

Verschweigung unbequemer Tatsachen, vor allem Entstellungen sollten Leser einnehmen, welche zu wenig die Waffen der Kritik führen, außerdem den Leichenfund vom Jahre 1894 und die Emmeramer Tradition nicht kennen. Allerdings suchte Endres seine Arbeit durch Ausfälle¹⁾ auf Archivrat Krusch und meine Wenigkeit zu würzen; aber „Schmähung statt Widerlegung ist immer die letzte Zuflucht verlorenen Streites“.²⁾ Ein denkender Leser muß daher den Eindruck gewinnen: Der Versuch, die im Jahre 1894 aufgefundene Leiche für die des hl. Haimrhamm auszugeben, hat sich als eine aus Scheingründen und Entstellungen zusammengesetzte „Dichtung“ erwiesen; das Grab war nicht das des Martyrers.

Der Sakramentsbegriff bei Augustinus.

Eine dogmenhistorische Untersuchung von P. Lambert Kober, O. Cist.

Quellen: Die Gesamterke des Heiligen, vor allem seine gegen die Pelagianer, Donatisten und Manichäer gerichteten Schriften, besonders die libri VII de baptismo contra Donatistas, libri III contra litteras Petilian, liber de unico baptismo contra Petilianum, ferner die Schrift de catechizandis rudibus, de doctrina christiana, de vera religione, die tractatus in Joannem, die Bücher contra Faustum Manichaeum. — **Spezialwerke:** Die vorliegende Abhandlung zugrundeliegenden, über die Sakramente der kath. Kirche angestellten Untersuchungen des bekannten Theologen P. Schanz, Die Lehre von den Sakramenten der kath. Kirche, Freiburg 1893, Der Begriff des Sakramentes bei den Vätern, Tübinger Quartalschrift 1891, S. 531 ff; Hahn, Die Lehre von den Sakramenten in ihrer geschichtlichen Entwicklung innerhalb der abendländ. Kirche bis zum Konzil von Trient, Breslau 1864. — **Nachschlage- und Fachwerke:** Dictionnaire de théologie catolique éd. Vacant-Mangenot, Paris 1903, I. Bd. Artikel Augustin von J. Besse (Spalte 2267—2483); Dogmengeschichten von Schwane (II. Bd.), Harnack* (I. und III. Bd.), Seeberg.

Sind es im akatholischen und kirchenfeindlichen Lager teils Mangel an richtigem Verständnis der katholischen Glaubenslehren,

¹⁾ Er schont nicht einmal Kirchenväter. »Gegen das Ende des 11. Jahrhunderts«, übertreibt er mit »modernistischer Kritik« (Papst Pius X.), »bestand auf Seiten einzelner Vertreter der kirchlich reformatorischen Richtung eine Abneigung gegen allen natürlichen Wissenstrieb. Daß auch die Geschichte hievon betroffen wurde, zeigt deutlich die Gesinnung gerade des Stimmführers dieser Richtung, Petrus Damiani. Mönche, die sich mit Geschichte befassen, kommen ihm geradezu vor wie Narren, die sich mit Alterweiberposen abgeben«. In Wirklichkeit sagt der heilige Kirchenlehrer: Einige von den älteren Mönchen (nonnulli senum) beschäftigen sich mit Possen (fabulosis naeniis), so daß sie sich schaden und den Zuhörern wahnwitzig erscheinen; bald weben sie Geschichtsfetzen, bald erzählen sie von Siegen alter Könige. Der eifrige Kardinalbischof, der selber Geschichtschreiber war, tadelte also nicht die erste Geschichte, sondern erhob nur seine warnende Stimme gegen Mißbrauch; gegen Anekdoten und Schilderungen großer Raufszenen; solche hielt er für unpassend für alte Mönche. Vgl. Hist.-pol. Blätter, 139 (1907), 420.

²⁾ V. Loch und W. Reischl, Die hl. Schriften des N. Testaments, Regensburg 1885, S. 349.

teils bewußte Stellungnahme gegen jedes positive Christentum, welche den Wert der christlichen Dogmen herabsetzen und sie ihres objektiven Charakters zu entkleiden suchen, so fehlt es auch auf katholischer Seite bei aller Korrektheit des Studiums der Glaubenswahrheiten oder vielmehr gerade bei ihrer streng wissenschaftlichen Behandlung nicht an Schwierigkeiten, die zwar nicht die Wesenheit der Dogmen beeinträchtigen, die aber über die Zeit und Art ihrer Entstehung und Entwicklung nicht selten ein scheinbar undurchdringliches Dunkel breiten und so das ganze Dogma einem deutlicheren Verständnis entziehen. Wenn nämlich auch der Inhalt der Dogmen unabänderlich ist und von Gott gegeben, wenn ferner selbst die Form, einmal herausgestellt durch eine Definition der Kirche, den Charakter des Unabänderlichen annimmt, so hat doch letztere auch eine menschliche Seite, insofern sie durch die Wissenschaft vorbereitet und nach dem auf menschliche Weise gewonnenen Verständnis über die Glaubenswahrheit gewährt wird. Hierin also, in dem Verhältnis eines terminus einer Sache zu deren Inhalt, in der Wahl der Begriffe, mit denen man eine kirchliche Doktrin formell darstellen will, kann es, solange keine definitive Formulierung eines Glaubenssatzes vorliegt, je nach Auffassung und Verständnis, mitunter auch nach berechtigter, den Verdrehungskünsten von Irrlehrern gegenüber gebotener Umsicht, eine Veränderlichkeit, eine Wandelbarkeit geben. Begreiflicherweise führt dann aber die Nichtbeachtung dieses Umstandes, daß die doktrinenellen Begriffe immer aus der Zeit, in der sie entstanden, aus der Anwendung, die sie gefunden, verstanden werden müssen, nicht selten gewaltige Konfusionen herbei, man denke z. B. an die Begriffe *substantia*, *hypostasis*, *sanctitas* in der christologischen Frage. Allerdings ist es nicht richtig, aus dieser Tatsache mit dem Protestanten Seeberg „die Möglichkeit einer Umbiegung oder Depotenzierung des Inhaltes“ zu folgern, aber das läßt sich nicht leugnen: Solange sich die Theologie vom Glauben dadurch unterscheidet, daß sie durch die Vernunft den Glaubensinhalt aus der Offenbarung erhebt oder nach besserem Verständnis desselben strebt, so lange ist bei aller Unwandelbarkeit des Glaubensinhaltes dessen Verständnis einer Vervollkommnung, einer Ausbildung fähig. Dann muß aber auch zugegeben werden, daß dort, wo Bezeichnung und Begriff einer Wahrheit nur lose zusammenhängen, die Möglichkeit eines Mißverständnisses der betreffenden Wahrheit gegeben ist.

Diese Möglichkeit tritt nun auch in Geltung einem Begriffe gegenüber, der in der christlichen Heilsökonomie von überaus wichtiger Bedeutung ist, dem Begriffe des Sakramentes, das Scheeben-Atzberger (4. Bd. S. 463) als den konzentriertesten Ausdruck und innersten Kern des kirchlichen Glaubens und

Lebens bezeichnet. Die große Schwierigkeit liegt hier darin, daß die Kirche mit dem *Terminus sacramentum* zu verschiedenen Zeiten einen verschiedenen Begriff verband. Gilt dieser *Terminus* heute nur von einigen nach Art und Zahl bestimmten Zeichen, so bezeichnete man damit in den ersten Jahrhunderten fast alle Geheimnisse des Glaubens sowie die mit der Religion verbundenen hl. Handlungen, Zeichen und Gebräuche, die auf den Kult Gottes sich beziehenden Zeremonien, kurz alles, was bei den Griechen unter den Begriff *μυστήριον* zusammenfiel.¹⁾ Und definiert man heute die Sakramente des N. B. als sichtbare, von Gott für immer eingesetzte Zeichen, welche die innere Gnade andeuten und bewirken, so werden wir bei den Vätern noch verschiedenen, von der heutigen mehr oder minder abweichenden Definitionen begegnen.

Weil nun aber gerade das patristische Zeitalter es ist, über dem in dogmatischen Fragen nicht selten ein gewisses Dunkel liegt, und weil andererseits, wie Schwane in seiner Dogmengeschichte (II, 8. 4) bemerkt, eine pragmatische Lösung dogmenhistorischer Fragen unmöglich ist ohne ein Eingehen auf die Schriften der Väter, welche den Kampf gegen die Häresie geführt, die Glaubenswahrheit verteidigt, erläutert und begründet haben, welche manche Dogmen bezeugen, die nicht gerade auf Konzilien ihre Aussprache gefunden haben, welche der Formulierung der Dogmen, der Entstehung von theologischen Meinungen wie der systematischen Glaubenswissenschaft vorarbeiten, so dürfte der Zweck vorliegender Abhandlung gerechtfertigt erscheinen, der nämlich kein anderer ist, als an den Schriften des großen heiligen Kirchenlehrers Augustinus zu zeigen, ob und wie schon bei ihm der heute festgebaltene, beschränkte Sakramentsbegriff sich aus jenem weiteren der früheren Zeit entwickelt hat, und welchen Begriff Augustinus von jenen Heilmitteln hatte und lehrte, die heute die Kirche als Sakramente bezeichnet.

Für ein richtiges Verständnis des Fragegegenstandes kommt indeß noch die Erwägung eines Momentes in Betracht, das auch für die Anlage vorliegender Arbeit maßgebend war, nämlich die Stellung Augustins zur Sakramentenlehre. Es bedarf nicht erst der falschen protestantischen Anschauung vom Wesen der Kirche und ihrer Rechtfertigungslehre, daß ein Harnack seine Untersuchungen über Augustins Lehre von den Sakramenten mit dem Satze abschließt: „Die Anschauung Augustins von der sichtbaren

¹⁾ So ist die Zwölfzahl (der Apostel, der Himmelssitze, der Pforten des himmlischen Jerusalem) *«sacramentum cuiusdam universitatis»*. (Aug. super ps. 86.) — In etwas anderem Sinne gebraucht es Leo d. Gr.: *«In omnibus solemnitatibus christianis non ignoramus Paschale sacramentum esse praecipuum.»* (sermo 9. de Quadrag.)

Kirche und ihren Gnadenmitteln ist in sich widerspruchsvoll“; es genügt zu beherzigen, womit er dieselben Untersuchungen einleitet (Dogmengesch. III, S. 145): „So eingehend er (Aug.) sich mit den Sakramenten beschäftigt hat, so wenig hat er eine Sakramentslehre entworfen, vielmehr sich mit der empirischen Reflexion über das Verfahren der Kirche und mit der Verteidigung derselben begnügt. Weder über die Zahl noch über den Begriff der Sakramente hat er eine einstimmige Lehre entwickelt.“ Nun Tatsache ist es, daß Augustin die Sakramentenlehre nicht eigens systematisch behandelt hat. Wenn er aber auch zunächst und unmittelbar nur als Zeuge der in der Kirche seiner Zeit geübten Praxis auftritt, so ist es doch Augustinus, der nicht nur in der Gnadenlehre und in der Lehre von der Kirche die wissenschaftliche Behandlung begründet hat, sondern diese auch der Sakramentenlehre angeeignet ließ, freilich zumeist nur insofern und nach der Seite hin, wo es die praktischen Bedürfnisse der Kirche erheischten, so dem Pelagianismus und Donatismus gegenüber: Hatte ersterer den wahren Charakter der Gnade und der Gnadenmittel mißkannt, so galt es, auf die innere Wirksamkeit derselben hinzuweisen, und wenn sie letzterer nicht allein von der Rechtgläubigkeit, sondern auch von der sittlichen Reinheit des Spenders abhängig machte, so stellte Augustinus die Wirksamkeit der Sakramente klar, indem er lehrte, der eigentliche Spender der Sakramente sei Christus, und der Priester nur insofern, als er Christi Stellvertreter sei: „Christus est, qui baptizat“. Alles übrige, was wohl zum Verständnis der Frage beiträgt, aber von vorwiegend historischem Interesse ist, glauben wir als bekannt voraussetzen und gleich ans Thema selbst schreiten zu können.

* * *

Was auf Geist und Herz einwirken und die Menschen zu einer Gemeinschaft vereinigen soll, muß äußerlich sein, muß wahrnehmbar, sichtbar dargestellt werden. Das liegt schon einmal im Wesen und Charakter des Menschen und der menschlichen Gesellschaft. Nach Beweisen für diese Tatsache braucht man nicht erst lange zu suchen. Die Sprache selbst ist bekanntlich nicht nur Ausdruck des vernünftigen Denkens, sie ist auch das notwendige Mittel des geistigen Verkehrs und der gesellschaftlichen Verbindung. Ein solches Mittel, an dem man den Ausdruck innerer Zusammengehörigkeit ersieht, muß nun ganz besonders der Religion zukommen, welche doch, insoweit sie in ihren Bekennern subsistiert und von diesen geübt wird, also in ihrer konkreten Fassung, auch eine Gesellschaft ist. „In nullum autem nomen religionis, sagt der hl. Aug. c. Faust. Man. XIX, 11, seu verum seu falsum coagulari homines possunt, nisi aliquo signa-

culorum vel sacramentorum visibilium consortio colligentur: quorum sacramentorum vis innarrabiliter valet plurimum, et ideo contempta sacrilegos facit“. D. h. nach Aug. gibt es keine Religion, die nicht durch gewisse äußere Zeichen und Handlungen ihrem Inhalt Ausdruck verleiht und so ihre Bekenner zu einer Genossenschaft vereinigt. Und solche Zeichen sind in der katholischen Religion die Sakramente: „Dominus . . . sacramentis numero paucissimis, observatione facillimis, significatione praestantissimis societatem novi populi colligavit“. (Serm. LIV., n. 1.)

Das wäre also der Sakramentsbegriff in einem noch sehr weiten Sinne des Wortes, nämlich als äußerliches Zeichen gesellschaftlicher Zusammengehörigkeit, aber er wird schon wesentlich beschränkt, wenn man erwägt, daß die Sakramente bei jeder Religion — denn auch die falsche muß diesen Anspruch erheben — zugleich auch zur Versinnlichung des Geistigen dienen sollen, und zwar eines Geistigen höherer Ordnung. Von Haus aus, etymologisch, bedeutet sacramentum so viel als res sacra. Da aber alles „Heilige“ auf die Gottheit als Hintergrund zurückweist, so darf es nicht Wunder nehmen, daß man in den Begriff sacramentum schon lange vor Augustinus unwillkürlich die Bedeutungen des griechischen *μυστήριον* hineinzog, im „Sakramente“ also sowohl etwas Heiliges als auch etwas Geheimnisvolles erblickte. Reichliche Belege für diese Behauptung liefern die vielfachen Gleichsetzungen von sacramentum und mysterium. Ferner ist bekanntlich nicht alleiniger Zweck der Religion, ihre Bekenner durch Festhaltung des gleichen Glaubensinhaltes zu einer Gesellschaft zu vereinigen, sondern in ihrem Wesen liegt es auch, das Verhältnis des Menschen zu Gott, des Sinnlichen zum Geistigen, des Irdischen zum Göttlichen, zu lehren und zu regeln. Und in diesem Lichte betrachtet, versteht man das Grundgeheimnis der christlichen Religion, begreift man die große Weisheit Gottes in der christlichen Heilsökonomie. Der einigende Mittelpunkt zwischen Gott und dem Menschen ist nicht der Geist, sondern das Fleisch, und keine Seele kann das Heil erlangen, außer wenn und solange sie im Fleische geglaubt hat (Vgl. Origines c. Celsum l. VI, c. 68). Wie Gott Mensch wurde, um die Menschen mit Gott zu vereinigen, wie ihnen durch die Menschheit des Erlösers die Gottheit vermittelt wurde, so wird dem Geiste das Heil durch den Leib zuteil, und das Innere durch das Äußere geheiligt. So erklärt es sich, warum Gott im A. B. den Patriarchen erschien und durch Wunder und Zeichen seine Gegenwart kundgegeben hat, warum er in den Opfern und im Kultus dem Gottesdienst eine sichtbare Einrichtung, im Priestertum sichtbare Stellvertreter gegeben hat, so erklären sich auch die Zeichen in den Gnadenmitteln des N. B.

Und diese Anordnung Gottes, daß der Mensch durch das Äußere, Sinnenfällige, auf das Übersinnliche hingelenkt werdet kurz die Verwendung der Materie in den Heilmitteln, finde, der hl. Aug. bei den Sakramenten deshalb besonders passend, weil diese Herablassung Gottes zu dem in der Materie darniederliegenden Menschen sehr geeignet ist, diesen zum Himmlischen zu erheben. Von der Höhe geistiger Herrschaft hinabgestürzt in die Tiefe sinnlicher Knechtschaft, bedarf das Menschenkind, daß die Verwalter Gottes die mystischen Werke und Worte in vielem Wasser körperlich und sichtbar wirken: „*Pulchra sunt omnia faciente te, so apostrophiert unser Heilige den Allmächtigen, et ecce tu inennarabiliter pulchrior qui fecisti omnia, a quo si non esset lapsus Adam, non diffunderetur ex utero eius salugo maris, genus humanum profunde curiosum et procellose tumidum et instabiliter fluidum, atque ita non opus esset, ut in aquis multis corporaliter et sensibiliter operarentur dispensatores tui mystica facta et dicta. Sic enim nunc mihi occurrerunt reptilia et volatilia, quibus imbuti et initiati homines corporalibus sacramentis subditi, non ultra proficerent, nisi spiritaliter vivesceret anima gradu alio et post initii verbum in consummationem respiceret.*“ Der Grund, warum wir nur durch das Sinnliche zum Übersinnlichen aufsteigen können, ist „*abyssus saeculi et caecitas carnis, quae cogitata non possunt videri, ut opus sit instrepere in auribus*“. Doch darf man bei dem sinnlichen Charakter des Zeichens nicht das Geistige des Bezeichneten vergessen; und das gilt schon vom Sakrament im weiteren Sinne, so vom Einweihungsritus der Katechumenen, bezüglich dessen Augustinus de cat. rud. 26. mahnt, man schärfe dem Katechumen ein „*de sacramento sane, quod accipit, cum ei bene commendatum fuerit, signacula quidem rerum divinarum esse visibilia, sed res ipsas invisibiles in eis honorari; nec sic habendam esse illam speciem benedictione sanctificatam, quemadmodum habetur in usu quolibet; dicendum etiam quid significet sermo ille, quem audivit, quid in illo condatur, cuius illa res similitudinem gerit.*“

Den angeführten Texten zufolge dienen also die Sakramente zur Versinnlichung des Geistigen und dies mit einer der menschlichen Natur wunderbar angepaßten Konvenienz. Die Ähnlichkeit zwischen dem äußeren Zeichen und der inneren Bedeutung aber, auf die Augustinus die Katechumenen so ausdrücklich aufmerksam gemacht wissen will, muß bei den Sakramenten notwendig vorhanden sein: „*Si sacramenta aliquam similitudinem earum rerum, quarum sunt sacramenta, non haberent, omnino sacramenta non essent*“ (Ep. 98, 9.).

Aber gerade diese innere Beziehung zwischen Zeichen und Bezeichnetem ist nun charakteristisch für die Art der Sakramente

und führt unseren hl. Kirchenlehrer zur Unterscheidung von alt- und neutestamentlichen Sakramenten: „Si discernimus duo testamenta, vetus et novum, non sunt eadem sacramenta nec eadem promissa . . . Sacramenta non eadem, quia alia sacramenta sunt dantia salutem, alia promittentia salvatorem“ (In ps. 73, n. 2.). Die alttestamentlichen Sakramente versprechen bloß den Erlöser: „Prima sacramenta, quae observabantur et celebrabantur ex lege, praenuntiantia erant Christi venturi“ (c. Faust. Man XIII.). „Non enim sine ipsa fide fuerunt, qui eius in Christo futuram revelationem praevidere et praenuntiare potuerunt, cum et illa vetera sacramenta significantia fuerint futurorum“ (In ps. 73).

Folgt daraus einerseits, daß die alttestamentlichen Sakramente mit der Vollendung in Christus aufgehört haben, so erklärt es sich auch andererseits, daß die des neuen Testaments in der Zahl vermindert, in der Bedeutung erhöht worden sind: „quae (= sacr. V. F.) cum suo adventu Christus implevisset, ablata sunt, et ideo ablata, quia impleta; non enim venit solvere legem, sed adimplere; et alia instituta sunt virtute maiora, utilitate meliora, actu faciliora, numero pauciora, tamquam iustitia fidei revelata, et in libertatem vocatis filiis Dei, iugo servitutis ablato, quod duro et carni dedito populo congruebat“ (c. Faust. Man. XII.). Und dieser Vorzug der neutestamentlichen Sakramente vor denen des A. B. besteht hauptsächlich darin, daß jene wirklich mitteilen, was diese bloß angedeutet haben. Im neuen Bunde, so führt Augustinus de vera rel. c. XVII. aus, erhob sich die christliche Freiheit, welche die Gläubigen nicht nur von den nutzlosen Zeichen der Heiden, sondern auch von den nützlichen Zeichen der Juden befreit hat, indem sie das volle Verständnis und damit die Erfüllung und Wahrheit verlieh. Die für das alttestamentliche Gottesvolk zur Vorbereitung der neuen Heilsära notwendigen Sakramente sind für den Christen weggefallen und andere an ihre Stelle getreten, die, wie de doctr. christ. III, 9 ausgeführt wird, leicht zu vollziehen, keusch zu beobachten, erhaben für den Verstand und vom Herrn selbst oder von der apostolischen Einrichtung übergeben worden sind, wie das Sakrament der Taufe und die Feier des Leibes und Blutes Christi. „Quae unusquisque, so fährt der Heilige fort, cum percipit, quo referantur imbutus agnoscit, ut ea non carnali servitute, sed spiritali potius libertate veneretur. Ut autem literam sequi et signa pro rebus, quae iis significantur, accipere servilis infirmitatis est, ita inutiliter signa interpretari male vagantis erroris est. Qui autem non intelligit, quid significet signum, et tamen signum esse intelligit, nec ipse premitur servitute. Melius est autem vel premi incognitis, sed visibilibus signis quam inutiliter

ea interpretando a iugo servitutis eductam cervicem laqueis erroris inferre“.

Ist Christus allein die Erfüllung des alten Bundes, so ist damit schon ausgesprochen, daß die neutestamentlichen Sakramente von Christus eingesetzt sind. Freilich hat Augustin bei der Definition des Sakramentes dessen Einsetzung durch Christus nicht besonders betont und auch nicht scharf zwischen einer unmittelbaren Einsetzung durch Christus und einer mittelbaren durch die Apostel oder gar durch die Kirche unterschieden. Wie er nämlich das Wort *sacramentum* bald im Sinne von Geheimnis, bald in dem von Gnadenmittel nicht selten neben einander gebraucht, so hat er auch die Einrichtungen der Kirche nicht immer streng von den Sakramenten Christi unterschieden, obgleich er letztere sowohl gegen das alte Testament als auch gegen die spätere Zeit deutlich abgrenzt. Aber Aug. ist nichtsdestoweniger vollkommen überzeugt von der unmittelbaren Einsetzung der Sakramente durch Christus; sie erscheint wenigstens als Konsequenz seiner Lehren. Das beweist klar und deutlich seine energische Verteidigung der Wirksamkeit der Sakramente, die, wie wir weiter unten sehen werden, nach Augustinus vollständig unabhängig ist von der ethischen Qualität des Spenders; das bezeugt außer vielen anderen Stellen die Erklärung, mit der er die Worte des Täufers „*Hic est qui baptizat*“ kommentiert: „*Jesus adhuc baptizat: et quousque baptizandi sumus, Jesus baptizat. Securus homo accedat ad inferiorem ministrum: habet enim superiorem magistrum.*“ (Tract. in Joan. XV, 3.) Und wie der Einsetzung überhaupt, so geschieht auch der von Christus beabsichtigten Fortdauer der Sakramente, ihrer *perennis institutio*, dort, wo Augustinus von den Sakramenten spricht, gleich falls keine ausdrückliche Erwähnung, weil er das für selbstverständlich ansieht, da ja die Kirche gerade nach seiner Lehre bis ans Ende der Zeiten dauert, somit auch ihre Gnadenmittel, deren Ausspenderin zu sein, ja die wesentlichste Aufgabe der Braut Christi ist.

Bei einer so eingehenden Untersuchung, die der Sakramentsbegriff durch Augustinus erfahren hatte, konnte es nicht geschehen, daß unser hl. Kirchenlehrer nicht auch auf die innere Konstitution, die physische Zusammensetzung der Sakramente zu sprechen gekommen wäre. Hier ist es hauptsächlich ein Text, aus dem klar hervorgeht, daß die später den Scholastikern geläufige, durch die Ausdrücke *Materie* und *Form* bezeichnete Zusammensetzung der Sakramente sachlich schon dem hl. Augustinus bekannt war. Wenn ihm nämlich auch eine Unterscheidung von *sacramentum* und *res sacramenti*, d. h. von dem Äußeren, Sichtbaren und dem Inneren, Unsichtbaren bei weitem

näher lag¹⁾, so war ihm doch auch die genauere Unterscheidung beider Teile des einen sichtbaren Sakramentes durchaus nicht fremd, zu der er ja durch die Definition von *elementum* und *verbum* Veranlassung gegeben hatte. Es sind dies die bekannten, weiter unten nochmals zu erwähnenden Worte: „*Detrahe verbum, et quid est aqua nisi aqua? Accedit verbum ad elementum et fit sacramentum, etiam ipsum tamquam visibile verbum*“ (Tract. in Joan. 80, 3).

* * *

Nach der bisherigen Darstellung sind also die Sakramente dem hl. Augustinus äußere Zeichen, wie solche jede religiöse Gemeinschaft nötig hat, aber Zeichen, welche zugleich ein Höheres, Geistiges, Göttliches andeuten und mitteilen, eine Wirkung, welche ihnen nur von Gott, bzw. Christus verliehen worden sein kann. Aber gerade dieser Punkt von der Wirksamkeit der Sakramente ist für deren Begriffsbestimmung zu wichtig, die Lehre unseres hl. Kirchenlehrers hierüber zu interessant und wissenswert, die aus ihrem Mißverständnis hervorgegangenen Doktrinen von Häretikern und Protestanten zu unbegründet, als daß Augustinus in dieser Frage nicht eigens zur Sprache kommen sollte.

Wenn Tertulian *de bapt.* 2. schreibt „*Nihil adeo est quod obduret mentes hominum, quam simplicitas divinorum operum, quae in actu videtur, et magnificentia, quae in effectu repromittitur*“, so ist es Augustinus, welcher *de catech. rud.* 50 lehrt „*Signacula quidem rerum divinarum esse visibilia, sed res ipsas invisibiles in eis honorari*“, und *Serm.* 292 „*Ista, fratres, ideo dicuntur sacramenta, quia in eis aliud videtur, aliud intelligitur*“.²⁾ Es ist der geheimnisvolle Charakter, welcher durch das äußere, sichtbare Zeichen angedeutet ist und den Augustin mit Nachdruck hervorhebt. „*Aliud videtur, aliud intelligitur*“, das ist die allgemeinste Definition, denn sie paßt auf alle Geheimnisse und religiösen Gebräuche, in welchen etwas Geistiges, Göttliches verehrt wird. Doch ist beim Sakrament im engeren Sinne bereits an eine nähere Verbindung der göttlichen Dinge mit dem sichtbaren Zeichen gedacht, was sich wohl zunächst schon aus der zwischen beiden bestehenden Ähnlichkeit ergibt, was aber besonders aus dem geheimnisvollen Vorgang folgt, der den äußeren

¹⁾ Vgl. *Sermo* 292 (272), 227; *Sermo ad pop.* 19, 3; *De civit. Dei* 10, 5; *In ps.* 26, 2, 2; *De doctr. chr.* 2, 1; *De catech. rud.* 50; *Tract in Joan.* 26, 12.

²⁾ Vgl. Chrysost. „*Nihil enim sensibile nobis Christus tradidit, sed sensibilibus quidem rebus, at omnia intelligibilia. Itidem et in baptisate: per rem nempe sensibilem, aquam, donum confertur, intelligibile vero, quod perficitur, generatio et renovatio*“ (*Hom.* 60 ad pop.).

Vollzug begleitet. „Quod videtur, speciem habet corporalem; quod intelligitur, fructum habet spiritalem“. (Serm. 292). D. h. die Sakramente wirken eine geistige Frucht. Das sacramentum ist in dem Sinne ein signum rei sacrae, als die res sacra irgendwie durch dasselbe vermittelt wird, denn in den Sakramenten „in eis“ wird etwas anderes erkannt und verehrt als was geschaut wird, kurz sie bergen eine geheimnisvolle Kraft, die durch das äußere Zeichen versinnbildet erscheint.

Man muß bei diesem Punkte stehen bleiben, um wie ein Harnack (Dogmengesch. III³ 485), die Wirkung der Sakramente als magisch zu bezeichnen. Die Erklärung einer solchen Charakterisierung aber bietet uns der wahre Grund der Wirksamkeit in den Sakramenten:

„Gratia quae sacramentorum virtus est . . . cuius ipsa sunt sacramenta“ (Enarr. in ps. 77, 2). Die Gnade ist wirksam durch die Sakramente und wird durch sie mitgeteilt, jedoch sie ist nicht wirksam für alle, sondern nur für jene, welche disponiert sind: Nur die Guten werden der Wirkungen der Sakramente teilhaftig. Als Petilianus die donatistische Taufe pries mit den Worten des 22. Psalmes „Dominus regit me et nihil mihi deerit“, schrieb Augustinus (c. litt. Pet. II, 47): „Iste psalmus de his loquitur, qui bene suscipiunt baptismum et sancto sancte utuntur. Non enim verba ista etiam ad Simonem Magum pertinent, qui tamen eundem sanctum baptismum accepit . . . Non dicunt ista (verba) nisi qui de mensa Domini vitam sumunt sicut Petrus, non iudicium sicut Judas. Non dicunt ista nisi qui oleo sancto etiam in spiritu beatificantur sicut David, non qui in solo corpore consecrarunt sicut Saul.“¹⁾ Ebenso wer die Sakramente nicht fruchtbar, sondern zu seinem Verderben empfängt, hat die Schuld sich selbst zuzuschreiben, nicht den Sakramenten: „Qui super arenam aedificant vel in spinis deputantur, quis dubitaverit, quod regnum Dei non possidebunt? Nihil utique talibus prodest baptismi sacramentum, nec tamen propter eorum instabile fundamentum sterilemque malitiam etiam sacramento, quod habent, ulla iniuria facienda est“ (de unit. eccl. 21.). Und in dem schon erwähnten II. Buche c. litt. Pet. 47: „Memento ergo sacramentis Dei nihil obesse mores malorum hominum, quo illa vel omnino non sint vel minus sancta sint, sed ipsis malis hominibus, ut haec habeant ad testimonium damnationis, non ad adiutorium sanitatis.“ Das Bad der Wiedergeburt ist allen gemeinsam, aber die Gnade, welcher die Sakramente selbst zugehören, ist nicht allen gemeinsam, denn auch die Häretiker haben dieselbe Taufe, aber sie haben nur das Sakrament (bzw. den Charakter), nicht

¹⁾ Vgl. auch die sehr schöne Stelle de bapt. V, 27.

seine Wirkungen: Wenn einige behaupten, sagt Aug. de bapt. VI, 1. daß es bei den Häretikern keine Taufe geben könne, so ist dies nur dadurch geschehen „quia non distinguebatur sacramentum ab effectu vel usu sacramenti“, denn die Taufe kann einer nur dann „salubriter accipere, si ipse non separatus accipiat“ (de bapt. VI, 5) und „bonus est baptismus, si quis eo legitime utatur“ (de bapt. V, 8.) Wir sehen: alles lauter Bedingungen von Seiten des Menschen, an die der fruchtbare Empfang der Sakramente geknüpft ist; dem Guten gereichen sie zum Heil, dem Bösen zum Verderben, und den berauben sie ihrer Früchte. der nicht im Schoße der Kirche lebt. Ist also der Grund der Wirksamkeit der Sakramente nicht im Menschen zu suchen?

„Nolite, antwortet der hl. Aug. adv. Petil II, n. 88, ex hominum moribus et factis divina sacramenta pensare. Illa enim per eum sancta sunt, cuius sunt. Et quamvis unum non sint, qui Dei sacramenta digne et qui indigne tractaverint: unum est tamen illud sive digne sive indigne tractetur, non ut ipsum melius vel deterius fiat, sed ad vitam mortemve tractantium“. Also die Wirksamkeit der Sakramente hängt nicht ab von der Heiligkeit des Spenders und auch „quos baptizavit ebriosus, quos baptizavit adulter, quos baptizavit homicida, si baptismus Christi erat, Christus baptizavit“. (Tract. in Joan. V, 11). Denn wenn auch die sichtbaren Dinge, durch welche die Sakramente vollzogen werden, vergänglich und veränderlich sind — „id quod per illas agitur quis non videat non posse corrumpi?“ (de bapt. III, 10). Hängt dann aber die Wirksamkeit der Sakramente vom Empfänger ab? „Baptismus Christi verbis Evangelicis consecratus et per adulteros et in adulteris sanctus est“ (ibid.). Und „nihil interest ad baptismi sanctitatem, quanto quisque peior id habeat et quanto peior id tradat“ (De bapt. VI, 5). „Liquet de baptismo non esse cogitandum, quis det, sed quid det, aut quis accipiat, sed quid accipiat“ (De bapt. IV, 10) Also weder Spender noch Empfänger üben einen kausalen Einfluß auf die Wirksamkeit der Sakramente: „Non eorum meritis, a quibus ministratur, nec eorum, quibus ministratur, constat baptismus, sed propria sanctitate atque veritate propter eum, a quo institutus est, bene utentibus ad salutem“ (c. Cresc. IV, cap. 16, n. 19). Ferner ist nach lib. IV. de bapt. c. 22 die Wirkung der Sakramente so sehr mit der Setzung des äußeren Zeichens verknüpft, daß sie nur im Falle der Not durch andere Mittel wie die Blut- oder Begierdtaufe ersetzt werden kann. Und auch die, welche schon vor der Taufe geistlich und sittlich weit vorgeschritten sind, dürfen das Sakrament nicht verachten, das von den Menschen gespendet wird, „sed per hoc Deus hominis consecrationem spiritualiter operatur“. Deshalb ist Kornelius noch getauft

worden, obwohl er schon den hl. Geist empfangen hatte (De bapt. IV, 22).

„Quibus rebus omnibus, so lassen wir den hl. Augustinus selbst diesen Abschnitt, d. h. die Lehre von der Wirksamkeit der Sakramente, abschließen, ostenditur aliud esse sacramentum baptismi, aliud conversionem cordis, sed salutem hominis ex utroque compleri: nec si unum horum defuisset, ideo putare debemus consequens esse, ut et alterum desit, quia et illud sine isto potest esse in infante, et hoc sine illo potuit esse in latrone, complente Deo sive in illo sive in isto quod non ex voluntate defuisset; cum vero ex voluntate alterum defuerit, reatu hominem involvi. Et baptismus quidem potest inesse, ubi conversio cordis defuerit; conversio autem cordis potest quidem inesse non percepto baptismo, sed contempto non potest“. (De bapt. IV, 25.) Dann kann man aber auch sagen: Wenn sich eine Doktrin mit Fug und Recht auf Augustinus beruft, so ist es die mittelalterliche Sakramentenlehre, die im opus operatum die objektive Wirksamkeit des Sakramentes darstellt; sie allein geht voll und ganz auf Augustinus zurück, weil sie ebenso wie er die eigene Tätigkeit des Menschen fordert, ohne die Wirksamkeit des Sakramentes davon abhängig zu machen. Augustinus versteht unter der Gnade des Sakramentes eine wirkliche res sacramenti, welche durch Christus mittelst des hl. Geistes gewirkt, mitgeteilt wird, aber den die Sakramente böß gebrauchenden zum Verderben, den anderen zum Heile gereicht.

Daß schon nach Augustin die Sakramente in gewissem Sinne ex opere operato wirken, verschließt sich auch der Überzeugung der Protestanten nicht. Hahn bezeichnet in seinem Werke „Die Lehre von den Sakramenten in ihrer geschichtlichen Entwicklung innerhalb der abendl. Kirche bis zum Konzil von Trient“ diese Wirkungsweise als „ex vi sacramenti“, fügt jedoch erklärend hinzu (S. 363) „aber offenbar in einem durchaus anderen Sinne, als in welchem dieses von den Scholastikern gelehrt wurde, da nach Augustin nicht die Heilswirkung, sondern die Kraftäußerung überhaupt ex vi sacramenti erfolgt“. Dazu macht Schanz in der Tübinger Quartalschrift 1891, S. 570, die treffende Bemerkung: „Was soll denn diese Kraftäußerung sein, wenn sie sich nicht irgendwie auf das Heil bezieht? Lehrt Augustin nicht ausdrücklich, daß eine geistige Gabe, also eine Gnade mitgeteilt wird? Wenn es heißt, daß die sacramenta divina in bonis et malis sind, so besagt dies nichts anderes als: es wird beiden dieselbe übernatürliche Kraft mitgeteilt, in Wirklichkeit wirkt sie aber in dem einen das Heil, in dem anderen das Verderben, weil eine Mitwirkung mit der Gnade notwendig ist.“ So Schanz. Und betonen auch wir es: „weil eine Mitwirkung mit der Gnade notwendig

ist.“ Wer die Gnade nicht kennt, muß freilich von magischer Sakramentswirkung reden, befindet sich dann aber auch in jener Lage, in der er den augustinischen Sakramentsbegriff ebenso wenig erklären kann als den scholastischen.

* * *

Und doch ist Augustinus bei aller Klarheit in diesem Punkte mißverstanden worden, und doch konnte ein Harnack (D. G. III. S. 147) schreiben: „Nicht nur die mittelalterliche Sakramentslehre geht auf Augustin zurück, sondern auch die Spiritualisten des Mittelalters, und wiederum verdanken Luther und Calvin ihm die Fingerzeige“. Ist das auch wahr, und wenn ja, wie ist dies zu erklären? Die Beantwortung dieser Frage soll ein neues, negatives Argument für unsere Behauptung liefern, daß nämlich Augustins Lehre von der Wirksamkeit der Sakramente dieselbe ist wie heute die Lehre der Kirche.

„Zunächst war es ein gewaltiger Fortschritt, schreibt Harnack in seiner D. G. III S. 144, den nur so ein innerlicher Mann wie Augustinus machen konnte, daß er neben die Sakramente das Wort gestellt hat . . . Hat er auch die Bedeutung des Wortes noch nicht gebührend geschätzt und verfolgt, so hat er doch erkannt, daß das Wort als das Evangelium allem heilbringenden Handeln der Kirche zugrunde liegt.“ Diesen Zeilen des protestantischen Dogmenhistorikers liegt eine Untersuchung zugrunde, die Augustin, bestimmt durch die Stelle bei Joh. 15, 3, „Ihr seid schon rein wegen des Wortes, das ich zu euch geredet habe“, über das Verhältnis des Wortes Christi zum Sakrament der Taufe angestellt hat. „Quare non ait, kommentiert er die zitierte Stelle (Tract. in Joan. 80, 3.), mundi estis propter baptismum quo loti estis, sed ait, propter verbum quod locutus sum vobis: nisi quia et in aqua verbum mundat? Detrahe verbum, et quid est aqua nisi aqua? Accedit verbum ad elementum et fit sacramentum, etiam ipsum tamquam visibile verbum.“ Die Kraft erhalte das Wasser nur durch das wirkende Wort, nicht weil es gesprochen, sondern weil es geglaubt werde: „Unde ista tanta virtus aquae, ut corpus tangat et cor abluat, nisi faciente verbo: non quia dicitur, sed quia creditur? Nam et in ipso verbo aliud est sonus transiens, aliud virtus manens.“ (Ibid.) Dieses Wort des Glaubens vermöge soviel in der Kirche Gottes, daß es durch den, welcher glaubt, darbringt, segnet, tauft, auch das kleine Kind reinigt, obwohl es noch nicht mit dem Herzen zur Gerechtigkeit glauben und mit dem Munde zum Heil bekennen kann: „Hoc verbum fidei tantum valet in ecclesia Dei, ut per ipsum credentem, offerentem, benedicientem, tinguentem, etiam tantillum mundet infantem, quamvis nondum valentem corde

credere ad iustitiam et ore confiteri ad salutem. Totum hoc fit per verbum, de quo Dominus ait: Jam vos mundi estis propter verbum quod locutus sum vobis.“ (Ibid.)

Es ist dies jener vielbesprochene Text, aus welchem die Protestanten folgern, daß Augustinus die Frage nach der Wirksamkeit der Sakramente in ihrem Sinne beantwortet habe. So betont Hahn, indem er die Erklärung der magischen Wirkungsweise Harnacks gleichzeitig zurückweist, unter Berufung auf die angezogenen Worte, daß nach Augustin die Sakramente mittelst eines geistigen Prozesses wirken, den sie im Empfänger hervorbringen (S. 631), mit anderen Worten, daß nach unserem hl. Kirchenlehrer die Wirkung der Sakramente nur darin liege, den Glauben zu wecken und anzuregen.

Gleichwohl ist dieser Widerspruch nur ein scheinbarer, denn es liegt doch auf der Hand, daß der in Frage kommende Text lediglich eine durch das Zitat gebotene Erklärung, niemals aber eine erschöpfende Definition ist. Und das muß um so mehr berücksichtigt werden, als Augustin in der eben zitierten Stelle die Sakramente als *verba visibilia* bezeichnet. Er will nur zeigen, daß die Taufe vom Worte Gottes ihre Kraft habe und demgemäß selbst als Wort Gottes aufgefaßt werden könne. Er will nur den Irrtum bannen, in dem flüssigen Element allein die Kraft des Sakramentes zu suchen: „*Mundatio igitur nequaquam fluxu et labili tribueretur elemento, nisi adderetur: in verbo*“ (Ibid.). Er schärft nur ein, daß nicht die bloße Form und diese nicht nur deshalb die Wirkung des Sakramentes hervorbringe „*quia dicitur*“ oder insofern sie *sonus transiens* ist, sondern „*quia creditur*“. Er will die Notwendigkeit der Form hervorheben: „*accedit verbum ad elementum et fit sacramentum*“. Das zeigt doch deutlich, daß Augustinus hier nicht den subjektiven Prozeß im Auge hat, denn die Heiligung durch die evangelischen Worte ist auch anderwärts die Benediktion des Wassers. Übrigens wo Augustinus den Vollzug des Sakramentes beschreibt, betont er ausdrücklich das Aussprechen der trinitarischen Formel und macht die Wirksamkeit des Sakramentes unabhängig vom Glaubenszustande des Spenders wie des Empfängers, so sehr er diesen für die würdige Spendung und den heilsamen Empfang für notwendig erachtet (cf. *de bapt.* 3, 10). Schließlich ist zu bedenken, daß ja gerade die Kindertaufe den Hauptbeweis im Kampfe unseres Heiligen gegen den Pelagianismus bildete, und bei Kindern kann doch von der Wirkung des Sakramentes im Sinne eines geistigen Prozesses keine Rede sein. Wenn also auch die Spiritualisten des Mittelalters und nicht weniger die Protestanten unserer Tage auf Augustinus zurückgehen wollen, so kann dies nur geschehen auf Grund eines argen Mißverständnisses,

denn so sehr es für Augustinus ausgemacht ist, daß die Rechtfertigung ein dem Menschen innerlicher Prozeß ist, so wenig lehrt er, daß die Sakramente bloß durch einen geistigen Prozeß wirken, den sie im Empfänger hervorrufen.

Und wenn Luther und Calvin unserem hl. Kirchenlehrer „die Fingerzeige verdanken“, so kommt das nur daher, daß sie ein einziges Moment des Augustinischen Begriffes herausgegriffen und zur alleinigen Geltung gebracht haben; das ist ja gerade die Praxis der Häretiker. Augustinus trifft hiefür keine Schuld. Man braucht nur zu bedenken, wie vor allem eine glühende Liebe zur hl. Schrift und eine unbegrenzte Hingabe an die Autorität der Kirche den Grundton seines Denkens und Strebens bildeten, man braucht nur nicht zu vergessen, wie nie vor ihm ein Kirchenlehrer so mächtig und begeistert für die Notwendigkeit, Gratuität und Wirksamkeit der göttlichen Gnade eingetreten war, und man findet es erklärlich und begründet genug, warum Augustinus die Objektivität der in der Kirche hinterlegten Gnadenmittel mit solcher Entschiedenheit verteidigte.

* * *

Hinsichtlich der in vorliegender Darstellung geführten Argumentation dürfte es aufgefallen sein, daß die Bestimmungsstücke des Sakramentsbegriffes zumeist nur an der Hand der Taufe entwickelt wurden, ein Umstand, der Harnacks Behauptung zu bekräftigen scheint, daß im Sinne des Augustinischen Sakramentsbegriffes der Kirche der ersten 3 Jahrhunderte nur das Sakrament der Taufe angehöre (D. G. I.² S. 392). Demgegenüber sei nur auf Tertullian und Cyprian verwiesen, welche Taufe und Eucharistie nebeneinander stellen, und von denen ersterer auch die Salbung, das Priestertum und die Ehe als Sakramente kennt. Für den Sakramentsbegriff im allgemeinen kann es gleichbedeutend sein, aus welchem Sakrament man ihn entwickelt; es gerade an der Hand der Taufe zu tun, war in vorliegender Arbeit durch die Schriften des hl. Augustinus von selbst gegeben. Dann kann man aber ohne weiters das Fazit ziehen und mit Schanz (Die Lehre von den Sakramenten d. kath. Kirche S. 44) schließen:

„Augustinus hat bereits alle Momente für den katholischen Sakramentsbegriff gekannt und gelehrt: Das äußere Zeichen, welches die innere Gnade versinnbildet; die innere Gnade, welche von Gott durch die Sakramente dem Empfänger mitgeteilt wird, und die Einsetzung durch Jesus Christus, welcher der Urheber des Heils und der Gnade ist. Und wenn er auch diese Momente nicht immer gleichmäßig hervorhebt und das innere Verhältnis derselben zu einander oft mehr erraten läßt als ausspricht, so erkennt er doch in den Sakramenten des neuen Bundes stets die

von Christus seiner Kirche zur Verwaltung anvertrauten Gnadenmittel, welche im regelmäßigen Lauf der Dinge die unerlässliche Bedingung und die wirksamen Ursachen des christlichen Heiles für alle sind, welche sie im Glauben und in der Liebe der Kirche gebrauchen.“

Das »Wunder« des hl. Januarius.

Nach einem Berichte aus Neapel in der englischen Zeitschrift »The Month. a Catholic Magazine«. London, Oktober 1908, Nr. 532 (New Series 142).

Von P. Odilo Stark, O. S. B. (Göttweig).

Am 19. September eines jeden Jahres bietet Neapel einen eigentümlichen Anblick. Sein heiterer Himmel und seine herrliche Lage treten hinter dem einen, großen Gedanken zurück, der alle Geister erfüllt. An diesem Tage setzen sogar die Kutscher eine ernste, wir hätten bald gesagt — andächtige Miene auf, wie sie durch die Volksscharen längs der mit Fahnen geschmückten Straßen und durch die Triumphbögen fahren. Man kann sich dem Eindrücke nicht verschließen, daß irgend ein außergewöhnliches Ereignis erwartet wird.

Um 9 Uhr vormittags ertönt ein freudiges Geläute der Glocken der Kathedrale, das die Gläubigen zum Gebete ruft — um ein Wunder! Die Erwartung dieses Ereignisses, das Jahr für Jahr seit dem vierten Jahrhunderte sich vollzieht und von vielen Zeugen bestätigt wird, ist es, welche die Geister aller, der Neapolitaner und der Fremden, beschäftigt.

Über dieses Wunder sind im Verlaufe von sechzehn Jahrhunderten schon viele Hunderte von Büchern und Broschüren geschrieben worden, so daß eine weitere Diskussion über diesen Gegenstand unnötig erscheinen könnte. Allein der Schreiber dieses Berichtes ist selbst ein Neapolitaner und wurde von seinen Freunden sehr oft über das Wunder („Vorstellung“ nannten es manche) gefragt; er glaubt daher das Interesse vieler Leser zu erwecken, wenn er eine einfache Schilderung des Ereignisses gibt, wie er es selbst als Augenzeuge gesehen hat.

Nur eine kurze Bemerkung sei als Einleitung vorausgeschickt. Der Schreiber dieser Zeilen ist nicht „abergläubisch“, wie vielleicht manche aus dem Umstande zu schließen bereit wären, daß er ein Neapolitaner ist. Im Gegenteile: er hat eine Erziehung genossen, die weit davon entfernt war, den Aberglauben zu nähren, ja sogar über dieses Wunder lachte, so daß er dessen Eintreten nicht weniger als achtmal miterlebte, bevor er sich von dem Augenscheine überzeugen ließ!