34), b) die Unverlierbarkeit (C. ep. Parm. II 13, 29; C. litt. Petil. II 104, 239); c) als Folge davon die Unwiederholbarkeit des Sakramentes (C. ep. Parm. II 13, 28).

Wissenschaftlich ausgebildet wurde die Lehre vom sakramentalen Charakter erst von der scholastischen Theologie an der Wende vom 12. zum 13. Jh. Petrus Cantor († 1197) begründete zuerst die Nichtwiederholbarkeit der Sakramente der Taufe, Firmung und Weihe mit der Einprägung eines Charakters. Wesentlichen Anteil an der Entfaltung der Lehre hatte die ältere Franziskanerschule (Alexander von Hales, Bonaventura), Albert der Große und besonders Thomas von Aquin. Vgl. S. th. III 63, 1—6. Scorus übte an den Beweisen aus Schrift und Tradition Kritik, hielt aber mit Rücksicht auf die Autorität der Kirche an der Existenz des Charakters fest. Papst Innozenz III. verwendete die Lehre vom sakramentalen Charakter erstmals in einem amtlichen Schreiben (D 411).

b) Wesen des sakramentalen Charakters

Der sakramentale Charakter ist ein der Seele eingeprägtes geistiges Merkmal. De fide.

Auf Grund der Erklärung des Konzils von Trient (D 852) ist der Charakter als ein reales, an der Seele haftendes akzidentielles Sein zu bestimmen, näherhin als eine der Seele physisch inhärierende übernatürliche Beschaffenheit. Der hl. Thomas rechnet ihn zur Spezies der *Potenz*, während ihn die Summa Alexandri, Bonaventura und Albert der Große als *Habitus* bestimmen. S. th. III 63, 2: *character importat quendam potentiam spiritualem ordinatam ad ea, quæ sunt divini cultus*. Als Subjekt oder Träger des Charakters betrachtet Thomas nicht die Seelensubstanz (so Bellarmin, Suarez), sondern die Erkenntnispotenz, weil die Kultakte, zu denen er befähigt, Bezeugungen des Glaubens sind, welder der Erkenntnispotenz angehört. S. th. III 63, 4.

Unvereinbar mit der Lehre des Konzils von Trient ist die Lehre des Durandus († 1334), wonach der sakramentale Charakter eine bloß gedachte Beziehung (relatio rationis) ist, durch die jemand auf Grund göttlicher Anordnung zu gewissen religiösen Handlungen rein äußerlich berufen und befähigt wird analog der Bevollmächtigung eines Beamten zu bestimmten Amtshandlungen.

c) Zweckbestimmung des sakramentalen Charakters

Der sakramentale Charakter bevollmächtigt zu christlichen Kulturhandlungen. Sent. communis.

Im Anschluß an die augustinische Auffassung des Charakters als einer consecratio und in Anlehnung an Gedanken des Ps.-Dionysius sieht der hl. Thomas den Zweck des sakramentalen Charakters in der deputatio ad cultum divinum, d. h. in der Bevollmächtigung zu christlichen Kulturhandlungen. Diese kann passiv oder aktiv sein, je nachdem sie zum Empfang oder zur Spendung der Sakramente berechtigt. S. th. III 63, 3: deputatur quisque fidelis ad recipiendum vel tradendum aliis ea, quae pertinent ad cultum Dei, et ad hoc proprie deputatur character sacramentalis. Da der gesamte christliche Kult ein Ausfluß aus dem Priesteramt Christi ist, ist der Charakter eine Teilnahme am Priesteramt Christi und eine Verähnlichung mit dem Hohenpriester Jesus Christus. S. th. III 63, 3: totus ritus christianae religionis derivatur a sacerdotio Christi, et ideo manifestum est, quod character sacramentalis specialiter est character Christi, cuius sacerdotio configurantur fideles secundum sacramentales characteres, qui nihil aliud sunt quam quaedam participationes sacerdotii Christi ab ipso Christo derivatae.

Der sakramentale Charakter ist ein signum configurativum, insofern er mit dem Hohenpriester Jesus Christus verähnlicht. Aus dieser primären Funktion ergeben sich andere mehr sekundäre Funktionen. Der Charakter ist ein signum distinctivum, insofern er die Getauften von den Nichtgetauften, die Gefirmten von den Nichtfirmten, die Geweihten von den Nichtgeweihten unterscheidet, ein signum dispositivum, insofern er zu gewissen Kulturhandlungen befähigt und indirekt zum Empfang der heiligmachenden Gnade und aktueller Gnaden disponiert, ein signum obligativum, insofern er zum christlichen Kult verpflichtet und zur würdigen Verrichtung desselben den Besitz der heiligmachenden Gnade verlangt.

Die Tatsache, daß nur die drei Sakramente der Taufe, der Firmung und der Weihe einen Charakter einprägen, wird spekulativ daraus begründet, daß nur diese drei Sakramente eine Bevollmächtigung zur Verrichtung christlicher Kulturhandlungen verleihen. S. th. III 63, 6.

d) Dauer des sakramentalen Charakters

Der sakramentale Charakter besteht wenigstens bis zum Tode seines Trägers fort. De fide. D 852: signum indelebile.

Nach der allgemeinen Ansicht der Väter und Theologen dauert der Charakter über den Tod hinaus auch im zukünftigen Leben ohne Ende fort. Cyrill von Jerusalem spricht von einem „Siegel des Hl. Geistes, das in Ewigkeit nicht weggeschwächt werden kann“ (Procat. 17). Spekulativ ist die ewige Dauer des Charakters aus der ewigen Dauer des Priesteramts Christi und aus der Unsterblichkeit der Seele zu begründen. S. th. III 63, 5.

Literatur: B. Brazzavola, La natura della grazia sacramentale nella dottrina di San Tommaso, Grottaferata 1941. L. P. Everett, The Nature of Sacramental Grace, Wa 1948. F. Brommer, Die Lehre vom sakramentalen Charakter in der Scholastik bis Thomas v. A. inklusive, Pa 1908. F. Gillmann, Der sakramentale Charakter bei den Glossatoren, Mz 1910. A. Landgraf, Zur Frage der Wiederholbarkeit der Sakramente, DTh 29 (1951) 257 bis 283. J. Gabot, La nature du caractère sacramentel, Bru-P 1957. B. Dwrst, Xenia thomistica II, R 1925, 541—581. N. M. Häring, Character, Signum und Signaculum, Schol 30 (1955) 481 ff, 31 (1956) 41 ff, 182 ff. V. Natalini, De natura gratiae sacramentalis iuxta S. Bonaventuram, R 1961.

DRITTES KAPITEL

Die Einsetzung und die Siebenzahl der Sakramente

§ 6. Die Einsetzung der Sakramente durch Christus

Aus dem Begriff des Sakramentes als eines wirksamen Gnadenzeichens folgt, daß nur Gott, der Urheber aller Gnade, als causa principalis ein Sakrament einsetzen kann. Ein Geschöpf kann nur als causa instrumentalis (oder ministerialis) ein Sakrament einsetzen. Die Gott zukommende Gewalt bezüglich der Sakramente nennt man potestas auctoritatis, die dem Geschöpf zukommende Gewalt potestas ministerii. Christus besitzt als Gott die potestas auctoritatis, als Mensch die potestas ministerii. Letztere wird wegen der hypostatischen Vereinigung der menschlichen Natur Christi mit der göttlichen Person des Logos potestas ministerii principalis oder potestas excellentiae genannt. Vgl. S. th. III 64, 3 u. 4.

1. Einsetzung durch Christus

Alle Sakramente des Neuen Bundes wurden von Jesus Christus eingesetzt. De fide.

Das Konzil von Trient erklärte gegenüber den Reformatoren, welche die meisten Sakramente als menschliche Erfindungen ausgaben: Si quis dixerit, sacramenta novae Legis non fuisse omnia a Jesu Christo Domino nostro instituta, A. S. D 844.

Im Gegensatz zum katholischen Dogma streht auch die Anschauung der Modernisten, nach der die Sakramente nicht vom historischen Christus stammen, sondern von den Aposteln und ihren Nachfolgern aus dem psychologischen Bedürfnis nach äußeren Kultformen unter Bezugnahme auf bestimmte Tatsachen aus dem Leben Jesu eingeführt wurden. D 2039f.

Der Versuch moderner Religionshistoriker, die Sakramente als Nachahmungen heidnischer Mysterienriten zu erklären, ist eine unbegründete Konstruktion. Eine Entlehnung der wesentlichen Riten aus den Mysterienkulten ist nicht zu erweisen. In unwesentlichen Zeremonien ist ein beschränkter Einfluß der heidnischen Umwelt auf das junge Christentum zuzugeben. Manche Ähnlich-

keiten in den religiösen Ideen und Ausdrucksformen erklären sich aus der allen Menschen gemeinsamen religiösen Anlage der menschlichen Natur und aus der psychologischen Anpassung an die Zeitverhältnisse.

2. Unmittelbare Einsetzung

Christus hat alle Sakramente unmittelbar und persönlich eingesetzt. Sent. certa.

Die unmittelbare Einsetzung durch Christus besagt, daß er die spezifische sakramentale Gnadewirkung bestimmt und ein entsprechendes äußeres Zeichen zur Bezeichnung und Hervorbringung dieser Gnadewirkung angeordnet hat. Nur mittelbar hatte Christus die Sakramente eingesetzt, wenn er die Festsetzung der sakramentalen Gnadewirkung und des entsprechenden äußeren Zeichens den Aposteln und ihren Nachfolgern überlassen hätte. Einzelne scholastische Theologen (Hugo von St. Viktor, Petrus Lombardus, Magister Roland, Bonaventura) vertreten die Ansicht, die Sakramente der Firmung und der Letzten Ölung seien auf Antrieb des Hl. Geistes von den Aposteln eingesetzt worden. Albert d. Gr., Thomas von Aquin (S. th. III 64, 2) und Scotus lehren die unmittelbare Einsetzung aller Sakramente durch Christus.

Die Hl. Schrift bezeugt, daß Christus die Sakramente der Taufe, der Eucharistie und der Buße unmittelbar eingesetzt hat. Die übrigen Sakramente waren nach dem Zeugnis der Hl. Schrift in der apostolischen Zeit vorhanden. Die Apostel schreiben sich aber kein Recht zur Einsetzung zu, sondern betrachten sich nur „als Diener Christi und Verwalter der Geheimnisse Gottes“ (1 Kor 4, 1). Vgl. 1 Kor 3, 5.

Die Väter wissen nichts von der Einsetzung eines Sakramentes durch die Apostel oder die Kirche. Ambrosius sagt im Hinblick auf die Eucharistie: „Wer ist der Urheber der hl. Geheimnisse (Sakramente), wenn nicht der Herr Jesus? Vom Himmel sind diese hl. Geheimnisse gekommen“ (De sac. IV 4, 13). Vgl. Augustinus, In Ioan. tr. 5, 7. Spekulativ läßt sich die unmittelbare Einsetzung der Sakramente durch Christus durch die Erwägung begründen, daß die Sakramente ebenso wie die Glaubenswahrheiten zu den Grundlagen der von Christus gegründeten Religion gehören. Die Analogie läßt erwarten, daß Christus ebenso, wie er die in der Substanz unveränderlichen Glaubenswahrheiten in eigener Person verkündet und der Kirche zur Bewahrung anvertraut hat, auch die unveränderlichen Sakramente in eigener Person eingesetzt und der Kirche zur Verwaltung übergeben hat. Die unmittelbare Einsetzung der Sakramente durch Christus schützt die Einheit der Kirche. Vgl. S. th. III 64, 2 ad 3; 64, 4 ad 1.

3. Substanz der Sakramente

Christus hat die Substanz der Sakramente festgesetzt. Die Kirche hat kein Recht, sie zu ändern. Sent. certa.

Aus der unmittelbaren Einsetzung durch Christus folgt, daß die Substanz der Sakramente für alle Zeiten unveränderlich festgesetzt ist. Die Veränderung der Substanz käme auf die Einsetzung eines neuen Sakra-

mentes hinaus. Das Konzil von Trient lehrt, daß die Kirche von jeher die Gewalt hatte, an der Spendung der Sakramente Änderungen vorzunehmen „unbeschadet ihrer Substanz“ (salva illorum substantia). Die Gewalt, an der Substanz der Sakramente etwas zu ändern, nimmt die Kirche nicht für sich in Anspruch. D 931. Vgl. D 570 m, 2147 4, 2301 n. 1 (Const. Apost. „Sacramentum Ordinis“ 1947).

Gegenstand der *Kontraverse* ist, ob Christus die Materie und die Form der Sakramente im besonderen (in specie) oder im allgemeinen (in genere) angeordnet hat, d. h. ob er die spezifische Natur des sakramentalen Zeichens festgesetzt hat oder ob er nur im allgemeinen die Idee des Sakramentes angegeben und die nähere Bestimmung der Materie und Form der Kirche überlassen hat. Die letztere Form der Einsetzung nimmt eine weitgehende Mirwirkung der Kirche an und nähert sich daher der mittelbaren Einsetzung. Die angeführte Erklärung des Konzils von Trient (D 931) spricht mehr zugunsten der spezifischen Einsetzung, da der Ausdruck „Substanz der Sakramente“ nach dem nächstliegenden Sinn die konkrete Substanz, d. i. Materie und Form, bezeichnet, schließt aber die generische Einsetzung nicht aus. Für die Taufe und für die Eucharistie ist die spezifische Einsetzung in der Hl. Schrift sicher bezeugt, nicht aber für die übrigen Sakramente. Ausgeschlossen ist die Festsetzung des sakramentalen Zeichens durch Christus im einzelnen (in individuo), d. h. nach allen Einzelheiten des Ritus (z. B. Immersion oder Infusion bei der Taufe, Wortlaut der Form). Die sakramentale Form wurde nicht dem Wortlaut nach, sondern nur dem Sinne nach von Christus angeordnet.

4. Akzidentelle Riten

Von den auf göttlicher Anordnung beruhenden wesentlichen Riten der Sakramente sind zu unterscheiden die akzidentellen Riten, Zeremonien und Gebete, die im Laufe der Zeit durch Gewohnheit oder durch positive kirchliche Anordnung in Übung kamen und die den Zweck haben, die sakramentale Gnadewirkung symbolisch darzustellen, die Würde und Erhabenheit der Sakramente zum Ausdruck zu bringen, das Bedürfnis des sinnlich-geistigen Menschen nach äußeren Kultformen zu befriedigen und ihn auf den Empfang der Gnade vorzubereiten. Vgl. D 856, 931, 943, 946.

Literatur: J. B. Umberg, Die Bedeutung des tridentinischen „salva illorum substantia“ (S. 21 c. 2), ZkTh 48 (1924) 161—195. A. Poyer, A propos du „salva illorum substantia“, DThP 56 (1953) 39—66, 57 (1954) 3—24. Fr. Scholz, Die Lehre von der Einsetzung der Sakramente nach Alexander von Hales, Br 1940. H. Barril, La doctrine de s. Bonaventure sur l'institution des sacrements, Montréal 1954.

§ 7. Die Siebenzahl der Sakramente

Es gibt sieben Sakramente des Neuen Bundes. De fide.

Das Konzil von Trient erklärte gegenüber den Reformatoren, die nach längerem Schwanken schließlich nur noch zwei Sakramente, die Taufe und das Abendmahl, beibehielten, daß es nicht mehr und nicht weniger

als sieben Sakramente gibt, nämlich Taufe, Firmung, Eucharistie, Buße, Letzte Ölung, Weihe und Ehe: Si quis dixerit, sacramenta novæ Legis esse plura vel pauciora quam septem, A. S. D 844.

Die Hl. Schrift erwähnt gelegentlich alle sieben Sakramente, faßt sie aber noch nicht zur Siebenzahl zusammen. Auch bei den Vätern findet sich keine formelle Aufzählung der sieben Sakramente. Die formelle Siebenzahl setzt einen ausgebildeten Sakramentsbegriff voraus. Sie ist darum erst um die Mitte des 12. Jh. zu erwarten. Die frühesten Zeugen sind Magister Simon, die Sententia divinitatis aus der Schule Gilberts von Poitiers, Magister Roland (Alexander III.), Petrus Lombardus.

Für die Existenz von sieben Sakramenten läßt sich ein dreifacher Beweis führen:

1. Theologischer Beweis

Die Existenz von sieben Sakramenten gilt seit der Mitte des 12. Jh. in der ganzen Kirche als Glaubenswahrheit. Zuerst als wissenschaftliche Überzeugung der Theologen ausgesprochen, wurde sie vom 13. Jh. an vom kirchlichen Lehramt bestätigt. Die Unionskonzilien von Lyon (1274) und Florenz (1438—1445) lehren die Siebenzahl ausdrücklich. D 465, 695. Vgl. D 424, 665 ff. Da Christus in der Kirche fortlebt (Mt 28, 20) und der Hl. Geist die Kirche in ihrer Lehrtätigkeit leitet (Jo 14, 26), so kann die gesamte Kirche in ihrem Glauben nicht in die Irre gehen. Der Glaube der gesamten Kirche ist darum für den Gläubigen ein Kriterium für den Offenbarungscharakter einer Lehre.

2. Präskriptionsbeweis

Es läßt sich nicht nachweisen, daß irgendeines der sieben Sakramente zu irgendeinem Zeitpunkt von einem Konzil, einem Papst, einem Bischof oder einer Gemeinde eingesetzt wurde. Die kirchlichen Lehrentscheidungen, die Väter und die Theologen setzen die Existenz der einzelnen Sakramente als etwas Altüberliefertes voraus. Daraus darf man schließen, daß die sieben Sakramente von Anfang an in der Kirche vorhanden waren. Vgl. Augustin, De baptismo IV 24, 31: „Was die gesamte Kirche festhält und nicht durch Konzilien eingeführt, sondern immer festgehalten worden ist, von dem darf man mit vollem Recht glauben, daß es durch keine andere als durch apostolische Autorität überliefert worden ist.“

3. Historischer Beweis

Die griechisch-orthodoxe Kirche, die sich vorübergehend im 9. Jh. unter Photius und endgültig im 11. Jh. (1054) unter Michael Cerularius von der katholischen Kirche trennte, stimmt mit dieser in der Siebenzahl der Sakramente überein, wie ihre liturgischen Bücher, ihre Erklärungen auf den Unionskonzilien zu Lyon (D 465) und zu Florenz (D 695), ihre Antworten auf die Unionsversuche der Protestanten im 16. Jh. und ihre amtlichen Bekenntnisschriften beweisen. Die formelle Siebenzahl wurde im 13. Jh. unbedenklich von der katholischen Kirche des Abendlandes übernommen, da sie dem eigenen Glaubensbewußtsein der griechisch-orthodoxen Kirche entsprach. Patriarch Jeremias II. von Konstantinopel antwortete den Tübinger Professoren Martin Crusius und Jakob Andreä, die ihm die Confessio Augu-

stana in griechischer Übersetzung als Grundlage für Unionsverhandlungen übersandt hatten, in seiner ersten Entgegnung (1576) im Anschluß an Simeon von Thessalonich (De sacramentis 33): „Die in derselben katholischen Kirche der orthodoxen Christen vorhandenen Mysterien und Weihungen sind sieben, nämlich die Taufe, die Salbung mit göttlichem Myron, die hl. Kommunion, die Ordination, die Ehe, die Buße und das hl. Öl. Sieben sind nämlich die Gnadengaben des göttlichen Geistes, wie Isaia sagt, und sieben auch die Mysterien der Kirche, die durch den Geist wirksam sind“ (c. 7). Unter Bezugnahme auf diese Erklärung zählt auch die Confessio orthodoxa (I 98) des Metropoliten Petrus Mogilas von Kiew (1643) dieselben sieben Sakramente auf. Die Confessio des Patriarchen Dositheos von Jerusalem (1672) hält im Gegensatz zur Confessio des kalvinistisch gesinnten Patriarchen Cyrillus Lukaris von Konstantinopel, die nur zwei Sakramente, Taufe und Abendmahl, anerkennt, nachdrücklich an der Siebenzahl fest: „Eine geringere oder größere Zahl von Sakramenten haben wir in der Kirche nicht; denn die von der Siebenzahl abweichende Zahl der Sakramente ist eine Ausgeburt häretischen Wahnsinns“ (Decr. 15).

Die im 5. Jh. abgefallenen Sekten der Nestorianer und Monophysiten halten gleichfalls an der Siebenzahl der Sakramente fest. Während die Nestorianer in der Aufzählung der sieben Sakramente teilweise von der katholischen Kirche abweichen, stimmen die Monophysiten mit derselben überein. Der nestorianische Theologe Ebedjesu († 1318) zählt folgende sieben Sakramente auf: Priestertum, Taufe, Öl der Salbung, Eucharistie, Sündenvergebung, das hl. Fermentum (= Sauerteig für die Bereitung der Hostienbrote) und das Kreuzzeichen. Der Katechismus des monophysitischen syrischen Bischofs Saverius Barsauma (1930) lehrt: „Die Sakramente der Kirche sind diese: die Taufe, das Myron, die Eucharistie, die Buße, die Priesterweihe, die Krankenölung und die Ehe.“

Spekulative Begründung

Die Angemessenheit der Siebenzahl der Sakramente ergibt sich aus der Analogie des übernatürlichen Lebens der Seele mit dem natürlichen Leben des Leibes: Durch die Taufe wird das übernatürliche Leben erzeugt, durch die Firmung zum Wachstum gebracht, durch die Eucharistie genährt, durch die Buße und die Letzte Ölung von der Krankheit der Sünde und der daraus hervorgehenden Schwäche geheilt. Durch die beiden sozialen Sakramente der Weihe und der Ehe wird die kirchliche Gemeinschaft geleitet und geistig und leiblich erhalten und vermehrt. Vgl. S. th. III 65, 1; Bonaventura, Breviloquium VI 3. D 695.

Literatur: Fr. Gillmann, Die Siebenzahl der Sakramente bei den Glossatoren des Gratianischen Dekrets, Mz 1909. B. Geyer, Die Siebenzahl der Sakramente in ihrer historischen Entwicklung, ThGl 10 (1918) 325—348. E. Dhansis, Quelques anciens formules septénaires des sacrements, RHE 26 (1930) 574—608, 916—950, 27 (1931) 5—26. H. Weisweiler, Maître Simon (s. o. S. 390). W. Engels, Tübingen und Byzanz. Die erste offizielle Auseinandersetzung zwischen Protestantismus und Ostkirche im 16. Jh., Kyrkos 5 (1940/41) 240—287. A. Malley - M. Viller, La Confession Orthodoxe de Pierre Moghila, R-P 1927. C. R. A. Georgi, Die Confessio Dosithei, Mn 1940.

§ 8. Die Notwendigkeit der Sakramente

Notwendig ist, was nicht nichtsein kann (S. th. I 82, 1: *Necesse est, quod non potest non esse*), sei es auf Grund eines inneren Prinzips (z. B. Dasein Gottes) oder auf Grund eines äußeren Prinzips. Letzteres kann eine Zweckursache oder eine Wirkursache sein. Die von der Zweckursache auferlegte Notwendigkeit (*necessitas finis*) besteht darin, daß man ohne Anwendung eines bestimmten Mittels einen Zweck nicht erreichen kann (z. B. die Nahrung zur Erhaltung des menschlichen Lebens) oder wenigstens nicht so leicht erreichen kann (z. B. das Verkehrsmittel zur Ausführung einer Reise). Die von der Wirkursache auferlegte Notwendigkeit erzwingt ein bestimmtes Handeln (*necessitas coactionis*). In einem weiteren Sinn wird auch ein hoher Grad von Angemessenheit als Notwendigkeit bezeichnet (*necessitas convenientiae* oder *congruentiae*). S. th. I 82, 1.

1. Von seiten Gottes

Gott kann die Gnade auch ohne Sakramente mitteilen. Sent. certa. Gott kann in seiner Allmacht und Freiheit die Gnade auch auf rein geistige Weise mitteilen. Darum war für ihn die Einsetzung von Sakramenten nicht unumgänglich notwendig. S. th. III 72, 6 ad 1: *virtus divina non est alligata sacramentis*. Mit Rücksicht auf die sinnliche-geistige Natur des Menschen war sie jedoch in hohem Grade angemessen (*necessitas convenientiae* oder *congruentiae*). Auch die Natur der Kirche als einer sichtbaren religiösen Gemeinschaft fordert sichtbare religiöse Zeichen (notae quaedam et symbola, quibus fideles internoscuntur; Cat. Rom. II 1, 9, 4). Die Sakramente sind auch geeignet, das christliche Tugendleben zu fördern (Demut wegen der Abhängigkeit von sinnlichen Elementen, Glaube und Vertrauen wegen des sichtbaren Unterpfandes, Nächstenliebe wegen der Zusammengehörigkeit zu einem mystischen Leib). Vgl. S. th. III 61, 1; S. c. G. IV 56; Cat. Rom. II 1, 9.

2. Von seiten des Menschen

Die Sakramente des Neuen Bundes sind für die Menschen zum Heile notwendig. De fide.

Da Christus die Sakramente eingesetzt und die Mitteilung der Gnade an sie geknüpft hat, sind sie für uns zur Erlangung des Heils notwendig (*necessitate mediæ*), wenn auch nicht alle für jeden einzelnen. Der wirkliche Empfang kann im Notfall durch das Verlangen nach dem Sakrament (*votum sacramenti*) ersetzt werden (hypothetische Notwendigkeit).

Das Konzil von Trient erklärte gegenüber den Reformatoren, die auf Grund ihrer Sola-fides-Lehre die Heilsnotwendigkeit der Sakramente abschwächten: *Si quis dixerit, sacramenta novæ Legis non esse ad salutem necessaria, sed superflua, et sine eis aut eorum voto per solam fidem*

§ 9. Der Spender der Sakramente

homines a Deo gratiam iustificationis adipisci, licet omnia singulis necessaria non sint, A. S. D. 847. Im Mittelalter wurde die Notwendigkeit der Sakramente von den Katharern bestritten.

Die Sakramente sind die von Gott bestimmten Mittel zur Erlangung des ewigen Heiles. Drei von ihnen sind auf dem ordentlichen Heilsweg so notwendig, daß ohne ihren Gebrauch das Heil nicht erlangt werden kann: für die Einzelperson die Taufe und nach Begehung einer schweren Sünde die Buße, für die Allgemeinheit das Sakrament der Weihe. Die übrigen Sakramente sind in der Weise notwendig, daß ohne sie das Heil nicht so leicht erlangt werden kann; denn die Firmung ist die Vollendung der Taufe, die Letzte Ölung die Vollendung der Buße, die Ehe die Grundlage für die Erhaltung der kirchlichen Gemeinschaft, die Eucharistie das Ziel aller Sakramente. Vgl. S. th. III 65, 3 u. 4.

Literatur: A. Landgraf, Das Sacramentum in voto in der Früh-scholastik, Mélanges Mandonnet II, P. 1930, 97—143.

VIERTES KAPITEL

Der Spender und der Empfänger der Sakramente

§ 9. Der Spender der Sakramente

1. Person des Spenders

a) Primärer und sekundärer Spender

a) Der primäre Spender der Sakramente ist der Gottmensch Jesus Christus. Sent. certa.

Pius XII. lehrt in der Enz. „Mystici Corporis“ (1943): „Wenn die Sakramente der Kirche mit einem äußeren Ritus gespendet werden, dann bringt er selber (Christus) die Wirkung in den Seelen hervor“ (H 53). „Zufolge der rechtlichen Sendung, womit der göttliche Erlöser die Apostel in die Welt sandte, wie er selbst vom Vater gesandt war (vgl. Jo 17, 18; 20, 21), ist er es, der durch die Kirche tauft, lehrt, regiert, löst, bindet, darbringt und opfert“ (H 57).

Paulus sagt von Christus selbst, daß er die Täuflinge durch das Bad des Wassers reinigt (Eph 5, 26). Der menschliche Spender ist nur Diener und Stellvertreter Christi. 1 Kor 4, 1: „So erachte man uns als Diener Christi und Verwalter der Geheimnisse Gottes!“ 2 Kor 5, 20: „Wir sind Gesandte für Christus.“

Der hl. Augustin bemerkt zu Jo 1, 33 („Dieser ist es, der im Hl. Geiste tauft“): „Mag Petrus taufen, dieser (= Christus) ist es, der tauft; mag Paulus taufen, dieser ist es, der tauft; mag Judas taufen, dieser ist es, der tauft“ (In Ioan. tr. 6, 7).

β) Der sekundäre Spender der Sakramente ist der Mensch im Pilgerstand. Sent. certa.

Abgesehen von der Taufe und von der Ehe, ist für die gültige Spendung der Sakramente eine besondere, durch die Ordination verliehene priesterliche oder bischöfliche Gewalt notwendig. Das Konzil von Trient erklärte gegenüber der reformatorischen Lehre vom allgemeinen Priestertum aller Gläubigen: *Si quis dixerit, Christianos omnes in verbo et omnibus sacramentis administrandis habere potestatem*, A. S. D 853. Da der menschliche Spender als Vertreter Christi (*in persona Christi*; 2 Kor 2, 10) handelt, bedarf er dazu einer besonderen Bevollmächtigung durch Christus bzw. die Kirche Christi.

Der Spender des Sakramentes muß vom Empfänger verschieden sein, ausgenommen die Eucharistie. Innozenz III. erklärte die Selbstaufe für ungültig, wertete sie aber als drastischen Ausdruck des Glaubens an das Sakrament und des Verlangens nach demselben (*votum sacramenti*). D 413.

b) Unabhängigkeit von der Rechtgläubigkeit und vom Gnadenzustand des Spenders

Die Gültigkeit und Wirksamkeit der Sakramente ist unabhängig von der Rechtgläubigkeit und vom Gnadenzustand des Spenders. Was den Gnadenzustand betrifft, de fide; was die Rechtgläubigkeit betrifft, de fide bezüglich der Taufe (D 860); sententia fidei proxima bezüglich der übrigen Sakramente. Vgl. CIC 2372.

Das Konzil von Trient erklärte im Gegensatz zur Lehre der Donatisten, Waldenser, Fraticellen, Wiclifiten und Hussiten: *Si quis dixerit, ministrum in peccato mortali existentem, modo omnia essentialia, quae ad sacramentum conficiendum aut conferendum pertinent, servaverit, non conficere aut conferre sacramentum*, A. S. D 855. Vgl. D 424, 488, 584, 672.

Im Ketzerstufstreit entschied Papst Stephan I. (256) unter Berufung auf die Tradition gegen Bischof Cyprian von Karthago und Bischof Firmilian von Caesarea, daß die von Häretikern gespendete Taufe gültig ist. D 46; „Wenn also irgendwelche von irgendeiner Häresie zu euch kommen, so soll nichts Neues vorgenommen werden, sondern was überliefert ist, nämlich daß man ihnen die Hand auflege zur Buße“ (*nihil innovetur, nisi quod traditum est, ut manus illis imponatur in poenitentiam*). Den Irrtum der Donatisten, die nicht bloß die Rechtgläubigkeit, sondern das Freisein von jeder schweren Sünde für die gültige Spendung der Sakramente verlangten, wiesen der hl. Optatus von Mileve und besonders der hl. Augustin mit der Begründung zurück, daß der primäre Spender der Sakramente Christus ist. Die innere theologische Begründung ergibt sich aus der Lehre von der Wirksamkeit der Sakramente *ex opere operato* sowie aus dem wirkzeughchen Verhältnis des menschlichen Spenders zu Christus, dem primären Spender. Da das

Werkzeug in der Kraft der Hauptursache wirkt, so ist die Wirksamkeit des Sakramentes von der subjektiven Verfassung des Spenders unabhängig. Die Abhängigkeit von derselben wäre eine Quelle beständiger Ungewißheit und Beunruhigung. Vgl. S. th. III 64, 5.

c) Würdigkeit des Spenders

Als Diener und Stellvertreter Christi ist der Spender in seinem Gewissen verpflichtet, die Sakramente in würdiger Weise, d. h. im Stande der Gnade, zu spenden. Vgl. Ex 19, 22; Lv 19, 2; 21, 6. Die Spendung eines Sakramentes im Stande der schweren Sünde ist ein Sakrileg. Ausgenommen ist die Spendung der Taufe in Todesgefahr, weil der Spender der Nottaufe nicht als amtlicher Diener der Kirche handelt, sondern einem Notleidenden zu Hilfe kommt. Der Cat. Rom. (II 1, 20, 2) mahnt: „Das Heilige ist, was man immer wieder einschärfen muß, heilig und ehrfürchtig zu behandeln.“ Vgl. S. th. III 64, 6.

2. Tätigkeit des Spenders

a) Zur gültigen Spendung der Sakramente ist erforderlich, daß der Spender das sakramentale Zeichen in der rechten Weise vollzieht. De fide.

Dazu gehört, daß er die wesentliche Materie und die wesentliche Form anwendet und beide zu einem einheitlichen sakramentalen Zeichen verbindet. D 695.

b) Der Spender muß ferner die Absicht haben, wenigstens zu tun, was die Kirche tut. De fide.

Das Konzil von Trient erklärte gegenüber den Reformatoren, die die Notwendigkeit der Intention des Spenders leugneten, da sie dem Sakrament nur eine subjektive, psychologische Wirksamkeit zuerkannten: *Si quis dixerit, in ministris, dum sacramenta conficiunt et conferunt, non requiri intentionem saltem faciendi quod facit Ecclesia*, A. S. D 854. Vgl. D 424, 672, 695, 752.

Der Ausdruck „intendere facere quod facit Ecclesia“ ist seit der Wende vom 12. zum 13. Jh. gebräuchlich (Prepositinus, Gaufried von Poitiers, Wilhelm von Auxerre, Philipp der Kanzler).

a) Notwendigkeit der Intention

Die Väter stellen noch keine Erörterungen über die Notwendigkeit der Intention an. In dem rechten Vollzug der sakramentalen Handlung sehen sie die rechte Intention eingeschlossen. Papst Kornelius (251—253) erklärte die Bischofsweihe des Novatian als „eine scheinbare und nichtige Handauflegung“, d. h. für ungültig, offenbar wegen Mangels der erforderlichen Intention auf seiten der Spender (Eusebius, H. e. VI 43, 9). In der Beurteilung der im Spiel oder Scherz vollzogenen Taufe herrschte in der Väterzeit Unsicherheit.

Augustin wagte keine Entscheidung (De bapt. VII 53, 102). Die Frage wurde erst in der Frühcholastik, besonders durch Hugo von St. Viktor geklärt (De sac. II 6, 13).

Die Notwendigkeit der Intention ergibt sich aus folgenden Gründen:

Da der menschliche Spender Diener und Stellvertreter Christi ist (1 Kor 4, 1; 2 Kor 5, 20), so ist er verpflichtet, seinen Willen dem Willen Christi, seines Auftraggebers, unterzuordnen und anzugleichen. Christus lebt und wirkt in der Kirche fort. Darum genügt die Intention, zu tun, was die Kirche tut. Der menschliche Spender ist ein mit Vernunft und Freiheit begabtes Wesen. Der Akt der Sakramentspendung muß darum ein actus humanus sein, d. h. eine Tätigkeit, die aus dem Verstand und dem freien Willen hervorgeht. Hugo von St. Viktor, der als erster die Notwendigkeit der Intention stark betont, lehrt: rationale esse oportet opus ministeriorum Dei (De sac. II 6, 13).

Das sakramentale Zeichen ist mehrdeutig und indifferent zu verschiedenem Gebrauch. Durch die Intention des Spenders wird es eindeutig bestimmt und auf die sakramentale Wirkung hingebordnet. Vgl. S. th. III 64, 8.

β) Beschaffenheit der Intention

Was die subjektive Seite betrifft, so ist das Ideal die aktuelle Intention, d. i. jene Willensmeinung, die vor und während der ganzen Handlung vorhanden ist; sie ist aber nicht notwendig. Es genügt auch die virtuelle Intention, d. h. jene Willensmeinung, die vor der Handlung gefaßt wurde und während der Handlung der Kraft nach fortdauert (von Thomas intentio habitualis genannt; S. th. III 64, 8 ad 3). Unzureichend ist die habituelle Intention, d. i. jene Willensmeinung, die vor der Handlung gefaßt und nicht zurückgenommen wurde, die aber während der Handlung weder aktuell noch virtuell vorhanden ist und darum auf die Handlung nicht einwirkt.

Was die objektive Seite betrifft, so genügt die intentio faciendi quod facit Ecclesia. Der Spender braucht darum nicht zu intendieren, was die Kirche intendiert, nämlich die Wirkungen des Sakramentes, z. B. die Sündenvergebung, hervorzubringen. Er braucht auch nicht zu intendieren, einen spezifisch katholischen Ritus zu vollziehen. Es genügt die Absicht, eine unter Christen übliche religiöse Handlung zu vollziehen.

γ) Unzulänglichkeit der intentio mere externa

Nach der heute fast allgemeinen Anschauung der Theologen ist zur gültigen Spendung der Sakramente die innere Intention (intentio interna) notwendig, d. i. eine Intention, die sich nicht bloß auf den äußeren Vollzug der sakramentalen Handlung, sondern auch auf ihre innere Bedeutung richtet. Ungenügend ist die von zahlreichen Theologen der Frühcholastik (z. B. Robertus Pullus, Roland), später von Ambrosius Catherinus O. P. († 1553) und vielen Theologen des 17./18. Jh. (z. B. H. Serry) als hinreichend angesehene bloß äußere Intention (intentio mere externa), die nur darauf gerichtet ist, die äußere Handlung im Ernst und unter den gehörigen Umständen zu verrichten, während die innere religiöse Bedeutung nicht beabsichtigt wird. Die bloß äußere Intention wird weder dem Begriff der intentio faciendi quod facit Ecclesia noch der Stellung des Spenders als eines Dieners Christi, noch der religiösen Zweckbestimmung des an sich mehrdeutigen sakramentalen Zeichens, noch den kirchlichen Erklärungen gerecht. Vgl. D 424: fidelis intentio. Papst Alexander VIII. verwarf 1690 folgenden Satz: Valet baptismus collatus a ministro, qui omnem ritum externum formamque baptizandi observat, intus vero in corde

suo apud se resolvit: non intendo, quod facit Ecclesia. D 1318. Vgl. D 672, 695, 902. Die erforderliche innere Intention kann eine intentio specialis et reflexa oder eine intentio generalis et directa sein, je nachdem die innere religiöse Bedeutung der sakramentalen Handlung im besonderen oder nur im allgemeinen, mit oder ohne Reflexion über Zweck und Wirkungen des Sakramentes beabsichtigt wird.

Literatur: Fr. Morgott, Der Spender der hl. Sacramente nach der Lehre des hl. Thomas von Aquin, Fr 1886. J. Ernst, Die Ketzertaugelangeligkeit in der alchristlichen Kirche nach Cypris, Mz 1901. Derré, Papst Stephan I. und der Ketzertaugelangeligkeit, Mz 1905. M. Rosati, La teologia sacramentaria nella lotta contro la simonia e l'investitura laica del secolo XI, Tolentino 1951. Fr. Gillmann, Die Notwendigkeit der Intention auf seiten des Spenders und des Empfängers der Sakramente nach der Anschauung der Frühcholastik, Mz 1916. G. Rambaldi, L'oggetto dell'intenzione sacramentale nei teologi dei secoli XVI e XVII, R 1944. A. Landgraf (s. o. § 2). R. De Sivo, The Dogmatic Theology on the Intention of the Minister in the Confection of the Sacraments, Wa 1949. J.-M. Tillard, Zur Intention des Spenders und des Empfängers der Sakramente, Concilium 4 (1968) 54—61.

§ 10. Der Empfänger der Sakramente

1. Person des Empfängers

Ein Sakrament kann nur der Mensch im Pilgerstand gültig empfangen. Sent. communis.

Da das Sakrament die geistige Gnade auf sinnenfällige Weise vermittelt, so ist nur ein sinnlich-geistiges Wesen, wie es der auf Erden lebende Mensch ist, ein geeignetes Subjekt für den Empfang der Sakramente. Die Toten können kein Sakrament empfangen. Die Synoden von Hippo (393) und Karthago (397) untersagen die Totentaufe und die Totenkommunion.

2. Bedingungen des gültigen Empfanges

a) Abgesehen vom Bußsakrament, ist zur Gültigkeit der Sakramente von seiten des Empfängers weder die Rechtgläubigkeit noch eine sittliche Disposition erforderlich. Sent. communis.

Das Bußsakrament macht eine Ausnahme, weil die sittlichen Akte des Pönitenten als Quasi-Materie ein Wesensbestandteil des sakramentalen Zeichens sind. Im Donatistenstreit behaupten die Verteidiger der kirchlichen Lehre die Unabhängigkeit der Gültigkeit der Sakramente von der Rechtgläubigkeit und sittlichen Würdigkeit nicht bloß des Spenders, sondern auch des Empfängers. Augustin lehrt: „Die Reinheit der Taufe ist ganz und gar unabhängig von der Reinheit oder Unreinheit des Gewissens sowohl des Spenders als auch des Empfängers“ (Contra lit. Petilian II 35, 82).

Der innere Grund liegt darin, daß die Sakramente ihre gnadenwirkende Kraft ebensowenig vom Empfänger wie vom Spender erhalten, sondern von Gott, dem Urheber der Gnade. Vgl. S. th. III 68, 8.

b) Zur Gültigkeit der Sakramente ist von seiten des erwachsenen Empfängers die Intention erforderlich, das Sakrament zu empfangen. Sent. certa.

Nach der Lehre des Konzils von Trient erfolgt die Rechtfertigung des mit Vernunft und Freiheit begabten erwachsenen Menschen durch freiwillige Annahme der Gnade (per voluntariam susceptionem gratiae et donorum; D 799). Das ohne Intention empfangene oder gegen den Willen des Empfängers aufgenötigte Sakrament ist darum ungültig. Papst Innozenz III. erklärte die erzwungene Taufe für ungültig. D 411.

Die Notwendigkeit der Intention des Empfängers ist nicht wie die des Spenders in der Natur des sakramentalen Zeichens begründet, sondern lediglich in der Willensfreiheit des Menschen. Es entspricht der Weisheit Gottes, daß er die Freiheit des Menschen achtet und die Heiligung des zum Vernunftgebrauch gelangten Menschen von seiner freien Entscheidung abhängig macht. Das unmündige Kind empfängt die sakramentale Gnade ohne Zustimmung. Papst Innozenz III. erklärte (1201) bezüglich der Kindertaufe: „Die Erbsünde, die ohne Zustimmung zugezogen wird, wird ohne Zustimmung durch die Kraft des Sakramentes nachgelassen.“ D 410.

Beschaffenheit der Intention

Da die Rolle des Empfängers rezeptiv ist, so genügt nach der subjektiven Seite in der Regel die habituelle Intention. Im Notfall (Bewußtlosigkeit, Geistesgestörtheit) darf das Sakrament gespendet werden, wenn man begründeterweise annehmen darf, daß der Empfänger vor dem Eintritt der Notlage wenigstens implizite den Wunsch hatte, das Sakrament zu empfangen (intento interpretativa). Bei der Ehe ist die virtuelle Intention erforderlich, weil die Ehekontrahenten nicht bloß Empfänger, sondern auch Spender des Sakramentes sind, wohl auch bei der Weihe wegen der daraus entstehenden Verpflichtungen. Nach der objektiven Seite genügt die Intention, zu empfangen, was die Kirche gibt.

3. Bedingungen des würdigen Empfanges

Zum würdigen oder fruchtbringenden Empfang der Sakramente ist beim erwachsenen Empfänger eine sittliche Disposition erforderlich. De fide.

Diese besteht in der Beseitigung des Hindernisses der Gnade. D 849: non ponentibus obicem. Bei den Sakramenten der Toten ist das Hindernis der Gnade Unglaube und Unbußfertigkeit, die erforderliche Disposition Glaube und Reue (attritio); bei den Sakramenten der Lebendigen ist das Hindernis der Gnade der Zustand der schweren Sünde, die erforderliche Disposition der Gnadenstand. Zum würdigen Empfang der Eucharistie verlangt die Kirche beim Vorhandensein einer schweren Sünde den vorherigen Empfang des Bußsakramentes. D 880, 893. CIC 807, 856.

4. Wiederaufleben der Sakramente

Das gültig, aber unwürdig empfangene Sakrament vermittelt das sacramentum — Taufe, Firmung und Weihe auch den Charakter (res et sacramentum) —, nicht aber die res oder virtus sacramenti, d. i. die Gnade (sacramentum informae).

Die Sakramente der Taufe, der Firmung und der Weihe leben, wenn sie gültig, aber unwürdig empfangen wurden, nach der Beseitigung der sittlichen Indisposition wieder auf, d. h. die sakramentale Gnadenwirkung tritt nachträglich ein. Sent. communis.

Der Grund für das Wiederaufleben liegt einerseits in der Barmherzigkeit Gottes, andererseits in der absoluten Unwiederholbarkeit dieser Sakramente. Viele Theologen nehmen im Hinblick auf Gottes Barmherzigkeit auch ein Wiederaufleben der Letzten Ölung und des Ehesakramentes an, weil diese beiden Sakramente relativ unwiederholbar sind. Das Sakrament der Buße kann nicht aufleben, weil der unwürdige und der ungültige Empfang zusammenfallen. Bei der Eucharistie ist das Wiederaufleben unwahrscheinlich, weil dieses Sakrament sehr leicht wieder empfangen werden kann.

Das Wiederaufleben der Taufe lehrt bereits der hl. Augustin. Vgl. De baptismo I 12, 18: „Was schon vorher gegeben worden ist (die Taufe), beginnt dann zum Heile wirksam zu sein, wenn jene Unbußfertigkeit durch wahre Buße gewichen ist.“ Vgl. S. th. III 69, 10.

Literatur: J. B. Umberg, De reviviscencia sacramentorum ratiōne „res et sacramenti“, PMCL 17 (1928) 17*—34*.

FÜNFTES KAPITEL

Die vorchristlichen Sakramente und die Sakramentalien

§ 11. Die vorchristlichen Sakramente

1. Existenz vorchristlicher Sakramente

a) Urzustand

Die meisten Theologen nehmen mit dem hl. Thomas an, daß es vor dem Sündenfall im Paradies keine von Gott eingesetzten sinnlich wahrnehmbaren Gnadenmittel (Sakramente im weiteren Sinn) gab. Da der Mensch im Urzustand frei war von der Sünde, hatte er kein Bedürfnis nach Heilmitteln gegen die Sünde. Da die höheren Kräfte des Menschen über die niederen Kräfte herrschten, war es nicht angemessen, daß die geistige Seele durch körperliche Elemente vervollkommen wurde. — Manche Theologen betrachten unter Berufung auf Augustin den Lebensbaum (Gn 2, 9) und die Paradiesesähe (Gn 2, 23 f) als Sakramente. Nach Thomas war die Paradiesesähe nicht Gnadenmittel, sondern eine Natureinrichtung (officium naturae). Vgl. S. th. III 61, 2.

b) Stand des Naturgesetzes

Auf Grund des allgemeinen Heilswillens Gottes nehmen die Theologen mit Augustin (C. Jul. V 11, 45) und Thomas (S. th. III 70, 4 ad 2) für die Zeit vom Sündenfall bis Abraham, für die Heidenwelt bis zur Verkündigung des Evangeliums, allgemein das sog. *sacramentum naturae* an, wodurch die unmündigen Kinder von der Erbsünde befreit wurden. Dieses Natur-sakrament bestand in einem Akt des Glaubens an den künftigen Erlöser, der im Namen der Kinder von den Eltern oder anderen gesetzt und wahrscheinlich unter Anwendung eines entsprechenden äußeren Zeichens (Gebet, Segen) sinnenfällig bekundet wurde.

Für die Zeit von Abraham bis Moses war für die männlichen Israeliten die Beschneidung (Gn 17, 10 ff) das ordentliche Mittel zur Reinigung von der Erbsünde. Innozenz III. lehrt in Übereinstimmung mit der scholastischen Theologie: „Die Erbsünde wurde durch das Geheimnis der Beschneidung nachgelassen, und so wurde die Gefahr der Verdammnis vermieden.“ D 410. Die scholastische Theologie folgt Augustin (*De nuptiis et concup.* II 11, 24) und Gregor d. Gr. (*Moralia IV* präf. 3). Die älteren Väter (Justin, Irenäus, Tertullian) sehen in der Beschneidung nur ein Bundeszeichen und ein Vorbild der Taufe, nicht ein Mittel zur Erlangung des Heiles. Vgl. S. th. III 61, 3; III 70, 4.

c) Stand des mosaischen Gesetzes

Für die Zeit des mosaischen Gesetzes gab es nach der allgemeinen Lehre der Väter und der Theologen neben der Beschneidung als dem Vorbild der Taufe (Kol 2, 11) noch andere Sakramente, z. B. das Osterlamm und die Speisopfer als Vorbilder der Eucharistie, Reinigungen und Waschungen als Vorbilder des Bußsakramentes, Weihen als Vorbilder des Weihesakramentes. Vgl. S. th. I II 102, 5.

2. Wirksamkeit der vorchristlichen Sakramente

a) Die alttestamentlichen Sakramente bewirkten *ex opere operato* nicht die Gnade, sondern nur eine äußere, gesetzliche Reinheit. Sent. certa.

Das Decretum pro Armenis (1439) lehrt im Anschluß an den hl. Thomas: *Illa (sc. sacramenta antiquae Legis) non causabant gratiam, sed eam solum per passionem Christi dandam esse figurabant.* D 695. Vgl. D 845.

Paulus nennt die Kulteinrichtungen des Alten Bundes „schwache und armselige Elemente“ (*infirmata et egenae elementa*; Gal 4, 9) und lehrt, daß sie nicht imstande waren, die innere Gewissensreinheit zu verleihen, sondern nur eine äußere, gesetzliche Reinheit vermitteln konnten. Hebr 9, 9: „In ihm (im ersten Dienenden nicht in seinem Gewissen vollkommen machen können.“ 9, 13: „Das Blut von Böcken und Stieren und die Asche einer Kuh, womit man die Unreinen besprengt, heiligt zur Reinheit des Fleisches.“

b) Wie der ganze Alte Bund „ein Erzieher auf Christus hin“ (Gal 3, 24) war, so wiesen auch die alttestamentlichen Sakramente als Typen auf die zukünftigen Güter der messianischen Zeit hin (Hebr 10, 1: *umbram habens lex futurorum bonorum*) und waren somit ein Bekenntnis des Glaubens an den kommenden Erlöser. Indem sie unter Mitwirkung aktueller Gnaden im Empfänger das Be-

§ 12. Die Sakramentalien

wußsein der Sündhaftigkeit und den Glauben an den kommenden Erlöser weckten, disponierten sie auf den Empfang der heiligmachenden Gnade und bewirkten *ex opere operantis* die innere Heiligung.

c) Die an den unmündigen Kindern vorgenommene Beschneidung bewirkte die innere Heiligung weder *ex opere operato* wie die Taufe noch *ex opere operantis* eines Stellvertreters des Empfängers, sondern *quasi ex opere operato*. Als objektives Bekenntnis des Glaubens an den kommenden Erlöser war sie für Gott der Anlaß, die Heiligungs Gnade regelmäßig zu geben. Vgl. S. th. III 70, 4: „In der Beschneidung wurde die Gnade verliehen nicht in der Kraft der Beschneidung, sondern in der Kraft des Glaubens an das Leiden Christi, dessen Zeichen die Beschneidung war.“

Literatur: P. Schmalz, Die Sacramente des Alten Testaments im allgemeinen. Nach der Lehre des hl. Thomas von Aquin dargestellt, Eichstätt 1883. A. Landgraf, Die Gnadenökonomie des Alten Bundes nach der Lehre der Frühcholastik, ZkTh 57 (1933) 215—253. Ders., Die Darstellung des hl. Thomas von den Wirkungen der Beschneidung im Spiegel der Frühcholastik, APAR 7 (1941) 19—77.

§ 12. Die Sakramentalien

1. Begriff der Sakramentalien

„Die Sakramentalien sind Sachen oder Handlungen, deren sich die Kirche in einer gewissen Nachahmung der Sakramente zu bedienen pflegt, um auf Grund ihres Gebetes Wirkungen vor allem geistlicher Art zu erlangen.“ CIC 1144.

Hugo von St. Viktor unterscheidet die Sakramentalien als „kleinere Sakramente“ (*sacramenta minora*) von den Hauptsakramenten (*sacramenta, in quibus principaliter salus constat*). De sac. I 9, 7; II 9, 1 ff. Den Ausdruck „*sacramentalia*“ verwendet zuerst Petrus Lombardus (Sent. IV 6, 7).

Zu den Sakramentalien gehören: a) die in Verbindung mit der Sakramentspendung gebräuchlichen Zeremonien, b) selbständige religiöse Handlungen: Beschwörungen (*exorcismi*), Segnungen (*benedictiones*) und Wehungen (*consecrationes*), c) der religiöse Gebrauch gesegneter und geweihter Gegenstände, d) die gesegneten und geweihten Gegenstände selbst (*sacramentalia permanentia*).

2. Unterschied der Sakramentalien von den Sakramenten

a) Einsetzung

Die Sakramentalien sind in der Regel nicht von Christus, sondern von der Kirche eingesetzt. Die Gewalt der Kirche, Sakramentalien einzusetzen, ist zu begründen aus dem Beispiel Christi und der Apostel (vgl. I Kor 11, 34) und aus der Aufgabe der Kirche, die ihr von Christus hinterlassenen Gnadenschatze würdig zu verwalten (vgl. I Kor 4, 1) und das Seelenheil der Gläubigen zu fördern. D 856, 931, 943. CIC 1145.

b) **Wirksamkeit**

Die Sakramentalien wirken nicht *ex opere operato*. Ihre Wirksamkeit beruht aber auch nicht bloß auf der subjektiven Disposition dessen, der das Sakramentale gebraucht, sondern vor allem auf dem Fürbittebet der Kirche, dem eine besondere Wirkkraft zukommt, weil sie die heilige und makellose Braut Christi ist (Eph 5, 25 ff). Mit Rücksicht auf das *opus operantis* der Kirche kann man sagen, daß die Sakramentalien quasi *ex opere operato* wirken. Die konstitutiven Segnungen, die eine Person oder eine Sache dauernd dem Dienste Gottes weihen, bringen diese Wirkung unfehlbar hervor, während bei den übrigen Sakramentalien der impetratorische Einfluß der Kirche nicht unfehlbar ist.

c) **Wirkungen**

Die Sakramentalien verleihen nicht unmittelbar die heiligmachende Gnade, sondern disponieren nur auf den Empfang derselben. Im einzelnen sind die Wirkungen der Sakramentalien verschieden je nach ihrem besonderen Zweck. Die konstitutiven Benediktionen verleihen den Gott geweihten Personen oder Sachen eine objektive (dingliche) Heiligung. Die invokativen Benediktionen verleihen zeitliche Wohltaten, aktuelle Gnaden und durch Anregung zu Akten der Reue und der Gottesliebe die Nachlassung läßlicher Sünden und zeitlicher Sündenstrafen (S. th. III 87, 3). Die Exorzismen gewähren Schutz vor den Anfechtungen des bösen Feindes. Vgl. S. th. III 65, 1 ad 6.

Literatur: Fr. Schmid, Die Sakramentalien der katholischen Kirche, Bn 1896. G. Arendt, De sacramentalibus disquisitio scholastico-dogmatica, R 1900. A. Franz, Die kirchlichen Benediktionen im Mittelalter, 2 Bde, Fr 1909.

ZWEITE ABTEILUNG

Die Lehre von den einzelnen Sakramenten

I. DAS SAKRAMENT DER TAUFÉ

Literatur: J. Corblet, Histoire dogmatique, liturgique et archéologique du sacrement de baptême, 2 Bde, P 1881/82. A. d'Alès, De baptismo et confirmatione, P 1927. E. Doronzo, De baptismo et confirmatione, Mw 1947. H. Lernerz, De sacramento baptismi, R 1948. B. Newnhauser, Taufe und Firmung (Handbuch der Dogmengeschichte IV 2), Fr 1956. J. E. Belser, Das Zeugnis des 4. Evangelisten für die Taufe, Eucharistie und Geistessendung, Fr 1912. W. Koch, Die Taufe im Neuen Testament, Mr 1921. J. Dey, ΠΑΙΤΕΡΕΣΙΑ [Tit 3, 5], Mr 1937. R. Schmiedeburg, Das Heilsgeschehen bei der Taufe nach dem Apostel Paulus, Mn 1950. H. Schwarzmann, Zur Tauftheologie des hl. Paulus in Röm 6, Hei 1950. M. Barth, Die Taufe — ein Sakrament? Z 1951. J. Schneider, Die Taufe im Neuen Testament, St 1952. O. Kieß, Zur paulinischen und nachpaulinischen Tauflehre im Neuen Testament, ThGl 42 (1952) 401—425. Th. Späfil, Doctrina theologiae Orientalis separati de Sacramento Baptismi, R 1926. Fr. J. Dölger, Sphragis. Eine altchristliche Taufbezeichnung, Pa 1911. A. Benoit, Le baptême chrétien au second siècle, P 1953. H. Koch, Die Tauflehre des Liber de rebaptismate, Brg 1907. J. Ernst, Die Tauflehre des Liber de rebaptismate, ZkTh 31 (1907) 648—699. E. J. Duncan, Baptism in the Demonstrations of Aphraates the Persian Sage, Wa 1945. H. Kraß, Texte zur Geschichte der Taufe, besonders der Kindertaufe in der alten Kirche, B 1953. W. Jetter, Die Taufe beim jungen Luther, T 1954. J. Finkenweller, Die Lehre von den Sakramenten der Taufe u. Buße nach J. B. Gonet O. P. (1616—81), Mn 1956.

§ 1. Begriff und Sakramentalität der Taufe

1. Begriff

Die Taufe ist jenes Sakrament, in welchem der Mensch durch Abwaschung mit Wasser und unter Anrufung der drei göttlichen Personen geistig wiedergeboren wird. Der Catechismus Romanus gibt in Anlehnung an Jo 3, 5, Tit 3, 5 und Eph 5, 26 folgende Definition: Baptismus esse sacramentum regenerationis per aquam in verbo (II 2, 5).

2. Sakramentalität der Taufe

Die Taufe ist ein wahres, von Jesus Christus eingesetztes Sakrament. De fide. D 844.

Bestritten wird die Einsetzung der Taufe durch Christus vom modernen Rationalismus. Nach Harnack entwickelte sich die christliche Sündenvergebungstaufe aus der Bußtaufe des Johannes. R. Reitzenstein versuchte, die christliche Taufe als Nachbildung der Taufe der Mandäer, einer alten gnostischen Täufersekte, zu erweisen. Wahrscheinlich ist aber umgekehrt die mandäische Taufe